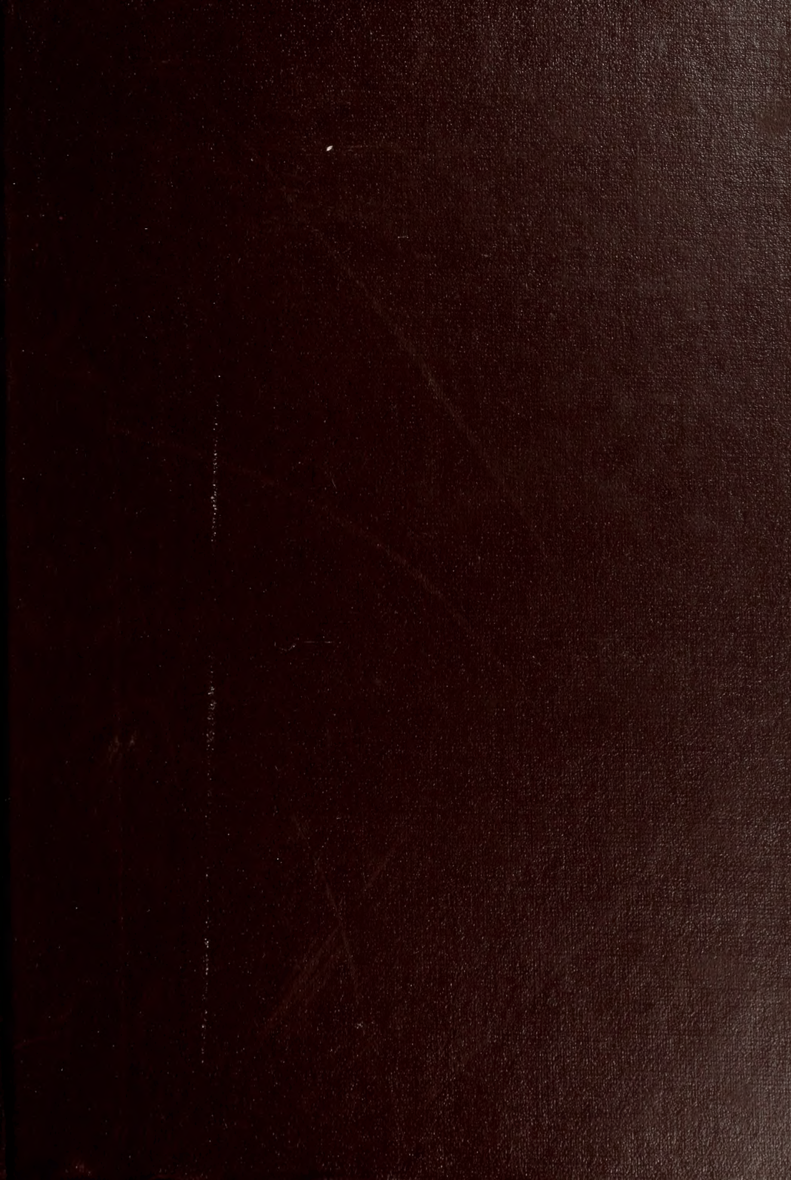




DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME DEUXIÈME

BAADER-CISTERCIENS



Imprimatur

Parisiis, die 27ª mensis julii 1905.

† FRANCISCUS, Card. RICHARD,

Arch. Par.

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT

DOCTEUR EN THÉOLOGIE, PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

E. MANGENOT

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME DEUXIÈME

BAADER-CISTERCIENS

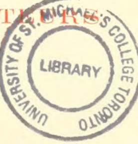
PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76 BIS, RUE DES SAINTS-PÈRES

—

1905



LISTE DES COLLABORATEURS

DU TOME DEUXIÈME

MM.

ALLARD, directeur de la *Revue des questions historiques*, à Senneville (Seine-Inférieure).

ANTOINE (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur de théologie au scolasticat de Cantorbéry (Angleterre).

AUTORE (le R. P. dom), chartreux, à la Chartreuse de Florence (Italie).

BAREILLE, ancien professeur de patrologie à l'Institut catholique de Toulouse.

BAUDRILLART, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Institut catholique de Paris.

BELLAMY, aumônier à Vannes († le 22 mai 1903).

BERNARD, à Paris.

BERTHET, à Paris.

BESSE (le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye de Ligugé, à Chevetogne (Belgique).

BEUGNET, curé de Saint-Nicolas, à Nancy, ancien professeur au grand séminaire.

BOIS, à Constantinople.

BOUDINHON, professeur de droit canon à l'Institut catholique de Paris.

BOUR, professeur d'histoire ecclésiastique au grand séminaire de Metz.

BRUCKER, ancien rédacteur aux *Études*, à Paris.

CHÉROT, ancien rédacteur aux *Études*, à Paris.

CHOLLET, professeur de morale aux Facultés catholiques de Lille.

CHOUPIN (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur de droit canon au scolasticat de Cantorbéry (Angleterre).

COMPAING, ancien directeur de l'École Saint-François-de-Sales, à Évreux.

CONSTANTIN, professeur à l'École Saint-Sigisbert, à Nancy.

COULON (le R. P.), des Frères-Prêcheurs, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse).

DELORME (le R. P.), des Frères Mineurs, à Bordeaux.

DESHAYES, professeur de théologie morale au grand séminaire du Mans.

DOLHAGARAY, chanoine pénitencier, à Bayonne.

DUBLANCHY (le R. P.), de la Société de Marie, professeur de théologie au scolasticat de Differt (Belgique).

DUTOUQUET (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur de théologie au scolasticat d'Enghien (Belgique).

ÉDOUARD d'Alençon (le R. P.), des Frères Mineurs Capucins, archiviste à Rome.

ERMONI, prêtre de la Mission, professeur de théologie au séminaire de Saint-Lazare, à Paris.

ÉTIENNE (le R. P.), carme déchaussé, provincial à Jambes-lès-Namur (Belgique) († 1904).

FORGET, professeur de théologie à l'Université de Louvain (Belgique).

FOURNERET, à Paris.

FOURNET, prêtre de Saint-Sulpice, professeur au collège de Montréal (Canada).

GARDEIL (le R. P.), des Frères Prêcheurs.

MM.

GODET, à Rosnay (Vendée).

HEMMER (H.), à Paris.

HEURTEBIZE (le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye de Solesmes, à l'île de Wight (Angleterre).

INGOLD, à Colmar.

JÉRÔME, professeur d'histoire ecclésiastique et de droit canon au grand séminaire de Nancy.

LAMY (Mgr), professeur émérite à l'Université de Louvain (Belgique).

LARGENT, professeur honoraire à l'Institut catholique de Paris.

LE BACHELET (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur de dogme au scolasticat de Cantorbéry (Angleterre).

LEJAY, professeur de littérature latine à l'Institut catholique de Paris.

LEVESQUE, prêtre de Saint-Sulpice, professeur d'Écriture sainte au séminaire de Saint-Sulpice, à Paris.

LOEVENBRUCK, professeur à l'École Saint-Sigisbert, à Nancy.

MANDONNET (le R. P.), des Frères-Prêcheurs, recteur de l'Université de Fribourg (Suisse).

MARTIN (E.), professeur à l'École Saint-Sigisbert, à Nancy.

MARTIN (J.-B.), maître de conférences aux Facultés catholiques de Lyon.

MILON, prêtre de la Mission, secrétaire général de la Congrégation, à Paris.

MOREL, professeur de patrologie à l'Institut catholique de Paris. († 1905).

MOUREAU, professeur de théologie dogmatique aux Facultés catholiques de Lille.

NAU, professeur de sciences à l'Institut catholique de Paris.

OBLET, professeur de morale au grand séminaire de Nancy.

ORTOLAN, supérieur du grand séminaire d'Ajaccio.

PALMIERI (le R. P.), de l'ordre de Saint-Augustin, à Rome.

PARISOT (le R. P.) à Plombières-les-Bains (Vosges).

PELT, supérieur du grand séminaire de Metz.

PETIT (le R. P.), des Augustins de l'Assomption, supérieur des religieux de l'Assomption, à Kadi-Keuy (Constantinople).

PORTALIÉ, ancien professeur de théologie à l'Institut catholique de Toulouse.

QUILLIET, professeur de théologie aux Facultés catholiques de Lille.

RUCH, professeur de dogme au grand séminaire de Nancy.

SERVAIS (le R. P.), carme déchaussé, à Jambes-lès-Namur (Belgique).

SERVIÈRE (le R. P. de la), de la Compagnie de Jésus, professeur d'histoire ecclésiastique au scolasticat de Cantorbéry (Angleterre).

MM.

SMEETS (le R. P.), des Frères Mineurs, supérieur du Collège de Saint-Bonaventure, à Quaracchi (Italie).

SOMMERVOGEL (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, à Paris († 1902).

STEIGER (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur de droit canonique au scolasticat d'Enghien (Belgique).

TOUSSAINT, professeur d'Écriture sainte au grand séminaire de la Rochelle.

VACANDARD, premier aumônier du lycée Corneille, à Rouen.

VAILHÉ (le R. P.), des Augustins de l'Assomption, rédacteur aux *Échos d'Orient*, à Constantinople.

MM.

VALTON, professeur de droit canon au grand séminaire de Langres.

VAN DEN GHEYN (le R. P.), de la Compagnie de Jésus, bollandiste, conservateur de la Bibliothèque royale, à Bruxelles (Belgique).

VERNET, professeur d'histoire ecclésiastique aux Facultés catholiques de Lyon.

VERSCHAFFEL, à Paris.

WATRIGANT, à Lille.

ZIMMERMANN (le R. P.), carme déchaussé, prieur de Saint-Luc, à Wincanton (Angleterre).

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

B

BAADER (François de), philosophe et théologien allemand, né à Munich en 1765. Il se livra d'abord à l'étude de la médecine et pratiqua cet art dans sa ville natale avec son père. Il se fit ensuite recevoir élève des mines. Devenu ingénieur, il entreprit divers voyages en Allemagne, séjourna cinq ans en Angleterre et revint en Bavière. Il changea bientôt de carrière et lors de l'inauguration de la nouvelle université de Munich, il fut nommé professeur de théologie spéculative. Ses premières leçons attirèrent autour de sa chaire un auditoire de choix. En 1838, l'enseignement de la philosophie religieuse ayant été interdit aux laïques, de Baader n'enseigna plus que la psychologie et l'anthropologie. Au mois de mai 1841, il fut subitement atteint d'un mal qui le conduisit au tombeau. Auteur d'une fécondité prodigieuse, il a développé ses idées dans les journaux, les revues et dans sa correspondance. Toutes ses œuvres, qu'il serait trop long d'indiquer en détail, ont été réunies après sa mort par ses disciples, 1851-1860, et forment 16 volumes. Élevé dans la religion catholique et fidèle aux convictions de son enfance, de Baader combattit le rationalisme de son temps. Mais il voulut comprendre le catholicisme d'une manière plus profonde que les théologiens. Il se lança dans le mysticisme qu'il étudia dans des ouvrages protestants et il subit profondément l'influence des écrits de Böhme. Il voulut saisir l'intelligence du christianisme dont les théologiens, disait-il, avaient perdu la clef, et il la chercha dans ses sources, les Pères et les scolastiques, et dans des écrits profanes, notamment dans les ouvrages des philosophes anglais et dans ceux de Kant. En philosophie il unit les spéculations rationnelles aux théories théosophiques. Dans ses œuvres théologiques, il expliqua philosophiquement la Trinité des personnes, eut une théorie particulière de la création, enseigna la nécessité de la chute des anges et de l'homme et mit sa christologie en corrélation avec sa théorie de la chute. L'incarnation du Fils et le sacrifice de Jésus-Christ étaient, selon lui, nécessaires. Traitant des questions morales et sociales, il eut à parler de l'Église et il en vint à attaquer la papauté. Il n'est pas étonnant, dès lors, que plusieurs de ses élucubrations aient été mal reçues par les catholiques.

Hoffmann, *Vorhalle zur speculativen Lehre Baaders*, Lauterbeck, *Ueber den philosophischen Standpunkt Baaders*, 1854; Hamberger, *Abhandlung über die Cardinalpunkte der Baader'schen Philosophie*, 1855 : Erdmann, *Die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant*, t. III; Hoffmann, *Baaders Lebensbild*, dans le tome XV des Œuvres de Baader; *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. I, col. 1781-1791.

E. MANGENOT.

BAANÈS, BAANITES. Baanès fut l'un des principaux chefs qui dirigèrent la secte manichéenne des pauliciens, de la fin du VIIIe siècle au commencement du IXe. Cette secte datait de la seconde moitié du VIIe siècle ; elle s'était formée en Arménie dans les environs de Samosate, où fermentaient pêle-mêle les restes du gnosticisme et du manichéisme. Grâce aux désordres politiques dans lesquels se débattait l'empire en Orient, grâce aussi à la longue et sanglante controverse des iconoclastes qui retenait surtout l'attention des catholiques, grâce enfin aux incessantes incursions des Sarrasins, elle avait pu traverser tout le VIIIe siècle sans s'attirer les rigueurs des lois et s'était fortement constituée sous la direction d'habiles meneurs. Elle était cependant connue, car saint Jean Damascène l'avait combattue dans son livre contre les manichéens. Les chroniqueurs du IXe siècle la connaissaient également. Mais ni Théophane le confesseur, mort vers 817, dans sa *Chronographie*, ni l'auteur anonyme de *La vie de Léon l'Arménien*, ni Léon le grammairien, dans sa *Chronique* des empereurs, ni Anastase le bibliothécaire, *P. G.*, t. CVIII, col. 980 sq., 1009 sq., 1037 sq., ne fournissent aucun détail sur Baanès et ses disciples. Le premier qui en parle est Georges Hamartolos, mort avant 850, dans sa *Chronique*, IV, 238, *P. G.*, t. CX, col. 885-892 ; après lui, Pierre de Sicile, qui en 856, reçut de l'empereur Basile la mission de se rendre à Tibricha, ville d'Arménie, infestée de pauliciens, pour essayer de ramener ces égarés. *Hist. manich.*, XXXI, *P. G.*, t. CIV, col. 1288 sq. Photius, dans son *Contra manichæos*, IV, 21-23, *P. G.*, t. CII, col. 61-76, ne fait que résumer Georges Hamartolos et Pierre de Sicile.

La plupart des pauliciens laissaient leur nom pour prendre celui de l'un des disciples de saint Paul, dont ils essayaient de jouer le personnage auprès de leurs adeptes. C'est ainsi que l'on voit Constantin se faire passer pour Sylvain, Siméon devient Tite, Gagnésius, Timothée, et le bâtard Joseph, Épaphrodite. C'est à ce dernier que succéda Baanès. Né du commerce illégitime de deux disciples de Joseph Épaphrodite, un juif et une

arménienne, Baanès ne prit le nom d'aucun des disciples de saint Paul. Mais il se fit remarquer par ses débordements d'une immoralité révoltante, ce qui lui mérita le surnom de ῥυπαρός, le sale, le cynique, qui lui est resté. Pierre de Sicile, *Hist. manich.*, XXXI, *P. G.*, t. CIV, col. 1288. Sa doctrine n'a rien de personnel; c'est intégralement celle de ses prédécesseurs. Dualiste à la manière de Marcion, il opposait le Dieu bon, roi du ciel, créateur des esprits, Père céleste adoré par ses partisans, au Dieu mauvais, créateur de la matière, adoré par les romains, c'est-à-dire par les catholiques. Docète, il prétendait que Jésus-Christ, envoyé par le Dieu bon pour délivrer l'âme engagée dans les liens de la matière, n'avait eu qu'une apparence de corps et n'avait pu souffrir réellement, ce qui était supprimer l'incarnation et défigurer la rédemption. En conséquence, Marie n'était pas la mère de Dieu, elle ne resta pas toujours vierge et ne fut même pas une sainte. En revanche Baanès poussa pratiquement aux extrêmes les conséquences immorales des principes gnostiques et manichéens de la secte. Il ne se contenta pas de prêcher l'immoralité, il la pratiqua ouvertement. Il faut, disait-il, mépriser la matière, siège du mal; il faut soustraire la chair, siège de la concupiscence, à la tyrannie du Dieu mauvais; il faut imiter Adam qui, le premier, sous l'impulsion du Dieu bon, secoua le joug ignominieux du Dieu mauvais. Libérer la chair, assouvir toutes ses convoitises, faire de la dépravation un acte religieux par mépris du Dieu mauvais et par amour du Dieu bon, tel était à ses yeux le but à poursuivre, l'idéal à réaliser. C'est avec raison que Pierre de Sicile le traite de maître de débauche, κακίας διδάσκαλος. *Hist. manich.*, *loc. cit.*, et légitime ainsi le surnom de ῥυπαρός.

On comprend que Baanès pût recruter des disciples dans les bas-fonds de la société. Toutefois son manque de sens moral, la phrénésie de ses débordements, son impudeur sans voiles paralysèrent sa propagande parmi ceux qui voulaient conserver quelque apparence de tenue. Aussi rencontra-t-il une vive opposition dans le fils de Dryinos d'Annia, Sergius. Celui-ci, né à Tabias, était également paulicien et se donnait pour Tychique, disciple de saint Paul. C'était un autre soldat du diable, au dire de Pierre de Sicile. *Hist. manich.*, XXXII, *loc. cit.* Sans renier le moins du monde les conséquences immorales de la doctrine paulicienne, il crut, pour mieux faciliter le recrutement de ses adeptes, devoir se parer de la peau de l'agneau et affecter des airs de décence et de piété. Il se posa donc en rival de Baanès et lui reprocha publiquement, par trois fois, le scandale de ses crimes. Baanès, au lieu de lui renvoyer ce reproche en y ajoutant celui d'hypocrisie, se contenta de le traiter d'ignare et de novateur. « Tu n'as connu, lui dit-il, aucun de nos maîtres; quant à moi, je suis le disciple d'Épaphrodite, dont j'enseigne la doctrine. » Ce fut la scission dans la secte paulicienne; les partisans de Baanès s'appelèrent baanites; ceux de Sergius, sergiotes; mais ceux-ci, attribuant la réprobation dont ils étaient l'objet aux scélératesses des baanites, résolurent de se débarrasser de leurs rivaux; ils auraient même réussi à les exterminer sans l'intervention d'un compatriote de Sergius-Tychique, un certain Théodote, qui les rapatria. Pierre de Sicile, *Hist. manich.*, XL, *loc. cit.*, col. 1300. On ignore le lieu, la date et le genre de mort de Baanès. Tous ces pauliciens, favorisés d'abord par l'empereur Nicéphore, furent ensuite englobés dans les poursuites ordonnées par Michel le Bègue, 820-829, et se répandirent soit dans l'Arménie, soit dans le territoire déjà soumis aux Arabes. Il a été question plus haut de la mission confiée par l'empereur Basile à Pierre de Sicile. Après quoi on perd la trace de la secte; ses germes ne disparurent pas, ils continuèrent à fermenter et à s'infiltrer à travers l'Europe et reparurent sous des noms nouveaux en Italie, au Languedoc et ailleurs.

Georges Hamartolos, *Chronique*, IV, 238, *P. G.*, t. CX, col. 825; Pierre de Sicile, *Histoire des manichéens*, XXXI sq., *P. G.*, t. CIV, col. 1228 sq.; Photius, *Contra manichæos*, IV, 21-23, *P. G.*, t. CII, col. 61-76; Schmidt, *Historia paulicianorum*, Copenhague, 1826; Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. I.

G. BAREILLE.

BABENSTUBER Louis, bénédictin, né en 1660 à Teining, en Bavière, mort le 5 avril 1726 au monastère d'Ettal dans le diocèse de Munich où il avait fait profession en l'année 1682. Presque toute la vie de ce savant religieux fut consacrée à l'enseignement. De 1690 à 1693, il enseigna la philosophie au scolasticat de son ordre à Salzbourg, puis pendant deux ans la théologie au monastère de Schlehdorf. De 1695 à 1717, il professa successivement à l'université de Salzbourg les cours de philosophie, de théologie morale, de théologie scolastique et enfin d'Écriture sainte. Il remplit, en outre, les fonctions de vice-recteur et de pro-chancelier. Voici ses principaux ouvrages : *Problemata et theoremata philosophica*, in-4°, Salzbourg, 1689; *Quæstiones philosophicæ*, in-4°, Salzbourg, 1692; *Regula morum seu dictamen conscientiæ*, in-4°, Salzbourg, 1697; *Tractatus de jure et justitia*, in-4°, Salzbourg, 1699; *Deus absconditus in sacramento altaris*, in-4°, Salzbourg, 1700; *De statu parvulorum sine baptismo morientium*, in-4°, Salzbourg, 1700; *Sacræ deliciæ Marianæ, sive allocutiones historicæ de B. Maria V. ejusque cultoribus ad sodales Parthenios*, in-12, Salzbourg, 1701; *Philosophia Thomistica Salisburgensis, sive cursus philosophicus secundum doctrinam D. Thomæ Aquinatis doctoris angelici in celeberrima archiepiscopali universitate Salisburgensi, methodo et norma ibidem concinnatus*, in-fol., Salzbourg, 1705; *Principia, bonitas et malitia actuum humanorum*, in-4°, Salzbourg, 1705; *Deus trinus*, in-4°, Salzbourg, 1705; *Deus unus*, in-4°, Salzbourg, 1706; *Gratia divina*, in-4°, Salzbourg, 1706; *Vindiciarum prædeterminationis physicæ, pars prior et pars posterior*, 2 in-4°, Salzbourg, 1707; *Peccatum originale*, in-4°, Salzbourg, 1709; *De Verbo incarnato*, in-4°, Salzbourg, 1709; *Sacrosanctum missæ sacrificium*, in-4°, Salzbourg, 1710; *Quæstiones de matre Dei*, in-4°, Salzbourg, 1712; *Vindiciæ vindiciarum prædeterminationis physicæ*, in-4°, Salzbourg, 1712; *Vindiciæ vindicis*, in-4°, Salzbourg, 1712; *Ethica supernaturalis Salisburgensis*, in-fol., Vienne, 1718; dans cet ouvrage connu encore sous le titre de *Cursus moralis Salisburgensis*, Babenstuber reproduit plusieurs de ses écrits précédemment mentionnés; il y joint une dissertation *Utrum anima Trajani precibus Gregorii Magni liberata fuerit ex inferno; Dissertatio theologica in qua ostenditur differentia inter scholam D. Thomæ et Quesnelli ac Jansenii*, in-4°, Vienne, 1720; *Prolusiones academicæ*, in-8°, Salzbourg, 1724.

Dom F. Egger, *Idea ordinis hierarchico benedictini*, l. I, part. III, diss. II, n. 18, 3 in-4°, Constance, 1715-1720; dom François, *Bibliothèque générale de tous les écrivains de l'ordre de Saint-Benoit*, 4 in-4°, Paris, 1777, t. I, p. 85; Ziegelbauer, *Hist. rei literariæ ord. S. Benedicti*, 4 in-4°, Vienne, 1754, t. II, p. 285, t. III, p. 444; t. IV, p. 118, 138, 182, etc.; *Kirchenlexikon*, 2ᵉ édit., Fribourg-en Brisgau, 1882, t. I, col. 1796-1797; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1893, t. II, col. 968-969.

B. HEURTEBIZE.

BABIN François, premier et principal rédacteur d'un cours théologique français très estimé et très répandu, intitulé : *Conférences ecclésiastiques du diocèse d'Angers*. On admire, dans les 18 volumes sortis de sa plume, les diverses faces d'un talent doctrinal supérieur : science exacte et profonde, logique rigoureuse, et, par-dessus tout, clarté d'exposition vraiment remarquable. Ces diverses qualités, fruit d'un long et brillant enseignement, attirèrent sur la publication naissante l'attention du clergé de France qui, à la mort de l'auteur, en demanda la continuation. La faculté de théo-

logie d'Angers, où Babin avait professé pendant vingt ans et dont il avait été chancelier et doyen, recueillit naturellement cette succession et en chargea tour à tour, d'abord le chanoine Vaulthier qui traita des *divers états de la société,* puis Audebois de la Chalinière qui donna les *Conférences sur la grâce,* voir t. I, col. 2265, et, enfin, Cotelle de la Blandinière, qui mit la dernière main à toute la collection, l'enrichit de citations, d'additions nombreuses et souvent même y inséra de nouveaux développements. Ainsi complété, l'ouvrage entier offre les avantages d'une somme théologique de réelle valeur, malgré l'inégalité de mérite des derniers volumes. Les traités composés par Babin, et, par suite, les plus excellents, touchent moins au dogme qu'à la morale et au droit canon: sacrements, commandements de Dieu, censures, monitoires, irrégularités, contrats et bénéfices. On compte plusieurs éditions des *Conférences d'Angers:* les meilleures sont celles d'Angers, 24 in-12, 1785, celles de Paris et de Besançon, 20 in-8°, 1830; ces deux dernières sont dues aux soins de l'abbé Gousset, plus tard cardinal. Il faut encore citer de Babin une *Relation de ce qui s'est passé à l'université d'Angers, au sujet du jansénisme et du cartésianisme,* in-4°, imprimée en 1679, sans nom d'auteur: il y a là des pièces utiles à consulter. En 1706, Babin avait été choisi pour vicaire général par Poncet de la Rivière, évêque d'Angers, qui l'avait chargé des conférences du diocèse. Né le 6 décembre 1651, il mourut le 19 du même mois en 1734. Il était fils d'un avocat au présidial d'Angers.

Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1822, t. III, p. 395; *Mémoires de Trévoux*, 1743, p. 2575-2583; 1745, p. 1897-1901; 1746, p. 917-929; Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1893, t. II, col. 1249.

C. TOUSSAINT.

BACCALAURÉAT. Voir GRADES.

BACCHINI Benoît, bénédictin italien, né le 31 août 1651 à Borgo-san-Domnino, dans le duché de Parme, mort à Bologne le 1er septembre 1721. Ses études terminées au collège des jésuites à Parme, il entra chez les bénédictins de l'abbaye de Saint-Jean dans la même ville et y fit profession le 10 décembre 1668. Devenu secrétaire de l'abbé Ange-Marie Arcioni, il parcourut avec celui-ci une grande partie de l'Italie. De retour à Parme en 1683, il devint bibliothécaire de son monastère. Théologien du duc de Parme, il fut supérieur des bénédictines de Saint-Alexandre. En 1691, le duc de Modène le prit près de lui pour en faire son conseiller et Bacchini entreprit divers voyages pour visiter les principales bibliothèques. Le cardinal d'Aguirre voulut même le retenir à Rome; mais il préféra revenir à Modène où le duc l'avait chargé du soin de sa bibliothèque. En 1704, il était prieur d'un monastère de cette ville et en 1711 abbé de Saint-Pierre. Il eut ensuite à gouverner les abbayes de Reggio et de Bobbio. Il abandonna cette dernière à cause de la rigueur du climat et il se retira à Padoue, puis, après un court séjour à Ferrare, il vint à Bologne pour y professer l'Écriture sainte. Bacchini a beaucoup écrit et parmi ses ouvrages un bon nombre sont demeurés manuscrits. Parmi ceux qui ont été publiés nous n'avons à citer que le suivant: *De ecclesiasticæ hierarchiæ originibus dissertatio,* in-4°, Modène, 1703.

Goujet, *Bibliothèque des auteurs ecclés. du XVIIIe siècle pour servir de continuation à celle de M. Dupin,* in-8°, Paris, 1736, t. I, p. 194; dom François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît,* t. I, p. 85; Ziegelbauer, *Hist. rei literariæ ord. S. Benedicti,* t. III, p. 445; Armellini, *Bibliotheca Cassinensis,* in-fol., Assise, 1731, p. 76.

B. HEURTEBIZE.

BACCHYLE était évêque de Corinthe, depuis 190 environ, lorsque, dans les dernières années du IIe siècle, la question pascale un moment assoupie se réveilla sous le pontificat de saint Victor Ier et menaça la paix et l'unité de l'Église. Eusèbe, *H. E.*, v, 23, *P. G.*, t. XX, col. 493, et saint Jérôme, *De vir. ill., P. L.,* t. XXIII, col. 657, ont rangé Bacchyle parmi les auteurs ecclésiastiques, en considération de la lettre synodale qu'il écrivit, vers 195, au pape saint Victor et dans laquelle il se prononçait pour l'usage romain, contre le rite asiatique de la célébration de la Pâque. Cette lettre, qu'Eusèbe pouvait lire dans la bibliothèque de Césarée et dont saint Jérôme fait l'éloge, a totalement péri.

Harnack, *Geschichte der altchrist. Litteratur,* Leipzig, 1893, part. I, p. 261; Id., *Die Chronologie der altchrist. Litteratur,* Leipzig, 1897, t. I, p. 313, 723; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église,* trad. franç., Paris, 1898, t. I, p. 213.

P. GODET.

BACHIARIUS, écrivain du Ve siècle, dont les écrits nous révèlent sa profession de moine et que les critiques s'accordent à croire d'origine espagnole. Nous avons de lui deux ouvrages certains: 1° *Liber de fide,* édité par Muratori, *Anecdota,* Milan, 1698, t. II, p. 9 sq., et réimprimé par Migne, *P. L.*, t. XX, col. 1019-1036, c'est une apologie de sa foi que l'auteur adresse au pontife romain; il se justifie de l'accusation d'admettre des erreurs semblables à celles de Priscillien; 2° *Ad Januarium liber de reparatione lapsi, P. L., ibid.,* col. 1037-1062, où il supplie cet abbé de punir moins sévèrement la faute d'un moine. Gennade, *De script. eccl.,* 24, *P. L.*, t. LVIII, col. 1074-1075, l'appelle *vir christianæ philosophiæ,* ou, d'après les variantes de quelques manuscrits, *episcopus vir philosophiæ,* et il le dit exilé pour sa foi: *peregrinationem propter conservandam vitæ integritatem elegit,* ou, du moins, pour sa profession monacale: *pro conservanda propositi integritate,* d'après l'édition de Richardson, dans les *Texte und Untersuch.,* Leipzig, 1897, t. XIV, fasc. 1er, p. 71. En raison de cette circonstance, Schepss, *Priscilliani quæ supersunt,* Vienne, 1889; S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge,* Paris, 1893, p. 28; Fritzsche, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie,* 1896, t. XVII, p. 211-215, ont regardé comme plausible l'identification de Bachiarius avec l'évêque Peregrinus, le correcteur pseudonyme des Canons de Priscillien sur les Épîtres de saint Paul et l'éditeur de la recension espagnole des Livres saints. Si cette conjecture était vraie, Bachiarius aurait joué un rôle important dans l'histoire de la Vulgate latine. Mais Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine,* Oxford, 1898, t. I, fasc. 5, p. 708, jugent cette hypothèse peu vraisemblable. Les documents anciens affirment bien que Bachiarius fut moine, mais ils ne disent pas qu'il ait été évêque. D'ailleurs, sa profession de foi contient des expressions qui sont peu conciliables avec son épiscopat; il déclare qu'il veut obéir aux prêtres et aux docteurs, *qui sunt capita populi et columnæ ecclesiarum. P. L.,* t. XX, col 1035.

Galland, *Bibliotheca Patrum,* t. IX, p. 181-202, *P. L.*, t. XX, col. 1015-1020; Fessler-Yungmann, *Institutiones patrologiæ,* Inspruck, 1892, t. II, p. 418-427; S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge,* Paris, 1893, p. 15, 16, 18, 19, 28, 42, 43, 121, 160, 181-184; Id., *Les préfaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la Vulgate* (extrait des *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* 1re série, t. XI *b*), Paris, 1902, p. 17, 46, 63; *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche,* 3e édit., 1896, t. II, p. 342-343; O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église,* trad. franç., Paris, 1899, t. II, p. 458.

E. MANGENOT.

BACHKINE Mathieu Séménov, célèbre hérétique russe du XVIe siècle. La date de sa naissance est inconnue. Kostomarov le soupçonne d'origine tatare. Sa jeunesse est enveloppée de mystère. On sait seulement qu'il s'enrichit dans le commerce et qu'il se passionna pour l'étude des questions religieuses. Sous l'influence de ses maîtres, l'apothicaire Mathieu de Lithuanie et

André Khotiéev, imbus tous les deux des enseignements hérétiques des judaïsants (*érès jidovstvouiouchtchikh*), il se prit à formuler des théories nouvelles sur les dogmes et la discipline de l'Église orthodoxe russe. Ces théories étaient un mélange de rationalisme luthérien et de judaïsme rajeuni. Les influences luthériennes, en effet, se faisaient déjà sentir à Moscou, où Ivan le Terrible (1533-1584) avait permis aux disciples de Luther d'élever deux temples. Dobroklonski, *Manuel d'histoire de l'Église russe*, 2e édit., Riazan, 1889, t. I, p. 285. Mathieu Bachkine fit parade de ses nouveautés doctrinales à un pope de l'église de l'Annonciation à Moscou (1553). Ce pope, appelé Siméon, reçut l'hérétique à confesse, et à son grand étonnement, l'entendit lui demander l'explication de maints textes de l'Écriture sainte. Siméon se trouva fort embarrassé dans ses réponses. Bachkine lui-même le remit sur la bonne voie et lui énonça des théories qui, sur bien des points, étaient contraires au catéchisme orthodoxe. Siméon en fut surpris. Cependant il le laissa s'expliquer à son aise, et eut avec lui plusieurs entretiens. Il finit par se persuader que les opinions émises par son pénitent étaient étranges, et fort peu soucieux du secret de la confession, il en rendit compte au protopope Sylvestre, qui jouissait de la faveur du tsar. Sylvestre ne tarda pas à apprendre que l'orthodoxie de Bachkine éveillait des soupçons justifiés par les faits. Il se crut dès lors en devoir d'en référer à Ivan IV. Bachkine fut arrêté et soumis à un interrogatoire. Il exposa par écrit son enseignement, et dévoila les noms de ses disciples et admirateurs.

Le tsar réunit un synode dans son palais (1553-1554) et y convoqua Bachkine et ses adhérents, qu'on accusait : 1° de ne pas reconnaître la divinité de Jésus-Christ et sa parfaite ressemblance avec le Père; 2° de ne pas admettre la présence réelle de Jésus sous les espèces eucharistiques; 3° de rejeter la confession, en partant de ce principe que le pénitent n'est pas responsable de ses fautes, puisqu'il continue à souiller son âme par le péché, même après l'absolution; 4° de renoncer aux traditions des Pères, au culte des saints et aux décisions des conciles; 5° d'interpréter à leur guise et sans tenir compte de la tradition, les livres du Nouveau Testament; 6° de qualifier les saintes images par l'épithète malséante d'idoles; 7° de nier l'utilité des églises en pierre et en bois, sous le prétexte que la véritable Église n'est que l'assemblée spirituelle des fidèles; 8° de s'insurger contre la légitimité des biens acquis par les monastères; 9° de stigmatiser l'ignorance et l'avarice du clergé de leur temps, et de le discréditer en présence des fidèles; 10° de regarder la liturgie de l'Église orthodoxe comme un corps sans âme, comme un recueil de formules purement extérieures, et partant dénuées de toute influence sur la vie surnaturelle.

Prirent part à ce concile: Macaire, métropolite de Moscou, Nicanor, archevêque de Rostov, et les évêques Athanase de Souzdal, Cassien de Riazan, Acace de Twer, Théodore de Colomène, Sabbas de Sarski. Le tsar, des boyards en grand nombre et une foule de prêtres intervinrent aux débats. Les adhérents de Bachkine qui avaient tout à craindre de la cruauté d'Ivan IV, essayèrent de nier tout ce qu'on leur reprochait. Les uns soutinrent qu'ils n'avaient jamais renoncé au culte des saintes images. Ceux-ci on les remit en liberté, après qu'ils eurent prêté serment de ne pas renouveler l'hérésie des iconoclastes. Les autres affirmèrent hardiment que les points d'accusation portés contre eux étaient absolument faux. L'évêque de Riazan prit la défense des accusés, mais il se heurta au mauvais vouloir des membres du synode qui ne surent pardonner à Bachkine ses justes critiques sur l'état déplorable du clergé russe. Bachkine et quelques-uns de ses adhérents furent envoyés en exil. Renfermé dans un monastère (Volokolamsky), Bachkine mourut le 22 décembre 1554.

De lui date l'infiltration du protestantisme dans la théologie russe. Il marque donc une étape importante dans le développement de la pensée théologique russe, et nous nous étonnons que la récente *Encyclopédie orthodoxe* de M. Lopoukhine n'ait pas consacré au fameux hérétique une courte notice.

Dobroklonski, *op. cit.*, t. I, p. 270-271; Znamenski, *Manuel d'histoire de l'Église russe*, Saint-Pétersbourg, 1896, p. 133-184; Macaire, *Histoire de l'Église russe (période de la division des deux métropoles)*, Saint-Pétersbourg, 1870, t. VI, p. 248-253; Philarète, *Geschichte der Kirche Russlands*, trad. Blumenthal, Francfort, 1872, p. 296-298; Soloviev, *Histoire de la Russie*, t. VII, col. 124-131; *Les conciles tenus à Moscou contre les hérétiques du XVIe siècle*, Moscou, 1847, paru d'abord dans les *Lectures* (Tchténia) *de la société d'histoire de Moscou*, 1847, t. III; Emelianov, *Sur l'origine de l'enseignement de Bachkine et de Kosoi en Russie*, Travaux (*Troudy*) de l'Académie ecclésiastique de Kiev, 1862, n. 5, p. 31-78; *Notices sur les conciles tenus dans l'Église russe depuis le Xe jusqu'au XVIe siècle, Lecture chrétienne* (*Khristianskoe Tchtenie*), 1852, t. I, 301-353; t. II, p. 529-570; Golokhwastov et Léonidas, *Sylvestre, prêtre de l'église de l'Annonciation à Moscou, et sur l'hérésie de Bachkine*, *Lectures de la Société d'histoire et d'antiquité russe*, 1874, n. 1; Kostomarov, *Histoire de la Russie, ou biographies de ses principaux auteurs*, Saint-Pétersbourg, 1874, t. II; Id., *Rapport sur les esprits forts* (volnodoumtzy) *de la Grande Russie au XVIe siècle*, *Recueil de monographies historiques*, Saint-Pétersbourg, 1863, t. I; Andréiev, *Le raskol et son importance dans l'histoire du peuple russe*, Saint-Pétersbourg, 1870, p. 21-22; A. Palmieri, *L'ancienne et la nouvelle théologie russe*, Paris, 1901, p. 15-16.

A. PALMIERI.

BACKER (Augustin de), jésuite belge, né à Anvers, le 18 juillet 1809, novice le 26 juin 1835, consacra presque toute sa vie aux recherches bibliographiques, et mourut à Liège, le 1er décembre 1873. Il n'est connu par aucun ouvrage de théologie; il a néanmoins un titre à être mentionné ici; c'est à lui, en effet, qu'on doit la connaissance exacte de tout ce qu'ont écrit et publié les théologiens de la Compagnie de Jésus. De 1853 à 1861, le P. de Backer fit paraître, en sept séries, ses premières recherches sous ce titre : *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus ou Notices bibliographiques 1° de tous les ouvrages publiés par les membres de la Compagnie de Jésus*, etc..., Liège. Ce grand ouvrage qui n'était qu'un essai, reçut un favorable accueil de la part des savants. L'auteur commença la publication d'une seconde édition, qui parut en trois volumes dans le format in-fol., à Liège, 1869, 1872, 1876. Son frère Aloys fut son collaborateur assidu et dévoué pour la préparation et l'exécution de ces deux éditions; il termina la deuxième après la mort d'Augustin. Un jésuite français, le P. Sommervogel, prêta aussi son concours aux PP. de Backer pour la deuxième édition, et, après leur mort, il en entreprit une troisième en neuf volumes, gr. in-8°, imprimée à Bruxelles de 1890 à 1900

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. I, col. 753-755.

C. SOMMERVOGEL.

BACON Roger. — I. Vie. II. Écrits. III. Bacon et les sciences. IV. Bacon et la correction de la Vulgate. V. Bacon et la scolastique.

I. VIE. — Bacon naquit près d'Ilchester, dans le comté de Sommerset. On admet généralement que ce fut vers 1210 ou 1215. Cf. *Opus majus*, part. I, c. X; *Opus tertium*, c. XX; V. Cousin, *Journal des savants*, 1848, p. 130, 226; E. Charles, *R. Bacon, sa vie, ses œuvres, sa doctrine*, Paris, 1861, p. 4, 5.

Issu de parents riches et puissants, qui dans la suite prirent fait et cause pour le roi d'Angleterre contre ses barons révoltés, *Op. tert.*, c. III, il voulut, dès son jeune âge, acquérir une culture d'esprit en rapport avec son rang. A peine eut-il la connaissance des premiers élé-

ments, *postquam didici primo alphabetum, ibid.*, c. XX, qu'il se livra avec zèle à l'étude des langues et des sciences. A Oxford, d'abord, puis à Paris, rendez-vous de la jeunesse studieuse d'Angleterre, ses progrès furent rapides. Reçu docteur et honoré d'une chaire à l'université de cette dernière ville, il continua avec la même passion et le même succès ses études favorites. Entre autres textes de ses leçons, il expliqua le *De vegetabilibus* d'Aristote, récemment traduit de l'arabe. *Op. maj.*, part. III, c. I; *Compendium studii philosophiæ*, c. VIII, p. 467-468. Les langues et les sciences absorbèrent tout son temps : « Il est notoire, dira-t-il plus tard, *Op. tert.*, c. XX, que nul n'a autant travaillé à tant de langues et de sciences ; lorsque j'étais dans une autre condition, on ne comprenait pas que j'y prisse tant de peine ; j'étais pour tous un sujet d'admiration. » Il dépensa plus de 2 000 livres parisis, somme considérable pour l'époque, à l'achat d'ouvrages précieux, à des expériences, à la confection d'instruments et de tables astronomiques, et à la formation de jeunes collaborateurs. *Ibid.*, c. XVII. Les plus hautes notabilités scientifiques d'alors, Campano de Novare, maître Nicolas, précepteur d'Amaury de Montfort, Jean de Londres, Hermann l'Allemand, Robert Grossetête, Adam de Marsch et le grand mathématicien picard, Pierre de Méharicourt, furent ses amis. *Ibid.*, c. XI, XIII, XVII.

On n'est pas d'accord sur le lieu ni sur l'année où Bacon entra dans l'ordre des frères mineurs. Il est infiniment probable qu'il exécuta ce grand dessein dans un âge avancé, entre 1251 et 1257. E. Charles, *op. cit.*, p. 21, 22. Certains auteurs placent cette heureuse décision à la suite de rapports qu'il aurait eus avec saint Bonaventure, pour lors *regens Parisius :* c'est à lui que le docteur séraphique aurait adressé sa lettre *ad magistrum innominatum*. Cf. Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888, p. 92 ; Hauréau, *Journal des savants*, décembre 1882, p. 730-731. Quoi qu'il en soit, son entrée dans un ordre qu'il voyait de près depuis longue date, mûrie d'ailleurs sous le souffle de la grâce, n'était pas un fait nouveau. D'autres docteurs anglais non moins fameux, Aymon de Faversham, Adam de Marsch et Alexandre de Halès, l'avaient précédé dans cette voie et n'avaient pas cru, ce faisant, à une « irrégularité de vie ».

Devenu franciscain, Bacon cessa bientôt d'occuper une chaire : *jam a decem annis occupationibus exterioribus studii non vacavi*, écrit-il en 1267. *English historical review*, juillet 1897, p. 500. Sa santé maladive ne lui laissait plus autant d'activité : *propter languores multos et infirmitates varias..., langor continuus. Ibid.* Elle le contraignit même pendant deux ans à interrompre tout travail : *exceptis duobus annis quibus recreationem et solatium quietis sumpsi ut melius postea laborarem. Ibid.*, p. 507. Néanmoins son ardeur pour ses études préférées ne se ralentit pas : *tamen postea fui ita studiosus sicut ante. Op. tert.*, c. XX, p. 65. Mais, hélas! il ne trouva pas l'appui et l'encouragement qu'il pouvait espérer des siens. Tant s'en faut ; car, pour mieux le contrecarrer, ses supérieurs lui donnaient incessamment d'autres occupations : *affuit instancia prælatorum meorum quotidiana ut aliis occupationibus obedirem. English hist. rev.*, p. 500. En outre, urgeant avec la plus grande sévérité l'observation d'une loi de leur ordre, ils lui défendaient rigoureusement de communiquer au dehors ses écrits : *præcepto fui obligatus arctissimo ne scriptum in hoc statu a me factum communicarem. Ibid.*, *Op. tert.*, c. II, p. 13. Au dire de Salimbene, *Chronica*, Parme, 1857, p. 236, cette loi portée au chapitre général de Narbonne en 1260, cf. *Constitutiones narbonenses*, rubr. VI, *S. Bonaventuræ opera omnia*, Quaracchi, 1897, t. VIII, p. 456, visait Gérard de Borgo-San Donnino, qui publia à Paris, en 1254, l'*Introductorius in evangelium æternum*. Œuvre de circonstance, elle constituait une arme dangereuse dont il était facile d'abuser, et il est permis de se demander si la main de fer, qui veillait à son exécution dans le couvent même d'où le scandale partit, sut toujours le faire avec prudence et discrétion. *Op. tert.*, c. III, p. 15. Ainsi bâillonnés et, d'autre part, pleins d'une juste défiance envers des copistes dont l'indélicatesse était notoire, les auteurs, et Bacon plus qu'aucun autre, avaient tout à craindre. Mieux valait déposer la plume et attendre des jours meilleurs : *et inciderem in conscientiam de transgressione præcepti..., neglexi compositioni insistere scripturarum. Ibid.*, c. II, p. 13.

Ce triste état de choses durait depuis dix ans quand Clément IV monta sur le trône pontifical. Il y mit fin promptement. Par lettres apostoliques en date du 22 juin 1266, il enjoignit à Bacon de lui envoyer dans le plus bref délai possible une copie très nette de l'ouvrage projeté par lui, et cela « nonobstant le précepte contraire de n'importe quel prélat, nonobstant toute constitution de son ordre ». Wadding, *Annales minorum*, a. 1266, n. 14 ; Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. II, p. 358 ; Sbaralea, *Bullarium franciscanum*, t. III, p. 89. Bacon se met à l'œuvre, et, malgré des difficultés inouïes, *Op. tert.*, c. III, p. 15, peut transmettre au pape son *Opus majus* dans les premières semaines de 1267. Désormais libre de toute entrave, *impedimentorum remedia priorum nactus*, *ibid.*, p. 5, il lui fait parvenir l'*Opus minus* dans la même année. L'*Opus tertium* suit de près. Jusque vers 1277, il continue de la sorte à déverser les trésors de science accumulés pendant toute une vie d'opiniâtre labeur. La protection dont le chef suprême de l'Église l'avait honoré, la foi au triomphe final de ses vues scientifiques l'engageaient à poursuivre sans relâche.

Mais on ne bat pas en brèche impunément les idées courantes de tout son siècle. Une puissante réaction se coalisa, paraît-il, et ne se donna de repos qu'après avoir obtenu de Jérôme d'Ascoli, ministre général des frères mineurs, une sentence de réprobation et d'interdiction contre une doctrine qu'elle croyait entachée de nouveautés suspectes et périlleuses. Ce fait, basé uniquement sur l'autorité fort contestable de la chronique des XXIV généraux, *Analecta franciscana*, Quaracchi, 1897, t. III, p. 460, coïnciderait et serait peut-être connexe avec la proscription de 219 thèses lancée le 7 mars 1277 par Étienne Tempier, évêque de Paris. Denifle, *Chartularium universitatis parisiensis*, t. I, p. 543-560 ; d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 184-285. Or, il est avéré que la censure de plusieurs de ces thèses fut obtenue par l'animosité de quelques intrigants, *capitositate quorundam paucorum*, suivant l'expression de Gilles de Rome, *II Sent.*, dist. XXXII, q. II, a. 3. Cf. *S. Bonaventuræ opera omnia*, Quaracchi, 1885, t. II, p. 30, 778 ; Denifle, *op. cit.*, p. 556 ; de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, 1900, p. 301, 302. Les passions qui se sont agitées alors autour du nom et des écrits de Bacon trouvent encore aujourd'hui de l'écho dans quelques écrits. Cf. de Wulf, *op. cit.*, p. 330-333 ; P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, Fribourg, 1899, p. CCLX-CCLXII. Au reste, l'emprisonnement de quatorze ans que d'aucuns lui font subir est une pure fable, puisqu'il ne repose sur rien. Jusqu'à la fin de ses jours, Bacon resta fidèle à lui-même, à ses principes et à ses promesses. Cf. *English hist. rev.*, *loc. cit.*, p. 509. Vieillard octogénaire, il formulera en 1292, dans le *Compendium studii theologiæ*, le dernier mot de sa pensée sur l'ensemble des questions qui l'absorbèrent durant sa longue existence. E. Charles, *op. cit.*, p. 307. Suivant S. Jebb, *Op. maj.*, Venise, 1750, p. XVII, il mourut à Oxford, le 11 juin 1294.

II. Écrits. — 1° *Avant 1267.* — On connaît peu de chose des travaux de Bacon antérieurs à cette date. Professeur, il avait beaucoup écrit, mais dans un but

plutôt pédagogique, *multa in alio statu conscripseram propter juvenum rudimenta. English hist. rev., loc. cit.*, p. 500. A cette période il convient de faire remonter ses commentaires sur divers ouvrages d'Aristote, notamment sur la physique et la métaphysique, V. Cousin, *op. cit.*, août 1848, et peut-être aussi le court traité *De mirabili potestate artis et naturæ*, Paris, 1542; Oxford, 1604; Hambourg, 1613; Londres, 1859. Depuis 1256-1257, époque où il cesse d'enseigner, il ne composa rien, sauf quelques petits chapitres écrits çà et là pour des amis : *a decem annis... nihil composui nisi quod aliqua capitula nunc de una scientia, nunc de alia ad instanciam amicorum aliquando more transitorio compilavi. English hist. rev., ibid.; Op. tert.*, c. II, p. 13. E. Charles, *op. cit.*, p. 78, croit pouvoir attribuer à l'année 1263 l'opuscule inédit intitulé *Computus naturalium;* dans ce livre, Bacon cite un autre opuscule *De termino pascali* où il a cherché précédemment à fixer la célébration de la Pâque. Mais tout cela est peu ou rien à ses yeux. Lui-même, en 1267, avoue qu'il n'a pas encore publié d'ouvrage complet sur l'une ou l'autre partie de la philosophie : *nec in primo statu nec in secundo alicujus partis philosophiæ scripturam edidi completam. English hist. rev., ibid.*

2° *Opus majus.* — Bacon mit six mois à la composition de cet ouvrage. Il l'adressa au pape en 1267, après la fête de l'Épiphanie, *English hist. rev., ibid.*, p. 501, par l'entremise de son disciple de prédilection, Jean de Paris. — L'ouvrage est divisé en sept parties : la première traite des causes de nos erreurs et des obstacles contraires à la découverte et à la propagation de la vérité ; la seconde établit les rapports de dépendance et d'intime union de la philosophie et de toute science en général vis-à-vis de la théologie et de la vérité révélée ; la troisième est consacrée aux langues, la quatrième aux mathématiques ; la cinquième à la perspective ; la sixième à la science expérimentale, et la septième à la philosophie morale. — L'*Opus majus* a été édité à Londres en 1733 par les soins de Samuel Jebb, à Venise en 1750 par les franciscains, à Oxford en 1897-1900 par J. H. Bridges. Toutes ces éditions sont très défectueuses. Celles de 1733 et de 1750 ont des lacunes considérables ; ainsi la partie relative à la philosophie morale y est complètement omise. Cf. *Op. tert.*, c. XXIV, XXVII, XXXI, XXXV, LXXII sq. Celle de 1897-1900 est plus complète ; elle marquerait un vrai progrès, si elle n'était pas criblée de fautes. — En juillet 1897, dom Gasquet publiait dans l'*English historical review*, p. 494-517, une lettre de Bacon à Clément IV, extraite du manuscrit 4086 de la Vaticane, et reproduite par les *Acta ordinis minorum*, Quaracchi, janvier-août 1898. Au jugement du docte bénédictin, cette magnifique lettre accompagnait l'envoi de l'*Opus majus*, dont elle est la préface naturelle et réelle. Cf. J. H. Bridges, *The « Opus majus »*, t. III, p. 1, 4, 10, 12, 25, 26, 39.

3° *Opus minus.* — Cet ouvrage est perdu en grande partie. On n'en connaît que des fragments édités par J. S. Brewer : *Fr. R. Bacon opera quædam hactenus inedita*, Londres, 1859, p. 313-389. Dans la pensée de son auteur, c'est l'*Opus majus* repris en seconde main, abrégé, retouché, développé. *Op. tert.*, c. I, XXI, XXII. Il y a de certaines lacunes dues à l'oubli, à la presse, aux difficultés. L'alchimie spéculative et pratique forme une des parties mineures, *ibid.*, c. XII ; les sept péchés commis dans l'étude de la théologie, dont Humphred Hody fit connaître quelques passages importants dans son livre *De Bibliorum textibus originalibus*, Oxford, 1705, p. 419 sq., en contiennent une autre. Il y avait aussi un traité *De cælestibus*, qui devait ressembler beaucoup, si ce n'est pas lui, au morceau *post locorum descriptionem* inséré dans l'*Opus majus* à la fin des mathématiques. Cf. *Op. tert.*, c. XXVI. p. 5, 6, 25, 31, 33, 35, 41, 42, 52, 67, 68, 93, 94, 100, 101, 135, 199, 265, 304, 309.

4° *Opus tertium.* — Ce précieux écrit, dont la publication en 75 chapitres a été faite de même par J. S. Brewer, *op. cit.*, p. 3-310, nous est parvenu incomplet et fruste comme le précédent. Il est clair qu'au moins une bonne moitié de l'ouvrage manque. Ici encore Bacon revient sur les questions étudiées déjà. Plus il les approfondit, plus elles prennent de l'étendue et de la clarté dans son esprit. Il résume les unes, élargit les autres, donne à toutes une plus grande précision. Il aborde parfois les sujets les plus ardus de la métaphysique, auxquels il s'efforce de donner le fini de la rédaction après les avoir longuement médités. Pour tout dire, l'*Opus tertium* est l'abrégé, le commentaire, le complément de l'*Opus majus* et de l'*Opus minus*. Dans les 21 premiers chapitres, on trouve d'amples renseignements sur la situation et les travaux de l'écrivain. Avec les indications multiples contenues dans ce livre et dans la lettre publiée par dom Gasquet, il serait relativement facile de donner une édition critique et définitive de l'*Opus majus*.

5° *Scriptum principale.* — Cependant ces trois ouvrages, quelque importants qu'ils soient, n'étaient dans l'intention de l'infatigable docteur que le canevas, l'esquisse, le programme, la *persuasio præambula* d'un autre ouvrage bien plus vaste, où il étudierait en autant de traités spéciaux chacune des parties de la science. Il est assez malaisé de savoir s'il put mener à bonne fin cette encyclopédie. D'après les bribes qui en ont été publiées, voici quelle devait en être la physionomie générale. Bacon divisait l'ouvrage en quatre volumes : le premier embrassait la grammaire suivant les diverses langues nécessaires aux Latins et la logique; le second joignait aux *communia mathematicæ* des traités sur l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique; le troisième comprenait avec les *communia naturalium* d'autres traités sur la perspective, l'astrologie, la science des corps graves et légers, l'alchimie, l'agriculture, la médecine, la science expérimentale; enfin, le quatrième était consacré à la métaphysique et à la philosophie morale. Cf. *Opus majus*, Venise, 1750, p. XVI; Brewer, *op. cit.*, p. I-LI, c.; E. Charles, *op. cit.*, p. 370-374. Il semble que le traité d'ailleurs assez mal intitulé *De multiplicatione specierum*, ajouté aux trois éditions de l'*Opus majus*, faisait primitivement partie de cette œuvre monumentale. Cf. J. H. Bridges, *The « Opus majus »*, t. II, p. 408, 424, 465, 509; t. III, p. 183-185.

6° *Compendium studii philosophiæ.* — Publié par Brewer, *op. cit.*, p. 393-519, le *Compendium* fut composé sous le pontificat de Grégoire X (1271-1276). Cf. *ibid.*, c. III, p. 414. De nouveau Bacon y étudie les causes de l'ignorance humaine, les motifs d'acquérir la connaissance des langues; on y trouve également des notions de grammaire grecque. L'ouvrage est, comme les autres, malheureusement incomplet.

On attribue enfin à Bacon un *Speculum alchimiæ*, souvent réimprimé dans les répertoires d'alchimie de 1541 à 1702, et un opuscule *De retardandis senectutis accidentibus*, imprimé à Oxford en 1590. L'*Epistola de laude Scripturæ sacræ* a été publiée dans Usher, *Historia dogmatica de Scripturis*, édit. Wharton, Londres, 1699. La grammaire grecque de Bacon a été découverte dans un mauuscrit de Cambridge par le P. Nolau, directeur du collège de *Prior Park*, et éditée par lui en 1902. Les bibliothèques et les archives publiques d'Italie, de France et surtout d'Angleterre, contiennent une foule de manuscrits relatifs aux œuvres de l'illustre frère mineur. Une étude comparée de tous ces vieux parchemins, suivie d'une édition faite avec soin et intelligence, pourra seule donner un jour une parfaite idée de ses travaux et de son savoir.

III. BACON ET LES SCIENCES. — 1° *Philosophie.* — Bien que peu nombreuses, les pages purement spéculatives de Bacon, publiées jusqu'à ce jour, suffisent cepen-

dant à indiquer ses tendances. Elles montrent aussi que, loin d'être, en philosophie et en théologie, en retard sur le mouvement intellectuel de son siècle, il n'ignorait aucune des questions, grandes ou petites, agitées dans les écoles, et qu'il savait à l'occasion leur donner le cachet de sa personnalité. Cf. E. Charles, *op. cit.*

Avec la grande majorité des docteurs, franciscains ou non, du XIIIe siècle, il est augustinien. Voilà pourquoi il adopte les célèbres théories des *rationes seminales*, *English hist. rev.*, *loc. cit.*, p. 513, de la *materia spiritualis* propre à l'âme humaine et aux anges, *Op. tert.*, c. XXXVIII, p. 122-129; *De multipl. spec.*, part. III, c. II, et de l'illumination spéciale de Dieu, *Op. maj.*, part. II, c. V. Cf. S. Bonaventure, *II Sent.*, dist. III, part. I, a. 1, q. I; dist. VII, part. II, a. 2, q. I; dist. XII, a. 1, q. III; dist. XIII, a. 2, q. II; dist. XVIII, a. 1, q. III; Scot, *De rerum principio*, q. VII, a. 2. Avec ces mêmes docteurs il admet aussi la pluralité des formes. *Op. min.*, p. 360-367. Cf. Prosper de Martigné, *op. cit.*, p. 198-287.

En d'autres points il est plus indépendant. Les scolastiques admettaient comme un principe incontesté que la matière est numériquement une dans tous les êtres contingents, *una numero in omnibus*. Cf. S. Bonaventure, *II Sent.*, dist. III, part. I, a. 1, q. III, scholion; dist. XII, a. 2, q. I. Bacon, désireux de forcer les maîtres à scruter la valeur et les conséquences de leurs principes, prend à partie cette assertion, qu'il qualifie d'*error pessimus in philosophia;* il l'accable de ses objections et la poursuit pas à pas jusque dans ses derniers retranchements. Selon lui, la matière et la forme sont nécessairement diverses dans n'importe quel être; chacun a sa matière et sa forme propres; ce n'est point la forme qui diversifie la matière, ni la matière qui diversifie la forme : l'une et l'autre se différencient par elles-mêmes. Pour retrouver leur fonds commun respectif, il faut remonter au *genus generalissimum* qui, les enveloppant dans l'unité, évolue progressivement, suivant une succession hiérarchique de genres et d'espèces, jusqu'à la perfection terminale dans l'être concret et individuel. *Op. maj.*, part. IV, dist. IV, c. VIII; *Op. tert.*, c. XXXVIII, p. 120-131. Il est à remarquer combien le système métaphysique de Bacon sur la matière et la forme ressemble à celui de Scot, *De rerum principio*, q. VII, a. 1; q. VIII, a. 1, 2, 3, 4, 5. Les formules changent, le fond reste identique. C'est un vrai plaisir de voir ces deux belles intelligences d'accord sur ce point. Cf. de Wulf, *op. cit.*, n. 298, p. 313-315.

De nombreux docteurs faisaient de l'intellect agent une faculté spéciale de l'âme requise, conjointement avec l'intellect possible, pour l'acte de la cognition. Cf. S. Bonaventure, *II Sent.*, dist. XXIV, part. I, a. 2, q. II; S. Thomas, *De spiritualibus creaturis*, a. 9, 10; *De anima*, a. 2-5; *Compendium theologiæ*, c. LXXXIV-LXXXVIII; *Cont. gent.*, l. II, c. LXXVI-LXXVIII; *Sum. theol.*, I^a, q. LXXIX, a. 4, 5. Bacon s'élève hardiment contre ce dédoublement. Sa volonté n'est nullement, comme certains l'ont affirmé bien à tort, de prétendre que l'intelligence soit purement passive; il lui reconnaît toute son activité inhérente; il veut bien — et en cela il est pleinement suivi par Scot, *De rerum principio*, q. XIV, a. 2, n. 16, 17; Durand, *I Sent.*, dist. III, part. II, q. V; G. d'Occam, *II Sent.*, q. XXV, et P. Aurioli — l'appeler intellect agent lorsqu'elle passe de la puissance à l'acte : *Licet intellectus possibilis*, dit-il, *possit dici agens ab actu intelligendi*. Mais là n'est pas tout entière l'exacte pensée des grands philosophes, Avicenne, Alfarabi, Alexandre, Aristote. L'intellect agent, dont ils parlaient, loin d'être l'âme ou une partie de l'âme, est une substance spirituelle distincte, séparée de nous, et unique pour tous. C'est ce que reconnaît saint Thomas, *II Sent.*, dist. XVII, q. II, a. 1 : « Presque tous les philosophes, dit-il, sont d'accord pour enseigner à la suite d'Aristote, *De anima*, III, text. 19, 20, que l'intellect agent et l'intellect possible diffèrent substantiellement. » Convaincus avec le même docteur angélique, *De unitate intellectus*, c. VI, que cette opinion ne paraît pas offrir d'inconvénient, *nihil videtur inconveniens sequi*, les anciens scolastiques l'adoptèrent, et, lui donnant un sens chrétien, ils identifièrent l'intellect agent avec Dieu, la vraie lumière des intelligences, qui illumine tout homme venant en ce monde. Joa., I, 9. Fondée sur de bonnes raisons, *satis probabiliter*, S. Thomas, *II Sent.*, dist. XVII, q. II, a. 1, conforme à la vérité et à la foi, S. Bonaventure, *II Sent.*, dist. XXIV, part. I, a. 2, q. IV, enseignée par Robert Grossetête, Adam de Marsch, Guillaume d'Auvergne et tous les savants anciens, *omnes sapientes antiqui*, on peut dire que cette doctrine fut traditionnelle chez les premiers docteurs de la scolastique. Quand parut l'opinion contraire, l'évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne, lui déclara la guerre et par deux fois se crut obligé d'adresser des reproches, *reprobare*, aux docteurs de l'université réunis en sa présence : d'où l'on voit qu'elle ne s'acclimata pas sans peine et qu'elle fut considérée dès le début comme une nouveauté et une déviation. Vainement elle essaya d'accaparer saint Augustin en faussant sa théorie sur l'exemplarisme divin et les *rationes æternæ*. Cf. *De humanæ cognitionis ratione*, Quaracchi, 1883, p. 203-208. Une tentative semblable eut lieu pour Aristote. Des textes obscurs et mal traduits ne la favorisaient que trop. Bacon consacra à la réfuter deux chapitres, qui sont du plus haut intérêt pour l'histoire de la philosophie et de ses variations. *Op. maj.*, part. II, c. V; *Op. tert.*, c. XXIII, p. 74-79. Roger Marston, Jean Peckam, Alexandre d'Alexandrie, voire même Scot, *De anima*, q. XIII, ne pensèrent pas compromettre l'idéologie scolastique en adhérant à ses conclusions. Il est vrai, on ne parlait pas encore d'une « déteinte de l'averroïsme ». Cf. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, 1852, p. 208-210; *De human. cognit. ratione*, p. 10, 179-482, 197-220; de Wulf, *op. cit.*, p. 332-336; Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Fribourg, 1899, p. LXI, CCLV-CCLXII. Voir t. I, col. 2336.

Lorsqu'il étudie les questions difficiles relatives au vide, au plein, au mouvement, à l'unité du temps, Bacon soumet à une rude épreuve d'autres théories non moins chères aux philosophes d'alors. D'autre part la discussion serrée, qu'il consacre au lieu, au changement et à la durée des substances spirituelles, est remarquable à tous égards. Cf. S. Bonaventure, *I Sent.*, dist. XXXVII, part. II, a. 1-3; *II Sent.*, dist. II, part. II, a. 2, q. I, II, III. A ceux qui craindraient que « la scolasticité de ses idées ne sorte pas saine et sauve du crible d'un examen logique », nous conseillerions la lecture attentive des chapitres XXXVIII-LII, de l'*Opus tertium*, p. 120-199. Rien ne peut mieux les désillusionner que ces pages vivantes, pleines de vigueur et de netteté

Cependant Bacon, dont l'esprit positif et clairvoyant perce partout, ne voyait pas sans douleur les études, faute de bases solides, s'encombrer chaque jour de questions superflues, abstraites, hasardées souvent, et [illegible] par contre ce qui est beau, utile, nécessaire et fécond en résultats pratiques. *Op. maj.*, part. I, c. X; *Op. min.*, p. 324; *Op. tert.*, p. 31, 55 et passim. « Le monde, s'écrie-t-il, est plein de livres où foisonnent les futilités, *puerilia et plebeia.* » *English hist. rev.*, *loc. cit.*, p. 501. La philosophie se meurt, *perit philosophia*. *Op. tert.*, p. 55, 34, 17. Il comprit qu'il y avait quelque chose de grand à entreprendre, et que, pour enrayer le mal, il ne fallait rien moins qu'une régénération totale. Exposer le mal, en indiquer les causes et les remèdes au chef de l'Église, tel est l'objet de cette consultation adressée à Clément IV et contenue dans l'*Opus majus*, l'*Opus minus* et l'*Opus tertium*.

2° *Linguistique.* — C'est d'abord la connaissance des

langues qui s'impose. « Il faut, observe Bacon, *Op. tert.*, c. XXVIII, que les Latins passent par cette porte du savoir, la première de toutes, eux surtout dont la langue dérive presque en entier des idiomes étrangers, et qui, en théologie comme en philosophie, n'ont d'autres textes de leurs cours que des livres rédigés primitivement en hébreu, en grec et en arabe. » Dans ces paroles on entrevoit déjà les deux raisons fondamentales et péremptoires de son vibrant plaidoyer.

Depuis sa jeunesse il s'était adonné aux recherches philologiques. Aussi affirmait-il à bon droit que la linguistique lui était chose facile, presque jeu d'enfant, *facilis et puerilis*. Il parle, en effet, du chaldéen et de l'arabe en homme instruit; outre l'anglais, le français et le latin, *Comp. studii phil.*, c. VI, p. 433, il possède l'hébreu, mais surtout le grec. La même heureuse idée qui lui fit intercaler dans l'*Opus majus*, part. III, c. III, l'alphabet hébreu avec sa prononciation et l'emploi des points-voyelles, lui fit aussi ajouter la prononciation du grec. Cf. *Comp. studii phil.*, c. IX-XI, p. 495-518. Il rédigea une grammaire grecque, publiée par le P. Nolau. De l'étude particulière des grammaires, arabe, chaldéenne, hébraïque, grecque et latine, il s'élève à la théorie générale du langage. Il s'était ouvert les deux sources d'où elle découle : la comparaison positive de plusieurs idiomes, et l'analyse philosophique de l'entendement humain, l'histoire de ses facultés et de ses conceptions. Il compare donc les vocabulaires, rapproche les syntaxes, recherche les rapports du langage et de la pensée, mesure l'influence que le caractère, les mouvements, les formes si variées du discours exercent sur les habitudes et les opinions des peuples. Il creuse des questions comme celles-ci : Quelle fut la première langue parlée? Comment Adam donna aux êtres leur nom? Comment des enfants élevés au désert se communiqueraient leurs impressions et quelle forme de langage ils emploieraient? *Op. tert.*, c. XXVII.

Bacon n'eut pas de peine à convaincre ses contemporains des services que l'étude des langues peut rendre à la science. Indiquons brièvement ses principaux chefs de preuve : 1. Le génie d'une langue ne passe pas dans l'autre; il est manifeste qu'on ne trouve pas dans les traductions le charme, la force, la tournure, le précis de l'original. *Op. maj.*, part. III, c. I. — 2. Les traductions en usage sont très fautives; de plus, elles ont conservé beaucoup de termes primitifs qui n'avaient pas leur équivalent en latin, et chaque traducteur y met souvent du sien. *Ibid.* — 3. Les Pères et les commentateurs emploient dans leurs travaux une foule de mots étrangers : qui pourra les lire ? et pourtant ne sommes-nous pas les fils des saints? ne succédons-nous pas aux savants anciens? *Ibid.*, c. III. — 4. Un nombre considérable d'ouvrages de théologie et de philosophie ne sont pas encore traduits; faudra-t-il les laisser dans l'oubli et ne pas en tirer profit? *Ibid.*, c. II. — 5. Une correction de la Bible et des autres traductions en cours est urgente, tant les erreurs et les fautes y abondent; comment l'entreprendre? *Ibid.*, c. IV, V. — 6. L'interprétation des textes requiert de toute nécessité qu'on recoure à l'original pour enlever les ambiguités et dissiper les doutes. *Ibid.*, c. VI. — 7. Il est impossible d'avoir la science du latin sans la connaissance des langues desquelles il dérive. *Ibid.*, c. VI-X. Cf. *Comp. studii phil.*, c. VI-VIII, p. 435-495.

Le moyen âge, le XIII[e] siècle principalement, fut l'ère des traductions, des correctoires, des commentaires, et la méthode employée dans l'enseignement des écoles était l'interprétation d'un texte latin traduit de l'hébreu, du grec ou de l'arabe. De Wulf, *op. cit.*, n. 179, 180, 249, 252. L'étude des langues, à cette époque où elles étaient presque complètement négligées, devait servir à l'intérêt général de l'Église et de la société, au point de vue de la célébration des offices, de l'administration des sacrements, du gouvernement des chrétientés orientales, de l'apostolat des infidèles et des schismatiques enfin des relations commerciales, judiciaires et diplomatiques de peuple à peuple. *Ibid.*, c. XI-XIV. Rien de suggestif comme le fait de saint Louis ne trouvant pas à l'université de Paris et dans tout son royaume un savant capable de déchiffrer les lettres du soudan de Babylone et de servir d'interprète à ses envoyés. *Ibid.*, c. XII.

Toutefois Bacon n'exigeait pas de tous les chrétiens ni au même degré la connaissance des langues. Cf. Z. Gonzalès, *Hist. de la philosophie*, t. II, p. 259. Il développe seulement les grandes lignes d'un programme d'études. Loin de contenir quoi que ce soit d'exagéré ou de chimérique, ses vues sont pleines de mesure et de bon sens. Il demande aux traducteurs, aux correcteurs, aux commentateurs, aux lexicographes, une science plus approfondie du grec, de l'hébreu, de l'arabe et du chaldéen; quant aux étudiants en théologie et en philosophie, il leur suffirait de savoir lire et écrire ces mêmes langues et de les comprendre assez pour pouvoir s'en servir. Cf. *Op. maj.*, part. III, c. VI; *Op. tert.*, c. XX-XXV, p. 65, 66, 89; *Comp. studii*, c. VI, p. 433, 434; *English hist. rev.*, *loc. cit.*, p. 507. Ces vœux ont été pleinement justifiés. En 1311, le concile général de Vienne, *tit. De magistris*, s'appuyant sur des considérants qui semblent, dit E. Charles, *op. cit.*, p. 47, empruntés à Bacon, prescrivit aux universités de Paris, d'Oxford, de Bologne, de Salamanque, l'enseignement des langues orientales.

3° *Sciences naturelles.* — Aux yeux de Bacon, le second moyen de régénérer les études est de leur donner des bases solides et plus objectives. Aussi s'attache-t-il à réagir contre les préjugés de son temps en démontrant la facilité, l'utilité et l'importance des sciences positives. Cf. *Op. tert.*, c. V, VI, IX; *Op. min.*, p. 324. Son grand mérite est de leur avoir trouvé une méthode.

Avec sa perspicacité habituelle, il distingue quatre modes de procéder dans la connaissance de la nature : l'autorité, le raisonnement, l'observation et l'expérience. Tous n'ont pas droit à la même confiance. Inférieure à la raison, *auctoritas debilior est ratione*, l'autorité ne répond pas aux exigences de l'esprit et sert trop souvent de véhicule à l'erreur; le raisonnement, quelque forts que soient ses arguments, n'entraîne point, par lui-même, la certitude parfaite, *non certificat*, dans la possession tranquille de la vérité., cf. *Op. maj.*, part. I, c. VI; de même la simple observation ou constatation des faits externes, cette expérience grossière et superficielle, est incapable de satisfaire l'intelligence, *non sufficit homini, quia non plene certificat*. Pour que l'intelligence donne son adhésion pleine et entière, il lui faut, en étudiant les mathématiques et la géométrie, se livrer à des observations patientes et réitérées, puis formuler des principes et des lois desquels jaillit l'explication rationnelle des faits. Par cette expérience, dite interne et la seule vraiment scientifique, elle soumet à un contrôle rigoureux les dires des diverses sciences, leur est à chacune une pierre de touche admirable, et réussit ainsi à discerner en toute sûreté le vrai du faux. Telle est la méthode expérimentale que Bacon a eu la gloire de créer et de donner au monde. *Op. maj.*, part. I, c. X; part. VI; *Op. tert.*, c. XIII. Elle tire sa valeur de l'emploi constant des mathématiques et de la géométrie, dont nul n'a avant lui compris autant la nécessité et les avantages : « On ne doit pas, dit-il, recourir dans l'étude des sciences aux arguments dialectiques ni aux sophismes, comme on le fait généralement; il faut se servir de démonstrations mathématiques, sans lesquelles il n'y a pas de science qu'on puisse comprendre, expliquer, enseigner ou apprendre. » *Op. maj.*, part. IV, dist. I, c. III; dist. II-IV; *Op. tert.*, c. XXIX-XXXVII, etc. Pour s'être confinée à l'autorité des anciens, d'Aristote sur-

tout, et aux raisonnements *a priori,* la science était demeurée stationnaire, impuissante, égarée dans un dédale de théories utopiques. Affranchie de cette double servitude, *non est confidendum argumento aut auctoritati,* et munie de la méthode que le génie de Bacon lui traça, elle atteindra peu à peu le prodigieux développement que nous admirons aujourd'hui.

L'illustre docteur semble avoir pressenti six siècles à l'avance cette étonnante effloraison. Son opuscule *De secretis operibus artis et naturæ* est plein de ces visions d'avenir: les bateaux à vapeur, les chemins de fer, les ballons, les leviers à roue, les scaphandres, le télescope, le microscope, les terribles effets de la poudre y sont indiqués presque à la lettre. Lui-même se met à l'œuvre avec ardeur et non sans succès. Il a d'abord composé la perspective; puis il a abordé une tâche plus difficile, impossible pour ainsi dire à son époque : il a essayé de constituer une science générale ayant pour but de ramener à des principes mathématiques toutes les actions réciproques des corps et des agents naturels. Cette science toute nouvelle qui lui coûta dix ans d'efforts, *Op. tert.*, c. XI, p. 38, est exposée dans le *De multiplicatione specierum.* Cf. *Op. maj.*, part. IV, dist. II-IV. C'est surtout en optique qu'il excelle. Non seulement il décrit exactement les lois de la vision et l'anatomie de l'œil, *Op. maj.*, part. Iª Væ, dist. II-IX ; mais il approfondit les effets de la réflexion et de la réfraction; il développe la nature et les propriétés des verres convexes et concaves, l'application qu'on peut en faire dans la confection des lunettes et des miroirs ardents. Il explique à peu près bien les phases de la lune, *Op. maj.*, part. IIª Væ, dist. III, c. IV; les étoiles filantes et la voie lactée, *ibid.*, dist. III, c. I, les halos, *ibid.*, part. VI, c. XII; l'aurore et divers autres phénomènes atmosphériques, tels que la scintillation des étoiles, *ibid.*, part. IIª Væ, dist. III, c. VII, l'arc-en-ciel, *ibid.*, part. VI, c. II-XII. Outre qu'il démontre la décomposition de la lumière, *ibid.*, part. VI, c. II, il soutient contre les docteurs de son temps que la propagation n'en est pas instantanée. *Ibid.*, part. Iª Væ, dist. IX, c. III, *Op. tert.*, c. XXXV ; *De multipl. specierum*, part. IV, c. III. Ailleurs il émet des principes qui semblent faire corps avec la théorie des ondulations, *Op. maj.*, part. Iª Væ, dist. VIII, c. II; *De multipl. spec.*, part. III, c. I; part. VI, c. III, ou même préparer la voie aux mystérieuses découvertes des radiations invisibles : « Il n'y a pas de milieu si dense, dit-il, que les rayons ne puissent pénétrer ; si beaucoup de corps denses arrêtent la vue et les autres sens de l'homme, c'est que les espèces sensibles sont trop faibles pour ébranler sa faculté ; néanmoins, en toute vérité, ces espèces ou rayons pénètrent, quoique insensiblement pour nous. » *Op. maj.*, part. IV, dist. II, c. II; *De multipl. spec.*, part. II, c. V.

Ce n'est pas à dire qu'il ne se trompe jamais. Ses idées, viciées par les théories défectueuses de son siècle, — et qui a réussi à s'en dégager tout à fait? — notamment par les influences aristotéliciennes, ont parfois des points faibles. Ainsi en est-il de son explication de la lumière lunaire. *Op. maj.*, part. IV, dist. IV, c. I. De même celle des marées, *ibid.*, c. VI, empruntée à R. Grossetête, *De refractionibus radiorum*, c. III, est-elle démodée depuis que les lois de l'attraction sont connues. Cf. *Op. min.*, p. 359; S. Bonaventure, *II Sent.*, dist. XIV, part. II, a. 2, q. II; Scot, *ibid.*, q. III, n. 2, 3; *II meteororum*, q. II, a. 2. Avec tous ses contemporains et le Stagirite, il parle de l'ingénérabilité et de l'incorruptibilité des astres, *Op. tert.*, c. XXXVIII, p. 123; *Op. min.*, p. 370; mais il ne pousse pas l'exagération jusqu'à faire de chaque corps céleste un type unique dans son espèce. Au reste, l'explication qu'il donne de cet axiome scolastique réduit à néant bien des applications qu'on était tenté d'en faire. Cf. *De multipl. spec.*, part. I, c. [illegible]. Moins que tout autre, Bacon n'ignorait l'imperfection de son œuvre; persuadé de sa propre faiblesse, il observe judicieusement qu'on aurait tort d'exiger de lui une précision absolue et des solutions toujours adéquates. Que de fois il se plaint de n'avoir pas les instruments voulus ! Aussi son ambition se borne à des essais qui permettent d'entrevoir ce qu'il est possible d'obtenir. *Op. maj.*, part. VI, c. XII. Cf. *Op. min.*, p. 317. Ce n'est pas sans motif qu'il n'attribue à ses travaux d'autre mérite que celui d'être une *persuasio præambula.* Au surplus, il apporte un soin scrupuleux à éviter que « sa physique se confonde avec la divination, sa chimie avec l'alchimie, son astronomie avec l'astrologie ». Il suffit de le lire loyalement pour se convaincre qu'il est plein de prudence et de réserve chaque fois qu'il touche ces points délicats. *Op. maj.*, part. III, c. XIV; part. IV, dist. II, c. VIII; *Op. tert.*, c. IX, XIII, XXV, XXX, LXV. Ce qu'il dit au sujet de la transmutation des métaux, si en vogue au moyen âge, est frappant: « Vouloir faire de l'argent avec du plomb ou de l'or avec du cuivre, c'est aussi absurde que de vouloir créer quelque chose de rien. » Cf. Léon de Kerval, *Revue franciscaine,* Bordeaux, 1885, p. 310. Partout il établit avec netteté et précision les distinctions nécessaires, assuré que la meilleure façon de servir la science consiste à la dégager pleinement des attaches louches et compromettantes. C'est dans ce but qu'il adresse à Clément IV deux longs mémoires, dont l'un est annexé au traité des mathématiques dans l'*Opus majus,* et l'autre fut porté conjointement avec l'*Opus tertium* par Jean de Paris. *Op. tert.*, c. LXV, p. 270; *Comp. studii*, c. IV, p. 432; *De secret. op. artis*, c. I, II, III. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. CXV, a. 3, 4, 6; IIª IIæ, q. XCV, a. 1, 5; S. Bonaventure, *II Sent.*, dist. II, part. II, a. 1, q. II; Scot, *II Sent.*, dist. XIV, q. III, n. 6; *I meteororum*, q. III, a. 3; *De anima*, q. XI. Cf. *Apologia in H. Tartarottum*, Venise, 1750; Londres, 1859.

En géographie, Bacon ne se contente pas de chercher la cause des différences de climats, *Op. maj.*, part. IV, dist. IV, c. III-V, ni de prouver rapidement la sphéricité de la terre. *Ibid.*, c. X. Plus vaste est son désir. Il eût voulu qu'on mesurât le globe, qu'on déterminât exactement les longitudes et les latitudes, qu'on fixât avec plus de précision la position des villes et des contrées et, pour cela, qu'on s'entendît sur un point comme origine commune des longitudes. « C'est une œuvre immense, écrit-il; mais elle aboutirait si l'autorité apostolique, ou un empereur, ou un grand roi consentait à prêter assistance aux savants. » Pour donner au pape une idée de ce qu'on pourrait réaliser, il dressa lui-même une carte. D'un côté, *in albiori parte pellis,* il indiquait par des cercles rouges les principales villes de l'univers avec leurs degrés de longitude et de latitude ; de l'autre, *in alia parte pellis,* où la description était plus détaillée, il faisait sans doute le tracé des fleuves, des mers, des montagnes et des limites politiques des nations. Cf. J. H. Bridges, *The « Opus majus »*, p. 296, 300. Par malheur, cette carte est perdue; seules les pages explicatives de l'*Opus majus* nous restent. Elles sont curieuses et intéressantes. Bacon ne se contente pas de copier les écrivains anciens; il les rectifie au besoin et les complète. Notons qu'il fait le plus grand cas des récits de Guillaume de Rubruquis et de Jean de Plan Carpin. Il démontre qu'il y a des régions habitées au-dessous de l'équateur. S'appuyant sur l'examen attentif de certains textes d'Aristote, de Sénèque, de Pline et du IVe livre d'Esdras, VI, 42, il établit des données qui n'ont pas peu contribué à la découverte de l'Amérique. Sa conclusion est que la masse d'eau qui s'étend d'un pôle à l'autre entre l'Afrique et l'Inde n'est pas bien large, *non magnæ latitudinis,* et que l'Inde occidentale approche de très près, *accedens valde*, l'extrémité ouest de l'Afrique. Il est hors de doute que Chr. Colomb eut connaissance des assertions de Bacon. Dans une

lettre datée d'Haïti et adressée au roi d'Espagne il affirme, en effet, qu'il avait lu et médité l'*Imago mundi* de Pierre d'Ailly, où elles sont littéralement transcrites. Cf. Humboldt, *Examen critique,* t. I, p. 61-70, 96-108; R. de Lorgues, *Chr. Colomb;* J. H. Bridges, *The « Opus majus »*, t. I, p. 290.

Le chapitre où Bacon essaie de déterminer le diamètre et la distance des corps célestes, J. H. Bridges, *op. cit.*, t. I, p. 224-236, prouve à l'évidence qu'il ne possédait pas moins l'astronomie que la géographie. De longues observations lui avaient appris la nécessité de se mettre en garde contre les illusions d'optique relatives au volume, à la position et à l'éloignement des astres. *Op. maj.*, part. IIa Va, dist. III, c. I; part. IIIa Va, dist. II, c. IV; *Op. tert.*, c. LIII; *De multipl. spec.*, part. II, c. IV. Il sait parfaitement que certains astronomes de l'antiquité ont entrevu la possibilité et même l'éventualité d'une hypothèse scientifique plus parfaite pour expliquer leur mouvement. *De multipl. spec.*, part. II, c. IV: J. H. Bridges, *op. cit.*, t. I, p. 191-193. Aussi il se fait l'historien des systèmes avant de se décider. Puis sans hésiter il se prononce contre Ptolémée, qui a été trompé en se fiant aux sens, *sensum imitando decipiebatur*. Ce n'est pas sans scrupule qu'il s'arrête à cette solution; mais enfin mieux vaut sauver l'ordre de la nature et contredire les sens si souvent trompeurs. Cf. E. Charles, *op. cit.*, p. 178.

Bacon recherchait dans les mouvements périodiques du ciel les plus exactes mesures du temps. Les incertitudes de la chronologie biblique ne lui étaient pas inconnues. Il estimait qu'il faut recourir à l'astronomie si l'on veut essayer de les dissiper avec chance de succès. Pas plus que les monuments de l'antiquité profane, le texte sacré ne peut suffire à ce travail : il a des solutions de continuité et les chiffres qu'il donne sont trop souvent contradictoires. Seule l'astronomie exclut toute erreur. Les éclipses, les conjonctions planétaires, comme d'ailleurs toutes les révolutions des corps célestes, n'ont-elles pas lieu à des époques précises et certaines? Leur périodicité invariable est donc un guide sûr pour classer les événements du passé. *Op. maj.*, part. IV, p. 188, 189; *Op. tert.*, c. LIV, p. 204-208.

C'est encore à l'astronomie qu'il appartient de dissiper les doutes sur le jour de la Passion et celui de la célébration de la Pâque. Avec les Grecs et saint Augustin, Bacon fixe la mort du Sauveur au 14 nisan, veille de la fête des azymes; il en conclut que Jésus-Christ anticipa la manducation de l'agneau pascal. L'*Opus majus* contient la table de comput au moyen de laquelle il essaya de contrôler scientifiquement son interprétation des synoptiques et de saint Jean. Toutefois, il se défend de toute conclusion ferme, cette table, quoique dressée avec le plus grand soin, n'étant pas encore pleinement vérifiée. *Op. maj.*, part. IV, p. 202-210; *Op. tert.*, c. LVII, p. 221-226.

Une autre table en caractères hébraïques, aujourd'hui égarée, contenait l'exposition du cycle lunaire juif. *Op. tert.*, p. 215, 220, 221. Tout ce qui a rapport à la supputation du temps chez les juifs comme chez les Arabes, chez les Grecs comme chez les chrétiens, était familier à Bacon. *Op. maj.*, part. IV, p. 194-201; *Op. tert.*, c. IV, p. 212-221. On comprend dès lors qu'il soit si à l'aise pour montrer les défauts du calendrier ecclésiastique et pousser Clément IV à sa réforme. « Après la corruption du texte sacré, dit-il, il n'y a rien d'aussi intolérable. » *Op. tert.*, p. 212, 221. En 1267 déjà, l'année tropique ne correspondait plus à l'année civile, dont elle s'écartait de huit jours pleins. Par le fait, tout l'ordre des fêtes de l'Église était bouleversé, ce désaccord entraînant avec le déplacement de la fête de Pâques celui des autres fêtes de l'année. C'est avec la plus grande précision que le savant auteur fait toucher du doigt chacune des erreurs du calendrier Julien et manifeste la possibilité d'y remédier. Il termine en s'adressant au pape : « Votre Révérence peut donner ses ordres; vous trouverez des hommes capables d'opérer toutes les corrections désirées. Il y a dans le calendrier treize erreurs principales, qui se ramifient à leur tour de mille façons. Si donc cette œuvre grandiose s'accomplissait durant votre pontificat, ce serait l'une des plus glorieuses, des plus utiles et des plus magnifiques qui aient jamais été entreprises dans l'Église de Dieu. » Ce langage est celui d'un voyant. N'est-ce pas la réforme du calendrier, si instamment demandée et si minutieusement préparée par Bacon, *Op. maj.*, part. IV, p. 269-285; *Op. tert.*, c. LXVII-LXIX, p. 272-295, qui illustrera le nom de Grégoire XIII trois siècles plus tard? Pierre d'Ailly et Nicolas de Cusa au XVe siècle, Paul de Middelburg en 1513 n'ont rien dit que Bacon n'eût exprimé avant eux. Cf. J. H. Bridges, *op. cit.*, t. I, p. 285.

Jetons, à la fin de cet exposé, un coup d'œil rapide sur la personnalité de Bacon comme savant. Son style, sa méthode, son caractère disent assez sa trempe d'esprit propre. Son style est clair, concis, énergique. Lucide et précis jusque dans les questions les plus difficiles, il expose avec ordre et netteté. Il ne procède pas, à la façon des scolastiques, par des syllogismes pour et contre. Sa pensée se développe constamment suivie et uniforme, comme chez les anciens et les modernes. A ne le considérer que sous ce rapport, on ne le placerait pas au XIIIe siècle. D'autre part, qu'il écrive ou qu'il parle, il met son enseignement à la portée de l'intelligence la moins ouverte. Cf. *Op. tert.*, c. V-XII, XVI, XVIII. Les étudiants n'éprouveraient pas autant de difficultés, assure-t-il, si les maîtres avaient plus de méthode. Pour le démontrer, il gage d'enseigner en six mois tout ce qu'il a appris en quarante ans. Son disciple préféré, Jean de Paris, est la preuve convaincante que ce n'est point là une pure bravade : en peu de mois, ce jeune homme de vingt ans devint l'objet de l'admiration générale. *English hist. rev.*, *loc. cit.*, p. 505-507; *Op. maj.*, part. I, c. X; part. VI, c. I; *Op. tert.*, c. XIX, XX et p. 89, 111, 135, 139, 225, 230, 270, 316. A cette perfection de méthode il faut joindre une sagacité étonnante. On sait l'art avec lequel il maniait l'induction et la déduction dans l'étude expérimentale de la nature. C'est cette puissance de conception qui lui a permis « d'aborder et de résoudre tant de problèmes que la postérité n'a tranchés que plus tard ou qu'elle n'a même pas examinés du tout ». P. Martin, *La Vulgate latine au XIIIe siècle,* Paris, 1888, p. 73. C'est elle aussi qui, jointe à un courage indomptable, lui a fait attaquer de front les préjugés de ses contemporains, stimuler leur ardeur, leur tracer un programme, leur élargir le vaste champ de la science, leur signaler tout à la fois les écueils à éviter.

4° *Synthèse doctrinale.* — Dans quel esprit faut-il se livrer à l'étude? Quels sont les rapports des sciences entre elles et avec les vérités révélées?

Il n'est pas un ouvrage de Bacon, qui ne débute par une critique des causes de l'ignorance humaine. Cf. *Comp. studii phil.*, c. III, p. 414; E. Charles, *op. cit.*, p. 278. La première partie de l'*Opus majus*, l'une des mieux travaillées, est dans son entier consacrée à cet important examen. Pleinement instruit sur ce qui se passait autour de lui, le docte et judicieux écrivain s'appesantit à dessein sur cette question capitale. Selon lui, quatre obstacles principaux s'opposent à l'acquisition de la vérité : 1° le crédit injustifié ou exagéré accordé, comme à l'aveugle, à certaines doctrines, à certains hommes; 2° la manie de vouloir modeler ses jugements sur ceux d'un public ignorant et incompétent; 3° le tort de se river, pour ainsi parler, à une opinion par le fait qu'elle est communément adoptée; 4° surtout enfin la présomption ou l'amour outré de son propre sentiment, et le désir immodéré de le faire

prévaloir. « Partout, dit-il, où règnent de tels abus, les meilleurs arguments sont inutiles, le bon sens périclite, la raison s'égare, l'erreur prévaut, la vérité s'évanouit, le progrès est impossible. Ayons donc le courage de nous appuyer sur des autorités vraies, de préférer la solide raison à la coutume et de ne pas tenir compte des jugements de la foule. De plus, ne traitons qu'avec respect les anciens ; soyons-leur reconnaissants de nous avoir frayé la route ; mais n'oublions pas qu'ils se sont trompés plus d'une fois ; par conséquent, n'hésitons pas à les contredire quand il le faut. Évitons ce misérable argument : les anciens l'ont dit ; c'est la coutume ; c'est l'opinion commune ; donc c'est la vérité. Sachons aussi nous avouer que notre science est bornée. » Tels sont les préceptes de sage indépendance que Bacon adressait aux philosophes et aux théologiens de son temps, préceptes qui furent, sa vie durant, la règle de sa conduite. La première partie de l'*Opus majus*, cf. *Op. tert.*, c. XII ; *Comp. studii phil.*, c. I-V, p. 383-492, pourrait, de nos jours encore, dissiper bien des préjugés et mettre fin à bien des engouements.

Ces quatre sources d'erreurs philosophiques et théologiques définitivement éliminées, le savant auteur montre les avantages des sciences sans lesquelles il est impossible d'avoir la connaissance parfaite de la philosophie, et conséquemment de la théologie. Tout d'abord, nous l'avons vu, il faut savoir les langues, en particulier le grec, l'hébreu, l'arabe ; il faut savoir ensuite les mathématiques et les sciences physiques ; la métaphysique et la philosophie morale formeront le couronnement et le terme de tout cet édifice laborieusement construit. Manifestement ce programme élargissait les cadres du *trivium* et du *quatrivium* : il marque une étape dans le développement des connaissances humaines. En signalant la morale comme le but et le seul résultat profitable de toute spéculation et de toute recherche, Bacon occupe par là encore une place à part dans le XIII[e] siècle. Cette direction qu'il imprime aux études vers un idéal de vie religieuse, sociale et privée, ne se renferme pas dans l'ordre purement naturel : la droite raison conduit inéluctablement à la connaissance de la vérité révélée. Voilà comment après avoir condensé les plus beaux textes de l'antiquité païenne, de Sénèque en particulier, sur Dieu, la société et l'individu, Bacon fait servir cette même philosophie morale à jeter les bases d'une démonstration évangélique. Ainsi il met à l'œuvre ses principes sur les rapports de la raison et de la foi ; ainsi il achève de ruiner l'assertion des écrivains qui parlent de sa tendance à amoindrir la raison, l'autorité et la théologie qui l'accusent d'avoir imprimé une direction *naturaliste* à la scolastique. De Wulf, *op. cit.*, p. 247.

Les lois qui règlent les rapports de la philosophie et de la théologie sont commentées dans la deuxième partie de l'*Opus majus*. C'est là qu'il faut se reporter pour apprécier sainement la façon de les concevoir de Bacon. De même que les sciences naturelles, quoique distinctes et subordonnées les unes aux autres, ont des points communs d'où naissent entre elles des relations de mutuelle dépendance ; de même, placées en face de la vérité révélée, elles conservent à son endroit un double rapport d'unité et de dépendance réciproque. « Toutes les sciences, écrit-il, sont comme un rayon de l'éternelle sagesse ; un reflet de la divine clarté, qui illumine les intelligences. *Op. maj.*, part. II, c. V. Les philosophes païens n'auraient jamais acquis tant de connaissances sans la révélation de Dieu qui s'étend jusqu'aux vérités d'ordre naturel. *Ibid.*, c. XI. D'ailleurs l'histoire de la philosophie profane montre que les sages de l'antiquité sont tous postérieurs aux patriarches et aux prophètes de l'Ancien Testament, auxquels ils sont beaucoup redevables. *Ibid.*, c. X-XIV. Les chrétiens doivent faire usage de la philosophie en théologie et de la théologie en philosophie : les deux sciences doivent se compénétrer intimement, tout en restant dans leur sphère respective. Chez eux, la philosophie doit embrasser plus de vérités transcendantes que chez les païens. Ainsi donc, considérant la philosophie comme nouvellement découverte, ajoutons-y bien des vérités que le paganisme n'a point soupçonnées et qui pourtant rentrent dans le domaine de la philosophie. » *Ibid.*, c. XV-XIX ; cf. J. H. Bridges, *op. cit.*, t. II, p. 224, 226, 228, 229, 231, 232, 366, 373, 383. Quel scolastique a plus élargi l'influence de la raison ?

Si la théologie chrétienne ajoute aux enseignements de la philosophie, celle-ci à son tour doit s'employer au service de la première, dont elle est la servante, *ancilla*. A elle d'aider à la comprendre, à la divulguer, à la démontrer et à la défendre. *Ibid.*, c. I, II, IV, VII, VIII, XIV ; *Op. tert.*, c. X, p. 32. Alors seulement elle atteindra son but. C'est dans l'art oratoire, l'apologie, la théologie et l'exégèse que Bacon met les ressources de la science et de la raison plus directement au service de la foi.

1. Il emploie cette belle comparaison, *Op. tert.*, c. I, p. 4, pour glorifier l'éloquence : « La science sans l'éloquence est comme un glaive entre les mains d'un paralytique ; de même l'éloquence sans la science est comme un glaive dans les mains d'un fou furieux. » L'art oratoire étant fort négligé au XIII[e] siècle, Bacon attire l'attention du pape sur ce point. De plus, il expose des règles d'éloquence qu'il nous est impossible de juger, la cinquième partie de la philosophie morale qui les contenait ne nous étant pas parvenue.

2. La quatrième partie, où sont développées les grandes lignes d'une apologie de la religion chrétienne, manifeste davantage le rôle de la raison au service de la foi. On ne reconnaît pas à la raison le droit de comprendre l'objet révélé, mais celui de fournir à la faiblesse humaine les motifs de crédibilité au moyen desquels elle justifiera sa croyance. L'argumentation de Bacon repose sur ces arguments : la supériorité de la religion chrétienne sur toutes les autres, la divinité de son auteur, la sainteté de sa morale, le témoignage que lui ont rendu les prophètes et les siècles postérieurs. Les livres d'apologétique n'ont fait que reprendre ces chefs de preuve. Dans Bacon, ils constituent déjà les éléments d'une vraie science. — La vérité de la religion chrétienne prouvée, notre docteur s'attache particulièrement à défendre le sacrement de l'eucharistie, que « les uns nient, dit-il, qui paraît douteux aux autres, que ceux-ci admettent avec difficulté, que ceux-là sentent imparfaitement, que peu enfin reçoivent aisément et gardent dans la pleine paix et la suavité du cœur ». Il étudie ce mystère d'amour, avec tout son cœur, et l'on constate combien il sait allier la science à une piété tendre et solide. Cf. *Op. tert.*, c. XLI, L, p. 145-148, 188 ; *Comp. studii phil.*, c. I, p. 400.

3. La théologie et la Bible ont été le but de tous ses efforts. C'est pour leur donner un nouveau lustre qu'il pousse à l'étude des langues, à la culture des sciences. L'idée mère de tous ses livres est que ces connaissances délaissées ou méprisées par les théologiens de son temps sont de la plus évidente utilité. Les exemples qu'il apporte, *Op. maj.*, part. IV, p. 181, 182, 223, montrent qu'il avait raison. C'est surtout dans l'étude de la Bible, la théologie par excellence, qu'il est précis. En rassemblant les données éparses dans les trois *opera*, on aurait sans peine tous les éléments d'une excellente introduction à l'Écriture sainte. L'exégète doit porter avant tout son attention sur le sens littéral avec l'aide des langues et des sciences. « Il est impossible, écrit Bacon, d'interpréter la Bible, tant qu'on ne sait pas la lire et la comprendre dans le texte hébreu ou grec. » *Op. tert.*, p. 265. Ce principe, admis sans conteste aujourd'hui, ne l'était pas au XIII[e] siècle. Cf. *Op. maj.*,

part. III, c. VI-XI. Les contemporains de frère Roger ne semblent pas avoir eu non plus l'idée bien claire des avantages que l'exégète retire de la connaissance de l'astronomie, de la chronologie, du comput, de la géographie, de la géométrie, de l'arithmétique, de l'histoire naturelle, de la musique et de la poésie hébraïques. Ils ne soupçonnaient pas le nombre d'erreurs que ces sciences permettent d'éviter. C'est la gloire de Bacon d'en avoir fait la démonstration. Cf. *Op. maj.*, part. II, c. III; part. IV, p. 180-223, 236, 237; *Op. tert.*, c. LII, LVI, LVIII, LX, LXIV; *Comp. studii phil.*, c. V, VII; *Op. min.*, p. 349-359.

IV. BACON ET LA CORRECTION DE LA VULGATE. — De tous les sujets qui le préoccupent le plus, celui de la correction de la Bible est un des premiers. Il y consacre de longues et savantes pages dans l'*Opus majus* et dans l'*Opus minus*. Il y revient encore dans l'*Opus tertium*. A vrai dire, depuis saint Jérôme, nul n'a traité avec autant d'érudition et de compétence cette grave question.

1° *Le texte parisien.* — Bacon est le seul qui nous fournisse des renseignements sur cette édition de la Bible qu'il nomme le « texte parisien ». Ce qu'il nous apprend sur sa date, son origine, sa valeur, son succès, ses résultats, n'a rien qui le recommande à notre estime. « Il y a environ quarante ans, dit-il, des théologiens nombreux, presque à l'infini, et des marchands, tous gens peu avisés, mirent en circulation ce texte à Paris. Comme c'étaient des hommes illettrés, ayant femme, ils ne se soucièrent pas de son exactitude, qu'ils étaient d'ailleurs incapables de vérifier, et livrèrent des exemplaires parsemés de fautes. Après eux, des copistes sans nombre ne firent qu'augmenter la corruption en se permettant une multitude de changements. » *Op. min.*, p. 333. Ainsi donc : 1. C'est au premier quart du XIIIe siècle, à Paris même, sous les yeux de l'université naissante, qu'a lieu la mise en circulation de ce texte : les écoliers affluent de tous les points de l'univers chrétien; il leur faut sans retard une Bible pour suivre les leçons des maîtres. — 2. Ce sont des stationnaires ou libraires, et des gens mariés, qui se chargent de la besogne : pressés, ils font vite; sans science, ils copient le premier texte venu et, soucieux par-dessus tout de gagner, ils vendent de nombreux exemplaires. — 3. Rédigée de la sorte et entre les mains de tous, cette recension devient le texte qu'on explique dans les cours de Paris, *Revue thomiste*, mai 1894, p. 149-161; elle se répand rapidement dans la chrétienté; elle pénètre jusque dans les livres d'office.

2° *Sa corruption.* — Malheureusement, ce texte était un texte sans valeur. On l'a constaté de nos jours, le manuscrit choisi comme type de cette édition représentait la recension d'Alcuin, voir t. I, col. 639, mais mêlée et altérée par les scribes postérieurs; elle contenait un grand nombre de mauvaises leçons et d'altérations. Les plus importantes de celles-ci, ayant au moins l'étendue d'un verset, provenaient des anciennes versions latines, notamment des textes dits « européens », et elles avaient passé peu à peu des bibles de Théodulfe dans les manuscrits de la recension d'Alcuin. Bacon se rendit compte du mauvais état de la bible parisienne. Il vit dans cette dépravation du texte biblique un des plus grands maux de la théologie : « Le cinquième péché des études, écrit-il, dépasse tous les précédents; car le texte sacré est en majeure partie horriblement corrompu dans l'édition reçue, je veux dire celle de Paris; et là où il n'est pas corrompu, il est si suspect que le doute peut raisonnablement envahir l'homme sage. » *Op. min.*, p. 330. Il reprend la même pensée dans l'*Opus tertium*, c. XXV, p. 92, et il ajoute : « Nul homme, sachant les faussetés et les incertitudes du texte parisien, ne peut s'en servir en conscience soit dans la prédication, soit dans l'enseignement..., tant sont grands le préjudice et le déshonneur qui en résultent pour la sainte parole de Dieu. » Et dans l'*Opus majus*, part. III, c. IV : « Dieu sait qu'on ne peut rien présenter au saint-siège qui ait tant besoin de correction comme ce texte infiniment corrompu. Partout dans l'exemplaire reçu le texte est faux ou douteux pour qui veut bien l'examiner. »

Il ne se contente pas de ces simples affirmations; il démontre longuement ce qu'il avance par des raisons concluantes. « Je vais le prouver, écrit-il, sans contestation possible. » *Op. maj.*, *loc. cit.* La raison fondamentale qu'il invoque constamment est la contradiction du texte parisien avec les anciennes bibles et les anciens textes. « Au dire de saint Augustin dans ses livres contre Fauste, quand les manuscrits latins sont discordants, il faut recourir aux plus anciens et au plus grand nombre : les anciens doivent être préférés aux nouveaux, le grand nombre au petit nombre. Or, toutes les bibles antiques existant dans les monastères et non encore glosées ou retouchées renferment la véritable version reçue dès le principe par la sainte Église romaine qui la fit adopter par toutes les autres Églises; et ces bibles antiques diffèrent à l'infini de l'exemplaire parisien. Il y a donc grande nécessité qu'il soit corrigé à l'aide de ces mêmes bibles. De plus, saint Augustin écrit qu'il faut recourir à l'hébreu et au grec, si les antiques bibles laissent encore quelque doute; saint Jérôme, tous les Pères redisent le même avis. Or, le grec et l'hébreu s'accordent avec les bibles anciennes contre le texte parisien. Il faut donc le corriger. » *Ibid.* « Il faut que le texte parisien cède le pas aux anciens, d'abord à raison de sa nouveauté, et ensuite à cause de sa singularité; car il est, en vérité, le seul à peu près qui altère ainsi toute l'Écriture. » *Op. min.*, p. 331.

Et les exemples abondent sous sa plume, « afin de montrer comment on corrompt le texte par addition, par omission, par substitution, par confusion ou séparation des phrases, des mots, des syllabes, des diphthongues, des accents. » *Op. tert.*, c. XXV, p. 93; cf. *Op. maj.*, part. III, c. V. Il fait observer que « presque tous les chiffres de la Bible sont altérés », et il en cite toute une grande page. Cf. J. H. Bridges, *op. cit.*, t. II, p. 221, 222. Dans l'*Opus minus*, p. 331, 332, il apporte un luxe de preuves pour démontrer la fausseté de Marc, VIII, 38, où on lisait de son temps : *Qui me confessus fuerit... confitebitur*, au lieu de : *Qui me confusus fuerit... confundetur*. Après avoir établi grammaticalement que les termes *confusus, confundetur* ne sont pas des fautes de latin, comme on le croyait à tort, il confirme leur exactitude : *a*) par les antiques manuscrits non glosés répandus dans les divers pays de la chrétienté; *b*) par le texte grec original; *c*) par saint Augustin et Bède; *d*) et par les canons d'Eusèbe, dans lesquels les trois synoptiques rapprochés offrent un sens identique. Ailleurs, *Op. maj.*, part. III, c. V, il cite Ps. XLI, 3, où on lisait alors : *Sitivit anima mea ad Deum fontem vivum*, et il démontre qu'il faut lire *fortem* : *a*) par l'hébreu et le grec; *b*) par la version hiéronymienne faite sur l'hébreu; *c*) par la double correction des Septante, œuvre de saint Jérôme; *d*) par tous les antiques psautiers des monastères qu'il affirme avoir examinés attentivement. On le voit, son argumentation serrée n'admet pas de réplique.

3° *Ses premières corrections.* — Le mal était donc criant. On le constata bientôt. « Dans le principe, ajoute Bacon, *Op. min.*, p. 333, les nouveaux théologiens n'eurent pas la possibilité d'examiner les exemplaires; ils se fièrent aux libraires. Plus tard, toutefois, ils s'aperçurent que le texte était plein d'erreurs, de fautes et d'interpolations. Aussi se proposa-t-on de le corriger, surtout dans deux ordres religieux. On a même commencé. Mais, faute de chef, chacun a travaillé à sa guise jusqu'à ce jour. Par suite de la diversité des sentiments, on rencontre dans les textes corrigés des variétés à l'infini. » Il est plus explicite encore dans l'*Opus majus*, part. III, c. IV, et dans l'*Opus tertium*, c. XXV,

il dit : « Dans l'ordre des mineurs, chaque lecteur corrige comme il l'entend ; il en est de même chez les prêcheurs et les séculiers. Tous changent ce qu'ils ne comprennent pas... Les prêcheurs surtout se sont mêlés de cette correction. Il y a déjà plus de vingt ans qu'ils en tentèrent une et la mirent par écrit. Dans la suite ils en firent une autre et réprouvèrent la première. A cette heure, ils vacillent plus que personne, ils ne savent où ils en sont. D'où il appert que leur correction n'est qu'une abominable corruption ; c'est la destruction du texte de Dieu. » Il poursuit : « C'est sans comparaison un moindre mal de suivre le texte parisien non corrigé, que de suivre l'une ou l'autre de ces corrections. » Ce jugement, dont l'expression est trop forte, est cependant confirmé dans l'ensemble par l'examen des premiers correctoires. Le second correctoire contenu dans le manuscrit, *latin 15554*, fol. 147-253, et qui est connu sous le nom de *Correctorium Sorbonicum*, est l'œuvre des franciscains. Il n'est qu'une légère retouche du texte parisien. S. Berger l'a attribué à Guillaume le Breton, personnage en vogue alors, mais trop peu instruit pour mener à bien la correction du texte biblique. Les dominicains, plus érudits, ne réussirent guère mieux. En 1256, ils condamnèrent eux-mêmes leur correction de 1236. Denifle, *op. cit.*, t. I, p. 316, 317. Celle qui suivit était plus grosse que la moitié de la Bible ; mais précisément « à cause de son volume elle avait, à côté de beaucoup de vérités, des faussetés bien plus nombreuses que la première ». Finalement, ils perdirent confiance : *modo vacillant plus quam alii, nescientes ubi sint. Op. tert.*, c. XXV.

4° *Défauts de ces corrections.* — Bacon explique l'insuccès de ces premiers efforts par les raisons suivantes : 1. Les correcteurs n'ont pas de chef. *Op. min.*, p. 333. Une entreprise quelconque, si elle est importante surtout, requiert une direction qui coordonne et unifie. Dans la circonstance chacun corrigeait à sa guise. On peut dès lors s'imaginer la multitude des variantes et, par conséquent, l'incertitude qui en résultait pour la vérité du texte. Faute d'organisation, le travail était aussi vicié radicalement. — 2. Ils ne suivent pas les antiques bibles. *Ibid.* Par « antiques bibles » Bacon entend celles qui remontent à Charlemagne, à saint Isidore, à saint Grégoire. « Elles sont, dit-il, exemptes d'altérations ; elles concordent en tout, sauf là où il y a faute de copiste, chose inévitable dans n'importe quelle œuvre littéraire, et elles sont en nombre incalculable dans les divers pays. » On ne peut pas mieux raisonner. Si les bibles les plus anciennes et les plus nombreuses sont d'accord en tout point, elles contiennent donc la vraie version donnée par saint Jérôme et la seule reçue par l'Église entière : c'est donc là qu'il faut la chercher. — 3. Ils ignorent le grec et l'hébreu, auxquels on doit nécessairement recourir. *Ibid.* Maintes fois Bacon formule ce reproche. Comme la Vulgate n'est qu'une traduction et emprunte aux langues originales une multitude de mots, il est impossible de corriger ces mêmes mots, s'ils sont douteux, sans les comparer avec le texte original, *ut videatur veritas in radice.* Sans l'hébreu, sans le grec, on ne peut souvent que se tromper. — 4. Ils ignorent la grammaire latine, celle en particulier de Donat et de Priscien, les maîtres de saint Jérôme. *Ibid.*, p. 331, 333, 334. Au moyen âge le latin était, en effet, en pleine décadence. Les meilleurs auteurs classiques étaient abandonnés, par contre, on avait en grande estime des lexicographes sans valeur, Papias, Hugution, G. le Breton. Aussi les fautes grammaticales allaient se multipliant sans cesse. On ne savait plus les règles de l'écriture ni de la prononciation, celles de l'accentuation, de l'aspiration, de la ponctuation, de la dérivation et de la quantité n'étaient pas moins imparfaitement connues. Que d'erreurs résultaient de cette décadence du latin ! Aussi Bacon s'attarde-t-il à étudier, les classiques en main, ces questions de philologie et à démontrer comment leur ignorance était la source de maintes corruptions de la Bible. Cf. *Op. maj.*, part. III, c. V-X ; *Op. tert.*, c. LX-LXIII, p. 234-264. — 5. Ils ignorent quelle est la version de la Bible en usage dans l'Église. *Ibid.*, p. 334. Non seulement le *vulgus theologorum,* mais encore certains maîtres éminents, Hugues de Saint-Victor, Pierre Comestor, voire même Hugues de Saint-Cher suivant H. Hody, *op. cit.*, p. 430, en étaient là. D'aucuns pensaient que la Vulgate était une version nouvellement faite à Jéricho, *Op. min.*, p. 336, par des hommes inconnus et sans autorité. Les correcteurs étaient plus libres pour retrancher, modifier et ajouter dans une version récente. Pour les réfuter, Bacon reprend toute l'histoire des versions grecques et latines, et démontre magistralement que la seule version accréditée dans l'Église et la seule contenue dans les bibles est celle de saint Jérôme. *Op. min.*, p. 334-347. — 6. Ils agissent avec trop peu de critique. *Ibid.*, p. 347, 348. Les correcteurs du XIII[e] siècle croyaient faire bien en pillant les anciens Pères, saint Jérôme en particulier, l'historien Josèphe et la liturgie. Un esprit avisé eût au préalable soumis à un contrôle rigoureux ces éléments variés. Il eût vu que les Pères citent la Bible suivant les Septante et non suivant la Vulgate de saint Jérôme ; que Josèphe paraphrase pour mieux dire, le texte sacré ; que l'Église, dans la liturgie, le modifie plus ou moins en vue de la piété ou de la clarté ; et que, par conséquent, il ne fallait pas se fier à ces critériums. Il eût aussi distingué avec soin la version de saint Jérôme, telle qu'elle est dans les bibles, des citations scripturaires qu'on trouve dans ses commentaires. Quel chaos résultant de cet amoncellement de textes pris de divers côtés ! Bacon pouvait s'écrier : *Tot sunt correctores seu magis corruptores !* ou bien encore : *Eorum correctio est pessima corruptio et destructio textus Dei ! Op. tert.*, c. XXV.

Pierre d'Ailly, qui dans sa jeunesse avait réfuté quelques idées d'un disciple de Bacon sur la Vulgate, *Epistola ad novos Hebræos,* adopta les vues du docteur admirable lorsqu'il connut son *Opus minus,* dans son *Apologeticus hieronymianæ versionis.* Voir L. Salembier, *Une page inédite de l'histoire de la Vulgate,* Amiens, 1890. Cf. t. I, col. 642.

5° *Projet d'une nouvelle correction.* — C'est ainsi que, faute de science, de méthode et de critique, les théologiens du XIII[e] siècle, *viri æstimati valde magni et maximi,* augmentèrent inconsciemment les altérations et s'arrogèrent vis-à-vis de la Bible une liberté qu'on ne s'est jamais permise pour aucun livre humain et dont le saint-siège seul peut prendre la responsabilité. J. H. Bridges, *op. cit.*, t. I, p. 221 ; *Op. min.*, p. 342, 348. Pour remédier au mal, Bacon, sous l'impulsion de son génie pratique et de son sens catholique, s'adresse au gardien infaillible du dépôt des saintes Écritures ; il supplie le pape d'user de sa souveraine autorité : « Je crie vers Dieu et vers vous contre cette dépravation du texte sacré, car vous seul pouvez y remédier avec l'aide de Dieu. » *Op. tert.*, c. XXV. Il ne lui dissimule pas les immenses difficultés du projet, *Op. min.*, p. 333 ; il ne lui cache pas non plus qu'on peut les vaincre : le chef de l'Église manquerait-il de trouver des hommes capables ? il s'offre à les lui indiquer, s'il le désire.

Entre autres savants dignes de collaborer à cette correction nouvelle, Bacon signale maintes fois, sans le nommer, un vieillard très versé dans l'étude de la Bible et qui depuis le temps des saints n'avait pas eu son égal. « Il y a trente ans, bientôt quarante ans, dit-il, qu'il travaille cette partie ; il sait à fond les moyens et la méthode pour donner en toute certitude une vraie correction ; tous sont des ignorants à côté de lui en cette matière. » *Op. tert.*, *loc. cit.* ; *English hist. rev.*,

loc. cit., p. 516. Lui-même, bien qu'il soit plein de son sujet, se juge inférieur à ce personnage fameux. Cependant, quand il plaira au pape de l'ordonner, il est prêt à l'aider à faire le relevé détaillé de tous les passages altérés de la Bible et à prouver quelle doit être l'exacte leçon. *Op. maj.*, part. III, c. v; *Op. min.*, p. 333.

Il est regrettable que l'ordre ne soit pas venu. Dans ses trois *opera,* où il examine quantité de textes, Bacon justifie amplement chacune de ses critiques. Il ne corrige aucun passage sans faire appel à la grammaire, aux anciens manuscrits latins, au texte original grec ou hébreu, et à tout autre élément qui lui permette un jugement sûr. Cf. *Op. maj.*, part. III, c. v-x; part. IV, p. 221, 222; *Op. min.*, p. 331, 332, 351, 352; *Op. tert.*, p. 235, 244, 245, 250, 251-254; *Comp. studii*, p. 440, 477-482, 518. Sa science est vaste, sa méthode rigoureuse, sa critique irréfutable. Il était l'homme tout désigné. On peut présumer que, s'il eût exécuté l'œuvre proposée, il eût reconstitué la Vulgate dans un meilleur état. Malheureusement Clément IV ne tarda pas à mourir, et le projet fut abandonné pour de longs siècles.

Quoi qu'il en soit, Bacon reste incontestablement l'un des plus grands maîtres de la critique biblique, tant pour l'interprétation du texte que pour sa fixation. Et si un jour l'Église croit le moment venu d'achever l'œuvre de correction commencée par Sixte V et Clément VIII, les principes, les observations et les vues de l'illustre docteur seront des guides assurés et des auxiliaires précieux pour les ouvriers de cette grande entreprise. D'ailleurs, ces mêmes ouvriers auront leur travail préparé admirablement par deux franciscains du XIIIe et du XIVe siècle, Guillaume de Mara et Gérard de Huy. Tous deux, rompant avec les méthodes de leurs devanciers, firent l'application rigoureuse des règles tracées par Bacon. Avec une intelligence rare, une érudition incroyable et un grand jugement, ils composèrent des *correctoria* que les érudits s'accordent à regarder comme les meilleurs. Cf. Denifle, *Archiv f. Litteratur u. Kirchengesch.*, t. IV, p. 277 sq.; S. Berger, *Quam notitiam linguæ hebraicæ habuerint christiani medii ævi*, Paris, 1893, p. 26.

V. BACON ET LA SCOLASTIQUE. — Tel qu'il fut envoyé à Clément IV, l'*Opus majus* se terminant par un épilogue dans lequel, mettant à nu les défectuosités de l'enseignement théologique en 1267, Bacon signalait au saint et docte pontife de bien graves abus relatifs aux programmes d'étude et aux méthodes, *tam in substantia studii quam in modo studendi. English hist. rev., loc. cit.*, p. 509. Faute d'édition complète de l'ouvrage, cet épilogue, qui serait très utile pour l'histoire de la scolastique, est resté inédit. Les pages correspondantes, peut-être encore plus fortes, de l'*Opus tertium*, ont eu un sort identique. Cf. *Op. tert.*, p. 87, 88, 265, 304, 309. Quoiqu'ils ne soient qu'un simple résumé de l'*Opus majus,* les fragments publiés de l'*Opus minus* permettent heureusement de suppléer un peu à ces lacunes regrettables. Nous en ferons l'analyse succincte, mais fidèle. On verra de la sorte si les écrits de Bacon sont une mine riche pour qui veut juger sainement le XIIIe siècle.

1° *Les péchés de la théologie au XIIIe siècle.* — « Sept péchés capitaux, dit Bacon, vicient les études de théologie. Le premier consiste dans la prédominance de la philosophie sur la théologie, si bien que la majeure partie, *major pars*, des questions que traitent les théologiens, y compris les arguments et les solutions, ne sont que des questions purement philosophiques. Dans n'importe quel cours sur les Sentences, il y a une foule de discussions sur les astres, la matière, l'être, les espèces et les similitudes des choses, la genèse de nos connaissances, l'âme, le temps, le lieu et le mouvement des esprits, discussions qui ont leur place toute trouvée en philosophie. De plus les questions essentiellement théologiques, telles les questions sur la trinité, l'incarnation, les sacrements, ne sont pas traitées autrement que les questions de pure philosophie : autorités, arguments, terminologie, tout ou presque tout est philosophie. Il n'appartient pas au théologien de se livrer ainsi *ex professo* à des dissertations philosophiques ; son devoir est de les résumer brièvement, *breviter recitare,* et de s'en servir comme point de départ. C'est un contresens et un désordre de donner le principal rôle, *ex principali intentione, principali inquisitione, principaliter,* à la philosophie. » Bacon ne contredit pas, on le voit, ses idées sur l'alliance de la philosophie et de la théologie ; il veut seulement qu'en théologie on parle théologie et non philosophie. En vérité, il vise au cœur la méthode scolastique.

« Le second péché consiste dans l'ignorance des sciences les plus nobles et les plus utiles au théologien. Au lieu de la linguistique, des mathématiques, de la chimie, de la physique, de l'expérimentation et de la morale, d'où découlent tous les biens du corps, de l'âme et de la fortune, les théologiens cultivent quatre sciences de minime importance, *scientiæ viles :* la grammaire latine, la logique, un peu de philosophie naturelle, et une partie de la métaphysique. Quelle folie de perdre son temps en des matières si peu utiles, *immergi scientiis vanissimis,* et de négliger celles qui offrent tant d'avantages ! » Ce péché explique le précédent. La théologie bien comprise demande le concours d'une foule d'autres connaissances scientifiques. Les docteurs du XIIIe siècle ne les possédant pas, n'en soupçonnant pas l'utilité, les traitant même avec mépris, avaient toute latitude pour donner libre jeu aux exercices de l'esprit, qui n'est jamais à court pour raisonner. Voilà comment ils sont en général plus philosophes que théologiens. Si nous disons qu'ils méprisaient les sciences, nous ne faisons que reproduire la pensée de Bacon. « Tous les modernes, écrit-il, sauf un petit nombre, n'ont que du dédain pour les sciences en question ; volontiers ils en disent du mal ; les théologiens de la nouvelle école surtout ne cessent de parler contre. » *Comp. studii. phil.,* c. VI, p. 433. On voit si la déconsidération de la scolastique devant la science date de haut.

« Le troisième péché consiste dans l'impossibilité où sont les théologiens de bien savoir les quatre sciences en honneur parmi eux. Ne comprenant pas dans son texte original le livre qu'ils étudient ou commentent, ils acceptent forcément une quantité de choses fausses ou futiles, ils prennent le douteux pour le certain, l'obscur pour le clair, le superflu pour le nécessaire. Ainsi ils finissent par encombrer la théologie d'idées philosophiques erronées ou défectueuses. » Et pour ajouter au piquant de cette argumentation, Bacon entre dans des détails intéressants qui nous font saisir au vif ce qu'était le XIIIe siècle. Il s'empare de deux personnages célèbres entre tous, fait l'histoire de leur passé, pèse leurs mérites au poids d'une critique impitoyable, et n'arrête sa plume qu'après avoir bien indiqué la mesure de science qu'il faut leur reconnaître. On a vu rarement portraits aussi vigoureusement burinés. Nous y reviendrons tout à l'heure.

« Le quatrième péché consiste dans la préférence accordée au livre des Sentences sur le texte de la Bible. Les théologiens y mettent toute leur gloire. A peine l'ont-ils lu, qu'ils se croient déjà maîtres en théologie, bien qu'ils ne comprennent pas encore la trentième partie du texte sacré. A Paris, le bachelier qui lit la Bible doit céder le pas au lecteur des Sentences. Partout et en tout celui-ci a les honneurs et les faveurs. Il choisit son heure de leçons, il a son *socius,* sa chambre. Quant au lecteur de la Bible, il ne jouit d'aucun privilège; à la merci du lecteur des Sentences, il mendie son heure de classe. Il est donc évident que la Bible, texte de la faculté de théologie, a cédé au livre des Sentences la place que lui accordaient les statuts, la

simple raison et les anciens usages. Si l'on veut à tout prix le traité d'un maître pour texte, pourquoi ne prendrait-on pas le livre des histoires déjà fait ou à refaire, *factus vel de novo fiendus,* lequel s'adapte bien mieux au texte sacré? » Encore peu lues sous Alexandre de Halès, les Sentences de Pierre Lombard prirent si bien la première place qu'elles centralisèrent vite l'enseignement théologique. Ce malheur « amena fatalement, continue Bacon, l'abandon des études bibliques. Car les questions qui ressortent de la Bible sont rejetées maintenant dans le livre des Sentences, d'où personne n'ose plus, à moins qu'il ne soit grand clerc, les en séparer ». Ainsi peu à peu la science de la Bible baissait à mesure que le prestige des Sentences augmentait. Au XV[e] siècle Gerson, dans sa lettre sur la réforme de la théologie, déplorera que la Bible soit complètement ignorée. Bacon protestait avec quelque raison contre la situation faite au texte sacré et contre l'autorité accordée d'autre part à un livre humain. Il y avait lieu de demander au pape qu'il mît un terme à cette anomalie.

Le cinquième péché concerne la corruption du texte biblique. Il ne s'agit plus de l'enseignement du texte sacré ou du plus ou moins de faveur dont on l'environne; il s'agit du texte lui-même et de l'état dans lequel il se trouve. C'est là le péché grave que nous avons examiné plus haut. Ajoutons seulement que cette corruption de la Vulgate et les essais de correction critiqués par Bacon mettent en pleine évidence quelques lacunes et quelques défauts de la scolastique.

Le sixième péché, qui est beaucoup plus grave, concerne l'exégèse sacrée. « Dans la recherche du sens littéral, dit Bacon, on commet des erreurs incalculables, qui proviennent non seulement de la corruption du texte, mais encore de l'ignorance du grec et de l'hébreu. Dix grands cahiers ne suffiraient pas à relater les fautes qui en sont le résultat, *decem septerni magni non continerent exempla errorum in sensu litterali.* » Nous l'avons déjà dit, il faisait servir toutes les sciences à la découverte du sens littéral. Ce n'est qu'après l'avoir trouvé qu'il permet de rechercher le sens spirituel. On trouvera des exemples de sens spirituel épars çà et là dans l'*Opus majus,* part. IV, p. 214, 219; part. III[a] V[e], dist. III, c. III. Cf. *Op. min.*, p. 389.

Le septième péché concerne la prédication de la parole divine. Bacon dit des orateurs de son temps : « Le commun des théologiens, ignorant les règles de l'éloquence, recourt aux divisions de Porphyre, emploie des consonances de termes ineptes; ainsi leurs discours, dénués de toute fleur de rhétorique et de toute force de persuasion, ne sont qu'un pur verbiage, *sola vanitas verbosa.* » *Op. tert.*, c. LXXV, p. 304. « Comme les prélats sont trop souvent peu instruits en théologie et mal préparés à prendre la parole, ils empruntent aux jeunes clercs leurs manuscrits pleins de divisions et de subdivisions; de la sorte la parole de Dieu tombe dans un souverain mépris, *est vilificatio sermonum Dei.* » *Ibid.*, p. 309; *Op. min.*, p. 323. On peut conclure de là que l'éloquence était négligée au moyen âge.

2° *Les personnalités de la scolastique.* — Si l'enseignement ecclésiastique méritait tant de reproches, que faut-il penser des maîtres, des manuels et des élèves? Bacon ne les épargne pas à l'occasion, quoiqu'il sache aussi vanter le mérite là où il existe. En règle générale, il traite rudement le *vulgus philosophorum et theologorum,* qu'il nous présente sous de mauvaises couleurs. Hugution, Papias, Guillaume le Breton, les trois lexicographes en vogue, ne font pas belle figure non plus; on aurait tort de s'en plaindre et d'accuser Bacon, après avoir lu les nombreux exemples d'erreurs dans lesquelles ils sont tombés. Cf. S. Berger, *La Bible au XVI[e] siècle,* Paris, 1879, p. 10-22. Le maître des histoires, Pierre Comestor, cf. C. Trochon, *Essai sur l'histoire de la Bible dans la France chrétienne au moyen âge,* Paris, 1878, p. 54-65, et les traducteurs d'Aristote sont souvent malmenés, mais toujours avec preuves à l'appui. Cf. Renan, *Averroès et l'averroïsme,* Paris, 1852, p. 166-170. Il y a deux docteurs contre lesquels Bacon s'élève plus particulièrement, Alexandre de Halès et Albert le Grand; Alexandre était mort depuis vingt-deux ans; Albert était encore en vie. Bacon écrit contre eux un réquisitoire violent, qu'on ne cesse de lui reprocher. *Op. min.*, p. 325-328; *Op. tert.*, c. IX, p. 30, 31, 33, 37, 38, 42. Cf. V. Cousin, *op. cit.*, p. 186; P. Mandonnet, *Siger de Brabant,* p. LVIII-LX.

Bacon, d'ailleurs, s'en explique avec franchise et sans détours: « Dieu m'est témoin que j'ai tant insisté sur l'ignorance de ces deux hommes uniquement pour éclairer les esprits. Le public croit qu'ils ont tout connu. Il les suit comme des oracles. Quand je dis qu'ils n'ont pas connu les sciences, je ne leur fais aucun tort, puisque je ne dis que la vérité. Ils ont du mérite, mais pas autant qu'on le croit. Le dernier principalement, malgré les erreurs dont ses écrits sont pleins, *ejus scripta plena sunt falsitatibus,* a une autorité dont jamais homme sur terre n'a joui. C'est bien à contrecœur que j'en parle; mais ce n'est pas sans motif grave: nul parmi les latins n'a eu une influence aussi néfaste, *studium philosophiæ per ipsum est corruptum plus quam per omnes qui fuerunt unquam inter latinos;* c'est une raison de l'attaquer plus fortement. Si j'excède parfois dans la louange ou dans le blâme, si j'emploie des termes étonnants, *si verba excessivæ laudis vel vituperii..., verba aliquando grandia inseram,* c'est que la vérité le demande. Ce n'est point par présomption ou irrévérence que je parle ainsi, *non ex præsumptione nec insolentia sic loquor,* mais uniquement pour acquit de conscience. Désireux de plaire à Dieu et à son vicaire j'y apporte un soin scrupuleux, *ex certa conscientia et scienter hic invigilo.* Et puisque Votre Sainteté m'a commandé de lui envoyer des écrits doctrinaux, je n'ai pas voulu lui taire le véritable état des choses. Je serais un sot et le pire des sots, *stultus quidem essem immo stultissimus,* si je lui proposais l'erreur en quoi que ce soit. Dieu et ma conscience sont témoins que je n'écris que ce que je crois être l'absolue vérité. » *English hist. rev., loc. cit.*, p. 503, 504; *Op. min.*; *Op. tert., loc. cit.*

Ce jugement sévère trouve confirmation sur un point particulier. Parlant de la *Somme théologique* du docteur irréfragable, Bacon écrit, *Op. min.*, p. 326, qu'elle n'est pas de lui seul, mais bien d'une collectivité: *ascripserunt ei magnam Summam illam... quam ipse non fecit, sed alii; et tamen propter reverentiam adscripta fuit; et vocatur Summa fratris Alexandri; et si ipse fecisset vel magnam partem,* etc. Ce renseignement est-il fautif? Cf. Prosper de Martigné, *op. cit.*, p. 48. Voir t. I, col. 778. Les recherches de la critique sont de plus en plus favorables à Bacon. Si l'on hésite à affirmer que la question XCII de la II[e] partie de la *Somme* est prise dans saint Bonaventure, *II Sent.*, disp. XXIII, a. 2, q. I-III, il est prouvé que les questions XXX, XXXI, de la IV[e] partie sont empruntées mot à mot au docteur séraphique. *Quæst. disput. de perfectione evangelica,* q. II, a. 1, 2. Le P. Ehrle a trouvé des manuscrits du XIII[e] siècle qui permettent de rapporter à Jean de la Rochelle, à Guillaume de Méliton et à Eudes Rigaut certaines autres questions. Cf. *Opera omnia S. Bonaventuræ, prolegomena,* c. I, § 3, t. I, p. LVII-LXIII; t. II, p. 864; *prolegomena,* § 3, t. III, p. IV-V; *prolegomena,* c. II, § 4, t. V, p. XII-XIV.

En résumé, les sciences glorifiées par Bacon ont triomphé. Plusieurs réformes proposées par lui ont été accomplies. La scolastique est morte des abus mêmes qui la viciaient déjà à son apogée. Le temps a justifié l'ensemble de l'œuvre de celui que Humboldt a appelé le plus grand génie du moyen âge.

Les monographies ou études concernant Bacon sont nombreuses, trop nombreuses peut-être. Dans beaucoup le « docteur admirable » est, en effet, mal connu, souvent méconnu. De ce chef, leur lecture exige les plus grandes précautions. On peut consulter spécialement : 1° SUR SA VIE ET SES OUVRAGES : Wadding, *Annales minorum*, a. 1266, n. 14; 1278, n. 26; 1284, n. 12; *Scriptores ord. min.*, Rome, 1650, p. 309; Oudin, *De script. eccles.*, Leipzig, 1722, t. III, p. 190-193; S. Jebb, préface de l'*Opus majus*, Londres, 1733, Venise, 1750; Sbaralea, *Supplementum ad script.*, Rome, 1806, p. 642; *Dictionnaire biographique*, art. *R. Bacon*; Daunou et V. Leclerc, *Hist. litt. de la France*, Paris, 1842, t. XX, p. 227-252; V. Cousin, dans *Journal des savants*, mars-juin, août 1848, et décembre 1859; J. S. Brewer, *R. Bacon opera quædam*, etc., Londres, 1859, p. IX-LXXXIV; Wood, *Antiquitates univ. oxon.*, dans J. S. Brewer, *op. cit.*, p. LXXXV-C; E. Charles, *R. Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines*, Paris, 1861; H. Siebert, *Roger Bacon* (thèse de doctorat), Marbourg, 1861; L. Schneider, *R. Bacon O. M., eine Monographie als Beitrag zur Geschichte der Philosophie des 13. Jahrh. aus den Quellen*, Augsbourg, 1873; *Kirchenlexikon*, art. *R. Bacon*; Ch. Jourdain, *Discussion de quelques points de la bibliographie de R. Bacon*, Paris, 1874; A. Sturkalm, *Das Opus majus des Franziskanermönchs R. Bacons*, dans *Kirchl. Monatschrift*, 1883, p. 267-287; *Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1896, art. *Baco*; J. H. Bridges, *The « Opus majus »*, Londres, 1897-1900, t. I, p. XXI-XXXVI; — 2° SUR SON ACTION SCIENTIFIQUE : V. Cousin, *Cours d'histoire de la philosophie*, 2e série, IXe leçon; E. Charles, *op. cit.*; E. Saisset, *Précurseurs et disciples de Descartes*, Paris, 1862; Schneider, *op. cit.*; Werner, *Die Psychologie, Erkenntnislehre und Wissenchaftslehre des R. Bacon; Die Kosmologie und allgemeine Naturlehre des R. Bacon*, dans *Abhandlungen der Wiener Akademie*, 1879; C. Narbey, dans *Revue des questions historiques*, t. XXXV, p. 115-166; Léon de Kerval, dans *Revue franciscaine*, juin-novembre 1885; C. Pohl, *Das Verhältniss der Philosophie zur Theologie bei R. Bacon*, Neustrelitz, 1893; A. Parrot, *R. Bacon, sa personne, son génie, ses œuvres*, etc., Paris, 1894; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, Paris, 1895, t. II, p. 329-369; S. A. Hirsch, *Early english hebraists : R. Bacon and his predecessors*, dans la *Jewish quarterly review*, octobre 1899; J. H. Bridges, *op. cit.*, p. XXXVI-XCII; De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, 1900, p. 330-336, qui étudie sa vie et ses doctrines philosophiques, mais avec peu d'exactitude; J. I. Valenti, dans la *Science catholique*, février 1902; — 3° SUR SES TRAVAUX BIBLIQUES : Humphred Hody, *De Bibliorum textibus originalibus*, Oxford, 1705; Vercellone, *Étude sur la Vulgate*, dans *Analecta juris pontificii*, mai et juin 1858; H. de Valroger, *Introduction aux livres du N. T.*, Paris, 1861, t. I, p. 501 sq.; C. Trochon, *Essai sur l'histoire de la Bible dans la France chrétienne au moyen âge*, Paris, 1878, p. 66-76; P. Martin, *La Vulgate latine au XIIIe siècle d'après R. Bacon*, Paris, 1888; *Le texte parisien et la Vulgate latine*, dans le *Muséon*, 1889, t. VIII, p. 444-466; 1898, t. IX, p. 301-316; S. Berger, *Des essais qui ont été faits à Paris au XIIIe siècle pour corriger la Vulgate latine*, dans la *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1883, et tirage à part; *De l'histoire de la Vulgate en France*, Paris, 1887; *Quam notitiam linguæ hebraicæ habuerunt christiani medii ævi*, Paris, 1893; J. Soury, dans *Bibliothèque de l'école des chartes*, 1893, p. 733; H. Denifle, dans *Archiv für Litteratur*, etc., t. IV, p. 263 sq.; E. Mangenot, dans *Dictionnaire de la Bible*, art. *Correctoires*. Cf. U. Chevalier, *Répertoire des sources hist. du moyen âge*, Bio-bibliographie, col. 208, 2437-2438.

G. DELORME.

BADE (Colloque de). On donne ce nom, dans l'histoire de la réforme protestante, à une conférence religieuse qui se tint, du 21 mai au 8 juin 1526, à Bade, en Argovie.

Entraînés par Zwingle, les Zurichois venaient de rompre avec l'ancienne Église, et les autres cantons, aigris contre eux, réclamaient une discussion publique à laquelle prendraient part les théologiens des deux partis et où l'on s'efforcerait de rétablir l'unité religieuse. Après bien des lenteurs et des retards, les négociations, commencées dès 1524, aboutirent enfin, et la réunion projetée fut convoquée pour le 16 mai 1526 dans la petite ville de Bade. Outre les députés des douze cantons, on y vit paraître les envoyés des évêques de Constance, Bâle, Lausanne et Coire. Du côté des catholiques les principaux théologiens furent le célèbre Jean Eck, qui devait tenir le premier rang dans la discussion, Jean Faber, vicaire général de l'évêché de Constance, le franciscain Thomas Murner, professeur de théologie à Lucerne, Jacques Lemp, de Tubingue, et le docteur Louis Ber, chanoine de Saint-Pierre à Bâle. De leur côté les zwingliens étaient représentés par Œcolampade, Berthold Haller, de Berne, Henri Linck, de Schaffhouse, Jean Hess, d'Appenzell, Ulrich Studer, de Saint-Gall, Jacques Immeli et Wolfgang Weissenburg, de Bâle. Zwingle, alléguant qu'il craignait pour sa sécurité, refusa d'y paraître. Érasme, qu'on avait également invité, s'excusa, prétextant une indisposition, mécontent aussi, peut-être, de ce que, peu de temps auparavant, les amis de Zwingle l'avaient outragé dans un écrit anonyme (lettre du 25 mai 1526, *fortissimæ Helvetiorum nationi in concilio Badensi*).

Le colloque s'ouvrit solennellement le 21 mai 1526, sous la présidence de l'abbé d'Engelberg, Barnabé Bürkli, du docteur Ber et de deux laïques, le chevalier Jacques Stapfer, de Saint-Gall, et l'avoyer Jean Honegger, de Bremgarten. Dès l'avant-veille, 19 mai, on avait affiché aux portes des églises et de l'hôtel de ville les sept thèses suivantes sur lesquelles devait porter principalement la discussion : 1° Le corps et le sang de Jésus-Christ sont véritablement présents dans le sacrement de l'eucharistie; 2° Ils sont offerts comme véritable sacrifice dans la messe pour les vivants et pour les morts; 3° On doit invoquer Marie et les saints comme des intercesseurs auprès de Dieu; 4° On ne doit point abolir les images de Jésus-Christ et des saints; 5° Après cette vie il y a un purgatoire; 6° Les enfants, ceux mêmes des chrétiens, naissent en péché originel; 7° Ce péché est effacé par le baptême du Christ, non par celui de saint Jean.

Ces thèses avaient été rédigées par Eck. Murner y ajouta ces deux autres : 1° Croire que, dans le sacrement de l'union du corps et du sang de Jésus-Christ, notre Sauveur est présent sous les deux espèces, l'y adorer et le vénérer ne doit point être regardé comme une idolâtrie, puisque l'Écriture sainte l'enseigne. On ne peut pas non plus accuser de sacrilège celui qui n'administre au peuple que sous une seule espèce, comme s'il ravissait méchamment l'espèce du vin au peuple chrétien; 2° On ne peut point soutenir par aucun passage de l'Écriture sainte qu'il soit permis, en matière de biens terriens ou de personnes, de dépouiller le prochain de son bien, sans aucune sentence juridique, et seulement par voie de fait, sous quelque prétexte que ce soit; mais on doit regarder toutes ces manières de procéder comme injustes, malhonnêtes et offensantes. — Cette dernière thèse était dirigée contre les sécularisations et usurpations de biens ecclésiastiques dont la réforme avait été l'occasion.

Les discussions s'engagèrent le 21 mai. Elles durèrent dix-huit jours. A elle seule, la première thèse occupa une vingtaine de séances. Défendue par Eck, elle fut combattue par Œcolampade auquel s'adjoignirent, à la fin, Jacques Immeli et Ulrich Studer. Le 29 mai on passa à la seconde thèse; ce fut Berthold Haller, secondé par Œcolampade, qui l'attaqua. Œcolampade combattit aussi la troisième proposition. La quatrième fut attaquée par Henri Linck, Jean Hess, Dominique Zilli, de Saint-Gall, et Œcolampade. A la cinquième s'opposèrent Jean Hess et Mathias Kessler, du canton d'Appenzell, Benoît Burgower et le diacre Wolfgang Wetter, de Saint-Gall, et encore Œcolampade. Les deux dernières thèses de Eck ne furent attaquées de personne, non plus que les deux propositions de Murner, et la conférence fut close le 8 juin. Ainsi qu'il était à prévoir, l'entente complète ne se fit point. Si la grande majorité des ecclésiastiques et des théologiens présents se rangèrent au sentiment de Eck, les protestants refusèrent de souscrire les propositions débattues (à l'exception de la première sur la présence réelle qui fut admise par quelques-uns). C'est

en vain que les députés des cantons déclarèrent Zwingle et ses partisans exclus de la communion de l'Église et prohibèrent sous des peines sévères toute innovation en matière de religion : la scission religieuse de la Suisse était consommée.

Causa helvetica orthodoxæ fidei. Disputatio Helvetiorum in Baden superiori coram XII cantonum oratoribus et nuntiis pro s. fidei cath. veritate et divinarum literarum defensione habita contra M. Lutheri, Ulr. Zwinglii et Œcolampadii perversa et famosa dogmata, in-4°, Lucerne, 1528 (édit. Murner); *Die Disputation vor den XII Orten einer löblichen Eidgenossenschaft, namlich Bern, Luzern, Ury, Schwytz*, etc., Lucerne, 1527. Cf. aussi Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, a. 1526, n. 98 sq.; Abraham Ruchat, *Histoire de la Réformation de la Suisse*, Genève, 1740, t. I; Jean de Muller continué par Hottinger, *Histoire de la Confédération suisse*, trad. Monnard et Vulliemin, Paris et Genève, 1840, t. X; une dissertation de Mensen, dans *Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst*, 3ᵉ année, 1840; Wiedemann, *Johann Eck*, Ratisbonne, 1865; Id., *Dr Johann von Eck auf der Disputation zu Baden*, dans *Österreichische Vierteljahresschrift für katholische Theologie*, Vienne, 1862; Hefele, continué par Hergenröther, *Conciliengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. IX, p. 659-674.

L. JÉRÔME.

BADIA Thomas, dominicain, né à Modène. Après avoir enseigné à Ferrare, Venise et Bologne, devint maître du sacré-palais (1523?-1542) et cardinal (juin 1542). Mort à Rome, le 6 septembre 1547. Les quelques écrits théologiques de Badia n'ont pas été publiés. Il a joué néanmoins un rôle théologique important dans les discussions doctrinales de son temps. Il fut le principal conseil du cardinal G. Contarini dans la diète de Ratisbonne (1541), célèbre par les discussions sur la justification. Badia a aussi porté, comme maître du sacré-palais, des censures théologiques, dont quelques-unes ont été publiées : sur les propositions du prédicateur Augustin Mainardi (1535); sur le commentaire de l'épître aux Romains de Jacques Sadolet (1535); sur les doctrines de François Giorgi (1537) et d'Augustin de Trévise (1538). Il est un des signataires du célèbre *Consilium de emendanda Ecclesia* (nov.-déc. 1536), et du *Consilium super reformatione Ecclesiæ romanæ* (juillet 1537). Il a examiné et approuvé les constitutions primitives de la Compagnie de Jésus (1540). Nommé d'abord légat au concile de Trente (16 octobre 1542) par Paul III, il fut retenu à Rome pour traiter des affaires du concile. Un des six cardinaux nommés inquisiteurs généraux par Paul III (21 juillet 1542).

Quétif-Echard, *Script. ord. præd.*, t. II, p. 132; Fontana, *Theatrum dominicanum*, Rome, 1666, p. 34, 366, 444, 549, 730; Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, ann. 1538, n. 43; Hefele-Hergenröther, *Conciliengeschichte*, t. IX, p. 944; card. Quirini, *Reg. Poli Epistolæ*, Brescia, 1744-1752, passim; L. Pastor, *Die Correspondenz des Cardinals Contarini*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. I (1880), p. 321-392, 473-500, passim; Fr. Dittrich, *Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini*, Braunsberg, 1881; Id., *Gasparo Contarini*, Braunsberg, 1885.

P. MANDONNET.

BAGNOLAIS. Parmi les nombreuses sectes qui pullulèrent au XIIᵉ et au XIIIᵉ siècle, connues sous le nom général de vaudois, de cathares, et, à partir de 1208, d'albigeois, il est parfois difficile de donner la caractéristique de chacune d'elles et d'indiquer l'origine de leur nom. On doit cependant des renseignements précis sur les bagnolais à Reinerus, auteur du XIIIᵉ siècle, particulièrement informé sur les erreurs de son temps, car il les avait partagées pendant dix-sept ans avant d'entrer dans l'ordre de saint Dominique. Or, dans son ouvrage *Contra valdenses*, c. VI, composé vers 1254, il divise les cathares de Lombardie en trois sectes principales, celles des albanais, des concorozenses et des bagnolais. *Biblioth. max. Patr.*, Lyon, 1677, t. XXV, p. 267. Ces derniers tiraient leur nom de la ville de Bagnolo, p. 269. Ils habitaient Mantoue, Brescia, Bergame et les environs de Milan, à peine au nombre de deux cents, p. 269; ils se rapprochaient des concorozenses, sans partager toutes leurs erreurs; car ils croyaient, en particulier, que les âmes ont été créées avant la constitution du monde et qu'elles ont péché aussitôt; que la sainte Vierge était un ange; que Jésus-Christ avait un corps céleste et n'avait pas reçu de Marie la nature humaine, p. 271. Saint Antonin écrit : *Fuerunt tres sectæ hæreticorum, scilicet albanensium, bagnolensium et concordentium, qui in multis erroribus conveniunt, licet in paucis discordent. Sum. theol.*, Venise, 1581, t. IV, p. 184. Hergenröther range les bagnolais parmi les cathares qui ne professaient pas un dualisme rigide. *Hist. de l'Église*, trad. Belet, Paris, 1888, t. IV, p. 245.

Moréri, le *Dictionnaire de Trévoux*, l'*Encyclopédie catholique* et U. Chevalier, *Répertoire des sources hist.*, *topo-bibliog.*, p. 292, signalent des hérétiques de ce nom au VIIIᵉ siècle. L'auteur responsable d'une telle indication ne peut être, vraisemblablement, que Prateolus (Du Préau, 1511-1588), qui prétend, mais sans la moindre preuve et sans aucune référence, que des bagnolais vivaient vers 796 sous l'empereur Constantin VI et le pape Léon III. *De vitis, sectis,... elenchus*, Cologne, 1581, p. 80. Déjà Gretzer avait relevé cette erreur de date. *Biblioth. max. Patr.*, Lyon, 1677, t. XXV, p. 255. Pluquet, dans le *Dict. des hérésies* de Migne, t. I, col. 475, faisait dériver le nom de bagnolais de la ville de Bagnols-sur-Cèze, au diocèse d'Uzès en Languedoc, actuellement dans le département du Gard et le diocèse de Nîmes; c'est une autre méprise, car ni dom Vic et dom Vaissette, dans leur *Histoire du Languedoc*, ni Percin, dans ses *Monumenta conventus tolosani*, Toulouse, 1693, *De hæresi*, part. I, p. 14-15, ne signalent une secte de ce nom en Languedoc. Il n'y a donc, en fait d'hérétiques bagnolais, que ceux du commencement du XIIIᵉ siècle, cantonnés dans quelques villes de Lombardie autour de Milan.

Reinerus, *Contra valdenses*, c. VI, dans *Bibliotheca maxima Patrum*, Lyon, 1677, t. XXV, p. 267 sq., et dans Martène, *Thesaurus nov. anecd.*, Paris, 1717, t. V, col. 1761 sq.; S. Antonin, *Sum. theol.*, part. IV, tit. XI, c. VII, Venise, 1581, t. IV, p. 184. Voir Muratori, *Antiq. Ital. med. ævi*, Milan, 1738-1742, t. V, col. 93, où sont indiquées les erreurs des bagnolais, d'après les manuscrits de Peregrini Prisciani.

G. BAREILLE.

BAGOT Jean, jésuite français, né à Rennes, le 9 juillet 1591, admis le 1ᵉʳ juillet 1611, professa les belles-lettres, la philosophie, treize ans la théologie, fut à Rome censeur des livres publiés par ses confrères et théologien du P. général. De retour en France, il donna tous ses soins aux congrégations de la sainte Vierge et mourut à la maison professe de Paris, le 23 août 1664. 1° *Apologeticus fidei. Pars prior. Institutio theologica de vera religione*, in-fol., Paris, 1644; *Pars posterior. Demonstratio dogmatum christianorum*, 1645; 2° *De pœnitentia dissertationes theologicæ in quibus ex SS. Patribus antiquus circa pœnitentiam Ecclesiæ ritus explicatur et hodiernus vindicatur. Contra novas hujusce ævi opiniones*, in-8°, Paris, 1646. Le P. Bagot attaqua les nouvelles doctrines dans : 3° *Advis aux catholiques pour juger de la bonne doctrine sur la matière de la grâce, et servir de réponse à la première partie de la Lettre d'un abbé à un évesque*, in-4°, Paris. Cet ouvrage est dirigé contre la *Lettre* (de Sainte-Marthe) *sur la conformité de S. Augustin avec le concile de Trente dans la doctrine de la grâce*, in-4°, 1649; 4° *Libertatis et gratiæ christianæ defensio adversus Calvinum et Pelagium in Cornelio Jansenio Batavo redivivos, vindice Thoma Augustino*, in-4°, Paris, 1653. En 1655, Rousse, curé de Saint-Roch à Paris, ou Mazure, curé de Saint-Paul, publia un opuscule de quelques pages : *De l'obligation des fidèles de se confesser à leur curé, suivant le chapitre 21 du concile général de*

Latran. Le P. Bagot y répondit par : *Défense du droit épiscopal et de la liberté des fidèles touchant les messes et les confessions d'obligations. Contre l'écrit d'un certain docteur anonyme,* in-8°, Paris, 1655. Il traduisit cet ouvrage en latin, in-4°, Rome, 1659. Cet ouvrage, où étaient en question la hiérarchie ecclésiastique et les privileges des réguliers, fut déféré à la faculté de théologie de Paris qui en censura certaines propositions; l'assemblée générale du clergé de France fit de même, mais sa censure n'a pas été imprimée dans ses actes. Les curés de Paris, Gui Drappier, curé de Saint-Sauveur à Beauvais, Mgr de Marca, archevêque de Toulouse, prirent part à cette controverse; le P. Bagot se défendit lui-même dans : *Responce du P. Bagot... aux plaintes qu'on fait de son livre intitulé : Défense...*

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la C. de Jésus,* t. I, col. 774-777; t. VIII, col. 1725.

C. SOMMERVOGEL.

BAIANISME. Voir BAIUS.

BAIBAKOS André Apollos, élève de l'Académie de Moscou, recteur du séminaire de Saint-Serge, évêque de Siéev et, en 1798, d'Arkangel, mort en 1801. Baibakos est connu dans l'histoire de la théologie russe, soit par ses commentaires des Épitres de saint Paul, soit par ses opuscules et dissertations théologiques. Nous donnons la liste de celles qui lui valurent le renom de bon théologien : *La foi, l'espérance et la charité,* Moscou, 1782; *Contemplation sur la nature des œuvres divines,* Moscou, 1782; *La nature et la grâce,* Moscou, 1784; *Dissertations sur plusieurs sujets concernant la foi,* Moscou, 1781; *Recherches sur le livre intitulé : Des erreurs et de la vérité, ou les hommes rappelés au principe universel de la science.* Ce dernier opuscule est une réfutation philosophique et théologique de la fameuse brochure publiée, en 1773, par Claude Saint-Martin (1743-1803), et rééditée à Moscou en 1786. Baïbakos analyse et réfute les rêves mystiques de celui qu'on a appelé, avec raison, le *Kant français.*

Philarète, *Aperçu de la littérature ecclésiastique de la Russie,* 3e édit., Saint-Pétersbourg, 1884, p. 382-383; Dobroklonski, *Histoire de l'Église russe,* Moscou, 1893, t. IV, p. 236, 246; Volkhovitinov, *Dictionnaire des écrivains ecclésiastiques russes,* p. 43-47; Soukhomlinov, *Histoire de l'Académie russe,* t. I, p. 198-220; Vengerov, *Dictionnaire critique des savants et des érudits russes,* Saint-Pétersbourg, 1889, t. I, p. 699-703; Polovtzov, *Dictionnaire biographique russe,* Saint-Pétersbourg, 1900, t. II, p. 236-237.

A. PALMIERI.

BAIER Jean Guillaume, théologien protestant, né à Nuremberg le 11 novembre 1647, mort à Weimar le 19 octobre 1695. Il étudia à l'université d'Altorf où il fut reçu maître ès arts en 1667. Deux ans plus tard, il passa à Iéna, y obtint le titre de docteur en 1673 et y professa l'histoire ecclésiastique. Il fut choisi en 1682 pour prendre part à une assemblée réunie pour rechercher les moyens de conciliation entre les catholiques et les protestants. En 1694, il fut le premier recteur de l'université de Halle et professeur de théologie; mais l'année suivante, il était appelé à Weimar pour y être le chapelain du prince et surintendant général. Outre de très nombreuses dissertations, nous avons de ce théologien protestant : *Compendium theologiæ positivæ, homileticæ, historicæ, moralis et exegeticæ,* in-8°, Iéna, 1686, qui a eu de nombreuses éditions; *Collatio doctrinæ pontificiorum et protestantium,* in-4°, Iéna, 1692; *Collatio doctrinæ quackerorum et protestantium una cum harmonia errorum quackerorum et heterodoxorum aliorum,* in-4°, Iéna, 1694.

J. C. Cyprian, *Die letze Abschieds-Vorsorge... Leichenrede auf J. W. Baier,* in-4°, Iéna, 1695; Walch, *Bibliotheca theologica,* 4 in-8°, Iéna, 1757-1765, t. I, p. 40, 82, 87, etc.; t. II, p. 37, 65, 131, etc.; t. IV, p. 210, 699, 951; *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche,* 3e édit., Leipzig, 1896, t. II, p. 359-362.

B. HEURTEBIZE.

BAIL Louis (1610-1669), né à Abbeville, fit ses études théologiques à Paris, où il reçut le bonnet de docteur en Sorbonne, et devint curé de Montmartre et sous-pénitencier de l'église métropolitaine. Il a publié plusieurs ouvrages, dont quelques-uns sont estimés : 1° *De triplici examine ordinandorum, confessariorum et pœnitentium,* in-8°, Paris, 1651; 1668; in-12, Lyon, 1670; 2° *De beneficio crucis,* in-8°, Paris, 1653, bonne réfutation des erreurs de Jansénius; 3° *La théologie affective, ou saint Thomas en méditations,* in-fol., Paris, 1654, 1659, 1671, etc.; 5 in-8°, Le Mans, 1850; Paris, 1845, 1855; 4° *Summa conciliorum,* 2 in-fol., Paris, 1659, avec des notes et des dissertations historiques et dogmatiques; 5° *Sapientia foris prædicans,* in-4°, Paris, 1666, sorte de bibliothèque oratoire, où l'auteur donne la biographie des plus célèbres prédicateurs depuis le commencement du monde jusqu'au XVIIe siècle, montre ensuite en quel genre de prédication ils ont excellé davantage, et enfin cite les passages qu'il a jugés les plus remarquables. Il mourut en 1669, supérieur des religieuses de Port-Royal de Paris et des Champs.

Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1893, t. III, col. 189-190; Moreri, *Grand dictionnaire historique,* Paris, 1759, t. II, p. 40.

J. BELLAMY.

BAILLET Adrien, hagiographe et érudit français, né à la Neuville en Hez, village des environs de Beauvais, le 13 juin 1649, fit ses premières études chez les cordeliers, au couvent de La Garde, et les continua au collège de Beauvais, où il professa quelque temps les classes de grammaire. Les langues et l'histoire étaient déjà sa spécialité. Ayant reçu les ordres en 1676, il remplit près de quatre ans diverses fonctions du ministère paroissial sans renoncer toutefois à ses études favorites. Une circonstance très opportune vint le rendre plus exclusivement à sa passion « livresque » et fixa définitivement sa vocation d'écrivain : il fut nommé bibliothécaire du célèbre Lamoignon et exerça sa nouvelle charge avec zèle et talent jusqu'à la fin d'une vie qu'il abrégea par des excès de travail et d'austérité; il mourut le 21 janvier 1706. Toute sa vie fut remplie par la lecture ou la composition. Ses travaux, aussi variés que nombreux, portent tous la marque d'une érudition très étendue, mais malheureusement trop hâtive et trop portée à l'exagération. Ceux qui intéressent plus directement la théologie se ressentent particulièrement de ces graves défauts. On y regrette aussi une complaisance intentionnelle pour les doctrines jansénistes et pour les théories de Richer. L'œuvre capitale de Baillet, *Les vies des saints, composées sur ce qui nous est resté de plus authentique et de plus assuré dans leur histoire, disposées selon l'ordre des calendriers et des martyrologes, avec l'histoire de leur culte et l'histoire des autres fêtes de l'année,* 3 in-fol. ou 12 in-8°, Paris, 1701, est, sur bien des points, d'une critique outrée, *hypercriticus.* Le mot est des Bollandistes. Benoît XIV, *De festis,* l. II, c. XVI, n. 8, remarque également le parti pris de Baillet contre les légendes et même contre les faits historiques les mieux établis. C'est ce manque de mesure qui a fait mettre à l'index, par deux décrets successifs, du 5 septembre 1707 et du 15 septembre 1711, les tomes I et II des *Vies des saints,* contenant les mois de janvier à août, et, par conséquent, la majeure partie de la collection. Cependant on ne peut refuser à l'auteur une somme prodigieuse d'érudition. Les documents entassés dans cette encyclopédie hagiographique conservent leur utilité pour les travaux de ce genre. On a publié, à Paris, en 1701, un *Abrégé des Vies des saints,* in-fol., qui contient l'*Histoire des fêtes mobiles dans l'Église,* suivant l'ordre des dimanches et des fêtes de la semaine; les *Vies des saints de l'Ancien Testament,* disposées selon l'ordre des martyrologes et des calendriers, avec l'histoire de leur culte selon qu'il a été établi

ou permis dans l'Église catholique; *Topographie des saints* où l'on rapporte les lieux devenus célèbres par la naissance, la demeure, la mort, la sépulture et le culte des saints; *Chronologie des saints* où les points principaux de la vie et de la mort de ceux que l'Église honore d'un culte public se trouvent rangés selon l'ordre des temps. Baillet a encore écrit, avec la même intempérance de critique, un in-12 sur *La dévotion à la Vierge et le culte qui lui est dû, avec l'avis salutaire de la Bienheureuse Vierge Marie à ses dévots indiscrets et une lettre pastorale de M. de Choiseul, évêque de Tournay, sur ces avis,* Paris, 1694; Tournai, 1712. Dès son apparition, ce livre provoqua de vives réclamations. La Sorbonne, loin de le condamner, censura le livre de Marie d'Agréda et les pratiques qui y sont contenues. En revanche, la S. C. du Saint-Office, par décrets du 4 août 1694 et du 6 juillet 1701, a frappé le second ouvrage de Baillet, *donec corrigatur.* En s'attaquant aux fausses dévotions et aux abus superstitieux, l'érudit avait maladroitement étendu ses reproches à des usages autorisés ou tout au moins tolérés par l'Église. Il niait aussi très catégoriquement l'immaculée conception et l'assomption glorieuse de la sainte Vierge. En dehors de la longue série d'écrits polémiques, historiques et bibliographiques qui ont paru sous son nom ou sous des pseudonymes, Baillet a enfin composé un traité des devoirs d'un directeur et de la soumission qui lui est due: *De la conduite des âmes,* in-12, Paris, 1695.

Abrégé de la vie de M. Baillet, dans *Jugemens des savants sur les principaux ouvrages des auteurs,* 2e édit., Amsterdam, 1725, t. I, p. XXIII-XLIII; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques,* Paris, 1698, t. XVIII, p. 284-296; *Journal des savants,* t. XXIX, p. 579-595, 627; t. XXXV, p. 208-216; Michaud, *Bibliographie universelle,* Paris, 1811, t. III, p. 226; Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1893, t. II, col. 887-891.

C. TOUSSAINT.

BAILLY Louis, né en 1730 près de Beaune, devint chanoine de Dijon où il enseigna la théologie dogmatique, depuis la suppression de la Compagnie de Jésus en 1763, jusqu'à la Révolution, pendant laquelle il se réfugia en Suisse. Rentré en France après la tourmente révolutionnaire, il refusa la dignité de vicaire général et se consacra au modeste service de l'hospice de Beaune. Il mourut en 1808. On a de lui : 1° *Theologia dogmatica et moralis,* 8 in-8°, 1789, 8 in-12, Lyon, 1804, ouvrage souvent réédité, auquel on a habituellement joint un 9e volume contenant des appendices sur les notes de l'Église et sur les lois civiles. D'une morale très rigide, malgré les retouches postérieures, faites dans l'édition Receveur, cet ouvrage, qui était depuis près d'un demi-siècle le manuel de la plupart des séminaires de France, fut condamné par l'Index le 7 décembre 1852, *donec corrigatur.* — 2° *Tractatus de vera religione,* 6e édit., 2 in-12, Dijon, 1758. — 3° *Tractatus de Ecclesia,* 2 in-8°, Dijon, 1771, 1776, 1780, dans lequel sont soutenus les principes de la déclaration gallicane de 1682. — 4° *Principes de la foi catholique,* que Bailly composa pendant son exil en Suisse à l'époque de la Révolution.

Hurter, *Nomenclator literarius,* 2e édit., 1895, t. III, col. 507 sq.; Rohrbacher, *Histoire universelle de l'Église catholique,* Paris, 1858, t. XXVII, p. 475 sq.

E. DUBLANCHY.

1. BAIUS Jacques, théologien belge catholique, neveu du célèbre Michel Baius, naquit à Melin en Hainaut et mourut doyen de la collégiale de Saint-Pierre de Louvain le 9 octobre 1614. Il avait étudié à l'université de cette ville et s'y était fait recevoir docteur en 1586. Il a laissé divers ouvrages : *De eucharistiae sacramento et de sacrificio missae libri III,* in-8°, Louvain, 1605; *Institutionum christianae religionis libri IV,* in-fol., Cologne, 1620. Voir col. 56 et 57.

Valère André, *Bibliotheca belgica,* in-8°, Louvain, 1643, p. 461; Hurter, *Nomenclator literarius,* t. I, col. 66.

B. HEURTEBIZE.

2. BAIUS Michel. La biographie de ce célèbre théologien précédera le commentaire de ses propositions condamnées par saint Pie V.

I. BAIUS. Biographie. — Michel Baius ou de Bay, théologien de l'université de Louvain, que ses erreurs sur la grâce et le libre arbitre ont fait appeler le précurseur de Jansénius. — I. Commencements. II. Doctrine. III. Première condamnation en 1567. IV. Apologies. V. Deuxième condamnation de Baius en 1579. VI. Le baianisme après Baius.

I. COMMENCEMENTS. — Né en 1513, à Melin, petite localité des environs d'Ath en Hainaut, Michel de Bay fit ses études à l'université de Louvain, très célèbre à cette époque par le renom de ses docteurs et leurs luttes contre le protestantisme. Admis en 1533 dans le collège de Standonk ou Maison des pauvres, il suivit les cours de philosophie pendant trois ans au collège du Porc; sorti troisième, avec le titre de maître ès arts, il obtint une bourse dans le collège du pape Adrien VI et y resta cinq ans en théologie. Ses talents et la dignité de sa vie lui méritèrent d'être nommé, en 1541, principal du collège de Standonk. Trois ans après, il fut admis, en qualité de membre de la faculté des arts, au conseil de l'université; en même temps on lui confia une régence de philosophie au collège du Porc. Il remplit cette charge avec beaucoup de succès jusqu'en 1550. Dès cette époque il nous apparaît uni par une étroite amitié et par une conformité générale de sentiments avec l'un de ses condisciples, Jean Hessels, né à Louvain en 1522, et devenu licencié en 1541. Une lettre écrite plus tard par le cardinal Commendon nous fait connaître le jugement que portait sur les deux amis leur professeur de théologie, Ruard Tapper, alors chancelier de l'université; tout en les reconnaissant du reste bons et modestes, il les trouvait trop attachés à leur sens et redoutait l'union du talent et de l'audace qu'il voyait en eux; aussi retarda-t-il leur admission au doctorat. Pallavicini, *Histoire du concile de Trente,* l. XV, c. VII, n. 9. Jean de Louvain ne parvint à cette dignité qu'en 1556; Baius l'obtint le 15 juillet 1550. Il fut alors nommé à la présidence du collège Adrien, charge qu'il conserva toute sa vie; puis, comme Jean Léonard van der Eycken, dit Hasselius du nom de Hasselt, sa ville natale, avait été député au concile de Trente avec Ruard Tapper et Josse de Ravestein, Baius fut choisi pour le remplacer. Hasselius étant mort à Trente, le 5 janvier 1552, le suppléant devint titulaire de la chaire royale d'Écriture sainte.

C'est alors que le nouveau professeur et son ami Hessels sortirent nettement des sentiers battus et commencèrent à créer dans l'université un sérieux mouvement d'opinion. Deux choses sont à distinguer dans la controverse qu'ils provoquèrent : la méthode et la doctrine. Dans sa lettre au cardinal Simonetta, écrite en 1569, Baius s'explique ainsi sur le genre d'enseignement qu'il avait adopté : « Quand, il y a plus de dix-huit ans déjà, je commençai à enseigner publiquement la théologie dans nos écoles, la considération des hérétiques qui rejettent toute autorité, sauf la sainte Écriture et les écrits des anciens Pères, l'exemple aussi de mon collègue Jean Hessels, homme de bien et de grand savoir, m'engagèrent à prendre une méthode d'enseignement dont je ne me suis pas départi; après lecture de Pierre Lombard et de quelque docteur scolastique, je me suis efforcé de ramener aussitôt l'étude de la théologie à l'Écriture sainte et aux écrits des anciens Pères, ceux du moins qui jouissent encore de quelque crédit auprès des hérétiques, comme Cyprien, Ambroise, Jérôme, Augustin, Léon, Prosper, Grégoire et pareils. » Mais pour les deux amis, le maître par excellence fut l'évêque d'Hippone, dont Baius lut, dit-on, tous les écrits neuf fois, et soixante-dix fois ceux qui concernent la grâce.

L'intention était bonne. Dans leurs discussions avec

les théologiens catholiques, les novateurs ne cessaient d'alléguer l'Écriture et les Pères des premiers siècles; n'était-il pas à propos de les suivre sur ce terrain, de prendre les mêmes armes et de former les autres à s'en servir? Ce but apologétique explique également pourquoi les sujets traités par Baius correspondent aux principaux points de la doctrine luthérienne et calviniste. Les circonstances eurent aussi leur influence dans cette orientation. Les grandes erreurs des protestants et la doctrine opposée du concile de Trente avaient amené les théologiens orthodoxes à envisager de plus près les graves problèmes de la grâce et du libre arbitre, mais les solutions de détail ne s'accordaient pas toujours. On trouve une preuve remarquable de ces préoccupations et de ces divergences dans l'échange de lettres qui eut lieu, en 1550 et 1551, entre le dominicain Pierre de Soto, célèbre professeur de théologie à l'université de Dilingen, et le chancelier de Louvain, Ruard Tapper; lettres imprimées, sous forme d'appendice, à la fin de l'ouvrage d'Antonin Reginald, *De mente sancti concilii tridentini circa gratiam efficacem*, in-fol., Anvers, 1706. Au jugement de Soto, quelques controversistes de l'époque, comme Pighius, Eck, Catharin et même Dominique Soto, avaient trop accordé au libre arbitre, s'écartant sur ce point ou sur celui de la prédestination et de la distribution des grâces, de ce que le théologien de Dilingen regardait comme la vraie doctrine de l'Écriture et de saint Augustin. Cette controverse eut-elle une influence décisive sur la direction que prirent les idées de Baius? Rien ne le prouve, mais elle était certainement de nature à le confirmer dans la persuasion où il était déjà, que plusieurs des apologistes de la foi catholique étaient allés trop loin en s'opposant aux hérétiques et que, dans les matières de la grâce et de l'anthropologie chrétienne, ils n'avaient pas toujours évité l'écueil du pélagianisme ou du semipélagianisme. Sur la question de méthode, se greffa donc une divergence doctrinale; ou peut-être serait-il plus vrai de dire que, dès le début, la divergence doctrinale se dissimula sous la question de méthode. En fait, sous prétexte de dégager l'enseignement des anciens Pères d'éléments hétérogènes que, sous l'influence de la philosophie aristotélicienne, les docteurs du moyen âge et leurs continuateurs y auraient mêlé, Baius et Hessels jetèrent par-dessus bord non seulement la méthode, mais la doctrine même des théologiens scolastiques sur des points de grande importance.

Les nouvelles idées firent des progrès assez rapides pour qu'à son retour de Trente, vers le milieu de 1552, Tapper n'ait pu maîtriser son émotion et se soit écrié : « Quel est donc le diable qui a introduit ces sentiments dans notre école? » Il ne voulut pas recourir aux moyens d'autorité que lui fournissait sa charge d'inquisiteur général de la foi dans le Brabant, mais il s'éleva avec force dans les disputes publiques contre les opinions de Baius et de Hessels, comme on le voit par une lettre écrite plus tard par un témoin oculaire, Jacques Tzantel. Quand il vit que la douceur et la condescendance ne remédiaient pas au mal, le chancelier jugea qu'il fallait agir plus fermement. Il s'adressa donc, en 1558, au docteur Vigile Zugzhem, président du conseil privé, et à Granvelle, premier ministre de la duchesse de Parme que Philippe II venait d'établir gouvernante des Pays-Bas; il demanda qu'on admonestât sérieusement les deux novateurs et qu'on leur défendît de s'écarter à l'avenir des sentiers battus; Granvelle se rendit à ce juste désir, et la paix régna quelque temps. Mais après la mort de Tapper, survenue le 3 mars de l'année suivante, les contestations recommencèrent; déjà elles ne se bornaient pas à l'université, mais s'étendaient à tous les endroits où les élèves de Baius et de Hessels s'étaient répandus, en particulier aux cloîtres des cordeliers. Pour remédier au mal, les gardiens des maisons d'Ath et de Nivelle, Pierre du Chesne et Gilles de la Chesnaye, songèrent à opposer aux docteurs de Louvain l'autorité de la faculté de théologie de Paris. Ils lui déférèrent dix-huit propositions, la plupart relatives au libre arbitre et à la grâce. Comme l'ensemble de la doctrine reviendra dans les écrits de Baius, qu'il suffise de signaler à titre d'exemple deux de ces propositions, la 2e et la 4e : « La liberté et la nécessité conviennent au même sujet sous le même rapport, et la seule violence répugne à la liberté naturelle... — Le libre arbitre de lui-même ne peut que pécher, et toute action du libre arbitre laissé à lui-même est un péché mortel ou véniel. » La Sorbonne rendit son jugement le 27 juin 1560; elle censura quatorze des propositions comme hérétiques en tout ou en partie, trois comme fausses et la dernière comme opposée à l'Écriture sainte. Voir, sur l'authenticité de cet acte, de Champs, *De hæresi janseniana*, Paris, 1728, l. II, c. IV, t. I, p. 30 sq.; sur la concordance entre les propositions censurées par la Sorbonne et les propositions censurées plus tard par Pie V, le cardinal de Aguirre, *S. Anselmi theologia*, Rome, 1690, disp. CXVI, sect. III, t. III, p. 298 sq.

Cette censure s'étant répandue dans les Pays-Bas, Baius hésita d'abord sur le parti à prendre; enfin il composa une série de courtes observations sur les articles incriminés et les qualifications des docteurs sorbonistes. En somme, il n'abandonne franchement qu'une seule proposition, il en explique cinq ou six et défend les autres contre les censeurs. Il adressa cette réponse à l'un de ses admirateurs, le P. Sablon, ex-provincial des cordeliers dans les provinces de Flandre; il lui demandait d'en faire part à ceux sur lesquels ils pouvaient compter, ou, s'il la jugeait inutile, de la supprimer. L'écrit fut communiqué aux partisans de Baius et releva leur courage. Pour justifier à leur tour la doctrine censurée en montrant qu'elle était moins celle de leur maître que celle des Pères de l'Église, ils résolurent de faire imprimer en France les ouvrages de saint Prosper, sans doute avec des notes explicatives, mais surtout avec une préface remplie d'invectives contre leurs adversaires. Le cardinal de Granvelle réussit à empêcher l'impression grâce à l'intervention de son frère, ambassadeur du roi d'Espagne à Paris. En même temps, il s'occupait de Baius et de Hessels, contre lesquels on lui avait présenté un mémoire; Baius fit une apologie qui ne nous est pas parvenue, mais dont il parle dans sa lettre au cardinal Simonetta. Fort embarrassé alors par les troubles de Flandre, craignant en outre un conflit entre l'université de Louvain et celle de Paris, le ministre de Philippe II prit le parti de solliciter du pape Pie IV un bref qui lui donnât « tout pouvoir d'agir comme il conviendrait ». Puis, après s'être concilié l'amitié des intéressés, Baius et Hessels, en leur offrant une place dans son conseil avec une bonne pension payée sur ses propres revenus, il les fit venir à Bruxelles et leur communiqua le bref où Sa Sainteté lui enjoignait d'imposer silence aux deux parties avec défense, sous peine d'excommunication, pour Baius et Hessels, de faire usage de propositions et de façons de parler non usitées dans les écoles, et pour les adversaires, de dire quoi que ce soit au désavantage des deux docteurs. Le consentement de ceux-ci obtenu, le cardinal s'adressa ensuite au général des cordeliers qui se trouvait de passage dans les Pays-Bas; ordre fut donné à tous les religieux d'observer un silence général et absolu sur toutes les questions controversées. Le roi d'Espagne, mis au courant de tout ce qui s'était passé par une lettre du 18 octobre 1561, répondit à son ministre le 17 novembre, en approuvant sa conduite, et en lui recommandant expressément de veiller à ce que la discussion ne se ranimât point.

Vers la même époque, le cardinal Commendon passa par les Pays-Bas pour traiter avec la princesse Marguerite et son ministre de la nouvelle reprise du concile de Trente. L'université de Louvain choisit, pour la repré-

senter au concile, Baius et Hessels, et ce choix ne laissa pas que d'embarrasser le légat: « Si l'on donnait toute liberté à ces docteurs de parler selon leurs sentiments, écrivait-il au cardinal de Mantoue, ils pouvaient causer beaucoup de trouble, surtout en Allemagne; si au contraire on leur fermait la bouche, les protestants ne manqueraient pas de colorer leur refus de ce prétexte, en disant qu'ils refusaient de se rendre à un concile où les langues des savants étaient enchaînées. » Pallavicini, *loc. cit.*, n. 8. Baius et Hessels allèrent pourtant à Trente, mais deux ans plus tard, en 1563, comme théologiens du roi d'Espagne; le cardinal de Granvelle espérait sans doute qu'en leur absence la paix se rétablirait dans l'université et qu'eux-mêmes retireraient grand profit de leurs rapports avec les membres du concile. Baius venait de publier ses premiers opuscules: *De libero hominis arbitrio et ejus potestate; De justitia et justificatione; De sacrificio.* A Trente, les théologiens de Louvain assistèrent aux trois dernières sessions, ayant pour objet les sacrements de l'ordre et du mariage, le purgatoire et les indulgences. Les entretiens particuliers qu'ils eurent avec divers personnages ne modifièrent pas leurs idées. Comme elles scandalisaient plusieurs Pères, ils auraient été condamnés dès lors, si leur qualité de théologiens du Roi Catholique ne les avait protégés et si la hâte qu'on avait de mettre fin au concile n'avait fait ajourner l'examen de leurs écrits; circonstances dont l'évêque d'Ypres, Martin Rithovius, se servit habilement pour détourner le coup dont ils étaient menacés.

De retour à Louvain, Baius continua la publication de ses opuscules: *De meritis operum; De prima hominis justitia et virtutibus impiorum; De sacramentis in genere; De forma baptismi.* L'impression en fut achevée sur la fin de 1564, mais datée de l'année suivante par l'imprimeur. En 1566, l'auteur donna une nouvelle édition des premiers opuscules, en y joignant les suivants: *De peccato originis; De charitate; De indulgentiis; De oratione pro defunctis.* Tous sont dans le même genre; petits traités méthodiques, simples et vigoureux, remarquables aussi par la netteté et l'élégance du style. Avant de poursuivre les longs débats auxquels ils donnèrent lieu, demandons-leur quelle fut, dans ses grandes lignes et ses traits caractéristiques, la doctrine de Baius. Les questions de détails reviendront dans le commentaire des propositions condamnées par Pie V.

II. Doctrine. — Parlant des questions nécessaires pour bien comprendre les premiers et plus essentiels fondements de la foi chrétienne, Baius signale celles-ci, dans la préface du traité *De prima hominis justitia* : « Quelle a été à l'origine l'intégrité naturelle de l'homme, et que faut-il penser des vertus des impies, qui n'avaient pas la foi en l'unique vrai Dieu et dont on rapporte cependant beaucoup d'actions honnêtes et louables aux yeux des hommes? Sans ces questions, en effet, on ne saurait comprendre ni la première corruption de la nature ni sa réparation par la grâce du Christ. » Voilà, semble-t-il, le point de départ de Baius; sa doctrine peut se ramener au triple état du genre humain: état de nature innocente; état de nature tombée; état de nature relevée par la grâce.

1° *État de nature innocente.* — Dieu a fait l'homme *droit,* suivant la parole de la sainte Écriture; mais en quoi consistait cette droiture ou rectitude de la première création? Elle renfermait d'abord ce qui constitue en nous la parfaite image et ressemblance de Dieu, sagesse, justice, bonté et autres vertus qui concourent à la rénovation de l'homme intérieur. En d'autres termes, cette rectitude première ne peut se concevoir sans l'inhabitation et la sanctification du Saint-Esprit; sans lui, l'âme n'est pas vivante, mais morte, et Dieu n'a pu donner au premier homme une âme qui communiquerait la vie au corps et serait elle-même sans vie. Il faut que l'homme créé nous apparaisse parfaitement uni à son créateur, dans son esprit par la connaissance totale de la loi et dans sa volonté par une soumission entière. En outre, l'intégrité de la première création renfermait la pleine soumission des instincts sensibles et des mouvements du corps à la volonté. *De prima hominis justitia,* c. I-III. Ceci posé, voici l'important problème que traite Baius: cette droiture ou justice primitive constituait-elle un état naturel ou surnaturel? Nulle équivoque sur ce dernier terme; Baius entend par là ce qui ne serait pas dû à la nature, et viendrait s'ajouter à son intégrité comme un ornement de surérogation, grâce à la munificence du créateur: *supernaturale, id est naturæ nostræ indebitum, et creatoris munificentia nostræ integritati ad ornatum liberaliter adjectum.* La réponse est nette et ferme; les dons de la justice originelle ne constituent point une exaltation gratuite de la nature humaine, qui passerait ainsi d'un état inférieur à un état supérieur, mais sa condition *naturelle,* nécessaire en toute hypothèse pour qu'elle soit sans mal, *cujus semper necessario sit absentia malum* (Baius entend par mal la privation de biens naturels). Il en est de ces dons primitifs comme de l'âme, du corps et autres apanages de la première création sans lesquels il nous serait impossible ou d'exister ou d'être sans mal, *sine quibus aut omnino esse non possumus, aut malo non caremus;* ils sont strictement, *simpliciter et proprie,* naturels. Car il est évident, par la sainte Écriture et les anciens Pères, que ces dons appartiennent à l'intégrité de la nature innocente. La raison dernière, c'est que l'homme a été naturellement créé pour servir Dieu et parvenir à la béatitude, non pas à cette béatitude inférieure que Pélage imaginait, mais à la seule béatitude de toute créature raisonnable, qui consiste dans l'union avec Dieu, son vrai bien. Quand il s'agit du premier homme, Baius ne veut donc pas entendre parler de dons naturels et de dons surnaturels; subtile distinction, ou plutôt erreur manifeste, occasionnée par la déchéance de l'homme et due à l'ingérence de la philosophie dans le domaine de la foi. C. IV-IX.

Pourtant ces dons si relevés de la justice originelle ne sortaient pas des principes constitutifs de la nature humaine, comme un effet sort de sa cause efficiente. « Une perfection n'est pas dite naturelle par rapport à sa cause ou à son origine, mais par rapport au sujet qu'elle concerne; que le sujet soit cause productive de cette perfection ou qu'elle vienne d'ailleurs, peu importe; il suffit qu'elle appartienne à l'intégrité naturelle du sujet et que son absence constitue pour lui un mal. » Ainsi en est-il, conclut Baius, de la justice du premier homme; qu'elle résulte physiquement des principes constitutifs de sa nature ou qu'elle soit produite immédiatement par Dieu, elle n'en est pas moins un don naturel, « car elle appartenait à l'intégrité de cette nature humaine qui, sans cette perfection, ne peut être en bon état ni exempte de misère, *ut sine ea non possit salva consistere, miseriaque carere.* » Est-ce à dire que Dieu n'aurait pas pu, absolument parlant, créer l'homme tel qu'il naît maintenant? Baius n'a jamais, nous le verrons, affirmé cette impossibilité; il a même dit le contraire dans ses apologies, mais avec des restrictions qui montrent que, dans sa pensée, l'homme ainsi conçu ne serait pas dans un état normal, celui où Dieu crée les êtres en les exemptant de tout mal et en leur octroyant tout ce qui concourt à leur intégrité. C. XI.

Si la destination de l'homme à la gloire céleste et les dons de la justice primitive sont quelque chose de naturel, les mérites correspondants seront logiquement du même ordre. Baius développa cette conséquence dans le traité *De meritis operum.* Comme la damnation est la peine du péché, la gloire céleste est le juste prix des bonnes œuvres par une loi naturelle établie dans la création. En vertu de cette loi la vie éternelle a été pour les anges une récompense, et non pas une grâce; il en aurait été de même pour le premier homme, s'il

avait persévéré dans la justice. L. I, c. I-III. Doctrine qui se complète par la façon dont Baius explique le fondement du mérite. Il n'approuve point ceux qui exigent dans le sujet une dignité supérieure, résultant de l'adoption divine ou de l'inhabitation du Saint-Esprit; les bonnes œuvres sont méritoires par elles-mêmes, comme acte d'obéissance à la loi de Dieu, *ex sua qualitate et natura quia videlicet sunt divinæ legis obedientia*. Toute bonne œuvre, vint-elle de quelqu'un qui ne posséderait pas le Saint-Esprit ou la grâce d'adoption, est méritoire de la vie éternelle, comme tout péché mérite par sa nature la damnation éternelle. L. II, c. I-IV. Si le secours et la présence du Saint-Esprit sont en fait nécessaires, ce n'est pas pour donner à la bonne œuvre son caractère méritoire, mais pour permettre au sujet de la produire; ce qui se comprendra mieux encore, quand Baius nous aura dit qu'en dehors de la charité il n'y a pas de véritable obéissance à la loi de Dieu, ni même de moralité.

2° *État de nature tombée.* — Si la condition naturelle de l'homme exige rigoureusement la justice intérieure et la pleine soumission des instincts sensibles et des mouvements du corps à la volonté, l'absence de ces dons doit nécessairement constituer un mal, un vice, pour la nature elle-même. Telle est, en effet, la doctrine de Baius dans le traité *De peccato originis*. Il identifie le péché originel avec la concupiscence habituelle, *concupiscentia habitualis quæ peccatum originis est*, et le conçoit non comme une simple privation, mais comme un acte vicieux et déréglé; d'abord insensible, tant que l'enfant est incapable de penser au bien et au mal, cet acte se développe avec l'âge et se manifeste par ses effets généraux, l'ignorance dans l'esprit, la malice dans la volonté, la révolte de la partie inférieure de l'âme et la loi des membres. C. II-V. Mais comment l'enfant peut-il être responsable? Baius n'a pas recours, pour l'expliquer, à la faute du premier père; pour lui, la concupiscence soit actuelle, soit habituelle est en elle-même un vrai péché, comme transgression du précepte divin: *Non concupisces.* Dès lors, pour que l'enfant soit pécheur et responsable, il n'est pas nécessaire que la concupiscence ait pour cause sa propre volonté; il suffit qu'elle se trouve et domine en lui, sans qu'il y ait de sa part volonté contraire; *tantum quia inest, veraciter illi imputari, si vel actu vel habitu ei dominetur, sic ut non gerat contrarium mentis affectum.* C. VII, XI, XVII.

Pour comprendre toute la portée de cette doctrine, il faut tenir compte de la façon dont Baius entend le libre arbitre dans l'opuscule qu'il lui a consacré, *De libero hominis arbitrio et ejus potestate.* Il distingue deux sortes de *liberté*. La première s'entend de la puissance de vouloir ou de ne pas vouloir une chose; c'est la liberté dont s'occupent les philosophes, *libertas a necessitate.* L'autre consiste à être, en ses vouloirs et en ses actions, exempt de toute servitude, *libertas a servitute;* la servitude consistant, pour l'âme, dans une nécessité involontaire ou dans une inclination mauvaise dont on ne peut se délivrer. Pour qu'une action puisse se dire libre en ce sens, point n'est besoin de supposer dans l'agent le pouvoir de l'omettre; il suffit que la volonté ne soit pas violentée, ni détenue volontairement captive sous le joug d'un pouvoir ennemi. Cette seconde espèce de liberté est la seule dont parle l'Écriture sous le terme de liberté, et saint Augustin, fidèle à l'Évangile, fait aussi consister le libre arbitre dans l'exemption de toute servitude venant d'un pouvoir étranger, qu'on puisse d'ailleurs omettre l'action ou qu'on ne le puisse point. C. IV VIII. Ce n'est pas que Baius nie absolument le premier genre de liberté; il le reconnaît et le défend contre les hérétiques. Dans quelles limites, il nous l'apprend en expliquant la différence qu'il met entre la liberté de l'homme innocent et celle de l'état présent. La première permettait à l'homme d'accomplir facilement toute la loi et de ne commettre aucun péché; maintenant le libre arbitre laissé à lui-même ne peut faire aucun bien moral, ni surmonter aucune tentation sans pécher; il n'a plus de force que pour se porter au mal ou vouloir des biens d'ordre temporel, par exemple cultiver la terre, manger et boire. C. IX-XI.

Ces idées pessimistes sur l'état de la nature humaine tombée ont leur complément dans la question *De virtutibus impiorum,* qui se rattache, comme second livre, au traité *De prima hominis justitia.* Les théologiens scolastiques, saint Thomas d'Aquin en particulier, ne jugeaient pas notre nature si profondément atteinte par la déchéance originelle, qu'ils ne reconnussent dans ceux qui n'ont pas la foi, la possibilité d'actions non pas méritoires de la vie éternelle, mais purement morales, telles qu'on en trouve de décrites dans les livres des philosophes stoïciens et péripatéticiens. Aux yeux de Baius, cette doctrine est du pélagianisme. Il faut distinguer entre les *devoirs* qui sont la matière des vertus ou de l'honnêteté morale, *virtutum officia, honestatis officia,* et la *fin* qu'on se propose en s'en acquittant. Les païens eux-mêmes n'attribuaient à l'accomplissement de ces devoirs le caractère de vertus que quand ils se rapportaient à la fin assignée par chacun d'eux à la vie humaine, volupté, honneur, richesses ou devoirs comme tels. C. I-III. Or la véritable et seule fin de la vie humaine, fin à laquelle nous avons l'obligation stricte de rapporter toutes nos actions, c'est Dieu objet de la foi et de la charité; suivant l'Écriture et saint Augustin, tout ce qui ne vient pas de la foi opérant par la charité est péché. Conséquence évidente : ces prétendues vertus des païens n'étaient que des vices, *vitia virtutes imitantia;* non seulement elles n'avaient aucune valeur pour le salut, mais comme vices elles étaient matière à damnation, *vitia sunt et damnant.* C. IV-VI. En somme, pour résumer avec Baius l'état de l'homme déchu et non relevé par la grâce, « sa volonté n'est plus alors que cupidité vicieuse, *tota cupiditas est, quæ vitium est;* tout ce qu'elle fait, elle le fait sous l'influence de cette cupidité vicieuse, et ainsi elle n'a de mouvement que pour pécher. » Ce sont là des conclusions que Baius juge essentielles à la vraie sagesse et à la vie chrétienne. C. VII-VIII.

3° *État de nature relevée.* — Divers points se rattachent aux traités déjà signalés. La vie éternelle et les mérites étaient dans l'état d'innocence des dons naturels; il en va tout autrement dans l'ordre de la rédemption. La vie éternelle et les mérites sont alors autant de grâces; car, depuis la chute originelle, l'homme n'a plus droit aux dons primitifs, il en est même devenu positivement indigne; ce qu'il en possède maintenant, il le doit à Notre-Seigneur Jésus-Christ. Racheté par lui et aidé de sa grâce, il peut produire des bonnes œuvres, méritoires de la vie éternelle. *De meritis operum,* l. I, c. IV-VIII. Mais ici revient la théorie de Baius sur le fondement du mérite. Si nos bonnes œuvres sont méritoires de la vie éternelle, ce n'est pas proprement le fait des mérites de Jésus-Christ ni de la grâce sanctifiante; c'est, comme à l'origine, une conséquence de cette loi naturelle qui veut que l'observation de la loi ait pour récompense la gloire céleste. L'œuvre rédemptrice n'a directement pour effet que de nous rendre, avec la grâce, la possibilité d'observer la loi et de produire ainsi des bonnes œuvres. *Ibid.,* c. IX.

Dans l'état de nature relevée, les forces du libre arbitre vont aussi loin qu'il plaît à Dieu de nous aider. Il y a des hommes qui ne reçoivent pas le pouvoir de croire, comme il y a des vierges qui ne reçoivent pas le pouvoir de garder la continence. Les justes n'arrivent même jamais ici-bas à la parfaite liberté, car ils restent soumis à la servitude de la chair. *De libero hominis arbitrio,* c. VII, XI. Les mouvements de la concupiscence qu'ils subissent sont une véritable transgression du précepte : *Non concupisces,* mais ils ne constituent pas de vrais pé-

chés, parce que le Saint-Esprit et sa grâce habitant dans les justes et y dominant habituellement, la concupiscence ne règne point en eux et ne leur est plus imputable. C'est à peu près dans le même sens que, d'après Baius, le péché originel, identifié avec la concupiscence habituelle, reste dans les baptisés en ce qu'il a de physique, *manet actu*, mais n'entraîne plus pour eux de culpabilité, *transit reatu*. *De peccato originis*, c. IX, XV, XVI, XVII.

Après ces diverses conséquences de principes déjà posés, vient un traité important, divisé en trois livres : *De charitate, justitia et justificatione*. Le premier livre est comme une introduction aux deux autres, la connaissance de la charité étant nécessaire pour comprendre la justification ; car la justice n'est autre chose que la charité, ou du moins, il y a entre les deux une liaison si étroite que l'une est inséparable de l'autre. Par charité, Baius entend, non le Saint-Esprit, mais l'acte même de la volonté aimant Dieu et le prochain : *ipse animi motus, quo Deum diligimus et proximum, qui accidens est et qualitas*. L'acte suppose-t-il en nous un principe distinct, appelé communément charité *habituelle?* Question secondaire, dont Baius se désintéresse, c. I-II, sur laquelle il laisse même planer un certain doute. C. VII. Tout acte de charité a nécessairement pour principe le Saint-Esprit ; il faut absolument rejeter la distinction philosophique d'un double amour de Dieu, dont l'un aurait pour objet Dieu béatificateur et serait l'œuvre du Saint-Esprit, tandis que l'autre aurait pour objet Dieu créateur et serait le fruit du libre arbitre. Bien plus, l'étude attentive de saint Augustin mène à cette conclusion : « Tout amour de la créature raisonnable est ou cette cupidité vicieuse par laquelle on aime le monde et que saint Jean réprouve, ou cette louable charité par laquelle on aime Dieu et qui nous vient uniquement de lui et par la médiation de Jésus-Christ. » C. III-VI. Principe essentiel dans la doctrine de Baius ; par là s'explique pourquoi, en dehors de la charité, ce théologien ne reconnaît ni véritable obéissance à la loi, ni bonnes œuvres, ni moralité quelconque. Mais la charité a des degrés ; elle a ses commencements, qui sont les premiers désirs du bien, elle a ses progrès et sa perfection. Elle peut, dans les catéchumènes et les pénitents, précéder la rémission des péchés. C. VII-IX.

La justice parfaite se trouve dans l'accomplissement intégral de la loi ou de la charité ; Jésus-Christ seul l'a possédée ici-bas dans toute sa plénitude. Pour nous, la justice a deux parties : la rémission des péchés, qui s'obtient par les sacrements, et la nouveauté de vie, qui consiste dans la pratique des vertus ou l'obéissance intérieure et extérieure à la loi. *De justitia*, c. I-III. Cette dernière seule est proprement la justice ; cependant, comme la rémission des péchés produit en partie le même effet devant Dieu, la sainte Écriture la comprend aussi sous le nom de cette vertu. Aussi, bien que les catéchumènes et les pénitents puissent surpasser beaucoup d'enfants adoptifs par la justice des œuvres, on ne peut pas les dire justes, tant qu'ils n'ont pas reçu la rémission des péchés dans les sacrements de baptême ou de pénitence. C. IV-VII. Baius réfute longuement l'erreur des protestants, qui font consister la justice dans la seule rémission des péchés. C. X.

La justification n'est pas autre chose qu'un continuel progrès dans la pratique des vertus et la rémission des péchés. *De justificatione*, c. I. Dieu pourrait opérer l'œuvre de la conversion en un instant, mais il ne le fait ordinairement que pas à pas et par degrés. Il commence par frapper le cœur de la crainte de ses jugements et inspire ainsi au pécheur l'esprit de crainte servile, qui l'empêche de s'opposer aux vues providentielles avec autant de hardiesse qu'auparavant. Cet esprit de crainte est un don du Saint-Esprit ; il ne fait cependant pas partie de la justice, et sans la charité il conduit au désespoir et à la damnation. La foi, jointe à un commencement de charité, est le vrai principe de la justice. C. II-IV.

A ces vues sur la charité, la justice et la justification se rattachent diverses applications de détail, relatives au mérite des bonnes œuvres et à l'effet des sacrements ou des indulgences ; nous les retrouverons parmi les propositions condamnées par Pie V. Ce qui précède suffit pour faire connaître, dans son ensemble, la doctrine de Baius. S'il n'a été rien dit de la prédestination, c'est que le point n'a pas été traité par ce théologien ; plus tard nous le verrons prendre parti dans la controverse entre Lessius et l'université de Louvain.

4° *Genèse de la doctrine de Baius*. — Quelle fut, pour notre théologien, l'idée-mère? Suivant les uns, par exemple, Tournely et Kilber, ce serait le principe, énoncé dans le livre *De charitate*, que tout amour de la créature raisonnable se partage entre la cupidité vicieuse et la charité méritoire. Que le principe soit capital dans la doctrine baianiste, c'est un fait ; mais il n'en est pas le fondement premier. Une question antérieure se pose : d'où vient que pour Baius il n'y a de vraie moralité que dans la charité méritoire, et méritoire de la vie éternelle? D'autres, plus récents, ont vu à la base du système un faux dualisme et un faux mysticisme : le théologien de Louvain aurait mis d'un côté le corps et l'âme, mais l'âme principe de vie purement végétative et animale, sans volonté ni moralité ; de l'autre, l'Esprit-Saint, vie de l'âme elle-même et principe de l'activité morale et religieuse de l'homme. Celui-ci, pour être complet, devait donc posséder l'Esprit et les dons de la justice primitive ; ils appartenaient à son être, étaient de son essence, étaient une partie intégrante de sa nature. Kuhn, au mot *Bay* (*Michel de*), dans le *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, par Wetzer et Welte, trad. Goschler, Paris, 1858, t. II, p. 425 ; F. X. Linsenmann, *Michael Baius und die Grundlegung des Jansenismus*, in-8°, Tubingue, 1867, p. 97 sq. Mais cette interprétation dépasse incontestablement la pensée de Baius ; il n'a pas considéré les dons primitifs comme appartenant à l'être même de l'homme, mais seulement comme des perfections exigées pour son état normal ; le mot *integritas naturæ* a, dans ses écrits, un tout autre sens que celui de *parties intégrantes* de la nature. De plus, il n'a pas réduit l'influence de l'âme sur le corps à la communication d'une vie purement végétative et animale ; car dans l'homme destitué du Saint-Esprit et de la justice originelle, il reconnait une volonté raisonnable et même une réelle liberté dans l'ordre physique.

Il y a pourtant du vrai dans ce prétendu dualisme : pour Baius, ni la liberté morale à l'égard du bien, ni la moralité n'ont leur source dans la nature ; l'une et l'autre viennent du Saint-Esprit, principe de la charité. Mais ce n'est là qu'une conséquence d'une idée plus générale et foncière ; le vrai point de départ du théologien lovaniste se trouve dans sa conception optimiste de l'état normal de la créature raisonnable ; conception optimiste qui a pour pendant naturel, on l'a vu, sa conception pessimiste de l'état de nature tombée. En réalité, l'homme a été appelé dès le début à la « vie éternelle », à l'union parfaite avec Dieu et à la moralité d'ordre spécial qui seule est proportionnée à cette fin sublime ; Baius a vu là une destination non pas seulement de fait, mais de droit ; à ses yeux, l'homme, comme créature raisonnable, avait une dignité native telle qu'il pouvait par le fait même prétendre à tout ce qui rentrait dans sa vocation effective. De là son obstination à n'admettre que la notion historique et théologique de la nature humaine, et à nier le caractère surnaturel des dons primitifs ; de là, dans son système, l'aptitude exclusive de la charité théologale à nous procurer la vie morale ou l'union avec Dieu.

Si maintenant nous faisons abstraction de ce qui peut

être considéré comme l'idée-maîtresse de Baius, pour envisager sa doctrine d'un point de vue purement historique, la solution nous est fournie par ce que nous savons déjà de sa méthode et de l'exclusivisme avec lequel il l'appliqua. C'est en lisant et en interprétant par lui-même les écrits de saint Augustin que le docteur lovaniste s'est formé l'ensemble de ses idées; habituellement il se sert, pour les exprimer, des propres expressions de l'évêque d'Hippone. Extérieurement le système se présente donc comme augustinien. Toute la question était de savoir si le disciple avait compris et bien rendu le maître; s'il n'avait pas interprété en dehors de leur base historique des formules susceptibles de plusieurs sens, par exemple, cette expression de *justitia naturalis* appliquée par saint Augustin et les anciens Pères aux dons de la nature innocente.

Question d'autant plus grave que sur des points de grande importance, Baius était arrivé à des conclusions inconciliables avec la doctrine du concile de Trente, et que, sur d'autres points, il laissait dans l'ombre, pour ne rien dire de plus, ce que les Pères de ce concile avaient au contraire mis en relief; telle, par exemple, dans le traité de la justification, l'existence de la grâce habituelle, considérée comme principe intérieur de rénovation spirituelle et réalité distincte du Saint-Esprit et de nos propres actes. Notion difficile à retrouver dans Baius, qui s'arrête à l'acte de charité, et laisse non seulement à l'arrière-plan, mais même en question, la charité habituelle entendue d'un *habitus* ou principe permanent.

Circonstance aggravante, sur plusieurs de ces points le théologien augustinien se trouvait en contact avec Luther et Calvin, ou du moins se rapprochait beaucoup de leurs positions. Sans doute, il est souvent en désaccord formel avec eux: il maintient l'existence du libre arbitre et des mérites, établit longuement que la justice ne consiste pas dans la seule rémission des péchés, et défend l'eucharistie et les autres sacrements de l'Église catholique. Mais il n'en est plus de même, quand il nie le caractère surnaturel de l'état primitif, quand il place l'essence du péché originel dans la concupiscence et voit dans les mouvements indélibérés de la chair de vraies désobéissances à la loi, quand il soutient que l'homme tombé n'a plus de puissance pour le bien dans l'ordre moral et ne peut que pécher.

Nous retrouverons plus tard d'autres points de contact entre Baius et les novateurs, mais ce qui précède suffit pour expliquer que les théologiens traditionnels ne pouvaient rester indifférents en face des doctrines baianistes et que tôt ou tard le magistère ecclésiastique devrait nécessairement intervenir.

III. Première condamnation de Baius par saint Pie V. — Après la publication des écrits de Baius, le feu mal éteint se ralluma plus vivement; un grand nombre de propositions furent relevées et attaquées. Josse de Ravestein, appelé aussi *Tiletanus,* celui-là même qui avait été député au concile de Trente avec Ruard Tapper, écrivit à ce sujet à fray Lorenço de Villavicencio, de l'ordre des ermites de saint Augustin. Dans cette lettre, partie de Louvain à la date du 20 novembre 1564, il signale particulièrement la doctrine relative au fondement du mérite, aux dons de l'état primitif et à la concupiscence, en terminant il émet l'idée d'une démarche auprès de Sa Majesté Catholique. Fray Lorenço répondit à cet appel, le 25 novembre, il écrivit de Bruxelles au roi d'Espagne pour dénoncer le livre de Baius et demander qu'il fût déféré aux universités d'Alcala et de Salamanque. Gachard, *Correspondance de Philippe II sur les affaires des Pays-Bas,* Bruxelles, 1851, t. II, p. XX. On sait par deux lettres postérieures, l'une du cardinal de Granvelle, l'autre de Morillon, et par une allusion de Baius dans sa lettre au cardinal Simonetta, qu'il y eut réellement censure; mais on n'a point de détails sur les propositions atteintes ni sur la nature du jugement. Il semble cependant que, dans son *Augustinianum systema,* diss. II, c. I, Berti nous ait conservé une partie de la censure des deux universités; elle a rapport aux dons de la première création et aux mérites dans l'état d'innocence. *Opus de theologicis doctrinis,* in-4°, Bassano, 1792, t. VIII, p. 377.

Ravestein crut aussi le moment venu d'attirer l'attention du saint-siège, sur les nouvelles doctrines; il fit porter à Rome par le P. Godefroy, cordelier de Liège, un certain nombre de propositions. Pie IV étant mort en 1565, et saint Pie V lui ayant succédé, le 7 janvier 1566, de nouvelles propositions furent dénoncées, en même temps que le roi d'Espagne insistait auprès du pape pour obtenir un jugement décisif. La cause fut instruite, et le 1er octobre 1567, saint Pie V signa la bulle *Ex omnibus afflictionibus,* où se trouvaient proscrites soixante-seize ou, suivant la division actuelle, soixante-dix-neuf propositions, « comme hérétiques, erronées, suspectes, téméraires, scandaleuses et offensives des oreilles pies, le tout respectivement. » Pour comprendre avec quelle modération on procéda en toute cette affaire, il suffit de lire la lettre écrite, le 13 novembre de la même année, par le cardinal de Granvelle qui se trouvait alors à Rome; elle explique et justifie ce jugement porté sur l'acte de saint Pie V par dom Thuillier, dans une histoire, en partie inédite, de la constitution *Unigenitus*: « Bulle respectable par la sainteté de son auteur, par la grande réputation de l'école dans laquelle il avait été élevé et par les matières qu'elle renferme. Elle l'était encore plus, s'il était possible, par la sagesse, la prudence et la bonté qui l'avaient dictée. Baius n'était point nommé; s'il y est désigné, il l'est, comme étant d'une probité et d'une capacité reconnue. Ses ouvrages n'étaient point cités; les propositions n'étaient condamnées que respectivement, et cette condamnation était adoucie par les traits les plus marqués. Elle ne fut point imprimée, quoique ce fût l'usage ordinaire. »

Les propositions condamnées dans cette bulle feront l'objet d'une étude spéciale. Quelques remarques seulement sont nécessaires dès maintenant, pour bien saisir le développement historique de la controverse. La principale a trait à la fameuse clause qui suit les propositions et précède leur qualification : *Quas quidem sententias stricto coram nobis examine ponderatas quanquam nonnullæ aliquo pacto sustineri possent in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento hæreticas erroneas suspectas temerarias scandalosas et in pias aures offensionem immittentes respective... damnamus...* Ainsi lit-on dans la copie de la bulle qui fut envoyée plus tard à Louvain. Voir *Les Hexaples ou les six colonnes sur la constitution Unigenitus,* Amsterdam, 1721, t. II, p. 891. Écrite sans ponctuation, suivant l'usage de la chancellerie apostolique, cette phrase donnera lieu à la fameuse controverse sur la virgule ou *comma pianum.* Coupée en effet, après ces mots : *sustineri possent,* ou après ces autres mots : *sensu ab assertoribus intento,* la phrase prend un sens tout à fait différent :

1° Virgule après les mots : *sustineri possent.*	2° Virgule après le mot : *intento.*
Toutes ces propositions, nous les condamnons prises à la rigueur des termes et dans le sens propre des mots tel que l'ont eu en vue ceux qui les ont avancées, comme hérétiques, erronées, etc., bien que quelques-unes puissent se soutenir d'une certaine façon.	Toutes ces propositions, nous les condamnons comme hérétiques, erronées, etc., bien que quelques-unes puissent d'une certaine façon se soutenir à la rigueur des termes et dans le sens propre des mots tel que l'ont eu en vue ceux qui les ont avancées.

Les mots *in sensu ab assertoribus intento* montrent que les propositions censurées ne sont point attribuées à un seul auteur. C'est ce que confirme le préambule où

saint Pie V exprime la douleur dont il a été saisi « en voyant *plusieurs* personnes d'une probité et d'une capacité d'ailleurs reconnues, répandre de *vive voix* ou par *écrit* diverses opinions très dangereuses et très scandaleuses ».

Enfin la date de la bulle suggère à dom Thuillier une réflexion que je crois utile de lui emprunter : « Tel est, dit-il, le système condamné, ce qui est bien digne de remarque, vingt et un ans avant que le jésuite Louis Molina rendit public son livre de la *Concorde* où il établit le système qu'on appelle moliniste, système que lui-même donnait comme nouveau ; vingt ans avant que Lessius, autre jésuite, eût été censuré par les universités de Louvain et de Douai ; dix-neuf ans avant que Jansénius vint au monde, et soixante-treize ans avant que l'*Augustinus* de ce prélat sortit de dessous la presse, ouvrage qui n'est, à proprement parler, qu'un commentaire de ceux de Baius. La conséquence qui sort naturellement de ces différents calculs et qui sautera aux yeux de tout homme équitable, c'est que l'on ne peut dire, sans choquer également le bon sens et la vérité, que lorsque le pape et les évêques ont condamné la doctrine de Baius et de Jansénius, ils ne l'ont fait que pour appuyer les opinions de Molina et par la sollicitation de ses partisans. Ce ridicule paradoxe a cependant été débité et l'est encore tous les jours par les défenseurs de Jansénius. » Cette réflexion d'un auteur du XVIIIe siècle a-t-elle perdu tout son à propos ? Qu'on lise, sur la question du baianisme, les récentes histoires du dogme faites par des auteurs protestants.

IV. Apologies de Baius. — Le cardinal de Granvelle, archevêque de Malines, avait été chargé par le pape saint Pie V de faire exécuter la bulle ; il transmit ses pouvoirs à son vicaire général, Maximilien Morillon, prévôt de l'église collégiale d'Aire en Artois et depuis évêque de Tournai. Le 13 novembre 1567, il lui adressa deux lettres ; dans l'une, destinée à passer sous les yeux de Baius, il résumait toute la suite de l'affaire et racontait ce qui s'était fait à Rome, en insistant surtout sur les preuves de bienveillance données par le souverain pontife aux théologiens atteints par la censure ; dans l'autre lettre, il recommandait lui-même à son mandataire d'avoir les plus grands ménagements à l'égard de Baius qui, depuis la mort de Hessels, survenue en novembre 1566, restait seul en cause : « Que l'on y procède, écrivait-il en propres termes, avec charité chrétienne pour rhabiller doucement la faute qu'il y a. » Morillon se conforma de tout point aux instructions du cardinal. Le 29 décembre, il réunit à Louvain les docteurs qui composaient l'*étroite* faculté, c'est-à-dire le chancelier de l'université et les huit professeurs de théologie, et leur donna lecture de la bulle *Ex omnibus afflictionibus*. Tous protestèrent de leur soumission à l'acte pontifical, et la séance se termina par un acte signé des docteurs, y compris Baius, où ils attestaient que le vicaire général de Malines leur avait notifié la bulle. Peu après, Morillon obtint le même résultat auprès des cordeliers ; dans un chapitre, réuni à Nivelle par un nouveau provincial, les gardiens et les députés des différentes maisons abjurèrent les doctrines de Baius.

Le calme ne revint pas complètement. Sur la demande des docteurs de Louvain, le vicaire général de Malines leur avait accordé un extrait des propositions censurées, mais en leur recommandant de n'en rien laisser transpirer au dehors. Pour diverses raisons, le secret fut mal gardé ; grand sujet de chagrin pour Baius qui, dans une nouvelle entrevue avec le prévôt Morillon, au mois de mai suivant, donna libre cours à ses plaintes : on l'avait condamné sans l'avoir entendu ; on avait mal extrait les articles, on lui en imputait qui n'étaient pas les siens ; on avait décidé des points qui ne devaient pas être tranchés, au moins si légèrement, puisqu'ils étaient auparavant controversés ; on ne tenait pas compte de la doctrine de saint Augustin et de saint Prosper. Sans entrer dans une discussion de fond, le grand-vicaire ramena peu à peu le docteur ulcéré aux sentiments de filiale obéissance qu'il avait toujours professés à l'égard du souverain pontife ; mais il n'osa pas parler, comme il comptait le faire, de rétractation formelle, et il partit sans être pleinement rassuré sur l'avenir.

En effet, le 8 janvier 1569, Baius adressa au pape une apologie dont le titre seul indique suffisamment son état d'esprit : *Sententiæ per sanctissimum Dominum nostrum Pium V, Romæ, calendis octobris anni 1567, damnatæ : adjecta explicatione, tum earum, quæ non tantum verbis, sed etiam in alio sensu expressæ sunt, quam in iis libellis habentur, ex quibus significantur excerptæ ; tum quæ ad alium sensum torquentur quam habent libelli ; tum etiam quæ forte cuipiam non immerito videantur non satis fuisse discussæ.* Dans cet écrit, le docteur de Louvain reconnaissait comme siennes un certain nombre de propositions, une trentaine environ, mais en prétendant qu'elles contenaient la pure doctrine de l'Écriture, des saints Pères, et surtout de saint Augustin. Une lettre accompagnait l'apologie ; elle est assez caractéristique pour mériter d'être rapportée : « Il y a déjà un an, disait-il, qu'on nous a intimé un décret de Votre Sainteté en date du premier jour d'octobre de l'an 1567, et muni du sceau de plomb. Ce décret proscrit soixante-seize propositions, et nous n'avons pu encore en obtenir une copie ni ici, ni à Rome : cependant les articles censurés sont déjà répandus dans tous les Pays-Bas. Nous craignons que l'honneur de Votre Sainteté n'en souffre, non seulement à cause des calomnies manifestes que cette censure contient, mais encore parce que le langage et les sentiments des saints Pères y paraissent flétris. Elle sera un sujet de scandale pour un grand nombre de docteurs de nos contrées que la nécessité de combattre les hérétiques a infiniment plus attachés aux expressions des saintes Lettres et des Pères, qu'à celle des scolastiques. Ils se persuaderont peut-être qu'en faveur de ceux qui sont accoutumés à penser et à parler comme les scolastiques, on a proscrit des sentiments contenus dans les écrits des saints Pères. Ainsi nous avons jugé à propos d'envoyer à Votre Sainteté ces propositions, et de lui exposer le sujet de nos alarmes, soumettant le tout à votre jugement ; afin que, les ayant mûrement pesés, vous prononciez si nous devons regarder la censure de ces propositions comme légitime et suffisamment réfléchie, ou comme subreptice et arrachée par les importunités de ceux qui persécutent les gens de bien, plutôt qu'obtenue pour de justes raisons. »

Baius ne se contenta pas de cette apologie ; il en composa une autre, beaucoup plus courte, mais conçue dans le même esprit ; il y apostille toutes les propositions censurées et les proclame ou supposées, ou mal compilées, ou injustement condamnées, puisqu'elles sont des saints Pères. Le 16 mars, il adressa ce nouvel écrit au cardinal Louis Simonetta, dont il avait fait la connaissance à Trente. Dans une lettre, tenant lieu de préface, il racontait ses antécédents, la méthode à laquelle il s'était attaché et les raisons qui l'avaient guidé. Quand ce second envoi parvint à Rome, le destinataire venait de mourir ; l'apologie et la lettre furent remises à Sa Sainteté en personne. Ces démarches de Baius avaient fait relever la tête à ses partisans. Morillon écrivait au cardinal de Granvelle, le 20 mars : « Aucuns cordeliers se pourvantent que notre saint père le pape serait assez incliné de rétracter les censures données contre le livret de Me Michiel le Bay. » L'illusion ne fut pas de longue durée ; car, le 13 mai, saint Pie V fit adresser au théologien de Louvain un bref où, après avoir dit que le premier jugement n'avait pas été rendu sans mûre délibération, il parlait du nouvel examen qu'il avait fait faire et concluant : « Tout considéré avec maturité, nous avons ju-

que si nous n'avions point encore donné notre décret sur cette affaire, il faudrait le donner, comme en effet nous le faisons de nouveau. Ainsi nous vous imposons, et à tous les autres défenseurs desdites propositions, un silence perpétuel avec défense de les avancer ou de les soutenir. »

Le cardinal de Granvelle, qui était toujours à Rome, envoya le bref à son vicaire général pour qu'il le transmît à Baius ; il ajoutait que ce docteur devait abjurer les erreurs condamnées et recevoir l'absolution des censures encourues. Cette dernière exigence venait sans doute de ce que, malgré la prohibition portée, l'auteur des propositions avait continué, en partie du moins, à les soutenir. Morillon se rendait bien compte des difficultés qu'il rencontrerait ; il écrivait le 4 juin à son archevêque au sujet du prévenu : « Tout le mal est que, comme jugent par delà les savants de lui, qu'il n'est d'érudition fondée en scholastique ni de bon jugement, et il y a longtemps que je m'aperçois de ce dernier point. » La rencontre eut lieu le 20 du même mois, et la négociation fut, en effet, difficile, surtout quand Morillon parla d'une rétractation formelle, comme condition préalable à l'absolution des censures. Baius « se leva et dit qu'il ne le pouvait faire, s'il n'avait copie de la bulle, pour être par icelle dit, que aucunes propositions seraient soutenables *in rigore et proprio verborum sensu* ». Le grand-vicaire n'entra point dans la discussion de ce moyen de défense ; il se contenta d'alléguer son mandat et de rappeler le théologien catholique à l'obéissance due au saint-siège. Secondé par le curé de Sainte-Gudule, il réussit enfin à faire abjurer toutes les propositions contenues dans la bulle, suivant le décret, censure et intention de Sa Sainteté. L'acte de cette soumission fut dressé et envoyé à Rome, mais sans porter la signature de Baius, Morillon n'ayant pas osé l'exiger de ce docteur dans l'état de trouble où il le voyait. Quelques mois plus tard, le P. Julien du Chesne, provincial des cordeliers, prit des mesures énergiques pour bannir définitivement de son ordre les nouveautés. Par un décret, rendu à Nivelle le 1er septembre, il enjoignit aux gardiens d'assembler leurs communautés, de lire les propositions et les censures dont elles étaient flétries, de les faire abjurer à haute voix par chaque religieux, et d'obliger ceux-ci à promettre que dans l'espace de vingt-quatre heures ils livreraient tous les écrits de Baius qu'ils auraient chez eux ou ailleurs et qu'ils ne diraient désormais rien en faveur des articles censurés ou de ceux qui les avaient avancés. Mesures qui furent suivies d'un heureux succès.

A Louvain, la paix n'était pas définitive. Josse de Ravestein mourut le 7 février 1570 ; Baius devint doyen de la faculté, n'ayant plus guère pour collègues que d'anciens élèves. Mais il avait aussi des adversaires qui ne se faisaient pas faute de l'attaquer, soit dans leurs prédications de carême, comme le P. Godefroy de Liège, soit dans leurs thèses de classe, comme Cunerus Petri. Ce fut ce dernier docteur qui, fait évêque de Leeuwarden, dans la Frise, publia l'année suivante (1571) un commentaire sur les propositions condamnées, pour montrer que toutes avaient été légitimement censurées. Bellarmin avait aussi commencé à réfuter la doctrine de Baius, mais avec beaucoup de ménagements. Devenu, après la fin de ses études et son ordination en 1570, professeur de théologie au collège des jésuites à Louvain, le grand controversiste profitait des occasions qui se présentaient dans son cours, où il expliquait la *Somme* de saint Thomas, pour signaler et relever l'erreur ; tout en suivant Baius sur son propre terrain, la doctrine des Pères et de saint Augustin en particulier, il ne le nommait jamais et ne le mettait pas directement en cause. Ces détails sont donnés par un manuscrit conservé à la Bibliothèque royale de Bruxelles, sous la cote 3309 et intitulé *Disquisitio historica de certitudine et stabilitate censuræ apostolicæ trium summorum Pontificum Pii V, Gregorii XIII et Urbani VIII, adversus assertiones theologicas Michaelis Bay* ; ils sont pleinement confirmés par l'autobiographie de Bellarmin, publiée par Döllinger, *Die Selbstbiographie des Cardinals Bellarmins*, in-8°, Bonn, 1887, p. 33. Ils réduisent à leur juste valeur certains récits fantaisistes, empruntés à Melchior Leydecker par dom Gerberon et copiés ensuite par d'autres auteurs, protestants ou même catholiques.

Baius s'était soumis extérieurement, mais son cœur restait ulcéré et son esprit prévenu. Il y avait en lui lutte intime et douloureuse entre le respect pour l'autorité du saint-siège, dont il désirait ne pas se départir, et l'attachement à ses propres idées qui, dans son jugement, s'identifiaient avec la véritable doctrine de saint Augustin. De là, des incertitudes et des variations qui donnaient prise aux défiances et à de nouvelles accusations. Dans les premiers mois de 1570, les évêques d'Ypres, de Bois-le-Duc et de Gand l'engagèrent à s'expliquer publiquement. Il le fit en deux séances, les 17 et 19 avril, et voici comment il débuta : « Je vais vous déclarer ce que j'ai jusqu'ici tenu caché. Vous savez que, depuis environ deux ans, il est venu de Rome une bulle qui condamne un certain nombre d'articles, dont quelques-uns sont faux et justement censurés, d'autres mal entendus ou mal extraits, d'autres enfin seulement odieux, parce qu'ils ne sont pas exprimés dans le langage de l'école, bien que conçus dans des termes dont les Pères se sont parfois servis. » La suite n'était que le développement de ces idées ; en particulier, Baius déclarait qu'il y avait environ quarante des articles qui lui étaient étrangers. *Explicatio articulorum a Pio V damnatorum, ab ipso Michaele Baio Lovanii in scholis theologorum facta.* Voir, pour la traduction de ce document, l'*Histoire ecclésiastique* de Fleury, Paris, 1779, t. xxxv, p. 14 sq.

Par cette déclaration, le docteur de Louvain revenait à la position qu'il avait prise dans les apologies adressées au pape saint Pie V et au cardinal Simonetta. Saisi d'une plainte formelle, le duc d'Albe, gouverneur des Pays-Bas, jugea que les ménagements n'étaient plus de saison ; il écrivit aux évêques de Flandre, réunis à Malines en concile provincial, et leur enjoignit de faire publier authentiquement à Louvain la bulle de Pie V et d'obliger les docteurs et les professeurs de la faculté de théologie à y souscrire. Les évêques députèrent Morillon pour l'exécution de ces ordres. Arrivé à Louvain, le prévôt notifia sa commission aux docteurs assemblés le 16 novembre et fit une seconde fois lire la bulle. Tous les docteurs protestèrent de leur soumission ; acte en fut dressé par le greffier. Toutefois le délégué n'obtint pas alors la souscription désirée. L'année suivante, sur de nouvelles instances du pape et du duc d'Albe, les docteurs, réunis en assemblée plénière, décidèrent, le 17 avril, que les soixante-seize propositions seraient tenues pour condamnées, que tous les membres de la faculté s'abstiendraient de les enseigner et que tous les livres où elles se trouveraient soutenues seraient ôtés aux étudiants. Les livres de Jean Hessels furent expurgés, notamment son *Catéchisme*, publié à cette époque par Henri Gravius ; ce qui déplut fort à Baius. Voir Berti, *Augustinianum systema,* diss. I, c. I, § 7, *op. cit.*, t. VIII, p. 335. Enfin, sur une nouvelle injonction du gouverneur des Pays-Bas, les docteurs se rassemblèrent de nouveau le 29 août et dressèrent un acte des plus formels pour assurer la soumission demandée ; Baius devait attester qu'il recevait avec respect la bulle de Pie V, qu'il la regardait comme dûment et suffisamment publiée, qu'il était résolu de s'y soumettre sans aucune restriction, et que si Sa Sainteté souhaitait de lui quelque chose de plus, il obéirait au premier ordre. Quatre docteurs furent députés pour porter cet acte à Baius, qui l'approuva et de lui-même y souscrivit.

La faculté prit de nouvelles conclusions, le 4 juillet 1572 : les articles condamnés par la bulle *Ex omnibus afflictionibus* seraient mis au rang des opinions suspectes et rigoureusement prohibées par les statuts, cette clause serait lue à tous ceux qui se présenteraient aux degrés théologiques, avec ordre de s'abstenir d'enseigner, de défendre ou de répandre les propositions censurées. Baius assistait à la délibération et souscrivit, comme les autres docteurs, aux conclusions. Cette conduite ne fit que le grandir aux yeux de tous ; loin de le tenir en suspicion, on le revêtit, en 1575, de deux dignités considérables, celle de chancelier de l'université et celle de doyen de la collégiale de Saint-Pierre de Louvain. Trois ans plus tard, il fut encore nommé conservateur de l'université, et parvint ainsi au sommet des honneurs académiques.

V. DEUXIÈME CONDAMNATION DE BAIUS PAR GRÉGOIRE XIII. — A la suite des actes qui viennent d'être rapportés, il y eut quelques années de calme relatif. Baius attira cependant bientôt l'attention en prenant parti contre deux sentiments reçus à Louvain de temps immémorial. Dans un discours prononcé aux mois de mai et d'août 1575, il soutint que tous les évêques tiennent immédiatement leur juridiction de Dieu et non pas du pape. *Oratio, an solus Romanus Pontifex immediate a Deo suam jurisdictionis potestatem habeat.* Il avança en même temps que ces paroles de Notre-Seigneur à saint Pierre : *J'ai prié pour vous, afin que votre foi ne défaille point,* ne prouvent pas suffisamment l'infaillibilité doctrinale du pape. Attaqué vivement, il se défendit dans l'opuscule intitulé *Tractatus apologeticus circa quæstionem, utrum ex isto Christi verbo : Ego rogavi pro te, etc., satis clare ostenditur, Romanum Pontificem in definiendo non posse errare.* L'affaire, du reste, n'eut d'autre effet immédiat que de mécontenter les adversaires du nouveau chancelier et de réveiller leurs défiances ; si Baius mettait en question l'infaillibilité du pape, n'était-ce pas pour s'assurer le droit de penser et de dire que la bulle de Pie V ne tranchait pas le débat relatif aux propositions censurées ?

Les défiances s'accrurent encore à l'occasion d'une controverse qui commença deux ans après. Philippe Marnix de Sainte-Aldegonde, grand champion du calvinisme dans les Pays-Bas, adressa par écrit au chancelier de Louvain une série de questions sur l'autorité de l'Église en matière de foi et sur l'eucharistie. Baius répondit, et la polémique se poursuivit ; il y eut, jusqu'à sa mort, un échange d'écrits qui forment la moitié du volume où ses œuvres ont été réunies. Quelle fut l'intention de Marnix en provoquant ce débat ? On a soupçonné qu'il rêvait une réunion des calvinistes et des catholiques, grâce à des concessions mutuelles dont le germe se serait trouvé dans les opuscules du docteur lovaniste. Baius n'en était pas là : il défendit avec talent la doctrine de l'Église sur les points soulevés, mais il inquiéta et indisposa les théologiens orthodoxes en prenant une position générale qui leur parut préjudiciable à l'autorité de l'Église et à la tradition considérée comme source partielle et règle de la foi. De là, en 1580, une attaque du cordelier François Horantius ; le professeur incriminé fit une réponse qui ne nous est pas parvenue. On releva également, dans une réponse à Marnix sur le sacrement de l'autel, un passage où Baius semblait admettre que dans saint Jean, VI, 54 : *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis,* etc., il s'agissait d'une manducation non sacramentelle mais spirituelle. *Baii opera,* Cologne, 1696, p. 281.

Cette accusation se trouve, avec huit autres, dans deux censures des universités de Salamanque et d'Alcala qu'on rapporte souvent à une époque ultérieure en les attribuant à l'intervention du jésuite François Tolet, devenu cardinal. (Il ne le fut qu'en 1593 !) En réalité, les propositions furent dénoncées à ces universités par le cardinal de Tolède, grand inquisiteur de la foi en Espagne ; en outre, il est question de ces censures dans une relation manuscrite en langue castillane qui fut composée avant la bulle *Provisionis nostræ,* car on y sollicite l'intervention du pape Grégoire XIII, et on lui propose un plan de conduite qu'il agréa de fait et réalisa peu après par la publication de cette bulle. *Relacion del negocio de Michel Bay, y Juanes de Lo*[illegible] *y de lo que conviene para el remedio,* pièce conservée à la Bibliothèque royale de Bruxelles, ms. 4318. Parmi les neuf articles contenus dans les censures espagnoles, trois méritent d'être signalés. Dans le 7ᵉ, on note cette proposition, prêtée à Baius, qu'il y aurait dans le concile de Trente des assertions inconsidérées, *quædam inconsiderate posita.* Dans le 8ᵉ, on incrimine l'attitude de l'inculpé : « Depuis la publication de la bulle du pape qui condamne les articles dénommés ailleurs, ce docteur n'a cessé de répandre, d'enseigner et de soutenir, dans ses leçons et dans les disputes, ses nouvelles doctrines et autres erreurs qui avaient été déjà prohibées. » Accusation qui pouvait s'appuyer, en partie du moins, sur ce fait que, dans les exercices et réunions académiques, le chancelier attaquait toujours les dogmes opposés à ses erreurs, sous prétexte d'argumenter contre les candidats. Enfin, le 6ᵉ article des censures de Salamanque et d'Alcala nous apprend incidemment que Baius avait adressé au successeur du pape saint Pie V une apologie de ses opinions : *In apologia ad Gregorium XIII pro suis condamnatis articulis habet...* C'était sans doute l'ancienne apologie, retouchée et augmentée.

Toutes ces circonstances, jointes à l'état de trouble et de confusion que causaient en Belgique la continuation et l'aggravation des discordes politiques, contribuèrent à relever le courage et les espérances des partisans de Baius. Ils commencèrent à faire courir des bruits défavorables à la bulle *Ex omnibus afflictionibus ;* bulle supposée, disaient les uns, car on n'en a jamais vu de copie ; bulle obtenue par obreption, disaient les autres, aussi sera-t-elle bientôt révoquée par le nouveau pape. Le roi d'Espagne, inquiet de voir cette affaire recommencer, fit solliciter Grégoire XIII, par le marquis de Castel-Rodrigo, son ambassadeur à Rome, de publier et de confirmer la décision de son prédécesseur. La faculté de théologie de Louvain adressa elle-même au saint-siège, par l'intermédiaire du P. Tolet, une supplique semblable. Ripalda, *Adversus Baium et baianos,* disp. I, sect. II, n. 14. Grégoire XIII se rendit à ces instances, et le 29 janvier 1579, il signa la bulle *Provisionis nostræ.* Elle contient, intégralement reproduites, les propositions condamnées par Pie V ; un court préambule et une clause finale donnent à l'acte sa signification : « Il est de notre prévoyance, particulièrement quand il s'agit de la foi catholique, de mettre les décisions émanées de nos prédécesseurs entre les mains des fidèles toutes les fois qu'ils en ont besoin. C'est pour cela que nous avons inséré dans ces présentes la teneur des lettres de Pie V, notre prédécesseur d'heureuse mémoire, telles que nous les avons trouvées dans son *Regeste.* » Ces paroles, rapprochées des circonstances qui avaient précédé l'acte pontifical et de celles qui suivirent, montrent clairement que Grégoire XIII voulait mettre hors de doute et, en réalité, confirmer la condamnation précédemment portée.

Le P. François Tolet reçut la mission de porter la bulle à Louvain et de l'y publier au nom de Sa Sainteté. Arrivé dans l'Athènes brabançonne au mois de mars 1580, il eut d'abord avec Baius une conférence fructueuse, puis, dans une première réunion de la faculté, il produisit ses lettres de créance et exposa les motifs qui avaient porté le souverain pontife à publier la bulle de saint Pie V et à la confirmer de sa propre autorité. Dans une seconde réunion, tenue le 21 mars, le commissaire apostolique

fit lire officiellement la bulle *Provisionis nostræ;* s'adressant ensuite au chancelier, il lui demanda s'il ne reconnaissait pas, dans le décret pontifical, la condamnation de beaucoup d'articles contenus dans ses opuscules imprimés et dans le sens même où le décret les condamnait, *etiam in eo sensu quo in bulla damnarentur.* Je le reconnais, répondit Baius. Condamnez-vous, poursuivit Tolet, ces mêmes articles et tous les autres dont vous venez d'entendre la lecture? Je les condamne, répliqua le docteur, selon l'intention de la bulle et de la manière dont elle les condamne. Ce fut ensuite le tour des autres docteurs, puis des licenciés, des bacheliers et des simples étudiants; tous répondirent par une sorte d'acclamation *Articulos damnamus, bullam reverenter suscipimus, atque obedientiam pollicemur.* Sur le désir exprimé par le chancelier d'avoir une copie du décret apostolique, le commissaire promit de faire son possible auprès du souverain pontife pour le satisfaire.

Le P. Tolet eut encore avec Baius plusieurs conférences particulières qui furent couronnées du plus heureux succès; on peut en juger par l'acte suivant, désigné communément sous le titre de *Confessio Michaelis Baii:* « Je, Michel de Bay, chancelier de l'université de Louvain, reconnais et déclare que par les différents entretiens et les rapports que j'ai eus avec le révérend père D. François Tolet, prédicateur de Sa Sainteté, envoyé spécialement pour cela, touchant diverses opinions et propositions autrefois condamnées et prohibées par N. S. P. le pape Pie V, d'heureuse mémoire, l'an 1567, et depuis condamnées de nouveau par le pape Grégoire XIII, gouvernant actuellement l'Église, en date du 4 des calendes de février 1579, j'ai été tellement touché que j'en suis venu à me convaincre pleinement que la condamnation de toutes ces propositions est très juste et très légitime, et qu'elle n'a été faite qu'après une mûre délibération et un examen très soigneux. Je confesse de plus que dans quelques-uns des opuscules que j'ai écrits autrefois et publiés avant que la censure fût émanée du saint-siège, un grand nombre de ces propositions, *plurimas ex iisdem sententiis,* sont contenues et soutenues dans le sens même où elles sont réprouvées, *etiam in eo sensu in quo reprobantur.* Enfin, je déclare que présentement je renonce à toutes ces opinions et que j'acquiesce à la condamnation que le saint-siège en a portée, et que je suis résolu à n'en plus jamais enseigner, ni soutenir aucune. Fait à Louvain le 24 mars 1580. Michel de Bay. »

On rapporte qu'avant de repartir, le commissaire apostolique fit du chancelier ce bel éloge, qu'il ne le cédait à personne en fait de science et d'humilité. *Nihil Baio doctius, nihil humilius.* De retour à Rome, il parla de lui dans les meilleurs termes au pape Grégoire XIII, et celui-ci voulut donner au docteur lovaniste un témoignage de sa grande satisfaction, en lui adressant, en date du 15 juin, un bref très bienveillant. Le P. Tolet obtint aussi pour l'université un exemplaire de la bulle, qui fut déposé dans les archives, après qu'on en eut délivré au chancelier une copie collationnée. Il n'y avait dans cet exemplaire ni ponctuation, ni division des propositions, quoique la bulle eût été imprimée au Vatican le 4 février de l'année précédente avec ponctuation et division des propositions et que Tolet eût porté à Louvain un de ces imprimés. Le fait, comme on le verra plus tard, a son explication dans un usage de la chancellerie romaine.

Une nouvelle intervention fut bientôt nécessaire. Quoique soumis de volonté, Baius n'était pas tellement dégagé de ses anciens préjugés qu'il ne lui arrivât de laisser échapper des paroles compromettantes. Ainsi, dès le mois de novembre 1580, présidant à des thèses sur les actions méritoires, il avança que l'homme avait été créé pour faire des bonnes œuvres, comme les oiseaux pour voler, et que depuis la ruine de ses forces, il ne lui était pas moins impossible de bien agir qu'aux oiseaux de voler lorsqu'ils ont les ailes brisées. Assertion suspecte, que son auteur n'expliqua pas nettement. Divers bruits coururent ensuite sur le chancelier; il aurait refusé de faire prêter aux candidats le serment d'obéissance à la bulle de saint Pie V, aurait même proposé la suppression de cette formalité. Ses partisans, de leur côté, émettaient des idées qui tendaient à éluder les condamnations portées; déjà commençait à s'élaborer la théorie du silence respectueux, sans obligation d'embrasser les sentiments contraires à ceux qui étaient soutenus dans les propositions censurées. Grégoire XIII voulut couper court à ces nouveaux subterfuges; ayant envoyé, en 1584, l'évêque de Verceil, Jean-François Bonhomme, comme nonce en Allemagne, il le chargea de concerter avec l'archevêque de Malines les mesures qu'il y aurait à prendre pour déraciner complètement l'erreur. Les deux prélats estimèrent que le mieux serait de faire dresser par la faculté de théologie de Louvain un corps de doctrine qui ferait désormais loi dans les matières controversées. Les docteurs acquiescèrent à la demande; le professeur Jean de Lens, *Lensæus,* fut chargé de rédiger le document. Achevé et authentiquement approuvé, en 1586, il fut présenté par l'archevêque de Malines au nonce apostolique, qui s'en montra satisfait. C'est une pièce importante où, pour se conformer au jugement rendu par le saint-siège sur les soixante-seize propositions, les théologiens lovanistes énoncent clairement et établissent solidement la doctrine contradictoire à celle des articles flétris. De là ce titre : *Doctrinæ ejus quam certorum articulorum damnatio postulare visa est, brevis et quoad fieri potuit ordinata et cohærens explicatio, a veneranda facultate sacræ theologiæ in lovaniensi Academia,* etc. Cette fois, il n'y avait plus d'équivoque possible.

Baius souscrivit-il à ce corps de doctrine? On n'en a pas de preuve péremptoire; cependant, la présomption est pour l'affirmative, car on lit dans les actes de la faculté, que la formule rédigée par Jean de Lens reçut l'approbation commune des autres maîtres requis à cet effet, *communi cæterorum magistrorum ad hoc requisitorum judicio probata est.* Il est du moins certain que personne n'a jamais accusé le chancelier d'avoir contredit l'acte en question. La paix semblait acquise, quand un incident vint de nouveau la troubler pour longtemps, et fournir aux partisans du baianisme une arme dont ils ne manquèrent pas ensuite d'abuser. Dans ses cours de théologie au collège des jésuites de Louvain, Lessius réfutait, à l'occasion, les erreurs de Baius, comme l'avait fait avant lui Bellarmin; en même temps, il soutenait, sur la prédestination et sur la nature de la grâce, des propositions où les docteurs de l'université virent une attaque à la doctrine et à l'autorité de saint Augustin. De là, en 1587, la fameuse *Censure* de Louvain contre Lessius. Le récit de cette affaire n'appartient pas à l'étude présente; cette censure portait sur des points de doctrine que Baius n'a pas traités dans ses opuscules et qui sont en dehors des propositions condamnées par les papes Pie V et Grégoire XIII. Il suffit de remarquer, que, si le rédacteur désigné d'office par la faculté fut Henri Gravius, l'instigateur de la censure paraît bien avoir été le chancelier, aidé de son neveu Jacques Baius et d'un disciple dévoué, Jacques Janson, *Disquisitio historica de rectitudine et stabilitate censuræ apostolicæ trium summorum pontificum,* c. IX, manuscrit déjà cité, fol. 7; détails confirmés par une autre pièce contenant des notes sur les faits du baianisme. Biblioth. royale de Bruxelles, n. 1758, fol. 11. De même, dans l'article *De Bay* de la *Biographie nationale,* publiée par l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique, Bruxelles, 1873, t. IV, p. 774, on rapporte que Baius ne fut pas des derniers à provoquer à l'égard de Lessius une sentence de la faculté, et l'on ajoute cette réflexion : « Agit-il par esprit de vengeance contre les jésuites ou, poussé par un zèle excessif, jugea-t-il que son abstention

serait répréhensible? Toujours est-il qu'il déploya beaucoup d'activité dans cette affaire, et qu'il siégea parmi les juges de Lessius. »

La part que prit Baius à l'affaire de la censure de Louvain, en 1587, et de celle de Douai l'année suivante, fut le dernier acte important de sa vie. Il mourut dans la paix de l'Église le 16 septembre 1589, âgé de soixante-dix-sept ans, dont il avait passé quarante dans l'enseignement. Jacques Baius fit l'éloge funèbre de son oncle Michel; et celui-ci, a-t-on raconté depuis, l'aurait favorisé d'une apparition, afin de l'assurer qu'il n'était point puni dans l'autre monde pour ses doctrines. Mais un auteur remarque que la crédulité dont le neveu fait preuve dans l'oraison funèbre de son oncle, permet au lecteur de faire des réserves. P. L. Danes, *Generalis temporum notio*, édit. Paquot, in-8°, Louvain, 1773, p. 490. Baius fut assurément respectable par les beaux côtés de son caractère, la dignité de sa vie, sa piété, sa charité, son ardeur au travail; il fut remarquable par les dons de l'esprit; mais il se lança dès le début dans une voie périlleuse et, dans cette voie, il eut trop d'attachement à ses propres idées. De là, chez cet homme sincèrement attaché à la foi catholique et au saint-siège, ces alternatives continuelles de soumission et de demi-révolte, qui mettaient ses adversaires en état de lui attribuer un caractère d'artifice, de déguisement et de mauvaise foi, et qui déconcerteraient, s'il n'était pas facile de comprendre avec quelle force un esprit tenace se trouve ramené, par ses études et les habitudes contractées, à son point de départ et à ses idées dominantes. On peut s'en tenir à ce jugement porté sur Baius : « Il n'était ni un hérésiarque ni un sectaire, mais il y avait en lui de l'étoffe pour ces deux rôles, si, dans son cœur, la foi ne l'eût emporté sur l'orgueil. » Crétineau-Joly, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1846, t. II, p. 183.

VI. Le baianisme après Baius. — Les erreurs du docteur lovaniste ne finirent pas avec lui. Son disciple préféré, Jacques Janson, devint le chef du parti; sous son influence et celle de Jacques Baius, peu à peu, diverses atteintes furent portées aux actes pontificaux qui prohibaient la doctrine censurée, et bientôt on les éluda en rattachant les mots *in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento* à ces autres *sustineri possent;* ce qui permettait de soutenir dans le sens même de Baius toutes les propositions qu'on voulait. Dans une réunion publique, tenue en 1618, quatre ans après son élévation à la dignité de chancelier, Janson lança même l'accusation de faux contre ceux qui plaçaient une virgule après les mots *sustineri possent,* en s'appuyant sur ce fait qu'il n'y en avait point dans l'exemplaire de la bulle envoyé à Louvain par le pape Grégoire XIII. Jansénius se trouvait présent à cette réunion, et il sut en tirer parti, plus tard, dans son *Augustinus. De statu naturæ lapsæ,* l. IV, c. XXVII, in-fol., Louvain, 1640, t. II, col. 672 sq.

Mais l'œuvre par excellence de Jacques Janson consiste dans la formation théologique de ce même Jansénius, l'homme qui devait relever de ses cendres la doctrine foudroyée et mettre la dernière main au système que le précurseur n'avait fait qu'ébaucher. Ce fut en 1621 que le disciple de Jacques Janson et de Jacques Baius mit sur le métier son *Augustinus.* « Il avait entrepris, dit Dupin, de composer un ouvrage pour expliquer la doctrine de ce saint Père (saint Augustin), afin de l'opposer aux sentiments que les jésuites avaient soutenus dans la congrégation *De auxiliis,* et défendre la doctrine des Censures des facultés de théologie de Louvain et de Douai contre les écrits des professeurs jésuites. » *Histoire ecclésiastique du XVIIe siècle,* Paris, 1727, t. II, p. 6-7. La pensée intime de Jansénius allait plus loin; dans un manuscrit qui fut cité au procès de Quesnel, il avait lui-même indiqué que le but de son livre était de faire l'apologie des propositions de Baius : *ad excusanda apophases magistri nostri Michaelis.* Voir l'*Histoire du baianisme,* par le P. Jean-Baptiste Duchesne, p. 300 sq.; Pluquet, *Dictionnaire des hérésies,* édit. Migne, Paris, 1847, t. I, col. 838 sq. Au reste, rien de plus évident que la concordance de doctrine entre les deux docteurs de Louvain. Le traité *De statu naturæ innocentis* et les trois livres *De statu naturæ puræ* de Jansénius ne sont qu'un fidèle commentaire des opuscules de Baius *De prima hominis justitia* et *De meritis operum.* Les quatre livres *De statu naturæ lapsæ* reprennent et développent la doctrine que nous avons rencontrée dans les traités *De peccato originis, De libero hominis arbitrio* et *De virtutibus impiorum.* Enfin, les dix livres *De gratia Christi salvatoris* présentent les vues de Jansénius sur la grâce et la prédestination; c'est là qu'il complète son précurseur et qu'il se pose tout particulièrement en défenseur des censures de Louvain et de Douai.

Aussi, quand le 6 mars 1641 (au civil 1642), le pape Urbain VIII proscrivit par la bulle *In eminenti* l'*Augustinus* de l'évêque d'Ypres, il donna comme considérant que ce livre contenait plusieurs des propositions déjà condamnées, et conclut ainsi : « Nous confirmons et approuvons en tout et pour toujours par la présente constitution qui aura force de loi à perpétuité, la teneur desdites constitutions des papes Pie, Grégoire et Paul, nos prédécesseurs, en général et en particulier, comme si elles étaient ici exprimées et insérées tout entières... Et de la même autorité nous défendons absolument par les présentes, et voulons qu'on tienne pour défendu le livre intitulé *Augustinus* contenant et renouvelant, comme nous l'avons reconnu, les articles, les opinions et sentiments réprouvés et condamnés par les susdites constitutions. »

Ce n'est pas le lieu de raconter les difficultés de toute sorte que les partisans de Baius et de Jansénius élevèrent contre la bulle d'Urbain VIII. Il en est cependant une qui se rapporte plus spécialement au baianisme, et qui provoqua de la part du saint-siège un éclaircissement juridique sur le fameux *comma pianum.* Le nonce apostolique Fabio Chigi avait fait imprimer la bulle à Cologne; la constitution de Pie V *Ex omnibus afflictionibus* s'y trouvait reproduite avec ponctuation, et dans la clause finale, la virgule venait immédiatement après les mots *sustineri possent.* Aussitôt les adversaires de crier à l'interpolation et d'invoquer l'exemplaire envoyé à Louvain par Grégoire XIII. Deux docteurs de l'université, zélés partisans de Jansénius, Jean Sinnich et Corneille de Paepe, furent députés à Rome, en septembre 1643, avec des lettres de créance et de recommandation du conseil de Brabant. Urbain VIII profita de la circonstance pour faire procéder à une enquête rigoureuse. Sur son ordre, on rechercha dans les archives du Saint-Office les originaux mêmes des constitutions *Ex omnibus afflictionibus, Provisionis nostræ* et *In eminenti;* une copie en fut tirée, collationnée et imprimée, puis remise entre les mains des députés lovanistes par les cardinaux Spada, Pamphili et Falconieri. Voir dans l'appendice au traité de Ripalda *Adversus Baium,* le décret du Saint-Office et l'attestation du notaire Thomasius, 16 juin et 31 juillet 1644. Or, dans l'exemplaire remis à Sinnich, la virgule se trouvait après les mots *sustineri possent.* Le 2 octobre suivant, le cardinal de Lugo rendit le même témoignage, en attestant qu'il avait vu lui-même la bulle originale et la minute du cardinal qui, par ordre de Pie V, l'avait rédigée. *Doctrina theologica per Belgium manans ex academia lovaniensi ab anno 1644 usque ad annum 1677,* part. II, c. I, § 4, Mayence 1681, p. 96 sq.

Par là s'explique que les copies des bulles contre Baius soient les unes ponctuées, et les autres non ponctuées. On gardait à Rome deux exemplaires de c[illegible]

que bulle; l'un restait dans les archives du Saint-Office, l'autre se transcrivait immediatement sur le registre pontifical, *in Regesto;* le premier portait points et virgules, le second n'en avait pas. C'est de celui-ci qu'on tirait les copies envoyées au dehors, à moins que le pape n'en ordonnât autrement. Conformément à cet usage, les copies envoyées à Morillon en 1567 et à l'université de Louvain en 1580 étaient sans ponctuation. Cette circonstance servit en quelque sorte de prétexte à Baius d'abord, puis à ses partisans, à Janson en particulier, pour mettre en avant et soutenir l'interprétation de la clause *Quas quidem sententias* qui était favorable à leurs vues, et de cette interprétation sortit la ponctuation arbitraire et illégitime des manuscrits invoqués par dom Gerberon, dans ses *Baiana*, p. 236 sq. Cependant les rétractations imposées à Baius, le corps de doctrine de 1586 et le bon sens lui-même auraient dû suffire pour résoudre le cas. Ne serait-il pas injuste et absurde de proscrire des propositions à cause d'un sens étranger qu'elles n'auraient ni dans les ouvrages ni dans l'esprit des auteurs, mais que d'autres pourraient leur donner? Voir, pour plus de détails sur cette question du *comma pianum,* J.-B. Duchesne, *Histoire du baianisme,* 1er éclaircissement; *Conférences ecclésiastiques du diocèse d'Angers, sur la grâce,* Besançon, 1823, 5e confér., t. I, p. 279 sq.

La décision de Rome ne fit aucune difficulté à l'université de Douai. Ses docteurs avaient accepté purement et simplement la bulle *In eminenti.* Quelques années plus tard, trois d'entre eux, Georges Colvenerius, Théodore van Couverden et Valentin Randour, publièrent une défense des actes pontificaux contre Baius : *Veritas et æquitas censuræ pontificiæ Pii V, Gregorii XIII, Urbani VIII, super articulis* LXXVI *damnatis, propugnata constanter ac illustrata a facultate theologica duacena antiquiore ac recentiore; sive antitheses depromptæ digestæque ad mentem S. Augustini ex luculentis commentariis eximiorum DD. ac MM. NN. Guilielmi Estii et Francisci Sylvii,* Douai, 1649. Cet ouvrage, dédié au pape Innocent X, est comme le pendant du corps de doctrine lovaniste de 1583; les docteurs de Douai y démasquent le baianisme et justifient les anathèmes dont il a été frappé, en lui opposant saint Augustin et saint Thomas d'une part, et de l'autre Estius et Sylvius, leurs deux plus célèbres théologiens. Après avoir démontré que la censure frappe les propositions dans leur sens propre, ils s'élèvent contre les opposants et s'écrient : « Que ces anonymes comprennent donc qu'aucun des soixante-seize articles ne peut être soutenu dans la rigueur des termes et dans le sens propre des auteurs, et que c'est là un point tranché par Urbain VIII. » Dom Gerberon ne manque pas de voir dans cet acte la main d'un jésuite. *Histoire générale du jansénisme,* Amsterdam, 1700, t. I, p. 296.

Les choses n'allèrent pas si vite à l'université de Louvain. L'opposition continua, dirigée et entretenue par Sinnich, Libert Fromond et autres docteurs. Le jésuite Ripalda ayant fait paraître en 1648 sa grande réfutation du baianisme, *Adversus Baium et baianos,* la faculté de théologie lui fit répondre, l'année suivante, par un pamphlet : *Joannis Martinez de Ripalda e societate nominis Jesu* VULPES CAPTA *per theologos sacræ facultatis Academiæ lovaniensis : de mandato ejusdem sacræ facultatis,* in-4° de 63 p., qui fut mis à l'index le 23 avril 1654. Libert Fromond attaqua pareillement l'apologie *Veritas et æquitas* des docteurs de Douai dans deux écrits intitulés *Lucernula Fulgentii* et *Emunctorium lucernulæ;* mais trois lettres de Valentin Randour éteignirent la *Petite lanterne de Fulgence* et endommagèrent les *Mouchettes de la petite lanterne.* Pour se rendre compte des influences baianistes qui régnaient alors à l'université de Louvain, il suffit de se reporter à l'ouvrage cité plus haut : *Doctrina theologica per Belgium manans ex academia lovaniensi ab anno 1644 usque ad annum 1677,* ouvrage largement utilisé dans le présent dictionnaire, t. I, col. 751 sq. La condamnation, portée par Alexandre VIII contre trente et une propositions, le 7 décembre 1690, atteignit plusieurs docteurs lovanistes, comme Jean Sinnich, Libert Fromond, François van Vianen, Gérard van Werm, Christian Lupus. Voir, en particulier, le commentaire des propositions 1re, 7e, 8e, 11e, 31e. Dans cette période de trouble, le corps de doctrine de 1586 ne comptait plus; on en avait même fait disparaître les exemplaires, à tel point que Martin Steyaert ne put se procurer le texte qu'après de sérieuses recherches, comme il nous l'apprend dans ses *Annotationes in propositiones damnatas,* 4e édit., Louvain, 1753, p. 193. Ce docteur publia le document et donna des bulles pontificales un commentaire franc et modéré, où il soutient la condamnation des propositions de Baius dans le sens propre de l'auteur. Il eut la joie de voir un puissant mouvement de réaction se développer à Louvain et aboutir, en 1701, à cette déclaration de la faculté de théologie relative au même objet : « Nous affirmons que ces propositions ont été légitimement condamnées par Pie V et ses successeurs, et condamnées de manière que, prises à la rigueur et dans le sens propre des auteurs, elles sont respectivement hérétiques, erronées, etc., et toutes fausses, les contradictoires étant par là même vraies, ce que nos anciens ont parfaitement démontré dans l'excellente exposition qu'ils ont faite jadis de leurs sentiments. » *Declaratio plenior facultatis theolog. lovan., anno 1701.*

En dehors des Pays-Bas, l'opposition vint des jansénistes de France, qui, pendant la seconde moitié du XVIIe siècle et la première moitié du XVIIIe, ne cessèrent d'attaquer violemment les bulles contre Baius, ou d'en fausser la vraie signification et la portée. Récriminations contre la constitution *Ex omnibus afflictionibus* qu'on trouve informe et irrégulière dans toutes ses parties, ou d'une façon plus générale, contre les censures *in globo* et le terme *respective,* qui laisse le jugement ambigu et par suite le rend inutile; chicanes de toute sorte, puériles parfois, pour s'arroger le droit de proclamer les bulles obreptices ou subreptices; thèses interminables pour démontrer que ces bulles, n'ayant pas été suffisamment publiées ou acceptées, ne sauraient constituer une décision ou une loi de l'Église universelle, qu'elles sont même abusives par leurs clauses opposées aux libertés gallicanes; surtout, plaintes amères sur le préjudice que peuvent causer à la vérité et à l'Église catholique ces censures qui, prises à la lettre, condamnent les expressions des anciens Pères et la doctrine même de saint Augustin, et donnent ainsi aux protestants un spécieux prétexte de calomnier l'Église, en lui imputant l'abandon de l'antique croyance; tels sont les moyens d'attaque, empruntés pour la plupart à Jansénius, qu'on trouve dans les ouvrages baianistes et jansénistes de cette époque, et qui ont eu pour principaux défenseurs Antoine Arnauld, Gerberon, Quesnel, l'auteur des Hexaples, le P. de Gennes et l'abbé Coudrette. Voir la bibliographie, à la fin du présent article.

Ces mêmes écrivains reviennent sur la question, pourtant tranchée, du *comma pianum;* s'appuyant sur l'interprétation baianiste et sur divers principes subsidiaires, ils font si bien qu'à les entendre, aucune des propositions condamnées ne serait de Baius dans le sens où elles ont été condamnées, et même presque toutes lui seraient complètement étrangères. Dom Gerberon fournit un modèle du genre dans les *Vindiciæ Ecclesiæ romanæ* qu'on trouve à la fin de ses *Baiana,* p. 210 sq. Il avait même composé, sous le pseudonyme de Fr. van de Sterre, un ouvrage spécial sur le *fantôme du baianisme,* où il avançait ces diverses assertions : les œuvres de Baius ne contiennent qu'un très petit nombre, *paucissimas,* des propositions condamnées; toutes celles

qui sont de Baius, quatorze à peine, ont chez lui le même sens que dans saint Augustin et les autres Pères; aucune n'a été condamnée dans le sens de Baius, puisque l'Église n'a pas prétendu atteindre la doctrine de saint Augustin ; toute l'affaire a été montée par les adversaires de Baius, scolastiques à outrance et teintés de pélagianisme; ils lui ont faussement attribué ces propositions ou, pour celles qui sont de lui, dénaturé sa pensée. D'où il résulte, et la chose est claire comme le jour, que tout le baianisme est un fantôme, dû à l'imagination de ces gens-là : *itaque meridiana luce clarius est bajanismum omnem esse phantasma ab Baii æmulis excogitatum.* Et pour mieux le prouver, *ut phantasma bajanismi clarius appareat,* l'auteur fait suivre ces assertions d'une sorte de commentaire explicatif dont voici le titre : *Explicatio apologetica 76 articulorum qui Michaeli Baio* FALSO *adficti sunt et a Pio V damnati. Ubi ostenditur ex una parte in quo sensu censuram meruere ; et ex altera quæ genuina sit Michaelis Baii circa singulos doctrina, et quantum distet a damnato illorum sensu.* L'ouvrage ne parut pas, mais il fut cité au cours du procès fait à l'auteur à Malines, et on le trouve à la Bibliothèque royale de Bruxelles, *ms.* II, *178,* sous cette rubrique : *Phantasma Bajanismi revolutum ac dissipatum.*

Quoi d'étonnant dès lors que, dans les *Réflexions morales,* Quesnel ait renouvelé nombre de propositions condamnées par Pie V, et repris la doctrine de Baius sur les dons de l'état primitif, sur le péché originel et ses suites, sur la liberté dans l'état de nature tombée, sur la charité et l'observation de la loi, etc.? La constitution *Unigenitus,* émise par Clément XI le 8 septembre 1713, fut la réponse de Rome. Denzinger, *Enchiridion,* n. 1216 sq. La lutte continua, pour aboutir à une nouvelle et dernière condamnation. Le synode janséniste de Pistoie avait inséré, dans ses articles 16e, 17e, 19e, 23e et 24e, diverses doctrines baianistes, sur l'état d'innocence en particulier et sur le principe fondamental de la charité ou de la cupidité se partageant tous nos actes. Le 28 août 1794, le pape Pie VI foudroya ces articles dans la constitution *Auctorem fidei.* Denzinger, *Enchiridion,* n. 1379 sq. Depuis cette époque, le baianisme, pris dans son ensemble, n'a pas reparu, mais sur tel ou tel point de détail, en particulier sur la notion du surnaturel ou le rapport des dons de la justice originelle à la nature angélique ou humaine, il n'est pas rare de saisir son influence persistante ou de trouver des conceptions voisines chez des théologiens même catholiques; fait qui tient soit à l'ignorance des décisions rendues contre Baius, soit aux malentendus qui existaient autrefois touchant ces décisions, comme le remarque Scheeben dans sa *Dogmatique,* § 161, trad. Bélet, Paris, 1881, t. III, n. 651. Voir aussi Schäzler, *Natur und Uebernatur. Das Dogma von der Gnade und die theologische Frage der Gegenwart,* in-8°, Mayence, 1865.

Parmi ces auteurs, il en est qui se rattachent directement à un groupe de théologiens des XVIIe et XVIIIe siècles, désignés habituellement sous le nom d'*augustiniens.* Les principaux représentants sont trois religieux de l'ordre des ermites de saint Augustin : le cardinal de Noris, *Vindiciæ augustinianæ,* Padoue, 1673, ouvrage inséré par Migne dans son supplément aux œuvres de saint Augustin, *P. L.,* t. XLVII, col. 571 sq.; Fulgence Bellelli, *Mens Augustini de statu creaturæ rationalis ante peccatum,* in-8°, Anvers, 1711; *Mens Augustini de modo reparationis humanæ naturæ post lapsum,* 2 in-4°, Rome, 1737; Laurent Berti, *Opus de theologicis disciplinis,* l. XII, appendice. Le trait le plus caractéristique de ces théologiens et le point de départ de leur système se trouvent dans leur doctrine sur Dieu fin naturelle de toute créature raisonnable. Dieu, vu et possédé en lui-même, est notre fin *naturelle,* non pas en ce sens que nous puissions y parvenir par nos propres forces ou par des moyens naturels, mais en ce sens que nous sommes portés vers cette fin par une inclination et un désir fondés sur notre nature. Dieu devait donc à la créature raisonnable de l'aider, au moins par un secours actuel, à mener une vie digne de la béatitude éternelle, sous peine de laisser tomber cette créature dans le dernier excès de la misère. Ce n'est pourtant pas là une dette rigoureuse par rapport à la nature ; c'est plutôt Dieu qui se doit à lui-même d'agir ainsi, *ex decentia solius creatoris,* comme dit Noris ou, comme dit Bellelli, *attenta suprema lege providentiæ suæ,* c'est-à-dire en tenant compte des convenances qu'imposent à Dieu son rôle de créateur et la loi souveraine de sa providence. De ce principe fondamental découle, comme conséquence immédiate, l'impossibilité de l'état de nature pure, quand on considère la puissance de Dieu non pas d'une façon absolue, abstraction faite de la sagesse et des autres attributs divins, *potentia absoluta,* mais d'une façon pratique, comme puissance réglée dans ses opérations par la sagesse et la bonté, *potentia ordinaria sive ordinata.* Viennent ensuite diverses conséquences sur la relation de nos actes à Dieu fin dernière, sur le rôle de la charité, sur la nécessité de la grâce pour éviter le péché, sur les vertus et les œuvres des infidèles, etc.

Cette doctrine avait, sur tous ces points, beaucoup d'affinité avec celle de Baius et de Jansénius; aussi donna-t-elle lieu à de grandes controverses. Les *Vindiciæ augustinianæ* furent soumises par le saint-siège à un double examen, sans qu'il en résultât aucune condamnation. Hurter, *Nomenclator literarius,* 2e édit., Inspruck, 1893, t. II, col. 829. Plus tard, Bellelli et Berti furent attaqués dans un ouvrage anonyme en deux parties, dont l'auteur était Mgr Jean d'Yse de Saléon, alors évêque de Rodez : *Baianismus et Jansenismus redivivus in scriptis PP. FF. Bellelli et Berti,* in-4°, s. l., 1744. Berti riposta par son *Augustinianum systema de gratia ab iniqua bajani et janseniani erroris insimulatione vindicatum,* Rome, 1747. Devenu archevêque de Vienne, Mgr de Saléon publia contre cette apologie une *Instruction pastorale* ou *Documentum pastorale,* in-4°, Vienne, 1750. La même année, Mgr Languet, archevêque de Sens, se prononça officiellement contre les doctrines des deux théologiens augustiniens : *Judicium de operibus theologicis FF. Bellelli et Berti.* Ce dernier répondit par une nouvelle apologie : *In opusculum inscriptum RR. I. Languet archiep. Senon. Judicium de operibus theologicis FF. Bellelli et Berti æquissima expostulatio,* in-4°, Livourne, 1756. Sur les instances de Mgr Languet qui lui écrivit deux lettres à ce sujet, le pape Benoît XIV fit examiner les écrits incriminés par deux théologiens, devenus plus tard cardinaux; ils rendirent un jugement favorable aux accusés. Hurter, *op. cit.,* Inspruck, 1895, t. III, col. 3. L'ouvrage *Baianismus redivivus* et le *Judicium* de l'archevêque de Sens se trouvent dans les *Œuvres de Berti,* t. VIII et IX de l'édition citée, Bassano, 1792.

Sans entrer dans d'autres détails sur cette controverse, qui dépasse le baianisme, contentons-nous de constater les faits qui précèdent. Ils nous serviront dans le commentaire sur la bulle de Pie V, pour réduire à sa juste valeur la censure de certaines propositions et ne pas aller plus loin que le saint-siège. Toutefois n'oublions pas que la constitution *Auctorem fidei,* signée par Pie VI, est postérieure aux faits que nous venons de rappeler.

I. [illegible] *logia hactenus inedita,* in-12, Louvain, 1566; *M. Baii... Opera,* [illegible]

aucta, studio A. P. theologi, in-4°, Cologne, 1696. Cette édition posthume, due aux soins de dom Gerberon, contient deux parties, d'abord les œuvres de Baius, puis sous le titre de *Baiana*, toute une série de documents très précieux pour l'histoire du baianisme; mais il faut se servir de cette seconde partie avec discernement, car l'éditeur prend résolument parti pour Baius. L'édition fut mise à l'index le 8 mai 1697. Sont restés inédits : un traité *De communione sub utraque specie*, que Baius aurait achevé en 1578, *Baiana*, p. 205; des commentaires sur le Maître des Sentences et sur les Psaumes, dont parle Gerberon dans la préface de son édition.

II. BIOGRAPHIES. — J.-B. Duchesne, S. J., *Histoire du baianisme ou de l'hérésie de Michel Baius, avec des notes historiques, chronologiques, critiques, etc., suivie d'éclaircissements théologiques, et d'un recueil de pièces justificatives*, in-4°, Douay, 1731. Cet ouvrage constitue, avec les *Baiana* de dom Gerberon, la principale source de renseignements pour l'histoire de Baius et de ses doctrines. Mais l'auteur se montre sévère dans ses appréciations et confond des questions très distinctes; il eut surtout la malencontreuse idée de prétendre trouver dans le dominicain Pierre de Soto « l'œuf du baianisme et du jansénisme ». Le P. Augustin Orsi, O. P., plus tard cardinal, composa pour le réfuter tout un ouvrage : *De Petri a Soto et Judoci Ravesteyn, de Concordia gratiæ et liberi arbitrii cum Ruardo Tappero epistolari disputatione Liber apologeticus quo Soti doctrina a recentis historici censuris adseritur*, in-4°, Rome, 1734. Tout en reconnaissant qu'il y a dans Soto quelques passages délicats, *aliqua prærupta et aspera loca quæ complanare oportuit*, le P. Orsi montre qu'il serait injuste de faire de ce théologien, le précurseur de Baius, et ce fut sans doute cette réfutation qui fit mettre à l'index le livre du P. Duchesne. A la même controverse appartient l'ouvrage suivant de Louis de Lomanise (pseudonyme de Billuart, selon Quérard) : *Apologie du R. P. Pierre Soto, dominicain, et des anciennes censures de Louvain et de Douay contre l'Histoire du baianisme, composée par le R. P. Duchesne jésuite, et condamnée à Rome le 17 mars 1734*, in-12, Avignon, 1738.

Voir aussi les documents spéciaux cités au cours de l'article, en particulier l'*Histoire de la constitution Unigenitus Dei Filius*, par dom Thuillier, en partie publiée récemment par M. Ingold et dont le livre Ier, encore manuscrit, contient un résumé judicieux et mesuré de l'affaire de Baius, Biblioth. nation. de Paris, fonds français, *ms. 17 731*. Article substantiel, mais présentant plus d'une fois les choses sous un jour trop favorable à Baius, dans Ellies du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, 3e édit., Utrecht, 1730, t. XVI, p. 139 sq.. Les lettres du cardinal de Granvelle et du prévôt Morillon se trouvent plus complètes et accompagnées de notes utiles dans les collections suivantes : *Papiers d'État du cardinal de Granvelle*, publiés sous la direction de M. Ch. Weiss, Paris, 1846, t. VI; *Correspondance du cardinal de Granvelle*, 1565-1583, publiée par MM. E. Poullet et Ch. Piot, faisant suite aux *Papiers d'État*, Bruxelles, 1881, 1886, t. III, V. Un grand nombre des documents relatifs au baianisme ont été traduits dans l'*Histoire ecclésiastique* pour servir de continuation à celle de M. l'abbé Fleury, Paris, 1779 sq., t. XXXI-XXXVI, passim.

III. DOCTRINE DE BAIUS. — *Traité historique et dogmatique sur la doctrine de Baius, et sur l'autorité des bulles des papes qui l'ont condamnée*, ouvrage anonyme du docteur sorboniste Fr. Ilharart de la Chambre, 2 in-12, s. l., 1739; Scheeben, art. *Bajus*, dans le *Kirchenlexikon*, de Wetzer et Welte, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1882; Schwane, *Dogmengeschichte der neueren Zeit*, § 27, Fribourg-en-Brisgau, 1890; F.-X. Linsenmann, *Michael Bajus und die Grundlegung des Jansenismus*, in-8°, Tubingue, 1867, monographie utile, mais qui appelle bien des réserves; cf. Scheeben, *Zur Geschichte des Bajanismus*, dans la revue *Der Katholik* de Mayence, mars 1868, p. 281 sq.

IV. CONTROVERSE SUR LES BULLES CONTRE BAIUS. — Pour l'attaque : Antoine Arnauld, *Difficultés proposées à M. Steyaert*, part. IX, 96e diff., *Œuvres*, Paris, 1777, t. IX, p. 322 sq.; dom Gerberon, *Vindiciæ Ecclesiæ Romanæ*, dans les *Baiana*, p. 210 sq.; Quesnel, sous le pseudonyme de Gery, *Apologie historique des Censures de Louvain et de Douay*, Cologne, 1688; *Les Hexaples ou les six colonnes de la constitution Unigenitus*, Amsterdam, 1721, t. II, p. 655 sq.; P. de Gennes, de l'Oratoire, *Sentiments des facultés de théologie de Paris, de Reims et de Nantes, sur une thèse soutenue à Notre-Dame des Ardilliers de Saumur..., avec deux dissertations, l'une, sur l'autorité des bulles contre Baius, l'autre, sur l'état de pure nature*, 2 in-12, s. l., 1722; abbé Coudrette, *Dissertation sur les bulles contre Baius, où l'on montre qu'elles ne sont pas reçues par l'Église*, 2 in-12, Utrecht, 1737. — Pour la défense : Decker, *Baianismi historia brevis*, in-8°, Louvain, 1699; Duchesne, *op. cit.*, 2e éclaircissement; Tournely, *De gratia Christi*, part. I, q. II; Montagne, *Tract. de gratia*, diss. IX (Migne, *Theologiæ cursus completus*, Paris, 1841, t. IX, col. 221 sq.); de la Chambre, *op. cit.*, c. IV; *Conférences d'Angers*, 7e confér. *sur la grâce*, Besançon, 1823, t. I, p. 279 sq.

X. LE BACHELET.

II. BAIUS. Propositions condamnées par Pie V dans la bulle *Ex omnibus afflictionibus* le 1er octobre 1567. Denzinger, *Enchiridion*, Document LXXXVI. — I. Principes d'interprétation. II. Commentaire des propositions réunies en groupes généraux.

I. PRINCIPES D'INTERPRÉTATION. — Les propositions contenues dans la bulle de Pie V ont été proscrites *in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento;* il faut tout d'abord tenir compte de ce fait, pour déterminer la réelle portée de la censure. A s'en tenir aux propositions elles-mêmes, on peut, en règle générale, reconnaître le vrai sens des auteurs, à condition toutefois qu'on ne les prenne pas isolément, mais dans leur ensemble et l'enchaînement qu'elles ont entre elles. Cependant la règle n'est pas absolue; la vraie pensée des auteurs ne se dégage pas toujours nettement des propositions telles qu'elles sont rapportées dans la bulle; Pie V le suppose, quand il dit que certaines sont susceptibles d'un sens plausible, *quanquam nonnullæ aliquo pacto sustineri possent*. Il est nécessaire alors, et en principe il sera toujours mieux de recourir aux pièces originales du débat, c'est-à-dire aux œuvres mêmes de Baius et aux autres documents propres à en aider l'interprétation. Autrement, on s'exposerait à tomber dans deux extrêmes opposés, consistant l'un à diminuer, l'autre à exagérer la signification et la portée de la censure. La précaution est d'autant plus nécessaire que plusieurs des propositions condamnées se retrouvent, prises à la lettre, dans les anciens Pères, notamment saint Augustin. La clause *in sensu ab assertoribus intento* est alors d'une importance capitale.

Quel est exactement le rapport de telle ou telle proposition de Baius avec la doctrine de ce grand docteur, c'est là une question délicate dont l'étude approfondie ne rentre pas dans le présent article. Mais il est du moins un principe général que je crois devoir énoncer : l'enseignement de saint Augustin sur les points contestés n'a pas ce caractère de bloc que Baius lui a donné; parmi les assertions les plus difficiles, il en est que l'évêque d'Hippone n'érige pas en principes, mais qu'il énonce à titre d'opinion, ou par manière de conjecture, ou *ad hominem*, pour répondre aux objections de ses adversaires. En méconnaissant ce principe, Baius se mettait infailliblement sur la voie de l'erreur. Du reste l'Église romaine n'admet pas qu'en condamnant les propositions de cet auteur, comme plus tard en condamnant celles de Jansénius ou de Quesnel, elle ait condamné la véritable doctrine de saint Augustin. Mais quand les baianistes et les jansénistes voulurent abuser de certaines déclarations générales, par exemple, de ces paroles d'Alexandre VII, dans un bref du 7 août 1660 aux docteurs de Louvain : *Augustini inconcussa tutissimaque dogmata*, pour opposer aux décisions formelles de l'Église leurs interprétations personnelles et braver son magistère en se couvrant du nom et de l'autorité du grand docteur, Alexandre VIII ne craignit pas de proscrire cette proposition : « Quand une doctrine est clairement établie dans saint Augustin, on peut absolument la soutenir et l'enseigner sans avoir égard aux bulles des papes. » Denzinger, *Enchiridion*, n. 1187. Un théologien catholique a donc le devoir strict de mettre en ligne de compte l'interprétation du magistère ecclésiastique, quand celui-ci s'est prononcé. A ce titre, la conduite du saint-siège dans toute l'affaire de Baius, la prescription du corps de doctrine de 1586, les documents ultérieurs, en particulier les constitutions *Unigenitus* et *Auctorem fidei*, doivent être pris en considération.

Peut-on toujours, à l'aide de ces principes, arriver à une interprétation certaine? Oui, s'il s'agit d'assigner une raison qui légitime la censure, et par suite un sens où la proposition est proscrite. Mais, si l'on veut fixer nettement la portée adéquate de la censure, la difficulté est, en plus d'un cas, sérieuse, car des questions délicates et complexes interviennent. Ainsi, certaines propositions contiennent plusieurs parties, telle la 25e : *Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia.* Sont-elles condamnées dans chacune de leurs parties prise à part, ou seulement dans l'une d'elles? Le doute, dans certains cas, est possible. Ripalda, *Adversus Baium,* disp. I, sect. III, n. 19. En outre, toutes les propositions ne sont pas absolues, c'est-à-dire énonçant une doctrine ou la rejetant sans lui donner de qualification odieuse; il y a des propositions modales, qui attachent une note infamante à la doctrine rejetée; telle la proposition 28e : *Pelagianus est error dicere, quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum.* De là un problème délicat : pourquoi ces propositions ont-elles été condamnées? pour la qualification odieuse qu'elles contiennent, ou pour la doctrine qu'elles soutiennent elles-mêmes, ou pour les deux choses à la fois? Les suppose-t-on condamnées sous le rapport de la doctrine? la contradictoire est vraie, comme dans les propositions absolues; les suppose-t-on condamnées sous le seul rapport de la censure qu'elles infligent à la partie adverse? ces propositions sont téméraires ou scandaleuses, fausses même en ce qui concerne la note théologique qu'elles infligent; mais rien n'est dit, au moins directement, sur la vérité ou la fausseté de la doctrine.

Sur ce point il n'y a d'accord parmi les théologiens ni en principe ni dans l'application. Pas d'accord sur la question générale de savoir si toute censure doctrinale implique l'idée de fausseté dans la proposition censurée. Pas d'accord non plus dans l'application au cas présent. Suivant les uns, plusieurs des articles de Baïus n'ont été proscrits qu'à cause des qualifications odieuses infligées aux adversaires, *propter acerbitatem censuræ;* opinion soutenue non seulement par des théologiens trop favorables au baianisme, comme Henri de Saint-Ignace, dans son *Ethica amoris,* prolegom. VI, c. II, § 5, ou par des théologiens se rattachant au groupe dit augustinien, comme le cardinal Noris, dans ses *Vindiciæ augustinianæ,* c. III, § 2, *P. L.,* t. XLVII, col. 612, mais encore par des théologiens fort éloignés d'ailleurs de ces idées, comme Suarez, *Tractatus de gratia,* prolegom. VI, c. II, n. 14, et Vasquez, *Comment. in Iam IIæ,* disp. CXL, c. XVIII; ce dernier invoque l'autorité du cardinal Tolet, qu'il dit avoir consulté à Rome. Voir, sur cette opinion, de la Chambre, *Traité histor. et dogm. sur la doctrine de Baius,* c. III, a. 2, t. I, p. 141 sq. Suivant les autres, toutes les propositions sont fausses sous le rapport de la doctrine, non moins que sous celui de la censure; opinion développée surtout et fortement soutenue par Ripalda, *op. cit.,* disp. I, sect. IV, nettement affirmée aussi par les docteurs de Louvain, dans leur *Declaratio plenior* de 1701, et par ceux de Douai, dans l'écrit *Veritas et æquitas censuræ pontificiæ.* En pratique, cette controverse n'a pas l'importance qu'elle semblerait avoir à première vue. En effet, la doctrine contenue dans les propositions modales dont il s'agit, se retrouve presque toujours ailleurs sous une forme absolue, ou bien elle a un rapport intime avec d'autres propositions énoncées d'une façon absolue. Aussi, les partisans de la première opinion reconnaissent-ils que leur manière de voir n'est pas applicable à toutes les propositions accompagnées d'une note infamante; il en est, disent-ils, dont la condamnation a pour objet le fond même de la doctrine. Mais alors, comment faire le triage? Voici la règle que pose l'un d'entre eux à l'égard de ces sortes de propositions : « Il faut faire attention à la force des termes qui les composent, et examiner avec soin s'ils expriment dans leur signification naturelle une doctrine conforme aux vérités qui se trouvent dans l'analogie de la foi et à des sentiments qui ont été soutenus avec liberté dans les écoles catholiques, même après le jugement du pape reçu par les pasteurs. Si les propositions qu'on examine présentent un sens mauvais et étranger à la prédication, soit de l'Église, soit des théologiens approuvés, c'est une marque certaine qu'elles ont été proscrites pour le fond même de la doctrine qu'elles renferment. Si, au contraire, elles n'offrent à l'esprit que des sentiments véritables, communs, ou reçus dans les universités, il faut reconnaître qu'elles n'ont pas été censurées à cause du dogme qu'elles contiennent, mais simplement à cause de l'aigreur et de la dureté des termes injurieux qui y sont employés pour rejeter les opinions contraires. » De la Chambre, *op. cit.,* p. 147. La règle est bonne et utile en toute hypothèse; reste à savoir si, parmi les propositions condamnées par la bulle *Ex omnibus afflictionibus,* il s'en trouve réellement qui, prises dans le sens de leurs auteurs, ne pèchent que par l'âpreté de la censure.

A ces principes généraux d'interprétation joignons quelques remarques de détail. A l'exemple du concile de Constance et du pape Léon X, saint Pie V applique aux propositions prises *in globo* une série de qualifications avec la clause *respective,* en sorte que chacune mérite une ou plusieurs de ces qualifications. Des théologiens ont fait le travail d'application en assignant à chaque article sa note respective; voir, par exemple, le IVe éclaircissement du P. Duchesne, et le *Tractatus contra errores M. Baii* du P. Louis Torrès, c. XII. Leur détermination n'a rien d'absolu; elle est même contestable en plus d'un point, surtout celle du second auteur. Mais la constitution *Auctorem fidei* de Pie VI nous fournira sur quelques articles des qualifications authentiques et précises.

La bulle de Pie V ne fixait pas le nombre des propositions; pour les citer et les réfuter plus commodément, on les divisa ensuite, mais avec quelques différences, les uns en comptant soixante-seize, les autres soixante-dix-neuf ou quatre-vingts. Cette variété ne change rien au fond des choses; il faut seulement en tenir compte, pour identifier les propositions qui ne sont pas citées par tous les auteurs sous le même chiffre.

La constitution *Ex omnibus afflictionibus* rapporte les propositions suivant l'ordre des livres examinés et des autres documents d'où elles ont été tirées. Par là s'expliquent les répétitions qui s'y rencontrent. Toutes, on l'a vu, n'étaient point attribuées à Baius; il en est qui venaient de son collègue Jean Hessels et de leurs disciples communs. Toutes n'avaient pas été tirées des livres imprimés par les deux amis; quelques-unes avaient été trouvées dans les cahiers dictés à leurs élèves ou avancées de vive voix dans les disputes. Il ne faudrait cependant pas abuser de cette circonstance, pour enlever à Baius la paternité de n'importe quelle proposition ou du plus grand nombre d'entre elles. Qu'il ait lui-même usé de ce procédé pour se disculper, qu'il ait désavoué telle ou telle proposition parce qu'on avait plutôt pris le sens que les termes de sa doctrine ou qu'on avait changé un mot dans son texte, qu'il se soit même contredit sur ce point dans ses diverses apologies, reconnaissant comme siennes tantôt plus, tantôt moins de propositions, rien d'étonnant; il plaidait sa propre cause. Le pape, gardien et juge de la foi, devait nécessairement se placer à un autre point de vue; ce qu'il visait, ce n'était pas l'homme, mais l'erreur. Il suffisait qu'elle se trouvât réellement dans les ouvrages incriminés; si parfois telle doctrine, énoncée par Baius d'une façon diffuse ou voilée, apparaît dans la bulle condensée et mise en relief, l'intention du souverain pontife est

évidemment de mieux démasquer l'erreur dans l'intérêt des fidèles.

En réalité, les soixante premières propositions sont de Baius, suivant un ordre qu'il est facile de suivre, en les confrontant avec ses opuscules imprimés. Cf. *Baiana*, p. 50 sq.

Traité *De meritis operum*	Prop.	1-20
— *De prima hominis justitia* .	—	21-24
De virtutibus impiorum.	—	25-30
— *De charitate*	—	31-38
— *De libero hominis arbitrio*. .	—	39-41
— *De justitia*	—	42-44
— *De sacrificio*	-	45
De peccato originali	—	46-55
— *De oratione pro defunctis*	—	56-58
— *De indulgentiis*	—	59-60

Les autres propositions ne se rapportent pas d'une façon précise aux ouvrages imprimés de Baius. Steyaert raconte qu'il avait vu à Rome un ancien exemplaire manuscrit où l'on donnait les soixante premières propositions pour extraites des opuscules du docteur lovaniste, et le reste pour assertions courantes dans le parti, *tales quæ vulgo circumferrentur*. Pour tenir compte de cette question qui, sans être capitale, a pourtant son importance, puisque les articles ont été condamnés dans le sens des auteurs, voici quelle sera ma méthode. J'indiquerai, après le texte latin de chaque proposition, l'endroit d'où elle a été tirée, toutes les fois qu'il sera possible de le faire; j'ajouterai, quand il y aura lieu et en me référant aux *Baiana*, les passages des apologies où Baius a consigné ses réclamations ou explications; enfin, quand il y aura raison suffisante, je tiendrai compte de la question dans le commentaire. Ce travail a déjà été fait, ou plutôt ébauché, par Bellarmin, dans une réfutation manuscrite des propositions de Baius, qui sera citée à la fin de cet article, et par Ripalda, *op. cit.*, disp. I, sect. XI.

II. COMMENTAIRE DES PROPOSITIONS CONDAMNÉES. — Pour procéder d'une façon plus rationnelle et ne pas m'exposer à des redites, j'imiterai la méthode communément suivie par les théologiens, en groupant les propositions qui se rapportent à un même sujet. Les numéros, conservés avant chacune, permettront, à qui voudra, de reconstituer l'ordre où elles se trouvent dans la bulle. Le groupement comprendra neuf chefs de doctrine : 1° dons de l'état primitif; 2° mérites; 3° libre arbitre; 4° charité; 5° péché; 6° concupiscence; 7° justification; 8° sacrements; 9° satisfaction et peines temporelles.

1. PROPOSITIONS RELATIVES AUX DONS DE L'ÉTAT PRIMITIF.

21. Humanæ naturæ sublimatio et exaltatio in consortium divinæ naturæ debita fuit integritati primæ conditionis, et proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis. *De prima hom. justit.*, c. I, IV, VI, quant au sens; *Baiana*, p. 92.	L'élévation de la nature humaine et son exaltation à la participation de la nature divine étaient dues à l'intégrité de son premier état, aussi doit-on l'appeler naturelle, et non pas surnaturelle.
26. Integritas primæ creationis non fuit indebita humanæ naturæ exaltatio, sed naturalis ejus conditio. *Ibid.*, c. IV.	L'intégrité de la première création n'était pas une élévation gratuite de la nature humaine, mais bien sa condition naturelle.

La proposition 21e, prise textuellement, ne se trouve pas et ne peut pas se trouver dans Baius, puisque dans son système il n'y avait ni élévation, ni exaltation proprement dite de la nature humaine; mais le docteur lovaniste se sert de l'expression *integritas primæ creationis*, et comme il avait établi que cette intégrité comprend, comme premier élément, l'inhabitation du Saint-Esprit avec tous les dons qui s'y rattachent, la rédaction de la bulle substitue aux termes de Baius leur équivalent théologique et me ainsi en relief la portée de sa doctrine, en montrant qu'elle revient à ceci : ce qu'on appelle communément élévation de la nature humaine et son exaltation à la participation de la nature divine n'est, au fond, que l'état normal de la nature humaine sortant des mains du créateur. La proposition 26e, portant sur l'intégrité de la première création, est plus générale, car, d'après Baius, cette intégrité renfermait non seulement la justice intérieure, mais encore l'exemption de la concupiscence. Ainsi entendues, les deux assertions se rattachent intimement à l'idée fondamentale de l'auteur : l'homme étant naturellement destiné à la pleine connaissance et à la parfaite possession de Dieu, les dons de l'intégrité lui étaient dus, comme moyens proportionnés à cette fin, et dans le même sens, ils lui étaient naturels. Dès lors, plus de grâce qui soit une élévation de la créature raisonnable au-dessus de son état et de son rang; la grâce se trouvera seulement dans l'état de la nature déchue, où l'homme aura perdu le droit aux dons primitifs, alors aussi l'élévation de la nature humaine pourra s'appeler en nous surnaturelle, « comme la vue serait appelée surnaturelle en ceux qui devraient à la vertu divine de la recouvrer miraculeusement. » La comparaison est de Baius dans son apologie à Pie V. *Baiana*, p. 92. Il y soutient nettement la doctrine contenue dans les propositions 21e et 26e, en se référant surtout aux témoignages anciens où les dons primitifs sont dits *naturels*.

Baius se trompait en supposant que l'union à Dieu par la vision intuitive et la possession immédiate étaient nécessairement la fin dernière de toute créature raisonnable; en cela il faisait une confusion entre la question de fait et la question de droit. Mais il se trompa surtout dans les conséquences qu'il tira de cette supposition et dans l'exégèse des témoignages anciens qu'il avait invoqués. Il aurait dû remarquer que le terme *naturel* se prend dans des sens très différents. On donne parfois ce nom à ce qui se trouve en nous dès notre naissance, alors même qu'il ne s'agit ni d'une partie constitutive ni d'une propriété essentielle de notre nature; c'est en ce sens que saint Paul dit que nous sommes par nature enfants de colère, *natura filii iræ*. Eph., II, 3. On appelle encore naturel tout ce qui est convenable à un être, tout ce qui le perfectionne, par opposition à ce qui le diminue et le dégrade; ainsi la vertu est naturelle à l'homme, et le vice, contre nature. Mais on donne plus strictement le nom de naturel à ce qui appartient en propre à un être considéré dans ses éléments essentiels et les propriétés ou exigences qui en découlent. Les témoignages anciens que Baius invoquait, s'expliquent dans les deux premiers sens; leur donner la troisième signification, c'était en dépasser la portée réelle; c'était méconnaître tous ces autres témoignages des Pères, saint Augustin compris, où ils appellent *grâce* les dons de la justice originelle et nous montrent en eux des biens d'ordre supérieur et divin, qui dépassent en eux-mêmes les forces et les exigences de notre nature. Bellarmin, *Refutatio Baii*, ms., fol. 150 sq.; *De gratia primi hominis*, c. V-VIII; Ripalda, *Adversus Baium*, disp. V; Casinius, *Quid est homo sive controversia de statu puræ naturæ*, 4e édit., Mayence, 1862, a. 1, 6, 7; Palmieri, *De Deo creante et elevante*, th. XXX sq., Rome, 1878.

Aussi, quand on lui soumit la doctrine de Baius relative aux dons de la justice originelle, l'université de Salamanque émit ce jugement : « Bien que l'intégrité de la première création et les dons conférés au premier homme dès le début de son existence puissent s'appeler naturels, en ce sens qu'ils lui furent comme innés et qu'ils devaient se transmettre avec la nature aux descendants d'Adam, si celui-ci avait persévéré dans l'état d'innocence; toutefois, en affirmant que ces dons étaient dus à la nature humaine, et en niant qu'on doive les appeler surnaturels, la proposition est *erronée*. » Après

la bulle de Pie V, les docteurs de Louvain professent la même doctrine dans leur corps de doctrine, c. II; ils donnent à la justice originelle le nom de grâce, dans le sens de don gratuit et de bienfait non dû à la nature, *quia gratuitum munus et indebitum naturæ beneficium*, et, parlant de l'élévation du premier homme à la participation de la nature divine, ils en fondent la gratuité sur ce que « ni la condition de la nature humaine ni l'intégrité d'un simple état d'innocence n'exigeait un si haut degré d'honneur et de gloire ». *Baiana*, p. 163. Il faut donc conclure que la vocation effective du premier homme à la justice originelle constituait une élévation réelle et gratuite de la nature humaine au-dessus de son état et de son rang, et qu'elle n'était nullement sa condition naturelle.

Plus tard, on tenta d'éluder la censure en séparant les idées de surnaturel et de gratuité. Le pape, lit-on dans les *Hexaples* et autres livres jansénistes, le pape aura voulu condamner ceux qui prétendaient, à l'exemple de Luther et de Calvin, que l'amour de Dieu et la justice originelle n'étaient pas en Adam des grâces distinguées de la nature, que c'étaient des propriétés qui découlaient naturellement de son être, et qui lui appartenaient, comme le froid appartient à l'eau, et la santé appartient aux corps des animaux formés de la main de Dieu. De là cette proposition de Quesnel, où il conserve l'idée, ou du moins le mot de grâce par rapport à la personne, et rejette le caractère de gratuité par rapport à la nature : *Gratia Adami erat sequela creationis, et erat debita naturæ sanæ et integræ*. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1250. C'était fausser la censure de Pie V, qui tombait sur la doctrine de Baius entendue dans le sens de son auteur; car celui-ci, en appelant naturels les dons primitifs, n'entendait nullement dire qu'ils fissent partie intégrante de la nature humaine ou qu'ils en découlassent comme propriétés physiques, il prétendait seulement que l'intégrité de la première création les exigeait. En un mot, il affirmait ce qu'on peut appeler le naturel d'exigence, et non le naturel de constitution. La proposition de Quesnel fut condamnée, comme l'avaient été celles de Baius. Le synode janséniste de Pistoie n'en reprit pas moins la même erreur, en traitant de cet état d'heureuse innocence où se trouvait Adam, état comprenant, outre l'intégrité ou exemption de concupiscence, la justice intérieure avec l'union à Dieu par l'amour de charité, et la sainteté primitive en partie restituée après la chute. Pie VI, dans la bulle *Auctorem fidei*, qualifia cette doctrine de fausse, déjà condamnée dans Baius et dans Quesnel, erronée et favorisant l'hérésie pélagienne, *falsa, alias damnata in Baio et Quesnellio, erronea, favens hæresi pelagianæ*. La raison de cette nouvelle condamnation, c'est que, prise dans son ensemble, la doctrine du synode insinuait que cet état était une conséquence de la création, qu'il ne constituait pas un bienfait gratuit de Dieu, mais était dû en vertu des exigences naturelles et de la condition de la nature humaine, *debitum ex naturali exigentia et conditione humanæ naturæ*. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1379. L'Église proclamait ainsi sa propre doctrine sur le caractère strictement surnaturel des dons primitifs, et le sens où celle de Baius avait été condamnée. C'est un commentaire authentique des propositions 21[e] et 26[e].

2[?]. [illegible] naturæ suæ fuisse exaltatum, [illegible] supernaturaliter coleret. *De prima hominis just.*, c. VII; *Baiana*, p. [illegible].

[illegible] nature par un don surnaturel [illegible] surnaturellement par la foi, l'espérance et la charité.

[illegible]

[illegible] mum rejicienda est, hominem ab initio sic constitutum, ut [illegible] fuerit largitate conditoris sublimatus et in Dei filium adoptatus. *Ibid.*, c. VIII, [illegible] sens; *Baiana*, p. 94.

[illegible] oisifs qui s'imaginent l'homme formé de telle sorte que, grâce [illegible] il ait été élevé à l'adoption des enfants de Dieu [illegible].

Il faut distinguer, dans ces propositions, la doctrine qu'elles soutiennent et les qualifications qu'elles infligent à la partie adverse. La doctrine ne diffère pas de celle que nous venons de voir, et est réellement contenue dans Baius. Mais ce qu'il nie, ce n'est pas, comme l'ont dit à tort quelques commentateurs, l'existence même de l'adoption divine et autres dons de l'état primitif; c'est seulement le caractère surnaturel et gratuit de ces dons; il ne veut pas reconnaître en eux une perfection surajoutée à la nature et élevant l'homme audessus de sa condition normale. Pas de doute possible sur sa pensée, quelles que soient les chicanes de détail qu'il ait faites sur la rédaction des deux articles. Il n'ignorait pas, du reste, qu'il avait contre lui l'opinion commune des docteurs scolastiques: *non sufficit mihi nuda scholasticorum doctorum traditio*, dit-il dans son apologie. Aussi ses deux assertions méritent-elles, dans leur partie agressive, d'être appelées téméraires et scandaleuses. Les raisons qu'il apporte ne justifient nullement son langage. Il s'est trompé gravement en comparant la doctrine qu'il rejette à une erreur pélagienne, relevée plusieurs fois par saint Augustin. Les ennemis de la grâce attribuaient au baptême le privilège d'introduire les enfants dans le royaume des cieux, privilège que Dieu, suivant eux, ne devait pas aux non baptisés. Injustice! s'écriait l'évêque d'Hippone, et il avait raison *ad hominem*, car les pélagiens admettaient, tout à la fois, que le royaume des cieux était destiné à ces enfants et qu'eux-mêmes étaient innocents; dès lors, le royaume des cieux leur était dû. Mais de là il ne résulte nullement qu'en réalité et en dehors d'une élévation à l'ordre surnaturel, le royaume des cieux et les dons qui nous y préparent soient dus à la nature humaine. Voir Ripalda, disp. VIII, sect. VIII.

22. [illegible] textum Apostoli ad Romanos, II: *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt*, [illegible] *De prima hom. just.*, c. VI; *Baiana*, p. 92.

C'est penser comme [illegible] que d'entendre des gentils qui [illegible] texte de l'Apôtre aux Romains, c. II : *Les gentils* [illegible].

Dans son apologie, Baius se rejette sur l'exemple et l'autorité de saint Fulgence, *Epist.*, XVII, *de incarnat. et gratia*, c. XXV, *P. L.*, t. LXV, col. 481; mais il l'a interprété à sa manière. Comme cette proposition est l'une de celles où il importe de faire grande attention au sens propre de l'auteur, résumons le chapitre d'où elle a été extraite. Il a pour titre : Que la vraie justice était naturelle au premier homme. Baius apporte à l'appui de sa thèse les raisons déjà indiquées, puis il la confirme par le texte de l'Apôtre, entendu des gentils qui, convertis à la foi du Christ, recouvrent par la vraie justice l'image de Dieu reçue dans la première création. Les gentils, dit l'Apôtre, observent la loi *naturellement;* si donc cette observation de la loi s'opère par la vraie justice, celle-ci, comme l'image de Dieu, était naturelle à l'homme dans sa première création. Telle est la preuve de Baius, certainement inefficace ; mais la question n'est pas là. L'argument développé, l'auteur ajoute : « Il y en a pourtant qui pensent avec Pélage que le témoignage de l'Apôtre doit s'entendre de ces gentils qui, se trouvant complètement en dehors de la grâce chrétienne, mais possédant encore quelques restes de l'image première et guidés

par leur propre raison, posent certains actes dignes de louange et ressemblant aux bonnes œuvres. » Après avoir remarqué que saint Fulgence n'accepte pas cette interprétation, Baius continue : « Et c'est avec raison, car bien que l'acte extérieur, où la loi semble observée, paraisse suffisamment conforme à la nature humaine, cependant l'intention, qui alors même se tient loin de Dieu, est entièrement contraire à la nature de l'homme ; aussi les impies, pour qui rien n'est pur, mais dont l'âme et la conscience sont souillées, n'accomplissent pas ce qui est de la loi suivant la nature, *non naturaliter*, mais d'une façon vicieuse, apparente et mensongère. »

Le sens de l'auteur nous étant connu, il faut distinguer, dans la proposition 22ᵉ, la censure qu'il inflige aux adversaires et la raison sur laquelle il l'appuie, c'est-à-dire sa propre manière de voir. Par ce dernier côté, la proposition rentre dans la doctrine générale de Baius sur le caractère naturel des dons primitifs et sur l'impossibilité de toute bonne œuvre dans les infidèles. Il y a donc, sur ces deux points, la même erreur dans l'application que dans les principes. Erreur aussi dans la censure, en ce qu'elle traite durement les adversaires et prétend identifier leur interprétation avec celle de Pélage ; c'est une fausseté et une injustice. Nombreux sont les Pères, les théologiens et les exégètes qui l'ont suivie, avec une différence toutefois : pour les uns le mot *naturaliter* s'oppose seulement à la loi écrite des juifs, considérée comme principe directif des actions morales : pour les autres, il s'oppose à la grâce considérée comme secours actif. Ces derniers seuls concluent du texte de l'Apôtre que les lumières de la raison et les forces du libre arbitre suffisaient aux gentils pour accomplir non pas toute la loi, mais quelque chose de la loi. Baius pouvait contester la valeur réelle de cette interprétation, comme on peut encore le faire, mais il n'avait pas le droit de l'identifier avec celle des pélagiens, car ces hérétiques appliquaient le texte de saint Paul aux gentils qui n'avaient pas la foi, pour soutenir que ces gentils, en vertu des seules forces de la nature, observaient pleinement la loi, parvenaient à la justification et faisaient des œuvres méritoires pour le ciel. En résumé, la proposition 22ᵉ avait un double vice : sous le rapport de la censure qu'elle infligeait à des auteurs catholiques, elle était téméraire et scandaleuse, en même temps que fausse ; sous le rapport de la doctrine, elle supposait des vues erronées. Ripalda, *op. cit.*, dist. XIII, sect. III, n. 11 sq. ; dist. XX, sect. III, n. 20 sq. ; Palmieri, *op. cit.*, th. XLII.

55. Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur. *De peccat. orig.*, c. V ; *Baiana*, p. 110, 136, 145.	Dieu à l'origine n'aurait pas pu créer l'homme tel qu'il naît maintenant.

Proposition célèbre, mais délicate ; Baius a nié constamment qu'elle se trouvât dans ses écrits, soit quant aux termes, soit quant au sens ; le contraire y est plutôt indiqué, dit-il dans son apologie au cardinal Simonetta. Alors, comment expliquer la censure ? En rétablissant les faits et en se rappelant la clause *in sensu ab assertoribus intento*. La proposition n'a pas été forgée ; elle est dans le chapitre v du traité *De peccato originis*, mais en style indirect et sous une forme contournée, de telle façon cependant qu'on la reconnaît aussitôt. Dans ce chapitre, l'auteur explique pourquoi la concupiscence est un péché dans l'homme plutôt que dans les animaux ; il s'objecte à ce propos un passage où saint Augustin semble concevoir la concupiscence en dehors d'un péché qui la précède et en soit la cause. *De libero arbitrio*, l. III, c. XX, *P. L.*, t. XXXII, col. 1298. Baius commence par remarquer que l'évêque d'Hippone n'affirme pas que Dieu aurait pu à l'origine créer l'homme tel qu'il naît maintenant, *licet non asserat hominem ab initio talem a Deo creari potuisse, qualis nunc nascitur*, mais qu'il veut seulement dire que, dans l'hypothèse, la cause des manichéens n'en serait guère avancée. Cette remarque faite, le docteur lovaniste ajoute : « Supposons cependant, suivant une fiction de Julien dont parle saint Augustin, que Dieu puisse créer un homme dans ces conditions, alors, comme chacun est par nature ce que Dieu l'a fait, la concupiscence en cet homme ne serait, par nature, ni péché ni peine ni même vice... Mais en nous qui tenons de Dieu une autre nature, *qui aliam a Deo naturam sortiti sumus*, la rebellion de la chair contre l'esprit est nécessairement un vice. » Tel est le langage de Baius : il justifie cette réflexion du P. Duchesne, dans son IIIᵉ éclaircissement, p. 45 : « Je demande à tout homme de bon sens, si, dire que cette proposition affirmative : Dieu a pu créer l'homme tel qu'il naît aujourd'hui, est une fiction de Julien, non un sentiment de saint Augustin, dans un homme qui, en ce point même, fait profession de suivre saint Augustin, n'est pas nier formellement, que Dieu n'a pu créer l'homme dans l'état où il naît aujourd'hui ? »

Pour compléter cette réponse, il suffit de relever une équivoque où Baius s'est évidemment complu. Il ne nie pas qu'à la rigueur Dieu ait pu créer l'homme tel qu'il naît maintenant, soit ; mais il ajoute des explications restrictives qui reviennent à ceci : cependant il n'aurait pas pu créer l'homme avec la concupiscence telle qu'elle est dans les fils d'Adam. Pourquoi ? parce qu'en nous la concupiscence est le péché originel, et Dieu ne pourrait être l'auteur de ce péché, *Deus non potuisset ab initio esse auctor peccati originis ;* argument dont Baius se sert dans sa grande apologie. De là cette affirmation qu'un homme de ce genre, *talis quispiam homo*, aurait une autre nature que nous ; ce qui doit s'entendre de la nature considérée, non pas dans ses parties constitutives ou ses propriétés physiques, mais dans son être moral de créature raisonnable, appelée à une moralité supérieure et incompatible avec la loi de la chair. Prise en ce sens, la proposition 55ᵉ est bien de Baius ; toutes ses apologies ne font que le confirmer. Là se trouve la raison et la justification de la censure portée par Pie V et maintenue en dépit de toutes les récriminations. Que Dieu ne puisse pas être l'auteur du péché originel, qu'il ne puisse créer l'homme *pécheur* comme il naît maintenant, tout le monde en convient ; aussi la proposition 55ᵉ est de celles où se vérifie la clause, *quanquam nonnullæ aliquo pacto sustineri possent.* Mais que la concupiscence soit proprement le péché originel, et qu'à ce titre Dieu n'ait pas pu créer l'homme tel qu'il naît maintenant, c'est là une assertion erronée et incompatible avec la doctrine du concile de Trente sur le péché originel et la concupiscence. La proposition 55ᵉ a donc été condamnée comme elle a été prise, *in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento*. Et c'est pourquoi les docteurs de Louvain, dans leur déclaration de 1586, c. IV, lui opposent cette doctrine : « Dieu aurait pu créer l'homme tel qu'il naît maintenant, non pas qu'il ait pu le former pécheur ou vicieux et dépravé, comme il naît maintenant, mais il aurait pu lui donner un corps fragile et mortel, soumis à la loi de la vieillesse, de la maladie et de la mort ; il aurait pu lui donner une âme à l'esprit lent, obtus, arrivant avec peine à la vérité et tombant facilement dans l'erreur, une âme portée et inclinée aux plaisirs des sens. » *Baiana*, p. 166. Ils invoquent l'autorité de saint Augustin, *De libero arbitrio*, l. III, c. XX, XXII, passages que Baius interprète d'une façon arbitraire ; *De dono persev.*, c. XI, *P. L.*, t. XLV, col. 1009 ; *Retractat.*, l. I, c. IX, *P. L.*, t. XXXII, col. 598. Voir Ripalda, *op. cit.*, disp. IX ; Casinius, *op. cit.*, a. 4 ; Palmieri, *op. cit.*, th. XLIV.

78. Immortalitas primi hominis non erat gratiæ beneficium, sed naturalis conditio. *Baiana*, p. 123.	L'immortalité du premier homme n'était pas un don de la grâce, mais sa condition naturelle.

Cette proposition ne se trouve pas dans les écrits de Baius, mais elle est conforme à ses principes, et il en prend la défense dans sa première apologie; il ne voit pas ce qui a pu motiver la censure, et fait appel à saint Augustin, attribuant la mort corporelle au péché et non point à une loi naturelle, *non lege naturæ, sed merito inflictam esse peccati*. *De civitate Dei*, l. XIII, c. XV, *P. L.*, t. XLI, col. 387. C'est toujours, chez le précurseur du jansénisme, la même confusion entre la question de fait et la question de droit. Dieu avait conféré au premier homme, pour lui et pour ses descendants, le privilège de l'immortalité, s'il persévérait dans l'innocence originelle; c'est donc par le péché du premier homme que la mort est entrée dans le monde. Doctrine catholique, énoncée par saint Paul et sanctionnée par plusieurs conciles. S'ensuit-il que le privilège conféré au début n'était pas un don surnaturel et gratuit, dépassant les exigences comme les forces de la nature humaine? Les mêmes principes, qui nous ont servi pour les propositions précédentes, valent, à plus forte raison, pour celle-ci; l'Écriture sainte et la tradition patristique fournissent, du reste, des preuves spéciales. La doctrine faisant de l'immortalité corporelle la condition naturelle de l'homme et lui refusant le caractère de don gratuit a été de nouveau proscrite dans la bulle *Auctorem fidei*, comme « captieuse, téméraire, injurieuse à l'Apôtre, déjà condamnée ». Denzinger, *Enchiridion*, n. 1380. Voir S. Augustin, *De Genesi ad litt.*, l. VI, c. XXV, *P. L.*, t. XXXIV, col. 354; *De peccator. meritis*, l. I, c. II sq., *P. L.*, t. XLIV, col. 110 sq.; S. Thomas, *II Sent.*, dist. XIX, q. I, a. 2, 4; Bellarmin, *Refutatio Baii*, fol. 154; *De gratia primi hom.*, c. IX; Ripalda, *op. cit.*, dist. XI; Casinius, *op. cit.*, a. 2; Palmieri, *op. cit.*, th. XLVI.

79. Falsa est doctorum sententia, primum hominem potuisse a Deo creari et institui sine justitia naturali. *Baiana*, p. 123, 146.	Les docteurs errent qui affirment que Dieu ait pu créer et former l'homme sans la justice naturelle.

Cette proposition, comme la précédente, n'appartient pas en propre à Baius; il s'en est seulement occupé dans son apologie à Pie V et sa déclaration de 1570, mais en la considérant d'une manière incomplète. Elle est, en effet, susceptible de deux sens différents. On peut entendre par justice naturelle un don, habituel ou actuel, distinct de la nature et conférant à l'homme un état positif de moralité dans l'ordre naturel, par opposition à un état de simple aptitude où la raison et la volonté ne seraient ni droites, ni courbes, mais pourraient se porter soit au bien, soit au mal. Baius n'a trouvé que ce premier sens dans la proposition 79e; et n'ayant pas, dit-il, de principes scripturaires pour la résoudre, il a exprimé son étonnement de la voir proscrite, plutôt que discutée. Mais le terme de justice *naturelle* pouvait encore signifier, d'après la terminologie baianiste, la justice *originelle*; alors c'était répéter sous une autre forme ce que Baius avait avancé lui-même dans le traité *De prima hominis justitia*. Le corps de doctrine rejette à bon droit la proposition 79 comme offensante et téméraire: offensante par la qualification d'erreur dont elle est accompagnée, téméraire en ce qu'elle nie que Dieu ait pu créer et former l'homme sans la justice naturelle, entendue soit dans la première acception, soit dans la seconde. *Baiana*, p. 166. Ce jugement n'est qu'un corollaire des principes rappelés dans les pages qui précèdent.

Comme corollaire de cette première série de propositions on peut se demander : que faut-il penser de la position des théologiens dits augustiniens, comme le cardinal de Noris, Bellelli, Berti et autres de la même école? Sur plusieurs points de fait, leur position est insoutenable. Ainsi, pour mieux distinguer leur système de celui de Baius, ils attribuaient à ce docteur d'avoir soutenu que la grâce habituelle, identifiée par eux avec la charité habituelle, et les autres vertus qui concourent au salut, constituaient une propriété naturelle de la créature raisonnable et lui étaient dues à ce titre; puis ils opposaient à cette assertion, seule condamnée par l'Église, disaient-ils, leur propre doctrine: Dieu se devait à lui-même, il devait à sa sagesse, à sa bonté ou aux convenances, d'aider la créature raisonnable, au moins par un secours actuel, à mener ici-bas une vie digne de sa fin naturelle, la pleine possession de Dieu, et par conséquent à obtenir la charité actuelle. Mais toute cette prétendue opposition entre la position de Baius et la leur ne répond pas aux faits. Baius n'a nullement vu dans la justice originelle un naturel de constitution, mais seulement un naturel d'exigence. De plus, l'analyse de son opuscule sur la charité et les développements qui viendront ensuite, montrent le peu d'importance qu'il attachait à la charité habituelle; son unique préoccupation est d'affirmer et de prouver qu'à la créature raisonnable est dû le secours du Saint-Esprit pour atteindre la vie éternelle, son unique fin. D'ailleurs, et cette considération est décisive, Pie VI, dans la bulle *Auctorem fidei*, enseigne la gratuité absolue de « l'impulsion vers Dieu par l'amour de charité ». Reste uniquement la distinction, faite par les mêmes théologiens et quelques autres, entre la puissance divine *absolue* et la puissance *ordonnée* ou réglée dans ses opérations par la sagesse et la bonté. Mais là encore il est difficile de séparer ces théologiens de Baius; car, pour prouver que Dieu se doit à lui-même d'élever la créature raisonnable à la vision intuitive, ils n'apportent pas au fond d'autre raison que le docteur lovaniste, l'inconvénient qu'il y aurait à laisser inassouvies les aspirations de la créature raisonnable et à la faire tomber ainsi dans une éternelle misère. Là se trouve, chez eux comme chez Baius, l'erreur fondamentale, à savoir que la pleine possession de Dieu tel qu'il est en lui-même est due aux exigences naturelles de la créature raisonnable; erreur que le concile du Vatican se proposait de proscrire enfin formellement. *Schema constitutionis dogmaticæ de doctrina catholica*, c. III, dans *Acta ss. concilii vaticani*, *Collectio Lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. VII, col. 555, 516, 547 sq. La condamnation de Baius conduit donc logiquement au rejet de l'opinion dite augustinienne. Voir Palmieri, *De Deo creante*, th. XXXVIII.

II. PROPOSITIONS RELATIVES AU MÉRITE.

1. Nec angeli, nec primi hominis adhuc integri merita recte vocantur gratia. *De meritis operum*, l. I, c. IV.	Ni les mérites de l'ange, ni ceux de l'homme avant sa chute, ne peuvent raisonnablement être appelés grâce.
3. Et bonis angelis, et primo homini, si in statu illo perseverasset usque ad ultimum vitæ, felicitas esset merces, et non gratia. *Ibid.*, c. III, IV.	Si le premier homme avait persévéré jusqu'à la fin de sa vie dans l'état d'innocence, la félicité aurait été pour lui, comme elle a été pour les anges, une récompense et non pas une grâce.
7. Primi hominis integri merita fuerunt primæ creationis munera, sed [illegible] loquendi Scripturæ sacræ non recte vocantur gratia; quo fit, ut tantum merita, non etiam gratia, debeant nuncupari. *Ibid.*, c. IV.	Les mérites du premier homme dans l'état d'intégrité ont été les dons de la première création; mais, selon le langage de l'Écriture sainte, il ne con[illegible] nom de grâce; il faut donc les appeler uniquement mérites, et non pas grâce.
9. Dona concessa homini integro et angelo, forsitan non improbanda ratione, possunt [illegible] usum sacræ Scripturæ, nomine gratiæ ea tantum munera intelliguntur, quæ per Jesum Christum male merentibus et indi[illegible] merita, neque merces, quæ illis redditur, gratia dici debet. [illegible]	Les dons accordés à l'homme innocent et à l'ange pourraient peut-être assez raisonnablement appeler grâce; mais [illegible] l'usage de la sainte Écriture réserve ce nom aux dons accordés par Jésus-Christ [illegible] qui s'en sont rendus indignes, il s'ensuit qu'on ne doit appeler grâce ni les mérites, ni la ré[illegible]

Baius considère ici les mérites des anges et de l'homme innocent dans leur rapport à la nature angélique ou humaine. Pour dissiper les équivoques contenues dans ces propositions, le cardinal Bellarmin distingue dans le mot grâce trois acceptions. *Refutatio Baii*, fol. 145; *De gratia et libero arbitrio*, l. I, c. I. Dans un sens large, on peut appeler grâce tout bienfait de Dieu, qu'il soit en lui-même d'ordre naturel ou surnaturel. Mais au sens propre, la grâce s'entend des dons divins qui se surajoutent à la nature, comme n'étant nécessaires ni à sa constitution ni à sa conservation, ne résultant pas de ses principes et ne lui étant pas dus à un titre quelconque. Enfin on donne plus particulièrement le nom de grâce aux dons divins qui non seulement sont surnaturels et gratuits, mais supposent, en outre, dans le sujet une indignité positive; tels les dons surnaturels mérités à l'homme pécheur par Jésus-Christ. Que les saintes Écritures parlent, en règle générale, de la grâce prise dans cette dernière acception, rien de plus facile à comprendre; elles s'adressent aux hommes déchus dans Adam leur premier père et par suite constitués dans un ordre de providence où, pour eux, toute grâce est grâce du Christ. Est-ce à dire qu'elles excluent la seconde acception? Assurément non, puisqu'elles nous font connaître l'existence de dons divins qui, par leur nature même, dépassent les forces et les exigences de la créature. Bien plus, elles appliquent le terme de grâce aux dons de la sainte humanité de Jésus-Christ. Luc., II, 40; Joa., I, 14. Il en est de même de saint Augustin. Sans doute, il met au premier plan et considère habituellement la grâce propre aux fils d'Adam déchu, la grâce du Christ rédempteur; mais il connaît aussi la seconde acception, par exemple, quand il montre Dieu créant dans les anges la nature et leur faisant en même temps largesse de la grâce. *Simul eis et condens naturam et largiens gratiam. De civitate Dei*, l. XII, c. IX, *P. L.*, t. XLI, col. 357. N'affirme-t-il pas ailleurs que dans le premier état de l'homme le mérite n'eût pas été plus possible que maintenant sans la grâce, *sine gratia nec tunc ullum meritum esse potuisset? Enchiridion*, c. CVI, *P. L.*, t. XL, col. 282. Que la grâce d'Adam innocent ait été, sous plus d'un rapport, différente de la nôtre, elle n'en reste pas moins grâce de Dieu, et grande grâce. *Adam non habuit Dei gratiam? Imo vero habuit magnam, sed disparem? De corrept. et gratia*, c. XI, *P. L.*, t. XLIV, col. 933. Si le saint docteur dit à la fin du même chapitre, col. 936, que pour ceux d'entre nous qui se sauvent maintenant, le bonheur éternel est devenu don de la grâce, tandis qu'alors il aurait été récompense, *facta est donum gratiæ, quæ merces futura erat*, le contexte étudié attentivement ne permet pas de donner à ces paroles le sens étroit et exclusif que leur a donné Baius et qu'il a traduit arbitrairement dans son style, *tantum merces*. Riche de la grâce initiale, qui était en quelque sorte le patrimoine de la nature humaine, Adam, avant son péché, possédait un principe de mérite par rapport au bonheur éternel, il n'avait pas besoin d'une nouvelle grâce pour parvenir à la récompense, *namque ut reciperet bonum, gratia non egebat, quia nondum perdiderat;* et c'est pour cela que cette idée de *récompense* domine alors. Maintenant il n'en est plus ainsi; par le péché originel, l'homme a perdu tout principe de mérite par rapport au bonheur éternel; une nouvelle grâce, plus gratuite encore et plus puissante que la première, doit intervenir, et c'est pour cela que dans le salut des fils d'Adam l'idée de *grâce* domine, *nunc autem per peccatum perdito bono merito, in his qui liberantur facta est donum gratiæ*. Mais, de même que, malgré ce titre spécial de gratuité, le bonheur céleste n'est pas, dans l'ordre de la rédemption, tellement grâce qu'il ne soit plus du tout récompense, suivant la foi catholique et la doctrine de saint Augustin, de même le bonheur éternel n'aurait pas été, dans l'ordre de nature intègre, tellement récompense qu'il ne fût plus grâce.

Baius n'avait donc pas le droit de supprimer la grâce dans la seconde acception du mot, comme il l'a fait dans les propositions 1re, 3e, 7e et 9e. L'erreur de terminologie a sa source dans une erreur doctrinale. Pourquoi ce docteur repousse-t-il l'appellation de grâce proprement dite, quand il s'agit des mérites et du bonheur éternel des anges et de l'homme innocent? Pour un motif déjà connu : dans son système, les dons de la justice originelle étaient dus à l'intégrité de la première création, et par suite, naturels; les mérites attachés à ces dons et leur récompense étaient donc eux aussi, et dans le même sens, naturels. Erreur que renouvellera Quesnel, en l'énonçant sous une forme adoucie en apparence : *Gratia Adami non producebat nisi merita humana*. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1249. La concession que Baius semble faire dans la proposition 9e, confirme son erreur, loin de la diminuer. Les mots *forsitan non improbanda ratione possunt dici gratia*, sont empruntés presque textuellement à saint Augustin, *Epist.*, CLXXVII, n. 7, *P. L.*, t. XXXIII, col. 767; qu'on lise tout le passage, et l'on verra que par les dons de la création qu'il permet d'appeler grâce, dans la première acception du mot, le grand docteur entend les dons purement naturels, consistant dans l'existence, la nature humaine et les perfections qui s'y rapportent, *homines qui et essemus, et viveremus, et sentiremus, et intelligeremus*. En un mot, c'est la grâce pélagienne. Pour être dans la vérité, il suffit de renverser l'argument de Baius : les dons de la justice originelle étaient, réellement et au sens propre, dons surnaturels et grâce; appuyés sur ces dons, comme la tige sur le tronc, les mérites des anges et du premier homme sont donc eux aussi, et à ce titre, mérites surnaturels et grâce, *ut quæ ab ea gratia fluxerunt in qua conditi erant*, disent justement les docteurs de Louvain, dans leur corps de doctrine, c. I, *Baiana*, p. 162. Cf. Suarez, *De gratia*, prolegom. VI, c. II, n. 6; Ripalda, *op. cit.*, disp. V-VI.

8. In redemptis per gratiam Christi nullum inveniri potest bonum meritum, quod non sit gratis indigno collatum. *De merit. oper.*, l. I, c. IV. *Baiana*, p. 84.

Dans ceux qui ont été rachetés par la grâce de Jésus-Christ, on ne peut trouver aucun bon mérite qui ne soit conféré gratuitement à un indigne.

Prise à la lettre, cette proposition serait hérétique; car, si dans l'ordre actuel la grâce sanctifiante est toujours accordée à des indignes, le concile de Trente n'en a pas moins défini que l'homme justifié, devenu membre vivant du Christ, mérite vraiment par ses bonnes œuvres l'augmentation de la grâce et la vie éternelle, sess. VI, c. XVI et can. 32. Denzinger, *Enchiridion*, n. 692, 724. La pensée de Baius n'allait pas si loin; il reconnaît dans son apologie que l'augmentation de la justice et la vie éternelle ont le caractère de rétribution faite à des sujets dignes, *dignis quidem redditur*, mais il ajoute qu'elles ne sont grâce que sous un autre rapport, celui de don fait à des sujets précédemment indignes. Explication qui suppose l'erreur formulée dans la proposition 9e, et qui montre de plus en plus que dans sa notion de la grâce, le théologien lovaniste ne tenait pas compte de l'entité ou nature intrinsèque des dons conférés aux anges et aux hommes.

2. Sicut opus malum ex natura sua est mortis æternæ meritorium, sic bonum opus ex natura sua est vitæ æternæ meritorium. *De merit. oper.*, l. II, c. II, tit.

Comme la mauvaise action mérite de sa nature la mort éternelle, ainsi la bonne action mérite de sa nature la vie éternelle.

4. Vita æterna homini integro et angelo promissa fuit intuitu bonorum operum, et bona opera ex lege naturæ ad illam consequendam per se suffi-

La vie éternelle a été promise à l'ange et à l'homme innocent en vue de leurs bonnes œuvres, et celles-ci, en vertu d'une loi naturelle, suf-

[illegible]nt. *Ibid.*, l. I, c. II, réponse à la 2e objection.

5. In promissione facta angelo et primo homini continetur naturalis justitiæ constitutio, qua pro bonis operibus sine alio respectu vita æterna justis promittitur. *Ibid.*, l. I, c. II, réponse à la 2e objection.

6. Naturali lege constitutum erat homini, ut, si in obedientia perseveraret, ad eam vitam pertransiret in qua mori non posset. *Ibid.*, l. I, c. III.

11. Quod pie et juste in hac vita mortali usque in finem vitæ conversati vitam consequimur æternam, id non proprie ([illegible], proposito) gratiæ Dei, sed ordinationi naturali statim initio creationis constitutæ justo Dei judicio deputandum est : neque in hac retributione bonorum ad Christi meritum respicitur, sed tantum ad primam institutionem generis humani, in qua lege naturali constitutum est, ut justo Dei judicio obedientiæ mandatorum vita æterna reddatur. *Ibid.*, l. I, c. IX; *Baiana*, p. 81-82, 85-86.

fisent d'elles-mêmes pour l'obtenir.

La promesse faite à l'ange et au premier homme contient la loi constitutive de la justice naturelle, suivant laquelle la vie éternelle est promise aux justes pour leurs bonnes œuvres sans aucune autre considération.

C'est par une loi naturelle qu'il a été statué que, si l'homme persévérait dans l'obéissance, il passerait à une vie immortelle.

Si, après avoir persévéré jusqu'à la fin de cette vie mortelle dans la piété et la justice, nous obtenons la vie éternelle, ce n'est pas proprement à la grâce de Dieu, mais à l'ordre naturel établi avec la création même par un juste jugement de Dieu, qu'il le faut attribuer : et dans cette récompense des bonnes œuvres, il n'y a point d'égard aux mérites de Jésus-Christ, mais seulement à la première institution du genre humain où, suivant une loi naturelle, il a été établi par un juste jugement de Dieu que la vie éternelle serait accordée à l'observation des commandements.

Dans ces propositions, Baius considère les bonnes œuvres des anges et des hommes dans leur rapport avec la fin dernière. C'est la partie positive de sa doctrine sur le fondement du mérite. Il affirme clairement qu'entre la vie éternelle, considérée comme objet du mérite, et les bonnes œuvres, considérées comme accomplissement de la loi divine, il y a un rapport immédiat et nécessaire, fondé qu'il est sur l'ordre naturel; aussi garde-t-il son application dans l'état de nature réparée par le Christ. La grâce est alors nécessaire pour que la bonne œuvre puisse se faire; mais du moment que la bonne œuvre existe, elle a par elle-même son caractère de mérite par rapport à la vie éternelle. C'est, du reste, l'enseignement de la sainte Écriture : « Si vous gardez mes commandements, ils vous conserveront; si vous voulez entrer en possession de la vie, gardez les commandements. » Mais en quoi consiste exactement pour Baius ce qu'il appelle la loi naturelle ou la loi constitutive de la justice naturelle? Dans son apologie, il répond : ***Naturalis lex dicitur hic constitutio in prima hominis creatione facta a Deo, quam ipse nunquam erat mutaturus. Baiana,*** p. 82. Il s'agit donc de la constitution établie par Dieu d'une façon irrévocable dans la première création de l'homme ou de l'ange; constitution ***naturelle,*** ajoute notre docteur, car on dit d'un être qu'il est par nature ce qu'il est en vertu de sa première formation, *unumquodque enim id esse naturale sibi esse dicitur quod est ex prima sui institutione*. Si Baius entendait réellement et simplement par cette loi naturelle le décret par lequel Dieu a résolu, dès l'origine, d'accorder le royaume des cieux aux anges et aux hommes qui persévéreraient dans la justice originelle, conservée ou recouvrée par les mérites de Jésus-Christ, sa doctrine énoncerait ce que contiennent en effet les textes scripturaires qu'il invoque, et n'aurait rien de répréhensible en dehors de la question de terminologie. Mais l'équivoque déjà signalée revient ici, à propos du mot ***naturel.*** Baius tient par ailleurs, et tient fermement que la constitution primitive dont il s'agit n'était pas seulement naturelle au sens large du mot et dans l'ordre historique, mais qu'elle l'était aussi au sens strict et absolu, en d'autres termes, qu'elle était due aux exigences de la nature angélique et humaine.

Toute cette doctrine serait logique et se comprendrait facilement dans la double supposition qui est à la base du système, à savoir la destination naturelle de l'ange et de l'homme à la vie éternelle, comme unique fin dernière qui soit possible ou du moins convenable pour la créature raisonnable, et le caractère naturel des dons contenus dans la justice originelle. Cette double supposition étant fausse, le vice radical des propositions 2e, 4e, 5e, 6e et 11e, apparaît immédiatement; elles sont erronées, comme le principe sur lequel elles s'appuient. Parce qu'il y a un ordre surnaturel qui dépasse les forces et les exigences de la créature raisonnable, et que l'élément principal ou le terme de cet ordre supérieur est la vie éternelle, le rapport entre celle-ci considérée comme objet de mérite et les bonnes œuvres de l'ange et de l'homme ne peut en aucune façon faire abstraction de la grâce, il doit au contraire se fonder sur elle, comme on le verra dans la série de propositions qui va suivre. Pour les mêmes raisons, la constitution primitive dont parle Baius n'est pas proprement naturelle, mais surnaturelle et gratuite, comme le proclament les docteurs de Louvain, *supernaturalem omnino legem gratuitamque ordinationem. Baiana*, p. 165. Enfin, on ne saurait admettre la comparaison établie dans la proposition 2e, entre la mauvaise action et la bonne œuvre sous le rapport du démérite et du mérite. Dans quelque ordre de providence qu'on le suppose commis, le péché mortel, mais non pas toute mauvaise action, est une offense envers la majesté infinie de Dieu et par là mérite la damnation éternelle; il n'en va pas ainsi des bonnes œuvres par rapport à la vie éternelle, entendue de la pleine et immédiate possession de Dieu : faites par les seules forces de la nature, ou même en dehors de la grâce sanctifiante, elles n'ont pas de proportion avec cette fin supérieure. Aussi les docteurs sorbonistes censurèrent-ils, comme opposée à l'Écriture sainte, cette proposition : « Toute bonne œuvre mérite la vie éternelle. »

Ces considérations sont générales, mais elles s'appliquent plus particulièrement encore à l'ordre de providence qui est le nôtre; il est impossible d'y supposer des œuvres méritoires qui n'aient pas un rapport intime à la grâce de Jésus-Christ, considérée et comme condition préalable à leur existence et comme principe de leur valeur méritoire. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CXIV, a. 2; Bellarmin, *De justificatione,* l. V, c. XIII-XIV; Vasquez, *Comment. in Iam IIæ,* disp. CCXIV, c. VIII.

13. Opera bona, a filiis adoptionis facta, non accipiunt rationem meriti ex eo quod fiant per spiritum adoptionis inhabitantem corda filiorum Dei, sed tantum eo quod sunt conformia legi, quodque per ea præstatur obedientia legi. *De meritis operum*, l. II, c. I, quant au sens.

15. Ratio meriti non consistit in eo, quod qui bene operantur, habeant gratiam et inhabitantem Spiritum Sanctum, sed in eo solum quod obediunt divinæ legi. *Ibid.; Baiana*, p. 88.

12. Pelagii sententia est : opus bonum, citra gratiam adoptionis factum, non est regni cælestis meritorium. *Ibid.*, c. IV, tit.; *Baiana*, p. 87.

17. Sentiunt cum Pelagio, qui dicunt esse necessarium ad rationem meriti, ut homo per gratiam adoptionis sublimetur ad statum deificum. [illegible]

Les bonnes œuvres faites par les enfants d'adoption ne tirent pas leur mérite de ce qu'elles sont faites par l'esprit d'adoption qui habite dans le cœur des enfants de Dieu, mais seulement de ce qu'elles sont conformes à la loi, et que par elles on obéit à la loi.

Le mérite ne consiste pas en ce que celui qui agit bien, est en état de grâce et possède le Saint-Esprit, mais seulement [illegible] Dieu.

C'est un sentiment de Pélage que la bonne œuvre faite sans la grâce d'adoption n'est point méritoire du royaume des cieux.

Ceux-là pensent comme Pélage qui prétendent que pour mériter, il faut que l'homme soit élevé par la grâce d'adoption à un état divin.

Ces propositions forment la partie négative ou exclusive de la doctrine baianiste sur le fondement du mérite; elles rejettent le sentiment de ceux qui exigeaient de la part du sujet une dignité ou excellence supérieure, résultant de l'adoption divine ou de l'inhabitation du Saint-Esprit, en d'autres termes la grâce sanctifiante. Il y a cette différence entre les quatre propositions, que les deux dernières sont modales, tandis que les deux premières sont absolues. Mais comme la doctrine est la même dans toutes, il faut nécessairement conclure que les propositions 12 et 17 sont condamnées à un double titre: d'abord pour l'erreur doctrinale qu'elles soutiennent, puis pour cette téméraire et offensante assimilation du sentiment contraire avec les vues de Pélage. Baius essaya de se justifier dans son apologie, en disant qu'il n'avait rien voulu trancher, mais qu'il avait simplement exposé ce qui pouvait être matière de controverse libre et inoffensive pour la foi. Excuse insuffisante; car en réalité, il avait opposé catégoriquement son opinion à la doctrine commune des théologiens, et surtout, comme théologien catholique, il n'avait pas le droit de proclamer libre une question où l'Église s'était prononcée contre les protestants. Le concile de Trente n'avait-il pas nettement affirmé que, pour produire des actes vraiment méritoires, l'homme devait être juste, agréable à Dieu, uni à Jésus-Christ comme un membre vivant? Sess. VI, c. XVI et can. 32. Denziger, *Enchiridion*, n. 692, 724. Seule la grâce sanctifiante nous justifie et nous rend enfants de Dieu, qualité nécessaire pour avoir droit à l'héritage paternel: *Si filii, et hæredes*. Rom., VIII, 17. Là, comme ailleurs, Baius s'est trompé étrangement dans l'interprétation d'un passage de saint Augustin, *De natura et gratia*, c. II, *P. L.*, t. XLIV, col. 248 sq. Ce docteur, parlant contre les pélagiens, dit que si l'homme pouvait de lui-même observer la loi et accomplir la justice, il devrait se tenir pour assuré de la récompense qui est la vie éternelle, car Dieu serait injuste s'il n'accordait pas aux justes la récompense de la justice. Proposition conditionnelle très vraie, remarque le cardinal Bellarmin; et très vraie surtout dans l'hypothèse de Pélage; mais s'ensuit-il qu'en fait, dans notre ordre de providence, la grâce d'adoption n'est pas nécessaire au mérite? Évidemment non; car le même Père enseigne par ailleurs que pour bien vivre, il faut devenir enfant de Dieu: *quam itaque non vivant bene filii hominum, nisi effecti filii Dei*. *Contra duas epistolas pelagianorum*, l. I, c. II, *P. L.*, t. XLIV, col. 552. Bellarmin, *Refutatio Bai*, fol. 160 sq.; *De justificat.*, l. V, c. XII-XIII; Vasquez, *op. cit.*, disp. CCXVI, c. I. Cf. *Acta et decreta concilii Vaticani, op. cit.*, t. VII, col. 564.

14. Opera bona justorum non accipiunt in die judicii extremi mercedem ampliorem, quam justo Dei judicio mereantur accipere. *De meritis operum*, l. II, c. IX.

Les bonnes œuvres des justes ne recevront pas au jour du jugement dernier une plus grande récompense qu'elles n'en méritent d'elles-mêmes suivant le juste jugement de Dieu.

19. Opera justitiæ et temperantiæ, quæ Christus fecit, ex dignitate personæ operantis non traxerunt majorem valorem. *Ibid.*, c. VII, *Baiana*, p. 144.

Les œuvres de justice et de tempérance, que Jésus-Christ a faites, ne tiraient pas une plus grande valeur de la dignité de la personne qui agissait.

18. Opera catechumenorum, ut fides et pœnitentia, ante remissionem peccatorum facta, sunt vitæ æternæ merita: quam vitam ipsi non consequentur, nisi prius præcedentium delictorum impedimenta tollantur. *Ibid.*, c. VI; *Baiana*, p. 19, 81.

Les bonnes œuvres des catéchumènes qui précèdent la rémission de leurs péchés, comme la foi et la pénitence, méritent la vie éternelle; mais pour qu'ils l'obtiennent, il faut auparavant lever les obstacles formés par leurs péchés passés.

61. Illa doctorum distinctio, divinæ legis mandata bifariam impleri, altero modo, quantum ad præceptorum operum substantiam tantum, altero, quantum ad certum quemdam modum, videlicet, secundum quem valeant operantem perducere ad regnum æternum (hoc est ad modum meritorium), commentitia est et explodenda. *Baiana*, p. 114.

La distinction que font les docteurs d'une double manière d'accomplir la loi divine, l'une se bornant à la substance du précepte, l'autre ajoutant un certain mode, ou caractère méritoire, qui rend les œuvres dignes de conduire le sujet au royaume des cieux, est une distinction chimérique qu'il faut rejeter.

62. Illa quoque distinctio, qua opus dicitur bifariam bonúm, vel quia ex objecto et omnibus circumstantiis rectum est et bonum (quod moraliter bonum appellare consueverunt), vel quia est meritorium regni æterni, eo quod sit a vivo Christi membro per spiritum charitatis, rejicienda est. *Baiana*, p. 115.

Il faut aussi rejeter la distinction d'après laquelle une action se dit bonne de deux façons, ou parce qu'elle est bonne moralement, c'est-à-dire eu égard à l'objet et à toutes les circonstances, ou parce qu'elle est méritoire du royaume éternel, comme faite dans l'esprit de charité par un membre vivant de Jésus-Christ.

Ce sont là des applications faites par Baius, ou des conséquences tirées de ses principes sur le fondement du mérite. La proposition 14e porte sur un point spécial et secondaire: Dieu récompense-t-il les bonnes œuvres au delà de leur mérite? Question à laquelle on ne saurait sans témérité donner catégoriquement une réponse négative. Baius prétend n'avoir fait qu'user du droit de légitime discussion dans un problème libre. Quelques théologiens, Vasquez par exemple, doutent même que la proposition 14e ait été proscrite pour la simple négation qu'elle renferme; mais ils ajoutent qu'il faut tenir compte de sa liaison avec d'autres, comme la 13e et surtout la 11e, où Baius établit, comme règle du juste jugement de Dieu, le rapport entre les bonnes œuvres, considérées comme acte d'obéissance à la loi, et la vie éternelle, comme récompense. On comprend alors cette raison apportée par le docteur lovaniste contre le sentiment qu'il rejette: la vie éternelle ne peut pas être grâce pour les anges ou pour l'homme innocent. Principe faux dans le sens exclusif que lui donne l'auteur. Bellarmin, *De justificatione*, l. V, c. XIX; Vasquez, *op. cit.*, disp. CCXV, c. IV; Kurth, *Theologia sophistica*, Bamberg, 1746, p. 151.

La proposition 19e porte aussi sur un point spécial, les actions méritoires de Jésus-Christ. Baius convient qu'elle est fausse, mais il ne la reconnaît pas pour sienne, et proteste qu'il a toujours enseigné que les œuvres de l'Homme-Dieu tiraient de la dignité de sa personne une valeur infinie. Son texte, cependant, explique suffisamment l'accusation portée contre lui. A propos de son opinion sur le fondement du mérite, indépendant de la dignité de celui qui agit, il se pose cette objection: mais l'humble obéissance du Christ ne fut-elle pas d'autant plus méritoire, que celui qui obéissait et s'humiliait ainsi était plus grand? Il répond: « La dignité de la personne n'augmente le mérite, qui est une propriété de la bonne œuvre, que dans la proportion où elle augmente la raison de vertu et de bonne œuvre, comme la chose a lieu dans l'obéissance et l'humilité... Mais dans les actes des autres vertus, justice, tempérance et autres, l'excellence de la personne n'ajoute pas plus au mérite qu'elle n'ajoute à la raison de vertu. » Qui ne comprendrait, en lisant ces lignes, que les œuvres de justice et de tempérance ne tiraient pas en Jésus-Christ une plus grande valeur de l'excellence de sa personne? De là cette proposition 19e, justement proscrite par saint Pie V; car la dignité de la personne divine rejaillissait sur toutes les actions du Christ, pour leur communiquer un mérite supérieur, infini en son genre. Corps de doctrine, c. XIII, *Baiana*, p. 178.

Si le fondement du mérite consiste uniquement dans l'accomplissement de la loi, pourquoi les bonnes œuvres des catéchumènes qui précèdent la rémission de leurs péchés, comme la foi et la pénitence, ne seraient-elles pas méritoires de la vie éternelle? Baius accepta, en

effet, cette conséquence dans la proposition 18e; ces bonnes œuvres des catéchumènes seraient comme ces *opera mortificata* dont parlent les théologiens, mérites acquis dont la récompense est comme tenue en suspens par suite d'un empêchement. Cette doctrine suppose plusieurs erreurs que nous rencontrerons bientôt en traitant de la charité et de la justice. Il suffit de remarquer ici que, s'appuyant sur l'opinion erronée que Baïus avait du fondement du mérite, la proposition 18e est elle-même, de ce chef, erronée. Là encore, ce docteur s'est égaré par une interprétation étroite de saint Augustin. Si les bonnes œuvres faites par les catéchumènes n'étaient pas méritoires de la vie éternelle, il y aurait des œuvres moralement bonnes et pourtant stériles; or, c'est là une conséquence opposée à la doctrine augustinienne. Sans entrer maintenant dans cette question délicate des œuvres moralement bonnes et en même temps stériles, il suffit de remarquer que la condamnation de la proposition présente n'entraîne pas de soi la conséquence sur laquelle Baius s'appuie pour l'attaquer. De ce que les bonnes œuvres faites sans la grâce sanctifiante n'ont pas un mérite *de condigno*, il ne s'ensuit pas qu'elles soient privées d'un mérite *de congruo*, ayant pour objet des grâces ultérieures et la justification. De telles œuvres ne peuvent pas s'appeler stériles.

Bien plus, cette affirmation générale, que toute bonne œuvre est proprement méritoire de la vie éternelle, a reçu deux coups dans la condamnation des propositions 61e et 62e. Baius remarque, dans son apologie, qu'il n'a point parlé dans ses écrits de la double distinction qui s'y trouve attaquée. Le fait est matériellement exact; ce docteur n'en défend pas moins ces deux propositions, conséquences rigoureuses de la doctrine qu'il développe dans le IIe livre *De meritis operum*, en particulier dans les chapitres I et VI. Un théologien catholique n'a donc pas le droit de rejeter comme chimériques ou de proclamer insoutenables la double distinction rappelée dans les propositions 61e et 62e. Corps de doctrine, *loc. cit.*; S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CIX, a. 4; *Acta et decreta concilii Vaticani*, *op. cit.*, col. 552.

III. PROPOSITIONS RELATIVES AU LIBRE ARBITRE ET A SES FORCES DANS L'ÉTAT DE NATURE TOMBÉE.

41. Is libertatis modus qui est a necessitate sub libertatis nomine non reperitur in Scripturis, sed solum nomen libertatis a peccato. *De libero arbitrio*, c. VII.	Ce genre de liberté qui exclut la nécessité ne se trouve point dans les saintes Écritures sous le nom de liberté; on y trouve seulement le nom de liberté opposée à la servitude du péché.
39. Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit. *Ibid.*, c. VI-VII, quant au sens; *Annot.*, 2, 8, *in censuram Sorbon.*	Ce qui se fait volontairement, se fit-il d'ailleurs nécessairement, se fait néanmoins librement.
66. Sola violentia repugnat libertati hominis naturali. *Ibid.*; *Baiana*, p. 101, 116.	La violence seule répugne à la liberté naturelle de l'homme.

Dans la proposition 41e, Baius ne prétend pas nier la liberté d'indifférence ni affirmer que la chose elle-même soit étrangère à l'enseignement biblique; il s'occupe directement de la question de terminologie. L'usage scripturaire qu'il invoque est-il aussi exclusif qu'il le prétend? Beaucoup ne le pensent pas et citent divers textes où le sens des mots *liberté* ou *libre* dépasse certainement celui de liberté opposée à la servitude du péché, et semble même une fois ou l'autre s'appliquer à la liberté d'indifférence. Ps. XCIII, 1; Tob., I, 14; Gal., II, 4; I Cor., IX, 19; X, 29. Corps de doctrine, c. VI. Ripalda, *op. cit.*, disp. XIV, sect. I. Toutefois cette question de terminologie est secondaire; la proposition 41e est avant tout *suspecte*. Pourquoi Baius affirme-t-il avec tant d'insistance que la liberté d'indifférence ne se trouve point dans les saintes Écritures sous le nom de liberté? Assurément pour justifier ce qu'il soutient dans le traité *De libero hominis arbitrio*, c. V, que la liberté opposée à la servitude du péché est la vraie liberté et que, sans elle, on n'est libre qu'improprement et par analogie. Assertion très équivoque en elle-même, mais grave surtout par les applications qu'en fait l'auteur dans les propositions qui vont suivre, et tout d'abord dans les propositions 39e et 66e.

Il est vrai que, dans ses apologies, Baius ne reconnait pas ces deux propositions, et qu'il les déclare même absurdes. Mais pourquoi et sous quel rapport? Ceux qui avaient fait les extraits envoyés au saint-siège, n'ignoraient pas que parmi les articles censurés par la Sorbonne, le 2e et le 3e étaient ainsi formulés : « La liberté et la nécessité conviennent au même sujet sous le même rapport, et la seule violence répugne à la liberté naturelle. Le libre arbitre veut librement tout ce qu'il veut de son gré et par sa volonté, *quidquid sponte aut voluntate vult*, en sorte que ce qu'il veut librement, il puisse aussi le vouloir nécessairement. » Ils n'ignoraient pas que, dans ses annotations sur la censure qui déclarait ces assertions fausses ou hérétiques, Baius avait répondu en distinguant la liberté prise au sens philosophique, *libertas a necessitate*, et la liberté prise au sens scripturaire, *libertas a servitute*; s'il avait déclaré les propositions absurdes dans la première acception du mot liberté, il les avait défendues dans la seconde. Plus tard, il avait repris et développé toute cette théorie dans son opuscule sur le libre arbitre. Comme il y faisait consister la servitude de l'âme dans une nécessité involontaire, ou dans une inclination mauvaise dont on ne peut se débarrasser, une question se posait nécessairement : l'homme soumis à une nécessité de ce genre est-il responsable et pèche-t-il? En d'autres termes, avec la liberté qui exclut la contrainte et sans la liberté d'indifférence, peut-il y avoir mérite ou démérite? Or, non seulement Baius n'affirme jamais la nécessité de la liberté d'indifférence pour qu'on puisse mériter ou démériter, mais il suppose le contraire dans des propositions que nous rencontrerons bientôt; il affirme le péché là où il n'y a pas cette liberté. En cela, il imitait Luther et Calvin, comme le remarque Ripalda, *op. cit.*, disp. XIV, sect. III, n. 17-18; il préludait en même temps à cette proposition de Jansénius : « Pour mériter et démériter dans l'état de la nature déchue, l'homme n'a pas besoin de la liberté qui exclut la nécessité, mais il suffit qu'il ait celle qui exclut la contrainte. » Denzinger, *Enchiridion*, n. 968.

Les propositions 39e et 66e expriment donc la doctrine réellement contenue dans les écrits de Baius, elles la mettent en relief, parce qu'il s'agissait de démasquer une erreur capitale. En principe, comme dans l'application, quand il accumule les textes de saint Augustin pour soutenir ses vues, le chancelier ne se garde pas suffisamment contre une triple confusion : la première consiste à identifier plus ou moins ce qui est simplement volontaire avec ce qui est proprement libre; la seconde à ne pas distinguer nettement la perfection du libre arbitre tel qu'il est en Dieu et dans les bienheureux de la condition inférieure, mais normale, où il se trouve dans l'homme ici-bas; la troisième, à prendre pour la simple liberté d'indifférence cette perfection spéciale du libre arbitre que possédait le premier homme avant la chute et qui lui permettait d'accomplir la justice dans toute sa plénitude, suivant la doctrine de saint Augustin : *Libertas quidem periit per peccatum, sed illa, quæ in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam.* *Contra duas epist. pelag.*, l. I, c. II, n. 5, *P. L.*, t. XLIV, col. 552. Que la liberté d'indifférence par rapport au bien et au mal ne soit pas essentielle au libre arbitre, même à celui de l'homme, rien de plus vrai; mais il ne s'ensuit pas que la liberté d'indifférence ne soit point nécessaire ici-bas pour mériter et

démériter. L'Église l'a solennellement reconnu en proscrivant comme hérétique la 3e proposition de Jansénius. Corps de doctrine, c. VI, *Baiana*, p. 169; Bellarmin. *Refutatio Baii*, fol. 188 sq.; *De gratia et lib. arb.*, l. III, c. IV-VI; Ripalda, *op. cit.*, disp. VIII, sect. II; disp. XIV-XVII; Palmieri, *De Deo creante*, th. LXXX, Rome, 1878.

25. Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia. *De virtut. impiorum*, c. V, VIII; *Annot.*, 4, 7, *in Censur. Sorbon.*.	Toutes les actions des infidèles sont des péchés, et les vertus des philosophes sont des vices.
27. Liberum arbitrium, sine gratiæ Dei adjutorio, nonnisi ad peccandum valet. *De virtutibus impiorum*, c. VIII, tit.	Sans le secours de la grâce de Dieu, le libre arbitre ne peut que pécher.
28. Pelagianus est error dicere, quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum. *Ibid.*, c. VIII; *Annot.*, 4 *in Censur. Sorbon.*	C'est une erreur pélagienne de dire que le libre arbitre peut nous faire éviter un seul péché.

Ces propositions se rapportent aux forces du libre arbitre dans l'état de nature tombée. Elles sont doublement importantes : pour la place qu'elles occupent dans la doctrine baianiste et janséniste, et pour les vives controverses auxquelles elles ont donné lieu. Dans ses apologies, Baius les a maintenues et défendues, en exprimant son étonnement de voir proscrire ce qui paraît beaucoup plus conforme aux saintes Écritures et aux anciens auteurs. Il fait constamment appel au célèbre texte de l'Apôtre, Rom., XIV, 23 : *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, en l'entendant de la foi qui opère par la charité. Mais il invoque surtout l'autorité de saint Augustin, qui refuse de reconnaître dans les païens de vraies vertus, et déclare péché tout ce qui ne procède pas de la foi ou n'est pas rapporté à Dieu. *De civitate Dei*, l. XIX, c. XXV; *Contra duas epistolas pelag.*, l. III, c. V; *Contra Julian.*, l. IV, c. III, *P. L.*, t. XLI, col. 656; t. XLIV, col. 598, 743 sq.

La pensée de Baius sur les vertus et les actions des infidèles nous est suffisamment connue par ce qui en a été dit dans l'exposé général de sa doctrine. Il s'occupe des vertus dont les philosophes païens ont parlé dans leurs livres, sans s'inquiéter d'ailleurs de savoir s'ils ont pratiqué ou non ce qu'ils ont enseigné. Sa thèse, à lui, est plus radicale : ces prétendues vertus des philosophes, celles-là même qu'Aristote a décrites, en leur assignant pour objet les devoirs de l'honnêteté voulus pour eux-mêmes, toutes sans exception ne sont, à proprement parler, que de véritables vices qui damnent. Pourquoi? Ce n'est pas pour les devoirs de l'honnêteté que les philosophes enseignent ou que les infidèles accomplissent; c'est pour la fin qui est toujours vicieuse, tant que l'homme ne rapporte pas ses actions à Dieu sous la lumière de la foi et l'empire de la charité; c'est en ce sens que Baius dit de toute action des infidèles, *ipso non recto fine peccatum est*. C. V. A cette affirmation se rattache étroitement, dans la pensée de cet auteur la négation de toute grâce dans les infidèles. Il suffit de lire ses remarques sur la 7e proposition censurée par la Sorbonne : « Sans la grâce spéciale de Dieu, le libre arbitre ne peut éviter de pécher; d'où il s'ensuit que toutes les actions d'un homme purement infidèle sont des péchés. » Les docteurs parisiens avaient déclaré la seconde partie de cette proposition fausse et mal inférée de la première partie. Baius réplique : « Si la Sorbonne avait cru que le secours de la grâce est nécessaire à l'homme, non seulement pour s'abstenir de pécher pendant un temps notable, mais encore pour ne point pécher en chaque action, motif, pensée et mouvement, ainsi que les anciens et vénérables Pères l'ont défini contre Pélage, elle n'aurait pas émis cette censure; car il est manifeste que ceux qui sont purement infidèles, ne sont aidés de la grâce de Dieu dans aucune de leurs actions. » Et le docteur lovaniste prouve alors que toutes les actions de ces infidèles sont péché, parce qu'ils ont l'obligation stricte de les rapporter toutes à Dieu et à sa gloire, et qu'ils ne le peuvent faire dans l'état d'aveuglement et d'orgueil où ils sont.

Les propositions 27e et 28e complètent la doctrine de Baius, en montrant ce qu'il pensait du libre arbitre laissé à lui-même dans l'état de nature tombée. Là encore, il importe de connaître ses observations sur une autre proposition censurée par la Sorbonne, la 4e, ainsi formulée : « Le libre arbitre de soi-même ne peut que pécher; et toute action du libre arbitre abandonné à lui-même est un péché mortel ou véniel. » Cette proposition avait été déclarée hérétique dans toutes ses parties. Que répond Baius? « La Sorbonne a tort de qualifier cette proposition d'hérétique; elle est vraiment catholique et pleinement conforme à la doctrine du texte sacré et des saints Pères. » Les arguments invoqués se retrouvent dans le traité *De virtutibus impiorum*. Ce sont tous les anciens passages dont Calvin s'était déjà servi pour battre en brèche la liberté de l'homme déchu : *Liberum arbitrium captivatum nonnisi ad peccandum valet. Neque liberum arbitrium quicquam, nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via.* S. Augustin, *Contra duas epistolas pelag.*, l. III, c. VIII; *De spiritu et littera*, c. III, *P. L.*, t. XLIV, col. 607, 203. *Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum.* Concile d'Orange de 529, can. 22, Denzinger, n. 165. D'où ce commentaire de Baius, qui contient le dernier mot de sa doctrine sur le libre arbitre dans l'état de nature déchue : « Comme la volonté qui n'est pas encore délivrée est toute cupidité, et que la cupidité est un vice, il s'ensuit que tout ce qu'elle opère, elle l'opère sous l'influence de cette cupidité vicieuse, et ainsi elle ne se porte qu'au péché. » *De virtutibus impiorum*, c. VIII. En somme, le libre arbitre n'est de lui-même qu'une puissance viciée, dont le mouvement propre sera nécessairement un mouvement vicieux. Doctrine qui, rapprochée de deux autres assertions de Baius, à savoir que l'infidèle ne reçoit point de grâces et que cependant il reste moralement responsable de ce qu'il fait, est simplement affreuse et ne le cède en rien, pour ce qui est du fond des choses, aux sombres dogmes d'un Calvin. Ce libre arbitre qui ne s'exerce que sur des biens d'ordre temporel, mais de telle sorte qu'alors même il pèche et ne puisse que pécher, qu'est-ce sinon une nécessité inéluctable de faire le mal?

On ne saurait donc s'étonner que l'Église ait proscrit les propositions 25e, 27e et 28e. Mais quelle est la portée de la censure? Non seulement les baianistes et les jansénistes, mais des théologiens de nuances diverses qui croyaient voir en cause l'autorité de saint Augustin, l'ont ou diminuée ou même totalement faussée par des interprétations arbitraires, quand elles ne sont pas chimériques. On en trouve jusqu'à sept, au sujet de la proposition 25e, dans le carme Henri de Saint-Ignace, *Ethica amoris, loc. cit.*, p. 153; beaucoup sont, par rapport à la pensée de Baius, des contre-sens; d'autres auraient leur application, s'il s'agissait de montrer en quel sens la proposition serait soutenable, mais ne l'ont pas, quand il s'agit de déterminer ce que l'auteur avait réellement en vue. La même remarque s'applique à la proposition 27e; il est faux, en particulier, de restreindre les mots *sine gratiæ Dei adjutorio* à la grâce habituelle; Baius entend parler du libre arbitre laissé à ses seules forces. Voir Duchesne, *ouv. cité*, Ve éclaircissement. D'autres auteurs, prenant les propositions sans ambages, mais craignant d'accorder que la doctrine ait été atteinte, supposent que la 25e et la 27e font un tout avec les suivantes qui contiennent l'odieuse qualification de pélagianisme et que, par suite, elles participent virtuellement au même vice. Supposition arbitraire et fausse; dans les écrits de Baius, comme dans la bulle de saint

Pie V, les propositions 25e et 27e sont absolues, et non pas modales; la condamnation de la doctrine a été répétée formellement ou équivalemment dans des constitutions postérieures. Voir, dans la bulle *Sanctissimus* d'Alexandre VIII, les propositions 8e et 11e; dans la bulle *Unigenitus* de Clément VIII, les propositions 1re, 2e, 39e, 40e, 41e, 48e; dans la bulle *Auctorem fidei*, les articles 23e et 24e qui seront cités plus loin. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1165, 1168, 1216, 1217, 1254, 1255, 1263, 1386, 1387.

Baius voulait dire, pour les motifs que nous avons vus, que toutes les actions des infidèles sont nécessairement des péchés proprement dits, et qu'au même titre les prétendues vertus des philosophes sont de vrais vices; il voulait dire que le libre arbitre laissé à ses seules forces ne peut que pécher, parce qu'il est alors physiquement incapable de tout bien dans l'ordre moral. Assertions condamnées dans le sens de l'auteur, et justement condamnées, puisqu'elles sont l'application ou la conséquence de principes hérétiques ou erronés sur la corruption du libre arbitre dans l'état de nature tombée et sur la nécessité de la foi et de la charité théologale comme unique principe de moralité. Aussi les docteurs de Louvain opposèrent à cette doctrine la déclaration suivante : « Le péché du premier homme en affaiblissant les forces du libre arbitre, n'en a pas tellement énervé tout principe du bien, que sans le secours de la grâce il ne puisse que pécher : car il sort encore de ce fonds endommagé des actions utiles au bien de la société, des actions louables propres à former les mœurs, et des traits de sagesse pour le gouvernement politique des États. Des actions de ce caractère ne peuvent en aucune manière être regardées comme autant de péchés; par conséquent, on a tort d'enseigner que le libre arbitre, soit dans les fidèles, soit dans les infidèles, n'a de force que pour pécher. » Corps de doctrine, c. v, *Baiana*, p. 167 sq.

S'ensuit-il que, de fait, le libre arbitre fera, sans le secours de la grâce, des actions moralement bonnes? La conclusion, si tenté qu'on soit de la tirer, ne sort pas rigoureusement de ce qui précède; entre ne pouvoir que pécher et faire par les seules forces de la nature, sans grâce aucune, des actions moralement bonnes, il peut y avoir des moyens termes. Vasquez, par exemple, répondra : l'homme peut au moins faire des actes indifférents, ou même faire des actes moralement bons, mais aidé par un secours d'ordre naturel auquel conviendra, dans un certain sens, le nom de grâce. D'autres diront, avec Ripalda : en fait, l'homme ne fera jamais par les seules forces du libre arbitre d'acte moralement bon, parce qu'en vertu d'une loi voulue par Dieu la grâce interviendra toujours pour élever les facultés d'intelligence et de volonté et leur faire produire des actes surnaturels et méritoires; mais il n'en reste pas moins vrai que le libre arbitre, considéré en lui-même et dans ses forces propres, conserve par rapport à ses actes une vraie puissance, antécédente et physique; et c'est là ce qui distingue essentiellement les théologiens catholiques des baïanistes et des jansénistes.

Que dire maintenant de cette position, chère aux augustiniens et à beaucoup d'autres docteurs : les actions que font les infidèles en accomplissant les devoirs d'honnêteté, comme d'aimer leurs parents ou leurs enfants, ne sont pas des péchés, mais le sujet lui-même pèche alors, d'un péché d'omission, en ne rapportant pas ses actions à Dieu, fin dernière? La position est certainement différente de celle de Baius, qui voyait dans toutes les actions délibérées des infidèles des actions intrinsèquement viciées par la cupidité. Cependant, si l'on entendait soutenir l'obligation stricte, c'est-à-dire sous peine de péché formel, de rapporter à Dieu chacune de nos actions par le motif de la foi et de la charité, on retomberait infailliblement dans quelques-unes des propositions condamnées soit par Pie V, soit par ses successeurs, en particulier dans ces deux propositions, proscrites par Alexandre VIII : « Il est impossible qu'un infidèle ne pèche pas en toutes ses actions. Tout ce qui ne part point d'une foi chrétienne, surnaturelle et qui opère par la charité, est péché. » Denzinger, *Enchiridion*, n. 1165, 1168. En dehors de cette supposition, la question sort proprement du baianisme et doit se résoudre par d'autres principes.

Les limites restreintes de ce commentaire ne permettent pas de discuter ici les textes de saint Augustin et des conciles que Baius invoquait. Mais il est nécessaire de remarquer que le saint-siège n'a jamais admis que sa conduite à l'égard de ce docteur entraînât la réprobation des anciens Pères. Sous des termes semblables peuvent se cacher des idées différentes; et la clause *quamquam nonnullæ aliquo pacto sustineri possent* trouve ici son application. Pie VI rappelle, dans la bulle *Auctorem fidei,* deux passages de l'évêque d'Hippone qu'on n'a pas le droit d'oublier, quand on veut apprécier équitablement l'ensemble de sa doctrine. Dans le premier, le saint reconnait, entre l'amour divin qui conduit au ciel et l'amour humain illicite, un amour humain qui n'a rien de répréhensible, *quæ non reprehenditur,* et qui peut se trouver dans les païens, les juifs et les hérétiques. *Serm.*, CCCXLIX, c. I sq., *P. L.*, t. XXXIX, col. 1529 sq. Dans le second passage, il suppose clairement la possibilité, dans les infidèles, d'actes dignes de louange sous le rapport de l'honnêteté morale; possibilité de droit que ne contredit pas, mais confirme, au contraire, la restriction mise par le saint docteur à la question de fait : *quamquam si discutiantur quo fine fiant, vix inveniuntur... De spiritu et littera*, c. XXVII sq., *P. L.*, t. XLIV, col. 229 sq. Ces mots *vix inveniuntur,* qui n'ont pas de sens dans la supposition baianiste, démontrent clairement que la doctrine vraiment augustinienne sur les actions mauvaises des infidèles n'a pas du tout le caractère d'affirmation absolue et d'universalité rigoureuse que Baius lui attribue. Dans le fameux chapitre III du IVe livre contre Julien, le grand adversaire des pélagiens n'admet pas, assurément, de vraies vertus dans les infidèles. Doctrine très exacte, puisqu'il entend par vraie vertu celle qui est principe d'un acte bon sous tout rapport, celle qui fait de l'homme un juste et ne le laisse pas dans le rang des arbres stériles, celle enfin qui nous perfectionne en vue de notre fin dernière, c'est-à-dire, dans l'ordre actuel, en vue de Dieu, objet de la béatitude surnaturelle. Tournely, *De gratia Christi*, q. IV, c. II, solution des objections tirées de saint Augustin. Et telle est aussi la doctrine du docteur angélique. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXIII, a. 7. Mais s'ensuit-il que toutes les actions des infidèles soient autant de péchés formels, et que tous les principes de leurs actes soient de vrais vices? Est-il certain, en outre, que dans la terminologie augustinienne, les mots de *mal* et de *péché* désignent toujours le péché proprement dit, le péché formel, et qu'ils ne s'opposent pas quelquefois au *bonum* pris dans l'acception théologique de bien salutaire? Enfin, quoi qu'il en soit des diverses solutions de détail qu'il faille donner aux textes patristiques ou conciliaires énonçant que l'homme sans la grâce ne peut que pécher, rien dans la doctrine générale des anciens Pères ni dans les circonstances historiques où ils écrivirent, n'autorise cette interprétation étroite de Baius, que l'Église a repoussée : le libre arbitre, laissé à lui-même, ne peut que pécher, c'est-à-dire, il est, par sa propre faiblesse et son impuissance radicale à tout bien d'ordre moral, déterminé à pécher formellement dans chacune de ses actions. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. X, a. 4; Bellarmin, *De gratia et lib. arb.*, l. V, c. XI; Ripalda, *op. cit.*, disp. XIII, sect. III, n. 20 sq.; disp. XVIII, XX; Palmieri, *De gratia divina actuali*, th. XXI, Gulp., 1885.

35. Omne quod agit peccator vel servus peccati, peccatum est. *De charitate*, c. VI, confronté avec *Annot.*, 4, *in Censur. Sorbon.*	Tout ce que fait le pécheur ou l'esclave du péché, est péché.
40. In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati. *De libero hom. arbitrio*, c. VI; *Baiana*, p. 99, 101.	Le pécheur obéit dans toutes ses actions à la cupidité qui le domine.

Baius traite lui-même d'hérétiques ces deux propositions. Elles mériteraient, en effet, cette qualification, si on leur donnait un sens absolu; car le concile de Trente avait anathématisé, sess. VI, can. 7, ceux qui voyaient de vrais péchés dans toutes les œuvres qui précèdent la justification. Denzinger, *Enchiridion*, n. 699. Aussi le docteur lovaniste crie à la calomnie, et ses partisans n'ont pas manqué de mettre à profit cette circonstance pour faire entendre avec quelle légèreté on l'avait dénoncé à Rome, puis condamné. On a le droit de reviser le procès; il y a peu de propositions qui montrent mieux l'entière et exacte connaissance que les compilateurs avaient des œuvres de Baius. Dans son opuscule *De charitate*, c. XI, ce théologien divisait tout amour de la créature raisonnable en deux classes exclusives et contraires : l'amour louable qui a Dieu pour objet, et la cupidité vicieuse qui fait aimer le monde. Il ajoutait : la volonté non délivrée par Jésus-Christ est toute cupidité; la volonté qui n'est pas charité est toute cupidité. Pour voir dans cette doctrine l'erreur énoncée dans la proposition 35e, qu'y avait-il à faire? La rapprocher des annotations sur la censure portée par la Sorbonne contre cet article : Toute action du libre arbitre abandonné à lui-même est péché. Baius prend la défense de cette assertion; il invoque divers textes patristiques, en particulier celui-ci, tiré de saint Fulgence, *Epist.*, XVII, *de incarnat. et gratia*, c. XIX, *P. L.*, t. LXV, col. 475 : « Tant qu'il est l'esclave du péché, l'homme n'est propre qu'à subir la loi du péché, *nonnisi ad serviendum peccato reperitur idoneus.* » D'où cette glose de l'annotateur : « Celui qui pèche est esclave du péché; pris dans les filets de Satan, il est asservi à sa volonté, toute vouée au péché; par conséquent il ne fait que pécher, *ergo nihil aliud quam peccat.* » *Baiana*, p. 13. N'est-ce pas, en substance et presque textuellement, la proposition 35e? Il est plus facile encore de justifier la provenance baianiste de la 40e; dans le traité *De libero hominis arbitrio*, c. VI, on lit cette phrase, dite des impies : « Tant que le Fils ne les a pas arrachés à l'empire du péché, ils sont esclaves du péché; car, dans tous leurs actes ils obéissent au péché qui les domine, *quia in omnibus suis actibus dominanti peccato serviunt*, servitude qu'ils ne peuvent secouer, si le Fils ne les délivre. » Doctrine que nous avons déjà rencontrée sous une forme équivalente dans le traité *De virtutibus impiorum*, c. VIII.

Dans sa grande apologie, Baius prend ce moyen de défense : il suppose d'abord qu'on a formé la proposition 35e du texte de saint Fulgence, puis remarque que ce Père ne parle pas de tout pécheur, mais seulement de ceux qui sont tellement esclaves de Satan, qu'ils ne reçoivent plus aucun secours de la grâce divine. Quoi qu'il en soit de saint Fulgence et de sa vraie pensée, l'annotateur était allé beaucoup plus loin, comme on vient de le voir. Du reste, l'explication de Baius demeurait insuffisante; car il maintenait les propositions 35e et 40e entendues des actes faits par les pécheurs sans la grâce et en dehors de ce commencement de charité qui est, pour lui, le premier pas dans l'œuvre de la justification. C'était s'en tenir à l'assertion censurée par la Sorbonne, et à cette autre erreur : Toute action faite sans la charité est péché. Il serait donc inutile de réfuter d'une façon spéciale les propositions 35e et 40e, puisqu'elles ne sont qu'une application faite au pécheur des principes généraux professés par Baius sur les forces, ou plutôt sur la corruption de la nature humaine par le péché et sur l'impuissance absolue du libre arbitre dans l'ordre moral.

Quesnel reprit plus tard cette doctrine et lui fit subir un nouvel échec. Clément XI condamna, en effet, ces deux propositions dans la constitution *Unigenitus :* « Sans la grâce du Libérateur, le pécheur n'a de liberté que pour le mal. Quand l'amour de Dieu ne règne plus dans le cœur des pécheurs, il est nécessaire que la cupidité charnelle y règne et corrompe toutes leurs actions. » Denzinger, *Enchiridion*, n. 1253, 1260. Un dernier coup fut enfin frappé dans la constitution *Auctorem fidei*. Au synode janséniste de Pistoie, on avait de nouveau dépeint l'homme dénué de la grâce comme inféodé à la loi du péché, et toutes ses actions comme infectées et corrompues sous l'influence générale de la cupidité dominante. Pie VI qualifia cette doctrine de fausse, pernicieuse, induisant dans une erreur déclarée hérétique par le concile de Trente et condamnée une seconde fois dans la proposition 40e de Baius. Les considérants du jugement sont instructifs, surtout cette finale : « Comme si le pécheur obéissait dans toutes ses actions à la cupidité dominante, *quasi in omnibus suis actibus peccator serviat dominanti cupiditati.* » Denzinger, *Enchiridion*, n. 1386. Voir aussi le corps de doctrine des docteurs de Louvain, c. V, *Baiana*, p. 168 sq.

29. Non soli fures ii sunt et latrones, qui Christum viam et ostium veritatis et vitæ negant, sed etiam quicumque aliunde quam per ipsum in viam justitiæ (hoc est aliquam justitiam) conscendi posse docent. *De virtutibus impiorum*, c. IX.	Ceux-là ne sont pas seuls voleurs et larrons, qui nient que Jésus-Christ soit la voie et la porte de la vérité et de la vie, mais encore quiconque enseigne que sans lui on peut entrer dans le chemin de la justice, c'est-à-dire arriver à quelque justice.
30. Aut tentationi ulli, sine gratiæ ipsius adjutorio, resistere hominem posse, sic ut in eam non inducatur aut ab ea non superetur. *Ibid.; Baiana*, p. 96 sq.	Ou que sans le secours de la grâce, on peut résister à quelque tentation, de telle façon qu'on n'y soit point induit, ou qu'on n'en sorte pas vaincu.
37. Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturæ solis viribus ortum ducit, agnoscit. *De charitate*, c. V, comparé avec *De libero hominis arbitrio*, c. X.	Celui-là pense comme Pélage, qui reconnait quelque bien naturel c'est-à-dire, un bien ayant pour principe les seules forces de la nature.
65. Nonnisi pelagiano errore admitti potest usus aliquis liberi arbitrii bonus, sive non malus; et gratiæ Christi injuriam facit, qui ita sentit et docet. *Annot.*, 13, *in Censur. Sorbon.*; *Baiana*, p. 116.	C'est une erreur pélagienne d'admettre quelque usage du libre arbitre qui soit bon ou ne soit pas mauvais; quiconque pense et enseigne chose pareille, fait injure à la grâce de Jésus-Christ.

Toutes ces propositions se rapportent au même objet que les précédentes, mais l'attaque est plus précise et porte directement contre plusieurs opinions qui avaient cours parmi les théologiens. Le sens de la proposition 30e n'est pas qu'on succombe toujours à la tentation même dont on est attaqué, mais que sans la grâce on ne peut surmonter une tentation si ce n'est en péchant autrement, comme serait, par exemple, surmonter une tentation d'incontinence par un motif d'avarice ou d'orgueil. La proposition 37e n'est pas textuellement dans le passage de Baius auquel elle se rapporte, mais elle y est supposée; c'est une application au bien en général de ce que l'auteur dit des actes de foi, d'espérance et de charité, application faite en vertu d'une doctrine contenue ailleurs. Voir Duchesne, *op. cit.*, IIIe éclaircissement, p. 48 sq. La proposition 65e est de celles qui n'ont point été tirées des ouvrages imprimés du chancelier de Louvain ; elle reproduit en substance le 13e des articles censurés par la Sorbonne : « On ne peut pas, sans errer avec Pélage, admettre dans l'homme quelque bon usage du libre arbitre avant la première justification, etc. » Dans ses *Annotations sur la censure*, Baius avait dé-

fendu cette proposition, en ce sens que sans le secours de Jésus-Christ il ne peut y avoir bon usage du libre arbitre. *Baiana*, p. 23. Il la défendit également dans l'apologie adressée à Pie V, en faisant appel à cette affirmation du pape saint Célestin, dans sa lettre aux évêques gaulois, c. VII: *Nemo nisi per Christum, libero bene utitur arbitrio.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 91.

Personne ne conteste que ces propositions n'aient été justement condamnées comme téméraires et scandaleuses, pour les qualifications dures et odieuses qu'elles attachent à des opinions reçues et autorisées parmi les théologiens orthodoxes. Elles sont donc fausses sous le rapport de la censure, et par suite on n'a pas le droit de traduire comme pélagiennes les opinions dont il s'agit. Suarez, *De gratia*, l. I, c. XXIII, n. 15. La phrase de saint Célestin est de filiation augustinienne et s'explique facilement d'après les principes signalés plus haut; on n'use pas bien du libre arbitre, à parler rigoureusement, quand on ne l'utilise pas pour atteindre sa fin dernière ou même dans l'ordre naturel, quand on s'en sert pour faire le bien dans quelques cas seulement, et non pas d'une manière habituelle et constante. Est-il permis d'aller plus loin, et de voir dans la condamnation des propositions 29e, 30e, 37e et 65e, la sanction des opinions que Baius y rejetait, opinions soutenant que, sans un secours de la grâce proprement dite, l'homme peut non pas seulement en principe, mais en pratique, accomplir des actions naturelles moralement bonnes, surmonter de vraies tentations et faire quelque bon usage de son libre arbitre? La réponse négative paraît s'imposer, si l'on s'en tient uniquement à ce qui ressort du fait même de la condamnation contenue dans la bulle *Ex omnibus afflictionibus*. Toutes ces questions sont restées, depuis lors, objet de libre controverse en théologie. Les meilleurs défenseurs des actes pontificaux contre le baianisme en conviennent; tel, le cardinal Bellarmin qui, dans ces questions, ne fait jamais appel à la bulle de Pie V et soutient même qu'on ne peut par les seules forces de la nature surmonter une vraie tentation. *De gratia et libero arbitrio*, l. V, c. VII sq. Tel encore Ripalda, quoiqu'il tienne, et à juste titre, pour fausses les propositions 29e, 30e, 37e et 65e, entendues avec saint Pie V *in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento*, car Baius déniait au libre arbitre laissé à lui-même la puissance antécédente et physique de faire quoi que ce soit de bon dans l'ordre moral. Il en va tout autrement dans les diverses opinions des théologiens catholiques sur ces points délicats et complexes.

Est-ce à dire qu'on ne peut en aucune façon se servir des bulles contre le baianisme et le jansénisme pour étayer ou confirmer les sentiments plus favorables au pouvoir naturel du libre arbitre? Non pas, mais la preuve doit alors reposer moins sur le seul fait de la proscription des propositions 29e et semblables, que sur l'ensemble des principes clairement établis par les documents pontificaux. Les docteurs de Louvain ont donné l'exemple, dans leur corps de doctrine, c. V, ils ne se contentent pas de revendiquer pour l'homme déchu la possibilité d'éviter quelques péchés : « Il reste, disent-ils, dans la nature tombée un jugement sain sur plusieurs devoirs de la vie, et un amour naturel du bien honnête dont la source se trouve dans les forces de cette nature qui n'est pas totalement dépravée. Aussi reconnaître quelque bien naturel, c'est-à-dire un bien qui ait pour principe les seules forces de la nature, sans le secours de la grâce [illegible] de Jésus-Christ, ce n'est nullement penser [illegible] donner dans son hérésie, c'est au c[illegible]er à une vérité manifeste. » *Baiana*, [illegible] Ripalda, *op. cit.*, disp. XIII, sect. IV. Vas[illegible] disp. CXC, c. XVIII, utile à lire, mais ju[illegible]sé sur plusieurs points par Ripalda.

IV. PROPOSITIONS RELATIVES A LA CHARITÉ ET A L'ACCOMPLISSEMENT DE LA LOI DIVINE.

38. Omnis amor creaturæ rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quæ a Joanne prohibetur, aut laudabilis illa charitas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur. *De charitate*, c. VI; *Baiana*, p. 100.	Tout amour de la créature raisonnable est, ou cette cupidité vicieuse par laquelle on aime le monde, et que saint Jean défend, ou cette louable charité par laquelle on aime Dieu et que le Saint-Esprit répand dans nos cœurs.
34. Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur ut auctor naturæ, et gratuiti, quo Deus amatur ut beatificator, vana est et commentitia et ad illudendum sacris Litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata. *De charitate*, c. IV.	La distinction de deux amours, savoir, le naturel par lequel on aime Dieu comme auteur de la nature, et le gratuit par lequel on l'aime comme auteur de la béatitude, est vaine, chimérique et inventée pour se jouer des saintes Lettres et de nombreux témoignages des anciens.
36. Amor naturalis, qui ex viribus naturæ exoritur, ex sola philosophia per elationem præsumptionis humanæ cum injuria crucis Christi defenditur a nonnullis doctoribus. *De charitate*, c. V; *Baiana*, p. 100.	C'est en s'appuyant sur la seule philosophie et en s'abandonnant orgueilleusement à une présomption humaine, que certains docteurs soutiennent, au mépris de la croix du Christ, qu'il y a un amour naturel, né des forces de la nature.

La proposition 38e nous est déjà suffisamment connue par l'analyse du traité *De charitate*: quelle importance elle a dans la doctrine de Baius, on a pu s'en rendre compte par ce qui a été dit jusqu'ici. Le sens du docteur lovaniste, dénaturé souvent, n'est pourtant pas douteux pour quiconque a lu son opuscule. Il parle, non pas de la charité habituelle, dont il laisse même l'existence en question, mais de la charité actuelle, « mouvement du cœur par lequel nous aimons Dieu et le prochain. » C. II. Et comme il l'unit toujours à la foi, c'est évidemment la charité théologale qu'il faut entendre. Du reste, Baius ne connaît qu'un amour de Dieu, celui qui est répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit; d'où le rejet, dans la proposition 38e, d'un amour qui aurait pour objet Dieu comme auteur de la nature, et qui serait un amour naturel en son principe, c'est-à-dire produit par le libre arbitre laissé à ses seules forces. *Baiana*, p. 99. D'où encore, et pour le même motif, la proposition 36e qui, dans le texte de l'auteur, s'applique non à tout amour, mais à l'amour de Dieu. Toutefois la charité n'est pas parfaite en nous dès le début; elle a des degrés, dont le premier s'identifie avec cette bonne volonté de nous tourner vers Dieu, qui correspond au commencement de la foi. C. VIII. Par conséquent, dans la proposition 38e, Baius nie tout moyen terme, dans l'ordre de la moralité, entre la cupidité vicieuse et la charité théologale prise dans son acception totale de charité parfaite et imparfaite. Il invoque des témoignages patristiques assez connus, par exemple ce texte de saint Augustin : *Regnat carnalis cupiditas ubi non est charitas*, *Enchiridion*, c. CXVII, *P. L.*, t. XL, col. 287; ou cet autre de saint Léon : *Duo namque amores sunt, ex quibus omnes prodeunt voluntates*, etc. *Serm.*, XC, c. III, *P. L.*, t. LIV, col. 448.

Cette doctrine de Baius est certainement liée dans sa pensée à la conception fondamentale qui lui faisait considérer Dieu tel qu'il est en lui-même comme la fin naturelle de toute créature raisonnable. Seule la charité, guidée par la foi, peut nous unir à Dieu tel qu'il est en lui-même; tout autre principe de moralité est impropre à nous faire atteindre notre fin dernière. Cependant, quand il s'agit d'établir la nécessité de cette union à Dieu dans tous nos actes, Baius fait intervenir, on l'a vu déjà, un second principe, celui de l'obligation stricte où nous sommes de tendre à notre fin dernière par tous nos actes et par conséquent, dans son hypothèse, de les

rapporter tous à Dieu par le motif de la charité sous la lumière de la foi, *ex fide per dilectionem operante*. Une fois en possession de ces principes, Baius pouvait formuler la proposition 38e. Comme elle a été condamnée dans le sens de l'auteur, il faut conclure à la fausseté de la doctrine qu'elle exprimait, et reconnaître que la division de nos actes moraux en cupidité vicieuse et charité théologale même imparfaite n'a rien d'absolu. Aussi les docteurs de Louvain opposèrent-ils à la proposition censurée cette assertion positive, c. v : « On ne peut douter qu'il y ait un amour intermédiaire entre le surnaturel et le vicieux, amour que l'auteur de la nature a mis dans nos cœurs et qui porte tous les hommes à vouloir être heureux, à aimer leurs pères, leurs mères, leurs enfants, leurs amis et leurs proches; amour irrépréhensible et inspiré par la nature elle-même. » *Baiana*, p. 168.

Peu de propositions ont été défendues avec autant d'obstination et d'acharnement par les baianistes et les jansénistes, sans compter les théologiens qui subirent leur influence, comme Henri de Saint-Ignace. Alexandre VIII confirma la doctrine sanctionnée par Pie V, en condamnant cette assertion : « Toute action humaine libre est amour de Dieu ou amour du monde. Si elle est amour de Dieu, c'est la charité du Père; si elle est amour du monde, c'est la concupiscence de la chair, et ainsi elle est mauvaise. » Denzinger, *Enchiridion*, n. 1164. Quesnel reprit le même thème, en calquant son énoncé sur le texte de saint Léon : *Non sunt nisi duo amores*, etc.; nouvelle condamnation. *Ibid.*, n. 1259. Pie VI compléta enfin la réprobation de cette erreur du double amour, se partageant en cupidité dominante et en charité dominante, à l'exclusion d'actes intermédiaires; il déclara solennellement cette doctrine fausse et déjà condamnée, *falsa, alias damnata*, et lui opposa les textes de saint Augustin cités précédemment. *De spiritu et littera*, c. xxviii; *Serm.*, cccxlix. Denzinger, *op. cit.*, n. 1387. Sans doute le grand docteur ramène toutes les affections humaines à l'amour de Dieu et à l'amour de la créature, à la charité et à la cupidité; mais il n'entend pas alors par *charité* la vertu théologale de ce nom, ni même l'amour de Dieu en général; il étend le sens du mot *charité* à tout amour honnête, à tout acte de vertu, à toute bonne volonté conforme à l'ordre éternel. En outre, Baius s'est trompé en transportant à tous nos actes pris dans un sens particulier et distributif ce qui ne leur convient que dans un sens général et collectif. Un homme est juste ou pécheur, suivant que l'amour de Dieu ou l'amour de la créature domine habituellement en lui, et par là même l'ensemble de ses actions se ressentira de l'une ou de l'autre de ces deux grandes affections; mais on n'a pas le droit d'affirmer que, dans toutes et chacune sans exception, il agira sous l'influence ou de la charité dominante ou de la cupidité dominante, *quasi in omnibus suis actibus peccator serviat dominanti cupiditati*, disait Pie VI au même endroit de la bulle *Auctorem fidei*. Voir Ripalda, *op. cit.*, disp. XXII, sect. i, xvi.

Les propositions 34e et 36e sont pour Baius un simple corollaire de sa doctrine sur l'amour de Dieu et sa relation essentielle au Saint-Esprit comme principe. Elles sont à tout le moins téméraires et scandaleuses pour la dureté et l'arrogance dont l'auteur fait preuve à l'égard d'une distinction et d'une opinion reçues et autorisées parmi les théologiens. Sont-elles fausses ? Oui, dans le sens de l'auteur; car Baius s'appuyait sur les principes erronés que nous avons vus pour condamner catégoriquement la distinction d'un double amour de Dieu et rejeter absolument la possibilité d'un amour naturel de Dieu. Mais il ne s'ensuit pas que, par le seul fait de la censure portée contre les propositions 34e et 36e, Pie V ait tranché la controverse existant dans l'école sur ces deux questions prises en elles-mêmes et indépendamment des faux principes supposés par le docteur lovaniste. Ce qui n'empêche pas qu'on ne puisse chercher dans l'ensemble de doctrine qui résulte de la bulle *Ex omnibus afflictionibus* et des autres documents du même ordre, des principes pour confirmer le sentiment de ceux qui soutiennent la distinction du double amour de Dieu; car, suivant une juste remarque de Suarez, l'usage que les docteurs ont fait de ces constitutions a eu pour objet non seulement le triomphe de la doctrine catholique, mais encore l'établissement des opinions théologiques les plus vraisemblables, *ad confirmandas non solum catholicas, sed etiam veriores theologicas opiniones. De gratia*, prolegom. vi, c. ii, n. 12. Voir, sur la distinction du double amour de Dieu et la possibilité d'un amour naturel, S. Thomas, *Comment. in I Cor.*, xiii, lect. iv, à la fin; *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. cix, a. 3; Suarez, *op. cit.*, l. I, c. xxix sq.; Ripalda, *op. cit.*, disp. VIII, sect. xiii sq.; disp. XIII, sect. iv, n. 38 sq.; disp. XXI, sect. i, n. 7 sq.

16. Non est vera legis obedientia, quæ fit sine charitate. *De meritis operum*, l. II, c. i; *Baiana*, p. 89.	L'obéissance qu'on rend à la loi sans la charité, n'est pas une véritable obéissance.

Baius entend ici la charité comme dans la proposition 38e; il le dit formellement dans son apologie, en citant à l'appui de son opinion, les paroles de Notre-Seigneur, Joa., xiv, 24 : « Celui qui ne m'aime pas, ne garde pas ce que j'ai dit, » et divers passages de saint Augustin, par exemple : « Sans la grâce, la loi ne fait que des prévaricateurs... Sans la foi qui opère par la charité, on ne peut garder la parole du Seigneur. » *De gratia et lib. arb.*, c. xviii; *In Ps. cxviii, serm.* vii; *P. L.*, t. xliv, col. 904; t. xxxvii, col. 1516. Textes que le docteur lovaniste fait suivre d'une glose qui nous est assez connue : tout ce qui ne vient pas de la foi est péché, et la foi opère par la charité. La pensée est donc manifeste; sans la charité théologale au moins imparfaite, il y a péché, et non pas véritable obéissance à la loi divine. Comparer la proposition 47e de Quesnel. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1262. Une longue réfutation n'est pas nécessaire. La proposition 16e est d'abord erronée dans le sens de l'auteur, par son étroite connexion avec des erreurs plus générales. De plus, prise textuellement, elle est équivoque. Que signifient les mots *vera legis obedientia?* Si l'on entend l'accomplissement parfait et entier de la loi divine, il est incontestable que la charité doit intervenir, comme premier précepte et plénitude de la loi, non pas la charité imparfaite, mais la charité parfaite et habituelle. Si l'on entend l'accomplissement de la loi prise en détail dans les divers préceptes qu'elle renferme, il est faux d'affirmer qu'il n'y a pas de véritable obéissance sans la charité; d'autres motifs suffisent, nommément celui de l'obéissance même, sans parler de l'espérance, de la crainte bien réglée, de l'honnêteté inhérente au précepte, etc. Pour lever toutes les équivoques, le cardinal Bellarmin énonce ces trois principes, dans sa réfutation inédite des propositions de Baius, fol. 175 sq. : Parfois il est nécessaire d'agir par le motif de la charité, pour éviter de pécher dans l'observation des commandements qui se rapportent à l'amour de Dieu; il n'est pas nécessaire d'agir pour le motif de la charité, pour éviter de pécher dans l'observation des autres préceptes; enfin celui qui est en état de charité n'est pas tenu d'accomplir toujours les préceptes par le motif de la charité. C'est la doctrine de saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. c, a. 10. Mais, pour que l'observation de la loi soit rigoureusement méritoire, la charité au moins habituelle est requise. Par ce côté, la proposition présente a des points de contact avec les propositions 13e, 15e et 61e. Cf. Ripalda, *op. cit.*, disp. XXII, sect. i, n. 7 sq.; pour l'explication de saint Augustin en particulier, sect. v, viii.

V. PROPOSITIONS RELATIVES AU PÉCHÉ.

20. Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur pœnam æternam. *De meritis oper.*, l. II, c. VIII; *Baiana*, p. 91.	Nul péché n'est véniel de sa nature, mais tout péché mérite la peine éternelle.

Baius quitte ici le sentiment commun des théologiens catholiques et donne la main à Luther et à Calvin. Dans son apologie, il essaie de se disculper en disant qu'il n'a pas absolument décidé la question, mais qu'il l'a discutée comme plusieurs autres qui restent soumises à la libre controverse; il invoque l'autorité et l'exemple du saint martyr, Jean Fischer, évêque de Rochester. Excuse insuffisante en fait; car si le chapitre où le chancelier de Louvain traite cette matière commence sur le ton de la discussion, il s'achève par une affirmation assez nette, suivant la remarque de Steyaert, *primo quidem quasi disputative, sed in fine plane assertive.* Excuse surtout insuffisante pour le fond; car, quelques exemples isolés, comme celui de Gerson et de l'évêque de Rochester, ne suffisent pas pour qu'on puisse, sans témérité, les suivre en une opinion réfutée par les autres théologiens, et communément tenue pour fausse ou même dangereuse. De plus, la proposition 20ᵉ a, dans la pensée de Baius, une connexion étroite avec la proposition 2ᵉ; son premier et principal argument est, en effet, celui-ci : Toute action vraiment bonne, quelque petite qu'elle soit, est, de sa nature, méritoire de la vie éternelle; donc tout péché, quelque léger et petit qu'il soit, est, de sa nature, méritoire de la mort éternelle. Argument qui part d'un principe erroné et qui, sous le rapport de la conclusion, est manifestement sans valeur. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXVII, a. 5; Bellarmin, *De amissione gratiæ et statu peccati*, l. I, c. VII sq.

46. Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium; nec definitionis quæstio est, sed causæ et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium. *De peccato origin.*, c. VII; *Baiana*, p. [illegible].	Le volontaire n'entre ni dans la notion ni dans la définition du péché; et la question de savoir si tout péché doit être volontaire ne concerne pas sa définition, mais sa cause et son origine.
47. Unde peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla ratione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit. *Ibid.*, quant au sens; *Baiana*, p. [illegible].	Ainsi le péché originel est un véritable péché, indépendamment de tout égard et de tout rapport à la volonté dont il tire son origine.
48. Peccatum originis est habituali parvuli voluntate voluntarium, et habitualiter dominatur parvulo, eo quod non gerit contrarium voluntatis arbitrium. *Ibid.*, quant au sens.	Le péché originel est volontaire à l'enfant d'une volonté habituelle, et domine habituellement en lui, parce qu'il n'a point d'acte de volonté contraire.

Dans le chapitre d'où l'on a extrait ces trois propositions, Baius répond à cette objection qu'il se pose au sujet du péché originel : Tout péché devant être volontaire, comment peut-on imputer à l'enfant ce qui n'est pas le fait de sa volonté? Pour répondre, il commence par mettre en avant le principe énoncé dans la proposition 46ᵉ, et le fait suivre de cette comparaison : « Quand en face d'un avorton, on se demande s'il est ou s'il n'est pas un homme, on ne recherche pas s'il tient son origine de Dieu, mais s'il a une âme raisonnable, car c'est là ce qui importe à sa définition; de même quand il s'agit de savoir si un acte est, de sa nature, péché, on ne doit pas rechercher s'il vient de la volonté ou de quelle volonté il a pu sortir, mais bien si, de sa nature, il est transgression des préceptes divins, ce qui est la définition propre du péché. S'il est tel, d'où qu'il vienne, il est, de sa nature, péché. Que si l'on demande ensuite : à qui faut-il imputer ce péché? c'est alors qu'on doit rechercher de quelle volonté il est le fait. » L'application du principe est facile pour le cas en question. Il [illegible] le péché originel, ou la concupiscence, puisqu'il la regarde comme étant, de sa propre nature, transgression de la loi divine, et par suite péché proprement dit. Ceci posé, il complète ainsi sa réponse : pour qu'on puisse réellement imputer à quelqu'un ce qui est, de sa propre nature, péché, il suffit que cela se trouve et domine en lui soit actuellement, soit habituellement, sans qu'il y ait de sa part acte de volonté contraire. Les apologies du chancelier contiennent des plaintes et des récriminations sur le texte des propositions 46ᵉ, 47ᵉ et 48ᵉ, mais elles ne modifient en rien le fond de la doctrine, et Steyaert a eu raison de dire dans son petit commentaire : *Habet hanc doctrinam, et pleraque etiam verba.*

L'erreur est manifeste; elle tient en partie à la fausse opinion de Baius sur la concupiscence et le péché originel, en partie à une confusion latente entre le péché matériel et le péché formel, ou la matière et l'acte du péché. Le péché proprement dit, le péché formel, suppose essentiellement l'advertance de la part de l'intelligence et le consentement de la part de la volonté; sans quoi, il n'y a vraiment pas de transgression de la loi, comme le remarque fort bien le cardinal Bellarmin, en expliquant la définition du péché. *De amissione gratiæ*, l. I, c. I. Si le péché est actuel, le volontaire affecte l'acte même; s'il est habituel, il se tire de la relation d'ordre moral qui existe entre l'état de péché et l'acte coupable qui a précédé, et cette relation n'est pas moins essentielle à la notion du péché habituel qu'elle ne l'est à celle du péché actuel. Ces principes s'appliquent au péché originel, avec cette particularité que, n'étant pas un péché strictement personnel, il ne requiert pas une relation à la volonté personnelle de chaque individu, mais à la volonté coupable et responsable d'Adam, principe physique et chef moral de tout le genre humain. Diverses, à la vérité, sont les opinions, quand il s'agit de déterminer plus exactement et d'expliquer la nature du volontaire dans le péché originel; mais il n'en reste pas moins certain et unanimement admis, qu'il faut faire entrer en ligne de compte la volonté pécheresse du premier homme. C'est la doctrine formelle de saint Augustin, par exemple, dans son traité *De nuptiis et concupiscentia*, l. II, c. XXVIII, *P. L.*, t. XLIV, col. 464. C'est la doctrine de saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXI, a. 1. Et c'est la doctrine des docteurs de Louvain dans leur déclaration de 1586, c. VII : « Ce qu'on appelle péché originel ne serait pas péché, s'il n'était pas volontaire, le volontaire appartenant à la notion et à la définition du péché. Cependant il n'est pas volontaire de par la volonté propre soit habituelle soit actuelle de l'enfant lui-même; il l'est par la volonté de notre premier père. Mais il est absolument impossible qu'il soit vraiment péché indépendamment de tout égard et de toute relation à la volonté d'où il tire son origine. Rien ne peut être péché, qu'il ne soit volontaire; et pour qu'il soit proprement volontaire, il faut qu'il sorte de la volonté et soit au pouvoir de la volonté. » *Baiana*, p. 171. Cf. Palmieri, *op. cit.*, th. LXXIII, n. 8, p. 581 sq.

49. Et ex habituali voluntate dominante fit, ut parvulus decedens sine regenerationis sacramento, quando usum rationis consecutus erit, actualiter Deum odio habeat, Deum blasphemet et legi Dei repugnet. *Baiana*, p. 106.	De cette volonté habituelle dominante il arrive que l'enfant mourant sans avoir reçu le sacrement de la régénération, après avoir acquis l'usage de la raison, hait Dieu actuellement, le blasphème et résiste à sa loi.

Cette proposition se relie à la précédente; elle en fait même partie dans les anciens exemplaires de la bulle *Ex omnibus afflictionibus*. On ne la trouve pas dans le texte de Baius; le rédacteur l'aura prise ailleurs, ou l'aura jointe à la proposition 48ᵉ comme un commentaire appliquant à l'enfant qui meurt sans baptême les conséquences de la doctrine de ce théologien sur la concupiscence; on a déjà vu qu'il la conçoit, non comme

une simple privation de la justice originelle, mais comme un acte vicieux et déréglé qui reste d'abord insensible, tant que l'enfant est incapable de penser au bien ou au mal, mais qui se développe ensuite et se manifeste par les effets indiqués dans la proposition 49e. L'application faite de cette doctrine à l'enfant mort sans baptême mettait en relief la relation de causalité stricte qui, dans le système baianiste, existait entre ces effets et la concupiscence ou le péché originel. Aussi, tout en observant que la proposition n'est qu'un commentaire du rédacteur, Baius n'en nie pas le fond; il demande d'où pourrait venir à l'enfant mort sans baptême une condition toute différente de celle qu'il apporte en naissant? Mais c'est plutôt au chancelier de prouver ce qu'il suppose, à savoir que le péché originel consiste dans la concupiscence conçue comme une qualité mauvaise d'ordre positif et comme un principe entraînant nécessairement dans l'enfant qui parvient à l'usage de la raison, les affreuses conséquences dont il s'agit. Doctrine non seulement gratuite et téméraire, mais positivement erronée. Corps de doctrine, *loc. cit.*; S. Thomas, *In II Sent.*, dist. XXXIII, q. II; *Acta concilii Vaticani, adnotat. 40 in primum schema, canones schemat. reformati*, III, 5, *op. cit.*, col. 549 sq., 566.

52. Omne scelus est ejus conditionis, ut suum auctorem et omnes posteros eo modo inficere possit, quo infecit prima transgressio. *De peccato origin.*, c. XIII.

Tout crime est de telle nature, qu'il peut souiller son auteur et toute sa postérité de la même manière que le péché du premier homme.

53. Quantum est ex vi transgressionis, tantum meritorum malorum a generante contrahunt, qui cum minoribus nascuntur vitiis, quam qui cum majoribus. *Ibid.*, c. VI; *Baiana*, p. 108.

A ne considérer que la nature du péché, ceux qui naissent avec de moindres vices contractent de leur père autant de démérites que ceux qui naissent avec de plus grands.

Ces deux propositions se rapportent à la transmission du péché originel. Dans son apologie, Baius semble d'abord expliquer la première d'une façon plausible; Dieu, dit-il, pouvait attacher les mêmes effets à tout autre péché qu'à la manducation du fruit défendu. Mais il se trompe aussitôt, en prétendant tirer de ce principe la proposition 52e; car il ne s'ensuit nullement que tout péché aurait eu *de sa nature* de tels effets. Sa preuve est d'une faiblesse extrême, *ratiuncula futilis*, suivant le mot de Steyaert; en effet, Baius fait appel au texte : *Qui facit peccatum, servus est peccati*, Joa., VIII, 34, en raisonnant de la sorte : Celui qui pèche mérite de devenir l'esclave du péché, et la servitude passe régulièrement du père au fils! La vérité consiste à dire que, si le péché d'Adam passe à tous ses descendants avec les effets qui l'accompagnent, c'est en vertu d'une ordination positive; Dieu avait constitué le premier homme chef moral du genre humain, et attaché à son obéissance ou à sa désobéissance la conservation ou la perte de la grâce sanctifiante et des dons primitifs, comme Jean de Lens le rappelle à propos dans le corps de doctrine, c. VII. *Baiana*, p. 171.

La proposition 53e, obscure en elle-même, a son explication dans le contexte. Dans le chapitre VI, Baius se pose cette difficulté : comment la concupiscence peut-elle être le péché originel, puisqu'elle se trouve dans les hommes à des degrés différents, tandis que le péché originel est égal en tous? Il répond en distinguant dans la concupiscence l'acte et la dette ou le démérite; ce qui est vrai sous ce dernier rapport ne l'est pas sous le premier : *manifestum est dici non posse peccatum originis in omnibus actu esse æquale, sed solum reatu et demerito.* Idée qu'il développe ainsi : en vertu de la première transgression, tous devraient contracter les mêmes vices et naître également soumis à la concupiscence; mais Dieu n'applique pas la loi d'une façon rigoureuse; de là vient que les uns naissent avec de moindres vices, les autres avec de plus grands. Toutefois, cette diversité ne venant que de la libre disposition de Dieu, le démérite reste égal, car il s'appuie sur la dette contractée par les parents. Doctrine entachée d'un double défaut; d'abord en ce qu'elle enseigne que dans cette supposition chimérique d'inégalité des vices originels, tous les hommes contracteraient des démérites égaux; mais surtout, en ce qu'elle fait réellement naître les hommes inégalement pécheurs. Erreur dont l'origine est dans la fausse idée que Baius se faisait du péché originel et de la nature de la concupiscence. Corps de doctrine, *loc. cit.*; S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXXII, a. 4.

54. Definitiva hæc sententia, *Deum homini nihil impossibile præcepisse*, falso tribuitur Augustino, cum Pelagii sit. *De peccato origin.*, c. XII; *Baiana*, p. 109.

Cette sentence définitive, que *Dieu ne commande à l'homme rien d'impossible*, est faussement attribuée à saint Augustin, étant de Pélage.

Baius se défend d'avoir jamais formulé cette proposition et se prétend calomnié. L'importance de la question demande qu'on rétablisse l'état des choses. Dans le chapitre XI de ce même traité *De peccato originis*, le docteur lovaniste avait établi que la loi divine prohibe non seulement les actes vicieux, mais leurs principes : *Quod non tantum actus, sed etiam habitus vitiorum divina lege prohibeantur*; thèse qu'il avait appliquée à la concupiscence : *Sic et ipse habitus concupiscentiæ.* Au début du chapitre XII, il se pose cette objection : Comment soutenir cette doctrine, puisque l'enfant, et même l'adulte, ne peuvent pas se délivrer de la concupiscence, et que, suivant le sentiment commun, Dieu ne commande à l'homme rien d'impossible? Vérité que saint Augustin lui-même a exprimée dans cette sentence définitive : « Dieu n'a pas pu commander quelque chose d'impossible, parce qu'il est juste; il ne damnera pas l'homme pour ce qu'il n'aura pas pu éviter, parce qu'il est bon. » Baius répond d'abord que la sentence définitive qu'on attribue à saint Augustin, n'est pas de ce docteur, mais de Pélage dans sa lettre à la vierge Démétriade, c. XVI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1110. Ensuite, il distingue l'axiome : *Dieu n'a commandé à l'homme rien d'impossible.* Appliqué à l'état de rectitude originelle, l'axiome est vrai; grâce aux forces qu'il avait reçues dans sa création, l'homme pouvait alors, sans obstacle ni difficulté, accomplir ce que Dieu lui avait prescrit et éviter ce qu'il lui avait interdit. Mais on ne peut, à l'exemple de Pélage, appliquer l'axiome à l'homme tombé, à moins qu'on n'ait égard au secours divin par lequel Dieu rend possible, et même facile, à ses saints ce qui, depuis la chute, est devenu impossible aux forces humaines.

Telle est la doctrine de Baius. Elle soulève une question de principe et une question de fait. Ce secours divin qui, seul, rend possible à l'homme déchu l'accomplissement des préceptes, l'homme l'a-t-il pour pouvoir se délivrer de la concupiscence habituelle et de ses mouvements désordonnés qui, d'après Baius, sont rigoureusement prohibés par la loi de Dieu? Telle est la question de principe. Comme la réponse est franchement négative, on arrive immédiatement à la doctrine exprimée dans la 1re proposition de Jansénius : « Certains commandements de Dieu sont impossibles aux hommes justes, selon les forces qu'ils ont présentement, bien qu'ils aient la volonté et qu'ils s'efforcent de les accomplir; la grâce qui les rend possibles, leur fait défaut. » Proposition qui a été condamnée comme téméraire, impie, blasphématoire, digne d'anathème et hérétique. Denzinger, *Enchiridion*, n. 966. La question de fait est celle-ci : cette sentence définitive, que *Dieu ne commande à l'homme rien d'impossible*, est-elle propre à Pélage? Il importe peu que la lettre à Démé-

triade soit de cet hérésiarque, si saint Augustin enseigne la même doctrine dans ses ouvrages authentiques. Or, il l'enseigne plusieurs fois et sans ambages, notamment dans les passages invoqués par les Pères du concile de Trente, sess. VI, c. XI, et par Pie VI dans la bulle *Auctorem fidei.* Denzinger, *ibid.*, n. 686, 1382. Voir *De peccatorum meritis*, l. II, c. VI; *De natura et gratia,* c. XLIII; *De gratia et libero arbitrio*, c. XVI; *In Ps.*, LVI, n. 1, *P. L.*, t. XLIV, col. 155, 271, 900; t. XXXVI, col. 661. Comparer à la phrase de la lettre à Démétriade celle de saint Césaire que Pie VI rappelle : *quasi impossibile aliquid potuerit imperare qui justus est, aut damnaturus sit hominem pro eo, quod non potuit vitare, qui pius est. Serm.*, CCLXXIII, n. 2, dans l'appendice aux sermons de saint Augustin, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2257. La proposition 54e a donc été justement condamnée, non pas d'une façon quelconque, mais dans le sens que lui donnait Baius; nous verrons immédiatement quelles conséquences s'y rattachaient. Bellarmin, *De justificatione,* l. IV, c. XII; Ripalda, *op. cit.*, disp. XXIII, sect. VI, n. 73 sq.

67. Homo peccat, etiam damnabiliter, in eo quod necessario facit. *Annot.*, 5, *in Censur. Sorbon.*	L'homme pèche et mérite la damnation en ce qu'il fait nécessairement.
68. Infidelitas pure negativa in his, quibus Christus non est prædicatus, peccatum est.	L'infidélité purement négative est un péché dans ceux à qui Jésus-Christ n'a pas été annoncé.

Deux conséquences des principes baianistes sur la liberté et la notion du péché. Il n'est pas nécessaire d'insister sur la proposition 67e, elle est hérétique au même titre que les propositions 39e et 66e. Il est de fait que, même dans l'état où nous sommes, la liberté d'indifférence est requise pour mériter ou démériter; il n'y a donc pas de responsabilité ni de démérite possible là où il y a nécessité. Dans sa grande apologie, Baius reconnait que cette proposition a été justement condamnée, comme aussi la suivante, *merito damnantur;* mais il la désavoue et parle d'imputations calomnieuses au préjudice de ceux que la bulle de saint Pie V visait. Pourtant, il ne pouvait pas ignorer ce que son collègue Jean Hessels avait écrit, dans son commentaire sur le second livre des Sentences, dist. XXV et XXVIII : « Il n'y a point de liberté réelle où il y a nécessité, et cependant il peut y avoir péché, parce que l'homme nécessité au mal ne s'imagine pas qu'il y soit nécessité. C'est ainsi que les pécheurs pensent se déterminer d'une façon contingente et par choix à ce qu'ils font réellement par nécessité... Il n'y a point d'inconvénient à ce que l'homme pèche en ce qu'il ne peut éviter de faire, parce que cette impuissance est la peine du péché, et qu'elle est seulement concomitante sans être la cause du péché. » Duchesne, *Histoire du baianisme*, p. 45. En outre, Baius ne devait pas oublier ses propres remarques sur la 15e des propositions censurées par la Sorbonne : *Homo necessario peccat etiam damnabiliter in aliqua peccati specie, et actus in quem necessario fertur, est illi peccatum; quare ut libere feratur in actum, non est conditio necessaria ad peccandum.* Les docteurs parisiens avaient jugé cette assertion hérétique en toutes ses parties. Mais le professeur de Louvain en avait pris la défense. Voici quel avait été son raisonnement : ceux qui n'ont pas reçu le pouvoir de croire en Jésus-Christ n'ont pu croire en lui, par exemple les Juifs aux yeux desquels il a opéré tant de prodiges sans éclairer leur esprit des lumières de sa miséricorde; or ces Juifs ont très gravement offensé Dieu en ne croyant pas; donc ils ont péché très gravement, alors qu'ils n'ont pas cru, n'ayant pas le pouvoir de croire, *qui credendi potestatem non habuerunt.* De même, parmi les vierges consacrées à Dieu, il en est qui voudraient garder la continence et qui, par suite de mauvaises habitudes, ne le peuvent pas, *alias velle quidem, sed non posse;* il peut donc arriver qu'en un certain genre de péché, on pèche si nécessairement, qu'on n'ait point le pouvoir d'éviter le péché qu'on commet, *sic videlicet ut quum peccat, potestatem evitandi hoc peccatum non habeat.* Et pourquoi? parce que le pouvoir de ne pas pécher consiste dans une volonté d'une telle force qu'elle surpasse la cupidité dominante, volonté très efficace que le Seigneur doit préparer, mais qu'il ne donne pas à tous. *Baiana*, p. 25. Qu'on lise maintenant le chapitre XII de l'opuscule *De libero hominis arbitrio,* où cette doctrine se retrouve; qu'on y joigne les propositions 50e, 51e et autres sur la concupiscence, dont il sera question dans un instant; et l'on pourra juger si Baius et ses amis ont été vraiment calomniés. Voir Duchesne, IIIe éclaircissement, p. 49 sq.

Que dire de la proposition 68e? On ne peut pas la rattacher, comme la précédente, à un texte positif du docteur lovaniste. Elle découle cependant de ses principes sur la nature du péché originel et ses conséquences. Baius nous le montre comme ayant quatre parties intégrantes, dont l'une est l'ignorance dans l'esprit, ignorance constituant un vice positif. *De peccato originis,* c. III. L'application était facile; peu importe qu'elle ait été faite par les disciples de Baius ou ses adversaires. Il suffit de dire que cette proposition 68e est pour le moins erronée. Quand quelqu'un ignore invinciblement la foi, comme dans l'hypothèse de l'infidélité négative, il n'y a pas pour lui de vraie liberté par rapport à l'observation ou à la violation du précepte de la foi; il y a, en revanche, impossibilité stricte de l'accomplir. Du reste, la sainte Écriture et l'enseignement des Pères et des docteurs de l'Église s'accordent pour disculper du péché d'infidélité ceux à qui la foi n'a pas été proposée : Joa., XV, 22; Rom., X, 14; S. Augustin, *In Joa.*, tr. LXXXIX, *P. L.*, t. XXXV, col. 1856 sq.; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. X, a. 1; Bellarmin, *Refutatio Baii*, fol. 192 sq. Cf. Linsenmann, *Michael Baius*, p. 155.

VI. PROPOSITIONS RELATIVES A LA CONCUPISCENCE.

50. Prava desideria, quibus ratio non consentit, et quæ homo invitus patitur, sunt prohibita præcepto : *Non concupisces. De peccat. orig.*, c. XI.	Les mauvais désirs auxquels la raison ne consent pas et que l'homme subit malgré lui, sont défendus par le précepte : *Vous ne convoiterez point.*
51. Concupiscentia, sive lex membrorum, et prava ejus desideria, quæ inviti sentiunt homines, sunt vera legis inobedientia. *Ibid.; Baiana*, p. 106 sq.	La concupiscence, ou la loi des membres, et ses mauvais désirs, que les hommes ressentent malgré eux, sont une vraie désobéissance à la loi.
75. Motus pravi concupiscentiæ sunt, pro statu naturæ vitiati, prohibiti præcepto : *Non concupisces;* unde homo eos sentiens et non consentiens, transgreditur præceptum : *Non concupisces,* quamvis transgressio in peccatum non deputetur. *Ibid.*, c. XV-XVI; *Baiana*, p. 122.	Les mouvements désordonnés de la concupiscence sont défendus, dans l'état de la nature tombée, par le précepte : *Vous ne convoiterez point;* aussi l'homme qui les ressent, sans y consentir, transgresse ce précepte, quoique la transgression ne lui soit pas imputée à péché.

Ces trois propositions ont dans leur ensemble un même objet. D'après Baius, le précepte *Non concupisces* défend, sous peine de péché, la concupiscence actuelle et habituelle. Si l'accomplissement du précepte est impossible maintenant, c'est une conséquence du péché d'Adam; il était possible au paradis terrestre, l'homme reste responsable. Cependant la transgression du précepte par les mouvements indélibérés de la concupiscence n'est pas matière à damnation et péché proprement dit dans ceux qui ont été baptisés, tant que la concupiscence et ses mouvements déréglés ne dominent pas en eux, *peccata illis non dominantur.* Doctrine que Baius a maintenue dans ses apologies et qui se rattache évidemment à plusieurs idées qui nous sont

connues; il invoque quelques autorités, surtout celle de saint Augustin dans les endroits où il appelle la concupiscence péché ou transgression de la loi. *Retract.*, l. I, c. XV, n. 2; *Serm.*, CLIV, c. VII, n. 10; *De natura et grat.*, c. XVII, n. 19, *P. L.*, t. XXXII, col. 608 sq.; t. XXXVIII, col. 837; t. XLIV, col. 255.

Prise en elle-même, la doctrine contenue dans les propositions 50[e], 51[e] et 75[e] est au moins erronée; car elle est inconciliable avec ces deux principes de la foi catholique : Dieu ne commande pas l'impossible, et : Dans l'état actuel, la liberté d'indifférence est requise pour mériter ou démériter. C'est donc une erreur de prétendre que les mouvements indélibérés de la concupiscence sont compris dans l'objet strict du précepte *Non concupisces*. Ce n'est pas en ressentant en nous la concupiscence, mais en lui donnant notre consentement, que nous péchons. Rom., VI, 12. Baius raisonne mal en partant de ce principe que, dans l'état primitif, le précepte défendait les mouvements indélibérés de la concupiscence, et qu'il n'a pas changé. La supposition est inexacte, puisque, dans l'état primitif, les mouvements indélibérés de la concupiscence n'étaient pas possibles; l'objet du précepte n'était donc pas là, et il n'a pas changé. Ce qui a changé, c'est la condition du sujet; le don de l'intégrité originelle ayant disparu, la concupiscence est en nous et agit malgré nous, mais le devoir nous incombe de lui résister.

Il est étonnant qu'en prétendant défendre la foi orthodoxe contre les protestants, un docteur catholique ait tenu si peu de compte du concile de Trente dans une question où celui-ci avait posé des principes si formels, sess. V, can. 5. Denzinger, *Enchiridion,* n. 674. On y avait d'abord déclaré contre l'erreur protestante de la non-imputation, que le baptême enlève tout ce qui est vraiment et proprement péché, *totum id quod veram et propriam peccati rationem habet;* assertion manifestement fondée sur la doctrine de saint Paul. Rom., VIII, 1. Or qu'y a-t-il au fond de la doctrine de Baius? Si la concupiscence est, de sa nature, transgression du précepte divin, comment ne sera-t-elle pas péché, si ce n'est parce que Dieu ne l'imputera pas aux justes, en considération de la charité qui est en eux à l'état dominant? Mais les Pères du concile avaient ajouté que la concupiscence reste dans ceux qui ont été baptisés, et à quel titre? Comme matière de lutte, *ad agonem*. Ce n'est donc pas comme transgression du précepte divin. Enfin, les Pères avaient déclaré que si l'Apôtre appelle parfois la concupiscence *péché,* l'Église catholique a toujours compris cette appellation non pas en ce sens, que la concupiscence soit vraiment et proprement péché dans ceux qui sont régénérés, mais parce qu'elle vient du péché et porte au péché; explication empruntée à saint Augustin. *Retract., loc. cit.; De nuptiis et concup.*, l. I, c. XXIII, *modo quodam loquendi peccatum vocatur; Contra duas epist. pelag.*, l. I, c. XIII, n. 27, *etiamsi vocatur peccatum, non utique quia peccatum est. P. L.*, t. XLIV, col. 428, 563. L'évêque d'Hippone suppose, il est vrai, que le texte *Non concupisces* s'étend à tous les mouvements de la concupiscence; mais il considère alors non pas seulement l'objet strict, mais aussi la fin du précepte, fin que nous n'atteindrons pleinement qu'au ciel. L'objet strict est contenu dans cette autre formule, Eccli., XVIII, 30 : *Post concupiscentias tuas non eas,* n'obéissez pas à vos mauvais désirs. *De nuptiis et concup.*, l. I, c. XXIX; *Contra Julian.*, l. V, c. III, n. 11, *P. L.*, t. XLIV, col. 431, 789. Voir corps de doctrine, c. XII, *Baiana,* p. 177; Bellarmin, *Refutatio Baii,* fol. 241 sq.; *De amissione gratiæ,* l. II, c. VII sq.; Palmieri, *De Deo creante,* th. XLIV, n. 6, p. 371 sq.

74. Concupiscentia in renatis relapsis in peccatum mortale, in quibus jam dominatur, peccatum est, sicut et alii habitus prav., *Baiana*, p. 122.

Dans ceux qui après le baptême sont retombés dans le péché mortel, la concupiscence, redevenue dominante, est un péché, comme les autres mauvaises habitudes.

76. Quamdiu aliquid concupiscentiæ carnalis in diligente est, non facit præceptum : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Baiana, ibid.*, et p. 146. Cf. *De justitia*, c. VI.

Tant qu'il reste quelque chose de la concupiscence de la chair dans celui qui aime, il n'accomplit pas ce précepte : *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur.*

On ne trouve pas dans Baius le texte de ces propositions, mais elles se rattachent incontestablement à sa doctrine. Nous l'avons entendu dire que la transgression du précepte *Non concupisces* par les mouvements indélibérés de la concupiscence, n'est pas péché proprement dit dans ceux qui ont été baptisés, tant que la concupiscence et ses mouvements déréglés ne dominent pas en eux, c'est-à-dire, tant que la charité dominante maintient en ces baptisés l'affection contraire à la concupiscence et à ses mouvements déréglés. La conséquence est évidente, et Baius dans son apologie ne la désavoue pas : la charité disparaissant avec le péché mortel, la concupiscence actuelle et habituelle redevient volontaire, et par suite imputable, comme toute autre mauvaise habitude. Théorie qui suppose plusieurs faux principes sur la nature de la concupiscence, du volontaire et du péché formel. En particulier, comment peut-on dire que le baptême a totalement effacé le péché originel, si la concupiscence, qui le constitue dans la doctrine baianiste, redevient par elle-même matière de damnation dans un baptisé? C'est donc que le péché était réellement demeuré en lui, avec cette seule différence que Dieu ne l'imputait plus à damnation, à cause de la charité dominante. La proposition 74[e] est donc au moins erronée comme la proposition 75[e] et se réfute par les mêmes principes.

On ne peut pas douter que les saints aient accompli le grand précepte de l'amour de Dieu, I Joa., III, 14, et cependant ils sont restés soumis à la loi de la concupiscence. La proposition 76[e] est donc fausse, et Baius lui-même n'hésite point à la traiter d'hérétique. Mais il ajoute aussitôt : « Toutefois tant qu'on vit sur cette terre, on n'accomplit pas ce précepte avec une perfection telle qu'il n'y ait plus de péché, *ut amplius non peccetur.* » Assertion vraie, quand on l'entend des péchés véniels, pleinement ou à moitié délibérés; mais elle demeure suspecte chez Baius, car dans la phrase qui suit, sa pensée s'étend aux mouvements de la concupiscence qu'on réprime, *quod vel continendo frænetur.* Prétendre en ce sens que les saints n'accomplissent pas la loi de la charité, ou du moins toute la loi, *non facit totum quod in præcepto est,* comme il est dit dans la déclaration de 1570, c'est faire la confusion déjà signalée entre l'objet strict et la fin du précepte. Corps de doctrine, c. XII, *Baiana,* p. 177.

VII. PROPOSITIONS RELATIVES A LA JUSTIFICATION.

42. Justitia, qua justificatur per fidem impius, consistit formaliter in obedientia mandatorum, quæ est operum justitia; non autem in gratia aliqua animæ infusa, qua adoptatur homo in filium Dei et secundum interiorem hominem renovatur ac divinæ naturæ consors efficitur, ut sic per Spiritum Sanctum renovatus, deinceps bene vivere et Dei mandatis obedire possit. *De justitia*, c. V, comparé avec *De charitate*, c. II, *Baiana*, p. 102.

La justice qui justifie l'impie par la foi, consiste formellement dans l'obéissance à la loi, qui est la justice des œuvres, et non pas dans une grâce infuse qui fait l'homme enfant adoptif de Dieu, le renouvelle intérieurement et le rend participant de la nature divine, de sorte qu'étant ainsi renouvelé par le Saint-Esprit, il puisse ensuite vivre saintement, et obéir à la loi divine.

69. Justificatio impii fit formaliter per obedientiam legis, non autem per occultam communicationem et inspirationem

La justification de l'impie se fait formellement par l'obéissance à la loi, et non par une secrète communication et in-

[illegible] Baiana, p. 116. | [illegible] accomplir la loi à ceux qui sont justifiés.

Les Pères du concile de Trente avaient expressément déclaré contre les protestants la doctrine catholique sur la nature de la justification, sess. VI, c. VII et can. 11. Denzinger, *Enchiridion*, n. 681 sq., 703, 704. Ils l'avaient fait consister non seulement dans la rémission des péchés, mais encore dans un renouvellement intérieur de l'âme opéré par la réception de la grâce sanctifiante et des dons qui l'accompagnent. Cette grâce et ces dons, ils les avaient décrits comme quelque chose de réel, d'inhérent à l'âme, infus et répandu en nous par l'action du Saint-Esprit. Baius admettait-il cette doctrine? En tout cas, il parle comme s'il l'ignorait. Dans son traité *De justitia,* il ne dit pas un mot de la grâce sanctifiante ni des dons infus; pour lui, la justice est proprement l'obéissance à la loi. Si dans le livre *De charitate,* c. II, il signale la charité habituelle, envisagée comme qualité inhérente à l'âme, c'est pour la reléguer au second plan et en laisser même l'existence en question. C. VII. Était-ce défendre la doctrine catholique contre les protestants, ou n'était-ce pas plutôt la leur sacrifier? Et que devenait la justification des enfants par le baptême? Ne pouvant consister dans des mouvements actuels de charité, ne doit-elle pas se faire en vertu d'un don réel et inhérent, qui leur est communiqué par le Saint-Esprit? Telle est la judicieuse remarque d'Estius, adoptée par les docteurs de Douai dans leur écrit *Veritas et æquitas,* p. 125. Cf. Corps de doctrine, c. X, *Baiana,* p. 174.

Baius a crié à la calomnie, surtout en ce qui concerne la seconde partie de la proposition 42e, où il est nié que la justice consiste dans une grâce infuse. Il reconnait que dans son opuscule il entendait par justice l'acte même, mais il ne voulait pas dire par là que la grâce ou la charité habituelle ne soit pas aussi comprise dans la justice. Apologie insuffisante et qui passe à côté du débat. La question n'est pas de savoir si les œuvres sont nécessaires soit pour l'acquisition, soit pour la conservation de la justice, ni même si la grâce et la charité habituelle rentrent d'une façon quelconque dans l'ensemble de la justification; la question est de savoir en quoi consistent formellement la justice et la justification. Sur ce terrain, la conception du chancelier de Louvain est réellement incompatible avec celle du concile de Trente, et par suite non seulement suspecte, mais erronée. Il faut seulement reconnaitre que l'antithèse énoncée dans la proposition 42e ne se trouve pas dans le texte même de Baius, mais elle est l'expression vraie de sa doctrine. La proposition 69e vient sans doute d'un autre auteur, mais ne diffère en rien de la précédente. Voir S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia IIæ, q. CXIII, a. 1, 2; Bellarmin, *Refutatio Baii,* fol. 155 sq.; *De justificatione,* l. II, c. XV.

[illegible] remissione peccatorum. *De charitate,* c. VII; *Baiana,* p. [illegible]	[illegible] leur soient remis.
[illegible] plenitudo legis, non est semper [illegible]	Cette charité, qui est la plénitude de la loi, n'est pas toujours jointe avec la rémission des péchés.
[illegible] *Baiana,* p. [illegible]	Le catéchumène vit saintement dans la justice et la piété, observe les commandements de Dieu et accomplit la loi par la charité, avant même que d'avoir obtenu la rémission de ses péchés, qu'il reçoit enfin par le baptême.
70. Homo existens in peccato mortali, sive in reatu æternæ damnationis, potest habere veram charitatem: et charitas etiam perfecta potest consistere cum reatu æternæ damnationis. *Annot.,* 10, *in Censur. Sorbon.*	[illegible] péché mortel, ou digne de la damnation éternelle, peut avoir une vraie charité: et la charité [illegible] avec la dette de la damnation éternelle.
71. Per contritionem etiam cum charitate perfecta et cum voto suscipiendi sacramentum conjunctam, non remittitur crimen, extra casum necessitatis aut martyrii, sine actuali susceptione sacramenti. *Annot.,* 11, *in Censur. Sorbon.*; *Baiana,* p. 117 sq.	Avec une contrition même rendue parfaite par la charité et jointe au vœu de recevoir le sacrement, le péché n'est pas remis, hors le cas de nécessité ou du martyre, si l'on ne reçoit actuellement le sacrement.

Un commentaire historique éclairera la question traitée dans cette série de propositions. Baius raconte dans son apologie que des cordeliers flamands mettaient en pratique une opinion connue des moralistes; quand ils n'avaient pas à leur disposition un confesseur de leur ordre pour lui déclarer leurs péchés, apparemment leurs péchés réservés, ils ne se croyaient pas obligés de se confesser avant de célébrer le saint sacrifice; à cette occasion, ils avaient soutenu dans plusieurs écrits que la ferme résolution de se confesser jointe à la contrition parfaite suffisait pour obtenir la rémission de ses péchés, quand par ailleurs on était excusé de se confesser immédiatement. Baius s'éleva non seulement contre cette pratique, mais encore contre le principe dont on se servait pour l'appuyer. D'où la doctrine contenue dans les propositions 70e et 71e, elle n'est qu'une répétition de deux articles soumis à la censure de la Sorbonne. *Baiana,* p. 20 sq. Le docteur lovaniste soutenait que, hors le cas de nécessité stricte ou du martyre, la rémission des péchés ne s'accordait pas, régulièrement parlant, sans la réception effective du sacrement du baptême ou de pénitence; par conséquent, ni la charité ni la contrition parfaite n'avaient pour privilège d'obtenir la justification ou la rémission immédiate des péchés mortels. La Sorbonne avait jugé la doctrine de Baius hérétique, mais il n'avait pas accepté ce verdict et s'était défendu dans ses observations sur la censure.

Plus tard, dans son traité *De charitate,* il avait, au chapitre VII, énoncé cette thèse: que l'acte de charité peut précéder la rémission des péchés. Parmi les dix-neuf arguments qu'il apporte, quelques-uns s'appliquent, il est vrai, à la charité imparfaite ou initiale, mais la plupart vont plus loin et plusieurs se rapportent manifestement à la charité parfaite, entendue dans le sens habituel de ce mot. Baius maintenait donc réellement, quoique d'une façon moins explicite, son ancienne opinion. C'était, une fois de plus, ne tenir aucun compte du concile de Trente; car celui-ci avait déclaré formellement, sess. XIV, c. IV, que la contrition parfaite, et parfaite par la charité, *charitate perfectam,* réconcilie l'homme avec Dieu avant la réception effective, mais non pas sans le vœu du sacrement; et dans la session précédente, c. VII, il avait supposé que dans un cas de nécessité, en l'absence d'un confesseur autorisé, un prêtre pouvait se préparer par un acte de contrition parfaite à la célébration des saints mystères, sauf obligation de se confesser ensuite le plus tôt possible. Denzinger, *Enchiridion,* n. 778, 761. Par là s'explique la condamnation des propositions 31e, 32e, 33e, 70e et 71e, erronées en ce qu'elles refusent à la charité et à la contrition parfaite le privilège d'être toujours unies, de fait et infailliblement, à l'amitié divine et à la grâce sanctifiante. Prov., VIII, 17; Joa., XIV, 21; I Pet., IV, 8, etc. Corps de doctrine, c. XI, *Baiana,* p. 176; S. Thomas, *Sum. theol.,* IIIa, *Supplem.,* q. V, a. 3; Bellarmin, *Refutatio Baii,* fol. 166 sq.; *De pœnitentia,* l. II, c. XIII-XIV.

[illegible]	Les pénitents avant d'avoir reçu l'absolution, et les catéchumènes avant d'avoir reçu

baptismum est vera justificatio, separata tamen a remissione peccatorum *De justitia*, c. VII. quant au sens; *Baiana*, p. 103 | le baptême, sont vraiment justifiés, sans que néanmoins leurs péchés leur soient remis.

63. Sed et illa distinctio duplicis justitiæ, alterius, quæ fit per spiritum charitatis inhabitantem, alterius, quæ fit ex inspiratione quidem Spiritus Sancti cor ad pœnitentiam excitantis, sed nondum cor inhabitantis et in eo charitatem diffundentis, qua divinæ legis justificatio impleatur, similiter rejicitur.

On doit rejeter la distinction d'une double justice; l'une due à l'esprit de charité qui habite en nous, l'autre due à l'inspiration du Saint-Esprit, qui excite la volonté à la pénitence, mais qui n'habite pas encore en l'âme et n'y répand pas la charité par où s'accomplit la justification de la loi divine.

64. Item et illa distinctio duplicis vivificationis, alterius, qua vivificatur peccator, dum ei pœnitentiæ et vitæ novæ propositum et inchoatio per Dei gratiam inspiratur, alterius, qua vivificatur, qui vere justificatur et palmes vivus in vite Christo efficitur, pariter commentitia est et Scripturis minime congruens.

Pareillement, c'est une distinction imaginaire et nullement conforme à l'Écriture que celle de deux vivifications; l'une qui se ferait dans le pécheur quand la grâce de Dieu lui inspire l'esprit de pénitence, le ferme propos et le commencement d'une vie nouvelle, l'autre qui aurait lieu dans celui qui est véritablement justifié et devient une branche vivante de la vigne qui est Jésus-Christ.

La doctrine énoncée dans la proposition 43 ressemble à celle qui précède, à cette différence près qu'au lieu de la charité, il s'agit maintenant de la justice. L'erreur n'est pas moindre; suivant l'enseignement du concile de Trente, sess. VI, c. VII, la vraie justification se fait par le renouvellement intérieur de l'homme ou l'infusion de la grâce sanctifiante, et par conséquent elle ne peut pas précéder la rémission des péchés. Les actes antérieurs du pénitent sont une préparation à la justification, mais ils ne sont pas la justification elle-même et ne sauraient conférer au sujet la justice intérieure, propre à l'état présent de l'homme. Baius essaie de se justifier en disant qu'il n'a pas attribué aux pénitents la vraie justification, mais seulement un commencement de justice, *aliquid justitiæ*. Il suffit de se rappeler l'analyse du traité *De justitia* pour comprendre la faiblesse de cette explication. D'après le théologien lovaniste, la justice consiste proprement dans la pratique des vertus ou l'obéissance intérieure et extérieure à la loi; la justice proprement dite peut donc se trouver dans un pénitent avant la réception du sacrement auquel, dans ce système, la rémission des péchés est réservée.

Les propositions 63e et 64e ne se trouvent pas dans les écrits de Baius; celui-ci, dans son apologie, proclame même très nettement la légitimité des deux distinctions dont il s'agit : « On a tort, dit-il, de rejeter la distinction de cette double justice, je ne l'ai point rejetée dans mon livre, qui n'en parle aucunement. De même pour la distinction de la double vivification, qui est très vraie. » Steyaert conjecture que, dans les controverses suscitées à Louvain par les théories de Baius sur la justice et la justification, on aura, dans le parti de ce théologien, rejeté la distinction de la double justice et de la double vivification. Mais il est probable aussi qu'en faisant condamner les propositions 63e et 64e, les adversaires de Baius avaient en vue la négation de la double justice et de la double vivification, entendues dans le sens qu'elles avaient communément chez les théologiens catholiques, soucieux de prendre pour règle de leur enseignement la doctrine du concile de Trente, sess. XIV, c. IV. Denzinger, *Enchiridion*, n. 778. Chez eux, en effet, ces deux distinctions avaient pour fondement la conception de la grâce actuelle et de la grâce habituelle : l'une, comme principe transitoire d'actes surnaturels imparfaitement méritoires; l'autre, comme cause formelle de sanctification et principe permanent d'actes surnaturels et pleinement méritoires. Manière d'entendre la justice étrangère à Baius, et même opposée à sa conception. Par ce côté, les propositions 63e et 64e ont du rapport avec les propositions 61e et 62e, expliquées plus haut à propos du mérite.

44. Operibus plerisque, quæ a fidelibus fiunt, solum ut Dei mandatis pareant, cujusmodi sunt obedire parentibus, depositum reddere, ab homicidio, a furto, a fornicatione abstinere, justificantur quidem homines, quia sunt legis obedientia et vera legis justitia; non tamen iis obtinent incrementa virtutum. *De justificatione*, c. V; *Baiana*, p. 103.

Par la plupart des œuvres que font les fidèles, seulement pour observer la loi de Dieu, comme sont d'obéir à leurs parents, de rendre les dépôts, de s'abstenir de l'homicide, du vol et de la fornication, ils sont à la vérité justifiés, parce que c'est une obéissance à la loi et une véritable justice de la loi, mais ils n'obtiennent aucune augmentation des vertus.

Cette proposition, peu importante d'ailleurs, est visiblement fausse. Faites avec les conditions requises, les bonnes œuvres dont il s'agit ne sont pas moins aptes à procurer l'augmentation des vertus que celle de la grâce sanctifiante dont elles sont inséparables. Concile de Trente, sess. VI, c. VII, XVI et can. 32. Denzinger, *Enchiridion*, n. 682, 692, 724. Baius a prétendu qu'on l'avait mal compris et qu'il voulait dire tout autre chose. Voici sa phrase textuelle : « Bien que, suivant la remarque du vénérable Bède, toutes les bonnes œuvres que nous faisons effacent certainement les fautes dont nous nous sommes rendus coupables, comme la charité couvre une multitude de péchés, cependant s'il s'agit des bonnes œuvres faites par les fidèles, non pour obtenir la rémission des péchés ou l'augmentation des vertus, mais seulement pour observer la loi de Dieu..., les saintes Écritures leur attribuent notre justification, non parce qu'elles nous obtiennent la rémission des péchés ou l'augmentation des vertus, mais parce qu'elles sont obéissance à la loi et véritable justice de la loi. » Phrase équivoque qui donnait le droit de trouver la pensée de Baius suspecte en une matière où il avait émis tant d'erreurs.

VIII. PROPOSITIONS RELATIVES AUX SACREMENTS.

56. In peccato duo sunt, actus et reatus; transeunte autem actu, nihil manet, nisi reatus sive obligatio ad pœnam.

Il y a deux choses dans le péché, l'acte et le démérite; l'acte passé, il ne reste que le démérite ou l'obligation à la peine.

57. Unde in sacramento baptismi aut sacerdotis absolutione proprie reatus peccati duntaxat tollitur, et ministerium sacerdotum solum liberat a reatu. *De orat. pro defunctis*, c. IV, *Baiana*, p. 111.

D'où il suit que dans le sacrement du baptême ou l'absolution sacerdotale, il n'y a proprement que la dette de la peine qui soit remise; le ministère des prêtres se borne à délivrer de cette dette.

58. Peccator pœnitens non vivificatur ministerio sacerdotis absolventis, sed a solo Deo, qui, pœnitentiam suggerens et inspirans, vivificat eum et resuscitat : ministerio autem sacerdotis solum reatus tollitur. *Ibid.*, *Baiana*, p. 112.

Le pécheur pénitent n'est point vivifié par le ministère du prêtre qui l'absout, mais par Dieu seul qui le vivifie et le ressuscite en lui inspirant la pénitence; le ministère du prêtre remet seulement la dette de la peine.

Dans le chapitre IV du traité *De oratione pro defunctis*, où il explique quel genre de purification convient aux âmes des défunts, Baius est amené à parler du péché et de sa rémission. Il distingue deux choses : l'acte qui passe et le démérite qui demeure; ce dernier est le *reatus* des théologiens, et Baius l'identifie avec la dette de la peine éternelle dont le pécheur reste passible, tant que son péché n'a pas été remis. Nous pouvons ici-bas être purifiés du péché quant à l'acte et quant à la dette de la peine, « car Dieu purifie intérieurement par lui-même les volontés des fidèles de l'acte du péché, et il les délivre aussi de la dette par ceux à qui Notre-Seigneur a dit : *Quorum remiseritis peccata remittentur eis.* » Vient ensuite la comparaison, familière à saint Augustin, de Lazare ressuscité ou vivifié par Jésus-Christ, mais dégagé

de ses liens par les disciples. » Donc, tant que nous sommes en cette vie, Dieu nous délivre par lui-même des œuvres du péché, et par le ministère des prêtres il nous délivre aussi de la dette qui s'attache au péché. » Tel est le passage, d'où les propositions 56e, 57e et 58e ont été tirées.

On le voit, Baius laisse complètement de côté un élément qui a pourtant son importance quand il s'agit d'établir la nature de l'efficacité sacramentelle et de l'absolution sacerdotale en particulier; c'est le *reatus culpæ*, appelé aussi en théologie péché habituel, et se rattachant soit par définition, soit par voie de connexion nécessaire, à la privation de la grâce sanctifiante, principe intérieur de justice et de sainteté surnaturelle. Le chancelier a beau dire, dans son apologie, qu'il n'a pas nié cet élément du péché; il reste vrai que, de son propre aveu, il l'a omis sciemment et volontairement. Cette omission, jointe à la façon dont il explique la justice et la justification, rendait suspecte la doctrine exprimée dans le chapitre IV sur l'état de péché et sur la nature de la régénération baptismale ou de l'absolution sacerdotale. C'est la moindre note qu'on puisse donner aux propositions 56e, 57e et 58e. Notre-Seigneur ne s'est pas contenté de dire à ses apôtres : Remettez la dette du péché; il a dit simplement : Remettez les péchés, *Quorum remiseritis peccata*. Joa., XX, 23. « La merveille n'est pas que le Christ vivifie, dit saint Jean Chrysostome, mais qu'il ait communiqué aux autres le pouvoir de produire le même effet. » *Homil.*, VI, *in II Cor.*, *P. G.*, t. LXI, col. 439. Les sacrements justifient le pécheur, et la justification, nous l'avons déjà vu, ne consiste pas dans une rémission quelconque des péchés, mais dans une rémission accompagnée d'une sanctification et d'une rénovation intérieure; il y a donc, dans l'action sacramentelle et le ministère du prêtre, beaucoup plus qu'une simple remise de la dette due au péché. Corps de doctrine, c. X, *Baiana*, p. 175; Bellarmin, *Refutatio Baii*, fol. 186 sq.; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, *Supplem.*, q. XVIII, a. 1.

45. Sacrificium missæ non alia ratione est sacrificium, quam generali illa, qua omne opus bonum, quod fit, ut sancta societate Deo homo inhæreat. *De sacrificio*, c. II, V, VI. *Baiana*, p. 104, 143.	Le sacrifice de la messe n'est sacrifice que dans le sens général où le sont toutes les actions que l'homme fait pour établir entre lui et Dieu une sainte union.

Prise sans correctif, cette proposition est hérétique. En effet, la foi catholique nous enseigne qu'il y a, dans la loi nouvelle, un vrai et unique sacrifice, où Jésus-Christ est offert sur l'autel d'une manière non sanglante par le ministère exclusif des prêtres. Concile de Trente, sess. XXII, c. I sq., can. 1 sq.; Denzinger, *Enchiridion*, n. 816 sq., 825 sq. Il est donc impossible d'assimiler le sacrifice de la messe avec tout autre rite ou toute autre action susceptible de recevoir, dans un sens plus ou moins large, l'appellation de sacrifice. Baius, du reste, n'en disconvient pas; mais il se plaint amèrement qu'on fasse de lui un hérétique en lui attribuant faussement l'erreur énoncée dans la proposition 45e. Ainsi la question doctrinale se transforme en une question de fait. Comme la controverse se rattache finalement à l'opuscule *De sacrificio* publié en 1563, il est nécessaire d'indiquer les grandes lignes de ce traité. Baius veut montrer que la messe est un sacrifice. Au chapitre II, il définit le sacrifice : « tout acte fait pour s'unir à Dieu par une sainte société, c'est-à-dire rapporté à la fin sans laquelle nous ne pourrions être heureux, » définition empruntée à saint Augustin, *De civitate Dei*, l. X, c. VI, *P. L.*, t. XLI, col. 283. Parmi les actions appelées sacrifices, il faut en distinguer de deux sortes. Il y a d'abord celles qui, de leur nature et indépendamment de tout rapport de signification à quelque autre objet, sont agréables à Dieu, par exemple l'obéissance héroïque du Christ, la contrition, l'offrande de soi-même et autres actes semblables, où Baius voit des sacrifices proprement dits, *proprie sacrificia*, comme on peut s'en convaincre en lisant le chapitre V. Viennent ensuite les actions typiques, qui ne sont agréables à Dieu et ne sont sacrifices qu'en vertu d'un rapport de signification à quelque autre objet où se vérifie la première notion : tels tous ces rites lévitiques de l'ancienne loi qui figuraient les sacrifices demandés par Dieu aux fils de la nouvelle alliance, et plus spécialement le futur sacrifice de la croix. C. III. Comparés entre eux, les sacrifices du premier et du second genre ont de multiples différences : ceux du premier sont toujours agréables, peuvent être offerts par tous les hommes et n'ont de valeur qu'autant qu'on les offre avec une vraie foi, une bonne conscience et une intention pure; ceux du second genre, au contraire, sont soumis à la loi du changement, ne peuvent être offerts que par des prêtres et sont indépendants du mérite ou du démérite de ceux qui les offrent. C. IV. La messe rentre dans les sacrifices typiques, car elle représente la mort de Jésus-Christ comme passée et révélée au monde, mort que les sacrifices de l'Ancien Testament annonçaient comme future et voilée. C. V. Les autres sacrements ont également un caractère typique et sont, eux aussi, des sacrifices; mais la célébration de l'eucharistie mérite ce nom d'une façon particulière et à plusieurs titres, surtout parce qu'elle contient la sainte victime offerte sur la croix, et que, dans son effet, elle ressemble pleinement au sacrifice du calvaire. C. VI. Enfin, le côté significatif du sacrifice eucharistique se tire de l'espèce extérieure du sacrement, et de l'action extérieure qui s'opère autour de lui; l'espèce du pain nous représente Jésus-Christ comme le pain de vie et comme notre nourriture; la fraction de la sainte espèce nous représente l'immolation de Jésus-Christ sur la croix. C. VII. Le reste du traité est sans importance pour la controverse dont nous nous occupons.

Il n'est pas difficile de comprendre ce qui a fait extraire de cette doctrine la proposition 45e. Quand Baius divise les sacrifices en deux grandes catégories, ceux qui sont absolus et ceux qui sont typiques ou relatifs, il suppose que tous sont des sacrifices proprement dits. Par conséquent, toutes les différences qu'il énumère en comparant la messe avec les autres sacrifices soit absolus soit relatifs, tendent uniquement à la distinguer comme tel sacrifice de tel autre sacrifice, plus ou moins excellent; mais la note de sacrifice proprement dit étant commune, c'est d'ailleurs qu'elle doit venir. Quelle est-elle enfin, cette note essentielle qui fait que la messe est un sacrifice proprement dit, et qui fait aussi que la contrition ou l'obéissance est un sacrifice proprement dit, dans l'opinion de Baius? Celle-là même et celle-là seule qui est contenue dans sa définition générique du sacrifice : *omne opus quod agitur ut sancta societate inhæreatur Deo*. On arrive ainsi logiquement à la proposition 45e. Mais, fasciné par la phrase de saint Augustin et voulant absolument y voir ce que ce docteur n'avait pas prétendu y mettre, c'est-à-dire la définition de ce qui est sacrifice au sens propre par opposition à ce qu'on appelle sacrifice dans un sens large et métaphorique, le chancelier ne parvint jamais à saisir le point précis de son erreur. A la fin de 1568, à l'occasion d'un exercice académique auquel il avait présidé, la controverse recommença, il y eut échange de lettres entre lui et deux de ses principaux adversaires, Cunerus Petri et Josse de Ravestein. Voir, dans l'édition complète de ses œuvres, *Michaelis Baii epistolæ cum Judoco Ravestein et Cunero Petri, de sacrificio missæ*, p. 168 sq. En vain les deux théologiens lui rappelèrent-ils que le sacrifice eucharistique devait consister dans l'oblation du corps et du sang de Jésus-Christ; Baius ne parut pas comprendre la portée de cette assertion, et insista de nouveau sur ce qui distinguait à ses yeux le sacrifice eucharistique des autres sacrifices. De là ses plaintes dans les deux apologies de

l'année suivante, comme dans sa déclaration de 1569; plaintes qui n'eurent pas d'écho; car, si l'intention n'était pas hérétique, l'erreur n'en était pas moins grave et dangereuse, puisqu'elle tendait à détruire la vraie notion du sacrifice proprement dit. Bellarmin, *Refutatio Baii,* fol. 247 sq.; *De eucharistia,* l. V, c. II; Linsenmann, *op. cit.*, p. 248 sq.

IX. PROPOSITIONS RELATIVES A LA SATISFACTION ET AUX PEINES TEMPORELLES.

58. Non solvitur pœna temporalis, quæ peccato dimisso sæpe manet, et corporis resurrectio proprie nonnisi meritis Christi adscribenda est. *De meritis operum,* l. I, c. IX.	L'acquittement de la peine temporelle, qui demeure souvent après le pardon du péché, et la résurrection du corps ne doivent être proprement attribués qu'aux mérites de Jésus-Christ.
59. Quando per eleemosynas aliaque pœnitentiæ opera Deo satisfacimus pro pœnis temporalibus, non dignum pretium Deo pro peccatis nostris offerimus, sicut quidam errantes autumant (nam alioqui essemus, saltem aliqua ex parte, redemptores); sed aliquid facimus, cujus intuitu Christi satisfactio nobis applicatur et communicatur. *De indulgentiis,* c. VIII; *Baiana,* p. 113.	Quand, par nos aumônes et nos œuvres de pénitence, nous satisfaisons à Dieu pour les peines temporelles, nous ne lui offrons pas une digne compensation pour nos péchés, comme quelques-uns le pensent à tort : autrement, nous serions en quelque façon nos rédempteurs; mais nous faisons des œuvres en vue desquelles la satisfaction de Jésus-Christ nous est communiquée et appliquée.
60. Per passiones sanctorum in indulgentiis communicatas non proprie redimuntur nostra delicta; sed per communionem charitatis nobis eorum passiones impertiuntur, ut digni simus, qui pretio sanguinis Christi a pœnis pro peccatis debitis liberemur. *De indulgentiis, ibid.; Baiana,* p. 114.	Nos péchés ne sont pas proprement rachetés par les souffrances des saints qui nous sont communiquées par les indulgences; mais leurs souffrances nous sont appliquées par la charité qui nous unit à eux, afin que nous soyons dignes d'être délivrés, par le prix du sang de Jésus-Christ, des peines dues à nos péchés.
77. Satisfactiones laboriosæ justificatorum non valent expiare de condigno pœnam temporalem restantem post culpam condonatam. *Baiana,* p. 123.	Les satisfactions laborieuses de ceux qui ont été justifiés ne peuvent pas expier *de condigno* la peine temporelle qui reste après la rémission de la coulpe.

Toutes ces propositions se rapportent à une idée que Baius développe dans le chapitre VIII du traité *De indulgentiis.* Il se demande en quel sens on peut dire que les indulgences sont accordées par les mérites des saints, ceux-ci n'étant pas rédempteurs. Il ne faut point entendre par là, répond-il, qu'aucun saint puisse être auprès de Dieu propitiation pour nos péchés, qu'il puisse mériter en justice, *justo judicio*, que nos péchés nous soient réunis; car Jésus-Christ est l'unique rédempteur et sa passion seule est un juste prix pour nos péchés. Mais Dieu attache la rémission des péchés et des peines temporelles aux mérites des saints et aux œuvres satisfactoires des justes, comme Jésus-Christ attachait les guérisons corporelles à la foi des malades. Viennent alors les propositions 59e et 60e, dont les deux autres ne sont qu'une expression différente. Pour mieux comprendre la pensée de l'auteur, il est bon de connaître ce qu'il dit, dans sa grande apologie, pour défendre la proposition 10e: « Pour pouvoir parler proprement de récompense, il faut un mérite *de condigno* absolument indépendant, ce qui ne saurait se dire des mérites des saints ou des œuvres expiatoires des justes, d'après la doctrine même du concile de Trente, sess. XIV, c. VIII. Denzinger, *Enchiridion*, n. 783.

Il est étonnant d'entendre Baius invoquer l'autorité du concile de Trente, non pour en appuyer l'enseignement, mais pour le méconnaître et le dénaturer. Sans doute, c'est par Jésus-Christ et en Jésus-Christ que tout homme mérite et satisfait, et pour cela même nous ne sommes jamais, même partiellement, nos rédempteurs; mais il n'en est pas moins vrai que les bonnes œuvres, appuyées sur les mérites et les satisfactions de l'unique rédempteur, ont elles-mêmes une valeur intrinsèque dans l'ordre du mérite et de la satisfaction. Et quand ces bonnes œuvres se trouvent jointes aux conditions voulues, rien ne s'oppose à ce qu'elles soient une juste compensation pour la peine temporelle due au péché pardonné, et par conséquent à ce qu'elles aient une valeur méritoire ou satisfactoire *de condigno.* En exigeant que la valeur même des actes soit indépendante de tout autre principe, Baius a confondu avec la simple satisfaction *de condigno* ce qu'on appelle satisfaction en toute rigueur de justice; ou bien encore, il a confondu le mérite et la satisfaction qu'on a par sa propre vertu avec le mérite et la satisfaction qu'on a par participation à la vertu d'un autre, Jésus-Christ dans le cas présent. Du reste, par suite de ses idées erronées sur le fondement du mérite dans l'état présent comme dans l'état de justice originelle, le docteur lovaniste ne pouvait pas concevoir cette valeur intrinsèque que les bonnes œuvres des justes doivent à la grâce de Jésus-Christ, les pénétrant en quelque sorte et les informant dans l'ordre du mérite et de la satisfaction. La doctrine catholique lui devenait, sur tous ces points, inintelligible. Corps de doctrine, c. XIV, *Baiana,* p. 180 sq.; Bellarmin, *De pœnitentia,* l. IV, c. VII sq.; Vasquez, *Comment. in Sum. theol.,* IIIa, q. XCIV, a. 1, dub. 3.

72. Omnes omnino justorum afflictiones sunt ultiones peccatorum ipsorum : unde et Job et martyres, quæ passi sunt, propter peccata sua passi sunt. *Apolog.*, 16, *in Censur. Sorbon.; Baiana,* p. 120.	Toutes les afflictions des justes, sans exception, sont des châtiments de leurs péchés ; ainsi ce que Job et les martyrs ont souffert, ils l'ont souffert pour leurs péchés.
73. Nemo, præter Christum, est absque peccato originali : hinc Beata Virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum, omnesque ejus afflictiones in hac vita sicut et aliorum justorum fuerunt ultiones peccati actualis, vel originalis. *Ibid.; Baiana,* p. 121.	Personne, excepté Jésus-Christ, n'est exempt du péché originel; la sainte Vierge est donc morte à cause du péché qu'elle avait contracté en Adam, et toutes les afflictions qu'elle a éprouvées ici-bas, ont été pour elle, comme pour les autres justes, des châtiments du péché actuel ou originel.

Ces deux propositions se trouvent parmi celles qui furent déférées aux universités de Paris d'abord, puis d'Alcala et de Salamanque. Les remarques de Baius sur la censure de la Sorbonne montrent qu'il avait enseigné, ou du moins qu'il tenait cette doctrine, puisqu'il la défend, comme il le fit encore plus tard dans l'apologie adressée à Pie V. *Baiana,* p. 26 sq., 120 sq. L'important est de déterminer sous quel rapport elles ont été condamnées. Un point est incontestable; elles l'ont été du moins pour cette thèse absolue, énoncée d'une façon générale dans la proposition 72e et appliquée à la très sainte Vierge dans la proposition 73e, que toutes les afflictions des justes sont les châtiments de leurs péchés. Pour parler avec Suarez, « on ne peut dire sans témérité que toutes les afflictions des justes, des martyrs, de Job lui-même, ont été la punition de leurs fautes; c'est là une assertion sans fondement et, qui plus est, contraire aux saintes Écritures. Le péché originel est bien d'une certaine façon l'origine et la cause de toutes les pénalités de cette vie, en ce sens qu'il a mis l'homme dans l'état de passibilité; mais il ne s'ensuit pas que toutes nos afflictions ici-bas soient proprement la peine de ce péché, surtout quand il a été remis. Il est également faux qu'elles soient toujours la punition de péchés actuels; Dieu en envoie souvent ou en permet, dans la disposition secrète de sa providence, non pour punir des péchés commis, mais pour éprouver la patience, comme ce fut le cas de Tobie et surtout de Job, ou pour manifester sa

propre gloire, suivant la parole de Jésus-Christ à l'aveugle-né, Joa., IX, 3. » *De gratia,* prolegom. VI, c. II, n. 16. Même réfutation dans le corps de doctrine des docteurs de Louvain, c. VII, *Baiana,* p. 172. Quesnel ayant renouvelé plus tard l'erreur de Baius, Clément XI la proscrivit une seconde fois. Denzinger, *Enchiridion,* n. 1285. Sur cette proposition 70e de Quesnel, voir Jacques de la Fontaine, *Constitutio Unigenitus theologice propugnata,* in-fol., Rome, 1721, t. III, col. 353 sq.

La condamnation s'étend-elle plus loin, du moins en ce qui concerne la proposition 73e, complexe en son contenu? Suarez ajoutait : « Ce qui est plus répréhensible encore, c'est de tenir le langage en question au sujet de la bienheureuse Vierge, et surtout de le lui appliquer sous cette disjonctive : *ultiones peccati actualis vel originalis,* comme si l'on mettait en doute son exemption de tout péché actuel. » Cette dernière considération n'est pas décisive; rien n'autorise à penser que Baius ait réellement hésité entre les deux membres de l'alternative, et qu'il ait douté d'un privilège formellement revendiqué pour Marie au concile de Trente, sess. VI, can. 23. Denzinger, *Enchiridion,* n. 715. On doit plutôt penser qu'énonçant une disjonctive où l'un des membres n'était pas applicable à Notre-Dame, il affirmait ainsi équivalemment le second membre; en d'autres termes, il prouvait indirectement, par l'application du principe général qu'il avait posé dans la proposition 72e, ce qu'il avait avancé dans la première et seconde partie de la proposition 73e, à savoir que Marie avait été conçue avec le péché originel et que de là venaient sa mort et les afflictions qu'elle avait éprouvées ici-bas. Dès lors, on est amené à se demander si cette dernière proposition n'est pas condamnée dans ses deux premières parties, aussi bien que dans la troisième. Un certain nombre de théologiens l'ont soutenu, comme on peut le voir dans l'ouvrage de Passaglia, *De immaculato Deiparæ semper virginis conceptu,* in-fol., Rome, 1854, n. 1848 sq. La Sorbonne censura elle-même toutes les parties de la proposition comme hérétiques, mais en supposant que le concile de Bâle avait défini authentiquement l'immaculée conception de Marie. Les universités d'Alcala et de Salamanque n'allèrent pas si loin, et ne jugèrent pas que, de ce chef, on pût traiter l'assertion d'hérétique ou d'erronée. Suarez dit pareillement : « Cette proposition n'est point proscrite pour enseigner que la sainte Vierge a été conçue dans le péché originel. »

En présence de ce désaccord, une distinction paraît nécessaire. Prises en soi, les deux parties de la proposition 73e qui rejettent la conception immaculée, n'ont certainement pas été proscrites par saint Pie V comme hérétiques ou erronées; la controverse était permise alors, elle est restée libre longtemps encore après cette époque. Mais il faut tenir compte aussi du ton absolu qui caractérise la négation et surtout des circonstances dont elle fut accompagnée. Elle se produisit au début de la controverse entre le parti naissant de Baius et les cordeliers de Flandre. Baius, on le voit par ses apologies, rejetait l'immaculée conception; l'attaque, de la part de quelques-uns au moins, fut violente et sans mesure. On peut en juger par une lettre que l'ami de Baius, Jean Hessels, écrivit au P. Antoine Sablon; il y appelle la dévotion envers Marie immaculée une superstition. [illegible] Malou, *L'[illegible] conception de la [illegible] Vierge Marie considérée comme dogme de foi,* Bruxelles, 1857, t. I, p. 71 sq. Émise dans ces circonstances et prise dans le sens agressif et injurieux de ses auteurs, la proposition 73e devenait, sur le même point de l'[illegible]conception de Marie, téméraire, scandaleuse et offensive des [illegible] Les docteurs de Louvain semblent faire allusion [illegible] quand, après avoir rappelé qu'on n'allait [illegible] du saint-siège en soutenant [illegible] [illegible] on le fasse avec modestie. »

Les propositions 72e et 73e ne sont pas sans rapport avec la doctrine générale de Baius sur le caractère naturel des dons primitifs. Comme l'exemption de la concupiscence, comme l'immortalité du corps, l'impassibilité ou l'absence de toute souffrance et de toute affliction rentrait dans la condition normale de l'homme où, d'après le docteur lovaniste, le mal ne pouvait avoir de place. Là où la souffrance et l'affliction se trouvent, il faut nécessairement affirmer le péché originel ou actuel. Cette erreur se réfute par les mêmes principes que les erreurs de Baius relatives aux autres dons préternaturels de l'état primitif. Bellarmin, *Refutatio Baii,* fol. 243 sq.; Ripalda, *op. cit.,* disp. XII; Casinius, *op. cit.,* a. 3, p. 76 sq.; Linsenmann, *op. cit.,* p. 127. Nous nous trouvons ainsi ramenés, à la fin de ce commentaire sur les propositions condamnées par saint Pie V, à l'erreur fondamentale que nous avons rencontrée au début et dont l'influence s'est fait plus ou moins sentir partout où il s'agissait, non de simples assertions sans grande importance et pour ainsi dire isolées, mais de propositions qui rentraient vraiment dans l'ensemble du système baianiste et qui seront reprises bientôt par les héritiers légitimes du chancelier de Louvain, les jansénistes. Et c'est aussi par ce côté-là que le baianisme eut un résultat considérable sous le rapport du développement théologique, celui de faire étudier plus à fond et de faire préciser dans l'Église la notion du surnaturel.

En ne considérant dans la grâce que l'idée de gratuité, *naturæ nostræ indebitum,* et en laissant complètement de côté la nature intrinsèque des dons en question, Baius détruisait implicitement la distinction, essentielle pourtant, entre le surnaturel absolu, *entitativum seu quoad essentiam,* et le surnaturel relatif, *quoad modum;* car cette distinction repose en dernière analyse, non sur la note de gratuité qui est commune à tout surnaturel, mais sur le fondement de cette gratuité qui, dans le surnaturel absolu, est la nature même du don, et dans le surnaturel relatif, n'est qu'une circonstance accidentelle, par exemple, tel mode de production qui dépasse les forces naturelles. Pour avancer dans cette question, il fallait une étude beaucoup plus large que celle de Baius, cantonné dans un nombre très restreint de Pères et de docteurs; à la littérature augustinienne, riche en tout ce qui touche la déchéance du genre humain et la nécessité de la grâce actuelle, il fallait joindre la littérature grecque, plus riche en ce qui concerne la grâce sanctifiante et l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes. La controverse baianiste donna lieu à de remarquables travaux, où la notion du surnaturel fut étudiée à fond; tel, par exemple, le traité de Ripalda qui a été si souvent cité au cours de ce commentaire, et, dans ce traité lui-même, certains passages en particulier, comme disp. V, sect. V. Les déclarations repétées du magistère ecclésiastique secondèrent le travail de la théologie, et ainsi s'est élaborée cette notion précise du surnaturel qui avait été proposée à la définition des Pères du concile du Vatican, dans la partie de la constitution dogmatique que le temps ne leur a pas permis de traiter : « Anathème à qui oserait dire qu'il faut admettre l'ordre surnaturel seulement au sens où l'on peut appeler surnaturel ce qui n'appartient pas à la perfection essentielle de l'homme; et refuserait de reconnaître l'existence de dons divins et d'institutions qui dépassent les forces et les exigences de la nature créée et l'élèvent à une perfection d'un autre ordre. » *Acta ss. concilii Vaticani, op. cit.,* col. 566; cf. 516, 547 sq., 555 sq.

[illegible]
fol. 144 sq.; c'est un extrait des commentaires inédits du cardinal [illegible]
[illegible] *[illegible]roversiæ;* Martinez de Ripalda, S. J.,

Adversus Baium et baianos, par manière d'appendice à son grand ouvrage *De ente supernaturali*, in-4°, Paris, 1872, t. V, VI, principal ouvrage dogmatique contre le baianisme en ce qui concerne la notion du surnaturel et l'état de nature déchue; Suarez, *De gratia Dei*, prolegom. VI, c. II, dans *Opera omnia*, Paris 1857, t. VII, p. 283 sq.; Martin Steyaert, *In propositiones damnatas annotationes omnes jam collectæ et ab authore recognitæ et illustratæ*, 4e édit., in-12, Louvain, 1753, ou dans les *Opuscula* du même auteur, Louvain, 1715, t. I, p. 129 sq.; de la Chambre, *Traité historique et dogmatique sur la doctrine de Baius*, c. III. Justification de la censure des LXXVI propositions, travail utile, mais [illegible] l'auteur ne tient pas assez compte de la clause *in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento*. Ant. Casinius, S. J., *Quid est homo sive controversia de statu puræ naturæ*, 4e édit., in-16, Mayence, 1862, avec une préface de Scheeben sur les propositions de Baius.

Ouvrages secondaires : Louis de Torres (Turrianus), S. J., *Tractatus de gratia Opusc.* VI, *contra errores Michaelis Baii*, in-8°, Lyon, 1623, peu sûr pour ce qui est de la pensée de Baius et du vrai sens de la condamnation; Fr. van Ranst, O. P., *Veritas in medio, seu D. Thomas doctor angelicus propositiones omnes circa theoriam et praxim, rigorem ac laxitatem .. prædamnans*, 4e édit., Venise, 1735, p. 15 sq.; Greg. Kurth, O. S. B., *Theologia sophistica in compendio detecta*, Bamberg, 1746, p. 118 sq.; Mgr d'Ise de Saléon, *Baianismus redivivus*, part. I, *loc. cit.* Dans le sens de l'école augustinienne : Berti, *Augustinianum systema de gratia .. vindicatum*, passim, spécialement diss. VI, c. I, Bassano, 1792, t. IX, p. 265 sq. Pour l'interprétation semibaianiste ou semijansénistes de diverses propositions : Henri de Saint-Ignace, *Ethica amoris*, in-fol., Liège, 1709, t. I, prolegom. VI, ouvrage mis à l'index le 21 août 1714 et 1715 et le 27 mai 1722.

X. Le Bachelet.

BAJANOV Basile Borisovitch, célèbre théologien russe du XIXe siècle, né dans l'éparchie de Toul, le 7 mars 1800. Le séminaire de Toul et l'académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg l'eurent pour élève. Ce fut à cette même académie qu'en 1827 il occupa la chaire d'instruction religieuse. L'empereur Nicolas Ier (1825-1855) le connut en 1834 et, en 1835, lui confia l'éducation religieuse du tsarévitch Alexandre II. En 1849, malgré l'opposition du comte Protasov, procureur du saint-synode, il fut nommé confesseur de la famille impériale et mourut dans cette charge le 31 juillet 1883.

On a de lui un grand nombre d'ouvrages. Ses discours (*Slova i riétchi*, Saint-Pétersbourg, 1863-1867) sont très appréciés. Il vulgarisa les préceptes de la morale chrétienne dans un livre très populaire en Russie : *Contes moraux pour les enfants*. La 14e édition de ce recueil de nouvelles date de 1896. Les plus connus de ses écrits de théologie morale et dogmatique sont : *La nourriture de l'esprit et du cœur, ou recueil de pensées chrétiennes*, 3e édit., Saint-Pétersbourg, 1882; *Les devoirs du chrétien*, 7e édit., Saint-Pétersbourg, 1899; *Le soldat chrétien*, 5e édit., Saint-Pétersbourg, 1889; *Traité de la religion; la religion naturelle et son insuffisance; la révélation et le christianisme*, 2e édit., Saint-Pétersbourg, 1892; *Le trésor spirituel*, 4e édit., Saint-Pétersbourg, 1889; *La foi et la vie chrétienne*, 7e édit., Saint-Pétersbourg, 1891. Bajanov jouit, en Russie, d'une grande vogue comme théologien populaire. On lui fait un mérite d'avoir présenté la morale chrétienne dans des écrits ayant de la valeur littéraire, et d'en avoir inculqué les maximes par l'attrait du style et d'une narration très vivante.

Munster, *Galerie ou portraits des célébrités russes*, Saint-Pétersbourg, 1865, t. I; *La voix* (*Golos*), 1873, n. 225; *Les chroniques ecclésiastiques* (*Tzerkovnaïa Lietopiss*), 1873, n. 34, p. 118-128, n. 35, p. 130-131, n. 41, p. 227-233; *Les archives russes* (*Rousskii Arkhiv*), n. 2, p. 305-340; *Revue orthodoxe* (*Pravoslavnoe Obozrenie*), 1873, t. III, n. 9, p. 479-483; 1883, t. II, n. 8, p. 740-749, t. III, n. 10, p. 353-360; *Le voyageur* (*Strannik*), 1883, n. 8; *Le messager historique* (*Istoritcheskii Vestnik*), 1883, n. 12; Vengerov, *Dictionnaire critique des écrivains et des savants russes*, Saint-Pétersbourg, 1891, t. II, p. 25-28; Lopoukhine, *Encyclopédie théologique orthodoxe*, Saint-Pétersbourg, 1901, t. II, col. 247-249.

A. Palmieri.

BALABAN Gédéon, évêque de Lemberg ou de la métropole de Galicie (1569-1606), est exalté par les Russes comme l'adversaire le plus acharné de l'union de Brest (1596) et le champion de la foi orthodoxe dans la Pologne de Sigismond III (1587-1632). Les jésuites des provinces russo-lithuaniennes avaient créé, dans cette contrée, un mouvement de retour au catholicisme. La jeunesse lithuanienne se formait à leur école et prenait fait et cause pour les uniates. Par réaction, les orthodoxes fervents s'efforcèrent de neutraliser l'apostolat des jésuites en fondant des collèges et des écoles et en répandant des brochures où l'on répétait, contre le catholicisme, les vieilles calomnies de la polémique photienne. Balaban se montra fort actif dans cette lutte. D'un côté, il eut à combattre la confrérie orthodoxe de Lemberg, qui, établie pour enrayer le mouvement vers l'union, glissait dans le protestantisme et affichait une indépendance absolue vis-à-vis du clergé; de l'autre, il s'insurgea contre l'union de Brest, qu'il avait d'abord acceptée, et, jusqu'à sa mort, il ne cessa de lui opposer une résistance énergique. A cet effet, il établit une typographie où parurent des livres liturgiques slaves, des manuels de prières et des opuscules de propagande orthodoxe. Balaban mourut en 1607.

On a de lui des documents importants pour l'histoire de l'union des Ruthènes : 1° *L'appel* (*éclaircissement*) *à la justice* (*obiavlénie o soudié*), 1584; c'est une plainte au sujet de la fermeture des églises orthodoxes en Pologne, par ordre du roi Sigismond III; 2° *Lettre au clergé orthodoxe*, 1591; Balaban y invite le clergé à remplir avec zèle les fonctions sacerdotales et à ne pas se départir des anciennes coutumes et traditions universellement reçues dans l'orthodoxie; 3° *Lettre synodale de 1596 sur la déposition de Michel Ragose, métropolite de Kiev, et de ses consorts, traîtres de la sainte Église*. Balaban fit aussi traduire en slave les homélies sur les Actes des apôtres et le traité du sacerdoce de saint Jean Chrysostome, Lemberg, 1614.

Dobroklonski, *Histoire de l'Église russe*, t. IV, p. 254-252; Znamenski, *Histoire de l'Église russe*, p. 201-204; Rambaud, *Histoire de la Russie*, Paris, 1893, p. 313; Philarète, *Aperçu de littérature ecclésiastique russe*, p. 167-169; Pelesz, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom*, t. II, passim; Markovitch, *I Papi ed i Slavi*, Zagabria (Agram), 1898, t. II, p. 99-100; Lopoukhine, *Encyclopédie orthodoxe*, 1901, t. II, col. 261-262; Andréievski, *Lexique encyclopédique russe*, Saint-Pétersbourg, 1891, t. IV, p. 780; dom Guépin, *Un apôtre de l'Union des Églises au XVIIe siècle : saint Josaphat*, Paris, 1897, t. I, p. XCV-XCVI.

A. Palmieri.

BALDELLI Nicolas, jésuite italien, né à Cortone en 1573, admis au noviciat le 22 juillet 1589, enseigna longtemps à Rome la philosophie et la théologie, fut recteur du collège de Pérouse, préposé du Gesù à Rome; il mourut à Cortone, le 16 décembre 1655. 1° *Disputationum ex morali theologia libri quinque. I. De humanis actionibus in universum. II. De vitiis et peccatis. III. De vitiis capitalibus. IV. De conscientia. V. De legibus quæ omnia, tum ex principiis et doctrina S. Thomæ, veterumque theologorum, tum vero ex decretis sacrorum canonum summorumque pontificum sanctionibus, et ex placitis utriusque juris doctorum accuratissime disseruntur...*, in-fol., Lyon, 1637; 2° *Disputationum... libri quatuor. I. De fide et infidelitate. II. De spe et charitate. III. De adoratione et oratione. IV. De superstitione et irreligiositate*, in-fol., Lyon, 1644. Il laissa en manuscrit un 3e volume : *De juramento et voto*.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. I, col. 827; t. VIII, col. 1732.

C. Sommervogel.

1. **BALDUIN ou BAUDOIN Martin**, né à Rythove dans le Brabant, d'où son surnom de Rythovius, fut le

premier évêque d'Ypres (1562). Il assista aux dernières sessions du concile de Trente et prit part à la discussion du décret *Tametsi*. Theiner, *Acta authentica ss. œcumenici concilii Tridentini*, t. II, passim. En 1570, il présida, en qualité d'évêque le plus ancien de la province, le concile provincial de Malines où furent reçues les décisions du concile de Trente. Il tint en 1577 à Ypres un synode dont il a publié les ordonnances. Il mourut en 1583 en exil à Saint-Omer. On ne sait si ses *Commentaires sur le Livre des sentences* ont été imprimés.

[illegible], *premier évêque d'Ypres*, Bruges, 1859; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1892, t. I, p. 51.

V. Oblet.

2. **BALDUIN ou BAUDOIN Thomas,** né dans le Devonshire, dut son éducation aux libéralités de l'évêque d'Exeter. Il fut archidiacre de cette ville, puis entra chez les cisterciens de l'abbaye de Forda dont il devint abbé; évêque de Worcester en 1181, archevêque de Cantorbéry en 1184, il prit la croix contre les Sarrasins et mourut en 1191 au siège de Saint-Jean d'Acre. On a de lui : 1° seize traités ascétiques sur divers sujets; les principaux sont : le 1er, *De ss. sacramento eucharistiæ*, le 3e, *De dilectione Dei*, le 7e, *De salutatione angelica*, le 15e, *De vita cœnobitica*, et le 16e, *De perfecto monacho*; — 2° un livre *De commendatione fidei*; — 3° un livre *De sacramento altaris*, qu'il composa étant encore à l'abbaye de Forda et qu'il dédia à l'évêque d'Exeter. Il y commente les passages du Nouveau et de l'Ancien Testament relatifs à l'institution ou aux figures de l'eucharistie. Ces ouvrages se trouvent dans la *P. L.*, t. CCIV, col. 401-774. Plusieurs autres traités sont inédits. Cf. *P. L., loc. cit.*

Ellies du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1697, t. IX, p. 187; Hœfer, *Nouvelle biographie universelle*, Paris, 1853, t. II; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1899, t. IV, col. 133.

V. Oblet.

BALE (Concile de). On n'envisagera ici l'histoire du concile de Bâle qu'en tant qu'elle touche à l'histoire de la doctrine catholique. — I. État de l'Église et de la papauté, après le concile de Constance; causes de la réunion du concile de Bâle. II. Réunion du concile de Bâle; l'œuvre qu'il se propose; ses ressources; ses causes de faiblesse. III. Les débuts du concile de Bâle et son premier conflit avec le pape, touchant l'existence même du concile; rappel et confirmation des décrets du concile de Constance sur les rapports du pape et du concile général (juillet 1431-avril 1434). IV. L'œuvre du concile de Bâle à l'égard de l'hérésie hussite, de la réforme générale de l'Église et de l'union avec les grecs (1433-1436). V. Nouveau conflit et rupture du pape et du concile (juin 1436-décembre 1437). VI. Les dernières années du concile de Bâle, après la réunion du concile de Ferrare-Florence; ses décrets schismatiques, élection d'un antipape; fin du concile (1438-1449). VII. De l'autorité du concile de Bâle.

I. État de l'Église et de la papauté après le concile de Constance; causes de la réunion du concile de Bâle. — La restauration de l'unité de l'Église au concile de Constance avait été saluée dans toute la chrétienté par un immense cri d'allégresse. La fin inespérée de la terrible crise du grand schisme arrache cet aveu à un adversaire acharné de la papauté, Grégorovius : « Un royaume temporel y eût succombé; mais l'organisation du royaume spirituel était si merveilleuse, l'idée de la papauté si indestructible que cette scission, la plus grande de toutes, ne fit qu'en démontrer l'indivisibilité. » *Histoire de la ville de Rome au moyen âge*, 3e édit., t. VI, p. 620.

Mais le concile de Constance avait à peine ébauché l'œuvre de réforme qui s'imposait à l'Église : on l'attendait du pape Martin V; il ne l'accomplit que dans une très faible mesure; à vrai dire, la plupart des réformes réclamées tendaient à réduire les revenus du pape; or, ces revenus lui étaient nécessaires, à moins qu'on ne renonçât au système de la centralisation de l'Église, ce qui eût été dangereux pour l'unité, et ce à quoi personne ne pensait. D'autre part, les plus ardents promoteurs de la réforme se refusaient en général à l'exécuter dès qu'elle les atteignait eux-mêmes. Martin V crut assez faire pour l'Église en complétant l'œuvre d'union faite à Constance par la restauration du pouvoir pontifical : il ramena le saint-siège à Rome; il éteignit les restes du schisme et rendit, par de bons choix, son prestige au collège des cardinaux; enfin, il s'opposa résolument à la tendance qui s'était formellement manifestée à Constance de faire du concile général un rouage permanent et ordinaire du gouvernement de l'Église. *In immensum nomen concilii abhorrebat*, a dit de lui Jean de Raguse, *Monumenta conciliorum generalium sæculi XV*, t. I, p. 66. Cependant les théories conciliaires jouissaient encore d'une trop grande faveur et particulièrement dans l'université de Paris, pour qu'il fût possible au souverain pontife de se soustraire à la décision des Pères de Constance exigeant la convocation d'un concile à l'expiration de périodes déterminées; d'où le concile de Pavie-Sienne, en 1423-1424. Bien que dissous prématurément et à l'improviste, ce concile avait eu le temps d'en indiquer un nouveau qui devait se tenir à Bâle, en 1431. Martin V avait approuvé cette décision, mais le concile de Pavie-Sienne l'avait encore fortifié dans son aversion pour ces sortes d'assemblées. Le délai de sept ans qu'il avait devant lui, il l'employa à poursuivre énergiquement le rétablissement des droits et des privilèges du saint-siège en France, en Angleterre, en Écosse, en Pologne, en Portugal, à Venise, à Florence. Moins, toutefois, il paraissait disposé à convoquer le concile, plus les églises d'Occident le réclamaient; les princes, eux aussi, s'en mêlaient; à la fin de 1429, le pape se décida à tenir sur ce sujet plusieurs conférences avec les cardinaux.

Le 8 novembre 1430, au lever du jour, on trouva affichés sur les murs du palais du pape et en divers points de Rome, des placards dont les auteurs — deux princes chrétiens — proclamaient la nécessité du concile, prévenaient le pape que, s'il ne l'ouvrait pas dans le délai voulu, ils se verraient obligés de sortir de son obédience, rappelaient que les princes temporels sont tenus de défendre la foi, déclaraient enfin que le pape et les cardinaux, s'ils résistaient plus longtemps, devraient être considérés comme fauteurs d'hérésie et pourraient être déposés par le concile réuni de plein droit. Ces placards, dont on ignorait l'origine, produisirent une grande sensation et déterminèrent ceux qui, à Rome, étaient partisans du concile, à parler sérieusement au pape. Celui-ci avait désigné le cardinal Julien Césarini comme légat apostolique auprès des chefs de la croisade qui allait s'ouvrir contre les hussites (1er janvier 1431). Un mois après il décida que, dès le moment où le concile s'assemblerait à Bâle, le même cardinal en prendrait la présidence et la direction. On prépara pour lui deux bulles, datées du 1er février 1431, la première le chargeant de cette fonction, la seconde l'autorisant à prononcer la dissolution du concile ou sa translation dans une autre ville. Cette seconde bulle montre que Martin V était disposé à briser l'assemblée, si elle reprenait les traditions de Pise et de Constance. La mort le dispensa de la lutte; il mourut d'apoplexie, le 20 février 1431, avant que les bulles fussent parvenues à Césarini, alors à Nuremberg.

Le 3 mars suivant, le cardinal Gabriel Condulmaro était élevé au souverain pontificat et prenait le nom d'Eugène IV (1431-1447). Le jour même de son couronnement (12 mars), il confirmait Césarini dans sa légation près des hussites et près du concile. Il avait dû jurer

une *capitulation* imposée par les cardinaux à l'élu quel qu'il fût : le futur pape s'engageait à réformer la cour pontificale dans son *chef* et dans ses membres ; il ne pourrait pas la transférer d'une ville à une autre sans le consentement du sacré collège ; il devrait réunir le concile général et procéder avec son concours à la réforme générale de l'Église, clercs et laïques ; il se conformerait, pour la nomination des cardinaux, aux règles établies à Constance ; il ne se permettrait aucun acte pouvant atteindre un cardinal dans sa personne ou dans ses biens, sans l'assentiment de la majorité de ses collègues ; il ne ferait rien pour restreindre la liberté de tester des cardinaux ; tous les vassaux et fonctionnaires des États de l'Église prêteraient serment de fidélité au collège des cardinaux comme au pape ; le sacré collège jouirait de la moitié de tous les revenus de l'Église romaine ; enfin le pape ne pourrait se passer de son approbation, dûment exprimée, avec le nombre des votants, pour toutes les mesures d'importance, la paix ou la guerre, par exemple, concernant les États de l'Église. Raynaldi, an. 1431, n. 5. Telles étaient les conditions que le cardinal Condulmaro avait acceptées et qu'Eugène IV publia aussitôt après son élection. C'était un état de choses nouveau, contraire à la constitution de l'Église, et qui ne pouvait avoir de durée, que ce partage du pouvoir entre les cardinaux et le pape. Mais les prétentions des cardinaux et les dangers qu'elles faisaient courir à la puissance pontificale n'étaient rien à côté des exigences et des menaces qui allaient venir du concile.

II. Réunion du concile de Bale ; l'œuvre qu'il se propose ; ses ressources ; ses causes de faiblesse. — Le concile aurait dû s'ouvrir en mars 1431. A cette date, l'abbé de Vézelay était seul arrivé ; en avril, on vit venir trois députés de l'université de Paris et un évêque. Ce ne fut que le 23 juillet que, sous la présidence de Jean de Palomar, représentant le cardinal Césarini, alors à la croisade, le concile put inaugurer ses séances ; encore la salle était-elle à peu près vide.

L'œuvre qui s'imposait au concile était immense comme étendue et comme difficulté. Il fallait reprendre la réforme laissée inachevée à Constance ; il fallait essayer de mettre un terme à l'hérésie hussite et de rendre la paix à la chrétienté déchirée, tant par la guerre des Français et des Anglais, que par l'épouvantable guerre de religion que les hussites avaient déchaînée sur l'Allemagne ; il fallait enfin travailler à l'union de l'église grecque et de l'église latine, les Grecs se sentant de plus en plus pressés par les Turcs. Or, à chacune de ces œuvres s'opposaient de grands obstacles.

1° *La réforme.* — Le concile passait pour la panacée de tous les maux de l'Église ; parce qu'un concile avait mis fin à une funeste scission, on s'imaginait qu'un autre concile n'avait qu'à le vouloir pour accomplir la réforme ; mais comment triompher de la mauvaise volonté des intéressés? Comment vaincre, sans provoquer le plus grave des conflits, les défiances trop souvent justifiées de la papauté elle-même? A soulever tant de questions, à heurter tant d'intérêts, ne risquait-on pas de renouveler le schisme ?

2° *La question hussite.* — Voir Hussites. La condamnation de Jean Huss et de Jérôme de Prague par le concile de Constance n'avait pas mis fin à l'hérésie. Les Tchèques avaient vu dans le supplice de l'hérésiarque une injure jetée à la face de leur race. Les questions religieuse et nationale, déjà si étroitement liées pendant les querelles de l'université de Prague, s'étaient confondues. Dès le mois de septembre qui suivit la mort de Jean Huss (1415), les seigneurs tchèques formèrent une ligue hussite à laquelle répondit une ligue catholique formée surtout d'Allemands. Le symbole des Tchèques était, par allusion à la communion sous les deux espèces qu'ils réclamaient, le calice substitué à la croix, d'où le nom de *calixtins*, ou d'*utraquistes*. De très bonne heure la masse populaire alla beaucoup plus loin, s'exaltant dans les réunions où elle s'organisait peu à peu. Déjà paraissaient les chefs, un prémontré, Jean de Zéliv, qui s'était échappé de son couvent, éloquent, très populaire, sans scrupules et sans craintes ; deux chevaliers, Nicolas de Hus et Jean de Trostnor, si célèbre plus tard sous le nom de Ziska. Le 30 juillet 1419, une émeute dirigée par Jean de Zéliv (défénestration de Prague) avait donné le signal des guerres hussites qui allaient, pendant près de vingt ans, couvrir la Bohême et une partie de l'Allemagne de ruines et de sang. Sigismond de Luxembourg avait dû signer les *quatre articles de Prague* qui formaient la base des revendications hussites : 1° libre prédication ; 2° communion sous les deux espèces ; 3° suppression des biens du clergé et réforme des mœurs ; 4° punition des péchés publics.

Mais ce programme ne satisfaisait plus les avancés du parti, ceux qui prenaient le nom de *taborites* (de leur camp de Tabor, devenu leur centre et leur capitale). Ceux-ci n'admettaient d'autres sacrements que le baptême et l'eucharistie, altéraient le caractère du sacrifice de la messe qu'ils célébraient en tchèque, et reconnaissaient à tous les laïques le droit de prêcher l'Évangile et de l'interpréter. Ils voulaient aussi établir un ordre politique et social nouveau : quelques-uns allaient jusqu'au communisme. La masse des paysans et des chevaliers fut taborite : c'est eux surtout qui portèrent le poids de la guerre. Pendant onze ans, de 1420 à 1431, l'empire et le saint-siège lancèrent des armées de croisés contre les hussites ; toutes furent vaincues ; à Taus, en 1431, il n'y eut même pas de combat ; les Allemands prirent honteusement la fuite. Les choses en étaient là, au moment où le concile de Bâle se réunissait ; Césarini, témoin du désastre de la croisade et des dispositions effrayantes d'une partie de l'Allemagne, apportait au concile la pensée qu'on ne réussirait pas à dompter les hussites et qu'il fallait négocier, à tout le moins, avec les plus modérés d'entre eux. Tel n'était pas l'avis d'Eugène IV, mais le concile devait s'y ranger.

3° *Question de l'union avec les grecs.* — Cette affaire se présentait, à première vue, mieux que les deux précédentes. La chute de Thessalonique (mars 1430) qui mettait Constantinople à la merci des Turcs avait fait grandir le parti de l'union. L'empereur, Jean VIII Paléologue, était décidé à venir la négocier lui-même en Italie. Mais l'intention, manifestée par le pape, de traiter directement avec l'empereur et le désir formellement exprimé par les Grecs de tenir en Italie, dans la région d'Ancône, le concile d'union, faisaient prévoir pour le concile de Bâle nouveau conflit et nouvelles difficultés.

4° *Causes de faiblesse.* — Pour résoudre ces questions, le concile de Bâle était loin d'avoir la force et l'autorité morale du concile de Constance. Ce qui avait fait la force de ce dernier concile, c'avait été la division de la papauté, la présence de l'empereur résolu à le soutenir, l'ardent désir de tous les princes chrétiens d'en finir avec le schisme, et enfin, la réunion à Constance de tout ce qu'il y avait d'éminent dans la catholicité. En face du concile de Bâle se dressait la papauté unifiée : la chrétienté tremblait de voir renaître la division ; l'empereur se défiait. Si, au début, il soutint les Pères de Bâle, ce fut d'abord pour satisfaire l'opinion en Allemagne, ce fut aussi pour exercer une pression sur le pape, afin que celui-ci procédât à son couronnement. Il ne fit qu'une courte apparition à Bâle et ensuite se retourna du côté d'Eugène IV par opposition aux tendances révolutionnaires du concile. Enfin ce concile ne comptait qu'un très petit nombre de hauts dignitaires ecclésiastiques, de sept à onze cardinaux qui, à l'exception du cardinal d'Arles, ne restèrent pas longtemps, une centaine d'évêques qui se réduisirent à une ving-

taine, cinq ou six cents docteurs, théologiens étroits et orgueilleux qui prétendaient imposer leurs opinions, votaient pêle-mêle et n'étaient pas toujours respectables même dans leur conduite privée. Les hommes illustres qui avaient fait la gloire du concile de Constance étaient tous morts. On vit cependant quelques hommes éminents à Bâle : d'abord le cardinal Julien Césarini, de qui Vespasiano da Bisticci a pu dire : « J'ai connu beaucoup de saints hommes, mais pas un qui fût comparable au cardinal Césarini ; depuis cinquante ans, l'Église n'a pas eu son pareil, » *Vite di uomini illustri del secolo XV*, dans Mai, *Spicilegium romanum*, Rome, 1839, t. I ; puis Nicolas de Cusa, également remarquable comme théologien, comme géomètre et comme écrivain politique ; enfin, les deux cardinaux qui conduisirent avec bonne foi, mais avec passion, la campagne contre Eugène IV, l'Espagnol Jean Cervantès, cardinal de Saint-Pierre-aux-Liens, et l'archevêque d'Arles, Louis d'Aleman, à qui ses vertus et les miracles accomplis sur son tombeau méritèrent une réputation de sainteté que l'Église a consacrée. (Il fut béatifié en 1527, sous Clément VII, en même temps que Pierre de Luxembourg. *Gallia christiana*, *Eccl. Arelat.*, t. I, col. 584.) Par le fait même de sa composition, le concile de Bâle avait un caractère *démocratique* très prononcé et fort peu conforme à la tradition de l'Église : ce caractère se manifesta encore par le mode antitraditionnel adopté pour les délibérations, une fois que le concile fut assez nombreux, c'est-à-dire à partir d'octobre 1432. Déjà à Constance, on avait rompu avec les usages en délibérant par *nations*. A Bâle, ce fut bien autre chose. On se partagea en quatre *députations* ou commissions, renouvelables tous les trois mois, chargées : la première, des *affaires de la foi*, la seconde, de la *paix de l'Église* ; la troisième, de la *réforme* ; la quatrième, des *affaires générales*. Chaque députation devait contenir un nombre à peu près égal de représentants de chaque nation et de chaque ordre de clergé : cardinaux, évêques, abbés, docteurs ; on y admit même des laïques. On se réunissait ensuite en sessions générales et on votait par députations. La majorité était ainsi assurée aux clercs inférieurs.

III. LES DÉBUTS DU CONCILE DE BÂLE ET SON PREMIER CONFLIT AVEC LE PAPE TOUCHANT L'EXISTENCE MÊME DU CONCILE. RAPPEL ET CONFIRMATION DES DÉCRETS DU CONCILE DE CONSTANCE SUR LES RAPPORTS DU PAPE ET DU CONCILE GÉNÉRAL (juillet 1431-avril 1434). — Dès le début, le concile, bien que ridiculement peu nombreux (quatorze évêques et abbés), se déclara œcuménique, et manifesta, avec la prétention de gouverner l'Église, la plus mauvaise volonté à l'égard d'Eugène IV. Dès la première séance, il rappela le décret *Frequens* du concile de Constance, sur la convocation périodique des conciles généraux ; puis il invita les chefs hussites à se rendre à Bâle (la lettre d'invitation est datée du 15 octobre 1431) ; enfin, tout en acceptant de conférer sur l'union avec les grecs, il refusa de se transporter en Italie.

Le 9 septembre, le cardinal Césarini arriva à Bâle, et le 11, il confirma ce qu'avaient fait ses représentants, spécialement *in statuendo et firmando concilium* ; le 19, il envoya une circulaire énergique aux évêques pour les inviter à prendre part au concile. Au même moment, le 17, partait pour Rome, en ambassadeur du concile et du légat, le chanoine Jean Beaupère, de Besançon. Celui-ci faisait au pape un tableau fort exagéré de la situation du concile et de l'insécurité de Bâle. Eugène IV profitait de ce rapport pour adresser à Césarini une lettre, datée du 12 novembre, où il lui donnait plein pouvoir de dissoudre le concile et d'en indiquer un autre, à Bologne, pour l'été de 1433, auquel les grecs prendraient part et que le pape présiderait. Par une bulle du 18 décembre 1431, Eugène IV prononça formellement la dissolution du concile de Bâle. Mansi, t. XXIX, col. 564.

Or, Césarini en avait précisément régularisé la situation jusqu'alors indécise et en avait proclamé l'existence selon toutes les formes de droit ; il en avait célébré la première séance solennelle, dans la cathédrale de Bâle, le 14 décembre 1431.

Arrivant en un pareil moment, l'acte du saint-père, qui eût été accepté quelques semaines plus tôt, exaspéra les Pères réunis à Bâle et provoqua un mouvement d'opinion contre Eugène IV qu'on accusa de vouloir empêcher la réforme. C'est alors que Césarini écrivit au pontife la célèbre lettre du 13 janvier 1432, où, le suppliant de retirer la bulle de dissolution, il prophétisa, en quelque sorte, la terrible révolution qui devait, quatre-vingts ans plus tard, naître en Allemagne et déchirer la chrétienté.

Il montra avec une admirable clairvoyance et une éloquence incomparable que, si la réforme n'était pas faite par l'Église romaine elle-même et dès maintenant, elle serait faite contre elle et peut-être bientôt : *Jam, ut video, securis ad radicem posita est, inclinata est arbor ut cadat, nec potest diutius persistere. Et certe, cum per se stare possit, nos ipsam ad terram precipitamus.* *Monum. gener. conc. sæculi XV*, t. II, p. 97. Césarini abandonna pour un temps la présidence à l'évêque de Coutances.

Quant au concile, il demanda l'assistance de l'empereur Sigismond, réclama du pape la révocation de la bulle et, en attendant, loin de se dissoudre, proclama de nouveau, paraissant même en étendre le sens, les décrets des IIIe, IVe et Ve sessions du concile de Constance (IIe session du concile de Bâle, 15 février 1432) : « Le très saint concile de Bâle, représentant l'Église militante, assemblé légitimement au nom du Saint-Esprit, pour la gloire de Dieu, l'extirpation des hérésies et des erreurs, la réformation de l'Église dans son chef et dans ses membres, la pacification des princes chrétiens, déclare, définit et ordonne ce qui suit. Premièrement, que ce saint concile, suivant les décrets faits à Constance et à Sienne, et conformément aux bulles du saint-siège, est légitimement et dûment assemblé dans la ville de Bâle ; et, afin qu'on ne doute point de son autorité, on insère ici les deux décrets du concile de Constance : le premier, où il est dit que *le concile général*, assemblé légitimement dans le Saint-Esprit, et représentant l'Église militante, *tient immédiatement son pouvoir de Jésus-Christ, et que toute personne de quelque état et dignité qu'elle soit, même papale, doit lui obéir, en ce qui concerne la foi, l'extirpation du schisme et la réformation de l'Église dans son chef et dans ses membres.* Le second, portant que *toute personne, même de dignité papale, qui refuserait d'obéir aux décrets de ce saint concile et de tout autre concile légitimement assemblé sera punie comme il convient, en invoquant contre elle les moyens de droit s'il est nécessaire.*

En conséquence, ajoutent les Pères de Bâle, ce concile actuellement assemblé légitimement au nom du Saint-Esprit, pour les causes ci-dessus exprimées, déclare *qu'il ne peut être dissous, ni transféré, ni différé par qui que ce soit, pas même par le pape*, sans la délibération et le consentement du concile même ; qu'aucun de ceux qui sont au concile ou qui y seront dans la suite, *ne peut en être rappelé, ni empêché d'y venir par qui que ce soit, pas même par le pape*, sous aucun prétexte, et quand ce serait pour aller en cour de Rome, à moins que le saint concile n'y donne son approbation ; que toutes les censures, privations ou autres voies de contrainte qu'on pourrait employer pour séparer du concile ceux qui y sont déjà présents, ou pour empêcher les autres de s'y rendre, seront nulles, que le concile les déclare telles et les met à néant ; faisant défense très expresse à quiconque de s'éloigner de la ville de Bâle avant la fin du concile, si

ce n'est pour une cause raisonnable qui sera soumise à l'examen des députés de l'assemblée, avec obligation en outre, à ceux dont les raisons auront été trouvées légitimes, de nommer à leur place quelqu'un qui les représente.

Ces décrets, qui tendaient clairement à proclamer la subordination du pape au concile, étaient rendus par un concile où ne siégeaient encore que quatorze évêques ou abbés, mais ces quatorze Pères avaient l'opinion pour eux; les grandes universités d'Europe leur adressèrent des lettres enthousiastes; le clergé de France et du Dauphiné, réuni à Bourges, dans son *Avis au roi* (21 février 1432), déclara qu'il fallait maintenir le concile, surtout en raison de l'hérésie hussite; le roi de France, le roi d'Angleterre, l'empereur lui-même (31 mars 1432), sans compter beaucoup d'autres princes, exprimèrent par lettres au concile leurs vœux et leurs sympathies. Bien plus, quelques cardinaux vinrent successivement fortifier le concile de leur présence : Capranica (dont le titre était contesté), Branda de Castiglione, Carillo, Louis d'Aleman, Jean Cervantes, Jean de Rochetaillée.

Enhardi, le concile, dans sa IIIe session (29 avril 1432), se référant encore une fois aux décrets de Constance, supplie et adjure le pape de retirer l'acte de dissolution et de se rendre à Bâle dans un délai de trois mois, ou de s'y faire représenter par des personnages compétents et munis de pleins pouvoirs : *sinon le concile pourvoirait lui-même aux nécessités de l'Église.*

Nicolas de Cusa entreprit de présenter à la chrétienté une justification de cet acte dans son traité *De concordia catholica libri tres,* qui porte de graves atteintes au pouvoir pontifical, on pourrait presque dire, par voie de conséquences, à l'institution même de la papauté. Il soutient que le privilège de l'infaillibilité, ayant été donné par le Christ à toute l'Église, ne peut appartenir qu'au concile œcuménique, qui, seul, représente toute l'Église, et non au pontife romain qui n'en est qu'un membre; que les canons d'un concile œcuménique sont obligatoires pour tous les fidèles sans exception; que les décrets du pape ne le sont qu'à la condition d'être universellement acceptés; qu'enfin le concile œcuménique est supérieur au pape et a, par suite, le droit de le déposer, non seulement s'il s'attache à une hérésie condamnée, mais encore pour une faute quelconque. Il prétend que les papes les plus éminents ont reconnu la supériorité des conciles généraux.

On commençait donc à tirer les conclusions doctrinales de ce qui, à l'origine, n'avait été qu'un expédient destiné à mettre fin au schisme; les Pères du concile et leurs théologiens s'engageaient dans une voie qui pouvait conduire au schisme et à l'hérésie. Eugène IV, qui, d'ailleurs, à ce moment, était menacé dans ses propres États, crut plus prudent de céder; mais il ne le fit que fort lentement et par degrés. Il laissa d'abord Césarini reprendre la présidence et les Pères poursuivre leurs négociations avec les hussites. Il négocia lui-même avec le concile, auquel il envoya des plénipotentiaires en août 1432. L'un de ces plénipotentiaires, l'archevêque de Tarente, prononça un discours fort important au point de vue doctrinal sur les droits et les pouvoirs du souverain pontife, où il dit entre autres choses que *si totus mundus sententiaret in aliquo negotio contra papam... papæ sententiæ standum esset.* (Voir le texte entier de ce discours dans Mansi, t. XXIX, col. 482-492.) Les Pères, mécontents de ce discours, et poussés par le cardinal Capranica, répondirent par un exposé complet de la théorie conciliaire, où l'on voit qu'ils tenaient les décrets de Constance pour une véritable définition de foi; ils affirmèrent catégoriquement la supériorité du concile sur le pape, dont ils faisaient seulement le *caput ministeriale* de l'Église; ils déclarèrent enfin qu'ils ne toléreraient pas l'anéantissement des principes posés à Constance.

Les négociations se poursuivirent cependant. Vingt fois, les prétentions du concile furent sur le point de les faire échouer; ainsi, dès janvier 1433 (X^e^ session), les promoteurs du synode demandaient que le pape fût déclaré *opiniâtre.* Si elles aboutirent, ce fut grâce à Sigismond qui, présent à Rome, y reçut la couronne impériale le 31 mai 1433. Ne pouvant faire accepter Bologne comme lieu de réunion du concile, Eugène IV accorda qu'il se tînt dans une ville allemande, puis, après de longues résistances, à Bâle même; il essaya aussi de sauvegarder son autorité par le choix même des termes dont il se servit pour autoriser la célébration du concile. Mais surtout, il maintint énergiquement les principes. En mars 1433, ses nonces déclarèrent au concile que le pape ne reconnaît pas de juge sur la terre et osèrent même dire que le décret *Frequens* du concile de Constance avait été tacitement abrogé par l'Église. De son côté, le concile maintint toutes ses positions : le 27 avril 1433, dans sa XIe session, il rendit huit décrets analogues à ceux qui avaient été portés à Constance (IIIe, IVe, V^e^, XXXIXe sessions), fortifiant ses décrets antérieurs, et y ajoutant qu'après quatre mois, si le pape, appelé au concile, refuse de s'y rendre ou de s'y faire représenter, le pouvoir passe du pape au concile; puis deux autres mois écoulés, le concile peut en venir aux mesures de rigueur et même à la déposition.

En juillet, le concile parut sur le point de commencer le procès du pape. Il fixa un délai de soixante jours, au bout duquel le pouvoir pontifical serait suspendu. En même temps, il rétablit les élections canoniques (XIIe session). Eugène IV annula ces actes par la bulle *In arcano.*

Le délai expiré, l'empereur s'opposa au procès et le pape, de son côté, fit de nouvelles concessions. Le 1er août 1433, il autorisait la continuation du concile par la bulle *Dudum sacrum* (1re forme); mais certaines expressions déplurent et le concile ne se tint pas encore pour satisfait. L'invasion des États pontificaux par les mercenaires du duc de Milan, Philippe-Marie Visconti, amena le pape à capituler devant le concile. Le 15 décembre 1433, par la bulle *Dudum sacrum* (2e forme), il retira purement et simplement son décret de dissolution, reconnut que le concile s'était légitimement poursuivi depuis ce décret et en autorisa la continuation : *Verum cum ex dicta dissolutione graves ortæ sint dissensiones et graviores oriri possint... DECERNIMUS ET DECLARAMUS* (c'étaient les expressions réclamées par le concile) *præfatum generale concilium Basileense a tempore prædictæ inchoationis suæ LEGITIME continuatum fuisse et esse, ipsum sacrum concilium Basileense PURE, SIMPLICITER, et cum effectu ac omni devotione et favore prosequimur et prosequi intendimus... et quidquid per nos aut nostro nomine in præjudicium prædicti sacri concilii Basileensis, seu contra ejus auctoritatem, factum et attentatum, seu effectum est, CASSAMUS, REVOCAMUS,* etc. Eugène IV retirait expressément la bulle *In arcano* du 13 septembre. C'était bien, on le voit, une capitulation devant le concile; mais elle n'impliquait pas, nous le prouverons plus loin, l'approbation de la doctrine conciliaire; il suffit, pour s'en convaincre, de lire les termes mêmes que nous venons de rapporter.

Le 5 février 1434, au cours de sa XVIe session, le concile déclara que le pape Eugène ayant pleinement satisfait aux monitions, citations et réquisitions de l'assemblée, il abandonnait les procédures commencées contre lui, acceptait ses bulles et proclamait la paix. Cette paix fut peut-être sincère de la part du concile; en tout cas, elle ne fut pas généreuse, car il abusa sur-le-champ de sa victoire.

Le 24 avril 1434, il exigea des légats d'Eugène IV, qu'il avait acceptés comme présidents du concile, qu'ils reconnussent *propriis nominibus* (ce ne fut donc pas au nom du pape) les principes déjà proclamés par lui :

1° que le concile de Constance et tout autre concile œcuménique *potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet, cujuscumque status et dignitatis, etiamsi papalis existat, obedire tenetur in his quæ pertinent ad fidem, extirpationem dicti schismatis, et ad generalem reformationem Ecclesiæ Dei in capite et in membris; 2° quod quicumque, cujuscumque status et dignitatis, etiamsi papalis existat, qui mandatis, statutis, etc., hujus sanctæ synodi, et cujuscumque alterius concilii generalis legitime congregati, super præmissis seu ad ea pertinentibus... obedire contempserit, nisi resipuerit, condignæ pœnitentiæ subjiciatur et debite puniatur; 3° item dare sanum et salubre consilium secundum Deum et conscientias suas, et non revelare vota singulorum, in quantum ex hujusmodi revelatione verisimiliter possit oriri aliquod odium vel scandalum, et non recedere a loco hujus concilii sine licentia obtenta a deputatis ejusdem.* Mansi, t. XXIX, col. 409; Hardouin, t. VIII, col. 1465.

Dans la XVIIe session (26 avril 1434) tenue en présence de Sigismond, bien des restrictions furent apportées aux pouvoirs des légats : on ne leur reconnaissait aucune juridiction coercitive; le président serait obligé de rédiger la conclusion générale conformément à la décision du concile; tous les actes seraient rédigés et expédiés au nom du concile. Mansi, t. XXIX, col. 90; Hardouin, t. VIII, col. 1183.

Toutes ces concessions, nous dit Eugène IV lui-même, les légats les avaient faites pour éviter un plus grand scandale, et le pape les avait tolérées parce que, suivant l'expression de Platina, *adeo bellis undique vexaretur, ut vix ei respirandi facultas daretur.*

Dans la XVIIIe session, le concile confirma une fois de plus, et toujours dans un sens général et inadmissible, les décrets de Constance sur la supériorité du concile; c'était le résultat logique de sa victoire; les légats d'ailleurs n'assistaient pas à la séance. Mansi, t. XXIX, col. 91.

IV. L'ŒUVRE DU CONCILE DE BÂLE A L'ÉGARD DE L'HÉRÉSIE HUSSITE, DE LA RÉFORME GÉNÉRALE DE L'ÉGLISE ET DE L'UNION AVEC LES GRECS (1433-1436). — Malgré le conflit avec le pape, le concile avait continué à s'occuper souverainement des trois affaires pour lesquelles il était réuni : l'extinction de l'hérésie et de la guerre hussites, la réforme de l'Église, l'union avec les grecs; et il l'avait fait sans se soucier des vues et des désirs du souverain pontife.

1° *Question hussite; les compactata.* — Une première négociation avec les hussites était demeurée infructueuse : deux de leurs chefs, Jean Rokyzana, curé de l'église de Teyn à Prague, et Procope le Rasé, étaient venus à Bâle, accompagnés d'une quinzaine de notabilités et d'une grande suite (4 janvier 1433). Trois mois durant, ils discutèrent avec le concile en séances publiques; Césarini prononça un fort beau discours, le 10 janvier, auquel Rokyzana répondit éloquemment; tous les points contestés par les hussites (voir CONSTANCE [*Concile de*] et HUSSITES), les quatre articles de Prague, furent minutieusement examinés; mais, comme il arrive d'ordinaire, ces discussions n'eurent aucun résultat. On décida alors en conférence que le concile enverrait une ambassade en Bohême, sous la conduite de l'évêque de Coutances, pour chercher sur les lieux mêmes un moyen de s'accorder; cette ambassade arriva à Prague, le 8 mai 1433. Les conférences multiples, animées, souvent sur le point d'être rompues, suivies de nouvelles négociations avec le concile, aboutirent enfin aux fameux *compactata* du 30 novembre 1433 : 1° la communion sous les deux espèces est accordée, en Bohême et en Moravie, à toutes les personnes arrivées à l'âge de raison, pourvu qu'elles reconnaissent que le corps tout entier de Jésus-Christ est sous chacune des deux espèces; 2° les péchés mortels publics peuvent, lorsqu'il est raisonnable de le faire, être châtiés et corrigés, jamais cependant par des particuliers, mais uniquement par ceux qui ont la juridiction compétente et sous les réserves de droit; 3° la parole de Dieu pourra être prêchée librement, pourvu que les prédicateurs soient approuvés par les supérieurs compétents, et l'autorité de l'évêque étant sauvegardée; 4° l'Église peut licitement posséder des biens meubles et immeubles; les biens d'Église doivent être administrés fidèlement par les ecclésiastiques et on ne peut usurper ces biens sans sacrilège. A l'assemblée d'Iglau, en 1436, cette dernière partie de l'article 4 fut rédigée ainsi qu'il suit : les biens des églises ne doivent pas être injustement détenus. C'est avec cette modification que furent publiés les *compactata* dont la promulgation solennelle se fit à Iglau, le 5 juillet 1436, et qui furent définitivement ratifiés par le concile le 15 janvier 1437. Les *compactata* conclus avec les hussites modérés, bientôt vainqueurs des taborites (à la bataille de Lipan, en 1434), étaient un succès pour le concile. Le pape considéra cet accord comme la ruine de l'Église romaine en Bohême et comme la porte ouverte aux églises nationales. En fait, les *utraquistes* devaient revenir peu à peu à la pratique générale de l'Église; beaucoup de *taborites*, au contraire, persistèrent à l'état d'hérétiques latents jusqu'à ce qu'ils reparussent sous le nom de *frères bohèmes*. Voir FRÈRES BOHÈMES.

2° *La réforme de l'Église.* — Quant à la réforme, le concile, qui l'avait d'abord négligée au point de susciter des plaintes, se mit, en janvier 1435, à la pousser activement et à tailler dans le vif. Il rendit d'énergiques décrets contre le concubinage des clercs, les interdits généraux pour les fautes des particuliers, les appels répétés, les abus financiers; il ordonna la célébration régulière des conciles provinciaux et des synodes diocésains. Malheureusement, beaucoup de mesures avaient un caractère d'hostilité notoire contre le saint-siège ou tendaient à rendre à peu près impossible l'existence de la curie romaine. Dans la XXIe session, le concile abolit à peu près tous les droits fiscaux perçus par la cour de Rome. En échange, il n'offrit au saint-siège que le vague espoir de dons volontaires offerts par le clergé ou de contributions payées par les États. Le pape protesta contre la suppression des annates et fut grossièrement harangué par deux envoyés du concile. Dans la XXIIIe session, les Pères de Bâle réglèrent l'ordre et la police des conclaves, les qualités requises pour être élu, la profession de foi et les serments à exiger du pape, y compris le serment d'adhésion aux décrets de Constance, les devoirs du souverain pontife comme évêque de Rome et comme prince temporel, le nombre des cardinaux, leurs obligations; ils confirmèrent l'abolition des réserves et le principe des élections (25 mars 1436). Dans une congrégation générale, le 11 mai 1436, on accabla de reproches Eugène IV. Le conflit était de nouveau imminent entre le pape et le concile : l'affaire de l'union avec les grecs vint offrir au souverain pontife un excellent terrain.

3° *Question de l'union avec les grecs.* — Une partie de l'année 1434 avait été consacrée, à Bâle, à cette importante affaire. Des délégués du concile avaient négocié en 1433 à Constantinople, en dehors et même à l'insu du pape. Une députation grecque était arrivée à Bâle à la fin de juillet 1434 et une commission avait été nommée; mais les grecs avaient refusé d'accepter Bâle pour lieu de réunion du concile. Rien ne pouvait mieux satisfaire le pape qui, de son côté, négociait avec les grecs, et était d'accord avec eux pour que le concile se tînt en Italie. Chassé de Rome (juin 1434), où la république avait été proclamée, il s'était réfugié à Florence. Le succès des négociations engagées à Constantinople lui permit enfin de tenir tête au concile sans tourner contre lui-même l'opinion.

V. NOUVEAU CONFLIT ENTRE LE PAPE ET LE CON-

cile (juin 1436-décembre 1437). — En juin 1436, le pape dénonça, par un mémoire, à tous les princes catholiques les usurpations du concile : il était manifeste, disait Eugène IV, que le concile aspirait à anéantir les droits du *primatus* et à enlever au souverain pontife l'administration de l'Église. Le conflit ne devint cependant tout à fait aigu que l'année suivante, lors de la XXVe session : ce jour-là, 7 mai 1437, le concile, où le cardinal Louis d'Aleman avait introduit, depuis quelque temps, quantité d'ecclésiastiques des environs, décida, malgré la résistance énergique de la minorité, que le concile d'union se tiendrait soit à Bâle, soit à Avignon, dans le cas où la première de ces deux villes ne conviendrait pas aux grecs, soit encore dans une ville de Savoie. Le pape avait proposé Florence ou Modène : la minorité, dont faisaient partie, avec le cardinal Césarini, les prélats les plus nombreux et les plus distingués, c'est-à-dire en définitive la majorité de ceux dont l'autorité n'était pas contestable, vota conformément au désir du souverain pontife et des grecs. La majorité et la minorité avaient chacune rédigé un décret, ils furent lus simultanément dans la cathédrale; pendant cette lecture, l'attitude des partis adverses était telle qu'on put redouter qu'ils en vinssent aux mains dans le sanctuaire même. Les deux décrets furent remis à des arbitres, au milieu de scènes tumultueuses, celui de la majorité fut d'abord scellé. Alors l'archevêque de Tarente, aidé par deux employés du cardinal Césarini et deux autres auxiliaires, réussit à suborner le gardien du sceau conciliaire; le décret de la minorité, scellé à son tour, fut expédié au pape pour être ratifié.

Ce fut l'occasion de nouveaux scandales; l'archevêque de Tarente fut obligé de prendre la fuite; le pape le nomma cardinal. Témoins d'un si honteux désordre, les ambassadeurs grecs comprirent qu'il n'y avait plus rien à attendre d'une assemblée livrée à l'anarchie; ils partirent pour Bologne où le pape résidait depuis le mois d'avril 1436. Admis le 24 mai 1437 dans le consistoire, ils déclarèrent qu'ils adhéraient au décret des présidents et des légats; Eugène IV confirma ce décret le 29 mai par la bulle *Salvatoris*.

Le succès du pape fit perdre la tête aux membres du concile qui entrèrent dès lors dans la voie purement révolutionnaire. Le 31 juillet 1437, au cours de la XXVIe session, que Césarini refusa de présider, ils rendirent un décret par lequel ils traduisaient Eugène IV devant leur tribunal. Le pape répondit par la bulle *Doctoris gentium* du 18 septembre 1437, où il montrait la stérilité du concile réuni depuis six ans, la culpabilité des membres qui le composaient, leur mépris de tout droit, et, pour le cas où ils entreprendraient quoi que ce fût contre le pape et les cardinaux, prononçait la translation immédiate du synode à Ferrare, l'une des villes désignées par les grecs. Les Pères de Bâle devaient donc, au vu de la présente bulle, cesser sur-le-champ leurs travaux, et ne s'occuper, mais pour trente jours encore seulement, que de la question tchèque. Après de vains efforts pour amener à se soumettre les Pères de Bâle, qui ne firent (de la XXVIe à la XXIXe session) que s'acharner davantage contre le pape, Césarini et beaucoup de ses amis prirent le parti de quitter le concile (fin de décembre 1437). Le 30 décembre 1437, ou le 1er janvier 1438, Eugène IV ordonna définitivement la translation du concile à Ferrare et désigna le 8 janvier pour le jour de l'ouverture.

VI. Les dernières années du concile de Bâle, après la réunion du concile de Ferrare-Florence; ses décrets schismatiques; élection d'un antipape; fin du concile (1438-1449). — Dès lors, il y eut deux conciles en face l'un de l'autre : l'un présentant tous les caractères d'une assemblée légitime et solennelle de l'Église, auquel assistaient le pape, l'empereur Jean Paléologue, nombre de dignitaires et de théologiens grecs, d'archevêques et d'évêques latins. L'autre, assemblée tumultueuse, où s'agitait une démocratie ecclésiastique de professeurs et de simples prêtres, plus ou moins dirigée par le cardinal d'Arles et quelques évêques. Mais le concile de Bâle avait pour lui le demi-appui qu'il trouvait en France et en Allemagne. Là, tout en reconnaissant Eugène IV comme le pape légitime, on ne voulait pas rompre avec les Bâlois. En France, l'assemblée des évêques réunis à Bourges (mai-juin 1438) adoptait vingt-trois décrets de Bâle, et la Pragmatique sanction, promulguée par Charles VII à la demande de l'assemblée (7 juillet 1438), les transformait en loi de l'État. En Allemagne, après la mort de Sigismond, survenue le 9 décembre 1437, la neutralité fut adoptée par les princes. Quand Albert d'Autriche eut été élu roi des Romains (mars 1438), ils envoyèrent des ambassadeurs à Ferrare et à Bâle. A la diète de Mayence, on décida d'accepter les décrets de réformation de Bâle, moyennant les additions et les modifications que l'on jugerait opportunes. Cette résolution fut consignée dans l'*instrumentum acceptationis* du 26 mars 1439. Le roi d'Angleterre seul était pleinement du côté d'Eugène IV; en revanche, le roi d'Aragon, le duc de Savoie et le duc de Milan soutenaient ouvertement le concile. Si les Bâlois avaient eu autant d'esprit politique que de passion, ils auraient pu tirer parti d'une telle situation. Æneas Sylvius entrevoyait un moyen, le recours aux princes séculiers, et écrivait cyniquement : *Omnes hanc fidem habemus quam nostri principes, qui, si colerent idola, et nos etiam coleremus, et, non solum papam, sed Christum etiam negaremus, seculari potestate urgente, quia refriguit caritas et omnis interiit fides.* Mais le concile ne s'engagea pas dans cette voie, où devaient marcher sans scrupule les réformateurs du siècle suivant. Malgré les efforts de l'archevêque de Palerme, qui, tout en restant fidèle au concile, s'efforçait de le modérer, il devint de plus en plus révolutionnaire. Le 24 janvier 1438, il prononça la suspense contre Eugène IV; le 24 mars (XXXIIe session), il déclara la réunion de Ferrare un conciliabule schismatique, comme en contradiction avec les décrets de Constance; puis il chercha à établir que le pape Eugène IV était hérétique, parce qu'il ne reconnaissait pas la supériorité du concile général. Le cardinal d'Arles, appuyé par le théologien espagnol Jean de Ségovie et le français Thomas de Courcelles, réussit, en dépit des répliques de l'archevêque de Palerme, à faire voter, dans la XXXIIIe session (16 mai 1439), les trois propositions suivantes comme *veritates fidei catholicæ :* 1° Un concile général est au-dessus du pape; 2° Le pape ne peut ni transférer, ni ajourner, ni dissoudre un concile général; 3° Quiconque contredit obstinément ces deux vérités doit être tenu pour hérétique. En conséquence, le 25 juin suivant, le même cardinal d'Arles fit voter dans la XXXIVe session, la déposition formelle du pape, déclaré hérétique obstiné. Beaucoup d'évêques avaient refusé de paraître à la session. On n'en vit aucun d'Espagne, un seul d'Italie, avec un abbé; en tout vingt prélats, parmi lesquels sept évêques seulement; mais on y compta trois cents docteurs ou simples prêtres. Le 5 novembre, un conclave où ne se trouvait qu'un seul cardinal, Louis d'Aleman, à qui l'on avait adjoint trente-deux électeurs, élut un nouveau pape, en la personne du duc de Savoie, Amédée VIII, qui prit le nom de Félix V. Le concile confirma l'élection le 17 novembre dans sa XXXIXe session.

Le pape et le concile manquaient également de prestige ; d'ailleurs quel qu'eût été l'élu, le seul fait d'avoir nommé un antipape et renouvelé le schisme perdait le concile de Bâle. Les princes chrétiens et les fidèles avaient accueilli avec douleur, quelques-uns par d'énergiques protestations, la déposition d'Eugène IV. Félix V ne fut reconnu que par la Savoie, Milan, une partie de la Suisse, Bâle, Strasbourg, la Bavière, l'Écosse qui se

détacha de lui en 1442. La France reconnut toujours Eugène IV. Le pape, approuvé par le concile de Florence, avait, par la constitution *Moyses* (4 septembre 1439), réfuté les prétendues *veritates fidei catholicæ* proclamées dans la XXXIII[e] session de Bâle ; on en déclara les auteurs hérétiques ; on les accusa d'avoir faussé le sens des décrets de Constance ; on assimila leur réunion au brigandage d'Éphèse ; on qualifia la déposition du pape l'*impeccabile scelus* ; on procéda à l'excommunication et la déposition de tous ceux qui faisaient partie de l'assemblée de Bâle ; enfin on annula leurs décisions.

La dernière séance solennelle du concile de Bâle eut lieu le 16 mai 1443. Il végéta encore plusieurs années comme un fantôme d'assemblée, tandis que le nouvel empereur, Frédéric III, travaillait à procurer la paix de l'Église. En 1448, après le concordat de Vienne, le concile fut chassé de la ville d'empire et se transporta à Lausanne, où il survécut encore une année ; en 1449, enfin, il fit sa soumission au pape Nicolas V, après l'abdication de l'antipape Félix V.

VII. De l'autorité du concile de Bale. — Le concile de Bâle est-il œcuménique ; et, s'il l'est, quelle est la valeur de ceux de ses décrets dogmatiques qui visent le pouvoir pontifical ? Quatre opinions sont ici en présence. L'une, qui était celle des gallicans les plus avancés, comme Richer, et qui ne peut plus être soutenue sans hérésie : le concile de Bâle est absolument et tout entier un concile œcuménique et ses définitions dogmatiques sont articles de foi. La seconde, qui était celle des gallicans modérés, de Bossuet en particulier, et qui compte encore des partisans, le concile de Bâle est œcuménique jusqu'à la fin de 1437, date de sa translation à Ferrare ; Eugène IV lui-même, en 1446, la qualifié de concile général ; il s'est borné à le *transférer* à Ferrare ; or le concile de Ferrare-Florence est considéré comme œcuménique ; ce concile n'est que la continuation de celui de Bâle, donc celui-ci doit participer au même caractère d'œcuménicité. La troisième, dont les partisans sont encore plus nombreux, admet l'œcuménicité des seize premières sessions et raisonne ainsi : Que faut-il pour qu'un concile soit œcuménique ? qu'il soit légitimement convoqué par le souverain pontife et présidé par lui-même ou par ses légats ; qu'il représente moralement l'Église universelle, tous les évêques ayant été convoqués et un nombre suffisant d'entre eux assistant au concile ; que les actes du concile soient confirmés par le pape, s'il n'a pas présidé lui-même. Or, dit-on, rien de tout cela n'a manqué aux seize premières sessions du concile de Bâle. Le concile a été légitimement convoqué. Le pape Martin V a positivement confirmé l'acte du concile de Pavie-Sienne indiquant le prochain concile à Bâle, pour 1431, Mansi, t. xxviii, col. 1071-1074 ; Labbe, t. xii, col. 257 ; Hardouin, t. viii, col. 895 ; il a convoqué le concile et en a désigné le président par les deux bulles du 1[er] février 1431, *Dum onus* et *Nuper siquidem*. Mansi, t. xxix, col. 11 ; Labbe, t. xii, col. 466 ; Hardouin, t. viii, col. 1109. Eugène IV a confirmé la convocation et la délégation par la bulle *Certificati*. Mansi, t. xxix, col. 13 ; Labbe, t. xii, col. 469 ; Hardouin, t. viii, col. 1113. Dans la I[re] session du concile, on a lu tous les décrets qui le constituaient et le concile s'est déclaré canoniquement assemblé. A peine arrivé à Bâle, le légat Césarini a confirmé tout ce qui s'était fait *in statuendo et firmando concilium*. Donc le concile était dûment et légitimement convoqué et constitué. Tous les évêques ont été invités à s'y rendre et, s'il n'y sont venus qu'en petit nombre, du moins l'adhésion de tant d'églises et d'universités prouve que ceux qui y étaient représentaient bien l'Église universelle. Sans doute, le concile a été dissous par la bulle *Quoniam alto* du 18 décembre 1431, Mansi, t. xxix, col. 564 ; Hardouin, append., t. viii, col. 1578, et ses actes à l'égard du pape annulés par la bulle *In arcano* de septembre 1433. Mansi, t. xxix, col. 81 ; Hardouin, t. viii, col. 1175. Mais ces deux bulles ont été annulées à leur tour par la bulle *Dudum sacrum* de décembre 1433. Mansi, t. xxix, col. 78 ; Hardouin, t. viii, col. 1172. Le pape et ses légats ont alors approuvé et confirmé ce qui s'était fait depuis la réunion du concile. Il est vrai que les actes suivants, du 5 février 1434, date de la XVI[e] session où fut lue la bulle *Dudum sacrum*, au 30 décembre 1437, date de la translation à Ferrare, n'ont pas été confirmés par le souverain pontife et que par conséquent il leur manque quelque chose d'essentiel ; il est vrai aussi qu'à partir du 30 décembre 1437, le concile de Bâle n'est plus qu'une assemblée particulière et même schismatique. Mais cela n'infirme nullement l'autorité des seize premières sessions qu'on doit tenir pour œcuméniques.

Les partisans de la seconde et de la troisième opinion se partagent eux-mêmes en deux camps ; les uns — ce sont des gallicans, en particulier Bossuet dans la *Defensio declarationis cleri gallicani*, dont la thèse ne peut plus être soutenue aujourd'hui — disent que le concile ayant été œcuménique, soit jusqu'au 30 décembre 1437, soit jusqu'au 5 février 1434, tous ses décrets dogmatiques antérieurs à l'une de ces deux dates, font autorité, et c'est là-dessus qu'ils s'appuient pour affirmer la théorie de la supériorité du concile sur le pape, au moins en certains cas. Les autres, tout en tenant pour l'œcuménicité du concile, affirment que, certains actes de ce concile, comme d'autres conciles œcuméniques, ont été laissés en dehors de l'approbation pontificale, notamment tous ceux qui concernent la théorie des rapports du pape et du concile. Sous cette réserve qui, nous allons le montrer, est absolument fondée, on peut admettre, Bellarmin lui-même n'y contredit pas, la seconde ou la troisième opinion. L'une et l'autre semblent autorisées par les paroles d'Eugène IV à ses légats au Reichstag de 1446, paroles auxquelles nous avons fait allusion, à savoir que « de même que ses prédécesseurs avaient accepté et honoré les *concilia generalia canonice celebrata*, de même lui aussi acceptait et honorait les *generalia concilia Constantiense ac Basileense ab ejus initio usque ad translationem per nos factam*, *absque tamen præjudicio juris, dignitatis et præeminentiæ sanctæ sedis apostolicæ ac potestatis sibi et in eadem canonice sedenti in persona B. Petri a Christo concessæ* ». Raynaldi, an. 1446, t. xxviii, n. 3.

Selon la quatrième opinion, qui est la nôtre et qui tend à devenir la plus générale, le concile de Bâle, bien que convoqué pour être un concile œcuménique, ne l'a jamais été de fait. Les paroles d'Eugène IV que nous venons de rapporter n'ont pas la portée qu'on leur attribue ; elles ont été écrites en un moment où le pape était obligé d'user d'une très grande prudence, en plein conflit avec les électeurs allemands qui voulaient le forcer à reconnaître les décrets de Bâle et de Constance ; il s'y refusa, mais il devait éviter toute expression blessante, tout ce qui eût pu soulever l'opinion. Quant au fait que le concile de Ferrare-Florence, tenu pour œcuménique, n'est que la continuation du concile de Bâle, il importe peu ; le concile de Bâle-Ferrare-Florence, si on veut l'appeler ainsi, n'est devenu œcuménique que du jour où il a réuni toutes les conditions qui font l'œcuménicité ; or ces conditions ne se sont trouvées réalisées qu'à Ferrare, puis à Florence. Sans doute, on peut regarder le concile de Bâle comme régulièrement convoqué et constitué en septembre 1431 : « Je dis, a écrit Bellarmin, que le concile de Bâle fut *légitime dans son commencement*. » *De conciliorum auctoritate*, l. II, c. xix ; et *De Ecclesia militante*, l. III, c. xvi. Mais, il est impossible de le considérer comme la représentation de l'Église universelle, à cause du nombre dérisoire des évêques qui y ont pris part ; l'adhésion des évêques français assemblés à Bourges, en 1432, non plus que leur

attitude en 1438 et celle d'un certain nombre d'évêques allemands jusqu'en 1449, ne suffisent point à pallier ce défaut; d'ailleurs toutes les décisions ont été viciées par le vote d'ecclésiastiques qui n'y avaient nul droit et ont fait la majorité; enfin, dans les circonstances les plus graves, les légats n'ont pas joui de la liberté nécessaire et n'ont pas pu agir conformément aux intentions du souverain pontife, notamment le 24 avril 1434. Voir ci-dessus.

Le pape n'a pas *confirmé* les actes du concile antérieurs à la bulle *Dudum sacrum;* nous avons cité plus haut les termes dont il s'est servi; il y reconnaît simplement que le concile a bien fait de poursuivre ses séances et il en approuve la continuation. C'est ce qu'Eugène IV déclara catégoriquement au cardinal Césarini lui-même, en présence du dominicain Torquemada, qui a consigné ses paroles: *Nos quidem bene progressum concilii approbavimus, volentes ut procederet ut inceperat, non tamen approbavimus ejus decreta.* Et de même, dans la lettre aux légats de 1446 que nous avons citée plus haut, il a soin de dire *absque tamen præjudicio juris, dignitatis et præeminentiæ sanctæ sedis apostolicæ*. Quant aux légats, ce n'est qu'en leur propre nom, *propriis nominibus*, et point au nom du pape, qu'ils ont consenti, le 24 avril 1434, à reconnaître les décrets de Constance renouvelés par les Pères de Bâle ; ils n'assistèrent point à la XVIII[e] session où le concile de Bâle réitéra ces décrets après sa réconciliation momentanée avec Eugène IV. Voir la discussion de ces textes dans Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica,* Lucques, t. IX, p. 464; Cecconi, *Studi storici sul concilio di Firenze*, t. I, p. 56; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. XI, p. 276.

Le concile de Bâle n'est donc point œcuménique: 1° parce qu'il n'a pas représenté moralement l'Église universelle; 2° parce que ses actes n'ont pas été confirmés par le souverain pontife.

Loin de l'avoir été, ses décrets dogmatiques relatifs à la supériorité du concile, les seuls qui aient de l'importance, ont été désapprouvés d'abord, puis condamnés (en attendant Pie II, Léon X et le concile de Latran), par Eugène IV lui-même et par le concile de Florence. Nous lisons dans le *memorandum* adressé aux princes, en 1436 par le pape: *Innovarunt præterea duo decreta quondam Constantiensis concilii,* ILLA EXTRA TERMINOS SUOS ET AD ALIOS CASUS, *quam fuerat constituentium intentio, extentendo in magnum periculum monarchiæ ecclesiasticæ et præjudicium sanctæ apostolicæ sedis;* PRÆTENDENTES IPSI NON A ROMANA ECCLESIA, PROUT OMNES CATHOLICI DOCTORES PROFITENTUR ET DOCENT, IPSA GENERALIA CONCILIA HABERE ROBUR ET POTESTATEM, *postquam fuerunt apostolica auctoritate congregata, et per hoc quasi* DENEGANTES CONCILIA GENERALIA NON SUSCIPERE AUCTORITATEM ET FUNDAMENTUM A CHRISTI VICARIO, *quod nemo unquam fidelis et doctus dicere præsumpsit, per hoc etiam inferentes primo expresse declarare quod romanus pontifex, ut prælatus quilibet, obedire tenetur et decretis, ordinationibus, et mandatis concilii, et subjici debere condignæ pœnitentiæ si contra fecerit, quod nihil aliud est quam potestatem summi pontificis Christique vicarii in terris totaliter annihilare et supremam potestatem ipsi a Christo datam in manibus multitudinis ponere, quod est non tam erroneum, quam etiam ab omni doctrina sanctorum Patrum totaliter alienum...* Raynaldi, an. 1436, t. XXVIII, n. 3. La constitution *Moyses* publiée *sacro approbante concilio* est encore plus formelle: *In hoc perniciosissimi, dum suam malignitatem sub veritatis fidei fuco colorant,* CONSTANTIENSE CONCILIUM IN MALUM AC REPROBUM SENSUM, ET A SANA DOCTRINA PENITUS ALIENUM PERTRAHUNT, *cæterorum schismaticorum et hæreticorum falsam doctrinam sequentes, qui confictos errores et impia dogmata ex divinis Scripturis et sanctis Patribus perverse intellectis, semper sibi adstruere moliuntur... Ipsasque propositiones superius descriptas juxta pravum ipsorum Basileensium intellectum quem facta demonstrant, veluti sacrosanctæ scripturæ et sanctorum Patrum* ET IPSIUS CONSTANTIENSIS CONCILII SENSUI CONTRARIUM, *necnon præfatam assertam declarationis seu privationis sententiam cum omnibus inde secutis et quæ in futurum sequi possent,* TANQUAM IMPIAS ET SCANDALOSAS, NEC NON IN MANIFESTAM ECCLESIÆ DEI SCISSURAM, AC OMNIS ECCLESIASTICI ORDINIS ET CHRISTIANI PRINCIPATUS CONFUSIONEM TENDENTES, IPSO SACRO APPROBANTE CONCILIO, DAMNAMUS AC REPROBAMUS, AC DAMNATAS ET REPROBATAS NUNTIAMUS. DECERNIMUS ETIAM ET DECLARAMUS OMNES ET SINGULOS PRÆDICTOS FUISSE ET ESSE SCHISMATICOS ET HÆRETICOS, etc. Raynaldi, an. 1439, n. 29.

La fameuse définition, contenue dans le *décret d'union* avec les Grecs, du concile de Florence, ruinait implicitement la doctrine de la subordination du pape au concile: *Item definimus sanctam apostolicam sedem et romanum pontificem in universum orbem tenere primatum et ipsum pontificem romanum successorem esse B. Petri principis apostolorum, et verum Christi vicarium totiusque Ecclesiæ caput* ET OMNIUM CHRISTIANORUM PATREM ET DOCTOREM EXISTERE; *et ipsi in B. Petro pascendi, regendi, ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo* PLENAM POTESTATEM TRADITAM ESSE; *quemadmodum etiam in gestis œcumenicorum conciliorum in sacris canonibus continetur.*

Ils se trompent donc de la façon la plus complète, malgré l'autorité de Bossuet, ceux des gallicans qui prétendent que le pape a de fait approuvé la doctrine de la supériorité du concile sur le souverain pontife, au moins en certains cas. Quoi qu'ils en disent aussi, le concile de Bâle n'a ajouté — cela résulte de tout ce qui précède — aucune autorité aux décrets de Constance sur les rapports du pape et du concile. Si ceux-ci ont quelque valeur, c'est uniquement au concile de Constance qu'ils la doivent; or on établira dans l'article relatif à ce concile que, conformément à ce qu'affirmait Eugène IV, ils n'ont point la portée de décrets dogmatiques universels.

Quant aux questions discutées avec les hussites, le concile de Bâle s'est borné à faire des concessions dans la pratique; il n'a rien défini, mais dans les *compactata* il a sauvegardé la doctrine.

Enfin, dans l'affaire de l'union avec les grecs, le concile de Bâle n'a pas été amené à discuter le fond des choses.

C'est donc uniquement au parti qu'en ont voulu tirer les gallicans que le concile de Bâle a dû la place relativement importante qu'il tient dans l'histoire doctrinale.

SOURCES. — Actes du Concile de Bâle, Mansi, t. XXIX-XXXI, Labbe, t. XII; Hardouin, t. VIII-IX; *Monumenta conciliorum generalium sæculi XV*, édit. Palacky et Birk, Vienne, 1857, 1873, 1886, 1892, 1895, 1896, t. I, Jean de Raguse, Pierre Zatec, Thomas Ebendorfer, Jean de Tours; t. II-III, *Joannis de Segovia cardinalis historia gestorum generalis synodi Basileensis*. Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, t. XXVIII; Aug. Patritius, *Summa conciliorum Basileensis, Florentini, Lateranensis*, 1480; Æneas Sylvius Piccolomini, *Opera*, Bâle, 1571; *De rebus Basileæ gestis stante vel dissoluto concilio commentarius*, édit. Fea, Rome, 1823; *Pii II, P. M., commentarii rerum mirabilium*, etc. (3 livres rédigés par lui, 12 sous sa direction, et un 13[e] publié par Voigt dans son ouvrage sur Pie II), Francfort, 1614; *Orationes politicæ et ecclesiasticæ*, édit. Mansi, Lucques, 1755; *Opera inedita*, édit. Cugnoni, Rome, 1883; Nicolas de Cusa, *Opera*, 3 in-fol., Bâle, 1565; Platina, *Opus de vitis ac gestis summorum pontificum ad Sixtum IV pont. max. deductum*, édit. princeps, Venise, 1479; édit. hollandaise de 1645 qui reproduit la première.

OUVRAGES. — Lenfant, *Histoire des hussites et du concile de Basle*, 2 vol., Amsterdam, 1731; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. XI; Cecconi, *Studi storici sul concilio di Firenze*, Florence, 1869; abbé Christophe, *Histoire de la papauté pendant le XV[e] siècle,* 2 vol., Paris et Lyon, 1863; Pastor, *Histoire des*

papes depuis la fin du moyen âge, trad. Furcy-Raynaud, 2e édit., P... 1901, t. i; Creighton, *A history of the papacy* [illegible] t. ii; [illegible] Londres, 1882; [illegible] Paris, 1897; [illegible] Paris, 1859; Philippi, [illegible] *Frankreich*, Halle, 1873.

Pour les questions particulières traitées au concile, voir pour la question de l'union avec les Grecs la bibliographie des articles CONSTANCE, FLORENCE (*Conciles de*) et pour celle de la question [illegible] HUSSITES.

Sur les rapports du concile avec la France et l'empire : Du Fresne de Beaucourt, *Histoire de Charles VII*, Paris, 1885, t. II, III; [illegible] *s*, Leipzig, 1858; Palacky, *Geschichte der Bœhmen*, Prague, 18.., t. III.

[illegible] *Enea Silvio Piccolomini* [illegible] *Papst Pius II und sein Zeitalter*, 3 vol., Berlin, 1856-1863; Verdière, *Essai sur Æneas Sylvius Piccolomini*, Paris, 1843; [illegible] *Kirche seiner Zeit*, 2 vol., Ratisbonne, 1848; Joachimson, *Gregor von Heimburg*, Bamberg, 1890.

A. BAUDRILLART.

BALLA Philibert, jésuite italien, né à Bagnasco, le 2 février 1703, admis au noviciat le 8 octobre 1726, enseigna les humanités, la philosophie et la théologie, à Crémone et à Turin, fut censeur général des livres pour l'assistance d'Italie, et mourut le 15 septembre 1759 à [illegible], diocèse d'Asti. Il prit part à la polémique relative au probabilisme, qui, au milieu du XVIIIe siècle fut soutenue par les dominicains et les jésuites et dont la *Storia del probabilismo* du P. Daniel Concina, O. P., fut le point de départ. Les PP. Gagna, Balla, Nocti, Zaccaria l'attaquèrent; le P. Vincente Patuzzi prit le parti de son confrère, en particulier, dans ses *Lettere teologico-morali di Eugenio Eraniste*, 1751. Le P. Balla lui opposa, sous l'anonyme : *Risposta alle Lettere teologico-morali scritte del P. N. N. sotto nome d'Eusebio Eraniste in difesa dell' Istoria del probabilismo del P. Daniello Concina*, in-8°, Modène, 1753-1754. Cet ouvrage contient quatre lettres. Balla en ajouta une cinquième dans la seconde édition de Venise, 2 in-8°, 1755. En 1756, il publia un tome troisième qui contient l'*Indice generale*. Le P. Patuzzi répondit au P. Balla par de nouvelles *Lettere teologico-morali*, et son confrère, le P. Camille Miglioli, prit aussi sa défense contre les PP. Balla et Zaccaria.

De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. I, col. 841-843.

C. SOMMERVOGEL.

BALLAINI Jean (*Joannes Balainius*), originaire d'Andria, dans les Pouilles, savant mineur conventuel de la province de Venise, vivait dans la seconde moitié du XVIe siècle. Étant maître de grammaire des novices il donnait à l'impression son premier travail : *In incarnati divini Verbi natale panegyricon*, Venise, 1566. Deux ans après il ajoutait, sous le titre de *Psegmata* [illegible] *quam elegantissima*, quelques annotations à la fin des *Enarrationes in Acta apostolorum* du franciscain Jean Wild (Joannes Ferus). Toutefois le nom du P. Ballaini devait rester plutôt comme éditeur que comme auteur; c'est ainsi qu'il donnait à Venise en 1571 une édition des *Lucubrationes in triplicem Aristotelis philosophiam* de Pierre Tataret et de la *Disertissima explanatio* [illegible] *Aristotelea* [illegible] du même. Il publiait ensuite : *D. Bonaventuræ... in quatuor libros sententiarum* [illegible] *per* [illegible], 4 in-8°, Venise, 1573. Bien que cette édition fut loin d'être parfaite, elle fut reproduite en 1580 par le P. Ange Rocca, augustinien. — *D. Bonaventuræ* [illegible] *Sapientiæ et Lamentationes Jeremiæ prophetæ* [illegible] *et erudita expositio, nunc primum* [illegible] *emissa*, in-8°, Venise, 1574. — *Alexandri de Ales* [illegible] *Theologiæ summa in partes* [illegible] *distributa* [illegible] *alphabetico* [illegible], *commodius*

indice, 4 in-8°, Venise, 1576. Voir t. I, col. 778. Enfin il donna, en l'enrichissant de notes très érudites, une édition du *Compendium theologicæ veritatis*, faussement attribué à saint Bonaventure, Venise, 1578, 1588.

Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1806 ; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1892, t. I, p. 2; S. Bonaventure, *Opera omnia*, Quaracchi, 1882, t. I, [illegible] XXV, 1889, [illegible] XIX.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

1. **BALLERINI Antoine,** jésuite italien, né à Medicina près Bologne, le 10 octobre 1805, admis au noviciat le 13 octobre 1826, professa la philosophie à Ferentino, l'histoire ecclésiastique à Rome et à Fermo, la théologie morale au Collège romain et mourut à Rome, le 27 novembre 1881. *Inter* [illegible] *torum judicio, primatum tenens*, dit le P. Génicot, S. J., dans sa *Theologia moralis*, t. II, p. 965. — 1° *Sylloge monumentorum ad mysterium conceptionis immaculatæ Virginis Deiparæ illustrandum*, 2 in-8°, Rome 1854-1856; 2 in-8°, Paris, 1857. Cet ouvrage est plutôt historique. — 2° *Tractatus de* [illegible], in-8°, Rome, 1863. — 3° *Tractatus de actibus humanis synopsis*, in-8°, 1863. — 4° *De moralis systemate S. Alphonsi Mariæ De Ligorio dissertatio habita in aula maxima Collegii romani in solemni studiorum inauguratione an. 1863*, in-8°, Rome, 1864, et dans le *Compendium theologiæ moralis* de Frassinetti et dans les *Vindiciæ Ballerinianæ* du P. Vict. de Buck, S. J. — 5° En 1850, le P. Jean-Pierre Gury, jésuite français, professeur de théologie morale au Collège romain et au scolasticat de Vals, près Le Puy, avait publié son *Compendium theologiæ moralis*, qui ne tarda pas à jouir d'une grande vogue. La dix-septième édition, revue par l'auteur, parut en 1866, l'année même de sa mort, mais : *et Antonii Ballerini ejusdem societatis in Collegio romano professoris adnotationibus locupletata*, 2 in-8°, Turin, 1866. Ces additions ne firent qu'augmenter l'autorité de l'ouvrage : en 1893, la onzième édition italienne parut à Rome; la troisième espagnole à Barcelone, en 1886. En 1887, un jésuite, professeur au collège de Woodstock (États-Unis), en publia une édition : *ad usum seminariorum hujus regionis accommodatum*, New-York et Cincinnati, 1887, dont la sixième en 1891. En 1894, à Prato, parut une autre édition, la 12e du P. Ballerini, *novis curis expolita a sodali E. S.*; elle est du P. Dominique Palmieri, S. J., théologien de grand mérite. En 1896, un cistercien américain, le rév. A. Donovan, fit paraître à Saint-Louis un *Compendium theologiæ moralis ad mentem Antonii Ballerini, S. J.* Dans ses solutions de cas de conscience et de questions de théologie morale, le P. Ballerini s'était, en certaines occasions, séparé de saint Alphonse de Liguori et avait critiqué sa doctrine. Au moment où il s'agit de conférer à l'évêque de Sainte-Agathe le titre de docteur de l'Église, les objections du jésuite furent examinées devant la S. C. des Rites. Dans les pièces du procès publiées à Rome en 1870, on trouve le *Summarium additionale* [illegible] *responsa ad difficultates contra doctrinam moralem S. Alphonsi a clarissimo P. Antonio Ballerini soc. Jesu objectas, et in animadversionibus R. P. D. Promotoris fidei allegatas*. Peu de temps après, les RR. PP. rédemptoristes publièrent : *Vindiciæ Alphonsianæ, seu doctoris Ecclesiæ S. Alphonsi M. de Ligorio... doctrina* [illegible] *P. Antonii Ballerini, soc. Jesu..., cura et studio quorumdam theologorum e congregatione SS. Redemptoris*, Rome, 187., [illegible] in-8°, Paris et Tournai, 1874. La cause du P. Ballerini fut prise en main par un de ses confrères belges, le P. Victor de Buck, qui répondit aux rédemptoristes par ses *Vindiciæ Ballerinianæ* [illegible]

Alphonsianarum, in-8°, Bruxelles, 1873. — 6° *Jus et officium episcoporum in ferendo suffragio pro infallibilitate romani pontificis contra nuperas cavillationes, per disquisitionem moralem assertum et vindicatum*, Rome, 1870, *editio correcta et aucta*, in-8°, Ratisbonne, 1870. — 7° Au moment de sa mort, le P. Ballerini avait entrepris un grand commentaire sur la célèbre *Medulla theologiæ moralis* du P. Busembaum, S. J. Le P. Palmieri l'acheva et en commença la publication : *Antonii Ballerini S. J. opus theologicum morale in Busembaum Medullam absolvit et edidit Dominicus Palmieri ex eadem societate*, in-8°, Prato, 1889, t. I. Le 7e et dernier volume parut en 1893.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la C. de Jésus*, t. I, col. 826-828, t. VIII, col. 1753-1754.

C. Sommervogel.

2. BALLERINI (Les frères Jérôme et Pierre), de Vérone, par un remarquable exemple de collaboration littéraire, composèrent ensemble presque tous leurs ouvrages, où, selon leur contemporain Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia*, t. II, p. 179, Jérôme eut surtout le rôle de l'historien et du critique, Pierre celui du théologien et du canoniste.

Né le 7 septembre 1698, l'aîné, Pierre, étudia chez les jésuites de sa ville natale, fut ordonné prêtre en 1722 et enseigna les belles lettres. Il fut gagné par l'enthousiasme de son concitoyen Noris pour saint Augustin et composa *Il metodo di S. Agostino negli studj*, Vérone, 1724. Un passage de son écrit suscita à Vérone l'ardente querelle du probabilisme, dont il écrivit l'histoire : *Saggio della storia del probabilismo nella descrizione del cangiamento di sei insigni probabilisti in probabilioristi*, in-8°, Vérone, 1736. Il écrivit aussi contre l'usure et eut pour adversaire le savant Scipion Maffei : *De jure divino et naturali circa usuram lib. VI*, in-4°, Bologne, 1747; *Vindiciæ juris divini et naturalis*, in-4°, *ibid.*, 1747. Professeur de théologie dogmatique et morale, il fit partie, comme canoniste, de la commission envoyée à Rome (1748) par la république de Venise pour l'affaire du patriarcat d'Aquilée. Le pape Benoît XIV conçut tant d'estime pour le savant véronais qu'il le chargea de publier, d'après les manuscrits du Vatican, une nouvelle édition des œuvres de saint Léon le Grand, à la place de l'édition condamnée de Quesnel : *S. Leonis Magni R. pontificis opera post Paschasii Quesnelli recensionem ad complures et præstantissimos codices ab illo non consultos exacta*, 3 in-fol., Venise, 1753, 1756, 1757, reproduite par Migne, *P. L.*, t. LIV-LVI. La constitution du 13 octobre 1754 décernant à Léon le Grand le titre de *docteur de l'Église* réalisa le vœu exprimé par les Ballerini dans l'épître dédicatoire du t. Ier. Pierre Ballerini mourut vers 1764. Ses autres principaux ouvrages sont : *S. Zenonis, episc. Veronensis, sermones*, avec des dissertations et des notes, in-4°, Vérone, 1739; *S. Antonini, archiep. Florentini, Summa theologica*, avec des notes, observations et une vie de l'auteur, 3 in-fol., Vérone, 1740-1741; *S. Raymundi de Pennafort Summa*, etc., in-fol., Vérone, 1744; *De vi ac ratione primatus romanorum pontificum*, Vérone, 1776.

Jérôme, né le 29 janvier 1702, également prêtre séculier, survécut plusieurs années à son frère. Il entreprit, sur les conseils de Maffei, l'édition des œuvres de Noris, pour laquelle il eut dans la suite la collaboration de son frère : *Henrici Norisii Veronensis augustiniani, S. R. E. presbyteri cardinalis, opera omnia nunc primum collecta et ordinata*, 4 in-fol., Vérone, 1732. Le t. IV surtout est l'œuvre propre des deux frères et contient des morceaux précieux d'histoire ecclésiastique. Jérôme eut aussi la plus grande part dans l'édition des œuvres d'un autre Véronais, *Joannis Matthæi Giberti ep. Veronensis opera nunc primum collecta*, in-4°, Vérone, 1732. Entre les travaux de son frère, il collabora surtout à l'édition des sermons de saint Zénon, de la Somme de saint Antonin et des œuvres de saint Léon.

Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia*, t. II, p. 178-185; L. Federici, *Elog. histor. de' più illustri ecclesiastici Veronesi*, Vérone, 1819, p. 69-120; *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. I, col. 1865-1898.

C. Verschaffel.

BALLI ou BALLO Joseph (1568-1640), né à Palerme, docteur en théologie, et chanoine de Bari dans le royaume de Naples. Il a publié sur l'eucharistie un ouvrage important, fruit de trente années de travail : *Resolutio de modo evidenter possibili transsubstantiationis panis et vini in sacrosanctum Domini Jesu corpus et sanguinem*, in-4°, Padoue, 1640. On a encore de lui : *De fœcunditate Dei circa productiones ad extra*, in-4°, Padoue, 1635.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1892, t. I, p. 261.

J. Bellamy.

BALLY Philibert-Albert, évêque d'Aoste, né à Grésy-sur-Aix, Savoie, en 1605, mort le 3 avril 1691. D'une noble famille, il fut, ses études terminées, attaché à la personne de Victor-Aimé, duc de Savoie, en qualité de secrétaire d'État, et après la mort de celui-ci demeura près de la régente Christine. Après quelques années passées à la cour, il abandonna le monde et se fit religieux barnabite, en 1632. Il occupa les premières charges de sa congrégation et se consacra à la prédication et aux controverses publiques avec les protestants. Moréri lui attribue, sans preuves suffisantes : *Histoire des conférences de controverse tenues dans le pays de Périgord entre les missionnaires catholiques et les ministres de la religion prétendue réformée*, 4 in-4°, Chambéry, 1688. Il a composé : 1° *Disputationes de traditionibus apostolicis contra hæreticos*, in-4°, Pau, 1643; 2° *Recueils de lettres pastorales*, Chambéry, 1679, Lyon, 1681; le second de ces recueils, où il est traité de l'autorité et de l'infaillibilité des décisions du souverain pontife, fut dédié à Innocent XI; 3° *Conférences sur l'institution du carême, sur le purgatoire, sur l'invocation des saints*, Toulouse. Après avoir passé vingt-sept ou vingt-huit ans dans la vie religieuse, il fut, en 1659, nommé évêque d'Aoste et travailla aussitôt à la réforme de son clergé. En 1684, il fit imprimer un *catéchisme* pour l'usage de son diocèse.

Gallia christiana, 1770, t. XII, col. 821; Moréri, *Diction. historique*, 1759, t. II, p. 43; Ughelli, *Italia sacra*, 1720, t. IV, col. 1103; J.-M. Albini, *Mémoire historique sur Philibert-Albert Bally*, Turin, 1865.

B. Heurtebize.

BALMÈS Jacques, un des noms les plus célèbres de l'apologétique contemporaine, dans la première moitié du XIXe siècle, fut, en Espagne, l'âme du mouvement de défense catholique contre les erreurs modernes. Il naquit à Vich, en Catalogne, le 28 août 1810, dans des conditions de famille qui entravèrent, en plusieurs occasions, l'élan d'une intelligence appelée de bonne heure à réaliser de grandes choses pour l'avenir de sa patrie et de sa religion. A force de persévérante énergie, il parvint à commencer ses études ecclésiastiques au séminaire de sa ville natale et à obtenir une place à l'université de Cervera. Là, le jeune étudiant concentra, pendant quatre années, sa puissance d'application sur la *Somme* de saint Thomas et sur les *Commentaires* de Cajetan. Quand il eut conquis les grades de licence et de doctorat en théologie, il revint à Vich, étudia les langues étrangères et compléta sa formation, jusqu'alors exclusivement scolastique, par la lecture assidue des philosophes contemporains. Excellent moyen d'actualiser son avoir intellectuel et de l'élever au niveau de son siècle! A cette époque si importante de son activité scientifique, Balmès n'essuya que des insuccès dans sa petite patrie. En 1837, il dut accepter, faute d'emploi, une chaire de mathématiques et publia même un abrégé

de trigonométrie. Ce qui révéla son merveilleux talent à toute l'Espagne fut l'excellente brochure qu'il composa, en pleine révolution, au sujet du pillage des biens de l'Église : *Observaciones sociales, politicas y* [illegible], Barcelone, 1840, 2e édit., 1854. Ce premier succès lui inspira la pensée de se produire sur un plus grand théâtre pour y travailler plus efficacement au relèvement et à la prospérité de son pays. Il vint à Barcelone, dans le courant de l'année 1841, et débuta par une seconde brochure dirigée contre Espartero : *Consideraciones sobre la situacion de España.* Il fallait du courage pour braver en face une dictature toute-puissante. Vers le même temps, Balmès lia connaissance avec deux vaillants défenseurs de la foi, M. Roca y Cornet, publiciste de renom, et M. Ferrer y Sobirana, jeune avocat, son compatriote et son ancien rival de classe à Vich. Les trois amis fondèrent une nouvelle revue, *La civilizacion,* qui obtint, au dela des Pyrénées, une vogue et une influence assez analogue à celle qu'eut chez nous le journal *L'avenir.* C'est à cette période, la plus féconde de sa trop courte carrière, que Balmès entreprit ses deux ouvrages les plus importants : 1° *Filosofia fundamental,* 4 in-8°, Barcelone, 1846, traduite en français par Édouard Manec, Paris, 1852 ; 2° *El protestantismo comparado* [illegible], 3 in-8°, Barcelone, 1842-1844, Madrid, 1848, traduction française par A. de Blanche-Raffin, Paris, 1852. L'idée [illegible] la tactique de l'auteur [illegible] du protestantisme et de la philosophie moderne en Espagne. A la faveur des troubles de la guerre civile, l'Angleterre cherchait à naturaliser son influence dans la péninsule en y propageant les doctrines de la Réforme. « La crainte de voir ma patrie envahie par le schisme religieux, le spectacle des efforts tentés pour nous inoculer les erreurs protestantes, certains écrits (celui de M. Guizot en particulier) où l'on établit que la fausse réforme a été favorable au progrès des nations, voilà ce qui m'a inspiré l'idée de l'appliquer à cet ouvrage. » Telle est la déclaration explicite de l'auteur au dernier chapitre de son œuvre. Voici maintenant la méthode qu'il a employée : « J'ai eu en vue, dit-il, de démontrer que ni l'individu, ni la société ne doivent rien au protestantisme, pas plus sous l'aspect social, politique ou littéraire, que sous l'aspect religieux. J'ai examiné ce que nous dit l'histoire sur ce point, ce que nous enseigne la philosophie. » *Le protestantisme comparé au catholicisme,* trad. franç., t. III, p. 381. Le résultat de son enquête fut de tous points conforme à ses prévisions. « Avant le protestantisme, la civilisation européenne avait reçu tout le développement alors possible ; le protestantisme faussa le cours de la civilisation et apporta des maux immenses aux sociétés modernes ; les progrès réalisés depuis le protestantisme n'ont point été obtenus par lui, mais en dépit de lui. » *Op. cit.*, p. 383. Parvenue à cette hauteur, la thèse n'était plus seulement une question nationale et de pure occasion ; elle s'adressait à toutes les nations chrétiennes du passé et de l'avenir ; elle prenait sa place à côté des [illegible] avait confronté les enseignements successifs du protestantisme avec l'immutabilité des dogmes catholiques, immuabilité qui est le signe infaillible de la vérité. La *Symbolique* de Mohler avait sondé la Réforme dans un autre sens, celui de la pureté de doctrine et l'avait convaincue de s'en être éloignée sur les points les plus essentiels. Restait le côté social à examiner : c'était aussi le plus intéressant à une heure où les résultats pra- [illegible]

les forces qui la constituent, et vint aboutir à cette conclusion : c'est l'Église qui, tantôt par des moyens directs, tantôt par des influences visibles, a détruit l'esclavage, rectifié dans l'homme le sentiment de la dignité, ennobli la femme, fondé la bienfaisance publique, donné naissance à la liberté civile et politique. Le protestantisme n'a rien ajouté à ces grandes lignes qui forment les assises de la vraie civilisation. Au contraire il les a altérées et il menace de les effacer. Le salut des sociétés, comme leur progrès, reste donc exclusivement l'œuvre de la religion catholique. L'Espagne fit écho à la voix de son fils : elle ferma ses portes à l'hérésie. Ce n'était pas encore assez. Il fallait prémunir la foi contre les infiltrations de la philosophie moderne. Balmès aborda cette autre partie de son programme dans la *Filosofia fundamental.* Le livre n'est pas *une philosophie* au sens ordinaire du mot. « Je ne me flatte pas, dit l'auteur dans la préface, de créer en philosophie ; j'ai voulu seulement examiner les questions fondamentales de la philosophie ; trop heureux si je contribue, même pour une faible part, à élargir le cercle des saines études, à prévenir un péril grave, l'introduction dans nos écoles d'une science chargée d'erreurs et les conséquences désastreuses de ces erreurs. » Nous n'avons pas à critiquer ici le fond des théories qui lui sont personnelles. Voir Mgr Mercier, *Critériologie générale,* Paris, 1899, p. 97. Mais la théologie doit au philosophe Balmès le retour des écoles catholiques à la doctrine de saint Thomas. La *Philosophie fondamentale*, [illegible] n écarte, sur certains points, a beaucoup contribué à la remettre en honneur. Vallet, *Histoire de la philosophie,* Paris, 1881, p. 620. Ce qui frappe le plus dans le beau talent du philosophe espagnol, c'est avant tout un sens pratique merveilleux qui ne perd jamais de vue les côtés utiles des vérités et qui se maintient sans cesse dans un juste équilibre. Avec cela, beaucoup de clarté dans l'exposition, de finesse dans les analyses, de clairvoyance dans la portée et l'avenir des systèmes, de celui de Kant par exemple, enfin une profondeur et une originalité qui laisse loin derrière elle la banalité routinière et impersonnelle de tant d'œuvres du même genre. Le génie catholique, au XIXe siècle, a produit peu de travaux aussi neufs et aussi solides. Si Balmès eût vécu davantage, il eût sans doute retouché et élargi ses premières études. L'excellence de sa méthode, si bien décrite dans son *El criterio,* l'*Art d'arriver au vrai,* trad. franç., Paris, 1852, lui eût fait tirer un parti extraordinaire des richesses de la science moderne. Mais une mort, hâtée par les excès d'activité d'une nature généreuse, devait ruiner ce brillant avenir. Après avoir collaboré quelque temps à *La civilizacion,* il se sépara, on ne sait trop pour quel motif, de ses anciens amis et fonda seul une autre revue, *La sociedad,* où il réfuta les objections les plus répandues contre la religion. On a recueilli plusieurs de ces articles dans *Cartas a un esceptico* ou *Lettres à un sceptique.* A mentionner aussi des instructions religieuses adaptées aux enfants : *La religion demonstrada al alcance de los niños.* A la chute d'Espartero, Balmès fut appelé à Madrid où, pour servir les intérêts de son patriotisme et de sa foi, il créa un nouvel organe, *El pensamiento de la nacion,* et joua un rôle spécial dans le projet de mariage de la jeune reine Isabelle avec le fils aîné de don Carlos, projet qui devait mettre fin aux maux de la guerre civile. Malheureusement ce plan échoua et le grand patriote se retirant de la politique retourna à Barcelone, puis à Vich sa terre natale, où il espérait prendre un peu de repos. Mais il y rapportait le germe de la mort et une phtisie cruelle l'arrachait à la vie et aux honneurs que lui préparait l'Académie royale de Madrid, 9 juillet 1848. L'Espagne tout entière porta le deuil du jeune prêtre catalan qui, à l'âge de 38 ans, lui laissait une gloire si pure, si lumineuse

et même si complète comme politique, philosophe et théologien.

Kirchenlexikon, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. I, col. 1898-1899; Blanche-Raffin, *Balmès, sa vie et ses ouvrages*, Paris, 1849; Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1868, t. I, p. 208; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1895, t. III, col. 1008-1010.

C. TOUSSAINT.

BALSAMON Théodore, l'un des plus considérables canonistes que les Grecs aient eu depuis Photius. Originaire de Constantinople, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 488, il embrassa de bonne heure l'état ecclésiastique et remplit tour à tour à l'église patriarcale les fonctions de diacre, de nomophylax, de chartophylax et de protosyncelle. Il nous dit lui-même dans une de ses *Méditations* qu'il était chartophylax sous le patriarche Théodose (1178-1183). Lœwenklau, *Jus gr.-rom.*, in-fol., Francfort, 1596, t. I, p. 469. Un réel mérite, secondé par une ambition peu médiocre, l'éleva au siège patriarcal d'Antioche entre les années 1185 et 1191. On sait, en effet, qu'il dut cette élévation à Isaac l'Ange, arrivé à l'empire en 1185, et qu'il était déjà titulaire d'Antioche lors de la translation à Constantinople du patriarche de Jérusalem Dosithée, translation survenue au mois d'août 1191. Nicetas Acominatos, *In Isaac Angel.*, l. II, 4. Du reste, Balsamon n'occupa jamais personnellement son siège, tombé dès 1100 au pouvoir des croisés. La date de sa mort, sûrement postérieure à 1195, n'est pas exactement connue. C'est sans fournir la moindre preuve que C. Oudin le fait mourir en 1214, après 28 ans d'épiscopat. *Comment. de script. eccl.*, t. II, p. 1606.

Le principal ouvrage de Balsamon est son *Commentaire* sur le *Syntagma* de Photius. Entrepris, au rapport de Balsamon lui-même, sur les ordres de Manuel Comnène (1143-1180) et du patriarche Michel Anchialos (1169-1177), alors que l'auteur était simple chartophylax, il n'était pas encore terminé en 1178, *In syn. Carthag.*, c. LXXIII (LXXXI), ni même en 1196, si les constitutions impériales insérées au cours du commentaire l'ont été par Balsamon. Cf. Zachariä de Lingenthal, *Jus gr.-rom.*, t. III, coll. IV, nov. 81, 82, 83, 84, 86, 93. Il est certain qu'une fois l'ouvrage achevé, l'auteur l'a revu et complété. Parmi les additions, il faut compter la dédicace poétique adressée par Balsamon, déjà patriarche d'Antioche, au patriarche de Constantinople Georges Xiphilin (1193-1198).

Le but de ce volumineux commentaire est clairement indiqué dans la préface. Partant, comme ses devanciers, de la confusion entre les choses divines et humaines, Balsamon entreprit d'établir avec les *Basiliques* la concordance que Photius avait cherchée entre les canons et les lois justiniennes. Marquer avec soin les contradictions des canons avec les lois civiles, indiquer celles de ces lois réunies par Photius qui sont demeurées en vigueur et celles qui sont tombées en désuétude par cela seul qu'elles ont été exclues des basiliques, établir enfin d'une façon définitive cet accord tant désiré entre le droit de l'Église et celui de l'État, voilà ce qu'a voulu Balsamon. Là où Photius ne cite que des décisions canoniques sans aucune loi civile, son commentateur ne s'arrête même pas. Par contre, il ne manque pas d'accorder dans ses scholies une large place aux novelles impériales et aux décisions synodales promulguées après la publication des *Basiliques*. C'est par là surtout que se recommande cet ouvrage; par ailleurs, il est dénué de critique et il reproduit à peu près intégralement le commentaire de Zonaras, surtout dans l'explication de la *Collectio canonum* ou seconde partie du *Syntagma*. D'un côté comme de l'autre, le procédé est identique. Aussi a-t-on quelque peine à comprendre pourquoi les éditeurs ont publié à part ces deux parties, qui, en fait, ne constituent qu'un seul et même ouvrage, à savoir le commentaire de tout le *Syntagma* de Photius, déjà revisé par Alexis Aristène et surtout par Jean Zonaras.

Les commentaires de Balsamon parurent d'abord dans deux traductions latines, dues, la première à Gentien Hervet, *Canones sanctorum apostolorum*, etc., in-fol., Paris, 1561, la seconde à Jean Agylée, *Photii patriarchæ Constantinopolitani Nomocanonus*, in-fol., Bâle, 1561. En 1615, Christophe Justel publia le texte grec avec la traduction d'Agylée, mais du *Nomocanon* seulement, c'est-à-dire de la première partie du *Syntagma*, *Nomocanon Photii patriarchæ Constantinopolitani cum commentariis Theodori Balsamonis patriarchæ Antiocheni*, in-4°, Paris. Le texte grec du *Syntagma* et des commentaires de Balsamon ne parut en entier qu'en 1620, avec la traduction latine de Hervet, revue pour le Nomocanon sur celle d'Agylée, *Canones ss. apostolorum*, etc., in-fol., Paris. Seulement, comme Hervet avait fait usage d'un manuscrit beaucoup plus complet que celui employé par les éditeurs parisiens, sa traduction contenait maints passages absents du texte grec correspondant. Une nouvelle édition était donc nécessaire. Guillaume Voel et Henri Justel donnèrent, en 1661, une réimpression de l'édition de 1615 légèrement améliorée, *Bibliotheca juris canonici*, t. II, p. 785-1165. Cette édition ne contenait, on l'a vu, que le *Nomocanon*. Quant à la *Collectio canonum* ou seconde partie du *Syntagma* photien, elle parut en 1672 seulement, par les soins de Guillaume Beveridge, sous le titre de *Synodicon sive Pandectæ canonum*, 2 in-fol., Oxford. Migne n'a fait que reproduire, sous le nom de Balsamon, cette édition de Beveridge, *P. G.*, t. CXXXVII, CXXXVIII. Pour trouver dans la *Patrologie grecque* les commentaires du célèbre canoniste sur la première partie du *Syntagma*, c'est parmi les œuvres de Photius qu'il faut les chercher. *P. G.*, t. CIV, col. 975-1218. Migne s'est d'ailleurs borné à reproduire l'édition de 1615, donnée par Justel. C'est encore à Justel légèrement amendé que Rhalli et Potli ont emprunté les commentaires de Balsamon sur le Nomocanon, Σύνταγμα τῶν κανόνων, Athènes, 1854, t. I, de même qu'ils ont pris dans Beveridge les commentaires du même Balsamon sur la *Collectio canonum*, *op. cit.*, t. II-III. Toutefois, les éditeurs athéniens ont mis au jour plusieurs passages de Balsamon inconnus jusqu'alors dans leur texte original; en outre, au lieu de donner, comme Beveridge, la première place au commentaire de Balsamon, ils l'ont rejeté après celui de Zonaras, ainsi que l'exige l'ordre chronologique. Aussi l'édition athénienne a-t-elle sur ses devancières une incontestable supériorité.

En dehors du *Commentaire* dont il vient d'être question, Balsamon aurait encore composé, au rapport de certains auteurs, la *Collectio* (*tripartita*) *constitutionum ecclesiasticarum*. Cf. Fabricius, *Biblioth. græca*, édit. Harles, t. X, p. 373 sq. Publié d'abord en latin par Löwenklau sous le titre de *Paratitla*, in-8°, Francfort, 1593, puis en grec et en latin par Voel et Justel, *Bibliotheca juris canon.*, in-fol., Paris, 1661, t. II, p. 1223 sq., ce recueil a passé dans Migne sous le nom de Balsamon. *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 1077-1336. Mais cette attribution, résultat de quelque remaniement postérieur, n'est rien moins que fondée. Cf. Zachariä de Lingenthal, *Die griechischen Nomocanones*, dans *Mémoires de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg*, VIIe série, t. XXIII, n. 7, p. 7.

Parmi les ouvrages vraiment authentiques de notre canoniste, nous devons citer encore : 1° huit *Méditations ou Réponses*, dont cinq ont été publiées par Löwenklau, *Jus gr.-rom.*, t. I, p. 412-478, *P. G.*, t. CXIX, col. 1161-1224, et (pour la seconde fois), t. CXXXVIII, col. 1013-1076; deux par Cotelier, *Monumenta Ecclesiæ græcæ*, t. II, p. 492-514; t. III, p. 473-494, *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 1335-1382; une enfin par Rhalli et Potli, qui ont reproduit en

même temps les sept autres. [illegible], t. IV, p. 497-579; — 2° des *Réponses à soixante-quatre questions canoniques,* posées par Marc, patriarche d'Alexandrie. Publiées d'abord par Ennemond Bonnefoi, *Jus orientale,* in-8°, Paris, 1573, p. 237-300, elles furent reproduites par Löwenklau, *Jus gr.-rom.,* t. II, p. 362-394, d'où elles ont passé, à deux reprises, dans la *Patrologie grecque,* t. CXIX, col. 1032-1200; t. CXXXVIII, col. 952-1012. On les retrouve aussi dans Rhalli et Potli, *op. cit.,* t. IV, p. 447-496. D'après le préambule, ces réponses auraient été écrites en 1203; mais cette date est très incertaine, car l'indiction donnée ne correspond pas avec l'année. On a proposé de lire 1193, ou mieux, 1195; — 3° diverses *Réponses canoniques* et *Décrets impériaux* portent également le nom de Balsamon dans le recueil de Löwenklau, *Jus gr.-rom.,* Francfort, 1596, p. 130 sq.; — 4° onze *Lettres familières* (la dernière n'a plus que le titre), publiées par Em. Miller dans l'*Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques,* t. XVIII (1884), p. 8-19; — 5° des *Scholies sur les Prophètes,* conservées dans le *Vaticanus* 618; — 6° un récit du martyre des saints Théodore et Claude, mentionné par Fabricius; — 7° d'après A. Pavlov, c'est Balsamon qui aurait rédigé le décret du patriarche Chariton (1177-1178) sur les troisièmes noces, *Vizantiiskii Vremennik,* t. II (1895), p. 503-511; — 8° le ms. 8 d'Iviron et le *Vindob. VIII,* 55, fol. 31, attribuent à notre auteur un traité *De azymis.* Enfin, un autre traité *De ordine in sedibus,* publié sans nom d'auteur par Bonnefoi et Löwenklau, est attribué à Balsamon par le *Laurent.,* X, 2, fol. 381-389.

Voir sur Balsamon et ses œuvres la *Préface* de Beveridge, reproduite par Migne, *P. G.,* t. CXXXVII, col. 19-27; Fabricius, *Bibl. græca,* édit. Harles, t. X, p. 373, *P. G., t. cit.,* col. 9-18; Mortreuil, *Histoire du droit byzantin,* in-8°, Paris, 1846, t. III, p. 432-445, 451, 488; Heimbach, *Griechisch-Römisches Recht,* dans l'Encyclopédie de Ersch et Gruber, t. LXXXVI, p. 390, 463-467, 471; M. Krasnozen, *Les commentateurs du droit canonique de l'Église orientale, Aristène, Zonaras et Balsamon,* in-8°, Moscou, 1892 (en russe); E. Zachariä de Lingenthal, *Die griech. Nomocanones,* p. 16, 17.

L. Petit.

BALTUS Jean-François, jésuite français, né à Metz, le 8 juin 1667, admis au noviciat le 21 novembre 1682, professa les humanités à Dijon, la rhétorique à Pont-à-Mousson, à Strasbourg l'Écriture sainte, l'hébreu et la théologie, y fut recteur de l'université, puis censeur général des livres à Rome, recteur de Chalon, Dijon, Metz, Pont-à-Mousson et Chalons et mourut à Reims, le 9 mars 1743. On lui doit quelques ouvrages d'apologie de la religion qui ne sont pas sans valeur : 1° *Réponse à l'histoire des oracles de M. de Fontenelle..., dans laquelle on réfute le système de M. Van Dale, sur les auteurs des oracles du paganisme, sur la cause et le temps de leur silence et l'on établit le sentiment des Pères de l'Église sur le même sujet,* in-8°, Strasbourg, 1707. En 1708 : *Suite de la Réponse à l'histoire des oracles, dans laquelle on réfute les objections insérées dans le XIIIe tome de la Bibliothèque choisie, et dans l'article II de la République des Lettres, du mois de juin 1707,* in-8°. Cet ouvrage du P. Baltus est inséré dans le *Dictionnaire des sciences occultes,* de l'abbé Migne, Paris, 1848. — 2° *Défense des SS. Pères accusés de platonisme,* in-4°, Paris, 1711; 2 in-8°, Lyon, 1838. C'est une réfutation du *Platonisme dévoilé,* du ministre Souverain, de Poitiers. A la Bibliothèque nationale (*Inventaire des Mss. fr.,* par Léop. Delisle, t. I, p. 50, n. nouv. 751), se trouve un ms. de M. Huet où le P. Baltus est réfuté; — 3° *Jugement des SS. Pères sur la morale de la philosophie païenne,* in-8°, Strasbourg, 1719; — 4° *La religion chrétienne prouvée par l'accomplissement des prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament, suivant la méthode des SS. Pères,* in-4°, Paris, 1728; — 5° *Défense des prophéties de la religion chrétienne,* 2 in-12, Paris, 1737. Voir les *Mémoires de Trévoux,* mars 1738, p. 524. Cet ouvrage fut traduit en italien, 1742.

De Backer et Sommervogel, [illegible], col. 856-860; t. VIII, col. 1736.

C. Sommervogel.

BALUZE Étienne naquit à Tulle (Corrèze), le 23 novembre 1630. Il y commença ses études qu'il continua dans le collège Saint-Martial de Toulouse. Son goût pour l'histoire ecclésiastique était si prononcé que, dès l'âge de 21 ans, il composait un opuscule intitulé *Anti-Frisonius,* Toulouse, 1652, dans lequel il réfutait certaines assertions de la *Gallia purpurata* de Frison. Comme ouvrages de sa jeunesse, on possède aussi de lui une *Dissertation sur le temps où a vécu saint Sadroc, évêque de Limoges,* in-12, Tulle, 1655, et une *Dissertation sur certaines reliques de la cathédrale de Tulle,* in-8°, 1656. Baluze se distingua surtout par son goût pour la patrologie. Il recherchait les manuscrits des Pères de l'Église et les faisait imprimer correctement. C'est ainsi qu'il a donné au public les œuvres de saint Salvien de Marseille et de saint Vincent de Lérins (1663), de Loup, abbé de Ferrières (1664), de saint Agobard, de Leidrade et d'Amolon, tous trois archevêques de Lyon (1666). A la vérité, Papire Masson avait déjà publié les œuvres d'Agobard, en 1605, mais d'une façon défectueuse. On doit citer encore les éditions des œuvres complètes ou de quelques ouvrages de saint Césaire, évêque d'Arles (1669), de Réginon, abbé de Prüm, de Raban Maur, archevêque de Mayence, d'Antoine Augustin, archevêque de Tarragone (1672) (édition mise à l'index le 12 décembre 1673), de Lactance (1680), de Marius Mercator (1684), enfin de saint Cyprien, évêque de Carthage (1726). Non seulement Baluze s'occupait d'éditions patristiques, mais il travaillait encore à publier les travaux des auteurs du moyen âge : c'est ainsi qu'il édita les *Capitularia regum Francorum; additæ sunt Marculphi monachi et aliorum formulæ veteres* (1677), rééditées d'abord par Pellegrini, 2 in-fol., Venise, 1772-1773, puis par P. de Chiniac, 3 in-fol., 1780; les lettres d'Innocent III (1682); les *Vitæ paparum Avenionensium,* 2 in-4°, Paris, 1693, ouvrage mis à l'index le 5 mai 1698; une *Nova collectio conciliorum,* Paris, 1683, dont le tome Ier seul a paru; les *Miscellanea,* 7 in-8°, Paris, 1678-1715, qui contiennent un nombre considérable de pièces de tout genre relatives à la patristique, à l'histoire, à la liturgie et au droit canon et qui ont été rééditées par Mansi, 4 in-fol., Lucques, 1761. Baluze a écrit l'histoire de sa ville natale : *Historiæ Tutelensis libri tres,* Paris, 1717. Il convient de rappeler son *Histoire généalogique de la maison d'Auvergne,* 2 in-fol., Paris, 1708. Il était lié avec Pierre de Marca, archevêque de Toulouse. Lorsque ce dernier devint archevêque de Paris, Baluze le suivit, aida à ses publications et édita même ses œuvres posthumes, 1681. C'est ainsi que fut publié le *De concordia sacerdotii et imperii,* traitant des libertés de l'église gallicane et qui a compté quatre éditions, 1663, 1669, 1704; la *Marca hispanica, sive limes hispanicus* (1688), ouvrage relatif à l'histoire de la Catalogne; enfin les opuscules de Pierre de Marca (1681). Baluze fut nommé conservateur de la magnifique bibliothèque réunie par Colbert. Toutefois il connut l'adversité : s'étant attaché au cardinal de Bouillon, il subit avec lui la disgrâce; il fut exilé à Lyon, puis à Rouen, à Tours et à Orléans; enfin il put revenir à Paris et il mourut le 28 juillet 1718, âgé de 88 ans. Baluze possédait une rare puissance de travail et un goût peu ordinaire pour les sciences ecclésiastiques. C'est ainsi que le jour même de son mariage il trouva quelques heures à consacrer à ses études. Il y aurait, paraît-il, quelque ombre à ce tableau; certains manuscrits, empruntés par lui, n'auraient pas été rendus; malgré cela, il faut reconnaître que son attachement

l'Église gallicane. Baluze n'en reste pas moins un des grands érudits du XVIIe siècle, presque l'égal de Mabillon et l'émule de ces bénédictins de Saint-Maur qui, au XVIIe et au XVIIIe siècle, portèrent la science historique à un niveau inconnu jusqu'alors.

Autobiographie en tête de la *Bibliotheca Baluziana*, Paris, 1719; E. du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1715, t. XIX, p. 1-6; Bayle, *Dictionnaire historique*, Paris, 1720, t. I; Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, 1727, t. I, p. 354-371; Baluze, *Miscellanea*, éd. Mansi, 1761, en tête du t. I; Vitrac, *Éloge de Baluze*, Paris, 1777, avec portrait; Deloche, *Étienne Baluze, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1856; L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque impériale*, Paris, 1868, t. I, p. [illegible], 455-473; Id., *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1872, p. 187-195; *Bulletin de la Société des lettres* [illegible], t. III, p. 93, 457; t. IV, p. 513; t. V, p. 100; t. VI, p. 645; t. IX, p. 100-163, étude de R. Fage publiée à part sous le titre, *Les œuvres de Baluze cataloguées et décrites*, Tulle, 1882; Lehanne, *Histoire du collège de France*; Quentin, *Jean-Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires. Étude d'histoire littéraire suivie d'une correspondance inédite de Baluze* [illegible], Paris, 1900; [illegible] *De Stephano Baluzio Tutelensi* [illegible] *ecclesiæ gallicanæ* [illegible], in-8°, Paris, 1901; [illegible] *nêteté d'Étienne Baluze*, in-8°, Tulle, s. d.

J.-B. MARTIN.

BANCEL Louis, né à Valence, vers 1628, entra très jeune dans l'ordre des frères prêcheurs, à Avignon. Fut le premier titulaire de la chaire de théologie de Saint-Thomas, fondée le 13 novembre 1655, à l'université d'Avignon, par l'archevêque dominicain de cette ville, Dominique de Marini, qu'il occupa jusqu'à sa mort, survenue le 22 décembre 1685. — 1° *Moralis D. Thomæ ex omnibus ipsius operibus in quo nedum casus conscientiæ resolvuntur sed omnia etiam quæ ad mores spectant explicantur. Accedit opusculum de castitate*, 2 in-4°, Avignon, 1677; Venise, 1723, 1757-1758, 1780; — 2° *Brevis universæ theologiæ tam moralis quam scholasticæ cursus juxta doctoris angelici D. Thomæ dogmata*, 7 in-12, Avignon, 1684-1692. L'auteur étant mort pendant l'impression du t. III, ce fut Joseph Patin, O. P., qui acheva d'éditer l'ouvrage.

Quétif-Echard, *Script. ord. præd.*, t. II, p. 705; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. II, col. 585; I. Marchand, *L'université d'Avignon aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, 1900, p. 19.

P. MANDONNET.

BANDEL (Joseph-Antoine de), théologien catholique allemand, né à Willingen, dans le grand duché de Bade, mort le 7 juin 1771. Chambellan des princes Louis et Frédéric de Wurtemberg, il écrivit d'un style acerbe et vigoureux divers ouvrages de controverse parmi lesquels : *Catholisches Kriegsgericht über den Glaubens-Deserteur*, in-4°, 1752; *Consilium utriusque medici ad Justinum Febronium de statu Ecclesiæ et potestate papæ ægerrime febricitantem*, in-8°, 1764.

[illegible] *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1895, t. III, col. [illegible].

B. HEURTEBIZE.

BANDELLI Vincent, né en 1435, à Castelnuovo, en Lombardie. Entra très jeune encore dans l'ordre des frères prêcheurs à Bologne. Maître des étudiants, en 1470, et bachelier, en 1478, dans cette même ville; maître en théologie en 1481. Prieur à deux reprises du couvent de [illegible]; de Sainte-Marie-des-Grâces, à Milan, 1495-1500. Vicaire, puis maître général de l'ordre en 1501, mort le 27 août 1506, à Altomonte dans le royaume de Naples. — 1° *Libellus recollectorius auctoritatum de veritate conceptionis beatæ Virginis Mariæ*, in-4°, Milan, 1475; *Tractatus de singulari puritate et prærogativa conceptionis Salvatoris nostri Jesu Christi*, in-4°, [illegible], 1481, et deux éditions sans nom de lieu, in-4° et in-12, Milan 1512; *Liber* [illegible] *doctorum et sexaginta sanctorum, virginem Mariam in originali peccato fore conceptam demonstrans, et* [illegible], s. l. n. d. (Lubeck, vers 1485).

Quétif-Echard, *Script. ord. præd.*, t. II, p. 1; *Monumenta ord. præd. hist.*, t. VIII, p. 328, 345, 382; t. IX, p. 1, 20, 24; D. Pino, O. P., *Storia genuina del Cenacolo insigne dipinto da Leonardo da Vinci*, Milan, 1796, p. 71 sq.; Hain, Pellechet.

P. MANDONNET.

BANDINUS, théologien du XIIe siècle, auteur d'un résumé d'une Somme théologique, intitulé *Sententiarum libri IV*, publié pour la première fois en 1519 à Vienne, puis, en 1557, à Louvain, et reproduit dans Migne, *P. L.*, t. CXCII, col. 969-1112. D'après l'inscription d'un manuscrit du XIIIe siècle : *Abbreviatio de libro sacramentorum magistri Petri Parisiensis episcopi fideliter acta*, cet ouvrage n'est qu'un résumé des *Sentences* de Pierre Lombard.

P. L., t. CXCII, col. 965-970; B. Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, Augsbourg, 1721, t. I, p. XLV-XLVII; *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1730, t. XII, p. 601-602; Hurter, *Nomenclator literarius*, 1899, t. IV, col. 72.

L. DUBLANCHY.

BAÑEZ Dominique. — I. Biographie. II. Œuvres théologiques. III. Bañez et sainte Thérèse. IV. Bañez et les disputes sur la grâce. V. Bañez théologien.

I. BIOGRAPHIE. — Bañez Dominique, ou Vañez (les documents contemporains le nomment aussi, mais à tort, Ibanez), naquit, le 29 février 1528, à Médina del Campo (Vieille-Castille), de Jean Bañez de Mondragón (Guipúzcoa), d'où le qualificatif de Mondragonensis qu'il se donne en tête de ses ouvrages. Il vint, en 1543, âgé de 15 ans, faire ses études de philosophie à l'université de Salamanque. En 1546, il prit l'habit dominicain au couvent de Saint-Etienne de cette ville et y fit profession le 3 mai 1547. Après avoir répété son cours d'arts libéraux (1547-1548), ayant pour condisciple Barthélemy de Médina, il se livra à l'étude de la théologie (1548-1551) et eut pour maîtres Melchior Cano (1548-1551), Diégo de Chaves (1551) et Pierre de Sotomayor (1550-1551). Pendant les dix années scolaires suivantes (1551-1561), il demeura attaché au couvent de Salamanque où il remplit différents professorats. Il enseigna d'abord la philosophie pendant l'année scolaire 1551-1552, puis, sur la volonté de Dominique Soto, alors prieur du couvent, les arts libéraux. Quand son cours fut achevé, il reçut le titre de maître des étudiants et interpréta pendant cinq années la *Somme théologique* pour les religieux de cette maison, remplaçant aussi, à diverses reprises, des maîtres malades ou absents dans leurs chaires universitaires. De 1561 à 1566, il fut professeur au collège dominicain d'Avila, érigé en université. C'est pendant ce séjour, en 1562, que Dominique Bañez prit la défense de la première fondation de sainte Thérèse dans cette ville, devint son confesseur pendant six années, et son principal conseil jusqu'à sa mort (1582). En ou vers 1567, Bañez occupe une chaire de théologie à l'université d'Alcala. Il semble être revenu à Salamanque pendant les années 1572-1573. Durant les quatre années scolaires suivantes (1573-1577), il est professeur et régent au collège de Saint-Grégoire de Valladolid, une sorte d'école normale supérieure, où les dominicains de Castille formaient leurs meilleurs sujets. A la fin de ce professorat, nommé déjà prieur de Toro, Bañez vint concourir à Salamanque pour l'obtention de la chaire universitaire dite de Durand, laissée vacante par Barthélemy de Médina, promu à la chaire de prime. Il en fut titulaire de 1577 à la fin de 1580. Au commencement de 1581, il remporta, par voie de concours, la première chaire de théologie, devenue libre par la mort de Barthélemy de Médina (30 décembre 1580). Ce fut au cours des vingt-quatre années, pendant lesquelles Dominique Bañez occupa ce poste éminent, qu'il publia les ouvrages qui l'ont rendu célèbre et prit une part active aux disputes théologiques de son temps, spécialement à celles

dont nous dirons quelques mots. Il mourut à Médina del Campo, le 22 octobre 1604.

II. ŒUVRES THÉOLOGIQUES. — *Scholastica commentaria in Iam partem angelici doctoris D. Thomæ usque ad sexagesimam quartam quæstionem complectentia*, in-fol., Salamanque, 1584; *Scholastica commentaria super ceteras Iæ partis quæstiones*, in-fol., Salamanque, 1588; *Scholastica commentaria in IIam IIæ quibus quæ ad fidem, spem et charitatem spectant, clarissime explicantur usque ad XLVI quæstionem*, in-fol., Salamanque, 1584; *Scholastica commentaria in IIam IIæ a quæstione LVII ad LXXVIII de jure et justitia decisiones*, in-fol., Salamanque, 1594. Ces quatre ouvrages ont été réédités en tout ou en partie : Venise, 1586; Lyon, 1588; Venise, 1595, 1602, 1604; Douai, 1614, 1615; Cologne, 1615. *Relectio de merito et augmento charitatis anno MDLXXXIX Salmanticæ in vigilia pentecostes solemniter pronunciata*, Salamanque, 1590, 1627; *Apologia fratrum prædicatorum in provincia Hispaniæ sacræ theologiæ professorum, adversus novas quasdam assertiones [illegible] Ludovici Molinæ [illegible]*, Matriti, die XX novembris 1595 (Rome, Biblioth. Angelica, ms. R. 2-7); *Libellus supplex Clementi VIII oblatus*, 28 octob. 1597, édité dans Theodorus Eleutherius (Livin de Meyer), *Historia controversiarum de divinæ gratiæ auxiliis* (1715), t. I, p. 885. Le ms. original de Bañez est conservé à Rome, Bibl. Angelica, R. 2. 12, fol. 54-59. *Responsio ad quinque quæstiones de efficacia divinæ gratiæ*, Bibl. Angelica, ms. R. 1. 9, fol. 272; *Respuesta contra una relacion compuesta por los padres de la compañia de Jesus de Valladolid*, Medina del Campo, ultimo de julio de 1602, ms. des dominicains d'Avila. Je possède aussi une copie de cet écrit.

III. BAÑEZ ET SAINTE THÉRÈSE. — Deux ordres de faits ont spécialement concouru à rendre célèbre le nom de D. Bañez : ses rapports avec sainte Thérèse et sa résistance aux doctrines nouvelles sur la prédestination et la grâce.

Le P. Bañez fut confesseur ou directeur de sainte Thérèse depuis le commencement de la réforme du Carmel (1562) jusqu'à sa mort (1582). A en juger par les paroles de la sainte et celles de son directeur, Bañez fut incontestablement le maître spirituel qui exerça l'action la plus profonde et la plus persévérante sur la grande mystique espagnole. Thérèse écrivait dans sa relation de 1575 : « Le père maître Dominique Bañez, qui est actuellement régent au collège de Saint-Grégoire, à Valladolid, m'a confessée six ans, et j'ai toujours continué mes relations avec lui par lettres, chaque fois qu'il s'est présenté quelque difficulté... C'est avec lui que j'ai traité le plus longtemps et traite encore des affaires de mon âme. » Il est regrettable que presque toute la correspondance de la sainte et du P. Bañez ait péri. On ne possède en effet que quatre lettres de Thérèse à son directeur et une de ce dernier à son illustre pénitente. Mais le nom de Bañez revient fréquemment dans les lettres et les écrits de Thérèse, ainsi que chez les historiens primitifs de la sainte et de sa réforme. Aucune direction ne semble s'être mieux identifiée avec les besoins et les [illegible] du P. Bañez. Elle lui écrivait, au mois de mai 1574 : « Il ne faut point s'étonner de tout ce qu'on peut accomplir pour Dieu, quand l'affection que j'ai pour le père Dominique est capable de me faire trouver bien ce qu'il trouve bien, et vouloir ce qu'il veut. Je ne sais jusqu'où ira cet enchantement. » Bañez, dans sa déposition de 1591, lors des informations préparatoires au procès de canonisation, nous [illegible] Thérèse de Jésus [illegible] [illegible]rées de la sainte en plusieurs endroits de [illegible]ts, touchant les conditions requises chez un bon [illegible] position de son ancien confesseur. « Personne, dit Bañez, ne peut savoir mieux que moi les faveurs et les grâces spéciales que Notre-Seigneur a accordées à la mère Thérèse de Jésus. Je l'ai confessée nombre d'années et examinée en confession et hors de confession. J'ai fait sur son état d'importantes observations, me montrant avec elle ferme et rigoureux. Plus je l'humiliais et l'abaissais, plus elle s'attachait à prendre conseil de moi, s'estimant d'autant plus assurée qu'elle était plus déférente à son confesseur qu'elle tenait pour un homme instruit. Elle a toujours recherché le jugement des hommes les plus savants qu'elle rencontrait, spécialement dans l'ordre de Saint-Dominique. Elle me déclara, à plusieurs reprises, qu'elle se sentait l'esprit plus en repos quand elle consultait quelque grand lettré qui, sans être homme de beaucoup d'oraison et de spiritualité, était versé dans les sciences rationnelles et ecclésiastiques. Il lui semblait, en effet, que les hommes spirituels, à raison de leur bonté et de leur inclination pour les personnes qui s'occupent de spiritualité et d'oraison, sont plus faciles à tromper que ceux qui, avec une discrétion ordinaire des esprits, jugent des choses d'après la raison et la loi, véritable moyen de discerner avec sécurité les esprits. Je tiens pour certain qu'une des raisons de sa persévérance à traiter avec moi et à prendre mon conseil, fut qu'elle me voyait livré à l'étude de la théologie et des sciences rationnelles, ayant passé ma vie à enseigner et à discuter. Il y aurait sur ce chapitre tant de particularités à signaler qu'elles seraient plutôt l'objet d'un nouveau livre que celui d'une déposition. S'il en était besoin, je pourrais composer moi-même un traité qui servirait à établir combien la voie suivie par la mère Thérèse de Jésus a été une voie sûre. »

IV. [illegible]. — La dogma[illegible]tique luthéro-calvinienne produisit, par réaction, une modification doctrinale chez un certain nombre de théologiens catholiques, qui crurent pouvoir plus aisément combattre les nouvelles erreurs en se rejetant eux-mêmes à l'opposite et en abandonnant les voies frayées par saint Augustin et saint Thomas sur les questions de la prédestination et de la grâce. Ce mouvement qui eut pour premiers initiateurs Jacques Sadolet (1534), Albert Pighius et Ambroise Catharin (1541), trouva, malgré la résistance des meilleurs esprits, un certain nombre d'adhérents, et des chocs véhéments se produisirent, surtout dans la seconde moitié du XVIe siècle, entre l'école de théologie traditionnelle et la nouvelle direction.

1° Ce fut du 20 au 27 janvier 1582, à l'occasion de soutenances de thèses, que le conflit éclata à l'université de Salamanque, un des centres théologiques les plus célèbres de l'Europe. Ce premier heurt, en Espagne, est particulièrement intéressant, parce que l'on possède maintenant, depuis peu, la plus grande partie des documents originaux des procès auxquels donna lieu cette affaire (*La Ciudad de Dios*, 1896), et que les doctrines soutenues par les prémolinistes s'y présentent sans détour ni atténuation.

Dans une dispute publique tenue, le 20 janvier, sous la présidence du mercédaire François Zumel, un jésuite, Prudence de Montemayor, soutint que le Christ n'était pas mort librement, et par suite n'avait pas mérité, s'il avait reçu de son Père le précepte de mourir. Bañez fit une instance en demandant ce qu'il en serait au cas où le Christ aurait reçu le précepte de son Père non seulement quant à la substance de l'acte de mourir, mais encore quant aux circonstances. Prudence déclara qu'il ne resterait plus alors ni liberté ni mérite. Un des maîtres de l'université, le célèbre augustin Louis de Léon, prit fait et cause pour le soutenant; et, la dispute s'établissant entre les maîtres présents, on souleva, tour à tour, les questions connexes de la prédestination et de la justification. Ces discussions se poursuivirent dans une seconde, puis une troisième soutenance de thèses qui

eut lieu le 27 janvier. Les maîtres et les étudiants se prononcèrent universellement contre les doctrines de Prudence de Montemayor et de Louis de Léon. Le scandale et l'agitation furent tels que le hiéronymite Jean de Santa Cruz crut devoir porter la chose devant l'inquisition (5 février), et joignit à sa déposition une liste de 16 propositions représentant la doctrine défendue par Prudence de Montemayor et Louis de Léon. Il s'ensuivit un procès contre les inculpés. Louis de Léon déclara qu'il avait défendu *disputative* et non *assertive* la doctrine incriminée. Il reconnut que ces doctrines n'étaient pas celles de saint Augustin et de saint Thomas; qu'il ne les tenait pas d'ailleurs pour vraies, ni ne les avait jamais personnellement enseignées. Sa seule pensée avait été d'empêcher de les qualifier d'hérétiques. Enfin, il reconnut, dans sa lettre à l'inquisiteur (30 mars), que la proposition qu'il avait soutenue, que Dieu ne prédéterminait pas les actes indifférents, était nouvelle et téméraire. La sentence finale rendue par la suprême inquisition, le 3 février 1584, portait que Louis de Léon devait s'abstenir d'enseigner en public ou en secret les propositions visées, sous peine d'être poursuivi selon toute la rigueur du droit.

Voici la liste des propositions improuvées par le Saint-Office :

Ia propositio. Si Christus habuit præceptum moriendi impositum a Patre, necessitabatur quoad impletionem illius, sic adeo ut nihil libertatis haberet in substantia operis moriendi, et consequenter non mereret in substantia operis.

IIa. Christus mereri potuit in opere moriendi propter modum quem habere potuit et eadem ratione in circumstantiis in quibus liber erat.

IIIa. Si præceptum moriendi Christo impositum determinaret non tantum substantiam operis sed etiam intentionis motiva et reliquas circumstantias, tolleret omnino meriti rationem quia tolleret libertatem.

IVa. Non quod Deus voluit me loqui ego loquor, sed e contra quod ego loquor Deus voluit me loqui.

Va. Non quod Deus providit me loqui ego loquor, sed e contra quod ego loquor Deus providit me locuturum.

VIa. Deus non est causa operationis liberæ sed causat tantum esse causæ.

VIIa. Providentia Dei non est respectu multorum actuum bonorum in particulari.

VIIIa. Deus providet bona opera moralia per se in generali et in communi, non tamen hic et nunc et in particulari.

IXa. Dei providentia non determinat voluntatem humanam aut quamlibet aliam particularem causam ad bene operandum, sed potius particularis causa determinat actum divinæ providentiæ.

Xa. Doctrina contraria his proxime præcedentibus conclusionibus, erronea est et lutherana.

XIa. Conferente Deo æquale auxilium duobus hominibus absque ullo superaddito, poterit alter illorum converti, alter vero remanere.

XIIa. Solo auxilio Dei sufficienti absque ullo alio prævenienti Petrus de facto convertetur.

XIIIa. Impius in justificatione sua determinat auxilium Dei sufficiens ad actualem usum per voluntatem suam.

XIVa. Deus nihil amplius antecedenter largitur impio dum justificatur, quod ad efficaciam pertineat quam auxilium sufficiens, sed tantum concomitanter.

XVa. Deus et voluntas impii simul se determinant in justificatione.

XVIa. Non est major prædeterminatio in justificatione impii ex parte Dei, quam ex parte voluntatis humanæ.

2° Les démêlés nés de la publication de la *Concordia* de Louis Molina, sont moins bien connus que les événements de 1582, les documents relatifs à cette affaire n'ayant pas été, pour la plupart, encore publiés.

Quand, en 1588, Louis Molina édita, à Lisbonne, son livre *Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis*, etc., muni de la censure ecclésiastique du dominicain Barthélemy Ferreira, et dédié au cardinal Albert d'Autriche, inquisiteur général de Portugal, des réclamations furent adressées à ce dernier : le livre de Molina, lui disait-on, reproduisait la doctrine des propositions dont l'inquisition de Castille avait prohibé l'enseignement. Le cardinal fit suspendre la vente du volume et demanda le jugement de Bañez et peut-être de quelques autres théologiens. Trois mois plus tard, le premier professeur de Salamanque transmit sa censure au cardinal avec trois groupes d'objections dans lesquelles il montrait que la doctrine de six des propositions prohibées se trouvait dans la *Concordia*. Le cardinal transmit la censure à Molina ainsi qu'une suite de 17 observations qui visaient différents passages de son livre, avec ordre de se justifier. Molina présenta sa défense en répondant longuement à la critique de Bañez et en peu de mots aux 17 observations. Il en constitua un *Appendix* à la *Concordia* qui reçut l'*imprimatur* le 25 et le 30 août 1589. Mais il semble que la plus grande partie de l'édition fut déjà vendue, parce que, comme l'observe Livin de Meyer, on ne le trouve joint qu'à un petit nombre d'exemplaires. Sous cette forme le cardinal inquisiteur de Portugal laissa la *Concordia* entrer en circulation.

3° Les jésuites de Valladolid ayant pris la défense des théories de Molina sur la grâce dans une séance publique, le 5 mars 1594, les dominicains de la même ville y répondirent dans une soutenance solennelle de thèses le 17 mai suivant. L'agitation se propagea dans toute l'Espagne et l'inquisition intervint aussitôt. Les doctrines de Molina furent déférées à son tribunal. L'inquisiteur général demanda aux deux parties de présenter deux mémoires, et un certain nombre d'universités, de prélats et de théologiens furent consultés sur l'objet du litige. Le nonce pontifical de Madrid, dès le 15 août 1594, évoquait l'affaire au tribunal du souverain pontife. Molina, conscient du danger de sa position, prit de son côté l'offensive en dénonçant à l'inquisition de Castille quelques-unes des doctrines de François Zumel et de Dominique Bañez. Zumel, de l'ordre de la Merci et professeur de philosophie morale à l'université de Salamanque, présenta sa défense qui fut endossée par Bañez, le 7 juillet 1595. Les dominicains présentèrent leur mémoire rédigé par Bañez sous le titre d'*Apologia fratrum prædicatorum in provincia Hispaniæ*, etc., et datée de Madrid, 20 novembre 1595. L'affaire prenant beaucoup de temps, Bañez donna sa dernière forme au *Libellus supplex* (28 octobre 1597), adressé au pape Clément VIII pour délier les dominicains de la loi du silence imposé par le nonce aux deux parties jusqu'à règlement de l'affaire. Au nom de Clément VIII, le cardinal Madruzzi écrivit au nonce d'Espagne, le 25 février 1598, autorisant les dominicains à enseigner et à disputer librement sur la grâce conformément à la doctrine de saint Thomas, comme ils l'avaient fait par le passé. Les jésuites pouvaient, eux aussi, traiter les mêmes matières, mais en se tenant toujours à une doctrine saine et catholique : « Faites savoir auxdits pères de l'ordre des prêcheurs que Sa Sainteté, modérant la défense faite, leur concède la faculté de pouvoir librement enseigner et discuter sur la matière *de auxiliis divinæ gratiæ et eorum efficacia*, conformément à la doctrine de saint Thomas, comme ils l'ont fait par le passé. Et pareillement aux pères de la Compagnie (de Jésus), qu'ils peuvent encore, eux aussi, enseigner et discuter sur la même matière, mais en se tenant toujours à la saine et catholique doctrine. » Serry, *Hist. cong. de aux.*, t. I, c. XXVI. Cet acte fut le dernier important en tant que les disputes sur la grâce touchent spécialement l'Espagne. Bañez n'intervint pas directement dans les congrégations *de auxiliis* tenues à Rome sous deux pontificats de 1598 à 1607. Les actes originaux des congrégations et de ce qui s'y rapporte, ainsi que le dossier envoyé d'Espagne par le grand inquisiteur, se trouvent surtout dans la bibliothèque Angelica à Rome. On en peut voir le détail dans Narducci, *Catalogus codicum manuscriptorum præter*

græcos et orientales in bibliotheca Angelica, Rome, 1893, passim.

V. BAÑEZ THÉOLOGIEN. — Bañez est considéré, à juste titre, comme un des commentateurs les plus profonds et les plus sûrs de la doctrine de saint Thomas. Son style est clair, sobre et nerveux, sans obscurité ni fausse élégance. Son érudition est abondante, sans ostentation ni encombrement. Sa puissance logique et son intelligence de la métaphysique sont particulièrement remarquables, et il dépasse sur ce terrain ses maîtres et ses confrères les plus célèbres : François de Victoria, Melchior Cano, Dominique Soto et Barthélemy de Médina.

La doctrine de Bañez ne donne pas lieu à une exposition spéciale, puisqu'elle ne se différencie pas de celle de saint Thomas. Il s'est expliqué lui-même clairement sur son dessein : *Etiam in levioribus quæstionibus, nec latum quidem unguem a S. Doctoris doctrina unquam discesserim*. Iª, q. XXIV, a. 6. On a voulu cependant faire de lui un chef d'école, ou tout au moins un chef de direction dans l'école thomiste sur les matières de la prédestination et de la grâce. Il est vrai que Bañez, pour éviter les équivoques doctrinales résultant de la manière de parler chez les tenants des nouvelles théories sur la grâce, a dû utiliser de préférence certains mots plus précis et formuler avec plus de netteté certaines propositions, mais ses formules ne dépassent pas la doctrine de saint Thomas. Le cardinal Madruzzi, président des congrégations *de auxiliis*, a exprimé un jugement très exact en disant de Bañez : *Videtur quod sententia Bannes sit deducta ex principiis D. Thomæ, et quod tota fluat ex ipsius doctrina, licet in modo loquendi aliquantulum differat. Nullibi enim S. Thomas dicit liberum arbitrium moveri concursu physico, seu quoad effectum physice prædeterminante liberum arbitrium. Si tamen attente legatur, nihil non videtur ab ista Bannesii sententia, aut modo loquendi distare.* Serry, *Hist. cong. de auxil.*, Appendix, col. 89. Les mots de prédéfinition et de prédétermination chez Bañez sont employés pour exprimer l'antériorité et l'indépendance de la science et de la providence divines à l'égard des futurs libres qui, dans les théories catharino-molinistes, semblent moins clairement soumis à la causalité divine. Saint Thomas emploie lui-même d'ailleurs ces mots, *Comment. de divinis nominibus*, lect. III, c. V. Pareillement, les mots *prémotion physique* ont pour but de s'opposer, le mot *physique*, à la motion simplement morale, le mot *prémotion*, au simple concours de la causalité divine et du libre arbitre sans subordination de l'un à l'autre. Si l'on doit estimer qu'il eût été plus expédient de s'en tenir à la langue classique de saint Thomas, on ne doit pas oublier que les nouvelles opinions qui se sont produites au cours du XVIᵉ siècle, par réaction contre la dogmatique luthéro-calviniste, ont nécessité dans l'école thomiste l'emploi de semblables formules.

[illegible] *Hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, Paris, 1743, t. IV, p. 750; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. I, p. 144; *Kirchenlexikon*, 2ᵉ édit., t. I, col. 1948-1965; P. Alvarez, O. P., [illegible] *de auxiliis*, Venise, 1540; Livin de Meyer, *Historia congregationum de divinæ gratiæ auxiliis*, Venise, 1740; *Testimonio* [illegible]

P. MANDONNET.

BANQUE. — I. Définition. II. Historique. III. Opérations. IV. Classification. V. La banque et la morale.

I. DÉFINITION. — L'origine du mot *banque* révèle le rôle principal, le caractère fondamental de cette industrie. Que l'on interroge la langue grecque, la langue latine, les langues modernes, on découvre la même étymologie : c'est τράπεζα, *mensa* (*mensarius*), *banco*, banc, d'où, *banchiere*, banquier. Ainsi le nom de banquier est donné à celui qui, derrière son banc, sa table, son bureau, change les monnaies, signe les lettres de crédit, règle les comptes des commerçants. Au moyen âge, les changeurs reçoivent des municipalités le droit d'établir des bancs sur la place publique; c'est pour eux la patente de banquier. L'usage, qui est la règle du langage, attribue au mot « banque » un double sens ou bien celui de la profession, ou bien celui de l'établissement; parfois un qualificatif indique le genre spécial d'affaires dont s'occupe la banque ou le siège de l'établissement : banque d'escompte, banque de spéculation, Banque de France, Banque d'Angleterre.

D'une manière générale, on peut définir la banque le commerce de l'argent sous forme de change des monnaies, ou de distribution du crédit. Emprunter l'argent d'autrui en recevant des dépôts, le prêter ensuite, le vendre en quelque sorte par l'escompte, le prêt direct, la lettre de change, le virement, etc., telle est la fonction propre du banquier.

II. HISTORIQUE. — 1° *Antiquité*. — En remontant le cours des âges, la première opération de banque qui apparaît dans l'histoire, c'est le change des monnaies; plus tard, les banquiers reçoivent des dépôts d'argent à titre gratuit, ils font auprès des commerçants l'office de caissier pour effectuer les paiements, les transports de fonds à distance, la compensation des dettes, enfin, à une époque plus reculée, ils emploient les dépôts à des opérations de crédit.

Le commerce de l'argent, qui est l'âme de la banque, suppose, avec la diversité des monnaies, un certain développement du commerce; aussi l'histoire nous montre-t-elle l'institution de la banque prendre naissance dès que le régime de la monnaie remplace celui du troc en nature, et progresser suivant la marche ascendante du commerce et de l'industrie.

Chez les Israélites, les Perses, les Indiens, peuples d'agriculteurs, la banque n'existe pas; au contraire, parmi les Assyriens, les Carthaginois, les Phéniciens, dont le commerce était florissant, l'industrie de la banque trouve un terrain favorable.

1° *Assyrie*. — En Assyrie, dès le VIIᵉ siècle avant J.-C., il existe des maisons de banque, dont les documents cunéiformes nous ont conservé le souvenir. Ils nous apprennent qu'à Babylone, la banque des *Igibi*, dont le chef, Sula, mourut environ 581 ans avant J.-C., jouait un rôle prépondérant, analogue à celui des Rothschild du XXᵉ siècle. Le banquier recevait des dépôts à intérêts, prêtait sur gage ou sur simple reçu, il achetait pour le compte de ses clients et touchait de ce chef des commissions qui s'élevaient parfois jusqu'à 50 p. 100 du prix d'achat. L'antichrèse était en usage, le banquier créancier ayant le droit de prélever au temps de la récolte une partie de la moisson en paiement des intérêts. Chose remarquable, certaines banques émettaient des billets [illegible], qui présentent avec le billet de banque actuel de grandes analogies. On trouve aussi dans ces temps reculés des exemples d'affaires en participation et de commandite, c'est ainsi qu'un grand banquier de Babylone commanditait une maison de prostitution.

2° *Grèce*. — Les documents concernant le commerce de banque sont, pour la Grèce, plus nombreux et plus détaillés. Dès le IVᵉ siècle avant J.-C., apparaissent les *trapézites*, dont l'institution coïncide avec le grand essor commercial qui précède la guerre contre les

Perses. Suivant le genre de transactions auquel ils se livraient, les banquiers de Grèce se divisaient en plusieurs catégories. Les *trapézites* avaient pour spécialité les dépôts, les comptes courants, les virements et autres opérations de caisse. D'autres s'adonnaient au change et à l'épreuve des monnaies, c'étaient les ἀργυραμοιβοί, appelés aussi κολλυβισταί et κερματισταί; enfin le prêt d'argent, sous ses formes variées, revenait aux δανεισταί, τοκισταί ou χρήσται. D'ordinaire, le banquier grec ne travaillait point avec son propre capital, mais il faisait fructifier les dépôts qui lui étaient confiés ou bien empruntait des fonds aux capitalistes. Il est à remarquer que dans toute l'antiquité, et en Grèce en particulier, la profession de banquier était frappée de discrédit et se trouvait abandonnée aux esclaves affranchis ou aux étrangers.

A Athènes, les *trapézites* avaient leur table dans l'*Agora;* sous leurs ordres se trouvaient des employés de plusieurs sortes: c'étaient d'abord les fondés de pouvoir, ἐπικαθήμενοι, puis les délégués à certaines affaires particulières, les πρεσβευταί, enfin les serviteurs ordinaires, παῖδες, recrutés dans la classe des esclaves.

Que la lettre de change, sous sa forme juridique actuelle, ait existé en Grèce, c'est extrêmement douteux, il n'en est pas moins certain qu'on faisait usage de lettres de crédit permettant d'éteindre les dettes et de transporter de l'argent au loin. A côté des banques privées, se fondèrent de bonne heure des banques d'État, δημόσια τράπεζα; on en rencontre à Athènes, Cyzique, Ilion, Tinos. Les temples eux-mêmes faisaient aux banques particulières une concurrence redoutable. Les riches sanctuaires de Delphes, d'Éphèse, de Délos et de Samos engageaient dans des entreprises publiques ou privées une partie des capitaux considérables formant le trésor du temple.

3° *Égypte.* — Dans le pays des Pharaons, la banque fut très florissante sous le règne de Ptolémée; elle avait adopté l'organisation grecque. Un assez grand nombre de banques d'État étaient répandues sur toute la surface du territoire : à Thèbes, Diospolis la Grande, Hermonthes, Memphis, Arsinoé, etc. A la tête de ces établissements est placé un directeur, τραπεζίτης; parfois on en compte plusieurs qui se remplacent chaque année. Le directeur a sous ses ordres un sous-directeur, ὁ παρα. et un fondé de pouvoir, ὁ χειριστής.

4° *Rome.* — Le plus ancien vestige des banquiers à Rome se trouve dans le fait de la concession des *tabernæ*, au forum, qui leur fut accordée en 210 avant J.-C. Appelés par Plaute *trapezitæ* ou *danistæ,* ils reçurent ensuite le nom d'*argentarii*. L'emplacement assigné sur le forum aux bureaux, *tabernæ,* des banquiers était compris entre le temple de Castor et la basilique Julia; de là ces désignations que l'on rencontre dans les inscriptions latines : *Argentarius post aedem Castoris ab sex areis, de foro vinario, nummularius de Circo Flaminio, de basilica Julia,* etc. L'établissement de banque n'était pas, comme de nos jours, désigné par le nom du propriétaire, la firme ou la raison sociale, mais les Romains considéraient l'industrie comme incorporée à la *taberna.* On retrouve cette substitution verbale dans les formules qui expriment la banqueroute : *a foro cedere, abire, mergi, a foro fugere.*

Comme en Grèce, on distinguait à Rome plusieurs catégories de banquiers. Les *mensarii*, les *mensularii* sous l'empire remplissaient les fonctions du τραπεζίτης, les *nummularii*, comme les ἀργυραμοιβοί, étaient chargés du change et du contrôle des monnaies. Le cercle des affaires de banque, à Rome, comprenait le change des monnaies, la garde et la fructification des dépôts d'argent, les diverses opérations de caisse et les comptes courants. Le transport de fonds à distance pouvant s'effectuer par la *permutatio pecuniæ*, ou le *receptum argentarii,* sortes de lettres de crédit assez semblables à la lettre de change actuelle. Les banquiers faisaient encore aux Romains somptueux ou besogneux des prêts d'argent sur gage ou sur signature.

Une caractéristique du commerce de banque à Rome, c'est la législation et la jurisprudence rigoureuse et détaillée à laquelle était soumise cette profession.

L'État romain n'établit pas, comme cela se faisait en Orient, des banques publiques, mais, dès le temps de l'empire, il exerçait sur les banquiers un contrôle sévère. Sous l'empereur Adrien, les *argentarii* et les *nummularii* furent confiés à la juridiction du *præfectus urbis.*

II. MOYEN AGE. — L'invasion des barbares, en même temps qu'elle faisait disparaître en grande partie le commerce et l'industrie, anéantit sur toute la surface du vieux monde romain l'organisation florissante des banques. Cependant, la multiplicité inextricable des monnaies, le fréquent changement de cours, les empreintes douteuses, le titre variable, tout cela exigeait dans les règlements de compte des personnes compétentes, ce furent les changeurs de profession qui firent revivre l'industrie de la banque. Pendant longtemps, le commerce de banque fut restreint exclusivement au change des monnaies.

Avec les croisades, le commerce et les affaires de crédit prennent un développement considérable. Cette évolution amène la formation d'une classe spéciale de prêteurs d'argent, l'institution des dépôts et la circulation de l'argent par la lettre de change. Les premiers prêteurs de profession furent les juifs; l'usure, défendue aux chrétiens, était pratiquée par les fils d'Israël qui, toujours tolérés par l'Église, se voyaient pillés ou protégés par les seigneurs féodaux, suivant les intérêts ou les nécessités du moment. Pendant longtemps, les juifs gardèrent le monopole du commerce de l'argent; mais, peu à peu, la concurrence se dressa contre eux du côté des chrétiens. Elle prit naissance en Italie, où le commerce était florissant. D'autre part, les Italiens étaient les banquiers de la cour romaine, pour centraliser et faire rentrer les revenus du saint-siège. C'est à Gênes que se fondèrent les premières banques et de là se répandirent dans d'autres villes d'Italie. Dès le XII[e] siècle, les changeurs de Gênes prennent le nom de *banchieri* et, graduellement, étendent leurs opérations à toutes les affaires de change et de crédit qui constituent la banque moderne. Vers le XII[e] siècle, ils poussent leurs transactions au delà des Alpes. Ce furent d'abord les habitants des villes de Lombardie, ensuite ceux de Cahors, qui furent les fournisseurs attitrés du crédit en France, en Angleterre, en Allemagne. Pendant longtemps le nom de « Lombards » ou de « Cahorciens » désigna les manieurs d'argent. Ceux-ci furent remplacés au XIII[e] siècle par les Toscans et au XIV[e] par les Florentins. Mais il est curieux d'observer que le nom des fondateurs de la banque est resté attaché au grand centre du crédit mondial qu'est actuellement le *Lombard-Street* de Londres.

Grâce aux nombreux dépôts qui affluaient dans leurs succursales, les banquiers italiens purent, au XIV[e] siècle, prêter de grosses sommes d'argent aux rois de France et d'Angleterre. A la fin du moyen âge, tandis que le juif était relégué dans le crédit inférieur — crédit à la petite semaine, crédit sur hardes et sur meubles — la puissance de l'argent s'incarnait dans les Médicis pour y demeurer jusqu'au XVI[e] siècle.

III. XVI[e] SIÈCLE. — Les grandes découvertes géographiques du XVI[e] siècle eurent pour résultat de transporter le centre du trafic d'exportation de la Méditerranée à l'Océan atlantique. Dès lors, le commerce de l'argent et du crédit prit un essor considérable et brisa toutes les barrières dont il avait été entouré au moyen âge. A cette croissance trop rapide du mouvement des

échanges, correspondit une crise monétaire caractérisée par l'insuffisance du numéraire, la multiplication des différentes espèces de monnaies, l'altération du titre. On dut créer des substituts de la monnaie, développer le rôle et l'usage de la lettre de change ainsi que le virement et la compensation. Peu à peu l'Italie perd le monopole de la banque qui devient le bien commun de l'Europe centrale. D'autre part, le développement du commerce d'exportation, le recrutement et l'équipement des armées à solde, la fabrication des armes à feu accroissent la demande de capital.

Le crédit fait aux princes, en particulier aux rois de France, d'Espagne et de Portugal, atteignit des proportions telles qu'il s'ensuivit une crise européenne. Une série de banqueroutes retentissantes, banqueroutes d'États et de particuliers, causèrent la ruine de deux places florissantes : Lyon et Anvers. Seuls les Génois restèrent debout et, en perfectionant très habilement la technique de la banque, ils reprirent le monopole des paiements et du crédit internationaux. Par l'emploi de la lettre de change et de la compensation, ils parvinrent à supprimer à peu près complètement la monnaie métallique dans les règlements de compte. Ainsi quatre fois par an les banquiers génois se réunissaient dans une ville de Savoie ou d'Italie au nombre de cinquante ou soixante et compensaient les créances d'une grande partie de l'Europe.

II. Les grandes banques de virement. — La déconfiture d'un grand nombre de banques privées amena la création de banques d'État. Dès 1582, le gouvernenement de Pise proscrit les banques particulières et décrète la fondation d'une banque publique. En 1585, la République de Venise ouvre le *Banco di Rialto,* auquel elle confie le monopole en 1594. Ayant fait de mauvaises affaires, cette banque fut remplacée en 1619 par le *Banco del Giro* qui dura jusqu'en 1816.

Le *Banco di Sant Ambrogio,* fondé à Milan en 1593, reconstitué en 1662, resta debout jusqu'à l'invasion de Napoléon Ier, dans laquelle il fut submergé.

En Hollande et à Hambourg existèrent deux banques célèbres par leur prospérité et l'extension de leurs transactions dans le monde commercial. Créée en 1609, la Banque de Hollande subsista jusqu'au moment de la conquête des Pays-Bas par les armées francaises en 1795. La Banque de Hambourg fournit une carrière plus longue. Érigée en 1619, elle maintint avec honneur sa réputation jusqu'en 1873, époque à laquelle elle succomba victime de la politique de Bismarck.

Le but principal de ces banques était de faciliter les règlements de compte en établissant une monnaie uniforme, fixe, indépendante de la diversité des monnaies, en opposant la monnaie idéale et de « compte », toujours une et identique à la monnaie diversifiée et changeante de la pratique. C'était à Hambourg le mark de banque, à Amsterdam le florin de banque.

[illegible] Une crise monétaire et le besoin croissant de capitaux furent les causes qui amenèrent en Angleterre la création de la Banque nationale. La loi de fondation qui porte la date de [illegible] fut l'œuvre des wighs; il conférait à la Banque le privilège d'émettre des billets. Ce fut le type des banques nationales d'émission qui se répandirent rapidement dans [illegible] de l'Europe.

Au commencement du XIXe siècle, Amshel Rothschild, qui amassa une fortune colossale dans des spéculations de bourse et d'émission d'emprunts publics, peut être à juste titre considéré comme le fondateur de ce qu'on a appelé la *haute banque.* La haute banque ne s'occupe pas, ou du moins ne s'occupe que d'une manière très secondaire des opérations ordinaires de banque : escompte, dépôts, virements, mouvements de caisse, etc., mais elle concentre toute son activité dans les spéculations de Bourse, l'émission des emprunts, les grandes affaires de change. Elle se compose de riches financiers qui opèrent avec leurs propres capitaux, a pour chef la dynastie des Rothschild et groupe des banquiers, juifs pour la plupart, répandus sur les principales places commerciales du monde entier. Les grandes entreprises industrielles de notre époque ont aussi attiré les barons de la haute finance et ceux-ci ont fort habilement mis à profit la forme de société anonyme pour dissimuler au public la puissance qu'ils ont acquise sur ce terrain.

Le mouvement de concentration qui s'est produit de nos jours dans le commerce et l'industrie s'est étendu à la banque. C'est ainsi qu'il s'est constitué de grandes sociétés financières par actions, qui centralisent les diverses affaires de banque et opèrent sur un grand rayon avec des capitaux considérables.

Les principaux de ces établissements sont en France : le *Crédit lyonnais,* la *Société générale pour favoriser le développement du commerce et de l'industrie,* le *Comptoir national d'escompte* et le *Crédit industriel.* Ces sociétés ont des comptoirs dans les divers quartiers de Paris et des succursales plus ou moins nombreuses en province et même à l'étranger. Elles s'y implantent en pratiquant l'escompte commercial à un taux plus bas que les banquiers locaux auxquels elles font une concurrence très vive. Ces opérations qui dans leur ensemble ne leur laissent que de faibles bénéfices sont comme les « articles sacrifiés » par les grands magasins, mais elles attirent une clientèle dans laquelle ces maisons de banque placent leurs émissions de valeurs.

III. Opérations de banque. — Toutes les opérations de banque peuvent se rapporter à deux catégories principales : les unes ont pour objet, directement ou indirectement, le prêt de l'argent, les autres ont pour but de faciliter les recouvrements et paiements. Ainsi : 1° Opérations de crédit ; 2° Opérations de caisse.

I. Opérations de crédit. — 1. *Les dépôts.* — La première opération du banquier consiste à se procurer des capitaux. Or il existe, répandue dans le public, une masse considérable de capitaux dispersés, sous forme de numéraire, argent qui ne produit rien et attend le moment, l'occasion de s'employer. Le banquier attire ce capital flottant par la promesse d'un intérêt. Le taux de cet intérêt dépend principalement du temps pendant lequel le banquier peut disposer des fonds qui lui sont confiés. Ce sera par exemple 1/2 ou 1 p. 100 pour les dépôts à vue ; 1, 1/2, 2 ou 3 p. 100 pour les dépôts à un, deux, trois, quatre ou cinq ans.

On peut aussi déposer des sommes d'argent, des titres ou des valeurs en simple garde sans toucher d'intérêt, parfois même en payant un droit. C'est ainsi que la Banque de France et la Banque d'Angleterre ne servent aucun intérêt pour les fonds qu'elles reçoivent en dépôt, estimant qu'elles rendent aux déposants un service suffisant en assumant la responsabilité des dépôts, en faisant le service des coupons et le recouvrement des intérêts.

Enfin on peut encore déposer des valeurs chez le banquier en crédit d'affaires, avec ouverture d'un compte courant de dépôt. Le client remet au banquier tous ses fonds disponibles, celui-ci se charge en retour de recevoir et de payer sur place pour le compte du déposant.

2° *L'escompte.* — L'escompte consiste à recevoir les effets de commerce, tels que lettres de change, billets à ordre, traites, avant leur échéance, en faisant aux porteurs de ces effets l'avance de la valeur de ceux-ci moyennant un intérêt déterminé. Il s'ensuit que l'escompte n'est qu'une forme du prêt à intérêt, avec cette différence toutefois qu'il suppose toujours une opération commerciale préalable : celle qui a donné lieu à la création de l'effet escompté. D'ordinaire, c'est un prêt à court terme, car l'échéance des effets de commerce

est rarement éloignée — généralement trente ou quatre-vingt-dix jours — et souvent on ne remet les traites au banquier que peu de jours avant la date du paiement. Le banquier déduit donc de la valeur nominale de l'effet de commerce l'escompte, c'est-à-dire l'intérêt du capital jusqu'à l'échéance, un droit de commission variant ordinairement entre 1/8 et 1/2 p. 100 et parfois un droit de change si le titre est payable à l'étranger. En général on n'admet à l'escompte que le papier revêtu de deux signatures, ce qui correspond à une affaire achevée.

3° *L'intérêt.* — On appelle intérêt la redevance payée au propriétaire d'un capital pour l'usage de celui-ci pendant un temps déterminé. Le taux de l'intérêt dépend du taux courant du marché et de l'évaluation des risques que court le capital. Souvent le banquier prête sur titres, c'est-à-dire qu'il reçoit comme gage du prêt des titres de rente ou des valeurs mises en dépôt par l'emprunteur.

4° *Les placements et spéculations.* — Le banquier doit employer et faire valoir les fonds disponibles ; les siens comme ceux qui, sous forme de dépôts, lui sont confiés pour un temps plus ou moins long. L'escompte est un placement, mais souvent il ne suffit pas, il n'absorbe pas toutes les disponibilités. Dès lors le banquier engage le reste de ses ressources dans des prêts — avances directes, avances sur titres ou sur lingots — ou bien achète directement des titres et valeurs. L'ensemble des titres, valeurs, effets de commerce, forme ce qu'on appelle le portefeuille de la banque.

Les placements à court terme, l'utilisation du capital circulant, tel est le rôle propre des banques ; les placements à longue échéance, l'emploi du capital fixe appartiennent plutôt aux capitalistes. Cependant les grandes sociétés de crédit, obligées qu'elles sont de rémunérer un capital social considérable, se lancent souvent dans des opérations financières qui ne sont pas du service de la banque proprement dite. Les bénéfices importants que rapportent les grandes banques par actions proviennent de la participation à des affaires qui demandent, pour réussir, des capitaux et du temps, du placement de valeurs soit à la commission soit à forfait, de l'émission de titres. Ces établissements de crédit commanditent des sociétés industrielles dans le but de les développer et de les mettre plus tard en actions, elles emploient une partie de leurs disponibilités en reports ou encore se livrent à de véritables spéculations de Bourse.

II. OPÉRATIONS DE CAISSE. — 1° *Le virement.* — Le virement est un système de payement en banque qui s'opère par un simple transfert d'écriture. Il consiste en un échange de créances et de dettes opéré par des écritures sur les comptes de deux clients d'un même banquier, ou dans l'échange de billets par voie de compensation entre deux banquiers ou deux clients d'un même banquier, sans mouvement matériel de monnaie métallique.

Quand le système de relations en banque est organisé, il suffit d'un ordre pour opérer les transactions. L'ordre de payement ou de virement a reçu un nom spécial le *chèque*. Le régime du chèque suppose pour être général une habitude commune de déposer ses fonds en banque et de se servir pour les paiements et recouvrements de l'intermédiaire des banquiers. En Angleterre l'usage des banques et des dépôts est universellement répandu, les particuliers, les banquiers eux-mêmes ne conservent d'argent que ce qui est strictement nécessaire, d'où il résulte que la Banque d'Angleterre garde presque toute la réserve métallique du pays.

Les banquiers compensent aussi leurs comptes par virement. C'est en Angleterre que ce système de liquidation a pris à l'époque actuelle le plus grand développement, grâce à l'institution du *Clearing-House.* Il y a à *Lombard-Street,* qui est le centre des affaires de banque à Londres, une maison dite de liquidation : *Clearing-House.* Au début, vers 1775, ce n'était qu'une réunion de quelques banquiers qui échangeaient leurs dettes et leurs créances, mais bientôt l'institution devint universelle. Chaque banque de Londres y a son pupitre, elle inscrit sur un registre (*clearing-book*) tous les effets qu'elle doit présenter aux autres banquiers et en retour reçoit tous les effets dont on lui réclame le paiement. Après examen, les surveillants du *Clearing-House* revisent les résultats et font les balances. Les différences se soldent en chèques sur la Banque d'Angleterre où tous les banquiers ont des fonds en dépôt.

2° *Le change.* — Les transactions internationales se règlent généralement par des effets de commerce *tirés* de la place créancière sur la place débitrice. Les banques font le commerce de ces traites et achètent ou vendent par exemple du papier sur Londres, Hambourg, Amsterdam, Anvers, etc. Mais les traites sur une place déterminée n'ont pas toujours une valeur marchande égale à leur valeur nominale. Le change est précisément la différence entre la valeur d'une traite ou d'une lettre de change sur la place où elle se négocie et sa valeur sur la place où elle est payable. On dit que le change est haut ou bas, ou qu'il est au pair, suivant que le papier vaut plus que l'argent ou qu'il vaut moins, ou lui est égal. L'élévation du change dépend du mouvement des affaires entre deux places, c'est-à-dire en dernière analyse de l'offre et de la demande du papier. Les variations du change ont pour limite la valeur du transport des espèces, y compris les frais d'assurance, d'une place à l'autre, c'est le *gold point.* Si en effet le change était trop élevé, il serait avantageux, au lieu d'acheter du papier, d'exécuter le paiement, en envoyant directement des espèces.

3° *L'arbitrage.* — L'arbitrage a pour objet d'acheter des effets de commerce sur certaines places pour les revendre sur d'autres places où ils sont cotés plus cher. Supposons qu'à Paris le papier sur Londres vaille 25 fr. 20 la livre sterling et que ce même papier soit coté à Marseille 25 fr. 10, à Hambourg 25 fr. 60. Un banquier de Paris, s'il est acheteur, se procure du papier sur Londres à Marseille ; vendeur, il négocie à Hambourg.

Dans un sens plus large l'arbitrage consiste à acheter simultanément, sur différentes places où elles sont cotées, des valeurs et à les revendre sur d'autres places, en profitant de la différence des cours. Les valeurs qui donnent lieu à ce genre d'opération sont celles qui sont appelées internationales. La rente italienne par exemple se négocie à Londres, Bruxelles, Francfort, Berlin, Paris. Un arbitragiste achètera par dépêche télégraphique du 5 p. 100 italien à Francfort qu'il revendra le même jour à Londres et peut-être en même temps rachètera-t-il à Bruxelles pour revendre à Berlin.

4° *Le compte courant.* — Le compte courant est le résumé de toutes les opérations que le banquier fait avec son client; soit en dépenses soit en recettes, tout est passé au compte courant. C'est donc un contrat spécial qui embrasse toutes les opérations et se conclut des deux côtés dans le paiement final du reliquat de compte. M. Lyon-Caen donne du compte courant cette définition juridique : un contrat par lequel deux personnes, en prévision des opérations qu'elles feront ensemble et qui les amèneront à se remettre des valeurs, s'engagent à laisser perdre aux créances qui pourront en naître leur individualité en les transformant en articles de crédit ou de débit de façon que le solde final résultant de la compensation de ces articles soit seul exigible.

Le compte courant se compose de trois éléments : re-

couvrements, escompte et dépôts, donnant lieu à des commissions de recouvrements, à un compte d'escompte et à un compte d'intérêts réciproques sur les sommes dues et versées qui est d'une manière toute spéciale appelé compte courant. Les intérêts réciproques sont le plus souvent à un taux différent : plus élevé au profit du banquier qu'à celui du client.

Il y a des comptes courants avec ou sans ouverture de crédit, avec ou sans découvert. Le banquier est « à découvert », lorsque le compte du client se solde en débit.

IV. Classification des banques. — Conformément au principe de la division du travail, un établissement de banque se livre d'ordinaire à un seul genre d'affaires déterminé. Cependant par un mouvement inverse de concentration, les grandes sociétés financières modernes centralisent tout le commerce de banque sous ses formes multiples et variées. Les principales classes de banques sont : 1° les banques d'escompte ; 2° les banques de dépôts et virements ; 3° les banques d'émission ; 4° les banques industrielles ; 5° les banques mobilières ; 6° les banques coloniales ; 7° les banques populaires.

1° *Banques d'escompte.* — Les banques d'escompte se chargent de prêter de l'argent sur effets de commerce, billets à ordre, lettres de change : elles touchent pour ces prêts un intérêt qui s'appelle escompte. Elles prennent le nom de banques *agricoles, hypothécaires, foncières* ou *immobilières,* lorsque, comme l'indique leur titre, elles prêtent à l'agriculture, sur hypothèques ou sur immeubles.

2° *Les banques de dépôts et virements* reçoivent en dépôt les fonds des particuliers, des corporations, des sociétés à des conditions déterminées et se chargent de payer et de recevoir pour le compte de leurs déposants ou de transférer ces sommes d'un compte à un autre au moyen d'une simple passation d'écritures, appelée virement.

3° *Banques d'émission.* — Les banques d'émission sont celles qui émettent des billets de banque.

Le *billet de banque* est un titre de crédit à vue et au porteur; il est toujours, sur simple présentation aux guichets de la banque, immédiatement convertible en espèces métalliques. Il a plein pouvoir libératoire pour éteindre les dettes, c'est le cours légal. Le billet de banque n'est pas du papier-monnaie, ni au sens strict du mot de la monnaie en papier, mais il est, en vertu du cours légal, un signe représentatif de la monnaie ; il a pour gage le portefeuille et l'encaisse de la banque.

La banque d'émission peut être un établissement d'État, ou bien une institution privée, placée sous le régime du monopole ou de la concurrence, laquelle peut être entièrement libre ou restreinte à un certain nombre de banques.

En France et dans la plupart des pays civilisés le monopole de l'émission des billets est délégué par l'État à une banque particulière sous certaines conditions. La *Banque de France* n'est point une banque d'État, c'est une simple société par actions, seulement elle a un gouverneur et un sous-gouverneur nommés par le gouvernement. Ce grand établissement national a été créé par Napoléon Ier, alors premier consul, et a reçu en 1803 le privilège d'émettre des billets. Ce privilège était restreint à Paris et dans les autres villes où la banque avait fondé des succursales, de plus il était commun à plusieurs autres banques de province. A partir de 1848, par suite de la fusion de ces banques départementales avec la Banque de France, celle-ci fut dotée du monopole de l'émission. Ce privilège, renouvelé déjà plusieurs fois par périodes de trente ans, vient d'être prorogé en 1897 pour jusqu'en 1920.

En échange du privilège de l'émission certaines obligations sont imposées à la Banque de France; voici les principales : 1° elle ne peut escompter que des effets de commerce revêtus de trois signatures et à 90 jours de date au plus; 2° elle ne doit pas servir d'intérêts pour les dépôts; 3° elle peut faire des avances sur certaines valeurs mobilières ou sur lingots; mais elle ne peut jamais être à découvert dans ses comptes courants avec ses clients; exception est faite pour l'État auquel elle est obligée de consentir certaines avances; 4° en outre, la loi de 1897 a imposé une annuité fixe de deux millions à payer par la Banque à l'État, et l'obligation de lui prêter sans intérêts une somme de quarante millions qui sera affectée gratuitement aux banques régionales du crédit agricole.

4° *Les banques industrielles* s'occupent des affaires d'industrie, non seulement par les opérations ordinaires d'escompte ou de compte courant, mais par une participation directe, par la création et le placement de valeurs industrielles, par la commandite, l'émission d'actions, d'emprunts, etc.

5° *Les banques mobilières* ont pour objet principal la négociation des valeurs de Bourse, les émissions de valeurs, la constitution de sociétés par actions. Ce sont assez généralement des banques de spéculation.

6° *Les banques coloniales* procurent des capitaux aux entreprises coloniales, émettent des billets pour la circulation dans les colonies, en un mot favorisent le commerce et l'industrie dans les possessions d'outre-mer.

7° *Les banques populaires* sont fondées pour procurer des capitaux aux petits artisans, commerçants, industriels, agriculteurs, qui n'offrent pas une surface suffisante pour obtenir du crédit auprès des grandes sociétés ou des banques ordinaires. Presque partout l'organisme spécial destiné à ce petit crédit a revêtu la même forme, à savoir celle de la mutualité ou de société coopérative. Les banques populaires se ramènent à deux types principaux : le type Schulze-Delitzsch et le type Raiffeisen. Dans le premier système, les travailleurs mettent en commun leurs épargnes pour former une société à capital variable, qui complète ses ressources par des emprunts. Les sociétaires bénéficient de l'escompte, d'ouvertures de crédit et parfois d'avances proprement dites. Dans la banque Schulze-Delitzsch le capital social est formé par les membres et par un appel continu à l'épargne. C'est à titre purement accessoire qu'on recourt à l'emprunt. Tous les membres de la société sont responsables de toutes les dettes sociales; la solidarité est mutuelle et illimitée. Les banques Schulze-Delitzsch recherchent des bénéfices qu'on répartit entre les associés, aussi le taux des avances est-il assez élevé.

Les banques ou plus exactement les *caisses rurales* de Raiffeisen diffèrent du type Schulze-Delitzsch par une pensée plus généreuse inspirée par l'esprit chrétien. C'est encore la mutualité et la solidarité, mais avec la gratuité des emplois et des services. La caisse rurale ne recherche pas les bénéfices et ne distribue pas de dividende; elle prête à long terme suivant les nécessités de l'agriculture et opère sans capital social avec les seuls dépôts, les capitaux prêtés et les bénéfices qui reviennent intégralement à la société. Les bénéfices proviennent uniquement de la différence très faible — ordinairement 1 p. 100 — qui existe entre le taux des prêts et l'intérêt des dépôts. Les caisses rurales sont établies par commune; [illegible] ne sortent pas de la commune et [illegible] qui se connaissent bien. Ce caractère familial supprime les dangers de la solidarité et est un principe de moralité. En France, M. Durand s'est fait le propagateur infatigable des caisses rurales; il a été puissamment aidé par un certain nombre de prêtres dévoués à la classe agricole.

V. [illegible] — Dans ces deux grandes catégories auxquelles se ramènent toutes les transactions de banque, à savoir : les opérations de caisse et celles de crédit, il ne se trouve *en soi* évidemment rien de

contraire aux prescriptions de la morale : l'une et l'autre représentent un service onéreux qui mérite une juste rémunération. L'intérêt qui est le prix du loyer de l'argent, la commission qui est la rétribution d'un service rendu ne devront pas dépasser les limites du juste prix. En pratique et dans les circonstances ordinaires, il suffira de se conformer au taux courant en usage parmi les banquiers honnêtes.

Le banquier fait le commerce de l'argent, il est aussi souvent le mandataire de son client : il devra donc s'abstenir de toute manœuvre frauduleuse ou dolosive et ne pas nuire sciemment ou par imprudence aux intérêts de ses clients. Par conséquent il ne doit pas recommander des valeurs véreuses, avariées ou franchement mauvaises. Quand la banque émet elle-même une valeur, elle ne saurait, sans manquer à la plus élémentaire justice, tromper le public sur la qualité du titre. Comme elle a le même intérêt au succès de l'émission d'une mauvaise affaire qu'à celui d'une affaire excellente, la tentation est grande. Ne touche-t-elle pas dans un cas comme dans l'autre les mêmes commissions ? Bien plus, les commissions sont d'autant plus fortes que l'affaire présente plus d'aléa.

Les manœuvres frauduleuses ne sont pas rares dans les émissions de titres ou valeurs. Les syndicats de banquiers se chargent à forfait d'une grande quantité de titres. Attiré par une réclame retentissante, le public se presse aux guichets et n'obtient des titres qu'à un prix élevé. La société financière en garde la majeure partie dans ses caisses, elle fait publier que la souscription a été plusieurs fois couverte, le cours monte et les banquiers écoulent leur stock de titres à des prix très rémunérateurs.

Les banquiers sont souvent engagés dans des spéculations de bourse, mais alors leur intérêt peut se trouver en opposition directe avec celui de leurs clients. Si, par exemple, un grand établissement de crédit a pris position à la hausse sur une certaine valeur, il est de son intérêt qu'il y ait beaucoup d'acheteurs afin d'augmenter les différences en sa faveur. Dès lors le siège social donnera l'ordre de conseiller aux clients d'acheter. La banque joue ainsi contre ses clients et si elle est puissante, plus nombreuse est sa clientèle, plus elle a de chance de gagner. Mais, au moment où elle réalisera ses bénéfices, la baisse se produira au détriment des clients.

Les bénéfices importants que réalisent les sociétés de crédit proviennent des placements qu'elles opèrent, des spéculations auxquelles elles se livrent. Ces opérations offrant toujours des risques et parfois des dangers, la responsabilité du banquier vis-à-vis de ses clients : actionnaires, obligataires ou déposants, peut se trouver gravement engagée. En effet, les placements à long terme exigent une grande immobilisation de capitaux, et il faut prévoir le cas où les déposants viendraient en même temps réclamer leurs fonds. De plus, lorsqu'une société de banque souscrit ferme des titres qu'elle a l'intention de revendre, il peut arriver que le public refuse d'acheter. S'intéresse-t-elle dans des syndicats, dans des participations ? la liquidation peut être difficile. Si elle fournit des fonds à une société particulière pour la mettre plus tard en actions, le public, au moment de la souscription, ne restera-t-il pas sourd aux pressantes invitations qui lui sont faites ? Dans tous ces cas et d'autres semblables, la banque n'a fait autre chose que d'échanger l'argent de ses actionnaires ou de ses déposants contre du papier qu'elle ne peut pas vendre, immobilisant ainsi ses ressources disponibles. Alors, l'heure des responsabilités dangereuses a sonné, les bénéfices espérés s'évanouissent, les frais généraux continuent à courir, [illegible] rarement, et la situation devient grave.

Certains banquiers de bas étage, véritables aigrefins de la finance, promettent aux déposants des intérêts fantastiques : 20, 30, 40 p. 100 et même davantage. Ils ne peuvent réaliser de pareils bénéfices. Quand ils les réalisent, c'est en jouant à la Bourse un jeu effréné et souvent malhonnête. Aussi bien il n'est pas rare de les voir, après avoir servi pendant un certain temps les intérêts convenus, disparaître en emportant la caisse, ou échouer sur les bancs de la police correctionnelle. Confier son argent à des escrocs de ce genre, c'est coopérer à une mauvaise action et cela n'est pas permis. Rappelons ici que l'Église défend d'une manière toute particulière aux clercs de pratiquer le commerce, soit par eux-mêmes, soit par participation.

La haute banque internationale pèse d'un poids très lourd dans la vie politique et économique des nations, soit pour l'émission des emprunts, soit pour la conversion des dettes publiques, soit pour le paiement des emprunts ou indemnités de guerre. Maîtresse du crédit international, elle le dispense à son gré, à des conditions souvent draconiennes. On a vu de nos jours les barons de la finance ruiner des États par les emprunts à jet continu, faire échouer les émissions de rente dans certains États qui voulaient secouer leur joug, s'enrichir de la guerre et modifier à leur avantage les conditions de la paix. Par leur association qui s'étend sur toutes les places commerciales, par les capitaux considérables dont ils disposent, ils peuvent provoquer la hausse des valeurs ou des denrées, déterminer des crises monétaires en raréfiant l'or : ils sont les maîtres du marché mondial !

Les grands établissements modernes de crédit drainent les capitaux et les font affluer dans le grand réservoir central qu'est le siège social à Paris ; en sorte que la banque et le commerce de province deviennent de plus en plus exsangues. Les industriels et les commerçants ne trouvent plus le même appui qu'autrefois chez les banquiers particuliers dont cette concurrence a limité les profits. C'est ainsi qu'il devient difficile d'organiser en province une affaire industrielle ou commerciale exigeant un million, par exemple, avec les ressources locales ; il faut recourir aux grands établissements de crédit. Ceux-ci prélèvent de grands avantages qui sont une lourde charge pour l'affaire. Au point de vue social, la disparition du banquier local, connaissant parfaitement le milieu, inspirant confiance, conseiller, ami souvent, de ses clients, est certainement regrettable.

Les abus et les fraudes qui peuvent se commettre dans le commerce de banque, ne doivent point empêcher de reconnaître l'utilité et la nécessité de ces établissements ; il serait à la fois nuisible et injuste de réclamer la suppression de tous à cause de la faute de quelques-uns. Que la banque soit utile en répartissant le crédit, en faisant fructifier l'épargne des capitalistes les plus humbles, en procurant une circulation de capitaux plus intense et plus régulière, en facilitant enfin au commerce les recouvrements et les paiements, c'est une vérité qui ressort avec évidence de l'explication des opérations de banque. D'autre part, dans l'ordre économique actuel le crédit est l'âme de l'industrie et du commerce. Un organisme est donc nécessaire pour faire les avances, mettre le capital au service du travail ; cet organisme, c'est la banque.

I. Histoire de la banque. — E. Révillout, *Les obligations en droit égyptien comparé aux autres droits de l'antiquité*, Paris, 1886 ; Kohler et Peiser, *Aus dem babylonischen Rechtsleben*, 1890, 1898 ; Kohler, *Juristischer Excurs zu Peiser, Babylonische Verträge*, 1890 ; K. F. Hermann, *Lehrbuch der griechischen Antiquitäten*, 1882 ; Bernadakis, *Journal des économistes*, série IV, XIV, XV, 1881 ; Beauchet, *Histoire du droit privé de la République athénienne*, 1897 ; Lumbroso, *Recherches sur l'économie politique de l'Égypte sous les Lagides*, 1870. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, 1884 ; Waldmann, *Étude sur les argentarii à Rome* (thèse), Paris, 1874 ; Deslournelles, *Des argentarii* (thèse), Bar-sur-Seine, 1890 ; Deloume, *Les manieurs d'argent à Rome*, 1890 ; H. L. Roselle, *Argentarii*, 1892 ; Endmann, *Studien in der roman. kanonist*

[illegible] 1874-1883; R. [illegible] *Zeitalter der Fugger*. 1896; Tortora, *Il banco di Napoli*. 1883; [illegible] *Il banco di Sant' Ambrogio*, 1883; [illegible] 1891; [illegible] 1896; [illegible] Paris, 1885; [illegible] 1887.

II. Opérations de banque. — Courcelle-Seneuil, *Traité théorique et pratique des opérations de banque*, Paris, 1876; Wolowski, [illegible] Paris, 1864; Id., [illegible] *la circulation*, Paris, 1867; J. F. Horn, *La liberté des banques*. Paris, 1866; Clément Juglar, *Du change et de la liberté d'émission*, Paris, 1868; Id., *Dictionnaire des finances*. art. *Banques*. Paris, 1884; A. Courtois fils, *Traité élémentaire des opérations* [illegible] Paris, 1877; [illegible] *des banques d'émission*. 1878; Haupt, *Arbitrages* [illegible] Paris, 1880; Lefebvre, *Change et arbitrage*, Paris. [illegible] Paris, 1875; J. Périer, *La Banque de France et l'organisation du crédit*, Paris, 188[illegible]; [illegible] *l'organisation du crédit*, Paris, 1885; Price, *A hand book of London bankers*, *Bagehot Lombard-Street*, Paris, 1884; Claudio Jannet, [illegible] Paris, 1892; Leroy-Beaulieu, *Science des finances*, Paris, 1895; [illegible] Paris, 1891.

C. Antoine.

BANQUEROUTE. — I. Généralités. II. Conditions de la banqueroute simple. III. Conditions de la banqueroute frauduleuse. IV. Action judiciaire.

I. Généralités. — Le mot de banqueroute vient de l'italien *banca rotta*, banque rompue, comptoir brisé. Il désigne l'état du commerçant failli, auquel sont imputables des actes de négligence, d'imprudence ou des agissements frauduleux. Comme le remarque M. Raynouard dans son rapport sur la loi du 25 mai 1838 : « La loi a flétri du nom de banqueroute, tous les actes par lesquels un commerçant se met dans l'impossibilité de faire honneur à ses engagements. Elle atteint par des peines ses torts dont la gravité varie et qui vont de l'imprudence, de la négligence et de l'inconduite jusqu'au crime. » Pour soumettre le débiteur insolvable à la juridiction de répression, il a fallu introduire une exception au droit commun. Le débiteur relève uniquement des tribunaux civils et lorsque par sa faute ou même par la fraude, il a nui aux intérêts de ses créanciers, il n'encourt aucune responsabilité pénale. En matière civile, ce sont des intérêts particuliers qui sont en question, mais la juridiction pénale a surtout en vue le bien commun de la société. Et donc, lorsqu'un débiteur particulier est insolvable, il ne semble pas que l'ordre public soit gravement compromis par l'absence de répression. Le créancier n'avait-il pas la liberté de ses engagements? ne s'est-il pas volontairement exposé à un danger qu'il aurait pu éviter? N'a-t-il pas imprudemment négligé les précautions nécessaires, les garanties indispensables?

Il en va tout autrement lorsque le débiteur est commerçant, car, dans ce cas, le bien public est spécialement atteint. Le développement des relations commerciales, étroitement lié à la prospérité publique, n'est-il pas fondé sur la confiance? Les créanciers, pour engager leur capital, n'ont-ils pas besoin d'une certaine sécurité garantie par la loi? D'autre part, le commerçant, en vertu même de sa profession, provoque le tiers à traiter avec lui. Voilà pourquoi le législateur agit sagement, en soumettant à la répression les commerçants insolvables qui, par imprudence, par faute ou par fraude, ont compromis les intérêts de leurs créanciers.

La banqueroute suppose la faillite, il s'ensuit : 1° que le prévenu doit être commerçant; 2° qu'il doit être en état de cessation de paiements dûment constatée. Examinons de plus près ces deux conditions générales de la banqueroute.

1° *Qualité de commerçant*. — La qualité de commerçant étant un élément constitutif de la banqueroute, la juridiction de répression doit toujours en constater l'existence; l'absence de décision sur ce point serait un motif de cassation. Il n'est pas nécessaire cependant que le prévenu ait pris la qualité de commerçant; il suffit qu'il se livre habituellement à des actes de commerce. Par exemple un notaire qui fait *habituellement* un commerce d'argent et d'effets peut être déclaré en faillite et encourir le cas échéant les peines de la banqueroute.

Parce qu'ils sont juridiquement incapables de faire des actes de commerce, ne peuvent être poursuivis pour banqueroute : 1° le mineur qui a fait des opérations commerciales sans y être régulièrement autorisé; 2° la femme mariée qui n'a pas été autorisée; toutefois elle est présumée avoir eu l'autorisation nécessaire, aussi lui appartient-il de détruire cette présomption en établissant qu'elle n'a été ni explicitement ni tacitement autorisée.

2° *Cessation de paiements*. — Il n'est pas nécessaire que la cessation de paiements ait été déclarée par le tribunal de commerce; en d'autres termes, la déclaration de faillite ne constitue pas une question préjudicielle à la procédure de répression. Il s'agit, en effet, uniquement d'un fait que la juridiction répressive a qualité pour apprécier, parce que ce fait constitue un des éléments du délit. L'absence de déclaration de faillite ne met pas obstacle à la poursuite, l'action publique — sauf exception formelle — étant toujours indépendante de l'action privée. Par conséquent un commerçant peut être condamné comme banqueroutier : 1° quoique le tribunal de commerce ait décidé qu'il n'y avait pas lieu de le mettre en faillite; 2° quoique le jugement déclaratif ait été rapporté; 3° quoiqu'il ait obtenu l'homologation de son concordat.

II. Conditions de la banqueroute simple. — Aux termes de l'article 585 du code de commerce *est déclaré* banqueroutier simple tout commerçant failli qui se trouve dans un des cas suivants : 1° si ses dépenses personnelles ou les dépenses de sa maison sont jugées excessives; 2° s'il a consommé de fortes sommes soit à des opérations de pur hasard, soit à des opérations fictives de Bourse ou sur marchandises; 3° si, dans l'intention de retarder sa faillite, il a fait des achats pour revendre au-dessous du cours; si, dans la même intention, il s'est livré à des emprunts, circulation d'effets ou autres moyens ruineux pour se procurer des fonds; 4° si, après cessation de ses paiements, il a payé un créancier au préjudice de la masse.

L'article 586 ajoute : *pourra être* déclaré banqueroutier simple tout commerçant failli qui se trouvera dans un des cas suivants : 1° s'il a contracté pour le compte d'autrui, sans recevoir des valeurs en échange, des engagements jugés par trop considérables eu égard à sa situation lorsqu'il les a contractés; 2° s'il est de nouveau déclaré en faillite sans avoir satisfait aux obligations d'un précédent concordat; 3° si étant marié sous le régime dotal ou la séparation de biens, il ne s'est pas conformé aux articles 68 et 70 du code de commerce; 4° si dans les quinze jours à partir de la cessation de ses paiements, il n'a pas fait au greffe la déclaration exigée par les articles 438 et 439 du code de commerce modifiés par la loi du 4 mars 1889 : ou si cette déclaration ne contient pas les noms de tous les associés solidaires; 5° si, sans empêchement légitime, il ne s'est pas présenté en personne aux syndics dans les cas et dans les délais fixés, ou si, après avoir obtenu un sauf-conduit, il ne s'est pas représenté à la justice; 6° s'il n'a pas tenu de livres ou fait exactement inventaire; si ces livres ou inventaire sont incomplets ou irrégulièrement tenus, ou s'ils n'offrent pas sa véritable situation active et passive, sans néanmoins qu'il y ait fraude.

On remarquera la différence de rédaction des deux articles; l'article 585 dit : « *sera déclaré* banqueroutier [illegible] l'article 586 [illegible] l'expression *pourra être déclaré*. Cette différence est importante. Le législateur a

voulu que dans les cas prévus par l'article 585 le délit soit déclaré, indépendamment de toutes les circonstances de la cause; si au contraire il s'agit d'un fait compris dans l'article 586, les magistrats peuvent tenir compte des différentes circonstances et apprécier s'il y a lieu ou non de condamner.

III. Conditions de la banqueroute frauduleuse. — Ici la faute, quelque grave qu'elle soit, n'est plus suffisante; la fraude est toujours nécessaire. Par conséquent le jury ne doit pas être appelé seulement à statuer sur l'existence des faits de banqueroute frauduleux reprochés au prévenu, mais il doit encore se prononcer sur la question de bonne foi, élément constitutif de la fraude.

Aux termes de l'article 591 du code de commerce est déclaré banqueroutier frauduleux tout commerçant failli : 1° qui a soustrait ses livres; 2° qui a détourné ou dissimulé une partie de son actif; 3° qui, soit dans ses écritures, soit par des actes publics ou des engagements sous signature privée, soit par son bilan, s'est frauduleusement reconnu débiteur de sommes qu'il ne devait pas.

Les agents de change et les courtiers sont soumis à des règles spéciales. En effet, en thèse générale, la faillite n'est pas pour le commerçant un fait punissable par lui-même; elle n'est qu'un des éléments constitutifs de la banqueroute. S'agit-il d'un agent de change? alors le seul fait de la faillite, d'après l'article 484 du code pénal, constitue un crime, et l'agent de change est poursuivi comme banqueroutier. (Art. 89 du code de commerce.) S'il y a faillite simple, il est puni de la peine des travaux forcés à temps, en cas de banqueroute frauduleuse la peine est celle des travaux forcés à perpétuité. (Code pénal, art. 404.)

La loi ne se contente pas de punir les banqueroutiers, elle assimile encore à la banqueroute certains crimes ou délits commis dans les faillites. 1° Sont condamnés aux peines de la banqueroute frauduleuse, les individus convaincus d'avoir, dans l'intérêt du failli, soustrait, recélé ou dissimulé tout ou partie de ses biens, meubles ou immeubles. (Code de commerce, art. 593.) 2° L'article 593 punit des peines de la banqueroute frauduleuse, les individus convaincus d'avoir frauduleusement présenté dans la faillite et affirmé, soit en leur nom personnel, soit par interposition de personnes, des créances supposées. Il n'est pas nécessaire d'ailleurs que cette présentation et cette affirmation aient lieu dans l'intérêt du failli. 3° Enfin, sont condamnés comme banqueroutiers frauduleux, les individus qui, faisant le commerce sous le nom d'autrui ou sous un nom supposé, se rendent coupables des faits prévus par l'article 591. (Code de commerce, art. 593.)

IV. Action judiciaire. — 1° *Poursuites.* — En droit commun, la poursuite est exclusivement réservée au ministère public, les particuliers ont seulement le droit de la provoquer par le dépôt d'une plainte. Ils peuvent en outre se porter partie civile; mais soit qu'ils agissent par voie accessoire, soit qu'ils saisissent directement la juridiction répressive, comme la loi les autorise à le faire en matière correctionnelle, leur action a toujours un caractère purement privé.

Cependant l'article 587 du code de commerce contient une dérogation aux règles ordinaires, lorsqu'il s'agit de banqueroute simple; il reconnaît, en effet, le droit de poursuivre non seulement au ministère public, mais encore aux syndics dûment autorisés à cet effet par la masse des créanciers et même par un créancier agissant individuellement. Encore qu'elle appartienne à plusieurs, la poursuite ne peut être exercée qu'une seule fois. Cette solution s'applique également au cas où la juridiction répressive n'aurait pas statué sur tous les faits susceptibles d'être reprochés au failli. Si, en effet, la banqueroute est complexe dans ses éléments, elle ne constitue néanmoins qu'un délit unique. Aussi bien les actions en banqueroute simple et en banqueroute frauduleuse étant absolument distinctes, l'acquittement sur l'une ne fait pas obstacle à l'introduction de l'autre; pourvu que la nouvelle poursuite soit fondée sur des faits différents de ceux qui avaient motivé la première.

Suivant les règles générales du code pénal, la banqueroute simple, rangée parmi les délits, ressortit au tribunal correctionnel; la banqueroute frauduleuse, étant comptée parmi les crimes, est justiciable de la cour d'assises.

2° *Tentative et complicité.* — La plupart des faits qui constituent la banqueroute simple n'admettent ni *tentative* ni *complicité*. En ce qui concerne la tentative, la question se trouve nettement tranchée par le silence même de la loi. En matière de délits il n'y a jamais tentative punissable, en l'absence d'une disposition spéciale. (Art. 3 du code pénal.)

Quant à la complicité, on pourrait, au contraire, argumenter du silence de la loi pour soutenir qu'elle est punissable. (Art. 59 du code pénal.) Il n'y a là qu'une apparence; en réalité, la loi s'est prononcée d'une manière complète sur la complicité en matière de banqueroute dans l'article 573 du code de commerce. Or ce texte ne prévoit de complicité que dans le cas de la banqueroute frauduleuse; il écarte donc dans le cas de banqueroute simple toute complicité. Dans la banqueroute frauduleuse, la tentative est punissable comme le crime lui-même. (Art. 2 du code pénal.) L'article 593 du code de commerce admet comme cas de complicité de banqueroute frauduleuse, tous les cas définis par l'article 60 du code pénal; de plus il assimile aux complices et punit des peines édictées par l'art. 402 du code pénal ceux que nous avons nommés dans le paragraphe précédent.

3° *Peines.* — La peine de la banqueroute simple est l'emprisonnement pendant un an au moins et deux ans au plus. (Code pénal, art. 402.) De plus, le tribunal doit ordonner l'affichage du jugement et son insertion dans les journaux de l'arrondissement. (Code de commerce, art. 584, 600, 42.)

La peine édictée pour la banqueroute frauduleuse est celle des travaux forcés à temps. (Code pénal, art. 402.)

4° *Frais.* — Dans le cas de la banqueroute simple les frais sont à la charge du Trésor, si les poursuites sont intentées par le ministère public; si l'action est engagée par les syndics, ils sont supportés par la masse des créanciers en cas d'acquittement et par le Trésor en cas de condamnation.

Si la poursuite est faite à la requête d'un créancier, celui-ci n'en supporte les frais que s'il y a acquittement, en cas de condamnation ils sont à la charge du Trésor. (Code de commerce, art. 587, 588, 590.)

Pour la banqueroute frauduleuse, les frais de poursuite ne peuvent jamais être portés au compte de la masse. Mais si un ou plusieurs créanciers se sont rendus parties civiles en leur nom personnel, les frais en cas d'acquittement demeurent à leur charge. (Code de commerce, art. 592.)

5° *Prescription.* — Comme pour les délits de droit commun, l'action en banqueroute simple se prescrit par trois ans; le délai court du jour où l'infraction a été commise, si elle est postérieure à la date de la cessation des paiements. Quand, au contraire, le fait délictueux est antérieur à la faillite, la prescription court de la date de la cessation des paiements. Pour la banqueroute frauduleuse, le délai de prescription est de dix ans, le point de départ étant le même que pour la banqueroute simple.

Lainé, *Commentaire sur les faillites et banqueroutes*, 1839; Saint Nexent, *Traité des faillites et banqueroutes*, 3 vol., 1843; Boulay-Paty, *Traité des faillites et banqueroutes*, nouvelle édition entièrement refondue par M. Boileux, 2 vol., 1854; Renouard, *Traité des faillites et banqueroutes*, 3e édit., 2 vol., 1857; Mascarel, *De la banqueroute en droit français*, Thèse, Poitiers, 1878; Alauzet, *Commentaire des faillites et banqueroutes*, 2 vol., 1879; Closset, *Réforme pratique. Livre III du code de commerce — des faillites et banqueroutes*, 1879.

Esnault, *Traité des faillites et banqueroutes*, 2e édit., 1881; Bonnans, *De la banqueroute (droit romain et français)*, thèse, Toulouse, 1884; Chauveau, Faustin Hélie et Edmond Villey, *Théorie du code pénal*, t. VI, 1888; Rousseau et Defert, *Code annoté des liquidations judiciaires, des faillites et des banqueroutes*, 1889; Lattaque, [illegible], *Formulaire général des faillites et banqueroutes, avec sommaire pratique de la législation, de la jurisprudence et de la doctrine*, 5e édit., mise au courant et augmentée d'un commentaire théorique et pratique de la loi du 4 mars 1889 sur la liquidation judiciaire et la faillite par M. Dutruc, 2 vol., 1892; Le Poittevin, *Dictionnaire-Formulaire des parquets et de la police judiciaire*, voir *Banqueroute*. 3e édit., 3 vol., 1901.

C. Antoine.

BANS. — I. Bans ou publications de mariage. II. Bans ou publications pour les ordinations.

I. Bans de mariage. — Les bans (*banna, bannæ, proclamationes bannorum, denunciatio matrimonii*) sont une des formalités prescrites pour la publicité des mariages des catholiques (et l'origine des publications en usage pour les mariages civils), en même temps qu'un élément de l'enquête destinée à prévenir les mariages nuls ou illicites. Disons tout de suite que, sous ce double aspect, l'importance des bans a grandement diminué. D'une part, en effet, la célébration même du mariage, le contrat, est devenue solennelle et publique, surtout depuis les prescriptions du concile de Trente, sess. XXIV, *De ref. matr.*, c. *Tametsi*; d'autre part, l'enquête qui précède régulièrement tout mariage comprend d'autres éléments, principalement l'examen personnel des futurs par le curé et le procès d'état libre. La publication des bans n'en est pas moins strictement prescrite et fidèlement observée.

1° *Historique*. — « L'Église, dès la plus haute antiquité, avait blâmé et prohibé les mariages clandestins. Elle recommandait aux fidèles de soumettre à l'autorité ecclésiastique leurs mariages projetés, de contracter publiquement mariage en observant les coutumes de chaque pays et de faire bénir leur union par le prêtre. » Esmein, *Le mariage en droit canonique*, Paris, 1891, t. I, p. 178. Cependant la valeur du mariage n'avait jamais dépendu de l'accomplissement d'aucune des formalités, d'ailleurs inégalement prescrites. Mais on tenait à bon droit pour suspectes les unions clandestines. « Chez nous, disait déjà Tertullien, *De pudicitia*, c. IV, *P. L.*, t. II, col. 987, les unions occultes, c'est-à-dire qui n'ont pas été d'abord publiées en l'église (*apud ecclesiam professæ*), courent le risque d'être jugées comme des adultères ou des fornications. » Plus tard, on insista davantage sur l'obligation, pour le prêtre, de s'enquérir si le mariage était de tout point possible et régulier. Le concile de Frioul, tenu en 791, prit des mesures pour éviter les mariages clandestins et défendit qu'ils fussent célébrés *sine benedictione sacerdotis* et après une enquête sur les degrés de parenté des fiancés. Can. 8, Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 848. Un capitulaire de 802, c. XXXV, reproduit par Benoît Levita, l. III, v. 179, *P. L.*, t. XCVII, col. 820, s'exprime en ces termes : « Il faut d'abord aller trouver, dans l'église et devant le peuple, le prêtre dans la paroisse duquel doivent se faire les noces. Et là le prêtre devra rechercher, ensemble avec le peuple, si la femme n'est pas parente [de celui qui veut l'épouser], ou la femme d'un autre, ou engagée à un autre, ou adultère. S'il constate que tout est licite et honnête, alors, par le conseil et la bénédiction du prêtre, et après avoir consulté d'autres hommes sages, l'homme doit l'épouser » (*sponsare*) et la doter suivant sa loi. « Et quand tout cela aura été approuvé et s'il ne se présente aucun empêchement, il devra la prendre pour femme, publiquement et non de façon occulte, avec la bénédiction du prêtre, telle qu'elle se trouve dans le sacramentaire, si elle est vierge, et du conseil des hommes sages. » Voilà donc un commencement d'enquête où le prêtre sollicite les renseignements du peuple. Cette sage prescription, mal observée, comme tant d'autres, aux siècles suivants, fut remplacée, au commencement du XIIIe siècle, par une pratique à peu près équivalente. Les fiancés devaient faire annoncer publiquement, par le prêtre, leur futur mariage, et ces annonces s'appelaient des bans, c. *Cum in tua*, 27, *De sponsal.*, Innocent III, [illegible] Beauvais, 1212. C'est à Eudes de Sully, évêque de Paris (1196-1208), que Benoît XIV (const. *Paucis abhinc*, 19 mars 1758) en attribue l'institution pour son diocèse, d'où l'usage se répandit dans les diocèses voisins. Cette pratique devint la loi commune au concile de Latran de 1215, c. *Cum inhibitio*, 4, *De clandest. despons.* Après avoir interdit à nouveau les mariages clandestins, le concile poursuit : « C'est pourquoi, étendant d'une manière générale une coutume particulière à certains lieux, nous statuons que, lorsqu'il y aura des mariages à contracter, ils devront être annoncés publiquement dans les églises par les prêtres; on assignera un délai convenable avant l'expiration duquel quiconque voudra et pourra faire opposition, devra produire de légitimes empêchements. De leur côté, les prêtres rechercheront aussi les empêchements qui pourraient faire obstacle au mariage. Si l'on découvre quelque difficulté sérieuse contre le mariage projeté, on devra interdire expressément de le contracter, jusqu'à ce qu'on soit fixé, par des preuves certaines, sur ce qu'on devra faire. » Cette prescription est corroborée par des mesures pénales : les mariages clandestins sont présumés faits de mauvaise foi; par conséquent, s'ils sont invalides en raison d'une parenté ou affinité même ignorée des contractants, les enfants sont déclarés illégitimes. Le prêtre délinquant est menacé d'une suspense de trois ans, ou même de peines plus graves. Quant à ceux qui auront contracté mariage validement, mais sans observer la loi, on devra leur imposer une pénitence proportionnée. Enfin, on menace des peines canoniques ceux qui, pour empêcher un mariage, allégueraient de mauvaise foi un empêchement.

Abstraction faite des peines, dont nous n'avons pas à nous occuper ici, la réglementation relative aux bans était incomplète; pour être véritablement utile, elle devait être précisée par des statuts provinciaux ou diocésains. Le concile ne déterminait ni le nombre des bans, ni les églises où il fallait les publier, ni les mesures à prendre quand l'un des futurs était étranger; surtout, il ne pouvait assurer l'observation de la loi par une sanction vraiment efficace, puisque les mariages, si clandestins qu'ils fussent, étaient valides, aussi longtemps du moins qu'on n'avait pas fait la preuve d'un empêchement. Aussi, au XVIe siècle, le décret de Latran était-il assez mal observé.

Le concile de Trente refondit et précisa la législation sur les bans de mariage. Dans le célèbre chapitre *Tametsi* (c. I, sess. XXIV, *De ref. matr.*), qui allait exiger, à peine de nullité, la présence du curé à l'échange du consentement des époux, le concile, après avoir constaté la gravité des abus, prend les dispositions suivantes : « C'est pourquoi, marchant sur les traces du saint concile de Latran, célébré sous Innocent III, il prescrit que, désormais, avant qu'un mariage soit contracté, le propre curé des contractants doive annoncer publiquement, par trois fois, en trois jours de fête successifs, à l'église, pendant la messe, entre quelles personnes le mariage doit se faire; ces publications faites, si on n'oppose aucun empêchement, on procédera à la célébration du mariage à la face de l'Église, etc. » Sans modifier les sanctions pénales portées en 1215, le concile corrobore par diverses peines les dispositions relatives à la célébration du mariage; nous n'avons pas à nous en occuper ici. On sait que le décret *Tametsi* ne devait entrer en vigueur qu'après une promulgation spéciale dans chaque paroisse, et que cette promulgation n'a pas eu lieu dans la plupart des pays protestants. Il ne faudrait cependant pas en conclure que la loi conciliaire sur les

publications des bans n'est pas adoptée dans ces pays. De fait, cette partie du chapitre a été adoptée partout, soit à la suite d'une publication directe, soit sous forme de loi locale.

2° *La législation actuelle.* — Le texte du concile de Trente, complété par la jurisprudence de la S. C. du Concile et, au besoin, par des statuts particuliers, forme donc la législation actuelle. — 1° L'obligation atteint directement, d'une part les contractants, qui ne peuvent célébrer leur mariage sans avoir fait publier les bans, d'autre part les curés. L'omission coupable de toute publication est regardée par tous les auteurs comme grave; beaucoup voient une faute grave dans l'omission de deux bans, ou même d'un seul. S. Liguori, *Theol. mor.*, l. VI, n. 990; Rosset, *De sacr. matrim.*, n. 1088 sq. — 2° Elle s'étend à tous les mariages (sauf les cas d'extrême nécessité ou de dispense), et on ne saurait se dispenser de publier les bans parce qu'on serait certain qu'il n'existe aucun empêchement, ou pour d'autres raisons de ce genre. On ne saurait d'ailleurs y suppléer par des affiches (publications écrites) ni par les publications exigées en divers pays pour le contrat civil. Saint-Office, 12 mai 1881, dans Gasparri, *Tract. can. de matr.*, Paris, 1891, n. 153. — Cependant, en vertu du principe : *Lex humana non obligat cum tanto incommodo*, et par une sorte de dispense présumée, le curé peut s'abstenir de publier les bans en cas de nécessité, s'il n'a pas le temps de solliciter la dispense; le cas se présente surtout pour les mariages *in extremis*. Les auteurs exceptent encore les mariages princiers, trop connus pour qu'il soit utile de les annoncer. Hostiensis, *Summa*, p. 354; Scavini, *Theol. mor.*, t. III, n. 897. La publication des bans est positivement interdite pour les mariages mixtes et, à plus forte raison, pour les mariages d'un catholique avec un infidèle, dispense de l'empêchement étant d'ailleurs requise dans les deux cas. On veut ne pas honorer des mariages que l'Église ne permet qu'à regret, et qui doivent être célébrés sans aucune solennité. Cependant la discipline a quelque peu varié sur ce point. Boudinhon, *De la publication des bans pour les mariages mixtes,* dans *Le canoniste contemporain,* 1893, p. 421 sq. — 3° On doit publier les bans *avant* le mariage; aujourd'hui on ne concevrait pas les choses autrement. Cependant le concile de Trente, *loc. cit.*, prévoit exceptionnellement la pratique contraire : « Si parfois l'on avait des raisons sérieuses de craindre qu'on puisse malicieusement empêcher le mariage, dans le cas où on l'annoncerait trois fois, on pourra alors se contenter d'une seule publication, ou bien, commencer par célébrer le mariage en présence du curé et de deux ou trois témoins, après quoi, avant la consommation du mariage, on fera dans l'église les publications afin de découvrir plus facilement les empêchements; à moins cependant que l'Ordinaire n'ait jugé expédient de remettre les publications, ce que le saint-synode laisse à sa prudence et à son appréciation. » Il n'y a guère lieu, de nos jours, à faire l'application de cette concession, et, dans les cas difficiles, on recourt à la dispense des bans. Les publications du futur mariage ne sont valables que pour un temps, et si le mariage était par trop retardé, il faudrait les recommencer. La limite assignée par le Rituel romain, *De sacr. matr.,* est de deux mois; beaucoup de statuts diocésains l'étendent à trois mois. — 4° Il n'y a pas, de droit commun, de formule imposée pour les bans; beaucoup de rituels ou de statuts diocésains renferment des formules obligatoires pour le diocèse. Voici la traduction de celle que propose le Rituel romain, *loc. cit.* : « Nous faisons savoir à tous ceux ici présents, qu'*un tel* et *une telle*, de *telle* et *telle* famille, et de *telle* paroisse, se proposent, avec l'aide de Dieu, de contracter mariage. C'est pourquoi nous avertissons tous et chacun, que ceux qui connaîtraient l'existence de parenté, d'alliance, de parenté spirituelle, ou de tout autre empêchement qui serait un obstacle au mariage projeté, doivent nous en informer au plus tôt; nous donnons cet avis pour la *première* (ou la *deuxième* ou la *troisième*) fois. » On ajoutera, suivant les circonstances, les autres informations utiles : pour les veufs, l'indication du décès du premier conjoint; la mention d'un mariage antérieur déclaré nul, ou dissous comme non consommé; les empêchements publics dont les futurs ont obtenu ou du moins demandé dispense; de même les dispenses d'un ou deux bans, s'il y a lieu. Mais on s'abstiendra soigneusement de toute indication infamante ou nuisible. Ajoutons, avec Gasparri, *loc. cit.*, n. 158, qu'il faut éviter d'employer l'expression : « Il y a promesse de mariage, » qui, si elle était prise dans la rigueur des termes, impliquerait de véritables fiançailles; on ne doit pas davantage avertir les fidèles qu'ils sont tenus de faire connaître les empêchements *sous peine de censures,* à moins que des censures n'aient été portées de droit diocésain; car, de droit commun, il n'en existe pas. — 5° Les bans sont au nombre de *trois,* sauf dispense. — 6° Il sont publiés dans l'église, c'est-à-dire, d'après l'interprétation unanime, l'église paroissiale, où le peuple se réunit. Mais ce serait observer l'esprit, sinon la lettre de la loi, que de les publier dans une église, non paroissiale, où ce jour-là le peuple est rassemblé. De même, si de grandes paroisses sont divisées en sections, ayant chacune leur église quasi paroissiale, il suffit de publier les bans dans la seule section compétente. S. C. du Concile, *Colonien.,* 23 février 1901. — 7° Pendant la messe, c'est-à-dire au prône. On pourrait y suppléer, en cas de nécessité, et du consentement de l'Ordinaire, en les faisant à vêpres. S. C. du Concile, *Avenionen.,* 25 octobre 1586. — 8° Trois jours de fête successifs. Donc, pas deux le même jour, mais trois jours distincts, trois jours de dimanche ou de fêtes d'obligation; on peut cependant, moyennant l'autorisation de l'Ordinaire, publier les bans aux jours des fêtes supprimées, s'il y a un concours de peuple assez considérable aux offices, S. C. du Concile, 5 juillet 1780; 7 avril 1852; mais non les jours ordinaires. — 9° Enfin, les bans sont publiés par le propre curé, évidemment le curé de chacun des deux futurs contractants. C'est de cette expression, « le propre curé, » qu'est dérivée la législation sur les multiples publications des bans, c'est-à-dire en plusieurs paroisses. Car le propre curé n'est pas le curé du lieu d'origine comme tel, mais bien celui du domicile ou du quasi-domicile (pour les *vagi,* le curé de la résidence momentanée). Par conséquent : *a*) Si les deux contractants n'ont qu'un seul domicile ou quasi-domicile, et tous deux sur la même paroisse, on ne publiera les bans que dans cette seule paroisse. — *b*) Si les futurs n'ont chacun qu'un seul domicile ou quasi-domicile, mais s'ils appartiennent à des paroisses différentes, on publiera les bans dans ces deux paroisses; le Rituel l'exige formellement. Là s'arrête le droit commun certain; pour les cas suivants, il faut tenir compte des statuts et usages locaux. — *c*) Si l'un des contractants a deux domiciles, par exemple, l'un à la ville, l'autre à la campagne, les bans devraient, en rigueur de droit, être publiés dans les deux localités, puisque chacun des deux curés est *parochus proprius.* Presque partout, cependant, on se contente de la publication dans l'un des deux domiciles. — *d*) Quand il y a la fois un domicile et un quasi-domicile, les bans devraient être publiés dans les deux localités, pour la raison déjà donnée. De fait, cette obligation n'est imposée et observée, dans la plupart des diocèses, que lorsque la permanence du domicile est certaine ou légalement présumée. C'est ainsi qu'on exige une double publication pour les mineurs, pour les soldats, souvent pour les domestiques et employés. — *e*) Quand on abandonne, sans espoir de retour, un domicile ou quasi-domicile, il n'est plus nécessaire, en rigueur de droit, d'y publier les bans, puisqu'on a

cessé d'y avoir un propre curé. Cependant de nombreux statuts prescrivent d'y publier les bans, tant qu'on n'a pas demeuré dans le nouveau domicile ou quasi-domicile, pendant un temps déterminé : à Rome, deux mois ; en France, le plus souvent, six mois. — *f)* Il y a une certaine tendance de la jurisprudence à multiplier les publications, pour mieux assurer la découverte des empêchements. C'est ainsi que l'instruction du Saint-Office aux évêques orientaux, du 29 août 1890, s'exprime en ces termes : « On *doit* faire les publications dans le lieu du domicile ou quasi-domicile. Il est *utile* de les faire aussi dans le lieu d'origine, si les contractants y ont demeuré après avoir atteint l'âge requis pour le mariage ; et, en outre, dans les localités où ils ont séjourné pendant dix mois au moins, sauf le cas où ils auraient depuis plusieurs années fixé leur domicile là où doit se faire le mariage. » — 10° La pratique générale autorise le curé à recevoir, à l'occasion des publications de bans, une modeste offrande, qui est fixée dans chaque diocèse par les statuts ou par l'usage.

3° *Obligation de dénoncer les empêchements.* — Cette obligation est de droit ecclésiastique, puisque l'Église veut qu'on la rappelle aux fidèles à chaque fois ; elle est fondée ultérieurement sur le devoir de charité à l'égard du prochain, enfin sur le légitime souci de l'ordre public. Elle est grave de sa nature, en raison de la gravité des intérêts engagés. Elle s'étend à tous les mariages, à tous les empêchements, même simplement prohibants, et atteint toutes les personnes, même et surtout celles de la famille des contractants. Elle est cependant sujette aux limitations suivantes : *a)* Pour les empêchements publics, il est souvent inutile de les faire connaître, précisément parce qu'ils sont publics, ou même notoires ; dans ce cas, les proches, plus directement intéressés, auront satisfait à leur obligation en s'assurant discrètement qu'on n'a pas caché au curé la parenté, l'alliance, etc. — *b)* Pour les empêchements occultes, surtout de nature infamante, on n'a pas à les révéler si l'on est tenu par le secret de la confession, par le secret professionnel, ou encore si l'on redoute de cette révélation de graves inconvénients; au reste, pour les cas occultes, la manifestation doit être prudente et discrète, et ne jamais entraîner de diffamation. — *c)* On n'a pas à faire connaître des choses que l'on ne sait soi-même que d'une manière vague, et sans possibilité de fournir des commencements de preuves.

Il est bon de s'acquitter de cette obligation le plus tôt possible, quoique le délai dont parlait le décret du concile de Latran ne soit plus en usage, mais le mariage suivant généralement de très près les publications, un avis tardif serait moins utile. La négligence n'est punie, de droit commun, par aucune peine déterminée; il peut en exister et il en existe de droit diocésain, v. g. statuts d'Albano, 1886.

4° *Dispenses des bans.* — Dans le texte rapporté plus haut, le concile de Trente remet entièrement à la prudence et au jugement de l'Ordinaire les dispenses de bans. Sans doute le concile semble viser uniquement le cas où on redouterait une opposition malicieuse au mariage, mais la concession a été entendue du pouvoir de dispenser en n'importe quelles circonstances, et telle est aujourd'hui la pratique universelle. Et comme c'est une concession qui fait partie de la loi, l'évêque peut en déléguer l'exercice, dans les limites qu'il juge opportunes. Les motifs et leur gravité sont laissés à l'appréciation de l'Ordinaire; les auteurs énumèrent longuement les plus fréquents. Qu'il suffise de noter, avec Benoît XIV, const. *Satis vobis*, 17 novembre 1741, et *Nimiam licentiam*, 18 mai 1743, qu'il faut une cause très grave pour dispenser de toute publication. En pratique, la dispense d'un ban, ou même de deux, s'accorde facilement. — La dispense donnée par un Ordinaire est-elle valable pour les bans à publier dans un autre diocèse, auquel appartient l'un des futurs? La réponse est très controversée; on peut cependant s'en tenir à l'affirmative, pourvu que le futur qui appartient à ce diocèse étranger fasse la preuve requise de son état libre. Gasparri, *op. cit.*, n. 183. — La concession des dispenses de bans donne lieu à la perception d'une taxe modérée. Il faut reconnaître qu'elle est opposée aux prescriptions du concile de Trente, sess. XXV, c. XVIII, *De ref. matr.*, et à la réponse de la Propagande, du 12 février 1821. Gasparri, n. 189. La taxe Innocentienne n'autorise que la perception d'un léger salaire pour le chancelier. La pratique à peu près universelle de percevoir une taxe pour les dispenses de bans est aujourd'hui implicitement approuvée par le saint-siège, comme on peut le conclure non seulement des autorisations données à tel ou tel tarif diocésain (v. g. Cambrai, 12 août 1882, *Acta s. sedis*, t. XV, p. 353), mais surtout du décret général de la S. C. du Concile, 10 juin 1896, où les taxes pour les dispenses de bans sont expressément approuvées, à condition qu'elles soient modérées, que les pauvres n'y soient pas assujettis, et qu'on ne les exige pas si les fidèles devaient être détournés de célébrer le mariage religieux.

Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Paris, 1893, t. I, n. 149-180; Rosset, *De sacramento matrimonii*, Saint-Jean-de Maurienne, 1895, t. II, p. 1082-1116; Deshayes, *Questions pratiques de droit et de morale sur le mariage*, Paris, 1898, p. 96-163; pour une bibliographie plus étendue, voir MARIAGE.

II. BANS D'ORDINATION. — Ils offrent la plus grande analogie avec les publications de mariage, et ont le même caractère et le même but : assurer la publicité de l'ordination, surtout permettre de découvrir les empêchements ou irrégularités.

1° Dès la plus haute antiquité, l'Église a sollicité le suffrage, au moins négatif, du peuple chrétien avant d'admettre les candidats aux degrés supérieurs de la hiérarchie. On en peut trouver trace dans toutes les liturgies. Dans la liturgie romaine, on se contentait de l'absence d'opposition, tandis que, dans la liturgie gallicane, le peuple devait manifester positivement son approbation par l'acclamation : *Dignus est.* Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1898, p. 355. A Rome, les candidats étaient présentés au peuple aux messes stationales des mercredi et vendredi des quatre-temps; on proclamait les noms des élus et l'on engageait les personnes qui auraient eu quelque chose à dire contre eux à le faire pour Dieu et sans crainte. C'est l'invitation qui figure encore au Pontifical. Id., *ibid.*, p. 340. Telle est l'origine des bans d'ordination; la pratique en a été très diverse et la législation du concile de Trente, qui constitue le droit commun à ce sujet, laisse une très grande place aux statuts et aux usages particuliers.

2° Le concile, sess. XXIII, c. V, *De ref.*, se borne à dire, à propos des ordinations aux ordres majeurs (car les bans ne sont pas prescrits de droit commun pour la tonsure ni pour les ordres mineurs) : « Pendant le mois qui précédera l'ordination, les candidats iront trouver l'évêque, qui chargera le curé, ou tel autre qu'il croira plus utile de choisir, de proclamer publiquement, dans l'église, les noms et l'intention de ceux qui désirent être ordonnés; de s'informer soigneusement auprès de personnes dignes de foi, de la naissance, de l'âge, des mœurs et de la vie des ordinands ; enfin, d'adresser au plus tôt à l'évêque des lettres testimoniales sur les résultats de cette enquête. » Chacun devra donc observer les statuts de son diocèse ou, à leur défaut, les usages locaux.

3° En parlant du curé, le concile désigne évidemment le propre curé de l'ordinand, quoiqu'il ne le dise pas expressément; c'est donc dans l'église paroissiale du domicile que doivent se publier les bans; mais il faut y ajouter, d'après un usage très répandu, et notamment à Rome (Honorante, *Praxis vicar.*, Rome, 1762, c. III, n.

6), la publication à l'église cathédrale; de plus, d'après le IVe concile de Milan, part. II, tit. *Quæ ad sacr. ordinis spectant,* dans le lieu d'origine ou dans le dernier domicile de l'ordinand, comme pour les mariages. Les bans seront publiés à l'église, c'est-à-dire, quoique le concile ne le spécifie pas, les dimanches ou jours de fête et pendant la messe, comme les bans de mariage. Le texte ne parle pas de plusieurs bans et, pour observer la loi, un seul suffit; presque partout cependant, les statuts locaux prescrivent trois bans, et notamment à Rome, pour chacun des trois ordres majeurs. Aucune formule n'est prescrite de droit commun; on prendra celle du diocèse. Elle devra contenir les indications suivantes : les nom, prénoms, famille, paroisse et diocèse de l'ordinand, l'ordre qu'il veut recevoir et, s'il y a lieu, le titre d'ordination; l'invitation adressée aux fidèles de faire connaître ce qui pourrait être un obstacle à l'ordination; enfin, l'obligation grave où ils sont de le faire. Il n'y a pas de peines portées de droit commun contre ceux qui négligent de dénoncer les irrégularités, ni contre ceux qui feraient une opposition par malice et de mauvaise foi. Le curé peut percevoir une oblation à l'occasion de la publication des bans d'ordination.

4° L'évêque peut certainement dispenser d'un ou deux bans, puisque le concile n'en exige qu'un. Peut-il dispenser de toute publication? D'une part, le concile ne lui en donne pas le droit; d'autre part, il l'autorise à confier l'enquête à d'autres que le propre curé, s'il le juge à propos. Les motifs de dispense sont laissés à l'appréciation de l'évêque. On ne publie pas de bans pour les sujets qui appartiennent à des ordres réguliers ou même à des congrégations religieuses approuvées.

Honorante, *Praxis secretariæ, tribunalis Emi card. urbis Vicarii,* Rome, 1762, c. III; Gasparri, *Tract. can. de s. ordinatione,* Paris, 1893, t. II, n. 693-703. Pour une bibliographie plus complète, voir ORDINATION.

A. BOUDINHON.

1. BAPTÊME. L'ensemble des questions qui concernent le sacrement de baptême sera étudié en onze articles, distribués, autant que possible, suivant l'ordre chronologique. — I. Baptême dans la sainte Écriture. II. Baptême d'après les Pères grecs et latins. III. Baptême des hérétiques. Controverse relative à ce baptême. IV. Baptême d'après les monuments de l'antiquité chrétienne. V. Baptême chez les Arméniens. VI. Baptême chez les Coptes. VII. Baptême chez les Syriens. VIII. Baptême dans l'Église latine depuis le VIIIe siècle avant et après le concile de Trente. IX. Baptême d'après le concile de Trente. X. Baptême dans l'Église anglicane et dans les sectes protestantes après le concile de Trente. XI. Baptême des infidèles d'après Benoît XIV.

I. BAPTÊME DANS LA SAINTE ÉCRITURE. — Le mot « baptême », qui vient du latin *baptisma* ou *baptismus*, calqué lui-même sur le grec βάπτισμα ou βαπτισμός, a, dans le Nouveau Testament, plusieurs sens correspondant aux diverses significations du verbe grec βαπτίζω, d'où il dérive. Il désigne tantôt une « lotion » ou « purification », Marc., VII, 8; Hebr., IX, 10; tantôt un « accablement de maux », Matth., IX, 22, 23; Marc., X, 38, 39; Luc., XII, 50; tantôt « le rite baptismal » proprement dit, soit de saint Jean-Baptiste, Matth., III; Marc., I, 4; soit de Jésus-Christ, Rom., VI, 4; Eph., IV, 5; Col., II, 12; I Pet., III, 21. C'est cette dernière signification qui est attachée aux mots *baptême* et *baptiser* dans la langue chrétienne, spécialement en français. On entend par baptême, d'une façon générale, le sacrement qui nous fait chrétiens et nous incorpore à l'Église. C'est l'idée sommaire qui se dégage à première vue de la sainte Écriture, et que l'examen détaillé du texte nous permettra de préciser davantage. — I. Figures et prophéties. II. Institution. III. Rites constitutifs. IV. Nécessité et conditions. V. Effets. VI. Usage du baptême.

I. FIGURES ET PROPHÉTIES. — 1° *Figures.* — On peut les diviser en deux catégories, suivant que leur caractère figuratif est indiqué par l'Écriture elle-même ou par la tradition. Nous ne nous occuperons ici que des premières. Il y en a six : 1° *le déluge et l'arche,* I Pet., III, 20, 21, images du vieil homme dont les péchés sont anéantis par l'eau baptismale, et de l'homme nouveau qui est sauvé de la mort spirituelle en entrant dans l'Église; 2° *la nuée miraculeuse* qui conduisait les Hébreux au désert, I Cor., X, 2, les éclairant pendant la nuit et les garantissant du soleil pendant le jour, symbole du baptême qui illumine l'âme des croyants et amortit en eux les feux de la concupiscence; 3° *le passage de la mer Rouge,* I Cor., X, 2, dont les deux circonstances principales, la délivrance des Hébreux et la submersion des Égyptiens, représentent l'âme délivrée de ses péchés par l'eau baptismale, et ses ennemis réduits à l'impuissance; 4° *le rocher d'où Moïse fit jaillir de l'eau au désert,* image du Christ qui sauve les croyants par l'eau baptismale, I Cor., X, 4; 5° *la sépulture du Sauveur,* figure du baptême, d'après saint Paul, Rom., VI, 4, sans doute parce qu'il est la mort du vieil homme et la production du nouveau; 6° enfin et surtout la circoncision, qui était dans l'Ancien Testament ce que le baptême est dans le Nouveau. De même en effet qu'elle était le signe de l'alliance de Jéhovah avec son peuple et l'acte par lequel les hommes étaient officiellement agrégés à la nation juive, de même le baptême nous incorpore à Jésus-Christ et à l'Église. Aussi les deux rites sont-ils rapprochés l'un de l'autre à plusieurs reprises, par l'apôtre saint Paul. Il enseigne que les chrétiens sont circoncis d'une façon spirituelle en Jésus-Christ, ayant été ensevelis avec lui par le baptême, et étant ressuscités avec lui par la foi. Col., II, 11, 12. Il ajoute que la vraie circoncision juive, celle qui était efficace devant Dieu, et par conséquent la figure vivante du baptême, n'est pas la circoncision purement extérieure et charnelle, séparée de l'observation des commandements, mais la circoncision qui suppose l'accomplissement de la loi. Rom., II, 25, 29. A la différence du baptême, qui est en même temps signe et cause de la grâce, la circoncision n'était que le signe de la justification obtenue par la foi, *signaculum justitiæ fidei.* Rom., IV, 11. Pour plus de détails, voir CIRCONCISION. Ces figures, dont la signification typique indiquée par les écrivains sacrés est indéniable, seront reprises et développées, avec d'autres, par les Pères. Voir BAPTÊME CHEZ LES PÈRES.

2° *Prophéties.* — Certains commentateurs ont cru voir l'annonce du sacrement de baptême dans différents passages de l'Ancien Testament, dont les principaux sont : IV Reg., II, 21; Ps. XXIII, 1-3; L, 7; CXII, 3-5; Is., I, 16; XII, 3; LV, 1; LII, 1-3, 15; Ezech., XVI, 5, 8-10; XXXVI, 25; XLVII, 1, 8, 12; Mich., VII, 19; Zach., XIII, 1; XIV, 8. Mais, suivant la très juste remarque de l'abbé Corblet, « parmi les prophéties qui paraissent se rapporter au baptême, il en est qu'on ne peut assurément considérer que comme d'ingénieux rapprochements imaginés par les Pères et les commentateurs. » *Histoire du sacrement de baptême,* Paris, 1881, t. I, p. 28. Le savant historien cite les textes que nous avons indiqués, avec quelques mots de commentaire, en ayant soin de dire qu'il laisse « aux commentateurs la responsabilité de leurs interprétations ». *Ibid.* C'est qu'en effet celles-ci sont hasardées en général, et on ne saurait y attacher une sérieuse importance, sauf peut-être en ce qui concerne le passage d'Ézéchiel, XXXVI, 25, qui fait tenir à Jéhovah le langage suivant : *Effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris.* Ce texte fait partie d'une prophétie dont plusieurs traits paraissent messianiques. Aussi des commentateurs autorisés, entre autres le P. Knabenbauer, *In Ezechielem,* Paris, 1890, p. 372, n'hésitent pas y voir l'annonce prophétique du baptême.

II. Institution. — A côté et au-dessus du baptême de saint Jean (voir Jean-Baptiste), l'Écriture en mentionne un autre, distinct du premier et supérieur à lui sous tous les rapports. Le texte sacré ne dit pas en propres termes que c'est Jésus-Christ lui-même qui a institué le baptême chrétien, mais il le dit d'une façon équivalente. Nous voyons, en effet, le divin Sauveur non seulement donner à ses apôtres, après la fondation de l'Église, l'ordre de baptiser toutes les nations, Matth., xxviii, 19, mais affirmer, dès le début de son ministère public, la nécessité d'une régénération spirituelle pour entrer dans le royaume de Dieu, Joa., iii, 1-8; et l'ensemble de ce dernier passage est tel, qu'il ne peut désigner que le baptême chrétien. On y trouve l'annonce d'un rite nouveau, dont Jésus-Christ est le premier à proclamer la nécessité universelle : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei;* un rite extérieur et visible, puisque l'eau doit y jouer un rôle important; enfin, un rite sanctificateur, puisque, par l'action combinée de l'eau et du Saint-Esprit, il ouvre l'entrée du royaume de Dieu et produit dans l'âme une vie nouvelle d'ordre supérieur à celle de la nature. Ce sont précisément les traits caractéristiques du baptême chrétien.

Faut-il en conclure que le sacrement a été institué dans cette circonstance, ou même quelque temps auparavant, lors du baptême de Jésus-Christ? Les deux opinions ont leurs partisans, et la seconde paraît être la plus commune. C'est celle de saint Thomas, entre autres, *Sum. theol.*, IIIa, q. lxvi, a. 2, et le catéchisme du concile de Trente l'a adoptée, part. II, c. xx. Le principal argument scripturaire qu'on fait valoir en faveur de ces deux opinions est tiré du baptême administré par Jésus-Christ, ou plutôt par ses apôtres, peu de temps après son entretien avec Nicodème, Joa., iii, 22; iv, 1, 2. Si saint Jean attribue à Jésus les baptêmes conférés par ses apôtres, c'est qu'on rapporte souvent l'action à celui au nom de qui elle est exécutée par d'autres. Mais s'agit-il là du baptême chrétien? Oui, disent les partisans des deux opinions précédentes, car le Christ n'a pas pu vouloir conférer le baptême de saint Jean. C'est la raison que donne, entre autres, saint Augustin : *Numquid jam erat ut baptismo Joannis baptizaret sponsus, id est, baptismo amici et servi? Epist.*, xliv, *ad Eleusium*, c. v, 10, *P. L.*, t. xxxiii, col. 178; et son opinion est suivie par un grand nombre d'exégètes et surtout de théologiens. Voir Knabenbauer, *Commentarius in Evangelium secundum Joannem*, Paris, 1898, p. 152, qui réfute, d'ailleurs, ce sentiment, en faisant observer, avec Estius, que ni le mystère de la sainte Trinité, ni la divinité de Jésus-Christ n'étaient pas encore publiquement annoncés, peut-être même pas suffisamment connus des disciples, et que, dès lors, il est difficile de croire que les apôtres aient donné le baptême chrétien. Cette dernière opinion, déjà émise par Tertullien, *De baptismo*, c. xi, *P. L.*, t. i, col. 1212, est aujourd'hui celle de la majorité des exégètes, qui regardent plutôt le rite en question comme une imitation du baptême d'eau conféré par le précurseur, et une sorte de préparation imposée à ceux qui voulaient être disciples de Jésus. Voir Fillion, *Commentaire de l'Évangile de saint Jean*, Paris, 1887, p. 58. Aussi, d'après une troisième opinion, il faudrait placer l'institution du sacrement après la résurrection de Jésus-Christ, quand les apôtres reçurent l'ordre d'enseigner et de baptiser toutes les nations, Matth., xxviii, 19. Les données scripturaires sont insuffisantes pour résoudre le problème avec certitude. Il est pourtant assez probable que le sacrement a été institué avant la passion, et, si l'on tient compte de l'économie sacramentelle générale, on peut croire qu'au moins les apôtres ont été baptisés avant cette époque, puisqu'ils ont reçu l'eucharistie et l'ordre le soir du jeudi saint, Matth., xxvi, 14. Beaucoup de protestants actuels prétendent que Jésus n'a pas institué le baptême chrétien. Selon eux, il n'a fait qu'accepter et confirmer, en le continuant, le baptême de Jean, qui demeure, pour lui comme pour son précurseur, le vivant symbole de la purification et de la repentance. Ce n'est que plus tard, dans la première communauté chrétienne, que le baptême conféré au nom de la Trinité a été regardé comme l'initiation nécessaire des chrétiens, et comme produisant la grâce *ex opere operato*. Sur les différences entre le baptême de Jean et le baptême chrétien, voir Jean-Baptiste.

III. Rites constitutifs. — Ils sont au nombre de deux, que les théologiens ont appelés *matière* et *forme* du sacrement. La matière du baptême, qui est l'eau naturelle, peut être considérée soit en elle-même (*matière éloignée*), soit dans son application au baptisé (*matière prochaine*). La *forme*, ou formule qui doit accompagner l'application de l'eau, est celle-ci : *Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.* Sur ces trois questions, l'Écriture nous fournit des renseignements importants, mais contient aussi des passages ambigus qui ont besoin d'explication.

1° *La matière employée pour le baptême (matière éloignée) est l'eau naturelle.* — Quand Jésus-Christ fit à Nicodème la première révélation de son baptême, il mentionna l'eau comme un élément nécessaire pour produire la régénération qui devait donner à l'homme une nouvelle vie. Joa., iii, 5. Il s'agit bien là de l'eau réelle et sensible, subordonnée sans doute à l'esprit, mais n'en étant pas un simple symbole, comme le prétendaient quelques anciens protestants. L'eau et l'esprit sont les causes immédiates de la régénération surnaturelle. Et après l'ascension du Sauveur, les apôtres ont soin d'exécuter ses prescriptions, en baptisant les croyants avec de l'eau naturelle. C'est ainsi qu'eut lieu le baptême de l'eunuque de la reine Candace par le diacre Philippe, et celui du centurion Corneille par saint Pierre. Act., viii, 36-38; x, 47. Voir Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Johannes,* Tubingue, 1885, p. 168-169; Knabenbauer, *Comment. in Evang. sec. Joa.*, Paris, 1898, p. 140.

On objecte, il est vrai, le passage où le précurseur parle du futur sacrement comme d'un baptême conféré « dans l'Esprit-Saint et le feu », en l'opposant précisément à son propre baptême, qui était un baptême d'eau. Matth., iii, 11. Donc, semble-t-il, l'eau naturelle est étrangère au sacrement. Cette difficulté, quoique réelle, de l'aveu des meilleurs exégètes (voir Corluy, *Commentarius in Joannem*, Gand, 1880, p. 76), est loin d'être insoluble. D'abord, rien n'empêche de croire que Dieu n'avait pas encore révélé tous les rites constitutifs du sacrement à saint Jean-Baptiste, qui pouvait, dès lors, en parler d'une façon un peu vague. Mais, même en admettant que le précurseur eût déjà une connaissance complète du futur baptême, on n'a pas le droit de tirer de ses paroles une conclusion qui n'y est pas renfermée. L'objection a le tort de supposer que la comparaison établie entre les deux baptêmes porte sur leur *rite constitutif*, tandis qu'elle concerne simplement leur *efficacité générale*. Le but de saint Jean, dans ce passage — le contexte le prouve d'une façon évidente — est de faire ressortir son infériorité personnelle vis-à-vis du Messie, et voilà pourquoi il affirme que Jésus établira un baptême autrement puissant et efficace que le sien. Autant l'action du feu l'emporte sur l'action de l'eau, autant le baptême de Jésus sera supérieur au sien, pour purifier l'âme de ses souillures. C'est là, aux yeux de saint Jean, le trait caractéristique qui distingue les deux baptêmes. L'expression *et igni* ne serait ainsi qu'une apposition aux mots *Spiritu Sancto*. On ne peut donc tirer de ce passage aucun argument en faveur de l'opinion protestante qui refuse de reconnaître l'eau comme matière nécessaire du baptême chrétien, et qui affecte d'y voir quelque chose de purement symbolique. — D'après une autre

explication, qui ne fait d'ailleurs que compléter la première, l'antithèse énoncée par saint Jean aurait pour objet son propre baptême et l'initiation chrétienne tout entière, comprenant à la fois les deux sacrements de baptême et de confirmation. Les apôtres, en général, les administraient l'un après l'autre, et cette coutume, qui subsista longtemps chez les Latins, est encore en vigueur chez les Grecs. Presque tous les passages où il s'agit du baptême chrétien contiennent des allusions assez claires au sacrement de confirmation. Voir CONFIRMATION. On s'explique mieux, dès lors, la mention du Saint-Esprit et du feu dans la prophétie de saint Jean, surtout si on la rapporte à cette effusion merveilleuse du Saint-Esprit qui vint transformer les apôtres au jour de la Pentecôte. Jésus-Christ lui-même en avait parlé comme d'un baptême dont l'action devait compléter celle du rite baptismal proprement dit. Act., I, 5. Voir BAPTÊME PAR LE FEU.

2° *L'eau du baptême doit être appliquée (matière prochaine) par ablution, c'est-à-dire soit par immersion, soit par infusion, soit par aspersion.* — Le Nouveau Testament nous fournit peu de renseignements sur cette partie du rite baptismal. Saint Paul appelle le baptême λουτρὸν τοῦ ὕδατος, *lavacrum aquæ*. Eph., V, 26. Cf. Tit., III, 5. Le seul cas où le mode d'ablution soit mentionné d'une façon certaine est celui de l'eunuque de la reine Candace, baptisé par le diacre Philippe. « Tous deux (l'eunuque et Philippe) descendirent dans l'eau, et celui-ci le baptisa; et après qu'ils furent remontés de l'eau, l'Esprit du Seigneur enleva Philippe. » Act., VIII, 38, 39. Le fait de descendre tous deux dans l'eau et d'en remonter ensuite suppose évidemment un baptême par immersion, sinon totale, au moins partielle. On a voulu nier la chose, sous prétexte qu'en cet endroit, appelé fontaine de Philippe, l'eau a très peu de profondeur, ce qui rend toute immersion impossible. Mais pour que cette objection fût sérieuse, il faudrait d'abord connaître avec certitude l'emplacement de la fontaine — ce qui n'est pas — et prouver ensuite que son niveau n'a pas changé depuis les temps évangéliques, ce qui paraît difficile. Sans désigner l'immersion en termes aussi formels, saint Paul y fait pourtant une allusion manifeste, quand il dit que nous sommes *ensevelis* par le baptême. Rom., VI, 4. Cette expression, rapprochée surtout de celle qui a été employée par Jésus-Christ pour caractériser l'action du sacrement, *renaître*, ne peut s'appliquer qu'à l'immersion proprement dite.

Est-ce à dire qu'il n'y ait pas eu d'autre mode d'ablution baptismale au Ier siècle? Non, assurément, et le témoignage des anciens Pères, aussi bien que les données de l'archéologie chrétienne le prouvent sans conteste. Mais l'Écriture n'en parle pas. Ce n'est qu'à l'aide d'une induction, d'ailleurs très légitime, qu'on y retrouve les traces très probables du baptême par infusion, et peut-être aussi du baptême par aspersion. En effet, sans parler des malades alités dont la plupart ne pouvaient recevoir le sacrement que de cette manière, l'Écriture mentionne plusieurs baptêmes qui ne peuvent bien s'expliquer que par le système de l'infusion. A deux reprises différentes, Act., IX, 18; XXII, 16, elle nous apprend que saint Paul se leva debout, dans la maison où il était, pour recevoir le baptême des mains d'Ananie. L'immersion, en pareil cas, ne se conçoit guère. De son côté, saint Paul, détenu en prison, convertit et baptisa son geôlier, avec les membres de sa famille. Act., XVI, 33. Difficilement, il aurait pu avoir recours à l'immersion. Cette difficulté eût été encore plus considérable quand il s'agit de baptiser, au jour de la Pentecôte, les trois mille hommes qui se convertirent à la parole de saint Pierre. Act., II, 41. On a conjecturé que cette multitude avait été baptisée par aspersion; mais ce n'est qu'une conjecture. Voir, en sens contraire, Corblet, *Histoire du sacrement de baptême*, Paris, 1881, t. I, p. 263.

3° *La formule du baptême (forme) consiste en ces paroles : « Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. »* — C'est la formule même qu'emploie l'Église latine. Les Grecs se servent d'une formule équivalente : *Le serviteur de Dieu, N..., est baptisé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.*

L'invocation expresse des trois personnes de la sainte Trinité est nécessaire pour la validité du baptême, de l'aveu de tous les théologiens. Un ordre formel à cet égard fut donné par Jésus-Christ à ses apôtres avant l'ascension. « Allez, enseignez toutes les nations et baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Matth., XXVIII, 12. Voir cependant Schanz, *Commentar über das Evangelium des heil. Matthäus*, Fribourg-en-Brisgau, 1879, p. 559; Knabenbauer, *Comment. in Evang. sec. Matth.*, Paris, 1893, t. II, p. 563-564. Que cet ordre ait été fidèlement exécuté par les apôtres, on ne saurait en douter. Nous en avons d'ailleurs une preuve indirecte dans un passage du livre des Actes. Saint Paul, ayant un jour rencontré à Éphèse des disciples du Christ, leur demanda s'ils avaient reçu le Saint-Esprit. Ils répondirent : « Nous n'avons même pas entendu dire qu'il y a un Saint-Esprit. — Quel baptême avez-vous donc reçu? » leur demanda saint Paul. Act., XIX, 2, 3. Cette réflexion de l'apôtre, établissant un lien immédiat et spontané entre le Saint-Esprit et le baptême, suppose clairement qu'on faisait mention de ce dernier dans l'administration du sacrement. Si les Éphésiens avaient reçu le baptême chrétien, ils n'eussent pas ignoré l'existence des trois personnes divines au nom desquelles il était conféré.

D'autres textes, il est vrai, semblent indiquer que les apôtres employaient une formule différente dans l'administration du sacrement. Il est dit, en effet, à plusieurs reprises, qu'ils baptisaient *au nom de Jésus*. Act., II, 38; VIII, 12; X, 48; XIX, 5. Cette expression a été diversement commentée par les théologiens et les exégètes. D'après l'opinion de Pierre Lombard, Cajetan et quelques autres, le baptême aurait été réellement conféré avec cette formule, et pourrait l'être encore d'une manière valide. Une seconde opinion, représentée surtout par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXVI, a. 6, ad 1um, restreint l'emploi valide de cette formule au Ier siècle, et croit que les apôtres ont usé d'une dispense spéciale en la substituant à la formule ordinaire. Ils auraient fait cette substitution pour glorifier davantage le nom de Jésus, que les Juifs et les Gentils avaient alors en horreur. Enfin une troisième opinion, de beaucoup la plus probable et la plus commune, soutient que l'expression en litige, *in nomine Jesu*, ne désigne nullement la forme du baptême. C'est simplement une formule antithétique destinée à caractériser le baptême chrétien par opposition au baptême de saint Jean. Cette opposition est facile à remarquer dans le discours de saint Pierre, Act., II, 38, où il y a une allusion au baptême de pénitence du précurseur; et elle apparaît surtout dans le passage où saint Paul demande aux Éphésiens quel baptême ils avaient donc reçu, puisqu'ils n'avaient pas entendu parler du Saint-Esprit. « Le baptême de Jean, » lui fut-il répondu. « Jean, dit l'apôtre, a baptisé le peuple du baptême de pénitence, disant de croire en celui qui devait venir après lui, c'est-à-dire en Jésus. » Et le texte ajoute qu'après cette déclaration, « ils furent baptisés au nom du Seigneur Jésus, » c'est-à-dire reçurent le baptême chrétien qu'ils ne connaissaient pas encore. Act., XIX, 3, 5. L'auteur des Actes, comme on le voit, ne pense nullement à la formule employée pour le baptême, mais indique avec soin qu'il s'agit d'une cérémonie chrétienne, et non d'une autre.

Les théologiens de l'école libérale, tout en admettant que, dès le début du christianisme, le baptême a été requis pour entrer dans la communauté, prétendent qu'on ne peut prouver directement que Jésus a institué

le baptême conféré avec la formule trinitaire. La parole du Sauveur, rapportée Matth., XXVIII, 19, n'est pas authentique; elle représente une tradition postérieure au christianisme primitif et qui se fait jour au IIe siècle seulement. En effet, saint Paul ignore que Jésus ressuscité ait parlé aux apôtres et leur ait donné des ordres particuliers. D'autre part, la formule trinitaire est étrangère aux discours authentiques de Jésus, et si elle avait été prononcée par lui au sujet du baptême, elle n'aurait pas eu, au siècle apostolique, la valeur qu'elle devait avoir, puisqu'à cette époque le baptême a été conféré εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν et εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ. Act., II, 38. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. I, p. 68, note 3; Holtzmann, *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie*, Leipzig, 1897, t. I, p. 378-379. Les raisons de nier l'authenticité des paroles de Jésus, Matth., XXVIII, 19, ne sont pas admissibles. Saint Paul, qui rappelle les apparitions de Jésus ressuscité, I Cor., XV, 5-9, mentionne en particulier celle qui fut faite aux apôtres réunis. Lui, à qui le Christ ressuscité a parlé, ne pouvait ignorer les communications faites aux autres apôtres. Lui-même a été baptisé par Ananie. S'il n'a pas reçu la mission de baptiser, mais d'évangéliser, il a cependant baptisé quelques chrétiens. S'il se réjouit de n'avoir conféré le baptême à aucun Corinthien, c'est pour que personne ne se flatte d'avoir été baptisé au nom de Paul. I Cor., I, 14-16. Le baptême était donc nécessaire aux yeux de saint Paul, quoiqu'il ne se crût pas obligé de l'administrer personnellement. Par ailleurs, la formule trinitaire a eu dès l'origine l'autorité qui lui revenait comme institution de Jésus-Christ. Jamais le baptême n'a été conféré εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Cette expression indiquait un effet du baptême, la rémission des péchés; elle n'était pas la formule employée. Cette formule exprimait au nom de qui le sacrement était administré. La formule : *Au nom de Jésus,* était narrative plutôt que liturgique, ainsi qu'il résulte des faits rapportés plus haut. Elle ne pouvait être insolite sur les lèvres de Jésus qui parle si souvent du Père, du Fils qui est un avec le Père, et du Saint-Esprit. Enfin, saint Paul, en mentionnant les trois personnes divines pour montrer l'efficacité du baptême, I Cor., VI, 11, la paraphrase au lieu de la transcrire littéralement. Il savait donc que le baptême s'administre au nom de la sainte Trinité. A. Michiels, *L'origine de l'épiscopat,* Louvain, 1900, p. 52, note 2; p. 78, note.

IV. NÉCESSITÉ ET CONDITIONS EXIGÉES. — Le baptême est nécessaire pour être sauvé. C'est Jésus-Christ lui-même qui nous l'affirme, dans son entretien avec Nicodème : « En vérité, en vérité je te le dis : si quelqu'un ne naît de nouveau, il ne peut voir le royaume de Dieu. » Nicodème, étonné de cette parole et ne songeant guère à des réalités d'ordre surnaturel, fit ressortir l'impossibilité d'une renaissance physique. « Comment un homme peut-il naître quand il est vieux ? Peut-il rentrer dans le sein de sa mère et naître de nouveau ? » Jésus explique alors sa parole, mais sans en diminuer l'énergie, et proclame avec la même solennité la nécessité d'une régénération spirituelle, qui n'est pas autre chose, comme nous l'avons prouvé plus haut, que la régénération baptismale. « En vérité, en vérité je te le dis, si quelqu'un ne renaît de l'eau et du Saint-Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. » Le royaume de Dieu dans l'Évangile, désigne toujours l'Église, tantôt sous la forme militante ici-bas, tantôt sous la forme triomphante au ciel, et quelquefois l'une et l'autre en même temps. La parole de Jésus, dans ce passage, a évidemment toute l'extension possible, et elle signifie que le baptême est nécessaire pour entrer, non seulement dans la société des chrétiens sur la terre, mais aussi dans la société des élus au ciel.

Le baptême ne peut être reçu comme il faut, quand il s'agit du moins des adultes, si l'on ne remplit deux conditions préalables. La première est la foi. « Celui qui croira et sera baptisé, dit Jésus-Christ à ses apôtres, celui-là sera sauvé. » Marc., XVI, 16. La foi d'abord, le baptême ensuite. La seconde partie du verset : *Qui vero non crediderit condemnabitur,* qui est l'antithèse de la première, ne prouve pas cependant que la foi seule, et non le baptême, est nécessaire au salut, car il va de soi que ceux qui ne croiront pas ne consentiront pas à être baptisés et ne seront pas sauvés. Les apôtres et les disciples tiennent le même langage. Les Samaritains et Simon le magicien lui-même ne sont baptisés que lorsqu'ils ont cru à la prédication de Philippe touchant le royaume de Dieu. Act., VIII, 12, 13. Quand l'eunuque de la reine Candace dit au diacre Philippe : « Voilà de l'eau, qu'est-ce qui empêche que je sois baptisé ? » Philippe lui répondit : « Tu peux l'être, *si tu crois de tout ton cœur.* » Et aussitôt l'eunuque fit sa profession de foi : « Je crois que Jésus-Christ est le Fils de Dieu. » Philippe lui administra immédiatement le baptême. Act., VIII, 36-39. Le baptême de saint Paul a été précédé de sa conversion et de sa foi en Jésus. Act., IX, 18; XXII, 16. Corneille a cru avant d'être baptisé, Act., X, 33, ainsi que Lydie, Act., XI, 14, le geôlier de Paul, Act., XVI, 31, Crispus, Act., XVIII, 8. La seconde condition est le repentir des péchés commis antérieurement. Saint Pierre indique cette condition dans le discours qu'il adressa au peuple le jour de la Pentecôte : « Faites pénitence, μετανοήσατε, et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ pour la rémission de ses péchés. » Act., II, 38. Il s'agit là clairement, comme l'indique le texte original, du repentir sincère du péché, qui doit précéder le baptême. Ces deux dispositions se rencontraient souvent et facilement réunies chez les Juifs ou les prosélytes pieux et fidèles. Aussi les Juifs de Jérusalem, l'eunuque de la reine Candace, Saul, le centurion Corneille n'ont pas besoin d'une longue préparation pour recevoir le baptême. La prédication les amenait vite à la foi et à la pénitence, auxquelles la grâce divine les sollicitait intérieurement. Ils ne devaient, d'ailleurs, éprouver aucune difficulté à passer par le bain baptismal pour être introduits dans la société chrétienne, puisque les païens étaient agrégés à la religion juive par un rite baptismal, qui n'avait toutefois d'autre effet que de leur conférer la pureté légale. Voir Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* 3e édit., Leipzig, 1898, t. III, p. 129-132.

V. EFFETS. — 1° *Mode d'action du baptême.* — Des paroles de Jésus à Nicodème, on peut inférer quel est le mode d'action du rite baptismal. L'expression « renaître *ex aqua et Spiritu Sancto* » montre que cette régénération est l'œuvre de deux facteurs distincts, l'eau et le Saint-Esprit, que l'Écriture ne craint pas d'assimiler l'un à l'autre sous un certain rapport, celui d'une causalité véritable : *ex aqua et*... L'eau est cause du baptême, aussi bien que le Saint-Esprit; mais, bien entendu, d'une manière différente. Chacun des deux agents doit avoir l'activité qui convient à sa propre nature. L'agent principal étant évidemment le Saint-Esprit, l'eau ne peut être qu'un agent secondaire, un instrument qu'il élève à la hauteur d'une cause, pour servir à la production de la régénération baptismale. C'est cette activité que les théologiens scolastiques exprimeront plus tard d'une façon technique, en employant la formule *ex opere operato.* Voir A. Loisy, *Nicodème,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* Paris, 1899, t. IV, p. 489-497. Ajoutons que l'eau, matière du baptême, doit être unie à la forme dont nous avons parlé, pour être efficace. De là le mot de saint Paul : *Mundans lavacro aquæ in verbo.* Eph., V, 26.

2° *Effets produits par le baptême.* — Le premier effet du baptême, et celui que Jésus-Christ semble donner comme sa caractéristique spéciale, est une nouvelle naissance d'ordre spirituel, à laquelle correspond néces-

sairement une nouvelle vie. Joa., III, 5. La régénération baptismale efface les péchés. Act., II, 38; XXII, 16. Sous ce rapport, elle procure le salut du baptisé, en renouvelant son âme : *Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti.* Tit., III, 5. Cf. Marc., XVI, 16 ; I Pet., III, 21. Bien plus, elle est en même temps une source de mort et de vie, selon la doctrine de saint Paul. L'apôtre, dans son épître aux Romains, consacre un chapitre tout entier à développer cette doctrine, que le baptême reproduit en nous, de quelque manière, la mort et la résurrection de Jésus-Christ. *An ignoratis quia quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus? Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem, ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitæ ambulemus.* Rom., VI, 2 sq. Nous participons à la mort du Sauveur, parce que le baptême nous fait mourir au vieil homme, *vetus homo noster simul crucifixus est*, c'est-à-dire détruit en nous tous les péchés qui souillaient notre âme. Nous participons à la résurrection du Christ, parce que le baptême produit en nous une vie nouvelle, que saint Paul décrit ensuite en termes magnifiques. Rom., VIII. De cette doctrine générale, relative au baptême, l'apôtre tire une conclusion particulière. C'est que, dit-il, il n'y a plus rien à condamner chez ceux qui vivent dans le Christ Jésus : *Nihil ergo nunc damnationis est iis qui sunt in Christo Jesu.* Rom., VIII, 1. La généralité de cette parole a conduit les Pères, les théologiens, et même le concile de Trente à l'interpréter en ce sens, que le baptême a pour effet de nous exonérer complètement vis-à-vis de la justice divine, puisqu'il n'y a plus rien à condamner chez les baptisés considérés comme tels, abstraction faite de toute faute postérieure, car le baptême ne rend pas impeccables ceux qui l'ont reçu. I Cor., X, 12. En d'autres termes, le sacrement, non seulement nous délivre de la peine éternelle, mais remet aussi les peines temporelles dues au péché. Il nous donne droit aussi à la vie éternelle dont nous sommes les héritiers en espérance. Act., III, 5-7. — La régénération baptismale nous établit en même temps dans de nouvelles relations vis-à-vis de Dieu. D'abord, elle constitue un engagement général envers lui, comme nous l'apprend saint Pierre : *Et vos nunc... salvos facit baptisma, non carnis depositio sordium, sed conscientiæ bonæ interrogatio* (ἐπερώτημα, *stipulatio,* engagement) *in Deum.* I Pet., III, 21. Le sens le plus probable de ce passage, d'ailleurs obscur et très discuté, c'est que l'effet salvifique du baptême dépend beaucoup moins de l'ablution extérieure de l'eau, qui efface simplement *en soi* les souillures matérielles, *carnis depositio sordium,* que de l'engagement sincère d'une conscience droite vis-à-vis de Dieu, ἐπερώτημα εἰς Θεόν. Saint Pierre ne dit pas, remarquons-le bien, que le baptême consiste dans cet engagement envers Dieu; il suppose clairement que le rite baptismal comprend à la fois l'ablution de l'eau et l'engagement en question, mais que ce second élément est le plus important des deux au point de vue salvifique. Estius, *In Paulum comment.*, Paris, 1653, p. 1184-1185. En outre, la régénération baptismale nous « revêt du Christ », c'est-à-dire reproduit en nous son image, et nous fait « enfants de Dieu ». Gal., III, 26, 27. L'Écriture a soin de nous dire que cette filiation est réelle, I Joa., III, 2, mais pourtant adoptive. Rom., VIII, 15; Eph., I, 5; Gal., IV, 5. Elle participe à la fois de l'adoption et de la génération proprement dite. Voir ADOPTION SURNATURELLE, t. I, col. 433. Dans le baptême, on reçoit également le Saint-Esprit, que Dieu le Père communique avec une effusion abondante, selon l'expression de saint Paul : *Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abunde.* Tit., III, 5, 6. Un autre effet du baptême, c'est d'agréger les croyants à l'Église. Déjà insinuée dans le passage qui attribue au sacrement « l'entrée du royaume de Dieu », Joa., III, 5, et dans le précepte d'enseigner et de baptiser toutes les nations, *docete*, μαθητεύσατε, c'est-à-dire « faites des disciples » en baptisant, Matth., XXVIII, 19, cette vérité est affirmée plus clairement par saint Luc, quand il dit : *qui receperunt sermonem ejus [Petri] baptizati sunt, et [hoc baptismo] appositæ sunt [Ecclesiæ] in die illa animæ circiter tria millia.* Act., II, 41. Saint Paul, en termes encore plus formels, déclare que « tous, dans le même Esprit, nous avons été baptisés pour un seul corps », εἰς ἓν σῶμα. I Cor., XII, 13. Par suite il n'y a dans l'Église qu'un seul baptême. Eph., IV, 5. Ajoutons, afin d'être complet, que les passages scripturaires qui désignent les effets de la justification en général, sans mention expresse d'aucun sacrement, peuvent entrer en ligne de compte, au moins d'une façon indirecte, pour marquer les effets du baptême, puisqu'il est la source première de toute justification sacramentelle.

VI. USAGE. — Deux questions se posent à ce sujet, concernant ceux qui donnaient le baptême et ceux qui le recevaient, en d'autres termes le *ministre* et le *sujet* du sacrement.

1° *Ministre.* — Autant que nous pouvons en juger par les rares passages qui parlent de l'administration du baptême, ce sacrement était conféré par des personnes de différentes catégories. Jésus-Christ faisait baptiser par ses disciples, si toutefois il s'agit du baptême chrétien. Joa., IV, 2. Les apôtres, sans aucun doute, baptisèrent eux-mêmes après la Pentecôte, du moins dans certaines circonstances; témoin saint Paul, qui administra le sacrement au gardien de sa prison et à toute sa famille, Act., XVI, 23, et à Corinthe baptisa Crispus et Caius et la maison de Stephanas. I Cor., I, 14-16. Mais lorsque le nombre des chrétiens devint plus considérable, tout porte à croire qu'ils confièrent à d'autres le soin de baptiser les nouveaux croyants, en se réservant à eux-mêmes la prédication et la prière. Saint Pierre fit baptiser le centurion Corneille avec toute sa famille, Act., X, 48, et saint Paul déclarait que sa mission n'était pas de baptiser, mais d'évangéliser. I Cor., I, 17. C'est un diacre, Philippe, qui administra le sacrement à Simon le magicien, à un grand nombre d'habitants de Samarie et à l'eunuque de la reine Candace. Act., VIII, 12, 13, 38. Enfin, quand il s'agit de baptiser saint Paul à Damas, ce fut Ananie, c'est-à-dire, selon toute apparence, un simple laïque, qui en reçut directement de Jésus la mission. Act., IX, 18. Voir Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible,* t. I, col. 542.

2° *Sujet.* — Tous les hommes peuvent recevoir le baptême, suivant la parole de Jésus-Christ à ses apôtres : « Allez, enseignez toutes les nations et baptisez-les. » Matth., XXVIII, 19. Les païens, comme les Juifs, sont les sujets du sacrement. Et pour le recevoir comme il faut, les uns et les autres doivent réaliser exactement les mêmes conditions, celles que nous avons énumérées plus haut. C'est donc faute d'avoir compris la portée universelle de la parole du Sauveur, qu'un certain nombre de chrétiens de la primitive Église prétendirent que les païens ne devaient pas recevoir le baptême, à moins de passer d'abord par le judaïsme. Il fallut une intervention divine pour dissiper ce préjugé. La vision de saint Pierre à Joppé et la descente du Saint-Esprit sur le centurion Corneille firent comprendre à tous que les païens, comme les Juifs, pouvaient recevoir le baptême et entrer directement dans l'Église. Act., X. Les explications que saint Pierre crut devoir donner de sa conduite achevèrent d'éclairer les esprits droits sur ce point important. Act., XI.

On s'est demandé si l'Écriture comprenait aussi les enfants parmi les sujets du baptême. Il est certain qu'elle n'en fait pas mention expresse. On a conjecturé que les passages où il est question du baptême général de toute une famille désignaient aussi le baptême des

enfants qui en faisaient partie. Cette conjecture est assez vraisemblable; mais il est possible cependant que l'Écriture ait voulu mentionner seulement le baptême des adultes, à cause des dispositions qu'elle suppose d'ordinaire chez les baptisés dont elle parle. En revanche, certains principes généraux énoncés par l'Écriture permettent de conclure avec certitude que les enfants peuvent et doivent être baptisés. Nous savons, par exemple, que « Dieu veut le salut de tous les hommes » I Tim., II, 4. Or, l'existence de cette volonté salvifique serait contestable, s'il n'y avait pas, dans l'économie actuelle, une institution régulière et permanente destinée, autant que le permet le jeu de la liberté humaine, à procurer le salut des enfants comme des adultes. Cette institution est précisément le baptême. L'Écriture nous apprend encore que la venue de Jésus-Christ en ce monde a eu pour effet de réparer le mal causé à l'homme par la chute originelle, et que cette réparation a son point de départ dans une seconde naissance, d'ordre spirituel, qui efface en chacun de nous la souillure d'origine que nous contractons par notre première naissance. Il est certain, d'autre part, que le bien de la rédemption l'emporte de beaucoup sur le mal de la chute. Rom., V, 15. Si donc les enfants contractent le péché originel par le seul fait de leur naissance selon la chair, et avant tout exercice de leur liberté, à plus forte raison pourront-ils être justifiés et devenir enfants de Dieu par le seul fait de la régénération baptismale, avant l'usage de leur raison. En d'autres termes, ils peuvent recevoir le baptême aussi bien que les adultes.

On ne peut pas conclure des paroles de saint Paul, I Cor., VII, 14, que les enfants des chrétiens sont saints par le seul fait de leur origine de parents croyants, sans avoir besoin d'être purifiés par le baptême. La signification de ce passage est très discutée. Notons qu'en raison de la comparaison, la sanctification des enfants, nés de parents chrétiens, est de même nature que celle des époux infidèles sanctifiés par leur conjoint fidèle. Les Pères grecs ont simplement conclu que la sanctification de ces enfants et celle des époux infidèles étaient rendues plus faciles et plus sûres par suite de leur situation dans une famille chrétienne. Les Pères latins ont entendu cette sainteté d'une sainteté extérieure, résultant pour les enfants et les époux de leurs rapports avec des chrétiens sanctifiés par le baptême ; ces enfants, même n'étant pas encore baptisés, n'étaient pas souillés comme les païens, ils appartenaient déjà d'une certaine manière au Christ et étaient soustraits en partie au domaine du prince de ce monde. Aucun Père n'en a conclu que les enfants, nés de parents chrétiens, n'avaient pas besoin de recevoir le baptême. R. Cornely, *Comment. in S. Pauli priorem epist. ad Corinthios*, Paris, 1890, p. 183-186.

[illegible] dans Migne, *Cursus completus theologiæ*, t. XX, col. 1-159; Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême*, 2 in-8°, Paris, 1881, 1882; Vacant, article *Baptême*, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1433-[illegible] Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. I, p. 196 sq.; Ansaldi, *De baptis-* [illegible] *criticus*, Milan, 1752; Hardouin, *De baptismo in nomine* [illegible] *historica, dogmatica*, Berlin, 1731; Orsi, *De baptismo in solius* [illegible] *tismi*, Gœttingue, 1816; Wernsdorff, *De baptismi christianorum origine mere divina*, Wittemberg, 1720; Lenoir, *Essai biblique*, [illegible] 1856; Pozzy, *Le baptême des enfants en face de l'histoire et de* [illegible] *Vertheidigung der Kindertaufe*, Iéna, 1731; Schmidt, *Essai sur la doctrine du baptême d'après le N. T.*, Strasbourg, 1842; Vivien, *Le baptême d'eau étudié dans le N. T.*, Strasbourg, 1850; Holtzmann, *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie*, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1897; H. Cabanis, [illegible] *saint Paul*, Cahors, 1900.

L. BELLAMY.

II. BAPTÊME D'APRÈS LES PÈRES GRECS ET LATINS. — Jésus avait dit à ses apôtres : « Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » Cet ordre, saint Pierre commence à l'exécuter dès le jour de la Pentecôte. Il parle, convertit ses auditeurs et les baptise. Des diacres sont bientôt choisis pour le *ministère des tables*; quant aux apôtres, ils conservent le ministère de la parole et l'exercent de tous côtés, d'abord dans les milieux juifs, ensuite parmi les gentils; puis ils s'adjoignent de nouveaux collaborateurs et le monde romain est sillonné de missionnaires. La prédication de l'Évangile amène sans cesse de nouvelles recrues. Le baptême sert toujours d'initiation; on insiste sur son absolue nécessité, sur le changement de vie qu'il doit opérer et les graves devoirs qu'il inspire; on l'administre avec solennité. Mais c'est surtout après Marc-Aurèle, à partir du règne de Commode, quand les conversions se multiplient grâce à un répit de la persécution, que s'organise plus complètement la collation du baptême. Dès la fin du IIe siècle, on détermine tout ce qui précède, accompagne et suit la collation de ce sacrement.

En même temps les détails deviennent plus nombreux. Car, pendant les trois premiers siècles, ce n'est que peu à peu, au gré des circonstances, selon les besoins de l'heure présente, que se posent tels ou tels problèmes, qu'interviennent les solutions d'ordre pratique, que se dégagent les principes. L'auteur de la *Didaché*, Hermas, saint Justin, saint Irénée, saint Hippolyte, Tertullien, Clément et Origène sont précieux à consulter. Bientôt la controverse relative au baptême des hérétiques, la lutte contre les donatistes, les conciles, les Pères apportent un contingent plus considérable de renseignements. Saint Cyprien, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Cyrille de Jérusalem, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Chrysostome, saint Jérôme, surtout saint Augustin nous mettent en mesure non seulement de trouver une réponse aux principales questions qui peuvent se poser au sujet du baptême, mais encore de nous faire une idée exacte de la manière dont on envisageait le sacrement de baptême et de noter le développement progressif de la doctrine, à l'époque des Pères.

Au point de vue *dogmatique*, c'est d'abord l'absolue nécessité du baptême proclamée pour quiconque veut faire partie de l'Église et s'assurer le salut éternel; c'est ensuite sa nature, sa valeur intrinsèque, son efficacité intime, d'où la détermination du vrai rôle du ministre, la distinction entre ce que la théologie appellera la validité et la licéité, l'*opus operatum* et l'*opus operantis*.

Au point de vue *moral*, c'est, d'une part, le rôle du baptême dans la vie, les devoirs qu'il impose, la difficulté pour le baptisé qui retombe dans le péché de rentrer en grâce : d'où le rôle de la pénitence; et, d'autre part, l'abus du retard apporté par les catéchumènes dans la réception du baptême, contre lequel ne cessèrent de protester les Pères.

Enfin, au point de vue *liturgique*, ce sont les cérémonies et les rites divers qui précèdent, accompagnent et suivent la collation du baptême, alors intimement liée à la collation des sacrements de confirmation et d'eucharistie, et constituent l'initiation chrétienne. Après quoi il est facile de voir que si, dans les divers usages des Églises d'Orient, de Rome et de l'Afrique, tels que nous les connaissons par des documents postérieurs, persistent quelques différences, ces différences sont légères et n'intéressent que des points secondaires : le baptême garde partout

son cadre liturgique, sa physionomie caractéristique.

Une remarque s'impose, c'est la pénurie de la langue théologique à ses débuts. Les termes qui doivent plus tard concrétiser l'enseignement et faciliter l'exposition du dogme sont inconnus; les Pères n'ignorent pas, du moins, ce que ces termes signifieront; ils possèdent sur les éléments constitutifs du baptême, sur sa nature, son essence, son rôle, ses effets, des notions suffisantes, que la théologie n'aura plus qu'à recueillir et à désigner par des expressions appropriées.

Inutile de constater ici que Jésus-Christ est l'auteur du baptême : car personne n'en a douté pendant la période patristique; quant à la question de savoir à quel moment Notre-Seigneur a institué le baptême, elle n'a fait l'objet ni d'un examen approfondi ni d'une controverse spéciale; c'est à peine si quelques Pères ont signalé, en passant, le moment de cette institution, les uns le plaçant avant la passion, les autres après. Voir pour le second sentiment S. Léon le Grand, *Epist.*, XVI, c. III, *P. L.* t. LIV, col. 699.

I. Noms. II. Matière. III. Forme. IV. Mode de collation. V. Ministre VI. Sujet. VII. Symbolisme et figures. VIII. Effets. IX. Nécessité. X. Rites de l'administration solennelle.

I. Noms. — La langue chrétienne, à l'origine, est remarquable par la richesse d'expressions dont elle s'est servie pour désigner le baptême. Ces expressions, elle les emprunte tantôt à la matière ou à la forme de ce sacrement, tantôt à son mode de collation ou à ses effets, tantôt à son symbolisme. Il suffit de signaler les principales, les plus caractéristiques; car elles résument l'idée que les Pères se faisaient du baptême.

Le baptême, en effet, est appelé le sacrement de l'eau, non d'une eau quelconque, mais de l'eau de source, de l'eau courante, de l'eau fluviale, de l'eau vive, ὕδωρ ζῶν, *Didaché*, VII, 1, édit. Funk, Tubingue, 1887, p. 22; c'est le sacrement de l'eau vitale, Cyprien, *Epist.*, LXXIII, 11, *P. L.*, t. III, col. 1116, de l'eau génératrice, *unda genitalis*, μήτρα ὕδατος, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 25, *P. G.*, t. VIII, col. 1369; c'est le sacrement de l'eau qui sert de bain, *sacramentum aquæ*, Tertullien, *De bapt.*, 1, *P. L.*, t. I, col. 1197; λουτρόν, dans lequel on plonge le baptisé, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 6, *P. G.*, t. VIII, col. 281, pour le laver, le purifier de ses péchés, lui communiquer la vie. Bain de la régénération et de la rénovation, Hilaire, *In ps. LXIII*, 11, *P. L.*, t. IX, col. 412; *De Trinit.*, XII, 56, *P. L.*, t. X, col. 472, c'est l'*emundatio spiritualis* et le *novum natale* de Tertullien, *De bapt.*, 4, 20, *P. L.*, t. I, col. 1204, 1224; et saint Augustin l'appelle le sacrement de la vie nouvelle et du salut éternel. *Cont. Cresc.*, II, 13, 16, *P. L.*, t. XLIII, col. 476. Le baptême sanctifie les hommes et les rend enfants de Dieu, en les faisant passer comme le Christ, mais d'une manière symbolique, par une mort et une sépulture mystiques. Chrysostome, *Ad illumin. cat.*, I, *P. G.*, t. XLIX, col. 225. Par allusion à la profession de foi qui précède sa collation, il est aussi appelé le sacrement de la foi, l'*obsignatio fidei*, Tertullien, *De pœnit.*, 6, *P. L.*, t. I, col. 1239; et parce qu'il est conféré au nom des trois personnes divines, le sacrement de la Trinité. Augustin, *Serm.*, CCLXIX, 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1235. Il est le commencement et la source des grâces divines, nous apprend Origène. Il sert d'initiation à la vie chrétienne, il conserve les enfants du Christ, il projette dans l'âme des initiés des flots de lumière : il est par excellence l'illumination, le φωτισμὸς, Justin, *Apol.*, I, 61, *P. G.*, t. VI, col. 420; pseudo-Denys, *De eccl. hier.*, II, 1, 2, *P. G.*, t. III, col. 392; de là tant de catéchèses ou d'allocutions *ad illuminandos*, πρὸς φωτιζομένους.

Le baptême n'est pas seulement la prise de possession des âmes par Dieu, il est encore l'empreinte divine qui sert à les marquer d'une manière indélébile. Sceau du Seigneur, sceau du Christ, sceau salutaire, il représente l'alliance de Dieu avec l'âme régénérée. Eusèbe, *H. E.*, III, 23, *P. G.*, t. XX, col. 260. Il remplace le signe de l'ancienne alliance, la circoncision, ce qui lui vaut le titre de circoncision *non manufacta*. Il est le sceau de la foi, Basile, *Adv. Eunom.*, III, 5, *P. G.*, t. XXIX, col. 665; la σφραγίς de l'eau, Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, III, 4, *P. G.*, t. XXXIII, col. 432; la σφραγίς de la régénération qui nous agrège au troupeau du Christ, *Cat.*, I, 2, col. 372; la σφραγίς infrangible, à laquelle les anges reconnaissent les fidèles, pseudo-Basile, *De bapt.*, homil. XIII, 4, 5, XXXI, col. 432, 433; la σφραγίς qui distingue le soldat du Christ, Chrysostome, *In II Cor.*, homil. III, 7, *P. G.*, t. LXI, col. 418; le caractère royal. Augustin, *Epist.*, LXXXVIII, 9, *P. L.*, t. XXXIII, col. 307.

Clément d'Alexandrie avait expliqué quelques-uns des termes employés dans l'usage ordinaire pour désigner le baptême. C'est un bain, dit-il, car il lave les péchés; un charisme, qui remet les peines dues au péché; une illumination, qui permet de contempler la sainte et salutaire lumière; la perfection, à laquelle rien ne manque. *Pædag.*, I, 6, *P. G.*, t. VIII, col. 281. Plus tard, Cyrille de Jérusalem multiplia les expressions; il appelle le baptême : la rançon du prisonnier, la rémission des péchés, la mort du péché, la régénération de l'âme, un vêtement lumineux, un sceau saint et infrangible, un véhicule pour le ciel, les délices du paradis, la cause de l'obtention du royaume, le charisme de la filiation divine. *Procat.*, 16, *P. G.*, t. XXXIII, col. 360, 361. Le pseudo-Basile emploie les mêmes termes. *De bapt.*, homil. XIII, 5, *P. G.*, t. XXXI, col. 433. Grégoire de Nazianze l'appelle, à son tour, δῶρον, χάρισμα, βάπτισμα, χρίσμα, φώτισμα, ἀφθαρσίας ἔνδυμα, λουτρὸν παλιγγενεσίας, σφραγῖδα. *Orat.*, XL, 4, *P. G.*, t. XXXVI, col. 361. A tous ces termes Chrysostome en ajoute d'autres, ceux de ταφή, sépulture, de περιτομή, circoncision, de σταυρός, croix. *Ad illum. cat.*, 1, *P. G.*, t. XLIX, col. 225. Le pseudo-Denys a ses expressions particulières : θεογενεσία, θεία γέννησις ἀναγεννησις, υἱοθεσία, μύησις. *De eccl. hier.*, II, 1, 2, *P. G.*, t. III, col. 392, 393, 396, 397. Toutes ces diverses dénominations ont leur raison d'être et désignent, chacune, le point de vue particulier sous lequel les Pères ont envisagé le baptême. Elles servent admirablement à caractériser ce sacrement. Les dénominations de σφραγίς et de φωτισμός ont un fondement suffisant dans le Nouveau Testament, et il n'est pas nécessaire de supposer, comme le fait Harnack, *Dogmengeschichte*, 2e édit., t. I, p. 177, qu'elles ont été empruntées à la langue des mystères païens.

II. Matière. — L'auteur de la *Didaché* retrace en quelques mots ce qui touche à la collation du baptême. Il y a deux voies, dit-il, la voie qui mène à la vie, et celle qui conduit à la mort. Puis, dans une formule succincte, il signale les principaux devoirs du futur baptisé, ce qu'il doit faire, ce qu'il doit éviter. Après avoir enseigné ces choses, ajoute-t-il, baptisez ainsi au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, en plongeant le baptisé dans une eau vive (fleuve ou source), ou, à son défaut, dans toute autre eau (lac ou citerne), froide, à moins de raison particulière; que si vous n'avez pas d'eau suffisante pour y plonger le baptisé, versez-en trois fois sur sa tête; ἔκχεον εἰς τὴν κεφαλὴν τρὶς ὕδωρ, VII, 1-3, édit. Funk, p. 20-22. Tel est le cadre primitif de la collation du baptême; la matière ordinaire, c'est l'eau vive; la forme est la formule trinitaire indiquée par l'Évangile; le mode de collation c'est l'immersion ou, si l'immersion n'est pas possible, la triple infusion sur la tête. Nous allons successivement retrouver tous ces éléments.

L'eau, telle est la matière du baptême. C'est dans l'eau, avec de l'eau qu'on baptise; c'est l'*unda genitalis*, le *fluvius aquæ vitalis* de saint Cyprien, la μήτρα ὕδατος de Clément d'Alexandrie. Or, dès le IIe siècle, la matière passant, aux yeux de certains hérétiques, pour être le

siège, le principe ou la source du mal, certains gnostiques supprimèrent l'usage de l'eau dans la collation du baptême. Irénée, *Cont. hær.*, I, 21, 4, *P. G.*, t. VII, col. 665; Épiphane, *Hær.*, XXXIV, *P. G.*, t. XLI, col. 620. Il en fut de même de ceux que Tertullien désigne sous le nom de *caiani* et de *quintiliani*, *De bapt.*, 1, *P. L.*, t. I, col. 1198, et plus tard des manichéens, Augustin, *Hær.*, XLVI, *P. L.*, t. XLII, col. 34 sq.; des ascodrutes, des archontiques, Théodoret, *Hæret. fab.*, I, 10, 11, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 360; des séleuciens et des hermiens, Augustin, *Hær.*, LIX, *P. L.*, t. XLII, col. 42; Philastre, *Hær.*, LV, *P. L.*, t. XII, col. 1170. Quelques-uns, en cas de nécessité, n'hésitèrent pas à employer du sable, ainsi que le rapporte Jean Moschus, dans son Λειμών, CLXVI, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3045; il est vrai que Denys d'Ascalon ordonna, en pareil cas, que l'on conférât le baptême d'eau. D'autres mêlèrent de l'huile à l'eau, et se contentèrent d'une simple infusion de ce mélange sur la tête du baptisé; tels, les disciples du gnostique Marc, d'après Irénée, *Cont. hær.*, I, 21, 4, *P. G.*, t. VII, col. 664, et d'après Épiphane, *Hær.*, XXXIV, 20, *P. G.*, t. XLI, col. 624; d'autres enfin, y joignirent l'épreuve du feu. *De rebaptismate*, 16, *P. L.*, t. III, col. 1201 sq. Voir BAPTÊME PAR LE FEU. Tous ces usages, étrangers à la tradition apostolique et à la pratique de l'Église, furent énergiquement réprouvés comme portant atteinte à la réalité du sacrement.

Felix sacramentum aquæ nostræ, s'écrie Tertullien, *qua abluti delictis pristinæ cæcitatis in vitam æternam liberamur... Nos pisciculi secundum Ἰχθὺν nostrum Jesum Christum in aqua nascimur. De bapt.*, 1, *P. L.*, t. I, col. 1197, 1199. C'est donc dans l'eau et par l'eau du baptême que renaît l'homme, et n'importe quelle eau est suffisante pour la validité du sacrement. Toutefois il est à remarquer qu'on n'employait pas indistinctement toute espèce d'eau. On avait soin de la bénir préalablement, comme l'indiquent Tertullien, *De bapt.*, 4, *P. L.*, t. I, col. 1204; Cyprien, *Epist.*, LXX, 1, *P. L.*, t. III, col. 1039; Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, III, 4, *P. G.*, t. XXXIII, col. 432; Basile, *De Spir. Sanct.*, XXVII, 66, *P. G.*, t. XXXII, col. 188; Grégoire de Nysse, *De bapt. Christi*, *P. G.*, t. XLVI, col. 581; *Adv. eos qui differ. bapt.*, *ibid.*, col. 421; Augustin, *De bapt. cont. donat.*, VI, 25, 45, 46, *P. L.*, t. XLIII, col. 213; ainsi que les *Constitutions apostoliques*, VII, 43, 44, *P. G.*, t. I, col. 1044, 1045, et le pseudo-Denys, *De eccl. hier.*, II, 2, 7, *P. G.*, t. III, col. 396, qui appelle l'eau τὴν μητέρα τῆς υἱοθεσίας. La liturgie de Sérapion de Thmuis a une prière par la sanctification de l'eau baptismale. G. Wobbermin, *Altchrist. liturgische Stücke aus der Kirche Ægyptens*, etc., dans *Texte und Untersuch.*, Leipzig, 1899, nouvelle série, t. II, fasc. 3, p. 8, 9. Fidèle écho de saint Ambroise, *De myst.*, III, 8, *P. L.*, t. XVI, col. 391, l'auteur du *De sacramentis* dit : *Ante fons consecretur et tunc descendat qui baptizandus est.* Dès que le catéchumène se présente, le prêtre fait l'exorcisme sur l'eau, dit une prière, invoque le nom du Père, appelle la présence du Fils et du Saint-Esprit. *De sacr.*, II, V, 14, *P. L.*, t. XVI, col. 429. Il ne s'agit pas seulement de chasser toute influence maligne de l'eau qui va servir de matière au baptême, il faut sanctifier cet élément et rendre la Trinité présente. *De sacr.*, I, V, 18, *P. L.*, t. XVI, col. 423. Car l'eau, par elle-même, n'a pas la vertu d'opérer les merveilles du sacrement. Dieu doit intervenir. C'est le Saint-Esprit qui la sanctifie, dit Tertullien, et lui communique la vertu sanctifiante. *De bapt.*, 4, *P. L.*, t. I, col. 1203. *Non omnis aqua sanat*, observe l'auteur du *De sacramentis*, I, V, 15, *P. L.*, t. XVI, col. 422, *sed aqua sanat quæ habet gratiam Christi. Aliud est elementum, aliud consecratio, aliud opus, aliud operatio. Aqua opus est, operatio Spiritus Sancti est.* La grâce de l'eau baptismale lui vient du Saint-Esprit. Basile, *De Spir. Sanct.*, XV, 35, *P. G.*, t. XXXII, col. 132. C'est Dieu qui donne à l'eau sa vertu. Grégoire de Nysse, *Cat.*, 34, *P. G.*, t. XLV, col. 85. L'eau, par l'invocation de la Trinité, acquiert la vertu sanctifiante. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, III, 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 429. L'eau n'est que le signe extérieur de la purification mystérieuse opérée par le Saint-Esprit qui la bénit; après cette bénédiction, l'eau ne doit plus être regardée comme une chose ordinaire. Grégoire de Nysse, *In bapt. Chr.*, *P. G.*, t. XLVI, col. 581. Saint Jérôme répète à son tour que l'eau du baptême est consacrée par la venue du Saint-Esprit. *Epist.*, XCVIII, 13, *P. L.*, t. XXII, col. 801. Les canons d'Hippolyte l'appellent *puram, paratam, sacram.* Can. 112, dans Duchesne, *Origines du culte,* 2e édit., p. 512. Cf. Achelis, *Die Canones Hippolyti*, dans les *Texte und Untersuchungen,* Leipzig, 1891, t. VI, fasc. 4, p. 94. Ils parlent de l'eau courante de la mer. Le *Testamentum D. N. J. C.*, édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 126, parle aussi d'eau courante et pure, évidemment de fleuve ou de ruisseau, et il ne mentionne pas sa bénédiction. Cf. p. 216. L'eau bénite n'est donc pas requise pour la validité du baptême. Déjà la *Didaché* n'exigeait qu'une eau quelconque. D'ailleurs, les Pères ont dit parfois que Jésus, en se faisant baptiser dans le Jourdain, avait sanctifié toutes les eaux de la terre. Saint Ignace d'Antioche l'avait remarqué, *Ephes.*, XVIII, 2, *Opera Patr. apost.*, Funk, t. I, p. 186. Saint Ambroise, *Exposit. Ev. sec. Luc.*, l. II, n. 83, *P. L.*, t. XV, col. 1583, attribue au baptême de Jésus l'efficacité rédemptrice de l'eau. Enfin, les baptêmes que saint Athanase aurait faits dans son enfance sur le bord de la mer, au rapport de Rufin et de Sozomène, et que saint Alexandre aurait tenus pour valides, montrent bien, s'ils sont authentiques, que l'eau bénite n'était pas requise pour la validité du sacrement. Schwane, *Dogmengeschichte,* 2e édit., 1895, t. II, p. 738.

Ainsi donc l'eau est absolument nécessaire pour le sacrement du baptême, ce qui fait dire à saint Augustin : *Tolle aquam, non est baptisma. In Joa.*, tr. XV, 4, *P. L.*, t. XXXV, col. 1512. Mais elle est ordinairement bénite. *Vulva matris, aqua baptismatis,* dit Augustin, *Serm.*, CXIX, 4, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 674, qui ajoute ailleurs : *Baptismus, id est salutis aqua, non est salutis nisi Christi nomine consecrata et cruce ipsius signata. Serm.*, CCCLII, 3, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1559. Et l'efficacité sanctifiante lui vient de la présence et de l'intervention de Dieu.

III. FORME. — A la matière du baptême, à l'emploi de l'eau, doit se joindre une formule absolument indispensable pour spécifier le but qu'on se propose dans la collation du sacrement; cette formule n'est autre que celle de l'Évangile, la formule trinitaire. Notre-Seigneur avait dit, en effet : « Baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » L'Église se conforma étroitement à l'ordre du Maître. C'est la formule que nous retrouvons dans les Pères : *Didaché,* VII, 1, Funk, p. 20; Justin, *Apol.*, I, 61, *P. G.*, t. VI, col. 420; Tertullien, *De bapt.*, 13, *P. L.*, t. I, col. 1215; *Adv. Prax.*, 26, *P. L.*, t. II, col. 190; Cyprien, *Epist.*, LXXIII, 18; LXXIV, 5, *P. L.*, t. III, col. 1120, 1131; S. Étienne, dans l'Épître de Firmilien, *Epist.*, LXXV, 9, 12, 18, *P. L.*, t. III, col. 1162, 1166, 1170; Hilaire, *De Trinit.*, XII, 56, *P. L.*, t. X, col. 472; Ambroise, *De myst.*, IV, 20, *P. L.*, t. XVI, col. 394; Basile, *De Spir. Sanct.*, XII, 28, *P. G.*, t. XXXII, col. 117; *Adv. Eunom.*, III, 5, *P. G.*, t. XXIX, col. 665; Grégoire de Nysse, *In bapt. Christ.*, *P. G.*, t. XLVI, col. 585; Athanase, *Epist. ad Serap.*, IV, 12, *P. G.*, t. XXVI, col. 653. Les hérétiques eux-mêmes employèrent, en général, la formule trinitaire. Quelques-uns, cependant, l'abandonnèrent et en fabriquèrent d'autres. Nous connaissons, parmi eux, les marcosiens, Irénée, *Cont. hær.*, I, 21, 3, *P. G.*, t. VII, col. 661, 664; Épiphane, *Hær.*, XXXIV, 20, *P. G.*, t. XLI, col. 621; Théodoret, *Hæret. fab.*, I, 9, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 360.

qui employaient cette formule gnostique : Εἰς ὄνομα ἀγνώστου πατρὸς τῶν ὅλων, εἰς ἀλήθειαν μητέρα πάντων, εἰς τὸν κατελθόντα εἰς Ἰησοῦν, εἰς ἕνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων; ou des expressions hébraïques, Βασεμα χαμοσση βααιανορα μισταδια ρουαδα κουστα βαβοφορ καλαχθει. Quelques Égyptiens, d'après la *Lettre* de Denys d'Alexandrie au pape Sixte, dans Eusèbe, *H. E.*, VII, 9, *P. G.*, t. XX, col. 653; les montanistes, concile de Laodicée, can. 8, et de Constantinople I, can. 7, dans Hardouin, *Act. concil.*, t. I, col. 781, 813, et dans saint Basile, *Epist. can.*, I, can. 1, *P. G.*, t. XXXII, col. 664, 669, les sabelliens, concile de Constantinople I, can. 7, dans Hardouin, *loc. cit.*; les paulianistes, concile de Nicée, can. 9, dans Hardouin, t. I, col. 331; les photiniens, concile d'Arles II, can. 16, dans Hardouin, t. II, col. 774, avaient leurs formules propres. Mais ce ne furent là que des exceptions. Et saint Augustin a pu dire de son temps : *Facilius inveniuntur hæretici qui non baptizent quam qui non verbis istis* (ceux de la formule trinitaire) *baptizent. De bapt. cont. donat.*, VI, 25, 47, *P. L.*, t. XLIII, col. 214.

Le ministre devait prononcer cette formule au moment de l'immersion du baptisé pour bien déterminer la nature de l'acte; car c'est l'union de cette formule à l'immersion qui caractérisait le baptême et lui conférait sa valeur spécifique. L'absence ou l'altération de cette formule rendait la collation du baptême nulle. Pas d'autre baptême légitime, disait Origène, que celui qui est conféré au nom de la Trinité. *In Rom.*, l. V, 8, *P. G.*, t. XIV, col. 1039. Après la célèbre controverse relative au baptême des hérétiques, le concile d'Arles prescrivit, en 314, qu'on devait interroger les hérétiques sur le symbole au moment de leur retour à l'Église, pour savoir s'ils avaient été baptisés selon la formule trinitaire. Can. 8, dans Hardouin, *Act. concil.*, t. I, col. 265. Dans le cas où il était constaté que le baptême n'avait pas été conféré avec cette formule, il fut ordonné de baptiser les hérétiques, ce qui eut lieu nommément pour les paulianistes, d'après le concile de Nicée, can. 19, dans Hardouin, t. I, col. 331; pour certains montanistes, d'après le concile de Laodicée, can. 8, dans Hardouin, t. I, col. 781; pour les sabelliens et les eunomiens, d'après le concile de Constantinople I, can. 7, dans Hardouin, t. I, col. 813. C'est que l'emploi de la formule trinitaire était regardé comme une condition nécessaire de la validité du sacrement; ce qui fait dire à Gennade : *Illos qui non sanctæ Trinitatis invocatione apud hæreticos baptizati sunt et veniunt ad nos, baptizari debere pronuntiamus, non rebaptizari. De dogm. eccles.*, LII, *P. L.*, t. LVIII, col. 993. Saint Augustin résume très bien l'enseignement des Pères sur ce point : *In aqua verbum mundat. Detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum... Unde ista tanta virtus aquæ ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo?... In ipso verbo aliud est sonus transiens, aliud virtus manens. In Joa.*, tr. LXXX, 3, *P. L.*, t. XXXV, col. 1840.

Disait-on : « Je te baptise au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit, » comme c'est l'usage actuel de l'Église latine, ou bien : « Un tel est baptisé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, » comme c'est l'usage actuel de l'Église grecque? Aucun document ne nous renseigne à ce sujet. Parmi les grecs, la formule : *Un tel est baptisé*, apparaît pour la première fois dans Théodore le Lecteur, *H. E.*, II, 25, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 196, dans la première moitié du VIe siècle, puis dans Jean Moschus, qui est de la fin du VIe et du commencement du VIIe siècle. Λειμών, CLXVI, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3045. La formule latine actuelle nous est connue d'une manière précise depuis la même époque, grâce à saint Grégoire le Grand, († 604). Il est à présumer, selon toute vraisemblance, que cette double formule, actuellement en usage pour l'administration du baptême, remonte aux premiers siècles, tant l'Église, en Orient comme en Occident, demeure fidèle à la tradition primitive. Mais, dans l'état actuel de la science, il est impossible de dire d'où provient la différence de l'une avec l'autre et de quand elle date. Cf. Kraus, *Realencyclopädie der christl. Altertümer*, Fribourg-en-Brisgau, 1886, t. II, p. 828-829.

Il est question parfois, dans les Pères, du baptême conféré au nom du Seigneur, au nom du Christ. Une telle manière de s'exprimer n'autorise pas à croire qu'il existât un baptême conféré au seul nom de Jésus-Christ, à l'exclusion de celui du Père et du Saint-Esprit. Cyprien, *Epist.*, LXXIII, 4; Firmilien, *Epist.*, LXXV, 18; *De rebaptismate*, 1, *P. L.*, t. III, col. 1112, 1170, 1183. On désignait par là le baptême institué par Notre-Seigneur pour le distinguer du baptême de saint Jean. Origène déclare seul légitime le baptême conféré au nom de la Trinité. Quant à l'expression de saint Paul : *baptizati sumus in Christo*, elle ne doit pas s'entendre d'un baptême conféré au seul nom du Christ; l'Apôtre a simplement voulu marquer la ressemblance que le baptême établit entre nous et la mort du Christ. *In Rom.*, l. V, 8, *P. G.*, t. XIV, col. 1039. Saint Basile a soin de spécifier qu'en parlant du baptême du Christ, il entend désigner toute la Trinité. *De Spir. Sanct.*, XII, 28, *P. G.*, t. XXXII, col. 117. On entend généralement aujourd'hui dans le même sens le passage obscur de saint Ambroise. *De Spiritu Sancto*, l. I, c. II, n. 42, 43, *P. L.*, t. XVI, col. 713-714, sur lequel les scolastiques se sont appuyés pour soutenir la validité du baptême conféré au nom de Jésus. L'évêque de Milan parle des Éphésiens qui ne connaissaient pas le Saint-Esprit et qui n'avaient reçu que le baptême de Jean. Instruits sur le dogme de la Trinité, ils ont été baptisés au nom de Jésus-Christ. Le baptême ne leur a pas été réitéré, mais donné pour la première fois; car il n'y a qu'un baptême. Là où il n'est pas tout entier, il n'est pas ni à l'état initial ni en quelque manière. Mais quand est-il entier? *Plenum autem est, si Patrem et Filium Spiritumque Sanctum fatearis. Si unum neges, totum subrues. Et quemadmodum si unum in sermone comprehendas, aut Patrem, aut Filium, aut Spiritum Sanctum, fide autem nec Patrem, nec Filium, nec Spiritum Sanctum abneges, plenum est fidei sacramentum; ita etiam quamvis et Patrem, et Filium, et Spiritum dicas, et aut Patris, aut Filii, aut Spiritus Sancti minuas potestatem, vacuum est omne mysterium.* La suite du traité montre clairement que saint Ambroise parle, non pas de la formule qu'on prononce en conférant le baptême, mais bien de la foi en la Trinité, qui est requise pour la validité du baptême. Or, quand on a cette foi, il suffit qu'on affirme explicitement sa croyance en l'une ou l'autre des trois personnes, la foi explicite en l'une d'elles comprenant implicitement la foi aux deux autres. Quand le baptisé n'affirmait pas sa foi en la divinité du Saint-Esprit, il y croyait cependant, *et quod verbo tacitum fuerat, expressum est fide*. D'où dans le cas du baptême au nom de Jésus, *per unitatem nominis impletum mysterium est : nec a Christi baptismate Spiritus separatur, quia Joannes in pœnitentia baptizavit, Christus in Spiritu.* Voir la note des bénédictins à l'endroit cité. Quand, au IIIe siècle, le pape Étienne, en opposition avec Cyprien de Carthage et Firmilien de Césarée, regarde comme valide le baptême conféré au nom de Jésus-Christ, il entend bien, de l'aveu même de ses contradicteurs, le baptême conféré au nom de la Trinité, *Epist.*, LXXV, 9, le baptême dont l'efficacité provient de l'emploi de la formule trinitaire, de la vertu du nom de Jésus-Christ qui sanctifie, *Epist.*, LXXV, 12, 18, qui renouvelle et justifie les baptisés. *Epist.*, LXXIII, 16; LXXIV, 5, *P. L.*, t. III, col. 1162, 1166, 1170, 1119, 1131. On doit en dire autant d'Innocent Ier, au commencement du Ve siècle, quand il écrit à Vitricius de Rouen que le sacrement de baptême doit être tenu pour valide, même administré

par des hérétiques, du moment qu'il a été conféré au nom du Christ. *Epist. ad Victr.*, 8, *P. L.*, t. XX, col. 475. Car, à cette date, après les décisions prises par les conciles du IVe siècle, l'absolue nécessité de la formule trinitaire dans la collation du baptême ne fait de doute pour personne. Le pape Pélage Ier (555-560) répondant à une consultation de Gaudentius, évêque de Volterre, au sujet de bonosiens qui avaient été baptisés au nom du Christ seulement, déclare que c'est un précepte du Seigneur de baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Jaffé, *Regesta*, 2e édit., Leipzig, 1885, t. I, p. 129; Duchesne, *Églises séparées*, Paris, 1896, p. 89-92.

IV. MODE DE COLLATION. — 1° *L'immersion.* — Durant les premiers siècles, le baptême se conférait d'ordinaire par *immersion;* c'est, du reste, le sens étymologique du verbe βαπτίζω, qui signifie plonger, immerger. La *Didaché* l'indique clairement, VII, 1; exceptionnellement, elle n'admet le baptême par une triple aspersion ou infusion que lorsqu'on ne peut pas pratiquer l'immersion, VII, 3, édit. Funk, p. 22. C'est ce qui explique cette manière de parler d'Hermas : « Quand nous descendons dans l'eau, » *Mand.*, IV, 3; « il faut sortir de l'eau pour être sauvé; on y descend mort et on remonte vivant, » *Simil.*, IX, 16, *Opera Patr. apost.*, édit. Funk, t. I, p. 396, 532; et cette autre de Tertullien : *egressi de lavacro, De bapt.*, 7; *Cum de illo sanctissimo lavacro novi natalis ascenditis, De bapt.*, 20, *P. L.*, t. I, col. 1206, 1224. Cf. *Constit. apost.*, VII, 43, *P. G.*, t. I, 1045; Ambroise, *De myst.*, III, 11, *P. L.*, t. XVI, col. 392.

Or cette immersion se répétait trois fois. La *Didaché* l'insinue, Tertullien l'affirme : *Non semel sed ter ad singula nomina in personas singulas tinguimur. Adv. Prax.*, 26, *P. L.*, t. II, col. 190; *De cor. mil.*, 3, *ibid.*, col. 79. De même S. Basile, *De Spir. Sanct.*, XV, 35, *P. G.*, t. XXXII, col. 132; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XX, 4, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1080. L'homme descend dans l'eau, dit Grégoire de Nysse, et y est plongé trois fois. *Cat.*, 35, *P. G.*, t. XLV, col. 85. On retrouve le même témoignage dans saint Chrysostome. *In Joa.*, homil. XXV, 2, *P. G.*, t. LIX, col. 151; *In Colos.*, homil. VI, 4, *P. G.*, t. LXII, col. 342. Cf. pseudo Denys, *De eccl. hier.*, II, 2, 7, *P. G.*, t. III, col. 396. L'auteur du *De sacramentis* note qu'on pose au catéchumène une triple interrogation et qu'à chaque réponse on le plonge dans l'eau. *De sacr.*, II, VII, 20, *P. L.*, t. XVI, col. 429. Cette triple immersion appartient, comme tant d'autres pratiques, à la coutume de l'Église conservée par la tradition. *Et multa alia,* dit saint Jérome, *quæ per traditionem in Ecclesiis observantur, auctoritatem sibi scriptæ legis usurpaverunt, velut in lavacro ter caput mergitare. Dial. cont. Lucif.*, 8, *P. L.*, t. XXIII, col. 172. Était-ce là une règle imprescriptible? Les *Canons apostoliques* prononcent la déposition contre l'évêque ou le prêtre qui ne pratiquerait qu'une seule immersion. Can. 50, *P. L.*, t. LXVII, col. 148, ou can. 49, dans Hardouin, t. I, col. 21. Il n'est pas dit que, dans ce cas, le baptême fût considéré comme nul. L'usage de ne pratiquer qu'une seule immersion est d'origine hérétique. En Orient, c'est Eunomius qui fut le premier à l'introduire, au rapport de Théodoret, *Hæret. fab.*, IV, 3, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 420; Sozomène, *H. E.*, VI, 26, *P. G.*, t. LXVII, col. 1361. En Occident, vers la fin du VIe siècle, l'évêque de Braga dut exiger la triple immersion. Il prend à partie et déclare entachée de sabellianisme la coutume nouvelle que la haine de l'hérésie arienne avait introduite en Espagne. Dans sa réponse à l'évêque de Volterre, Pélage Ier ne parle que secondairement de la triple immersion. S'il la mentionne, ce n'est pas pour la présenter comme étant de droit divin, il y voit seulement une correspondance de fait avec l'emploi de la formule trinitaire. Duchesne, *Églises séparées*, p. 90-92. Léandre, évêque de Séville, trouve la même coutume d'une seule immersion et consulte Grégoire le Grand pour savoir s'il fallait tenir pour valide le baptême conféré de la sorte. Le pape répond que cette coutume ne met pas d'obstacle à la validité du sacrement : *Nihil officit.* Mais en même temps il donne la raison de la pratique romaine : *Nos autem quod tertio mergimus triduanæ sepulturæ sacramenta signamus, ut, dum tertio infans ab aquis educitur, resurrectio triduani temporis exprimatur. Epist.*, l. I, epist. XLIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 498. Plus tard le IVe concile de Tolède, constatant la persistance, en Espagne, de la diversité des usages dans la collation du baptême, rappelle la consultation de Léandre, la réponse de Grégoire le Grand, et décide qu'il ne faut plus pratiquer qu'une seule immersion, à cause de l'hérésie arienne. Can. 6, Hardouin, *Act. concil.*, t. III, col. 581. C'est donc en Espagne que l'unité d'immersion prit pour la première fois un caractère officiel chez les catholiques. Si, chez les grecs, l'immersion était totale et le néophyte plongé tout entier dans l'eau de manière à disparaître complètement, en Occident, elle « n'est pas le bain pris par plongeon en pleine eau ou dans une piscine; c'est à peu près la douche prise au-dessus d'un large vase ». Duchesne, *Églises séparées,* Paris, 1896, p. 94. Voir BAPTÊME DANS LES MONUMENTS CHRÉTIENS. Le baptisé a les pieds immergés, mais la *mersio,* qui confère le baptême, consiste dans l'ablution de la tête par affusion de l'eau. Elle se répète trois fois, sans que le néophyte sorte de la piscine. C'est une *tinctio.* Ce mode de collation du baptême par immersion exigeait naturellement des récipients assez vastes, sur la forme desquels rien ne fut primitivement statué. On baptise, disait saint Justin, *Apol.*, I, 61, *P. G.*, t. VI, col. 420, là où l'on trouve l'eau nécessaire. C'était donc auprès d'une source, sur le bord d'une rivière, dans une citerne ou une piscine, partout où se rencontrait un endroit propice. A Rome, saint Pierre avait baptisé dans le Tibre, Tertullien, *De bapt.*, 4, *P. L.*, t. I, col. 1203; et pendant les trois premiers siècles on baptisa dans les catacombes à cause des persécutions. Mais, dès que la paix fut accordée à l'Église, on se mit en mesure d'avoir des locaux spéciaux pour conférer le baptême avec toute la solennité possible, et on construisit *sub dio* des édifices connus sous le nom de baptistères. Voir BAPTISTÈRES.

2° *Infusion ou aspersion.* — Le baptême par immersion était le baptême ordinaire; mais il n'était pas le seul pratiqué. Car, soit par défaut d'eau suffisante, comme on en trouve le premier témoignage dans la *Didaché,* VII, 3, édit. Funk, p. 22, soit à cause de maladie ou en cas de nécessité urgente, on se contentait du baptême par infusion ou par aspersion. Toutefois ce dernier mode de collation était considéré comme un pis aller, bien qu'il fût tenu pour valide et jamais on n'a pensé à le renouveler; il en sera question plus bas au sujet des *cliniques.* Finalement, dans l'usage ecclésiastique latin, et longtemps après l'époque patristique, il devait remplacer le baptême par immersion. Le rite ainsi simplifié a toujours été regardé comme valide. Duchesne, *Églises séparées,* p. 96.

V. MINISTRE. — 1° *Dans la collation solennelle.* — Pendant les premiers siècles l'initiation chrétienne était entourée de la plus grande solennité. Elle comprenait trois rites essentiels par la collation des trois sacrements du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie. C'était donc à l'évêque que revenait le droit de présider, entouré de son presbyterium. Mais le plus souvent l'évêque se contentait de présider, laissant à ses prêtres le soin de procéder à l'administration du baptême; après quoi il administrait lui-même le sacrement de confirmation et célébrait le saint sacrifice, pendant lequel il donnait la communion aux nouveaux baptisés. Saint Ignace d'Antioche dit qu'il n'est pas permis de baptiser sans l'évêque. *Smyrn.*, VIII, 2, *Opera Patr. apost.*, édit. Funk, t. I, p. 240. [illegible] la présence de l'évêque fut requise pour la validité. Le *Testamentum D. N. J. C.*, édit. Rahmani

Mayence, 1899, p. 125, 128, la suppose. L'évêque fait les onctions, mais le prêtre baptise. Le diacre aide le prêtre et descend dans la piscine avec le néophyte. Cf. canons 116-120 de saint Hippolyte. Achelis, *Die Canones Hippolyti*, Leipzig, 1891, p. 95-96. Cf. aussi S. Épiphane, *Hær.*, LXXIX, 4, *P. G.*, t. XLII, col. 745. Il est certain qu'au moins le consentement de l'évêque est exigé, ainsi que le marquent formellement Tertullien, *De bapt.*, 17, *P. L.*, t. I, col. 1218; les *Canons apostoliques*, can. 50, *P. G.*, t. LXVII, col. 148; can. 49, dans Hardouin, *Act. concil.*, t. I, col. 21; les *Constit. apost.*, III, 11, *P. G.*, t. I, col. 788; l'auteur du *De sacramentis*, III, I, 1, *P. L.*, t. XVI, col. 431; Augustin, *De bapt. cont. donat.*, III, 18, 23, *P. L.*, t. XLIII, col. 150. Saint Cyrille de Jérusalem désigne comme ministres du baptême les évêques, les prêtres et les diacres. *Cat.*, XVII, 35, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1009. Mais les prêtres et les diacres ne peuvent procéder à la collation du baptême sans la permission de l'évêque. Jérôme, *Dial. cont. Lucif.*, 9, *P. L.*, t. XXIII, col. 173. Ainsi donc la collation solennelle du baptême était présidée par l'évêque entouré et aidé par les prêtres et les diacres. Les attributions étaient partagées entre les ministres. Mais quand les églises furent multipliées dans le même lieu et quand on eut créé, en dehors de la ville épiscopale, des paroisses suffragantes, on dut nécessairement confier aux prêtres de ces paroisses le droit de donner solennellement le baptême. Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 324. Le diacre baptise à défaut de prêtre. Tertullien, *De bapt.*, 17, *P. L.*, t. I, col. 1218; *Const. apost.*, VIII, 28, *P. G.*, t. I, col. 1125; *Testamentum D. N. J. C.*, Mayence, 1899, p. 132. Les *Constitutions apostoliques* interdisent aux laïques, III, 10, ainsi qu'aux clercs inférieurs, III, 11, *ibid.*, col. 788, de conférer solennellement le baptême. Le pape Gélase interdit aux diacres l'administration solennelle du baptême; il ne leur permet la collation du sacrement que dans l'extrême nécessité. *Epist. ad episcopos Lucaniæ*, c. VII, Jaffé, 636.

2° *Dans la collation privée.* — En dehors de cette collation solennelle du baptême, maintes circonstances pouvaient exiger la collation immédiate de ce sacrement sans qu'il fût possible de recourir à un membre du clergé. Dans ces conditions, on reconnut aux simples fidèles, aux laïques, le droit de baptiser. Tertullien, *De bapt.*, 17, *P. L.*, t. I, col. 1218; *Liber de exhortat. castit.*, 7, *P. L.*, t. II, col. 922. Le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, Paris, 1886, t. I, p. 137, attribue au pape Victor (189-198) une constitution en vertu de laquelle le baptême peut être conféré, en cas de nécessité, n'importe en quel lieu, par un chrétien à un païen qui a, au préalable, récité le symbole. En pareil cas le concile d'Elvire exige que le fidèle qui baptise n'ait pas violé l'intégrité de son baptême et ne soit pas bigame. Can. 38, dans Hardouin, *Act. concil.*, t. I, col. 254. D'après Cyrille de Jérusalem, le baptême peut être conféré par les ignorants comme par les doctes, par les esclaves comme par les personnes libres. *Cat.*, XVII, 35. *P. G.*, t. XXXIII, col. 1009. Saint Jérôme écrit : *Unde venit ut sine chrismate et episcopi jussione neque presbyter, neque diaconus jus habeant baptizandi, quod frequenter, si tamen necessitas cogit, scimus etiam licere laicis. Dial. cont. Lucif.*, 9, *P. L.*, t. XXIII, col. 173. En quelques endroits, ce baptême conféré par les laïques fut tenu en suspicion et traité comme de nulle valeur. Saint Grégoire de Nazianze qui, dans sa jeunesse, étant exposé à un naufrage, se lamentait de n'avoir pas reçu le baptême sans avoir l'idée de se faire baptiser par ses compagnons même en ce cas d'extrême nécessité, *Carm.*, l. II, sect. I, carm. XI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 1039, 1041; *Orat.*, XVIII, n. 1, *P. G.*, t. XXXV, col. 1024, enseignait, devenu évêque, qu'on pouvait se faire administrer le baptême par n'importe quel évêque ou quel prêtre, sans faire attention à la dignité de son diocèse ou à ses qualités, pourvu qu'il ne soit pas exclu de la communion ecclésiastique; il ne parlait pas des clercs et des laïques. *Orat.*, XL, 26, *P. G.*, t. XXXVI, col. 396. Cf. *ibid.*, t. XXXV, col. 113-114. Saint Basile, de son côté, se rappelant les sentiments de saint Cyprien et de saint Firmilien au sujet du baptême des hérétiques, estime qu'il faut considérer ceux qui étaient baptisés hors de l'église comme baptisés par de simples laïques et qu'en conséquence il y a lieu de les purifier par le baptême de l'église. *Epist.*, CLXXXVIII, can. 1, *P. G.*, t. XXXII, col. 668. Il sait cependant que d'autres, même en Asie, pensent et agissent différemment; il laisse à chacun la liberté. L'Ambrosiaster, *Comment. in Epist. ad Ephes.*, IV, 11, 12, *P. L.*, t. XVII, col. 388, remarque qu'à l'origine de l'Église *omnes baptizabant* et il relate plusieurs exemples fournis par les Actes des apôtres. Il explique ainsi la pratique primitive : *Ut ergo cresceret plebs et multiplicaretur, omnibus inter initia concessum est baptizare.* Mais quand l'Église fut organisée et la hiérarchie établie, il en fut autrement. D'où, à son époque, *neque clerici vel laici baptizant.* L'opinion générale tenait autrefois pour valide le baptême conféré par de simples laïques. Il était de règle que le fidèle baptisé par un laïque devait aussitôt que possible se présenter à l'évêque pour recevoir de lui l'imposition des mains et la confirmation, regardée comme le complément du baptême; c'est ce que le concile d'Elvire appelle perfectionnement, can. 38; le même cas et la même obligation se présentaient quand un diacre avait été seul à conférer le baptême. L'évêque, dit ce concile, doit intervenir alors pour parfaire le baptisé; que si le baptisé vient à mourir avant d'avoir été confirmé, son salut n'en reste pas moins assuré. Can. 77, dans Hardouin, *Act. concil.*, t. I, col. 254, 258. Il allait de soi qu'un laïque ne devait baptiser qu'en cas de nécessité. S. Gélase, *Epist. ad episcopos Lucaniæ*, c. VII, Jaffé, 636. Mais s'il venait à conférer le baptême sans qu'il y eût nécessité, il usurpait une fonction qui n'était pas la sienne, observe saint Augustin; il baptisait validement, mais illicitement. *Cont. epist. Parmen.*, II, 13, 29, *P. L.*, t. XLIII, col. 71. Cf. *Epist.*, CCXXVIII, *ad Honorat.*, n. 8, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1016. Et si, dans le cas de nécessité, il venait à refuser de baptiser, Tertullien le déclare *reus perditi hominis. De bapt.*, 17, *P. L.*, t. I, col. 1218.

Les femmes pouvaient-elles baptiser? Certains hérétiques n'hésitèrent pas à conférer aux femmes le privilège de donner solennellement le baptême; par exemple, Marcion, Épiphane, *Hær.*, XLII, 4, *P. G.*, t. XLI, col. 700; les pépuziens, Épiphane, *Hær.*, XLIX, 3, *ibid.*, col. 881; Augustin, *Hær.*, 27, *P. L.*, t. XLII, col. 31; les collyridiens. Épiphane, *Hær.*, LXXIX, 3, *P. G.*, t. XLII, col. 744. Du temps de Tertullien, quelques hérétiques légitimaient le ministère des femmes dans la collation du baptême par les *Acta Pauli*. Le docteur de Carthage fait observer que ces Actes sont faux, qu'ils sont loin de traduire la pensée de saint Paul, car le grand apôtre ne permettait pas aux femmes d'enseigner. *De bapt.*, 17, *P. L.*, t. I, col. 1219. Sans doute la pétulance qui pousse la femme à usurper les fonctions de l'enseignement dans l'église peut la porter aussi à conférer le baptême; Tertullien ne l'ignore pas. Mais quand il signale l'audace des femmes hérétiques qui osent enseigner, disputer et exorciser, il ajoute : *Et forsan tingere. Præscript.*, XLI, *P. L.*, t. II, col. 56. En tout cas, il refuse à la femme le droit de baptiser. Les *Constitutions apostoliques* contiennent la même défense, III, 9, *P. G.*, t. I, col. 781. Elles déclarent, en effet, que la femme qui baptise court un danger peu ordinaire, car elle commet un acte contraire à la loi et impie. Le IVe concile de Carthage dit : *Mulier baptizare non præsumat.* Can. 100, dans Hardouin, *Act. concil.*, t. I, col. 984. A ce canon le Maître des Sentences et Gratien ajoutèrent la restriction suivante : *Nisi necessitate cogente.* Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXVII, a. 4,

ad 1um. Saint Épiphane, *loc. cit.*, remarque que la sainte Vierge elle-même n'a pas reçu le pouvoir de baptiser et qu'aucune femme n'a fait partie du collège apostolique. Ce témoignage pourrait à la rigueur être restreint à l'administration solennelle du baptême à laquelle les femmes ne sont pas députées. Dans celle-ci toutefois, les femmes sont accompagnées d'autres femmes, qui les dépouillent de leurs vêtements. Can. 114 de S. Hippolyte, Achelis, *Die Canones Hippolyti*, p. 94. Le *Testament de Notre-Seigneur*, édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 138, 120, confie ce soin aux « veuves », qui tiennent les femmes sous un voile pendant la cérémonie du baptême. S. Épiphane, *Hær.*, LXXIX, 3, 4, *P. G.*, t. XLII, col. 744, 745, attribue aux diaconesses ce ministère exigé par les règles de la bienséance. Sur la controverse relative au baptême conféré par les hérétiques, voir III. BAPTÊME CONFÉRÉ PAR LES HÉRÉTIQUES (*Controverse sur la validité du*).

Quant à la question de savoir si un infidèle peut baptiser, il n'est pas trace dans la littérature patristique qu'elle ait été posée. Elle aurait été résolue négativement par tous ceux qui refusaient aux hérétiques le pouvoir de baptiser, sous le prétexte que, n'ayant pas le baptême, ils ne sauraient le donner. C'est saint Augustin qui la signale le premier, la traitant plutôt de question oiseuse, sans y insister et sans la résoudre. *Cont. epist. Parmen.*, II, 13, 30; *De bapt. cont. donat.*, VII, 53, 101, *P. L.*, t. XLIII, col. 72, 242. Il pose cependant un principe général qui permet de croire qu'il regardait comme valide tout baptême, à la seule condition qu'il eût été conféré avec la formule trinitaire. Car, après avoir rapporté la plupart des hypothèses qu'on pouvait émettre au sujet de celui qui donne et de celui qui reçoit le baptême, il termine par ces mots : *Nequaquam dubitarem habere eos baptismum, qui ubicumque et a quibuscumque datum verbis evangelicis consecratum, sine sua simulatione et cum aliqua fide accepissent. De bapt. cont. donat.*, VII, 53, 102, *P. L.*, t. XLIII, col. 243.

3° *Foi et qualités du ministre.* — D'ailleurs, les Pères devaient être amenés à déterminer avec précision quel était le rôle de ministre ordinaire ou extraordinaire dans la collation du sacrement. La controverse relative à la validité du baptême des hérétiques et le schisme des donatistes leur ont donné l'occasion de fixer exactement la nature de l'intervention du ministre. Les Pères ont vu que le sacrement a une efficacité propre qui lui vient, non de l'homme qui baptise, mais de Jésus-Christ, auteur du baptême, et sur laquelle le ministre, simple intermédiaire, ne peut rien, étant tout à la fois incapable de produire la grâce ou d'y mettre obstacle quand il baptise. Les débats concernant la rebaptisation des hérétiques ont fait voir que la valeur du baptême ne dépendait pas de la foi du ministre. Voir III. BAPTÊME CONFÉRÉ PAR LES HÉRÉTIQUES (*Controverse sur la validité du*). La qualité du ministre y est aussi étrangère. En Orient, saint Cyrille de Jérusalem écrit : « Qu'importe que le ministre soit ignorant ou savant, esclave ou libre; le baptême n'est pas une grâce qui dépend de lui, mais une largesse faite aux hommes par Dieu. » *Cat.*, XVII, 35, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1009. Saint Grégoire de Nazianze dit à son tour : « Qu'importe le ministre? Voici deux anneaux, l'un en or, l'autre en fer; les deux impriment la même image; la σφραγίς de l'un ne diffère pas de la σφραγίς de l'autre. Ainsi des ministres : ils peuvent différer d'excellence de vie, ils n'en confèrent pas moins le baptême. » *Orat.*, XL, 26, *P. G.*, t. XXXVI, col. 396. Saint Grégoire de Nysse écrit : « C'est Dieu qui donne à l'eau (baptismale) sa vertu. La régénération s'opère par les trois personnes divines, » *Cat.*, 34, 39, *P. G.*, t. XLV, col. 85, 100; et ailleurs : « L'eau n'est que le signe extérieur de la purification intérieure qui se fait par le Saint-Esprit. » *In bapt. Christ.*, *P. G.*, t. XLVI, col. 581. D'après saint Chrysostome, ce qu'il faut considérer ce n'est pas celui qui donne le baptême, mais celui au nom duquel il est donné, *In I Cor.*, homil. III, 2; la vertu du baptême ne dépend pas du ministre qui le confère, *In I Cor.*, homil. VIII, 1, *P. G.*, t. LXI, col. 25, 69; ce n'est ni un ange ni un archange qui intervient dans les dons de Dieu, mais c'est le Père, le Fils et le Saint-Esprit qui font tout, le prêtre ne prêtant que le concours de sa langue et de sa main; il n'est donc pas juste que la malice du ministre mette obstacle à ceux qui s'approchent avec foi des symboles de notre salut. *In Joa.*, homil. LXXXVI, 4, *P. G.*, t. LIX, col. 472, 473.

En Occident, saint Ambroise, après avoir observé que *aqua non mundat sine Spiritu*, ajoute : *Non merita personarum consideres sed officia sacerdotum. De myst.*, IV, 19; V, 27, *P. L.*, t. XVI, col. 394, 397. Pour réfuter les donatistes qui prétendaient que les pécheurs, au moins les pécheurs publics, aussi bien que les hérétiques et les schismatiques, ne pouvaient pas administrer validement le baptême, saint Optat enseigne que le sacrement est saint par lui-même et non par les hommes; car c'est Dieu qui lave et non l'homme. *De schism. donat.*, V, 4, *P. L.*, t. XI, col. 1051. *In baptismate Trinitas, non ministri persona, operatur*, car le baptême a sa valeur propre et est indépendant du ministre. *Ibid.*, V, 7, col. 1057. C'est surtout à saint Augustin que l'on doit la mise en pleine lumière de la valeur intime du sacrement et de son indépendance par rapport à la qualité du ministre. Il n'y a baptême, dit-il, que lorsqu'il est conféré avec la formule prescrite par le Christ; sans elle, pas de sacrement, *De bapt. cont. donat.*, VI, 25, 47, *P. L.*, t. XLIII, col. 214; avec elle le baptême existe : il peut être donné et reçu, en dehors de l'église. *Ibid.*, I, 1, col. 109. Le baptême est saint par lui-même, où qu'il se trouve, *ibid.*, I, 12, 29; IV, 10, 16; V, 21, 29; VI, 2, 4, col. 119, 164, 191, 199; il a sa valeur propre, sa sainteté à lui, *Cont. Cresc.*, IV, 16, 19; 18, 21, col. 559, 560; et cela, à cause de celui qui en est l'auteur. *De bapt. cont. donat.*, III, 4, 6; IV, 12, 18; 21, 28; V, 21, 29, col. 143, 168, 173, 191. Car c'est le baptême du Christ. *Cont. litter. Petilian.*, III, 34, 34; 39, 45; *Cont. Crescon.*, IV, 20, 24, col. 368, 371, 562. C'est la grâce qui opère en lui, *Serm.*, XCIX, 13, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 602; c'est Dieu qui est présent dans la formule évangélique et sanctifie le sacrement, *De bapt. cont. donat.*, VI, 25, 47, *P. L.*, t. XLIII, col. 214; en réalité c'est Jésus-Christ qui baptise. *In Joa.*, tr. V, 11; VI, 6; VII, 3, *P. L.*, t. XXXV, col. 1419, 1428, 1439. Par suite, la valeur du baptême est indépendante de celui qui le confère. *In Joa.*, tr. V, 15, col. 1422. Quels que soient le mérite ou le démérite du ministre, *De bapt. cont. donat.*, IV, 21, 28, *P. L.*, t. XLIII, col. 173, son immoralité, *ibid.*, III, 10, 15, col. 144, sa perversité, *ibid.*, V, 3, 3; 21, 29; VI, 1, 2; 5, 7, col. 178, 191, 198, 200, ses erreurs, *ibid.*, IV, 15, 22, col. 168, sa foi, *ibid.*, III, 14, 19, col. 146, le baptême qu'il donne garde son efficacité propre; il la conserve même chez des ministres indignes et sacrilèges, *Cont. litter. Petilian.*, II, 168, 247, col. 345, car il ne peut être en rien pollué par les crimes de celui qui le confère. *De bapt. cont. donat.*, III, 10, 15; IV, 12, 18; V, 19, 27, col. 145, 166, 190. En conséquence, conclut saint Augustin, *in ista quæstione non cogitandum quis det sed quid det, aut quis accipiat sed quid accipiat, aut quis habeat sed quid habeat. De bapt. cont. donat.*, IV, 10, 16, col. 164. *Quid tibi facit malus minister, ubi est Dominus? In Joa.*, tr. V, 11, *P. L.*, t. XXXV, col. 1419. *Memento sacramentis Dei nihil obesse mores malorum hominum. Cont. litter. Petil.*, II, 47, 110, *P. L.*, t. XLIII, col. 298. Ainsi qu'il est facile de le constater par ces quelques citations, la pensée de l'évêque d'Hippone est aussi nette que possible; heureusement formulée, elle a contribué, pour une large part, à préciser le rôle du ministre dans l'administration des sacrements. Les Pères qui ont suivi, ainsi que les théologiens, restent, sur ce point, les tributaires de saint Augustin.

VI. SUJET. — Adultes et enfants, tous peuvent rece-

voir le baptême. — 1° *Baptême des adultes.* — Dans quelles conditions les adultes étaient-ils admis au baptême? Des conditions requises, les unes regardent la validité, les autres la licéité. L'adulte, ayant l'âge de raison, ne peut se proposer, en demandant le baptême, qu'un acte raisonnable; il doit se rendre compte de la gravité de cet acte et remplir les conditions indispensables. L'Église, de son côté, veille à ce que l'initiation chrétienne soit traitée avec tout le sérieux possible. Même avant que le catéchuménat soit une institution organisée, elle a soin de ne pas conférer indistinctement le baptême à tous ceux qui le demandent. Elle tient à s'assurer au préalable, que le candidat n'obéit pas à une impulsion de pure curiosité ou à un entraînement passager; elle l'examine et exige avant tout qu'il ait une intention vraie ainsi que la connaissance des principaux devoirs que ce sacrement impose, tant au point de vue de la foi qu'en ce qui concerne les mœurs. Car elle estime qu'admettre sans précautions tous ceux qui se présentent est une coupable témérité. C'est ce que Tertullien note avec justesse. Sans doute, dit-il, il est écrit : *Omni petenti te dato;* mais cela ne regarde que l'aumône; quant au baptême, il faut se rappeler le *Nolite dare sanctum canibus. Itaque pro cujuscunque personæ conditione ac dispositione, etiam ætate, cunctatio baptismi utilior est.* Pourquoi? parce que ce délai permet de s'assurer et de la pureté des intentions et de la solidité des dispositions requises. *Veniant ergo, dum adolescunt; veniant, dum discunt, dum quo veniant docentur; fiant christiani, cum Christum nosse potuerint. De bapt.*, 18, *P. L.*, t. I, col. 1221. Même lorsque le catéchuménat fonctionne régulièrement avec sa double préparation catéchétique et ascétique, l'Église, au moment de conférer le baptême, s'assure une dernière fois des dispositions du candidat : de là les renoncements, les interrogations, la *redditio symboli,* la profession de foi. C'est pourquoi saint Cyrille consacre sa procatéchèse à dissuader les candidats de venir au baptême, poussés par des motifs futiles; leur rappelant l'exemple de Simon le magicien, qui fut baptisé mais non pas illuminé, car s'il descendit dans la piscine et en remonta, son âme ne fut pas ensevelie avec le Christ et ne ressuscita pas avec lui, il leur recommande de ne pas imiter son exemple. *Procat.*, 2, 4, *P. G.*, t. XXXIII, col. 335, 341. Voir CATÉCHUMÉNAT.

Il pouvait arriver qu'un catéchumène se trouvât en danger de mort et dans l'impossibilité de manifester personnellement ses sentiments intimes. Dans ce cas, l'Église exigeait des preuves que le mourant avait bien l'intention de recevoir le baptême et les demandait à des témoins dignes de foi. C'est, en effet, ce que décidaient en particulier le III[e] concile de Carthage, de 397, par son canon 34, et le I[er] concile d'Orange, de 422, par son canon 12, dans Hardouin, *Act. concil.*, t. I, col. 964, 1785. *Subito obmutescens,* dit ce dernier, *prout status ejus est, baptizari potest, si voluntatis aut præteritæ testimonium aliorum verbis, aut præsentis in suo nutu...* On demandait à saint Fulgence si le baptême donné à un adulte qui a perdu connaissance, mais désireux auparavant de le recevoir, est valide. Oui, répondil, et il invoque l'usage de l'Église qui est de baptiser en pareil cas. *Epist.*, XII, 10, *P. L.*, t. LXV, col. 389.

Or, indépendamment de cette intention clairement manifestée ou constatée par témoins, l'Église exigeait encore d'autres dispositions de la part du sujet, telles, par exemple, qu'un commencement de foi, conformément aux textes du Nouveau Testament. Marc., XVI, 16; Act., II, 41; VIII, 37. Crois-tu en Dieu le Père; crois-tu au Fils; crois-tu au Saint-Esprit? demandait-elle avant de conférer le baptême. Saint Augustin ne doute pas de la validité du sacrement reçu *sine sua simulatione et cum aliqua fide. De bapt. cont. donat.*, VII, 53, 102, *P. L.*, t. XLIII, col. 243. Mais autre chose est la licéité. Car, dit-il : *Nec interest cum de sacramenti integritate ac sanctitate tractatur quid credat et quali fide imbutus sit ille qui accipit sacramentum. Interest quidem plurimum ad salutis viam; sed ad sacramenti quæstionem nihil interest. Fieri enim potest ut homo integrum habeat sacramentum et perversam fidem. De bapt. cont. donat.*, III, 14, 19, *P. L.*, t. XLIII, col. 146. S'il y a fiction de la part du sujet qui reçoit le baptême, le sacrement n'en est pas moins reçu; ses effets seuls restent suspendus. C'est ainsi que le baptême reçu de la main d'un hérétique est valide, bien qu'il soit frustré de son effet, qui est la rémission des péchés; mais cette rémission devient un fait acquis lorsque ce baptisé fait retour à la paix de l'Église. *Tunc incipit valere idem baptisma ad dimittenda peccata, cum ad Ecclesiæ pacem venerit... ut idem ipse qui propter discordiam foris operabatur mortem, propter pacem intus operetur salutem. De bapt. cont. donat.*, III, 13, 18, *P. L.*, t. XLIII, col. 146. Il en est de même dans l'Église catholique : la fiction du sujet n'empêche pas la réalité du sacrement; elle retarde simplement son efficacité jusqu'au moment où le baptisé se convertit sincèrement. *Quod ante datum est valere incipit, cum illa fictio veraci confessione recesserit. Ibid.*, I, 12, 18, col. 119. En pareil cas, on ne réitère pas le baptême. Saint Fulgence ne pense pas autrement que saint Augustin : *Non ergo accipiunt in baptismo salutem qui non tenent in corde atque ore fidei veritatem. Ac per hoc licet formam pietatis habeant, quæ constat in sacramento baptismatis, abnegando tamen pietatis virtutem, nec vitam percipiunt nec salutem. Epist.*, XII, III, 7, *P. L.*, t. LXV, col. 382.

De plus le candidat devait avoir le repentir de ses fautes, témoigner de son changement de vie. Aussi refusait-on d'admettre au baptême toute personne engagée dans une profession criminelle ou entachée d'idolâtrie, à cause de l'absolue incompatibilité d'un tel état avec la sainteté de la vie chrétienne; tels, par exemple, les concubinaires publics, les proxénètes, les femmes de mauvaise vie; et tels encore les comédiens, les cochers, les gladiateurs, tous ceux qui servaient à l'amusement de la foule, au cirque, au théâtre ou à l'amphithéâtre, les sculpteurs ou fabricants d'idoles, les astrologues, les devins, les magiciens, etc. Aucun de ces personnages n'était admis qu'il n'eût préalablement renoncé à son genre de vie, contraire à la règle des mœurs ou à la règle de foi. *Testamentum D. N. J. C.*, édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 112-116. Saint Augustin en signale quelques-uns. *De octo Dulcit. quæst.*, I, 4, *P. L.*, t. XL, col. 150. Il remarque que c'est une erreur de quelques-uns de ses contemporains d'admettre indistinctement tout le monde au baptême. *De fide et oper.*, 1, *P. L.*, t. XL, col. 197; erreur en opposition avec l'usage traditionnel de l'Église, qui exige qu'on rompe avec de telles professions et qu'on en fasse pénitence. *Ibid.*, 18, 33, col. 219.

2° *Baptême des enfants.* — Le baptême étant nécessaire, convenait-il de baptiser les enfants? Les Pères sont unanimes à affirmer que non seulement il convient de baptiser les enfants, mais encore qu'il le faut. Ils ont prouvé leur affirmation de diverses manières. Si les plus anciens, ayant principalement en vue le baptême des adultes, ont surtout insisté sur la rémission des péchés actuels, ils n'ont pas exclu celle du péché originel. Pour enseigner qu'il fallait baptiser les enfants, ils se sont appuyés sur l'ordre donné par Jésus-Christ de baptiser : il est général et n'excepte personne. Saint Irénée, dès le II[e] siècle, constate que Notre-Seigneur est venu sauver *omnes qui per eum renascuntur in Deum, infantes, et parvulos, et pueros. Cont. hær.*, II, XXII, 4, *P. G.*, t. VII, col. 784.

Une seule secte hérétique, celle des hiéracites, prétendit que les enfants sont incapables de recevoir le baptême. Augustin, *Hær.*, 48, *P. L.*, t. XLII, col. 39. Harnack, qui soutient qu'à l'origine de l'Église, le

baptême n'était pas conféré aux enfants, reconnaît que c'était une pratique répandue au temps de Tertullien. *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 2e édit., 1888, t. I. p. 395; E. Choisy, *Précis de l'histoire des dogmes,* Paris, 1893, p. 15, 67. Tertullien, témoin de l'usage de l'Église, aurait préféré voir retarder le baptême des enfants, soit à cause des obligations qu'impose ce sacrement et dont l'enfant est incapable de comprendre l'importance et la gravité, soit parce que, en fait, les enfants baptisés devenus adultes rendaient souvent illusoires les promesses faites en leur nom par ceux qui les avaient présentés au baptême. *De bapt.*, 18, *P. L.*, t. I, col. 1221. L'Église d'Afrique n'en continua pas moins à rester fidèle à la pratique générale. En 253, Fidus demande à saint Cyprien, non pas s'il faut baptiser les enfants, mais s'il faut attendre le huitième jour pour leur conférer le baptême. L'évêque de Carthage lui répond que l'enfant, étant l'égal de l'adulte devant la grâce du baptême, il convient de n'écarter personne de ce sacrement; il fait décider par le IIIe concile de Carthage, tenu sous sa présidence, que le baptême doit être conféré aux enfants, même avant le huitième jour, en cas de nécessité. *Epist.*, LIX, 3-5, *P. L.*, t. III, col. 1015-1018. Il dit : « On n'écarte pas du baptême les adultes, quelque péché qu'ils aient commis; à plus forte raison n'en doit-on pas écarter l'enfant nouveau-né. » Et en voici la raison : *Infans, recens natus, nihil peccavit nisi quod, secundum Adam carnaliter natus, contagium mortis antiquæ prima nativitate contraxit, qui ad remissionem peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit, quod illi remittuntur, non propria, sed aliena peccata. Epist.*, LIX, 5, *P. L.*, t. III, col. 1019. Voilà donc motivée la collation du baptême aux enfants par cette contagion de la mort antique, qui passe, par la génération charnelle, d'Adam à tous ceux qui naissent de lui. Dans la première moitié du IIIe siècle, Origène n'était pas moins formel. *Quæcumque anima in carne nascitur,* dit-il, *iniquitatis et peccati sorde polluitur... Quid causæ sit, cum baptisma Ecclesiæ pro remissione peccatorum detur, secundum Ecclesiæ observantiam etiam parvulis baptismum dari; cum utique, si nihil esset in parvulis quod ad remissionem deberet et indulgentiam pertinere, gratia baptismi superflua videretur. In Levit.*, homil. VIII, 3, *P. G.*, t. XII, col. 496. Origène montre donc la nécessité du baptême pour les enfants par la présence en eux d'une faute et il légitime la pratique traditionnelle de l'Église. Il écrit ailleurs : « D'après la Loi, il faut offrir une victime pour tout enfant qui vient au monde. » *Pro quo peccato,* demande-t-il, *offertur hic pullus unus? Numquid nuper editus parvulus peccare jam potuit? Et tamen habet peccatum pro quo hostia jubetur offerri, a quo mundus negatur quis esse nec si unius diei fuerit vita ejus... Pro hoc et Ecclesia ab apostolis traditionem suscepit etiam parvulis baptismum dare. In Rom.*, l. V, 9, *P. G.*, t. XIV, col. 1047; cf. *ibid.*, l. V, 1, col. 1010.

Saint Ambroise, *De Abrah.*, II, XI, 81, *P. L.*, t. XIV, col. 495; saint Jérôme, *Dial. adv. Pelag.*, III, 18, *P. L.*, t. XXIII, col. 616, sont deux autres témoins de l'usage de baptiser les enfants. Parmi les Pères grecs, saint Grégoire de Nazianze ratifie le baptême des enfants, mais demande qu'on ne le leur accorde qu'en cas de nécessité. Mieux vaut, dit-il, être sanctifié sans le savoir que de mourir sans le sceau de l'initiation chrétienne. *Orat.*, XL, 17, 28, *P. G.*, t. XXXVI, col. 380, 400. Il préférait qu'on ne les baptisât que vers l'âge de trois ans, car alors ils peuvent déjà comprendre quelque chose du mystère, sans en avoir toutefois une pleine et entière intelligence; ils peuvent aussi répondre aux interrogations. *Ibid.*, 28, col. 400. Le *Testament de Notre-Seigneur*, édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 126, indique les enfants comme sujets du baptême et leur donne une place à part dans l'administration solennelle du sacrement à Pâques. Saint Augustin remarque que l'usage de baptiser les enfants n'est pas une innovation récente, mais le fidèle écho de la tradition apostolique. *Epist.*, CLXVI, 8, 23, *P. L.*, t. XXXIII, col. 730; *De Genes. ad litt.*, X, 23, 39, *P. L.*, t. XXXIV, col. 426; *De peccat. merit.*, I, 26, 39; III, 5, 10, 11, *P. L.*, t. XLIV, col. 131, 191. Il conclut que cette coutume, à elle seule et en dehors de tout document écrit, constitue la règle certaine de la vérité. *Serm.*, CCXCIV, 17, 18, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1346. Le pape Sirice veut qu'on baptise les enfants de suite après leur naissance. *Epist. ad Himer.*, 2, Jaffé, *Regest.*, t. I, p. 40, *P. L.*, t. XIII, col. 1134. Et le concile de Milève, de 416, dit anathème à quiconque prétend qu'il ne faut pas baptiser les enfants nouveau-nés. Can. 2, dans Hardouin, *Act. concil.*, t. I, col. 1217. Cf. Bingham, *Origines seu antiquitates eccles.*, Halle, 1727-1738, t. IV, p. 192-214.

Quand, au commencement du Ve siècle, éclata la controverse pélagienne, saint Jérôme eut à réfuter l'objection suivante : *Quid infantuli peccavere? Nec conscientia delicti eis imputari potest nec ignorantia... Peccare non possunt... Ergo sine peccato.* Oui, répond-il, ils sont sans péchés, s'ils ont reçu le baptême; mais s'ils ne l'ont pas reçu, ils ont en eux le péché d'Adam. Et il cite la lettre de saint Cyprien à Fidus; il signale les trois livres de saint Augustin à Marcellinus *de infantibus baptizandis* et un à Hilarius; puis il conclut : *Etiam infantes in remissionem peccatorum baptizandos, in similitudinem prævaricationis Adam. Dial. adv. Pelag.*, 17, 18, *P. L.*, t. XXIII, col. 615-618. Saint Jérôme aurait pu invoquer le témoignage de l'*Ambrosiaster : Adam peccavit in omnibus... Manifestum est in Adam omnes peccasse quasi in massa... Omnes nati sunt sub peccato. In Rom.*, V, 12, *P. L.*, t. XVII, col. 92. Il aurait également pu faire appel à celui de saint Pacien qui, dans son *De baptismo, P. L.*, t. XIII, col. 1089, tire la nécessité de la régénération baptismale de la participation de l'homme à la faute d'Adam. Il a raison, en tout cas, de citer saint Augustin; car nul mieux que l'évêque d'Hippone n'a proclamé la nécessité de baptiser les enfants, en en donnant les raisons dogmatiques. La tâche n'était pourtant pas aisée; saint Augustin s'en acquitta néanmoins et sa doctrine, dans son ensemble, est devenue celle des théologiens catholiques.

Il fallait d'abord bien caractériser la faute originelle, le mot est de lui, en indiquant ce qui la fait ressembler au péché actuel et ce qui l'en différencie. Car les pélagiens acceptaient bien, selon les règles de l'Église et la sentence de l'Évangile, le baptême *in remissionem peccatorum*, mais ils n'admettaient pas le péché originel, la faute héréditaire, parce que le péché, œuvre personnelle de l'homme, ne peut naître avec lui, qu'il n'y a pas de péché de nature et que tout péché est produit par un acte libre de la volonté. *De pecc. orig.*, VI, *P. L.*, t. XLIV, col. 388. Saint Augustin lui-même avait tenu jusque-là un langage qui semblait favoriser le pélagianisme, quand il avait écrit que la nature n'est pas atteinte par des fautes étrangères, qu'il n'y a pas de mal naturel, *De Genes. cont. manich.*, II, 29, 43, *P. L.*, t. XXXIV, col. 220; que le péché est un mal qui dépend essentiellement de la volonté, qu'il n'y a pas de péché là où il n'y a pas usage du libre arbitre, *De vera relig.*, 14, 27, *ibid.*, col. 133; *Cont. Fortun.*, II, 21, *P. L.*, t. XLII, col. 121; *De duab. anim.*, 9, 12, *ibid.*, col. 103; et que le péché ne peut être imputé qu'à celui qui l'a voulu et commis, *De lib. arbit.*, III, 17, 49, *P. L.*, t. XXXII, col. 1295; autant de propositions qu'on exploitait et dont il dut préciser le sens, pour en bien défendre l'orthodoxie, ce qu'il fit en particulier dans ses *Retractationes*. Il n'y a pas de mal naturel, cela doit s'entendre de la nature avant la chute et telle que Dieu l'a créée. *Retr.*, I, 10, n. 3, *P. L.*, t. XXXII, col. 600. Sans doute le péché est un acte de la volonté libre, mais l'élément volontaire se trouve aussi dans le péché origi-

nel, parce que ce péché a sa source dans la volonté d'Adam et que tout homme possède la même nature qu'Adam; c'est l'acte conscient de la volonté libre qui constitue le péché actuel; mais, dans le péché originel, à défaut d'un acte libre de la part de l'enfant, il y a une participation à la volonté d'Adam : *non absurde etiam vocatur voluntarium, quia ex prima hominis mala voluntate, factum est quodam modo hæreditarium. Retr.*, I, 13, n. 5, col. 604. En dépit de ces chicanes, saint Augustin a pu dire aux pélagiens : j'ai toujours cru ce que je crois aujourd'hui, à savoir que par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi le péché, dans lequel tous ont péché, est passé à tous les hommes. *Contr. Julian.*, VI, 12, 39, *P. L.*, t. XLIV, col. 843.

Il fallait ensuite détruire cette distinction plus subtile que fondée entre la vie éternelle et la royaume des cieux. Les pélagiens prétendaient, en effet, que le baptême, inutile pour effacer une faute qui n'existait pas à leurs yeux, donnait cependant à l'enfant le droit d'entrer dans le royaume des cieux; sans le baptême, l'enfant restait assuré de son salut et de la vie éternelle ; de telle sorte que, dans ces conditions, le sacrement de la régénération n'avait plus qu'une valeur relative. Point de distinction, répond saint Augustin : Salut, vie éternelle, royaume des cieux, sont autant d'expressions synonymes. Le texte de saint Jean : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua*, etc., explique la nécessité absolue du baptême. La question n'est pas de savoir s'il faut baptiser les enfants, mais pourquoi il faut les baptiser. Nous disons que les enfants ne peuvent obtenir le salut et la vie éternelle que par le baptême. *Serm.*, CCXCIV, 2, 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1316, 1317. Du reste, observait-il par un argument *ad hominem*, même dans l'hypothèse pélagienne, l'existence du péché originel reste prouvée; car la privation du royaume des cieux n'est autre chose qu'une peine, qui suppose nécessairement une faute. *De pecc. merit.*, I, 30, 58, *P. L.*, t. XLIV, col. 152 ; *Cont. Julian.*, III, 3, 9, *ibid.*, col. 706 ; VI, 10, 32, col. 840.

Saint Augustin crut devoir tirer un argument du sort des enfants morts sans baptême. Après avoir pensé tout d'abord qu'il y a un moyen terme entre la vertu et le péché, entre la récompense et le châtiment, *De lib. arbit.*, III, 23, 66, *P. L.*, t. XXXII, col. 1303, il change complètement d'avis. Pélage, qui refusait aux enfants morts sans baptême l'entrée du royaume du ciel, tout en leur accordant le salut et la vie éternelle, disait : *Quo non vadant scio; quo vadant nescio.* Augustin, *De pecc. merit.*, I, 28, 55, *P. L.*, t. XLIV, col. 140. Mais déjà, sur cette question du sort des enfants morts sans baptême, saint Augustin avait pris position dans son *De Genesi ad litteram*, X, 11, 19, *P. L.*, t. XXXIV, col. 416. Il affirme que ces enfants sont damnés et il répète cette affirmation dans son *De peccatorum meritis*, I, 28, n. 55; III, 3, n. 6; 4, n. 7, *P. L.*, t. XLIV, col. 140, 188, 189. Car, au jugement dernier, il sait qu'il n'y aura que deux groupes et n'aperçoit pas de place intermédiaire pour ces enfants. Quiconque, dit-il, ne sera pas à droite sera nécessairement à gauche ; par suite, quiconque ne sera pas dans le royaume des cieux sera dans le feu éternel. *Serm.*, CCXCIV, 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1337. En prenant son hypothèse pour l'expression de la vérité, il s'en sert pour prouver l'existence du péché originel. Si donc, dit-il, les enfants non baptisés vont en enfer, c'est qu'ils ne sont pas innocents. Toute peine suppose une faute. Les enfants morts sans baptême sont punis, ils sont donc coupables ; ils ont l'âme souillée du péché originel. *De pecc. merit.*, I, 24, 34, *P. L.*, t. XLIV, col. 129.

Les rites du baptême fournissent à saint Augustin une autre preuve de l'existence du péché originel dans l'âme des enfants. Quelle est, demande-t-il, la raison des insufflations et des exorcismes? n'est-ce pas celle de chasser le démon? Exorciser les enfants, c'est reconnaître implicitement qu'ils sont sous la domination du diable. Un Dieu juste ne peut laisser des êtres innocents sous ce joug, c'est qu'ils sont coupables. Quiconque voudrait nier que les petits enfants sont soustraits par le baptême à la puissance des ténèbres, c'est-à-dire à la puissance du diable et de ses anges, serait convaincu d'erreur par les sacrements de l'Église, qu'aucune nouveauté hérétique ne peut supprimer, ni changer... C'est à bon droit, et non par erreur, que la puissance diabolique est exorcisée dans les petits enfants. Ils renoncent au démon, non par leur cœur et par leur bouche, mais par le cœur et la bouche de ceux qui les portent, afin que, délivrés de la puissance des ténèbres, ils soient transférés dans le royaume de leur Seigneur. Qu'est-ce donc qui les tient enchaînés au pouvoir du diable? Qu'est-ce sinon le péché?... Or les petits enfants n'ont commis aucun péché personnel pendant leur vie. Reste donc le péché originel. *De nupt.*, I, 22, *P. L.*, t. XLIV, col. 427.

Saint Augustin a donc raison d'insister sur la présence dans l'enfant du péché originel et sur la nécessité du baptême à cause de ce même péché. *Epist.*, CLVII, 3, 11, *P. L.*, t. XXXIII, col. 678; *De Genes. ad litt.*, X, 14, 25, *P. L.*, t. XXXIV, col. 419; *Serm.*, CXV, 4, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 657 ; *De pecc. merit.*, I, 17. 22, *P. L.*, t. XLIV, col. 121. Il a raison de déclarer souillée la naissance d'un fils d'Adam et de réclamer la régénération dans le Christ. *Serm.*, CCXCIV, 14, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1344; *De pecc. merit.*, I, 16, 21, *P. L.*, t. XLIV, col. 120. Il a raison de marquer la relation étroite qui lie le sacrement de baptême à l'effacement du péché originel : *Baptizantur ut justi sint et in eis originalis ægritudo sanetur. De pecc. merit.*, I, 19, 24, *ibid.*, col. 122. Et ce ne sont pas seulement les conciles de Milève et de Carthage qui l'approuvent en 416 et 417, c'est encore Innocent Ier qui lui écrit : « Enseigner que les enfants peuvent obtenir la vie éternelle sans le baptême est une folie. » *Epist.*, CLXXXII, 5, *P. L.*, t. XXXIII, col. 758-772, 785. Finalement, dans sa réponse à Julien, il reprend avec plus de force et de précision encore tous ses arguments, voir en particulier *Cont. Julian.*, VI, 5, 11; 19, 59, *P. L.*, t. XLIV, col. 829, 858, et il consacre tout le second livre à relever les témoignages de saint Irénée, de saint Cyprien, de Reticius, d'Olympius, de saint Hilaire, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Basile, de saint Chrysostome, de saint Ambroise et de saint Jérôme; il y joint ceux des évêques du concile de Diospolis : c'est l'Orient et l'Occident fournissant la preuve de tradition du péché originel.

Quant à la question de savoir s'il fallait baptiser un enfant renfermé dans le sein maternel, elle fut résolue négativement par saint Augustin; car avant de renaître, disait-il, il faut naître. *Epist. ad Dardan.*, CLXXXVII, c. X, 32, 33, *P. L.*, t. XXXIII, col. 844, 845; *De peccat. merit.*, II, 27, n. 43, *P. L.*, t. XLIV, col. 177.

VII. SYMBOLISME ET FIGURES. — En parlant du baptême, de sa nature et de ses effets, les Pères se sont complus à relever les figures du sacrement qu'ils reconnaissaient dans l'Ancien Testament, figuratif du Nouveau. Ces figures concernent principalement la matière et le mode de collation du sacrement.

1° *Figures relatives à la matière.* — Plusieurs Pères ont fait ressortir les raisons de convenance du choix de l'eau comme matière du baptême; ils les ont trouvées dans les propriétés naturelles de cet élément et dans les heureux effets que Dieu a produits par son moyen dans l'ancienne alliance, et ils ont célébré les « louanges » de l'eau. Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, II, 16, *P. G.*, t. VI, col. 1077, voit dans les animaux, produits par les eaux au cinquième jour de la création et bénis par Dieu, l'image des hommes qui obtiennent la rémission de leurs péchés, διὰ ὕδατος καὶ λουτροῦ παλιγγενεσίας. Tertullien, *De bapt.*, 3, *P. L.*, t. I, col. 1202, se demande pourquoi l'eau a mérité d'être prise comme la matière nécessaire du baptême. Il en donne plusieurs raisons

tirées de sa nature. En remontant à l'origine du monde, il remarque que l'eau est *antiqua substantia, divini Spiritus sedes,* et par suite, *gratior scilicet cæteris tunc elementis. Quod quod ipsa dispositio mundi modulatoribus quodammodo aquis Deo constitit... Primus liquor quod viveret edidit ne mirum sit, in baptismo, si aquæ animare noverunt.* L'eau n'a pas seulement produit les premiers êtres vivants; elle a encore concouru à la formation du corps de l'homme qui n'a pu être modelé que dans une terre humectée. Tertullien conclut : *Vereor ne laudes aquæ potius quam baptismi rationes videar congregasse.* Au c. IV, *ibid.*, col. 1203-1204, il indique les raisons d'être du baptême. La première qu'il trouve est la figure du baptême, déjà rappelée, à savoir : *Dei Spiritum, qui ab initio supervectabatur super aquas, intinctos reformaturum.* Le Saint-Esprit sanctifiait l'eau et lui donnait la vertu de produire la sainteté. *Ita de Sancto sanctificata natura aquarum, et ipsa sanctificare concepit.* Qu'on n'objecte pas : Nous ne sommes pas baptisés dans les eaux qui existaient au commencement du monde. Ce qui appartient au genre appartient aux espèces. *Igitur omnes aquæ de pristina originis prærogativa sacramentum sanctificationis consequuntur, invocato Deo.* Après avoir parlé des lustrations usitées dans les initiations païennes, Tertullien trouve une autre figure du baptême dans la piscine de Béthesda, dans laquelle était guéri le premier malade qui y descendait après le mouvement de l'eau. *Figura ista medicinæ corporalis spiritalem medicinam canebat, ea forma qua semper carnalia in figura spiritalium antecedunt.* Et il montre la supériorité de la réalité sur la figure : non seulement l'esprit est guéri et le salut éternel conféré par le baptême, ce remède et ce don sont accordés *quotidie,* tandis que la guérison des maladies corporelles ne pouvait être obtenue à la piscine probatique que *semel in anno.* C. V, col. 1205-1206. Au baptême de Jésus-Christ dans le Jourdain, le Saint-Esprit descend sur les eaux du fleuve, *tanquam pristinam sedem recognoscens,* et il y parait sous forme de colombe, *ne hoc quidem sine argumento præcedentis figuræ. Quemadmodum enim post aquas diluvii, quibus iniquitas antiqua purgata est, post baptismum (ut ita dixerim) mundi pacem cælestis iræ præco columba terris adnuntiavit dimissa ex arca et cum olea reversa...* Le monde ayant péché après le déluge, le baptême est comparé au déluge. C. VIII, col. 1208-1209. Le passage de la mer Rouge par les Hébreux pour échapper à la servitude du roi d'Égypte est une nouvelle figure du baptême : *Liberantur de sæculo nationes per aquam scilicet, et diabolum, dominatorem pristinum, in aqua oppressum, derelinquunt.* Autres figures du baptême : *Item aqua de amaritudinis vitio in suum commodum suavitatis Mosei ligno remediatur. Lignum illud erat Christus, venenatæ et amaræ retro naturæ venas in saluberrimas, aquas baptismi scilicet, ex sese remedians. Hæc est aqua, quæ de comite petra populo defluebat. Si enim petra Christus, sine dubio aquam in Christo baptismum videmus benedici.* C. IX, col. 1209-1210. Saint Cyprien renchérit encore sur Tertullien et va jusqu'à dire : *Quotiescumque aqua sola in Scripturis sanctis nominatur, baptisma prædicatur.* Il trouve dans Isaïe, XLIII, 18-21; XLVIII, 21, des prophéties symboliques du baptême. *Epist.*, LXIII, n. 8, *P. L.*, t. IV, col. 379-380. Dans sa lettre *Ad Magnum*, n. 2, *P. L.*, t. III, col. 1140, l'évêque de Carthage expose que l'arche de Noé était le type de l'Église; il considère le déluge comme le baptême du monde et il lui compare le baptême chrétien. De l'unité de l'arche il conclut même, par suite d'une comparaison trop rigoureuse, qu'on ne peut être revivifié que par le baptême conféré dans l'unique Église de Dieu. Plus loin, n. 15, col. 1150-1151, il voit, après saint Paul, une figure du baptême dans le passage de la mer Rouge. Par l'eau salutaire du baptême, *scire debemus et fidere quia illic diabolus opprimitur, et homo Deo dicatus divina indulgentia liberatur.* Origène, *In Exod.*, homil. V, *P. G.*, t. XII, col. 326, s'appuyant sur saint Paul, I Cor., X, 2, voit dans le passage de la mer Rouge une image du baptême. Le passage du Jourdain a la même signification, et la réalisation de ces deux figures s'est faite au baptême de ses auditeurs qui ont passé des ténèbres de l'idolâtrie à la connaissance de la loi divine et qui, dans la fontaine mystique du baptême, ont été initiés par les prêtres et les lévites aux plus sacrés mystères. *In lib. Jesu Nave,* homil. IV, n. 1, 2, *ibid.*, col. 842-844. Pour saint Hippolyte, Suzanne est l'image typique de l'Église. Le jour où elle se baigne, dit-il, préfigure la fête pascale où, dans le jardin de l'Église, le bain est préparé aux catéchumènes brûlant de désir. *In Daniel.*, I, 16, édit. Bonwetsch, Leipzig, 1897, p. 26, 27. Saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, III, n. 5, *P. G.*, t. XXXIII, col. 432-433, recherche dans l'Écriture les raisons du choix de l'eau comme instrument de la grâce dans le baptême. Outre que l'eau est le meilleur des éléments, le baptême a été figuré dans l'ancienne alliance. A l'origine l'Esprit était porté sur les eaux, desquelles sont sortis le ciel et la terre. Ἀρχὴ τοῦ κόσμου τὸ ὕδωρ, καὶ ἀρχὴ τῶν Εὐαγγελίων ὁ Ἰορδάνης. Israël fut délivré de la servitude de Pharaon par le moyen de la mer; le monde a été délivré des péchés par le bain de l'eau dans la parole de Dieu. L'eau scelle toutes les alliances. Celle de Dieu avec Noé a été conclue après le déluge; celle avec Israël au mont Sinaï a été manifestée par l'aspersion de l'eau. Élie ne monte au ciel qu'après avoir traversé le Jourdain. Aaron a pris un bain avant d'être institué grand-prêtre. Le bassin placé devant le tabernacle était aussi un symbole du baptême. Saint Grégoire de Nysse, *De bapt.*, *P. G.*, t. XLVI, col. 420-421, exhorte éloquemment ceux qui retardent le baptême à passer le Jourdain, dont les eaux ont été adoucies par la venue de l'Esprit comme les eaux amères devenues douces grâce au morceau de bois jeté en elles. Il leur propose l'exemple de Josué et leur demande de quitter le désert et de mener la vie chrétienne, figurée par la fertilité de la Terre promise. Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXIX, 17, *P. G.*, t. XXXVI, col. 353, rappelle les différentes espèces de baptême : Moïse a baptisé dans l'eau, et aussi dans la nuée et la mer, ce qui, au témoignage de saint Paul, était figuratif. La mer Rouge représentait l'eau, la nuée l'Esprit, et la manne le pain de vie. Saint Chrysostome, *In dictum Pauli : Nolo vos ignorare*, n. 3, 4, *P. G.*, t. LI, col. 247-248, développe longuement le caractère figuratif du passage de la mer Rouge. Dans le type et l'antitype, on trouve le même élément; la piscine remplace la mer; dans les deux cas, tous entrent dans l'eau. Ici, ils sont délivrés de l'Égypte, là, de l'idolâtrie; ici, Pharaon est submergé, là, c'est le diable; ici, les Égyptiens sont étouffés, là, c'est le vieil homme avec ses péchés. La réalité l'emporte sur la figure. Ailleurs, *In Joa.*, homil. XXXVI, 1, *P. G.*, t. LIX, col. 203, c'est la piscine probatique qui est une figure du baptême, si puissant et si bienfaisant, du baptême qui efface tous les péchés et rend la vie aux morts.

Si nous revenons en Occident, les Pères ont la même doctrine que ceux de l'Orient. Saint Optat, *De schism. donat.*, V, 1, *P. L.*, t. XI, col. 1045-1046, conclut à l'unité du baptême, de l'unité du déluge et de la circoncision, et il dit du déluge : *Erat quidem imago baptismatis, ut inquinatus totus orbis, demersis peccatoribus, lavacro interveniente, in faciem pristinam mundaretur.* Le pseudo-Ambroise, *De sacram.*, I, 4-6, *P. L.*, t. XVI, col. 420-424, compare les mystères des Juifs à ceux des chrétiens et il expose le caractère figuratif du passage de la mer Rouge, de la guérison de Naaman et du déluge. Saint Ambroise traite des mêmes figures, *De myst.*, 4, *ibid.*, col. 394-396, en y ajoutant le miracle de la piscine probatique. Saint Jérôme, *Epist.*, LXIX, 6, *P. L.*, t. XXII

col. 659-660, célèbre, lui aussi, les louanges de l'eau et du baptême : *Solus Spiritus Dei in aurigæ modum super aquas ferebatur et nascentem mundum in figura baptismi parturiebat... Primum de aquis, quod erat, egreditur et pennatos fideles de terra ad cælum levat.* Le fleuve du paradis *amaras aquas mortuasque vivificat. Peccat mundus, et sine aquarum diluvio non purgatur... Pharao cum exercitu suo nolens populum Dei exire de Ægypto, in typo baptismatis suffocatur...* Saint Augustin, *In Joa.*, tr. XI, 4, *P. L.*, t. XXXV, col. 1476-1477, explique la signification figurative du passage de la mer Rouge et en conclut qu'il est nécessaire d'avoir reçu le baptême afin de pouvoir participer à la manne du Seigneur. Il dit ailleurs, *Serm.*, CCCLIII, c. IV, 2, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1562, *jam mare rubrum, baptisma scilicet Christi sanguine consecratum, verum dejecit Pharaonem.* Les cendres du veau d'or, jetées dans l'eau et données en boisson aux Israélites coupables, étaient aussi une figure du baptême. *Enar. in Ps.*, LXI, 9, *P. L.*, t. XXXVI, col. 736. L'aveugle-né, qui lave ses yeux dans la piscine de Siloé et voit la lumière, a été baptisé dans le Christ et préfigure mystérieusement l'illumination des catéchumènes dans le baptême. *In Joa.*, tr. XLIV, 2, *P. L.*, t. XXXV, col. 1714. L'évêque d'Hippone, *Cont. Faust.*, XII, 17, *P. L.*, t. XLII, col. 263, compare, lui aussi, le baptême au déluge, qui commence sept jours après l'entrée de Noé dans l'arche, *quia in spe futuræ quietis, quæ septimo die significata est, baptizamur.* De la durée du déluge, il déduit, au moyen du symbolisme des nombres, que tous les péchés sont lavés par le sacrement du baptême céleste. De l'unité de l'arche, il conclut aussi que *præter Ecclesiæ societatem, aqua baptismi quamvis eadem sit, non solum non valet ad salutem, sed valet potius ad perniciem.* Cette dernière conclusion est tirée encore, *De baptismo cont. donat.*, V, 28, n. 39, *P. L.*, t. XLIII, col. 196. Cf. S. Fulgence de Ruspe, *De remiss. peccat.*, I, 20, *P. L.*, t. LXV, col. 543.

2° *Symbolisme du mode de collation.* — L'immersion, d'après les Pères, fournit un symbole des effets du baptême. Saint Paul avait dit que par le baptême le chrétien est enseveli avec le Christ. Le baptême rappelait donc d'une manière mystérieuse la mort, la sépulture et le séjour de Notre-Seigneur dans la tombe. Un tel symbolisme fut soigneusement remarqué par les Pères, en particulier par saint Cyrille de Jérusalem. *Cat.*, III, 12, XX, 6, 7, *P. G.*, t. XXXIII, col. 444, 1081, 1082. Pour se relever de la chute et rentrer dans la grâce de Dieu, dit saint Basile, il faut imiter la croix, la sépulture, la résurrection de Jésus-Christ par le baptême, qui est une mort, un ensevelissement et une résurrection mystique. *De Spir. Sanct.*, XV, 35, *P. G.*, t. XXXII, col. 129; voir également *Epist.*, CCXXXV, 5; *De bapt.*, I, II, 26, *P. G.*, t. XXXI, col. 423 sq., 1569. D'après Grégoire de Nysse, l'homme descendu dans l'eau et plongé trois fois représente la mort, la sépulture et la résurrection de Jésus-Christ, *Cat.*, 35, *P. G.*, t. XLV, col. 85; la triple immersion se fait en souvenir des trois jours passés par Notre-Seigneur dans le sépulcre et pour honorer les trois personnes divines. *In diem lumin.*, *P. G.*, t. XLVI, col. 585. D'après saint Chrysostome, l'action de descendre dans l'eau et d'en remonter symbolise la descente aux enfers et la sortie du tombeau. Voilà pourquoi l'Apôtre appelle le baptême un sépulcre. *In I Cor.*, homil. XL, 1, *P. G.*, t. LXI, col. 347. Le baptême, dit saint Augustin, est une mort mystique. *Cont. Julian. pelag.*, II, 5, 14, *P. L.*, t. XLIV, col. 683, qui rappelle la mort et la résurrection de Jésus-Christ. *Enchir.*, 13, n. 42; 14, n. 52, *P. L.*, t. XL, col. 253, 256. Le catéchumène, préalablement dépouillé de ses vêtements, nu comme Adam au paradis ou comme le Christ sur la croix, était introduit dans la piscine, comme le Christ déposé de la croix avait été mis dans le sépulcre; puis il était plongé trois fois dans l'eau baptismale, en souvenir des trois jours passés par le Christ dans la mort; ce n'est là, observe saint Cyrille de Jérusalem, ni une mort, ni une sépulture réelles, mais une simple ressemblance avec la passion et la mort de Jésus-Christ, qui assurent, non un semblant de salut, mais sa réalité vraie; σωτηρίας δὲ οὐχ ὁμοίωμα, ἀλλὰ ἀλήθεια. *Cat.*, XX, 2-7, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1077-1084. Cf. Chrysostome, *In Joa.*, homil. XXV, 2, *P. G.*, t. LIX, col. 151; Jérôme, *Epist.*, LXIX, 7, *P. L.*, t. XXII, col. 661; Pseudo-Denys, *Eccles. hier.*, II, 3, 7, *P. G.*, t. II, col. 404.

3° *Autres figures.* — Indépendamment des figures du baptême, qui résultent de la matière ou du mode de collation du sacrement, les Pères ont signalé le caractère typique de faits ou d'institutions de l'ancienne loi, qui n'ont de rapport qu'avec quelques effets du baptême. Le plus fréquemment mentionné est la circoncision. Déjà saint Justin, *Dial. cum Tryph.*, 43, *P. G.*, t. VI, col. 568, comparait la circoncision charnelle des Juifs à la circoncision spirituelle, qu'Hénoch et ses pareils ont gardée. Ἡμεῖς δέ, διὰ τοῦ βαπτίσματος αὐτήν, ἐπειδὴ ἁμαρτωλοὶ ἐγεγόνειμεν, διὰ τὸ ἔλεος τὸ παρὰ τοῦ Θεοῦ, ἐλάβομεν, καὶ πᾶσιν ἐφετὸν ὁμοίως λαμβάνειν. L'auteur des *Quæst. ad orthod.*, q. CII, *ibid.*, col. 1348, enseigne la même doctrine : Περιτεμνόμεθα δὲ καὶ ἡμεῖς τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ διὰ τοῦ βαπτίσματος, ἐκδυόμενοι τὸν Ἀδάμ, δι' ὃν ἁμαρτωλοὶ γεγονότες τεθνήκαμεν, καὶ ἐνδυόμενοι τὸν Χριστόν, δι' ὃν δικαιωθέντες ἀνιστάμεθα ἐκ τῶν νεκρῶν. Saint Optat, *De schism. donat.*, V, 1, *P. L.*, t. XI, col. 1045, pour réfuter Parménien, part du principe, admis par son adversaire, *quod baptisma christianorum in Hebræorum circumcisione fuerat adumbratum*, et il en conclut qu'il n'y a qu'un seul baptême : *Circumcisio autem ante adventum baptismatis in figura præmissa est, et a te tractatum est apud christianos duas esse aquas : ergo et apud Judæos duas circumcisiones ostende, alteram meliorem, pejorem alteram. Hoc si quæras, non poteris invenire : Abrahæ prosapia, qua Judæi censentur, hoc sigillo se insigniri gloriantur : ergo talis debet veritas sequi, qualis ejus imago præmissa est.* Saint Augustin fait le même raisonnement. *Cont. Crescon.*, I, 31, n. 36, *P. L.*, t. XLIII, col. 464-465. De ce que la circoncision, qui incorpore dans le peuple juif ceux qui la reçoivent, ne pouvait être renouvelée, il conclut que le baptême ne doit pas être réitéré : *Ac per hoc quemadmodum si quis eorum (Nazarenorum) ad Judæos venerit, non potest iterum circumcidi ; sic cum ad nos venerit, non debet iterum baptizari.* Qu'on n'oppose pas la nature différente de la circoncision et du baptême : *Sed cum illa umbra fuerit hujus veritatis, cur illa circumcisio et apud hæreticos Judæorum esse potuit, iste autem baptismus apud hæreticos christianorum non potest esse?* Enfin, saint Chrysostome, *In Gen.*, homil. XL, n. 4, *P. G.*, t. LIII, col. 373-374, compare la circoncision au baptême. La circoncision est douloureuse, dit-il, et ne fait que distinguer les Juifs des païens; notre circoncision à nous, à savoir la grâce du baptême, guérit sans blesser et nous procure des biens innombrables, en nous remplissant de la grâce du Saint-Esprit. De plus, on peut la recevoir en tout temps. Le saint docteur décrit ensuite les effets du baptême. Saint Cyrille d'Alexandrie, *Glaph. in Levit.*, *P. G.*, t. LXIX, col. 553, 560, 561, a comparé le baptême à la guérison de la lèpre. Le Christ nous a purifiés par le saint baptême et nous a introduits dans l'Église en nous sanctifiant.

VIII. EFFETS. — Les termes dont se sont servis les Pères pour désigner le baptême marquent pour la plupart les effets nombreux qu'ils lui attribuent : c'est celui de purifier l'homme, d'effacer tous ses péchés ainsi que la peine due à ces péchés, de le renouveler, de le régénérer, de lui assurer par cette seconde naissance d'ordre spirituel et mystique sa perfection première, de lui infuser le Saint-Esprit, la grâce sanctifiante, la vie surnaturelle, de le faire enfant de Dieu par adoption, de l'initier à la vie chrétienne, de l'agréger à l'Église, de lui

donner droit aux sacrements et finalement lui assurer le salut éternel.

1° *Rémission de tous les péchés par la justification.* — Nous avons dit précédemment que, suivant la doctrine des Pères, le baptême effaçait la souillure originelle. Pour la rémission des péchés en général, les textes sont si nombreux qu'il suffira de signaler les plus caractéristiques. Quand nous descendons dans l'eau (baptismale), dit Hermas, nous y recevons la rémission de nos péchés antérieurs, *Mand.*, IV, 3, *Opera Patr. apost.*, édit. Funk, t. I, p. 396; notre vie est sauvée par l'eau (baptismale), *Vis.*, III, 3, *ibid.*, p. 358; nous descendons morts dans l'eau (baptismale) et nous en remontons vivants. *Simil.*, IX, 16, *ibid.*, p. 522. Nous entrons pleins de souillures et de péchés dans l'eau et nous en sortons remplis des fruits de justice. Pseudo-Barnabé, *Epist.*, XI, 11, *ibid.*, p. 36. Tertullien voit dans le baptême l'effacement de tous les péchés, *De bapt.*, 1; *De pœnit.*, 6, *P. L.*, t. I, col. 1197, 1238; l'*absolutio mortis*, la régénération, *Adv. Marc.*, I, 28, *P. L.*, t. II, col. 280; une seconde naissance. *De bapt.*, 20, *P. L.*, t. I, col. 1224; *De anim.*, 41, *P. L.*, t. II, col. 720. Dans la collation du baptême il y a lieu, dit-il, de distinguer deux actes, l'un matériel, qui consiste à plonger le baptisé dans l'eau, l'autre spirituel qui est la délivrance du péché. *De bapt.*, 7, *P. L.*, t. I, col. 1207. La peine due au péché est elle-même enlevée. *Exempto reatu, eximitur pœna. De bapt.*, 5, *ibid.*, col. 1206. Sans le baptême on ne peut recevoir la rémission de ses péchés. Origène, *De exhort. mart.*, 30, *P. G.*, t. XI, col. 600; *In Luc.*, homil. XXI, *P. G.*, t. XIII, col. 1855. D'après saint Cyrille de Jérusalem, le baptême remet tous les péchés, *Cat.*, III, 15, *P. G.*, t. XXXIII, col. 448; efface dans l'âme et dans le corps toutes les marques du péché, *Cat.*, XVIII, 20, *ibid.*, col. 1041; abolit en Dieu le souvenir de nos fautes. *Cat.*, III, 15; XV, 23, *ibid.*, col. 445, 904. D'après saint Chrysostome, le baptême efface tous les péchés, *In Gen.*, homil. XXVII, 1, *P. G.*, t. LIII, col. 241; dans ce sacrement on meurt et on renait, *In Colos.*, homil. VII, 2, *P. G.*, t. LXII, col. 346; on y meurt comme le Christ est mort sur la croix, *In Hebr.*, homil. IX, 3, *P. G.*, t. LXIII, col. 79; que le catéchumène descende dans ce bain salutaire et les rayons du soleil seront moins purs que lui, quand il remonte de l'eau sacrée. *Ad illum.*, 1, 3, *P. G.*, t. XLIX, col. 226; *In I Cor.*, homil. XL, 2, *P. G.*, t. LXI, col. 348. D'après saint Jérôme, le baptême fait de nous des hommes complets et nouveaux, *Epist.*, LXIX, 2; car tout est purifié par lui, *ibid.*, 3, *P. L.*, t. XXII, col. 655, 656; tous les péchés sont effacés. *In Isa.*, I, 16, *P. L.*, t. XXIV, col. 35. C'est ce qu'exprime saint Augustin : *Baptismus abluit quidem peccata omnia, prorsus omnia, factorum, dictorum, cogitatorum, sive originalia, sive addita, sive quæ ignoranter, sive quæ scienter admissa sunt. Cont. duas epist. Pelag.*, III, III, 5, *P. L.*, t. XLIII, col. 350. Rien n'empêche le néophyte d'aller au ciel : *Si continuo* [*post baptismum*] *consequatur ab hac vita migratio, non erit omnino, quod hominem obnoxium teneat, solutis omnibus quæ tenebant... Nihil habet remoræ, quo minus ad regna cælorum mox migret. De pecc. mer. et remiss.*, l. II, c. XXVIII, n. 46, *P. L.*, t. XLIV, col. 179. Quelque graves que fussent les péchés antérieurs au baptême, la pénitence canonique n'en frappait aucun; elle était réservée aux péchés commis après la réception de ce sacrement. Le baptisé était donc un homme régénéré, purifié, sanctifié. Telle était, même au IIe siècle, l'idée qu'on se faisait du baptême, dans certains milieux, qu'on en était venu à croire qu'il n'y a pas, pour l'homme, d'autre conversion ni d'autre rémission des péchés; qu'après l'initiation baptismale on devait se conserver pur et sans tache, ne plus pécher, sous peine de ne plus rentrer en grâce. Une telle permanence de la grâce baptismale eût été l'idéal. Mais cet idéal était difficilement conciliable avec l'état de la nature déchue et la misère morale inséparable de la condition humaine. La régénération donnée par le baptême ne constituait pas l'impeccabilité. Le baptisé, le fidèle pouvait toujours succomber. Et dans le cas d'une chute, toujours possible et trop souvent réelle, il ne fallait pas songer à recourir de nouveau au baptême, puisqu'il ne se réitère pas; mais alors quel parti prendre? Traiter la chute des fidèles comme une chose indifférente ou sans importance? Ce fut la solution de quelques hétérodoxes condamnés par Hermas comme des casuistes sans conscience, de vrais docteurs du mal, *Sim.*, IX, 19, *Opera Pat. apost.*, édit. Funk, t. I, p. 538, et par saint Irénée, comme des hérétiques ou des cyniques. *Cont. hær*, I, 6, 3; II, 32, 2, *P. G.*, t. VII, col. 508, 828. Exiger de la part des fidèles, par un rigorisme excessif, aussi dangereux que faux, la nécessité de la continence, et imposer ainsi l'héroïsme comme un devoir? Quelques esprits exagérés ne s'en firent pas faute. L'ascétisme absolu, intégral, tel qu'il se manifeste dans la littérature apocryphe, l'*Évangile selon les Égyptiens*, les *Acta Petri*, les *Acta Thomæ*, les *Acta Pauli et Theclæ*, devint la prétention des encratites et même celle de quelques fidèles, au cœur généreux, mais à l'esprit étroit. Voir t. I, col. 362. C'était mutiler l'œuvre du Christ en rendant inutile le sacrement de pénitence. De là les tentatives d'Hermas pour rendre l'espoir au baptisé qui avait le malheur de succomber; pour démontrer que tout péché a droit au pardon s'il est l'objet d'un repentir sincère et qu'il reste au pécheur un moyen de rentrer en grâce et d'assurer son salut compromis. Cf. J. Réville, *La valeur historique du Pasteur d'Hermas*, Paris, 1900; Mgr Batiffol, dans *Études d'histoire et de théologie positive*, Paris, 1902, p. 47 sq. De là, dès l'apparition du montanisme, les décisions de l'Église pour affirmer et préciser le rôle de la pénitence dans la réconciliation des pécheurs. C'est dire qu'à la discipline baptismale dut s'ajouter, comme un complément nécessaire, la discipline pénitentielle, chargée, après le baptême, de réparer la chute des fidèles. Comment, dans quelle mesure, par quels moyens, au milieu de quelles difficultés, c'est ce dont il sera question à l'article consacré au sacrement de pénitence.

Plus tard, Jovinien prétendit que les baptisés ne peuvent être tentés par le diable ni pécher; il soutenait ainsi l'impeccabilité postbaptismale. Cf. S. Ambroise, *Epist.*, LXIII, 22, *P. L.*, t. XVI, col. 1196; S. Augustin, *Hær.*, 82, *P. L.*, t. XLII, col. 45. Mais saint Jérôme prouva que les baptisés n'ont pas ce privilège, il réfuta les arguments proposés par Jovinien, et il cita de nombreux passages scripturaires pour faire voir que les baptisés peuvent non seulement être tentés, mais encore succomber. Le remède est dans la pénitence. *Adv. Jovin.*, l. II, 1-4, *P. L.*, t. XXIII, col. 281-288. Sa conclusion fut *quod, excepto Deo, omnis creatura sub vitio sit, non quod omnes peccaverint, sed quod peccare possint et similium ruinæ, stantium metus sit. Ibid.*, 35, col. 333. Julien d'Éclane, ayant prétendu que l'évêque d'Hippone renouvelait l'erreur de Jovinien, saint Augustin réfuta cette calomnie et affirma que le chrétien *non solum potest peccare post baptismum* [illegible] *Op. imperf. cont. Julian.*, l. I, 98, 101, *P. L.*, t. XLV, col. 1114-1115, 1116-1117. L'erreur de Jovinien fut aussi reprouvée par Pélage, *Confessio seu libellus fidei*, 25, *P. L.*, t. XLVIII, col. 491, et par Julien d'Éclane, *Libellus fidei*, l. III, 8, *ibid.*, col. 520. Cf. Haller, *Jovinianus*, etc., dans *Texte und Untersuch.*, nouv. série, Leipzig, 1897, t. II, fasc. 2, p. 19-20, 86, 95, 97-101, 105, 133-142.

2° *Infusion de la grâce et des vertus surnaturelles et droit à l'héritage céleste.* — Baptisés, nous sommes illuminés, dit Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, I, 6, *P. G.*, t. VIII, col. 281; illuminés, nous sommes des fils d'adop-

tion; adoptés, nous sommes perfectionnés; parfaits, nous sommes rendus immortels. Saint Cyprien. *Epist.*, I, *ad Donat.*, 4, *P. L.*, t. IV, col. 200-201, a décrit les heureux effets de régénération produits dans son âme par le baptême. Le baptême, dit saint Hilaire, *In Matth.*, II, 6, *P. L.*, t. IX, col. 927, fait descendre le Saint-Esprit sur le baptisé, le remplit d'une onction toute céleste et le rend enfant adoptif de Dieu. Par le baptême, dit saint Athanase, nous sommes faits enfants de Dieu. *De decret. nicæn. syn.*, 31, *P. G.*, t. XXV, col. 473; *Cont. arian.*, I, 34, *P. G.*, t. XXVI, col. 84. D'après saint Cyrille de Jérusalem, le baptême nous régénère, nous fait enfants de Dieu, non par nature, mais par adoption, *Cat.*, I, 2; III, 14, *P. G.*, t. XXXIII, col. 372, 445; héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ, *Cat.*, III, 15, *ibid.*, col. 445; de telle sorte que l'homme est comme ressuscité, vivifié dans la justice, rendu conforme au Christ et ne retenant rien de l'homme ancien. *Cat.*, III, 12; XX, 2, *ibid.*, col. 444, 1077. La communication du Saint-Esprit est proportionnée à la foi du néophyte. *Cat.*, I, 5, *ibid.*, col. 377. Selon saint Chrysostome, le catéchumène sort du bain sacré, revêtu de lumière, en possession de la justice et de la sainteté, pleinement régénéré. *Ad illum.*, I, 3, *P. G.*, t. XLIX, col. 226; *In I Cor.*, homil. XL, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 348.

3° *Agrégation à l'Église et droit aux autres sacrements.* — Le baptême introduisait le néophyte dans l'Église et l'initiait à la vie chrétienne. Mais il n'était qu'un début, le commencement de l'initiation chrétienne, la source de grâces et de privilèges futurs. Dans la cérémonie solennelle de l'initiation, le catéchumène, à peine baptisé, était immédiatement confirmé par l'évêque, et aussitôt après admis à la célébration des mystères, à la communion eucharistique. L'évêque, dit Tertullien, impose les mains sur le baptisé, appelle et invite le Saint-Esprit à descendre sur lui. *De bapt.*, 8, *P. L.*, t. I, col. 1207. Le baptisé, dit le pseudo-Basile, n'a plus qu'à se nourrir du pain de la vie éternelle. *De bapt.*, I, 3, *P. G.*, t. XXXI, col. 1573. Mais avant de participer au corps et au sang de Notre-Seigneur, il doit recevoir le sceau et les dons du Saint-Esprit. Ambroise, *De myst.*, VII, 42; VIII, 43; pseudo-Ambroise, *De sacram.*, III, II, 8, *P. L.*, t. XVI, col. 403, 434. C'est l'imposition solennelle des mains et l'invocation du Saint-Esprit, dont parle saint Jérôme, *Dial. adv. Lucif.*, 8, *P. L.*, t. XXIII, col. 172. Saint Cyprien, qui constate l'usage de confirmer les baptisés, *Epist.*, LXXIII, 9, *P. L.*, t. III, col. 1115, remarque qu'il ne faut pas confondre cette réception du Saint-Esprit avec la naissance spirituelle : *Non per manus impositionem quis nascitur quando accipit Spiritum Sanctum, sed in Ecclesiæ baptismo ut Spiritum Sanctum jam natus accipiat. Epist.*, LXXIV, 7, *ibid.*, col. 1132. Ceux qui sont baptisés, ordonne le concile de Laodicée, doivent ensuite recevoir l'onction céleste et participer à la royauté de Jésus-Christ. Hardouin, *Act. concil.*, t. I, col. 789. Dans le cas d'une collation non solennelle du baptême, le baptisé était tenu de se présenter le plus tôt possible à l'évêque pour être confirmé, concile d'Elvire, can. 38, Hardouin, t. I, col. 254; s'il venait à mourir avant d'avoir rempli cette obligation, son salut n'en restait pas moins assuré. Can. 77, *ibid.*, t. I, col. 258. Du temps de saint Augustin, les enfants eux-mêmes, après avoir été baptisés, étaient admis à la confirmation et à la communion. *Serm.*, CCXXIV, 6, 7; CCXCIV, 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 944, 1162. A Jérusalem, pendant les catéchèses préparatoires à la réception du baptême, saint Cyrille n'expliquait que ce qui regarde les principaux éléments de la foi chrétienne, sans toucher aux deux sacrements de la confirmation et de l'eucharistie. Mais le moment de l'initiation venu, la veille de Pâques, il révélait quelque chose des grands mystères auxquels les catéchumènes allaient prendre part. C'est ainsi qu'après son exposition du symbole il remarque qu'il n'a pas tout dit, qu'il a bien des choses encore à faire connaître, qu'il le fera surtout à partir du lendemain des fêtes pascales; et, dès le soir du samedi saint, il indiquait brièvement ce qui allait faire l'objet de son futur enseignement et qui devait rouler sur le triple mystère de la nuit de Pâques, la purification, la communication du Saint-Esprit et la communion, *Cat.*, XVIII, 32, 33, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1053-1056; il soulevait un coin du voile, suffisamment pour que les néophytes eussent une idée sommaire des mystères jusqu'alors inconnus et auxquels ils allaient être admis. De là ses catéchèses mystagogiques si explicites. Rendus participants du Christ, dit-il, ayant revêtu le Christ, vous êtes appelés chrétiens. Au sortir de la piscine on vous donne le chrême; on en oint votre front et les autres sens; et, pendant qu'avec ce chrême visible votre corps est oint, votre âme est sanctifiée par l'Esprit saint et vivifiant, après quoi vous êtes appelés chrétiens, *Cat.*, XXI, 1-5, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1088-1092; il ne vous restait plus qu'à communier, ce qui vous rend participants du corps et du sang de Jésus-Christ et de la nature divine, σύσσωμοι καὶ σύναιμοι τοῦ Χριστοῦ, θείας κοινωνοὶ φύσεως, χριστοφόροι. *Cat.*, XXII, 1-3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1097-1100.

4° *Le caractère.* — 1. Le baptême ne se donne qu'une fois; il ne peut pas être réitéré : tel fut, dès l'origine, le principe en vigueur dans l'Église, tant au point de vue dogmatique qu'au point de vue disciplinaire. Personne, parmi les catholiques, ne songea à y contrevenir. Et quand, au IIIe siècle, éclata la célèbre controverse relative au baptême des hérétiques, cette loi primitive et constante de l'Église ne fut pas mise en question. D'un côté le pape Étienne, tenant pour valide le baptême conféré par les hérétiques, estimait avec raison que Cyprien de Carthage et Firmilien de Césarée avaient tort de conférer le baptême à ceux qui avaient déjà été baptisés dans l'hérésie; car, à ses yeux, c'était là une véritable réitération du baptême. D'autre part, Cyprien et Firmilien, le tenant pour invalide, ce en quoi ils s'abusaient, crurent devoir baptiser ceux qui avaient reçu le baptême de la main des hérétiques; pratique fausse, mais qui laissait en dehors du débat la question nullement controversée de la non-réitération du baptême. C'est pourquoi ils se défendirent de méconnaître cette règle acceptée de tous. Le baptême des hérétiques étant nul, il y avait lieu, pensaient-ils, de donner le seul vrai baptême, le baptême des catholiques; ce qui était, affirmaient-ils, non pas réitérer le baptême, mais simplement le conférer.

Semel abluit, disait Tertullien, en parlant du baptême. *De bapt.*, 15, *P. L.*, t. I, col. 1217. D'où venait donc à ce sacrement un tel privilège, une telle efficacité, qu'une fois donné on ne pût pas le conférer de nouveau? Le baptême a pour figure le déluge et la circoncision; or, un seul déluge, une seule circoncision, donc un seul baptême. C'est l'argument que fait valoir saint Optat contre Parménien. *De schism. donat.*, V, 1, 3, *P. L.*, t. XI, col. 1044, 1045, 1048. De plus trois textes scripturaires servirent à prouver qu'on ne peut donner le baptême qu'une fois : l'un, tiré de l'Évangile de saint Jean : *Qui lotus est non indiget nisi ut pedes lavet, sed est mundus totus*, XIII, 10; le second, de l'Épître aux Éphésiens : *Unum baptisma*, IV, 5; le troisième, de l'Épître aux Hébreux : *Impossibile est ut eos qui semel illuminati... et prolapsi sunt, rursus renovari ad pœnitentiam*, VI, 4-6. Le premier devait s'entendre nettement de la non-réitération du baptême, comme le marque saint Ambroise. *De myst.*, VI, 31, *P. L.*, t. XVI, col. 398; *De pœnit.*, II, II, 8, *ibid.*, col. 498; *In Luc.*, VIII, 78, *P. L.*, t. XV, col. 1789. C'est le texte que saint Optat oppose à la pratique des donatistes. Rebaptiser, dit-il, c'est laver de nouveau. Or, il n'y a pas deux lotions, il n'y en a qu'une et elle ne peut s'entendre que du baptême; par suite, agir comme le font les donatistes, c'est aller contre la parole formelle de Jésus-Christ et mépriser la dis-

cipline. *De schism. donat.*, IV, 4; V, 3, *P. L.*, t. XI, col. 1032, 1050. Voici comment l'interprète saint Augustin : La lotion dont parle le Christ n'est autre que le baptême qui purifie l'homme tout entier; mais l'homme en contact avec le siècle, foulant la terre avec des sentiments humains comme avec les pieds, contracte par son commerce terrestre de quoi dire à Dieu : pardonnez-nous nos offenses, par suite de quoi se faire encore purifier par Celui qui, après avoir purifié les apôtres, voulut de plus leur laver les pieds. *In Joa.*, tr. LVII, 1, *P. L.*, t. XXXV, col. 1791. Ailleurs il dit : *Qui lotus est non habet necessitatem iterum lavandi,* c'est-à-dire d'être rebaptisé; car rebaptiser est une faute qui appelle les rigueurs de la pénitence. *De bapt. cont. donat.*, II, 14, 19, *P. L.*, t. XLIII, col. 138. Le *unum baptisma* de l'Épître aux Éphésiens servit à Tertullien, à Cyprien et à Firmilien pour prouver que ce baptême unique ne pouvait se trouver que dans l'Église catholique; ils ne voyaient pas que le baptême conféré par les hérétiques n'était autre que celui de l'Église et ne rompait pas l'unité du baptême, mais ils savaient fort bien, d'après l'enseignement et la pratique de l'Église, que le *unum baptisma* marque l'impossibilité de la réitération du baptême; et c'est ce point spécial que fait ressortir Cyrille de Jérusalem dans sa procatéchèse. *Procat.*, 7, *P. G.*, t. XXXIII, col. 345. Reste le texte de l'Épître aux Hébreux; celui-ci aussi doit s'entendre de l'impossibilité de recourir à un nouveau baptême pour rentrer en grâce avec Dieu, si on a eu le malheur de pécher après le baptême reçu. C'est ainsi que l'explique saint Ambroise, *De pœnit.*, II, II, 8, *P. L.*, t. XVI, col. 498. Les cathares exploitaient ce texte pour prouver l'impossibilité de se relever par la pénitence après la chute qui suivait le baptême. Saint Épiphane de leur répliquer qu'il s'agit là, non de la pénitence, mais du baptême, et que c'est le baptême qui ne se réitère pas. *Hær.*, LIX, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 1020. Saint Jérôme en concluait que le remède aux fautes commises après le baptême n'était pas dans un second baptême, mais dans la pénitence, contrairement à l'assertion erronée de Montan et de Novatien. *Adv. Jovin.*, II, 3, *P. L.*, t. XXIII, col. 298, 299. La non-réitération du baptême ne faisait doute pour personne parmi les catholiques. Saint Augustin se demande : *Quid sit perniciosius, omnino non baptizari an rebaptizari?* Et il répond : *Judicare difficile est. De bapt. cont. donat.*, II, 14, 19, *P. L.*, t. XLIII, col. 138. C'est qu'on regardait, en effet, la réitération du baptême comme un attentat sacrilège. Aussi la voit-on énergiquement réprouvée par les *Canons apostoliques*, can. 47, Hardouin, *Act. concil.*, t. I, col. 38, *P. L.*, t. LXVII, col. 147, qui ordonnent la déposition de tout évêque ou prêtre qui se la permettrait. Cf. *Const. apost.*, VI, 15, *P. G.*, t. I, col. 948. Léon le Grand écrit : *Scimus inexpiabile esse facinus quoties... cogitur aliquis lavacrum, quod regenerandis semel tributum est, bis subire. Epist.*, CLXVI, 1, *ad Neon.*, *P. L.*, t. LIV, col. 1194. Enfin, le baptême est une régénération, et de même qu'on ne naît qu'une fois, on ne peut renaître qu'une fois. Augustin, *In Joa.*, tr. XII, 2, *P. L.*, t. XXXV, col. 1848.

2. Du fait de la non-réitération du baptême les Pères ont cherché la cause et ils l'ont trouvée dans la marque profonde, permanente et indestructible qu'imprime le baptême dans l'âme du baptisé, et qui n'est autre que le *character* des Latins ou la σφραγίς des Grecs. Le mot σφραγίς se lit huit fois dans le *Pasteur* et vingt fois dans les *Acta Thomæ*. Il est employé aussi dans la *Secunda Clementis,* c. VII, VIII, Funk, *Opera Pat. apost.*, t. I, p. 153, 155, dans l'inscription d'Abercius, voir t. I, col. 62, et dans les *Acta Philippi*. Voir t. I, col. 358, 359, 360. Il désigne le baptême et la confirmation ou l'un de leurs effets. Au IVe siècle, surtout en Orient, la doctrine se précise, et parmi les effets du baptême, les Pères mentionnent la σφραγίς sacrée, céleste, divine et indélébile à jamais. Cyrille de Jérusalem a bien soin de distinguer ce sceau baptismal de celui de la confirmation : celui-ci, il l'appelle la σφραγὶς τῆς κοινωνίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος, le sceau de la communication du Saint-Esprit, que les Grecs désignent d'ordinaire par ces mots : σφραγίς δωρεᾶς τοῦ Πνεύματος ἁγίου, tandis qu'ils désignent le sceau du baptême par ces autres : σφραγίς ὕδατος, *Cat.*, III, 4, *P. G.*, t. XXXIII, col. 432; σφραγίς μυστική, *Cat.*, I, 2, *ibid.*, col. 372. Ce sceau s'imprime dans l'âme pendant que l'eau lave le corps, *Cat.*, III, 4, *ibid.*, col. 429; au moment même du baptême, *Cat.*, IV, 16, *ibid.*, col. 476; dans le baptême même. *Cat.*, XVI, 24, *ibid.*, col. 952. Le sceau de la confirmation s'imprime, au contraire, après le baptême, *Cat.*, XVIII, 33, *ibid.*, col. 1056, lorsque le front est oint du saint chrême. *Cat.*, XXII, 7, *ibid.*, col. 1101. Le sceau baptismal sert à nous faire reconnaître des anges et à mettre en fuite les démons. *Cat.*, I, 3, *ibid.*, col. 373. C'est, dit Chrysostome, le signe distinctif des soldats du Christ, *In II Cor.*, homil. III, 7, *P. G.*, t. LXI, col. 418, qui nous marque dans l'âme comme la circoncision marquait les Juifs dans le corps. *In Eph.*, homil. II, 2, *P. G.*, t. LXII, col. 18. La circoncision juive a duré jusqu'à la grande circoncision, c'est-à-dire jusqu'au baptême, qui nous retranche du péché et nous signe du sceau de Dieu. Épiphane, *Hær.*, VIII, 5, *P. G.*, t. XLI, col. 213.

Au Ve siècle, saint Augustin devient le véritable théologien du caractère. Discutant avec les donatistes, il expose plus exactement les raisons pour lesquelles le sacrement de baptême ne pouvait être réitéré. Il distingue la grâce du caractère, et pour expliquer ce dernier, il reprend et développe les comparaisons anciennes. Dans le baptême, le Saint-Esprit produit un effet distinct et indépendant de la grâce sanctifiante, un effet que Simon le magicien a conservé, *De bapt. cont. donat.*, III, 16, 21, *P. L.*, t. XLIII, col. 149, que les hérétiques reçoivent. *Ibid.*, V, 54, 34, col. 193-194. En raison de cet effet, le baptême est ineffaçable, comme la marque du soldat qui fait reconnaître les déserteurs, *In. Ps.*, XXXIX, 1, *P. L.*, t. XXXVI, col. 433, qui demeure chez les apostats tellement que, lorsqu'ils se convertissent, on ne leur réitère pas le baptême. C'est le sceau royal des pièces de monnaie qui reste partout marqué, chez les ennemis et chez les étrangers. *Serm.*, VIII, n. 2, *P. L.*, t. XLVI, col. 839. *Sermo ad plebem Cæs.*, n. 4, *P. L.*, t. XLIII, col. 693. *Cont. epist. Parmen.*, II, 13, 29, 32, *P. L.*, *ibid.*, col. 72, 73; *De bapt. cont. donat.*, V, 15, 20; VI, 14, 23, *ibid.*, col. 186, 207, 208. Le baptême des schismatiques est, lui aussi, indélébile et on ne le leur renouvelle pas, quand ils rentrent dans le giron de l'Église. *De bapt. cont. donat.*, VI, 9, 14; 14, 23; 15, 25; VII, 54, 103, *ibid.*, col. 204, 207, 208, 244. Le caractère n'est pas un signe extérieur et visible, c'est un signe intérieur, un effet réellement produit dans l'âme par une sorte de consécration. *Cont. epist. Parmen.*, II, 28, *P. L.*, t. XLIII, col. 70; *Epist.*, XCVIII, n. 5, *P. L.*, t. XXXIII, col. 362. Cette consécration, opérée au nom de la Trinité, fait que les baptisés appartiennent à Dieu; elle introduit dans le troupeau du Seigneur, et le chrétien en demeure marqué comme la brebis porte la marque du propriétaire à qui elle appartient. *Sermo ad plebem Cæsar.*, n. 4, *P. L.*, t. XLIII, col. 693. Cf. Sasse, *Institut. theolog. de sacramentis Ecclesiæ,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. I, p. 98-105.

5° *Mode d'efficacité.* — En exposant les effets du baptême, les Pères ont bien cru que le sacrement opère par lui-même et produit dans les âmes la sanctification et la grâce. Ils ont démontré que son efficacité est indépendante du ministre qui la confère. C'est par l'action divine du Saint-Esprit que les effets sont réalisés. Voir plus haut. C'est Dieu qui est l'agent principal, le sacrement n'est qu'un moyen, mais un moyen nécessaire qui a son efficacité propre et intrinsèque. Elle vient de l'institution divine et elle n'est que l'application des

mérites de Jésus-Christ. Selon saint Ambroise, *De myst.*, III, 14, *P. L.*, t. XVI, col. 393, la fontaine baptismale devient douce et produit la grâce, parce que le prêtre y a mis la prédication de la croix de Notre-Seigneur. D'après saint Jérôme, *In Is.*, XLIII, *P. L.*, t. XXIV, col. 433, les péchés sont remis dans le baptême *in aspersione et sanguine Christi.* Saint Augustin dit : *Significabat mare rubrum baptismum Christi ; unde rubet baptismus Christi nisi sanguine Christi consecratus?* *In Joa.*, tr. XI, n. 4, *P. L.*, t. XXV, col. 147. Saint Césaire d'Arles répète la même chose. *Homil.*, IV, *P. L.*, t. LXVII, col. 1050. Toutefois, cette influence divine est attachée au signe sensible. Pour que l'effet soit produit, il faut unir, comme diront plus tard les théologiens, la matière à la forme. Le témoignage de saint Cyrille de Jérusalem est formel. Le célèbre catéchiste dit aux catéchumènes : Μὴ ὡς ὕδατι λιτῷ πρόσεχε τῷ λουτρῷ, ἀλλὰ τῇ μετὰ τοῦ ὕδατος δεδομένῃ πνευματικῇ χάριτι. Ὥσπερ γὰρ τὰ τοῖς βωμοῖς προσφερόμενα, τῇ φύσει ὄντα λιτά, μεμολυσμένα γίγνεται τῇ ἐπικλήσει τῶν εἰδώλων· οὕτως ἀπεναντίας, τὸ λιτὸν ὕδωρ Πνεύματος ἁγίου καὶ Χριστοῦ καὶ Πατρὸς τὴν ἐπίκλησιν λαβόν, δύναμιν ἁγιότητος ἐπικτᾶται. *Cat.*, III, 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 429. Saint Augustin est plus explicite encore. Comme le sens de ses paroles est contesté, il faut les citer dans tout leur contexte. L'évêque d'Hippone commente le passage : *Jam vos mundi estis propter sermonem quem locutus sum vobis.* Joa., XV, 3. Voici son commentaire : *Quare non ait, mundi estis propter baptismum quo loti estis, sed ait, propter verbum quod locutus sum vobis ; nisi quia et in aqua verbum mundat? Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum... Unde ista tanta virtus aquæ, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo ; non quia dicitur, sed quia creditur? Nam et in ipso verbo, aliud est sonus transiens, aliud virtus manens.* Après avoir cité Rom., X, 8-10 ; Act., XV, 9 ; I Pet., III, 21, il conclut : *Hoc est verbum fidei quod prædicamus : quo sine dubio ut mundare possit, consecratur et baptismus.* Puis d'Eph., V, 25-16, il déduit : *Mundatio igitur nequaquam fluxo et labili tribueretur elemento, nisi adderetur in verbo. Hoc verbum fidei tantum valet in Ecclesia Dei, ut per ipsum credentem, offerentem, benedicentem, tingentem, etiam tantillum mundet infantem ; quamvis nondum valentem corde credere ad justitiam et ore confiteri ad salutem.* *In Joa.*, tr. LXXX, n. 3, *P. L.*, t. XXXV, col. 1840. Les protestants entendent ces paroles de l'évêque d'Hippone de telle sorte qu'ils ne font du sacrement qu'un signe sensible de l'élément invisible qui les accompagne. Dans le baptême, l'eau est un pur signe extérieur si la formule qui est prononcée ne fait qu'indiquer sa signification symbolique. Elle signifie le pardon des péchés et elle a de sa nature une similitude avec cet effet produit. Quand le signe est réalisé par l'union de la formule avec l'ablution, la rémission des péchés est réellement obtenue ; mais elle est produite directement par Dieu. Sans doute, elle est attachée à l'exécution du rite symbolique ; toutefois elle n'est pas réalisée par le rite lui-même, et c'est à tort que les scolastiques ont tiré du témoignage d'Augustin leur théorie de l'*opus operatum* des sacrements. E. Choisy, *Précis de l'histoire des dogmes*, Paris, 1893, p. 277-278 ; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Erlangen et Leipzig, 1895, p. 294-295. Quelle est, au fond, la pensée de saint Augustin ? Il expose dans tout ce passage que la purification de l'âme se fait par la parole de la foi soit en dehors du baptême, soit dans le baptême lui-même, qui a lieu par l'union de la parole à l'élément sensible. La parole n'a pas par elle-même, en tant que son matériel qui frappe les oreilles, cette puissance purificatrice ; elle la possède en tant que parole de Dieu et objet de la foi. Or la parole de foi, prononcée dans le baptême, est évidemment pour saint Augustin la formule trinitaire, qui est, d'ailleurs, un résumé de la prédication chrétienne. Mais cette formule produit elle-même son effet, puisque par elle, *ut mundare possit, consecratur et baptismus*, et l'eau ne purifie l'âme que *faciente verbo*. Elle ne le produit pas, *ut sonus transiens, quia dicitur*, mais en tant qu'elle a une vertu qui provient de la foi de l'Église. En effet, cette vertu ne provient pas de la foi du sujet, puisque l'enfant, incapable de faire un acte de foi, est néanmoins purifié par le baptême, pourvu que le baptême soit conféré, même par les hérétiques, suivant la croyance et la prédication de l'Église. L'efficacité du sacrement dérive donc du rite accompli tel que le veut l'enseignement ecclésiastique. J.-B. Sasse, ***Institut. theologic.** de sacramentis Ecclesiæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. I, p. 53-54.

IX. NÉCESSITÉ. — 1° *Preuves de cette nécessité.* — Le baptême chrétien est-il absolument et universellement nécessaire tant pour effacer tous les péchés que pour initier les convertis à la vie chrétienne, en faire des enfants adoptifs de Dieu et leur assurer le salut éternel ? Cette question ne semblait pas pouvoir laisser place au moindre doute, tant le texte : ***Nisi quis renatus fuerit** ex aqua,* Joa., III, 5, paraissait clair. Mais les hérétiques nièrent la nécessité du baptême ; les uns, sous prétexte que la foi seule suffit au salut ; tels, les caïnites et les quintilliens, Tertullien, *De bapt.*, 13, *P. L.*, t. I, col. 1215 ; les autres, parce qu'ils regardaient l'eau, élément matériel, comme d'ordre inférieur, de nature mauvaise, absolument impropre à assurer le salut ; tels les manichéens, Augustin, *Hær.*, 46, *P. L.*, t. XLII, col. 34, et tous ceux qui voyaient dans la matière le siège du mal, les archontiques, Augustin, *Hær.*, 20, *P. L.*, t. XLII, col. 29 ; Théodoret, *Hæret. fab.*, I, 11, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 361 ; les ascodrutes, Théodoret, *Hæret. fab.*, I, 10, *ibid.*, col. 360 ; les séleuciens et les hermiens. Augustin, *Hær.*, 59, *P. L.*, t. XLII, col. 41. Tandis que les massaliens traitaient le baptême d'absolument inutile, Épiphane, *Hær.*, LXXX, *P. G.*, t. XLII, col. 756 sq. ; Augustin, *Hær.*, 57, *P. L.*, t. XLII, col. 40 ; Théodoret, *Hæret.*, *fab.*, IV, 11, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 429, les pélagiens se contentèrent de le déclarer relativement inutile ; car le péché originel n'existant pas à leurs yeux, le baptême n'avait que faire pour l'effacer ; ils l'acceptaient néanmoins pour la rémission des péchés ordinaires et pour faciliter l'accès du royaume du ciel. Toutes ces erreurs furent prises à partie et résolument condamnées à mesure qu'elles se produisirent.

Le baptême est absolument nécessaire. Car pour être sauvé il faut monter de l'eau (baptismale), dit Hermas, *Simil.*, IX, 16, *Opera Patr. apost.*, édit. Funk, t. I, p. 530. Impossible, sans le baptême, de recevoir la rémission de ses péchés, dit Origène, *De exhort. martyr.*, 30, *P. G.*, t. XI, col. 600. Saint Irénée avait déjà écrit du Christ : *Omnes venit per semetipsum salvare ; omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes, et parvulos, et pueros, et juvenes, et seniores. Cont. hær.*, I, 22, n. 4, *P. G.*, t. VII, col. 784. Tertullien enseigne *ex professo* la nécessité du baptême contre les caïnites et les quintilliens. *De bapt.*, 12, *P. L.*, t. I, col. 1213 : *Nemini sine baptismo competere salutem.* Le précepte : *Ite, docete baptizantes...*, Matth., XXVIII, 19, marque la loi du baptême ; la parole : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua*, Joa., III, 5, en marque la nécessité. *De bapt.*, 15, *ibid.*, col. 1215. Au IIIe siècle, Cyprien, Firmilien et leurs partisans ne crurent devoir procéder au baptême de ceux qui avaient été baptisés dans l'hérésie que parce qu'ils étaient convaincus de l'absolue nécessité de ce sacrement. C'est cette même conviction qui poussa plus tard les donatistes à conférer leur baptême aux catholiques qui venaient à eux. Saint Ambroise enseigne que, sans le baptême, le catéchumène a beau avoir la foi, il ne reçoit pas la rémission de ses péchés, ni les grâces spiri-

tuelles, *De myst.*, IV, 20, *P. L.*, t. XVI, col. 394, et n'entrera pas dans le royaume des cieux. *De Abrah.*, II, 11, 79, *P. L.*, t. XIV, col. 497. Et Gennade écrit : *Baptizatis tantum iter esse salutis credimus. Eccles. dogm.*, LXXIV, *P. L.*, t. LVIII, col. 997. C'est déjà, moins les termes, toute la théorie théologique du baptême nécessaire, non seulement de nécessité de précepte, mais encore de nécessité de moyen. Car les Pères n'admettent pas le salut de l'adulte qui n'a pas reçu le sacrement du baptême. Cyrille de Jérusalem refuse le ciel à quiconque pratique les œuvres des vertus sans recevoir le baptême. *Cat.*, III, 4, *P. G.*, t. XXXIII, col. 432. Saint Augustin regarde comme un principe indiscutable que personne n'est sans péché avant le baptême, *Cont. litt. Petil.*, l. II, n. 232, *P. L.*, t. XLIII, col. 338, et en conclut que le baptême est d'une nécessité absolue pour tous, *Enchir.*, 13, 43, *P. L.*, t. XL, col. 253; *De peccat. mer.*, III, 4, 8, 12, 21, *P. L.*, t. XLIV, col. 190, 199, même pour les catéchumènes qui pratiquent certaines vertus et marchent dans la voie d'une perfection relative. Voilà, dit-il, un catéchumène continent, qui a dit adieu au siècle, a renoncé à tout ce qu'il possédait, a distribué son bien aux pauvres. Il est même instruit dans la science du salut beaucoup plus que la plupart des fidèles ; il est à craindre qu'il ne se laisse envahir par quelque sentiment de vanité, qu'il ne se juge meilleur que tel ou tel et n'en vienne à dédaigner le baptême ; *et tamen omnia peccata super illum sunt, et nisi venerit ad salutarem baptismum, ubi peccata solvuntur, cum omni excellentia sua non potest intrare in regnum cælorum. In Joa.*, tr. IV, 13, *P. L.*, t. XXXV, col. 1411. C'est là une pensée sur laquelle il revient. Notre-Seigneur a voulu être baptisé par saint Jean ; le catéchumène doit recevoir le baptême du Christ et ne point le dédaigner, sous prétexte qu'il possède certaines grâces de choix ; car, *quantumcumque catechumenus proficiat, adhuc sarcinam iniquitatis suæ portat ; non illi dimittitur, nisi venerit ad baptismum. In Joa.*, tr. XIII, 7, *P. L.*, t. XXXV, col. 1496 ; *De origin. anim.*, I, IX, 10, *P. L.*, t. XLIV, col. 480. Ailleurs, faisant allusion à la sanctification relative que procure au catéchumène, pendant sa préparation, soit le signe de la croix, soit l'imposition des mains, il dit : *Sanctificatio catechumeni, si non fuerit baptizatus, non ei valet ad intrandum in regnum cælorum. De peccat. merit.*, II, 26, 42, *P. L.*, t. XLIV, col. 176. On peut juger, d'après ces textes, ce qu'il pensait des infidèles : il les condamne à la damnation éternelle, qu'ils aient pu ou non être chrétiens, car il n'y a que la grâce qui sauve, *De nat. et grat.*, IV, 4; VIII, 9, *P. L.*, t. XLIV, col. 250, 251 ; *De corrept. et grat.*, VII, 12, *ibid.*, col. 923; eussent-ils à leur actif des œuvres bonnes et louables : *ad salutem æternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, De spir. et litt.*, XXVIII, 48, *ibid.*, col. 230 ; mais il laisse à la justice de Dieu le soin de proportionner la peine aux délits de chacun. Nous avons exposé plus haut la doctrine de l'évêque d'Hippone au sujet de la nécessité du baptême pour les enfants eux-mêmes, infectés du péché originel, et sa lutte avec les pélagiens, pour montrer que le baptême est nécessaire pour obtenir la vie éternelle et entrer dans le royaume des cieux. Saint Fulgence ne pense pas autrement sur la nécessité du baptême. *De fid. ad Petr.*, l. I, c. XXX, 71, *P. L.*, t. LXV, col. 702.

Toutefois, quelle que soit l'absolue nécessité du baptême pour le salut, n'y a-t-il pas cependant des moyens d'y suppléer ? Les Pères admettaient le baptême de sang ou le martyre, et, dans une certaine mesure, le baptême de désir, comme moyens de suppléer au baptême d'eau. Voir MARTYRE et JUSTIFICATION.

2° *Baptême des malades.* — La nécessité du baptême imposait-elle également l'obligation de conférer ce sacrement même à ceux qui ne le demandaient que sur le lit de mort ? Oui, sans aucun doute, l'Église n'hésita point à baptiser les malades. Mais, devant l'impossibilité de recourir, en pareil cas, à l'immersion, elle se contentait de baptiser par infusion. Un tel baptême n'allait pas cependant sans faire naître quelques hésitations ni même sans éveiller des doutes sur sa validité. C'est ainsi que Magnus, au III[e] siècle, consulte l'évêque de Carthage pour savoir ce qu'il faut en penser et si l'on doit l'accepter comme valide. Saint Cyprien lui répond que les malades, bien que *non loti sed perfusi*, n'en sont pas moins baptisés comme les autres. Leur baptême est légitime parce que, en cas de nécessité, on peut se contenter des choses essentielles. *Epist. ad Magn.*, LXXVI, 12, 13, *P. L.*, t. III, col. 1147, 1149. Sans doute de tels fidèles étaient désignés sous le nom de *cliniques* plutôt que sous celui de chrétiens, parce qu'ils avaient reçu le baptême dans leur lit, κλίνη ; et saint Cyprien s'en étonne, car il ne connaît que le clinique de l'Évangile ; il n'en estime pas moins que tout baptisé doit être traité de chrétien. « Ne dites pas, ajoute-t-il, que ceux qui sont ainsi baptisés dans leur lit sont parfois en lutte aux attaques des esprits impurs... L'expérience prouve que, lorsque nous baptisons des malades dans leur lit, les esprits mauvais qui les tourmentaient se retirent; et ces malades, revenus à la santé, deviennent l'exemple de leurs frères ; tandis qu'il en est qui, après avoir reçu le baptême en bonne santé, reviennent à leurs habitudes criminelles et retombent dans les fers du démon. » *Ibid.*, 16, col. 1151.

A Rome comme en Afrique, on regardait le baptême des cliniques comme moins parfait que le baptême ordinaire, non pas seulement parce qu'il était dépourvu de toute solennité et conféré par simple infusion, mais surtout parce qu'il était censé avoir été demandé sans préparation suffisante, sans spontanéité, uniquement sous l'influence de la crainte de la mort. Un tel baptême était l'objet d'une certaine défaveur ; ce fut celui que reçut Novatien, si toutefois on peut appeler cela un baptême, remarque le pape Corneille dans sa lettre à Fabius d'Antioche. Eusèbe, *H. E.*, VI, 43, *P. G.*, t. XX, col. 624. En tout cas le malade, s'il revenait à la santé, était tenu, d'après la règle de l'Église, κατὰ τὸν τῆς Ἐκκλησίας κανόνα, ainsi que le fait observer le pape, de se présenter à l'évêque pour suppléer à ce qui manquait à son baptême, particulièrement pour recevoir l'imposition des mains et la *consignatio*, c'est-à-dire la confirmation. L'auteur anonyme du *De rebaptismate* fait allusion à cette prescription canonique quand il écrit, à propos du baptême conféré par des clercs inférieurs en cas de nécessité : *Eventum exspectemus ut aut suppleatur a nobis aut a Domino supplendum reservetur. De rebapt.*, X, *P. L.*, t. III, col. 1195. Saint Cyprien y reconnaît une coutume de l'Église, *Epist. ad Jubaian.*, LXXIII, 9, *P. L.*, t. III, col. 1115; coutume sanctionnée de nouveau, au IV[e] siècle, en Espagne, par le concile d'Elvire, can. 38, et en Orient par celui de Laodicée, can. 47. Hardouin, *Act. concil.*, t. I, col. 254, 789. Ce dernier concile exige qu'en cas de guérison, le clinique apprenne le symbole et reconnaisse les dons qu'il a reçus de Dieu. De plus, parce qu'il avait été demandé sans une pleine liberté et sous l'empire de la nécessité, ce baptême constituait, pour qui le recevait, un empêchement canonique à l'ordination sacerdotale. Aussi quand, à Rome, il fut question d'élever Novatien à la dignité de la prêtrise, une telle ordination parut entachée d'irrégularité et souleva les réclamations du clergé tout entier et d'une partie du peuple. Eusèbe, *H. E.*, VI, 43, *P. G.*, t. XX, col. 624, 625. Le pape passa outre, mais l'irrégularité fut maintenue et le concile de Néocésarée la renouvela, parce que c'est la nécessité et non la liberté qui fait du clinique un chrétien. Can. 12, Hardouin, *Act. concil.*, t. I, col. 285.

Ni cette marque de défaveur ni cette irrégularité canonique, qui était la conséquence d'un tel baptême,

n'empêchèrent un grand nombre de catéchumènes de retarder le baptême jusqu'à leur lit de mort, soit afin de pouvoir se livrer plus longtemps et en toute liberté à leurs criminelles habitudes, soit pour se soustraire aux graves obligations de la vie chrétienne, soit aussi grâce à l'erreur novatienne, par la crainte de ne pouvoir plus être pardonnés, s'ils venaient à succomber après leur baptême : autant de misérables calculs qui trop souvent aboutissaient à ce que ces imprudents fussent surpris par la mort sans avoir pu être baptisés ou ne reçussent le baptême que dans les conditions les plus défavorables. De là, dans les sermons des Pères, tant d'insistance contre ceux qui retardaient indéfiniment la réception du baptême. On peut en voir des exemples dans l'*Homil.*, XIII, *in baptismum* du pseudo-Basile, *P. G.*, t. XXXI, col. 424 sq.; dans Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XL, 14, *P. G.*, t. XXXVI, col. 376 sq.; dans Grégoire de Nysse, *In differ. bapt.*, *P. G.*, t. XLVI, col. 415 sq.; dans Chrysostome, *In Act. apost.*, homil. I, 6-8, *P. G.*, t. LX, col. 23 sq.; homil. XXIII, 4, *ibid.*, col. 182. Outre les surprises de la mort, si soudaines, si imprévues, qui rendaient impossible la collation du baptême, que pouvait-on attendre de bon d'un sacrement reçu dans les angoisses de la mort, quand le malade n'est plus à lui et que de tous côtés on n'entend que des gémissements? Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XL, 11-14, *P. G.*, t. XXXVI, col. 373-376, mais surtout saint Chrysostome tracent un tableau de ce baptême conféré *in extremis*, où le malade regarde l'entrée du prêtre, non comme sa délivrance et son salut, mais comme sa condamnation et sa fin. *Ad illum.*, I, *P. G.*, t. XLIX, col. 224. Cette détestable habitude finit par disparaître.

Ce baptême des cliniques, l'Église le regardait cependant comme valide. Saint Basile écrit à la veuve d'Arinthée que son mari, à l'article de la mort, avait été purifié de tous ses péchés par le baptême qu'il venait de recevoir. *Epist.*, CCLXIX, 2, *P. G.*, t. XXXII, col. 1001. Saint Ambroise observe que, si le sentiment des novatiens était fondé, c'est-à-dire si les péchés commis après le baptême étaient réellement sans remède, tout le monde aurait raison de différer la réception du baptême jusqu'à la mort. *De pœnit.*, II, XI, 98, *P. L.*, t. XVI, col. 521. L'Église décida donc de ne pas refuser le baptême à ceux qui le demandaient à leur lit de mort; mais, pratiquement, elle exigea un témoignage probant que le malade avait bien eu l'intention de recevoir le baptême. A défaut de celui du malade lui-même, elle se contenta de celui de ses proches, ainsi que le spécifie le IIIe concile de Carthage, tenu en 397, can. 34, Hardouin, *Act. concil.*, t. I, col. 964; et, à défaut de l'un et de l'autre, elle estima suffisant le fait que le mourant s'était fait inscrire au rang des catéchumènes et n'avait pas manifesté d'opposition formelle. C'est ainsi qu'à cette demande : faut-il baptiser, à ses derniers moments, un catéchumène *non petens neque loqui valens?* saint Augustin répondit : Oui, on ne doit pas le traiter autrement que les petits enfants, et cela quand même il serait adultère. *De conjug. adult.*, I, XXVI, 33; XXVIII, 35, *P. L.*, t. XL, col. 469, 470. Et à cette autre question : que penser du baptême donné à un catéchumène longtemps éprouvé, mais subitement privé de l'usage de la parole? saint Fulgence répondit qu'on avait bien agi en le baptisant et que le baptême lui assurait le salut vu sa conduite passée qui n'avait pas été révoquée. *Epist. ad Ferrand.*, XII, VIII, 19, *P. L.*, t. LXV, col. 388. Car, *quando non defuit sano credendi et confitendi voluntas, non obfuit infirmo tacendi necessitas. Ibid.*, VI, 16, col. 386.

3° *Baptême des morts.* — Le baptême, à l'époque des Pères, était regardé comme tellement nécessaire que plusieurs hérétiques, et même certains catholiques, en vinrent à vouloir en faire bénéficier ceux qui étaient morts sans avoir pu le recevoir. Voir plus loin un article spécial sous le même titre.

Hermas, au IIe siècle, ne fait pas allusion au baptême des morts ou pour les morts; mais il imagine que même les justes de l'Ancien Testament avaient eu besoin du baptême d'eau pour entrer dans le royaume de Dieu. En conséquence, il fait descendre auprès d'eux les apôtres qui, après leur mort, viennent leur prêcher le nom du Fils de Dieu et leur donnent la σφραγίς du baptême qui était seule à leur faire défaut et qui, une fois reçue, leur ouvre les portes du ciel. *Simil.*, IX, 16, *Opera Patr. apost.*, édit. Funk, t. I, p. 532. Cette singulière hypothèse a été recueillie par Clément d'Alexandrie qui reproduit tout le passage d'Hermas. *Strom.*, II, 9, *P. G.*, t. VIII, col. 980. Clément, en effet, croyait à une mission des apôtres, mission posthume de prédication aux enfers, à l'imitation de celle de Jésus, qui permit aux anciens justes d'entrer au ciel; il ne cite que le texte d'Hermas. *Strom.*, VI, 6, *P. G.*, t. IX, col. 268, 269. Ce n'est là qu'une opinion isolée qui est restée sans écho dans la littérature patristique.

X. Rites de l'administration solennelle. — 1° *Jours déterminés.* — Rien dans l'Évangile ni dans la nature du baptême n'indique l'époque de l'année où l'on doit de préférence conférer ce sacrement. Dès le début on a baptisé selon les circonstances de temps et de lieu, mais plus tard on n'a baptisé chaque jour que les malades seulement, Ambrosiaster, *Comment. in epist. ad Eph.*, IV, 11, 12, *P. L.*, t. XVII, col. 388; on n'a aucune preuve positive que, pendant les deux premiers siècles, on ait fait choix d'une date plutôt que d'une autre. Mais, selon toute vraisemblance, c'est la fête de Pâques et celle de la Pentecôte qu'on dut choisir pour la collation du baptême; la première, parce que le baptême tire toute son efficacité de la Passion de Notre-Seigneur, parce qu'il rappelle par sa triple immersion la mort, la sépulture et les trois jours passés dans le sépulcre, et que dès lors il convenait de faire coïncider la régénération des fidèles avec l'anniversaire de la résurrection glorieuse de Jésus-Christ; la seconde, parce que c'est le jour de la Pentecôte que les apôtres reçurent le baptême de feu et que saint Pierre baptisa les premiers convertis. De facultatif qu'il était, l'usage s'imposa facilement comme une loi, dès que l'Église s'appliqua à entourer la collation de ce sacrement de la plus grande solennité. Tertullien, en effet, indique ces deux dates mémorables, sans invoquer toutefois la tradition en sa faveur, mais en en donnant plutôt des raisons d'ordre dogmatique. *De bapt.*, 19, *P. L.*, t. I, col. 1222. Pour l'Occident, nous possédons, entre autres, les témoignages positifs de saint Jérôme, *Dial. adv. Lucifer.*, 8, *P. L.*, t. XXIII, col. 172; *In Zach.*, III, c. XIV, 8, *P. L.*, t. XXV, col. 1258, et de saint Augustin, *Serm.*, CCX, 1, 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1048; *De bapt. cont. donat.*, V, 6, 7, *P. L.*, t. XLIII, col. 180. Pour l'Orient, ceux du pseudo-Basile, *De bapt.*, homil. XIII, 1, *P. G.*, t. XXXI, col. 424, et de saint Cyrille de Jérusalem dans ses catéchèses préparatoires à la grande fête pascale.

Vers le IVe siècle se manifeste la tendance à augmenter, dans le cours de l'année, les dates de la collation solennelle du baptême. C'est ainsi que s'introduisit en Orient l'usage de baptiser à l'Épiphanie, qu'on appelait la fête des Lumières. Grégoire de Nazianze le signale. *Orat.*, XL, 24, *P. G.*, t. XXXVI, col. 392. Un ami de saint Chrysostome, Sévérien de Gabales, écrivit vers 401 un traité aujourd'hui perdu, sur le baptême et la solennité de l'Épiphanie. Cet usage oriental de baptiser à l'Épiphanie passa en Sicile, puis en Afrique, Victor de Vite, *Persec. vandal.*, II, 17, *P. L.*, t. LVIII, col. 216, et jusqu'en Espagne. Dans ce dernier pays on y ajouta même la fête de Noël ainsi que l'anniversaire des apôtres et des martyrs. A Jérusalem, on prit également l'habitude de baptiser au jour anniversaire de la dédicace de la basilique du Saint-Sépulcre. Sozomène, *H. E.*, II, 26, *P. G.*, t. LXVII, col. 1008. En Gaule, on baptisa à Noël, comme

en témoigne le célèbre baptême de Clovis et des Francs Grégoire de Tours, *De gloria confes.*, LXXVI, *P. L.*, t. LXXI, col. 883, et même le jour de la Nativité de saint Jean-Baptiste. Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, VIII, 9, *P. L.*, t. LXXI, col. 454.

L'Église romaine s'en tint aux deux dates primitives et ne cessa de protester contre cette extension abusive. Le pape Sirice, dans sa lettre à l'évêque de Tarragone, réprouva l'usage espagnol : *Quibus solis diebus, id est Pascatis et Pentecostes, ad fidem confluentibus gene-* [illegible] *Epist. ad Himer.*, II, 3, *P. L.*, t. XIII, col. 1134; Jaffé, *Regest.*, t. I, p. 40. Saint Léon le Grand blâme assez vertement les évêques de Sicile de ce qu'ils baptisent à l'Épiphanie, car c'est contraire aux usages et à la tradition de l'Église romaine. *Epist.*, XVI, 6, *P. L.*, t. LIV, col. 701. Dans une lettre aux évêques de la Campanie et du Picenum, il se plaint amèrement de l'habitude prise, contrairement à la tradition apostolique, de conférer le baptême aux fêtes des martyrs. *Epist.*, CLXVIII, 1, *ibid.*, col. 1210. Le IIe concile de Mâcon, tenu en 585, fait entendre les mêmes plaintes. Can. 3, Hardouin, *Acta concil.*, t. III, col. 461. Les fêtes de Pâques et de la Pentecôte, telles étaient donc les dates ordinaires de la collation solennelle du baptême : c'est ce qui inspire à l'auteur du *De pascha* cette apostrophe à la solennité pascale : Combien d'âmes purifiées par la grâce sortent aujourd'hui de l'urne baptismale, blanche armée s'élançant des ondes limpides, lavant au fleuve du salut les vieilles souillures du péché! *De Pasc.*, X, 89 sq., *P. L.*, t. VII, col. 288. Il allait de soi que, la nécessité primant tout, on conférait le baptême à n'importe quelle date, lorsque le moindre retard pouvait offrir des dangers. C'est ainsi que Tertullien écrit avec justesse : [illegible] *tempus habile baptismo. Si de solemnitate, interest; si de gratia, nihil refert. De bapt.*, 19, *P. L.*, t. I, col. 1222. C'est ainsi que saint Augustin remarque que la collation du baptême n'est pas exclusivement rattachée à la fête de Pâques, car la nécessité impose l'obligation de baptiser *per totum annum*, à n'importe quelle date. *Serm.*, CCX, c. I, 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1048. Le pape Sirice, qui proteste contre la collation solennelle du baptême en dehors des deux dates fixées par l'usage romain, exige néanmoins qu'on admette au baptême, dès qu'ils le demandent, outre les enfants non encore parvenus à l'âge de raison, les malades, les soldats en campagne, les marins, et en général toute personne en danger de mort. *Loc. cit.* Chaque jour les prêtres pouvaient être appelés à conférer ainsi le baptême, en cas de nécessité, et c'est l'une des raisons qu'invoque le pape saint Innocent Ier pour obliger les prêtres à la continence. *Epist. ad Victric.*, II, c. IX, 12; *Epist. ad Exsuper.*, VI, c. I, 2, *P. L.*, t. XX, col. 476, 497.

2° *Rites et cérémonies.* — Laissant de côté tout ce qui regarde la préparation éloignée au baptême avec la série de ses catéchèses ou scrutins, *traditio* et *redditio symboli*, et la série de ses rites particuliers, imposition des mains, exorcismes, insufflations, usage du sel, *effeta*, qui feront l'objet d'un article à part (voir CATÉCHUMÉNAT), nous nous en tiendrons aux rites et cérémonies qui précèdent immédiatement la collation du baptême. Les saintes huiles ont été exorcisées et bénites, soit le jeudi saint, [illegible] c'était l'usage romain, soit le samedi saint, comme l'insinuent les canons d'Hippolyte, can. 116, 117. [illegible], p. 95, [illegible] *D. N. J. C.*, Mayence, 1899, p. 126. Il ne reste plus qu'à pénétrer dans le baptistère, où se fait très solennellement la bénédiction de l'eau baptismale. Mais, avant de procéder à la collation du baptême, le compétent doit manifester publiquement qu'il renonce au [illegible] dans toute l'Église. Parmi les Pères latins, Tertullien, *De cor.*, 3, *P. L.*, t. II, col. 79; *De spect.*, 10, *P. L.*, t. I, col. 635; Ambroise, *De myst.*, II, 5; pseudo-Ambroise, *De sacr.*, I, 2, 15, *P. L.*, t. XVI, col. 390, 419; Hilaire, *In ps.*, XIV, 14, *P. L.*, t. IX, col. 306; Jérôme, *Epist.*, CXXX, 7, *P. L.*, t. XXII, col. 1113; Augustin, *Epist.*, CXCIV, 10, *P. L.*, t. XXXIII, col. 889; *De bapt. cont. donat.*, V, 20, 21, *P. L.*, t. XLIII, col. 190; *De pecc. orig.*, 40, 45; *De nupt.*, I, 20, 22, *P. L.*, t. XLIV, col. 408, 426; parmi les Pères grecs, Origène, *In Num.*, homil. XII, 4, *P. G.*, t. XII, col. 666; Basile, *De Spir. Sanct.*, XI, 27, 66, *P. G.*, t. XXXII, col. 113, 188; *Canons d'Hippolyte*, can. 119. C'est, tourné vers l'Occident et la main étendue, que le compétent renonce à Satan, Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XIX, 2-8, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1068-1072; puis, se tournant vers l'Orient, il s'attache à Jésus-Christ. Pseudo-Denys, *Eccles. hier.*, II, 2, 6, *P. G.*, t. III, col. 396. La formule de renoncement varie selon les lieux; elle se compléta par une formule d'adhésion à Jésus-Christ, comme le marque le pseudo-Denys. D'après Chrysostome, à ces mots : Je renonce à Satan..., on ajoutait ceux-ci : Et je m'attache à vous, ô Christ. *In Col.*, homil. VI, 4, *P. G.*, t. LXII, col. 342; *Ad illum.*, II, 4, *P. G.*, t. XLIX, col. 239. Toutes ces cérémonies ont déjà pris une partie de la soirée et de la nuit. On est arrivé ainsi à l'heure du *gallicinium*, comme disent les canons d'Hippolyte, can. 112. Achelis, *op. cit.*, p. 94. Désormais tout est prêt; le baptême va être conféré.

Les élus sont entièrement dépouillés de leurs vêtements; mais les précautions sont prises pour ne point blesser les lois de la décence; les hommes, sous la direction de l'un des membres du clergé, sont à part; les femmes, également à part, sont aidées par d'autres femmes, can. 114 d'Hippolyte, p. 95, ou sont sous la direction des diaconesses. *Const. apost.*, III, 15, 16, *P. G.*, t. I, col. 797; S. Épiphane, *Hær.*, LXXIX, n. 3, *P. G.*, t. XLII, col. 744. Du reste, il n'y a pas à rougir d'une telle nudité qui rappelle celle de nos premiers parents au jardin terrestre; Adam et Ève ne rougissaient pas avant leur faute. Cyrille de Jérusalem. *Cat.*, XX, 2, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1080. L'auteur du *De singularitate clericorum*, dans les œuvres de saint Cyprien, édit. Hartel, append., p. 189, ne comprend pas que *in ipso baptismate cujusquam nuditas* [illegible] *exponit sed potius accipit tunicam.* Cf. pseudo-Denys, *Eccles. hier.*, II, 2, 7, *P. G.*, t. III, col. 306. Toutefois, la nudité n'était pas complète partout, car saint Chrysostome dit que les élus conservaient une tunique. *Ad illum. cat.*, I, 2, *P. G.*, t. XLIX, col. 225. Outre l'immersion, qui rendait nécessaire ce dépouillement, il y avait la raison empruntée au symbolisme : l'élu, dans sa nudité, rappelait Adam, il rappelait aussi le nouvel Adam, le Christ sur la croix.

Avant de descendre dans la piscine baptismale, une triple interrogation avait lieu. On demandait à l'élu : Croyez-vous en Dieu le Père tout-puissant? Croyez-vous en Jésus-Christ, son fils unique, Notre-Seigneur, né et mort? Croyez-vous au Saint-Esprit, à la sainte Église, à la rémission des péchés, à la résurrection de la chair? La formule de l'interrogation pouvait varier à quelques termes près; elle renfermait en substance les dogmes principaux de la foi chrétienne. On confesse Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit, dit Origène. *In Exod.*, homil. VIII, 4, *P. G.*, t. XII, col. 351. L'une de ces questions est ainsi rappelée par saint Cyprien : *Credis in* [illegible] *ctam Ecclesiam? Epist.*, LXX, 2, *P. L.*, t. III, col. 1040. Au moment du baptême, dit saint Hilaire, les élus doivent confesser qu'ils croient en Dieu le Fils, à sa passion et à sa résurrection, *et huic professionis sacramento fides redditur. In Matth.*, XV, 8, *P. L.*, t. IX, col. 1006; *In ps.*, XIV, 14, *P. L.*, t. IX, col. 306. *Solemne* [illegible] *sanctam Ecclesiam? credis remissionem peccatorum?*

S. Jérôme, *Dial. adv. Lucif.*, 12, *P. L.*, t. XXIII, col. 175. C'est ce que saint Athanase appelait *la grande et bienheureuse profession de foi à la Trinité. De Trinit. et Spir. Sanct.*, 7, *P. G.*, t. XXVI, col. 1197. Nombreuses sont les allusions des Pères à cette interrogation. Voir en particulier S. Ambroise, *De myst.*, II, 15; pseudo-Ambroise, *De sacr.*, II, 7, 20, *P. L.*, t. XVI, col. 390, 429; S. Augustin, *Cont. litter. Petil.*, III, 8, 9, *P. L.*, t. XLIII, col. 353 ; S. Athanase, *Apol. cont. arian.*, 83, *P. G.*, t. XXV, col. 397; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XL, 45, *P. G.*, t. XXXVI, col. 424; S. Chrysostome, *In I Cor.*, homil. XL, 1, 2, *P. G.*, t. LXI, col. 347, 348; *Constit. apost.*, VIII, 41, *P. G.*, t. I, col. 1041; pseudo-Denys, *Eccles. hier.*, II, 2, 7, *P. G.*, t. III, col. 396. Après avoir renoncé à Satan, le visage tourné vers l'Occident, can. 119 d'Hippolyte, Achelis, *op. cit.*, p. 95-95; *Testament. D. N. J. C.*, p. 116-118, et, à Milan, après avoir craché sur le diable, voir t. I, col. 966, les élus se retournaient vers l'Orient, la région de la lumière, pour répondre aux questions, observe saint Cyrille de Jérusalem. *Cat.*, XIX, 9, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1073. Chacun a été interrogé pour savoir s'il croyait au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et vous avez confessé alors la confession salutaire, ὡμολογήσατε τὴν σωτήριον ὁμολογίαν. *Cat.*, XX, 4, col. 1080. D'après les canons d'Hippolyte, l'élu, avant de descendre dans l'eau, fait face à l'Orient et une fois oint de l'huile de l'exorcisme, il dit : *Ego credo et me inclino coram te et coram tota pompa tua, o Pater, et Fili, et Spiritus Sancte.* Can. 122, Achelis, p. 96. Cf. *Testamentum D. N. J. C.*, p. 128. Après quoi, il descend dans l'eau et subit la triple interrogation, à laquelle il répond trois fois. Ici, la formule de l'interrogation est plus explicite et précise en même temps certains points dogmatiques, en particulier pour ce qui regarde la procession du Saint-Esprit. *Credis in Jesum Christum Filium Dei, quem peperit Maria Virgo ex Spiritu Sancto, qui venit ad salvandum genus humanum, qui crucifixus est pro nobis sub Pontio Pilato, qui mortuus est et resurrexit a mortuis tertia die et ascendit ad cælos sedetque ad dexteram Patris et veniet judicaturus vivos et mortuos? Credis in Spiritum Sanctum, Paracletum, procedentem a Patre Filioque!* Can. 127-131, Achelis, p. 96-97; *Testamentum*, p. 128. A chaque réponse affirmative, l'élu est plongé dans l'eau, et à chaque immersion le ministre prononce la formule sacramentelle : *Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, qui æqualis est.* Can. 133, Achelis, p. 97. Ce dernier point rappelle le *non semel sed ter ad singula nomina in personas singulas tinguimur* de Tertullien. *Adv. Prax.*, 26, *P. L.*, t. II, col. 190. Mais il n'est pas dit ailleurs que l'immersion se soit pratiquée après chaque réponse. Il est plutôt à croire qu'elle avait lieu pendant qu'était prononcée la formule du baptême, à chacun des noms des personnes de la Trinité. De plus, selon la remarque de Mgr Duchesne, *Origines*, p. 302, l'immersion baptismale ne doit pas s'entendre en ce sens que l'on plongeât entièrement dans l'eau la personne baptisée. Celle-ci entrait dans la piscine, où la hauteur de l'eau n'était pas suffisante pour dépasser la taille d'un adulte; puis on la plaçait sous l'une des bouches d'où s'échappaient des jets d'eau; ou encore, on puisait de l'eau dans la piscine elle-même pour la répandre sur la tête du baptisé. C'est ainsi que le baptême est représenté sur les anciens monuments. Voir III. BAPTÊME DANS LES MONUMENTS CHRÉTIENS. Le *Testament de Notre-Seigneur*, p. 126, indique l'ordre à suivre dans la collation du baptême : les enfants d'abord, les hommes ensuite, les femmes enfin, viennent au baptistère, mais si quelqu'un veut vouer à Dieu sa virginité, il est baptisé par l'évêque. Au sortir de la piscine, le baptisé recevait une onction avec l'huile parfumée du saint chrême, le μύρον des Grecs.

Cette onction, connue de Tertullien, *De bapt.*, 7, *P. L.*, t. I, col. 1206; de saint Ambroise, *De myst.*, VI, 29; du pseudo-Ambroise, *De sacr.*, II, 7, 24; III, 1, *P. L.*, t. XVI, col. 398, 430, 431; de saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XXI, 1, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1089; de saint Jérôme, *Dial. adv. Lucif.*, 9, *P. L.*, t. XXIII, col. 173, et faite avec le saint chrême, appartient-elle au sacrement de baptême ou à celui de confirmation? Actuellement, dans les usages de l'Église romaine, le baptisé est oint de chrême par le prêtre qui vient de le baptiser; mais, quand il se présente pour recevoir la confirmation, il reçoit une nouvelle onction de la main de l'évêque. Du temps des Pères, il n'est pas question de cette double onction postbaptismale, l'une complément du baptême, l'autre appartenant au sacrement de confirmation. Les Pères latins signalent bien l'onction qui suit immédiatement la collation du baptême; mais, lorsqu'ils rappellent la collation de la confirmation, ils se contentent d'indiquer l'imposition des mains faite par l'évêque avec la prière qui l'accompagne, sans mentionner l'onction. C'est ainsi que Tertullien dit : *Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum. De bapt.*, 8, *P. L.*, t. I, col. 1207. De même saint Ambroise, après avoir parlé de l'onction faite sur la tête du baptisé, ne dit pas s'il y en a une autre quand le baptisé reçoit le *signaculum spiritale* et les sept dons du Saint-Esprit. *De myst.*, VII, 42, *P. L.*, t. XVI, col. 403. Le pseudo-Ambroise dit que le prêtre, en oignant le baptisé, prononce ces mots : *Ipse* (*Deus*) *te ungat in vitam æternam*, *De sacr.*, II, 7, 24, *P. L.*, t. XVI, col. 430; et ce n'est qu'à la suite qu'il signale le *spiritale signaculum*, conféré par l'invocation de l'Esprit aux sept dons. *De sacr.*, III, 2, 8, col. 434. Saint Jérôme dit : *Sine chrismate et episcopi jussione, neque presbyter neque diaconus jus habent baptizandi*, *Dial. adv. Lucif.*, 9, *P. L.*, t. XXIII, col. 173; ce qui semble indiquer que la *chrismatio* appartient au rite baptismal; car il ajoute que le Saint-Esprit ne se reçoit que par l'invocation et l'imposition des mains de l'évêque. *Ibid.* Saint Cyrille de Jérusalem consacre une catéchèse à la *chrismatio*. *Cat.*, XXI, περὶ χρίσματος. Mais c'est la seule onction postbaptismale dont il parle, et c'est manifestement celle de la confirmation. Car ce chrême, dit-il, produit en nous le Saint-Esprit, et tandis qu'on l'applique au front, aux oreilles, aux narines et à la poitrine, il est l'instrument d'une grâce multiple et fortifiante, l'âme est sanctifiée par l'Esprit saint et vivifiant. *Cat.*, XXI, 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1092. D'après les *Canons d'Hippolyte*, c'est un prêtre qui reçoit le néophyte, quand il sort de la piscine, et l'oint sous forme de croix, avec le chrême εὐχαριστίας, au front, à la bouche, à la poitrine et sur tout le corps, en disant : Je t'oins au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Can. 134, Achelis, p. 98. Cf. *Testamentum D. N. J. C.*, p. 128. Quand l'évêque intervient à son tour, c'est pour imposer les mains et prononcer la prière appropriée à ce rite. Can. 136, Achelis, p. 98. *Deinde insignit frontes eorum signo charitatis osculaturque eos, dicens : Dominus vobiscum*, can. 139, Achelis, p. 99; mais, ici, il n'est point question d'une nouvelle *chrismatio*. Elle est expressément mentionnée dans le *Testament*, p. 130. Il en est de même dans les *Constitutions apostoliques* et le pseudo-Denys, l'onction qui suit immédiatement le baptême est la σφραγίς avec le μύρον, et la seule. *Const. apost.*, VII, 22, 43, 44, *P. G.*, t. I, col. 1012, 1045; *Eccl. hier.*, II, 2, 7, *P. G.*, t. III, col. 396. Mais Innocent Ier, dans sa lettre à Decentius, évêque d'Eugubio, III, 6, *P. L.*, t. XX, col. 554; t. LXVII, col. 239; Jaffé, t. I, p. 47, n. 311, et, à sa suite, saint Isidore de Séville constatent l'existence d'une double onction après le baptême, l'une faite par le prêtre qui baptise, que l'évêque soit ou non présent, l'autre réservée à l'évêque seul, quand il confirme : *Hoc autem solis pontificibus deberi ut vel consignent,*

... *et Paracletum Spiritum tradant... Nam presbyteris, seu extra episcopum, sive præsente episcopo, cum baptizant, chrismate baptizatos ungere licet..., non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Spiritum paracletum. De eccles. offic.*, II, XXVII, 4, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 825. C'est qu'en Occident on distingua la chrismation de la consignation ; la première resta attachée au baptême et rentra dans les attributions ordinaires du prêtre qui baptisait; la seconde fut réservée à l'évêque avec l'imposition des mains quand il confirmait. En Orient, au contraire, cette distinction n'existant pas, le prêtre baptisait et consignait, c'est-à-dire confirmait. Même en Égypte, où pourtant existait cette distinction, le prêtre confirmait. Ambrosiaster, *In Eph.*, IV, 11, *P. L.*, t. XVII, col. 388; *Quæst. V. et N. T.*, CI, *P. L.*, t. XXXV, col. 2302. Il semble que c'était aussi l'usage dans les pays de rit gallican; en Gaule, concile d'Orange de 441, can. 1, 2; concile d'Épaone de 517, can. 16, Hardouin, *Act. concil.*, t. I, col. 1783; t. II, col. 1049; en Espagne, Ier concile de Tolède de 400, can. 20, Hardouin, *Act. concil.*, t. I, col. 992, et *Capitula Martini*, can. 52, *P. L.*, t. CXXX, col. 585. Déjà saint Innocent, dans sa lettre à Decentius, constatait cet usage qui accordait aux prêtres le droit de confirmer, mais le réprouvait, en réservant à l'évêque seul le droit de faire l'onction sur le front, quand il confirmait. *Epist.*, XXV, *ad Decent.*, III, 6, *P. L.*, t. XX, col. 554; Jaffé, t. I, p. 47, n. 311.

C'est après cette onction que le baptisé revêtait des vêtements blancs, symbole de l'innocence reconquise et de la pureté de l'âme, qu'il portait jusqu'au dimanche suivant. Ambroise, *De myst.*, VII, 34, *P. L.*, t. XVI, col. 399; Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XL, 25, *P. G.*, t. XXXVI, col. 393; Chrysostome, *In Gen.*, homil. XXXIX, 5, *P. G.*, t. LIII, col. 368; Augustin, *Serm.*, CXX, 3; CCXXIII, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 677, 1092; pseudo-Denys, *Eccl. hier.*, II, 3, 8, *P. G.*, t. III, col. 404. Il sortait du baptistère et se rendait au *consignatorium* pour y recevoir le sacrement de confirmation. Puis, processionnellement, au chant des psaumes, prélude de l'harmonie du ciel, un flambeau allumé à la main, symbole de l'illumination intérieure qui en faisait de vrais illuminés, par lesquels tous les nouveaux baptisés, avec le clergé, entraient dans l'église, Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XL, 46, *P. G.*, t. XXXVI, col. 425; et là, aux premières lueurs de cette inoubliable matinée de Pâques, ils assistaient, pour la première fois, à la liturgie eucharistique et recevaient la communion, non sans échanger avec leurs frères nouveaux le baiser de paix. *Can. Hippol.*, can. 141, Achelis, p. 99. Ces néophytes, ces *infantes*, comme on les appelait, étaient traités comme des enfants nouveau-nés dans la foi. On bénissait, en leur honneur, le lait et le miel qu'on leur servait après la communion, premier repas tout symbolique qui mettait un terme à leur jeûne. Tertullien, *De coron.*, III; *Adv. Marcion.*, I, 14, *P. L.*, t. II, col. 79, 262; Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, I, 6, *P. G.*, t. VIII, col. 308-309; *Strom.*, V, 10, *P. G.*, t. IX, col. 100; S. Jérôme, *Dial. adv. Lucif.*, 8, *P. L.*, t. XXIII, col. 172; *Canons d'Hippolyte*, can. 144, 148, Achelis, p. 101. La liturgie romaine en a conservé le souvenir dans la messe du dimanche de l'octave de Pâques; l'introït, en effet, commence par ces mots : *Quasi modo geniti infantes sine dolo lac et mel concupiscite.*

A Milan et en Espagne, on lavait les pieds aux nouveaux baptisés. C'est une coutume, dont témoigne saint Ambroise, *De myst.*, VII, 32; mais qui n'est pas romaine, remarque le pseudo-Ambroise, et qu'il convient de ne pas abandonner. *De sacr.*, III, 1, 5, *P. L.*, t. XVI, col. 398, 433. Un canon du concile d'Elvire, vers 300, concerne cette coutume; à le lire de la manière suivante : *Neque pedes eorum lavandi sunt a sacerdotibus sed a clericis*, le concile aurait interdit cet usage aux prêtres pour le confier aux clercs inférieurs ; à le lire, au contraire, comme on le trouve dans certains manuscrits : *Neque pedes eorum lavandi sunt sacerdotibus vel a clericis*, il l'a complètement supprimé, comme le pense Mgr Duchesne, *Les origines du culte*, 2e édit., p. 314. Can. 48, Hardouin, *Act. concil.*, t. I, col. 255. En Espagne encore et dans quelques églises d'Orient, les baptisés devaient faire une offrande. C'est l'une des objections que réfute, en passant, saint Grégoire de Nazianze contre ceux qui retardaient la réception du baptême, en disant : « Où est le présent que j'offrirai? » *Orat.*, XL, 25, *P. G.*, t. XXXVI, col. 393. Le concile d'Elvire l'interdit formellement : *Emendari placuit, ut hi qui baptizantur, ut fieri solebat, nummos in concha non mittant, ne sacerdos quod gratis accepit pretio distrahere videatur.* Can. 43, *loc. cit.*

Mgr Duchesne a étudié avec sa compétence habituelle les rites de l'initiation chrétienne, en distinguant les lieux et les milieux, d'abord suivant l'usage romain, puis suivant l'usage gallican, enfin dans les églises orientales. Cette étude distincte terminée, il a comparé entre eux les rites baptismaux et sous la diversité des rituels, il a facilement retrouvé partout les mêmes cérémonies principales. S'occupant ensuite de leur antiquité, il a constaté qu'elles étaient toutes en usage au commencement du IVe siècle. Elles ont donc été introduites, conclut-il, avant la paix de l'Église et même avant la persécution de Dioclétien. Remontant enfin le cours des trois siècles antérieurs, il les rencontre presque toutes, sauf l'onction préalable au baptême, mentionnées par Tertullien, qui en parle comme de choses reçues, reçues partout et depuis longtemps. Les sectes gnostiques antérieures avaient fait des emprunts au rituel déjà établi lors de leur séparation. Les Pères apostoliques et les apologistes du IIe siècle ne parlent que du baptême d'eau et de l'imposition des mains. Ces résultats montrent nettement la haute antiquité des rites baptismaux. Voir *Origines du culte chrétien*, 2e édit., p. 318-325.

Tertullien, *De baptismo*, *P. L.*, t. I, col. 1197 sq.; Origène, *loc. cit.*; S. Cyprien, *loc. cit.*; Nicétas de Romatiana, *Competentibus ad baptismum libelli sex*, d'après Gennade, *De vir. ill.*, XXII, *P. L.*, t. LVIII, col. 1873; le ve, *De symbolo*, dans *P. L.*, t. LII, col. 865 sq.; Anonyme, *De rebaptismate*, *P. L.*, t. III, col. 1183; S. Ambroise, *De mysteriis*, *P. L.*, t. XVI, col. 389 sq.; Anonyme, parmi les œuvres de S. Ambroise, *De sacramentis*, *P. L.*, t. XVI, col. 417 sq.; Pacien, *De baptismo*, *P. L.*, t. XIII, col. 1089 sq.; Maxime de Turin, *De baptismo*, t. III, *P. L.*, t. LVII, col. 771 sq.; Cyrille de Jérusalem, *Catecheses*, *P. G.*, t. XXXIII, col. 369 sq.; Basile, *De Spiritu Sancto*, XV, *P. G.*, t. XXXII, col. 128 sq.; *Epist. ad Amphilochium*, CXCIX, *ibid.*, col. 715; *Serm.*, VII, *de peccato*, VIII, *de pœnitentia*, recueillis par Siméon Métaphraste, *ibid.*, col. 1212 sq.; Anonyme, *De baptismo*, homil. XIII, *ad sanctum baptisma*, parmi les œuvres de S. Basile, *P. G.*, t. XXXI, col. 423, 1513; Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XL, *P. G.*, t. XXXVI, col. 360 sq.; Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica magna*, *P. G.*, t. XLV, col. 9 sq.; *De infantibus qui* [illegible]; *In baptismum Christi*, *P. G.*, t. XLVI, col. 161, 415, 580; *Sermo* [illegible] parmi les *Spuria* de S. Athanase, *P. G.*, t. [illegible], col. 1081; Chrysostome, *Ad illuminandos*, I, II, *De baptismo Christi*; homil. XXI, XXV sur le renoncement et le pacte, *P. G.*, t. XLIX, col. 224, 363 et passim; Sophronius, *De baptismate apostolorum*, frag., *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3372; S. Zénon, *Sept invitations à la fontaine baptismale*, [illegible]; S. Jérôme, *Epist. ad Oceanum*, LXIX, *P. L.*, t. XXII, col. 653 sq.; *Dialogus adversus Luciferianos*, *P. L.*, t. XXIII, col. 155 sq.; S. Augustin, *Serm. ad competentes*, LVI-LIX; CCXII-CCXV, *in traditione et redditione symboli*; CCXCIV, *de baptismo parvulorum*, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 377, 1058, 1335; *De catechizandis rudibus*; *De symbolo ad catechumenos*, *P. L.*, t. XL, col. 309, 627; *De baptismo contra donatistas*, *P. L.*, t. XLIII; *Peregrinatio Silviæ*, édit. Geyer, Vienne, 1898; S. Léon le Grand, *Epist.*, XVI, *ad universos episcopos per Siciliam constitutos*, *P. L.*, t. LIV, col. 695; S. Isidore, *De officiis*, II, 21-27, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 814; S. Hildefonse, *De cognitione baptismi*, *P. L.*, t. XCVI, col. 111; *Canones Hippolyti*, dans

Mgr Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 2e édit., 1898, p. 309, et dans les *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur*, Leipzig, 1891, t. VI, fasc. 4; *Constit. apost.*, *P. G.*, t. I.

Travaux. — Petau, *Theologica dogmatum*, Paris, 1644-1650; Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, Rouen, 1700; Visconti (Vicecomes), *Observationes ecclesiasticæ de antiquis baptismi ritibus et cæremoniis*, Milan, 1615; Orsi, *De baptismo in nomine Jesu Christi*, Milan, 1733; Duguet, *Dissertations théol. et dogmat. sur les exorcismes et autres cérémonies du baptême*, Paris, 1727; Chardon, *Histoire des sacrements*, Paris, 1745, dans le *Cursus theologicus* de Migne, t. XX; Walch, *Historia pædobaptismi quatuor priorum sæculorum*, Iéna, 1739; Assemani, *De sacro baptismo solemni*, Rome, 1755; Kleiner, *Orthodoxæ de necessitate baptismi doctrinæ*, Heidelberg, 1765; Zezschwitz, *Die Katechumenat*, Leipzig, 1868; Mayer, *Der Katechumenat*, Kempten, 1868; Weiss, *Die altkirchliche Pädagogik*, Fribourg, 1869; Probst, *Die Lehre der drei ersten Jahrh.*, Tubingue, 1870; Corblet, *Histoire du sacrement de baptême*, Paris, 1881, contient la bibliographie des ouvrages spéciaux relatifs à l'histoire dogmatique, liturgique et archéologique du baptême; Mgr Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 2e édit., Paris, 1898; A. Ermoni, *L'histoire du baptême depuis l'édit de Milan (313) jusqu'au concile in Trullo (692)*, dans la *Revue des questions historiques*, 1898, t. LXIV, p. 313-324; J. Stiglmayr, *Sacrament und Kirche nach Ps.-Dionysius*, dans la *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1898, p. 260-267; J. Ernst, *Die Lehre des Liber de rebaptismate von der Taufe*, ibid., 1900, p. 425-462; Beck, *Der Liber de rebaptismate und die Taufe*, dans le *Katholik*, 1900, t. XXI, p. 40-64.

G. BAREILLE.

III. BAPTÊME DES HÉRÉTIQUES (Controverse relative au). — I. Historique de la controverse. II. Thèse des rebaptisants. III. Décret du pape Étienne. IV. Le baptême des hérétiques après saint Cyprien.

I. HISTORIQUE DE LA CONTROVERSE. — Vers la fin du IIe siècle, quand les sectes hérétiques commencèrent à tomber en discrédit, beaucoup de leurs membres, touchés de la grâce, demandèrent à entrer dans le sein de l'Église catholique. C'est alors que se posa la question de savoir à quelles conditions on admettrait dans l'Église les hérétiques au moment de leur conversion. Deux cas se présentaient : ou bien il s'agissait de catholiques passés à l'hérésie et, par suite, coupables; ici, pas de difficulté : on leur imposait la pénitence avec un stage plus ou moins long d'œuvres satisfactoires, à la suite duquel avait lieu la réconciliation; ou bien il s'agissait d'hérétiques ayant reçu le baptême dans l'hérésie; ici, la question était grave, et on la résolut dans des sens différents. Tandis que l'usage général fut d'imposer seulement les mains à ces convertis et de les admettre immédiatement dans la communauté catholique, quelques Églises particulières crurent devoir exiger la réitération du baptême. Ce dernier usage était suivi dans l'Afrique proconsulaire au commencement du IIIe siècle. Il semble avoir eu pour point de départ une opinion fausse de Tertullien.

Cet écrivain, en effet, dans son traité *De baptismo*, 15, *P. L.*, t. I, col. 1216, rappelant un de ses ouvrages composé en grec, avait soutenu qu'il n'y a qu'un baptême, que le baptême des hérétiques diffère du baptême des catholiques, que les hérétiques n'ayant pas le baptême tel qu'il doit être, n'en ont, en réalité, aucun, et que, dès lors, il était impossible soit de le donner, soit de le recevoir chez eux. C'était l'application du principe : *Nemo dat quod non habet*. Or, sous Agrippinus, évêque de Carthage et contemporain de Tertullien, cette doctrine fut sanctionnée par un concile des évêques de l'Afrique proconsulaire et de la Numidie. Il fut décidé de soumettre d'abord au baptême catholique tout hérétique baptisé dans l'hérésie. Cyprien, *Epist.*, LXXI, 2, *P. L.*, t. III, col. 1109; LXXIII, col. 1112. D'après l'auteur des *Philosophumena*, IX, 12, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 446, cette décision fut prise sous le pontificat de Calliste (218-222). Aucun document ne prouve que Rome ait aussitôt protesté; on constate, du moins, qu'il n'y eut pas, à cette occasion, rupture de l'unité. Augustin. *De bapt. contr. donat.*, III, 13, 14, *P. L.*, t. XLIII, col. 134-135. Quelques années plus tard, vers la fin du règne d'Alexandre Sévère (222-235), la question fut tranchée dans le même sens, en Asie, par les synodes d'Iconium et de Synnada, de Phrygie. Eusèbe, *H. E.*, VII, 7, *P. G.*, t. XX, col. 649. Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce, invoquait l'autorité de la tradition apostolique, mais sans preuves, et ne rappelait aucune décision antérieure aux deux que nous venons de signaler. *Epist.*, LXXV, 19, *P. L.*, t. III, col. 1170. Le même usage était observé à Antioche et en Syrie, si on en juge d'après les *Constitutions apostoliques*, VI, 15, *P. G.*, t. I, col. 948, dans le texte syrien, quoique un peu postérieur et retouché.

A Rome et à Alexandrie, le baptême conféré par les hérétiques était jugé valide. Cette divergence de vues et de pratiques n'allait pas tarder à soulever un conflit. Un certain Magnus demanda à saint Cyprien si l'on devait rebaptiser les novatiens qui revenaient à l'Église; l'évêque de Carthage se prononça sans hésiter pour l'affirmative. *Epist.*, LXIX, 1, *P. L.*, t. III, col. 1138. L'auteur du traité *Ad Novatianum de lapsis*, 3, *P. L.*, t. III, col. 1209, enseignait que le sacrement de baptême, institué pour le salut du genre humain, pouvait être célébré par l'*Église seule*. C'était un évêque africain qui écrivait vers la fin de 253, plutôt que le pape Sixte II, auquel Harnack avait voulu l'attribuer. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1902, t. II, p. 89. Peu de temps après, en 255, dix-huit évêques de Numidie consultèrent saint Cyprien pour savoir s'il y avait lieu, comme ils le pratiquaient eux-mêmes, de rebaptiser ceux qui, après avoir été baptisés par des hérétiques, demandaient à rentrer dans le sein de l'Église. *Epist.*, LXX, 1, *P. L.*, t. III, col. 1037. L'opinion de Cyprien ne pouvait être douteuse. L'évêque de Carthage avait toujours Tertullien à la main; en 251, dans son traité *De unitate Ecclesiæ*, 11, *P. L.*, t. IV, col. 524, il avait dit que le baptême des hérétiques donne des enfants au démon, et non à Dieu; de plus, il tenait à ne pas déroger à une décision prise par l'un de ses prédécesseurs. Aussi répondit-il à Januarius et à ses collègues : *Sententiam nostram non novam promimus, sed jam pridem ab antecessoribus nostris statutam et a nobis observatam nobiscum pari consensione conjungimus, censentes scilicet et pro certo tenentes neminem foris baptizari extra Ecclesiam posse, cum sit baptisma unum in sancta Ecclesia constitutum. Epist.*, LXX, 1, *P. L.*, t. III, col. 1038.

Un évêque de Mauritanie, Quintus, consulta à son tour Cyprien, en lui communiquant une lettre où les rebaptisants sont appelés prévaricateurs de la vérité et traîtres à l'unité. Il y avait donc en Afrique même des partisans de la non-rebaptisation des hérétiques. Cyprien envoie à Quintus la lettre précédente, et en ajoute une autre où il s'étonne que des collègues admettent des hérétiques convertis sans leur conférer préalablement le baptême, préférant *hæreticis honorem dare quam nobis consentire. Epist.*, LXXI, 1, *P. L.*, t. III, col. 1104. Il insiste sur l'absence du vrai baptême chez les hérétiques; ils ne peuvent donner ce qu'ils n'ont pas. Les évêques dissidents s'en tiennent, disent-ils, à l'ancienne coutume. Lui aussi pratique l'ancienne coutume, qui consiste à imposer les mains *in pœnitentiam*, mais exclusivement à l'égard des baptisés catholiques qui, après être passés au schisme ou à l'hérésie, font retour à l'unité, *Epist.*, LXXI, 2, *ibid.*, col. 1106; quant à celui qui n'a été baptisé qu'en dehors de l'Église, il le tient pour *alienus* et *profanus*, par suite *baptizandus ut ovis fiat*. L'ancienne coutume, pour celui-ci, n'a pas à être observée.

Réunissant, l'année suivante, les évêques de l'Afrique proconsulaire et de la Numidie, au nombre de 71, Cyprien rédige la lettre synodale où il est déclaré que le baptême des hérétiques ou des schismatiques étant invalide et nul, l'imposition des mains *ad Spiritum Sanctum* est

insuffisante sans la collation préalable du baptême. *Epist.*, LXXII, 1, *P. L.*, t. III, col. 1046. Cyprien fait part de cette lettre à l'évêque de Rome, en y joignant la copie de la synodale précédente et de sa réponse à Quintus. En même temps, pour répondre à une nouvelle consultation, il expédie à Jubaianus ces trois documents, et dit du baptême des hérétiques : *Quod nos nec ratum possumus nec legitimum computare, quando hoc apud eos esse constet* ILLICITUM, *Epist.*, LXXIII, 1, *P. L.*, t. III, col. 1110; *ac per hoc non rebaptizari sed baptizari a nobis quicumque ab adultera et profana aqua veniunt abluendi et sacrificandi salutaris aquæ veritate. Ibid.* Le cas semblait pourtant avoir été bien posé par le correspondant de Jubaianus : *Quærendum non est quis baptizaverit, quando* IS, *qui baptizatus sit, accipere remissam peccatorum potuerit secundum quod credidit..., ut nec ab ipso* (*Marcione*) *venientes baptizari oportere, quod jam in nomine Jesu Christi baptizati esse videantur. Ibid.*, 4, *P. L.*, t. III, col. 1112. C'était affirmer la validité du baptême, à cause de la formule employée, et son efficacité, d'après les dispositions du sujet, abstraction faite du ministre. Or, ce sentiment s'était manifesté en Mauritanie dans un écrit que Jubaianus avait adressé à Cyprien. Le traité *De rebaptismate*, *P. L.*, t. III, col. 1183-1204, s'il n'est pas cet écrit même, comme l'a soutenu J. Ernst, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1896, p. 193 sq., est, suivant l'opinion générale, l'œuvre d'un évêque africain, composée en 256. Or, il soutient la tradition de la non-rebaptisation et la déclare unique et universelle. Ernst, *Die Lehre des Liber de rebaptismate von der Taufe*, dans la même *Zeitschrift*, 1900, p. 429-462 ; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1902, t. II, p. 91-97. Mais Cyprien déclare que le ministre étant indigne ne peut conférer validement le baptême, et que le sujet, *falsum credens, verum accipere non potuit, sed potius adultera et profana, secundum quod credebat, accepit. Epist.*, LXXIII, 5, *P. L.*, t. III, col. 1113. Reste la coutume invoquée, et qui comptait encore des tenants même en Afrique; Cyprien lui opposa une fin de non-recevoir, parce qu'elle ne saurait être au-dessus de la vérité, *ibid.*, 13, *P. L.*, t. III, col. 1117, et que *non quia aliquando erratum est ideo semper errandum est. Ibid.*, 23, col. 1125.

Le pape Étienne n'accepta pas la décision du concile d'Afrique; il menaça même de rompre avec ceux qui s'obstineraient dans leur manière de voir. Sa réponse intégrale ne nous est pas parvenue; mais le dispositif principal nous en a été conservé par saint Cyprien. *Epist.*, LXXIV, 1, *P. L.*, t. III, col. 1128. Plus de doute, il y avait désaccord entre la coutume d'Afrique et celle de Rome, et dès lors l'affaire pouvait prendre une tournure des plus graves, si les évêques d'Afrique ne se rangeaient pas à l'avis du pape. De fait, ils ne s'y rangèrent pas.

Cyprien, en notifiant la décision d'Étienne à son collègue Pompée, évêque de la Tripolitaine, y relève *vel superba, vel ad rem non pertinentia, vel sibi ipsi contraria, imperite atque improvide conscripta. Epist.*, LXXIV, 1, *P. L.*, t. III, col. 1128. Il s'étonne que le pape juge *non ex hæresi venientium baptismata justa esse et legitima. Ibid.*, 2, col. 1129. Il continue à repousser la validité du baptême des hérétiques par les arguments déjà donnés. Il [illegible] les hérétiques peuvent validement baptiser, ils peuvent de même conférer le Saint-Esprit. Or, ils ne peuvent pas donner le Saint-Esprit, donc ils ne peuvent pas baptiser. Baptême et confirmation sont tellement unis, dans sa pensée, qu'ils ne sauraient aller l'un sans l'autre. *Ibid.*, 15, col. 1132. Il traite [illegible] la tradition invoquée par l'évêque de [illegible], déclare que [illegible] *Ibid.*, 9, col. 1131, 1134 [illegible] de la vérité qui [illegible] contre [illegible] d'Afrique.

Cyprien convoque à Carthage un concile plénier, pour le 1er septembre 256, où se rendent 87 évêques de l'Afrique proconsulaire, de la Numidie et de la Mauritanie. On y lit la lettre de Jubaianus et la réponse de Cyprien; Cyprien prie chacun des évêques présents de donner librement son avis, sans juger, sans excommunier personne, sans se faire évêque des évêques, et sans forcer les autres à partager sa manière de voir, chaque évêque ayant la plénitude de son libre arbitre. *Concil. III, de bapt.*, *P. L.*, t. III, col. 1054. A la suite des 85 évêques, Cyprien opina le dernier par ces mots : *meam sententiam planissime exprimit epistola quæ ad Jubaianum, collegam nostrum, scripta est : hæreticos secundum evangelicam et apostolicam contestationem adversarios Christi et antichristos appellatos, quando ad Ecclesiam venerint, unico Ecclesiæ baptismo baptizandos esse, ut possint fieri de adversariis amici et de antichristis christiani. Ibid.*, col. 1078. Selon l'usage, les actes de ce concile durent être notifiés au pape. Mais Étienne refusa de recevoir les députés africains, et fit défense à son clergé de communiquer avec eux.

Or, en Orient, les évêques de plusieurs provinces pensaient et agissaient comme ceux d'Afrique. Étienne leur avait écrit qu'il ne voulait plus communiquer ni avec Hélénus de Tarse, ni avec Firmilien de Césarée, ni avec les autres évêques de la Galicie, de la Galatie, de la Cappadoce et d'ailleurs, s'ils persistaient à vouloir rebaptiser les hérétiques. Eusèbe, *H. E.*, VII, 5, *P. G.*, t. XX, col. 645. Il avait dû faire part de cette décision aux autres évêques. Cyprien, de son côté, avait fait parvenir, par le diacre Rogatien, les actes des conciles d'Afrique aux évêques d'Asie, et l'épiscopat d'Orient se trouva dans l'alternative de suivre ou le pape ou l'évêque de Carthage. Firmilien, qui avait assisté au synode d'Iconium, approuva la conduite de Cyprien, et écrivit une lettre des plus vives contre l'évêque de Rome. Cette lettre n'apporte aucun argument nouveau. Firmilien, en effet, en est au même point que Cyprien. Il ne voit dans le débat qu'une mesure disciplinaire, où la liberté de chacun n'empêche pas l'union de tous, comme dans l'affaire de la Pâque, *Epist.*, LXXV, 6, *P. L.*, t. III, col. 1159 ; il refuse à tout ministre hérétique le pouvoir de conférer le baptême, et à n'importe qui de le recevoir de sa main, *ibid.*, 7, 8, 9, col. 1161-1163, quand même le baptême aurait été conféré régulièrement, selon la formule trinitaire; il traite d'erreur la coutume invoquée par le pape, *ibid.*, 19, col. 1170; il renouvelle les arguments de Cyprien, et conclut de même. *Ibid.*, 25, col. 1176.

Cette double opposition des évêques d'Afrique et d'Asie au décret du pape arracha-t-elle à Étienne une sentence d'excommunication? Aucun document ne l'atteste. Il n'y eut qu'une menace, non suivie d'effet. Cyprien, *Epist.*, LXXIV, 8, *P. L.*, t. III, col. 1133, dit : *Abstinendos putat. Ab illorum communione discessurum*, note Denys d'Alexandrie, dans sa lettre à Sixte. Eusèbe, *H. E.*, VII, 5, *P. G.*, t. XX, col. 645. *Nullius anathematis interpositione*, remarque Facundus, *Cont. Mocian.*, *P. L.*, t. LXVII, col. 864. Et saint Augustin : *Abstinendos putaverat... Vicit tamen pax Christi in cordibus eorum ut* [illegible] *tis oriretur. De bapt. contr. donat.*, V, 25, 36, *P. L.*, t. XLIII, col. 194. Cf. *De unico bapt. contra Petil.*, 23, *ibid.*, col. 607; De Smedt, *Dissert. selectæ*, diss VII, c. I, n. 4, p. 242 ; Grisar, *Cyprians Oppositionsconcil gegen Papst Stephane*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1881, p. 193 sq. ; Ernst, *War der hl. Cyprian excommunicirt? Ibid.*, 1894, p. 473-499. Le schisme fut évité. Peut-être la lettre de Denys d'Alexandrie, annonçant au pape Étienne que les troubles occasionnés en Orient par la faction de Novatien avaient cessé et que toutes les églises étaient heureusement rentrées dans l'unité, Eusèbe, *H. E.*, VII, 5, *P. G.*, t. XX,

col. 644, fit-elle espérer qu'il en serait de même dans la question du baptême. Quoi qu'il en soit, Denys atteste que, dans le cas en litige, l'ancienne coutume d'Égypte se bornait à une imposition des mains suivie de prières. Eusèbe, *H. E.*, VII, 2, *P. G.*, t. XX, col. 641. Il partage, quant à lui, la manière de faire de son prédécesseur Héraclas et ne soumet pas les hérétiques à un nouveau baptême. Eusèbe, *H. E.*, VII, 7, *P. G.*, t. XX, col. 649. Il sait que des synodes en ont décidé autrement et, vu la gravité de la question, il a cru devoir adresser les plus expresses supplications à l'évêque de Rome, ainsi qu'aux prêtres romains, Denys et Philémon. Eusèbe, *H. E.*, VII, 5, *P. G.*, t. XX, col. 645. Du reste, Étienne mourait le 2 août 257; la persécution de Valérien éclatait; Cyprien périt sous le glaive en 258; quant à Firmilien, il ne mourut qu'en 269, à Tarse, au moment où il se rendait au synode d'Antioche pour y condamner Paul de Samosate. D'autre part, saint Cyprien n'a pas rétracté, avant sa mort, son sentiment sur la rebaptisation des hérétiques. Ernst, *Der angebliche Widerruf des hl. Cyprian in der Ketzertauffrage*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1895, p. 234-272.

II. THÈSE DES REBAPTISANTS. — 1° Les documents relatifs à la controverse du baptême des hérétiques, réunis dans Migne, *P. L.*, t. III, col. 1008 sq., ont donné lieu, de la part des donatistes d'abord, des protestants et des gallicans ensuite, à de graves imputations. Depuis la réforme, on s'en est servi pour essayer de prouver que la conduite de Cyprien et de Firmilien n'allait à rien moins qu'à rejeter la tradition comme règle de foi et à infirmer l'autorité de l'Église et l'infaillibilité du pontife romain. Les traiter d'apocryphes, ainsi que l'ont essayé, pour quelques-uns, Missori, *Dissertatio critica in epistolam ad Pompeium*, Venise, 1733; Molkenbuhr, *Binæ dissertationes de Firmiliano*, 1790, *P. L.*, t. III, col. 1357 sq.; Tournemine, *Conjectures sur la supposition de quelques ouvrages de saint Cyprien et de la lettre de Firmilien*, dans les *Mémoires de Trévoux*, décembre 1734, a. 118, p. 2246 sq., et, plus récemment, Tizzani, *La celebre contesa fra san Stefano e san Cypriano*, Rome, 1862, et Bouix, *Le célèbre conflit entre saint Étienne et saint Cyprien*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1863, t. VII, p. 211-232, 305-320, 419-437, 518-545, n'est pas une œuvre de saine critique. Ils doivent rester acquis aux débats. De Smedt, *Dissert. select.*, diss. VII, proœm. I, Paris, 1876, p. 219 sq.; Ernst, *Die Echtheit des Briefes Firmilians im Ketzertaufstreit in neuer Beleuchtung*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1894, p. 209-259. Quelle est donc la valeur de la thèse des rebaptisants? Ont-ils réellement porté atteinte à l'autorité de la tradition et à l'infaillibilité du pontife romain? Ont-ils vu dans l'objet de la controverse une question de foi ou de discipline?

2° La thèse des rebaptisants peut se formuler de la manière suivante : il n'y a qu'un baptême et il n'est que dans l'Église catholique. *Epist.*, LXXIV, 11, *P. L.*, t. III, col. 1136. Les hérétiques, étant en dehors de l'Église catholique, ne peuvent pas donner ce qu'ils n'ont pas.

Il n'y a qu'un baptême : rien de plus vrai; mais la question était de savoir s'il est exclusivement dans l'Église catholique ou s'il ne peut pas se trouver, à un titre quelconque, même en dehors de l'Église. Cette question préjudicielle, nullement discutée, chacun la regardait comme déjà résolue : Étienne, en acceptant comme valide le baptême conféré par les hérétiques, à la condition qu'il eût été administré selon la formule trinitaire ou au nom de Jésus-Christ; les rebaptisants, au contraire, en le rejetant comme nul, malgré l'emploi de la formule prescrite et l'autorité du nom de Jésus-Christ, *Epist.*, LXX, 7; LXXV, 9, 12, *P. L.*, t. III, col. 1143, 1162, 1166, uniquement parce qu'il était conféré par des ministres étrangers à l'Église. *Epist.*, LXX, 1; LXXIII, 1; LXXIV, 3; LXXV, 7, 14, *P. L.*, t. III, col. 1138, 1110, 1130, 1161, 1167. L'hérésie, n'étant pas l'épouse du Christ, ne peut enfanter des enfants à Dieu; la génération et la sanctification ne peuvent se trouver que dans l'épouse du Christ. *Epist.*, LXXIV, 6, *P. L.*, t. III, col. 1132.

Première erreur : c'était méconnaître la notion même du sacrement, placer la validité là où elle n'est pas, confondre deux choses bien distinctes, l'illicéité et l'invalidité, et conclure à tort de l'une à l'autre : *quod* (le baptême) *nos nec ratum possumus nec legitimum computare, quando hoc apud nos constet esse* ILLICITUM. *Epist.*, LXXIII, 1, *P. L.*, t. III, col. 1110. L'illicéité du baptême conféré par les hérétiques ne faisait doute pour personne; mais l'illicéité n'entraîne pas nécessairement l'invalidité. Le baptême vaut par lui seul, dès qu'il est conféré selon la formule prescrite par Jésus-Christ. Il a sa valeur propre, son efficacité intrinsèque.

Deuxième erreur : les rebaptisants exagéraient le rôle du ministre dans la collation du baptême; en réclamant l'orthodoxie et la moralité du ministre, ils avaient raison; mais ils avaient tort en l'exigeant comme une condition absolument indispensable pour la validité du sacrement. Car la valeur du baptême est indépendante de celui qui le confère; celui-ci n'est qu'un instrument; quelles que soient son hétérodoxie et son indignité, il n'en confère pas moins validement le baptême; c'est Jésus-Christ qui opère par lui.

Troisième erreur : les rebaptisants niaient qu'on pût recevoir dans l'hérésie la grâce de la régénération, la rémission des péchés, le Saint-Esprit, quelles que fussent du reste la foi et les dispositions du baptisé, parce que ce dernier se trouvait communiquer avec des hérétiques exclus de l'Église. *Epist.*, LXXIII, 4; LXXV, 9, *P. L.*, t. III, col. 1112, 1162. C'était la même confusion de l'invalidité avec l'illicéité. Car l'adulte, en acceptant le baptême de la main des hérétiques, peut, par ses mauvaises dispositions, mettre obstacle à l'efficacité pleine et immédiate du baptême; il n'en reçoit pas moins validement le sacrement.

Ces divers points ont été admirablement mis en lumière par saint Augustin. Il n'y a sacrement, dit-il, que lorsqu'il est conféré avec la formule du Christ; sans cette formule, pas de baptême, *De bapt.*, VI, 25, 47, *P. L.*, t. XLIII, col. 214; avec elle le baptême peut exister, être donné et reçu même en dehors de l'Église. *De bapt.*, I, 1, *ibid.*, col. 109. Le sacrement est saint par lui-même, où qu'il se trouve, *De bapt.*, I, 12, 19; V, 21, 29; VI, 2, 4, *ibid.*, col. 119, 191, 199; à cause de Celui qui en est l'auteur, *De bapt.*, III, 4, 6; IV, 12, 18; 21, 28; V, 21, 29, *ibid.*, col. 143, 166, 173, 191; car c'est Dieu qui est présent dans la formule évangélique et sanctifie le sacrement. *De bapt.*, VI, 25, 47, *ibid.*, col. 214. Le baptême peut donc se trouver chez les hérétiques. Bien qu'ils ne l'aient ni *recte*, *De bapt.*, I, 3, *ibid.*, col. 110, ni *legitime*, *De bapt.*, V, 7, 8, *ibid.*, col. 181, son efficacité est indépendante de celui qui le donne et de celui qui le reçoit, quels que soient leur mérite ou démérite, *De bapt.*, IV, 21, 28; leur immoralité, *De bapt.*, III, 10, 15; leur perversité, *De bapt.*, V, 3, 3; 21, 29; VI, 1, 2; 5, 7, *P. L.*, t. XLIII, col. 173, 144, 178, 191, 198, 200; leur erreur, *De bapt.*, IV, 15, 22; ou leur foi. *De bapt.*, III, 14, 19, *ibid.*, col. 168, 146. Il reste *integrum* par la vertu propre de sa formule, de quelque manière que l'entende celui qui l'emploie, *De bapt.*, III, 15, 20; IV, 12, 18, *ibid.*, col. 148, 166; car, en réalité, c'est l'Église qui engendre des fils *per hoc quod suum in eis habet*. *De bapt.*, I, 10, 14; 15, 23, *ibid.*, col. 117, 122. *In ista quæstione non esse cogitandum quis det sed quid det, aut quis accipiat sed quid accipiat, aut quis habeat sed quid habeat*. *De bapt.*, IV, 10, *ibid.*, col. 164. *Dico sacramentum Christi et bonos et malos posse habere, posse dare, posse accipere; et bonos quidem utiliter et salubriter; malos autem perniciose et pœnaliter*. *De bapt.*, VI, 2, 4, *ibid.*, col. 199. Donc validité du baptême,

quand il est conféré selon la formule trinitaire; mais illicéité quand celui qui le confère pèche par défaut d'orthodoxie ou de moralité. Le sujet bien disposé, croyant ce que croit l'Église catholique et ne recourant au baptême donné par les hérétiques qu'en cas de nécessité, sans pactiser avec l'hérésie, reçoit immédiatement la grâce du baptême. *De bapt.*, VI, 2, 4, *ibid.*, col. 199. Mais, tout en recevant la réalité du sacrement, il peut empêcher son effet immédiat, ou parce qu'il persévère dans ses mauvaises dispositions, ou parce qu'il pactise avec l'hérésie de ceux qui lui confèrent le baptême. L'effet ne devient actuel que lors de l'admission du baptisé dans l'Église. A ce moment-là, l'obstacle disparaît, rend utile ce qui était inutile, *De bapt.*, I, 1, *ibid.*, col. 109, guérit le mal, *De bapt.*, I, 8, 11, *ibid.*, col. 116, fait que le sacrement reçu devient profitable, *De bapt.*, I, 5; 12, 18; 13, 21, *ibid.*, col. 113, 119, 121, et que les péchés sont remis. *De bapt.*, III, 13, 18; VI, 5, 7, *ibid.*, col. 146, 200. C'est la charité qui procure le plein effet du baptême, charité qui ne se trouve que dans l'unité. *De bapt.*, III, 16, 21, *ibid.*, col. 149. Il en est de même, observe saint Augustin, pour les catholiques qui, en recevant le baptême, n'ont renoncé au siècle qu'en paroles et non par les actes : ils ne perçoivent l'effet du sacrement dans sa totalité que lorsqu'ils renoncent effectivement au siècle. *De bapt.*, III, 3, 4, *ibid.*, col. 141. Le baptême ne profite ni aux *aperte foris* ni aux *intus occulte separatis : utrique autem correcto prodesse incipit, quod ante non proderat, sed tamen inerat. De bapt.*, V, 18, 24, *ibid.*, col. 189. Car *aliud est non habere, aliud non utiliter habere. Qui non habet, est baptizandus ut habeat; qui autem non utiliter habet, ut utiliter habeat, corrigendus. De bapt.*, IV, 17, 24, *ibid.*, col. 170.

3° Au sujet de la coutume, il importe de distinguer la question de fait et la question de droit. Sur la question de fait, Cyprien et Firmilien se sont étrangement abusés. Sans doute, personnellement, ils n'innovaient pas; ils citaient des décisions prises soit à Carthage, soit à Iconium ou à Synnada, mais de date récente; ils étaient même obligés de convenir que leur coutume était loin d'être générale, que plusieurs évêques autour d'eux pensaient et agissaient comme Étienne. La coutume romaine avait pour elle l'ancienneté et l'universalité; elle condamnait donc la coutume récente et particulière à certaines églises d'Afrique et d'Asie. Cyprien et Firmilien crurent, du moins, avoir la vérité et firent valoir ses droits. Cyprien avait écrit à Quintus : *Non de consuetudine præscribendum sed ratione vincendum. Epist.*, LXXI, 2, *P. L.*, t. III, col. 1106. Il écrit à Jubaianus : *Frustra qui ratione vincuntur consuetudinem nobis opponunt. Epist.*, LXXIII, 13, *P. L.*, t. III, col. 1117. Et, quand Étienne proclame qu'il faut s'en tenir à la tradition, il demande : d'où vient-elle ? *Epist.*, LXXIV, 2, *P. L.*, t. III, col. 1129. Coutume présomptueuse et humaine, *Epist.*, LXXIV, 3, *ibid.*, col. 1130, qui n'a pas la vérité : *consuetudo sine veritate vetustas erroris est. Epist.*, LXXIV, 9, *ibid.*, col. 1134. Par conséquent, déclare-t-il : *Non quia aliquando erratum est, ideo semper errandum est. Epist.*, LXXIII, 23, *ibid.*, col. 1125. Et Firmilien raisonne de même. *Epist.*, LXXV, 19, *P. L.*, t. III, col. 1170. Leur bonne foi ne saurait être mise en doute, mais elle a manqué de lumière. En affirmant que la coutume, que leur opposa Étienne, est erronée, purement humaine et nullement apostolique, ils commettent une erreur de fait. Mais ils ne se trompent pas sur la question de droit : ils savent toute la valeur d'une tradition d'origine évangélique ou apostolique ; et, loin de songer à la nier, ils s'en réclament. Cyprien surtout n'a pu oublier le célèbre traité *des prescriptions* de son maître favori, ni la force du *cuneus veritatis*, ni des principes comme ceux-ci : *Quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum. Præscr.*, 28; *id esse dominicum et verum quod sit prius traditum*, *Præscr.*, 31, *P. L.*, t. II, col. 40, 44; ni ce qu'il avait écrit dans son *De unitate Ecclesiæ*. Voilà pourquoi, loin de répudier une tradition d'origine vraiment apostolique, il se contente de prétendre que celle qu'on lui oppose n'a pas ce caractère, et il décide qu'il faut revenir *ad originem dominicam et ad evangelicam atque apostolicam traditionem. Epist.*, LXXIV, 10, *P. L.*, t. III, col. 1136. Firmilien ne pensait pas différemment. *Epist.*, LXXV, 19, *ibid.*, col. 1170. Mais ni Cyprien ni Firmilien, en agissant comme ils le firent, ne crurent point faire œuvre de schisme ou d'hérésie. L'évêque de Carthage enseignait que l'Église est fondée sur Pierre, centre de l'unité, que l'évêque de Rome est le successeur de Pierre, que l'Église romaine est l'*Ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est, Epist.*, LV, 14, *P. L.*, t. III, col. 818, qu'il faut la reconnaître et la tenir comme *Ecclesiæ catholicæ radicem et matricem. Epist.*, XLIV, 3, *P. L.*, t. III, col. 710. Et l'évêque de Césarée remarque bien qu'Étienne *de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta Ecclesiæ collocata sunt, Epist.*, LXXV, 17, *P. L.*, t. III, col. 1169, mais ne lui reproche que de ne pas respecter suffisamment la dignité de son siège, en ce qu'il approuve le baptême des hérétiques. L'un et l'autre reconnaissent la nécessité d'adhérer à l'Église romaine et de s'entendre avec elle sur l'enseignement. Et pourtant, en fait, ils refusent de souscrire au décret pontifical. Une telle dérogation à leurs principes ne s'explique que par l'état d'indécision où se trouvait alors la question du baptême des hérétiques. Comme dit saint Augustin : *Nondum erat diligenter illa baptismi quæstio pertractata... Diligentius inquisita veritas docuit, quæ post magnos dubitationis fluctus ad plenarii concilii confirmationem perducta est. De bapt.*, II, 7, 12, *P. L.*, t. XLIII, col. 113. *Noluit vir gravissimus* (Cyprien) *rationes suas, etsi non veras, quod eum latebat, sed tamen non victas, veraci quidem, sed tamen nondum assertæ consuetudini cedere. De bapt.*, II, 8, 13, *ibid.*, col. 134. Aujourd'hui, qu'une telle question est élucidée et nettement définie, ni Cyprien ni Firmilien ne parleraient ou n'agiraient comme alors; mieux instruits, plus éclairés, ils tiendraient le langage de tous les enfants soumis de l'Église : *Roma locuta est, causa finita est.*

4° Les évêques de Carthage et de Césarée n'auraient-ils vu dans l'affaire du baptême des hérétiques qu'une question de pure discipline ? On se l'est demandé. L'auteur de la *Defensio declarationis conventus cleri gallicani* a prétendu qu'il s'agissait d'une question de foi. *Præv. diss.*, 71, *Œuvres de Bossuet*, édit. Lefèvre, Paris, 1836, t. IX, p. 44. Contrairement à cette prétention, des théologiens français, dans leur *Dissertatio historico-dogmatica*, de 1750, *P. L.*, t. III, col. 1357 sq., ont cherché à prouver que les rebaptisants n'y avaient vu qu'une question disciplinaire. La question, il est vrai, touche en même temps et au dogme et à la discipline ; reste à savoir si, dans l'esprit de ceux qui prirent part à la controverse, il s'agissait exclusivement ou d'un point dogmatique ou d'une mesure disciplinaire. Incontestablement, saint Cyprien, en rappelant la décision d'ordre pratique prise par Agrippinus, en la traitant de religieuse, de légitime, de salutaire, *Epist.*, LXXI, 2, *P. L.*, t. III, col. 1109, de *magis pertinens ad sacerdotalem auctoritatem et Ecclesiæ catholicæ unitatem, Epist.*, LXXII, 1, *ibid.*, col. 1046 ; en la comparant au différend survenu entre Pierre et Paul au sujet de la circoncision ; en laissant à chaque évêque la pleine liberté de ses actes, *Epist.*, LXIX, 17 ; LXXII, 3 ; LXXIII, 26 ; *Conc. III, proœm.*, *P. L.*, t. III, col. 1151, 1050, 1126, 1054, chacun devant suivre ce qu'il estime de meilleur et de plus utile, *Epist.*, LXXI, 2, *ibid.*, col. 1107 ; en protestant ne pas vouloir rompre avec ceux

qui ne partageraient pas son avis; en estimant que la divergence d'opinions sur ce point particulier ne doit entrainer personne à rompre l'unité, semble autoriser à croire qu'il s'est placé à un point de vue exclusivement disciplinaire; d'autant plus que ce qu'il désire par-dessus tout c'est le maintien de l'unité, de l'union et de la paix. *Servetur a nobis patienter et leniter charitas animi, collegii honor, dilectionis vinculum, concordia sacerdotii. Epist.*, LXXIII, 26, *P. L.*, t. III, col. 1127. Et, quand on allègue que la coutume des hérétiques est de ne point baptiser ceux qui, déjà baptisés, viennent à eux, il répond que l'Église n'a pas à prendre modèle sur les hérétiques ni à leur emprunter leur *discipline. Epist.*, LXXIV, 4, *P. L.*, t. III, col. 1131. Mais, d'autre part, il n'est pas moins incontestable que les arguments qu'il fait valoir, soit pour soutenir son opinion, soit pour attaquer l'opinion contraire, indiquent qu'il y voit quelque chose de plus qu'une simple question de discipline. Toutefois, on peut penser que, s'il avait vu, engagée dans le débat, une question appartenant clairement et exclusivement à la *regula fidei*, son langage aurait été moins hésitant et plus catégorique, car, devant la règle de foi, les divergences d'opinion ne sont point tolérées; il n'est permis à aucun évêque de s'en affranchir ou de s'en écarter; chacun doit s'incliner. C'est dire que l'ambiguïté de son langage provenait de la difficulté même de la question, qui n'avait pas encore été pleinement élucidée. De là ces paroles de saint Augustin : *Nec nos ipsi tale aliquid auderemus asserere nisi universæ Ecclesiæ concordissima auctoritate firmati; cui et ipse sine dubio cederet, si jam illo tempore quæstionis hujus veritas eliquata et declarata per plenarium concilium solidaretur. De bapt.*, II, 4, 5, *P. L.*, t. XLIII, col. 129. Cf. P. von Hoensbroech, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1891, p. 727-736; J. Ernst, *Zur Auffassung Cyprians von der Ketzertaufe, ibid.*, 1893, p. 79-103.

On en peut dire autant de Firmilien. Lui aussi argumente comme Cyprien. Mais, bien qu'il connaisse l'autorité du κανὼν ἐκκλησιαστικός, pourquoi juge-t-il que la divergence des coutumes sur la pratique en question n'est pas incompatible avec l'unité? C'est que, comme saint Cyprien, il pèche par défaut de lumière et a droit aux mêmes circonstances atténuantes. A vrai dire, ni l'un ni l'autre n'ont placé le débat sur le terrain unique et exclusif de la foi.

III. DÉCRET DU PAPE ÉTIENNE. — 1° Nous ne possédons pas dans son intégrité la réponse que fit Étienne à la communication de saint Cyprien au sujet du baptême des hérétiques. Mais ce qui nous en a été conservé permet de constater que le pape, dans la collation du sacrement, fait abstraction du ministre, qu'il place la validité du baptême dans l'emploi de la formule trinitaire, *Epist.*, LXXV, 9, *P. L.*, t. III, col. 1162, dans la présence et l'intervention sanctifiante du Christ, *Epist.*, LXXIII, 4; LXXV, 12, *ibid.*, col. 1112, 1166, qu'il reçoit en conséquence comme enfants de l'Église ceux qui ont été baptisés au dehors par des hérétiques, *Epist.*, LXXV, 14, *ibid.*, col. 1167, et qu'au lieu d'innover il reste fidèle à l'antique tradition, *non aliqua novitate instituta*, comme dit saint Augustin, *sed antiquitate roborata. De bapt.*, V, 22, 30, *P. L.*, t. XLIII, col. 192. Étienne se trouva ainsi avoir raison sur tous les points. De là son décret : *Si quis a quacunque hæresi venerit ad vos nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in pœnitentiam. Epist.*, LXXIV, 1, *P. L.*, t. III, col. 1128. Ce décret exige quelques explications. Cf. *Dissert. qua vera Stephani circa receptionem hæreticorum sententia explicatur*, *P. L.*, t. III, col. 1249 sq.

2° Qu'entendre par ces mots : *Si quis a quacunque hæresi venerit?* Impliquent-ils, dans la pensée du pape, la validité de tout baptême conféré par n'importe quel hérétique, quel que soit le mode de collation? Nullement. Car il faut d'abord remarquer que le fond du débat ne roulait pas sur l'emploi de la formule baptismale, mais sur le rôle du ministre et du sujet. Néanmoins, à l'encontre des rebaptisants, Étienne plaçait la validité du baptême dans l'emploi régulier de cette formule, abstraction faite du ministre et du sujet. Il y a, disait-il, rémission des péchés et seconde naissance dans le baptême des hérétiques, *Epist.*, LXXV, 8, *P. L.*, t. III, col. 1161, par le seul fait qu'il est conféré au nom de la Trinité. *Epist.*, LXXV, 91, *ibid.*, col. 1162. Sa validité provient de l'efficacité de la formule trinitaire, de la vertu du nom de Jésus-Christ. Par suite, partout où s'emploie cette formule, où intervient le nom de Jésus-Christ, il y a la présence et la sanctification de Jésus-Christ, *Epist.*, LXXV, 12, 18, *ibid.*, col. 1166, 1170; rénovation et justification. *Epist.*, LXXIII, 16; LXXIV, 5, *ibid.*, col. 1119, 1131. Le baptême des hérétiques, quels qu'ils soient, est dès lors juste et légitime. *Epist.*, LXXIV, 2, *ibid.*, col. 1129. Du reste les hérétiques ne conféraient pas le baptême avec une autre formule que celle de l'Église; la difficulté ne portait pas alors sur la forme du baptême. Mais il pouvait arriver, et il arriva qu'un doute pût planer sur la fidélité des hérétiques à l'emploi de la formule consacrée. On dut donc se préoccuper de la question de savoir si le baptême avait été régulièrement conféré d'après la formule trinitaire. De là, dès le commencement du IVe siècle, le canon du concile d'Arles prescrivant une enquête préalable. D'après le résultat de cette enquête, ou bien on recevait les hérétiques, baptisés dans l'hérésie, par la seule imposition des mains, ou bien on exigeait la collation du baptême catholique. Et cette dernière prescription s'appliqua en particulier aux paulianistes et à quelques autres. C'était l'exception; car, en général, les hérétiques restèrent fidèles à la formule usitée dans l'Église catholique. C'est ce qui permettait de dire à saint Augustin, au commencement du Ve siècle : *Facilius inveniuntur hæretici qui non baptizent, quam qui non verbis istis baptizent. De bapt.*, VI, 25, 47, *P. L.*, t. XLIII, col. 214.

3° Étienne, au dire de Cyprien, *Epist.*, LXXIII, 4, de Firmilien, *Epist.*, LXXV, 18, de l'auteur du *De rebaptismate*, 1, *P. L.*, t. III, col. 1112, 1170, 1183, parle du baptême donné au nom de Jésus-Christ. Ce baptême du Christ indique-t-il le baptême ordinaire conféré, d'après l'Évangile, selon la formule trinitaire, ou un baptême spécial? Rien dans la controverse ne permet de croire qu'il s'agisse d'un baptême particulier. Car c'était l'usage de désigner le baptême ordinaire sous le nom de baptême du Christ. Saint Hilaire remarque, au IVe siècle, que les passages des Actes des apôtres, où il est question du baptême du Christ, ne sont pas en contradiction avec ceux où il est parlé du baptême conféré selon la formule trinitaire. *De synodis*, 85, *P. L.*, t. X, col. 538. On disait, aux temps apostoliques, le baptême du Christ pour le distinguer du baptême de Jean; on continua dans la suite à se servir de la même expression pour désigner le baptême dont Jésus-Christ avait donné la formule dans l'Évangile. Par conséquent prétendre que saint Étienne regardait comme valide le baptême conféré au seul nom de Jésus-Christ, sans aucune mention des deux autres personnes divines, c'est forcer le sens des textes, ainsi qu'ont eu le tort de le faire, parmi les modernes, Gieseler, *Kirchengeschichte*, Bonn, 1824-1857, t. I, p. 397, et Néander, *Allgem. Gesch. der christl. Relig.*, Hambourg, 1825, t. I, p. 177. Rien ne prouve, en effet, dans les documents qui nous restent, que Cyprien, Firmilien ou l'auteur du *De rebaptismate* aient compris que, dans la pensée d'Étienne, il se soit agi d'un baptême particulier, autre que le baptême ordinaire.

4° Dans la question du baptême des hérétiques, le pape Étienne estimait qu'au sujet de la validité il faut faire abstraction du ministre, mais pas de celui qui reçoit le sacrement. Car, de l'aveu même des opposants, il requérait

chez le baptisé adulte, des conditions indispensables de foi, *secundum quod credidit*, dit Cyprien. *Epist.*, LXXIII, 4. *mente et fide sua*, remarque Firmilien. *Epist.*, LXXV, 9, *P. L.*, t. III, col. 1112, 1163; toutefois, l'absence de ces dispositions ne rendait pas le baptême invalide, à ses yeux, mais simplement illicite. De là son décret : pas de réitération; le baptême restait valide, il n'y avait qu'à l'accepter et à ratifier ce qui était acquis. Mais, d'autre part, il importait de corriger ce que la collation de ce sacrement avait eu d'irrégulier et d'illicite, soit de côté du ministre, soit du côté du sujet; de là, comme condition indispensable d'admission, l'imposition des mains *in pœnitentiam*.

5° Quelle était la nature de cette imposition des mains *in pœnitentiam?* Faut-il rejeter l'expression et y voir une faute de transcription, comme le prétend Morin? *Comment. hist. de discip. in admin. sacr. pœnitentiæ*, l. IX, c. VII, 13, Paris, 1654, p. 630. S'agit-il du sacrement de la confirmation?

Sans doute les rebaptisants prétendaient que le baptême et la confirmation ne peuvent aller l'un sans l'autre et que là où il y a le baptême doit nécessairement se trouver la confirmation. Cyprien, *Epist.*, LXXII, 1 ; Némésianus de Thubunis, *Conc. Carth. de bapt.*, III, *P. L.*, t. III, col. 1046, 1057. Ils connaissaient bien l'expression *in pœnitentiam*, mais ils parlent de la réception du Saint-Esprit. D'où cette objection : si les hérétiques peuvent baptiser, pourquoi ne pourraient-ils pas confirmer? A quoi bon, dès lors, l'imposition des mains *ad Spiritum Sanctum?* Réitérer celle-ci, c'est donner droit à réitérer le baptême : *non est necesse ei venienti manus imponi ut Spiritum Sanctum consequatur et signetur. Epist.*, LXXIII, 6, *P. L.*, t. III, col. 1113; LXXIV, 5; LXXV, 12, 18, *ibid.*, col. 1131, 1166, 1170. L'auteur du *De rebaptismate* remarquait avec raison que, dans l'Évangile et même dans la pratique ecclésiastique, ces deux sacrements étaient parfois conférés isolément, *De rebapt.*, 3, *P. L.*, t. III, col. 1187, bien qu'il les jugeât indispensables l'un et l'autre pour être baptisé *in totum. De rebapt.*, 6, *ibid.*, col. 1191. De telle sorte que la mesure prescrite par le pape viserait bien la confirmation, à titre de complément nécessaire pour les hérétiques, déjà baptisés hors de l'Église mais non confirmés. Il y a là une méprise.

Déjà Corneille avait décidé, selon la coutume des anciens, de ne procéder à l'admission des hérétiques qu'après avoir obtenu d'eux la répudiation de l'hérésie et la confession de la foi orthodoxe, en faisant uniquement sur eux la prière qui suit l'imposition des mains; [illegible] Eusèbe, *H. E.*, VII, 2, *P. G.*, t. XX, col. 641. Il n'est pas question de la confirmation. Étienne n'en parle pas davantage : ce qu'il exige comme condition indispensable d'admission, ce n'est pas l'imposition des mains *ad Spiritum Sanctum*, mais simplement celle *in pœnitentiam*.

L'imposition des mains *in pœnitentiam* était la règle ordinaire pour réconcilier les chrétiens convertis après leur chute dans l'hérésie ou leur passage au schisme. Sur ce mode particulier de réconciliation, pas de difficulté. Cyprien et ses partisans la connaissaient bien. *Epist.*, LXXI, 2; LXXIV, 12; *Conc. Carth. de bapt.*, III, *P. L.*, t. III, col. 1106, 1136, 1059. En pareil cas, la pénitence était accompagnée d'œuvres satisfactoires assez pénibles et constituait une irrégularité canonique. Ce n'était pas celle qu'Étienne songeait à imposer à ceux qui avaient été baptisés dans l'hérésie. Le cas n'était pas le même et ne pouvait pas comporter une pénalité aussi grave. Il l'appelle pourtant comme l'autre une imposition des mains *in pœnitentiam*, pour marquer son caractère spécial, qui était la correction d'une faute. C'était plutôt, comme le remarque Innocent Ier, une image de la pénitence que la pénitence proprement dite, *Epist.*, XXIV, 3, *P. L.*, t. XX, col. 550; une sorte de satisfaction et de pénalité qui n'avait pas la rigueur de la pénitence ordinaire et ne différait point l'admission dans l'Église de l'hérétique converti. C'est ainsi que Vigile, au VIe siècle, distinguant bien les convertis baptisés dans l'hérésie de ceux qui avaient été baptisés dans l'Église catholique, dit que la réconciliation de ces derniers se fait, *non per illam impositionem manus quæ per invocationem Sancti Spiritus fit, sed per illam qua pœnitentiæ fructus acquiritur et sanctæ communioni restituitur. Ad Euther. epist.*, II, 3, *P. L.*, t. LXIX, col. 18.

Il y a donc lieu, semble-t-il, de distinguer une double imposition des mains *in pœnitentiam :* l'une, appliquée aux catholiques, coupables d'hérésie ou de schisme, entraînant avec elle une série d'œuvres satisfactoires et différant la réconciliation jusqu'à l'achèvement complet de ces œuvres; l'autre, exclusivement réservée à ceux qui ont été baptisés dans l'hérésie, simple image de la pénitence laborieuse, mais condition nécessaire de leur admission immédiate. Celle-ci, prescrite par le pape Étienne pour régulariser une situation fausse, parce qu'il fallait, comme dit saint Augustin, *corrigere quod pravum est, non iterare quod datum est; sanare quod vulneratum est, non curare quod sanum est. De bapt.*, II, 7, 12, *P. L.*, t. XLIII, col. 133. Et c'est ce caractère de correction qui lui a valu le titre d'imposition des mains *in pœnitentiam*. Cette imposition des mains était accompagnée d'une prière. *Manus impositio... quid est aliud nisi oratio super hominem?* S. Augustin, *De bapt.*, III, 16, 21, *P. L.*, t. XLIII, col. 149. La formule de la prière qui accompagnait cette imposition spéciale des mains *in pœnitentiam* ne différait pas de celle qu'on employait dans la collation du sacrement de la confirmation; elle renfermait la même invocation du Saint-Esprit *septiformis*. Martène, *De ant. Eccl. ritibus*, t. I, p. 249 sq.; mais, dans une partie de l'Occident du moins, il n'y était pas fait mention de la *consignatio* qui servait à caractériser le sacrement de la confirmation.

A partir du concile d'Arles, en 314, l'expression du pape Étienne *in pœnitentiam* ne paraît plus. Dans l'Église romaine, l'imposition des mains est dite *ad Spiritum Sanctum*. *Conc. Arelat.*, can. 8, dans Hardouin, t. I, col. 265; Sirice, *Epist.*, I, 1, dans Hardouin, t. I, col. 847; *Epist.*, V, 8, *P. L.*, t. XIII, col. 1160; Innocent Ier, *Epist.*, II, 8; XVII, 4, *P. L.*, t. XX, col. 475, 531. Léon Ier nous en donne la raison : *quia formam tantum baptismi sine sanctificationis virtute susceperunt*, *Epist.*, CLIX, 7, *P. L.*, t. LIV, col. 1139; *invocata virtute Spiritus Sancti, quam ab hæreticis accipere non potuerunt. Epist.*, CLXVIII, 18, *P. L.*, t. LIV, col. 1200. Cf. *Epist.*, CLXVI, 2, *ibid.*, col. 1194. En Orient, à l'imposition des mains on joignit la *chrismatio;* c'est-à-dire on donna le sacrement de la confirmation. *Quæst. ad orthod.*, XIV, dans saint Justin, *P. G.*, t. VI, col. 1261; *Conc. Laodic.*, can. 7, dans Hardouin, t. I, col. 781; *Conc. Constant.*, I, can. 7. Il en fut de même en Gaule et en Espagne. Gennade, *De Eccles. dogm.*, LII, *P. L.*, t. LVIII, col. 993; *Conc. Araus.*, I, can. 2, dans Hardouin, t. I, col. 1784; *Conc. Arelat.*, II, can. 17, dans Hardouin, t. II, col. 774; Fauste de Riez, *De grat. Dei et lib. arb.*, I, 15, *P. L.*, t. LVIII, col. 807; Walafrid Strabon, *De reb. Eccl.*, XXVI, *P. L.*, t. CXIV, col. 958; Grégoire de Tours, *Hist.*, II, 31, 34; IV, 27, 28; IX, 15, *P. L.*, t. LXXI, col. 227, 230, 291, 292, 493; *Conc. Tolet.*, III, dans Hardouin, t. III, col. 471. Enfin, un troisième changement se fit à partir du concile général d'Éphèse, en 451; on exigea de la part des hérétiques une profession de foi orale et écrite. Léon Ier, *Epist.*, I, 2; XXVIII, 6, *P. L.*, t. LIV, col. 594, 780. Et saint Grégoire le Grand résume ainsi les divers modes employés pour la réception des hérétiques : *aut unctione chrismatis, aut manus impositione, aut sola professione fidei*, distinguant la confirmation de la simple imposition des mains : [illegible]

physitas et alios ex sola confessione fidei. L. XI, ind. IV, *Epist.*, LXVII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1205, 1206.

Il est à remarquer qu'il n'est plus question du baptême; et si la primitive imposition des mains *in pœnitentiam* du décret d'Étienne a cédé la place soit à l'imposition des mains *ad Spiritum Sanctum,* soit à la confirmation, soit à une profession de foi orthodoxe, c'est là une mesure disciplinaire que l'Église a adaptée aux diverses circonstances de temps, de lieux et de personnes. Il n'en reste pas moins que le pape Étienne a eu raison contre les rebaptisants.

IV. LE BAPTÊME DES HÉRÉTIQUES APRÈS SAINT CYPRIEN. — La controverse entre saint Cyprien et le pape saint Étienne relativement à la validité du baptême des hérétiques s'acheva sans schisme, mais aussi sans réussir à introduire l'uniformité dans la pratique ecclésiastique. Chacun des partis continua à admettre les hérétiques convertis, soit par la simple imposition des mains, soit par la collation du baptême, selon qu'il regardait le baptême donné et reçu dans l'hérésie comme valide ou comme nul. C'était là ce qu'il aurait fallu décider tout d'abord, après quoi il importait de bien caractériser la nature du rôle du ministre, dans la collation de ce sacrement, et du sujet, dans la réception du baptême. A Rome, on tenait pour valide tout baptême conféré avec la formule trinitaire, quelle que fût la foi ou la dignité de ministre; et on estimait que, même dans l'hérésie, on pouvait recevoir la rémission des péchés, *secundum quod credidit. Epist.*, LXXIII, 4, *P. L.*, t. III, col. 1112. Tout opposé était le point de vue des rebaptisants. Ce n'est que peu à peu que ces divers points devaient se préciser et que la notion du sacrement devait se dégager.

Dès le début du IV[e] siècle, les donatistes, tirant des principes de saint Cyprien la conséquence qu'ils renfermaient, déclarèrent nul tout baptême conféré par un ministre indigne, fût-il orthodoxe; ils se mirent à baptiser quiconque venait à leur parti, même de l'Église catholique, parce que les ministres catholiques, étant *traditeurs,* ne pouvaient conférer validement le baptême. Ils furent condamnés. Saint Optat de Milève reconnaît la validité du baptême des donatistes, qu'il tient non pour hérétiques mais seulement pour schismatiques; il n'admet pas le baptême conféré par les hérétiques. *De schism. donatist.*, l. I, n. 10, 12; l. V, n. 3, *P. L.*, t. XI, col. 903, 1048. Il condamne le baptême des hérétiques parce qu'ils n'avaient pas la vraie foi sur la divinité. En 314, le concile d'Arles eut à se prononcer sur la coutume africaine. Plaçant la question sur son vrai terrain, les Pères de ce concile tinrent pour valide le baptême conféré selon la forme indiquée par l'Évangile et pratiquée par l'Église, abstraction faite de l'orthodoxie ou de la moralité du ministre. Ils exigèrent qu'on interrogeât les hérétiques sur le symbole; s'il était acquis qu'ils avaient été baptisés selon la formule trinitaire, l'imposition des mains suffisait pour les admettre; dans le cas contraire, la collation du baptême était requise. Can. 8, Hardouin, t. I, col. 265. Or, pour certains hérétiques, la question à poser devenait inutile, car il était certain qu'ils n'employaient pas la formule baptismale requise ou qu'ils la défiguraient complètement; pour eux, la collation du baptême catholique s'imposait. Ce fut en particulier le cas des disciples de Paul de Samosate, spécialement visés par le canon 19 du concile de Nicée, Hardouin, t. I, col. 331, et dont, un siècle plus tard, Innocent I[er] disait qu'ils ne baptisaient pas au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. *Epist.*, XXII, 5, Hardouin, t. I, col. 1018, ou *Epist.*, XVII, 5, *P. L.*, t. XX, col. 533. Le cas des paulianistes ne resta pas isolé; car le concile de Laodicée, can. 8, Hardouin, t. I, col. 781, soumit au baptême certains montanistes qui ne conservaient plus la formule orthodoxe que Tertullien leur reconnaissait de son temps. *Adv. Prax.*, 2, *P. L.*, t. II, col. 157. Dans d'autres cas, on hésita sur la validité du baptême conféré. Saint Athanase, quand on lui oppose que les ariens baptisent selon la formule trinitaire, réplique : ils la faussent; leur baptême est vain et inutile. *Cont. arian. orat.*, II, 42, *P. G.*, t. XXVI, col. 237. Il en est d'autres qui ne l'entendent pas davantage dans le sens de l'Église; tels, les manichéens, les phrygiens, les paulianistes. *Ibid.* Saint Basile le Grand connaît les décisions prises contre les cathares, les encratites et les hydroparastates; il sait que certains évêques d'Asie n'en acceptent pas moins leur baptême; il rejette le baptême des pépusiens et des encratites, *Epist.*, CLXXXVIII, can. 1, *P. G.*, t. XXXII, col. 664-669; au sujet des femmes qui, après avoir fait vœu de virginité dans l'hérésie, l'ont violé en se mariant, il dit : τούτους... ἄνευ βαπτίσματος ἡ Ἐκκλησία οὐ παραδέχεται, *Epist.*, CXCIX, can. 20, *P. G.*, t. XXXII, col. 720; il signale enfin l'usage de Césarée vis-à-vis des encratites, des saccophores et des apotactites : nous ne les recevons pas sans leur avoir conféré notre baptême. La raison en est que ces hérétiques n'ont pas la véritable foi en Dieu. Basile n'ignore pas l'usage contraire de Rome et de quelques provinces d'Asie; il ne le blâme pas, mais il désirerait qu'un synode réduisît toutes ces divergences à l'unité. *Ibid.*, can. 47, col. 732. Saint Cyrille de Jérusalem, *Procatech.*, 7, *P. G.*, t. XXXIII, col. 345, déclare qu'à Jérusalem on ne rebaptise que les hérétiques, parce que leur premier baptême n'est pas un véritable baptême.

Un canon du concile de Constantinople de 381, le 7[e], bien que d'addition postérieure, mais reconnu et accepté plus tard par le concile *in Trullo,* constate l'usage de l'Église à la réception des hérétiques : ariens, macédoniens, sabbatiens, novatiens, quartodécimans, appollinaristes ne sont pas soumis au baptême, parce qu'ils l'ont reçu validement; il en est autrement pour les eunomiens, les montanistes et les sabelliens. Hardouin, t. I, col. 813. Gennade dit clairement : *Illos qui non sanctæ Trinitatis invocatione apud hæreticos baptizati sunt et veniunt ad nos, baptizari debere pronuntiamus, non rebaptizari.* Car le baptême des disciples de Paul de Samosate, de Proclus, des borborites, des photiniens, des montanistes, des priscillianistes est nul. *De dogm. Eccl.*, LII, *P. L.*, t. LVIII, col. 993. Bref, à partir du V[e] siècle, grâce surtout à saint Augustin, la validité du baptême, de l'aveu général, dépendait de la fidèle observation de la formule trinitaire. Il ne fut plus question de le réitérer, mais de le conférer à quiconque ne l'avait pas reçu validement; mais comme le seul fait d'avoir reçu le baptême de la main d'un hérétique ou d'un schismatique constituait un acte illicite, il resta entendu, dans la pratique de l'Église, qu'on ne devait admettre les convertis, qu'en leur imposant les mains ou en leur donnant la *chrismatio.* Cf. J. Ernst, *Der hl. Augustin über die Entscheidung der Ketzertauffrage durch ein Plenarconcil,* dans la *Zeitschrift für katholische Theologie,* 1900, p. 282-325; Id., *Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian* (*Forschungen zur christlichen Litteratur und Dogmengeschichte,* de Ehrhard et Kirsch, Mayence, 1901, t. II, fasc. 4).

SOURCES. — S. Cyprien, *Epist. ad Januarium, ad Quintum, ad Stephanum, ad Jubaianum, ad Pompeium,* LXX-LXXIV, *P. L.*, t. III, col. 1036, 1103, 1046, 1109, 1128; *Concilia Carthaginensia,* I, II, III, *de baptismo, P. L.*, t. III, col. 1036, 1046, 1052; Firmilien, *Epist.*, LXXV, *inter Cypriani epist.*, *P. L.*, t. III, col. 1154; Anonyme, *De rebaptismate, P. L.*, t. III, col. 1185 sq.; Eusèbe, *H. E.*, VII, 2-9, *P. G.*, t. XX, col. 640 sq.; S. Jérôme, *Dialogus adv. Luciferianos, P. L.*, t. XXIII, col. 163 sq.; S. Augustin, *De baptismo contra donatistas, P. L.*, t. XLIII, col. 107 sq.; *Contra Cresconium,* II, 31; III, *P. L.*, t. XLIII, col. 489 sq.; *Contra Gaudentium,* II, *P. L.*, t. XLIII, col. 741 sq.; *Epist.*, XCIII, 10, *P. L.*, t. XXXIII, col. 338 sq.; S. Basile, *Ad Amphilochium, Epist. can.*, I, II, CLXXXVIII, CXCIX, *P. G.*, t. XXXII, col. 668 sq.; Vincent de Lérins, *Commonit.*, VI, *P. L.*, t. L, col. 645, 646.

[illegible] — Baronius, *Annales*, ad ann. 258, n. 11 sq.; Pagi, *Critica in Baronium*, ad ann. 255, n. 9-16, ad ann. 256, n. 3, 17; [illegible] *De* [illegible], IV, 7; Maran, [illegible] *Cyprien*, *P. L.*, t. IV, [illegible] sq.; Th[illegible] *concilia*, diss. II, *P. L.*, t. III, col. 1219 sq.; Coustant, *Dissertatio qua vera Stephani circa receptionem hæreticorum sententia explicatur*, *P. L.*, t. III, col. 1249 sq.; Anonyme, *Auctoritas* [illegible] *sed a sapientissimis Galliæ theologis solide vindicata, Dissertatio historico-dogmatica*, *P. L.*, t. III, col. 1273 sq.; Schelstraete, *Antiquit. illustr.*, part. II, diss. I, c. V, 1678; Du Pin, *Bibliothèque...*, t. I, p. 151, 176; Tillemont, *Mémoires...*, t. IV, saint Cyprien, a. 42-52 et notes 42-44; Noël Alexandre, *Hist. eccles.*, sæc. III, diss. XII, XIII, XIV, avec les notes de Roncaglia et de Mansi; Suyskenus, *De S. Cypriano comment. præv.*, 38 sq., dans les *Acta sanctorum*, sept., t. IV, p. 295 sq.; Chicanot, *Dissertation sur la célèbre dispute entre le pape Étienne et Cyprien évêque de Carthage*, Paris, 1725; Marchetti, *Esercitazioni ciprianiche*, Rome, 1787; Rettberg, *Cyprian*, Gœttingue, 1831; L. Roche, *De la controverse entre S. Étienne et S. Cyprien au sujet du baptême des hérétiques*, Paris, 1858; J.-B. Thibaud, *Question du baptême des hérétiques, discutée entre le pape saint Étienne Ier et saint Cyprien, évêque de Carthage*, Paris, 1863; Schwane, *Controversia inter D. Stephanum et D. Cyprianum*, Munster, 1860; Tizzani, *La celebre contesa fra san Stefano e san Cipriano*, Rome, 1862; Peters, *Der h. Cyprian*, Ratisbonne, 1877; Freppel, *Saint Cyprien et l'Église d'Afrique au IIIe siècle*, Paris, 1865; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, Paris, 1869, t. I; Duchesne, *Les origines chrétiennes* (lithog.), p. 422-431; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1902, t. II, p. 36-39, 45-47, 56-64, 78-80, 226-232.

Bibliographie dans de Smedt, *Dissertationes selectæ...*, Paris, 1876, p. 219-221, 236-237; Blanc, *Cours d'histoire ecclésiastique*, [illegible] p. 303.

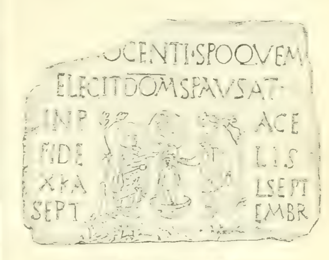
G. BAREILLE.

IV. BAPTÊME D'APRÈS LES MONUMENTS DE L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE.

— I. Les monuments. II. Leur valeur théologique.

I. LES MONUMENTS. — L'idée de la résurrection glorieuse domine l'art chrétien primitif. Pour arriver à cette félicité suprême, le baptême était nécessaire. Joa., III, 5. Il était donc naturel que ce sacrement fût représenté dans les anciens monuments. Les nombreuses représentations qu'ils reproduisent sont de deux sortes : elles sont soit réelles ou mixtes, soit symboliques.

[illegible] RÉELLES OU MIXTES. — 1° Il y en a une de la fin du IIe siècle dans la chapelle des sacrements A² : Moïse fait sortir l'eau du rocher; à côté, un pêcheur, assis sur le bord du bassin dans lequel l'eau tombe, retire un poisson avec l'hameçon, et un homme verse de l'eau en abondance sur un garçon tout nu. De Rossi, *Roma sotter.*, t. II, pl. XVI, 5; et mieux Wilpert, *Malereien der Sakramentskapellen*, p. 7, fig. 6. Dans la chapelle A³, qui est voisine de la précédente, les mêmes scènes sont représentées, avec cette différence qu'à la place du chrétien ordinaire, c'est le Christ qui est baptisé par saint Jean, symbole de notre propre baptême; la scène du paralytique emportant son grabat y est encore ajoutée. De Rossi, *op. cit.*, pl. XV, 6; et mieux Wilpert, *op. cit.*, p. 18, fig. 11. Une peinture plus ancienne, du commencement du IIe siècle, existe à la chapelle grecque, dans la catacombe de Priscille : elle représente Moïse frappant le rocher, le paralytique, et, d'après ce qui reste encore de peinture [illegible] du baptême. Wilpert, *Fractio panis*, édit. franç., Paris, 1896, p. 60 sq., pl. VI. — 2° Après Constantin, les scènes réelles du baptême deviennent plus nombreuses. Les suivantes méritent une attention particulière : 1. La pierre funéraire d'Aquilée (fig. 1), publiée, entre autres, par De Rossi, *Bullett.*, 1876, pl. I, 2; Garrucci, *Storia* [illegible], pl. 487, n. 26; Martigny, [illegible], 2e édit., p. 322, et plus exactement par Wilpert, *Die altchristl. Inschriften Aquileias*, dans l'*Ephemeris Salonitana*, 1894, fasc. IV, p. 39. — 2. La cuiller d'argent émaillée, du IVe siècle, trouvée aussi à Aquilée, en 1792. Garrucci, pl. 462, 8; Martigny, *op. cit.*, p. 82; De Rossi, *Bullet.*, édit. franç., 1868, p. 83, etc. On y voit, debout dans un bassin, un enfant nu; l'eau descend sur lui du bec



1. — Inscription d'Aquilée. D'après [illegible]

d'une colombe; à droite et à gauche sont divers personnages. — 3. Un fragment de verre orné de figures en creux, trouvé en 1876 sur le mont dit *della Giustizia*, à Rome, près de la gare actuelle. De Rossi, *Bullett.*, 1876, pl. I, 1. Au milieu est une jeune fille, du nom d'ALBA..; sur sa tête s'appuie la main d'un personnage disparu par suite d'une brisure du verre. « D'un vase suspendu en l'air par une espèce d'encarpe globuleux, une chute d'eau tombe en abondance sur la tête de la baptisée et s'égoutte tout à l'entour de sa personne. » A gauche, on voit la colombe portant le rameau d'olivier. A droite, un homme nimbé, du nom de MIRAX, revêtu de la tunique et du pallium, montre de la main gauche la baptisée à quelqu'un qui s'approche en venant de droite. D'après M. De Rossi, *loc. cit.*, p. 17, le baptême étant accompli, la jeune fille sort du bain salutaire, et le prêtre Mirax la remet à ses parents. — 4. Un sarcophage de Mas-d'Aire, Le Blant, *Sarcophages chrét. de la Gaule*, Paris, 1886, p. 98-99, pl. XXVI, 1; Pératé, *Archéologie chrétienne*, p. 323, nous montre, « avec Lazare ressuscité et Daniel orant, d'une part Adam et Ève et le baptême d'un adolescent, de l'autre une jeune fille... » — 5. Une autre scène du baptême existait sur une peinture plus récente de Sainte-Pudentienne. Martigny, *op. cit.*, p. 83, et ailleurs, d'après Ciampini, *Vetera monimenta...*, Rome, 1690-1699, t. II, p. 20, pl. VI, 1.

II. *REPRÉSENTATIONS SYMBOLIQUES.* — Les symboles du baptême dans l'art chrétien se divisent en deux classes, selon qu'ils ont ou qu'ils n'ont pas de prototypes bibliques. — 1° *Prototypes bibliques.* — 1. *Le déluge et l'arche de Noé.* D'après [illegible] *de baptême*, t. II, p. 514, ce symbole signifie le salut procuré par le baptême, tandis que la colombe et l'olivier indiquent la paix communiquée par le Saint-Esprit dans ce sacrement. En raison de la présence de certains détails, nous doutons que l'artiste ait visé directement le baptême. C'est plutôt l'Église qu'il avait en vue.

2. [illegible] ne se rencontre que sur les sarcophages (et les mosaïques) postérieurs à l'an 300. Garrucci en a publié une douzaine de représentations. Cf. Le Blant, *Étude sur les sarcophages d'Arles*, Paris, 1878, n. 36, 42, 43, etc. D'après l'enseignement des Pères (voir plus haut), elle symbolise le baptême. Une autre signification directement funéraire, la sortie de l'âme de ce monde, est plus souvent visée par l'artiste, d'après Le Blant, *op. cit.*, p. XXX, du moins, sur les monuments funéraires.

3. *Moïse frappant le rocher.* — La signification géné-

rale de cette scène très ancienne et très fréquente a été exposée, t. I, col. 2007-2008. La signification particulière, comme symbole du baptême, est clairement exprimée par les artistes, par exemple, dans la chapelle des sacrements A², Wilpert, *Malereien der Sakramentskapellen*, p. 16, fig. 9, où le pêcheur évangélique retire le poisson, symbole du chrétien, de l'eau même qui sort directement du rocher (fig. 2). Sur un sarcophage de Soissons, Le Blant, *Sarcophages de la Gaule*, p. 14, Moïse frappant le rocher fait pendant à la scène réelle du baptême du Christ.

4. *Le paralytique* qui emporte son grabat, se rencontre dès le IIe siècle dans la chapelle grecque, la chapelle des sacrements A³, etc. Les Pères parlent surtout de celui qui a été guéri dans la piscine de Bethsaïde, Joa., V, 1-16, dans laquelle ils voient une figure des eaux salutaires du baptême. On pourrait peut-être se demander quel paralytique est représenté sur les monuments; mais le doute cesse quand on voit apparaître, comme sur un sarcophage du Vatican, aujourd'hui au Latran, Garrucci, *Storia*, t. V, p. 28, pl. 314, 5; Martigny, *op. cit.*, p. 652, les eaux ou les portiques, où gisent d'autres malades, « ou quand cette scène fait pendant à quelque autre composition baptismale. »

5. *L'aveugle-né*, dont la guérison, d'après Corblet, *op. cit.*, t. II, p. 515, symboliserait la guérison de l'aveuglement spirituel par le baptême. Ce symbole nous paraît bien douteux. Voir SYMBOLISME DE L'ART CHRÉTIEN.

6. *Le baptême du Christ*, d'après *Nuovo bullett.*, 1897, t. III, p. 132; 1901, t. VII, p. 206-207; Wilpert, *op. cit.*, p. 16, 17, etc. Les Pères aiment à rapprocher le baptême du Christ de celui des chrétiens, ses disciples. Les artistes chrétiens établissent aussi ce rapprochement par certains détails de composition non historiques et par des scènes symboliques juxtaposées. Ainsi à la chapelle des sacrements A² où, à la suite du baptême de Jésus, on voit des scènes eucharistiques, ou bien sur un sarcophage du IVe siècle récemment découvert au forum romain, où la scène du baptême fait suite à une pêche symbolique. *Nuovo bullett.*, 1901, t. VII, p. 205-216, pl. VI. Voici le thème ordinaire : le Christ, de petite taille et nu, est en partie plongé dans les eaux; saint Jean, revêtu de la *tunica exomis* ou d'un autre costume particulier, est sur la rive du fleuve et procède au baptême. Dans la plus ancienne peinture, à la crypte de Lucine, il tend la main à Jésus pour l'aider à sortir de l'eau. Ailleurs il lui pose la main sur la tête. D'autres fois l'eau descend du ciel, ou coule du bec de la colombe mystique planant au-dessus de Jésus. Au Ve siècle apparaissent les anges et le Jourdain personnifié; au VIe, le Père éternel. J. Strzygowski, *Iconographie der Taufe Christi*, Munich, 1885; de Waal, *Die Taufe Christi auf vorkonstantinischen Gemälden*, dans *Römische Quartalschrift*, 1896, t. X, p. 335-349.



2. — Le pêcheur tirant le poisson de l'eau. D'après P. Allard, *Rome souterraine*, 2e édit., pl. XI, n. 1

2° *Autres figures symboliques ou allégoriques.* — 1. *Le cerf.* — Il est l'image du catéchumène qui soupire après la régénération. Il a cette signification quand il se désaltère aux eaux du Jourdain, par exemple, au baptistère de la catacombe de Saint-Pontien, Garrucci, *op. cit.*, t. II, p. 96-99, pl. 86-88; Perret, *Les catacombes*, t. III, pl. 52; ou quand il s'approche d'un vase d'eau, comme sur un sarcophage de Ravenne, Ciampini, *op. cit.*, t. II, pl. 3; Corblet, *op. cit.*, t. II, p. 517; Martigny, *op. cit.*, p. 79, n. 7; Kraus, *Realencyclopädie*, t. I, p. 666; Paciaudi, *De sacris christian. balneis*, 2e édit., Rome, 1758, p. 154. Ce symbole ne paraît que dans la dernière phase de l'art chrétien primitif, en particulier, dans les baptistères. Cf. Kraus, *Geschichte der christl. Kunst*, t. I, p. 114-115.

2. *La pêche.* — S'appuyant sur les paroles de Jésus, Matth., IV, 19; XIII, 47, 48; Marc., I, 17; Luc., V, 10, les Pères s'accordent à voir dans le pêcheur « l'apôtre qui convertit, et spécialement Pierre, et à identifier l'homme baptisé avec le poisson qui est tiré de l'eau ». Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, III, 11, *P. G.*, t. VIII, col. 633, dit : « Si l'on voit représenté un pêcheur, que l'on se souvienne de l'apôtre et des enfants qui sont tirés de l'eau. » Cf. *ibid.*, 12, col. 681. De même Paulin de Nole, *Epist.*, XX, *ad Delph.*, 6, 7, *P. L.*, t. LXI, col. 249, 250. Saint Ambroise, *Hexæm.*, V, 6, 7, *P. L.*, t. XIV, col. 212, 213, s'écrie : « Ne crains pas, ô bon poisson, l'hameçon de Pierre : il ne tue pas, il consacre..., bondis à la surface de l'eau, ô homme, puisque tu es poisson : que les flots de ce siècle ne t'écrasent plus... » C'est donc sous la forme allégorique du pêcheur qu'on se figure le prêtre chrétien administrant le baptême. Cette signification symbolique est indiquée aussi par les monuments, où la série des scènes ne laisse aucun doute sur les intentions de l'artiste, par exemple, dans les deux chapelles des sacrements A² et A³ à Domitille, sur une fresque du Ier siècle, *Bullett.*, 1865, p. 44, sur le célèbre sarcophage de la Gayolle, du IIe siècle, Le Blant, *op. cit.*, p. 157-160, pl. LIX, 1, et sur un fragment de sarcophage trouvé à Saint-Valentin. *Nuov. bullett.*, 1897, t. III, p. 103 sq., pl. IV. — Quant aux autres symboles que citent Corblet, de Waal, etc., leur signification nous paraît plus que douteuse. Plus généralement ces symboles s'expliquent autrement, par exemple, par les nécessités de la décoration. Kraus, *Geschichte der christl. Kunst*, t. I, p. 112. Notons enfin que pour juger, avec sûreté, de la signification de ces symboles, il faut observer les règles indiquées ailleurs, t. I, col. 2004, 2005, et SYMBOLISME DE L'ART CHRÉTIEN.

II. VALEUR THÉOLOGIQUE. — Ces représentations réelles ou figurées du baptême donnent lieu à d'importantes conclusions théologiques, que les inscriptions viennent confirmer et corroborer.

I. NATURE DU BAPTÊME. — L'ablution baptismale est une action symbolique qui, par une vertu supérieure, produit un effet surnaturel dans l'âme du baptisé. Cela est indiqué : 1° Par *l'origine de l'eau* dont on se sert pour l'infusion. Dans les deux chapelles des sacrements A² et A³, et ailleurs, cette eau sort du rocher mystique, qui est le Christ, par la vertu ou la puissance sacerdotale de son représentant Moïse-Pierre, fondement et chef de son Église ; le pêcheur en tire le poisson, symbole du chrétien baptisé, et c'est dans cette eau qu'on administre le baptême (fig. 2). Cette connexion était certainement voulue par le peintre de ces deux chapelles. — La même conclusion est fournie par les eaux qui descendent du ciel, comme sur la pierre d'Aquilée (fig. 1), où le ciel est figuré par le cercle rempli d'étoiles, ou par celles qui sortent du bec de la colombe mystique, comme sur la cuiller d'Aquilée, et sur un bon nombre de représentations du baptême du Christ, par exemple, au baptistère catholique de Ravenne, où les rayons partant du bec de la colombe ont la couleur verdâtre de l'eau. Cowe et Cavalcaselle, *Histoire de la peinture italienne*, édit. allem. de Jordan, 1869, t. I, p. 23. Sur d'autres monuments cités par de Rossi, c'est sûrement « de l'eau qu'elle (la colombe) répand sur le Sauveur et non des rayons de lumière comme on le suppose communément. Sur un bas-relief de Monza, du VIIe siècle, elle verse l'eau au moyen d'un *urceolus* (burette) qu'elle tient à son bec. » De Rossi, *Bullett.*, édit. franç., 1876, p. 15. La conclusion serait identique, si la colombe ne lançait que des rayons, symbole de la grâce, d'après le poète Juvence du IVe siècle. *P. L.*, t. XIX, col. 110 sq. De cette façon on marque que l'eau du baptême n'est pas une eau ordinaire, mais un *flumen cæleste*, De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. 135, 6; p. 247, 11, qui tire du Saint-Esprit et du ciel sa vertu génératrice. — 2° Par le *nimbe*, qui se trouve sur quelques monuments, par exemple, la pierre d'Aquilée (fig. 1). Le nimbe symbolise « l'autorité divine au nom de laquelle le ministre du baptême prononce la formule et accomplit le rite de la régénération ». Il est réservé dans l'art chrétien au Christ, aux anges et plus tard aux saints. De Rossi, *Bullett.*, 1876, p. 14, regarde donc le personnage qui en est orné comme ministre du sacrement et comme tel investi d'une puissance surnaturelle et divine. Car quel que soit le ministre, c'est toujours le Christ qui baptise. Augustin, *In Joa.*, tr. VI, c. I, n. 7, *P. L.*, t. XXXV, col. 1428. — 3° Par *les effets* qu'on attribue à cette ablution et par certains symboles qu'on emploie. En choisissant celui du paralytique, les artistes montrent le caractère auguste et miraculeux qu'ils reconnaissent à l'action du baptême. De même que l'ange descendait dans la piscine pour communiquer à l'eau la vertu de guérir, de même « le Saint-Esprit pénètre l'eau du baptême et lui donne la vertu de guérir le néophyte de sa maladie spirituelle, le péché ». — 4° Par *la juxtaposition* des scènes du baptême à d'autres scènes représentant réellement ou symboliquement l'eucharistie, comme à la crypte de Lucine, à la chapelle grecque, etc.

II. MODE DE COLLATION. — Durant les premiers siècles, le baptême s'administrait de deux façons, par immersion et par infusion. La première manière était d'un usage plus répandu, probablement parce qu'elle symbolisait plus sensiblement la mort et la résurrection du baptisé avec le Christ. Cependant l'infusion, dont la validité a été l'objet de graves et d'ardentes discussions, était aussi employée. Voir plus haut. L'immersion complète n'est représentée dans sa réalité nulle part, si ce n'est dans une miniature, de date postérieure, d'un pontifical de la bibliothèque Casanate, à Rome. D'Agincourt, *Histoire de l'art par les monuments*, Paris, 1823, t. V, pl. 39. Mais on y fait probablement allusion soit dans les différentes scènes de la pêche, où le poisson symbolique est retiré de l'eau, soit dans la main du baptiseur posée sur la tête du baptisé, qui, d'après l'interprétation commune, signifie l'immersion à laquelle le ministre va procéder et non pas l'imposition des mains, qui n'avait lieu qu'au moment où le baptisé sortait de l'eau. Strzygowski, *op. cit.*, p. 8. — La simple infusion, au contraire, et l'infusion avec immersion partielle se rencontrent fréquemment, par exemple, dans les chapelles des sacrements A² et A³, sur le verre de Rome et le marbre d'Aquilée (fig. 1). D'aucuns, par exemple, Kraus, *Realencyclopädie*, t. II, p. 828, ont objecté que les règles de l'art s'opposent à la représentation d'une immersion complète et que les représentations d'immersion partielle doivent être interprétées comme reproduisant l'immersion totale. Mais l'intention de l'artiste est évidente : qu'il représente le baptême du Christ ou celui d'un fidèle, il a voulu indiquer l'infusion, quand il fait descendre l'eau soit du ciel, soit du bec de la colombe, soit d'un vase suspendu et renversé, ou bien quand il la fait verser par le ministre tenant la coupe dans sa main. Pareille cérémonie étai tout à fait inutile après une immersion complète. D'autres preuves peuvent encore être apportées en faveur de l'infusion. D'après De Rossi, *Bullett.*, édit. franç., 1881, p. 136 sq., un *urceolus* en terre cuite, trouvé à Carthage en 1880 et provenant d'un antique baptistère, aurait servi à verser l'eau sur la tête du néophyte. On suppose que la coupe en bronze du musée Kircher avait le même usage. Garrucci, *op. cit.*, t. VI, p. 89, pl. 461, 1-3; de Rossi, *Bullett.*, 1864, p. 58; 1867, p. 88. L'eau coulait d'en haut dans certains baptistères, par exemple, dans celui de Milan décrit par Ennode. *Epigr.*, II, 149, édit. Sirmond, Venise, t. I, p. 1145. Ces monuments, il est vrai, sont en dehors de l'époque qui nous occupe (l'*urceolus*, par exemple, est de la fin du Ve siècle), mais les petites dimensions des vasques dessinées sur les deux monuments d'Aquilée et sur la peinture de Sainte-Pudentienne excluent par elles-mêmes l'immersion complète. Quant aux antiques baptistères visibles encore aujourd'hui aux catacombes de Sainte-Félicité, Marucchi, *Éléments*, t. II, p. 304, et de Priscille, *Nuov. bullett.*, 1901, t. VII, p. 73, et surtout à la basilique Saint-Etienne, sur la voie Latine, leur disposition et leur peu de profondeur semblent peu favoriser l'hypothèse d'une immersion complète. Sans recourir à une analogie avec les taurobolies et les criobolies, où il ne peut être question d'immersion, nous pouvons donc dire que les monuments prouvent plutôt en faveur de l'infusion ou de l'infusion unie à l'immersion partielle qu'en faveur de l'immersion totale et montrent, du moins d'une certaine façon, « l'importance donnée à l'infusion de l'eau dans un temps où beaucoup s'imaginent qu'on baptisait seulement par immersion ; point fort important dans la controverse avec les Grecs modernes. » De Rossi, *Roma sotter.*, t. II, p. 334. — Dans l'infusion, il faut que l'eau *coule* sur une partie essentielle du corps, de préférence sur la tête, la *pars in qua vigent omnes sensus et manifestantur opera animæ*. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXVI, a. 7. Les monuments justifient cette prescription. Le baptisé est non seulement parfois debout dans l'eau qui coule, mais l'infusion sur la tête est souvent telle que tout le corps, dépouillé de vêtements, en est inondé (fig. 1). A la chapelle des sacrements A², l'enfant est debout dans l'eau qui vient de passer en grande abondance sur sa tête. Dans tout cela nous avons vraiment l'ablution dont parle l'inscription de deux époux sur un sarcophage de Tolentino : ... *quos Probianus sacerdos* LAVIT *et unxit*, De Rossi, *Bullett.*, édit. franç., 1869, p. 23, et que mentionnent d'autres inscriptions par les termes : *unda, amnis, flumen, fluentum, lavacrum, liquor*, etc.

III. LE MINISTRE. — C'est le prêtre, évêque ou simple prêtre, quelquefois le diacre. Le prêtre est ministre du baptême sur les monuments. Sur la plu-

ancienne représentation du sujet de la chapelle A², le ministre porte le costume des prêtres d'alors, la tunique et le pallium, les simples fidèles n'ayant d'ordinaire que la tunique. *Röm. Quartalschrift*, 1896, t. X, p. 344 ; Wilpert, *Mal. der Sakramentskapellen*, p. 17, 19, 23. Il en est de même sur deux autres scènes baptismales, mentionnées par Wilpert, *loc. cit.*, p. 19, et *Röm. Quartalschrift*, 1900, t. X, p. 330, sur le marbre d'Aquilée (fig. 1), le sarcophage de Mas-d'Aire (la peinture de Sainte-Pudentienne) et si nous adoptons le sentiment de M. De Rossi, sur le verre du mont *della Giustizia*. Dans le personnage nimbé de la pierre d'Aquilée, Mgr Wilpert, *Ephemeris Salonitana, loc. cit.*, p. 40, voit le Christ; mais le nom de MIRAX donné au personnage nimbé sur le verre de Rome (et la peinture de Sainte-Pudentienne) exclut cette interprétation. D'après M. De Rossi, ce personnage est le ministre, tandis que l'autre personnage habillé différemment serait le parrain. Cette première preuve n'a donc pas une certitude absolue. Il en est autrement du sarcophage de Tolentino, précédemment mentionné : l'intervention du *sacerdos Christi* comme ministre du baptême y est clairement exprimée. Une inscription de Priscille, aujourd'hui au Latran (IX, n. 39), publiée, entre autres, par Marini, *Atti e monum. de' frat. Arvali*, t. I, p. 171, et Perret, *Les catacombes*, t. V, pl. 15, 9, dit qu'on a recours à l'*Église* pour faire baptiser un enfant sur le point de mourir : *D. M. S. Florentius filio suo Aproniano fecit titulum benemerenti qui vixit annum et menses nove m || dies quin || que cum soldu* (= *solide*) *amatus fuisset a maiore* (= *avia*) *sua et vidit || hunc morti consti|tutum esse petivit de aeclesia ut fidelis de seculo recessisset* (= *recederet*).

Les parrains et marraines, dont parle déjà Tertullien, *De bapt.*, 18, *P. L.*, t. I, col. 1221, doivent aider le ministre et les baptisés, ainsi que l'indiquent les noms de *sponsores, fidejussores, susceptores* ou ἀνάδοχοι, etc., qu'on leur donnait. Leur présence sur les monuments a été signalée plus haut.

IV. LE SUJET. — 1° *Les enfants.* — Le pédobaptisme ou baptême des enfants, que l'Église prescrit, est rejeté par certaines sectes religieuses. Les monuments lui semblent favorables. La petite taille du baptisé sur plusieurs des monuments mentionnés le prouve; car il n'est pas possible de l'expliquer *uniquement* comme représentation plastique, en disant que les néophytes, même âgés, recevaient après le baptême la dénomination de *infantes* ou *pueri* au sens spirituel. S. Zénon de Vérone, l. I, tr. XXXVIII, *P. L.*, t. XI, col. 483. Les inscriptions sont formelles au sujet du pédobaptisme. Sur un marbre, Wilpert, *Ephem. Salon.*, p. 49, la petite PROCLINA n'a que six ans; ailleurs, *ibid.*, p. 53, l'enfant ASCLÉPIADOTE n'a qu'un an, ἐνιαυτόν; ailleurs (musée du Latran, IX, n. 39), le baptisé n'a que deux ans, etc., etc.

Ces inscriptions parlent non seulement de néophytes morts peu après leur baptême; elles parlent encore d'autres enfants appelés simplement *fideles* (= baptisés), et rien n'indique que le baptême leur ait été conféré *in periculo mortis*. L'abbé Corblet, *op. cit.*, t. I, p. 384, observe qu'en pratique « une grande liberté régna à ce sujet avant que les canons de l'Église aient réglé ce point de discipline... En danger de mort, on baptisait toujours les nouveau-nés; dans les autres cas, les ministres ne refusaient jamais de conférer les sacrements aux enfants, n'importe à quel âge... En général, on ne baptisait guère les enfants qu'âgés d'un an à quatre ans, et souvent même plus tard. Les inscriptions confirment ces données » (?).

2° Le baptême *des adultes* n'a jamais présenté de difficultés. Un nombre considérable d'épitaphes mentionnent des néophytes de 20, 30, 40, 50 ans, et au delà. D'après l'inscription de son sarcophage, De Rossi, *Inscr. christ.*, t. I, p. 80, le célèbre Junius Bassus meurt, en 359, néophyte, *neofitus iit ad Deum*, après avoir vécu *annis XLVII, men[sibus] II*. Suivant une habitude assez répandue dans l'Église, plusieurs ne recevaient le baptême que dans un âge avancé, quelquefois dans un état de maladie extrême. On les appelait *clinici* (κλίνη), *couchés*. Cette coutume abusive de la *procrastinatio*, toujours réprouvée par l'Église, expliquerait un certain nombre d'inscriptions de néophytes morts peu de temps après leur baptême. Voir Fabretti, *Incript. antiq... explicatio*, Rome, 1699, p. 563, n. 39, p. 577, n. 70; Renier, *Inscr. de l'Algérie*, Paris, 1885, n. 4041. — Certains marbres mentionnent le *catéchuménat*. Une inscription romaine De Rossi, *Bullett.*, édit. franç., 1883, p. 86, dit : ΚΙΤΕ ΒΙΚΤΟΡ ΚΑΤΗΧΟΥΜΕΝΟΣ || ΑΙΤΩΝ ΕΙΚΟΣΙ ΠΑΡΘΕΝΟΣ ΔΟΥΛΟΣ ΤΟΥ ΚΥΡΙΟΥ ΕΙΗΣΟΥ ☧ = (*hic*) *jacet Victor catechumenus annorum viginti, virgo, servus domini Jesu Christi*. Le titre de *servus Christi*, que reçoit Victor, était généralement réservé aux vrais fidèles : c'est ce qui fait supposer à M. Marucchi, *Di una pregevole ed inedita iscrizione cristiana*, Rome, 1883, p. 6, que Victor fut du nombre de ceux qu'une inscription de Milan appelle *competentes in Christo*, « qui, préparés au baptême par l'instruction et la pratique de la vertu, attendaient d'un moment à l'autre la célébration du saint rite. » — Quant aux *dispositions* requises dans les adultes pour la réception du baptême, les monuments sont muets, à l'exception de l'inscription suivante (d'un baptistère) qui parle de la foi, De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, p. 240, 4 : *Crede prius veniens, Christi te fonte renasci || Sic poteris mundus regna videre Dei || Tinctus in hoc sacro mortem non sentiet unquam || Semper enim vivit quem semel unda lavit.*

V. LES EFFETS. — Le baptême n'est pas une simple cérémonie, mais un rite qui produit des effets surnaturels. Les monuments, tant épigraphiques qu'artistiques, le prouvent.

1° L'infusion de l'eau produit dans l'âme l'*infusion de la grâce du Saint-Esprit*, en particulier de la *grâce sanctifiante*. La colombe mystique sur la pierre d'Aquilée (fig. 1) et le verre de Rome, etc., exprime bien cette idée. A cause de cela, le baptême est appelé πηγὴ ἀμβρότος θεσπεσίων ὑδάτων (*fons immortalis aquarum [gratiæ] divinitus manantium*), dans l'inscription d'Autun, Wilpert, *Fractio panis*, édit. franç., p. 62, χάρις τοῦ θεοῦ, dans une épitaphe publiée d'après Marini, *Atti e mon. de' frat. Arvali*, XX, par De Rossi, *Bullett.*, édit. franç., 1869, p. 27 : ΖΩΣΙΜΟΣ ΚΑΙ ΕΥΝΕΙΚΗ ΤΩ ΙΔΕΙΩ ΤΕΚΝΩ ΕΥΝΕΙΚΩ ΚΑΛΩΣ ΗΞΙΟΜΕΝΩ ΤΗΝ ΧΑΡΙΝ ΤΟΥ ΘΕΟΥ...; *gratia*, dans plusieurs inscriptions des catacombes qui mentionnent un *Marcianus... qui gratiam accepit d(omini) n(ostri)...* en l'an 268 ou 279 ; un *Postumius Euthenion fidelis qui GRATIAM SANCTAM consecutus est*. De Rossi, *Bullett.*, 1869, p. 27, etc. Une autre est plus expressive encore ; elle porte : *Qui accepit SANCTUM SPIRITUM*. De Rossi, *Bullett.*, 1892, p. 41. Très souvent le mot *gratia* est omis sur les inscriptions, et les expressions techniques *accipere, percipere, consequi* (*sine addito*), ainsi que les substantifs *acceptio, perceptio*, etc. (cf. Tertullien, *De bapt.*, 18, *P. L.*, t. I, col. 1222), désignent la réception du baptême, De Rossi, *loc. cit.*, p. 26-29; *Nuovo bullett.*, 1900, t. VI, p. 73; Le Blant, *Inscript. chrét.*, t. I, p. 145, etc., comme elles indiquaient chez les païens la réception du taurobolium ou criobolium, rite analogue au baptême, dont il était peut-être une imitation. Tertullien, *De bapt.*, 5, *P. L.*, t. I, col. 1204, 1205; Corblet, *op. cit.*, t. I, p. 66. — La grâce éclaire, illumine et fortifie l'âme. Une inscription citée par Muratori, *Nov. thes. inscript.*, 1819, donne : Ici repose Achillia ΝΕΟΦΩΤΙΣΤΟΣ...; cette illumination n'est pas l'enseignement qui précède le baptême, puisque l'enfant *n'a vécu*

qu'un an et trois mois. Au baptistère de Priscille, sur la *via Salaria,* on lisait, *Nuov. bullett.*, 1901, t. VII, p. 82, et M. Ihm, *Damasi epigrammata*, Leipzig, 1895, p. 76 : *Sumite perpetuam sancto de gurgite vitam* || *Cursus hic est fidei, mors ubi sola perit* || *ROBORAT hic animos divino fonte lavacrum* || *Et dum membra madent, mens* SOLIDATUR *aquis.* Une inscription du baptistère de Tipasa, en Afrique, dit : *Si quis ut vivat quærit addiscere semper* || *Hic lavetur aqua et videat* CÆLESTIA DONA. *Mélanges d'hist. et d'arch.*, 1894, p. 290 sq.

2° Le péché ne pouvant exister avec la grâce sanctifiante, le baptême en donne la *rémission.* En plusieurs représentations du baptême, comme à la chapelle grecque, à la chapelle des sacrements A³, etc., on remarque la scène du paralytique guéri et emportant son lit. Qu'il s'agisse du paralytique de Capharnaum, Matth., IX, 1-8, à qui cette rémission est accordée directement, ou de celui de Bethsaïde, la guérison de la paralysie symbolise la guérison spirituelle produite par le baptême, en raison du lien étroit qui rattache cette scène aux autres scènes baptismales juxtaposées. Wilpert, *Principienfragen der christ. Arch.*, 1889, p. 34. Moïse frappant le rocher symbolise le même effet du baptême, qui est indiqué d'une manière bien palpable lorsque cette scène se trouve en regard de la chute du premier homme, comme sur le sarcophage de Mas-d'Aire, ou sur un arcosolium de la catacombe des Saints-Pierre-et-Marcellin. Armellini, *Antichi cimiteri*, Rome, 1893, p. 337-338. Les inscriptions confirment la croyance en un *baptisma in remissionem peccatorum.* Saint Damase, parlant des martyrs grecs enterrés à Saint-Calliste, dit : ... *post hunc* [illegible] *Hippolytum* [illegible] *Adrias sacro mundatus in amne.* De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, p. 67, n. 26. Une inscription du Vᵉ siècle, d'un baptistère inconnu, aujourd'hui au Latran, porte : *Corporis et cordis maculas vitale* [*lavacrum*] *purgat et* [illegible] De Rossi, *op. cit.*, t. II, p. 147, n. 10, 10 a. — La rémission du péché a pour conséquence la pureté de l'âme, symbolisée par les habits blancs, Is., I, 18, que portent les néophytes jusqu'au dimanche *in albis* et qui sont quelquefois mentionnés dans les inscriptions, par les expressions *in albis decessit, albas suas ad sepulcrum deposuit*, etc. De Rossi, *Bullett.*, édit. franç., 1869, p. 26 ; 1876, p. 19. Le Blant, *Inscr. chrét.*, t. I, p. 478.

3° Le baptême donne une *vie nouvelle*, une *seconde naissance.* Le baptisé meurt au vieil homme et renaît à une vie nouvelle, surnaturelle. C'est ce qui est indiqué dans le rite de la submersion et de l'émersion. De là, dans les monuments, cette nudité absolue dont parlent aussi les écrivains ecclésiastiques, nudité propre à faire ressortir le dépouillement du vieil homme. La scène si ancienne du pêcheur qui retire le poisson de l'eau du rocher mystique, fig. 2, n'est que la traduction graphique de la célèbre parole de Tertullien, *De bapt.*, 1, *P. L.*, t. I, col. 1198 : *Nos pisciculi secundum* ΙΧΘΥΝ *nostrum Jesum Christum in aqua nascimur, nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus.* C'est le grand poisson, l'ΙΧΘΥC ΖΩΝΤΩΝ, comme l'appelle une inscription du IIᵉ siècle, au musée Kircher, Wilpert, *Principienfragen*, pl. I, n. 3, qui, dans l'eau baptismale communique cette vie en « y consacrant les poissons », comme dit Sévérien de Gabala († vers 408). L'inscription d'Autun appelle les chrétiens « race céleste du divin poisson » [illegible] et elle met cette filiation en relation avec le baptême. D'après saint Augustin, *Confess.*, l. VIII, c. II, n. 4, *P. L.*, t. XXXII, col. 750, et plusieurs inscriptions, Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 476 ; De Rossi, *Inscr. christ.*, t. I, p. 43 (la dernière date de l'an 368), les nouveaux baptisés étaient appelés *pueri, infantes*, quel que fût leur âge, parce qu'ils venaient de naître à la vie de la grâce.

Faut-il voir une application de cette allégorie dans le baptême du Christ, quand il « est figuré d'une taille enfantine, malgré le texte positif de saint Luc, III, 23 »? Le Blant, *Sarc. d'Arles*, p. 27. — Par cette naissance nouvelle, le baptisé devient encore le fils adoptif de Dieu. De nombreuses inscriptions appellent les nouveaux baptisés *néophytes,* c'est-à-dire nouvelles plantes, ou nouveaux plants en Jésus et son Esprit-Saint. Cf. Rom., XI, 17. Un marbre funéraire de Sainte-Cyriaque, aujourd'hui au musée du Latran, VIII, 4, reproduit par Marucchi, *op. cit.*, t. I, p. 183, porte : AEQUITI IN ☧ DEO INNOCENTIO *sic* [illegible] *neofito* BENE MERENTI QUI VIXIT | AN. XXVI, M. V, D. IIII, DIE [illegible] *decessit* III NON. AUG.

4° Le baptême imprime dans l'âme un *sceau*, qui est nommé allégoriquement, *signum, sigillum, signaculum Christi, Trinitatis, fidei*, parce qu'il imprime la marque du souverain domaine que le Seigneur prend sur notre âme et qu'il est le caractère qui distingue les soldats du Christ. Ce *sigillum* est mentionné dans la célèbre inscription d'Abercius certainement antérieure à l'an 216. Voir t. I, col. 62. Parlant de Rome, cet évêque dit : [illegible] G. de Sanctis, *Die Grabschrift des Aberkios,* dans *Zeitschrift für kath. Theologie,* 1897, t. XXI, p. 673 sq. Le *sigillum* est encore regardé comme un effet de la confirmation qui était conférée en même temps que le baptême. Voir ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE.

5° Par le baptême on *entre dans l'Église.* De païen et d'infidèle on devient *christianus* et *fidelis.* Sur la différence entre ces deux dénominations, voir S. Augustin, *In Joa.*, tr. XLIV, 2, *P. L.*, t. XXXV, col. 1714. Cette vérité est attestée par une inscription de Catane, aujourd'hui au Louvre. De Rossi, *Bullett.*, édit. franç., 1868, pl. VI, 1, p. 74. Elle est antérieure à la mort de Constantin et porte : [illegible] *quæ prolie nonis martias ante lucem* PAGANA *nata* [illegible] *et vicesima secunda die completis* [illegible] *facta* [illegible] *supervixit horis quattuor.* Ce titre de *fidelis* est mentionné sur de nombreuses inscriptions. Le page Alexamenos le revendique pour toute réponse à l'insulte faite à sa foi au moyen du crucifix blasphématoire tracé dans une chambre du Palatin, voir t. I, col. 2044. Il signe dans la chambre voisine : *Alexamenos fidelis.* On se vantait d'être chrétien et de descendre de parents chrétiens, πιστὸς ἐκ πιστῶν, etc., Perret, *op. cit.*, t. V, pl. 21, n. 34, comme on disait *consul ex consulibus.* — Chrétien et fidèle, le baptisé est reçu membre de la communauté des frères, de l'*Ecclesia fratrum* comme l'appelle une inscription d'Afrique, antérieure à Constantin, Renier, *op. cit.*, n. 4025 ; De Rossi, *Bullett.*, 1864, p. 27 ; il peut dire avec celui qui l'a fait graver : *Salvete* FRATRES *puro corde et simplici* [illegible] SANCTO SPIRITU. — Le baptisé est admis à recevoir les autres sacrements de l'Église, en particulier, la confirmation et l'eucharistie. Ces deux sacrements présupposent le baptême. Nous ne [illegible] que l'expression de cette vérité soit formelle dans les monuments. Mais la série des peintures [illegible] répond de fait à la suite logique des [illegible] dans les voûtes de la chapelle grecque, des chapelles des sacrements, dans l'inscription d'Abercius, etc.

6° Enfin le baptême ouvrant le [illegible], quiconque meurt immédiatement après l'avoir reçu est bienheureux. Dès le IIᵉ siècle, l'art chrétien donne comme pendant à une scène réelle ou symbolique du baptême [illegible] l'eucharistie, la résurrection de Lazare, figure de notre propre résurrection, ou bien une représentation symbolique du ciel et de ses joies, par exemple, à la chapelle des sacrements, à la crypte *delle peccorelle,* sur les sarcophages de la Gayolle, de Mas-d'Aire et sur celui de Junius Bassus, etc. La même idée est exprimée par la présence du paon dans les baptistères. Le texte et le dessin du marbre d'Aquilée disent que la bap-

tisée a été choisie par le Seigneur, *quem elegit Dominus*, et qu'elle est entrée au séjour des bienheureux, symbolisé par les arbres et les brebis qui se trouvent sur la pierre originale. La brebis du milieu se retourne vers l'enfant et la symbolise, selon Wilpert, *loc. cit.*, p. 40, jouissant déjà du bonheur éternel (fig. 1). Une inscription du cimetière de Pontien, aujourd'hui à la chapelle Borgia, à Velletri, porte, après le symbole du poisson, ces paroles : *Marcianus enon[f]itus* (*sic* = *neofitus*) *recess* (= *recessit*) *celi tibi pa[ren]ten[t]. bisbes* (= *vices*) *in pace*. Perret, *op. cit.*, t. V, pl. 35, n. 105. Celle de Junius Bassus dit : *neofitus iit ad Deum*. On en pourrait citer plusieurs autres, par exemple, celle de la Gayolle, publiée par Le Blant, *Sarc. de la Gaule*, p. 159, etc. Terminons par une inscription aussi belle qu'importante pour le symbolisme relatif au baptême, De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, p. 424; Grisar, *Analecta romana*, Rome, 1899, t. I, p. 106, les vers de Sixte III (432-440), à Saint-Jean de Latran qu'on y peut lire encore :

Gens sacranda polis hic semine nascitur almo,
  Quam fecundatis spiritus edit aquis.
Mergere peccator, sacro purgande fluento,
  Quem veterem accipiet, proferet unda novum.
Nulla renascentum est distantia, quos facit unum
  Unus fons, unus spiritus, una fides.
Virgineo fetu genetrix ecclesia natos
  Quos spirante Deo concipit, amne parit.
Insons esse volens isto mundare lavacro,
  Seu patrio premeris crimine, seu proprio.
Fons hic est vitae qui totum diluit orbem,
  Sumens de Christi vulnere principium.
Celorum regnum sperate hoc fonte renati.
  Non recipit felix vita semel genitos.
Nec numerus quemquam scelerum nec forma suorum
  Terreat, hoc natus flumine sanctus erit.

VI. NÉCESSITÉ DU BAPTÊME. — Le baptême est *un* : *Unus fons...*, dit l'inscription qui précède. Une autre placée dans un baptistère et attribuée à saint Damase (?), De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, p. 147, 10 a; Ihm, *op. cit.*, p. 9, porte : *Una Petri sedes*, UNUM VERUMQUE *lavacrum ; vincula nulla tenent quem liquor iste lavat*. L'Écriture et la tradition enseignent que le baptême est absolument nécessaire au salut. Les fidèles des premiers siècles ne pensaient pas autrement. Telle est la conviction de l'aïeule qui, voyant mourir le petit Apronianus recourt à l'Église pour lui procurer la grâce du baptême. Voir plus haut. Le même motif a poussé d'autres parents à faire baptiser leurs enfants à un âge peu avancé, quelques jours avant leur mort, ainsi que le montrent les nombreuses inscriptions de néophytes. L'art chrétien exprime lui aussi cette nécessité du baptême. Il indique d'abord ses effets qui sont des conditions indispensables au salut. Ensuite, s'il faut en croire Mgr Wilpert, *Fractio panis*, p. 6, il représente dès la plus haute antiquité le baptême que Jésus a reçu, « afin de nous en montrer la nécessité absolue » (2). Enfin l'art chrétien donne au baptême la première place dans les grands cycles des catacombes : cette disposition des scènes n'est pas fortuite ; elle répond à l'importance attribuée au baptême dans la religion du Christ. Il forme le point de départ de la vie chrétienne qui doit aboutir au port de l'éternité, ainsi que l'indique le fragment de sarcophage de Saint-Valentin. Marucchi, *Bullett. archeol. com. di Roma*, 1897, pl. II; *Nuovo bullett.*, 1897, t. III, p. 103 sq., pl. IV.

Ouvrages plus importants. — P. Graniello, *Il battesimo per immersione-infusione rappresentato sul palliotto di san Ambrogio*, dans *Giornale Arcadico*, Rome, 1864, t. XXXVI; De Rossi, *Bullett. di archeol. crist.*, édit. franç., 1876, p. 1-22, 63-70; édit. ital., p. 7-45, 54-57; Kraus, *Realencyclopädie der christl. Altertümer*, Fribourg-en-Brisgau, 1882, 1886, art. *Taufe, Neophyten*, etc.; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., Paris, 1877, art. *Baptême, Fidèles*, etc.; Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême*, Paris, 1882, t. II, p. 513-578; les recueils épigraphiques de De Rossi et Le Blant.

R.-S. Bour.

V. BAPTÊME CHEZ LES ARMÉNIENS. Voir t. I, col. 1954-1955.

VI. BAPTÊME CHEZ LES COPTES. — Le nom copte du baptême est : *ôms*, le nom arabe : *ma'mûdyaḥ*. — I. Doctrine. II. Rites.

I. Doctrine. — 1° *Matière employée pour le baptême*, ou *matière éloignée*. — C'est l'eau naturelle, comme chez les latins; cette eau est consacrée par des prières spéciales. J.-A. Assemani, *Cod. liturg.*, Rome, 1749, t. II, p. 183, va même jusqu'à prétendre, en s'appuyant sur Tuki, que les coptes regardent comme invalide le baptême conféré avec de l'eau non consacrée. Mais cela ne peut pas être généralement vrai ; car les réponses de l'évêque Michel, et surtout la constitution synodale du patriarche Cyrille III (1235-1243), fils de Loklok, ordonnent d'omettre les cérémonies, quand la vie de l'enfant est en danger, ce qui suppose qu'on peut se dispenser de consacrer l'eau. Une chronique, assez sérieuse, rapporte même le cas d'une femme qui, en pleine tempête, aurait baptisé son enfant avec de l'eau de mer, baptême qui aurait été sanctionné par un miracle en présence de Pierre, évêque et martyr. Denzinger, *Ritus orientalium*, t. I, p. 14. Le prêtre consacre l'eau toutes les fois qu'il doit conférer le baptême. Après la cérémonie il demande à Dieu de faire revenir l'eau à son état naturel. Cette prière, qui porte dans les rituels le titre de « prière pour l'absolution de l'eau », contient, entre autres, ces paroles : « Nous vous prions et supplions, [Seigneur] bon et plein de charité pour les hommes, de changer cette eau en sa première nature, afin qu'elle retourne à la terre, comme elle était autrefois. »

2° *Application de la matière éloignée* ou *matière prochaine*. — Le baptême est conféré ordinairement par *immersion*. Le prêtre plonge trois fois l'enfant dans la piscine, en tenant d'une main son pied gauche et sa main droite, et de l'autre son pied droit et sa main gauche, de sorte que le corps de l'enfant est en forme de croix. D'après Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, Paris, 1677, p. 81, le prêtre plonge l'enfant jusqu'au cou les deux premières fois, et entièrement la troisième fois. Le P. Bernat, S. J., précise davantage : la première fois, le prêtre ne plonge qu'un tiers du corps de l'enfant ; la deuxième fois, deux tiers ; enfin la troisième fois, le corps tout entier. Cf. Le Grand, *Voyage historique d'Abyssinie du P. Jérôme Lobo*, diss. XI, Paris et La Haye, 1728, p. 315. Nous avons dit que l'immersion est le rite ordinaire ; elle n'est pourtant pas regardée comme nécessaire à la validité du baptême ; en cas de nécessité on peut le conférer par infusion ; c'est ce que nous apprend un rituel copte traduit par E. Renaudot, *MSS. Officia varia*, t. III *b*: *Si quis infantium fuerit infirmus, constituet [sacerdos] illum ad latus baptisterii, ex quo cava manu aquam accipiet, qua illum ter perfundat, dicens eadem quæ supra.* Un autre rituel, communiqué par Tuki à J.-A. Assemani, contient cette rubrique : ***Et si puer aliquis ex iis sit infirmus, aquam asperget super totum corpus ejus.***

3° *Forme*. — Elle est indicative, comme chez les latins : *Ego te baptizo*. Tous les rituels et tous les auteurs sont d'accord sur ce point. Renaudot, *Perpétuité de la foi*, t. II, p. 5, 10; Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, p. 205; J.-B. du Sollier, *Appendix ad seriem patriarchalem, de coptis*, sect. II, n. 176, dans les *Acta sanctorum*, Anvers, 1709, junii, t. V, p. 138. Certains auteurs ont supposé que les coptes répètent la formule baptismale à chaque immersion ou infusion, et par conséquent trois fois. Mais du Sollier montre, *ibid.*, d'après le témoignage du P. Bernat et de Vansleb, que cette supposition n'est pas fondée. Il est vrai que les

coptes répètent trois fois les mots : *Ego te baptizo,* dans l'ordre suivant : *Ego te baptizo in nomine Patris. Amen. — Ego te baptizo in nomine Filii. Amen. — Ego te baptizo in nomine Spiritus Sancti. Amen.* Mais on pense que ces mots, qui sont incontestablement les plus importants, ne constituent pas intégralement toute la forme. Denzinger, *Ritus orientalium,* t. I, p. 20. Renaudot a prouvé de son côté, *Perpétuité de la foi,* t. II, p. 5, qu'il n'y a aucune trace de trithéisme dans cette triple répétition.

4° *Effets.* — La réception du baptême est une vraie régénération. Dans les rituels le baptême est dit tantôt « le baptême de régénération », *ômis nte pi-ouahem-misi ;* tantôt « le bain de régénération », *pi-gôkem ñte pi-oûahemmisi.* C'est là comme l'idée centrale. Par le baptême on dépouille donc le vieil homme : *Exue illos veteri homine, genera illos ad vitam æternam.* — De là dérivent les autres effets : 1. la rémission des péchés : *da eis remissionem peccatorum suorum ;* 2. l'âme devient le temple du Saint-Esprit : *ut sint templum Spiritus tui Sancti per gratiam et miserationes,* etc. ; 3. la grâce et les dons du Saint-Esprit sont conférés : *instrue eos per gratiam Spiritus tui Sancti, ut sint in domum incorruptibile Spiritus tui Sancti ;* 4. l'héritage du royaume céleste : *adimple eam gratia Spiritus tui Sancti, ne sit plus carnis, sed plus thalamus tui nuptialis et hæres regni tui immarcescibilis atque perennis.* Une prière demande à Dieu de faire que l'eau devienne une eau *vivifiante* (*aqua vivifica*), une eau *sanctifiante* (*aqua sanctificans*), une eau *expiatrice des péchés* (*aqua expians peccata*), une eau de *filiation adoptive* (*aqua adoptionis filiorum*).

5° *Ministre.* — C'est toujours le prêtre, même en cas de nécessité. Tous les auteurs qui se sont occupés des sacrements des coptes en conviennent. Thomas de Jésus, *De conversione omnium gentium,* l. VI, c. V, Cologne, 1684 ; Bernat, dans Le Grand, *Voyage historique d'Abyssinie,* diss. XI, p. 315 ; du Sollier, *op. cit.,* n. 194, p. 141 ; J.-A. Assemani, *Cod. liturg.,* t. II, p. 183. Renaudot pourtant, *Perpétuité de la foi,* l. II, c. III, V, tout en reconnaissant que les canons coptes, même ceux du moyen âge, déclarent invalide le baptême conféré par un laïque, croit qu'il existe des exceptions à cette règle. Cf. du même auteur, *Historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum,* Paris, 1713, p. 56-57.

6° *Sujet.* — D'après le rituel, les coptes peuvent, absolument parlant, baptiser des adultes (catéchumènes), ou des enfants. Aujourd'hui pourtant ils ne baptisent guère des adultes. Le patriarche Gabriel II (1131-1145) défendit de baptiser l'enfant dans le sein de sa mère. Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie,* p. 299. Vers 750, le patriarche Michel II insista sur l'obligation de baptiser les enfants. Hormis le cas de nécessité, l'enfant, s'il est du sexe masculin, est baptisé le quarantième jour après la naissance ; s'il est du sexe féminin, le quatre-vingtième jour ; on exige ce délai pour se conformer à la prescription du Lev., XII, 2-6, relative à la purification de la mère, qui est tenue d'être présente à la cérémonie du baptême. La circoncision, le huitième jour, est généralement pratiquée ; mais elle n'est ni obligatoire, ni regardée comme une cérémonie religieuse. Macaire II (1102-1131) et Gabriel II défendirent expressément la circoncision après le baptême. Cependant il n'est pas rare que les parents violent cette prescription. Pour recevoir le baptême, l'enfant doit être à jeun, même du lait de sa mère. Une constitution du patriarche Christodule (1047-1078) rappelle cette ancienne coutume. La raison c'est que l'enfant communie immédiatement après le baptême ; dans ce cas les éléments de la communion sont le lait et le miel.

II. Rites. — Le rite complet de l'administration du baptême embrasse comme quatre phases : 1° absolution de la mère ; 2° admission au nombre des catéchumènes ; 3° collation du baptême ; 4° administration de la confirmation par le prêtre. Pour ce dernier point, voir Confirmation. Nous analyserons les trois premiers.

1° *Absolution de la mère.* — 1. Si l'enfant est du sexe masculin, l'absolution de la mère a lieu 40 jours après l'enfantement. Le prêtre dit les actions de grâces et offre l'encens. Il lit ensuite l'Épître aux Philippiens, III. Puis il récite le psaume I, comme prière préparatoire à la lecture de l'Évangile. Il lit alors l'Évangile de saint Luc, II, 21-39. Ensuite il récite les prières de la consolation et trois demandes : la première pour la paix, la deuxième pour le patriarche (d'Alexandrie), la troisième pour l'assemblée (des fidèles). Après cela il récite une prière pour la mère elle-même, puis il oint le visage et les mains de la mère et de l'enfant. — 2. Si la mère a engendré un enfant du sexe féminin, le prêtre commence par dire les actions de grâces et offrir l'encens ; il lit ensuite l'Épître aux Romains, VIII, 14-17, puis il récite le psaume LXXXVII, comme prière préparatoire à la lecture de l'Évangile ; enfin, lecture de l'Évangile de saint Luc, X, 38-42. Le reste comme dans le premier cas.

2° *Admission au nombre des catéchumènes.* — Le prêtre récite de longues prières pour les catéchumènes, suivies de la prière pour l'huile. Après cela il oint avec l'huile [de l'exorcisme] le catéchumène ou l'enfant sur la poitrine, les bras, le dos et au milieu des mains, en faisant le signe de la croix. Ensuite il récite de nouvelles prières, puis il lit Tit., II, 11-III, 7 ; I Joa., V, 5-13 ; Act., VIII, 26-39 ; Ps. XXXII, 1, 2 ; Joa., III, 1-21. Après cela il récite les sept grandes demandes : pour les malades, pour les voyageurs, pour les eaux, pour le roi, pour les défunts, pour les oblations, pour les catéchumènes. — Ayant fini, il se prosterne devant les fonts baptismaux et récite secrètement une prière pour lui-même ; puis il dit les trois grandes demandes : pour la paix, pour le patriarche, pour l'assemblée, et le *Credo.* Il verse alors trois fois de l'huile dans le Jourdain (= fonts baptismaux) en forme de croix et signe l'eau ; ensuite il récite une prière, puis il souffle trois fois sur les eaux en forme de croix. Nouvelles prières, après quoi il verse trois fois du saint chrême dans les fonts en forme de croix et agite l'eau avec la main en récitant Ps. XXVIII, 3, 4. D'après le plus grand nombre des rituels il récite aussi Ps. XXXII, 6, 12 ; LXV, 12b ; L, 9-11, 12 ; CXXXI, 13 ; CL.

3° *Collation du baptême.* — Le diacre conduit alors le sujet près des fonts baptismaux à la gauche du prêtre. Celui-ci demande son nom, puis il le plonge trois fois dans l'eau en récitant la formule que nous avons déjà citée. Il termine par la prière de l'absolution de l'eau.

R. Tuki, *Missale copto-arabicum,* Rome, 1736 ; Id., *Pontifi-* [illegible] 1761 ; Id., *Rituale copto-arabicum,* Rome, 1763 ; Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio,* Paris, 1716 ; Francfort, 1847 ; Denzinger, *Ritus orientalium,* 2 in-8°, Wurzbourg, 1863, t. I, p. 11-24, 194 [illegible] 2 in-8°, Oxford, 1884, t. II, p. 262-274 ; B. T. A. Evetts, *The Rites of the coptic Church,* in-16, Londres, 1888, p. 17-38 ; [illegible] *Church,* in-12, Lausanne, 1900, p. 51-55 ; V. Ermoni, *Rituel* [illegible] *chrétien,* 1900, p. 445 sq.

V. Ermoni.

VII. BAPTÊME CHEZ LES SYRIENS. — Le baptême s'appelle en syrien : *Ma'mûdito',* ou par abréviation : *'Modo'* (= immersion, ablution). On trouve aussi, mais plus rarement : *Maṣbû'ito'* (= action de tremper ; *tinctio* de Tertullien). — I. Doctrine. II. Rites.

I. Doctrine. — 1° *Matière requise pour le baptême* ou *matière éloignée.* — C'est l'eau naturelle ; tous les documents s'accordent sur ce point. Cette eau doit être consacrée. Une rubrique du rituel des nestoriens le déclare expressément : *Et notum sit, quod absque consecra-*

tione aquæ, non administrandus est baptismus, nisi in domo alicujus, in articulo mortis. Cf. Badger, *The Nestorians and their Rituals,* Londres, 1852, t. II, p. 212. Les mêmes nestoriens exigent, pour la validité du baptême, que l'eau soit mélangée avec l'huile bénite. Les Syriens ne conservent pas dans les fonts l'eau baptismale, du moins longtemps. Ils consacrent l'eau toutes les fois qu'ils confèrent le baptême; pour les maronites, cf. H. Dandini, S. J., *Missione apostolica al patriarca e Maroniti del monte Libano,* Cesena, 1655, p. 107; les nestoriens ont une rubrique spéciale : *Et si alia persona veniat, ut baptizetur, eadem aqua adhibenda non est, sed recens afferenda est.* Badger, *ibid.*, t. II, p. 211. Il paraît pourtant qu'on peut conserver l'eau baptismale jusqu'au troisième jour. Après le baptême, l'eau est absoute. La prière de l'absolution des eaux dans le rituel maronite, contient ces mots : *Sanctificatæ sunt aquæ istæ in* AMEN ; *eodem quoque* AMEN *solvantur a sanctitate sua et fiant juxta priorem suam naturam.*

2° *Application de la matière éloignée* ou *matière prochaine.* — En règle générale le baptême est conféré par *immersion.* Les nestoriens n'emploient que l'immersion ; les jacobites et les syriens unis emploient aussi l'infusion. Chez les nestoriens le prêtre plonge le sujet dans l'eau jusqu'au cou; puis il pose sa main sur sa tête et l'immerge trois fois dans l'eau. Chez les jacobites et les maronites, le sujet se tient debout dans le baptistère ; le prêtre pose la main droite sur sa tête, et de la main gauche il verse de l'eau sur la poitrine, sur le dos, à droite et à gauche, soit pour tracer le signe de la croix, soit pour honorer la sainte Trinité. Saint Éphrem célèbre en termes enthousiastes cette immersion dans l'eau : « Descendez, frères signés [de l'huile des catéchumènes], revêtez Notre-Seigneur; mêlez-vous à sa race. » T.-J. Lamy, *Sancti Ephræm syri hymni et sermones,* in-4°, Malines, 1882, serm. IV, n. 1, t. I, col. 43. « Descendez, mes frères, revêtez-vous du Saint Esprit dans les eaux du baptême ; unissez-vous aux esprits qui servent Dieu. » *Ibid.*, serm. V, n. 1, col. 49. « Les brebis du Christ sont dans la jubilation et entourent le baptistère. Dans les eaux elles revêtent la forme de la belle et vive croix par laquelle le monde est purifié, et du signe de laquelle il est marqué. » *Ibid.*, serm. VII, n. 3, col. 63. « Moïse puisa [de l'eau] et désaltéra les brebis de Jéthro, prêtre du péché. Notre pasteur a plongé dans les eaux du baptême les brebis du grand-prêtre de la vérité. » *Ibid.*, serm. VII, n. 5, col. 65. L'immersion n'est pas nécessaire à la validité du baptême. Jacques d'Édesse ordonne au prêtre de baptiser l'enfant par infusion en cas de nécessité. Cf. Denzinger, *Ritus orientalium,* Wurzbourg, 1863, t. I, p. 18, 42.

3° *Forme.* — Les jacobites et les nestoriens emploient la formule : *N. baptizatur.* Quant aux maronites, ils ont la formule ordinaire : *Ego te baptizo N.* ; mais ils paraissent l'avoir empruntée aux latins, car elle ne se trouve dans aucun rituel ancien.

4° *Effets.* — 1. *Rémission de tous les péchés.* — D'après le rituel jacobite le prêtre prie ainsi : *Dedisti [Salvator] nobis fontem veræ purgationis, qui purgat ab omni peccato, aquas scilicet istas, quæ per tui invocationem sanctificantur, per quas emundationem suscipimus, quæ in sancto sanguine data est nobis.* Denzinger, *Ritus orientalium,* t. I, p. 274. Chez les nestoriens, le prêtre s'exprime ainsi : ... *Quemadmodum et hodie accessere isti famuli tui et ancillæ tuæ, et donum istud induerunt quod a peccati affectibus liberat. Ibid.*, p. 375. Sur l'enseignement d'Aphraate, voir t. I, col. 1461. Saint Éphrem revient souvent sur ce premier effet du baptême : « Le baptême est plus grand que le petit fleuve du Jourdain ; par ses eaux et l'huile sont effacés tous les péchés... Par le baptême sont effacées toutes les iniquités cachées de l'âme. » Lamy, *Sancti Ephræm hymni et sermones,* n. 5, 6, t. I, col. 51, serm. V; cf. aussi col. 57, n. 9; col. 77, n. 6 ; col. 81, n. 10; col. 87, n. 20 ; t. II, col. 803, n. 2. — 2. *Infusion de la grâce sanctifiante.* — D'après le rituel jacobite le prêtre dit : *Ut illustrati, innovati et gratia ac virtute repleti,* etc. Denzinger, *ibid.*, p. 276. Pour le rituel maronite, *ibid.*, p. 345, 346; pour le rituel nestorien, *ibid.*, p. 375. Dans l'hymne III pour la fête de l'Épiphanie, saint Éphrem s'exprime ainsi en s'adressant aux baptisés : « Votre onction est plus excellente parce que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont descendus pour demeurer en vous... Vous êtes des vases de grâce ; conservez avec soin la justice, parce qu'il n'y a pas une seconde restauration. » Lamy, *op. cit.,* t. I, col. 35, n. 16; col. 36, n. 19 ; cf. col. 49, serm. V, n. 1 ; col. 57, n. 9; col. 107, serm. XII, n. 2. — 3. *Rénovation intérieure de l'homme.* — Nous lisons dans le rituel maronite : *Venite, dilectissimi mei, estote filii Ecclesiæ et baptismi, qui vestram renovat vetustatem... Exuite vetustatem per aquas baptismi et induite stolam gloriæ in Spiritu Sancto ex aquis.* Denzinger, *ibid.*, p. 276, 347; cf. p. 373. Dans son hymne XXII sur l'Église et la virginité, saint Éphrem s'écrie : « Voici que le Seigneur a renouvelé dans le baptême ton vieil homme ; conserve la vie que tu as acquise par son sang. Il s'est construit un temple pour être sa demeure; n'habite pas, ô vieil homme, à la place de Notre-Seigneur dans le temple que le Seigneur a renouvelé; ô chair, si tu habites dans ton temple d'une manière digne de Dieu, tu seras, toi aussi, le siège de son règne. » Lamy, *op. cit.*, t. II, col. 775, n. 2. — 4. *Filiation adoptive.* — *Baptisma sanctificatur filiosque novos ac spirituales gignit.* Denzinger, *ibid.*, p. 274... *Et adoptionem filiorum merearis per sanctum baptisma in sæcula. Ibid.*, p. 336. *Quumque tempus illud... advenisset ad filiorum adoptionem in redemptionem corporum nostrorum,* etc. *Ibid.*, p. 375. — Tous ces effets sont admirablement résumés dans cette prière du rituel jacobite où le prêtre demande à Dieu de montrer que « les eaux [du baptême] sont des eaux d'expiation qui purifient de toute souillure de la chair et de l'esprit, brisent les liens, remettent les péchés, éclairent les âmes; qu'elles sont un bain de régénération, une grâce de filiation adoptive, un vêtement d'incorruptibilité, une rénovation par le Saint-Esprit; des eaux enfin qui effacent toute souillure de l'âme et du corps ». *Ibid.*, p. 275.

5° *Ministre.* — C'est le prêtre seul, même en cas de nécessité. Le baptême conféré par un laïque est invalide. En ce qui concerne les jacobites, le canon de Sévère d'Antioche, VIe siècle, rapporté par Bar-Hébræus, en fait foi : *Qui baptizati fuerint ab iis qui presbyteri facti non sunt, baptizentur ac si non fuerint baptizati.* Denzinger, *op. cit.*, t. I, p. 21. S'il y a danger de mort, et que le prêtre soit absent, il est permis au diacre de baptiser. Pour les nestoriens, cf. J.-S. Assemani, *Biblioth. orient.*, Rome, 1719-1728, t. III *b*, p. 241 sq. Les canons jacobites prescrivent aussi au prêtre de baptiser à jeun, en dehors du cas de nécessité.

6° *Sujet.* — Autrefois on baptisait les catéchumènes. Dans son hymne VI pour la fête de l'Épiphanie, saint Éphrem fait évidemment allusion à cet usage : « La laine, dit-il, est une chose merveilleuse, qui prend toutes les couleurs, de même que l'esprit perçoit toutes choses. La laine reçoit son nom de la couleur dont elle est teinte. Ainsi vous, qui autrefois vous vous appeliez *Écoutants* (*Šmûʿê*, *audientes = catéchumènes*), après avoir reçu le baptême, êtes appelés *Recevants* [*Nsûbê*, *accipientes* [l'eucharistie]]. » Lamy, *op. cit.*, t. I, col. 57, 59, n. 11. Par cela même le sujet ordinaire du baptême était les adultes. On sait que saint Éphrem lui-même reçut le baptême à Bet-Garbaia à l'âge de dix-huit ans. On comprend ainsi certains canons qui défendent

de baptiser des aliénés et des énergumènes. Aujourd'hui on ne baptise que rarement des adultes. La pratique ordinaire est de baptiser les enfants, comme dans l'Église romaine. Pour être baptisé, l'enfant doit être à jeun, parce qu'il reçoit la communion immédiatement après. Il est défendu de baptiser dans les mêmes eaux les enfants des deux sexes. Cf. [Gibert], *Tradition* ou *Histoire de l'Église sur le sacrement du mariage*, Paris, 1725, t. II, p. 312.

7° *Nécessité du baptême.* — Les Syriens ont toujours regardé le baptême comme nécessaire pour tous les hommes. Sur ce point ils s'accordent pleinement avec l'Église romaine. Qu'il nous suffise de citer un passage de l'hymne X de saint Éphrem pour la fête de l'Épiphanie : « Lorsqu'Il (le Christ) eut accompli sur la terre tout ce qui était convenable, Il s'éleva [au ciel]. Si Celui qui purifie les autres a été baptisé, qui n'aura pas besoin du baptême ? Celui, qui est la grâce, s'approcha du baptême pour effacer nos plaies hideuses. » Lamy, *op. cit.*, t. I, col. 101, n. 12.

8° *Défense de réitérer le baptême.* — Bar-Hébræus nous a conservé un canon de Jacques d'Édesse (640-708) ainsi formulé : *Christianum, qui Agarenorum aut ethnicorum religionem professus fuerit, deinde resipuerit, haudquaquam baptizamus, sed oratio dumtaxat pœnitentium a pontifice super eum fiat imponaturque ei tempus pœnitentiæ, quam cum expleverit, communicet.* Saint Éphrem revient assez souvent sur cette défense : « *Quiconque boit les eaux que je lui donne, n'aura plus soif.* Joa., IV, 13. Ayez soif du saint baptême, mes chers [frères], car vous n'aurez plus soif d'un autre baptême. » Lamy, *op. cit.*, t. I, col. 71, n. 21. « Vos corps ne sont susceptibles que d'une ablution. » *Ibid.*, col. 81, n. 10. « Apprenez, mes frères, par vos habits, comment il faut garder vos membres. Si l'habit conserve sa beauté, parce qu'il peut être lavé, toutes les fois qu'il est sali, le corps, qui n'est susceptible que d'une ablution, doit être gardé avec d'autant plus d'attention qu'il peut recevoir plus de blessures. » *Ibid.*, col. 95, n. 13.

II. Rites. — Les Syriens et les Chaldéens emploient, dans l'administration du baptême, divers rites dont les plus importants sont très anciens et approchent des temps apostoliques. Les nestoriens suivent l'Ordre des saints apôtres Adée et Maris, qui furent les premiers apôtres d'Édesse et de la Mésopotamie. Au VIIIe siècle, le patriarche Jésuiab d'Abiadène (650-660) fit une recension de cet Ordre. Il a subi, dans la suite, d'autres changements. Les jacobites suivent un Ordre qu'ils attribuent à Jacques l'apôtre; ils ont aussi les Ordres de Jacques de Saroug, de Sévère d'Antioche et de Jacques d'Édesse. Quant aux maronites, ils se servent des Ordres de Jacques apôtre, de Jacques de Saroug et de saint Basile. Nous ne pouvons pas entrer dans tous les détails de ces rituels. Nous nous bornerons à énumérer les rites communs à ces divers Ordres. — 1° Ceux qui doivent recevoir le baptême sont *signés, mĕṭrĕšmin;* c'est-à-dire que le prêtre trace trois fois sur leur front le signe de la croix en disant : *Signatur N. in nomine Patris ✠ Amen, et Filii ✠ Amen, et Spiritus Sancti ✠ in vitam sæculi sæculorum.* 2° Ceux qui vont recevoir le baptême sont déshabillés; c'est alors qu'ont lieu les exorcismes, et qu'on prononce la formule du renoncement. 3° Le prêtre trempe son pouce dans de l'huile d'olive bénite et trace trois fois sur leur front le signe de la croix en disant : « N. est signé de l'huile de [illegible] *mĕṭršĕm P. b-mĕšḥo' d-ḥaduṭo'*, afin qu'il soit prémuni contre toute opération de Satan. » 4° Suit la bénédiction de l'eau, après quoi le prêtre prend de l'huile d'olive dans le creux de sa main et en oint tout le corps de ceux qui reçoivent le baptême, pendant que le chœur chante un ou plusieurs hymnes de saint Éphrem, ou des [illegible], selon que le temps l'exige.

5° Le prêtre les plonge dans l'eau, pose sa main droite sur leur tête, et de la main gauche verse de l'eau en disant : *Baptizatur N. in nomine Patris ✠ Amen, et Filii ✠ Amen, et Spiritus Sancti ✠ Amen.* Pendant ce temps on chante l'hymne de saint Éphrem qui commence par ces mots : « Descendez, frères signés, etc. » Voir cet hymne dans Lamy, *op. cit.*, t. I, col. 43. 6° Suit l'administration de la confirmation. Voir Confirmation.

J.-A. Assemani, *Codex liturgicus*, Rome, 1749, t. I, p. 174, [illegible]; t. II, p. 211, 214, 300; t. III, p. 150, [illegible], 184; Denzinger, *Ritus orientalium*, t. I, p. 11-18, 266-284; Badger, *The Nestorians and their Rituals*, Londres, 1852, t. II, p. 195; Lamy, *Sancti Ephræm hymni et sermones*, t. I, col. 28, n. 1; *Synodus* [illegible] *MDCCCLXXXVIII*, Rome, 1897. Cf. *Canoniste contemporain*, 1900, p. 436-437.

V. Ermoni.

VIII. BAPTÊME DANS L'ÉGLISE LATINE DEPUIS LE VIIIe SIÈCLE AVANT ET APRÈS LE CONCILE DE TRENTE.

— La théologie du baptême était loin d'avoir été formulée d'une façon définitive et complète par les Pères. Ceux-ci avaient sans doute traité, quelques-uns même assez longuement, les points principaux de la doctrine; mais ils laissaient néanmoins des lacunes après eux. Non seulement la systématisation proprement dite était encore à faire, mais il y avait à élucider et à compléter plusieurs points importants, notamment la question des effets du baptême. Ce sera l'œuvre des scolastiques du moyen âge. Nous étudierons successivement les questions suivantes : I. Définition. II. Institution. III. Matière. IV. Forme. V. Nécessité. VI. Sujets. VII. Ministres. VIII. Effets. IX. Administration du baptême.

I. Définition. — Une des plus anciennes définitions scolastiques du baptême est celle de Hugues de Saint-Victor : *Baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata per verbum Dei*, « c'est l'eau sanctifiée par la parole de Dieu pour effacer les péchés. » *De sacramentis*, l. II, part. VI, c. II, *P. L.*, t. CLXXV, col. 443. Saint Thomas critique cette définition, parce que, dit-il, le baptême n'est pas quelque chose de permanent, mais un acte transitoire. Ce n'est pas l'eau qui fait le sacrement, mais l'ablution. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXVI, a. 1. D'après quelques théologiens, la doctrine de Hugues aurait été correcte et son expression, seule, défectueuse. Voir Suarez, *De sacram.*, disp. XVIII, a. 1. Meilleure, en tout cas, est la définition d'un autre théologien de cette époque, disciple de Hugues : *Immersio facta cum invocatione Trinitatis. Summa Sentent.*, tr. V, c. IV, *P. L.*, t. CLXXV, col. 129. Une autre définition qui se rapproche de celle-là, et qui a été longtemps classique, est celle de Pierre Lombard : *Baptismus dicitur intinctio, id est ablutio corporis exterior, facta sub forma præscripta verborum. IV Sent.*, dist. III, *P. L.*, t. CXCII, col. 843. Saint Thomas reproduit cette définition dans sa *Somme théologique, loc. cit.*, et un grand nombre de scolastiques l'adoptent également. Duns Scot en donne une autre, qui mérite d'être citée, parce qu'elle est très explicite : *Baptismus est sacramentum ablutionis animæ a peccato consistens in ablutione hominis aliqualiter consentientis, facta in aqua ab alio abluente, et in verbis certis simul ab eodem abluente cum debita intentione prolatis. IV Sent.*, dist. III, q. I, *Opera*, Lyon, 1639, t. VIII, p. 157. D'autres théologiens préfèrent définir le baptême par son genre prochain et sa différence spécifique : *Sacramentum regenerationis*, ou encore *sacramentum ad spiritualem regenerationem fidelium institutum*. Suarez, *De sacramentis*, disp. XVIII, a. 1. Enfin la plupart réunissent ou résument les définitions précédentes en une seule, qu'on peut formuler brièvement, avec le catéchisme du concile de Trente, part. II, c. II, n. 5 : *Sacramentum regenerationis per aquam in verbo;* ou, d'une façon plus explicite et plus complète : *Sacramentum a Christo Domino institutum, in quo*

per ablutionem exteriorem corporis sub invocatione sanctæ Trinitatis homo spiritualiter regeneratur. Hurter. *Theol. dogm. compend.*, Inspruck, 1891, t. III, p. 266.

II. INSTITUTION. — La plupart des scolastiques ne s'arrêtent pas à prouver en détail que le baptême est un sacrement, ni qu'il a été institué directement par Jésus-Christ. Ils se contentent de reproduire, avec de sobres commentaires, les textes de l'Écriture et des Pères qui sont donnés plus haut. Voir BAPTÊME DANS LA SAINTE ÉCRITURE et CHEZ LES PÈRES. En revanche, les théologiens étudient généralement ici deux autres questions : l'*époque* de l'institution du baptême et la *cause* de cette institution, autrement dit les motifs qui ont déterminé la substitution du sacrement à la circoncision mosaïque. Voir, pour cette seconde question, SACREMENTS DE L'ANCIENNE LOI et CIRCONCISION. Les scolastiques, comme les Pères, sont partagés sur l'*époque* de l'institution du baptême. Nous allons énumérer brièvement, selon l'ordre chronologique, les principales opinions qu'ils ont émises, et nous indiquerons ensuite celle qui nous paraît la plus probable.

1° *Opinions des scolastiques.* — La question ne fut pas traitée *ex professo* avant le XIIe siècle. Saint Bernard, répondant à Hugues de Saint-Victor, qui l'avait consulté sur l'époque de l'obligation du baptême, semble supposer dans sa lettre que le sacrement avait été institué lors de l'entretien de Jésus avec Nicodème. *Tract. de bapt.*, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1031 sq. Il faut remarquer cependant que le saint docteur émet cette opinion d'une manière tout à fait incidente, et ne traite *ex professo* que la question de l'époque où le baptême est devenu obligatoire. Hugues de Saint-Victor mentionne les divers sentiments qui ont été émis sur l'époque de l'institution; il est d'avis que le baptême fut d'abord mis en usage par le précurseur, puis par le Christ, ensuite par les disciples du Sauveur, afin qu'on s'habituât peu à peu à cette pratique, car elle ne fut établie d'une manière universelle qu'au moment de la mission donnée aux apôtres par tout l'univers. *De sacramentis*, l. II, part. VI, c. IV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 449. Roland Bandinelli, *Die Sentenzen Rolands*, édit. Gietl, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 199, tenait cette opinion comme plus probable ; elle est encore soutenue par H. Schell, *Katholische Dogmatik*, Paderborn, 1893, t. III *b*, p. 450, Pierre Lombard croit que l'institution du sacrement eut lieu au moment du baptême de Jésus-Christ par le précurseur. *IV Sent.*, dist. IV, *P. L.*, t. CXCII, col. 845. Au XIIIe siècle, Alexandre de Halès, *Summa*, part. IV, q. VIII, m. II, a. 3, Venise, 1576, t. IV, fol. 68, et Albert le Grand, *IV Sent.*, dist. III, a. 3, *Opera*, Lyon, 1651, t. XVI, p. 39, veulent qu'on distingue plusieurs points de vue dans la question. D'après eux, Jésus-Christ aurait déterminé la *matière* du sacrement lors de son propre baptême; la *forme*, dans la mission qu'il donna à ses apôtres, Matth., XXVIII, 19; la *fin*, dans son entretien avec Nicodème; la *vertu*, sur la croix, quand le sang et l'eau coulèrent de son côté ; enfin l'*effet salvifique*, dans son discours d'adieu aux apôtres. Marc., XVI, 16. Saint Thomas suit l'opinion de Pierre Lombard, *Sum. theol.*, III^a, q. LXVI, a. 2, et la plupart des thomistes l'adoptent également. Voir Billuart, *De baptismo*, diss. I, a. 2, § 1. Le catéchisme du concile de Trente l'accepte aussi bien que Soto, *De justitia et jure*, l. II, q. V, a. 4, Lyon, 1582, p. 57, et Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, 3e édit., Paris, 1669, t. V, p. 112. Duns Scot croit que le sacrement fut institué, non au baptême de Jésus-Christ, ni pendant son entretien avec Nicodème, mais toutefois avant la passion, sans qu'on puisse préciser davantage le moment de l'institution. *IV Sent.*, dist. III, q. IV, *Opera*, Lyon, 1639, t. VIII, p. 188. C'est aussi l'opinion des scotistes et de quelques autres théologiens modernes, ceux de Wurzbourg notamment, qui inclinent cependant pour une date moins imprécise, en plaçant l'institution probable du sacrement au moment où Jésus-Christ envoya la première fois ses apôtres prêcher et baptiser en Palestine. *Theol. Wirceburg.*, Paris, 1880, t. IX, p. 161. Voir aussi Einig, *Tract. de sacramentis*, Trèves, 1900, t. I, p. 53-54. Suarez admet que le baptême fut institué avant la passion, mais il a soin d'ajouter que ce n'est pas une vérité de foi, comme quelques-uns se l'imaginent : *Solum est hæc sententia probabilior et Scripturis conformior, et communis theologorum. De sacram.*, disp. XIX, sect. I, n. 4. Il croit aussi avec Duns Scot, qu'il n'est pas possible de préciser le moment de l'institution, et qu'il faut en conséquence interpréter l'opinion de saint Thomas de la manière suivante : *Hanc sententiam asserentem Christum instituisse sacramentum baptismi quando ipse baptizatus fuit, non esse in hoc rigore intelligendam... ut [baptismus] ex tunc haberet suam significationem et virtutem..., sed tunc indicatam esse materiam et formam hujus sacramenti, et paulo post* TEMPORE OPPORTUNO *vel facto vel verbis, vel utroque simul, tradidisse Christum hanc institutionem. Ibid.*, sect. II, n. 4. Cette opinion, la même au fond que celle de Duns Scot, est adoptée par plusieurs théologiens récents, entre autres Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, 2e édit., Rome, 1896, t. I, p. 205, 206; Chr. Pesch, *Prælect. dogm.*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. VI, p. 148.

2° *Conclusion.* — Cette variété d'opinions que nous venons d'exposer indique bien que la question ne comporte pas de solution absolue. De fait, aucune d'elles ne peut invoquer en sa faveur des arguments décisifs. — 1. Les partisans de l'opinion qui place l'institution du baptême après la résurrection font remarquer que le sacrement n'était pas obligatoire avant cette époque ; que la fondation définitive de l'Église remonte seulement à la Pentecôte ; que le Saint-Esprit ne fut pas donné avant la glorification de Jésus, et que d'ailleurs le baptême, tirant toute sa vertu de la passion du Sauveur, n'avait pas dû être institué avant le sacrifice de la croix. C'est l'opinion que préfère Schanz, qui expose fort nettement toute cette question. *Die Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 210-215. On leur a répondu que l'obligation d'une loi est distincte de l'institution qui la crée; que les premiers fondements de l'Église existaient avant la passion de Jésus-Christ; que l'effusion du Saint-Esprit dans toute sa plénitude avait eu lieu, il est vrai, à la Pentecôte, mais sans préjudice d'une effusion partielle antérieure; qu'enfin le baptême pouvait tirer sa vertu de la passion future de Jésus-Christ, et même de sa vie antérieure qui fut un sacrifice continuel. — 2. L'opinion qui veut que le sacrement ait été institué lors de l'entretien de Jésus avec Nicodème ne repose sur aucune preuve concluante. Autre chose est l'affirmation de la nécessité du baptême, et autre chose son institution. Il ne convenait pas d'ailleurs, ce semble, qu'un sacrement si important eût été institué pour ainsi dire en secret, dans un entretien nocturne où n'assistait qu'une seule personne, et qui n'avait aucune mission apostolique. Schanz, *Commentar über das Evang. des heil. Johannes*, Tubingue, 1885, p. 169. — 3. Soutenir que l'institution du sacrement eut lieu d'une façon partielle et successive, est une solution qui peut paraître ingénieuse au premier abord, mais qui n'est pas autre chose, au fond, que celle de la première opinion, puisque c'est la *forme* qui donne l'être définitif au sacrement, et que cette forme aurait été établie au même moment dans les deux systèmes, c'est-à-dire après la résurrection. — 4. L'opinion qui place l'institution du baptême au moment où Jésus-Christ envoya pour la première fois ses apôtres prêcher et baptiser dans la Palestine, est une simple hypothèse, vraisemblable si l'on veut, mais qui n'est prouvée ni par l'Écriture ni par la tradition. On peut en dire à peu près autant de l'opinion qui prétend que le baptême fut institué avant la passion, mais à une

date impossible à déterminer. Les Pères indiquent généralement quelque moment précis de la vie du Sauveur. — 5. Reste une dernière opinion, celle qui croit que le sacrement fut établi lors du baptême de Notre-Seigneur. Elle a un fondement incontestable dans l'Écriture, et surtout chez les Pères. Mais elle ne peut invoquer en sa faveur aucun argument décisif, et elle soulève même des objections qui ne sont pas sans importance. Voir *Theol. Wirceburg.*, Paris, 1880, t. IX, p. 162 sq. C'est néanmoins l'opinion la plus probable, parce qu'elle repose sur les autorités les plus fortes. Le catéchisme du concile de Trente l'adopte sans hésitation, et conseille aux pasteurs de l'enseigner aux fidèles. Part. II, c. XIX. Il importe seulement, selon la judicieuse remarque du savant Melchior Cano qui traite la question en détail, de ne pas transformer en dogme proprement dit une opinion qui ne dépasse pas les limites de la probabilité. *De locis theol.*, l. VIII, c. V, dans Migne, *Cursus theologiæ*, t. I, p. 517.

III. MATIÈRE. — Il faut distinguer la matière *éloignée* et la matière *prochaine* du sacrement.

1° *Matière éloignée.* — Les scolastiques sont unanimes à dire, après l'Écriture et les Pères, que la matière éloignée du baptême est l'eau naturelle. Les données scripturaires et traditionnelles sont trop catégoriques sur ce point, pour permettre aux théologiens une hésitation quelconque. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXVI, a. 3, 4. L'eau exigée comme matière valide du sacrement est toute espèce d'eau naturelle, qui mérite vraiment ce nom d'après l'estimation commune: l'eau de source, de rivière, de pluie, de mer, de glace ou de neige fondue, etc. Deux décisions pontificales du XIIIe siècle condamnent l'emploi de la bière et de la salive dans l'administration du sacrement. La première fut donnée par le pape Grégoire IX à un archevêque de Norvège, qui l'avait consulté sur la validité du baptême que certaines personnes avaient conféré dans son diocèse avec de la bière, parce qu'elles manquaient d'eau. Le pape lui répondit que ces baptêmes étaient nuls. Raynaldi, *Annal. eccles.*, ann. 1241, n. 42. La seconde décision, portée par Innocent III, déclare également invalide le baptême que certaines personnes ignorantes avaient cru pouvoir conférer avec de la salive. *Postulasti utrum pueri sint pro christianis habendi, quos, in articulo mortis constitutos, propter aquæ penuriam et absentiam sacerdotis, aliquorum simplicitas in caput ac pectus et inter scapulas pro baptismo salivæ conspersione linivit... Dubitare non debes illos verum non habere baptismum.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 345. On a prétendu, il est vrai, que le pape Étienne II avait donné une décision contraire, en déclarant valide un baptême qui avait été conféré avec du vin, faute d'eau naturelle. Mais il est reconnu depuis longtemps que ce rescrit, dont la teneur est absolument invraisemblable, n'est pas authentique. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. IV, p. 485.

Les scolastiques ont soin d'indiquer, après les Pères, les raisons de convenance qui ont motivé l'emploi de l'eau comme matière du baptême. Il convenait, disent-ils, que l'eau qui sert à purifier les souillures du corps et des vêtements, servît aussi à purifier les souillures de l'âme, et que, possédant la vertu naturelle de rafraîchir, elle fût appelée dans le baptême à calmer les ardeurs futures de la concupiscence. De même, disent-ils encore, que l'eau naturelle féconde la terre et est la condition indispensable de toute végétation, de même l'eau baptismale féconde l'âme régénérée, y dépose le germe des vertus et est le principe de sa croissance surnaturelle. Alexandre de Halès, *Summa*, part. IV, q. II, m. III, a. 2; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXVI, a. 3; Roland Bandinelli, *Die Sentenzen Rolands*, édit. Gietl, p. 205, 208, et [illegible] la grande facilité de se procurer l'eau, matière d'un sacrement nécessaire.

Dans la discipline actuelle de l'Église, il faut se servir toujours, dans l'administration solennelle du baptême, et autant qu'on le peut dans la collation privée, au moins pour la licéité, de l'eau solennellement bénite les veilles de Pâques et de la Pentecôte, ou, à son défaut, de l'eau bénite suivant une formule plus courte du rituel. Plusieurs anciennes décisions du Saint-Office à ce sujet ont été publiées dans les *Acta sanctæ sedis,* Rome, 1892-1893, t. XXV, p. 242, 245, 246, 264. Tout en maintenant ces prescriptions, les Congrégations romaines ont, à diverses reprises, permis aux missionnaires de conférer le baptême avec de l'eau naturelle seulement, à défaut d'eau bénite ou dans des cas de nécessité. *Colleckanea S. C. de Propaganda fide*, n. 499-515.

2° *Matière prochaine.* — Elle consiste dans l'application de l'eau ou ablution, qui peut se faire de trois manières: par *immersion*, par *infusion* et par *aspersion*. La plupart des théologiens admettent généralement que le baptême fut administré par immersion totale depuis les temps évangéliques jusqu'au XIVe siècle environ, qu'on employa, du XIIIe siècle au XVe siècle, l'immersion partielle du corps avec infusion sur la tête, et qu'à partir du XVe siècle, l'infusion seule remplaça l'infusion accompagnée d'immersion. L'abbé Corblet a cru pouvoir contester ces faits dans son *Histoire du sacrement de baptême,* Paris, 1881. L'étude des textes et des monuments archéologiques l'a conduit aux conclusions suivantes pour l'Occident: « Du IVe au VIIIe siècle, immersion partielle dans les baptistères, avec addition d'infusion. — Du VIIe au XIe siècle: immersion verticale et complète des enfants dans les cuves. A cette époque et dans tout le cours du moyen âge, procédés divers pour le baptême des adultes qu'il n'était pas possible d'immerger dans le bassin des fonts. — Du XIe au XIIIe siècle: immersion horizontale et complète dans les cuves. — Aux XIIIe et XIVe siècles: tantôt immersion complète, tantôt immersion partielle accompagnée d'infusion, rarement infusion seule. — XVe et XVIe siècles, rarement immersion complète, parfois immersion avec infusion, le plus souvent infusion seule. — XVIIe et XVIIIe, règne de l'infusion seule; immersion conservée jusqu'à nos jours dans les rites mozarabe et ambrosien, rétablissement de l'immersion dans quelques sectes religieuses. — XIXe siècle, progrès rapide de l'immersion dans diverses communions religieuses, surtout en Amérique et en Angleterre. » *Op. cit.*, t. I, p. 248-249.

Les assertions doctrinales des scolastiques cadrent bien, en somme, avec ces faits historiques. Pour eux, jusqu'au XIIe siècle, c'est toujours l'immersion, faite trois fois, en l'honneur des trois personnes divines, qui est régulièrement la matière prochaine du baptême. Mais ils laissent entendre clairement que ce mode d'ablution n'est pas de nécessité absolue pour la validité du sacrement. Quelques-uns même en font la remarque expresse, Walafrid Strabon entre autres: *Notandum deinde non solum mergendo, verum etiam desuper fundendo, multos baptizatos fuisse, et adhuc posse ita baptizari si necessitas sit... Hoc etiam solet evenire cum perfectiorum granditas corporum in minoribus vasis hominem tingi non patitur. De rebus eccl.*, XXVI, *P. L.*, t. CXIV, col. 959-960. Les scolastiques du XIIIe siècle enseignent la même doctrine d'une façon plus didactique. Alexandre de Halès est le premier à parler de l'infusion *in pelvi vel scypho. Summa*, part. IV, q. XIII, m. IV, a. 1. Il cite plusieurs cas dans lesquels l'immersion n'est pas possible: lorsque la foule des néophytes est trop considérable, lorsque le prêtre n'a pas la force d'immerger l'enfant, [illegible] *suetudo est patriæ*. Saint Thomas, examinant la question de savoir si l'immersion est nécessaire *necessitate baptismi*, la résout dans le sens négatif, et reproduit à peu près les mêmes arguments que Strabon. Il reconnaît d'ailleurs que la triple immersion est *communior et*

laudabilior. Sum. theol., IIIa, q. LXVI, a. 7. Saint Bonaventure dit également qu'elle n'est pas *de integritate baptismi*, mais *de congruitate. IV Sent.*, dist. III, part. II, a. 2, q. I, II. Parmi les différents motifs qui légitiment ou exigent même l'emploi de l'infusion et de l'aspersion, saint Thomas en cite trois : le nombre considérable des personnes qu'il s'agit de baptiser; la pénurie d'eau, qui rend l'immersion impossible; la santé délicate de plusieurs personnes, que l'immersion ferait souffrir. *Loc. cit.* Ce n'est qu'au XIVe siècle que l'Église a autorisé l'infusion au même titre que l'immersion. Un synode de Ravenne, tenu en 1311, dit qu'on doit baptiser *sub trina aspersione vel immersione*, c. XI. Cependant un synode de Tarragone ordonnait encore en 1391 que, lorsqu'il y a danger de submersion, les enfants soient tenus par les parrains et ne soient que baignés, c. III.

On s'est demandé pourquoi le rite de l'immersion avait été peu à peu abandonné dans l'Église latine, à partir du XIIe siècle. Certains théologiens et liturgistes ont invoqué comme motif principal une question de pudeur, surtout relativement aux femmes, depuis la disparition des diaconesses. La vérité est que cette disparition a eu lieu aux Ve, VIe et VIIe siècles, selon les différents pays, tandis que l'immersion a disparu beaucoup plus tard. D'autres ont cru que l'abandon de ce rite avait été motivé par la diminution du nombre des diacres qui aidaient le prêtre à plonger les catéchumènes dans le baptistère. Mais c'est encore là un anachronisme, car cette diminution s'est produite longtemps avant les premiers baptêmes solennels administrés par infusion. La véritable cause de cette transformation rituelle est plutôt, selon M. Corblet, la crainte fondée « de compromettre la santé des enfants nouveau-nés en les plongeant dans l'eau froide. Ce danger n'existait guère, alors qu'on ne baptisait qu'aux vigiles de Pâques et de la Pentecôte, époque où le soleil commence à chauffer l'atmosphère de ses rayons; d'ailleurs, sous ce régime liturgique, la plupart des enfants qu'on présentait aux fonts étaient âgés de quelques mois ou du moins de quelques semaines, et pouvaient plus facilement supporter l'impression d'un bain froid. Il n'en fut plus de même, quand on se mit à baptiser les enfants quelques jours après leur naissance, et à toutes les époques de l'année... Un second motif qui dut faire renoncer à l'immersion, c'est la contamination de l'eau par des maladies de peau qui pouvaient se gagner, et par ces souillures qui firent donner à Constantin IV le surnom de *Copronyme*. L'impression de l'eau sur les enfants nus devait rendre assez fréquents des accidents de ce genre, et les théologiens ont dû se demander en quel cas il fallait remplacer l'eau et procéder à une nouvelle bénédiction des fonts ». *Histoire du sacrement de baptême*, Paris, 1881, t. I, p. 240-241.

Au reste, quelles que soient les raisons qui aient déterminé ce changement dans la discipline sacramentelle du baptême, on ne peut pas en faire un grief à l'Église romaine, sous prétexte qu'elle aurait ainsi méconnu une tradition remontant aux apôtres. Le rite de l'immersion a été pratiqué, il est vrai, et enseigné par les apôtres, mais en tant que législateurs ecclésiastiques seulement, et non en tant que promulgateurs d'une institution divine; en d'autres termes, ce n'est pas une tradition divino-apostolique, s'imposant telle quelle à l'Église, mais une tradition apostolique pure et simple, qu'elle avait le droit de modifier. Sur les plaintes du patriarche Anthyme à ce sujet, voir Duchesne, *Églises séparées*, Paris, 1896, p. 89-96; Tournebize, *L'église greque-orthodoxe et l'union*, Paris, 1900, t. II, p. 15-18. On a encore objecté que le baptême représentant, d'après saint Paul, la mort et la sépulture du Christ, devait être conféré par le rite qui rappelle le mieux ce souvenir, c'est-à-dire par immersion. Mais ce n'est là qu'une raison de convenance, qui ne peut pas contrebalancer des motifs d'ordre supérieur. Au reste, le symbolisme du baptême apparaît suffisamment dans les autres modes d'ablution, d'après saint Thomas : *Figura sepulturæ Christi... in aliis modis baptizandi repræsentatur aliquo modo, licet non ita expresse; nam quocumque modo fiat ablutio, corpus hominis vel aliqua pars ejus aquæ supponitur, sicut corpus Christi sub terra fuit positum. Sum. theol.*, IIIa, q. LXVI, a. 7, ad 2um.

Que le baptême soit conféré par immersion, ou par infusion et aspersion, plusieurs points sont à noter. L'ablution doit se faire sur la tête, parce que, dit saint Thomas, « c'est la principale partie du corps, celle où fonctionnent tous les sens, internes et externes, celle où se manifeste le plus l'activité de l'âme. » *Sum. theol.*, IIIa, q. LXVI, a. 7, ad 3um. Le baptême serait-il valide, si l'ablution était faite sur une autre partie notable du corps, par exemple la poitrine, le dos ou les épaules? *Communissima est sententia affirmativa*, dit saint Alphonse de Liguori, *Theol. moral.*, l. VI, n. 107, Bassano, 1793, t. II, p. 189; et il invoque, entre autres, l'autorité de Suarez, qui dit à ce sujet : *Si fiat ablutio in scapulis, aut in pectore, vel in humeris, erit satis certa et indubitata materia. De sacram.*, disp. XX, sect. II, n. 11. D'autres théologiens estiment que le baptême ainsi administré est douteux. Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, Prato, 1893, t. IV, p. 540-544. Aussi, en pratique, tous les théologiens s'accordent à dire qu'il faut rebaptiser sous condition en pareil cas. C'est la recommandation expresse du rituel romain, quand une nécessité grave oblige à baptiser un enfant qui n'est pas encore complètement sorti du sein maternel. *Si infans caput emiserit et periculum mortis immineat, baptizetur in capite, nec postea, si vivus evaserit, erit iterum baptizandus. At si aliud membrum emiserit, quod vitalem indicet motum, in illo, si periculum impendeat, baptizetur, et tunc, si natus vixerit, erit sub conditione baptizandus.* Le 8 novembre 1770, le Saint-Office a autorisé des missionnaires à baptiser les enfants en faisant couler l'eau *saltem per aliquod princeps corporis pueri membrum*, quand on ne pouvait le faire *per caput* et dans le cas de nécessité seulement. Il ordonne de renouveler le baptême sous condition, lorsque les enfants ainsi baptisés survivent. *Acta sanctæ sedis*, Rome, 1892-1893, t. XXV, p. 244-245. Le 27 mai 1671, il avait déjà pris cette décision : *Si sit certum quod quis sic fuerit baptizatus ut aqua nullo modo partem corporis principalem, sed vestes tantum tetigerit, is est absolute baptizandus; si vero sit dubium probabile quod tetigerit, est sub conditione iterum baptizandus. Ibid.*, p. 256. A plus forte raison, le baptême serait-il très douteux, si l'eau n'était versée que sur les doigts ou sur les cheveux de l'enfant. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. VI, *De baptismo*, p. 153-154. On demanda à Rome, il y a quelques années, ce qu'il fallait penser du baptême conféré *per modum unctionis in fronte cum pollice in aqua baptismali madefacto*, et comment il fallait agir pratiquement vis-à-vis des personnes ainsi baptisées. La S. C. du Saint-Office fit la réponse suivante (14 décembre 1898) : *Curandum ut iterum baptizentur privatim sub conditione, adhibita sola materia cum forma, absque cæremoniis, et ad mentem. Canoniste contemporain*, mai 1899, p. 299. La même Congrégation avait donné une réponse semblable le 25 août 1889. Müller, *Theologia moralis*, Vienne, 1895, t. III, p. 169. — Quant au nombre des ablutions, les scolastiques enseignent, après les Pères, qu'il est indifférent pour la validité du baptême. Alcuin est peut-être le seul qui considère les trois immersions comme essentielles. *P. L.*, t. C, col. 289, 342. Le concile de Worms (868) trancha la question d'une manière définitive, en déclarant que le baptême était également valide avec une ou trois immersions, les trois étant faites en considération des trois personnes divines, et l'unique étant faite à cause de l'unité de substance.

Labbe, *Concil.*, t. VIII, p. 946. Roland Bandinelli et Ognibene, *Die Sentenzen Rolands*, édit. Gietl, p. 210, disent qu'une seule immersion serait invalide dans le cas seulement où elle serait pratiquée pour introduire une erreur. Ils disent qu'une seule est suffisante et que le péché est remis après la première. Saint Thomas ajoute que la triple ablution est requise pour la licéité du sacrement : *Graviter peccaret aliter baptizans, quasi ritum Ecclesiæ non observans; nihilominus tamen esset baptismus. Sum. theol.*, IIIa, q. LXVI, a. 8. Scot. *In IV Sent.*, dist. III, q. II, *Opera*, Paris, 1894, t. XVI, p. 288, après Pierre Lombard, *ibid.*, *P. L.*, t. CXCII, col. 1092, dit que l'Église romaine permet une ou trois immersions et qu'il faut suivre la coutume des églises particulières.

IV. FORME. — La forme ou formule usitée dans l'Église latine est celle-ci : *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.* Les scolastiques se posent à ce sujet quatre questions : 1° Le baptême serait-il valide, si l'on n'exprimait pas dans la formule l'action même de baptiser : *Ego te baptizo?* 2° Serait-il valide, si l'on ne mentionnait pas successivement le nom de chacune des trois personnes divines? 3° Que faut-il penser du baptême conféré *in nomine Jesu?* 4° Peut-on et doit-on quelquefois employer la forme conditionnelle?

1° *Les mots Ego te baptizo (ou la formule équivalente des grecs) sont essentiels à la formule.* — Au XIIe siècle, en Auvergne, certains fidèles prirent l'habitude de baptiser les enfants en danger de mort, sans prononcer les mots *Ego te baptizo.* L'évêque de Clermont, nommé Ponce, consulta à ce sujet Maurice, évêque de Paris, et Étienne, abbé de Saint-Euverte d'Orléans, devenu plus tard évêque de Tournai : *Utrum istud (quod undeiare vocant) sit baptismus?* Le premier, invoquant d'une façon générale le témoignage des Pères, répondit que ce baptême était nul, à cause de l'importance essentielle des mots supprimés : *Tanta est horum verborum vivacitas, ut nihil immutari, nihil innovari oporteat. P. L.*, t. CCXI, col. 313. Étienne soutint l'opinion contraire, en disant que les premiers mots de la formule sont *de solemnitate ministerii, non de substantia sacramenti.* D'après lui, ni l'Écriture, ni les Pères, dont il cite plusieurs passages, ne présentent ces mots comme nécessaires; et il faut se garder de damner les nombreux enfants qui ont été ondoyés par des laïques ignorants avec la formule suivante : *En nome Patres, et Files, et Esperites santes. Epist.*, V, *P. L.*, t. CCXI, col. 314 sq. Les théologiens de l'époque intervinrent dans la question, sans pouvoir s'entendre davantage. Il fallut une décision de Rome pour trancher la controverse. Le pape Alexandre III déclara que le baptême était invalide, si l'on ne prononçait pas la première moitié de la formule : *Si quis puerum ter in aqua immerserit in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, Amen, et non dixerit : Ego baptizo te in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, Amen, non est puer baptizatus.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 331. Voir t. I, col. 718. Cette décision du pape ne semble pas avoir été connue de tous les scolastiques avant le milieu du XIIIe siècle, quand fut publiée sous Grégoire IX la première collection des décrétales. Albert le Grand n'en parle pas encore dans son *Commentaire sur les Sentences.* Aussi n'est-il pas très affirmatif sur la nécessité absolue des mots *Te baptizo.* Il regarde cette nécessité comme plus probable, mais il constate que l'opinion contraire est celle d'un grand nombre. *Quoad institutionem Ecclesiæ dicunt multi quod verbum* BAPTIZO *est de forma..., sed ego* [illegible], *ita quod si dimittitur non sit baptizatus qui baptizatur. IV Sent.*, dist. III, a. 2, *Opera*, Lyon, 1651, t. XVI, p. 36. Mais Alexandre de Halès connaît la décrétale du pape et y conforme son enseignement. *Summa*, part. IV, q. [illegible] Saint Thomas la cite à son tour, et en donne en même temps la raison théologique. *Quoniam* [illegible] *ter multa fieri potest, oportet quod determinetur in verbis formæ ad quid fiat, quod quidem non fit per hoc quod dicitur : In nomine Patris..., quia omnia in tali nomine facere debemus, ut habetur, Col.*, III. *Et ideo si non exprimatur actus baptismi* [illegible] *vel per modum græcorum, non perficitur sacramentum. Sum. theol.*, IIIa, q. LXVI, a. 5, ad 2um. Saint Bonaventure connaît aussi la décision pontificale, et la justifie également. *IV Sent.*, dist. III, part. II, a. 2, q. I. A partir de cette époque, tous les théologiens, deux ou trois exceptés, sont unanimes à enseigner cette doctrine. Le concile de Florence, *Decret. ad Armen.*, lui donna une nouvelle force par la déclaration suivante : *Si exprimitur actus qui per ipsum exercetur ministrum, cum sanctæ Trinitatis invocatione, perficitur sacramentum* [*baptismi*]. Denzinger, n. 591. L'oratorien Jean Morin se montra néanmoins favorable à l'opinion contraire, dans son *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pœnitentiæ*, l. VIII, c. XVI, n. 21 sq., Anvers, 1682, p. 564, 565. Elle fut même soutenue comme thèse à Louvain, le 21 avril 1677, par Augustin François Farvacques. *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, Louvain, 1770, t. XVIII, p. 92. Rome intervint de nouveau, et le pape Alexandre VIII condamna la proposition suivante : *Valuit aliquando baptismus sub hac forma collatus : In nomine Patris*, etc., *prætermissis illis : Ego te baptizo.* Voir ALEXANDRE VIII (*Propositions condamnées par*), t. I, col. 760. Il est donc absolument nécessaire, pour la validité du sacrement, que le ministre exprime dans la formule l'acte qu'il accomplit. Suarez regarde cette doctrine comme étant de foi. *De sacramentis*, disp. XXI, sect. II, n. 1. Le 23 juin 1840, le Saint-Office a déclaré invalide la forme suivante : *Ego volo ministrare tibi sacramentum baptismi peccatorum in nomine*, etc. *Acta sanctæ sedis*, t. XXV, p. 246. Cf. *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 525.

Mais l'action du ministre étant suffisamment exprimée par les mots *Te baptizo*, l'emploi du pronom *ego* n'est pas indispensable. *Quod additur* EGO *in forma nostra non est de substantia formæ, sed ponitur ad majorem expressionem intentionis.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXVI, a. 5, ad 1um. Cependant, dans beaucoup de langues modernes, par exemple en français, le pronom *je* doit être exprimé; autrement, la phrase n'aurait pas de sens ou serait équivoque. L'omission du mot qui indique le sujet, *Te* en latin ou *Servus Dei N.* chez les Grecs, rendrait le baptême invalide, d'après la doctrine commune, parce que la mention de la personnalité du sujet est nécessaire. Sans elle, la formule *Ego baptizo* n'aurait pas une signification suffisamment déterminée et pratique. Suarez, *loc. cit.*, n. 6; Billuart, *Summa*, etc., *De baptismo*, diss. I, a. 4, § 4. La S. C. de la Propagande, consultée sur un cas de ce genre, a répondu, le 11 septembre 1841, que l'omission du pronom *Te* entraînait la nullité du baptême. *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 526.

Les scolastiques se sont demandé à ce propos quelle était la valeur de la formule suivante employée par les Grecs : *Le serviteur de Dieu N... est baptisé au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit.* C'est bien à tort qu'on leur a attribué de baptiser avec la formule déprécatoire : *Que le serviteur de Dieu N... soit baptisé*, βαπτιζέσθω. Il est reconnu aujourd'hui que leurs livres liturgiques ne l'ont jamais contenue. Kraus, *Realencyclopädie der christl. Altertümer*, Fribourg-en-Brisgau, 1886, t. II, p. 828. Mais la plupart des scolastiques du moyen âge, peu au courant de la langue et des usages grecs, ont cru qu'ils se servaient de cette formule déprécatoire. De là, sans doute, le peu de confiance qu'elle inspirait à quelques-uns d'entre eux. Albert le Grand.

notamment, est très embarrassé pour lui trouver une explication satisfaisante. Il est possible, dit-il, que pour les empêcher d'attribuer une trop grande importance à la personne même du ministre, les apôtres, éclairés par une inspiration du Saint-Esprit, leur aient donné cette formule particulière. Mais, en tout cas, ce n'était qu'une concession provisoire, et voilà pourquoi les grecs sont coupables de l'employer actuellement. Ou bien, dit-il encore, il est possible qu'on sous-entende dans la formule l'action personnelle du ministre; et dans ce cas, ajoute-t-il, *tolerari potuit ad tempus, propter scandalum, et ex imperio Spiritus Sancti inspirante Ecclesiam. IV Sent.*, dist. III, a. 2, *Opera*, Lyon, 1651, t. XVI, p. 37. Albert le Grand va jusqu'à prétendre que le pape Grégoire IX aurait eu des inquiétudes sur la validité de la formule déprécatoire : *Papa in hoc dubius fuit, quia de illis qui sunt in Dalmatia primo respondit quod rebaptizarentur, et postea permisit, et ut caveretur in posterum præcepit. Loc. cit.* Les hésitations dont parle le savant dominicain ne prouvent pas que le pape ait eu des doutes sérieux sur la validité de la formule grecque elle-même; ses réponses différentes peuvent très bien s'expliquer par une différence radicale qui a pu se glisser dans l'emploi de la formule par tel ou tel ministre. Quoi qu'il en soit, la seconde et dernière réponse de Grégoire IX montre bien qu'il regardait la formule grecque comme valide. Il est possible que cette décision ait exercé une certaine influence sur l'enseignement des scolastiques postérieurs. Dans son *Commentaire sur les Sentences*, saint Thomas constate encore les hésitations de quelques théologiens à cet égard, mais ne semble pas les éprouver lui-même : *Utrum autem ipsi [græci] mutent aliquid quod sit de substantia formæ, ut sic oporteat rebaptizari, quamvis quidam dicant hoc, non tamen est determinatum. IV Sent.*, dist. III, q. I, a. 2; q. II, ad 1um. La *Somme théologique* est plus explicite, et suppose clairement la validité de la formule grecque. IIIa, q. LXVI, a. 5, ad 2um. Ce fut dès lors l'enseignement commun, et le concile de Florence le sanctionna plus tard de son autorité suprême : *Forma autem [baptismi] est : Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Non tamen negamus quin et per illa verba : Baptizatur talis servus Christi in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti; vel : Baptizatur manibus meis talis in nomine Patris, etc... verum perficiatur baptisma.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 591. A la place du mot *baptizatur*, le Bullaire de Chérubini donne la formule déprécatoire *baptizetur*, les différentes éditions du concile ne s'accordant pas entre elles. Morin, *De pœnit.*, l. VIII, c. XVI, n. 16, Anvers, 1682, p. 364. Les scolastiques comparent quelquefois les deux formules, celle des Latins et celle des Grecs, et proclament nettement la supériorité de la formule latine. S. Thomas, *IV Sent.*, *loc. cit.* Mais ils ne demandent pas, surtout après le XIIIe siècle, qu'on rebaptise les Grecs, sous prétexte que leur formule serait invalide. Les Grecs, au contraire, émettent souvent la prétention de rebaptiser les Latins, ne jugeant pas leur formule suffisante. Cette prétention fut condamnée par le IVe concile général de Latran, en 1215. Denzinger, *Enchiridion*, n. 361. Quoi qu'en aient dit certains scolastiques, le baptême serait valide, mais cependant illicite, s'il était administré par un latin avec la formule grecque, ou par un grec avec la formule latine. Suarez, *De sacramentis*, disp. XXI, sect. II.

2° *L'invocation explicite des trois personnes de la sainte Trinité est nécessaire pour que le baptême soit valide.* — C'est la doctrine commune des scolastiques, confirmée par les décisions pontificales et conciliaires. Au VIIIe siècle, il arriva qu'un prêtre de Bavière, fort ignorant, se mit à baptiser *In nomine patria et filia et Spiritus Sancti.* Saint Boniface, archevêque de Mayence, conçut des doutes sur la validité de ce baptême et en référa au pape Zacharie. Celui-ci répondit, le 1er juillet 744, que si le prêtre en question avait employé cette formule uniquement par ignorance grammaticale, et sans qu'il eût des sentiments hérétiques vis-à-vis de la sainte Trinité, le baptême était valide, conformément aux anciennes décisions de l'Église. Cette réponse ne calma point toutes les inquiétudes de saint Boniface. Il lui semblait difficile d'admettre qu'un baptême conféré avec les mots *patria* et *filia* pût être considéré comme ayant été donné au nom des personnes divines. Il soumit de nouveau la question au pape, alléguant la coutume suivie et prescrite par les missionnaires romains qui avaient évangélisé les Anglo-Saxons, et d'après lesquels la mention des trois personnes divines était nécessaire pour la validité du baptême. Le pape, dans sa réponse du 1er mai 748, approuve sans réserve les canons anglo-saxons, et confirme sa première décision, qui déclarait que le baptême est valide ou nul, suivant qu'il a été ou n'a pas été administré au nom de la Trinité tout entière : *Si mersus in fonte baptismatis quis fuit sine invocatione Trinitatis, perfectus non est, nisi fuerit in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti baptizatus. Epist.*, XI, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 943; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. IV, p. 462. L'invocation des trois personnes divines est également présentée comme nécessaire par le IVe concile général de Latran (1215), par le pape Clément V au concile œcuménique de Vienne (1312), et par le concile général de Florence. Denzinger, *Enchiridion*, n. 357, 410, 591. La raison principale que donnent les théologiens scolastiques de cette nécessité est la volonté positive de Jésus-Christ qui a institué cette formule. *Tradi debet [baptismus] in forma a Christo instituta, scilicet in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.* Roland Bandinelli, *Die Sentenzen Rolands*, édit. Gietl, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 203. Les autres théologiens tiennent le même langage. Voir, entre autres, Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. VI, c. II, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 443; Pierre Lombard, *IV Sent.*, dist. III, n. 2, *P. L.*, t. CXCII, col. 843; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXVI, a. 5, 6. Il convenait, dit ce dernier, que le baptême fût conféré au nom des trois personnes divines, parce qu'elles en sont la cause efficiente principale, et que la passion du Christ, par exemple, n'est elle-même qu'une cause instrumentale vis-à-vis d'elles. Cf. Instruction de la Propagande, du 29 mai 1838. *Collectanea*, n. 523.

Nous n'insistons pas davantage sur ce point de vue général, et nous préférons examiner brièvement, avec les scolastiques, certains cas plus ou moins hypothétiques de suppression, d'addition ou de substitution des termes qui comprennent l'invocation des trois personnes divines. La solution de ces différents cas et autres semblables repose sur le principe suivant, qu'il ne faut jamais oublier : c'est que la forme employée par le ministre doit montrer clairement que le baptême est conféré par l'autorité des trois personnes divines et consacre le baptisé à la Trinité tout entière. — Selon la plupart des théologiens, la suppression des mots *in nomine* entraînerait la nullité du sacrement. Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. VI, p. 160. Voir pourtant en sens contraire Estius, *IV Sent.*, dist. III, § 6. A plus forte raison l'omission d'une des trois personnes divines rendrait-elle le baptême invalide. Mais il n'en serait pas de même, d'après la plupart, pour la suppression de la particule *in*. La S. C. du Concile a reconnu valide un baptême où une sage-femme du diocèse de Fiésole avait employé cette formule : *Io ti battezo nome de Padre, di Figliolo, e dello Spirito Santo. Thesaur. resolut.*, t. LXXVII, p. 211. — Saint Thomas, examinant le cas où l'on emploierait la formule : *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, et beatæ Virginis Mariæ,* répond que la validité du baptême dépendrait de l'intention du ministre. S'il a

voulu baptiser au nom de la sainte Vierge comme au nom des trois personnes divines, il n'y a pas de sacrement; mais s'il a voulu invoquer simplement la protection de Marie pour le nouveau-né, le baptême est valide. *Sum. theol.*, III^a, q. LX, a. 8. La S. C. du Saint-Office a déclaré valide, le 11 janvier 1882, le baptême conféré avec la formule suivante : *Ego te baptizo in nomine Patris, ego te baptizo in nomine Filii, ego te baptizo in nomine Spiritus Sancti. Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 530. D'où les théologiens actuels concluent à la validité des formules équivalentes, celle-ci entre autres : *Ego te baptizo in nomine Patris, et in nomine Filii, et in nomine Spiritus Sancti.* Les hésitations de quelques théologiens antérieurs à la décision de la S. C. n'ont plus leur raison d'être. — La formule *in nominibus Patris*, etc., est regardée comme invalide par presque tous les théologiens. La formule *in nomine Genitoris et Geniti et Procedentis ab utroque* serait valide d'après quelques-uns, Suarez, *De sacram.*, disp. XXI, sect. IV; douteuse, d'après la plupart. Mais la formule *in nomine Trinitatis*, ainsi que *in nomine Dei triunius*, serait certainement invalide. *Theol. Wirceburg.*, Paris, 1880, t. IX, p. 178. Pour d'autres modifications de la forme baptismale, voir *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 529, 531.

3° *Que faut-il penser du baptême conféré « au nom de Jésus »?* — Nous avons vu plus haut (voir BAPTÊME DANS LA SAINTE ÉCRITURE) que les Actes des apôtres parlent à différentes reprises d'un baptême conféré au nom de Jésus. Les scolastiques du moyen âge ne songèrent pas en général à discuter la signification de cette expression, et ils admirent que le baptême avait été réellement administré avec cette formule au temps des apôtres. D'après le concile de Frioul, tenu en 791, « les apôtres avaient appris par une révélation du Saint-Esprit que le mystère de la sainte Trinité était essentiellement compris sous le nom d'une seule personne, et qu'en employant le nom seul de Jésus-Christ ils désignaient la Trinité tout entière. » Labbe, *Concil.*, t. VII, p. 995. Une décision pontificale du IXe siècle contribua beaucoup à entretenir les scolastiques dans cette persuasion que le baptême conféré au nom de Jésus était valide. Le pape Nicolas Ier, ayant été consulté par les Bulgares sur différents points de dogme et de discipline, leur fit cette réponse concernant le baptême : *A quodam judæo, nescitis utrum christiano an pagano, multos in patria vestra baptizatos esse asseritis, et quid de iis sit agendum consulitis. Hi profecto si in nomine sanctissimæ Trinitatis vel tantum in nomine Christi, sicut in Actibus apostolorum legimus, baptizati sunt (unum quippe idemque est, ut exponit S. Ambrosius), constat eos non esse denuo baptizandos, sed primum an utrum christianus an paganus ipse judæus exstiterit, vel si postmodum fuerit factus christianus, investigandum est; quamvis non prætereundum esse credamus, quid beatus de baptismo dicat Augustinus : Jam satis, inquit, ostendimus ad baptismum, qui verbis evangelicis consecratur, non pertinere cujusquam dantis vel accipientis errorem, sive de Patre sive de Filio sive de Spiritu Sancto aliter sentiat, quam doctrina cælestis insinuat.* Labbe, *Concil.*, t. VIII, p. 548. Nous verrons tout à l'heure que cette décision est loin d'être aussi explicite qu'elle le paraît en faveur de l'opinion dont nous avons parlé. Elle repose d'ailleurs sur un texte mal compris de saint Ambroise, qui exerça également une influence considérable sur l'opinion des scolastiques. Appuyés en général sur l'autorité du saint docteur, ils proclament tous, jusqu'au XIIIe siècle, la validité du baptême conféré au nom de Jésus, soit à l'époque des apôtres, soit depuis, à la condition que cette formule ne soit pas employée de mauvaise foi, pour introduire une erreur. Roland Bandinelli, *Die Sentenzen Rolands*, édit. Gietl, p. 201; Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. VI, c. II, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 447; Pierre Lombard, *IV Sent.*, dist. III, n. 2-5, *P. L.*, t. CXCII, col. 843, 844. Les théologiens du XIIIe siècle font une restriction importante. Ils admettent que le baptême ainsi conféré au temps des apôtres était valide, en vertu d'une révélation et d'une dispense spéciale, *ut nomen Christi, quod erat odiosum judæis et gentilibus, honorabile redderetur per hoc quod ad ejus invocationem Spiritus Sanctus dabatur in baptismo.* S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXVI, a. 6, ad 1um. Voir Albert le Grand, *IV Sent.*, dist. III, a. 2, q. V. Saint Bonaventure signale l'opinion des théologiens du XIIe siècle, qui comptait encore quelques partisans, et il ajoute : *Communis opinio et certior est quod non esset baptisma. IV Sent.*, dist. III, a. 2, q. II. A partir du XIIIe siècle, très rares sont les partisans de l'opinion qui attribue en tout temps une vertu sacramentelle à la formule *in nomine Jesu*. Cajetan, un de ses principaux défenseurs, a voulu la soutenir à l'aide de la raison théologique. Mais son argumentation est loin d'être concluante; et le pape Pie V a fait rayer cette opinion de l'édition romaine de ses ouvrages. L. Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, Rome, 1896, t. I, p. 211, 212.

C'est à ce moment, vers le milieu du XVIe siècle, que parut une nouvelle et troisième opinion, d'après laquelle l'expression *in nomine Jesu* ne désignerait pas la formule sacramentelle, mais servirait simplement à distinguer le baptême institué par Jésus-Christ, autrement dit le baptême chrétien, de celui qui était conféré par saint Jean-Baptiste. Cette opinion, qui est celle de Melchior Cano, *De locis theol.*, l. VI, c. VIII, ad 7um; de Bellarmin, *Controv.*, *De baptismo*, c. III; d'Estius, *IV Sent.*, dist. III, § 4, 5; de Suarez, *De baptismo*, disp. XXI, sect. III, etc., est devenue peu à peu l'opinion courante des théologiens. Quelques-uns, comme Billuart, *De sacramento bapt.*, diss. I, a. 4, § 3, se contentent d'exposer les raisons qui militent pour et contre les deux, celle de saint Thomas et celle de Suarez. La première trouva un habile défenseur dans la personne du cardinal Orsi, qui essaya de lui donner une base à la fois scripturaire et traditionnelle dans sa dissertation *De baptismo in nomine Jesu Christi*, Milan, 1733. Cet ouvrage, ayant été longuement réfuté par un autre dominicain, le P. Drouin, dans son *De baptismo in solius Christi nomine nunquam consecrato*, Padoue, 1734, le cardinal Orsi publia une nouvelle dissertation, *Vindiciæ dissertationis de baptismo in nomine Christi*, Florence, 1738, pour réfuter les objections de son adversaire. Le catéchisme du concile de Trente n'a pas voulu se prononcer sur une question qui est avant tout historique; mais il dit cependant qu'il est très permis de douter que les apôtres aient conféré le baptême au nom de Jésus-Christ. Part. II, n. 16. Les théologiens modernes et contemporains transforment généralement ce doute en négation catégorique. D'accord avec la plupart des exégètes, ils font remarquer que l'expression *in nomine Jesu* n'est pas nécessairement une formule sacramentelle, que la vraisemblance historique est contraire à cette interprétation et que, surtout, la tradition patristique la condamne. Vacant, art. *Baptême*, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1440; Pesch, *Prælectiones dogmat.*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. VI, p. 157 sq.; Sasse, *Institutiones theol. de sacram.*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. I, p. 209 sq.; L. Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, Rome, 1896, t. I, p. 210 sq.; Einig, *Tractatus de sacramentis*, Trèves, 1900, t. I, p. 61-62; Schell, *Katholische Dogmatik*, t. III *b*, p. 456. L'objection tirée d'un texte de saint Ambroise est facile à résoudre. Voir BAPTÊME D'APRÈS LES PÈRES, col. 184. Il n'y a que la réponse du pape Nicolas Ier aux Bulgares qui crée une difficulté assez sérieuse. Plusieurs solutions ont été présentées. D'après un certain nombre de théologiens, la réponse du pape n'aurait pas de caractère [illegible]

tant du moins qu'elle concerne la forme du baptême, puisque celle-ci n'était pas mise en question par les Bulgares. Ce qu'il dit sur ce point, il le dit comme docteur privé, et non comme pontife suprême, dont les décisions sont irréformables. — D'autres soutiennent que le pape ne parle aucunement de la forme baptismale, mais de la foi du sujet. Le sens de la décision serait alors celui-ci : les personnes dont vous parlez ne doivent pas recevoir à nouveau le baptême, si elles l'ont reçu une première fois selon le rite catholique, c'est-à-dire si elles ont proclamé, avant la cérémonie, leur foi en la sainte Trinité, ou simplement leur foi en Jésus-Christ, comme le fit autrefois l'eunuque de la reine Candace, car au fond c'est tout un, d'après saint Ambroise. Cette interprétation cadre bien, dit-on, avec le véritable sens du texte ambrosien ainsi qu'avec le contexte de la décision pontificale. Le pape, en effet, se réfère à l'autorité de saint Augustin, pour rappeler que le baptême est toujours administré avec les paroles de l'Évangile, *verbis evangelicis consecratur,* c'est-à-dire avec la formule instituée par J.-C., Matth., XXVIII, 19, et que la foi du ministre n'y est pour rien. Ce qui prouve encore, dit-on, que Nicolas I[er] ne songe pas ici à la formule baptismale, c'est que dans un autre passage de sa réponse générale aux Bulgares, qui le consultaient sur la validité du baptême conféré par un soi-disant prêtre grec, le pape s'exprime ainsi : *Si in nomine summæ ac individuæ Trinitatis baptizati fuere, christiani profecto sunt, et eos... iterato baptizare non convenit.* Resp. XV, dans Labbe, *Concil.*, t. VIII, p. 523. Cette réponse, de l'aveu de tous, donne la formule baptismale, et ne dit pas que le sacrement pourrait être administré au nom de Jésus-Christ. Pourquoi en serait-il autrement dans le passage cité plus haut? Voir *Theol. Wirceburg.*, Paris, 1880, t. IX, p. 182. — D'après une troisième opinion, le pape ferait dépendre la validité du baptême de l'intention du juif qui l'a conféré. Si ce dernier a eu la volonté sincère de baptiser, c'est-à-dire de poser cet acte, non en son propre nom et de son autorité personnelle, mais au nom du Christ, le baptême est valide. Voilà pourquoi le pape recommande, avant toutes choses, de prendre des informations sur la personne du juif qui avait baptisé les Bulgares, et de s'assurer s'il était converti à la religion chrétienne. Dans ce cas, il aurait certainement eu l'intention de conférer le baptême chrétien. Même dans l'hypothèse où il n'aurait pas eu la vraie foi, il a pu baptiser validement au nom des trois personnes divines, puisque, d'après saint Augustin, le sacrement est indépendant de la foi du ministre. Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. VI, p. 162. — Enfin, quelques théologiens soutiennent que le pape a proclamé l'identité de l'invocation *in nomine Christi* avec l'invocation *in nomine Trinitatis,* pour condamner ou du moins blâmer indirectement l'opinion de ceux qui y voient deux formules baptismales distinctes. Il n'y en a qu'une en réalité, d'après le pape; mais on peut la désigner de deux manières, suivant que l'on considère l'auteur qui l'a établie, le Christ, ou la forme essentielle qui la constitue, l'invocation des trois personnes divines. Palmieri, *De romano pontifice,* th. XXXIII, p. V, Rome, 1877, p. 638 sq.

4° *Peut-on et doit-on quelquefois employer la forme conditionnelle?* — Il ne semble pas que la forme baptismale conditionnelle ait été en usage dans la haute antiquité chrétienne, et en particulier à l'époque des controverses africaines sur le baptême des hérétiques, où l'emploi de cette formule eût concilié si heureusement les différentes opinions. Un capitulaire de Charlemagne ordonne la collation pure et simple dans le cas d'un baptême douteux. Benoit, *Collectio,* l. III, 405, *P. L.*, t. XCVII, col. 850. Mais il n'est pas vrai, d'autre part, que la forme conditionnelle ait été une innovation du pape Alexandre III, en 1159. On en trouve déjà des exemples au VIII[e] siècle, notamment dans les statuts de saint Boniface, qui semblent bien eux-mêmes être l'expression d'une législation plus ancienne. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, Paris, 1870, t. VI, p. 490. Alexandre III n'a donc fait que confirmer par une décrétale un usage déjà établi, qui avait seulement besoin d'être accrédité davantage et étendu à toute l'Église. Sa décision est ainsi conçue : *De quibus dubium est, an baptizati fuerint, baptizantur his verbis præmissis : Si baptizatus es, non te baptizo : sed si nondum baptizatus es, ego te baptizo,* etc. Denzinger, *Enchiridion*, n. 332. Voir t. I, col. 718. Cette décrétale ne fut elle-même bien connue dans les milieux théologiques qu'après son insertion au *Corpus juris* sous Grégoire IX. C'est ce qui explique comment certains théologiens, entre autres Pierre Lombard, ont pu désapprouver la forme conditionnelle. Mais, à partir du XIII[e] siècle, elle se propagea rapidement et devint peu à peu l'usage universel, quand on se trouva en présence d'un cas douteux. Voir pour les applications particulières, Génicot, *Theologiæ moralis institut.*, 2[e] édit., Louvain, 1898, t. II, p. 153-154. Il va de soi qu'une raison grave est toujours nécessaire pour baptiser sous condition. Tandis que les synodes d'York (1195) et de Londres (1200) décident qu'il faut conférer le baptême à ceux dont le baptême n'est pas certain, un synode de Lambeth (1281) ordonne que dans ce cas le sacrement soit donné conditionnellement. Hefele, *Conciliengeschichte,* 2[e] édit., 1873-1890, t. V, p. 761, 796; t. VI, p. 197. Le rituel romain ordonne de baptiser sous condition les enfants exposés ou trouvés, lorsque après enquête on n'est pas certain qu'ils aient été baptisés. Cf. Benoit XIV, Const. *Postremo mense,* du 28 février 1747, n. 31, rapportant une décision antérieure de la S. C. du Concile. *Bullarium*, Rome, 1761, t. II, p. 96. En le faisant sans motif grave, on encourrait l'irrégularité. Cf. Instruction de la Propagande, en date du 23 juin 1830, qui cite diverses autorités sur ce point et qui réprouve la trop grande facilité à renouveler le baptême sous condition. *Collectanea,* n. 648, p. 255-256. Il importe, au surplus, de remarquer que l'emploi de la forme conditionnelle est un acte bien différent de la réitération du baptême. Car on n'est jamais censé réitérer ce qu'on ne sait pas, de science certaine, avoir été déjà fait. « L'Église ne réitère donc pas le sacrement à ceux dont le baptême est douteux; elle le leur confère conditionnellement : c'est le seul moyen de concilier le respect dû aux choses saintes avec les besoins spirituels des fidèles... Tout le monde convient aujourd'hui que la forme conditionnelle vaut mieux que la réitération pure et simple dont on usait généralement jadis, par là même qu'elle prévient les esprits inattentifs contre la supposition d'une réitération et qu'elle est plus respectueuse pour l'unité du sacrement. » Corblet, *Histoire du sacrement de baptême,* Paris, 1881, t. I, p. 295. Cf. Instruction du Saint-Office, du 30 janvier 1833. *Collectanea S. C. de Propaganda fide,* n. 650, p. 258; cf. n. 659, p. 263. Le doute peut provenir ou de la part du sujet qui n'est peut-être pas apte à recevoir le baptême, ou de l'existence d'un baptême précédent. Dans le premier cas, on formule la condition : *Si vivis, si tu es homo, si es capax;* dans le second cas : *si tu non es baptizatus.* La condition : *Si vis baptizari,* quoique n'empêchant pas la validité du sacrement, est prohibée par le Saint-Office (12 juin 1850). *Acta sanctæ sedis,* t. XXV, p. 245; *Collectanea S. C. de Propaganda fide,* n. 527. La condition doit toujours être exprimée implicitement; il ne suffit pas qu'elle soit mentale. *Ibid.*, n. 524; cf. n. 650, p. 257.

V. NÉCESSITÉ. — Sous ce titre, nous étudierons seulement deux questions : 1° comment et pourquoi le baptême est-il nécessaire? 2° depuis quand cette nécessité existe-t-elle? On trouvera exposée ailleurs la question

de savoir si le baptême d'eau peut être suppléé en certains cas par le baptême de sang et le baptême de désir. Voir MARTYRE, JUSTIFICATION, CONTRITION.

1° *Comment et pourquoi le baptême est-il nécessaire?* — Malgré les affirmations très nettes de l'Écriture et de la tradition sur la nécessité du baptême pour être sauvé, les cathares et les albigeois remplacèrent ce sacrement par le *consolamentum* ou baptême du Saint-Esprit, sous prétexte que le baptême catholique était une institution du dieu mauvais. Voir ALBIGEOIS, t. I, col. 677 sq. Quelques-uns d'entre eux, qui reconnaissaient pour chef l'italien Gundulphe, soutenaient que le baptême était inutile, parce que celui qui le donne est souvent lui-même en état de péché, et que ceux qui sont baptisés tombent ensuite dans des fautes nombreuses. Gérard, évêque de Cambrai, les fit comparaître devant lui au synode d'Arras (1025) et réfuta leurs objections dans un long discours, où il démontre avec éloquence la nécessité du baptême. Voir t. I, col. 199. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, Paris, 1872, t. IX, p. 67. Ces différentes erreurs semblent également visées par un décret du pape Lucius III au concile de Vérone (1184), et par les décrets du concile œcuménique de Latran (1215). Voir ALBIGEOIS, t. I, col. 682-683. Le concile général de Florence proclame aussi la nécessité de la régénération baptismale. *Cum per primum hominem mors introierit in universos, nisi ex aqua et Spiritu renascimur, non possumus, ut inquit Veritas in regnum cælorum introire*. Denzinger, *Enchiridion*, n. 591. Les scolastiques, de leur côté, démontrent ou plutôt rappellent dans leurs écrits que le baptême est nécessaire, puisque le Sauveur a dit : *Nisi quis renatus fuerit*, etc. Joa., III, 3. Personne, dit saint Thomas, ne peut être sauvé sans Jésus-Christ. Or, ajoute-t-il, *ad hoc datur baptismus ut aliquis per ipsum regeneratus incorporetur Christo, factus membrum ejus..., unde manifestum est quod omnes ad baptismum tenentur et sine eo non potest esse salus hominibus. Sum. theol.*, III^a, q. LXVIII, a. 1. Le docteur angélique distingue d'ailleurs une double nécessité : celle d'une réception réelle du sacrement, *sacramentum in re*, et celle d'une réception en désir, *sacramentum in voto*. Celle-ci peut suffire dans certains cas. *Ibid.*, a. 2. Les scolastiques postérieurs distinguent plutôt la nécessité de *moyen*, et la nécessité de *précepte*, relativement au salut. Or, disent-ils, le cas du martyre excepté, le baptême est nécessaire de nécessité de *moyen* absolu pour les enfants; c'est-à-dire que la simple privation du sacrement, quelle qu'en soit la cause, entraîne pour eux la perte de leur fin dernière, parce que le sacrement ne peut être suppléé pour eux en aucune façon. Cajetan et Gerson ont prétendu que, dans le cas d'impossibilité absolue du baptême, les prières des parents pouvaient remplacer le sacrement; mais c'est là une hypothèse gratuite, rejetée par tous les théologiens. Voir BAPTÊME (*Sort des enfants morts sans*). Relativement aux adultes, la nécessité du baptême est double : comme *moyen* et comme *précepte*. En effet, pour eux aussi bien que pour les enfants, le baptême est régulièrement le moyen indispensable du salut; et ceux qui, en connaissance de cause, négligeraient de le recevoir, quand ils le peuvent, ne seraient pas sauvés. Toutefois, ce moyen n'est pas tellement nécessaire pour eux, qu'il ne puisse être suppléé en aucune façon et dans aucun cas. Le martyre et le désir du baptême en sont des équivalents, et justifient le pécheur, *positis ponendis*, quand celui-ci ne peut pas recevoir le sacrement. Voir MARTYRE, CONTRITION. — Nécessaire de nécessité de moyen, dans le sens que nous venons d'indiquer, le baptême est par suite nécessaire de nécessité de précepte, pour les adultes. Ce précepte résulte en même temps de la loi naturelle, de la loi divine et de la loi ecclésiastique. La loi naturelle oblige rigoureusement chacun de nous à prendre les moyens nécessaires pour atteindre notre fin, et par conséquent, dans l'espèce, à recevoir le baptême. La loi divine crée la même obligation, puisque Jésus-Christ, non seulement a subordonné le salut éternel à la réception positive du sacrement, Joa., III, 3, mais a intimé en outre à ses apôtres l'ordre formel de l'administrer à tous les hommes, Matth., XXVIII, 19, ce qui suppose l'obligation correspondante de le recevoir. La loi ecclésiastique confirme ce précepte divin, témoin les décisions des conciles que nous avons rapportées ou signalées plus haut. *Theol. Wirceburg.*, Paris, 1880, t. IX, p. 187.

Le baptême étant si nécessaire, est-il permis de le différer? Charlemagne qui défend de baptiser en dehors de Pâques et de la Pentecôte, *excepto infirmo*, ordonnait cependant, sous peine d'amende, de baptiser tous les enfants *infra annum*. *P. L.*, t. XCVII, col. 147, 276. Roland Bandinelli, *Die Sentenzen Rolands*, édit. Gietl, p. 210-211, déclare que le baptême solennel ne doit être donné qu'aux deux veilles de Pâques et de la Pentecôte, il ajoute toutefois que dans le cas de nécessité pressante le baptême peut être conféré en tout temps et à toute heure. D'après saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXVIII, a. 3, il faut établir une distinction entre les enfants et les adultes. *Si enim pueri sint baptizandi, non est differendum baptisma : primo quidem, quia non exspectatur in eis major instructio, aut etiam plenior conversio; secundo, propter periculum mortis, quia non potest eis alio remedio subveniri, nisi per sacramentum baptismi*. Mais la question est différente, pour les adultes. *Adultis, non statim, cum convertuntur, est sacramentum baptismi conferendum, sed oportet differre usque ad aliquod certum tempus*. Il y a trois raisons, dit saint Thomas, qui conseillent un délai : d'abord, l'intérêt même de l'Église, qui oblige celle-ci à prendre des précautions vis-à-vis des néophytes, et à ne conférer le baptême qu'aux bien disposés; en second lieu, l'intérêt des baptisés : *quia aliquo* [illegible] *tam christianam;* enfin, l'intérêt du sacrement lui-même, c'est-à-dire le respect qu'il mérite, demande qu'on l'administre de préférence aux fêtes les plus solennelles, par exemple Pâques et la Pentecôte. Toutefois, ajoute le docteur angélique, il y a deux cas où le baptême ne doit pas être différé : *Primo quidem, quando illi qui sunt baptizandi apparent perfecti in fide et ad baptismum idonei... Secundo propter infirmitatem aut aliquod periculum mortis*.

Les théologiens se sont demandé s'il y a, pour la présentation des enfants au baptême, un délai ou limite qu'on ne saurait dépasser sans faute grave. Historiquement, la question n'a pas toujours été résolue de la même manière. « Pendant longtemps, l'Église n'a formulé aucune loi qui déterminât l'époque à laquelle on devait donner le baptême aux enfants, hors les cas de nécessité... Du VIIIe au Xe siècle, en Occident, on baptisait les enfants ayant un peu plus ou un peu moins d'un an, et parfois à l'âge de quelques mois et même de quelques jours, quand ils étaient nés peu de temps avant les solennités de Pâques ou de la Pentecôte. A partir du XIe et surtout du XIIe siècle, l'usage s'introduisit de régénérer les enfants peu de temps après leur naissance. Mais il y eut toujours à cet égard, dans la chrétienté, de nombreuses exceptions et des coutumes locales particulières. » Corblet, *Histoire du sacrement de baptême*, Paris, 1881, t. I, p. 493. *Quamprimum baptizentur*, c'est la formule employée par « un certain nombre de conciles provinciaux, de synodes, de rituels et de théologiens. Mais l'interprétation varie sur l'extension qu'on peut donner à ce terme un peu vague. Tandis que divers casuistes voient un péché grave dans un retard de cinq ou six jours, d'autres n'en trouvent que dans un délai d'un mois, ou de dix à onze jours. Ce

dernier sentiment, dit saint Liguori, est le plus commun. Cependant, un grand nombre de conciles provinciaux, de statuts synodaux et de rituels ont interprété le *quamprimum* par les trois jours écoulés après la naissance. D'autres n'accordent que deux jours; il y en a même qui exigent que le baptême ait lieu le jour de la naissance ». Corblet, *loc. cit.*, p. 496-497. Une décision de la S. C. de l'Inquisition (novembre 1885) défend de différer le baptême des nouveau-nés au delà du troisième jour après leur naissance. Müller, *Theologia moralis*, Vienne, 1895, t. III, p. 182. La Propagande avait déjà écrit, le 11 septembre 1841, au vicaire apostolique de la Corée, qui avait fixé au baptême des enfants un délai de dix jours, qu'il fallait suivre la décision du synode du Sutchuen : *Prudens valde est ut intra triduum abluantur parvuli; ne autem sacramentum tam necessarium diu nimis protrahatur cum periculo salutis, præfinimus octo dies ab infantis nativitate, mandamusque ut ultra hunc terminum non differatur. Collectanea*, n. 538.

2° *Depuis quelle époque le baptême est-il obligatoire?* — Cette question n'est pas résolue de la même manière par les scolastiques. Le premier théologien qui l'ait traitée *ex professo* parait être saint Bernard, répondant à une consultation de Hugues de Saint-Victor. Le docte abbé réfute l'opinion d'après laquelle le baptême serait devenu obligatoire à partir de l'entretien de Jésus avec Nicodème. La parole *Nisi quis renatus fuerit*, etc., Joa., III, 3, affirme sans doute en principe la nécessité du sacrement, mais doit être regardée comme une instruction secrète qui n'obligeait encore que Nicodème. Ce n'est pas davantage l'ordre donné aux apôtres de baptiser toutes les nations qui peut être considéré comme la date obligatoire du sacrement. Mais, ajoute le saint docteur, *ex eo tempore tantum cuique cœpit antiqua observatio non valere, et non baptizatus quisque novi præcepti reus existere, ex quo præceptum ipsum inexcusabiliter ad ejus potuit pervenire notitiam. Epist. ad Hugonem*, c. I, II, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1031 sq. Hugues de Saint-Victor traite à son tour la question dans le *De sacramentis*, l. III, part. VI, c. IV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 450 sq.; et il la résout dans le même sens que saint Bernard, mais avec des développements plus considérables qui méritent d'être cités, parce qu'ils ont été reproduits par plusieurs théologiens. Le baptême, dit-il, a commencé à être obligatoire sitôt que chacun en eût appris, avant l'institution, le conseil ou, après l'institution, le précepte. Au reste, celui qui ne méprisa ni le conseil ni le précepte ne saurait être regardé comme coupable, à moins d'ignorance volontaire. Quant à ceux qui, vivant dans les pays lointains ou retirés, sont morts sans avoir connu le baptême, Hugues est d'avis qu'ils sont dans le même cas que les anciens qui vécurent avant l'institution du sacrement, sous la loi de nature ou sous la loi mosaïque; car l'absence et l'éloignement ont fait pour ceux-là ce que les temps firent pour ceux-ci. Vainement d'ailleurs, dit-il, prétendrait-on qu'il existe encore dans des contrées inconnues des hommes qui n'ont pas eu connaissance du précepte baptismal; « j'affirme sans hésiter, ajoute notre théologien avec une conviction impossible à partager maintenant, qu'il n'y a personne dans ce cas, ou du moins personne qui n'ait pu et dû connaître le précepte sans faute coupable; car l'Écriture nous apprend que la voix des apôtres s'est fait entendre par toute la terre. » *De sacramentis*, l. II, part. VI, c. IV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 450-451. Alexandre de Halès adopte l'opinion de Hugues et la cite tout entière, sans la moindre observation. *Summa*, part. IV, q. VIII, m. II, a. 3, Venise, 1575, t. IV, fol. 68. Saint Bonaventure partage également l'opinion de Hugues, qu'il cite brièvement. *IV Sent.*, dist. III, part. II, *Opera*, Lyon, 1668, t. III, p. 36. Saint Thomas, dans sa *Somme théologique*, enseigne que le baptême devint obligatoire après la passion et la résurrection de Jésus-Christ. *Necessitas utendi hoc sacramento indicta fuit hominibus post passionem et resurrectionem*. IIIa, q. LXVI, a. 2. Mais, dans son *Commentaire sur les Sentences*, il précise davantage sa pensée : *Post passionem obligatorius fuit [baptismus], quando circumcisio mortua fuit, quantum ad omnes ad quos institutio potuit pervenire. IV Sent.*, dist. III, a. 5. Duns Scot, plus explicite, distingue deux époques pour la réception du baptême, l'une seulement de conseil, jusqu'à la Pentecôte, et l'autre de précepte à partir de ce jour : *Secundum autem tempus, ut credo, incepit in die Pentecostes in Jerusalem, quia usque ad illum diem apostoli non prædicaverunt publice... Inde autem ad alias civitates, secundum ordinem, cuilibet loco vel genti erat tempus secundum, quando ibi publice et solemniter prædicabatur lex evangelica, ita quod tempus non incepit simul apud quoscumque..., sed quibusdam incepit tempus ad mensem post Pentecostem, et aliquibus ad annum, aliquibus ad decem annos, et sic deinceps, sicut eis prædicabatur. IV Sent.*, dist. III, q. IV, *Opera*, Lyon, 1639, t. VIII, p. 201. C'est l'opinion commune des scolastiques, surtout depuis le concile de Trente, qui enseigne que le baptême n'a été obligatoire qu'après la promulgation de l'Évangile. Sess. VI, c. IV. Soto, *De justitia et jure*, l. II, q. V, a. 4, Lyon, 1582, p. 56, soutient que le baptême a été obligatoire dès le temps de la passion. Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, 3e édit., Paris, 1669, t. V, p. 114-118, admet qu'il l'a été seulement après la résurrection de Jésus, quand celui-ci a ordonné aux apôtres de baptiser tous les hommes. Suarez admet que la promulgation de la loi baptismale s'est faite peu à peu et d'une façon graduelle. *In IIIam*, q. LXXI, disp. XXXI, sect. I, n. 5, *Opera*, Paris, 1877, t. XX, p. 591-592. Mais il rejette néanmoins l'opinion de ceux qui prétendent que cette promulgation n'a eu lieu que tardivement dans plusieurs pays. Il distingue en effet la *promulgation* pure et simple et la *divulgation* proprement dite ou connaissance de la loi. La première est faite depuis longtemps; la seconde s'accomplit tous les jours. L'obligation de la loi baptismale a commencé en principe avec sa promulgation, mais l'absence d'une divulgation suffisante excusait ceux qui n'en avaient pas connaissance. Suarez, *De legibus*, l. X, c. IV, *Opera*, Paris, 1856, t. VI, p. 566-575. Les anciens moyens de sanctification restaient-ils valables dans ce cas, et le sont-ils encore? Plusieurs théologiens, entre autres Suarez, *loc. cit.*, semblent croire que non; mais les docteurs plus récents n'hésitent pas à répondre d'une manière affirmative, surtout en ce qui concerne les enfants. Il est possible, en effet, que la promulgation de la loi du baptême ne soit pas, en fait, suffisamment divulguée dans certains pays. Là où cette hypothèse est réalisée, les anciens moyens de sanctification ne sont pas abrogés. Sans doute, dans la législation humaine, la promulgation d'une loi nouvelle abroge par le fait même les lois antérieures qui y sont opposées; l'intérêt social l'exige. Mais la loi divine, qui institue le baptême comme unique moyen de salut, vise non le bien général de la société chrétienne, mais le salut des individus. Dès lors, elle n'oblige pas nécessairement aussitôt après sa promulgation. Pour que les individus soient astreints à son observation, il faut que l'obligation de la pratiquer leur soit suffisamment manifestée; autrement il serait difficile d'affirmer que Dieu veut réellement le salut de tous les hommes. E. Dublanchy, *De axiomate : extra Ecclesiam nulla salus*, Bar-le-Duc, 1895, p. 201-205. Quant à l'époque précise de l'obligation du baptême, ils suivent presque tous l'opinion de saint Bernard, développée par Duns Scot. Voir Tournely, *De baptismo*, q. III, a. 1, concl. 2, dans Migne, *Cursus theologiæ*, t. XXI, p. 457; Perrone, *Prælectiones theologicæ*, édit. Migne, Paris, 1842, t. II, p. 104; Hurter, *Compendium theol.*, Inspruck, 1891, t. III, p. 276.

VI. SUJET. — Tous les hommes peuvent-ils être baptisés, autrement dit, sont-ils les sujets du baptême? Pour répondre plus clairement à cette question, il convient d'examiner tour à tour le cas des adultes, le cas des enfants en général, et celui des enfants juifs ou infidèles en particulier. En terminant, nous dirons un mot du baptême *in utero*.

1° *Baptême des adultes.* — Autre chose est la réception *valide* du baptême, et autre chose sa réception *licite* et fructueuse. Pour le recevoir validement, une seule condition est indispensable, et encore chez ceux qui sont capables de la réaliser, c'est-à-dire les adultes raisonnables. C'est l'intention ou la volonté de recevoir le sacrement tel que l'Église le confère. Roland Bandinelli, *Die Sentenzen Rolands,* édit. Gielt, p. 205-206; Ognibene, cité, *ibid.*, p. 205, note; S. Thomas, *Sum. theol.*, q. LXVIII, a. 7, 8, ad 3um. La nécessité de cette intention est la conséquence directe de la grande loi qui régit l'économie du salut, en exigeant la libre coopération de l'homme à la grâce. Donc : — 1. Le baptême est nul, quand il est conféré par force ou par surprise, contrairement à la volonté formelle de l'adulte. Mais si celui-ci donne son consentement, même sous l'empire d'une crainte grave, il reçoit le caractère baptismal. Une décision du pape Alexandre III marque bien la différence qui sépare ces deux cas : *Inter invitum et invitum, coactum et coactum, alii non absurde distinguunt, quod is, qui terroribus atque suppliciis violenter attrahitur, et, ne detrimentum incurrat, baptismi suscipit sacramentum, talis sicut et is qui ficte ad baptismum accedit, characterem suscipit christianitatis impressum et ipse tanquam conditionaliter volens, licet absolute non velit, cogendus est ad observantiam fidei christianæ. Ille vero, qui nunquam consentit, sed penitus contradicit, nec rem, nec characterem suscipit sacramenti, quia plus est expresse contradicere, quam minime consentire.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 342. — 2. Si le baptême était conféré à un adulte pendant son sommeil, ou depuis qu'il a perdu l'usage de la raison, la validité du sacrement dépendrait de l'intention antérieure du sujet. Si l'adulte a manifesté précédemment le désir de recevoir le baptême, celui-ci est valide; si au contraire il a refusé de se faire baptiser, ce refus est censé avoir persévéré, et le baptême est nul. C'est l'enseignement très clair du pape Alexandre III : *Dormientes autem et amentes, si priusquam amentiam incurrerent aut dormirent, in contradictione persisterent, quia in eis intelligitur contradictionis propositum perdurare, etsi fuerint sic immersi, characterem non suscipiunt sacramenti; secus autem si prius catechumeni exstitissent et habuissent propositum baptizandi, unde tales in necessitatis articulo consuevit Ecclesia baptizare. Tunc ergo characterem sacramentalis imprimit operatio, cum obicem voluntatis contrariæ non invenit obsistentem.* Denzinger, n. 342. Une décision du Saint-Office, rendue le 8 mars 1770, confirme la validité du baptême conféré aux hommes privés de leur raison; elle recommande seulement aux missionnaires, qui l'avaient sollicitée, de veiller, autant que possible, *ut dementes ingrediantur tempore delirium et ab idololatricarum cæremoniis se abstineant.* Acta sanctæ sedis, t. XXV, p. 255. — 3. Celui qui se ferait baptiser sans avoir la foi, pour un motif intéressé par exemple, recevrait néanmoins le caractère baptismal, mais non la grâce sanctifiante. *Recta fides baptizati non requiritur ex necessitate ad baptismum sicut nec recta fides baptizantis, dummodo adsint cetera quæ sunt de necessitate sacramenti; non enim sacramentum perficitur per justitiam hominis dantis vel suscipientis baptismum, sed per virtutem Dei.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXVIII, a. 8. Voir FICTION. — On s'est demandé si la volonté expresse de recevoir le baptême considéré comme tel était strictement nécessaire, ou si la volonté générale d'accomplir ce qu'il faut pour être sauvé était suffisante. Théoriquement, les deux opinions paraissent soutenables, et ont été soutenues de fait. Pourtant la première semble avoir rallié les suffrages des théologiens les plus autorisés, notamment Suarez, *De sacram.*, disp. XIV, sect. II, n. 4, et de Lugo, *De sacram.*, disp. IX, sect. VII, n. 129. Pratiquement, en tout cas, c'est la plus sûre, et donc la seule qu'il soit permis de suivre. En effet, la volonté expresse de recevoir le baptême est nécessaire pour assurer avec certitude la collation du sacrement. Et l'adulte qui ne connaît pas le baptême ne peut avoir l'intention déterminée de le recevoir, même lorsqu'il veut accomplir tout ce qui est nécessaire pour le salut. Le Saint-Office a demandé, le 18 septembre 1850, que le païen moribond et privé de ses sens ait manifesté de quelque manière qu'il voulait être baptisé. *Collectanea S. C. de Propaganda fide,* n. 582, ad 2um. Cependant, en cas de nécessité, par exemple en présence d'un moribond qui a perdu connaissance et qui n'a pas manifesté auparavant le refus formel du baptême, il faudrait, ce semble, administrer le sacrement sous condition, parce qu'il n'est pas certain qu'un tel baptême soit invalide, et que *in extremis extrema sunt tentanda.* Si le moribond revenait à la santé, réclamant le baptême, on lui donnerait à nouveau le sacrement sous condition. S'il ne voulait pas le recevoir, c'est une preuve qu'il était dans la même disposition avant la première cérémonie, et qu'il n'y a pas eu de sacrement. Pesch, *Prælect. theol.*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. VI, p. 184; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* 4e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, t. II, p. 59-60; Génicot, *Theol. moralis institut.*, 2e édit., Louvain, 1898, t. II, p. 151-152.

Pour recevoir le baptême d'une manière *licite* et *fructueuse*, l'intention de se faire baptiser ne suffit pas. Il faut, de plus, avoir la *foi*, l'*espérance*, et le *repentir* des péchés qu'on a pu commettre. Voir JUSTIFICATION. L'absence de l'une ou l'autre de ces conditions empêcherait le baptisé de recevoir la grâce sanctifiante et le pardon de ses péchés. Voir deux décisions du Saint-Office, du 10 mai 1703, et du 8 mars 1770, dans les *Acta sanctæ sedis,* t. XXV, p. 247-248, 254-255. Cf. *Collectanea S. C. de Propaganda fide,* n. 549, 551, 552, 562, 569, 572, 579, 585, 587-591, 594. Il n'est pas d'ailleurs tenu à la confession sacramentelle, puisque celle-ci n'a sa raison d'être que pour les personnes déjà baptisées. La seule confession nécessaire avant le baptême, dit saint Thomas, est celle qui se fait directement à Dieu : *Talis confessio peccatorum* [*quæ fit Deo*] *requiritur ante baptismum, ut scilicet homo sua peccata recogitans de eis doleat. Sum. theol.*, IIIa, q. LXVIII, a. 6. Cf. a. 8. Voir l'instruction donnée par le Saint-Office, le 28 mars 1860, au vicaire apostolique des Gallas, *Acta sanctæ sedis,* t. XXV, p. 255-256; *Collectanea S. C. de Propaganda fide,* n. 588. Mais avant de se faire baptiser, il y a obligation, quand la chose est possible, de restituer le bien mal acquis, de réparer le tort causé au prochain et le scandale qu'on a pu lui donner, de quitter l'occasion prochaine du péché, etc., toutes choses qui sont nécessaires pour constituer un vrai repentir. Voir une décision du Saint-Office, du 10 mai 1703, dans les *Acta sanctæ sedis,* t. XXV, p. 249-250. Cf. *Le canoniste contemporain,* 1898, p. 476-480. C'est ce qui explique la coutume, suivie jadis dans certaines églises, de faire précéder le baptême d'une confession qui n'avait d'ailleurs rien de sacramentel, mais consistait dans une simple ouverture de conscience, en vue de la direction spirituelle. Suarez, *De sacram.*, *in IIIam*, q. LXVIII, a. 6. Le 2 décembre 1874, le Saint-Office a décidé que la confession n'est pas requise avant l'administration du baptême; elle est permise cependant, pourvu que le catéchumène sache bien qu'elle n'est pas sacramentelle et que le confesseur n'est pas tenu au secret. Toutefois, lorsque le baptême doit être conféré sous condition, les

catéchumènes pourront être entendus en confession *sacramentaliter,* mais le confesseur ne leur donnera l'absolution sous condition qu'après l'administration conditionnelle du baptême et une répétition sommaire de la confession précédente. *Acta sanctæ sedis,* t. XXV, p. 454.

2° *Baptême des enfants en général.* — Tous les scolastiques enseignent que les enfants peuvent et doivent être baptisés. Ils appuient leur enseignement sur l'Écriture, les Pères et la pratique constante de l'Église. Walafrid Strabon est peut-être le seul écrivain catholique, avec Vivès, qui ait prétendu qu'on ne baptisait pas les enfants pendant les deux premiers siècles. *De eccl. reb.,* c. XXVI, *P. L.,* t. CXIV, col. 980. Voir BAPTÊME CHEZ LES PÈRES pour la réfutation de cette opinion. Le pédobaptisme eut de nombreux adversaires chez les hérétiques du XIe et du XIIe siècle, vaudois, cathares, albigeois, et surtout pétrobrusiens, ainsi appelés du nom de Pierre de Bruys, leur chef. Mais il fut défendu avec succès par plusieurs écrivains, entre autres Egbert, abbé de Schaunang dans le diocèse de Trèves, *Serm.,* VII, *P. L.,* t. CXCV, col. 41 sq., et surtout Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, dans sa lettre ou traité contre les hérétiques pétrobrusiens. Ceux-ci, s'appuyant sur la parole de l'Écriture, *Qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit,* Marc., XVI, 16 soutenaient que la foi et le baptême étaient également nécessaires pour le salut, et que, par conséquent, il était inutile de baptiser les enfants qui sont incapables d'un acte de foi personnel. *Tract. contra petrobrusianos, P. L.,* t. CLXXIX, col. 728-729. Le docte abbé, dans sa réponse, commence par montrer l'absurdité des conséquences qui découlent de cette thèse. Si l'on admet, dit-il, que le baptême des enfants est nul, ceux qui ont reçu le sacrement au premier âge ne sont pas devenus chrétiens, encore moins clercs, prêtres ou évêques. Or voilà trois cents ans, et même cinq cents, que cette pratique est universelle. Il s'ensuivrait que, depuis cette époque, il n'y a plus de chrétiens, plus de prêtres, plus d'évêques, c'est-à-dire plus d'Église, plus de salut. Pierre le Vénérable cite alors le témoignage des Pères latins, en s'excusant de ne pouvoir mentionner celui des Pères grecs, dont il ignore la langue. Puis abordant l'objection de ses adversaires, il montre que la parole de l'Écriture qu'ils invoquaient ne s'applique qu'aux adultes. Enfin, il prouve par l'Écriture que la foi de l'Église peut suppléer à l'absence de foi personnelle chez les enfants. Condamnés en Adam, sans aucune faute personnelle, il était juste qu'ils fussent également sauvés en Jésus-Christ, sans l'usage de leur libre arbitre. *P. L.,* t. CLXXIX, col. 730-762. Au siècle précédent, les cathares gundulphiens avaient déjà soutenu la même thèse et présenté à peu près les mêmes arguments que Pierre de Bruys et ses partisans. Ils furent combattus et réfutés au synode d'Arras (1025), par Gérard, évêque de Cambrai. Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Delarc, Paris, 1872, t. IX, p. 67 sq. Au concile de Lombers, en 1165, on condamna les Bonshommes, qui n'admettaient pas le baptême des enfants, et on leur démontra par l'Écriture sa nécessité. Douais, *Les albigeois,* Paris, 1879, pièces justificatives, p. XIX-XX. Plus tard, le IVe concile général de Latran (1215) condamna indirectement cette erreur, en définissant que le baptême *tam parvulis quam adultis... proficit ad salutem.* Denzinger, *Enchiridion,* n. 357. En même temps, le pape Innocent III condamnait les vaudois qui jugeaient inutile le baptême des enfants et leur imposait une profession de foi approuvant le pédobaptisme. *Approbamus ergo baptismum infantium, qui si defuncti fuerint post baptismum, antequam peccata committant, fatemur eos salvari et credimus.* Denzinger, n. 341, 370. Le concile œcuménique de Vienne (1311) enseigne la même doctrine et croit que le baptême est le remède parfait pour le salut aussi bien pour les enfants que pour les adultes. *Ibid.,* n. 410. Les scolastiques du XIIe siècle s'étendent peu sur ce point. Hugues de Saint-Victor se contente de faire remarquer que le baptême est conféré aux enfants par une sage disposition de l'Église, de peur qu'ils ne meurent avant d'avoir reçu l'unique moyen de salut; d'ailleurs, ajoute-t-il, on ne peut être surpris que ceux-là soient réconciliés avec Dieu par la foi d'un autre qui ont été éloignés de Dieu par le péché d'un autre. *De sacramentis,* l. II, part. VI, c. IX, *P. L.,* t. CLXXVI, col. 456. Roland Bandinelli, *Die Sentenzen Rolands,* édit. Gietl, p. 201-202, montre que le baptême est nécessaire aux enfants pour effacer le péché originel dont ils sont coupables, quoiqu'il laisse en eux le foyer de la concupiscence. Il n'exige pas en eux l'intention d'être baptisés. *Ibid.,* p. 206. Les docteurs du XIIIe siècle, spécialement saint Thomas, donnent la vraie raison théologique de cette doctrine en faisant remarquer que les enfants, non seulement *peuvent* recevoir utilement le baptême, puisqu'ils ont contracté le péché originel, mais qu'ils *doivent* le recevoir, pour participer à la renaissance spirituelle qui est nécessaire à tous pour être sauvés. *Sum. theol.,* IIIa, q. LXVII, a. 9. Le docteur angélique montre ensuite les convenances de ce baptême : *Regeneratio spiritualis, quæ fit per baptismum, est quodammodo similis nativitati carnali quantum ad hoc quod sicut pueri in maternis uteris constituti non per seipsos nutrimentum accipiunt, sed ex nutrimento matris sustentantur, ita etiam pueri nondum habentes usum rationis, quasi in utero matris Ecclesiæ salutem suscipiunt. Ibid.,* ad 1um. Les théologiens n'insistent pas davantage sur cette doctrine, jusqu'au XVIe siècle. Mais après l'apparition de l'erreur anabaptiste et les décisions du concile de Trente, ils se virent obligés d'étudier la question de plus près, au double point de vue scripturaire et traditionnel. Bellarmin vengea la doctrine catholique dans ses *Controverses, De bapt.,* c. VIII-XI; et d'autres théologiens, notamment Suarez, exposèrent la question avec beaucoup d'ampleur. *De sacramentis,* disp. XXV, sect. I. Notons seulement pour mémoire la singulière opinion de Durand, suivi de deux ou trois autres théologiens, d'après laquelle le baptême conféré à des enfants juifs ou infidèles malgré la volonté de leurs parents, serait invalide. Cette opinion est rejetée par tous les autres théologiens, et le pape Benoit XIV la réprouve expressément : *Hæc opinio Durandi nunquam aut plausum aut existimationem nacta est, quod revera constet baptismum esse ratum ac validum, quotiescumque baptizantis voluntas cum forma et materia necessaria accedat.* Decret. 28 febr. 1747. La volonté des parents n'a rien à faire à la validité ou à la nullité du baptême des enfants. Quand le sacrement est conféré avec la matière, la forme et l'intention requises, il est nécessairement valide.

3° *Peut-on baptiser* LICITEMENT, *avant l'âge de raison, les enfants des juifs et des infidèles, malgré l'opposition de leurs parents?* — Pour bien comprendre l'état de la question, plusieurs distinctions sont nécessaires. Les théologiens admettent que le baptême est licite : 1. si l'enfant est en danger prochain de mort; 2. si l'enfant a été abandonné par ses parents, ou s'il se trouve simplement soustrait à leur garde, sans aucun espoir de retour; 3. si l'un ou l'autre des parents, soit le père, soit la mère, consent au baptême, et qu'il y ait espoir d'élever l'enfant dans la religion catholique. Le pape Benoît XIV a d'ailleurs rendu plusieurs décisions en ce sens, dans son décret du 28 février 1747. Voir BAPTÊME DES INFIDÈLES. Les théologiens sont encore unanimes à dire que le baptême est prohibé, quand il s'agit des enfants juifs ou infidèles dont les parents ne sont pas sujets d'un gouvernement chrétien. *Theol. Wirceburg.,* Paris, 1880, t. IX, p. 219. Il y a seulement, ou plutôt il y a eu jadis controverse sur la question de savoir si un prince chrétien avait le droit de faire bap-

tiser, malgré leurs parents, les enfants juifs ou infidèles de ses sujets. Cette question, qui appartient depuis longtemps au domaine de la pure théorie, a été résolue par Duns Scot dans le sens affirmatif, avec une condition toutefois, *modo provideat princeps ne majora mala inde sequantur.* IV *Sent.*, q. IX. *Opera*, Lyon, 1639, t. VIII, p. 276. C'est l'opinion de l'école scotiste en général. Frassen, *Scotus academicus*, Paris, 1677, t. IV, p. 163 sq. Les autres théologiens rejettent absolument cette doctrine. Saint Thomas, examinant la question, commence par poser en principe que l'autorité de l'Eglise est supérieure à celle d'un docteur quelconque, et qu'elle fait loi en conséquence. Or, ajoute-t-il, la coutume de l'Église s'est toujours prononcée contre le baptême des enfants juifs, quand leurs parents s'y opposent : *Ecclesiæ usus nunquam habuit quod Judæorum filii, invitis parentibus, baptizarentur; quamvis fuerint retroactis temporibus multi catholici principes potentissimi, ut Constantinus et Theodosius, quibus familiares fuerunt sanctissimi episcopi, ut Sylvester Constantino, et Ambrosius Theodosio, qui nullo modo prætermisissent ab eis impetrare, si hoc esset consonum rationi. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. X, a. 12. Une bulle du pape Jules III, qui était encore en vigueur en 1638, frappait d'une amende de mille ducats et de peines canoniques celui qui baptisait un enfant juif malgré ses parents. Corblet, *Histoire du sacrement de baptême*, Paris, 1881, t. I, p. 396. La doctrine de saint Thomas a été confirmée d'ailleurs par une décision du pape Benoit XIV. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1334. Et elle est suivie depuis longtemps par tous les théologiens. Suarez, *De sacramentis*, disp. XXV, sect. III, n. 3. D'après la plupart d'entre eux, la défense de baptiser les enfants juifs contre la volonté de leurs parents serait même de droit naturel. Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. VI, p. 192.

4° *Baptême des enfants in utero.* — Peut-on baptiser validement les enfants qui sont encore *in utero matris?* Presque tous les anciens scolastiques répondent d'une manière négative. Ainsi, par exemple saint Thomas : *Pueri in maternis uteris existentes nondum prodierunt in lucem, ut cum aliis hominibus vitam ducant; unde non possunt subjici actioni humanæ, ut per eorum ministerium sacramenta recipiant ad salutem. Sum. theol.*, IIIa, q. LXVIII, a. 11, ad 1um. Mais il importe de noter la raison principale qu'ils font valoir pour motiver leur opinion. *Corpus infantis, antequam nascatur ex utero, non potest aliquo modo ablui aqua, nisi forte dicatur quod ablutio baptismalis, qua corpus matris lavatur, ad filium in ventre existentem perveniat. Sed hoc esse non potest.* S. Thomas, *loc. cit.*, *in corp.* D'ailleurs, ajoutent-ils, une seconde naissance supposant logiquement une première, on ne voit pas comment on pourrait conférer le sacrement de la régénération à des enfants qui ne sont pas encore nés. Cf. Roland Bandinelli, *Die Sentenzen Rolands*, édit. Gietl, p. 199-200. — Ce dernier raisonnement serait probant, si la naissance proprement dite du nouveau-né était le véhicule incontestable du péché originel, que la régénération baptismale a précisément pour objet d'effacer. Mais il n'en est rien. C'est au moment de sa conception, et non au moment de sa naissance, que l'enfant contracte le péché originel. Quant au premier motif invoqué par saint Thomas, il n'a plus guère de valeur, depuis que les progrès de la médecine moderne ont démontré que l'eau baptismale peut atteindre l'enfant dans le sein de sa mère. Aussi, bien que la rubrique du rituel romain : *Nemo in utero matris clausus baptizari debet*, ait été maintenue, les théologiens enseignent, depuis longtemps, qu'on peut baptiser validement les enfants *in utero*, et qu'on doit le faire en cas de péril urgent. *Qua-* [illegible] *humana non præcedat, quia substantia sacramenti consistit in ablutione sub debita forma verborum.* Suarez, *In IIIam*, q. LXVIII, a. 11, comment., n. 2. C'est la doctrine unanime, on peut le dire, des théologiens actuels. Pesch, *Prælect. dogmat.*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. VI, p. 190. Mais il faut ajouter qu'en pratique on peut avoir des doutes assez fréquents sur la validité du baptême ainsi conféré, faute de savoir avec certitude si l'eau a pu être versée sur la tête de l'enfant dans les conditions voulues. C'est ce qui explique la décision donnée par la S. C. du Concile le 12 juillet 1794, et exigeant en pareil cas la réitération du baptême sous condition. De nos jours, on a posé de nouveau la question à Rome, en faisant observer que la science actuelle disposait de moyens beaucoup plus parfaits pour atteindre sûrement la tête de l'enfant *in utero*. La S. C. du Concile a répondu, le 16 mars 1897 : *Servetur decretum S. C. Concilii diei 12 julii 1794. Canoniste contemporain*, mai 1897, p. 338.

VII. MINISTRE. — Sous ce titre, nous avons à examiner la question de savoir quels sont ceux qui peuvent administrer le sacrement : 1° d'une manière valide; 2° d'une manière licite. Nous étudierons ensuite deux autres cas : celui de plusieurs personnes baptisant ensemble, et celui d'une personne qui essaie de se baptiser elle-même.

1° *Qui peut conférer validement le baptême?* — Tous sans exception, pourvu qu'ils aient l'intention de faire ce que fait l'Église en baptisant. C'est l'enseignement unanime des théologiens, confirmé par plusieurs définitions de l'Église. Voir t. I, col. 761. Il n'y a eu qu'un point qui ait provoqué des hésitations, analogues à celles de certains Pères : c'est la validité du baptême conféré par les païens. Au VIIIe et au IXe siècle, la question n'était pas encore résolue d'une manière uniforme. C'est ainsi, par exemple, que ce baptême est regardé comme invalide dans les capitulaires de Charlemagne : *Præcipimus ut qui a paganis baptizati sunt, iterum a Christi sacerdotibus in nomine sanctæ Trinitatis baptizentur..., quia aliter nec christiani nec dici nec esse possunt.* Benoit, *Collectio*, l. III, n. 401, *P. L.*, t. XCVII, col. 849. Bien plus, on y affirme que si un prêtre non baptisé est reconnu comme tel, on doit le baptiser, lui et tous ceux qu'il aurait baptisés. *Si quis presbyter ordinatus deprehenderit se non esse baptizatum, baptizetur et ordinetur iterum, et omnes quos prius baptizavit. Ibid.*, l. II, n. 94, col. 760. D'autre part, le concile de Compiègne, tenu en 757, déclare, dans son canon 12e, que « si quelqu'un a été baptisé par une personne non elle-même baptisée, et si ce baptême a été conféré au nom de la sainte Trinité, il est valide, conformément à la décision du pape Sergius ». Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. V, p. 8. Quelques années plus tard, le pape Nicolas Ier, dans sa réponse aux Bulgares, donnait la même décision. Voir plus haut ce qui est dit de la forme du baptême. En 1094, Urbain II reconnut la validité d'un baptême administré par une femme, dans un cas de nécessité. Ces divergences d'opinions sont-elles plus apparentes que réelles? Plusieurs le croient, l'abbé Corblet entre autres, dans son *Histoire du sacrement de baptême*, Paris, 1881, t. I, p. 353. Les partisans de la validité du baptême conféré par les païens, envisageant la question au seul point de vue des principes, auraient voulu rappeler cette vérité, que c'est Jésus-Christ qui baptise réellement, et que le rôle du ministre, étant analogue à celui d'un simple instrument, peut être rempli par tout le monde. Les partisans de la nullité, se plaçant uniquement au point de vue pratique, auraient soutenu, non sans quelque raison, qu'un juif et un païen peuvent difficilement avoir l'intention de faire ce que fait l'Église. Le désaccord dont nous avons parlé n'aurait donc aucun caractère doctrinal. Quoi qu'il en soit, on peut s'étonner, avec

l'abbé Corblet, « qu'on n'ait point établi une différence tranchée entre le païen, qu'on peut toujours suspecter de n'avoir pas eu l'intention requise, et le prêtre non baptisé, par suite d'une négligence dont il n'est pas coupable, mais qui, lui, se servait toujours de la forme légitime et avait bien l'intention de faire ce que fait l'Église. » *Loc. cit.*, p. 353. Réelles ou apparentes, ces divergences ne furent, en tout cas, que passagères. Elles sont inconnues des plus anciens scolastiques, qui proclament tous la validité du baptême, qu'il soit conféré par un païen ou un chrétien, un laïque ou un clerc, un homme ou une femme. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. VI, c. XIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 458. Roland Bandinelli, *Die Sentenzen Rolands*, édit. Gietl, p. 206-207, admet la validité, mais non la licéité. Cette doctrine fut confirmée par le IVe concile général de Latran (1215) : *Sacramentum baptismi... tam parvulis quam adultis in forma Ecclesiæ a quocumque rite collatum proficit ad salutem*, Denzinger, *Enchiridion*, n. 357 ; et elle fut rappelée à nouveau, en termes plus explicites, par le concile œcuménique de Florence : *Minister hujus sacramenti (baptismi) est sacerdos, cui competit ex officio baptizare. In casu autem necessitatis, non solum sacerdos vel diaconus, sed etiam laicus vel mulier, immo etiam paganus et hæreticus baptizare potest, dummodo formam servet Ecclesiæ, et facere intendat quod facit Ecclesia.* Denzinger, n. 591. Il convenait, dit saint Thomas, que la miséricorde divine nous facilitât le plus possible l'accès des moyens qui sont nécessaires pour le salut. Or le baptême est un sacrement d'une nécessité souveraine, puisque, sans lui, les enfants ne peuvent être sauvés, et que les adultes eux-mêmes ne peuvent pas obtenir la remise entière des peines dues à leurs péchés. Voilà pourquoi Dieu a voulu nous faciliter l'emploi d'un moyen si nécessaire, en décidant que tous les hommes pourraient au besoin conférer validement le baptême. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXVII, a. 3.

2° *Qui peut conférer licitement le baptême?* — En cas de nécessité, le baptême peut être conféré licitement par tout le monde, à la condition d'omettre les cérémonies qui donnent de la solennité au sacrement. Mais, dans les circonstances ordinaires, le baptême solennel ne peut être administré licitement que par les évêques et les prêtres qui ont la juridiction nécessaire. La raison en est que le sacrement ayant pour effet d'agréger le baptisé, non seulement à l'Église catholique en général, mais à telle ou telle Église particulière, cette agrégation appartient de droit à ceux qui y exercent la juridiction. C'est en ce sens qu'il faut interpréter la parole du concile de Florence : *Minister hujus sacramenti est sacerdos, cui ex officio competit baptizare.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 539. Tout prêtre qui a juridiction est donc le ministre *ordinaire* du baptême. Un prêtre sans juridiction a besoin d'une délégation de l'évêque ou du curé. Cependant, quand l'enfant est malade, il peut être baptisé validement et licitement par un autre prêtre que son curé. Théodulfe, évêque d'Orléans, le reconnaissait déjà au IXe siècle. *Capit. ad presbyteros*, 17, *P. L.*, t. CV, col. 196. Si un enfant naît en dehors de la paroisse de ses parents, il peut être baptisé par le curé du lieu ; si la paroisse des parents n'est éloignée que de trois lieues, on peut y porter l'enfant pour l'administration du baptême. Le 21 janvier 1789, la S. C. de la Propagande a répondu au vicaire apostolique du Tonkin occidental : *Sacerdotem suspensum et interdictum nullo unquam tempore administrare posse baptismum cum solemnitatibus, sed, quando propter necessitatem urgentem debeat baptizare, baptizet private. Collectanea*, n. 535, ad 2um ; cf. n. 611, ad 2um. D'après une décision du Saint-Office, en date du 20 août 1671, on ne peut pas permettre aux prêtres schismatiques de baptiser les enfants catholiques, *nisi in casu necessitatis, et deficiente alia quacumque persona catholica. Ibid.*, n. 532. Le diacre est seulement le ministre *extraordinaire*, c'est-à-dire qu'il peut conférer accidentellement le baptême solennel, pour une raison sérieuse et avec une délégation de l'évêque ou du curé. Mais il n'a pas le droit de le faire sans cette délégation. La raison en est, d'après saint Thomas, que ceux-là seuls ont pouvoir sur le corps mystique du Christ, c'est-à-dire les fidèles, qui l'ont déjà sur son corps réel. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXVII, a. 1 ; *Theol. Wirceburg.*, Paris, 1880, t. IX, p. 206. *Si (diaconus) legitime ac de mandato baptizet, omnia de more perficiat quin aliquid sit a sacerdote supplendum.* S. C. des Rites, 18 novembre 1852. Ce décret, reproduit dans la *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 626, n'existe plus dans les *Decreta authentica* des Rites. Une décision du 10 février 1888, n. 3684, déclare que le diacre ne peut pas bénir le sel et l'eau. Voir dans le rituel romain, *De ministro bapt.*, la législation ecclésiastique sur le ministre du baptême. Cf. *Collectanea*, n. 535, ad 1um.

3° *Plusieurs ministres peuvent-ils baptiser simultanément? Pourrait-on se baptiser soi-même?* — Presque tous les théologiens enseignent que le baptême serait invalide, si l'eau était versée par une personne, et la formule prononcée par une autre. Il n'y aurait pas d'union suffisante entre la matière et la forme. Dans le cas où chacun des ministres verserait l'eau en prononçant en même temps la formule sacramentelle, la validité du baptême dépendrait de leur intention. S'ils ont voulu faire acte strictement individuel et complet en soi, tous les éléments essentiels du rite sont suffisamment coordonnés, et le baptême est valide. Si au contraire les ministres ont voulu faire acte collectif, en subordonnant le sacrement à la causalité totale, la plupart des théologiens enseignent qu'il n'y a pas de baptême. La formule baptismale n'a plus en effet le sens absolu que Jésus-Christ y a attaché ; on l'emploie dans un sens relatif, on introduit par suite un changement substantiel dans le rite, et on est censé dès lors n'avoir pas l'intention de faire ce que fait l'Église. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXVII, a. 6 ; Suarez, *De sacram.*, disp. XXIII, sect. VI, XVI ; Pesch, *Prælect. dogmat.*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. VI, p. 198-199.

Des principes énoncés jusqu'ici, il est facile de conclure qu'on ne peut pas se baptiser validement soi-même. Le pape Innocent III, consulté sur le cas d'un juif qui s'était baptisé lui-même en se plongeant dans l'eau et en disant : *Je me baptise*, etc., répondit qu'une distinction étant nécessaire entre le baptême et le baptisé, il fallait lui administrer à nouveau le sacrement. Denzinger, *Enchiridion*, n. 344. Cf. Corblet, *Histoire du sacrement de baptême*, Paris, 1881, t. I, p. 358.

VIII. EFFETS. — Ce n'est qu'au XIIIe siècle que cette question a été exposée d'une façon précise, exacte et complète, au point de vue scolastique. Les écrivains antérieurs laissent beaucoup à désirer sous ce rapport. Hugues de Saint-Victor, par exemple, décrivant les effets du baptême d'après les cérémonies qui les symbolisent, se contente de dire que le sacrement produit en nous la triple purification de la pensée, de la parole et de l'opération ; qu'il rend le chrétien participant de l'esprit du Christ et cohéritier du ciel ; et qu'enfin il lui confère le diadème de la royauté et du sacerdoce. *De sacramentis*, l. II, part. VI, c. II, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 457. Pierre Lombard est plus précis : mais il ne traite pas la question *ex professo*, et lui consacre à peine quelques lignes. *IV Sent.*, dist. III, IV, *P. L.*, t. CXCII, col. 846, 849. Il faut arriver à Alexandre de Halès, Albert le Grand et surtout saint Thomas, pour trouver la question des effets du baptême traitée avec la précision, l'exactitude et l'ampleur convenables. Aussi nous allons exposer de préférence l'enseignement du docteur angélique, en étudiant tour à tour : 1. la rémission des péchés ;

2. la remise des peines dues au péché; 3. la grâce sanctifiante et les dons surnaturels ; 4. le caractère baptismal; 5. l'incorporation à Jésus-Christ et à l'Église; 6. la question de savoir si le baptême produit les mêmes effets chez tous ceux qui le reçoivent. Nous n'avons pas à examiner ici les conditions requises pour la production de ces effets (voir SACREMENTS), non plus que la question de savoir comment ces effets, ayant été empêchés au moment de la réception du sacrement, peuvent ensuite faire leur apparition dans l'âme, une fois l'obstacle levé. Voir FICTION.

I. RÉMISSION DES PÉCHÉS. — Il faut entendre par là la rémission, non seulement du péché originel contracté par tous, mais aussi des péchés actuels que les adultes ont pu commettre avant le baptême. Les scolastiques sont unanimes à proclamer cette vérité fondamentale, enseignée d'ailleurs clairement par l'Écriture et la tradition. Voir plus haut. Le concile de Florence la définit en ces termes : *Hujus sacramenti [baptismi] effectus est remissio omnis culpæ originalis et actualis.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 591. Les anciens scolastiques se posent à ce sujet une question intéressante. Ils examinent le cas où les adultes se présenteraient au baptême avec la foi, la charité et une vraie contrition préalable. Sont-ils justifiés avant la réception du sacrement? Et s'ils le sont, que peut bien leur remettre le baptême? Les docteurs du XIIe siècle sont un peu embarrassés pour répondre. Roland Bandinelli croit que la contrition obtient vraiment la rémission des péchés, et que le baptême est une manifestation ou déclaration officielle de ce pardon : *In baptismo remittuntur peccata, id est in baptismo remissa ostenduntur, et certificatur Ecclesia tunc de remissione facta. Die Sentenzen Rolands*, édit. Gietl, p. 203. Ou encore, dit-il, on peut entendre à la fois par rémission du péché le pardon de la faute ou coulpe (*culpa*), et la remise des peines dues au péché. Or la contrition obtient sans doute le pardon de la faute, ainsi que la remise de la peine éternelle, mais non la remise de la peine temporelle. Au reste, ajoute-t-il, il y a une opinion d'après laquelle la contrition n'obtiendrait pas la rémission des péchés, avant la réception du baptême. *Loc. cit.* Cette opinion que Roland mentionne sans l'apprécier, paraît être celle du pseudo-Hugues, l'auteur de la *Somme des Sentences*, dont l'enseignement est d'ailleurs assez vague. D'après lui, la contrition produit la justice, mais non la justification, elle ne délivre pas l'âme de la dette du péché, mais se contente de montrer la blessure au divin médecin, blessure dont le baptême seul est le remède. *Sum. Sent.*, tr. V, c. VII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 133. Pierre Lombard est moins imprécis. « Par la foi et la contrition, dit-il, les adultes sont purifiés sans doute de la souillure du péché et délivrés de la peine éternelle; mais ils restent néanmoins tenus à une satisfaction temporelle. Le baptême les en délivre, accroît en eux la grâce et les vertus, les renouvelle intérieurement et diminue en eux le foyer du péché. » *IV Sent.*, dist. IV, n. 6, *P. L.*, t. CXCII, col. 849. Saint Thomas, beaucoup plus précis et plus exact, enseigne que la contrition peut justifier les adultes avant le baptême, mais à la condition qu'elle comprenne le vœu au moins implicite du sacrement. Et il donne la raison théologique de cette loi : *Nullius peccati remissio fieri potest nisi per virtutem passionis Christi... unde motus humanæ voluntatis, qui est in pœnitente, non sufficeret ad remissionem culpæ, nisi adesset fides passionis Christi, et propositum participandi ipsam, vel suscipiendo baptismum, vel subjiciendo se clavibus Ecclesiæ. Et ideo quando aliquis adultus pœnitens ad baptismum accedit, consequitur quidem remissionem omnium peccatorum ex proposito baptismi, perfectius autem ex reali susceptione baptismi... Remissionem peccatorum aliquis consequitur ante baptismum, secundum quod habet baptismum in voto vel explicite vel implicite, et tamen cum realiter suscipit baptismum, fit plenior remissio quantum ad liberationem a tota pœna. Sum. theol.*, IIIa, q. LXIX, a. 1, ad 2um; a. 4, ad 2um. Les théologiens postérieurs ne font guère que reproduire la doctrine de saint Thomas. Voir CONTRITION et JUSTIFICATION.

II. REMISE DES PEINES DUES AU PÉCHÉ. — Le baptême remet non seulement le péché proprement dit (*reatus culpæ*), mais toutes les peines dues au péché (*reatus pœnæ*), peine éternelle et peines temporelles. C'est l'enseignement unanime des scolastiques, confirmé par le concile œcuménique de Florence qui s'exprime ainsi : *Hujus sacramenti effectus est remissio omnis culpæ originalis et actualis, omnis quoque pœnæ quæ pro ipsa culpa debetur. Propterea baptizatis nulla pro peccatis præteritis injungenda est satisfactio; sed morientes, antequam culpam aliquam committant, statim ad regnum cælorum et Dei visionem perveniunt.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 591. Saint Thomas explique comment le baptême a la vertu de remettre ainsi les peines temporelles : *Per baptismum aliquis incorporatur passioni et morti Christi, secundum illud* (Rom., VI, 8) : *Si mortui sumus cum Christo*, etc... *Ex quo patet quod omni baptizato communicatur passio Christi ad remedium, ac si ipse passus et mortuus esset. Passio autem Christi... est sufficiens satisfactio pro omnibus peccatis omnium hominum. Et ideo ille qui baptizatur, liberatur a reatu totius pœnæ sibi debitæ pro peccatis, ac si ipse sufficienter satisfecisset pro omnibus peccatis suis... Et ideo ei qui baptizatur, pro quibuscumque peccatis non est aliqua satisfactio injungenda ; hoc enim esset injuriam facere passioni et morti Christi, quasi ipsa non esset sufficiens ad plenariam satisfactionem pro peccatis baptizatorum. Sum. theol.*, IIIa, q. LXIX, a. 2; q. LXVIII, a. 5. Les théologiens concluent de là que le baptême ouvre la porte du ciel : *Effectus baptismi [est] apertio januæ regni cælestis.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXIX, a. 7. En effet, dit le docteur angélique, ouvrir la porte du ciel, c'est écarter tous les obstacles qui en ferment l'entrée. Le baptême, ayant précisément pour effet de remettre à la fois le péché et les peines qui lui sont dues, enlève *ipso facto* tous les obstacles qui s'opposent à l'entrée immédiate au ciel des chrétiens qui meurent avec l'innocence baptismale.

Mais le baptême ne délivre pas des peines, ou plutôt des *pénalités* qui sont la conséquence du péché originel, comme l'ignorance, la souffrance, la concupiscence et la mort. En d'autres termes, tout en nous rendant l'amitié et la grâce de Dieu, il ne nous restitue pas les dons préternaturels qu'Adam a perdus par le péché. Dieu a maintenu ces pénalités pour trois raisons principales, d'après saint Thomas. Elles constituent d'abord, la concupiscence exceptée, un trait de ressemblance nécessaire entre le Christ et nous; car il convient *ut id agatur in membro quod est actum in capite. Sum. theol.*, IIIa, q. LXIX, a. 3. Elles sont en outre un moyen providentiel de mériter la couronne éternelle, par les luttes qu'elles supposent et les vertus qu'elles demandent. Il était à craindre, d'ailleurs, qu'on n'eût reçu le baptême pour les avantages simplement temporels qu'il aurait procurés, s'il eût délivré les chrétiens des misères de cette vie. Voir pour le développement de ces trois idées le catéchisme du concile de Trente, part. II, n. 48. Qu'on ne s'étonne pas de voir le baptême remettre toutes les peines dues au péché personnel, et laisser néanmoins subsister les peines ou pénalités qui sont la conséquence du péché originel, bien que nous soyons moins responsables de celui-ci que de l'autre. Dans le péché originel que nous contractons, dit saint Thomas, c'est la nature qui souille la personne. Jésus-Christ suit l'ordre inverse dans son œuvre de réparation. Il guérit d'abord les blessures de la personne, réservant pour la vie future l'entière guérison de la nature proprement

dite. Or, la tache du péché originel et la privation de la vision intuitive, qui en est la conséquence pénale, affectant surtout la personne, bien que par l'intermédiaire de la nature, le baptême nous en délivre tous aussitôt; tandis que les souffrances, la concupiscence et la mort, affectant par elles-mêmes la nature, et n'étant pas autre chose, pour ainsi dire, que son apanage normal, au moins depuis la chute, ne doivent régulièrement disparaître d'une façon complète qu'au moment de la résurrection glorieuse. *Loc. cit.*, ad 3um.

III. Grâce et dons surnaturels. — En même temps qu'il remet les péchés, le baptême confère la grâce habituelle, les vertus infuses, les dons du Saint-Esprit, et, selon plusieurs théologiens, le droit de recevoir en temps opportun certaines grâces actuelles.

1° *Grâce habituelle et vertus infuses.* — Les théologiens ont toujours enseigné que le baptême régénère l'homme par la grâce. Aussi l'appellent-ils souvent, à la suite de l'Écriture et des Pères, grâce de *régénération,* ou encore de *rénovation.* Cette formule, au reste, ne désigne pas seulement, chez ceux qui l'emploient, la grâce habituelle ou sanctifiante, mais aussi la rémission des péchés et même des peines dues au péché. Voir, entre autres, Pierre Lombard, *IV Sent.*, dist. III, *P. L.*, t. CXCII, col. 846. Nous n'avons pas d'ailleurs à rechercher dans cet article s'il y a une différence, et laquelle, entre le pardon des péchés et la grâce proprement dite. Voir GRACE SANCTIFIANTE et JUSTIFICATION. En même temps que la grâce habituelle ou sanctifiante, le baptême confère aussi les vertus infuses, qui l'accompagnent toujours dans l'âme juste. Voir VERTUS INFUSES. En effet, dit saint Thomas, Jésus-Christ, devenant notre chef par le baptême, doit répandre en nous ses membres l'abondance de la grâce et des vertus, selon la parole de saint Jean : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus.* Joa., I, 16. Unanimes à enseigner que le baptême confère la grâce habituelle et les vertus infuses, quand il s'agit des adultes, les scolastiques ne l'ont pas toujours été, quand il s'agit des enfants. Plusieurs d'entre eux, au XIIe siècle, et même au commencement du XIIIe, leur refusaient ce privilège, sous prétexte que Dieu ne fait rien d'inutile, et que la présence de la grâce et des vertus n'a pas sa raison d'être chez les enfants. Pierre Lombard semble avoir partagé cette opinion, bien qu'il ne s'exprime pas clairement à ce sujet. *IV Sent.*, dist. IV, *P. L.*, t. CXCII, col. 850. Il mentionne d'ailleurs l'opinion contraire, mais comme celle d'un petit nombre. *Quidam putant gratiam operantem et cooperantem cunctis parvulis in baptismo dari in munere, non in usu, ut cum ad majorem venerint ætatem, ex munere sortiantur usum. Loc. cit.* Au commencement du XIIIe siècle, le pape Innocent III constate encore l'existence des deux opinions. Il revendique les droits de la seconde, sans vouloir d'ailleurs se prononcer entre les deux : *Illud vero quod opponentes inducunt, fidem aut caritatem aliasque virtutes parvulis, utpote non consentientibus, non infundi, a plerisque non conceditur absolute, cum propter hoc inter doctores theologos quæstio referatur, aliis asserentibus per virtutem baptismi parvulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri, nonnullis vero dicentibus et dimitti peccatum et virtutes infundi, habentibus illas quoad habitum, non quoad usum, donec perveniant ad ætatem adultam. Majores, 3, de baptismo.* Les *nonnulli* dont parle le pape allaient bientôt compter dans leurs rangs les grands maîtres de la scolastique, Alexandre de Halès, *Summa,* part. IV, q. VIII, m. VIII, a. 3, Venise, 1576, t. IV, fol. 100; Albert le Grand, *IV Sent.*, dist. IV, a. 13, *Opera,* Lyon, 1651, t. XVI, p. 56; Duns Scot, *IV Sent.*, dist. IV, q. II, *Opera,* Lyon, 1639, t. VIII, p. 222; et surtout saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXIX, a. 6. Le docteur angélique n'a pas de peine à réfuter la doctrine qui refuse aux enfants la grâce et les vertus du baptême. Elle est fausse, dit-il, pour deux raisons : parce que les enfants, tout aussi bien que les adultes, devenant membres du Christ par le baptême, doivent recevoir de leur chef l'influx de la grâce et des vertus; et parce que, s'ils venaient à mourir aussitôt après le baptême, ils ne pourraient pas, privés de la grâce, parvenir à leur fin dernière, ce qui est inadmissible. Le fondement de cette opinion singulière paraît avoir été l'oubli de la distinction nécessaire qui existe entre la *vertu* proprement dite, et l'*acte* qu'elle est appelée à produire. Voyant les enfants incapables de produire des actes vertueux, on en a conclu à tort qu'ils ne recevaient pas la vertu elle-même, ou la faculté de les produire. Le docteur angélique réfute d'un mot cette conclusion : *Ista impotentia operandi non accedit pueris ex defectu habituum, sed ex impedimento corporali; sicut etiam dormientes quamvis habeant habitus virtutum, impediuntur tamen ab actibus propter somnum. Sum. theol., loc. cit.* Ce fut désormais l'enseignement commun, surtout après que le concile général de Vienne eut déclaré, contre le P. Pierre-Jean Olivi, que cette doctrine était la plus probable, la plus conforme à la saine théologie, et celle qui avait ses préférences. Le P. Olivi fut accusé, le 1er mars 1311, d'avoir enseigné, *quod gratia et virtutes non videntur conferri parvulis in baptismo, veritatem catholicam in dubium revocando.* Ubertin de Casale réfuta les accusations portées contre Olivi. Il remarque habilement qu'Olivi enseigne, conformément à la foi catholique, que la grâce est donnée aux enfants par le baptême. Quant à savoir si les vertus infuses leur sont conférées en même temps, il expose les deux opinions soutenues librement par les docteurs, et s'il préfère l'opinion négative, il use de son droit et ne révoque pas en doute une vérité catholique. F. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne,* dans *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* Berlin, 1886, t. II, p. 369, 390-391, 395-396. Contre le sentiment d'Olivi, le concile de Vienne fit la déclaration suivante : *Verum quia quantum ad effectum baptismi in parvulis reperiuntur doctores quidam theologi opiniones contrarias habuisse, quibusdam ex ipsis dicentibus per virtutem baptismi parvulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri, aliis e contra asserentibus quod et culpa eisdem in baptismo remittitur, et virtutes ac informans gratia infunduntur quoad habitum, etsi non pro illo tempore quoad usum : Nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi quæ per baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem secundam, quæ dicit tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, tanquam probabiliorem, et dictis sanctorum et doctorum modernorum theologiæ magis consonam et concordem, sacro approbante concilio, duximus eligendam.* Denzinger, *Enchiridion,* n. 411. Les déclarations du concile de Trente ont donné à cette doctrine, non seulement une probabilité sérieuse, mais la certitude définitive, plus ou moins voisine d'une vérité de foi. Voir BAPTÊME D'APRÈS LE CONCILE DE TRENTE.

2° *Dons du Saint-Esprit.* — En même temps que la grâce sanctifiante et les vertus infuses, le baptême nous donne les dons du Saint-Esprit, qui en sont inséparables et font partie de toute justification. La plupart des théologiens, il est vrai, n'en parlent qu'à l'occasion du sacrement de confirmation, ou de la grâce et des vertus infuses. Mais ils n'ont pas pour cela l'intention d'en faire l'apanage exclusif de la confirmation; ils veulent dire simplement qu'on y reçoit ces dons avec une abondance et une plénitude nouvelle. Cf. L. Billot, *De sacramentis Ecclesiæ,* Rome, 1896, t. I, p. 253. Voir CONFIRMATION.

3° *Y a-t-il des grâces actuelles attachées au baptême?* — Saint Thomas semble le dire dans ce passage : *Deus*

illuminat interius baptizatos, præparans corda eorum ad recipiendam doctrinam veritatis... Effectus baptismi ponitur fœcunditas qua aliquis producit bona opera. Sum. theol., IIIª, q. LXIX, a. 5, ad 2um, 3um. Mais ces paroles peuvent désigner simplement les vertus ou principes d'opération que donne le baptême pour poser tel ou tel acte surnaturel. Plusieurs autres théologiens admettent d'ailleurs l'existence de grâces actuelles attachées au baptême. Voici, entre autres, ce que dit Suarez : *Probabile est ratione hujus sacramenti dari aliqua auxilia actualia majora quam ipsi gratiæ secundum se debeantur... Dari dicimus aliquod majus auxilium, quo homo frequentius et vehementius excitetur et adjuvetur, vel ad superandum concupiscentiæ fomitem, vel ad exercenda illa munera ad quæ baptismus obligat..., ad ferendum Christi jugum fortiter ac suaviter, et ad digne accedendum ad cætera sacramenta ; qui effectus satis consentaneus est doctrinis sanctorum Patrum supra citatis, quamvis illud non tam distincte explicuerint. De sacramentis,* disp. XXVI, sect. II. D'une manière générale, c'est aussi l'opinion de la plupart des théologiens qui enseignent que la grâce sacramentelle proprement dite consiste dans le droit de recevoir, en temps opportun, les secours nécessaires pour atteindre la fin spéciale de tel ou tel sacrement. Voir GRACE SACRAMENTELLE. Cf. *Theol. Wirceburg.,* Paris, 1880, t. I, p. 226.

IV. CARACTÈRE. — Le baptême est un des trois sacrements qui impriment dans l'âme un caractère spirituel ineffaçable. On démontre ailleurs la certitude de ce fait, en même temps qu'on détermine, d'une manière générale, la nature du caractère sacramentel, et qu'on expose à ce sujet les différents systèmes théologiques. Voir CARACTÈRE. Supposant donc prouvé que le caractère est une qualité réelle imprimée dans l'âme, et sans chercher ici à quelle catégorie précise appartient cette qualité, nous voulons dire simplement, du moins d'une façon sommaire, en quoi consiste le caractère baptismal. Saint Thomas, le premier théologien qui ait élucidé et approfondi la question, enseigne que le caractère en général forme le chrétien à l'image du Christ : *Qui deputantur ad cultum christianum, cujus auctor est Christus, characterem accipiunt quo Christo configurantur. Sum. theol.,* IIIª, q. LXIII, a. 3, ad 2um. Cette configuration s'accomplit, non par une similitude de nature, comme la grâce sanctifiante, mais par une similitude de fonction, en nous faisant participer plus ou moins au sacerdoce de Jésus-Christ : *Totus autem ritus christianæ religionis derivatur a sacerdotio Christi. Et ideo manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cujus sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quædam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatæ. Loc. cit.,* a. 3. A des degrés divers, selon le sacrement qui est en jeu, le caractère nous communique quelque chose de ce sacerdoce. Le caractère baptismal en est l'initiation et nous donne, pour ainsi dire officiellement, le pouvoir ou l'aptitude nécessaire pour recevoir les sacrements. S. Thomas, *loc. cit.,* a. 6. Il constitue en même temps une marque distinctive qui sépare les baptisés des autres et qui permettra de les reconnaître éternellement, au ciel comme en enfer. S. Thomas, *loc. cit.,* a. 5. Tel est, en quelques mots, l'enseignement du docteur angélique, fidèlement suivi par la plupart des théologiens. Suarez, *De sacram.,* disp. XI, sect. I ; Pesch, *Prælect. dogmat.,* Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. VI, p. [illegible] sq. ; Sasse, *Institutiones theologicæ de sacramentis,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. I, p. 108 sq.

Le caractère baptismal a pour conséquence la non-réitération du sacrement [illegible]

mais le caractère indélébile du baptême en est la raison immédiate et prochaine. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIIª, q. LXVI, a. 9. D'autres motifs, d'ailleurs, plaident en faveur de la non-réitération. Le baptême, en effet, est une véritable naissance spirituelle. Or, dit le docteur angélique, on ne peut naître qu'une fois, dans l'ordre de la grâce comme dans l'ordre de la nature. En outre, le baptême étant la configuration du chrétien à la mort du Christ, et celle-ci n'ayant eu lieu qu'une fois, il semble que le sacrement ne doive pas être réitéré plus souvent que son prototype. Enfin, c'est surtout contre le péché originel qu'est dirigé le baptême ; quand celui-là est effacé, celui-ci n'a plus sa raison d'être. S. Thomas, *loc. cit.* A l'appui de cette doctrine on ne pourrait peut-être pas citer les professions de foi et les définitions conciliaires où l'on affirme qu'il n'y a qu'un seul baptême. Denzinger, *Enchiridion,* n. 295, 410. Ces textes ne visent directement que l'unité spécifique du sacrement. Mais il y en a d'autres qui défendent de rebaptiser, ou qui déclarent expressément, comme celui du concile de Florence, que le baptême imprimant caractère, n'admet pas de réitération. Denzinger, n. 387, 590. C'est également la doctrine du concile de Trente. Voir BAPTÊME D'APRÈS LE CONCILE DE TRENTE. La profession de foi du pape Pie IV déclare qu'on ne peut pas réitérer le baptême sans sacrilège. Denzinger, n. 865.

V. INCORPORATION A JÉSUS-CHRIST ET A L'ÉGLISE. — 1° *Incorporation à Jésus-Christ.* — La vie surnaturelle qui est produite en nous par la grâce de la régénération baptismale, est elle-même inséparable de notre incorporation à Jésus-Christ. En effet, dit saint Thomas, la vie n'existe que chez les membres unis à la tête, d'où ils reçoivent le sens et le mouvement : *Vita non est nisi membrorum capiti unitorum. Sum. theol.,* IIIª, q. LXIX, a. 5. Il faut donc que le baptême, qui nous donne une nouvelle vie, nous incorpore à Jésus-Christ comme ses membres. Ce raisonnement du docteur angélique, ou d'autres semblables, se retrouvent chez un grand nombre de scolastiques. Le concile de Florence rappelle lui-même cette vérité dans son décret aux Arméniens. *Vitæ spiritualis janua est baptismus ; per ipsum enim membra Christi... efficimur.* Denzinger, *Enchiridion,* n. 591. Le catéchisme du concile de Trente signale aussi cet effet du baptême. Part. II, n. 52. Au fond, cette incorporation à Jésus-Christ n'est pas autre chose qu'un aspect particulier de notre adoption divine. Voir ADOPTION SURNATURELLE, t. I, col. 425 sq. Voir aussi GRACE SANCTIFIANTE, JUSTIFICATION.

2° *Incorporation à l'Église.* — C'est la conséquence nécessaire de notre incorporation à Jésus-Christ. Les anciens scolastiques se contentent de dire à ce sujet, avec et après les Pères, que le baptême est « la porte des sacrements », *janua sacramentorum.* C'est déclarer, au fond, que le baptême nous fait entrer dans l'Église, et nous incorpore à elle de quelque manière. Le concile de Florence enseigne expressément cette doctrine, quand il dit : *Primum omnium sacramentorum locum tenet sanctum baptisma, quod vitæ spiritualis janua est ; per ipsum enim membra Christi ac de corpore EFFICIMUR ECCLESIÆ.* Denzinger, *Enchiridion,* n. 591. Les théologiens qui ont suivi le concile de Trente, obligés d'étudier plus à fond les droits et les pouvoirs de la véritable Église [illegible] comme d'un bien authentique, peut revendiquer, comme lui appartenant en quelque manière, tous ceux qui reçoivent le baptême. Dans une lettre célèbre adressée à [illegible] le pape Pie IX affirmait hautement cette vérité. « Quiconque a été baptisé [illegible]

Rome, 1896, t. I, p. 243 sq. En effet, marqués par le caractère baptismal à l'effigie du Christ, tous les chrétiens font nécessairement partie de la société des baptisés, c'est-à-dire de la véritable Église. Ils relèvent donc de sa juridiction, soit comme membres de fait et de droit, s'ils sont catholiques, soit comme membres de droit seulement, s'ils sont hérétiques et schismatiques. En leur donnant le caractère baptismal, Jésus-Christ lui-même les a inscrits d'office et pour toujours à son service.

VI. LE BAPTÊME PRODUIT-IL LES MÊMES EFFETS CHEZ TOUS CEUX QUI LE REÇOIVENT? — Il ne s'agit pas de savoir si tous ceux qui reçoivent le sacrement, avec ou sans les dispositions convenables, participent également au caractère baptismal. La chose est évidente. On est baptisé, ou on ne l'est pas; mais on ne peut pas l'être plus ou moins. Il s'agit de savoir si tous ceux qui reçoivent la grâce baptismale proprement dite, ce que les anciens scolastiques appellent *rem sacramenti*, y participent dans la même mesure. Les docteurs du XIIIe siècle sont les premiers qui aient traité cette question *ex professo*. Alexandre de Halès distingue trois effets généraux du baptême : *Unum, contra malum culpæ; alium contra malum pœnæ; tertium, quantum ad ordinem in bonum respectu meriti*. Le premier effet, dit-il, est le même chez tous les baptisés, parce que le sacrement efface également tous les péchés qu'il rencontre. Mais le second, qui vise le *malum pœnæ*, varie chez les adultes, suivant les dispositions qu'ils apportent au baptême. Cette affirmation, il faut bien le dire, est ambiguë. Si le docteur irréfragable entend par là l'inégale remise des peines temporelles dues au péché, son enseignement est inexact : car le baptême a pour effet de nous libérer complètement vis-à-vis de la justice divine, quelles que soient nos dettes. S'il veut parler, au contraire, des pénalités proprement dites, il se heurte à une autre difficulté; car le baptême n'a pas pour effet régulier de les détruire. Tout au plus, peut-on admettre que le *fomes*, ou foyer de la concupiscence, est plus ou moins affaibli par le sacrement, suivant les dispositions qu'on y apporte. C'est d'ailleurs la pensée d'Alexandre de Halès, à en juger par le contexte. Le troisième effet du baptême, qui est de disposer l'âme, par la grâce et les vertus, à produire des actes méritoires, est également proportionné aux dispositions des adultes. *Summa*, part. IV, q. VIII, m. VIII, a. 3, Venise, 1575, t. IV, fol. 102. Saint Thomas se contente de dire, en quelques mots précis et complets, que l'effet propre du baptême, qui est d'engendrer les hommes à la vie surnaturelle, est le même chez tous ceux qui se préparent également bien à le recevoir. Et il explique sa pensée par une comparaison. De même, dit-il, qu'on reçoit du feu plus ou moins de chaleur, suivant qu'on s'en approche, de même on participe plus ou moins à la grâce de la régénération baptismale, suivant qu'on s'y dispose avec plus ou moins de ferveur. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXIX, a. 8. C'est l'enseignement de tous les théologiens. Suarez, *De sacramentis*, disp. XXVII, sect. IV.

IX. ADMINISTRATION. — Ce n'est pas le lieu d'exposer et d'expliquer les cérémonies de l'administration solennelle du baptême. Voir le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* de dom Cabrol. Cependant il convient de traiter ici des principales obligations relatives à cette administration.

1° *Obligation d'accomplir toutes les cérémonies du rituel romain.* — Le ministre ordinaire du baptême est tenu, en règle générale, à administrer ce sacrement avec les rites ordonnés par l'Église. Or, au rituel romain, les rites diffèrent pour l'administration solennelle du baptême aux enfants ou aux adultes. Une réponse du Saint-Office, transmise au cardinal Guibert, archevêque de Paris, le 10 mai 1879, décide qu'on peut baptiser, *servato ordine baptismi parvulorum,* les enfants qui sont présentés au baptême seulement à l'époque de la première communion; les néophytes doivent répondre aux questions du rituel en même temps que leurs parrains. L'*Ordo* de Paris et les *Analecta ecclesiastica,* 1897, p. 482, interprètent cette décision en l'étendant à tous les enfants qui n'ont pas encore atteint l'âge de quatorze ans révolus. Voir *Le canoniste contemporain*, 1898, p. 46-47. Au-dessus de l'âge de quatorze ans, on prend la forme du baptême pour les adultes. Des indults cependant autorisent certains vicaires apostoliques à employer pour le baptême des adultes la forme plus courte du baptême des enfants. *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 613; cf. n. 612. Néanmoins pareil indult a été refusé, le 9 mai 1857, par la S. C. des Rites à l'évêque de Port-Louis. *Decreta authentica,* n. 3051, ad 3um, Rome, 1898, t. II, p. 401. Cf. *Collectanea,* n. 625. L'obligation d'accomplir toutes les cérémonies du rituel est grave. *Neque enim sine gravi peccato negliguntur tam magni ponderis, tantæque antiquitatis ritus atque ad reverentiam sacramento conciliandam maxime necessarii.* Benoît XIV, Const. *Inter omnigenas*, 19, du 2 février 1744. *Bullarium*, Venise, 1778, t. I, p. 136. Toutefois, le 23 mars 1656, le Saint-Office a décidé : *Ex gravi necessitate proportionata posse omitti quædam sacramentalia in baptismate feminarum.* Il s'agissait de femmes chinoises. *Acta sanctæ sedis,* t. XXV, p. 575; *Collectanea S. C. de Propaganda fide,* n. 597; cf. n. 596, 599. Les missionnaires de l'Inde ont eu besoin d'un indult pour omettre quelques cérémonies du baptême, telles que les insufflations, l'imposition du sel et de la salive. Benoît XIV, Const. *Omnium sollicitudinum*, 14, 25, du 13 septembre 1744, *Bullarium*, t. I, p. 181-182, 186. On peut omettre des cérémonies du baptême solennel, lorsqu'il se présente un empêchement grave et raisonnable, par exemple, si le temps fait défaut, si le prêtre n'a pas à sa disposition et ne peut commodément se procurer l'huile des catéchumènes, le sel bénit et autres objets nécessaires. S. C. de la Propagande, 21 janvier 1789, *Collectanea,* n. 611, ad 1um. Quand on renouvelle sous condition le baptême à un sujet qui l'a déjà reçu solennellement, il est permis d'omettre toutes les cérémonies de la solennité. Mais, à moins d'indult, il faut les accomplir, lorsqu'on renouvelle un baptême douteux, qui a été conféré sans les cérémonies de la solennité, par exemple à des hérétiques convertis ou à des enfants d'hérétiques; dans ce cas, on le fait secrètement. Décision du Saint-Office, du 2 avril 1879, *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 634, ad 1um. L'évêque peut même alors, pour une cause grave, dispenser de l'accomplissement des cérémonies; le rituel lui reconnaît ce droit au sujet des hérétiques dont le baptême est valide. Autre cas d'omission : *Quotiescumque tamen in domibus hæreticorum baptismum eorum infantibus periclitantibus administrare contingat, solemnitates omittant quæ ad sacramenti substantiam non pertinent; nam ecclesiastica regula cautum est, ne coram hæreticis in eorum domibus adhibeantur.* Instruction du Saint-Office du 21 janvier 1767, *Acta sanctæ sedis*, t. XXV, p. 254.

2° *Régulièrement, le baptême solennel doit être administré à l'église.* — *Proprius baptismi administrandi locus est ecclesia in qua sit fons baptismalis vel certe baptisterium prope ecclesiam*, dit le rituel romain. Voir BAPTISTÈRES. Il y aurait faute grave à agir autrement. On excepte toujours évidemment le cas de nécessité, et le rituel concède l'autorisation de baptiser les enfants des rois et des princes dans des chapelles ou oratoires qui n'ont pas de fonts baptismaux, à la condition qu'on prenne à l'église l'eau baptismale nécessaire. Mais il n'est pas permis d'étendre ces concessions à un danger quelconque pour l'enfant d'être porté à l'église, même avec l'attestation d'un médecin, ni aux enfants

des riches qui ne seraient pas malades. S. C. des Rites, 27 avril 1877, n. 3418, *Decreta authentica*, t. III, p. 78-79. A plusieurs reprises, la S. C. du Concile a recommandé aux évêques d'abolir peu à peu l'abus des ondoiements à domicile. Dans les pays de mission, lorsque des familles catholiques sont éloignées de toute église ou oratoire public et qu'il y aurait danger de transporter si loin les enfants, on permet au missionnaire, pour des causes graves laissées à sa prudente détermination, de les baptiser solennellement à la maison de leurs parents. S. C. des Rites, 10 février 1871, n. 3234, ad 3um, *Decreta authentica*, t. III, p. 2. Cf. décision du Saint-Office, 28 février 1663. *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 598. La Propagande a pris la même décision, le 21 janvier 1789. *Ibid.*, n. 611, ad 3um; n. 614.

3° *Suppléance des cérémonies*. — Quand le baptême est conféré, en cas de nécessité, par un ministre extraordinaire, il n'y a pas lieu d'accomplir les cérémonies prescrites par le rituel; mais si le baptisé survit, il doit être porté à l'église pour que les cérémonies du baptême solennel soient accomplies. C'est la rubrique du rituel. Dans les pays de mission, lorsqu'on prévoit que le néophyte ne pourra pas être porté à l'église, on doit suppléer les cérémonies, même à la maison. Saint-Office, 10 avril 1861, *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 629, ad 4um. Si un prêtre, en cas de nécessité, administre lui-même le baptême en dehors de l'église, il doit commencer par le rite essentiel du sacrement, en omettant les cérémonies qui précèdent, puis continuer les cérémonies du rituel. Les cérémonies omises doivent ensuite, si on le peut, être suppléées à l'église. S. C. des Rites, 23 septembre 1820, n. 2607, *Decreta*, t. II, p. 193, avec le *votum*, t. IV, p. 198-199. Lorsque les cérémonies du baptême sont suppléées pour un adulte catholique, qui a été validement baptisé après sa naissance, on suit l'*ordo pro baptismo infantium*. Mais si l'adulte est un hérétique converti et s'il y a des doutes que son baptême n'a pas été valide, il faut suppléer les cérémonies usitées pour le baptême des adultes. S. C. des Rites, 27 août 1836, n. 2743, ad 3um et 4um, *Decreta*, t. II, p. 264, avec le *votum*, t. IV, p. 352-355.

Outre les auteurs cités dans l'article, voir Juenin, *Commentarius historicus et dogmaticus de sacramentis in genere et in specie*, Lyon, 1705, p. 37-92; Chardon, *Histoire des sacrements*, dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. XX, p. 1-150; Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême*, 2 in-8°, Paris, 1881; [illegible] un bibliographie [illegible] du baptême, p. 579-592; Schwane, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit*, [illegible], 1882, [illegible]; [illegible], t. III, [illegible]; [illegible] *menten der katholischen Kirche*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. [illegible]; [illegible] *de Saint-Victor*, Paris, 1895, t. II, p. 128-144; Sasse, *Institutiones theologicæ de sacramentis Ecclesiæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. I, p. 196-259; Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, Rome, 1896, t. I, p. 201-260; Lahousse, *Tractatus de sacramentis in genere, de baptismo*, etc., Bruges, 1900, p. 318-364; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. VI, p. 144-205; P. Einig, *Tractatus de sacramentis*, Trèves, 1900. [illegible] *pædobaptismi*, Gotha, 1705; Furhmann, *Historia sacra de baptismo*, Constance, 1742; Hardouin, *De baptismo quæstio triplex, de baptismo in nomine Christi*, Paris, 1687; Joachim, [illegible] *natis expositio biblica, historica, dogmatica*, Berlin, 1731; [illegible], *De baptismi antiquo usu ab Ecclesia comprobato*, [illegible] *suscipiendum non cogendis*, Paris, 1668; Orsi, *De baptis-* [illegible] *geticis et dogmaticis illustrata*, Upsal, 1802; Trombelli, *Tractatus de sacramentis, de baptismo*, etc., Bologne, 1769; Wall, *Historia baptismi infantium*, trad. latine de l'anglais par Schlosser, Brême, 1748; l'ouvrage anglais, *History of infant baptism*, a été réédité, Londres, 1900; Cretin, *Recherches sur le baptême* [illegible] *protestant*, Compiègne, 1849; Lenoir, *Essai biblique, historique et dogmatique sur le baptême des enfants*, Paris, 1856; Barber, *Treatise of baptism or dipping*, Londres, 1641; Baxter, *More proofs for infants right to baptism*, Londres, 1675; Owen, *The lawfulness of infant baptism*, Londres, 1732; Pirie, *Dissertation on baptism, intended to illustrate the origin, history, design, mode and subjects of that sacred institution*, Londres, 1790; Hofling, *Das Sacrament der Taufe*, 2 vol., Erlangen, 1846, 1848.

J. BELLAMY.

IX. BAPTÊME D'APRÈS LE CONCILE DE TRENTE. — I. Texte et histoire de sa rédaction. II. Doctrine du concile.

I. TEXTE ET HISTOIRE DE SA RÉDACTION. — Dans la IIIe session, le concile adhéra au symbole nicéno-constantinopolitain et confirma les mots : *Je crois en un seul baptême pour la rémission des péchés*, 4 février 1546. Dans la suite, l'assemblée s'occupa, à six reprises différentes, du sacrement de baptême.

1° *Le baptême, remède contre le péché originel* (Ve session). — Le 21 mai 1546, à la demande du cardinal légat del Monte, le concile décida qu'il mettrait à l'étude la question du péché originel. Le lendemain, les théologiens furent invités à donner leur avis sur l'existence, la nature, les effets de cette faute et le remède institué contre elle. Vingt-neuf docteurs prirent la parole; les plus connus étaient le dominicain Ambroise Catharin, les franciscains Alphonse de Castro et André Véga, le conventuel François Vita de Pattis, les jésuites Claude le Jay, Salmeron, Laynès. Cette consultation terminée, les décisions antérieurement rendues sur le péché originel par des papes et des conciles furent recueillies. Ces documents furent lus en congrégation générale et communiqués aux Pères. Le 31 mai, les évêques furent appelés à donner leur avis sur l'existence et la nature du péché originel; mais déjà plusieurs furent amenés au cours de leurs explications à traiter du remède institué contre cette faute. Ainsi quelques Pères parlèrent du sort des enfants morts sans baptême. Ils s'accordaient à dire que ces enfants n'étaient pas admis au ciel; mais à l'exception de Michel Saraceni, archevêque de Matera, tous déclaraient que ces enfants étaient soumis seulement à la peine du dam.

Ce fut dans les congrégations suivantes (4 et 5 juin) que fut discutée spécialement la question du remède institué contre le péché originel. Quelques membres posèrent la question préalable : déjà l'assemblée a déclaré croire en un seul baptême pour la rémission des péchés, d'autre part les conciles antérieurs et les papes ont assez clairement fait connaître la pensée de l'Église sur la valeur et la nécessité du baptême, de nouveaux décrets paraissent donc inutiles. Tel ne fut pas l'avis de la majorité. Les thèses protestantes furent vivement combattues par l'archevêque de Torres, Alepio, par Beccatelli, évêque de Syracuse, par Benoit de Nobili, évêque d'Accia, par Pierre Bertani, évêque de Fano, par le procureur de l'archevêque de Trèves, Ambroise Storck. Ils discutèrent les textes de saint Paul et de saint Augustin sur lesquels s'appuyaient les novateurs; ils firent valoir les témoignages de l'Écriture et de la tradition qui condamnaient les opinions protestantes. Le général des servites, Bonucci, dont quelques Pères suspectaient la parfaite orthodoxie, s'efforça de rassurer l'assemblée, mais, il demanda qu'on veillât à ne pas atteindre dans une même condamnation les propositions hérétiques et les affirmations des Pères que les novateurs s'appropriaient abusivement. Un des discours les plus remarqués fut celui de Pierre Bertani, évêque de Fano; beaucoup de Pères se rallièrent à ses déclarations.

Mais si les évêques s'accordèrent à condamner les erreurs protestantes, ils ne tinrent pas tous le même langage. Les uns, la majorité, recoururent exclusivement aux expressions et aux explications théologiques du moyen âge. D'autres, moins nombreux, employèrent des locutions plus augustiniennes. Ainsi, à la première question : quel est le remède contre le péché originel? presque tous les Pères répondirent : Ce sont les mérites de la passion de Jésus-Christ et le baptême en fait à l'homme l'application (l'archevêque d'Armagh ajouta : Dieu pourrait, s'il le jugeait bon, employer un autre moyen). Mais l'évêque de Syracuse préféra s'exprimer ainsi : Le remède c'est la foi et le baptême. Séripandi, général des ermites de Saint-Augustin, dit même : C'est la foi, car le baptême n'agit que par elle. Pas de discussion non plus sur les effets de ce sacrement : rémission du péché originel et des autres fautes, des peines éternelles et temporelles, justification, droit au ciel. Quelques-uns demandèrent qu'on indiquât aussi la production des vertus infuses. Plusieurs insistèrent sur la nécessité de baptiser les enfants même, ajoutait l'archevêque d'Aix, Filhol, s'ils sont fils de chrétiens. Tous s'accordèrent à affirmer que le sacrement n'a pas seulement pour effet d'empêcher que la faute originelle nous soit imputée. La concupiscence demeure en nous, il est vrai; mais c'est afin que nous ayons l'occasion de lutter et de mériter. Elle n'est pas, à vrai dire, une faute, tous les Pères l'admettent. Beaucoup ajoutent que si, au sens large, on peut l'appeler péché, c'est qu'elle vient du péché et porte au péché. C'est ce que montra bien Bertani. L'évêque de Syracuse discuta longuement les deux thèses protestantes : la concupiscence est un péché que Dieu n'impute plus au baptisé; elle retarde l'entrée au ciel. Dans le langage de certains Pères, on peut trouver quelques expressions particulières. Si nous ne consentons pas, dit incidemment Cortes de Prato, évêque de Vaison, la concupiscence n'est pas imputée à péché, et Séripandi fit remarquer qu'on ne peut sans autre explication affirmer de la concupiscence qu'elle est ou qu'elle n'est pas péché. Selon l'évêque de Cava, Thomas de Saint-Félix, le péché originel consistant dans la privation de la justice originelle et dans la concupiscence, le baptême a deux effets : nous ne sommes plus privés de la grâce, la concupiscence ne nous est plus imputée par Dieu à péché. Il prétendait s'appuyer sur saint Thomas et saint Augustin.

Ainsi éclairés sur la pensée des Pères, les légats préparèrent un décret. Pour le rédiger ils consultèrent Lippomani, évêque de Vérone, Castelli, évêque de Bertinoro, Pierre Bertani, et les théologiens Alphonse de Castro et Vita de Pattis. Ils se servirent de phrases empruntées à saint Paul, à saint Augustin et à saint Thomas; ils mirent aussi à profit les affirmations des membres du concile. Le canon 3e était assez semblable à celui qui fut définitivement adopté. Voir plus loin. Mais, au lieu de : *Si quis hoc Adæ peccatum... transfusum... omnibus inest... tolli... meritum unius mediatoris*, on lisait : *Si quis mortem hujus originalis peccati... diffusam residet... auferri... meritum unius.* A la place de *per baptismi sacramentum... applicari* se trouvait cette phrase : *per fidem et baptismi sacramentum applicari*, enfin le *anathema sit* était suivi de cette remarque : *Huic enim omnes prophetæ testimonium perhibent remissionem peccatorum accipere per nomen ejus omnes qui credunt in eum neque aliud nomen est sub cælo*, etc. Le 4e et le 5e canons du décret actuel n'en formaient qu'un seul. Après les mots : *intrare in regnum Dei*, là où nous lisons : *Si quis per Jesu... odit Deus*, on avait écrit : *Hanc fidem et sanctam in Patrem nostrum credendo, hæc sancta synodus fatetur ac declarat in baptismate per Jesu Christi gratiam quæ confertur et continetur, non modo remitti reatum originalis peccati, sed totum et auferri, quod veram et propriam peccati rationem habet; auferri scilicet, non radi neque tantum non imputari. In illis enim nihil odit Deus*, etc. Après *baptisma in mortem*, on ne lisait pas les mots : *qui non secundum carnem ambulant*. Au lieu de *veterem ... induentes*, on avait écrit : *veteri exuto homine et novo qui secundum Deum creatus est induto*. La phrase *manere* était ainsi rédigée : *Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, naturæ infirmitatem ac morbum non solum apostolicis Scripturis, sed ipsa experientia docta pariter fatetur et sentit quæ tamen nocere non consentientibus non valeat; has peccati reliquias quas beatus Paulus aliquando peccatum vocat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse quod vere peccatum sit, sed...* Après cette phrase il n'y avait pas d'anathème. Mais le décret se terminait par deux propositions qui n'ont pas été maintenues dans le texte définitif. La première, empruntée à saint Augustin, affirmait en termes un peu obscurs la permanence, après le baptême, de la concupiscence, *reste du péché*. Elle est vaincue et supprimée, tant qu'un consentement illicite ne lui rend pas la vie. La seconde proposition légitimait l'emploi de l'axiome reçu dans l'École : le baptême enlève ce qu'il y a de *formel* dans le péché, il laisse l'élément *matériel*. C'est par ces mots que se terminait le décret.

On le transmit aux membres de l'assemblée le 7 juin et le lendemain, en congrégation générale, on le discuta minutieusement. Sur les canons 3e et 4e, de nombreuses corrections furent demandées. Quelques retouches proposées étaient de pure forme. Afin que le texte devînt plus clair, on proposait d'ajouter *mediatoris* à *unius*, de rendre plus intelligible ou de supprimer les mots *auferri scilicet non radi* (can. 4), d'ajouter *nunquam intellexit... peccatum appellari*, de modifier l'ordre des mots *justitia, sanctificatio, redemptio* (can. 3). A *auferri peccatum* (can. 3) on ferait bien de substituer la locution biblique : *tolli peccatum*, etc. Pour donner aux pensées une plus grande précision, on proposa quelques additions. Au lieu de dire : *nous n'imitons pas, mais nous contractons le péché d'Adam*, qu'on mette : *non seulement nous imitons, mais...* Le baptême confère la grâce, c'est vrai, mais à titre d'instrument de la puissance divine. La concupiscence ne nuit pas si nous résistons à ses sollicitations; on pourrait même ajouter qu'elle est une occasion de mérites si nous luttons. Et puis, ne convient-il pas de mieux affirmer que pour commettre un péché mortel, il faut pleinement consentir aux sollicitations de la passion? Cette question fut agitée par beaucoup de Pères. Le décret ne signale que la concupiscence parmi les pénalités que ne détruit pas le baptême : il ne serait pas inutile de mentionner au moins d'une manière générale les autres infirmités qui demeurent chez les chrétiens. Plusieurs additions furent demandées : condamner ceux qui déclarent que le péché originel atteint les enfants avant le baptême, mais ne leur est pas imputé, parler des enfants morts sans baptême, dire que le baptême des adultes est aussi efficace que celui des enfants, affirmer que toutes les peines sont remises chez quiconque reçoit ce sacrement. D'autres corrections proposées étaient moins justifiées : certains Pères, oubliant qu'on envisageait ici le baptême par rapport au péché originel, voulaient qu'on traitât du sacrement : rite, effets, sujet, dispositions. En revanche, des suppressions furent demandées; la phrase : *Huic omnes* (can. 3), était considérée comme superflue par plusieurs évêques; on fit remarquer que les mots : *la grâce contenue dans le baptême*, préjugeaient la question du mode d'efficacité des sacrements. A quoi bon encore légitimer la locution reçue dans l'École sur l'élément matériel et l'élément formel de la faute originelle, d'autant plus que cet axiome, inconnu des anciens Pères, peut être mal compris? Mais ce que les évêques prirent à cœur de signaler, ce sont les mots dont les protestants auraient pu abuser. Il y a danger à affirmer que le péché originel est

remis par la foi, sans autre explication; à déclarer qu'il réside en nous, à parler des restes du péché, à nommer la concupiscence maladie. Dieu ne hait pas les baptisés, oui, mais, s'ils ne vivent pas selon la chair. Il faut, il est vrai, baptiser les enfants; néanmoins, il importe de le remarquer, les fils d'infidèles ne doivent pas recevoir le sacrement malgré leurs parents. Cette fois encore, quelques membres, tout en désavouant les novateurs, prirent la défense d'expressions dont abusaient les protestants. Bonucci demandait qu'on supprimât les mots : « non seulement le péché originel cesse d'être *imputé*. » Seripandi faisait observer que Dieu hait la concupiscence chez les chrétiens. L'évêque de Lanciano, Marini, l'évêque de Pienza, Piccolomini, Seripandi et Bonucci désiraient qu'on retranchât ou qu'on adoucît les mots : « le baptême enlève tout ce qui a vraiment et à proprement parler le caractère de péché; » Bertani et d'autres évêques réclamaient le maintien de cette affirmation. Beaucoup de Pères se demandèrent s'il fallait accepter la phrase de saint Augustin : *Has peccati reliquias*, etc. La majorité la trouvait obscure et dangereuse : il y est parlé de *restes* du péché qui demeurent en nous et peuvent ressusciter. Mais quelques membres du concile la défendirent : Alepio, Thomas de Saint-Félix, Giacomelli, évêque de Belcastro, Seripandi, et Fiorimonte, évêque d'Aquin.

Les légats essayèrent de retoucher le décret primitivement présenté. De leur propre aveu, ce travail leur coûta beaucoup. Pour le mener à bien, ils résolurent de consulter de nouveau les théologiens. Sur le canon 3e, ils firent les observations suivantes : supprimer la citation : *Voici l'agneau de Dieu;* ne nommer comme remède contre la faute d'origine que le baptême et non pas la foi. Les théologiens proposèrent de diviser en deux parties le canon 4e, la première consacrée au baptême des enfants serait terminée par un anathème placé après la citation : *Nisi quis... regnum Dei*. Il fut demandé qu'on ne parlât pas exclusivement du baptême des enfants, à cet endroit, et qu'on indiquât la peine dont sont atteints les enfants morts sans avoir reçu le sacrement : privation de la vision intuitive. Le canon 5e avait pour objet de déterminer ce que laisse le sacrement. On fit observer qu'il suffisait de dire ici : « le baptême donne la grâce, » sans ajouter, avec le concile de Florence : « il la contient. » Quelqu'un critiqua encore les mots : « le péché originel ne cesse pas seulement d'être imputé. » Tout le monde fut d'avis que la concupiscence n'est pas un vrai péché, que si l'homme ne consent pas à ses sollicitations, elle ne lui nuit pas; mais un théologien déclara que Dieu la hait chez les baptisés. Si saint Paul l'appelle un péché, observa-t-on, ce n'est pas seulement parce qu'elle vient du péché et y entraîne, l'Apôtre déclare qu'elle est en opposition à la loi de Dieu, [illegible]. Enfin, il serait bon de lancer l'anathème contre quiconque interprétera au sens protestant les affirmations de saint Paul.

Les légats retouchèrent alors le décret, le nouveau texte fut soumis à Bertani : c'était, à peu de choses près, celui qui fut adopté à la Ve session. Le 14 juin, on le lisait en congrégation générale. Le cardinal Pole fit observer que les mots : « Dieu ne hait rien dans les baptisés, » pouvaient laisser croire que les chrétiens sont impeccables, plusieurs évêques furent du même avis. D'autres, et surtout Bertani, légitimèrent l'emploi de cette proposition. Quelques membres demandèrent qu'on affirmât l'impuissance des forces humaines, *laissées à elles-mêmes*, pour la rémission de la faute originelle : *solas* serait ajouté à *vires*. Cette proposition fut combattue par d'autres Pères. L'évêque de Majorque, Jean-Baptiste Campeggio, réclamait la phrase que le décret primitif contenait sur les éléments, matériel et formel, du péché d'origine. L'évêque de Feltre, Thomas Campeggio, avait [illegible]

[illegible]

on lui résiste vaillamment, n'est-ce pas insinuer qu'elle nuit aux enfants? Fonseca, évêque de Castellamare, aurait voulu qu'aux mots : « le baptême est le seul remède, » on ajoutât : « sous la loi évangélique. » Les légats ne crurent devoir tenir compte que de la critique du cardinal Pole : ils maintinrent les mots : « Dieu ne hait rien dans les baptisés, » mais en ajoutant : « si toutefois ils ne vivent pas selon la chair. » Ils firent aussi quelques retouches de pure forme et aboutirent ainsi au texte que nous lisons aujourd'hui. On le lut dans la congrégation générale du 15 juin et les Pères approuvèrent sans aucune réserve tout ce que le décret contenait sur le baptême.

Le 17 juin, avait lieu la Ve session du concile et le texte élaboré avec tant de soin était unanimement adopté :

3. Si quis hoc Adæ peccatum quod origine unum est, et propagatione, [illegible] vel per humanæ naturæ vires, vel per aliud remedium asserit tolli quam per meritum unius mediatoris Domini nostri Jesu Christi, qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, factus nobis justitia, sanctificatio et redemptio; aut negat ipsum Christi Jesu meritum per baptismi sacramentum in forma Ecclesiæ rite collatum [illegible] *estis, Christum induistis.*

Si quelqu'un soutient que ce péché d'Adam, un dans sa source, et qui, transmis à tous, non par imitation mais par propagation, se trouve en nous, propre à un chacun, peut être enlevé soit par les forces de la nature humaine, soit par un remède autre que le mérite de l'unique médiateur Notre-Seigneur Jésus-Christ qui, devenu notre justice, notre sanctification et notre rédemption, nous a réconciliés avec Dieu par son sang; ou si quelqu'un nie [illegible] soit appliqué tant aux adultes qu'aux enfants par le sacrement de baptême convenablement conféré selon la forme de l'Église : qu'il soit anathème; car, sous le ciel, nul autre nom n'a été donné aux hommes dans lequel nous devrions être sauvés. De là, cette parole : *Voici l'agneau de Dieu, voici celui qui ôte les péchés du monde*, et cette autre : *Vous* [illegible]

4. Si quis parvulos recentes [illegible] negat, etiamsi fuerint a baptizatis parentibus orti, aut dicit in remissionem quidem pecca- [illegible] cati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam [illegible] baptismatis in remissionem peccatorum non vera sed falsa intelligatur, anathema sit : quoniam non aliter intelligendum est id quod dixit apostolus : *Per unum hominem pecca-* [illegible] *per peccatum mors et ita in* [illegible] *siit in quo omnes peccaverunt*, nisi quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. Propter hanc enim regulam fidei ex traditione [illegible] nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in remissionem pec- [illegible]

4. Si quelqu'un nie que les enfants nouveau-nés doivent être baptisés même s'ils sont nés de parents baptisés, si quelqu'un, tout en avouant que ces enfants sont baptisés pour obtenir la rémission des péchés, déclare qu'ils n'ont rien contracté de la faute originelle d'Adam qui doive être expié dans le bain de régénération afin qu'ils puissent obtenir la vie éternelle, d'où il s'ensuivrait qu'appliquée à ces enfants la forme du baptême institué pour la rémission des péchés ne se vérifierait pas, mais serait fausse, qu'il soit anathème. Car la parole de l'Apôtre : *Par un seul homme le péché est en-* [illegible] *péché la mort, et ainsi la mort est passée en tous les hommes, tous ayant péché en un seul*, ne peut être comprise [illegible] répandue partout. Or, à cause de cette règle de foi, en vertu d'une tradition apostolique, les petits enfants qui n'ont pu commettre aucune faute personnelle sont véritablement bapti- [illegible]

Sancto, non potest introire in regnum Dei.

des péchés, afin que ce qu'ils ont contracté par la génération soit lavé en eux par une régénération. *Car quiconque ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, ne peut entrer dans le royaume de Dieu.*

5. Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam quæ in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat; aut etiam asserit non tolli totum id quod veram et propriam peccati rationem habet; sed illud dicit tantum radi aut non imputari, anathema sit : in renatis enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem, qui non secundum carnem ambulant, sed veterem hominem exuentes et novum qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti effecti sunt, hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu cæli remoretur. Manere autem in baptizatis concupiscentiam, vel fomitem, hæc sancta synodus fatetur et sentit; quæ cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet; quinimo, qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, anathema sit.

5. Si quelqu'un nie que, par la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ conférée dans le baptême, l'offense de la faute originelle soit remise, ou encore s'il soutient que ce qui a proprement et véritablement le caractère de péché n'est pas enlevé tout entier, mais seulement est rasé ou cesse d'être imputé, qu'il soit anathème. Car, dans ceux qui ont été régénérés, Dieu ne hait rien, il n'y a en effet aucun motif de condamnation chez ceux qui par le baptême ont été ensevelis avec le Christ dans la mort, qui ne marchent pas selon la chair, mais qui, dépouillant le vieil homme, revêtant l'homme nouveau créé à l'image de Dieu, sont devenus innocents, immaculés, purs, irréprochables, agréables à Dieu, ses héritiers, les cohéritiers du Christ, si bien que rien ne peut retarder leur entrée au ciel. Néanmoins cette sainte assemblée reconnaît et constate que la concupiscence ou le foyer du péché demeure chez les baptisés. Mais laissée en eux pour qu'ils la combattent, elle ne peut nuire à ceux qui refusent leur consentement et lui résistent courageusement par la grâce du Christ Jésus : bien plus, quiconque aura lutté convenablement sera couronné. Et la sainte assemblée a déclaré que cette concupiscence que parfois l'Apôtre appelle péché, l'Église catholique n'a jamais admis que ce nom lui a été donné parce qu'elle est vraiment et à proprement parler un péché dans les baptisés, mais parce qu'elle vient du péché et porte au péché. Si quelqu'un pense le contraire, qu'il soit anathème.

2° *Le baptême et la justification* (VI[e] session). — A la VI[e] session du concile de Trente on définit les dogmes de la justification. Lorsque l'assemblée indique ce qui précède la collation de la grâce, elle énumère les dispositions requises de la part de celui qui reçoit le baptême; lorsqu'elle décrit la justification, elle fait connaître les effets de ce sacrement; lorsqu'elle expose les droits et les devoirs du juste, elle dit en même temps les droits et les devoirs du baptisé. Ainsi toute la session nous instruit sur le baptême. La justification doit être étudiée pour elle-même et dans un article spécial. Néanmoins, il semble nécessaire de citer ici plusieurs passages de la session VI : 1° les textes qui présentent le baptême comme la cause instrumentale de la justification; 2° les passages dans lesquels il est nommément parlé du baptême; 3° les canons qui complètent ou confirment la notion du sacrement donnée dans la VII[e] session.

Il est impossible de faire ici l'histoire de la rédaction de ces textes. Ce récit devra forcément se trouver à l'article JUSTIFICATION D'APRÈS LE CONCILE DE TRENTE.

C. III. ... Ita nisi in Christo renascerentur, nunquam justificarentur, cum ea renascentia per meritum passionis ejus gratia qua justi fiunt, illis tribuatur...

C. III. ...De même, si les hommes ne renaissaient pas dans le Christ, ils ne seraient jamais justifiés, puisque la grâce qui les rend justes leur est donnée par cette nouvelle naissance, en vertu des mérites de la passion de Jésus...

C. IV. Quibus verbis justificationis impii descriptio insinuatur, ut sit translatio... Quæ quidem translatio post Evangelium promulgatum, sine lavacro regenerationis aut ejus voto, fieri non potest, sicut scriptum est : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei.*

C. IV. Ces paroles laissent voir que la justification de l'impie consiste dans le passage... Et ce passage, depuis la promulgation de l'Évangile, ne peut se faire que si on recourt à l'eau qui régénère ou si on a le désir de le faire. Il est écrit en effet : *Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu.*

C. VI. Disponuntur autem (adulti) ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quæ divinitus revelata et promissa sunt atque illud in primis a Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem quæ est in Christo Jesu, et dum peccatores se esse intelligentes a divinæ justitiæ timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tanquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, hoc est per eam pœnitentiam quam ante baptismum agi oportet, denique dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam vitam et servare divina mandata. De hac dispositione scriptum est : *Accedentem ad Deum oportet credere quia est et quod inquirentibus se remunerator sit.* Et : *Confide, fili, remittuntur tibi peccata tua.* Et : *Timor Domini expellit peccatum.* Et : *Pœnitentiam agite et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Jesu Christi, in remissionem peccatorum vestrorum, et accipietis donum Spiritus Sancti.* Et : *Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare quæcumque mandavi vobis.* Denique : *Præparate corda vestra Domino.*

C. VI. Or, ils (les adultes) se disposent ainsi à la justification : excités et soutenus par la grâce divine, amenés par la parole à avoir la foi, ils se tournent librement vers Dieu, croyant à la vérité des révélations et des promesses divines, croyant surtout que Dieu justifie l'impie par sa grâce, en vertu de la rédemption opérée par le Christ Jésus ; puis, comme ils se reconnaissent pécheurs, de la crainte de la justice divine qui les ébranle utilement, ils passent à la considération de la miséricorde de Dieu, s'élèvent jusqu'à l'espérance, persuadés que, à cause du Christ, Dieu leur sera propice; ils commencent alors à l'aimer comme la source de toute justice, et ainsi, ils sont portés à l'aversion contre le péché par un sentiment de haine et de détestation, c'est-à-dire par cette pénitence qu'il faut accomplir avant de s'approcher du baptême; enfin, ils prennent la résolution de recevoir le baptême, de commencer une vie nouvelle et de garder les commandements de Dieu. C'est de cette disposition qu'il est écrit : *Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il récompensera ceux qui le cherchent.* Et encore : *Aie confiance, mon fils, tes péchés te sont remis.* Et aussi : *La crainte du Seigneur chasse le péché.* Et : *Faites pénitence et que chacun de vous soit baptisé pour obtenir la rémission de ses péchés et vous recevrez le don du Saint-Esprit.* Et : *Allez donc, enseignez toutes les nations, baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et enseignez-leur à observer tout ce que je vous ai ordonné.* Enfin : *Préparez vos cœurs pour le Seigneur.*

C. VII. Hanc dispositionem seu præparationem justificatio ipsa consequitur quæ non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum... Hujus justificationis

C. VII. Cette disposition ou préparation est suivie de la justification elle-même, justification qui n'est pas seulement le pardon des péchés, mais une sanctification, un renouvellement de l'homme intérieur, par la réception volontaire de

causæ sunt... efficiens vero [illegible] abluit et sanctificat...; instrumentalis item sacramentum baptismi quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam [illegible] Hanc [illegible] dem (infusam et vivam) ante [illegible] stolorum traditione catechumeni ab Ecclesia petunt, cum petunt [illegible] Unde et statim verbum Christi [illegible] veram et christianam justitiam accipientes, eam ceu primam [illegible] inobedientia sibi et nobis perdidit, per Christum Jesum illis [illegible] latam jubentur statim renati conservare ut eam perferant ante tribunal Domini nostri Jesu Christi et habeant vitam æternam.

C. x. Sic ergo justificati... [illegible] rum Dei et Ecclesiæ in ipsa justitia... crescunt atque magis justificantur...

C. xi. [illegible] tumvis justificatus, liberum se [illegible] rum putare debet...

C. xiv. ...pro iis qui post [illegible] tur... Unde docendum est [illegible] baptismali, eaque contineri non modo cessationem a peccatis et eorum detestationem, aut cor contritum et humiliatum, verum etiam... satisfactionem... pro pœna temporali quæ, ut sacræ litteræ docent, non tota semper, ut in baptismo fit, dimittitur...

C. xv. ... Asserendum est : non modo infidelitate, per quam [illegible] etiam quocunque alio mortali [illegible] fides, acceptam justificationis gratiam amitti...

[illegible], neque præ- [illegible]

la grâce et des dons... Cette justification a pour cause... efficiente le Dieu miséricordieux qui lave et sanctifie gratuitement... Elle a pour cause instrumentale le sacrement de baptême qui est le sacrement de la foi et sans lequel nul n'obtient la justification... C'est cette foi (infuse et vivante) que les catéchumènes, selon une tradition reçue des apôtres, demandent à l'Église, avant de recevoir le baptême, car ils réclament la foi qui donne la vie éternelle, et ce bien, la foi ne peut le donner si elle n'est pas unie à l'espérance et à la charité. Aussi, ces catéchumènes reçoivent à l'instant pour réponse le mot du Christ : *Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements.* Et c'est pourquoi dès qu'ils sont régénérés, aussitôt mis en possession de la justice véritable et chrétienne, ils reçoivent l'ordre de garder blanche et sans tache cette première robe que leur donne le Christ pour remplacer celle qu'Adam, par sa désobéissance, a perdue pour lui et pour nous, commandement qui leur est fait afin qu'ils puissent la porter devant le tribunal de Notre-Seigneur Jésus-Christ et obtenir la vie éternelle.

C. x. Donc, ainsi justifiés... par l'observation des commandements de Dieu et de l'Église, ils croissent... en justice et sont tous justifiés davantage.

C. xi. Mais personne, quelque justifié qu'il soit, ne doit penser qu'il doit être dispensé de respecter les commandements...

C. xiv. ...pour ceux qui, après le baptême, tombent dans le péché... Il faut donc enseigner que la pénitence d'un chrétien qui a péché est bien différente de la pénitence baptismale : non seulement elle exige qu'on cesse de pécher et qu'on déteste ses fautes, c'est-à-dire qu'on ait un cœur contrit et humilié, mais elle demande [illegible] gnent les saintes lettres, cette dette n'est plus remise totalement comme elle l'est dans le baptême.

C. xv. ...Il faut l'affirmer : non seulement l'infidélité qui fait perdre même la foi, mais aussi tout autre péché mortel, bien qu'il ne détruise pas la foi, fait disparaître la grâce de la justification qui avait été reçue.

Can. 19. Si quelqu'un dit : Hors de la foi, rien n'est commandé dans l'Évangile, le reste est indifférent, n'est ni commandé, ni défendu, mais laissé à la liberté; ou encore : les dix commandements ne s'adressent nullement aux chrétiens : [illegible]

Can. 20. Si quis [illegible] justificatum et quantumlibet perfectum dixerit non teneri ad observantiam mandatorum Dei et Ecclesiæ, sed tantum ad credendum : quasi vero Evangelium sit nuda et absoluta promissio vitæ æternæ, sine conditione observationis man[illegible] anathema sit.

Can. 21. Si quis dixerit Christum Jesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem cui fidant, non etiam ut legislatorem cui obediant : anathema sit.

Can. 23. Si quis hominem semel justificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere... : anathema sit.

Can. 27. Si quis dixerit nullum esse mortale peccatum nisi infidelitatis aut nullo alio, quantumvis gravi et enormi, præterquam infidelitatis peccato semel acceptam gratiam amitti : anathema sit.

Can. 20. Si quelqu'un dit de l'homme justifié et quelque parfait qu'il soit, qu'il n'est pas tenu d'observer les commandements de Dieu et de l'Église, mais seulement de croire : comme si l'Évangile promettait simplement et d'une manière absolue la vie éternelle, sans exiger le respect des [illegible] dements : qu'il [illegible]

Can. 21. Si quelqu'un dit : Le Christ Jésus a été donné par Dieu aux hommes comme un rédempteur en qui ils doivent espérer et non pas comme un législateur à qui ils sont tenus d'obéir : qu'il soit anathème.

Can. 23. Si quelqu'un dit : Une fois justifié, l'homme ne peut plus pécher ni perdre la grâce... : qu'il soit anathème.

Can. 27. Si quelqu'un dit : Il [illegible] tel que celui d'infidélité, ou encore : En dehors de ce péché, aucune autre faute, si grave et si énorme soit-elle, ne peut faire perdre la grâce, une fois qu'on l'a reçue : qu'il soit anathème.

3° *Le sacrement de baptême* (VIIe session). — Quelques jours après la VIe session, les légats faisaient rédiger une liste de propositions erronées soutenues par les protestants sur les sacrements, le baptême et la confirmation. Le cardinal de Sainte-Croix en donna lecture dans la congrégation générale du 17 janvier, et chaque Père reçut un exemplaire de ce catalogue. La 9e proposition sur les sacrements niait qu'un caractère fût imprimé par le baptême, la confirmation et l'ordre. La liste des erreurs sur le baptême contenait les affirmations suivantes : 1. L'Église romaine n'a pas le vrai baptême. 2. Le baptême n'est pas nécessaire. 3. Le baptême donné par les hérétiques n'est pas valide; 4. Le baptême se confond avec la pénitence; 5. Le baptême est un symbole tout extérieur, incapable de justifier; 6. Le baptême doit être réitéré; 7. Le vrai baptême est la foi entendue au sens protestant; 8. Le baptême n'enlève pas les péchés, mais obtient qu'ils ne nous soient plus imputés; 9. Le baptême de Jésus-Christ et celui de saint Jean avaient même efficacité; 10. Le baptême du Christ n'a pas aboli celui de saint Jean; 11. Dans le baptême, l'immersion seule est nécessaire, les autres rites peuvent, au gré du ministre, être changés ou supprimés; 12. Il vaut mieux omettre le baptême des petits enfants; 13. Les petits enfants font acte de foi quand on les baptise; 14. Ceux qui ont reçu le baptême dans leur première enfance doivent être rebaptisés; 15. A ceux qui ont été baptisés petits enfants, on doit demander, lorsqu'ils ont grandi, s'ils ratifient leur baptême; s'ils refusent, il faut les laisser libres et, pour toute punition, les priver de l'eucharistie et des autres sacrements; 16. Les péchés commis après le baptême sont remis par le seul souvenir de ce sacrement et la foi en son efficacité; 17. Les promesses du baptême n'obligent qu'à avoir la foi et annulent tout autre vœu.

Le concile décida que les théologiens examineraient cette liste; on leur demandait de donner une note théologique exacte à chacune de ces affirmations, de produire les textes des conciles et des Pères qui condamneraient l'une ou l'autre de ces propositions, de faire connaître, avec preuves à l'appui, les thèses qui ne leur paraîtraient pas condamnables, enfin d'indiquer au concile les erreurs dont il n'était pas fait mention et que cependant il importait de censurer. Les théologiens tinrent huit séances; trente-quatre docteurs émirent leur

avis; parmi eux étaient les dominicains Miranda et Jérôme d'Oleastro, les franciscains de l'Observance Vega et Carvajal, les jésuites Salmeron et Laynés, le chanoine de Reims Hervet. Les questions posées furent examinées avec le plus grand soin; sur la plupart l'accord fut complet. Treize propositions sur le baptême furent jugées condamnables et personne ne les défendit, 1-3, 5-8, 12-17. Sur d'autres thèses beaucoup de théologiens firent des réserves. Si, d'après plusieurs docteurs, il fallait définir l'existence du caractère sacramentel, selon d'autres la négation de cette thèse ne saurait être condamnée. D'après quelques théologiens, cette négation est seulement fausse ou erronée, ou contraire à la tradition, ou moins probable que l'opinion opposée. Y a-t-il hérésie à soutenir que baptême et pénitence sont une seule chose, *baptismum esse pœnitentiam?* Oui et non, disaient plusieurs théologiens. Il est bien évident que le sacrement de baptême n'est pas celui de pénitence, mais en un certain sens, le baptême est et a été appelé une pénitence. Le 11e article sur le baptême affirmait qu'on pouvait, sans péché, modifier les rites du sacrement. Il y a lieu de faire certaines distinctions. S'agit-il, disaient plusieurs théologiens, des rites essentiels ou des rites accidentels, du cas de nécessité ou de la collation ordinaire, du mépris des règles ou d'un simple oubli? Tout le monde ne s'accorde pas à déclarer condamnables les propositions 9e et 10e sur les baptêmes de Jésus-Christ et de saint Jean. Selon certains théologiens, elles ne sont pas hérétiques, ou même elles sont librement discutées; bien comprise, la 10e est vraie. En revanche des théologiens demandaient qu'on censurât les propositions suivantes: Les enfants qui meurent dans le sein de leur mère peuvent être sauvés par l'invocation de la Trinité. On peut donner le baptême sans employer l'eau. Les apostats doivent, s'ils se convertissent, être rebaptisés. Nul ne doit être baptisé si ce n'est à l'âge où le fut Jésus-Christ, ou bien à l'article de la mort. Le baptême est seulement le symbole de la souffrance qui attend le chrétien. La mort est une peine satisfactoire qui complète le baptême. Le baptême rend véniels les péchés commis après sa réception. Il n'oblige pas à respecter la loi divine. Le passage de la mer Rouge et le déluge furent de vrais baptêmes. La concupiscence retarde l'entrée au ciel.

Le 31 janvier, les réponses des théologiens furent communiquées aux évêques qui à leur tour discutèrent les erreurs signalées par les légats. Douze congrégations générales furent consacrées à cet examen. Les Pères déclarèrent qu'il fallait définir l'existence du caractère et énumérer les sacrements qui le produisaient. Agréant les remarques des théologiens, un très grand nombre d'évêques demandaient qu'on précisât les propositions 1re et 11e sur l'identité du baptême et de la pénitence, et sur l'emploi des rites en usage dans l'Eglise; plusieurs textes assez différents furent proposés. Quelques Pères consentaient à ce qu'on ne condamnât pas les articles sur la valeur comparative des baptêmes de Jésus-Christ et de saint Jean. La plupart étaient d'avis contraire. Enfin les erreurs dont certains théologiens demandaient la condamnation parurent à beaucoup devoir être toutes censurées. Cependant des réserves furent faites sur cette proposition: Les enfants qui meurent dans le sein de leur mère peuvent être sauvés par les prières qui seraient faites pour eux. Condamner cette proposition, c'était frapper Cajetan. Plusieurs Pères prirent sa défense. Le général des dominicains fit observer que ce docteur avait hasardé cette thèse sous une forme dubitative et qu'il parle seulement du cas de nécessité; l'évêque des Canaries, tout en la condamnant, la déclara pieuse; Séripandi affirma qu'elle était d'accord avec les intentions de la providence, Dieu ne commandant pas l'impossible et voulant sauver tous les hommes. Aussi plusieurs Pères voulaient ou qu'on passât sous silence cette proposition, ou qu'on la retouchât de façon à affirmer l'absolue nécessité du baptême, sans condamner Cajetan. En revanche d'autres évêques demandaient qu'elle fût censurée. Cajetan n'a pas qualité pour introduire des dogmes, disait l'évêque de Minorque. Mais les Pères ne se contentèrent pas de discuter le travail des théologiens, plusieurs firent de judicieuses remarques sur quelques propositions qui n'avaient pas été critiquées par eux. Voici quelles furent les plus importantes: On peut déclarer valide le baptême donné par les hérétiques, mais en ajoutant : *à condition qu'il ait été conféré selon les règles requises*. Il importe de définir que les petits enfants ne font acte de foi ni pendant leur baptême ni auparavant, mais il faut dire ensuite que ce n'est pas un motif de les rebaptiser. Doit-on soutenir que les promesses du baptême n'annulent aucun vœu, ou seulement qu'elles ne rompent pas les engagements contractés après la réception de ce sacrement? Quelques Pères signalèrent des abus à réprouver, des propositions à condamner. Restait à déterminer sous quelle forme le concile rendrait sa décision. Fallait-il dresser une liste des propositions fausses et la faire suivre d'un certain nombre de censures qui atteindraient confusément tous les articles? C'était l'avis de plusieurs. D'autres voulaient que chaque article fût spécialement frappé. Les Pères s'accordaient à ne pas demander qu'un décret proprement dit précédât les articles.

Par les soins des légats, qui prirent l'avis d'Ambroise Storck (Pelargus), de Séripandi et de Pierre Bertani, des canons furent préparés; le 27 février ils furent distribués aux Pères, et le 28 on commença à les discuter. Ces canons sont pour la plupart identiques à ceux qui furent promulgués dans la VIIe session. Voir plus loin. La définition sur le caractère sacramentel portait *ratione cujusvis* là où nous lisons maintenant *unde*. A la fin du 1er canon sur le baptême, tel que nous le possédons, on avait écrit : *aut christianos non alio baptismo baptizari quam illo Joannis quo et Christus baptizatus est*. Le 4e était complété par cette proposition: *dato etiam quod hæreticus de baptismo, de sancta Trinitate aut de intentione Ecclesiæ aliter sentiat quam oportet*. Dans le 6e, au lieu de *gratiam*, on lisait *salutem*. Dans le 9e, après *baptismi suscepti memoriam*, se trouvaient ces mots : *ut omnia post baptismum vota irrita sint quasi*, etc. Les autres différences qu'on peut constater entre les deux textes sont purement verbales. Toutes les erreurs signalées primitivement par les légats étaient condamnées, sauf quelques propositions qui déjà avaient été censurées dans les sessions précédentes et l'article sur l'identité du baptême et de la pénitence qu'on se réservait d'étudier lorsqu'il serait spécialement traité de ce dernier sacrement. Ainsi on définissait l'existence du caractère et la supériorité du baptême du Christ sur celui de saint Jean. Généralisée, la proposition sur le mépris des rites était placée parmi les canons sur les sacrements en général. Les erreurs dénoncées spontanément par les théologiens étaient condamnées, à l'exception de trois qu'on avait jugées trop peu importantes pour mériter une mention spéciale : les légats estimaient qu'elles seraient suffisamment atteintes par la condamnation que le concile devait plus tard prononcer contre les livres dont elles étaient tirées. Il avait pensé inutile de dire de nouveau que la concupiscence ne retarde pas l'entrée au ciel. Quant à l'opinion de Cajetan sur le sort des enfants morts dans le sein de leur mère, elle n'était pas censurée. Les légats n'en faisaient pas mention, disaient-ils, parce qu'elle ne leur paraissait pas se rapporter à la doctrine du baptême. La question était donc réservée. Les rédacteurs des canons avaient consciencieusement tiré parti des réflexions des théologiens et des Pères; plusieurs propositions étaient précisées, les erreurs semblables étaient réunies en une seule condamnation; un meilleur ordre était adopté.

Ces canons furent examinés dans les congrégations générales du 28 février et du 1er mars. Beaucoup de Pères les approuvèrent sans aucune réserve. Cependant quelques desiderata furent encore émis. Voici ceux qui furent présentés par plusieurs Pères : dans le canon 9e sur les sacrements, il faudrait supprimer les mots *ratione cujusvis* et dire avec le concile de Florence *unde*. Sur le baptême : le 1er canon parle du baptême reçu par Jésus-Christ ; or cette question n'a pas été discutée ; on pourrait donc supprimer les mots *aut christianos*, etc. Canon 2e : qu'on n'exclue pas le baptême de désir ; de plus, pour désigner la matière du sacrement, il vaudrait mieux dire [illegible] Canon 4e : qu'on ne fasse pas mention des idées que le ministre a sur la Trinité. Canon 5e : ne serait-il pas plus précis de dire qu'il est nécessaire aux enfants, ordonné aux adultes de recevoir le baptême? Canon 6e : au lieu de *salutem*, équivoque, il conviendrait de mettre *gratiam*. Canon 9e : on proposa diverses corrections afin de rendre le texte plus clair. L'évêque de Fano supplia les Pères de ne pas exiger qu'on censurât Cajetan.

Le 2 mars, dans une dernière congrégation générale, les canons furent examinés. Les retouches proposées furent en partie admises. De ce dernier travail sortit le texte que nous possédons aujourd'hui et qui fut adopté à la VIIe session par tous les évêques présents (3 mars 1547

De sacramentis [illegible]

Can. 1. Si quis dixerit sacra- [illegible] baptismum... Aut etiam aliquod [illegible] thema sit.

[illegible] bus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi caracterem in [illegible]

De sacramentis in genere.

Can. 1. Si quelqu'un dit que les sacrements de la nouvelle loi n'ont pas tous été institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ [illegible] plus ou moins, savoir le baptême.... ou que l'un de ces sept n'est pas vraiment et au sens propre un sacrement : qu'il soit anathème.

Can. 9. Si quelqu'un dit que trois sacrements, le baptême, la confirmation et l'ordre, n'impriment pas dans l'âme un caractère, c'est-à-dire une marque spirituelle et indélébile, ce qui rend impossible la réitération de ces sacrements : qu'il soit anathème.

De [illegible]

Can. 1. Si quis dixerit baptismum Joannis habuisse eam- [illegible] anathema sit.

Can. 2. Si quis dixerit aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi atque [illegible] quam detorserit : anathema sit.

Can. 3. Si quis dixerit in Ecclesia romana, quæ omnium [illegible]

Can. 4. Si quis dixerit bap- [illegible] hæreticis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, cum [illegible]

Can. 5. Si [illegible] hoc est, [illegible]

De [illegible]

Can. 1. Si quelqu'un dit que le baptême de Jean avait la même efficacité que le baptême du Christ : qu'il soit anathème.

Can. 2. Si quelqu'un dit que [illegible] pour la collation du baptême, et si, pour ce motif, il donne abusivement un sens métaphorique aux mots de Notre-Seigneur Jésus-Christ : [illegible] *et de l'Esprit-Saint* : qu'il soit

Can. 3. Si quelqu'un dit que l'Église romaine, mère et maîtresse de toutes les Églises, n'a pas la vraie doctrine sur le sacrement de baptême : qu'il [illegible]

Can. 4. Si quelqu'un dit que le baptême donné même par des hérétiques au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, avec l'intention de faire ce que fait l'Église, n'est pas un véritable baptême : qu'il soit anathème.

[illegible] le baptême est d'un libre [illegible] c'est-à-dire qu'il n'est pas nécessaire au salut : qu'il soit anathème.

[illegible]

Can. 6. Si quis dixerit baptizatum non posse, etiamsi velit, gratiam amittere, quantumcumque peccet, nisi nolit credere : [illegible]

Can. 6. Si quelqu'un dit : le baptisé, quand même il le voudrait, et quelque péché qu'il commette, ne peut pas perdre [illegible] croire : qu'il soit anathème.

Can. 7. Si quis dixerit baptizatos per baptismum ipsum solius tantum fidei debitores fieri, non autem universæ legis [illegible] sit.

Can. 7. Si quelqu'un dit : les baptisés ne sont tenus, en vertu de leur baptême, qu'à avoir la foi et non pas à observer toute la loi du Christ : qu'il soit anathème.

Can. 8. Si quis dixerit [illegible] zatos liberos esse ab [illegible] sanctæ Ecclesiæ præceptis quæ vel scripta vel tradita sunt, ita ut ea observare non teneantur, [illegible] sponte illis submittere voluerint [illegible]

Can. 8. Si quelqu'un dit que les baptisés ne sont pas soumis aux lois de l'Église, lois écrites ou lois transmises par la tradition, si bien que pour être tenus de les observer, il leur faudrait auparavant vouloir spontanément s'y soumettre : qu'il soit anathème.

Can. 9. Si quis dixerit ita revocandos esse homines ad baptismi suscepti memoriam, ut vota omnia quæ post baptismum fiunt, vi promissionis in baptismo ipso jam factæ, irrita esse intelligant, quasi per ea et fidei quam professi sunt detrahatur et ipsi baptismo : anathema sit.

Can. 9. Si quelqu'un dit qu'on doit rappeler aux hommes le souvenir de leur baptême de manière à leur faire comprendre qu'en vertu même des promesses de ce sacrement, tous les vœux contractés par eux dans la suite sont nuls, comme si ces engagements dérogeaient et au baptême et à la foi qu'ils ont professée : qu'il soit anathème.

Can. 10. Si quis dixerit peccata omnia quæ post baptismum fiunt, sola recordatione et fide suscepti baptismi vel dimitti vel venialia fieri : anathema sit.

Can. 10. Si quelqu'un dit que le seul souvenir et la foi du baptême remettent ou rendent vénielles les fautes commises après la réception de ce sacrement : qu'il soit anathème.

Can. 11. Si quis dixerit verum et rite collatum baptismum iterandum esse illi qui apud infideles fidem Christi negaverit, cum ad pœnitentiam convertitur : [illegible]

Can. 11. Si quelqu'un dit qu'il faut donner de nouveau le baptême à ceux qui l'ont déjà reçu véritablement et selon les règles, mais qui, ayant renié la foi du Christ chez les infidèles, reviennent à la pénitence : qu'il soit anathème.

Can. 12. Si quis dixerit neminem esse baptizandum nisi ea ætate qua Christus baptizatus est vel in ipso mortis articulo : anathema sit.

Can. 12. Si quelqu'un dit que personne ne doit être baptisé s'il n'a l'âge où Jésus-Christ l'a été ou s'il n'est à l'article de la mort : qu'il soit anathème.

Can. 13. Si quis dixerit parvulos, eo quod actum credendi non habent, suscepto baptismo, inter fideles computandos non esse ; ac propterea, cum ad annos discretionis pervenerint, esse rebaptizandos ; aut præstare omitti eorum baptisma quam eos non actu proprio credentes baptizari in sola fide Ecclesiæ : anathema sit.

Can. 13. Si quelqu'un dit : les petits enfants, puisqu'ils ne peuvent faire un acte de foi, ne doivent pas après leur baptême être mis au nombre des fidèles, et pour ce motif, il faut les rebaptiser quand ils arrivent à [illegible] puisqu'ils ne croient pas personnellement, il vaut mieux ne pas leur donner le baptême que de le leur conférer, eu égard à [illegible] anathème.

Can. 14. Si quis dixerit hujusmodi parvulos baptizatos, cum adoleverint, interrogandos esse, an ratum habere velint quod patrini eorum nomine, dum baptizarentur, polliciti sunt ; et ubi se nolle responderint, suo esse arbitrio relinquendos, nec alia interim pœna ad christianam vitam cogendos nisi ut ab eucharistiæ aliorumque sacramentorum perceptione arceantur, donec resipiscant : anathema sit.

Can. 14. Si quelqu'un dit : aux petits enfants ainsi baptisés on doit demander, lorsqu'ils ont grandi, s'ils veulent ratifier ce que leurs parrains ont promis en leur nom au baptême, et s'ils ne consentent pas à le faire, il faut leur rendre leur liberté et ne les contraindre par aucune peine à vivre chrétiennement, si ce n'est par le refus de l'eucharistie et des autres sacrements jusqu'à leur [illegible]

4° *Les canons préparés à Bologne sur la réforme des abus.* — Lorsqu'on discutait les canons adoptés dans la VII[e] session, des théologiens et des évêques avaient demandé qu'on réformât les abus commis dans la collation des sacrements. Le concile, après sa translation à Bologne, voulut donner satisfaction à ce désir. Quelques membres furent désignés pour rechercher les fautes commises dans l'administration des sacrements. Le 20 juillet 1547, ils firent connaître les abus à condamner et les réformes à proposer. Le 28, l'archevêque de Matera donna lecture de leurs conclusions en assemblée générale. Le 30 août, les prélats canonistes examinèrent les abus signalés. Puis le cardinal légat del Monte rédigea des canons pour les censurer : le baptême ne devait être conféré que dans les églises ; l'exception admise par le concile de Vienne en faveur des enfants de princes était maintenue, mais au profit des grands princes seulement. C'est dans les églises paroissiales qu'il faut administrer le sacrement, à moins que l'évêque ne juge à propos de permettre qu'on le confère ailleurs. On ne devra admettre qu'un seul parrain et il faut exclure les personnes notoirement infâmes. Ces canons furent examinés d'abord par les prélats juristes, puis par tous les membres du concile. L'examen fut terminé le 5 octobre. Restait à arrêter le texte définitif des conseils que l'assemblée se proposait de donner aux ministres des sacrements. On demanda que des registres d'actes de baptême fussent tenus; les évêques béniront chaque année les saintes huiles, les curés emploieront du saint chrême de l'année. Les vases des saintes huiles seront propres, mis sous clefs; les fonts seront fermés. Les curés apprendront aux fidèles qu'en cas d'urgence, ils doivent donner le baptême et leur apprendront à le conférer. Lorsque le sacrement devra être administré à la maison, il le sera de préférence par un prêtre, puis par un diacre, un sous-diacre, un clerc, un homme. On ne rebaptisera pas, même sous condition, tous ceux qui auront reçu le sacrement hors de l'église. On ne conférera le baptême aux adultes qu'après leur avoir fait le catéchisme pendant vingt jours et si on est assuré de la pureté de leur intention. La collation du baptême ne sera pas l'occasion de festins mondains ni de danses. Le ministre sera en état de grâce à jeun s'il est possible, et récitera pieusement les prières.

Le concile ne promulgua ni ces conseils, ni les canons. Néanmoins, il n'avait pas travaillé en pure perte. La plupart de ces prescriptions se trouvent dans le catéchisme romain et le rituel et les évêques les firent entrer dans la pratique.

5° *Baptême et pénitence* (XIV[e] session). — Le 15 octobre 1551, les Pères réunis en congrégation générale entendirent la lecture des articles sur la pénitence et l'extrême-onction que les légats jugeaient erronés. La première affirmation était celle-ci : « La pénitence n'est pas un véritable sacrement institué par le Christ pour la réconciliation de ceux qui sont tombés après le baptême: elle n'est pas appelée à bon droit, par les Pères, une seconde planche de salut, mais le baptême est vraiment le sacrement de pénitence. » Les théologiens furent d'avis que cet article était condamnable, la plupart le jugeaient hérétique dans toutes ses parties, quelques-uns seulement ne voulaient voir qu'une témérité dans le rejet du mot traditionnel : la pénitence est la seconde planche de salut. On fit observer, ce qui avait déjà été dit et redit dans les débats antérieurs à la VII[e] session, qu'en un certain sens on pouvait dire : le baptême est une pénitence; on ne devait donc condamner cette proposition, qu'au sens où l'entendaient les hérétiques. Ambroise Storck remarqua aussi que les protestants disaient : la pénitence, c'est le baptême, et non pas le baptême est la pénitence.

Dans les congrégations générales, tous les Pères admirent que la pénitence diffère du baptême, beaucoup prouvèrent cette thèse. Quelques réserves furent faites sur la nécessité ou la possibilité de déclarer hérésie le refus de donner à la pénitence le titre de seconde planche de salut. Il fut convenu que cette expression serait déclarée légitime, en des termes qui donneraient satisfaction à tout le monde. Des prélats furent désignés pour la rédaction du décret et des canons.

Le chapitre I[er] du décret, intitulé : *De l'institution et du sacrement de pénitence*, était à peu près semblable à celui qui fut adopté. On disait en termes exprès que la pénitence qui a toujours été nécessaire, c'est la vertu de ce nom. On lisait ces mots, qui n'ont pas été maintenus : Avant le baptême, cette pénitence, pour être fructueuse, doit être unie au désir de ce sacrement. En revanche, la phrase : *Porro nec ante...* n'existait pas. Un deuxième chapitre était spécialement consacré à montrer comment le baptême diffère de la pénitence. La locution traditionnelle : *le baptême porte de l'Église*, n'était pas employée. La pénitence n'était pas appelée un *baptême pénible*, mais on lui donnait le titre de planche nouvelle offerte aux naufragés. Au chapitre VIII sur la nécessité de la satisfaction et sur ses fruits, on lisait que les deux sacrements institués par le Christ pour la réconciliation ne produisaient pas les mêmes effets : principe d'une vie nouvelle, le baptême remet si bien la faute que toute peine éternelle et temporelle n'existe plus; instituée à la manière d'un remède, la pénitence accorde à tous pardon de la faute et condonation des châtiments éternels, mais elle n'obtient la rémission des peines temporelles que dans une mesure proportionnée aux dispositions du sujet. Le canon 2[e] était celui qui fut adopté. Il fut soumis, ainsi que les autres, à l'approbation des Pères dans les congrégations générales du 20 et du 21 ; quelques membres proposèrent de remplacer *recte* par *apte*, d'autres demandèrent que le texte fût retouché, certains auraient voulu que l'on mît : la pénitence, c'est le sacrement de baptême. Le décret fut examiné dans les congrégations générales du 23 et du 24 : malheureusement, les *Acta* ne nous renseignent que très sommairement sur les desiderata exprimés par les Pères. Le texte définitivement approuvé à la session XIV[e] fut le suivant :

C. I. Si ea in regeneratis omnibus gratitudo erga Deum esset ut justitiam in baptismo ipsius beneficio et gratia susceptam constanter tuerentur, non fuisset opus aliud ab ipso baptismo sacramentum ad peccatorum remissionem esse institutum. Quoniam autem Deus, dives in misericordia, cognovit figmentum nostrum, illis etiam vitæ remedium contulit qui se postea in peccati servitutem et dæmonis potestatem tradidissent...	C. I. Si la reconnaissance envers Dieu de tous les baptisés était assez vive pour les faire persévérer constamment dans la justice qu'ils ont reçue par sa grâce et son bienfait, il n'aurait pas été nécessaire qu'un sacrement différent du baptême fût institué pour la rémission des péchés. Mais parce que Dieu, riche en miséricorde, savait de quelle argile nous sommes pétris, il a présenté un remède à ceux qui après le baptême s'abandonneraient à la servitude du péché et au pouvoir du démon...
Fuit quidem pœnitentia universis hominibus qui se mortali aliquo peccato inquinassent, quovis tempore ad gratiam et justitiam assequendam necessaria, illis etiam qui baptismi sacramento ablui petivissent ut, perversitate abjecta et emendata, tantam Dei offensionem cum peccati odio et pio animi dolore detestarentur... Et princeps apostolorum Petrus peccatoribus baptismo initiandis pœnitentiam commendans dicebat : *Pœnitentiam agite et baptizetur unusquisque vestrum.* Porro nec ante adventum Christi pœnitentia erat sacramentum, nec est	Toujours la pénitence a été nécessaire à tous ceux qui se sont souillés par un péché mortel, pour leur permettre de recouvrer la grâce et la justice. Elle l'a toujours été, même pour ceux qui demandent à être purifiés par le sacrement du baptême, afin que, ayant rejeté et corrigé leur perversité, animés de haine contre le péché et pieusement affligés, ils détestent la très grande offense qu'ils ont faite à Dieu... Et le prince des apôtres, Pierre, disait aux pécheurs qu'il allait baptiser, leur recommandant la pénitence : *Faites pénitence et que chacun de vous soit bap-*

[illegible] adventum illius cuiquam [illegible].

C. II. De differentia sacramenti pœnitentiæ et baptismi. [illegible] rte baptismi ministrum judicem [illegible] Ecclesia in neminem judicium exerceat qui non priùs in ipsam per baptismi januam fuerit ingressus. *Quid enim mihi,* inquit Apostolus, *de eis qui foris sunt judicare?* Secus est de domesticis fidei [illegible] semel effecit : nam hos, si se postea crimine aliquo contaminaverint, non jam repetito baptismo ablui, cum id in Ecclesia catholica nulla ratione liceat... Alius præterea est baptismi et pœnitentiæ fructus : per baptismum enim Christum induentes, nova prorsus in illo efficimur creatura, plenam et integram peccatorum omnium remissionem consequentes... ut merito pœnitentia laboriosus quidam baptismus a sanctis Patribus dictus fuerit. Est autem hoc sacramentum pœni[illegible] m necessarium, ut [illegible].

C. VIII... Sane et divinæ justitiæ ratio exigere videtur ut aliter ab eo (Deo) in gratiam [illegible] per ignorantiam deliquerint, aliter vero qui semel a peccati et dæmonis servitute liberati et accepto Spiritus Sancti dono, scienter templum Dei violare... non formidaverint.

Can. 2. Si quis, sacramenta confundens, ipsum baptismum pœnitentiæ sacramentum esse dixerit, quasi hæc duo sacramenta non distincta sint atque ideo pœnitentiam non recte secundam post naufragium [illegible] anathema [illegible].

tisé. Mais cette pénitence n'était pas un sacrement avant l'arrivée du Christ, et depuis cet avènement, elle ne l'est pas encore pour ceux qui n'ont pas reçu le baptême.

C. II. De la différence entre le baptême et la pénitence.

Du reste, on sait que ce sacrement diffère sous beaucoup de rapports du baptême. Déjà, par la matière et la forme, il en est extrêmement dissemblable... Puis, il est établi que le ministre du baptême ne saurait être juge : l'Église, en effet, n'a juridiction que sur ceux qui sont entrés en elle par la porte du baptême. *Car,* dit l'Apôtre, *pourquoi entreprendrais-je* [illegible] *de l'Église ?* Il en va autrement [illegible] et dont le Christ Seigneur a une fois fait par le bain du baptême les membres de son corps : ceux-là, s'ils se souillent ensuite de quelque crime, ne sauraient être purifiés par la réitération du baptême, réitération que l'Église catholique ne permet pour aucune raison... Autre est l'effet du baptême, autre celui de la pénitence : car ayant revêtu le Christ par le baptême, nous devenons en lui une nouvelle créature, et obtenons pleine et entière rémission de nos péchés..., aussi, est-ce à bon droit que la pénitence a été appelée par les saints Pères un baptême pénible. Et ce sacrement de pénitence est nécessaire pour le salut à ceux qui sont tombés après leur baptême, comme le baptême lui-[illegible] qui ne sont pas encore régénérés.

C. VIII. Et certes, l'économie de la justice divine parait exiger que Dieu ne reçoive pas en sa grâce, aux mêmes conditions, ceux qui ont péché avant le baptême par ignorance et ceux qui, une fois délivrés de la servitude du péché et du démon, et en possession du don du Saint-Esprit, n'ont pas craint de profaner sciemment le temple de Dieu.

Can. 2. Si quelqu'un confondant deux sacrements, dit que le sacrement de pénitence, c'est le baptême lui-même, comme si ces deux sacrements n'étaient pas distincts, et s'il prétend pour ce motif qu'on a appelé à tort la pénitence une seconde planche de salut offerte au naufragé : qu'il soit anathème.

6° *Les parrains et* [illegible]

Acta genuina ss. œcumenici concilii Tridentini, édit. Theiner, [illegible] *ad historiam concilii Tridentini... amplissima collectio,* Louvain, 1783-1784, t. III, p. 417-521, 636-640; t. IV, p. 272 sq.; Raynaldi, *Annales ecclesiastici,* édit. Mansi, Lucques, 1755, t. XIV, an. 1546, 1547-1551, p. 153-225, 245-247, 436-439; Severoli, *De* [illegible] *ria II, III, IV, ibid.,* t. I, p. 439-465, 551-622, 687-716; Pallavicini, *Histoire du concile de Trente,* édit. Migne, Paris, 1844, t. II.

II. DOCTRINE DU CONCILE. — 1° [illegible] *de l'Église romaine sur le baptême.* — Le concile déclara que la doctrine de l'Église romaine sur le baptême est vraie. Sess. VII, can. 5. Cette affirmation ne rendait pas inutiles les autres canons, comme on l'a dit. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 2e édit., t. III, p. 597. Il ne suffisait pas de déclarer exact l'enseignement catholique, il fallait encore le faire connaître. Chemnitz s'est moqué du procédé de l'Église romaine qui se décerne un brevet d'orthodoxie. *Examinis conc. trid. op. integrum,* part. II, Genève, 1614, t. II, p. 40. Il oublie de dire que les attaques des réformateurs avaient rendu nécessaire cette déclaration. Les anabaptistes tenaient pour nul le baptême des papistes. Selon Munzer, les enfants sont introduits dans le christianisme d'une manière grossière et digne des singes. Janssen, *L'Allemagne et la réforme,* trad. franç., Paris, 1889, t. II, p. 389. Si Luther admettait la validité du sacrement donné par les catholiques, il déclarait mauvaise leur doctrine sur le baptême. Il leur reprochait d'imaginer des contrefaçons du sacrement : les vœux, les œuvres les indulgences, de ne pas considérer les promesses e la foi, mais seulement les éléments, le signe extérieur de ne pas admettre que l'efficacité du baptême s'étend à la vie entière, de défigurer le rite primitif par des cérémonies humaines, de donner le sacrement aux cloches. *De captivitate Babylonis,* n. 82, 88, édit. Walch, Halle, 1740-1753, t. XIX, p. 65-71; *Predigt von der heiligen Taufe,* 1535, n. 98, t. X, p. 2577; *Predigt von der Taufe Christi,* Halle, 1546, n. 19, 25, 28, t. XII, p. 1489, 1492, 1496. Calvin se plaint aussi des rites accessoires imaginés par les papistes. *Institutio christianæ religionis* (nous citons l'édition de 1545, antérieure au concile de Trente), c. XVIII, n. 70, édit. du *Corpus reformatorum,* Brunswick, 1863, t. XXIX, p. 1036. Pour empêcher ces affirmations de faire naitre des doutes même passagers dans l'esprit des catholiques, le concile a jugé bon de déclarer orthodoxe l'enseignement de l'Église romaine.

2° *Rite.* — Luther et Bugenhagen nous apprennent que l'usage de baptiser sans eau, du moins dans les cas de nécessité, existait de leur temps, ils condamnent cette pratique. *Bedenken wegen der von einer Hebamme ohne Wasser verrichteten Nothtaufe,* 1542, t. X, p. 2615-2617. Luther déclare souvent que l'eau est indispensable. Néanmoins, les *Tischreden* lui font soutenir, après hésitation il est vrai, que toute matière apte à laver, lait, bière, peut suffire. *V. d. heil. Taufe,* t. XXII, p. 848. Calvin reconnait que l'eau est requise, mais il affirme que dans la phrase : *Si quelqu'un ne renait de l'eau et du Saint-Esprit,* le mot *eau* est employé métaphoriquement et désigne l'Esprit-Saint. *Op. cit.,* c. XVII, n. 45, p. 986. Comme Luther. *De capt. Babyl.,* n. 103, t. XIX, p. 80, il déclare que le procédé de baptême par immersion est préférable, *op. cit.,* c. XVIII, n. 70, p. 1036, mais tous deux reconnaissent qu'on peut donner le sacrement par infusion.

Le concile déclare que par leur matière et leur forme, les sacrements de baptême et de pénitence sont très différents. Sess. XIV, c. II. Incidemment, il rappelle que, pour remettre le péché originel, le sacrement doit être conféré, *rite in forma Ecclesiæ,* selon le rite en usage dans l'Église. Sess. V, can. 3. On définit quelle est la matière du sacrement, sess. VII, *De bapt.,* can. 2; il est déclaré que l' « eau vraie et naturelle » est de rigueur, ce sont les mots qu'avait déjà employés Eugène IV, *Decretum pro Armenis,* Denzinger, *Enchiridion,* n. 591. Ils désignent tout liquide qui est réellement de l'eau, et de l'eau telle qu'on la trouve dans la nature. *Catechismus concilii trident.,* part. II, n. 7. La seconde partie du canon définit le sens du mot de l'Écriture : « Si quel-

qu'un ne renaît de l'eau... » On ne peut, sous peine d'anathème, lui donner une signification métaphorique, l'interprétation de Calvin est condamnée. Rien n'est dit sur la matière prochaine.

Le canon 4e définit la validité du baptême donné par les hérétiques qui le confèrent *au nom de la Trinité*. Le concile ne parle donc qu'indirectement de la forme. C'est dire qu'il n'a pas voulu définir que le baptême administré au nom de Jésus est et a toujours été nul. Ce qui le prouve, c'est que cette proposition n'avait pas été mise au nombre des erreurs à condamner, c'est que la rédaction primitive du canon 4e ne contenait pas les mots : *au nom du Père*, etc. Si l'assemblée les a ajoutés, c'est afin qu'on ne l'accusât pas de soutenir que le baptême donné par des hérétiques est valide, quelle que soit la forme employée. Voulant faire connaître la vraie formule, les Pères se servent des mots consacrés par l'emploi qu'en ont fait le IVe concile de Latran et Eugène IV. Denzinger, *Enchiridion,* n. 357, 591. Cette réserve était d'autant plus nécessaire que les anciens conciles avaient proclamé la nullité du sacrement conféré par les partisans de sectes qui altèrent la forme trinitaire. Aussi, le catéchisme du concile de Trente, *loc. cit.*, n. 15, 16, laisse entendre que la controverse n'est pas tranchée, il dit même : nommer Jésus-Christ, c'est nommer aussi le Père et le Saint-Esprit. Voir col. 272.

Le concile n'a pas rédigé de canon sur les cérémonies accessoires du baptême ; il mentionne incidemment la profession de foi faite par les parrains, sess. VII, *De bapt.*, can. 14, la demande du catéchumène : « Je veux la foi qui donne la vie éternelle, » et la réponse du ministre, l'usage d'imposer des habits blancs au néophyte. Sess. VI, c. VII.

3° *Effets.* — 1. *Erreurs.* — Luther a, dans un sermon de 1519, fait un petit traité de l'efficacité du baptême. Le catéchumène est plongé dans l'eau, puis retiré ; il y a mort du vieil homme, naissance d'un homme nouveau, justification et régénération. *Serm. v. d. heil. hochw. Sakr. der Taufe*, n. 3, t. X, p. 2594-2595. Une alliance est conclue entre le néophyte et Dieu. L'homme déclare qu'il veut mourir à la faute, être délivré de la mort et de Satan. Dieu donne son Esprit qui rend la nature apte à recevoir un jour ses faveurs. Les deux contractants s'engagent à persévérer, le premier dans son désir, le second dans la promesse du salut. *Op. cit.*, n. 11, 12, p. 2598, 2599. Cette alliance est déjà un signe extérieur qui distingue le catéchumène et l'incorpore au peuple du Christ. *Op. cit.*, n. 1, 19, p. 2593, 2602. Elle le console ; il sait qu'un jour Dieu l'affranchira de la faute, de la mort, de Satan. *Op. cit.*, n. 4, 5, 8, 9, p. 2595-2598. Sans doute, en cette vie, la concupiscence, le péché se manifeste, et cette tendance au mal est une véritable faute, mais, en vertu de l'alliance, Dieu s'est engagé à ne plus la voir, à ne plus l'imputer, à ne plus la condamner. Si cette consolante convention n'existait pas, toute faute, si minime fût-elle, serait mortelle et condamnerait l'homme. *Op. cit.*, n. 6, 7, etc., p. 2596-2598 sq. ; *Schrift wider die Bulle des Antichrists*, t. XV, p. 1743-1744. En vertu de la même alliance, le chrétien s'est engagé encore à mourir au péché. Dès cette vie, il commence déjà à le faire, son existence et sa mort sont la continuation du baptême. *Serm. v. d. heil. hochw. Sakr. der Taufe*, n. 23-27, t. X, p. 2605-2608. Et c'est pourquoi, le baptême, c'est la pénitence. Si le néophyte tombe, il lui suffit de se rappeler joyeusement l'alliance baptismale. Les péchés lui sont remis s'il croit qu'à cause de l'alliance, Dieu ne veut plus les imputer. Inutile d'imaginer un autre remède, une seconde planche de salut, quoi qu'en ait dit saint Jérôme. Faire pénitence, c'est retourner au baptême et à la foi. *Op. cit.*, n. 19-23, p. 2604-2605 ; *De capt. Babyl.*, n. 82-87, t. XIX, p. 62-70. Dieu ne pouvant mentir, l'alliance demeure toujours. Aucune faute ne peut la résilier, faire perdre au chrétien son bonheur ; aucune, si ce n'est l'infidélité, la substitution des œuvres à la foi. *Ibid.*, n. 21, 22, 23, t. X, p. 2604, 2605 ; *De capt. Babyl.*, n. 86, 87, t. XIX, p. 67, 70. Cette foi devient ainsi le seul devoir du chrétien, que le baptême l'a fait libre. Le néophyte n'est donc pas soumis aux ordres de l'Église : ni pape, ni évêque, ni homme, ni ange ne peuvent lui parler en maîtres. Les préceptes, les œuvres feraient oublier la voix de l'Évangile, la liberté du baptême. Une seule chose est prescrite : avoir la foi, mourir à la faute en se souvenant que Dieu, à cause de l'alliance, ne veut plus l'imputer. *De capt. Babyl.*, n. 107-111, t. XIX, p. 83-87. Aussi, les vœux sont-ils contraires à la liberté chrétienne. L'engagement de tous les chrétiens, c'est le baptême. Les vœux particuliers sont des lois nouvelles, lois humaines qui anéantissent la foi et la liberté chrétiennes, font oublier le sacrement. S'ils sont valides, pourquoi le pape en dispense-t-il ? Si le pape peut dispenser, les autres chrétiens le peuvent aussi. *Op. cit.*, n. 113, 122, p. 90-98. Cette conception du baptême sous forme d'alliance perpétuelle une fois admise, on comprend quelle efficacité Luther accorde au sacrement. Sans doute il se compose de trois éléments : eau, formule, parole de Dieu. Mais ce qui est essentiel, c'est la promesse divine. L'eau ne contient pas une vertu cachée, comme le veulent les dominicains. Dieu ne sanctifie pas par sa seule volonté, ainsi que le disent les franciscains. Ce qui fait la valeur du baptême, c'est la foi à la parole du Christ : *Celui qui croira et qui aura été baptisé sera sauvé.* De cette confiance dépend le salut, c'est donc elle et non pas le sacrement qui justifie. *Op. cit.*, n. 83, 94, 96, 97, p. 66, 74-76.

Telles étaient les idées de Luther quand parurent les anabaptistes. D'après eux, le rite du baptême est un signe purement extérieur, un bain quelconque, *Hundsbad.* C'est le symbole des peines auxquelles est soumis le chrétien, des bonnes œuvres qu'il lui faut accomplir. Luther, *Vorrede auf Justi Menii Buch,* n. 4, t. XX, p. 2195 ; *Tischreden v. d. heil. Taufe,* n. 23, t. XXII, p. 866 ; Mélanchton, *Judicium de anab., Corp. Ref.*, Brunswick, 1834-1860, t. I, p. 955 ; *Adversus anab.*, t. III, p. 33. Le baptême ne remet pas la faute originelle ; d'ailleurs s'il faut en croire Ménius et Mélanchton, les anabaptistes niaient l'existence de ce péché. Le sacrement n'a pas non plus pour effet d'empêcher la concupiscence d'être imputée, car elle n'est pas une faute. Il est donc une simple initiation, une régénération, puisqu'il introduit dans une société d'hommes parfaits. Mélanchton, *De anab. ad Phil. Hass.*, t. III, p. 197 ; Möhler, *La symbolique,* trad. franç., t. II, p. 178-191. S'il en est ainsi, le baptême ne saurait être efficace que chez les adultes qui ont conscience de leurs actes et possèdent la foi. Voir plus loin.

La lutte contre les anabaptistes n'amena pas Luther à modifier notablement ses premières affirmations, mais elle l'obligea à dire et à redire que si le défaut de foi chez le sujet peut rendre inefficace le sacrement, il ne l'annule pas. *Predigt v. d. heil. Taufe,* 1535, n. 33, 93, 108, t. X, p. 2536, 2575 sq., 2582. Luther insista aussi sur la valeur de l'eau baptismale dont il fit souvent le plus bel éloge. Elle est sainte, divine, heureuse, salutaire, sanctifiée par le nom du Très Haut, pénétrée de sa majesté, unie au sang du Christ. *Op. cit.*, n. 11, 28 ; *Catechismus major,* n. 219-220, t. X, p. 152-153. Mais cette mystérieuse vertu, l'eau ne la détient que grâce à la promesse, élément essentiel du baptême ; la foi demeure toujours aux yeux de Luther ce qui rend le rite efficace. *Pred. v. d. heil. Taufe,* 1535, n. 16, 26, t. X, p. 2523, 2532 sq. ; *Cat. maj.*, part. IV, t. X, p. 153 sq. Les effets du sacrement sont aussi ceux que décrivait Luther, en 1519. Il y a *régénération :* Si le baptisé a la foi, le Saint-Esprit, le Christ viennent et demeurent en lui

pour le renouveler; d'autre part, l'homme se sait engagé à ressusciter. Le cœur est lavé. La grâce est « versée », l'âme est sanctifiée, les dons de l'Esprit sont accordés. Néanmoins, la chair demeure pécheresse : mais le *pardon* est assuré : le baptême donne au chrétien l'assurance que Dieu ne veut plus voir, imputer, condamner ses fautes, quelque graves qu'elles soient. Si l'homme tombe, il n'a, pour faire pénitence, qu'à se souvenir avec foi de son baptême. *Cat. maj., loc. cit.; Pred. v. d. heil. Taufe,* n. 45, t. x, p. 2544; *Pred. am. Ev. am Sonnt. Trinit.,* n. 13 sq., t. xi, p. 1561. Luther ne reste pas moins fidèle à ses premières déclarations sur la liberté chrétienne. Les commandements de l'Église, les lois mosaïques et même le Décalogue ne doivent plus inquiéter, condamner le chrétien; ils sont abrogés par le Christ. On peut se servir de la loi comme d'un moyen pédagogique, pour amener à l'obéissance les enfants et les hommes grossiers. On doit même prêcher la loi à tous les hommes, afin de leur faire constater leur impuissance à la pratiquer. Mais, la voix qui parle au chrétien, lorsque l'Esprit a fait de lui un homme nouveau, c'est l'Évangile, et cet Évangile n'est pas une loi, mais l'appel à la confiance en Jésus-Christ rédempteur. D'ailleurs, le chrétien n'a pas besoin d'être tenu de faire le bien, il le fait. L'art suprême du fidèle est d'ignorer la loi. Ces thèses sont souvent développées par Luther : voir, par exemple, le commentaire sur l'épître aux Galates de 1535, t. viii, p. 1513 sq.

La conception de Zwingle se rapproche beaucoup plus de celle des anabaptistes que de celle de Luther. Les sacrements n'ont pas la vertu de purifier, ils sont seulement des signes qui rappellent le salut, excitent à la foi, témoignent que le chrétien appartient à l'Église du Christ. *De vera et falsa relig.,* édit. Schuler et Schulthess, Zurich, 1828-1842, t. iii, p. 229, 231 sq. Par le baptême, l'homme s'enrôle parmi les soldats du Christ, il s'engage par un signe symbolique à être son disciple, à appartenir au peuple de Dieu. C'est un rite d'initiation, tout à fait semblable à la circoncision. Seules, la grâce de Dieu, la foi justifient. Le baptême d'eau ne communique pas le Saint-Esprit, ne fait pas de l'homme une nouvelle créature. Il ne remet pas les péchés; d'ailleurs, il n'y a pas de faute originelle proprement dite. La nature est corrompue, malade. Mais cette tendance au mal n'est pas un péché qui entraîne condamnation. *Fidei ratio ad Car. V,* t. iv, p. 6; *De peccato originali ad Urb. Rhegium,* t. iii, p. 627 sq., 643; *Vom Touf, vom Widertouf und vom Kindertouf,* t. ii, 2, p. 230, 297 sq.

Calvin n'admet pas que le baptême soit simplement un rite d'initiation, une profession de foi, une marque distinctive. Il l'est, c'est vrai; par lui l'homme entre dans l'Église et appartient au peuple de Dieu; mais le sacrement fait plus. *Inst. chr.,* c. xvii, n. 1, 13, 15, 20, p. 957, 964, 965, 969. Sans doute, il ne possède pas une vertu mystérieuse, ne contient pas la grâce. N. 14, p. 965; c. xvi, n. 9, p. 944. Mais c'est un message, un diplôme qui nous montre que nous sommes crucifiés avec le Christ, que nous participons à tous ses biens. C. xvii, n. 5, 6, p. 960. Surtout, il nous donne l'assurance que par le sang du Sauveur, nos péchés sont pardonnés. Sans doute, ils ne sont pas enlevés, la concupiscence demeure en nous et est odieuse à Dieu; mais il s'est engagé à ne plus l'imputer. Et comme on est baptisé pour la vie entière, comme le péché ne détruit pas le sacrement, le chrétien qui tombe n'a pas à recourir au pouvoir des clefs, à un rite nouveau. Le baptême, c'est la pénitence. C. xvii, n. 1-4, 10, 11, p. 957-963. Le chrétien jouit encore d'un autre avantage : soumis au Christ, il est élevé au-dessus de la loi, il obéit spontanément, fait naturellement ce qu'elle commande et peut à son gré user ou ne pas user des choses indifférentes. C. xvii, n. 12, p. 964; c. xii, n. 2 sq., p. 829 sq. Mais le sacrement n'est efficace que chez les élus, les prédestinés : en eux seuls, se trouve la foi sans laquelle le signe resterait vide, en eux seuls l'Esprit agit pendant que le rite s'accomplit. C. xvii, n. 15, 16, 37, 41, p. 965, 967, 981, 983; c. xvi, n. 6, 9, 15, 17, p. 941, 944, 948, 950.

2. *Doctrine catholique.* — A. *Le baptême est un sacrement de la nouvelle loi. Son mode d'efficacité.* — Le concile a défini, sess. VII, *De sacr. in gen.,* can. 1, que le baptême est un sacrement de la nouvelle loi. Expliqué par les canons suivants, ce simple mot dit beaucoup. Il est la négation de toutes les théories protestantes sur le mode d'efficacité du baptême. Ce sacrement n'est pas seulement le signe qui distingue extérieurement le chrétien, le symbole de la grâce reçue par la foi, un aliment de cette foi. Can. 5, 6. Ce qui obtient la grâce baptismale, ce n'est pas uniquement la confiance en la promesse de Dieu. Can. 8. Bien supérieur aux sacrements de l'antique alliance, can. 2, le baptême signifie, contient la grâce, la confère à ceux qui ne font pas obstacle à sa venue, can. 6, il la donne *ex opere operato,* par le fait que le rite est accompli, accorde à tous, du moins pour ce qui est de Dieu. Can. 8. Des notions complémentaires sur le mode d'efficacité du baptême sont éparses ailleurs et méritent d'être recueillies. Auteur de la grâce, c'est Dieu qui est le ministre principal du sacrement : c'est lui « qui lave et sanctifie », sess. VI, c. vii; le baptême ne tire pas sa valeur de la sainteté de l'homme qui le confère, puisque l'hérétique baptise validement. Sess. VII, *De bapt.,* can. 4. Voir plus loin. D'autre part, l'eau n'a pas d'efficacité rédemptrice par elle-même, elle ne fait qu'appliquer les mérites du Christ. A plusieurs reprises, le concile affirme cette proposition, et on peut dire qu'il la définit. Sous peine d'anathème, il est défendu de soutenir que *le péché originel est enlevé par un remède autre que le mérite de l'unique médiateur,* Jésus-Christ; il est défendu *de nier que ce mérite du Christ Jésus est appliqué par le baptême...* Suivent les textes de l'Écriture affirmant que Notre-Seigneur nous a *sauvés,* a *effacé les péchés du monde* et qu'*être baptisé,* c'est *revêtir le Christ.* Sess. V, can. 3. A la session VI[e], la même idée est exprimée : *dans la régénération chrétienne, la grâce est donnée par le mérite de la passion,* c. iii, et il est affirmé que *Jésus-Christ par sa passion nous a mérité la justification.* C. vii. On comprend sans peine l'insistance des Pères sur ce point : ils avaient à cœur d'affirmer que le baptême catholique n'est pas un rite purement extérieur, comme le disaient les réformateurs, qu'il n'a pas une efficacité magique, comme on le prétend parfois. Ce qui achève de mettre la doctrine du concile à l'abri de ce reproche, c'est le rôle reconnu par lui aux dispositions de l'homme. Sans doute, l'assemblée s'est refusée à dire que le péché originel est remis par le mérite de Jésus-Christ *appliqué par le baptême et la foi,* sess. V, can. 7, elle n'a pas voulu assimiler l'œuvre de l'homme et celle de Dieu; elle a même déclaré que seule la foi ne justifie pas. Mais elle enseigne que les sacrements produisent la grâce si l'homme ne fait pas opposition à leur efficacité. Sess. VII, *De sacr.,* can. 6. Or précisément notre *perversité* peut faire obstacle à la vertu du baptême, et il *est nécessaire* qu'elle soit *corrigée et chassée par la pénitence.* Sess. XIV, c. i. Des dispositions sont donc requises pour que le sacrement soit fructueux : elles seront énumérées plus loin; ici, il fallait indiquer leur rôle. Parmi les actes qui composent ou préparent cette *pénitence* présupposée par la régénération, la foi semble mériter une place d'honneur : le concile n'appelle-t-il pas le baptême, le sacrement de la *foi?* sess. VI, c. vii; ne dit-il pas que Dieu nous a proposé Jésus-Christ comme le rédempteur qui apporte la propitiation *par la foi en son sang?* Sess. VI, c. ii. Il est vrai que le concile a pu décerner [illegible] au baptême, pour d'autres motifs, le néophyte

reçoit la *foi vive*, sess. VI, c. VII; le catéchumène fait par lui-même ou par d'autres profession de foi. Sess. VII, *De bapt.*, can. 9, 13, 14. Quoi qu'il en soit, il demeure établi que sans la foi, sans les dispositions requises, l'homme ne reçoit pas avec fruit le sacrement : l'efficacité du remède contre le péché originel n'est donc pas magique.

B. *Le sacrement de baptême est l'instrument dont Dieu se sert pour justifier l'infidèle.* — Le concile affirme expressément que, par le baptême, Dieu nous justifie. Sess. VI, c. IV. *Si les hommes ne renaissent* dans le Christ, et cette renaissance, le contexte l'indique, est le sacrement, c. III, *ils ne sont jamais justifiés.* Le c. VII de la VI[e] session est encore plus clair, c'est une définition qui ne laisse rien à désirer : *La cause instrumentale de la justification, c'est le sacrement de baptême, qui est le sacrement de la foi.* Cette proposition est indirectement affirmée par le concile en plusieurs endroits. Il a, en effet, posé en principe que les sacrements symbolisent la grâce qu'ils produisent. Sess. VII, *De sacr.*, can. 6. Or, le baptême est un bain de *régénération*, sess. V, can. 4, etc. ; en le recevant, le catéchumène *s'ensevelit* pour *mourir*, il revêt l'homme *nouveau*, sess. V, can. 5, c'est-à-dire le Christ et devient en lui une *nouvelle* créature. Sess. XIV, c. II. Ainsi le baptême signifie et, par conséquent, il produit une rénovation, une régénération, une résurrection spirituelle, il est le symbole et l'instrument de la justification.

C'est dire qu'il a pour effet de remettre les péchés, de sanctifier l'homme : la justification comprend ces deux actes. Sess. VI, c. VII.

a) Le baptême remet les péchés. — *a. La faute originelle.* — Dans la session V[e] on a défini que le péché originel est effacé par le baptême, par le baptême seul, chez les enfants et chez les adultes. Can. 3-5.

Le canon 3[e] affirme que le sacrement est l'unique remède contre la faute héréditaire. Il contient l'analyse de quelques chapitres de saint Augustin, *De peccat. merit. et remis.*, l. I, c. VIII sq., *P. L.*, t. XLIV, col. 113, complétée par un court emprunt au IV[e] concile de Latran : *baptismi sacramentum... parvulis,* et par trois textes de l'Écriture, Act., II, 12; Joa., I, 29; Gal., III, 27. Le concile *définit* que *l'unique remède contre la faute originelle, c'est le mérite de Jésus-Christ appliqué aux adultes et aux enfants par le baptême valide.* Après l'affirmation, suit la preuve : elle est tirée de l'Écriture : seul, nous sauve le nom de celui qui efface les péchés du monde et que l'homme revêt en recevant le sacrement.

Le canon 4[e] affirme qu'il faut donner ce remède aux enfants pour les délivrer de la faute originelle. Il est la reproduction à peu près textuelle du canon 2[e] du concile de Carthage de 418. Denzinger, n. 65; Hefele, *Hist. des conciles,* trad. Delarc, Paris, 1869, t. II, p. 294. Le concile de Trente définit que les enfants ayant contracté la souillure originelle, *même s'ils sont nés de parents chrétiens, il faut les baptiser, pour que ce péché soit expié.* Les conceptions opposées à cette doctrine sont formellement rejetées. Il est *nécessaire,* est-il dit, que le sacrement soit donné *pour assurer à l'enfant la vie éternelle :* c'est la condamnation de cette thèse pélagienne : le baptême a pour effet d'ouvrir à l'enfant le royaume de Dieu, et non pas d'effacer la faute originelle, ni d'accorder la vie éternelle. S. Augustin, *op. cit.*, l. I, c. XVIII, col. 121. Et, ajoute le concile, *si le sacrement doit être donné, ce n'est pas pour la rémission des fautes différentes du péché originel.* Nous savons qu'en répétant ces mots du concile de Carthage, les Pères de Trente ont voulu condamner de nouveau une erreur que combattait déjà saint Augustin, *op. cit.*, l. I, c. XVII, col. 121 : les petits enfants commettent des péchés personnels et c'est pour ce motif qu'ils doivent être baptisés. Du même coup, la proposition atteint une thèse semipélagienne : le sacrement est destiné à obtenir aux enfants le pardon de leurs fautes futures. S. Augustin, *Epist.*, CCXVII, c. V, n. 16, *P. L.*, t. XXXIII, col. 984. A l'appui de ces définitions, le concile invoque des arguments : la parole de N.-S. : *Si quelqu'un ne renaît*, etc., Joa., III, 5 ; l'article du symbole : *le baptême pour la rémission des péchés;* l'usage, en vertu d'une tradition apostolique, de donner le sacrement aux enfants alors qu'ils sont incapables de commettre des fautes personnelles.

Le canon 5[e] indique les effets du baptême. Il est fait d'idées et d'expressions empruntées aux c. XIII, XIV du I[er] livre de saint Augustin, *Contra duas epist. Pelag., P. L.*, t. XLIV, col. 562-564. Le concile de Trente a, par des retouches, adapté le texte aux besoins de la cause qu'il défend. Deux déclarations sont contenues dans ce canon. Le péché originel disparaît entièrement; la concupiscence existe encore, mais elle n'est pas une faute proprement dite.

Le concile définit que la culpabilité, l'offense, *reatus peccati originalis,* est remise (*reatus concupiscentiæ,* avait dit saint Augustin, *dimissi sunt, loc. cit.*); que *tout ce qui a vraiment et proprement le caractère de péché est enlevé* (saint Augustin, *non aliquid peccati remanet quod non remittatur*). Et pour que toute équivoque soit impossible, le concile s'explique encore. Saint Augustin, accusé par les pélagiens de penser que le baptême « rase » la faute originelle comme le rasoir coupe les cheveux sans arracher jusqu'à leur racine, avait répondu : *Auferre crimina, non radere.* Le sacrement ne *rase* pas, il *enlève* les fautes. C'est ce que redit le concile de Trente. Les protestants soutenaient que le baptême n'ôtait pas le péché, mais empêchait qu'il fût imputé; ce n'est pas assez reconnaître, définit encore le canon 4[e]. La thèse du concile est celle-ci : *Dieu ne hait rien chez les baptisés,* proposition qui est développée ensuite, en des termes empruntés à l'Écriture, si bien que la phrase tout à la fois expose la doctrine et, par voie d'allusion, fait penser à la preuve. « Pas de condamnation pour ceux qui sont baptisés, » pour ceux qui sont en Jésus-Christ, avait dit saint Paul parlant des chrétiens justifiés, Rom., VIII, 1 ; les baptisés ont été ensevelis avec lui dans la mort, Rom., VI, 4 ; le chrétien a dépouillé le vieil homme, revêtu l'homme nouveau créé à l'image de Dieu. Eph., IV, 21. Il est innocent, immaculé, pur, irrépréhensible..., rien ne peut retarder son entrée au ciel.

Sur la concupiscence, le concile a fait trois déclarations : elle existe ; elle ne nuit au chrétien que s'il consent à ses sollicitations; elle n'est pas une faute proprement dite, chez les baptisés. Inutile de définir qu'elle est en nous : le concile « l'avoue, il le sait par expérience ». Il enseigne *qu'elle ne peut nuire à l'homme qui ne consent pas,* mais qui, aidé de la grâce, résiste courageusement *à ses sollicitations.* Laissée chez le chrétien pour lui offrir *l'occasion de la lutte,* elle devient pour lui, s'il est vaillant, une *source de mérites.* Ainsi, aux thèses luthériennes, le concile oppose des phrases empruntées à saint Augustin, *loc. cit., cum qua* (*concupiscentia*) *necesse est ut etiam baptizatis confligat...,* *nihil* (*concupiscentia*) *noceat renascentibus..., peccata quæ fiunt sive in ejus* (*concupiscentiæ*) *consensionibus.* Une troisième définition est encore empruntée à saint Augustin. *Loc. cit.* Il avait dit que *la concupiscence est appelée péché, non pas parce qu'elle l'est, mais parce qu'elle a été produite par le péché,... ou parce qu'elle est mise en mouvement par le plaisir de pécher.* Le concile s'approprie ce langage, pour réfuter Luther et Calvin. Il reconnaît que saint Paul *appelle parfois la concupiscence un péché :* c'est le cas, par exemple, Rom., VIII, 20 ; mais *selon l'interprétation constante de l'Église,* cette manière de parler signifie que *la concupiscence vient du péché, incline au péché,* et *non pas* qu'elle est, chez les baptisés, une *faute véritable et*

proprement dite. Le concile impose cette doctrine sous la menace de l'anathème. De ce que le texte porte : « chez les baptisés, la concupiscence n'est plus un péché, » quelques théologiens ont conclu qu'elle l'était, d'après le concile, chez ceux qui n'ont pas reçu le sacrement. Bossuet, *Défense de la tradition*, l. VIII, c. XXVIII, Besançon, 1836, t. VIII, p. 137-138. Cette interprétation n'est pas communément acceptée, et l'histoire de la rédaction du décret sur le péché originel prouve qu'elle ne peut pas l'être. Le canon 5e est consacré à décrire les effets du baptême, le concile ne s'occupe donc en le composant que de la concupiscence chez les baptisés, il n'a pas l'intention de dire ce qu'elle est chez l'infidèle. Voir Concupiscence et Péché originel.

b. Péchés actuels. — Le concile avait professé sa foi en un seul baptême pour la rémission des péchés. Sess. III. En parlant du pardon de la faute originelle, il avait employé des expressions qui laissaient entendre qu'avec elle disparait toute autre faute, chez les baptisés : Par ce sacrement l'homme revêt le Christ, sess. V, can. 3 ; tout ce qui a le caractère de péché est enlevé, can. 5. Sans doute, ici, il s'agit directement de la faute originelle, mais cette rémission complète paraît entraîner le pardon des autres fautes. D'ailleurs, voici qui est décisif : chez l'homme régénéré, Dieu ne hait rien, il n'y a en lui aucun sujet de condamnation, il est innocent, sans souillure, pur, irrépréhensible..., rien ne peut retarder son entrée au ciel. Sess. V, can. 5. Cet enseignement est encore répété à la session VIe : l'adulte pour être justifié doit haïr *ses péchés ;* ils seront donc remis. Sess. VI, c. VI. La cause instrumentale de la justification, c'est le baptême, cette justification n'est pas seulement le pardon *des péchés*..., par elle, d'injuste l'homme devient juste, d'ennemi de Dieu, son ami. Sess. VI, c. VII. Enfin, la définition la plus claire est celle-ci : *Dans le baptême, l'homme reçoit pleine et entière rémission de tous ses péchés.* Sess. XIV, c. II. C'est la confirmation de l'enseignement d'Eugène III, *Decret. pro Armenis,* Denzinger, n. 591.

c. Peines dues au péché. — A plusieurs reprises, le concile, pour montrer la différence qui existe entre le sacrement de baptême et celui de pénitence, déclare que par la régénération spirituelle, l'homme obtient condonation de toutes les peines dues à ses péchés. Voulant légitimer la satisfaction requise de la part du chrétien qui reçoit l'absolution, le concile dit : « La justice divine paraît exiger que Dieu ne reçoive pas en grâce aux mêmes conditions l'infidèle et le pécheur baptisé. » Sess. XIV, c. VIII. Le baptême accorde *pleine et entière rémission de tous les péchés :* rénovation à laquelle on ne peut arriver par le laborieux baptême de la pénitence qu'au prix de larmes et d'efforts considérables. Sess. XIV, c. II. Mais ce ne sont là que des insinuations. A la session VIe, le concile répète l'affirmation d'Eugène III, *Decret. pro Armenis,* Denzinger, n. 591 : dans le baptême, *toute la peine temporelle est remise.* Sess. VI, c. XIV. Aussi *rien ne peut retarder l'entrée au ciel du baptisé.* Sans doute, cette dernière proposition est surtout dirigée contre l'erreur de Luther déjà condamnée par Léon X. Bulle *Exsurge,* Denzinger, n. 627 : « La concupiscence retarde pour l'âme le moment de l'entrée au ciel, » mais, du même coup, elle laisse entendre que le sacrement remet toutes les peines dues au péché.

b) Par le baptême l'homme est sanctifié. — Dans un même développement, le concile définit que le baptême est cause instrumentale de la justification et que cette justification comprend non seulement la rémission des péchés, mais *le renouvellement de l'homme intérieur par l'acceptation volontaire de la grâce et des dons.* Sess. VI, c. VII. Cette phrase ne peut s'appliquer qu'aux adultes, mais il en est d'autres qui expriment la même idée et peuvent convenir à tous les baptisés. Ainsi, il est enseigné que les catéchumènes, et ici la phrase est absolument générale, *revêtent l'homme nouveau créé à l'image de Dieu,* sont devenus non seulement innocents, etc., *mais chers à Dieu.* Sess. V, can. 5. De même, après avoir défini la justification, « un passage de la condition de fils d'Adam *à l'état de grâce et à celui de fils adoptif de Dieu,* » le concile ajoute, et ici encore le texte est général : *ce changement ne peut se faire que par le baptême.* Sess. VI, c. IV. Ailleurs on lit : *Si les hommes ne renaissent, ils ne seront pas justifiés : cette renaissance leur accorde la grâce qui les rend justes.* Sess. VI, c. III. Enfin, le concile parle *de la grâce de justification reçue* dans le baptême, sess. VI, c. XIV, *de la justice obtenue dans ce sacrement.* Sess. XIV, c. I.

Ce n'est pas le lieu de dire en quoi consiste cette sanctification positive. Voir Justification. Ici nous ne ferons que citer, sans les approfondir, les déclarations du concile sur l'état du baptisé. Il reçoit la grâce, sess. VI, c. III, XIV ; passe à l'état de grâce. Sess. VI, c. IV. Il est sanctifié, sess. VI, c. VII ; juste, c. III ; reçoit la justice vraie et chrétienne, la justice par laquelle Dieu le renouvelle et le rend vraiment juste. Sess. VI, c. VII. Aussi est-il devenu l'ami de Dieu, sess. V, can. 5 ; son fils adoptif, sess. VI, c. IV ; son temple. Sess. VI, c. XIV ; sess. XIV, c. VIII. Enfin, il obtient les dons, sess. VI, c. VII ; le don du Saint-Esprit, sess. XIV, c. VIII ; les vertus *infuses de foi, d'espérance, de charité.* Sess. VI, c. VII.

Est-il défini que ces vertus infuses de foi, d'espérance et de charité sont accordées à tous, même aux enfants ? On pourrait hésiter un instant à le dire, sous prétexte que le chapitre dans lequel est affirmée la collation de ces dons parle de leur réception *volontaire,* et par conséquent ne peut s'appliquer qu'aux adultes. La difficulté n'est qu'apparente. Le concile, pour prouver que ces vertus sont accordées, constate que le rituel fait demander par le catéchumène la foi qui accorde la vie éternelle : or, ce désir est exprimé aussi bien au baptême des enfants qu'à celui des adultes. De plus, le chapitre dans lequel le concile parle de la collation de ces vertus est intitulé : de la justification de l'infidèle et de ses causes ; il est donc très général. On peut s'en convaincre d'ailleurs en lisant ce qui précède la déclaration sur les vertus. Il est traité des causes efficiente, méritoire, instrumentale, formelle de la justification ; or elles sont les mêmes, qu'il s'agisse d'enfants ou d'adultes. Sans doute, dans la première phrase du chapitre, les mots *acceptation volontaire des dons* ne peuvent convenir qu'aux adultes ; mais il faut se souvenir que cette proposition sert de transition entre le c. VI et le c. VII ; elle continue le développement qui précède sur les dispositions requises de la part des adultes pour la justification. Le concile de Trente a donc défini que tous les hommes recevaient dans la justification les vertus infuses de foi, d'espérance, de charité. D. Soto, *De natura et gratia,* l. II, c. XVIII, Lyon, 1581, p. 108 ; Bellarmin, *Controv., de sacr. bapt.,* c. XI, Paris, 1620, t. III, p. 257-258 ; Suarez, *De sacr.,* disp. XXVI, sect. II, n. 5, *Opera,* Paris, 1860, t. XX, p. 462 sq. ; et les théologiens contemporains. D'ailleurs le concile affirme que les enfants doivent être mis au nombre des *fidèles,* des croyants. Or ils ne font pas acte de foi. S'il est nécessaire de prendre le mot fidèle au sens étymologique, il faut, pour l'expliquer, admettre que du moins ces enfants ont la vertu de foi.

C. *Par le baptême, Dieu imprime dans l'âme un caractère.* — Il est de foi que le baptême est un des trois sacrements qui marquent l'âme d'un caractère, c'est-à-dire d'un signe spirituel et indélébile. Sess. VII, *De sacr.,* can. 9. Il était nécessaire d'affirmer l'existence de cet effet méconnu par les protestants. Le concile ne dit pas ce qu'a de particulier le caractère baptismal. Sur la notion générale, voir Caractère.

D. *Par le baptême, l'homme est introduit dans l'Église.* — Le concile répète le mot d'Eugène III, *Dec. pro Arm.*, Denzinger, n. 591 : le baptême est la *porte* par laquelle on entre dans l'Église. Sess. XIV, c. II. Il fait de l'homme le membre du corps du Christ, *loc. cit.* Le concile insinue même qu'avant d'avoir reçu le baptême, on ne peut s'approcher d'un autre sacrement : *pour quiconque n'est pas baptisé, la pénitence n'est pas un sacrement.* Sess. XIV, c. I. Nous verrons quelles obligations entraîne cette admission dans l'Église et nous constaterons qu'elles s'imposent à tous, même à ceux qui ont reçu, tout enfants, le baptême.

E. *Par le baptême l'homme acquiert un droit conditionnel à la récompense du ciel.* — *a) Un droit est acquis.* — Le baptême est le sacrement qui, aux termes mêmes des définitions conciliaires, est *nécessaire pour le salut,* sess. VII, *De bapt.*, can. 5; sess. XIV, c. II; *sans lui, on ne peut acquérir la vie éternelle.* Sess. V, can. 4. L'assemblée déclare donc que, selon le mot de saint Paul, Rom., VIII, 17, le chrétien est *l'héritier de Dieu, le cohéritier du Christ,* sess. V, can. 5; *l'héritier en espérance de la vie éternelle;* dans le baptême, *il a reçu la foi infuse et vivante qui la lui obtient. Loc. cit.*

b) Ce droit est conditionnel. — Très souvent, le concile parle de la fragilité du baptisé, de ses fautes, de la perte de la grâce. Sess. VI, c. XIV; sess. VII, *De bapt.*, can. 10; sess. XIV, c. I, II, VIII. Sans doute, l'assemblée a déclaré que *Dieu ne hait rien dans l'homme régénéré, qu'en lui il n'y a rien qui appelle condamnation;* mais elle a ajouté le mot de l'Apôtre, Rom., VIII, 9 : *s'il ne vit pas selon la chair;* et, précisément, elle l'a fait pour ne pas donner à entendre que le chrétien est impeccable. De même, le concile affirme que *la concupiscence ne nuit pas,* mais il a soin de dire : *à condition que l'homme ne cède pas, résiste vaillamment à ses sollicitations.* Sess. V, can. 5. Enfin, l'assemblée définit que la grâce une fois reçue peut être perdue. Sess. VI, can. 23. Voir JUSTIFICATION. — Bien plus, comme les protestants, les luthériens surtout, n'exigeaient de la part du baptisé que la foi, l'assemblée a dû déclarer que d'autres conditions niées par les réformateurs sont nécessaires : observation des commandements de Dieu et de l'Église, respect des vœux que le chrétien s'est imposés, réception de la pénitence si le fidèle a péché. — Le concile ne nie pas que la foi soit nécessaire; mais il définit que le *baptisé n'est pas seulement obligé de croire,* sess. VII, *De bapt.*, can. 7; *que la foi n'est pas le seul acte commandé* par Dieu au chrétien, sess. VI, can. 19; que Jésus-Christ n'est pas seulement le rédempteur en qui nous devons nous confier, sess. VI, can. 21; que le baptisé peut perdre la foi par d'autres fautes que par le péché d'infidélité. Sess. VI, c. XV, can. 27; sess. VII, *De bapt.*, can. 6. Voir JUSTIFICATION. — Il doit encore respecter la loi. Le catéchumène s'y est engagé; une des dispositions que le concile exige de lui, c'est *la résolution d'observer les préceptes de Dieu,* sess. VI, c. VI, et l'assemblée observe que la liturgie du baptême invite le fidèle à *respecter les commandements.* Sess. VI, c. VII. Enfin le concile ne laisse place à aucun doute. Il définit que *le Christ a été proposé aux hommes comme un législateur auquel ils doivent obéir,* sess. VI, can. 21, *que le baptisé est obligé de se soumettre à toute la loi chrétienne,* sess. VII, *De bapt.*, can. 7; *que l'homme justifié, le chrétien est tenu de respecter les commandements de Dieu, le décalogue.* Sess. VI, c. X, can. 19, 20. Voir JUSTIFICATION. — Mêmes déclarations sur le respect dû aux ordres de la société chrétienne. Il est défini que *l'homme justifié doit les observer,* sess. VI, c. X, can. 20; *que le baptisé est obligé de se soumettre à tous les commandements de l'Église, lois écrites ou traditions, et qu'il n'est pas seulement tenu de les respecter si cela lui plaît.* Sess. VII, *De bapt.*, can. 8. Voir JUSTIFICATION.

Restent les engagements personnels. Contre les réformateurs, surtout contre les luthériens, le concile rappelle la doctrine de l'Église. Il est de foi *qu'on n'a pas à rappeler aux hommes le souvenir de leur baptême pour leur faire comprendre la nullité des vœux qu'ils ont contractés, après avoir reçu ce sacrement,* sess. VII, *De bapt.*, can. 9, et par conséquent pour engager les prêtres à se marier, les religieux à quitter le cloître. Si le concile donne cet enseignement, c'est qu'à ses yeux la principale objection des réformateurs contre les vœux des chrétiens est dépourvue de valeur. *Les vœux ne portent pas atteinte au baptême et à la foi professée par le catéchumène, les promesses de ce sacrement n'annulent pas les engagements du chrétien.*

Mais le fidèle peut manquer à ces diverses obligations. S'il tombe, lui suffira-t-il de se dire, avec foi : Je suis baptisé, Dieu s'est engagé à ne plus voir mes fautes, à les pardonner? C'était l'opinion de Luther et de Calvin. Le concile la condamne très énergiquement et à plusieurs reprises. Il définit qu'autre est le sacrement de baptême, autre celui de pénitence, et que le chrétien coupable de fautes graves doit recourir à ce dernier. L'assemblée prend la peine d'indiquer longuement les différences qui séparent les deux rites institués pour la réconciliation du pécheur. Matière et forme ne sont pas du tout les mêmes dans le baptême et dans la pénitence. Sess. XIV, c. II. Le rôle du ministre est très différent; seul, celui qui réconcilie le chrétien coupable fait office de juge, seul il absout. *Loc. cit.*, sess. VI, c. XIV. Certains actes sont exigés du chrétien pénitent et non de l'infidèle : confession, satisfaction. Sess. VI, c. XIV; sess. XIV, c. VIII. Cette pleine et entière rémission des péchés, des peines éternelles et temporelles qu'accorde le baptême, le chrétien qui s'approche de la pénitence ne l'obtient pas, du moins pas toujours, du moins pas à des conditions aussi faciles. Sess. XIV, c. II; sess. VI, c. XIV. Le premier sacrement ne doit pas être réitéré, le second peut l'être. Sess. XIV, c. XI. Le concile a donc le droit *d'enseigner que la pénitence du chrétien déchu est bien différente de celle de l'infidèle,* sess. VI, c. XIV; de définir que *les deux sacrements sont distincts,* ne doivent pas être *confondus,* que *le baptême n'est pas le sacrement de pénitence.* Sess. XIV, can. 2. Si l'assemblée tient tant à montrer la différence qui sépare les deux rites, c'est afin de déclarer que les péchés du baptisé ne lui sont pas pardonnés en vertu de sa seule qualité de chrétien. Il est défini que *le seul souvenir du baptême et la foi ne remettent pas, ne rendent pas vénielles les fautes commises après la réception de ce sacrement.* Sess. VII, *De bapt.*, can. 10; sess. VI, can. 29. Il est de foi que la pénitence est le *remède institué par Dieu pour la réconciliation des chrétiens tombés,* que *par elle, il applique aux fidèles déchus les mérites de la passion,* que *l'emploi de ce sacrement est nécessaire pour le salut de l'homme régénéré, mais tombé.* Sess. VI, c. XIV, can. 29; sess. XIV, c. I, II. Et le concile *définit que la pénitence* a été nommée justement *une seconde planche de salut.* Sess. VI, c. XIV; sess. XIV, can. 2. Voir PÉNITENCE.

4° *Baptême du Christ et baptême de Jean.* — Les déclarations du concile sur les effets du sacrement laissent déjà supposer qu'à ses yeux le rite chrétien l'emporte sur le baptême de Jean. L'assemblée a pris soin d'ailleurs de s'expliquer sur ce sujet. Les légats avaient indiqué parmi les erreurs à condamner cette proposition de Luther : Jésus-Christ n'a pas aboli le baptême de Jean, mais par la parole de la promesse, il l'a amené à sa perfection, *Theol. Abhandl. v. d. Taufe des Gesetzes, Joh. und Chr.*, t. X, p. 2613; et cette affirmation de Mélanchton, tirée des *Loci communes :* le baptême de Jean et celui du Christ avaient même efficacité; seulement celui qui recevait le premier devait croire au Messie futur, celui qui s'approchait du second au Christ déjà

venu. *De bapt.*, t. XXII, p. 459. Luther, qui d'abord avait pensé autrement, *loc. cit.*, soutint cette proposition, en 1540. *Zwey Pred. über d. 3 cap. de Ev. Matth. Dessau. Erst. Pred.*, n. 31, t. VII, p. 1000. Calvin lui aussi attribue même vertu au baptême de Jean et à celui du Christ. *Inst.*, c. XVII, n. 7, 8, 18, t. I, p. 961, 962, 967. Les théologiens et les Pères du concile discutèrent longuement sur les deux affirmations dont les légats désiraient la condamnation. On ne se décida à définir que cette proposition : *Le baptême du Christ et celui de Jean n'ont pas même vertu.* Sess. VII, *De bapt.*, can. 1. Chemnitz trouve que c'est encore trop. *Op. cit.*, part. II, *De bapt.*, p. 34. Il est facile de constater que ce problème, peu important en lui-même, est tout simplement une manière de poser une question très grave, celle du mode d'efficacité des sacrements. Les réformateurs identifient les baptêmes du Christ et de Jean parce qu'à leurs yeux, c'est la foi qui justifie. Le concile fait une distinction parce qu'il croit à la causalité *ex opere operato*, à l'efficacité du rite sacramentel. Le sujet est plus important qu'il ne le paraît.

5° *Ministre.* — Luther affirme toujours que l'hérétique et l'impie baptisent validement; il soutient pour ce motif contre les anabaptistes, que le baptême des catholiques n'est pas nul; il reconnaît que toute personne peut, en cas de nécessité, conférer le sacrement. *De capt. Babyl.*, n. 94, t. XIX, p. 74; *Pred. v. d. heil. Taufe*, 1535, n. 20, 97, t. X, p. 2526 sq., 2577 sq. A ses yeux en effet, non seulement le baptême est conféré au nom de Dieu, mais Dieu est l'unique ministre de la sanctification et de l'acte extérieur lui-même : aussi, l'homme par lequel la Trinité baptise, n'a pas besoin d'avoir l'intention de bien faire, il peut même agir par plaisanterie. Le diable lui-même, s'il baptisait, conférerait le sacrement. *Pred. v. d. heil. Taufe*, 1535, n. 33, t. X, p. 2536; *Schrift v. d. Winkelmesse*, 1533, n. 111 sq., t. XIX, p. 1548 sq. Les anabaptistes avaient soutenu, tout au contraire, que, si le ministre n'a pas la foi, le baptême donné par lui est nul, et c'était un des motifs pour lesquels ils conféraient de nouveau le sacrement à ceux qui l'avaient reçu de la main des papistes. Cf. Luther, *loc. cit.*; Calvin, *Inst.*, c. XVII, n. 16, p. 966.

Le concile définit que *l'hérétique baptise validement, s'il prononce la vraie formule et a l'intention de faire ce que fait l'Église.* Sess. VII, *De bapt.*, can. 4. C'est condamner à la fois les anabaptistes et Luther et déclarer que, pour la validité du rite, la foi du ministre n'est pas requise, mais que l'intention est nécessaire. Sur le sens des mots *intention de faire ce que fait l'Église*, voir SACREMENTS. Le canon est calqué sur une phrase du décret pour les arméniens. Denzinger, n. 591.

6° *Sujet.* — 1. *Erreurs.* — Les anabaptistes déclaraient illicite et sans valeur le baptême des enfants. Nous connaissons leurs arguments par les réfutations qu'en ont faites les protestants. L'enfant n'a pas la raison, ne comprend pas, ne ratifie pas l'acte qu'on accomplit en son nom, ne peut être unie à la société chrétienne. Il n'a pas la foi et par conséquent il manque des dispositions requises pour recevoir avec fruit le baptême. Comme, d'autre part, le péché originel n'existe pas, il n'y a pas de raison de conférer le sacrement aux enfants. Aussi l'Écriture ne dit-elle pas qu'on lui ait jamais donné le baptême ni qu'on doive le faire. Luther, *Brief an zwey Pfarrh. v. d. Wiedertaufe*, n. 31, t. XVII, p. 2658 sq.; Mélanchton, *Loci comm.*, *De bapt.*, t. XXII, p. 16 sq.; [illegible] *de anab.*, t. I, p. 932; *De anab.*, t. I, p. 962 sq.; *Adv. anab.*, t. III, p. 33 sq.; Calvin, *Inst. chrét.*, c. XVII, n. 26, 33, t. I, p. 973, 978. Ils voulaient donc que l'homme ne fût pas baptisé avant d'être adulte, avant d'avoir trente ans, disaient quelques-uns sous le prétexte qu'à cet âge Jésus-Christ avait reçu le baptême de Jean. Aussi conféraient-ils le sacrement de nouveau à ceux qui l'avaient reçu enfants. Luther, *loc. cit.*; Mélanchton, *loc. cit.*; Calvin, *Inst. chrét.*, *loc. cit.*, et n. 47, p. 987.

Luther a toujours combattu très énergiquement les anabaptistes. Dès le début, il enseigne que le baptême est destiné à tous. *Sermo v. d. Sak. d. Taufe*, 1519, n. 6, t. X, p. 2596. Souvent, il discute une à une toutes les objections faites contre le pédobaptisme. *Brief an zwey Pfarrh. v. d. Wiedert.*, n. 31 sq., t. XVII, p. 2658 sq.; *Ausleg. der Ev. am drit. Sonnt. nach d. Erschein. Chr.*, t. XI, p. 671 sq.; *Catech. major, De bapt.*, t. X, p. 159. Mais il entend bien aussi se séparer sur ce point des papistes. Il leur reproche de baptiser l'enfant à cause d'une foi étrangère, celle de l'Église, des parrains ou des parents. Personne ne peut être sauvé par la foi d'autrui. *Ausleg. der Ev. am drit. Sonnt. n. d. Erschein. Chr.*, n. 20, 22, t. XI, p. 666 sq. La pensée qu'il exprime souvent est celle-ci : L'enfant est présenté par les parents, ils intercèdent pour lui ainsi que l'Église. A cause de cette prière et de cette confiance, Dieu met en l'enfant une foi propre, personnelle, et le justifie. Sans doute, le petit baptisé n'a pas la raison; mais n'est-ce pas cette faculté qui est le grand obstacle à la foi? *Loc. cit.*

C'est la même pensée qu'exprime la formule de concorde de Wittemberg, 1536. Luther, *Werke*, t. XVII, p. 2531. Assurément, les enfants n'ont pas la raison, mais ils éprouvent des mouvements semblables à ceux que ressentit Jean dans le sein d'Élisabeth, mouvements analogues d'une certaine manière à des actes de foi et d'amour. Quant aux enfants morts sans baptême, si selon Luther il n'y a pas à désespérer de leur salut, on ne peut leur donner le sacrement. Il faut alors prier Dieu qu'il les fasse participer à sa miséricorde. A cause de l'intercession des parents l'enfant ne sera pas perdu, mais reçu en grâce. *Bedenk. v. d. Taufe so e. Weib, i. d. Noth geschieht*, t. X, p. 2617. Cf. *Tischreden, V. d. h. Taufe*, n. 13, 25 sq., t. XXII, p. 856, 859 sq. Luther admet aussi une exception assez semblable en faveur des adultes. S'il déclare que le baptême est nécessaire, que le négliger, c'est mépriser, le Christ et la foi, il observe que Dieu, n'étant pas lié par ses sacrements, peut sans eux ce qu'il peut par eux; il est donc capable de donner son esprit à un homme qui n'étant pas baptisé croit l'être, il ne condamne pas celui qui ayant la foi ne peut recourir au sacrement. *Eine and. Pred. v. d. Härtigkeit der Jünger Jesu*, n. 62, 64, t. XI, p. 1333, 1334. Quant aux dispositions requises, Luther n'en connaît qu'une : la foi à la promesse du Christ. *De capt. Babyl.*, n. 83, 97 sq., t. XIX, p. 66, 67, 76 sq.

Selon Zwingle, le baptême n'est pas nécessaire pour le salut, ni pour la rémission de la faute originelle; et néanmoins, il faut absolument le donner aux enfants. C'est la circoncision nouvelle, elle est indispensable comme l'ancienne; il faut que par elle l'homme soit introduit dans le peuple de Dieu. Zwingle se croyait d'autant plus fondé à exiger qu'on baptisât les enfants, qu'il faisait du sacrement un rite purement extérieur. *V. Touf, v. Widertouf u. v. Kindertouf*, t. II, 2, p. 230, 297.

Calvin, lui aussi, combat les thèses anabaptistes. *Inst. chrét.*, c. XVII, n. 21 sq., p. 970 sq. Pourtant d'après lui, l'enfant des fidèles tire sa sanctification de son origine : Dieu a promis de bénir la race des chrétiens, n. 33, p. 978. Et néanmoins il faut conférer le sacrement à l'enfant. D'abord, Dieu le veut. Puis le rite extérieur introduira l'enfant dans l'Église, confirmera la foi des parents, rendra le petit baptisé plus cher à la communauté chrétienne et assurera davantage son éducation religieuse, n. 21 sq., p. 970 sq. Mais si, sans qu'il y ait mépris de la loi, l'enfant ne peut recevoir le sacrement, son salut n'est pas en danger; car, dès sa naissance, le fils du chrétien appartient au corps du Christ. C. XVIII, n. 71, p. 1038. Dieu donne-t-il à cet enfant une foi semblable à la nôtre? Calvin n'ose l'affirmer; il dit seulement que Dieu, qui, au ciel, se fait connaître pleinement des en-

fants, peut sans doute leur accorder ici-bas, par une action mystérieuse, quelques rayons de lumière. C. XVII, n. 35 sq. De l'adulte, Calvin exige la pénitence et la foi, n. 43, p. 984.

Sans partager les erreurs protestantes, l'humaniste Érasme s'avisa de proposer que les enfants, après avoir été instruits de la doctrine chrétienne, fussent invités à déclarer s'ils ratifiaient ou non les promesses de leur baptême. S'ils s'y refusent, ajoutait-il, il vaudra peut-être mieux ne pas les forcer. On les laissera à eux-mêmes jusqu'à ce qu'ils reviennent à résipiscence, et on ne leur infligera aucune peine, si ce n'est la privation de l'eucharistie et des autres sacrements. *Præf. paraphr. in Matth.*, édit. Leclerc, Leyde, 1703-1706, t. VII.

2. *Doctrine catholique.* — A. *Tous les hommes, même les enfants, doivent être baptisés.* — Le concile définit que *le baptême n'est pas libre, mais nécessaire au salut.* Sess. VII, *De bapt.*, can. 5. Cette déclaration s'explique par deux autres dogmes : *l'unique remède contre la tache originelle, c'est le mérite de Jésus-Christ appliqué aux adultes et aux enfants par le baptême*, sess. V, can. 3; *sans ce sacrement, nul n'obtient la justification, l'infidèle ne peut être justifié que par le baptême reçu ou désiré.* Sess. VI, c. IV, VII. Et, parce que les erreurs de Zwingle et des anabaptistes l'exigent, le concile insiste surtout sur la nécessité du baptême des enfants. Voir ce qui a été dit de la rémission du péché originel par le baptême. Il définit ces trois propositions. Sess. V, can. 4 : *a*) *Il faut que l'enfant soit baptisé* (contre les adversaires du pédobaptisme). *b*) *Il est nécessaire qu'il le soit pour obtenir la rémission du péché originel et la vie éternelle* contre les anabaptistes, Zwingle, Calvin. *c*) *Il faut donner le sacrement, même si l'enfant est fils de chrétien* (contre Calvin).

De ces propositions, il résulte qu'aux yeux du concile recevoir le baptême est non seulement un acte prescrit par Dieu et qu'on ne peut omettre par mépris sans pécher gravement, mais que c'est aussi employer un moyen sans lequel on est dans l'impossibilité d'être sauvé. Ce sacrement applique l'*unique* remède contre la faute originelle, il est l'*unique* cause de la justification, l'enfant lui-même ne peut être sauvé s'il ne le reçoit. Le baptême est donc de nécessité de moyen. C'est d'ailleurs le sens obvie des mots *necessarium ad salutem.* Le concile toutefois ne condamne pas l'enseignement reçu sur les baptêmes de désir et de sang. Il reproduit la thèse de saint Thomas : pour être justifié il faut avoir *reçu* ou *désiré* le sacrement. *Sum. theol.*, IIIª, q. LXVIII, a. 2. Voir col. 275. Aussi, tous les théologiens catholiques postérieurs au concile ont admis l'efficacité de la contrition parfaite et de la mort soufferte pour le Christ, mais ils sont obligés de dire, pour rester fidèles à la doctrine ici définie, que si la charité et le martyre remettent le péché originel et justifient, c'est parce qu'ils sont unis au vœu du sacrement, du moins parce qu'ils l'expriment implicitement. Voir CONTRITION PARFAITE, MARTYRE.

Le concile a indiqué à quelle date le baptême est devenu obligatoire, moyen de salut indispensable, c'est *depuis la promulgation de l'Évangile.* Sess. VI, c. IV.

En affirmant la nécessité du sacrement, les Pères ont dû parler des enfants morts sans baptême. Ils ne disent pas seulement que celui qui n'est pas baptisé ne peut obtenir *la vie éternelle*; c'est l'affirmation du concile de Carthage de 418. En reproduisant cette affirmation, le concile a-t-il voulu condamner comme hérétiques, les théologiens qui, comme Cajetan, croient pouvoir faire arriver à la vie éternelle, en raison des prières de leurs parents, les enfants morts dans le sein de leur mère? Certainement non. D'abord, à la session Vᵉ, le concile ne parle que des enfants déjà nés, *recentes ab uteris ma-* [illegible] Et, plus tard, au cours des discussions antérieures à la VIIᵉ session, les Pères se demandèrent s'il y avait lieu de condamner Cajetan. Plusieurs membres de l'assemblée prirent sa défense. Les légats ne proposèrent pas de canon contre lui ; ce n'était pas le moment, disaient-ils, d'étudier la question. Aucune condamnation ne fut portée. Aussi les théologiens (Suarez ne cite que Castro comme faisant exception), tout en rejetant la théorie de Cajetan, voir BAPTÊME (*Sort des enfants morts sans*), ne la déclarent pas *hérétique. De sacr.*, disp. XXVIII, sect. III, n. 3, t. XX, p. 480. Vega se contente de dire : le concile *insinue* que les enfants sont damnés, s'ils meurent même dans le sein de leur mère, sans avoir reçu le baptême. *In Tridentinum*, l. V, c. XVI. D. Soto dit que l'opinion de Cajetan est fausse. *De nat. et grat.*, l. II, c. X, p. 88. Suarez pense qu'elle s'écarte du sentiment ou des doctrines de l'Église, qu'elle est voisine de l'erreur ou erronée. *Loc. cit.* C'est aussi l'avis des théologiens postérieurs.

B. *Tous les hommes à qui le baptême n'a pas encore été conféré peuvent le recevoir.* — *a*) *Ceux à qui le sacrement a déjà été donné ne peuvent pas être rebaptisés.* — Le concile repend la déclaration d'Eugène III, *Decr. pro Armenis*, Denzinger, n. 590 : *le baptême imprime un caractère, signe... ineffaçable, aussi ne peut-il être réitéré.* Sess. VII, *De sacr. in genere*, can. 9. C'est tout à la fois indiquer la loi : défense de rebaptiser, et la motiver : le chrétien ne perd jamais le caractère qu'a marqué dans son âme le sacrement. Essayer de réitérer, serait donc accomplir un acte illicite et sans valeur. Aussi *n'est-il permis de le faire pour aucune raison ;* ainsi l'enseigne le concile. Sess. XIV, c. II. Évidemment il en serait tout autrement, si le sacrement n'avait pas été *vraiment et validement conféré la première fois :* l'assemblée ne défend pas de baptiser, lorsqu'il en a été ainsi. Sess. VII, *De bapt.*, can. 11. Mais elle condamne comme irrecevables toutes les autres raisons qu'on pourrait mettre en avant pour réclamer la réitération : *ce n'est pas*, définit-elle, *en recevant une seconde fois le sacrement, que le chrétien pécheur est justifié*, sess. XIV, c. II ; *il n'y a pas à rebaptiser l'apostat qui a renié la foi chez des infidèles*, sess. VII, *De bapt.*, can. 11 ; enfin, comme le baptême des enfants est valide, *il ne faut pas leur donner à nouveau le sacrement quand ils arrivent à l'âge de discrétion.* Sess. VII, *De bapt.*, can. 13.

b) *Tous ceux qui n'ont pas encore été baptisés peuvent l'être* — *a. Ils peuvent l'être validement.* — Le baptême est nécessaire de nécessité de moyen, on peut en conclure qu'il est accessible à tous. Le cas des adultes ne souffre pas de difficultés. Par contre, la valeur du baptême des enfants ayant été contestée, le concile a voulu condamner les adversaires du pédobaptisme. Il rejette leur principale objection, censure la conclusion pratique qu'ils en tirent, motive la doctrine catholique. Le principal argument des anabaptistes était celui-ci : l'enfant ne peut faire acte de foi. Il est défini par le concile que *le petit enfant, bien qu'il ne puisse pas croire d'une manière actuelle, doit cependant être compté parmi les fidèles s'il a reçu le baptême.* Ce sacrement a donc été reçu par lui validement; d'ailleurs le concile conclut : *il ne faut pas le rebaptiser quand il arrive à l'âge de discrétion.* Il indique la raison pour laquelle le sacrement *de la foi* peut être conféré aux enfants. Ils sont baptisés *in fide Ecclesiæ*, en raison de la foi de l'Église. C'est l'enseignement que saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXVIII, a. 9, ad 1um, 2um, emprunte à saint Augustin, *Epist.*, LXVIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 359 sq. ; *De peccat. merit. et remis.*, l. I, c. XXV, n. 39, *P. L.*, t. XLIV, col. 131 ; *Cont. duas ep. Pelag.*, l. I, c. XXII, n. 40, *P. L.*, t. XLIV, col. 570. Offerts par la société chrétienne, les enfants croient par autrui ; de même qu'avant leur naissance, la nourriture de leur mère est leur nourriture, ainsi la foi de l'Église est leur foi. Peut-être aussi, le concile insinue-t-il que les enfants peuvent être validement baptisés parce que le sacrement

accorde la vertu de foi. Il dit en effet : Si quelqu'un affirme que le petit enfant parce qu'il est incapable de faire un acte de foi, *actum credendi*, ne peut être mis au nombre des chrétiens, *fideles...* Sess. VII, *De bapt.*, can. 3. Il est difficile de ne pas voir ici une antithèse entre *fideles* et *credendi*. Et alors *fideles* devrait se traduire par *croyants*. Mais puisque, par hypothèse, l'enfant ne peut produire l'*acte*, reste, s'il est un croyant, qu'il ait la *vertu* de foi. Le concile indiquerait ici comment le sacrement de l'initiation chrétienne peut être reçu par l'enfant.

Si le baptême des enfants est valide, il entraîne des obligations. Le concile prend à son compte la censure portée par la faculté de théologie de Paris contre Érasme, *Opera*, t. IX, p. 820, et condamne en son entier la proposition de cet humaniste. L'enfant qui a été baptisé n'est pas libre, lorsqu'il a grandi, de ratifier ou non les engagements pris en son nom par ses parrains; on n'a pas à le lui demander et s'il refuse de les accepter, on ne peut le punir par d'autres peines que par la privation de l'eucharistie. Sess. VII, *De bapt.*, can. 13.

b. Ceux qui ne sont pas baptisés peuvent l'être licitement et fructueusement, les enfants sans condition, les adultes, s'ils ont les dispositions requises.

L'affirmation du concile : *il faut* baptiser les enfants, sess. VII, *De bapt.*, can. 13; sess. V, can. 4, suppose que la collation du sacrement à ces personnes est toujours licite, fructueuse, en même temps que valide. Évidemment, il ne saurait être question d'exiger d'eux des dispositions, le concile le sait bien : *ils ne peuvent faire acte de foi*. Sess. VII, *De bapt.*, can. 13. Le baptême n'est pas non plus fructueux chez les seuls prédestinés. Voir plus haut.

Mais les adultes puisqu'ils pourraient mettre obstacle à la collation de la grâce, doivent faire disparaître tout ce qui s'opposerait en eux à l'efficacité du sacrement. C'est dire que de leur part des dispositions sont requises. Le concile les indique. Il nomme d'abord la foi, c'est-à-dire *l'adhésion aux vérités révélées, et aux promesses, notamment à celle que Dieu nous a faite de nous justifier par sa grâce et par la rédemption du Christ Jésus*. C'est ensuite la pénitence : *excitée et préparée par la crainte salutaire de la justice divine, par la confiance en la miséricorde de Dieu fléchi par le Christ, par l'amour initial de ce Dieu source de toute justice, elle se termine par la haine et la détestation du péché*. Enfin, l'adulte doit *avoir l'intention de recevoir le baptême, de commencer une vie nouvelle, d'observer les commandements de Dieu*. Sess. VI, c. VI. Le concile insiste sur la nécessité de la pénitence : il *faut* qu'elle existe, *loc. cit.*; *elle est nécessaire pour que rejetant et corrigeant leur perversité, tous ceux qui se sont souillés d'un péché mortel détestent cette grave offense par la haine et par un pieux sentiment de douleur*. Sess. XIV, c. I. Mais elle ne suppose *pas la confession sacramentelle, l'absolution, la satisfaction*, sess. VI, c. XIV, *personne ne pouvant être jugé par l'Église avant d'y avoir été introduit par le baptême*. Sess. XIV, c. II. Voir l'enseignement des papes, des congrégations romaines et des théologiens sur ces dispositions, col. 280. Voir aussi JUSTIFICATION.

c. Ceux qui n'ont pas été baptisés peuvent l'être opportunément, à tout âge. — Le concile définit que l'homme [illegible] *Christ le reçut, et avant l'article de la mort*, sess. VII, *De bapt.*, can. 12; bien plus, il déclare qu'il *y aurait hérésie à soutenir qu'il vaut mieux omettre de conférer* [illegible] *faire acte de foi*. Sess. VII, *De bapt.*, can. 13.

[illegible]

[illegible] Paris, 1836, t. XIX, p. 216-283, 337-349; et les théologiens catholiques cités à la fin de l'article précédent, col. 295. Voir aussi Chemnitz, *Examen concilii Tridentini*, part. I, [illegible] p. 88-188; part. II, Genève, 1614, p. 34 sq.; Calvin, *Antidotum concilii Tridentini*, dans le *Corpus reform.*, t. VII, col. 361-506.

Pour la doctrine des réformateurs, voir les monographies protestantes sur l'histoire du baptême citées à la fin de l'article précédent et de l'article suivant, col. 295, 337; les études sur la théologie de Luther, de Calvin, de Zwingle, notamment Usteri, *Darstellung der Tauflehre Zwingli*, dans *Stud. und Kritik.*, 1882, p. 205 sq.; les manuels d'histoire du dogme, Hagenbach, *Lehrb. der Dogmengeschichte*, Leipzig, 1888, p. 513, 587; Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Erlangen et Leipzig, 1898, t. II, p. 269 sq., 303 sq., 402; Möhler, *La symbolique*, trad. franç., Paris, 1852.

C. RUCH.

X. BAPTÊME DANS L'ÉGLISE ANGLICANE ET DANS LES SECTES PROTESTANTES APRÈS LE CONCILE DE TRENTE. — I. Dans l'Église anglicane. II. Chez les luthériens et les réformés. III. Dans diverses sectes. IV. Valeur du baptême des anglicans et des protestants aux yeux de l'Église catholique.

I. DANS L'ÉGLISE ANGLICANE. — D'après les termes mêmes de la liturgie officielle de l'Église anglicane, contenue dans le *Livre de la prière commune* (*Book of common prayer, Prayer book*), le baptême a pour effets de laver et de sanctifier par l'Esprit-Saint, de délivrer de la colère de Dieu; le baptisé est introduit dans l'arche de l'Église du Christ; il reçoit la rémission de ses péchés par la régénération spirituelle; il reçoit la bénédiction de la vie éternelle; il a part au royaume éternel du Christ notre Sauveur; il reçoit le Saint-Esprit; il naît de nouveau; il est fait héritier du salut éternel. D'après les formules indiquées pour être récitées après le baptême, ceux qui ont été baptisés, enfants ou adultes, sont régénérés, entés sur le corps de l'Église du Christ; ils ont été régénérés par le Saint-Esprit; ils sont devenus les enfants de Dieu par adoption; ils ont été incorporés à la sainte Église; ils ont, par le baptême, revêtu le Christ. « Il est certain par la parole de Dieu, est-il dit ailleurs, que les enfants qui sont baptisés, et qui meurent avant tout péché actuel, sont sûrement sauvés. »

La doctrine de la régénération baptismale a été maintenue dans le *Prayer book* malgré les réclamations des presbytériens, lors de la conférence de 1661 (*Savoy conference*). « Nous ne pouvons pas, déclaraient les presbytériens, dire que tout enfant baptisé est *régénéré par le Saint-Esprit de Dieu*; ou du moins c'est là un point discutable, et nous désirons qu'on s'exprime autrement. » Les évêques anglicans, se référant aux textes du Nouveau Testament, Joa., III, 5; Act., II, 38, répliquèrent que « le baptême est notre régénération spirituelle », et que par lui « nous recevons la rémission des péchés... Du moment que les sacrements divins ont leurs effets quand celui qui les reçoit ne se trouve pas *ponere obicem*, c'est-à-dire y opposer quelque obstacle (et les enfants n'en peuvent opposer aucun), nous pouvons dire en toute sincérité de tout enfant baptisé, qu'il est régénéré par le Saint-Esprit de Dieu ».

D'après le *catéchisme* inséré dans le *Prayer book*, le signe extérieur et visible du baptême est « l'eau dans laquelle la personne est baptisée au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit »; et la grâce intérieure et spirituelle « reçue par le moyen du signe » est « la mort au péché et la nouvelle naissance à la justice; par notre nature nous naissons dans le péché; nous sommes enfants de colère : par le baptême, nous sommes faits enfants de grâce ».

Les *39 articles*, où l'influence protestante est plus sensible que dans le *Prayer book*, n'affirment plus que le baptême ait pour effet la régénération spirituelle. Les sacrements y sont présentés comme « des témoins cer-

tains, des signes efficaces de la grâce et de la bonne volonté divine à notre égard, par lesquels Dieu agit efficacement en nous, et non seulement excite, mais confirme notre foi en lui » (a. 25). L'article 27 est ainsi conçu : « Le baptême n'est pas seulement un signe de profession ou une marque distinctive, discernant les chrétiens des autres hommes. C'est aussi le signe de la régénération ou nouvelle naissance, par lequel, comme par un instrument, ceux qui reçoivent dûment le baptême sont insérés dans l'Église; par lequel aussi les promesses du pardon des péchés et notre adoption comme enfants de Dieu par le Saint-Esprit sont visiblement signifiées et scellées, la foi est confirmée et la grâce accrue par la vertu de la prière adressée à Dieu. Le baptême des jeunes chrétiens doit absolument être conservé dans l'Église, comme agréant très bien avec l'institution du Christ. »

Au XVIIIe siècle, grâce à l'indifférence religieuse et au rationalisme, on en vint dans l'Église anglicane à regarder le baptême comme un rite sans importance. Mais en 1835, lors du mouvement d'Oxford, l'attention fut vivement reportée sur ce sacrement par les tracts 67, 68, 69, *Scriptural views of holy baptism*, où le Dr Pusey établissait savamment la doctrine de la régénération baptismale et « déterminait la place du sacrement de baptême dans le système vivant de l'Église anglicane, que les négations et le vague du parti *evangelical* avaient mis en grand péril ». Church, *The Oxford movement*, 3e édit., p. 263. Les *evangelicals* eurent leur revanche dans l'affaire Gorham. En 1848, l'évêque d'Exeter, le Dr H. Phillpotts, refusa l'institution au Rév. G. C. Gorham, qui lui avait été présenté pour un bénéfice, en donnant pour raison que Gorham « tenait des doctrines contraires à la véritable foi chrétienne, contraires aux doctrines contenues dans les articles et formulaires de l'Église unie d'Angleterre et d'Irlande, et spécialement dans le *Livre de la prière commune*, dans le mode d'administration de ce sacrement et dans les autres rites et cérémonies ». D'après l'évêque, Gorham « tenait et persistait à tenir que la régénération spirituelle n'est pas donnée ni conférée dans ce saint sacrement, et en particulier que les enfants n'y sont pas faits membres du Christ et enfants de Dieu ». Gorham niait ce dernier grief. Le tribunal ecclésiastique de la province de Cantorbéry, la Cour des Arches, donna raison à l'évêque d'Exeter. La cause fut alors portée par Gorham devant le comité judiciaire du Conseil privé, tribunal laïque, qui condamna l'évêque. Le jugement, rendu le 8 mars 1850, résume ainsi la doctrine de Gorham : « Le baptême est un sacrement en général nécessaire au salut; mais la grâce de la régénération n'accompagne pas l'acte du baptême d'une manière tellement nécessaire que la régénération ait invariablement lieu dans le baptême; la grâce peut être accordée avant, dans ou après le baptême. Le baptême est un signe efficace de la grâce, par lequel Dieu agit invisiblement en nous, mais seulement dans ceux qui le reçoivent dignement; dans ceux-là seuls, il a un effet salutaire. Il n'est pas en lui-même, indépendamment des dispositions de celui qui le reçoit, un signe efficace de grâce. Les enfants baptisés, qui meurent avant tout péché actuel, sont sûrement sauvés; mais, dans aucun cas, la régénération n'a lieu dans le baptême sans certaines conditions. » Les juges décidèrent que cette doctrine « n'est pas contraire ni opposée à la doctrine déclarée de l'Église d'Angleterre, telle qu'elle est établie par la loi ». *Times*, 9 mars 1850. — Cette décision souleva une vive émotion dans le parti qu'elle frappait; elle amena la conversion de Manning. Depuis lors, la doctrine catholique n'a pas cessé de faire des progrès dans l'Église d'Angleterre : on trouve des ouvrages anglicans qui, sur le baptême, renvoient au concile de Trente. Mais l'*évangélicalisme* a toujours ses représentants.

La rubrique du *Prayer book* recommande que les enfants soient baptisés le dimanche ou les jours de fêtes, en présence des fidèles assemblés. Tout garçon doit avoir deux parrains et une marraine; toute fille, un parrain et deux marraines. La cérémonie commence par diverses prières ou exhortations, et par la lecture du passage où saint Marc, x, 13-16, raconte la bénédiction des enfants par le Sauveur. Puis, les parrains et les marraines déclarent, au nom de l'enfant, « renoncer au démon et à ses œuvres, à la vaine pompe et à la gloire du monde...; » ils affirment leur croyance au symbole des apôtres et leur désir du baptême. Le prêtre fait alors la bénédiction de l'eau. Puis, il administre le sacrement en versant de l'eau sur l'enfant et en prononçant les paroles : « N., je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. Amen. » Il marque ensuite d'un signe de croix le front de l'enfant, récite l'oraison dominicale avec les fidèles présents, et termine en rappelant aux parrains et marraines qu'ils doivent veiller à l'éducation chrétienne de l'enfant.

Le texte du *Prayer book* ne dit pas nettement que les laïques puissent administrer validement le baptême; mais l'usage et divers jugements rendus par les tribunaux tranchent la question dans le sens catholique. Tout enfant, baptisé en danger de mort, doit, s'il survit, être porté à l'église, où le ministre demande par qui et en présence de qui, avec quelle matière et quelles paroles l'enfant a été baptisé. Si les réponses données ne sont pas satisfaisantes, le ministre confère le baptême sous condition. — Pour le baptême des adultes, la lecture de l'Évangile est prise du dialogue de Notre-Seigneur avec Nicodème. Joa., III, 1-8. Lorsqu'un membre des sectes dissidentes se convertit à l'anglicanisme, il n'est admis à la confirmation que s'il établit qu'il a reçu un baptême valide, et comme le plus souvent la preuve ne peut être faite, on le baptise sous condition.

D. Stone, *Holy baptism*, 1901; Pusey, *Scriptural views of holy baptism*; J. H. Blunt, *The annotated book of common prayer*; E. H. Browne, *An exposition of the thirty-nine articles*; Phillimore, *Ecclesiastical law of the Church of England*; *L'administration du baptême dans l'Église anglicane*, documents dans la *Revue anglo-romaine*, Paris, 1896, t. II, p. 801-812.

II. CHEZ LES LUTHÉRIENS ET LES RÉFORMÉS. — 1° *Doctrine*. — Nous recueillerons d'abord quelques indications doctrinales dans les textes liturgiques actuellement en usage; nous citerons ensuite diverses opinions de théologiens.

1. *Textes liturgiques*. — Les textes liturgiques n'ont pas subi de changements importants; on y retrouve les vieilles doctrines protestantes. La *Liturgie des Églises réformées de France*, Paris et Nancy, 1897, adoptée par le synode général officieux de Sedan en 1896, est l'œuvre du parti orthodoxe. Cf. E. Stapfer, *Une nouvelle liturgie*, dans la *Revue chrétienne*, 1897, p. 321 sq. Elle s'exprime ainsi : « Jésus-Christ est mort et ressuscité pour nous : unis à lui par la foi, nous mourons au péché et nous ressuscitons à une vie nouvelle. Nous devenons ainsi, par le pardon de nos péchés et le changement de nos cœurs, les enfants de Dieu. Dans le sacrement de baptême, nous avons un gage certain de cette double grâce. Dieu nous déclare qu'il veut être notre père et nous pardonner toutes nos fautes; comme l'eau nettoie nos corps, sa grâce purifie nos âmes. » Dans le formulaire pour le baptême d'un enfant malade, le ministre lit aux parents ce qui suit : « Ce n'est pas dans une cérémonie extérieure que vous vous confiez pour le salut éternel de votre enfant, mais dans la grâce de Dieu que ce sacrement représente... Le seul baptême qui régénère et qui sauve est celui que donne le Seigneur par l'effusion de son Saint-Esprit. » — La *Liturgie ou manière de célébrer l'office divin dans l'Église de la Confession d'Augsbourg*, Nancy, 1884, a deux formulaires pour le

baptême des enfants. Le premier contient la prière suivante à réciter après le baptême : « Nous te remercions... de ta grâce que tu as accordée à cet enfant de l'appeler par le saint baptême à la régénération, de le recevoir dans la communion de ton Fils Jésus-Christ, notre Sauveur, et de l'adopter pour ton enfant et pour héritier de tes biens célestes. » Dans le second, on lit : « Le but et l'effet du baptême est de donner à celui qui reçoit le baptême une assurance et un signe visible de l'amour inépuisable et de la grâce de Dieu dont il devient participant, en entrant par là dans la communion de l'Église du Christ. »

La liturgie de l'Église évangélique de Prusse, *Agende für die evangelische Landeskirche*, Berlin, 1895; cf. G. Goyau, *L'Allemagne religieuse, le protestantisme*, Paris, 1898, p. 152-164, laisse le choix entre des formulaires d'origines et de doctrines diverses. Le premier formulaire pour le baptême des enfants est rédigé d'après Luther; on y prie Dieu, après le baptême, de fortifier par sa grâce l'enfant qu'il a régénéré par l'eau et par l'Esprit-Saint, et auquel il a pardonné ses péchés, et on le remercie d'avoir incorporé cet enfant à son Fils bien-aimé, Notre-Seigneur et unique Sauveur, d'en avoir fait son enfant et l'héritier des biens éternels. Un deuxième formulaire remercie Dieu d'avoir, par Notre-Seigneur Jésus-Christ, institué le baptême comme un bain de régénération et de renouvellement dans l'Esprit-Saint; après le baptême, on y prie le Dieu de toute grâce, qui a appelé l'enfant à sa gloire éternelle dans le Christ Jésus, de le préparer par la foi à la vie éternelle. Le troisième formulaire s'inspire d'anciens formulaires réformés. Le Christ, y est-il dit, a promis qu'il nous laverait de nos péchés, qu'il ne nous les attribuerait pas, et qu'il renouvellerait notre nature à son image; pour confirmer et sceller ces promesses, il a institué le baptême. Le baptême nous est un témoignage certain que nous avons une alliance éternelle avec Dieu. On doit le conférer aux enfants, bien qu'ils ne puissent pas encore connaître cette alliance; par le baptême, Dieu les prend pour ses enfants et ses héritiers. — Deux formulaires sont indiqués pour le baptême des adultes; d'après l'un, le baptême est accompagné d'une régénération spirituelle; d'après l'autre, il est un gage de la rémission des péchés et un sceau de l'incorporation dans la communauté du Seigneur.

2° *Opinions des théologiens.* — Tant que dura la période d'orthodoxie rigide, la doctrine du baptême excita beaucoup d'intérêt parmi les protestants. Mais, dès le XVII[e] siècle, une réaction se produisit en Allemagne contre le dogmatisme luthérien, et l'on ne parla plus guère du baptême. Les piétistes n'attachaient pas d'importance à ce rite; ils prétendaient reconnaître le moment de leur régénération aux consolations que leur apportait la grâce, au bonheur dont la foi remplissait leur âme. Au XVIII[e] siècle, les supernaturalistes et les rationalistes, divisés sur bien des points, s'accordaient pour regarder le baptême comme un pur symbole, un simple signe de l'entrée dans l'Église. Pour des raisons différentes, Schleiermacher nia l'efficacité du baptême; à ses yeux, le baptême en lui-même n'exerce aucune action sur l'âme; la foi est éveillée par une série d'actes spirituels qui peuvent précéder ou suivre la cérémonie baptismale. Depuis, le mouvement libéral inauguré par Schleiermacher a eu pour contre-coup une réaction néoluthérienne, et le baptême est de nos jours l'objet de vives discussions.

Les partisans de la régénération baptismale sont d'autant plus actifs que leurs adversaires les traitent avec plus de dédain. On leur oppose l'usage traditionnel du baptême des enfants, et c'est de ce côté que se porte surtout la bataille. Ils conviennent que le baptême ne peut, sans la foi, produire la régénération : mais quelle foi peuvent avoir les enfants, avant l'éveil de la raison? — F. H. Hotter, *Manuel ..., Explication de la doctrine de Luther*, Paris, 1900, p. 77, admet que « le baptême purifie notre âme des souillures du péché et lui communique la vie divine », que « par le baptême, le Saint-Esprit nous régénère, pourvu que nous acceptions et que nous conservions, par la foi, la grâce baptismale ». Mais il ne dit pas ce qu'est la foi dans l'enfant. Il déclare toutefois que les parents chrétiens « ont le droit et le devoir » de faire baptiser leurs enfants, car : 1° les enfants héritent non seulement des biens terrestres, mais aussi des biens spirituels de leurs parents (Abraham et sa postérité); 2° les plus petits enfants ont besoin d'un Sauveur, car ils sont nés dans le péché originel; 3° rien n'empêche le Saint-Esprit d'agir sur le plus petit enfant (Jean-Baptiste); 4° la vie entière, depuis la naissance jusqu'à la mort, doit être consacrée au Seigneur (p. 78). — D'après A. Weber, *Le saint baptême*, Paris, 1880, p. 21, la régénération par le baptême est enseignée par l'Écriture; le baptême est l'acte créateur de la vie chrétienne; il est nécessaire; dans l'ordre normal établi par le Seigneur, « il n'y a ni pardon ni adoption sans son intermédiaire. » Le baptême produit sur l'enfant les mêmes effets que sur l'adulte croyant. « En affirmant la régénération de l'enfant par le baptême, nous proclamons un mystère, qui ne peut être compris ni expliqué » (p. 76). « Dieu peut donner à l'enfant, qui ne manifeste ni repentance ni foi, ce qu'il ne peut donner à l'homme qu'après sa conversion » (p. 69). — R. Clément, *Étude biblique sur le baptême*, Lausanne, 1851, p. 309, est d'avis, lui aussi, que l'enfant baptisé « est croyant pendant les années de son enfance au moins ». — D'autres auteurs, ne voulant pas s'en tenir à des affirmations auxquelles ceux qui admettent la notion protestante de la foi ne voient pas de sens, parlent de la foi en des termes qui font penser à la grâce des théologiens catholiques. D'après H. Cremer, *Taufe, Wiedergeburt und Kindertaufe in Kraft des heiligen Geistes*, Gütersloh, 1901, le baptême n'exerce pas son efficacité sans la foi, mais cette foi est elle-même produite par le baptême. « Être régénéré, c'est croire, et pas autre chose » (p. 81). « Ceux qui considèrent la foi comme le libre effet d'une décision personnelle insistent par-dessus tout sur l'acte libre, et veulent en définitive que ce soient eux qui fassent tout » (p. 154). Cremer établit cependant une distinction entre la foi et la grâce. « Ce n'est pas la foi, dit-il, qui produit l'état de grâce, c'est la grâce qui produit la foi » (p. 19). — « Notre peuple, dit de son côté A. Freybe, *Die heilige Taufe und der Taufschatz in deutschem Glauben und Recht*, Gütersloh, 1899, n'a jamais admis de différence entre le baptême des enfants et celui des adultes... La foi des enfants ne fait aucune difficulté si l'on entend par la foi ce qu'on doit entendre, c'est-à-dire la réception de l'Esprit et de la force du Seigneur, et si l'on se débarrasse de la manie qu'a notre temps de vouloir faire intervenir partout la réflexion, comme si l'Esprit de Dieu ne pouvait être accordé qu'à travers la réflexion. »

E. Bunke, *Der Lehrstreit über die Kindertaufe innerhalb der lutherischen Kirche*, Cassel, 1900, attaque, au nom de la morale, les théories de Cremer. A son avis, le seul pont qui conduise de la mort à la vie, c'est la conversion. Le baptême a pourtant de l'importance. « L'action de l'Esprit est liée au baptême chrétien; si l'offre de la grâce, faite dans le baptême, amène la première éclosion de la foi, le baptême produit alors la régénération dans toute son étendue, c'est-à-dire la justification et la communication de l'Esprit; il en scelle la possession dans la conscience du baptisé. Si la justification du pécheur a déjà eu lieu par la grâce de la Parole, acceptée par la foi, le baptême complète la régénération par la communication de l'Esprit-Saint, principe de la vie nouvelle, et par la ratification de la justification

dans la conscience du baptisé. Si la régénération tout entière a eu lieu dès avant le baptême, celui-ci est alors le sceau extérieur et intérieur de la grâce accordée au baptisé par le Dieu triple et un. En même temps, le baptême est la réception dans la communauté du Seigneur glorifié, qui y règne avec son Esprit, par la Parole et les Sacrements. » — Le baptême des enfants n'a plus les mêmes effets que le baptême des adultes croyants. Les opinions de Bunke sont approuvées par le fameux Ad. Stocker, prédicateur de la cour royale de Prusse. — A. Gretillat, selon qui le « baptême de fondation, supposant la foi de l'adulte, était accompagné des effets de la foi chrétienne, rémission des péchés et régénération », n'admet pas non plus qu'un « effet magique de régénération » soit produit dans l'âme de l'enfant baptisé; il attribue « au rite par lequel le membre mineur de la famille chrétienne est introduit dans l'Église, une efficacité proportionnelle aux degrés successifs de sa réceptivité morale ». *Exposé de théologie systématique*, Paris, 1890, t. IV, p. 498. — E. Arnaud est l'adversaire du baptême des enfants, et croit qu'à « une époque de grande foi et de grande spiritualité » on finira par y renoncer. *Manuel de dogmatique,* Paris, 1890, p. 503. Pour lui, le baptême, symbole, sceau, gage de la rémission des péchés et de la régénération, est essentiellement et tout d'abord « l'acte extérieur par lequel un homme est constitué disciple du Christ et reconnu comme tel » (p. 491). On ne doit pas l'administrer tant que les effets dont il est le signe ne sont pas produits.

A la vérité, si le baptême est un signe sans efficacité, la question du baptême des enfants n'a plus le même intérêt. Les réformés ne s'y attardent pas; dès 1618, ils déclaraient au synode de Dordrecht (a. 17) « que la parole de Dieu déclarant saints les enfants des fidèles, non par nature, mais par l'alliance où ils sont compris avec leurs parents, les parents ne doivent pas douter de l'élection et du salut de leurs enfants qui meurent dans ce bas âge ». Si donc la *Discipline des Églises réformées de France*, t. XI, a. 17, voir E. Bersier, *Histoire du synode général de l'Église réformée de France* (1872), Paris, 1872, t. II, Appendice, recommande aux consistoires d'avoir l'œil « sur ceux qui, sans grandes considérations, gardent leurs enfants longtemps sans être baptisés », c'est à cause des engagements que les parents prennent au nom des enfants présentés au baptême. Où l'action divine a été écartée, les promesses de l'homme sont tout.

Ainsi, d'après Ph. Wolff, *Le baptême, l'alliance et la famille*, Paris, 1860, le baptême « est un engagement solennel, un traité conclu avec l'Éternel, un premier bien de l'Évangile, précédant la foi et y conduisant (p. 271)... Les apôtres se sont toujours hâtés de conférer le baptême à l'issue de leur prédication, et avant même que les auditeurs aient pu se séparer... Il s'agissait pour eux de changer un assentiment nouveau et vague à l'Évangile en un fait et une réalité qui liât leurs auditeurs » (p. 273). Après le baptême seulement, on instruisait les disciples, pour les préparer au baptême de l'Esprit-Saint. — « Le baptême, dit le pasteur A. Decoppet, *Catéchisme populaire,* Paris, 1901, représente la conversion de l'âme... Celui qui reçoit le baptême déclare qu'il s'engage à vivre d'une vie nouvelle et sainte. Le petit enfant, ne pouvant prendre un tel engagement, ses parents le prennent pour lui en le consacrant à Dieu. » Plus tard « il est invité à approuver, à confirmer les engagements qu'on a pris à sa place lors de son baptême. C'est cette déclaration, entièrement libre et permanente, qu'on appelle la *confirmation du vœu du baptême*... Elle est donc un des actes les plus importants de la vie » (p. 66-67). — La cérémonie du baptême « serait nulle, dit N. Lamarche, *Cours d'instruction religieuse, chrétienne, protestante,* Paris, 1900, p. 146, si les promesses faites au baptême par le parrain et la marraine n'étaient pas ratifiées par les enfants arrivés à l'âge de raison ». — Pour L. Marc, *Le baptême dans l'Église réformée comparé au baptême dans l'Église apostolique,* Strasbourg, 1860, p. 34, la confirmation, ou réception des catéchumènes, ou ratification du vœu du baptême, est « le *véritable baptême* au sens spirituel du mot; c'est le baptême introduisant dans l'Église du Christ, dans l'Église représentation extérieure du royaume des cieux sur la terre ».

Les réformateurs ne reconnaissaient que deux sacrements parce que, disaient-ils, Jésus-Christ n'en avait institué que deux. On nous affirme maintenant que Jésus-Christ n'a pas institué de baptême. « *Il n'y a pas à proprement parler de baptême chrétien,* dit Ad. Duchemin, *L'institution du baptême,* Lyon, 1883, p. 46. Le baptême, dans l'économie chrétienne, symbolise la continuation toujours nécessaire, et par conséquent légitime, du ministère préparatoire de Jean-Baptiste. Sa place est au seuil de l'Église, aussi près qu'on voudra de ce seuil, mais en dehors. » — A en croire H. Cabanis, *L'évolution de l'idée du baptême depuis Jean-Baptiste jusqu'à saint Paul,* Cahors, 1900, p. 21, on ne saurait voir dans les paroles rapportées par saint Matthieu, XXVIII, 18-21 : *Faites disciples toutes les nations, les baptisant*..., « l'institution d'un baptême chrétien pouvant sauver les pécheurs... Il s'agit toujours du baptême de Jean dont Jésus confirme une fois de plus l'utilité. » — Disons, enfin, que de nombreux critiques protestants, dont on trouvera une énumération dans H. J. Holtzmann, *Neutestamentliche Theologie,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. I, p. 379, ne reconnaissent pas comme historique ce passage de saint Matthieu, pas plus que le verset de saint Marc, XVI, 16 : *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit*. D'après A. Harnack, *Dogmengeschichte*, 3ᵉ édit., 1894, t. I, p. 76, on ne peut pas prouver directement que Jésus ait institué le baptême; il est toutefois croyable que la tradition a eu quelque raison de faire remonter jusqu'à Jésus l'obligation d'un baptême nécessaire au salut. Voir col. 172-173.

2° *Pratique.* — Il est important de noter ici que les protestants de langue française donnent le nom de baptême par *aspersion* à ce que les catholiques appellent baptême par *infusion.* Le pasteur A. Duchemin distingue deux manières d'administrer le baptême, l'immersion et l'aspersion. « L'aspersion, dit-il, se fait en répandant avec la main ou avec un vase de petite dimension une légère onction d'eau sur la tête du néophyte. » A. Duchemin et L. Monod, *Le baptême et la liberté chrétienne,* Paris, 1875, p. 5. Il n'ignore pas que saint Charles Borromée énumère trois modes du baptême, *ministratur baptismus triplici modo, immersione, infusione aquæ et aspersione,* et voici comme il entend l'*infusio aquæ*: « Une troisième manière de baptiser paraît avoir été fort usitée dans les temps anciens: je la crois entièrement abandonnée de nos jours. Elle consiste à faire, soit sur la tête inclinée du disciple, soit sur tout son corps, une abondante *effusion* d'eau, de telle sorte qu'il en soit couvert, inondé, revêtu » (p. 10). Il ne manque à cette description du baptême par *infusion* qu'un trait — les catéchumènes d'autrefois avaient les pieds dans une eau peu profonde — pour qu'elle nous mette sous les yeux le baptême par *immersion,* tel qu'il a été pratiqué dans toute l'antiquité chrétienne, du moins en Occident. Voir col. 186, 238.

Les *Règlements* adoptés par le *Synode général de l'Église évangélique de la Confession d'Augsbourg,* tenu à Paris en 1881, contiennent, tit. II, c. IV, les articles suivants : A. 23. Les baptêmes se font à l'église. Ceux à domicile ne peuvent être accordés par le pasteur de la paroisse qu'après demande formelle et motivée sur la maladie ou la grande faiblesse de l'enfant. — A. 24. Les enfants qui, en cas de nécessité, auront été baptisés par des laïques, et ceux baptisés à domicile par le pas-

teur, mais sans assistance de témoins, sont présentés plus tard à l'église pour la sanction du baptême. — A. 25. La présence d'au moins deux témoins chrétiens est indispensable. Les témoins doivent être confirmés. — A. 26. Les éléments essentiels de l'acte sont les suivants: 1° *votum* et prière; 2° paroles de l'institution; 3° le symbole des apôtres; 4° les questions d'usage (relatives à leurs croyances, à leurs résolutions et au désir du baptême) adressées aux témoins et leurs réponses; 5° le baptême lui-même, administré au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, avec la formule de bénédiction de l'enfant; 6° prière finale, oraison dominicale et bénédiction. — A. 27. Acte est dressé du baptême. Cet acte est inscrit dans un registre spécial et signé par le pasteur, le père et les témoins. — Le *Règlement sur les baptêmes et enterrements*, voté en 1884 au synode général de Montbéliard, rappelle que l'enfant baptisé par un laïque doit être apporté à l'église et ajoute : A. 2. La personne qui a administré le baptême y est interrogée sur les points suivants: 1° L'enfant était-il tellement faible qu'il eût fallu hâter le baptême et qu'il n'eût pas été temps d'appeler le pasteur? 2° La personne qui a baptisé l'enfant a-t-elle invoqué la grâce divine? 3° Avec quoi a-t-elle baptisé? 4° De quelles paroles s'est-elle servie pour l'acte du baptême? — A. 3. S'il n'est pas répondu à ces questions d'une manière satisfaisante, l'acte est déclaré nul et le baptême administré. *Recueil officiel des Actes du synode général et des synodes particuliers de l'Église évang. de la Confession d'Augsbourg*, Paris, 1882 sq., t. II. — Les formulaires contenus dans la *Liturgie de la Confession d'Augsbourg* commencent par une déclaration d'après laquelle l'enfant est présenté pour être baptisé « conformément à l'institution et au commandement de Jésus-Christ ». L'acte même du baptême est indiqué ainsi dans le premier formulaire : « Le ministre, en baptisant l'enfant, prononcera à haute voix les paroles suivantes : N. N., je te baptise, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, » et dans le second: « Le ministre en baptisant l'enfant: N. N., conformément à l'ordre et à l'institution de Notre-Seigneur Jésus-Christ, je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » — Les choses se passent d'une manière analogue d'après la *Liturgie des Églises réformées de France*. On y recommande que le baptême soit célébré à l'un des services du dimanche ou de la semaine, ou que du moins il s'y trouve un nombre de fidèles suffisant pour représenter l'Église. Après avoir récité certaines prières ou exhortations, « le pasteur, descendant de chaire, verse de l'eau sur le front de l'enfant et en prononçant son nom, il dit: N. N., je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Amen. » L'usage est que le pasteur prenne l'eau dans le creux de la main. Chez les réformés, le baptême conféré par un laïque, même en cas de nécessité, est non avenu.

Les formulaires indiqués par l'*Agende* de l'Église évangélique de Prusse commencent par une exhortation que le ministre peut remplacer à son gré par une allocution, à condition toutefois qu'il ne néglige pas de rappeler les paroles de l'institution du baptême. Matth., XXVIII; Marc., XVI. Le ministre est libre aussi de marquer l'enfant du signe de la croix, soit avant le baptême soit après. La rubrique du baptême lui-même est que « l'ecclésiastique verse, trois fois avec la main, d'une manière visible pour les témoins, *de l'eau* (souligné dans le texte) sur la tête de l'enfant, et dit: N. N., je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ».

La validité du baptême conféré selon ces formulaires n'est pas contestable. Mais les formulaires sont-ils toujours bien observés, même par les ministres qui n'attachent aucune importance au baptême et ne l'administrent que par complaisance pour les familles? Nous ne pouvons l'affirmer d'une manière absolue, bien que nous ne connaissions aucun fait précis qui donne lieu d'en douter. En France et en Allemagne, les évêques ordonnent souvent de baptiser sous condition les protestants convertis. Dans les pays scandinaves, les catholiques reconnaissent la validité des baptêmes administrés par les ministres luthériens de ces pays.

III. Dans des sectes diverses. — Les *sociniens* prétendent que le baptême n'a été institué que pour les premiers temps du christianisme. Par ce rite, les convertis déclaraient reconnaître le Christ pour leur Sauveur. Le baptême n'était pas administré aux enfants, puisque les enfants ne peuvent faire de profession de foi. C'est du reste une cérémonie tout à fait superflue, car le royaume de Dieu ne consiste pas dans les choses extérieures. Rom., XIV, 17. La régénération, qui est une transformation de la raison et de la volonté, ne peut avoir lieu chez les enfants; et chez les adultes, elle ne peut être produite par de l'eau. Ceux qui veulent pratiquer le baptême peuvent faire comme ils l'entendent, à condition toutefois de ne pas persécuter ceux qui jugent le baptême inutile. *Catéchisme de Rakow*, q. 346-348.

Les *arminiens* ou *remontrants* de Hollande déclaraient que les sacrements représentent la grâce et la communiquent d'une certaine manière ; ils n'expliquaient pas comment devait s'entendre cette communication de la grâce. Persuadés que tous les enfants des fidèles étaient sanctifiés, et qu'aucun de ces enfants qui mouraient avant l'usage de la raison n'était damné, ils ne tardèrent pas à abandonner le baptême des enfants. Voir t. I, col. 1971.

Les *puritains* anglais, dans la Confession de foi, dite de Westminster, rédigée en 1647, s'inspirent des doctrines de Calvin. « Le baptême, y est-il dit, c. XXVIII, est un sacrement du Nouveau Testament, établi par Jésus-Christ, non seulement pour admettre solennellement le baptisé dans l'Église visible, mais aussi pour lui être un signe et un sceau de l'alliance de grâce, ainsi que de son insertion dans le Christ, de la régénération, de la rémission des péchés, du don de lui-même à Dieu par Jésus-Christ pour marcher dans une vie nouvelle. Par le bon usage de cette institution, la grâce promise n'est pas seulement offerte, elle est réellement accordée et confirmée par le Saint-Esprit, à ceux, adultes ou enfants, auxquels revient cette grâce selon le conseil de la volonté propre de Dieu, dans le temps choisi par lui. » La Confession de foi de Westminster est restée la confession de foi officielle de l'Église presbytérienne d'Écosse.

Les principales sectes dissidentes d'Angleterre et de Galles (*baptistes*, *congrégationalistes*, *presbytériens* [illegible] *anglais*, *chrétiens de la Bible*, *méthodistes wesleyens*, *méthodistes primitifs*, *méthodistes* [illegible] *nexion*, *Église libre méthodiste unie*) ont récemment publié un catéchisme commun, *Evangelical Free Church Catechism*, Londres, 1898, où l'on enseigne que les sacrements « sont des rites sacrés institués par Notre-Seigneur Jésus pour rendre plus évidents par des signes visibles les bienfaits intérieurs de l'Évangile, pour nous assurer de la grâce qu'il a promise, et, quand on en use bien, pour devenir un moyen de la conduire à nos cœurs ». Le signe visible du baptême est « l'eau, dans laquelle la personne est baptisée au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». Les bienfaits qu'il signifie sont « l'ablution des péchés et la nouvelle naissance opérée par le Saint-Esprit dans tous ceux qui se repentent et croient ». Les théologiens qui ont rédigé ce catéchisme « représentent directement ou indirectement, dit la préface, les croyances d'au moins soixante millions, probablement même de beaucoup plus, de chrétiens de toutes les parties du monde ». — Les dissidents anglais ont toujours exigé pour la validité du baptême qu'il fût conféré par un ministre. Aujourd'hui, il est vrai, beaucoup d'entre eux considèrent le baptême comme un rite sans importance; ils ne se préoccupent pas toujours

de l'administrer avec la formule traditionnelle. Ceux même qui ont conservé l'usage de baptiser les enfants, admettent parfois à la communion les adultes non baptisés qui leur viennent. Par contre, certains presbytériens d'Amérique rebaptisent les catholiques qui passent à leur secte.

Les *baptistes,* répandus surtout en Angleterre et en Amérique, ainsi que les *mennonites* d'Allemagne et de Hollande, ne baptisent que les adultes, et considèrent comme non avenu le baptême conféré aux enfants. « Nous croyons, disent les baptistes, que le baptême est, pour les chrétiens volontairement morts au monde et au péché, l'emblème frappant et solennel de l'ensevelissement et de la résurrection avec Christ, à qui ils sont unis par la foi, pour vivre en lui d'une vie nouvelle et sainte. Nous croyons, d'après l'ordre du Christ, son exemple et celui des apôtres, que l'immersion des croyants doit précéder l'admission dans l'Église locale et la participation à la communion. » *Confession de foi et principes ecclésiastiques des Églises évangéliques dites baptistes,* Paris, 1895. Les baptistes affirment que baptiser signifie étymologiquement « plonger, immerger », et que l'immersion totale peut seule représenter l'ensevelissement du chrétien avec le Christ, selon la parole de saint Paul, Rom., VI, 4 : *Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem.* Ils confèrent donc le baptême par l'immersion dans un bassin ou dans un fleuve. Le néophyte, revêtu d'une longue robe, descend dans l'eau, le ministre y descend lui-même, et y plonge complètement le néophyte en prononçant les paroles sacramentelles. Voir J. Corblet, *Histoire du sacrement de baptême,* Paris, 1881, t. I, p. 245 sq.; Ph. Wolff, *Le baptême, l'alliance et la famille,* Paris, 1860, p. 75 sq. Jusqu'au commencement du XIXe siècle, les baptistes, à peu d'exceptions près, n'admettaient à leur communion que ceux qui avaient reçu leur baptême. Beaucoup sont devenus moins exigeants; il en est qui confèrent le baptême par infusion, et qui acceptent des membres baptisés ailleurs que chez eux. Les prétentions exclusives des intransigeants ont soulevé de vives querelles, le pasteur Ph. Wolff, *op. cit.*, p. 293, déclare que c'est « un vrai retour au papisme ». Cf. Ad. Duchemin et L. Monod, *Le baptême et la liberté chrétienne,* Paris, 1875. D'après C. Werner, *Le baptisme,* Montauban, 1896, p. 15, en France « environ un tiers des Églises libres ont renoncé au baptême des enfants et pratiquent l'immersion des croyants, mais sans faire de ce rite la condition d'entrée dans l'Église ».

Les *quakers* ne reconnaissent d'autre baptême que le baptême de l'Esprit, dont le baptême d'eau n'était qu'une ombre. Ils se fondent surtout sur le texte de saint Matthieu, III, 11 : *Ego quidem vos baptizo in aqua in pænitentiam; ipse autem vos baptizabit in Spiritu Sancto et igni,* où saint Jean-Baptiste annonce, prétendent-ils, l'abolition du baptême d'eau par Jésus. Le temps des figures est passé, et la profession de la foi au Christ et la sainteté de la vie sont de meilleurs signes de christianisme qu'une ablution extérieure. R. Barclay, *Theologiæ veræ christianæ apologia,* Amsterdam, 1676, th. XII, c. III-V. Les *salutistes* n'administrent pas non plus le baptême.

Cf. J.-A. Möhler, *Symbolique,* trad. franç., Besançon, 1836; K. F. Nösgen, *Symbolik,* Gütersloh, 1897; E. Picard, art. *Baptême,* dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, Paris, 1877, t. II; Hagenbach, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 6e édit., Leipzig, 1888, p. 587-591; J. Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement du baptême,* Paris, 1882, t. II, p. 583 sq., donne une abondante bibliographie.

G. MOREL.

IV. VALEUR DU BAPTÊME DES ANGLICANS ET DES PROTESTANTS AUX YEUX DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE. — 1° *Principe général.* — Fidèle à sa doctrine constante, l'Église catholique a toujours reconnu la validité du baptême conféré par les hérétiques, pourvu qu'il ait été administré conformément à l'institution de Jésus-Christ, c'est-à-dire avec de l'eau naturelle et avec la formule trinitaire, aussi bien qu'avec l'intention de faire ce qu'elle fait elle-même. Voir col. 227-228. Le 23 juin 1830, la S. C. de la Propagande adressait au vicaire apostolique de Siam une instruction dans laquelle elle rappelait cette doctrine. Elle disait notamment que ni l'improbité du ministre, ni son infidélité ne nuisaient à la validité du sacrement, et elle résumait l'enseignement ecclésiastique au sujet des éléments essentiels du baptême. Ces règles générales doivent servir à déterminer, dans les cas particuliers, la validité ou l'invalidité du baptême conféré par les hérétiques. *Collectanea S. C. de Propaganda fide,* Rome, 1893, n. 648. Par conséquent, il n'est pas permis de réitérer sous condition, *promiscue* et sans examen préalable, tous les baptêmes des hérétiques. Le 6 avril 1859, le Saint-Office a communiqué à l'évêque de Harlem cette réponse donnée, le 27 mars 1683, par la S. C. du Concile : *Non esse rebaptizandos hæreticos, nisi adsit dubium probabile de invaliditate baptismi. Collectanea S. C. de Propaganda fide,* n. 654. Le 20 juin 1866, le Saint-Office a obligé le vicaire apostolique des Galias à rapporter une décision par laquelle il ordonnait de rebaptiser tous les Abyssins schismatiques, même les prêtres. *Collectanea,* n. 656. Il semble donc bien que les évêques français et allemands qui imposent la réitération du baptême de tous les protestants convertis s'écartent des règles fixées par les Congrégations romaines. En effet, le 20 novembre 1878, le Saint-Office a indiqué la conduite à tenir, en résolvant ce doute : *Utrum conferri debeat baptismus sub conditione hæreticis qui ad catholicam fidem convertuntur e quocumque loco provenient et ad quamcumque sectam pertineant. R. Negative: sed in conversione hæreticorum, a quocumque loco vel a quacumque secta venerint, inquirendum est de validitate baptismi in hæresi suscepti. Instituto igitur in singulis casibus examine, si compertum fuerit, aut nullum, aut nulliter collatum fuisse, baptizandi erunt absolute. Si autem pro temporum et locorum ratione, investigatione peracta, nihil sive pro validitate, sive pro invaliditate detegatur, aut adhuc probabile dubium de baptismi validitate supersit, tunc sub conditione secreto baptizentur. Demum si constiterit validum fuisse, recipiendi erunt tantummodo ad abjurationem seu professionem fidei. Collectanea,* n. 660. Voir, pour l'abjuration des hérétiques, t. I, col. 75. C'était déjà en vertu des mêmes principes que, le 27 mai 1671, le Saint-Office consulté sur ce fait : *Ministri hæretici, prolem fasciis suis involutam baptizaturi, aquam a suggestu ita communiter effundunt, ut fascias, raro autem ullum infantis membrum contingat,* avait répondu : *Si sit certum quod quis sic fuerit baptizatus ut aqua nullo modo partem corporis principalem contigerit, is est absolute baptizandus; si vero sit dubium probabile quod tetigerit, est sub conditione iterum baptizandus. Collectanea,* n. 642.

2° *Conduite à tenir, quand le baptême des hérétiques est douteux.* — 1. *Quel doute est requis?* — D'après une instruction adressée, le 6 juin 1860, par le Saint-Office, au vicaire apostolique du Tche-Kiang, *animadvertendum est baptisma ne sub conditione quidem passim ac temere esse iterandum, et tunc solum conditione uti licere cum prudens et probabilis subest dubitatio an quis fuerit valide baptizatus quemadmodum traditur in Catechismo rom.*, part. II, *De sacram. bapt.*, n. 57. *Collectanea,* n. 655. Avec Benoît XIV, *De synodo diœces.*, l. VII, c. VI, n. 2, in-4°, Venise, 1792, t. I, p. 171, le même tribunal a exigé des *rationes vere probabiles et prudentes* pour qu'il y ait des doutes fondés de l'invalidité du baptême; un soupçon quelconque

ou un simple scrupule ne suffisent pas pour constituer un doute sérieux et autoriser la réitération, même conditionnelle, du baptême. Une trop grande facilité à admettre ces doutes nuirait à la dignité et à la sainteté du sacrement aussi bien qu'à l'utilité des fidèles et à la tranquillité des âmes. *Collectanea*, n. 650. 659. *In judicandum vero an [illegible] sit baptismus sub conditionata forma, nec nimia difficultate, nec nimia utendum facilitate est : non illa, quia agitur de sacramento omnino necessitatis, sine quo ex Christi sententia aditus non patet ad regnum cælorum. Quamobrem theologi communiter docent, pro dignitate tantæ necessitatis sacramento, non tantas requiri rationes de ejus [illegible] dubitandi, quanta requiruntur pro iterandis ceteris sacramentis. Collectanea*, n. 648. L'enquête préalable doit porter spécialement sur l'emploi de la matière et de la forme nécessaires, puisqu'il suffit que le ministre ait l'intention générale de faire ce que fait l'Église. Sauf motif spécial, cette intention doit être présumée. *Ibid.* Le 18 décembre 1872, le Saint-Office a décidé que l'intention de faire ce qu'a voulu le Christ ne doit pas être supposée absente même chez les ministres hérétiques qui enseignent couramment ou déclarent expressément au moment même de l'administration du sacrement que le baptême ne produit aucun effet dans l'âme, *quia non obstante errore quoad effectus baptismi, non excluditur intentio faciendi quod facit Ecclesia. Acta sanctæ sedis*, Rome, 1892-1893, t. xxv, p. 246. Cette décision est reproduite dans une instruction du Saint-Office, de 1877. *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 659, p. 262. Cf. *ibid.*, n. 648, p. 256.

2. *Réitération du baptême.* — Lorsqu'un doute probable et prudent subsiste sur l'invalidité du baptême conféré par les hérétiques, le rite sacramentel doit être renouvelé. Mais cette réitération doit être faite *secreto* et *sub forma conditionata. Collectanea*, n. 634, 660. La condition doit être exprimée et elle fait que la seconde collation du baptême n'est pas une réelle réitération du sacrement, puisqu'elle exclut l'intention de baptiser, si le premier baptême a été valide. *Ibid.*, n. 648, p. 255. Voir col. 274.

3° *Décisions particulières.* — Les Congrégations romaines ont eu parfois à résoudre des cas spéciaux relatifs au baptême de diverses sectes religieuses. Nous grouperons celles que nous connaissons suivant l'ordre de l'exposé précédent. Interrogé au sujet du mariage des catholiques avec des hérétiques dont le baptême est douteux, le Saint-Office a donné, le 17 novembre 1830, cette règle pratique : *Quando hæretici quarum sectæ rituale præscribunt collationem baptismi absque necessario usu materiæ et formæ essentialis, debet examinari casus particularis. Quando alios qui juxta eorum rituale baptizant valide, validum censendum est baptisma. Quando dubium persistit etiam in primo casu, censendum est validum baptisma in ordine ad validitatem matrimonii. Collectanea*, n. 649. L'emploi d'un rituel qui prescrit la matière et la forme essentielles est donc, de soi, une présomption favorable à la validité du baptême ainsi conféré.

1. *Anglicans.* — Le 10 mars 1824, le Saint-Office a appliqué cette règle aux anglicans : *Quando vero illas sectas, ut sunt anglicani, apud quas non solum pueri baptizantur, verum etiam ex eorum libris ritualibus constat baptismum rite conferri, non oportere baptizari, sed recipi abjuratione errorum et absolutione a censuris. Spectandos tamen esse casus particulares de quibus agitur. Nam fieri potest, ut causa abusuum, qui asseruntur in sacramenti baptismi administratione introducti, vel ob aliquam circumstantiam, grave sub-[illegible] in dubium de validitate baptismi inducente, tunc baptismum secreto, sub conditione : Si non sit persona baptizata, conferendum esse.* Décision reproduite dans une instruction de 1877. *Collectanea*, n. 659, p. 262. Un cas particulier, proposé par le vicaire apostolique de Bombay et examiné par le Saint-Office, le 21 février 1883, n'a pas reçu de solution spéciale. On a renvoyé au décret du 20 novembre 1878. *Ibid.*, n. 661.

2. *Luthériens et calvinistes.* — Dans une cause dont nous ne connaissons pas toutes les circonstances, le Saint-Office a décidé que le baptême d'un luthérien quiétiste devait être renouvelé sous condition. 17 juin 1715. *Collectanea*, n. 644. Dans le décret du 5 juillet 1753, *ibid.*, n. 653, ad 2um, on ne trouve pour les luthériens et les calvinistes qu'un rappel de la règle générale : enquête dans chaque cas, et s'il en résulte un doute prudent, réitération en secret et sous condition. Mais l'instruction de la Propagande du 23 juin 1830, n. 648, p. 256, rapporte l'avis du cardinal Petra, qui reconnaît la validité du baptême des calvinistes, *quamvis ipsi nullam efficaciam baptismo tribuant*, parce qu'ils emploient la matière et la forme essentielles. Elle rappelle aussi le sentiment de Benoît XIV. Le docte pontife, *De synod. diœces.*, l. VII, c. vi, n. 9, Venise, 1792, t. i, p. 173, recommande aux évêques de ne pas conclure trop rapidement à l'invalidité ou au doute du baptême conféré par un ministre hérétique qui erre au sujet des effets de ce sacrement. Au xvie siècle, il y eut en France controverse à ce propos : on discutait si pour ce motif il fallait rebaptiser ceux qui avaient été baptisés par les calvinistes. Le débat porté devant saint Pie V fut résolu dans le sens de la négative. Aussi le concile d'Embrun, tenu en 1576, porta-t-il ce décret : *Ante decisionem apostolicæ sedis [illegible] abundare; verum quoniam, post habitam de hac facultate disputationem, fel. rec. Pius V definivit verum esse baptismum quo uterentur calvinistæ, adhibentes formam et materiam institutam a Christo, sed non adhibentes [illegible] quod Christus instituit, vel contendunt in particulari [illegible] et singulare intentionem, ut alii fere omnes hæretici errabant, vel circa intelligentiam formæ baptismalis, vel circa aliquem ejus effectum [illegible] baptizatos ab ipsis calvinistis non iterum tingendos sub conditione*, etc. Cf. n. 650, p. 257.

3. *Unitaires.* — Le 5 juillet 1753, le Saint-Office a rendu un décret qui n'est qu'une application de la règle générale : *Quando unitarii ad fidem catholicam convertuntur, in primis episcopus diligenter investiget an eorum ministri in collatione baptismi cum necessaria intentione materiam tum remotam tum proximam, et formam juxta divinam institutionem adhibeant, et si, facta inquisitione, error substantialis certe inveniatur, absolute sunt baptizandi; si autem remaneat prudens dubium circa validitatem, secreto et sub conditione baptizentur. Collectanea*, n. 653, ad 1um.

4. *Puritains et presbytériens d'Angleterre.* — Dans son instruction du 23 juin 1840, la S. C. de la Propagande parle spécialement des sectes hérétiques de l'Angleterre. De grands théologiens, loués par Benoît XIV, *De synodo diœces.*, l. VII, c. vi, n. 8, Venise, 1792, t. i, p. 173, enseignent qu'il faut rebaptiser sous condition ceux qu'ils ont baptisés, parce que ces hérétiques, puritains et presbytériens, *frequenter deprehensi fuerunt, vel formam corrupisse, vel intentionem necessariam non habuisse, vel aliter male baptizasse.* La S. C. rapporte des exemples cités par Lacroix et laisse à la prudence du vicaire apostolique de Siam le soin de décider si les chrétiens baptisés par des Anglais à Poulopinang doivent être rebaptisés sous condition. *Collectanea*, n. 648, p. 256.

5. *Méthodistes.* — L'évêque de Nesqually (États-Unis d'Amérique) avait soumis à la Propagande ses doutes sur la validité du baptême conféré par les méthodistes de son diocèse. Ils regardent certainement ce sacrement

comme un rite indifférent. Ils ont négligé longtemps de l'administrer, et s'ils ont recommencé de le conférer, c'est avec l'intention de tromper les infidèles et de leur faire croire que leur religion ne diffère pas de la religion catholique. D'ailleurs, ils introduisent dans l'administration des abus qui ne semblent pas tout à fait accidentels. Ainsi ils emploient une forme dans laquelle la personne du Saint-Esprit, ou bien est passée sous silence, ou bien est désignée sous des noms qui ne lui conviennent pas, ou bien est précédée d'un autre mot, placé entre le Fils et elle. D'autre part, ils négligent de suivre les usages reçus dans l'emploi de l'eau et dans la manière de joindre la matière à la forme. Le Saint-Office, à qui la question fut déférée, tout en reconnaissant que les doutes sur l'invalidité des baptêmes conférés par ces méthodistes étaient graves, ne voulut pas donner une décision générale et décida que chaque cas devait être examiné en particulier. Il communiqua à l'évêque consultant une longue instruction. Il y expose la doctrine reçue et cite des décrets antérieurs, qui établissent que l'erreur sur la nature du baptême peut se concilier avec la validité de sa collation. Il ajoute : *Quidquid sit de abusibus a te enumeratis sive quoad formam corruptam quam usurpare audent, sive quoad modum quo baptismi ritum complere solent, tamen ut in facto dici possit baptismum administratum ab istis hæreticis nullum aut saltem dubium habendum esse, oportet prius cognoscere an patrati fuerint prædicti abusus sacramentum irritantes; novit siquidem amplitudo tua abusus non esse præsumendos sed probandos.* La conclusion fut *quod si in hac materia possibilis foret quædam generalis præsumptio in principium practicum convertenda, hæc non quidem ex defectibus et abusibus ministrorum differentium sectarum esset derivanda sed præsertim ex indole, natura et consuetudine actuali earumdem sectarum. Quare cum in casu, de quo agitur, sermo sit de secta methodistarum, in qua baptisma confertur, et de ministris hujus sectæ, qui de facto baptisma solent administrare, duo tantum in quæstionem cadere possunt, videlicet : 1. Utrum ritus administrandi sacramentum baptismi ab ista secta in istis regionibus detentus aliquid contineat quod illius nullitatem inducere valeat. 2. Utrum tales sectæ ministri de facto sese conforment præscriptionibus in propria eorum secta sancitis. Porro quoad primam quæstionem facile erit cognoscere quid hæc secta circa administrationem sacramenti baptismi sanciverit, ex inspectione librorum ritualium quibus in istis regionibus tales hæretici utuntur; quoad secundam vero necessariæ erunt accuratæ et prudentes investigationes in singulis casibus, per quas tum de facto, seu de collato baptismo, quam de modo administrationis cognitio obtineatur, juxta quam judicium de singulis casibus erit pronunciandum.* La fin de la décision n'est plus que l'application de la règle ordinaire : s'il est certain que le baptême n'a pas été validement conféré, il faut l'administrer absolument à ceux qui veulent entrer dans le sein de l'Église catholique ; s'il reste un doute prudent sur la validité du baptême, on le conférera secrètement et conditionnellement. *Collectanea,* n. 659. Nous avons cité tout au long cette décision si sage et si modérée, parce qu'elle peut servir d'exemple et de règle dans des cas analogues.

6. *Quakers.* — On y trouve reproduite, p. 262, une décision du Saint-Office, du 10 mars 1824, concernant le baptême des quakers : *Quoad venientes a sectis, e. g. Quakerorum, quas notum est vel baptisma minime ministrare, vel invalide conferre, ipsos, dum in sinu Ecclesiæ recipiuntur, solemniter baptizandos esse.*

E. Mangenot.

XI. BAPTÊME DES INFIDÈLES, D'APRÈS BENOIT XIV. — Théologiens et canonistes dissertaient depuis le moyen âge sur la validité, la licéité et les conséquences du baptême des enfants d'infidèles. Au milieu du XVIIIe siècle, l'accord complet n'était pas encore réalisé. D'autre part, les missions chez les peuples infidèles se multipliaient; de nombreux cas de conscience étaient posés à l'occasion du baptême des enfants de païens ou de juifs. Déjà, les souverains pontifes et la S. C. du Saint-Office avaient rendu plusieurs décisions. En 1744, Benoît XIV fut amené à discuter cette question : doit-on baptiser les enfants d'un père turc et d'une mère chrétienne, si cette dernière le désire ? Le pape y répond dans un paragraphe de la lettre *Inter omnigenas.* Trois ans plus tard, nouvelle consultation : un chrétien avait baptisé des enfants juifs, malgré la volonté de leurs parents. Cette fois, Benoît XIV ne se contenta pas d'étudier le fait particulier : il résolut de donner l'enseignement définitif dont le besoin s'accusait toujours davantage : car, il l'avait constaté, les décisions particulières des tribunaux étaient ignorées ou peu connues, le désaccord des théologiens jetait dans l'indécision ceux qui les consultaient, parfois d'ailleurs on se dispensait de le faire. Le pape écrivit donc la longue lettre *Postremo mense,* du 28 février 1747, afin de résoudre les cas de conscience les plus fréquemment soulevés à l'occasion du baptême des juifs enfants et adultes. Mais il n'avait pas prétendu épuiser la question. Aussi, en 1751, un fait nouveau sollicitait une nouvelle solution : devait-on accorder le baptême à un enfant d'infidèles présenté par son aïeule paternelle ? La lettre *Probe te meminisse,* du 15 décembre 1751, non seulement résout le cas posé, mais rappelle, précise et complète les déclarations antérieures.

Benoît XIV ne parle pas en théologien privé, il rend des décisions, il « enseigne », comme dit saint Alphonse de Liguori, *Theologia moralis,* l. VI, tr. II, c. I, n. 126, et comme l'ont compris tous les théologiens. D'autre part, si ses décisions sont données à l'occasion de cas particuliers, elles ont, lui-même le déclare, une valeur universelle. La principale lettre, celle de 1747 que résume d'ailleurs celle de 1751, est adressée à l'archevêque de Tarse faisant fonctions de vicaire du souverain pontife à Rome, mais elle est destinée à toute l'Église. Lettre *Postremo mense,* n. 2. Ce n'est donc pas seulement des enfants de juifs que parle Benoît XIV, mais aussi des fils d'infidèles. Il applique aux uns ce qu'il a affirmé des autres, il emploie indifféremment les deux locutions. Dans la lettre *Postremo mense,* cependant, plusieurs affirmations conviennent exclusivement aux juifs des États pontificaux : ce sont des déclarations sur la manière de leur appliquer les règles communes. Ainsi, l'enseignement de Benoît XIV sur la validité et la licéité de la collation du baptême à des infidèles est absolument général. Mais le pape ne traite pas dans toute son ampleur cette question : est-il toujours prudent, convenable d'accorder le sacrement lorsqu'en droit strict il n'est pas défendu de le faire ? Dans les deux lettres de 1747 et de 1751, il ne s'occupe guère que de l'opportunité de la collation du sacrement aux juifs des États pontificaux : les règles qu'il donne à ce sujet peuvent donc ne pas convenir à toute époque et à tout lieu.

Les trois lettres de Benoît XIV sont insérées dans *Sanctissimi domini nostri Benedicti papæ XIV Bullarium,* Venise, 1768, t. I, p. 135; t. II, p. 85-109; t. III, p. 187-198. Elles sont reproduites dans la collection de Raphaël de Martinis, *Juris pontificii de Propaganda fide,* part. I, Rome, 1890, t. III, p. 132, 321-342, 471-482. L'*Enchiridion* de Denzinger contient, n. 1333-1342, les principales affirmations de la lettre *Postremo mense* sur le baptême des enfants des infidèles. Dans cet article, pour la commodité des citations, la lettre de 1744 sera désignée par A, celle de 1747 par B, et celle de 1751 par C. — I. Baptême des enfants. II. Baptême des adultes.

I. Baptême des enfants de juifs ou d'infidèles. —

1° *Malgré leurs parents.* — 1. *Le baptême conféré aux enfants d'infidèles malgré leurs parents est-il valide?*

Durandus in *IV Sent.*, dist. IV, q. VII, a. 13..., si hoc sacramentum baptismi [illegible] B, 26.

Durand, *In IV l. des Sent.*, dist. IV, q. VII, a. 13..., estime que si ce sacrement de baptême a été conféré à des enfants de juifs ou d'infidèles malgré leurs parents, il est nul... Mais cette opinion singulière de Durand n'a jamais été approuvée ni prise en considération.

Durand invoquait cet argument : c'est aux parents qu'il appartient de vouloir pour l'enfant ; s'ils refusent le baptême, l'enfant le refuse et le sacrement ne saurait être valide. Benoit XIV rappelle les critiques faites à cet argument par les théologiens. Un sacrement est réellement conféré quand le ministre a l'intention requise et emploie matière et forme prescrites. Sylvius, *In III^am^*, q. LXVIII, a. 10. *Opera*, Anvers, 1714, t. IV, p. 259. A défaut des parents, l'Église demande le baptême pour l'enfant. Frassen, *Scotus academicus*, tr. I, disp. I, a. 2, q. IV, Paris, 1677, t. IV, p. 162. Dépourvue de base théologique, l'opinion de Durand a encore le tort d'être singulière, B, 26, et d'avoir contre elle l'autorité de la S. C. du Saint-Office. Décisions du 3 mars 1633, du 30 mars 1638, du 23 décembre 1698 et du 8 mars 1708. B, 27.

2. *Le baptême conféré aux enfants d'infidèles malgré leurs parents est-il licite?*

...Docet (S. Thomas) infantes infidelium sine parentum consensu nequaquam baptizari posse : eaque doctrina et ab aliis communiter recepta et cum aliorum tribunalium ecclesiasticorum, tum etiam supremæ hujus Inquisitionis sententiis atque judiciis roborata atque confirmata est. C, 10.

...Il (S. Thomas) enseigne que les enfants d'infidèles ne peuvent pas du tout être baptisés si les parents n'y consentent pas. Cette doctrine, communément admise par les théologiens, a été corroborée et confirmée par les décisions et jugements des divers tribunaux ecclésiastiques et par ceux de la souveraine Inquisition.

Si parentes desint, infantes vero alicujus hebræi tutelæ commissi fuerint, eos sine tutoris assensu licite baptizari nullo modo posse. B, 14.

Si l'enfant de parents juifs est confié après la mort de ceux-ci à un tuteur juif, il ne peut aucunement être baptisé sans le consentement de ce dernier.

Plus d'une fois, des chrétiens baptisaient abusivement des enfants d'infidèles malgré la volonté de leurs parents. B, 1, 27, 31. Aucun théologien n'a expressément soutenu que cette pratique est toujours légitime. Suarez, *De sacramentis*, disp. XXV, sect. III, n. 1. *Opera*, Paris, 1862, t. XX, p. 429. Mais Scot et beaucoup de ses disciples attribuaient aux princes chrétiens le droit de faire baptiser, malgré leurs parents, les enfants de leurs sujets juifs ou infidèles. Voir col. 283. Au milieu du XVIIIe siècle, cette opinion était encore soutenue. B, 5. Le pape ne dit pas en termes exprès qu'il la condamne, mais on voit qu'il la rejette; car il se rallie à la thèse opposée soutenue par saint Thomas, B, 4, 5; C, 10, et déclare que ce docteur a donné la solution définitive. B, 4.

Les considérants invoqués par le pape sont les arguments de saint Thomas, *Sum. theol.*, II^a^ II^æ^, q. X, a. 12; III^a^, q. LXVIII, a. 10; *Quodl.*, II, a. 7 [illegible] n'a pas pour habitude de baptiser les enfants d'infidèles malgré leurs parents; elle n'a pas consenti à le faire lors qu'elle y était invitée par des princes puissants et pieux. B, 4. Benoît XIV complète cet argument d'autorité : l'opinion de saint Thomas a prévalu devant les tribunaux, elle est plus communément admise. B, 5. Sans doute, Mathathias a fait de force circoncire des enfants. I Mach., II, 46. Mais peut-être n'a-t-il agi ainsi qu'à l'égard de fils de Juifs; du moins, les lois de la guerre en usage alors réduisaient en captivité les enfants des vaincus et autorisaient Mathathias à leur imposer la circoncision. — *b*) Tant qu'ils n'ont pas atteint l'âge de raison, les enfants sont confiés à leurs parents, et cela, de par le droit naturel : on le violerait donc en leur imposant le sacrement malgré la volonté de ceux à la garde de qui ils sont remis. D'autre part, il serait dangereux de conférer le baptême à ces enfants : parvenus à l'âge de raison, ils seraient exposés à renier leur foi. B, 4.

Ainsi, Benoît XIV s'appuie sur le droit naturel. En même temps qu'il prouve le bien fondé de la règle générale, il indique implicitement quelles exceptions elle comporte. On pourra baptiser les enfants d'infidèles si, d'une part, les droits des parents ne sont pas violés, n'existent plus, sont primés par des droits supérieurs; si, d'autre part, le danger d'apostasie est écarté. Lorsque ces deux conditions seront réalisées, une exception pourra être admise, quand même elle ne serait pas mentionnée expressément parmi celles que reconnait Benoît XIV, le pape n'ayant pas voulu dresser une liste complète. B, 7, 14.

Les déclarations du pape ont donné le coup de grâce à la thèse scotiste. La règle générale posée par Benoit XIV est admise par tous les théologiens. Une instruction de la S. C. de la Propagande, 17 août 1777, *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, Rome, 1893, n. 571, l'a confirmée et sur un point particulier précisée. « En dehors du péril imminent de mort, il n'est pas permis de baptiser des enfants d'infidèles malgré leurs parents ou *à leur insu*, si ces infidèles se gouvernent d'après leurs propres lois *ou sont seulement soumis en qualité de sujets*, et non en qualité d'esclaves, *au pouvoir et au domaine des chrétiens.* » Les mots « à leur insu » montrent que présumer le consentement des parents ne suffit pas. La fin de la réponse exclut nettement la thèse scotiste.

Des peines avaient été portées contre ceux qui baptisaient un enfant d'infidèle malgré la volonté des parents, voir col. 283; le pape les confirme. Les intentions de ceux qui commettent cette faute sont louables, leur acte est illicite; il appartiendra donc au juge de le frapper d'une peine plus ou moins grave, selon les circonstances. Ce châtiment est d'autant plus légitime que d'ordinaire les chrétiens qui baptisent ainsi des enfants d'infidèles sont des laïques; or il leur est interdit de conférer le sacrement, si ce n'est dans le cas de nécessité. B, 31.

Le pape déclare aussi qu'un orphelin enfant d'infidèles ne peut être baptisé malgré la volonté de son tuteur infidèle. Cette règle, répétée à deux reprises dans la lettre de 1751, C, 1, 13, est toute naturelle : la puissance des parents appartient aux tuteurs. B, 14; C, 13. Aussi, la plupart des auteurs l'acceptaient. C, 13.

3. *Le baptême des enfants d'infidèles malgré leurs parents n'est-il pas licite, dans des cas exceptionnels?*

[illegible] l'enfant est en danger de mort.

Cum id eveniat ut ab aliquo christiano hebræorum puer morti proximus reperiatur, rem omnino laudabilem Deoque gratam is certe efficiet qui salutem puero aqua lustralis præbeat immortalem. B, 8.

S'il arrive qu'un chrétien trouve un enfant juif en danger de mort, il fera certainement une chose louable et très agréable à Dieu en procurant à cet enfant par l'eau baptismale le salut éternel.

Cette affirmation a toujours été admise. Les théologiens discutent seulement sur le motif de cette exception. Le droit des parents n'existe-t-il plus, dans le cas proposé? Ou bien, faut-il dire : Les parents ne souffrent qu'un léger dommage si dans cette circonstance on les prive de leur droit; au contraire, l'enfant perd un bien très précieux, s'il n'est pas baptisé? Les théologiens qui s'appuient sur ce second argument et repoussent le pre-

...nier concluent que, dans le cas de danger de mort, il importe de conférer le baptême secrètement, sans violence et en évitant le scandale. Suarez, *De sacramentis,* disp. XXV, sect. III, n. 7, t. XX, p. 431.

Benoît XIV invoque à l'appui de son affirmation deux décisions de la S. C. du Saint-Office, 2 novembre 1678 et 17 février 1705, l'enseignement commun des théologiens, la conduite des missionnaires. B, 8. Il ne dit pas que les parents ne possèdent plus leurs droits, mais seulement : si le baptême est conféré, les parents perdent peu ; si le sacrement est refusé, l'enfant perd beaucoup. C, 14. C'est implicitement reconnaître que, dans ce cas, le baptême doit être administré sans violence ni scandale. L'obligation de procéder ainsi avait déjà d'ailleurs été affirmée par la S. C. du Saint-Office, le 28 janvier 1637. *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 542. Et, dans l'instruction déjà citée du 17 août 1777, la S. C. de la Propagande dit : Pour qu'on puisse baptiser les enfants d'infidèles, en cas de danger de mort, il faut qu'on n'ait pas à craindre un scandale, une recrudescence de haine, des représailles.

On peut se demander quand il y a vraiment danger de mort. Benoît XIV suppose que l'enfant est *en extrême péril de mort,* C, 14, *près de mourir,* B, 8, *arrivé au terme de son existence.* B, 8. Les décisions de la S. C. du Saint-Office qu'il invoque emploient les mots *près de mourir, article de la mort.* La S. C. de la Propagande, dans l'instruction déjà citée, 17 août 1777, exigea danger prochain de mort. Récemment, la S. C. du Saint-Office a déclaré que l'enfant n'a pas besoin d'être à l'article de la mort, il suffit qu'il soit en danger de perdre la vie : on peut alors le baptiser même si on n'a pas l'espoir de jamais le revoir. Il est encore permis d'agir ainsi lorsque prudemment on doute qu'il guérisse ou qu'il parvienne à l'âge de discrétion, 18 juillet 1892. Décision reproduite par Lehmkuhl, *Theologia moralis,* appendix I, n. 22, Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. II, p. 800. Les théologiens font remarquer à bon droit qu'un péril vague, indéterminé, futur, ne suffit pas : ainsi, une épidémie grave sévit dans un pays, ce n'est pas un motif suffisant pour qu'on puisse baptiser tous les enfants d'infidèles, indistinctement, malgré leurs parents ; il faut que l'enfant soit personnellement en danger ; le langage de Benoît XIV le suppose et la S. C. de la Propagande, 17 août 1777, le dit en termes exprès. Voir aussi *Collectanea*, n. 586.

Deuxième exception : l'enfant est abandonné par ses parents.

Si item eveniret ut puer hebraeus projectus esset atque a parentibus destitutus, communis omnium sententia est, pluribus quoque confirmata judiciis, eum baptizari oportere, reclamantibus etiam atque repetentibus parentibus. B, 9.

De même, s'il arrive qu'un enfant juif soit chassé et abandonné par ses parents, de l'avis de tous les théologiens, avis confirmé par plusieurs jugements, il faut le baptiser et cela même si les parents protestent et réclament l'enfant.

Communément admise, officiellement reconnue par les tribunaux ecclésiastiques, B, 9, cette exception se justifie d'elle-même : les parents ont renoncé à leur autorité. B, 9 ; C, 14. Aussi, leurs réclamations postérieures ne sauraient être admises ; ainsi pensent les théologiens. B, 9. Ici, Benoît XIV indique ce qui est strictement légitime et ne recherche pas si, partout et toujours, il est opportun d'user de ce droit. Il est permis de penser que pour ne pas empêcher un plus grand bien ou pour éviter de plus graves inconvénients, il pourra être sage de ne pas mépriser les réclamations des parents. D'ailleurs, dans la lettre de 1751, Benoît XIV se contente de dire : si un enfant est abandonné, *il est permis* de lui faire donner le baptême. C, 14.

Afin d'éviter les excès d'un zèle peu intelligent, le pape explique avec la plus grande précision en quel cas l'enfant est vraiment abandonné. Il ne suffit pas qu'il soit seul dans la rue, hors du quartier de ses parents. Il faut qu'on le trouve en un lieu public, isolé, délaissé, abandonné, dépourvu de tout secours et de tout espoir d'être assisté par les siens. B, 10.

Troisième exception : l'enfant n'est plus au pouvoir de ses parents.

Ex auctorum sententia, nequaquam denegatum dominis jus est offerendi filios mancipiorum suorum infidelium ad sacrum baptismatis fontem. C, 15.

Selon les théologiens, le droit de faire baptiser les enfants de leurs esclaves infidèles n'est pas dénié aux maîtres.

Benoît XIV observe que saint Thomas ne mentionne pas expressément cette exception, il l'admet cependant ; il dit, en effet, qu'on ne peut baptiser tous les enfants des juifs, leurs parents n'étant pas esclaves au sens strict du mot. C, 15. C'est le raisonnement que font la plupart des théologiens. Suarez, *op. cit.*, disp. XXIV, sect. IV, n. 6, p. 436 ; Sylvius, *op. cit.*, q. LXVIII, a. 10, concl. 7, p. 260. L'exception est encore justifiée par l'exemple de Mathathias. B, 6. Elle est motivée par la condition même de l'esclave : d'après les lois humaines, il n'est plus son maître, celui à qu'il appartient peut le séparer de ses enfants. C, 15. Sans doute, l'autorité des parents vient de la nature et, à ce titre, elle est dite de droit naturel. Mais existe-t-il une loi supérieure aux prescriptions humaines, une loi de nature interdisant à toute autre personne qu'aux parents de s'occuper de l'éducation des enfants ? Nullement. Et c'est pourquoi il pourra être permis de baptiser les fils d'esclaves. C, 26.

Le pape ne dit pas expressément qu'il faut, au besoin, séparer l'enfant baptisé de son père, pour mettre à l'abri ce jeune chrétien du danger de perversion, mais l'ensemble de la lettre de 1747 prouve que telle est sa pensée. D'ailleurs, tous les théologiens sont de cet avis. On peut remarquer aussi les expressions employées par le pape : *le droit n'est pas dénié ;* C, 15, *les chrétiens font bien, en agissant ainsi.* B, 6. C'est avouer que le maître n'est pas tenu d'imposer le sacrement.

Benoît XIV parle aussi de certaines applications de la règle. Le droit des gens réduisait alors en captivité les Turcs, mais non les chrétiens pris dans une guerre ; il était donc permis de baptiser les enfants des premiers, B, 6, C, 15, et non ceux des seconds, malgré leurs parents. C, 15. Quant aux juifs, on ne saurait dire qu'ils sont tous esclaves et que, toujours, les chrétiens ont le droit de baptiser leurs enfants. B, 11 sq. ; C. 15. C'est à tort qu'on appuie ce sentiment sur une phrase d'Innocent III ; on l'a mal comprise. C, 15. Les juifs ne jouissent pas en certains pays des droits accordés aux autres sujets ; mais ils ne sont pas esclaves. A Rome, la mansuétude des papes tolère leur présence. Si on leur permet d'y résider, ce n'est pas pour exiger d'eux ce que le droit défend de demander. C'est avec modération, piété, douceur qu'il faut s'employer à les convertir. Être injuste à leur égard serait indigne d'un chrétien, les attaquer serait leur retirer le droit d'asile en même temps qu'on le leur accorde. B, 12-13.

Benoît XIV le déclare nettement : s'il indique les exceptions les plus fréquentes, il n'affirme pas qu'il n'y en a pas d'autres. B, 7, 14. Si le droit des parents n'est pas violé et si le péril de perversion est écarté, il est, sinon toujours opportun, du moins licite de baptiser les fils d'infidèles ; le pape l'insinue. B, 4. Aussi, tous les théologiens admettent-ils qu'on peut conférer le sacrement aux enfants *perpetuo amentes,* sujets à une folie qui paraît devoir ne pas se guérir, à condition toutefois, dit avec raison Génicot, *Theologia moralis,* tr. XII, c. III, § 2, n. 146, Louvain, 1902, t. II, p. 151, qu'on puisse le faire sans offenser gravement les parents et sans exciter la haine contre la religion catholique. L'instruction déjà citée de la S. C. de la Propagande, 17 août 1777, indique avec une très grande précision ce qu'il faut faire, s'il est douteux que la folie soit complète ou qu'elle doive toujours

durer. Cf. Génicot, *loc. cit.;* Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale,* tr. X, sect. II, n. 56, Prato, 1891, p. 548.

De même, généralisant à bon droit l'exception admise en faveur des enfants trouvés et des esclaves, les théologiens disent: quand un enfant est, de droit, soustrait à l'autorité paternelle ou quand il est, de fait, séparé de ses parents, et n'est pas exposé à retomber en leur pouvoir avant d'avoir reçu l'éducation chrétienne, il est licite, sinon opportun, de le baptiser. Suarez, *op. cit.,* disp. XXV, sect. III, n. 8, p. 431; Lehmkuhl, *op. cit.,* t. II, n. 82, p. 62.

4. *Lorsque des enfants d'infidèles ont été baptisés malgré leurs parents, que doit-on faire?*

[illegible] tiati essent, aut detinendi sunt [illegible] dendique Christi fidelibus ut ab illis pie sancteque informentur. B, 29.	Si [illegible] reçu le sacrement, on doit les [illegible] de leurs parents pour qu'ils soient élevés d'une manière [illegible].

Benoit XIV invoque les décisions des tribunaux ecclésiastiques, S. C. du Saint-Office, 3 mars 1633, 30 mars 1638; il cite aussi une décision du IVe concile de Tolède. Il s'agit du synode tenu en cette ville, le 5 décembre 633; le *capitulum* qui est reproduit par le pape est le 60e. Il y est stipulé que les fils et les filles de juifs, s'ils ont été baptisés, doivent être séparés de leurs parents et élevés dans des couvents par de bons chrétiens et de bonnes chrétiennes. Mansi, t. x, p. 634; Hefele, *Histoire des conciles,* trad. franç., Paris, 1870, t. III, p. 619, 625-626. Le pape conclut que si, devenus adultes, ces enfants retournent à la religion de leurs parents, ils sont vraiment apostats, comme déjà l'avait remarqué Boniface VIII. C. *contra, De hæreticis,* in sexto.

La séparation s'impose parce qu'il faut assurer l'éducation chrétienne de l'enfant baptisé. B, 29. Sans doute, les enfants sont remis à la garde de leurs parents, mais les chrétiens sont confiés aux soins de l'Église, leur mère. Le droit naturel du chef de famille n'est pas supprimé, il est primé par le devoir qu'a la société religieuse de veiller sur l'éducation de ses membres. L'acte de la personne qui confère le sacrement, malgré les parents, est coupable, il n'en a pas moins pour effet de donner au baptisé le caractère ineffaçable de chrétien. Laisser l'enfant qui a été initié à la vraie religion dans un milieu hostile à sa foi, c'est l'exposer à peu près infailliblement à l'apostasie. L'Église n'a pas ce droit, telle est la pensée de Benoît XIV, tel est aussi l'enseignement des théologiens catholiques.

Le pape ne recherche pas si, partout et toujours, il est opportun, possible même d'appliquer la règle ici posée. A Rome, à cette époque, la séparation était le moyen d'assurer la persévérance du jeune chrétien. Sans doute, déjà, cette mesure paraissait *dure*, le pape le sait, il connaît l'adoucissement proposé par quelques canonistes: l'enfant pourrait être laissé ou remis aux parents si ceux-ci s'engageaient sous caution à le rendre quand il aurait atteint l'âge convenable, et, en attendant, à ne lui rien enseigner contre la foi catholique. Le pape, d'accord avec la majorité des auteurs, déclare insuffisante cette demi-mesure. B, 30.

Mais si la règle ici donnée est en droit strict bien fondée, si en certains cas il est opportun de l'observer, on peut, sans contredire Benoit XIV, soutenir qu'il n'est pas toujours expédient de la suivre. « Là où les lois civiles s'y opposent, » Marc, *Institutiones alphonsianæ,* part. III, tr. II, c. III, n. 1473, Rome, 1887, p. 48; « quand le pouvoir civil est hostile, » Lehmkuhl, *op. cit.,* t. II, [illegible] lorsque pour soustraire le baptisé au danger d'une apostasie, « on empêcherait un plus grand bien, on causerait un plus grand mal, » Billot, *De Ecclesiæ sacramentis,* q. LXVIII, th. XXV, Rome, 1896, t. I, p. 250, il vaut mieux ne pas enlever l'enfant aux parents. Le pape fait connaître qu'il est indispensable partout et toujours d'assurer l'éducation chrétienne de l'enfant; il indique le moyen le plus sûr d'atteindre ce but, moyen d'un usage opportun à Rome, au XVIIIe siècle: séparer l'enfant baptisé de ses parents.

5. *Faut-il appliquer ce qui a été dit du baptême des enfants d'infidèles malgré leurs parents à celui des fils de mauvais chrétiens: hérétiques, schismatiques, apostats, etc.?* — Benoît XIV n'a pas posé la question, mais il a donné les principes de solution: on ne peut conférer licitement le baptême à un enfant que si les droits des parents sur lui ne sont pas violés injustement et si le danger de perversion n'existe pas.

Hérétiques, schismatiques, apostats, mauvais chrétiens sont membres de l'Église. La nature leur ordonne d'aimer leurs enfants et de ne pas nuire à leur âme. Les lois de la société chrétienne les obligent à les faire baptiser et à respecter leur foi naissante. S'ils désobéissent à l'Église, elle peut, malgré leur volonté, donner le sacrement à leurs fils; sans doute, les parents s'y opposent; mais ils n'ont pas le droit de le faire. Leur refus est nul. Instruction déjà citée de la S. C. de la Propagande, 17 août 1777. Cette assertion, que quelques théologiens ont autrefois contestée, Gousset, *Théologie morale,* Paris, 1855, t. II, p. 150, n. 8, est aujourd'hui admise par tous les docteurs catholiques. Mais ils ajoutent: en raison des lois civiles ou des préjugés, la société chrétienne est souvent incapable d'user de son droit; aujourd'hui, elle ne pourrait le faire, du moins d'ordinaire, sans grave inconvénient: le mal causé serait plus considérable que le bien produit. Cf. Génicot, *op. cit.,* t. II, n. 148, p. 152; Lehmkuhl, *op. cit.,* t. II, n. 82, p. 62. Ainsi, pour ce motif déjà, le baptême des enfants de mauvais chrétiens malgré leurs parents n'est pas toujours opportun.

De plus, en raison du second argument invoqué par Benoît XIV contre le baptême des enfants d'infidèles malgré leurs parents, il serait souvent illicite. On ne peut donner le sacrement que si le baptisé ne court pas très grand danger de perversion. L'enfant de mauvais chrétiens qui a reçu le sacrement malgré la volonté de ses parents sera souvent exposé à ce péril sans que l'Église puisse y parer; dans ce cas, le baptême ne doit pas être donné. Ballerini-Palmieri, *op. cit.,* t. IV, p. 544, n. 57; Génicot, *loc. cit.*

Ainsi, d'ailleurs, l'a déclaré la S. C. de la Propagande. Il faut s'abstenir de baptiser les enfants d'hérétiques, malgré leurs parents, si on n'a aucun espoir probable qu'ils seront instruits chrétiennement. Instruction de 17 août 1777. Et cette conduite s'impose, alors même qu'en l'observant, on risque de priver à tout jamais l'enfant du sacrement. S. C. du Saint-Office, 21 janvier 1777, *Collectanea,* n. 566.

2° *Du baptême des enfants d'infidèles, à la demande de leurs parents.* — [illegible] *demandent:*

Hujusmodi jus (filios sancto baptismate offerendi) penes parentes esse affirmant, sive ii [illegible] vel judæi; dummodo, si tales [illegible] ejusmodi fiat et infantes baptizati apud christianos remane- [illegible] sionis periculum, restituantur. C, 10.	Ce droit (de demander le baptême pour ces enfants) appartient aux parents déjà néophytes [illegible] encore païens ou juifs. Toute- [illegible] de bonne foi, en présentant l'enfant; et le baptisé, en rai- [illegible] ne doit pas leur être remis, il faut qu'il demeure chez des chrétiens.

Aucun théologien ne conteste aux parents le droit de faire donner le baptême à leurs enfants. Pour qu'il puisse être acquiescé à leur désir, il est nécessaire, s'ils sont païens ou juifs, qu'ils soient « de bonne foi ». Cette exigence est très légitime. On s'est demandé si cette

condition est réalisée, lorsque les parents demandent le baptême pour l'enfant, uniquement afin de le préserver de quelque maladie. Benoît XIV rappelle que l'intention mauvaise des parents ne nuit pas à la validité du rite. B, 19. Il constate, d'autre part, que si, dans l'hypothèse proposée, l'enfant est remis aux parents, il court grand danger de ne pas connaître ou d'abandonner la foi; l'expérience l'atteste. B, 22. Conclusion : s'il n'y a pas danger de perversion pour le petit baptisé, c'est-à-dire s'il peut être confié à des chrétiens qui l'élèveront pieusement, il faut lui conférer le sacrement. B, 22-24. C'est d'ailleurs « l'opinion commune ». B, 25. Benoît XIV écarte donc la thèse beaucoup plus large de Navarre, d'après laquelle on devrait toujours tenir compte du désir des parents quand ils l'appuient de menaces et il répudie formellement, comme étant déjà frappée par la S. C. du Saint-Office, 6 septembre 1625, et par Innocent XI, 2 mars 1679, l'opinion qui autorise le ministre à simuler dans ce cas le sacrement. B, 21.

Une seconde condition est exigée. Il faut que l'enfant soit à l'abri du danger de perversion. Il doit être confié à des fidèles, on ne peut le rendre à ses parents. B, 22-24. Ainsi l'avait déjà déclaré la S. C. du Saint-Office, 3 mai 1703. B, 23. Dans l'instruction du 17 août 1777, la S. C. de la Propagande rappelle expressément cette règle. Le 31 janvier 1796, une décision moins sévère exige seulement que le danger de perversion ne soit pas à tel point menaçant qu'à l'avance l'impossibilité de protéger l'enfant soit à peu près certaine. *Collectanea*, n. 577. Pour qu'on puisse procéder au baptême, il ne suffit pas que les parents s'engagent à révéler à l'enfant, en temps opportun, sa qualité de chrétien et à le laisser libre de suivre sa religion. S. C. du Saint-Office, 22 juillet 1840, *Collectanea*, n. 580. Par contre, la S. C. du Saint-Office a approuvé le baptême d'enfants appartenant à des parents dont on espérait la conversion raisonnablement. 11 décembre 1850, *Collectanea*, n. 585. Enfin, cette règle a été donnée en 1867 : il faut s'en remettre à la prudence et à la conscience des missionnaires. Après avoir pris, s'ils le peuvent, l'avis du préfet apostolique, ils seront autorisés à baptiser les enfants présentés par des parents infidèles, pourvu qu'ils ne prévoient aucun grave danger de perversion et qu'il ne soit pas établi que les parents agissent par superstition. *Collectanea*, n. 592. Attribuer des effets temporels au baptême, ce n'est pas de soi une superstition, comme le fait remarquer Ballerini, *op. cit.*, t. II, p. 544, n. 59. En fait, cependant, les infidèles qui regardent le sacrement uniquement comme un remède semblent bien être superstitieux. Benoît XIV le dit. B, 19; cf. aussi S. C. du Saint-Office, 8 mars 1770, *Collectanea*, n. 569. Quoi qu'il en soit, lorsque la demande des parents est motivée par des idées superstitieuses, il faut les instruire et les détromper; on peut ensuite accéder à leur désir. Lehmkuhl, *op. cit.*, t. II, n. 84, p. 63.

Deuxième cas : un des parents devenu chrétien demande que l'enfant soit baptisé. — a) Qui a le droit d'exprimer ce désir?

[illegible] nionem quæ tribunalium decretis pluries rata habita et confirmata est, nepotem infantem vel impuberem sanctæ religioni christianæ valide offert etiam si pater vel mater aut etiam utrique in judaismo permanentes contradicant, C, I; ... oblationem aviæ (paternæ) recipiendam esse decernentes. C, 27.

Nous pensons que vous vous souvenez bien des décisions que nous avons rendues... Un père qui passe de l'infidélité du judaïsme à la foi chrétienne peut, et cela malgré l'opposition de la mère demeurée juive, offrir son enfant tout petit ou impubère pour qu'on l'agrège à notre sainte religion. A son tour, la mère qui a embrassé la foi du Christ a le même pouvoir, malgré l'opposition que peut faire le père resté juif. Ce droit de présenter l'enfant passe aussi aux tuteurs. L'aïeul paternel y participe encore : selon une opinion ratifiée et confirmée plusieurs fois par les sentences des tribunaux, il offre légitimement à la sainte religion chrétienne son petit-fils encore enfant ou impubère, et cela, alors même que le père ou la mère ou tous les deux, demeurés juifs, font opposition. Nous décrétons qu'il faut accepter l'oblation de l'aïeule (paternelle).

Le père tient ses droits de la nature et les lois le lui reconnaissent. B, 15; C, 11.

Le droit de la mère était justifié en quelques mots dans la lettre de 1747. B, 16. En 1751, il est longuement étudié. Le cas particulier de conscience qui motive cette étude est le suivant : L'aïeule paternelle peut-elle demander le sacrement pour son petit-fils? Ce problème appelle la discussion des droits de la mère. Deux fondements leur sont assignés : de par la nature, celle qui a mis au monde un enfant est appelée à participer à son éducation; la foi demande que dans les cas douteux il soit prononcé « en sa faveur ». Vasquez, *In III*[am], disp. CLV, c. III, n. 35, Lyon, 1620, p. 408, avait remarqué que si les lois humaines accordent aux actes du père seulement certains effets civils, les droits de la mère à garder l'enfant près d'elle, à le nourrir, à l'élever sont égaux à ceux du père. Le pape, qui reproduit cette affirmation, ne dit pas qu'il y souscrit sans réserve, mais il reconnaît à la mère un pouvoir fondé sur la nature de prendre part à l'éducation de l'enfant. C, 19, 25, 26. Si donc, le père s'y opposant, elle demande le sacrement pour son fils, il y a conflit entre deux droits. Or, dans le doute, il faut favoriser la foi, c'est-à-dire accorder le baptême. Quelques auteurs prétendaient que tel était déjà l'enseignement de Grégoire IX. En fait, ils exagéraient, ce pape a seulement posé le principe qui est appliqué ici : la foi a des droits de prééminence. Par contre, le concile de Tolède de 633, déjà cité, n. 63, atteste le pouvoir de la mère, théologiens et canonistes le proclament à l'envi; l'un d'eux va jusqu'à dire : le baptême fait de la mère le père. C, 18, 19. Et il ne servirait à rien de faire observer que le pouvoir de vouer de jeunes enfants à la vie religieuse appartient au père seul. Théoriquement, la question est discutée. En fait, on accepte même ceux qui sont offerts par la mère seule. Enfin, entrer dans le cloître, être ordonné, n'est pas nécessaire au même titre que recevoir le sacrement. Ainsi, les conditions mises à l'acceptation des oblats ne sauraient être invoquées ici. C, 2-9.

Sur le droit des tuteurs, voir col. 344.

C'est Grégoire XIII qui le premier reconnut le pouvoir de l'aïeul paternel, pouvoir qui n'est pas neutralisé par l'opposition de la mère. B, 17; C, 1, 12, 25. Des décisions postérieures ont affirmé que ce droit existe même si le père et la mère refusent leur assentiment. B, 17; C, 12. L'aïeul est un des parents, les lois humaines lui reconnaissent des droits éloignés à la puissance paternelle. B, 17; C, 12.

Puisque la mère et l'aïeul paternel peuvent offrir l'enfant, l'aïeule paternelle aura ce droit. C, 25. C'est pour l'établir qu'est écrite la lettre de 1751, véritable dissertation sur le sujet. Le cas était d'ailleurs compliqué. L'aïeule était encouragée par des oncles et des tantes de l'enfant, elle se heurtait à l'opposition de la mère et des tuteurs. Benoît XIV constate que, parente, l'aïeule participe d'une manière lointaine mais réelle à la puissance paternelle; les lois humaines elles-mêmes en témoignent. C, 22. D'autre part, puisqu'il y a conflit de droits, il faut décider en faveur de la foi. C, 25-27. Sans doute, la mère tient ses droits de la nature, mais aucune loi de nature ne décide que, seule, elle pourra s'occuper de

l'éducation des enfants. C, 26. Sans doute encore, la volonté des tuteurs est méconnue, mais on peut écarter des tuteurs lorsqu'on soupçonne raisonnablement qu'ils nuiront à leur pupille. C, 24.

b [illegible] accéder au désir de celui des parents qui demande? — Évidemment l'enfant présenté par l'un ou l'autre des parents ne pourra être baptisé que s'il ne court pas grand danger de perversion. Les trois lettres de Benoît XIV supposent l'existence de ce principe. Si le pape interdit le baptême des infidèles malgré leurs parents, c'est en partie à cause de ce péril. De plus, le souverain pontife reconnaît le droit de présenter l'enfant, au père, à la mère, à l'aïeul, à l'aïeule, mais seulement s'ils sont chrétiens; pourquoi cette restriction, sinon afin qu'il soit possible d'assurer à l'enfant l'éducation religieuse? Enfin si Benoît XIV ne pose pas en termes exprès le principe, il l'applique dans la lettre de 1744. Le cas de conscience à résoudre était le suivant : l'enfant d'un Turc et d'une chrétienne peut-il être baptisé si sa mère le demande? Réponse : sauf pour le cas de danger de mort, il est impossible de donner une règle générale. Le prêtre pèsera les circonstances, il recherchera surtout si l'on peut espérer que l'enfant persévérera dans le respect de la loi évangélique et le culte de la foi. Après avoir pieusement confié l'affaire à Dieu, s'il juge bon d'accorder le baptême, qu'il le fasse, mais il avertira la mère qu'elle est tenue de donner à l'enfant une éducation chrétienne. A, 8. Cette sage solution a été rappelée par la S. C. du Saint-Office, 18 novembre 1745, *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 560, et par Benoît XIV lui-même dans la lettre de 1747. B, 23. On peut donc affirmer que la demande de l'un ou de l'autre des parents doit être acceptée si raisonnablement on espère pouvoir assurer l'éducation religieuse de l'enfant.

3° [illegible] apostats demandent le baptême pour leur enfant, peut-on accorder le sacrement? — Benoît XIV n'étudie pas *ex professo* ce cas; mais il rappelle incidemment la solution donnée par la S. C. du Saint-Office, le 3 mai 1703. Si des chrétiens, vivant comme des païens, demandent le baptême pour leurs enfants, il est permis d'accéder à leur désir, mais à condition que ces enfants pourront être instruits par des prêtres ou d'autres personnes, en temps opportun. B, 23. Le 25 août 1885, la S. C. du Saint-Office a déclaré qu'on ne peut baptiser un enfant d'hérétiques, présenté par ses parents, si ceux-ci ne veulent pas s'engager à le faire élever conformément à la foi catholique. *Collectanea*, n. 595.

II. [illegible] — 1° *A quel âge [illegible] baptême, malgré la volonté de ses parents?* — C'est évidemment quand il a la possession de ses facultés, tous les théologiens le disent; d'ailleurs, quand l'enfant est arrivé à l'âge de raison, peut user de son libre arbitre, il lui appartient de respecter ce qui est de droit naturel ou de droit divin. B, 32, 36. Sans doute, il est impossible de fixer une règle uniforme, mais *plerumque, regulariter*, la plupart du temps, d'ordinaire, c'est à sept ans que les enfants ont l'âge de raison. B, 37. Les canonistes qui veulent reculer jusqu'à la douzième année s'appuient sur des textes surannés; ils ont contre eux l'enseignement commun et une décision de la S. C. du Concile du 16 juillet 1639. B, 32. Le pape la reproduit : elle est la meilleure expression de sa pensée :

[illegible] sentiant : ætatem vero legitimam regulariter censeri com[illegible]	[illegible] ils ne peuvent l'être que s'ils y consentent. L'âge légitime d'or[illegible] accomplie.

Ainsi, pour savoir si l'enfant peut être baptisé, il faudra non pas seulement tenir compte de l'âge, mais par des moyens appropriés rechercher si sa raison est suffisamment éveillée. B, 32, 34. Si, cette enquête accomplie, on doute, que faire? De Lugo, à qui on posa un jour cette question, a composé une petite dissertation très approfondie sur ce sujet. *Responsa moralia*, l. I, dub. 4, Paris, 1869, t. VIII, p. 11. Benoît XIV la cite et adopte la conclusion : le baptême doit être différé, mais l'enfant qui a demandé le sacrement sera gardé et instruit jusqu'à ce qu'il puisse le recevoir. Le pape pense que tel est l'avis de Suarez. B, 34. Sans doute, des théologiens, de Lugo les énumère, *loc. cit.*, estimaient, au contraire, que l'enfant devait alors être toujours rendu aux parents, sous prétexte que, dans le doute, meilleure est la condition de celui qui possède. Le pape répond : Ce principe s'applique lorsque la situation des deux ayants droit est égale; mais, ce n'est pas le cas, les intérêts de l'enfant l'emportent sur ceux du père. B, 33.

Il est permis de remarquer que ces décisions indiquent ce qui, en droit strict, est licite, ou encore ce qui à Rome, à cette époque, était possible, opportun et non pas ce qui devra être fait partout et toujours. Sans doute, l'âge de l'enfant lui donne le droit de solliciter le sacrement. Lehmkuhl, *op. cit.*, t. II, n. 80, p. 61; Génicot, *op. cit.*, t. II, n. 151, p. 154. Mais, d'abord, il est permis, il est même prescrit d'éprouver sa volonté; Benoît XIV le reconnaît. B, 41. D'autre part, on peut se demander si la collation du baptême n'entraînera pas de très graves conséquences : revenu dans sa famille, l'enfant sera-t-il libre de professer sa religion? pourra-t-il être instruit chrétiennement? ne sera-t-il pas exposé presque infailliblement à aposta[illegible]? Puis, la collation du sacrement ne compromettra-t-elle [illegible] ne provoquera-t-elle pas de [illegible] représailles de la part des infidèles? Si, pour [illegible] ces périls, on peut éloigner l'en[illegible] cer dans un milieu chrétien, qu[illegible]. Lehmkuhl, *loc. cit.* Mais si ces dangers existent et si l'on n'est pas en état de les écarter, on sera en droit, parfois même on fera bien de refuser le baptême. Génicot, [illegible] aux petits enfants en danger de mort malgré leurs parents, [illegible] inconvénients; à plus forte raison, en face des mêmes dangers, autorise-t-elle le prêtre à différer la collation du baptême à des adultes, puisqu'ils peuvent se sauver par leur bon désir, par la charité parfaite.

2° *Le baptême conféré à un adulte malgré sa volonté est-il licite?*

[illegible] accipiant, vim facere nefas est. B, 40.	[illegible] des juifs pour les obliger à recevoir le baptême est interdit.

Ainsi l'enseigne saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. x, a. 12. B, 36. Ainsi l'ont déclaré papes et conciles. B, 37. Adrien Ier, observe Benoît XIV, a félicité Charlemagne de ce qu'il a obtenu le baptême des Saxons, mais ces infidèles ne paraissent pas avoir été injustement contraints de recevoir le sacrement; de plus, Adrien ne dit pas que Charlemagne a bien fait de forcer les Saxons à devenir chrétiens. Quant au roi des Wisigoths Sisebut, qui a obligé par violence des juifs à recevoir le baptême et que le concile de Tolède de 633, n. 57, appelle un prince très religieux, Mansi et Hefele, *loc. cit.*, il n'a pas été approuvé de tous, même dans cette assemblée, puisqu'elle défend d'imiter sa conduite; il a pu obtenir cette épithète flatteuse à cause de son zèle et de ses pieuses intentions; puis, les évêques espagnols de cette époque qui lui donnent ce titre [illegible]; enfin, autre est la conduite des princes, autre celle des particuliers, un chef d'État peut penser qu'il est de

bonne politique d'obliger des infidèles qu'il a vaincus à recevoir le baptême ou à s'exiler. B, 38, 39.

3° *Le baptême conféré à un adulte malgré sa volonté est-il valide?*

... Hoc sacramentum tamen non esse validum in adulto palam se libere dissentiente. B, 43.	... Le sacrement conféré à un adulte qui le refuse ouvertement et librement n'est pas valide.

Le baptême, en effet, oblige à pratiquer la religion catholique, et un adulte ne s'engage validement que s'il le veut. Recevoir ce sacrement, comme l'a fait remarquer saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXVIII, a. 7, c'est renoncer au vieil homme, commencer une vie nouvelle; cette renonciation, ce bon propos sont les actes d'une volonté libre. Etre baptisé, c'est encore recevoir la justification; une donation n'est valide que si elle est acceptée. B, 43.

4° *Des qualités du consentement requis pour la validité du baptême.* — Benoît XIV les énumère. Il faut vouloir recevoir le sacrement non pas comme une ablution profane, mais comme un bain usité dans l'Église, propre à l'Église, *quoddam veluti lavacrum in Ecclesia solitum*, B, 44, *non quodcumque lavacrum sed unius Ecclesiæ proprium ac peculiare*. B, 45.

Si l'adulte a l'intention actuelle, le rite est valide. B, 45. Il l'est encore, quand l'infidèle a voulu recevoir le sacrement et n'a pas rétracté cette intention, si bien que moralement elle persévère, *ubi nulla præcesserit retractatio et moraliter perdurare intentio videatur*. B, 46. Le pape reproduit la décision d'Innocent III. Voir col. 279 (où deux décisions de ce pape ont été attribuées par inadvertance à Alexandre III). Que penser de celui qui s'approcherait du sacrement sans avoir l'intention de le recevoir, mais avec une attitude extérieure convenable, *vultu atque oculis ac toto corpore ad modestiam composito?* Autrement dit, l'intention nommée *externe* par les théologiens est-elle suffisante? Benoît XIV se contente de répondre que cette question est très embarrassante, qu'ici il serait plus facile de soutenir l'affirmative que lorsqu'il s'agit du ministre, il remarque enfin qu'Alexandre VIII, 28e proposition condamnée le 7 décembre 1690, voir t. I, col. 761, n'a pas imposé une solution. Ainsi la question reste en suspens. B, 47. Par contre, Benoît XIV rejette la théorie de Cajetan sur l'intention neutre, *neutra voluntate :* d'après ce théologien, *In IIIam*, q. LXVIII, a. 7, Anvers, 1612, t. XII, p. 218, l'adulte qui ne refuse pas le baptême, mais qui n'y consent pas, le reçoit validement. Le pape montre que Cajetan s'appuie à tort sur la décision d'Innocent III déjà citée et constate que les théologiens ont rejeté cette singulière opinion. B, 47. Enfin, pour décider si le baptême reçu par force est valide, le pape renvoie encore à la décrétale d'Innocent III. Si, vaincu par les menaces et la crainte, un adulte, après résistance, finit par consentir, il reçoit réellement le sacrement. Si, au contraire, jusqu'à la fin, il s'oppose au sacrement, proteste intérieurement contre la violence qui lui est faite, il n'y a pas eu baptême. B, 48.

Ainsi lorsqu'un infidèle aura reçu le sacrement sans l'avoir demandé, il y aura lieu de rechercher quelle a été son attitude. A-t-il oui ou non consenti? Quel consentement a-t-il donné? Cette enquête faite, si le baptême paraît douteux, on le réitérera sous condition. B, 42-51. Ainsi, d'ailleurs, doit-on faire chaque fois que la validité de la première collation n'est pas certaine. B, 52. Voir col. 274.

5° *De la préparation des adultes au baptême.* — Le pape rappelle très sommairement quelles sont les dispositions requises, il insiste seulement sur deux d'entre elles. — La volonté de l'adulte qui demande le sacrement doit être éprouvée. N'obéit-il pas à des mobiles intéressés? A Rome plus d'un juif passait au christianisme pour contracter un mariage avantageux, se libérer d'une situation financière embarrassée. B, 41. Le pape trace des règles très sages et très minutieuses sur l'admission des israélites de la ville au catéchuménat. B, 54-57. Il est donc nécessaire d'éprouver la volonté de l'adulte, opportun de ne pas accéder immédiatement à son désir. B, 41. — Il faut aussi le préparer à recevoir avec fruit le sacrement. Les dispositions requises sont indiquées par le concile de Trente, sess. VI, c. VI. Le pape insiste seulement sur la nécessité de la connaissance des vérités de foi. Cette science est ce qui rendra le baptême vraiment fructueux, ce qui convertira en fait l'infidèle, transformera ses mœurs. Elle est si nécessaire que la S. C. du Saint-Office, 10 mai 1703, défend aux missionnaires de baptiser un adulte moribond si on ne lui a pas expliqué auparavant les mystères dont l'acceptation est indispensable au salut, nécessaire de nécessité de moyen, il ne suffit pas que cet infidèle promette de se faire instruire, s'il revient à la santé. B, 41. Voir dans la *Collectanea* de la S. C. de la Propagande, les nombreuses et importantes décisions rendues par le Saint-Office et la Propagande sur le baptême des adultes, n. 551, 552, 553, 562, 579, 589, etc. Une instruction de cette dernière Congrégation du 18 octobre 1883 résume les conditions requises. Dans les cas ordinaires et en dehors du danger de mort, le catéchumène doit connaître les principaux mystères de la foi, le symbole, l'oraison dominicale, le décalogue, les préceptes de l'Église, l'effet du baptême, les actes des vertus théologales et leurs motifs. Il doit être prémuni contre les dangers particuliers auxquels sa foi est exposée dans les pays où il se trouve. Si, en raison de sa vie passée, des réparations s'imposent, il faut qu'il en soit averti et qu'il accepte de les faire. Lorsque, dans le milieu auquel il appartient, sont en usage des coutumes contraires à la morale chrétienne, il devra les avoir en horreur ou par des signes certains montrer qu'il s'est amendé. Enfin sa volonté sera éprouvée, aussi longtemps que le jugera à propos l'Ordinaire. *Collectanea*, n. 594. Le 30 mars 1898, la S. C. du Saint-Office a rappelé qu'on ne pouvait baptiser les infidèles ayant encore l'usage de leurs sens, si on ne les a pas entretenus des mystères chrétiens. Il ne suffit pas de les exhorter à la contrition et à la confiance, même si ces infidèles connaissent par la révélation l'existence de Dieu.

Conclusion. — Petite somme sur le baptême des infidèles, surtout sur celui des enfants, les lettres de Benoît XIV présentaient un enseignement traditionnel, définitif et à peu près complet. Les principes sont, à la lettre, ceux qu'a posés saint Thomas. Les conclusions sont empruntées aux décisions des papes et des conciles, à l'enseignement commun des théologiens : Benoît XIV cite, de préférence, Suarez, Sylvius, Dominique Soto. Quelques cas nouveaux sont résolus; mais les réponses données s'harmonisent avec les solutions qu'avaient reçues les problèmes précédemment étudiés. L'enseignement du pape a fait loi : il a donné le coup de grâce à quelques thèses singulières, il a été adopté par saint Alphonse et les moralistes, recommandé par la S. C. du Saint-Office, 12 janvier 1769. *Collectanea*, n. 567. La S. C. de la Propagande a même pris la peine de déclarer et de prouver que les avis des théologiens ne sauraient prévaloir contre l'enseignement de Benoît XIV, 17 août 1777. *Collectanea*, n. 571. Ajoutons que cet enseignement a eu un retentissement singulier. En 1858, un enfant juif de Bologne, Edgar Mortara, ayant été baptisé par une servante chrétienne, la règle posée par Benoît XIV fut appliquée : le gouvernement pontifical fit enlever l'enfant aux parents pour qu'il fût élevé chrétiennement. Les juifs, les libéraux, les ennemis du pouvoir temporel attaquèrent très vivement cette mesure. Un moment, on prétendit même qu'elle était en contradiction avec l'enseignement de Benoît XIV : les journaux

catholiques durent traduire la lettre *Postremo mense*. Peu d'actes pontificaux ont joui d'une aussi grande publicité. Les décisions du pape ont été complétées par quelques réponses des Congrégations romaines, mais ces solutions ne contredisent pas l'enseignement de Benoit XIV, elles l'adaptent seulement à des cas nouveaux ou aux circonstances de temps et de lieu.

L'enseignement de Benoit XIV [illegible] ouvrages des théologiens, saint Alphonse de Liguori, Ballerini-Palmieri, Marc, Haine, Lehmkuhl, Génicot, etc., qui ont été cités au cours de l'article.

C. RUCH.

2. BAPTÊME DE DÉSIR. Voir CHARITÉ.

3. BAPTÊME DE SAINT JEAN-BAPTISTE. Voir JEAN-BAPTISTE (SAINT).

4. BAPTÊME DE SANG. Voir MARTYRE.

5. BAPTÊME PAR LE FEU. Cette dénomination a servi à désigner des choses bien différentes. Certains hérétiques ont admis et pratiqué un baptême réel par le feu. Des Pères de l'Église ont donné à cette expression la signification d'une expiation par le feu dans l'autre vie. — I. Pour certains hérétiques. II. Pour les Pères de l'Église.

I. POUR CERTAINS HÉRÉTIQUES. — L'auteur du *De rebaptismate*, 16, 17, *P. L.*, t. III, col. 1201-1202, parle des disciples de Simon le Mage qui tenaient le simple baptême d'eau comme un baptême *mutilatum et decurtatum* et prétendaient qu'eux seuls avaient le baptême de Jésus-Christ *integrum atque perfectum*. Ce baptême consistait *ut quum in aquam descenderent, statim super aquam ignis appareret*. Ils appuyaient leur prétention de posséder seuls le baptême parfait sur la parole de saint Jean-Baptiste : *Ipse (Christus) vos baptizabit in Spiritu sancto et igni*. Matth., III, 11 ; Luc., III, 16. L'auteur de ce traité ajoute que, pour soutenir l'erreur *[illegible] baptismatis*, quelques-uns de ces hérétiques avaient composé le livre intitulé *Pauli prædicatio*. Ils disaient, entre autres absurdités, que, tandis que Jésus était baptisé par Jean-Baptiste, *ignem super aquam esse visum*. E. von Dobschütz, *Das Kerygma Petri*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1893, t. XI, fasc. 1er, p. 127-128, suspecte ces données, fournies par un polémiste, car on ne peut pas dire avec précision quelle secte hérétique faisait apparaitre une flamme à chacun des baptêmes qu'elle conférait. Saint Irénée, *Cont. hær.*, I, XXI, 2, *P. G.*, t. VII, col. 657, 660, ne mentionne pas le baptême de feu parmi les baptêmes des hérétiques. L'auteur du *De rebaptismate* ne sait pas quel moyen était employé pour procurer cette apparition. Était-ce un jeu, pareil à ceux qu'on attribue à Anaxilaus? Voir S. Irénée, *Cont. hær.*, I, XIII, 1, *P. G.*, t. VII, col. 580. Si c'est un feu naturel, comment l'obtenir? N'est-ce pas une simple apparence, ou l'œuvre du malin par la magie? M. von Dobschütz propose d'identifier cette secte avec les anthropiens, mentionnés par saint Cyprien. *Epist. ad Jubaian.*, *P. L.*, t. III, col. 1112. Matter, *Histoire critique du gnosticisme*, Paris, 1828, t. I, p. 220, reconnaissait en elle les sectateurs de Ménandre, confondus par les anciens avec les sectes simoniennes. M. l'abbé Giraud, dans sa thèse inaugurale, *Ophitæ*, Lille, 1884, p. 256-260, la rattache aux ophites qui dispensaient le baptême d'eau aux psychiques et le baptême de feu aux pneumatiques. Cf. Matter, *Hist. du gnosticisme*, t. II, p. 230, 233. Sur l'apparition d'une flamme au baptême de Jésus, voir la double manière dont elle est présentée dans les écrits non canoniques. E. von Dobschütz, *op. cit.*, p. 129-131. On cite souvent les séleuciens et les hermiens au nombre des partisans du baptême de feu. Mais saint Philastre, *Hær.*, LV, *P. L.*, t. XII, col. 1170, et saint Augustin, *Hær.*, LIX, *P. L.*, t. XLII, col. 42, disent seulement qu'ils rejetaient le baptême d'eau. C'est par pure conjecture qu'on a prétendu qu'ils baptisaient par le feu.

D'autres gnostiques appliquaient un fer rouge sur les oreilles des baptisés. Clément d'Alexandrie, *Eclogæ ex Script. prophet.*, 25, *P. G.*, t. IX, col. 709, affirme que Jésus n'a baptisé personne par le feu et rapporte une parole d'Héracléon, suivant laquelle certains agissaient de la sorte pour réaliser la parole de Jean-Baptiste : Jésus baptisera dans le Saint-Esprit et dans le feu. Matth., III, 11. L'auteur des *Philosophoumena*, l. VII, 32, *P. G.*, t. XVI c, col. 3339, nous apprend que certains disciples de Carpocrate marquaient au fer rouge l'oreille droite de leurs partisans.

Deux écrits gnostiques, conservés en langue copte, parlent encore d'un baptême de feu. Le second livre de *Jeû*, qui remonte à la seconde moitié du IIe siècle, distingue trois baptêmes, ceux de l'eau, du feu et du Saint-Esprit. Jésus prie son Père de baptiser ses disciples par le feu, de leur pardonner leurs péchés et de les purifier de leurs iniquités. Si le Père exauce cette prière et réserve les disciples de Jésus pour le royaume de la lumière, qu'il donne un signe dans un feu de parfums aromatiques. Au même instant parut dans le feu le signe que Jésus demandait, et il baptisa ses disciples et il les marqua de l'étoile avec le sceau de la Vierge de lumière, qui doit les introduire dans le royaume de lumière. Et les disciples se réjouirent d'avoir reçu le baptême de feu et le sceau qui remet les péchés et d'avoir été comptés au nombre des élus du royaume de lumière. Le livre reproduit l'image du sceau. C. Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*, dans les *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1892, t. VIII, fasc. 1, 2, p. 202-203. La *Pistis Sophia*, autre ouvrage gnostique, que Harnack, *Ueber das gnostiche Buch Pistis-Sophia*, dans les mêmes *Texte*, Leipzig, 1891, t. VII, fasc. 2, p. 101, croit d'origine égyptienne et qu'il rapporte à la seconde moitié du IIIe siècle, parle aussi du baptême par le feu. Jésus ressuscité révèle à ses disciples les mystères de la lumière et il leur apprend qu'il y a trois baptêmes, ceux de la première offrande, de la fumée et du souffle de la lumière sainte. *La fidèle Sagesse*, trad. franç. dans Migne, *Dictionnaire des apocryphes*, Paris, 1856, t. I, col. 1280. Quel est ce baptême de feu? Pour Kœstlin, *Das gnostiche System*, p. 169, c'est probablement un acte de réconciliation par lequel les fidèles qui ont péché se préparent à une eucharistie. Pour Harnack, *op. cit.*, p. 93, le mystère de lumière, dont le baptême de feu faisait partie, était une sorte de sacrement de pénitence. C. Schmidt, *op. cit.*, p. 492 sq., y reconnait un sacrement de baptême. Le baptême de la première offrande ne diffère pas du baptême d'eau; les baptêmes du feu et du Saint-Esprit sont deux autres baptêmes. Tous trois ont les mêmes rites et ne sont que des modifications du baptême gnostique.

Au témoignage d'Echert, *Adversus catharos*, serm. VIII, *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, Lyon, 1677, t. XXIII, p. 615, les cathares du XIIe siècle conféraient le baptême à leurs partisans dans un lieu obscur au milieu de flambeaux allumés, afin de les baptiser dans le Saint-Esprit et dans le feu. C'était le *consolamentum* ou baptême de Saint-Esprit. Voir t. I, col. 679. Le controversiste observe que ce baptême n'est pas conféré *in igne*, mais *juxta ignem* ; il propose à ces hérétiques de jeter leurs candidats dans des bûchers ardents, s'ils veulent réaliser à la lettre la parole de l'Évangile, Matth., III, 11, et il leur rappelle avec une cruelle ironie les noms de leurs partisans qui ont été récemment brûlés vifs. Cf. Douais, *Les albigeois*, Paris, 1879, p. 255-257.

J. von Hammer, *Mysterium Baphometis [illegible]*, in-fol., Vienne, 1818, a prétendu que le baptême de feu des gnostiques avait été continué et reproduit dans le

baptême de lumière des Templiers, symbolisé dans leur *Baphomet* (βαφὴ Μήτεος, baptême de Mété ou de la Sagesse). Mais Raynouard, dans le *Journal des savants*, 1819, a démontré que *Baphomet* n'était qu'une corruption du nom de *Mahomet*. Il est, d'ailleurs, difficile d'admettre que les Templiers étaient les héritiers des ophites. Giraud, *Ophitæ*, p. 282-291.

On a souvent affirmé au XVIe et au XVIIe siècle que les jacobites, les Abyssins et les Éthiopiens imprimaient le signe de la croix avec un fer chaud sur le visage ou sur le front des enfants, avant ou après l'immersion baptismale, et on rattachait cette pratique au baptême par le feu. Mais leurs rituels ne contiennent aucune mention d'une cérémonie de ce genre. Voir BAPTÊME CHEZ LES COPTES, CHEZ LES SYRIENS. Cf. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, Rome, 1721, t. II, *Diss. de monophysitis*. Les anciens voyageurs ont pris pour des stigmates du baptême de feu de simples traces de cautères ou des croix marquées sur le front comme signes de christianisme pour échapper à l'esclavage des mahométans. Voir Renaudot, dans *La perpétuité de la foi*, Paris, 1713, t. V, p. 105-108; Denzinger, *Ritus orientalium*, Wurzbourg, 1863, t. I, p. 14.

Une secte fanatique de Sibérie, nommée bezpopovtchina, c'est-à-dire *sans prêtre*, et faisant partie des raskolnicks, regardait la mort volontaire par le feu comme un devoir du chrétien. Vers la fin du XVIIe siècle, Daniel Domitien, son chef, réunit dix-sept cents personnes qui, malgré les représentations d'Ignace, métropolitain de Tobolsk, mirent le feu à leurs cabanes et périrent au milieu des flammes afin de se purifier par le feu. Grégoire, *Histoire des sectes religieuses*, 2e édit., Paris, 1828, t. IV, p. 160, 161, 172. J. Gehring, *Die Sekten der russischen Kirche*, Leipzig, 1898, p. 94-95.

II. POUR LES PÈRES DE L'ÉGLISE. — Les Pères qui ont admis un baptême par le feu l'ont entendu autrement que les hérétiques. C'est Origène qui le premier a parlé d'un baptême par le feu. Commentant Luc., III, 16, il se demande quand Jésus baptise par l'Esprit et quand il baptise par le feu, et s'il le fait au même temps ou en des temps différents. Il répond que les apôtres ont été baptisés par l'Esprit après l'ascension, mais que l'Écriture ne dit pas qu'ils l'aient été par le feu. A son sentiment, de même que Jean-Baptiste se tenait sur les rives du Jourdain pour baptiser tous ceux qui se présentaient, ainsi le Seigneur Jésus sera debout dans un fleuve de feu auprès du glaive de flamme pour baptiser dans le fleuve quiconque au sortir de cette vie désire passer au paradis et a encore besoin d'être purifié; il ne baptisera pas dans le bain de feu celui qui n'aura pas la marque des premiers baptêmes, car il est nécessaire d'avoir été baptisé dans l'eau et l'Esprit et d'avoir conservé la pureté de ce baptême pour mériter de recevoir le baptême de feu en Jésus-Christ. *In Luc.*, homil. XXIV, *P. G.*, t. XIII, col. 1864-1865. Ce n'est pas là une affirmation dite en passant, c'est un enseignement qu'Origène a répété à diverses reprises, mais avec des divergences qui rendent sa pensée indécise. Ainsi il place cette purification par le feu après la résurrection et il y fait passer tous les hommes. De ce que les femmes juives étaient purifiées trente jours après la naissance de leurs enfants mâles, il conclut, dans un sens spirituel, que la véritable purification ne viendra pour nous que *post tempus. Ego puto quod et post resurrectionem ex mortuis indigeamus sacramento eluente nos atque purgante, nemo enim absque sordibus resurgere poterit, nec ullam posse animam reperiri quæ universis statim vitiis careat.* Il avait dit à la page précédente *quod polluti et sordidi resurgamus. In Luc.*, homil. XIV, *ibid.*, col. 1835, 1836. Il maintient parfois la distinction entre les justes, qui ont reçu le baptême du Saint-Esprit et n'ont pas besoin du baptême de feu, et les pécheurs qui, à la seconde résurrection, ne sont pas entièrement purifiés et doivent passer par le feu pour consumer ce qui leur reste de bois, de foin et de paille. *In Jer.*, homil. II, n. 3, *ibid.*, col. 281. Mais ailleurs, il déclare que tous doivent venir à ce feu purificateur, qui est préparé pour les pécheurs et qui éprouve les œuvres de chacun. *Et, ut ego arbitror, omnes nos venire necesse est ad illum ignem*, même saint Pierre et saint Paul. Toutefois, les pécheurs y viendront; ils n'y passeront pas comme ces apôtres. Les Égyptiens sont venus à la mer Rouge comme les Hébreux, mais tandis que ceux-ci l'ont traversée, les premiers y ont été engloutis. Les pécheurs qui ont obéi au diable, représenté par Pharaon, seront submergés, eux aussi, dans le fleuve de feu. Les bons, rachetés par le sang de l'Agneau sans tache et ne portant point de levain de malice, entreront dans ce fleuve, où le feu formera un mur qui leur laissera le passage libre, sans les toucher. *In Ps. XXXVI*, homil. III, n. 1, *P. G.*, t. XII, col. 1337. Origène renouvelle la distinction entre les pécheurs qui, au jour du jugement, seront livrés aux flots de feu, et les saints, qui marchent sur les eaux. Il ajoute toutefois : *Idcirco igitur qui salvus fit, per ignem salvus fit, ut si quid forte de specie plumbi habuerit admistum, id ignis decoquat et resolvat, ut efficiantur omnes aurum bonum.* Il conclut : *Veniendum est ergo omnibus ad ignem, veniendum est ad conflatorium*, et il décrit la manière différente dont le Seigneur purifie les justes et engloutit les pécheurs. *In Exod.*, homil. VI, n. 3, 4, *ibid.*, col. 334-335. Il répète encore que *purificatione indiget omnis qui exierit de prælio vitæ hujus.* Celui qui aura vaincu le diable aura lui-même besoin de purification, parce qu'il s'est souillé par le contact du démon dans la lutte. Saint Pierre et saint Paul ont été souillés à ce contact et ils auront besoin d'être purifiés pour entrer dans la sainte cité de Dieu. *In Num.*, homil. XXV, n. 6, *ibid.*, col. 769, 770. En présence de ces variations de pensée, les interprètes d'Origène hésitent dans l'explication de sa doctrine. Sixte de Sienne et Génébrard avaient reconnu dans ce feu purificateur l'embrasement dans lequel le monde actuel doit passer à la fin des temps. Quelques textes des livres *Cont. Celsum* justifieraient cette interprétation qui ne cadre pas avec toutes les affirmations d'Origène. Maldonat, *Comment. in quatuor evang.*, Paris, 1617, p. 42, et Suarez, *In IIIam*, disp. L, sect. I, n. 13, Paris, 1877, t. XIX, p. 917, entendaient les textes patristiques relatifs au baptême par le feu comme signifiant les peines du purgatoire. Cette interprétation qu'ils rejetaient d'ailleurs est trop bénigne et ne rend pas compte de tous les textes. On s'est demandé si ce feu était matériel ou métaphorique. En bien des passages Origène n'y voit que le remords de la conscience; mais d'autres ne peuvent s'entendre que d'un feu matériel. Que ce feu purificateur ait atteint les justes et les impies à la fin du monde, c'est, au jugement de dom Delarue, *P. G.*, t. XIII, col. 1835-1836, not. 39, une erreur d'Origène.

Elle a été adoptée par d'autres Pères de l'Église. Lactance, *Div. instit.*, l. VII, c. XXI, *P. L.*, t. VI, col. 801, 802, trouve dans l'Écriture des preuves d'un feu éternel, d'une autre nature que le feu de cette terre, qui brûlera les impies; *sed et justos cum judicaverit, etiam in igni eos examinabit. Tum quorum peccata vel pondere vel numero prævaluerint, perstringentur igni atque amburentur; quos autem plena justitia et maturitas virtutis incoxerit, ignem illum non sentient; habent enim aliquid in se Dei quod vim flammæ repellat ac respuat.* S. Hilaire, *Comment. in Matth.*, c. I, *P. L.*, t. IX, col. 926, distingue le baptême dans le Saint-Esprit du baptême par le feu : *Baptizatis in Spiritu sancto, reliquum est consummari igne judicii.* Cf. *Tract. in CXVIII Ps.*, lit. III, 5, 12, *ibid.*, col. 519, 522. Saint Ambroise s'est visiblement inspiré de la doctrine d'Origène. Il distingue plusieurs baptêmes, dont l'un *est*

etiam baptismum in paradisi vestibulo... quo purificentur qui in paradisum redire cupiebant. Il se fera per ignem. *Siquidem post consummationem sæculi missis angelis qui segregent bonos et malos, hoc futurum est baptisma, quando per caminum ignis iniquitas exuritur, ut in regno Dei fulgeant justi sicut sol ipse in regno patris sui. Et si aliquis sanctus ut Petrus sit, ut Joannes, baptizatur hoc igni...* Ce feu brûlera les péchés. *Qui ergo per ignem transierit, intrat in requiem.* Autre est le feu réservé au diable et à ses anges. *In Ps. CXVIII exposit.*, serm. III, n. 14-17, *P. L.*, t. XV, col. 1227-1228. Cf. *In Ps. XXXVI enar.*, n. 26, *P. L.*, t. XIV, col. 980-981. Saint Jérôme, *Comment. in Ev. Matth.*, l. I, *P. L.*, t. XXVI, col. 30, donne deux explications de la parole de saint Jean-Baptiste : il l'entend du Saint-Esprit qui est descendu au jour de la Pentecôte sur les apôtres, *quasi ignis*, ou il distingue deux baptêmes, *sive quia in præsenti Spiritu baptizamur, et in futuro, igne.* Mais ailleurs, *Comment. in Amos*, l. III, *P. L.*, t. XXV, col. 1071, il expose la doctrine du feu qui, au jugement dernier, dévorera les péchés de toute sorte et atteindra les saints eux-mêmes qui sont la part du Seigneur. La même idée avait été exprimée dans les *Oracula Sibyllina*, l. II, v. 252-255, 313-316, édit., J. Geffcken, Leipzig, 1902, p. 40, 43 :

> [illegible]
> [illegible]
> [illegible]
> [illegible]
> . . . .
> [illegible]
> [illegible]
> [illegible]
> [illegible]

Cf. *ibid.*, l. VIII, v. 411, p. 168. L'éditeur attribue ces passages au fonds juif, œuvre du premier tiers du IIIe siècle, retouchée plus tard par une main chrétienne. Cf. J. Geffcken, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1902, nouv. série, t. VIII, fasc. 1, p. 52. Mais tous les apocryphes juifs, auxquels l'éditeur renvoie, *Oracula Sibyllina*, p. 40, ne parlent du feu de l'enfer que pour les hommes coupables. Il résulte de ce qui précède que l'idée de faire passer les justes eux-mêmes par le feu purificateur est chrétienne. Elle a donc plutôt été insérée par un chrétien dans le fonds juif du livre II des oracles sibyllins. Sur tout l'ensemble, [voir Huet, *Origeniana*, l. II, c. II, q. IX, *P. G.*, t. XVII, col. 999-1007; L. Atzberger, *Geschichte der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 406-408, 504, 605.

Cette doctrine particulière de quelques écrivains ecclésiastiques a été abandonnée. Déjà saint Basile, *Adv. Eunom.*, l. V, *P. G.*, t. XXIX, col. 740, entend ce feu du feu de l'enfer. « Jésus-Christ, dit-il, baptise dans l'Esprit ceux qui sont dignes de sanctification; mais il envoie les indignes dans le feu. » Au moyen âge, on a y reconnu ou bien le feu de la tribulation ou bien le feu du purgatoire. Raban Maur, *Comment. in Matth.*, l. I, c. III, *P. L.*, t. CVII, col. 773; Walafried Strabon, *Glossa ordinaria, Ev. Matth.*, *P. L.*, t. CXIV, col. 82; Anselme de Laon, *Enarr. in Matth.*, III, *P. L.*, t. CLXII, col. 1266. Ce genre d'interprétation ne manque pas de vraisemblance, et on peut légitimement dire que si le baptême spirituel désigne la régénération des bons, le feu est le symbole, sinon le moyen, du jugement de Dieu sur les méchants. Jean-Baptiste, en effet, ajoute que Jésus, qui a le van dans sa main pour nettoyer son aire, brûlera la paille dans un feu qui ne s'éteindra pas. Matth., III, 12; Luc., III, 17. Il semble très naturel que la métaphore doit avoir la même signification dans des versets si rapprochés. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, p. 95; V. Rose, *Études sur les Évangiles*, 2e édit., Paris, 1902, p. 87, 88. Cf. Coleridge, *La vie de notre vie*, trad. franç., Paris, 1890, t. IV, p. 34-36. Toutefois, cette explication soulève de réelles difficultés. Fillion, *Évangile selon S. Matthieu*, Paris, 1878, p. 74. Aussi la plupart des exégètes, depuis l'auteur du traité *De rebaptismate*, 17, *P. L.*, t. III, col. 1202-1203, ont vu dans le feu du baptême chrétien, soit une antithèse pour marquer la supériorité de ce baptême sur celui de saint Jean, soit une apposition à l'Esprit afin de désigner son efficacité dans l'âme des baptisés. Maldonat, *Comment. in quatuor evangelistas*, Paris, 1617, p. 41; Fillion, *loc. cit.*; Knabenbauer, *Ev. sec. Matth.*, Paris, 1892, p. 130-132; Id., *Ev. sec. Luc.*, Paris, 1896, p. 163; Bacuez, *Manuel biblique*, 10e édit., Paris, 1900, t. IV, p. 17-18; Schanz, *Die Lehre von den heil. Sacramenten*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 215. Voir col. 170.

Calmet, *Dissertation sur le baptême de feu*, dans *Commentaire littéral*, 2e édit., Paris, 1726, t. VII, p. 293-294; Ansaldi, *De baptismate in Spiritu Sancto et igni commentarius sacer philologico-criticus*, Milan, 1752; G. Olearius, *De baptismo Spiritus Sancti et ignis*, Leipzig, 1706; J. Corblet, *Histoire du sacrement de baptême*, Paris, 1881, t. I, p. 211-215.

E. MANGENOT.

6. BAPTÊME POUR LES MORTS. — I. A Corinthe au temps de saint Paul. II. Dans les sectes hérétiques. III. Chez les catholiques.

I. A CORINTHE AU TEMPS DE SAINT PAUL. — Aux preuves directes que saint Paul avait exposées pour démontrer la future résurrection des morts, il ajoute un argument indirect qui a paru obscur aux exégètes et qu'ils ont expliqué de manières très divergentes. Il écrit aux Corinthiens : « D'ailleurs (s'il n'en est pas ainsi), que feront ceux qui se font baptiser pour les morts? Si les morts ne doivent pas du tout ressusciter, pourquoi se font-ils baptiser pour eux? » I Cor., XV, 29. A prendre les termes dans leur signification propre, l'Apôtre parle d'une pratique usitée à Corinthe. Quelques chrétiens se faisaient baptiser *à la place*, ou mieux, *en faveur* de leurs parents ou amis qui étaient morts sans avoir reçu le baptême; ils pensaient les rendre ainsi dignes de la résurrection glorieuse. Sans approuver ni blâmer cette coutume, saint Paul s'en sert pour démontrer sa thèse et il conclut qu'elle suppose la foi à la résurrection. Tertullien ne fait pas de difficulté pour accepter littéralement le texte de saint Paul et admettre le fait visé par l'Apôtre; car il écrit : *Si autem et baptizantur quidam pro mortuis, videbimus an ratione, certe illa præsumptione hoc eos instituisse contendit* (saint Paul), *qua alii etiam carni, ut vicarium baptisma profuturum existimarent ad spem resurrectionis, quæ nisi corporalis, non alias hic baptismate corporali obligaretur. Quid et ipsos baptizari, ait, si non quæ baptizantur corpora resurgunt? Anima enim, non lavatione, sed responsione sancitur. De resur. car.*, XLVIII, *P. L.*, t. II, col. 864, 865. C'est pourquoi Tertullien n'hésita pas à opposer à Marcion, qui niait la résurrection des corps, le texte de saint Paul. Il part de cette institution qu'il compare à la coutume païenne de prier pour les morts au mois de février. *Viderit institutio ista*, dit-il. *Kalendæ si forte februariæ respondebunt illi, pro mortuis petere. Noli ergo Apostolum novum statim auctorem aut confirmatorem ejus denotare, ut tanto magis sisteret carnis resurrectionem, quanto illi qui vane pro mortuis baptizarentur, fide resurrectionis hoc facerent. Habemus illum alicubi* (Eph., IV, 5) *unius baptismi definitorem. Igitur et pro mortuis tingui, pro corporibus est tingui; mortuum enim corpus ostendimus. Quid facient qui pro corporibus baptizantur, si corpora non resurgunt? Adv. Marcion.*, l. V, c. X, *P. L.*, t. II, col. 494, 495. Il suppose donc qu'il était d'usage parmi les Corinthiens de pratiquer ce baptême par procuration et, comme saint Paul, il s'en sert pour

prouver la résurrection de la chair. L'Ambrosiaster a donné la même interprétation : *In tantum ratam et stabilem vult ostendere resurrectionem mortuorum, ut exemplum det eorum, qui tam securi erant de futura resurrectione, ut etiam pro mortuis baptizarentur, si quem mors prævenisset; timentes ne aut male aut non resurgeret, qui baptizatus non fuerat, vivus nomine mortui tingebatur... Exemplo hoc non factum illorum probat, sed fixam fidem in resurrectionem ostendit. Comment. in epist. ad Cor. I*, xv, 29, *P. L.*, t. XVII, col. 265, 266. La plupart des commentateurs ont ainsi entendu ce passage de l'Apôtre et ont admis l'existence du baptême pour les morts chez les Corinthiens. Haymon d'Halberstadt, *In I Cor.*, *P. L.*, t. CXVIII, col. 598; Hervée, *In I Cor.*, *P. L.*, t. CLXXXI, col. 983. Cf. Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 257.

Si les Corinthiens avaient attribué au baptême pour les morts la même efficacité qu'au sacrement de baptême, leur pratique eût été abusive, car la réception du baptême est chose essentiellement personnelle; et aucune substitution ni aucun *vicarium baptisma* ne sauraient profiter à quiconque n'a pas été baptisé de son vivant. On ne peut pas même dire avec Schmœger, *Das Leben Jesu Christi*, Ratisbonne, 1860, t. III, Introd., p. XV, et avec l'abbé P. Rambaud, *Les Épîtres de S. Paul*, Paris, 1888, t. I, p. 454-455, que par une intention spéciale de Jésus-Christ, les effets du sacrement de baptême pouvaient, aux temps apostoliques, être appliqués par manière d'indulgence aux âmes des Juifs et des païens morts en état de grâce avant la promulgation du baptême et détenus au purgatoire pour l'expiation de leurs péchés véniels. Aussi, beaucoup d'exégètes à la suite de saint Chrysostome, *In I Cor.*, homil. XL, 1, *P. G.*, t. LXI, col. 347, ont pensé que saint Paul n'aurait pu tirer un argument d'une pratique erronée, qu'on ne retrouve plus tard que chez les hérétiques, sans la condamner ou la blâmer. Il est néanmoins permis de penser que certains néophytes de Corinthe, peu instruits encore de la doctrine chrétienne, croyaient bien agir en se faisant baptiser pour des catéchumènes morts avant d'avoir reçu le sacrement de la régénération. Ils manifestaient ainsi que le défunt avait la foi et méritait de participer aux suffrages de l'Église. Pierre le Vénérable, *Tract. c. Petrobrusianos*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 831-832, et avant lui, saint Éphrem, *Testament*, *Opera græco-latina*, Rome, 1743, t. II, p. 401 (trad. franç., par Mgr Lamy, *Compte rendu du 4e Congrès scientifique*, 1re section, sciences religieuses, Fribourg, 1898, p. 185), en concluent que les vivants peuvent offrir leurs suffrages pour les morts. Comme cette pratique n'était entachée d'aucune superstition, saint Paul a pu la tolérer. Elle n'a été condamnée que plus tard, lorsque les hérétiques l'ont égalée au baptême chrétien et l'ont tenue comme un moyen efficace de salut.

Pour écarter cette difficulté, de nombreux exégètes ont nié l'existence du baptême pour les morts à Corinthe du temps de saint Paul et ont interprété la parole de l'Apôtre dans des sens différents. Bornons-nous à indiquer les principales de ces explications. Dans les unes, le verbe *baptizari* est pris dans un sens distinct du baptême chrétien et désigne ou bien un rite juif, une lustration destinée à faire disparaître les impuretés légales des défunts, ou bien une affliction, une mortification, supportée pour le soulagement des morts. Dans d'autres, il est entendu du baptême chrétien, mais il signifie ou bien le baptême des cliniques, reçu à l'article de la mort, S. Épiphane, *Hær.*, l. I, hær. XXVIII, 6, *P. G.*, t. XLI, col. 385; ou bien, le baptême conféré après la profession de foi en la résurrection des corps, symbolisée par l'émersion hors de la piscine baptismale, S. Chrysostome, *In I Cor.*, homil. XL, 3, *P. G.*, t. LXI, col. 348; Théodoret, *Interp. epist. I ad Cor.*, XV, 29, *P. G.*, t. LXXXII, col. 361; Œcuménius, *Comment. in epist. I ad Cor.*, XV, 29, *P. G.*, t. CXVIII, col. 876-877; Théophylacte, *Exposit. in epist. I ad Cor.*, XV, 29, *P. G.*, t. CXXIV, col. 768; ou bien, ce baptême en tant qu'il est efficace par la mort du Christ et qu'il exige la mort au monde, Pseudo-Jérôme, *Comment. in I Cor.*, *P. L.*, t. XXX, col. 766-767; Julien d'Éclane, cité par S. Augustin, *Cont. secund. Juliani respons. opus imperf.*, l. VI, 38, *P. L.*, t. XLV, col. 1597; Primasius, *In I Cor.*, *P. L.*, t. LXVIII, col. 550; Sedulius, *Collect. in I Cor.*, *P. L.*, t. CIII, col. 159; ou bien, cet effet du baptême qui efface les œuvres mortes, c'est-à-dire les péchés, Pierre Lombard, *Collect. in epist. S. Pauli*, *P. L.*, t. CXCI, col. 1682-1683 (les autres explications sont aussi indiquées); ou enfin le baptême conféré au-dessus des morts, sur le tombeau des martyrs et des saints. Ces interprétations s'écartent toutes plus ou moins du sens propre des mots, et quelques-unes sont tout à fait arbitraires.

Bellarmin, *Controv.*, *De purgatorio*, l. I, c. IV, *Opera*, Lyon, 1590, t. I, col. 1388-1391; Suarez, *In IIIam*, q. LVI, disp. L, sect. I, n. 10-18, *Opera*, Paris, 1877, t. XIX, p. 916-919; Dissertation de dom Calmet sur ce sujet, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'A. et du N. T.*, 2e édit., Paris, 1726, t. VIII, p. 165-1172; R. Cornely, *Comment. in S. Pauli I Epist. ad Cor.*, Paris, 1890, p. 482-484; L. Duschen, *Die Taufe für die Toten*, dans *Theol. Stud. u. Krit.*, 1903, p. 291-308.

II. CHEZ LES HÉRÉTIQUES. — Quelle que soit l'interprétation de ce texte, il est certain que des hérétiques s'en autorisèrent, en le prenant à la lettre, pour pratiquer le baptême en faveur des morts, soit en baptisant les catéchumènes défunts, soit en baptisant à leur place et dans leur intérêt des personnes vivantes. Ils prêtaient ainsi au baptême une efficacité que l'Église ne lui reconnaissait pas; mais leur erreur prouve l'idée qu'ils se faisaient de la nécessité du baptême, au moins pour pouvoir participer à la résurrection.

Saint Irénée parle d'une certaine consécration des mourants. *Cont. hær.*, I, XXI, 5, *P. G.*, t. VII, col. 665. S'agit-il, en réalité, du baptême des morts? Le texte n'est pas assez explicite pour l'affirmer. Saint Épiphane relate comme une ancienne tradition que les Cérinthiens pratiquaient le baptême pour les morts et justifiaient leur pratique par le texte de l'Apôtre. *Hær.*, l. I, hær. XXVIII, 6, *P. G.*, t. XLI, col. 384. C'était aussi le cas de certains montanistes, car saint Philastre dit des cataphryges : *Hi mortuos baptizant. Hær.*, XLIX, *P. L.*, t. XII, col. 1166.

Plusieurs critiques concluent des textes de Tertullien cités plus haut que les marcionites avaient coutume de baptiser les morts; mais rien n'autorise cette conclusion. Toutefois saint Chrysostome nous révèle le subterfuge employé par les marcionites de son temps. Lorsque, chez eux, dit-il, un catéchumène vient à mourir, ils font cacher quelqu'un sous sa couche funèbre; puis ils s'approchent du mort et lui demandent s'il ne veut pas recevoir le baptême. Comme naturellement il ne répond pas, celui qui est caché sous le lit répond à sa place qu'il veut être baptisé. Alors ils baptisent cet homme au lieu du trépassé, s'en rapportant à saint Paul : *Ceux qui sont baptisés pour les morts.* Ce sont là des maniaques avec lesquels il n'y a pas à discuter; car à quoi bon s'amuser à déchirer des toiles d'araignée? Avec un tel système plus personne qui reçût désormais le baptême; d'ailleurs ce ne serait pas la faute du mort, mais plutôt celle des vivants, et rien n'empêcherait que les gentils et les Juifs ne fussent rangés ainsi au nombre des fidèles, d'autres se faisant complaisamment baptiser pour eux. *In I Cor.*, homil. XL, 1, *P. G.*, t. LXI, col. 347. Cf. Théophylacte, *In I Cor.*, *P. G.*, t. CXXIV, col. 768.

Théodoret, *Hæret. fabul.*, l. I, 11, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 361, rapporte que les archontiques avaient le baptême en exécration, mais que cependant quelques-uns d'entre eux répandaient de l'eau et de l'huile sur la tête des dé-

funts. Ils prétendaient rendre ainsi les morts invisibles et supérieurs aux dominations et aux puissances au milieu desquelles ils se trouvent.

L'auteur des *Excerpta ex scriptis Theodoti*, 22, *P. G.*, t. IX, col. 668-669, nous a conservé l'interprétation que Théodote, disciple de Valentin, donnait du texte de l'Apôtre, I Cor., XV, 29. Saint Paul veut dire que les anges, dont nous sommes les membres, sont baptisés pour nous, qui sommes morts et condamnés à la mort. Si les morts ne ressuscitent pas, pourquoi sommes-nous baptisés? Nous ressusciterons donc et nous ressemblerons aux anges, qui sont baptisés, pour qu'ayant un nom nous ne soyons pas empêchés d'entrer dans le plérôme. C'est pourquoi les valentiniens terminent la prière qui accompagne l'imposition des mains par ces mots : εἰς λύτρωσιν ἀγγελικήν. Le baptême assure donc aux hommes la rédemption des anges. Le catéchumène dont l'ange a d'abord été baptisé reçoit par le baptême la rédemption pour lui-même, car au commencement les anges ont été baptisés au nom de celui qui est descendu sur Jésus en forme de colombe et qui l'a racheté lui-même. Pour l'intelligence de cette opinion, voir l'extrait 21, et les notes de Combefis, *loc. cit.*

III. CHEZ LES CATHOLIQUES. — Le pélagien Julien d'Éclane, dans un endroit de sa réponse aux livres que saint Augustin avait composés contre lui, cite le texte de saint Paul. Ce fut l'erreur de quelques égarés, au début de l'Évangile, de croire, dit-il, que les assistants faisaient la profession de foi pour les défunts et aspergeaient ensuite le corps du mort avec de l'eau baptismale; simple effet de la bêtise, car l'Apôtre a voulu faire allusion à l'ensevelissement avec le Christ dans la mort par le baptême et à la disposition des baptisés à mortifier désormais leur corps. Saint Augustin, qui reproduit ce passage, ne nie pas le fait rappelé par Julien et il ne réfute pas cette interprétation du texte de l'Apôtre, *quia ea quæ dixisti, quamvis in nonnullis sensum non teneant ejus auctoris, tamen non sunt contra fidem. Cont. secund. Juliani respons. opus imperf.*, l. VI, 38, *P. L.*, t. XLV, col. 1597. On sait, d'ailleurs, que, du temps même de saint Augustin, il se rencontrait en Afrique des esprits assez simples pour pratiquer le baptême des morts. Le IIIe concile de Carthage, de 397, dut blâmer cet excès de naïveté, car on ne peut pas plus baptiser les morts qu'on ne peut leur donner le sacrement de l'eucharistie. Can. 6, Hardouin, *Act. concil.*, t. I, col. 961. Ce canon est abrégé par Angelramne sous le titre de canon 19 de Carthage : *ut mortuis nec eucharistia nec baptismus detur*, *P. L.*, t. XCVI, col. 1049; mais Burchard le reproduit au titre *De mortuis non baptizandis*, l. IV, c. XXXVII : *Cavendum est ne mortuos etiam baptizari posse fratrum infirmitas credat. P. L.*, t. CXL, col. 734. Beaucoup plus tard, mais toujours en Afrique, Ferrand demanda à saint Fulgence, évêque de Ruspe, pourquoi l'on ne baptisait pas ceux dont le désir du baptême avait été notoire et qu'une mort subite avait privés de la grâce de ce sacrement. *Epist.*, XI, 4, *P. L.*, t. LXV, col. 379. Fulgence répond : Nous ne baptisons pas les morts, parce qu'aucun péché, originel ou actuel, n'est remis après la mort. Quelque ardente qu'ait donc été leur volonté de recevoir le baptême, s'ils viennent à mourir avant de l'avoir reçu, ils ne peuvent le recevoir après leur mort. *Epist. ad Ferrand.*, XII, c. IX, 20, *ibid.*, col. 388.

H. Muller, *Dissertatio de baptismo pro mortuis*, in-4°, [illegible], [illegible]; F. Spanheim, *De veterum propter mortuos* [illegible], n. 12, Leyde, 1673; J. Hardouin, [illegible] *De baptismo pro mortuis*, etc., in-4°, Paris, 1687; [illegible], *Exercitatio theologica de baptismo pro mortuis*, in-4°, 1695; G. Olearius, *Observationes philologicæ de baptismo pro mortuis*, in-4°, Leipzig, 1704; Herrendorf, *Disputatio theologica de baptismo super mortuis*, in-4°, Wittemberg, 1711; [illegible], *Dissertatio de baptismo* [illegible], in-4°, Brême, 1725; Corblet, *Histoire* [illegible] *du sacrement de baptême*, Paris, 1881, t. I, p. 418-421.

E. MANGENOT.

7. BAPTÊME (Sort des enfants morts sans). — I. Ces enfants subissent la peine du dam, c'est-à-dire sont exclus de la vision béatifique. II. Ils ne souffrent pas la peine du sens. III. Jouissent-ils de quelque bonheur naturel? IV. Objections et réponses.

I. LES ENFANTS MORTS SANS BAPTÊME SUBISSENT LA PEINE DU DAM, C'EST-A-DIRE SONT EXCLUS DE LA VISION BÉATIFIQUE. — L'Écriture enseigne clairement cette vérité, quand elle dit : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Joa., III, 5. Les pélagiens eux-mêmes sentaient si bien la force de ce texte, que, pour y échapper, ils imaginèrent une distinction entre le royaume de Dieu, dont le baptême seul ouvrait l'entrée, et la vie éternelle, où l'on pouvait parvenir sans recevoir le sacrement. Saint Augustin fit bonne et prompte justice de cette distinction aussi nouvelle que futile. Voir BAPTÊME CHEZ LES PÈRES. Les pélagiens, du reste, employaient un autre argument pour soutenir leur théorie. S'appuyant sur le texte : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*, Joa., XIV, 2, ils prétendaient qu'il y avait dans le royaume des cieux ou quelque part ailleurs, un lieu intermédiaire, où les enfants morts sans baptême vivaient heureux, partageant plus ou moins avec les élus le bonheur surnaturel de la vision béatifique. Cette prétention fut condamnée par une décision synodale, généralement attribuée au IIe concile de Milève (416), et reproduite par le concile plénier de Carthage (418), tous deux approuvés par le pape. *Si quis dicit ideo dixisse Dominum : IN DOMO PATRIS MEI MANSIONES MULTÆ SUNT, ut intelligatur quia IN REGNO CÆLORUM erit aliquis medius AUT ULLUS ALICUBI LOCUS ubi BEATI vivant parvuli qui sine baptismo ex hac vita migrarunt, sine quo in regnum cælorum QUOD EST VITA ÆTERNA intrare non possunt, anathema sit.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 66. Voir, sur l'authenticité de ce canon, MILÈVE (CONCILES DE). C'était déclarer, en termes très clairs, que les enfants morts sans baptême sont exclus de la vision béatifique. Les Pères ont enseigné souvent la même doctrine, d'une façon équivalente, en affirmant la nécessité absolue du baptême pour être sauvé. Voir BAPTÊME CHEZ LES PÈRES. Voir aussi les textes cités au paragraphe suivant. Cette doctrine fut souvent rappelée dans la suite par les papes et les conciles. Signalons, entre autres, la décrétale d'Innocent III, où il est dit que « la peine du péché originel est la privation de la vue de Dieu », Denzinger, *Enchiridion*, n. 341; la déclaration du concile de Florence, où il est dit que le sacrement de baptême est le seul moyen pour les enfants d'échapper à l'empire du démon, et de devenir enfants de Dieu : *Cum ipsis pueris non possit alio remedio subveniri, nisi per sacramentum baptismi, per quod eripiuntur a diaboli dominatu et in Dei filios adoptantur*, etc., *Decret. pro Jacob.*, Denzinger, n. 603; la définition du concile de Trente sur la nécessité du baptême pour le salut éternel des enfants, sess. V, can. 4; enfin les différentes professions de foi que les papes et les conciles ont prescrites aux orientaux (voir Denzinger, n. 387, 588, 870, 875) et d'après lesquelles « descendent aussitôt en un lieu inférieur, *in infernum descendere*, les âmes de ceux qui meurent avec le seul péché originel ».

Tous ces documents prouvent, d'une façon évidente, combien sont inutiles et vaines les tentatives faites par quelques théologiens pour trouver, en cas de nécessité, un équivalent quelconque au baptême, et assurer par ce moyen le salut éternel des enfants non baptisés. — 1. Au premier rang de ces opinions inacceptables est celle de Cajetan, qui émettait comme une hypothèse très vraisemblable l'opinion que les prières des parents pouvaient, d'une façon régulière et normale, obtenir à leurs enfants le bienfait de la justification et du salut, quand il était

impossible de leur conférer le baptême. D'après lui, « ce serait agir prudemment et d'une manière irrépréhensible que de donner la bénédiction au nom de la sainte Trinité aux enfants qui seraient en danger dans le sein de leur mère, laissant d'ailleurs à Dieu de juger à son tribunal le fond de la question. Qui sait si la divine miséricorde n'accepterait pas un tel baptême qu'accompagnerait le vœu des parents, lorsque ce ne serait pas une négligence coupable, mais une impossibilité excusable, qui empêcherait d'administrer ce sacrement. » Pallavicini, *Histoire du concile de Trente*, l. IX, c. VIII, édit. Migne, p. 358. Cette opinion parut suspecte, à bon droit, aux théologiens du concile de Trente, et il fut même question de la condamner. On s'abstint finalement de toute censure, voir col. 305-306, mais le pape Pie V ordonna de rayer cette opinion des œuvres du savant cardinal. Le dominicain D. Soto, du même ordre que Cajetan, sans aller jusqu'à traiter d'*hérétique* l'opinion de son confrère, la déclare fausse. Voir col. 326 — 2. Gerson, Durand, Eusèbe Amort et quelques autres croient que les prières des parents peuvent quelquefois, à titre exceptionnel et quasi miraculeux, obtenir de Dieu le salut éternel de leurs enfants, quand le baptême est impossible. « Qui sait, dit Gerson, si Dieu n'exaucera point ces prières, et ne doit-on pas espérer qu'il aura égard aux humbles supplications de ceux qui auraient mis en lui toute leur confiance? » *Serm. de Nativ. Virg. Mariæ*, part. III, consid. 2, *Opera*, Anvers, 1706, t. III, p. 1350. Voir, dans le même sens, Amort, *Theol. moral.*, Inspruck, 1758, t. II, p. 120 sq. Une doctrine analogue fut soutenue, en 1855, par l'abbé Caron, archiprêtre de Montdidier, dans son ouvrage *La vraie doctrine de la sainte Église catholique sur le salut des hommes, suivie d'un appendice sur le sort des enfants morts dans le péché originel*, in-8°, Paris, 1855, p. 269, et appendice. L'ouvrage ayant été mis à l'Index, fut aussitôt retiré du commerce par le pieux archiprêtre. — On prête aussi d'ordinaire cette opinion à saint Bonaventure. Voir, entre autres, Hurter, *Theol. dogm. comp.*, Inspruck, 1891, t. III, p. 612. Perrone, cependant, soutient que cette attribution est inexacte. *Prælectiones theologicæ*, Paris, 1842, édit. Migne, t. II, p. 111, en note. La vérité est que le docteur séraphique, moins explicite d'ailleurs que Gerson, semble bien admettre la possibilité d'une dérogation exceptionnelle à la loi baptismale : *Privatus baptismo aquæ caret gratia Spiritus Sancti parvulus quia aliter ad gratiam non potest disponi, quantum est de jure communi, nisi Deus faciat de privilegio speciali, sicut in sanctificatis in utero. IV Sent.*, dist. IV, part. II, a. 1, q. I, *Opera*, Lyon, 1668, p. 53. Évidemment, si l'on n'envisage que la question de possibilité, cette opinion est soutenable. Mais, si on l'envisage *in concreto*, on ne peut pas admettre une dérogation ou un privilège comme celui dont parle saint Bonaventure, à moins que Dieu lui-même n'en révèle l'existence. Les exceptions à une loi universelle ne doivent pas se présumer, mais se prouver. Saint Bonaventure ne parle que des personnages que Dieu a sanctifiés dans le sein de leurs mères et qui ont reçu ainsi la grâce par un privilège spécial. Voir Suarez, qui réfute longuement toutes ces conjectures. *De sacramentis*, disp. XXVII, sect. III, n. 6. — 3. Plus hypothétique encore, et par conséquent plus condamnable, est l'opinion soutenue par le P. Bianchi, de la congrégation des clercs réguliers, dans son ouvrage *De remedio æternæ salutis pro parvulis in utero clausis sine baptismate morientibus*, Venise, 1768. D'après lui, les enfants qui meurent sans baptême dans le sein maternel seraient sauvés, si la mère a soin de protester, au nom de l'enfant, que celui-ci accepte la mort comme preuve de son désir de recevoir le baptême. Cette opinion singulière fut réfutée par le camaldule Blaise, dans un livre intitulé : *Dissertatio adversus novum systema P. Bianchi de remedio*, etc., Faence, 1770. — 4. Non moins hasardée est l'opinion de ceux qui ont prétendu, avec Klee, que les enfants auxquels il est impossible de conférer le baptême étaient éclairés, avant la mort, d'une illumination soudaine qui leur permettait de désirer le sacrement. Klee, *Kathol. Dogm.*, Bonn, 1835, t. III, p. 158. Cette hypothèse est inadmissible, non seulement parce qu'elle exige des miracles continuels, mais surtout parce qu'elle est inconciliable avec les décisions de l'Église que nous avons rapportées, et qui supposent clairement qu'on peut mourir et qu'on meurt de fait avec le seul péché originel. Or, dans l'hypothèse de Klee, ce cas n'arriverait jamais. Voir Hurter, *Theol. Dogm. comp.*, Inspruck, 1891, t. III, p. 612. — 5. H. Schell, *Katholische Dogmatik*, Paderborn, 1893, t. III, p. 479-480, regarde comme possible que la souffrance et la mort des enfants avant le baptême soient, en vertu des souffrances volontaires de Jésus-Christ, un quasi-sacrement, le baiser de la réconciliation, une partie du baptême de pénitence qui supplée au baptême d'eau. Soto, *De natura et gratia*, l. II, c. X, Lyon, 1581, p. 89, avait jugé sévèrement une assertion analogue : *Nam si intelligerent* (les partisans du sentiment qu'il réfute) *habituros gloriam qui non discesserunt in gratia, non essent audiendi. Si vero fingerent quod gratiam susciperent in illo puncto (mortis), uti est gratia quæ martyribus impenditur plenissimæ remissionis, temeraria esset assertio quod parvulus, non occisus pro Christo, per fortuitam mortem absque aliquo actu proprio, vel sacramento extrinsecus adhibito, abstergeretur originali macula.* Le quasi-sacrement, admis par M. Schell, n'a pas un fondement suffisant dans l'Écriture et la tradition. Les souffrances et la mort des chrétiens sont méritoires; elles n'obtiennent pas la première grâce. — 6. Enfin on a prétendu que le baptême n'était pas nécessaire pour la rémission du péché originel, déjà pardonné par le sacrifice de la croix, mais seulement pour l'agrégation des âmes à la vie sociale de l'Église. En conséquence, dit-on, il est permis de croire que les petits enfants morts sans baptême sont sauvés. Voir l'exposé de ce système dans Didiot, *Morts sans baptême*, Lille, 1896, p. 112 sq. Il est réfuté d'avance par ce que nous avons dit plus haut. Bien que le péché originel soit pardonné en principe par le sacrifice de la croix, le baptême n'est pas moins nécessaire, d'une nécessité absolue, pour appliquer pratiquement aux enfants le mérite de ce sacrifice. Et il reste toujours vrai de dire que les enfants morts sans baptême sont exclus de la vision béatifique. Cette exclusion ou privation est appelée la peine du *dam*, parce qu'elle est pour eux une perte, un dommage (*damnum*) réel, analogue à celui qu'on éprouve, lorsque, par suite de circonstances involontaires, on est frustré d'un héritage magnifique, auquel on n'a d'ailleurs aucun droit. En ce sens, on peut dire que les enfants morts sans baptême sont *damnés*, bien qu'il soit préférable, dans le langage ordinaire, d'employer une autre formule, exempte de toute équivoque.

II. Les enfants morts sans baptême ne souffrent pas la peine du sens. — Cette proposition est aujourd'hui moralement certaine, bien qu'elle ait été autrefois contestée par saint Augustin et plusieurs autres. Nous allons montrer : 1° que l'Écriture ne fournit aucun argument contre cette thèse; 2° que la tradition dans son ensemble lui est plutôt favorable ; 3° que les théologiens scolastiques l'ont presque tous adoptée; 4° qu'elle a un fondement solide dans les décisions des papes et des conciles.

1° *Doctrine de l'Écriture.* — Saint Augustin, suivi par quelques autres, a cru que le passage évangélique où il est question du jugement général, Matth., XXV, 31 sq., impliquait la condamnation des enfants morts sans baptême aux supplices plus ou moins rigoureux de l'enfer éternel. Ces enfants, dit-il, ne seront pas à la droite du souverain juge avec les élus, puisqu'ils sont

exclus de la vision béatifique. Donc ils seront à gauche avec les damnés, puisqu'il n'y a pas de milieu entre la droite et la gauche, entre le ciel et l'enfer. *Serm.*, CCXCIV, 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1337. Cf. *Opus imperf.*, l. II, c. CXVII, *P. L.*, t. XLV, col. 1191.

Ce raisonnement, qui peut paraître spécieux au premier abord, est loin d'être concluant. Le passage évangélique qu'allègue saint Augustin a pour unique objet, comme l'indique le contexte, le jugement final des individus, d'après l'examen ou la discussion de leurs œuvres personnelles. Or, les enfants morts sans baptême n'ayant ni mérites ni démérites personnels, il n'y a pas lieu de les comprendre dans un jugement qui concerne l'usage que les hommes ont fait de leur liberté. Les considérants de la sentence montrent bien qu'il s'agit uniquement des adultes : *Esurivi enim et dedistis mihi manducare,* etc. Il n'y a pas de milieu, dit saint Augustin, entre la droite et la gauche. Sans doute, mais il y en a un entre le ciel et l'enfer des damnés. Pourquoi n'y aurait-il pas, à la gauche du Christ, deux catégories distinctes, semblables sur un point, et différentes sur d'autres; privées toutes deux de la vision béatifique, mais différentes pour le reste? Le raisonnement de saint Augustin est donc discutable; et il ne suffit pas, en tout cas, pour démontrer que l'Écriture condamne à la peine du feu et aux souffrances physiques en général les enfants morts sans baptême. Aucun texte n'a trait directement à cette question. Et quant aux conclusions indirectes qu'on peut tirer de tel ou tel passage, elles sont plutôt contraires que favorables à la doctrine augustinienne. Le texte de l'Apocalypse, XVIII, 7, le prouve entre autres : *Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum ;* d'où l'on peut conclure, avec saint Thomas, que les divers degrés de la peine du sens sont proportionnés aux degrés de la jouissance coupable. Or le péché originel ne comportant aucune délectation de ce genre, il s'ensuit que la peine du sens n'a pas sa raison d'être pour le punir. *II Sent.*, dist. XXXIII, q. II, a. 1.

2° *Opinions des Pères.* — Les Pères grecs qui ont parlé de cette question sont unanimes à dire que les enfants morts sans baptême n'endurent pas la peine du sens. Saint Grégoire de Nazianze déclare « qu'ils n'auront ni gloire céleste, ni tourments » : *Nec cælesti gloria nec suppliciis a justo judice afficientur, utpote qui licet baptismo consignati non fuerint, improbitate tamen careant, atque hanc jacturam passi potius fuerint quam fecerint. Neque enim quisquis supplicio dignus non est, protinus honorem quoque meretur, quemadmodum nec quisquis honore indignus est, statim etiam pœnam promeretur. Orat.*, XL, *in sacr. bapt.*, *P. G.*, t. XXXVI, col. 389. La même doctrine se retrouve, vers le Ve ou VIe siècle, chez l'auteur anonyme des *Quæstiones et responsiones ad orthodoxos*, q. LVI, *P. G.*, t. VI, col. 1298, et chez l'auteur également anonyme des *Quæstiones ad Antiochum ducem*, q. CXV, *P. G.*, t. XXVIII, col. 670-671 ; au VIe siècle, chez Cosmas Indicopleustes, *Topogr. christ.*, l. VII, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 378; chez saint Anastase le Sinaïte, *Quæstiones*, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 710; au XIIe siècle, chez Euthymius, *Panopl. dogmat.*, tit. XXVI, *P. G.*, t. CXXX, col. 1282.

Les Pères latins ne semblent pas avoir traité cette question avant saint Augustin. L'évêque d'Hippone partagea tout d'abord l'opinion des Pères grecs. « Soyons sans crainte, dit-il, quelques années après sa conversion; il y aura place pour une vie intermédiaire entre la vertu et le péché, pour une sentence intermédiaire entre la récompense et le châtiment. » *De liber. arbitr.*, l. III, c. XXIII, *P. L.*, t. XXXII, col. 1304. Mais, plus tard, quand il eut à combattre le pélagianisme, les nécessités de la polémique l'amenèrent à changer d'opinion. Nous avons vu plus haut l'abus que faisaient les [illegible] *sunt*, et la distinction arbitraire qu'ils avaient imaginée entre le royaume des cieux et la vie éternelle. Saint Augustin n'eut pas de peine à réfuter ces arguties, et à démontrer que les enfants morts sans baptême sont exclus de la béatitude proprement dite, c'est-à-dire de la vision de Dieu. C'était la doctrine traditionnelle de l'Église. Mais, non content de faire cette démonstration, il crut devoir aller plus loin, sans doute pour ruiner jusqu'à la base l'objection pélagienne. Il nia résolument l'existence de tout lieu intermédiaire entre l'enfer et le ciel, après le jugement général. Et c'est alors qu'il employa l'argument biblique de la sentence du jugement dernier. Voir plus haut. *De peccat. merit.*, l. III, c. IV, *P. L.*, t. XLIX, col. 189; l. I, c. XXVIII, col. 140; *De anima*, l. I, c. IX, *P. L.*, t. XLIV, col. 481; l. II, c. XII, col. 505. Le concile de Milève, dont nous avons parlé déjà, a-t-il également soutenu cette doctrine? On serait tenté de le croire au premier abord, à cause de la similitude de ses formules avec celles de saint Augustin. Mais il faut remarquer que la négation du concile, en ce qui concerne l'existence d'un lieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer, est exactement calquée sur l'affirmation des pélagiens. Or ceux-ci, d'après le concile lui-même, enseignaient que les enfants morts sans baptême jouissaient de la béatitude pure et simple, c'est-à-dire surnaturelle, dans un lieu distinct du royaume des cieux. C'est précisément ce que nie le concile, en rejetant ce lieu imaginaire inventé par les pélagiens, et en refusant tout bonheur surnaturel aux enfants non baptisés. Le texte ajoute, il est vrai, ces paroles, qui semblent être un écho au moins indirect de la doctrine augustinienne : *Quis catholicus dubitet participem fieri diaboli eum qui cohæres esse non meruit Christi? Qui enim dextra caret sinistram procul dubio incurret.* Denzinger, *Enchiridion,* n. 66. Nous ferons d'abord remarquer que plusieurs critiques contestent l'authenticité de ce canon, qui est absent de la plupart des manuscrits. Voir MILÈVE (CONCILES DE). Mais fût-il authentique, il ne serait pas un argument décisif pour la doctrine de saint Augustin. Le texte, en effet, ne parle ni de tourments, ni de flammes, ni de douleurs. Il établit, il est vrai, une *association* entre le démon et les enfants non baptisés. Mais rien ne prouve que cette association soit universelle et absolue. Elle peut très bien être partielle et relative, et ne porter que sur la commune privation de la vision béatifique, ce qui suffit amplement pour les associer au même malheur.

Au reste, saint Augustin lui-même sentait si bien les difficultés soulevées par son opinion, qu'il avoue, à plusieurs reprises, ses anxiétés et ses incertitudes. *Cum ad pœnas ventum est parvulorum, magnis, mihi crede, coarctor angustiis nec quid respondeam prorsus invenio. Epist.*, CLXVI, c. VII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 727. Ailleurs, il se déclare impuissant à dire la nature et l'intensité des peines endurées par les enfants non baptisés; et il n'ose pas décider si l'existence est pour eux préférable au néant. *Quis dubitaverit parvulos non baptizatos, qui solum habent originale peccatum nec ullis propriis aggravantur, in damnatione omnium levissima futuros? Quæ, qualis et quanta erit, quamvis definire non possim, non tamen audeo dicere, quod iis, ut nulli essent, quam ut ibi* [illegible] *essent, potius expediret. Cont. Julian.*, l. V, c. XI, *P. L.*, t. XLIV, col. 809. Il répète souvent que cette peine, en tout cas, est *omnium mitissima.* Voir *De peccat. merit.*, l. I, c. XVI, *P. L.*, t. XLIX, col. 120; *Enchiridion*, c. XCIII, *P. L.*, t. XL, col. 275. Cf. t. I, col. 2397.

L'opinion de saint Augustin paraît aussi avoir été celle de saint Jérôme, *Dialog. adv. Pelag.*, l. III, n. 17, *P. L.*, t. XXIII, col. 587. D'autres Pères l'ont suivie, notamment S. Fulgence, *De incarn. et grat.*, c. XIV, XXX, *P. L.*, t. LXV, col. 581, 590; *De fide ad Petr.*, c. XXVII, col. 701 ; S. Avit de Vienne, *Carm. ad Fusein.*, *P. L.*, t. LIX, col. 370 ; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. IX, c. XXI,

P. L., t. LXXV, col. 877; S. Isidore, *Sentent.*, l. I, c. XXII, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 588; S. Anselme, *De concept. virg.*, c. XXIII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 457.

3° *Enseignement des scolastiques.* — Les scolastiques du XIIe siècle commencèrent déjà à s'écarter du sentiment de saint Augustin. Abélard, entre autres, ne veut pas de souffrances physiques pour les enfants morts sans baptême et il entend par la *mitissima pœna*, dont parle l'évêque d'Hippone, la privation exclusive de la vision de Dieu. *Expositio in epist. Pauli ad Rom.*, l. II, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 840. Mais les théologiens de son école sont beaucoup moins explicites. Roland Bandinelli se contente de dire que ces enfants *procul dubio damnantur*, sans s'expliquer davantage sur leur sort. Ognibene est du même avis, mais ajoute ces paroles : *Ita credimus, quia hoc sancti dicunt*, allusion probable à la doctrine de saint Augustin. *Die Sentenzen Rolands*, édit. Gietl, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 208, 209. L'auteur de la *Summa sententiarum* dit « qu'ils ne sont pas sauvés, mais qu'ils subissent une peine très douce » suivant la formule augustinienne. *Sum. sent.*, tr. V, c. VI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 132. Mais Pierre Lombard est plus explicite, et enseigne que la seule peine du péché originel est la privation de la vision béatifique. *II Sent.*, dist. XXXIII, *P. L.*, t. CXCII, col. 730.

Au XIIIe siècle, la réaction contre la doctrine de saint Augustin fut complète. Deux causes principales y contribuèrent : une déclaration du pape Innocent III, dont nous parlerons tout à l'heure, et l'étude plus attentive de la nature du péché originel. C'est là en effet qu'était la véritable clé du problème. Partant de ce principe, que la peine du péché doit être exactement proportionnée à sa nature, les grands docteurs du XIIIe siècle analysèrent avec plus de soin la notion du péché originel, et arrivèrent bien vite à des conclusions tout autres que celles de saint Augustin. Alexandre de Halès ne traite pas la question *ex professo*. Il enseigne pourtant que la privation de la vision béatifique est la vraie peine du péché originel, bien qu'elle s'applique aussi au péché personnel grave. Et s'objectant à lui-même le passage biblique qui partage l'humanité en deux catégories exclusives, au jour du jugement général, il répond que le sort des enfants morts sans baptême n'est pas le feu proprement dit de l'enfer, mais les ténèbres, c'est-à-dire la privation de la vision béatifique. *Esse in illo igne ad pœnam contingit dupliciter, vel ratione ardoris, vel ratione tenebrositatis : ratione ardoris dicuntur esse illi qui actualiter peccant; ratione tenebrositatis, qui carent visione Dei. Summa*, part. II, q. CVI, m. IX, Venise, 1575, t. II, fol. 277. Albert le Grand n'admet également que la peine du dam pour les enfants non baptisés, et il déclare que le langage de saint Augustin n'est pas exact, *improprie loquitur. IV Sent.*, dist. IV, a. 8, *Opera*, Lyon, 1651, t. XVI, p. 53. Saint Thomas donne trois raisons pour prouver que ces enfants ne doivent endurer aucune souffrance physique. Quand il s'agit, dit-il, des biens qui surpassent les exigences de la nature humaine, on conçoit que leur perte puisse être le résultat, non seulement d'une faute personnelle, mais d'un vice quelconque de la nature, puisque celle-ci n'y a aucun droit. Voilà pourquoi la privation de la grâce et de la vision béatifique est la conséquence du péché originel, aussi bien que du péché actuel grave. Mais quand il s'agit d'un bien simplement naturel, c'est-à-dire qui est dû à la nature pour son fonctionnement normal, on ne peut pas admettre que la privation ou la perte de ce bien résulte d'un vice de nature; il suppose une faute personnelle dont il est le châtiment. Les peines afflictives ne peuvent donc atteindre et punir que le péché actuel. — En second lieu, toute peine doit être proportionnée à la faute. Le péché actuel, étant à la fois un éloignement du souverain bien, *aversio ab incommutabili bono*, et une attache déréglée au bien périssable, *conversio ad bonum commutabile*, il est juste qu'il soit puni doublement : d'abord par la perte de la grâce et de la vision béatifique, correspondant à l'éloignement vis-à-vis de Dieu; puis, par des souffrances physiques, correspondant aux attaches déréglées à la créature. Mais le péché originel ne comprend aucune attache au bien périssable. Il éloigne simplement de Dieu, en ce sens qu'il prive l'âme de la grâce sanctifiante, c'est-à-dire d'un moyen strictement nécessaire pour atteindre la fin surnaturelle. Donc il ne mérite aucune peine afflictive, mais seulement une peine privative, la privation de la vue de Dieu. — Enfin, dit le docteur angélique, une disposition proprement dite de l'âme ne saurait être l'objet d'une peine afflictive. On n'inflige pas de punition pour une tendance ou disposition à mal faire, mais seulement pour un acte mauvais lui-même. Une disposition mauvaise ou défectueuse ne peut être punie que par la privation d'un avantage quelconque, privation qui est la conséquence légitime de l'inaptitude ou de l'indignité du sujet. L'ignorance par exemple, dit saint Thomas, est un obstacle à la promotion au sacerdoce. Or le péché originel n'est en soi qu'une disposition à la concupiscence, et les adultes seuls mettent cette disposition en acte. Donc les enfants ne doivent pas, pour une simple tendance mauvaise, être l'objet de peines afflictives plus ou moins sévères. *De malo*, q. V, a. 2. Le docteur angélique ne cache pas que son enseignement paraît être opposé à celui de plusieurs Pères; mais, d'après lui, ce sont là des écarts de parole, plutôt que de doctrine, et qu'il faut savoir interpréter. *Has voces (supplicium, tormentum, gehenna, cruciatus æterni) esse large accipiendas pro pœna, ut accipiatur species pro genere, sicut etiam in Scripturis quælibet pœna figurari consuevit.* Et il ajoute ces paroles pour excuser les Pères : *Ideo sancti tali modo loquendi usi sunt, ut detestabilem redderent errorem pelagianorum, qui asserebant in parvulis nullum peccatum esse, nec eis aliquam pœnam deberi. De malo*, q. V, a. 2, ad 1um. Voir la même doctrine dans saint Bonaventure qui signale d'abord, mais pour l'écarter, l'opinion rigide, et expose ensuite l'autre, qui, dit-il, *magis concordat pietati fidei et judicio rationis. II Sent.*, dist. XXXIII, a. 3, q. I, *Opera*, Lyon, 1668, t. II, p. 414. Ce fut désormais l'enseignement unanime des théologiens, jusqu'au XVIe siècle. Grégoire de Rimini est le seul écrivain de quelque valeur, qui se soit montré favorable au sentiment opposé, ce qui lui a valu le surnom de « bourreau des enfants ». *II Sent.*, dist. XXXIII, q. III.

Au XVIIe siècle, l'opinion rigide fut remise en honneur par quelques théologiens, sous prétexte de retour à la doctrine augustinienne, mais en réalité sous l'influence indirecte du jansénisme. Petau, Bossuet, Berti et le cardinal Noris en sont les principaux représentants. Ils s'appuient sur les paroles de saint Augustin, et invoquent en outre les deux conciles généraux de Lyon et de Florence. On trouvera plus loin le texte et l'interprétation de ces décisions. Bossuet soutient que les enfants morts sans baptême endurent, non pas précisément « la souffrance du feu », mais d'une façon générale une peine afflictive subie en enfer, car ils sont « dans la punition, dans la damnation, *dans les tourments perpétuels*, selon saint Grégoire, *perpetua tormenta percipiunt* ». *Défense de la tradition*, l. V, c. II, Amsterdam, 1753, p. 169. Le cardinal Noris va jusqu'à déterminer la nature précise de leurs souffrances, et il écrit ces singulières paroles : *Levissima ac mitissima erit (pœna) ab igne calefaciente cum aliqua molestia pueros, sed non eosdem ustulante..., cum pueri hæreditarii tantum criminis rei sint, calore ad molestiam usque ac dolorem incutiendum intenso affligentur. Vindiciæ augustinianæ*, Vérone, 1729, t. I, p. 981. Sur quoi le P. Perrone ne peut s'empêcher de faire cette réflexion quelque peu ironique : *Nescio quo thermometro usus sit, ad hos gradus caloris et intensitatis tam*

accurate determinandos. Prælectiones theologicæ, Paris, 1842, édit. Migne, t. I, p. 873. Voir encore dans le sens rigide Petau, *Opus de theol. dogm., De Deo*, l. IX, c. X, n. 10 sq., Paris, 1867, t. II, p. 115 sq. Mais cette opinion est abandonnée depuis longtemps par tous les théologiens, qui enseignent que les enfants morts sans baptême n'endurent aucune souffrance physique. Hurter, *Theol. dogm. compend.*, Inspruck, 1891, t. III, p. 613.

4° *Décisions des papes et des conciles.* — Nous avons vu plus haut ce qu'il fallait penser du canon attribué au IIe concile de Milève, qui rappelle sans doute la doctrine de saint Augustin, mais en diffère cependant sous certains rapports. Plus tard, au XIIIe siècle, parut une décrétale importante du pape Innocent III, répondant officiellement à l'archevêque d'Arles au sujet du baptême. Dans sa réponse, le pape rappelle, entre autres choses, la distinction capitale qui existe entre le péché originel « qui est contracté sans consentement » et le péché actuel « qui est commis avec consentement ». Il ajoute ensuite ces paroles : *Pœna originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero pœna peccati est gehennæ perpetuæ cruciatus.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 341. Dans la pensée du pape, il est clair que les peines s'opposent comme les péchés eux-mêmes, et que, par conséquent, la peine du péché originel n'est pas le supplice de la géhenne éternelle; en d'autres termes, que les enfants morts sans baptême ne seront pas tourmentés dans l'enfer des démons et des damnés. Cette déclaration du pape Innocent III, dit M. le chanoine J. Didiot, « n'est pas seulement un indubitable monument de la croyance de l'Église romaine, elle est très certainement, surtout depuis son insertion, en 1230, au *Corpus juris* ou code officiel des lois pontificales, un enseignement formel et authentique de la papauté. » *Morts sans baptême*, Lille, 1896, p. 23.

On ne peut pas objecter contre cette doctrine la profession de foi qui fut proposée par le pape Clément IV, en 1267, à la signature de l'empereur Paléologue, acceptée ensuite par celui-ci au IIe concile œcuménique de Lyon (1274), et textuellement reproduite plus tard au concile général de Florence, pour l'union des Grecs et des Latins (1439). Cette profession de foi semble bien, à première vue, un peu sévère pour les enfants morts sans baptême. On y lit en effet ces paroles : *Illorum autem animas, qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas.* Denzinger, n. 387, 588. C'est dire, semble-t-il, que l'enfer est le séjour commun de ceux qui meurent en état de péché mortel, et de ceux qui meurent avec le seul péché originel. N'est-ce pas assimiler, dès lors, avec une légère différence, le sort des enfants morts sans baptême à celui des damnés? Les théologiens rigides du XVIIe siècle n'ont pas manqué de tirer cette conclusion du texte conciliaire. Et pourtant elle n'est pas fondée, comme nous allons le voir. D'abord, la disparité des peines que signale le concile en termes formels ne s'explique pas suffisamment dans le système rigoriste. Cette disparité concerne tout aussi bien les innombrables péchés mortels qui sont punis en enfer. Pourquoi donc le concile a-t-il voulu l'appliquer d'une façon spéciale à deux catégories distinctes de péché, l'actuel et l'originel, si ce n'est précisément parce qu'il y avait, dans sa pensée, une différence d'*espèce*, et non seulement de degré, entre les peines qu'ils subissent? Il n'a pas mentionné la disparité des châtiments qui punissent les damnés proprement dits, parce que cette disparité est trop évidente; mais il a pris soin de signaler l'autre, parce que la question était moins claire, et pour éviter des confusions fâcheuses. Palmieri, *De Deo creante et elevante*, Rome, 1878, th. LXXXI, p. 651.

D'autre part, l'expression *in infernum descendere* ne suppose pas nécessairement une communauté de séjour pour les enfants morts sans baptême et les damnés proprement dits. Le mot *inferi* ou *infernum* a souvent dans la langue chrétienne, par exemple dans le symbole des apôtres, un sens collectif, désignant trois lieux plus ou moins rapprochés peut-être, mais très différents en réalité, auxquels est attachée l'idée commune d'opposition au ciel et de situation *inférieure* par rapport à nous : d'où vient précisément le mot *inferi* ou *infernum*, lieu *inférieur* en général. Ces trois lieux sont plus connus sous le nom de « limbes des Pères », *limbus Patrum*, « limbe des enfants, » *limbus puerorum*, et enfin l'enfer des damnés. Voir ABRAHAM (*Sein d'*), t. I, col. 111 sq., et LIMBES. Or, « quand les souverains pontifes, depuis Clément IV jusqu'à Benoît XIV, exigent que l'on croie à la descente immédiate des âmes dépourvues de grâce sanctifiante dans l'*infernum*, où elles seront inégalement punies, ils visent manifestement la signification collective du mot, et ils placent les enfants morts sans baptême dans un autre *infernum* que les adultes surpris par la mort en état de péché grave. Les peines sont inégales, et le lieu pénal est différent, quoique plus ou moins rapproché : aux uns le limbe des enfants, aux autres l'enfer des démons. » Didiot, *Morts sans baptême*, Lille, 1896, p. 30. Il faut donc éviter de traduire l'*infernum* du concile de Florence par le mot singulier « enfer »; car c'est exposer les fidèles à des confusions très fâcheuses. La vraie traduction est « un lieu inférieur ».

Une nouvelle décision pontificale vint faire connaître au XVIIIe siècle la vraie doctrine de l'Église sur le sort éternel des enfants non baptisés. Les jansénistes, au synode de Pistoie, avaient traité de « fable pélagienne », l'existence de « ce lieu inférieur que les fidèles désignent ordinairement sous le nom de limbes des enfants, et dans lequel les âmes de ceux qui meurent avec le seul péché originel sont punies de la peine du dam, mais non de la peine du feu ». Une telle opinion, disaient-ils, remettait en honneur « la fable pélagienne d'après laquelle il y aurait un lieu et un état intermédiaires, exempts de faute et de peine, entre le royaume de Dieu et la damnation éternelle ». Cette doctrine fut condamnée par le pape Pie VI dans sa bulle *Auctorem fidei*, dont le 26e article était ainsi conçu : *Doctrina, quæ velut fabulam pelagianam explodit locum illum inferorum (quem limbi puerorum nomine fideles passim designant), in quo animæ decedentium cum sola originali culpa pœna damni citra pœnam ignis puniantur, perinde ac si hoc ipso quod qui pœnam ignis removent, inducerent locum illum et statum medium expertem culpæ et pœnæ inter regnum Dei et damnationem æternam, qualem fabulabantur pelagiani, falsa, temeraria, in scholas catholicas injuriosa.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 1389. D'où il faut conclure que l'existence du limbe des enfants, tel que les catholiques le conçoivent en général, c'est-à-dire exempt de la peine du feu, n'est pas une invention mensongère, mais une croyance parfaitement orthodoxe. Aussi, dans le *schema* de la constitution dogmatique sur la doctrine catholique qui devait être discutée au concile du Vatican, il était dit que ceux qui meurent avec le seul péché originel seront privés pour toujours de la vision béatifique, tandis que ceux qui meurent avec un péché actuel grave souffriront en outre les tourments de l'enfer. *Acta et decreta concil. Vaticani*, dans la *Collectio Lacencis*, t. VII, p. 565.

III. LES ENFANTS MORTS SANS BAPTÊME JOUISSENT-ILS D'UN BONHEUR NATUREL? — 1° *Sens de la question.* — Il ne s'agit pas de savoir si ces enfants sont heureux au sens pélagien, comme n'ayant pas participé à la souillure originelle. Aucun théologien catholique n'a jamais revendiqué pour eux un pareil bonheur. Il ne s'agit pas davantage de savoir si ces enfants atteignent une fin naturelle proprement dite, d'où résulterait pour eux un bonheur complet du même ordre. Car Dieu n'a pas assigné deux fins à ses créatures : une fin surnatu-

relle pour les adultes, et une fin naturelle pour les enfants qui meurent sans baptême. Tous les hommes, adultes ou enfants, n'ont qu'une seule et même fin, d'ordre surnaturel, qui est la vision intuitive. Les enfants morts sans baptême manquent donc leur fin, autrement dit leur salut éternel. Ils sont dès lors dans un état anormal, qui ne devait pas être le leur, et qui diffère formellement de celui qui aurait existé dans une économie différente, si l'homme n'avait pas été appelé à une fin surnaturelle. L'économie de pure nature, comme on l'appelle, aurait comporté, en effet, une fin naturelle et un bonheur complet du même ordre. Mais les enfants morts sans baptême ne sauraient y prétendre, puisqu'ils ont une destination toute différente et qu'ils manquent leur fin. Tous les théologiens catholiques sont d'accord sur ce point. Le cardinal Sfondrate semblerait cependant pencher vers l'opinion contraire, quand il dit : *Fatendum tamen, quia nunquam parvulis ante baptismum sublatis Deus æternam vitam voluit, istos ad alium finem classemque providentiæ pertinere. Nodus prædestinationis dissolutus,* Rome, 1687, p. 46. Mais cette opinion isolée du savant théologien paraît difficile à concilier avec l'enseignement du concile du Vatican dans sa constitution *Dei Filius*, c. II, *De revelatione.* Voir pourtant un essai de conciliation dans la *Revue du clergé français*, 15 août 1895, p. 527. On peut se demander en tout cas si les enfants morts sans baptême parviennent du moins à obtenir les mêmes éléments de bonheur naturel qu'on aurait eus dans l'état de pure nature, après la mort; en d'autres termes, s'ils jouissent, non du bonheur pur et simple, *beatitudo simpliciter et formalis,* réservé à ceux qui atteignent leur fin proprement dite, mais d'un bonheur accidentel et secondaire, *beatitudo secundum quid, et materialis.*

II. SOLUTIONS. — Le problème ainsi posé a reçu deux solutions différentes, données principalement par Bellarmin et saint Thomas.

1° *Opinion de Bellarmin.* — Le savant cardinal soutient que les enfants morts sans baptême éprouvent une réelle tristesse d'être privés de la vision béatifique. Il admet d'ailleurs que cette tristesse est très légère, soit parce que ces enfants, ayant conscience de n'avoir pas perdu ce bonheur par leur propre faute, ne sauraient en éprouver un remords quelconque; soit parce que n'ayant fait aucune expérience du bonheur, ils supportent plus facilement la perte d'une chose qu'ils ignorent, et pour laquelle ils n'ont d'ailleurs qu'une aptitude éloignée; soit enfin parce que voyant le sort épouvantable des damnés, ils sont plutôt disposés à se féliciter eux-mêmes d'avoir échappé à ce malheur possible par une mort prématurée. *Controv., De amiss. grat.*, l. VI, c. VI, Milan, 1721, t. IV, p. 359. Ces réserves faites, Bellarmin et quelques autres théologiens croient devoir affirmer que les enfants morts sans baptême souffriront intérieurement d'être exclus de la vision intuitive. D'après eux, en effet, ces enfants connaissent ou connaîtront nécessairement l'existence du ciel, puisqu'ils assisteront au jugement général avec tous les hommes, et y entendront la sentence du bonheur éternel. Comment, dit-on, ne feraient-ils pas une comparaison pleine de tristesse entre leur propre sort et celui des bienheureux? Trois réponses ont été données à cette objection. Rien ne prouve, disent quelques-uns, que les enfants morts sans baptême assistent au jugement général. La description évangélique de cette scène semblerait plutôt indiquer le contraire, puisque le texte sacré ne parle que des récompenses et des châtiments mérités par les œuvres personnelles, bonnes ou mauvaises, de ceux qui seront là. Les enfants morts sans baptême n'ont rien à voir à ce jugement, et rien ne motive leur présence à ces assises solennelles. N'assistant pas à ce spectacle, ils ne connaîtront pas le bonheur des élus, et n'auront par conséquent aucun regret à éprouver : *Ignoti nulla cupido.* — D'autres estiment qu'ils connaîtront ce bonheur, mais que cette connaissance ne produira en eux aucune tristesse, parce que leur volonté sera pleinement conforme à celle de Dieu, et que leur intelligence non seulement n'aura aucune peine à s'incliner devant les desseins les plus mystérieux de la providence, mais en saisira comme il faut la sagesse, la justice et la bonté. — D'autres enfin déclarent, avec saint Thomas, *De malo,* q. V, a. 2, que les enfants morts sans baptême n'arriveront jamais, faute d'une révélation spéciale qui leur serait indispensable, à connaître l'existence de la vision béatifique. Quant à leur présence au jugement général, s'ils s'y trouvent, elle ne leur apprendrait rien sous ce rapport, par suite d'une très sage disposition de la providence. Ils n'auront donc aucun regret de ce bonheur inconnu. Suarez, *De peccat. et vitiis,* disp. IX, sect. VI.

Bellarmin, non content d'exposer son sentiment sur les peines intérieures que souffrent les enfants non baptisés, attaque vivement l'opinion des théologiens qui leur accordent un bonheur naturel dans le sens que nous avons dit, et va jusqu'à la traiter d'hérétique. *Fide catholica tenendum est parvulos sine baptismate decedentes esse damnatos, et non solum cælesti, sed etiam naturali beatitudine perpetuo carituros. Controv., De amiss. grat.*, l. VI, c. II, Milan, 1721, t. IV, p. 340. La première partie de cette proposition, sans doute, est de foi; mais la seconde, celle qui concerne le bonheur naturel des enfants en question, ne l'est pas, tant s'en faut. Palmieri, *De Deo creante et elevante,* Rome, 1878, p. 653 sq., montre combien l'assertion de Bellarmin est exagérée et injuste, et réfute en détail les arguments du docte cardinal. Les théologiens contemporains sont à peu près unanimes à rejeter cette opinion, qui leur paraît mal fondée en raison, et qui n'offre pas, d'autre part, les mêmes ressources que la doctrine de saint Thomas, au point de vue apologétique. A ma connaissance, il n'y a guère qu'un théologien allemand, François Schmid, qui l'ait reprise, en accentuant même la sévérité qui la caractérise. D'après lui, en effet, le sort des enfants morts sans baptême est plutôt misérable qu'heureux : *Potius misera quam felix dicenda est. Quæstiones selectæ ex theologia dogmatica,* Paderborn, 1891, p. 278. Et il enseigne comme une chose *très certaine,* que ces enfants sont dans une situation inférieure, *sous tous rapports,* à celle qui aurait existé dans la pure nature. *Certissimum est statum parvulorum sine baptismo defunctorum non solum formaliter sed etiam materialiter a statu finalis felicitatis naturalis, sive ab ea conditione quæ in statu naturæ puræ hominibus sine reatu culpæ gravis decedentibus præparata fuisset, haud leviter differre. Ibid.*, p. 255. L'auteur invoque surtout l'autorité de saint Augustin pour appuyer sa théorie. Il prétend que la doctrine augustinienne est très précise et très constante sur ce point, tandis que l'enseignement de saint Thomas serait d'après lui, incertain et hésitant. Nous ne voulons pas entreprendre ici la réfutation de ce système. Elle résulte suffisamment, croyons-nous, de l'article tout entier. Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ,* Fribourg-en-Brisgau, 1899, t. III, p. 155-156.

2° *Opinion de saint Thomas.* — Le docteur angélique enseigne que les enfants morts sans baptême jouiront, corps et âme, d'un réel bonheur. En effet, dit-il, bien que séparés de Dieu par la privation des biens surnaturels, ces enfants restent unis à lui par les biens naturels qu'ils possèdent, ce qui suffit pour jouir de Dieu par la connaissance et l'amour naturels. *Quamvis pueri non baptizati sint separati a Deo, quantum ad illam conjunctionem quæ est per gloriam, non tamen ab eo penitus separati sunt. Imo ipsi conjunguntur per participationem naturalium bonorum : et ita etiam de ipso gaudere poterunt, naturali cognitione et dilectione. II Sent.*, dist. XXX, q. II, a. 2, ad 5um. Cf. *De malo,*

q. V, a. 3, ad 4um. D'autre part, dit saint Thomas, le corps des enfants morts sans baptême sera impassible, non sans doute par une qualité intrinsèque, comme celui des bienheureux, mais parce qu'il n'y aura plus aucune cause extrinsèque de souffrance. *Corpora puerorum non erunt impassibilia defectu potentiæ ad patiendum in ipsis, sed defectu exterioris agentis in ipsa; quia post resurrectionem nullum corpus erit agens in alterum, præcipue ad corruptionem inducendam per actionem naturæ, sed erit actio tantum ad puniendum ex ordine divinæ justitiæ. Unde illa corpora pœnam non patientur, quibus pœna sensibilis ex divina justitia non debetur. Corpora autem sanctorum erunt impassibilia, quia deficiet in eis potentia ad patiendum : et ideo impassibilitas erit in eis dos, non in pueris. II Sent.*, dist. XXXIII, q. II, a. 1, ad 5um. — L'opinion de saint Thomas est devenue celle d'un très grand nombre de théologiens. Plusieurs sont même plus explicites que le maître. Suarez n'hésite pas à dire que les enfants morts sans baptême aiment Dieu par-dessus toutes choses, et qu'ils sont à l'abri de tout désordre, de tout malaise et de toute souffrance. *Infero fore ut illi pueri habebunt tunc (sicut nunc) veram Dei cognitionem naturalem et amorem ejus super omnia atque adeo reliquas virtutes naturales et corpora impassibilia ...Unde non indigebunt cibo neque potu, quia omnis alteratio tunc cessabit, Deo ita providente. Itaque neque patientur rebellionem carnis neque interiorem neque exteriorem pugnam, quia etiam hæc esset pœna sensibilis, et omnia hæc pertinent ad viam, illi vero sunt suo modo in termino. Atque in his fere conveniunt theologi; solum de loco, in quo erunt, dubitant aliqui... Soto vult futuros in loco inferni prorsus tenebroso... Ceteri vero pie et probabiliter censent habitationem illorum futuram in hoc mundo. De pecc. et vitiis*, disp. IX, sect. VI. Lessius est d'avis que ces enfants possèdent « une connaissance insigne des choses corporelles et spirituelles », qui les aide à aimer, à bénir et à louer Dieu pendant l'éternité. *Longe perfectior [quam in hoc mundo habemus] in illa renovatione dabitur [parvulis cognitio], ut innumerabilis ille infantium populus in suo ordine non sit otiosus, ne frustra in mundo esse videatur, sed ut ex cognitione sui et aliarum rerum creatarum auctorem suum et mundi totius illustri modo cognoscant et cognoscendo ament et laudent et gratias ei de beneficiis acceptis in omnem æternitatem agant.* Ce qui ne veut pas dire, ajoute Lessius, que ces enfants posséderont la béatitude naturelle pure et simple : la tache du péché originel s'y opposera toujours. *De perfect. divin.*, l. XII, c. XXII, n. 144 sq., Paris, 1881, p. 444. Le cardinal Sfondrate va jusqu'à soutenir que l'état d'innocence personnelle où meurent ces enfants constitue, de la part de Dieu, un bienfait supérieur, sous certains rapports, à la grâce proprement dite. « Ce bienfait de l'innocence personnelle et de l'exception du péché est si grand, que ces enfants aimeraient mieux être privés de la gloire céleste que de commettre un seul péché; et tout chrétien doit être de cet avis. Donc il n'y a pas lieu de se plaindre ni de s'affliger à propos de ces enfants, mais il convient plutôt de louer et de remercier Dieu à leur sujet. » *Nodus prædestinationis dissolutus,* Rome, 1687, p. 120. Parmi les théologiens contemporains, M. le chanoine Didiot, ancien doyen de la faculté de théologie de Lille, s'exprime ainsi : « Les enfants morts sans baptême n'ont que des facultés naturelles, que des tendances et des aspirations naturelles vers Dieu. Il ont en lui leur vie, leur lumière, leur joie, leur bonheur, mais d'ordre seulement naturel et à travers le voile et les ombres de leurs pensées, de leurs raisonnements, de leurs méditations humaines. Ils adhèrent à lui sans pouvoir jamais être séparés de lui, mais il y a une distance et un milieu entre eux et lui. Ils sont ainsi dans un état de perfection et de béatitude finales, auquel le genre humain tout entier eût été convié par la providence, si elle ne lui eût fait de plus hautes destinées en l'élevant à l'ordre surnaturel. » *Morts sans baptême,* Lille, 1896, p. 67-68. Ce théologien se dit, en outre, « tout disposé à croire que des relations sont possibles et même fréquentes entre le ciel des élus et le limbe des enfants; que le lien du sang conservera sa force dans l'éternité, et que la famille chrétienne, reconstituée là-haut, ne sera pas privée de la joie de retrouver et d'aimer ses chers petits associés d'un jour. » *Ibid.*, p. 60. Ceci évidemment n'est qu'une hypothèse, et le savant auteur n'a sans doute pas l'intention de la présenter comme une vérité acquise. Quoi qu'il en soit, la doctrine de saint Thomas, même dégagée de tous ces commentaires accessoires, est l'enseignement de beaucoup le plus commun, à l'heure actuelle; et nous ajoutons volontiers qu'elle aide singulièrement l'apologiste à justifier la conduite de la divine providence.

IV. Objections et réponses. — La doctrine catholique soulève, dans l'espèce de graves difficultés. On ne voit pas trop, en effet, de prime abord, comment elle se concilie avec la sagesse, la justice et surtout la bonté de Dieu.

1re objection. — La sagesse de Dieu, dit-on, paraît en défaut, puisque la religion chrétienne, qui fournit au reste de l'humanité des moyens de salut supérieurs à ceux de l'ancienne loi, met au contraire, sous ce rapport, les enfants morts sans baptême dans une situation inférieure à celle des enfants qui ont vécu avant le christianisme. Ceux-ci, en effet, étaient à même de bénéficier beaucoup plus facilement, soit de la circoncision mosaïque, soit du sacrement de nature, qui, n'étant réglé par aucun cérémonial précis, pouvait procurer la rémission du péché originel par une simple prière des parents, une offrande de l'enfant à Dieu, un sacrifice offert pour les nouveau-nés, etc. Voir Sacrement de nature. Peut-on dire dès lors que l'institution du baptême chrétien ait été un bien réel pour les petits enfants? — *Réponse.* Oui, sans aucun doute. D'abord, il est clair que le baptême est d'un usage plus commode et plus universel que la circoncision, réservée aux seuls garçons juifs âgés de huit jours. D'autre part, « l'administration du baptême, par le clergé surtout, est plus sûrement valide que la collation, toujours un peu douteuse et un peu insaisissable, de l'antique sacrement de nature. Évidemment aussi, tous les fidèles qui seraient capables de conférer ce sacrement primitif, s'il n'était supprimé, le sont de baptiser en danger de mort; et le cas est rare, où ils manqueraient absolument d'eau pour le faire. Évidemment enfin, le nombre des chrétiens aptes à donner un baptême valide est de beaucoup supérieur dans le monde, depuis dix-huit siècles, à celui des juifs et des païens en état de donner validement autrefois le sacrement de nature. Si l'œuvre de l'évangélisation des hommes n'est pas encore achevée, par leur faute assurément et non par celle de Dieu, elle est si rapidement conduite de nos jours, que l'on peut entrevoir l'époque où nulle tribu, nulle famille peut-être ne sera dans l'impossibilité de baptiser ses enfants. En même temps l'hygiène, la thérapeutique, la chirurgie obstétricale font de tels progrès, que le nombre des enfants morts sans baptême diminue dans une très notable proportion, et que probablement il diminuera davantage encore, au grand profit de la céleste Jérusalem... Si quelques-uns eussent pu être sauvés par le sacrement de nature et n'ont pu l'être par le baptême, ce fait, assurément fort rare, n'est après tout qu'une des inévitables imperfections inhérentes aux plus miséricordieuses institutions de la providence. Et l'on doit dire de ces enfants, comme des autres, que la loi du baptême ne leur est pas une cause de perte et de damnation, puisque, en vérité, l'on n'est pas perdu quand on atteint sa fin dernière de quelque façon, dans un ordre même simple-

ment naturel. » Didiot, *Morts sans baptême,* Lille, 1896, p. 98-100, 125-126.

2e objection. — Dieu est injuste, dit-on, d'appeler à l'existence des enfants qui n'ont même pas la possibilité de se sauver, et qui sont fatalement destinés à la damnation éternelle. — *Réponse.* Si l'on entend par damnation les peines afflictives de l'enfer, même aussi mitigées que possible, j'accorde volontiers que l'objection est insoluble; et c'est là précisément la grande raison qui milite contre la doctrine augustinienne. Mais si par damnation éternelle des enfants morts sans baptême on entend simplement, comme on peut et comme on doit le faire, l'exclusion de la vision béatifique, c'est-à-dire la privation d'un bien qui surpasse infiniment les exigences et les aspirations de toute créature, mais non la privation des biens naturels des limbes qui assurent à ces enfants un si large bonheur, Dieu ne saurait vraiment être taxé d'injustice, parce qu'il n'accorde pas à tous ce qu'il ne doit à personne. Maître absolu de sa gloire, il a le droit d'y mettre les conditions qu'il lui plaît. Or, au premier rang de ces conditions, il a mis le concours de la liberté humaine et le fonctionnement normal des causes secondes en général. Il aurait pu, sans doute, se passer du concours de notre liberté, et intervenir directement lui-même pour préserver de tout accident mortel les enfants non baptisés. Mais il n'a pas jugé à propos, pour des raisons très sages, de changer le cours normal des choses, et de bouleverser sans cesse, à coups de miracles, le gouvernement régulier de sa providence générale. Ne devant les joies du ciel à personne, il est libre de les donner à qui lui plaît et comme il lui plaît. Après tout, d'ailleurs, les enfants morts sans baptême jouissent d'un bonheur qui n'est pas à dédaigner, et qui mérite une vraie reconnaissance.

3e objection. — La bonté de Dieu, dit-on, plus encore que sa justice, est inconciliable dans le cas présent, avec la doctrine catholique. D'une part, en effet, la foi nous enseigne que Dieu veut le salut de tous les hommes, et que J.-C. est mort pour tous; d'autre part, les faits quotidiens nous montrent plusieurs enfants visiblement exclus de la règle, puisqu'ils sont dans l'impossibilité matérielle de bénéficier de la rédemption. — *Réponse.* Que les enfants morts sans baptême échappent à la règle générale, c'est un fait incontestable; mais que Dieu soit responsable de cet accident, soit parce qu'il a voulu créer une exception à la loi de la rédemption universelle, soit parce qu'il serait tenu de procurer à tout prix le salut éternel des enfants en question, c'est là une affirmation insoutenable. Dieu veut sincèrement le salut des enfants comme des adultes, mais à la condition, nous l'avons dit plus haut, que les hommes et les causes secondes en général lui prêtent leur concours. Voir Franzelin, *Tractatus de Deo uno secundum naturam,* th. LIII, 2e édit., Rome, 1876, p. 547-560. S'il y a, par exemple, faute ou négligence de la part des parents ou d'autres personnes, il est clair que Dieu n'est tenu à aucun titre de parer aux suites de ces négligences par une intervention miraculeuse. Or, certains théologiens n'hésitent pas à dire que la mort prématurée des enfants est toujours le résultat d'une faute de ce genre. Mais nous reconnaissons volontiers que cette opinion est peu probable, parce qu'elle est à la fois cruelle pour les parents chrétiens, contraire au sentiment commun des fidèles, et en contradiction avec les faits d'expérience, qui nous montrent souvent les enfants victimes d'accidents dus, en apparence tout au moins, au seul jeu des causes naturelles, sans que la responsabilité individuelle paraisse engagée. C'est là précisément que gît la grosse difficulté de la question. On a proposé différentes solutions au problème. Voir, entre autres, le système du P. Straub dans les *Études religieuses,* Paris, 1888, p. 526-547. Franzelin, *loc. cit.,* dit que Dieu ne veut pas directement les effets par lesquels les causes secondes, morales ou physiques, empêchent l'administration du baptême à ces enfants, il les permet seulement. Sa volonté d'appliquer à tous les enfants, qui meurent sans avoir reçu le baptême, les mérites de Jésus-Christ que leur conférait le baptême, est antécédente à la prévision des obstacles que les causes secondes opposeront à l'administration du sacrement. Quant il a prévu ces obstacles, il permet que l'ordre naturel ait son cours régulier et que par suite ces enfants meurent sans baptême. L'explication la plus rationnelle et la plus vraisemblable nous paraît être celle que l'abbé J.-B. Jaugey a exposée dans la *Science catholique,* 1888, t. II, p. 390-396. D'après lui, Dieu accorde à tous les hommes une somme de grâces actuelles, destinées à diriger leurs déterminations libres, telle que, en toute hypothèse, même celle des accidents les plus imprévus et les plus fortuits en apparence, elle suffirait largement à empêcher la mort prématurée des enfants, *si cette grâce était utilisée comme il faut.* A ceux qui n'utilisent pas volontairement ces grâces, et à eux seuls, incombe donc la responsabilité de la mort des enfants sans baptême. « Supposons, dit l'abbé Jaugey, que Dieu ait disposé les grâces actuelles, destinées à diriger les hommes dans leurs actes libres, de manière à prévenir toute mort prématurée d'enfant; considérons ensuite que l'homme a conscience, lorsqu'il résiste à l'impulsion des grâces actuelles, de ne pas faire tout ce que Dieu demande de lui pour le parfait accomplissement de sa divine volonté, et alors l'explication du mystère de la mort prématurée des enfants se présentera sous un jour nouveau. En effet, puisque le salut des enfants est attaché, d'après les décrets divins, à l'accomplissement de la volonté divine que l'homme refuse de réaliser, c'est la volonté de ce dernier qui cause librement la mort éternelle des enfants morts sans baptême. Il est vrai qu'en résistant à la grâce actuelle, l'homme ne prévoit pas que sa résistance aura cet effet particulier : la mort prématurée d'un enfant; mais il prévoit d'une manière générale qu'elle aura pour résultat d'empêcher, par omission, un bien qui était dans les desseins de Dieu, un accroissement désiré de sa gloire qui pouvait consister dans le salut éternel de tel ou tel enfant. Cette intention vague, mais réelle, de ne pas coopérer aux desseins de Dieu ne suffit-elle pas pour que le non-accomplissement de la volonté divine par rapport au salut des enfants soit imputable à l'action de la liberté humaine? » *Loc. cit.,* p. 395-396. Cette explication, sans doute, n'est qu'une hypothèse, mais c'est une hypothèse rationnelle et qui satisfait bien aux conditions du problème à résoudre. Elle ne supprime pas, bien entendu, toute difficulté, puisqu'il s'agit, au fond, d'une question très mystérieuse, celle de l'inégale distribution de la grâce, dont Dieu s'est réservé le secret. Néanmoins, telle qu'on vient de l'exposer, elle peut aider l'apologiste à venger la providence des attaques imméritées dont elle est souvent l'objet.

Bolgeni, *Stato de' bambini morti senza battesimo,* 2 in-8°, Rome, 1824; De Rubeis, *De peccato originali,* c. LXXIV, Venise, 1757; Perrone, *Prælectiones theologicæ,* Paris, 1852, t. I, p. 872-883, 451-452, 1382-1386; Palmieri, *Tractatus de Deo creante et elevante,* Rome, 1878, p. 649-667; Mazzella, *De Deo creante,* Rome, 1880, p. 755-764; Méric, *La chute originelle et la responsabilité humaine,* Paris, 1885, p. 150-160; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ,* Fribourg-en-Brisgau, 1899, t. III, p. 149-156; Didiot, *Morts sans baptême,* Lille, 1896; Le Bachelet, *Le péché originel dans Adam et ses descendants,* 2e partie, Paris, 1900, p. 36-44.

J. BELLAMY.

BAPTISTA Jean, médecin juif converti au catholicisme, vivait au XVe siècle. Son ouvrage *De confutatione hebraicæ sectæ,* d'abord écrit en hébreu, fut ensuite traduit en latin et publié à Strasbourg, in-4°, 1500.

Hœfer, *Nouvelle biographie universelle,* Paris, 1853, t. II.

V. OBLET.

BAPTISTE DE SALE (de Salis), ou **BAPTISTE TROVAMALA,** dont on a fait souvent deux auteurs

différents, appartenait à une famille noble de Pavie. Pieux et savant religieux des mineurs observants de la province de Gênes, il achevait, le 13 décembre 1483, dans son couvent de Levanto, un ouvrage qui parut l'année suivante sous ce titre : *Summa casuum utilissima... quæ Baptistiniana nuncupatur,* Novi, 1484. Hain, *Repertorium bibliographicum,* indique, sans les avoir vues, des éditions de Bâle, 1485; Venise, 1485, 1486. La *Somme* fut certainement réimprimée à Spire en 1488 et à Nuremberg la même année. Le vieil auteur, il le dit lui-même, consacrait son temps à revoir son ouvrage et il en donnait une nouvelle édition augmentée sous le titre de *Rosella casuum,* et la signait de son nom de famille *per fratrem Baptistam Trovamalam,* Pavie, 1489. La *Rosella casuum* fut imprimée de nouveau à Venise en 1495, 1498 et 1499, à Paris en 1499. Elle reparut encore sous le titre de *Summa Rosellæ de casibus conscientiæ* à Strasbourg en 1516 et à Venise en 1549. La *Summa* est rédigée suivant l'ordre alphabétique en forme de dictionnaire, disposition imitée peu d'années après par le B. Angelo Claretti de Chivasso dans sa *Summa angelica,* ainsi que par d'autres auteurs et que peut-être il n'était pas le premier à employer. Cet ouvrage, composé « au prix de nombreuses veilles et de sueurs abondantes », dénote une étude très développée de la théologie morale et du droit canon. Aujourd'hui il n'est plus qu'une rareté bibliographique. Le Père Trovamala vivait encore en 1494.

Trithème, *Catalogus scriptorum ecclesiasticorum,* Cologne, 1531; Hain, *Repertorium bibliographicum*; Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium*; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum,* Rome, 1806.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

BAPTISTÈRES. La collation solennelle du baptême exigeait des locaux spéciaux, assez vastes pour recevoir la foule des baptisés aux grandes solennités des veilles de Pâques et de la Pentecôte, et contenant des piscines appropriées à la cérémonie. On les a appelés baptistères ou, chez les Grecs, φωτιστήρια, lieux d'illumination.

On a découvert d'antiques baptistères dans plusieurs catacombes de Rome. Au cimetière de Pontien, on voit encore le bassin creusé dans une niche. Ce baptistère, richement décoré au VIe siècle, a continué à être employé à la collation du baptême. Certains vestiges permettent de croire à l'existence de baptistères analogues aux cimetières de Sainte-Priscille et de Sainte-Félicité. Dans ce dernier, un aqueduc, visible encore, devait alimenter autrefois un bassin creusé au pied d'un escalier et servant sans doute de baptistère. A Priscille, un escalier conduit à une crypte qui a la forme d'un baptistère, quoique rien ne prouve qu'il ait servi à cet usage. H. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne,* Rome, 1900, t. II, p. 63, 304, 366; Id., *Nuovo bullett.,* 1901, p. 71 sq.; J. Zettinger, *Die ältesten Nachrichten über Baptisterien der Stadt Rom,* dans *Röm. Quartalsch.,* 1902, p. 326-349. Voir col. 238.

Plus tard, quand l'Église n'eut plus à se cacher, on construisit *sub dio* des édifices dans lesquels on conférait le baptême en grande solennité. Le *Liber pontificalis* rappelle, en particulier, la construction du baptistère de Latran par saint Silvestre (314-335), édit. Duchesne, t. I, p. 174, 192. H. Marucchi, *Éléments,* 1902, t. III, p. 93-97. Sur le baptistère du Vatican, bâti par saint Damase, voir *ibid.*, p. 118, et sur celui de Sainte-Sabine, achevé par Sixte III, p. 184. Eusèbe transcrit le discours prononcé pour la dédicace de la basilique de Tyr, où il est question d'une οἶκος φωτιστήριος spécialement destinée à ceux qui, avant de pénétrer dans le temple pour y participer aux mystères eucharistiques, avaient besoin de se purifier par l'eau et l'Esprit-Saint, *H. E.*, x, 4, *P. G.*, t. xx, col. 868; il désigne, sous le nom d'ἐξέδραι, des édifices particuliers que Constantin se plut à élever autour des basiliques, à Nicomédie et à Antioche, *Vita Const.*, III, 50, *ibid.*, col. 1109, et dont l'un était consacré à l'administration du baptême. Saint Cyrille de Jérusalem parle de l'οἶκος βαπτιστηρίου. *Cat.*, XIX, 2, *P. G.*, t. XXXIII, col 1068. Le *Testamentum D. N. J. C.*, édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 22, 24, ordonne de placer le baptistère dans l'atrium qui entoure la diaconie. Il doit avoir vingt et une coudées de long pour préfigurer le nombre complet des prophètes et douze coudées de large à cause des douze apôtres. Il n'a qu'une entrée, mais trois sorties, et comme l'autel, il est couvert d'un voile.

Les baptistères étaient des bâtiments assez spacieux pour y permettre la collation du baptême à un grand nombre de compétents à la fois; de forme octogonale, hexagonale, carrée ou ronde, possédant au centre une cuve ou piscine, avec l'eau nécessaire, où devait descendre le néophyte; S. Ambroise, *Epist.*, XX, 4, *P. L.*, t. XVI, col. 995; Prudence, *Peristeph.*, XII, v. 34, *P. L.*, t. LX, col. 562; Socrate, *H. E.*, VII, 17, *P. G.*, t. LXVII, col. 773; S. Isidore, *De offic.*, II, 25, 4, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 821; à la fois séparés du temple mais assez rapprochés de lui, et dans la même enceinte, pour montrer qu'ils en formaient le vestibule et en ouvraient l'entrée; dédiés d'ordinaire à saint Jean-Baptiste, en souvenir du baptême de Jésus-Christ; ornés avec la plus grande magnificence de peintures, de mosaïques, de marbres, où tout avait une signification symbolique. C'est ainsi que la vasque affectait parfois la forme d'un tombeau pour rappeler le *consepulti cum Christo* de l'Épître aux Romains; le cerf marquait le désir qui poussait les compétents à se désaltérer dans l'eau de la vie et du salut, S. Jérôme, *In Ps. XLI, P. L.*, t. XXVI, col. 949; le poisson ou l'Ἰχθυς désignait par son mystérieux anagramme la race des enfants de Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur : *Nos pisciculi secundum* Ἰχθύν, dit Tertullien, *De bapt.*, I, *P. L.*, t. I, col. 1198, la colombe évoquait le souvenir de la descente du Saint-Esprit au baptême de Notre-Seigneur. Voir, pour l'archéologie, Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, art. *Baptistère*.

Saint Paulin de Nole, après avoir félicité son ami Sévère d'avoir élevé un temple en l'honneur de Dieu, lui proposait, au commencement du Ve siècle, de faire inscrire dans le baptistère de ce temple les vers suivants, pour bien marquer la nature d'un tel édifice et le mystère de régénération qui s'y accomplissait :

Hic reparandarum generator fons animarum
    Vivum divino lumine flumen agit.
Sanctus in hunc cælo descendit Spiritus amnem,
    Cælestique sacras fonte maritat aquas.
Concipit unda Deum; sanctamque liquoribus almis
    Edit ab æterno semine progeniem.
Mira Dei pietas! Peccator mergitur undis,
    Mox eadem emergit justificatus aqua.
Sic homo et occasu felici functus et ortu,
    Terrenis moritur, perpetuis oritur.
Culpa perit, sed vita redit; vetus interit Adam
    Et novus æternis nascitur imperiis.

Ad Sever. Epist., XXXII, 5, *P. L*, t. LXI, col. 332. On ignore si Sévère donna suite à l'idée que lui avait suggérée son ami; mais il est vraisemblable que saint Paulin dut exécuter au baptistère de son église de Nole le projet dont il faisait part à Sévère. Il est certain en tous cas que, quelques années plus tard, le pape Sixte III (432-440) fit graver sur l'architrave du baptistère du Latran huit distiques, qui exposent le résumé de la foi chrétienne sur le baptême. *Liber pontificalis,* édit. Duchesne, t. I, p. 236. Ces vers sont reproduits plus haut. Voir col. 243.

Saint Grégoire le Grand interdit très formellement de construire des baptistères dans les oratoires privés, *Epist.*, l. II, epist. XII; l. IX, epist. LXX, LXXXIV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 548, 1007, 1015, et même dans les monastères, *Epist.*, l. III, epist. LIX, *ibid.*, col. 657; il ordonna qu'ils fussent consacrés en même temps que

les basiliques auxquelles ils étaient adjacents. *Epist.*, l. VI, epist. XXII, *ibid.*, col. 813.

Exclusivement rattachés d'abord aux églises cathédrales, les baptistères finirent par se multiplier. Chaque paroisse en compta un, où se célébrait la liturgie baptismale, réserve faite à l'évêque du lieu de la *consignatio* ou de la collation du sacrement de confirmation. Voir Bingham, *Origin. eccles.*, l. VIII, c. VII, t. III, p. 252 sq.; *Liber pontificalis*, t. I, p. 174, 191, 192, 236, 245.

J. A. Wedderkamp, *De baptisteriis veterum libellus*, Helmstadt, 1703; C. V. Weidling, *De baptisteriis veterum christianorum*, Leipzig, 1737; Paciaudi, *De sacris christianorum balneis*, 2e édit., Rome, 1758; Smith et Cheetham, *Diction. of christ. antiq.*, art. *Baptistery*, t. I, p. 173 sq.; F. X. Kraus, *Realencyclopädie der christl. Altert.*, p. 839 sq.; J. Corblet, *Histoire du sacrement de baptême*, Paris, 1882, t. II, p. 8-162.

G. BAREILLE.

BARALDI Joseph, né en 1770 à Modène, professeur au séminaire épiscopal de cette ville, puis secrétaire de l'université et archiprêtre de la cathédrale, mort en 1832. On a de lui : 1° la traduction italienne de quelques ouvrages d'apologistes français, entre autres *Le comte de Valmont* de l'abbé Gérard (1805) et la *Législation primitive* de Bonald; 2° un *Essai de réfutation de Dupuis*; 3° des *Mémoires de religion, de morale et de littérature*, 1822.

Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1838; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1895, t. III, col. 878.

V. OBLET.

BARANOVITCH Lazare, célèbre théologien et prédicateur russe du XVIIe siècle. D'abord élève, ensuite recteur du collège de Kiev, Baranovitch monta en 1657 sur le siège archiépiscopal de Tchernigov, et mourut le 3 septembre 1694.

Ses sermons lui ont valu une place à part dans l'histoire de la littérature russe. Le premier recueil, imprimé à Kiev en 1666 et intitulé le *Glaive spirituel* (*Metch Doukhovnyi*), comprend 55 sermons; le second, la *Trompette des prédicateurs*, Kiev, 1674, en contient 155. Comme théologien, il est connu par son fameux ouvrage : *Les mesures nouvelles de l'ancienne foi*, en polonais (*Nowa miara starey wiary*), Novgrodku, 1676. Baranovitch s'y propose de réfuter l'apologie de l'enseignement catholique du jésuite polonais, Benoît Boym (*Stara wiara, albo iasne pokazanie iz ci co w dzisniey trwaia, starey wiary nemaia*), apologie parue à Vilna en 1668. La controverse porte principalement sur la procession du Saint-Esprit du Père seul, et sur la primauté du pape. En 1668, à la requête du patriarche Joakim, Baranovitch écrivit une *Histoire du concile de Florence*, dans laquelle il insiste sur les divergences relatives à la sainte eucharistie entre les deux Églises grecque et latine. Il a composé d'autres ouvrages du domaine de la littérature ecclésiastique, par exemple des Vies des saints en polonais, Kiev, 1670, etc.

Pétrov, *Cours d'histoire de la littérature russe*, Saint-Pétersbourg, 1892, p. 88; Philarète, *Aperçu de littérature ecclésiastique russe*, p. 206-208; Znamenski, *Histoire de l'Église russe*, p. 223; Dobroklonski, *Histoire de l'Église russe*, t. III, p. 304; *Actes et Documents de l'histoire de la Russie occidentale et méridionale* (1659-1665), Saint-Pétersbourg, 1867, t. V (lettres de Baranovitch); Ephremov, *Matériaux pour servir à l'histoire de la littérature russe*, Saint-Pétersbourg, 1867; Stroev, *Lazare Baranovitch, archevêque de Tchernigov et ses sermons*, Tchernigov, 1876; Kataev, *Essai d'histoire de la prédication russe*, Cherson, 1874; *Archives russes*, 1875, n. 11-12; Arseniev, *Dictionnaire des écrivains de la première période de la littérature russe*, t. I, p. 43.

A. PALMIERI.

BARATIER Jean-Philippe, érudit allemand, protestant, né le 19 janvier 1721 à Schwobach, près de Nuremberg, mort à Halle le 5 octobre 1740. Fils d'un ministre protestant, il donna dès l'âge le plus tendre des preuves d'une intelligence extraordinaire. Avant d'avoir atteint sa dixième année il savait l'allemand, le français, le latin, le grec et l'hébreu et bientôt il composait un recueil des mots hébreux les plus rares et les plus difficiles avec de nombreuses observations philologiques. Émerveillé d'une science si précoce, le margrave de Brandebourg lui accorda une pension de 50 florins et lui permit d'emprunter à la bibliothèque d'Anspach tous les livres dont il aurait besoin. Il n'avait que quatorze ans lorsqu'il fut reçu maître ès arts à l'université de Halle, après avoir soutenu des thèses de philologie, d'histoire ecclésiastique et de philosophie. Le roi de Prusse nomma son père ministre de l'église française de Halle. Ce fut dans cette ville que mourut, après une longue maladie, J.-P. Baratier âgé seulement de 19 ans et 8 mois. Il avait composé plusieurs ouvrages parmi lesquels : *Anti-Artemonius, seu initium Evangelii sancti Joannis apostoli ex antiquitate ecclesiastica adversus iniquissimam L.-M. Artemonii neo-photiniani criticam vindicatum et illustratum. Accedit dissertatio de dialogis tribus vulgo Theodorito tributis de Christi natura humana*, in-8°, Nuremberg, 1735. Deux ans plus tard, en 1737, les journalistes de Trévoux ayant indiqué les raisons apportées pour enlever ces trois dialogues à Théodoret, le jeune auteur répliqua par une *Dissertation de M. Baratier sur quelques écrits de Théodoret, évêque de Cyr*, qui fut publiée dans le t. XLVIII de la *Bibliothèque germanique*. Dans le t. XL de la même collection se trouve une dissertation de Baratier sur deux traités attribués à saint Athanase. Il veut y prouver que *les livres contre les gentils* sont d'Hégésippe et que celui de l'incarnation du Verbe et de son séjour corporel parmi nous n'est qu'une suite du premier de ces ouvrages. Du même auteur nous avons encore : *Disquisitio chronologica de successione antiquissima episcoporum romanorum inde a Petro usque ad Victorem, ubi occasione data de pluribus aliis ad historiam ecclesiasticam spectantibus agitur*, in-4°, Utrecht, 1740; quatre dissertations sont jointes à ce travail : deux traitent des Constitutions apostoliques, une des écrits de Denys le pseudo-Aréopagite et la dernière des années du règne d'Agrippa le jeune.

François Baratier, *Nachricht von seinem frühzeitig gelehrten Sohn*, publié par P.-E. Mauclerc, in-8°, Stettin, 1728; *Merkwürdige Nachricht von einem sehr frühzeitig gelehrten Kinde und jetz vierzenhährigen Magistro*, in-8°, Stettin, 1735; J. Juncker, *Programma in funere Joh.-Phil. Baratier*, in-fol., Halle, 1740; J.-H.-S. Formey, *Vie de M. Jean-Philippe Baratier le fils*, in-8°, Utrecht, 1741.

B. HEURTEBIZE.

BARBÉLITES. Parmi les nombreuses sectes des premiers siècles de l'Église, rangées sous le nom général de gnostiques, les unes, et ce sont les principales, reçurent le nom de leur fondateur, ainsi que le constatait déjà saint Justin pour les saturniliens, les basilidiens, les disciples de Valentin et de Marcion, *Dial.*, 35, *P. G.*, t. VI, col. 552; les autres, telles que les adamites, les caïnites, les séthites, celui du personnage de l'Ancien Testament qu'elles réclamaient comme un ancêtre; d'autres encore, telles que les archontiques et les barbélites, celui de l'éon, particulièrement en faveur auprès d'elles. Les barbélites, comme les appelle saint Épiphane, *Hær.*, XXVI, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 332, ou barbéliotes, comme l'écrit Théodoret, *Hær. fab.*, I, 13, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 361, se réclamaient plus spécialement d'un éon nommé Barbelo par saint Irénée, saint Épiphane, Philastre, saint Jérôme et l'auteur de la *Pistis Sophia*, ou Barbero par le même Épiphane, ou encore Barbeloth par Théodoret. *Barbero venerantur*, dit Philastre de quelques nicolaïtes. *Hær.*, XXXIII, *P. L.*, t. XII, col. 1148. Barbelo, quelle que soit sa signification étymologique, est un mot composé emprunté à l'hébreu. C'était en effet un usage assez répandu parmi les gnostiques d'emprunter des termes à la langue hébraïque

pour en imposer aux simples, ainsi que le remarque Théodoret, *Hær. fab.*, I, 13, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 361. Or, à le faire dériver de Barba Elo avec Hilgenfeld et Lipsius, il signifierait la divinité quadruple, par allusion à la tétrade qui, au dire d'Irénée, procède de Barbelo. *Cont. hær.*, I, XXIX, 1, *P. G.*, t. VII, col. 691. A le faire dériver de la racine Balbal, très usitée dans les Targums, comme le préfère le *Dictionary of christian biography* de Smith, Londres, 1877-1887, il suggérerait mieux l'idée de la confusion primitive, du germe chaotique, d'où Dieu tire le monde, surtout si l'on peut l'identifier avec Babel, dont il est question dans les *Philosophumena*, V, IV, 26; X, VII, 15, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 228, 233, 235, 495, 496. Amélineau propose d'y voir les mots hébreux qui signifient *Fils du Seigneur*. *Essai sur le gnosticisme égyptien*, Paris, 1887, p. 243. Ce nom étrange ne fut pas le seul en usage parmi les gnostiques. On le retrouve plus tard avec celui d'Abrasax et de Trésor, le Trésor des manichéens, à côté de ceux, non moins étranges, d'Armagil, de Balsamus et de Leucibora, dont les priscillianistes d'Espagne se servaient pour donner à leur doctrine un cachet mystérieux et ésotérique. S. Jérôme, *Epist.*, LXXV, 3, *P. L.*, t. XXII, col. 687; *Cont. Vigil.*, VI, *P. L.*, t. XXIII, col. 345; *In Amos*, III, 9, l. I, *P. L.*, t. XXV, col. 1018. Il est difficile, faute de renseignements précis, d'indiquer exactement soit la nature soit le rôle de Barbelo dans la théogonie et la morale des gnostiques, ses partisans. Quelques détails permettent cependant d'entrevoir la vérité. D'une part, la conception de cet éon femelle servait à expliquer la création, en donnant un principe féminin et passif au Dieu, principe mâle et actif, qui le fécondait. Dans la nature les créatures provenant de l'union de deux agents de sexe différent, la plupart des gnostiques crurent qu'il n'en pouvait être autrement à l'origine, en firent une loi de leur théogonie et distribuèrent leurs éons par couples ou syzygies. D'autre part, Barbelo, mère de la vie, jouait un rôle dans la rédemption pour délivrer l'élément divin égaré sur la terre et en butte à la persécution des éons inférieurs; c'est elle qui donna à Jésus rédempteur son vêtement de lumière et son corps céleste. Enfin elle était le terme auquel devait parvenir l'âme humaine à la fin de ses transmigrations, le centre auquel elle devait s'unir et se fixer après avoir traversé les mondes intermédiaires.

Saint Irénée, le premier qui parle de Barbelo, signalait déjà la grande multitude de gnostiques qui avaient imaginé cet éon femelle, comme l'éon auquel devait se manifester tout d'abord le Père innommable. Appelée à la lumière, Barbelo entra joyeusement dans la vie et donna naissance à une tétrade. *Cont. hær.*, I, XXIX, 1, *P. G.*, t. VII, col. 691. Saint Irénée n'en dit pas davantage, peut-être parce que, de son temps, le système où Barbelo jouait le rôle dont il a été question n'était pas encore complètement arrêté. Mais saint Épiphane, beaucoup mieux renseigné, soit parce qu'il avait lu la plupart des livres apocryphes, où les gnostiques puisaient leur doctrine, soit parce qu'il avait été sollicité, en Égypte, de faire partie de la secte, est plus explicite, sans toutefois nous révéler tout le fond du système. Il parle de Barbelo, d'abord à propos des nicolaïtes; il dit qu'elle a été projetée par le Père; il la place en tête de l'Ogdoade; il fait naître d'elle Ialdabaoth ou Sabaoth, celui qui prit insolemment possession de l'Hebdomade et osa se proclamer seul Dieu, ce qui arracha des larmes à sa mère. *Hær.*, XXV, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 321; il la montre apparaissant aux archons sous les formes les plus belles pour essayer de les séduire et de leur reprendre son pouvoir perdu. *Ibid.*, col. 324. Ailleurs, au sujet des gnostiques, il signale l'un des livres, intitulé *Noria*, où ils puisaient leurs erreurs, et qui n'était autre qu'une vie légendaire de Noé. *Hær.*, XXVI, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 332. Puis, rangeant les barbélites parmi ces gnostiques, il montre tous ces hérétiques arrivant au dernier degré de l'immoralité, se livrant à toutes sortes d'excès contre nature, non pas uniquement par plaisir, mais par devoir, pratiquant la communauté des femmes, parodiant la communion par l'*esus seminis humani et menstrui sanguinis*, aussi ignoble que sacrilège; détails horribles qui concordent avec ce que rapporte Clément d'Alexandrie de certains hérétiques de son temps. *Strom.*, II, 20; III, 4, *P. G.*, t. VIII, col. 1061, 1132, 1133. Tous ces gnostiques en général, continue Épiphane, n'admettent de l'Ancien et du Nouveau Testament que ce qui pouvait servir à légitimer leurs débordements, mettant des blasphèmes sur le compte de Moïse et des prophètes, montrant la sanction de leur conduite dans les paroles et les actes du Christ, et s'autorisant du témoignage d'une foule de livres apocryphes. *Hær.*, XXVI, 4-8, *P. G.*, t. XLI, col. 337 sq. Enfin il nous dit que l'Ogdoade est le séjour du Père, de Barbelo et du Christ, et que les âmes, s'élevant à travers tous les cieux jusqu'au ciel suprême, vont rejoindre Barbelo, la mère de la vie. *Ibid.*, 9, col. 347. C'est tout à la fois le docétisme et l'antinomisme le plus effréné; mais, dans cet ensemble de renseignements, il est impossible de faire la part qui revient en propre aux barbélites.

Théodoret fait sortir les barbélites de la secte valentinienne au lieu de la secte nicolaïte, *Hær. fab.*, I, 13, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 361; mais, comme Épiphane, il les englobe avec les borboriens, les naasséens, les stratiotes et les phémionites, ainsi qu'il les appelle avec une légère différence d'orthographe pour les derniers, dans un même groupe, dont il traite le système de fable impie, et dont il déclare qu'il est impossible de signaler les cérémonies mystiques, tant elles dépassent ce que l'on peut imaginer de plus honteux. *Ibid.*, col. 364.

La place qu'Épiphane et Théodoret assignent aux barbélites parmi les gnostiques est à remarquer. Qu'ils viennent des nicolaïtes ou des valentiniens, les barbélites prennent rang dans les plus bas fonds de la gnose et méritent la réprobation pour les excès de leur immoralité. Faut-il les confondre avec les borboriens ou ne voir en eux que les gnostiques appelés Fils du Seigneur, parce qu'ils étaient parvenus au suprême degré de l'initiation? C'est ce dont il sera question à l'article BORBORIENS.

S. Irénée, *Cont. hær.*, I, XXIX, *P. G.*, t. VII, col. 691-694. S. Épiphane, *Hær.*, XXV, 2; XXVI, 1-9, *P. G.*, t. XLI, col. 321-324, 332-347; Théodoret, *Hær. fab.*, I, 13, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 361-364.

G. BAREILLE.

1. BARBERINI Antoine, dit *il Vecchio*, frère d'Urbain VIII, né à Florence en 1569, se fit capucin; il avait passé trente années dans la vie religieuse et avait rempli plusieurs fois les charges de gardien et de maître des novices dans divers couvents de la province, lorsqu'il fut créé, par son frère, diacre cardinal de Saint-Onuphre, le 7 octobre 1624. Il devint évêque de Sinigaglia, le 27 janvier 1626; mais il donna sa démission de ce siège en 1628. Il [illegible] son titre cardinalice avec celui de Sainte-Marie du [illegible]. Il mourut le 11 septembre 1646. Il a publié : 1° *Constitutiones synodales et decreta pro diœcesi* [illegible], in-4°, Rome, 1627; 2° *Constitutiones et decreta pro monialibus sui diœcesis*, in-12, Rome, [illegible]; 3° *[illegible] de antiquo modo eligendi in religione capuccinorum*, Rome, 1640; 4° *Ordinationes pro bono regimine religionis capuccinorum*, Rome, 1640.

[illegible] 1717 [illegible]; Ciacconio, *Vitæ et res gestæ pontif. rom. et S. R. E. cardinalium*, [illegible] Rome, 1677 [illegible].

J.-B. MARTIN.

2. BARBERINI Bonaventure, né à Ferrare en 1674 et mort le 15 octobre 1743, entra à l'âge de [illegible] ans chez les capucins, mais sa mauvaise santé l'obligea à quitter cet ordre pour devenir franciscain. Benoît XIV le nomma

à l'archevêché de Ferrare. On a de lui : 1° *Orazione italiane*, Forli, 1718; 2° *Epistola ad Em. Francisc. Barberinum de canone nicæno; Appellationes ad summum rom. pontif. ac de numero viginti canonum nicænæ synodi*, dans *Opusc. scientif. e filol.*, t. XXXIV; 3° *Prediche dette nel sacro palazzo apostolico per il corso di diecinove*, Venise, 1752.

Hœfer, *Nouvelle biographie universelle*, Paris, 1853, t. IV, col. 435.

E. MANGENOT.

3. BARBERINI François, neveu d'Antoine Barberini et d'Urbain VIII, né à Florence en 1597, mort en 1679; il fut successivement nommé, en octobre 1623, diacre cardinal de Saint-Onuphre et, en 1624, de Sainte-Agathe *in Suburra*, cardinal évêque, en 1645, de la Sabine, en 1652 de Porto et, en 1666, d'Ostie, la plus haute dignité. Érudit orientaliste, il dirigea longtemps la Bibliothèque vaticane et contribua puissamment au développement de la Bibliothèque barbérine. Il en fit dresser, par le savant Holstenius, le catalogue qui fut publié après la mort du cardinal sous le titre de *Bibliothecæ, qua Franciscus Barberinus, S. R. E. cardinalis vice cancellarius, magnificentissimas suæ familiæ ad Quirinalem ædes magnificentiores reddidit, index*, 2 in-fol., Rome, 1681. Cette riche bibliothèque qui était demeurée la propriété de la famille Barberini, a été acquise en 1902 par Léon XIII et elle forme un fonds spécial à la Bibliothèque vaticane.

Ciacconio, *Vitæ et res gestæ pontif. roman. et cardinal.*, 2e édit., Rome, 1677, t. IV, col. 525-530; Ughelli, *Italia sacra*, 2e édit., Venise, 1717, t. I, col. 86, 151, 188; Mas-Latrie, *Trésor de chronologie*, col. 1155, 1158, 1162, 1227; U. Chevalier, *Répertoire des sources, Topo-bibliogr.*, col. 307.

J.-B. MARTIN.

BARBETS. Voir VAUDOIS.

BARBEYRAC Jean, fils d'un pasteur calviniste du Languedoc, naquit à Béziers le 15 mars 1674. Son père l'avait destiné aux études théologiques, mais les goûts du jeune homme l'orientèrent vers les sciences juridiques dans lesquelles il acquit une incontestable notoriété comme professeur et publiciste. Il avait commencé ses études littéraires au collège de Montagnac près de Béziers, quand survint la révocation de l'édit de Nantes qui décida ses parents à quitter la France pour se réfugier à Lausanne. Il les rejoignit dès l'année 1686 et poursuivit ses études à Lausanne, puis à Genève, et enfin à l'université de Francfort-sur-l'Oder. Barbeyrac fut choisi en 1697, comme professeur de littérature au collège des réfugiés français de Berlin. C'est à partir de cette époque, semble-t-il, qu'il prit un goût particulier aux questions d'ordre juridique. Il entreprit la traduction de l'important traité de Puffendorf : *De jure naturæ et gentium*, qu'il publia en 1706. Cette publication attira l'attention, et lui valut en 1710 la chaire de droit et d'histoire à l'université de Lausanne. Il occupa cette chaire jusqu'en 1717 et fut honoré du titre de recteur de l'Académie pendant les trois dernières années. Il se démit de sa charge en 1717, pour ne pas intervenir dans une dispute théologique qui mettait aux prises les calvinistes purs de Lausanne avec les théologiens dits de Saumur. Voir AMYRAUT. Justement une chaire de droit était vacante à ce moment à l'université de Groningue. Elle lui fut offerte et il la garda jusqu'à la fin de sa vie. Trois fois il fut élu secrétaire de l'université; trois fois aussi élevé à la dignité de recteur. Il mourut, après plusieurs années de lente maladie, le 3 mars 1744.

Le nom de Barbeyrac appartient à l'histoire de la théologie, en raison surtout de la polémique que suscita, entre lui et le bénédictin dom Ceillier, la publication du *Traité du droit de la nature et des gens*, traduit du latin de Puffendorf, 2 in-4°, Amsterdam, 1706. L'objet de cette polémique est la morale des Pères de l'Église. Barbeyrac a écrit en tête de sa traduction une longue préface en 32 articles, dont le 9e est intitulé : *Des Pères de l'Église et autres docteurs chrétiens depuis la mort des hommes apostoliques jusques à la réformation.* Il y dit entre autres choses que les Pères « sont presque tous tombés au sujet de la morale dans des erreurs fort grossières ». Édit. de Bâle, 1732, t. I, p. XLI. Il insiste, p. L : « Les plus célèbres docteurs des dix premiers siècles de l'Église sont de mauvais maîtres et de pauvres guides en matière de morale. » Puis viennent des critiques particulières appuyées sur des textes incomplets ou mal interprétés. Notons que cette préface contribua au succès de la traduction, qui fut plusieurs fois rééditée, Amsterdam, 1712, 1720, 1734; Bâle, 1732; Londres, 1740. Les assertions si graves de l'écrivain protestant ne pouvaient être admises sans contrôle. Dom Ceillier, qui appartenait alors à l'abbaye de Moyen-Moutier, les reprit une à une et y répondit victorieusement, dans un ouvrage d'une érudition étendue et d'un style toujours digne et châtié : *Apologie de la morale des Pères contre les injustes accusations du sieur Jean Barbeyrac, professeur en droit et en histoire à Lausanne*, Paris, 1718.

Dix années s'écoulèrent sans que Barbeyrac répliquât. Mais il revint à la charge en 1728, et publia un volume, grand in-4°, dont voici le titre complet : *Traité de la morale des Pères de l'Église, où en défendant un article de la préface sur Puffendorf contre l'Apologie de la morale des Pères du P. Ceillier religieux bénédictin de la congrégation de S. Vanne et S. Hydulphe, on fait diverses réflexions sur plusieurs matières importantes*, Amsterdam, 1728. Cet ouvrage reprend le plan général de l'*Apologie* de dom Ceillier, et répond aux 17 chapitres du bénédictin par 17 autres dont les titres correspondent. Les protestants eux-mêmes conviennent qu'il est écrit avec « un peu d'emportement peut-être ». Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1877, t. II, p. 78. Il a été mis à l'*index* par décret du Saint-Office du 29 juillet 1767. — Dom Ceillier ne crut pas utile d'écrire un ouvrage spécial en réfutation de ce nouveau traité, mais il y répondit, selon l'occurrence des questions, dans son œuvre capitale et toujours estimée : *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, dont la publication, commencée en 1729 à Paris, se poursuivit jusqu'en 1763, et comprend 23 in-4°.

Parmi les autres publications de Barbeyrac, les plus importantes intéressent le droit naturel, objet principal de ses études. Nous les énumérons selon l'ordre chronologique : *Traité des devoirs de l'homme et du citoyen*, traduit du latin de Puffendorf, 2 in-12, Amsterdam, 1707; 1718; 1741; 1756; *Traité du pouvoir des souverains et de la liberté de conscience*, traduit du latin de Noodt, 2 in-12, Amsterdam, 1707, réédité avec des additions en 1714 et 1731; *Traité du jeu au point de vue du droit naturel et de la morale*, 2 in-8°, Amsterdam, 1709; 3 in-12, 1737; *Traité du droit de la guerre et de la paix*, traduit du latin de Grotius, avec notes et préface, 2 in-4°, Amsterdam, 1724; 1729; Bâle, 1746; *Traité philosophique des lois naturelles*, traduit du latin de Cumberland, in-4°, Amsterdam, 1744; Leyde, 1757. Citons encore deux ouvrages d'ordre différent qui contribuèrent pour une bonne part à la réputation de l'auteur : *Traduction des sermons de Tillotson*, 6 in-8°, Amsterdam, 1706-1716, 1722; *Histoire des anciens traités depuis les temps les plus reculés jusques à Charlemagne*, in-fol., Amsterdam et La Haye, 1739.

Moréri, *Dictionnaire historique*, Bâle, 1731, t. II, p. 61; Michaud, *Biographie universelle*, Paris, s. d., t. III, p. 58; F. Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1877, t. II, p. 77; A. Beugnet, *Étude biographique et critique sur D. Remi Ceillier*, Bar-le-Duc, 1891, p. 14 sq.

A. BEUGNET.

BARBIERI (Philippe de), dominicain sicilien, maître

en théologie et inquisiteur de Sicile, Malte et Sardaigne de 1475 à 1481. *De animorum immortalitate, divina providentia, mundi gubernatione et prædestinatione atque reprobatione. Opusculum de his in quibus Augustinus et Hieronymus dissentire videntur in divinis litteris,* in-4°, sans lieu ni date. Une première édition romaine, moins complète, est antérieure à 1475. Dans cet ouvrage l'auteur soutient les doctrines de l'école thomiste sur la prédestination *ante prævisa merita,* l'efficacité de la grâce prévenante et son accord avec la liberté par la distinction du sens composé et divisé. Il existe du même auteur une collection d'opuscules théologiques. Les éditions de Rome, l'une sans lieu ni date, l'autre de 1481, contiennent huit pièces. Celles d'Oppenheim (vers 1498) et de Venise (vers 1508) en ont quatre seulement.

Quétif-Echard, *Script. ord. præd.,* t. I, p. 873; Fontana, *Theatrum dominicanum,* Rôme, 1666, p. 598; Llorente, *Hist. de l'Inquisition,* Paris, 1817, t. I, p. 143; *Acta capitulorum generalium ord. præd.,* t. III, p. 371; Brunet, *Manuel du libraire*; Pellechet, *Catalogue des incunables,* 1840-1843.

P. MANDONNET.

BARBO Paul. Né de famille noble à Soncino (Lombardie), d'où le qualificatif de *Soncinas* qu'il porte dans les titres de ses ouvrages. Entré dans l'ordre des frères-prêcheurs, il enseigna successivement la philosophie et la théologie à Milan, Ferrare et Bologne. Nommé docteur en théologie et prieur du couvent de Crémone, il mourut la même année dans cette ville, le 4 août 1494. — *Divinum Epitoma quæstionum in IV libros Sententiarum a principe Thomistarum Joanne Capreolo Tolosano disputatarum,* Pavie, 1522, édit. d'Isidore de Isolanis; Lyon, 1528, 1580; Salamanque, 1580.

Quétif-Echard, *Script. ord. præd.,* t. I, p. 879; Hurter, *Nomenclator literarius,* t. IV, col. 827.

P. MANDONNET.

BARBORIENS. Voir BARBÉLITES.

BARBOSA Augustin, né à Guimarens en 1590, prêtre portugais et célèbre canoniste. Il vint étudier le droit à Rome et y vécut longtemps, passant toutes ses journées dans les bibliothèques publiques. Sa puissance de travail et sa vaste érudition le firent nommer consulteur de la S. C. de l'Index et protonotaire apostolique. Il quitta Rome en 1632, pour se rendre en Espagne, où il continua à étudier et à écrire. Le roi Philippe IV lui donna l'évêché d'Ugento, dans la terre d'Otrante, en 1648. Il mourut l'année suivante. Parmi ses nombreux ouvrages de droit canon, qui forment 19 in-fol., Lyon, 1657-1675, 20 in-fol., 1698-1716, les seuls qui intéressent un peu la théologie sont le *Pastoralis sollicitudinis sive De officio et potestate episcopi tripartita descriptio,* Rome, 1621, et le *Remissiones doctorum super varia loca concilii Tridentini,* Lisbonne, 1618, qu'il réédita ensuite sous le titre *Collectanea eorum doctorum,* etc. Ce volume fut mis à l'Index, le 6 juillet 1621; mais il n'est plus dans l'édition officielle de 1900; il en a été retranché, ainsi que toutes les collections de déclarations et d'interprétations du concile de Trente.

Hurter, *Nomenclator,* t. I, p. 485, *Kirchenlexikon,* t. I, col. 1985; Feller, *Dictionnaire historique,* Paris, 1818, t. II, p. 45-46.

J. BELLAMY.

BARBUGLI Démétrius, jésuite italien, né à Forli le 21 août 1682, admis au noviciat le 7 novembre 1700, mourut à Faenza le 19 mars 1731. *Enchiridion propositionum damnatarum,* in-12, Rimini, 1729.

[illegible]

C. SOMMERVOGEL.

BARCELLONA Antonin, savant oratorien, né à Palerme en 1726, mort le 28 juin 1805, fut chargé du soin de la bibliothèque de l'Oratoire de Palerme qui était ouverte au public et qu'il augmenta considérablement. Pendant cinquante ans, il enseigna, chaque mercredi, l'histoire ecclésiastique selon la méthode introduite par saint Philippe de Néri, terminant la leçon par des réflexions morales. Il jouissait d'une grande autorité auprès des archevêques de Palerme. Il a publié de son vivant un ouvrage remarquable : *La felicità de' sancti,* 3 in-4°, Palerme, 1801. On a édité après sa mort : 1° *Parafrasi de' profeti,* 5 in-8°, Venise, 1827, suivie de l'histoire du peuple juif depuis l'époque des prophètes jusqu'à la ruine de Jérusalem par les Romains; 2° *Parafrasi de' quattro evangeli messi in armonia,* 3 in-fol., Palerme, 1831, avec des dissertations sur divers sujets de l'histoire évangélique.

Villarosa, *Memorie degli scrittori filippini,* Naples, 1837, p. 30-35; Hurter, *Nomenclator literarius,* 1895, t. III, col. 594-595.

F. MANGENOT.

BARCELONETTE (Hugues de). Voir HUGUES DE SAINT-CHER.

BAR CÉPHA Moïse, 813(?)-903, naquit à Balad, en Mésopotamie, et fut confié dès son jeune âge à Cyriaque, abbé du couvent de Mar-Sarkis. Après de nombreuses années passées dans la vie monastique, il fut élu évêque de Beit-Ramman, puis de Beitkionaya, enfin de Mossoul (vers 863). A l'occasion de son ordination épiscopale, il changea de nom, suivant la coutume des Orientaux, et s'appela Sévère, nom sous lequel il est connu de quelques écrivains. Il mourut nonagénaire, en 903, après quarante années d'un fructueux épiscopat.

Ses nombreuses œuvres peuvent être divisées en quatre classes : écrits scripturaires, théologiques, liturgiques et sermons : 1° De ses écrits scripturaires, il nous reste le *Traité sur l'œuvre des six jours,* Bibliothèque nationale, ancien fonds, syr. 120; le *Traité du paradis,* conservé en latin dans une traduction d'André Masius (1569), voir Assémani, *Bibliotheca orientalis,* t. II, p. 128; le *Commentaire sur la Genèse,* en extraits, Biblioth. nat., ancien fonds, 35; Bodl. Marsh. 101; les *Commentaires sur les Évangiles,* British Museum, *add. 17274,* et sur les *Épitres de saint Paul,* Bodl. Orient, 703. Il y a de nombreuses citations de ce *Commentaire* dans le *Trésor des mystères* de Bar Hébræus. — 2° Ses œuvres théologiques se composent d'un *Traité sur l'âme* en quarante et un chapitres, Vatic. CXLVII, Assémani, *Catalog.,* t. III, p. 273-274; d'un *Traité sur la prédestination et le libre arbitre,* en quatre discours, British Museum, *add. 14731.* Ces deux ouvrages sont importants non moins par le sujet que par la manière dont l'auteur l'étudie et l'expose. Nous avons encore une *Réfutation des hérésies,* ou, comme elle est appelée par Assémani, *Contre les sectes hérétiques. Biblioth. orientalis,* t. II, p. 131, 218. — 3° Comme liturgiste, Moïse Bar Cépha nous a laissé de nombreuses œuvres. Nous énumérerons : l'*Exposition sur les sacrements et la liturgie des mystères,* citée par Denys Bar Salibi; plusieurs *expositions* ou *traités* sur le baptême et les ordinations, sur la consécration du chrême et les sacrements de l'Église. Il compila deux *anaphores,* dont l'une a été traduite par Renaudot, *Liturgiæ orientales,* t. II, p. 391. — 4° Le recueil des *Homélies festales,* pour toutes les fêtes de l'année, Biblioth. nationale, ancien fonds, syr. 35, 123; Bristih Museum, *add. 21210, 17188,* semble avoir été, de tous les écrits de Moïse Bar Cépha, le plus répandu parmi les Orientaux. Il en subsiste en effet d'assez nombreuses copies. On possède plusieurs *Sermons funèbres,* une *Admonition aux fils de l'Église catholique,* un *Discours sur les noms du Christ.* — Les œuvres perdues de Moïse Bar Cépha sont un *Commentaire sur la Dialectique d'Aristote* et une *Histoire ecclésiastique.* M. Nau, *Bardesane l'astrologue,* Paris, 1899, a publié la traduction française d'un texte inédit de Moïse Bar Cépha qui selon lui reflète les idées cosmologiques de Bardesane.

Moïse Bar Cépha jouit d'une juste célébrité parmi les écrivains qui illustrèrent au Xe siècle l'Église jacobite. Il met à profit une lecture considérable des anciens écrivains et les enseignements traditionnels de son Église. Il est cité à son tour comme une sérieuse autorité par les écrivains postérieurs, Denys Bar Salibi et Bar Hébræus.

Parmi ses opinions théologiques il importe de retenir celle qui enseigne le profit spirituel des offrandes faites pour les défunts, opinion consignée dans le chapitre additionnel du *Traité sur l'âme.* On la trouvera dans O. Braun, *Moses Bar Kepha und sein Buch von der Seele,* Fribourg, 1891.

Bar Hébræus, *Chronicon ecclesiasticum,* t. II, p. 217 ; Assémani, *Bibliotheca orientalis,* t. II, p. 128, 130, 218 ; W. Wright, *Catalogue of the syriac mss. in the British Museum,* p. 620, 621, 855, 877, 879 ; Zotenberg, *Catalogue des manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale,* p. 156, 157, 159, 197 ; R. Duval, *La littérature syriaque,* Paris, 1899, p. 78-79, 203, 252, 259, 283, 391-392 ; W. Wright, *Syriac literature,* Londres, 1894, p. 207-211.

J. PARISOT.

BARCINO Paul-Jérôme, écrivain italien du XVe siècle dont on a une *Practica cancellariæ apostolicæ cum stylo et formis in curia romana usitatis,* in-8°, Lyon, 1549 ; Paris, 1664.

Hœfer, *Nouvelle biographie universelle,* Paris, 1853.

V. OBLET.

1\. **BARCLAY Guillaume,** naquit, vers 1541, à Aberdeen (Écosse). Élève de Donneau et sans doute aussi de Cujas, il fut attiré à Pont-à-Mousson par son oncle, le Père Edmond Hay, premier recteur de l'université, et chargé par le duc Charles III d'un cours de droit civil et canonique. Il succéda comme doyen à Grégoire de Toulouse, en 1597 ; mais il épousa toutes ses querelles contre les jésuites et, de guerre lasse, il quitta la Lorraine, en 1603. Après un court séjour en Angleterre à la cour de Jacques Ier, il revint sur le continent et il se fixa à Angers où il obtint une chaire de droit et le titre de doyen. Il mourut en 1606, jouissant de la réputation méritée d'excellent jurisconsulte. Ses ouvrages les plus connus sont : 1° *De regno et regali potestate, adversus Buchananum, Brutum, Boucherium et reliquos monarchomachos, libri VI,* in-8°, Paris, 1600 ; in-4°, Hanovre, 1612 ; 1617 (avec le traité suivant) ; 2° *De potestate papæ. An et quatenus in reges et principes jus et imperium habeat,* in-8°, Londres, 1609 ; Pont-à-Mousson (?), 1609 ; Hanovre, 1612. Ce livre, publié par son fils Jean, fut inséré, par Goldast, dans sa *Monarchia S. Imperii Romani,* t. III, p. 621, et traduit en français : *Traité de la puissance du pape, scavoir s'il a quelque droict, empire ou domination sur les rois et princes séculiers,* in-8°, Pont-à-Mousson (?), 1611 ; in-12, Cologne, 1687. Ces deux dissertations, inspirées par les mêmes maximes gallicanes, se complétaient l'une l'autre : elles défendaient le pouvoir des rois, et contre les démocrates qui revendiquaient pour les peuples le droit de déposer leurs souverains, et contre les partisans des idées romaines qui accordaient ce même droit au souverain pontife. La seconde fut réfutée par Bellarmin, dans son *Tractatus de potestate summi pontificis in rebus temporalibus, adversus Gulielmum Barclaium,* Rome, 1610 ; elle fut mise à l'*Index,* par décrets du Saint-Office du 28 octobre 1609 et du 26 avril 1613, et la réfutation, condamnée par arrêt du parlement de Paris.

Dictionnaires de Moréri, de Bayle, etc. ; Calmet, *Bibliothèque lorraine,* Nancy, 1751, col. 79 ; E. Dubois, *Guillaume Barclay, jurisconsulte écossais,* dans les *Mémoires de l'Académie de Stanislas,* 1872, p. LVIII sq. ; E. Martin, *L'université de Pont-à-Mousson,* Nancy, 1891, p. 46-67, 73-77, 373-375.

E. MARTIN.

2\. **BARCLAY Jean**, fils du précédent et d'Anne de Malavillers, naquit à Pont-à-Mousson, en 1582. Il fit à l'université de sa ville natale de brillantes études littéraires et n'étant encore qu'en rhétorique, il livra à l'impression un commentaire sur la *Thébaïde* de Stace, Pont-à-Mousson, 1601. Il suivit son père en Angleterre, revint en France avec lui, édita son *De potestate papæ,* mena quelques années une vie assez aventureuse et se fixa définitivement à Rome, dans les derniers mois de 1615. Il fut bien accueilli par Paul V ; il jouit de l'amitié de plusieurs cardinaux, entre autres de Maffeo Barberini, le futur Urbain VIII, et il mourut en 1621. Sans parler de l'*Euphormion,* Londres, 1603 ; Paris, 1605, et de l'*Argenis,* Paris, 1621, romans satiriques et allégoriques qui relèvent surtout de la littérature, on signale seulement : 1° son *Apologia pro se* (insérée dans l'*Euphormion*) où il se défend contre ceux qui suspectaient son orthodoxie ; 2° *Johannis Barclaii pietas, sive publicæ pro regibus ac principibus et privatæ pro Gul. Barclaio, parente, vindiciæ, adversus Roberti, S. R. E. cardinalis Bellarmini tractatum...,* in-4°, Paris, 1612 ; Francfort, 1613. Ce traité, où il répondait à la réfutation que Bellarmin avait publiée de l'ouvrage de son père sur la puissance du pape et où il soutenait les mêmes maximes gallicanes, fut combattu par le jésuite Eudæmon-Johannes : *Epistola monitoria ad Joannem Barclaium, Gulielmi filium, de libro ab eo pro patre suo contra... Bellarminum... scripto,* in-8°, Cologne, 1613. Il fut mis à l'*Index* par décret du 26 avril 1613 ; 3° *Joannis Barclaii parænesis ad sectarios libri II,* in-8°, Rome, 1617, livre de polémique contre les protestants où l'auteur fait preuve de plus de bonne volonté que d'aptitude aux discussions théologiques.

Dictionnaires de Moréri, de Bayle, etc. ; Calmet, *Bibliothèque lorraine,* Nancy, 1751, col. 80 ; E. Martin, *L'université de Pont-à-Mousson,* Nancy, 1891, p. 74, 375 ; A. Collignon, *Notes sur l'Euphormion de Jean Barclay,* Nancy, 1901 ; Id., *Notes sur l'Argenis de Jean Barclay,* dans les *Mémoires de l'Académie de Stanislas,* 1902, p. 329-507.

E. MARTIN.

BARCOS (Martin de), né à Bayonne en 1600 et ordonné prêtre en 1647, neveu et disciple du célèbre abbé de Saint-Cyran, Jean du Verger de Hauranne, dont il partagea les erreurs jansénistes. Ses principaux ouvrages, tous consacrés à la défense de l'erreur, sont les suivants : 1° *De l'autorité de saint Pierre et de saint Paul, qui réside dans le pape successeur de ces deux apôtres,* in-4°, 1645, où Barcos soutient les droits égaux des deux apôtres au titre de pasteur suprême et de chef de l'Église. L'ouvrage fut condamné par le Saint-Office, le 24 janvier 1647, en même temps que l'*Epistola ad Innocentium X de suprema Ecclesiæ romanæ amplitudine,* et le 29 janvier de la même année, cette proposition contenant la doctrine de l'ouvrage condamné : *S. Petrus et S. Paulus sunt duo Ecclesiæ principes qui unicum efficiunt, vel sunt duo Ecclesiæ catholicæ coryphæi ac supremi duces, summa inter se unitate conjuncti, vel sunt geminus universalis Ecclesiæ vertex qui in unum divinissime coaluerunt, vel sunt duo Ecclesiæ summi pastores ac præsides qui unicum caput constituunt,* fut déclarée hérétique par Innocent XI, entendue en ce sens, *ita explicatam ut ponat omnimodam æqualitatem inter S. Petrum et S. Paulum sine subordinatione et subjectione S. Pauli ad S. Petrum in potestate suprema et regimine universalis Ecclesiæ.* Cf. Denzinger, *Enchiridion,* n. 965. Voir INNOCENT XI. — 2° *La grandeur de l'Église romaine établie sur l'autorité de saint Pierre et de saint Paul, et justifiée par la doctrine des papes, des Pères et des conciles et par la tradition de tous les siècles,* in-4°, 1645, ouvrage également condamné par le Saint-Office, le 24 janvier 1647. — 3° *Éclaircissements de quelques objections que l'on a formées contre la grandeur de l'Église romaine,* in-4°, 1646. — 4° *Quæ sit sancti Augustini et doctrinæ ejus auctoritas in Ecclesia,* 1650, Paris, où Barcos soutient cette proposition condamnée par Alexandre VIII, le 7 décembre 1690 : *Ubi quis invenerit doctrinam in*

Augustino clare fundatam, illam absolute potest tenere et docere, non respiciendo ad ullam pontificis bullam. Voir Alexandre VIII (*Propositions condamnées par*), t. i, col. 762. — 5° *Exposition de la foi de l'Église romaine touchant la grâce et la prédestination, avec un recueil des passages les plus précis et les plus forts de l'Écriture sainte, sur lesquels est fondée cette doctrine,* in-12, 1696, ouvrage condamné par le Saint-Office, le 24 avril 1697, et de nouveau, le 25 septembre 1703, avec les *Instructions sur la grâce,* d'Antoine Arnauld. Martin de Barcos était mort le 22 août 1678.

Hurter, *Nomenclator literarius,* 3ᵉ édit., 1893, t. ii, col. 79 sq.

E. Dublanchy.

BARDARINI Joseph, jésuite illyrien, né à Fiume le 8 octobre 1708, admis le 14 octobre 1723, enseigna les belles-lettres, la rhétorique, les mathématiques, la philosophie, la théologie et l'Écriture sainte, fut pénitencier à Lorette, recteur de Goritz, Fiume et Graz. Après la suppression de la Compagnie, il fut nommé chapelain de la cour d'Autriche, chanoine de Fiume, où il mourut le 5 novembre 1791. 1° *Theologicorum dogmatum libri II de peccatis et gratia,* in-4°, Graz, 1754; 2° *De fide lib. I,* 175...

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus,* t. i, col. 897-898.

C. Sommervogel.

BARDESANE (Bar-Daiṣan), philosophe, poète et chef d'école syrien. — I. Vie. II. Écrits. III. Doctrine.

I. Vie. — Bardesane est né à Édesse le 11 juillet 154. D'après Michel le Syrien, son père se nommait Nûḥamâ' et sa mère Naḥširam. Ils n'étaient pas de race syrienne; ils avaient quitté la Perse (ou plutôt la Parthie) la quinzième année de Šahrûq, fils de Narsé', roi de Perse, l'an 455 des Grecs (144 de J.-C.). Ils étaient d'Arbelles dans l'Adiabène selon Théodore bar Khouni. Ils arrivèrent à Édesse sous le règne de Manou VIII (139-163, 167-179).

C'est dans cette ville, près du fleuve Daisan qui la traverse, que Naḥširam eut un fils l'an 465 des Grecs (154 de J.-C.; Élie de Nisibe écrit 134, ce qui nous semble moins probable). Elle le nomma le fils du Daiṣan ou Bar-Daiṣan du nom du fleuve. L'origine étrangère de Bardesane est confirmée par Jules l'Africain, son contemporain, qui l'appelle le Parthe et par Porphyre qui l'appelle le Babylonien. Babylone était alors occupée par les Parthes, et ce furent des tribus nabatéennes qui, sous la protection des Parthes, fondèrent le petit royaume de l'Osrhoène avec Édesse pour capitale; aussi les parents de Bardesane, Parthes ou Perses, furent bien accueillis à Édesse; leur fils fut élevé à la cour avec Abgar, fils du roi Manou VIII, et reçut une brillante éducation.

Nous retrouvons les parents de Bardesane à Hiérapolis (Mabûg ou Membidj) où les avaient conduits sans doute les révolutions survenues à Édesse et où ils demeurèrent dans la maison du prêtre Anûdûzbar. Cette ville était adonnée au culte des idoles, Lucien, *De Dea syra,* et possédait un temple remarquable. Le prêtre adopta Bardesane, l'éleva et lui apprit les cantiques (les sciences) des païens. Ses parents eux-mêmes étaient prêtres païens. Nous pouvons croire que Bardesane apprit alors l'astrologie, indispensable aux prêtres à une époque et dans un pays, où les temples au soleil, à la lune, ou à quelques planètes se rencontraient dans chaque ville. L'esprit de Bardesane se complut dans ces spéculations, comme il le dit plus tard à ses disciples, et il put être ainsi conduit à un système cosmologique, ou, si l'on veut, de philosophie naturelle qui rappelait celui de Valentin ou plutôt des gnostiques astrologues.

A l'âge de vingt-cinq ans, c'est-à-dire en 179, Bardesane entendit par hasard à Édesse la parole de l'évêque Hystaspe, qui expliquait les Écritures au peuple. Il demanda à connaître les mystères des chrétiens, et l'évêque, apprenant son désir, en fit son disciple, l'instruisit, le baptisa et le fit diacre ou prêtre; cela signifie sans doute qu'il fit partie du conseil de l'évêque ou des presbytres. — En cette année 179 commençait précisément à régner Abgar IX le Grand, fils de Manou VIII (179-216), l'ancien condisciple de Bardesane, aussi celui-ci reprit sa place à la cour, où Jules l'Africain le vit souvent; il était l'un des plus adroits archers de l'Osrhoène et pouvait, en lançant des flèches, faire le portrait d'un homme, marquant tout le contour du corps et la place des yeux. Sa science, sa force, son adresse et sa situation à la cour le mirent en évidence à Édesse, il compta bientôt parmi ses disciples tous les grands de la ville. Il dut sans doute, dans sa ferveur de néophyte, chercher à adapter au christianisme une partie de ses connaissances antérieures et surtout la mythologie et l'astrologie chaldéennes, « ces sources de tout gnosticisme, » aussi Eusèbe put écrire qu'il ne se débarrassa jamais complètement de son ancienne erreur.

Cependant la sincérité de son christianisme ne peut faire de doute, car il montra que la plupart des dogmes de Valentin n'étaient que des fables; il fut un contradicteur résolu de Marcion et des autres hérétiques et il écrivit beaucoup en faveur des chrétiens persécutés. Un ami d'Antonin (Caracalla) voulut persuader à Bardesane d'abjurer le christianisme, mais il ne réussit pas et celui-ci fut presque mis au nombre des confesseurs de la foi, dit saint Épiphane, car il défendit la religion, répondit avec sagesse, et dit qu'il ne craignait pas la mort qu'il devrait toujours subir, quand bien même il obéirait à l'empereur. Ce fait concorde bien avec ce que Bardesane dit des chrétiens dans le *Dialogue des lois des pays,* p. 55.

D'après l'historien arménien Moïse de Khoren, Bardesane évangélisa l'Arménie, sans grand succès d'ailleurs; « réfugié dans le fort d'Ani, il y lut l'histoire des temples où se trouvaient aussi relatées les actions des rois, il y ajouta les événements contemporains, mit le tout en syriaque, et son livre fut dans la suite traduit en grec. » *Hist. arm.,* t. ii, p. 66. Mais si l'on se rappelle que Moïse de Khoren aime appuyer sa reconstruction de l'histoire ancienne de l'Arménie sur l'autorité d'hommes célèbres par ailleurs, auxquels il prête ainsi ses fictions, cf. Carrière, *La légende d'Abgar dans l'histoire d'Arménie de Moïse de Khoren,* Paris, 1895, p. 357-414, on aura lieu de craindre qu'il n'ait imaginé cette évangélisation de l'Arménie par Bardesane afin de pouvoir lui prêter la composition d'une histoire d'Arménie et de s'appuyer ensuite sur cette autorité. D'ailleurs un prétendu passage de Bardesane cité par Moïse dérive en réalité de l'histoire d'Agathange. Cf. Carrière, *Les huit sanctuaires de l'Arménie païenne,* Paris, 1899, p. 28-29. Le témoignage de Moïse est cependant confirmé : 1° par les *Philosophoumena* qui appellent Bardesane (Ἀρδησιάνης) *l'arménien* et 2° par deux autres historiens arméniens dont nous parlerons plus bas. Nous pouvons voir du moins dans les textes de Moïse de Khoren relatifs à Bardesane un hommage à l'orthodoxie, au zèle et à la renommée de ce dernier.

Enfin Bardesane mourut vraisemblablement à Édesse, à l'âge de soixante-huit ans (en 222). Il eut un fils nommé Harmonius. Voir Bardesanites. Michel lui attribue encore deux autres fils, nommés Abgarûn et Hasdû, dont on ne trouve pas de mention chez les autres auteurs.

Il nous reste à rendre compte d'une tradition divergente : d'après saint Épiphane, Bardesane fut d'abord un homme orthodoxe et composa beaucoup d'écrits tandis qu'il était encore sain d'esprit, mais il tomba plus tard dans l'hérésie des valentiniens. D'après Michel, Bardesane, d'abord païen, se convertit, devint diacre, écrivit contre les hérésies, puis adopta enfin l'enseignement de Valentin. L'évêque d'Édesse qui suc-

céda à Hystaspe le réprimanda et, comme il ne voulut pas obéir, l'anathématisa. D'après Théodore Bar Khouni, Bardesane, d'abord païen, se convertit, devint prêtre et voulut devenir évêque. Déçu dans son ambition, il s'attacha à la doctrine de Valentin, qu'il modifia légèrement afin de pouvoir donner son nom à une nouvelle hérésie. Ajoutons que, d'après Masoudi, Bardesane fut évêque d'Édesse.

Nous croyons que Bardesane fut d'abord païen, car le paganisme était la religion dominante, et le premier roi chrétien d'Édesse, qui fut Abgar IX, ne se convertit vraisemblablement qu'après 201. Rubens Duval, *Hist. d'Édesse*, p. 48, 64-65. Il fut même valentinien, au moins par certains côtés de ses théories philosophiques, puis se convertit au christianisme dont il combattit les adversaires, mais ne parvint jamais à se débarrasser complètement de ses anciennes erreurs. Car : 1° cette opinion, basée sur le témoignage d'Eusèbe, explique le caractère d'œuvre de transition que présente le *Dialogue des lois des pays*. Cet ouvrage enlève aux astres la plus grande partie des prérogatives que les païens leur attribuaient et que Bardesane lui-même, comme il nous l'apprend, p. 37, leur avait attribuées, mais il leur en accorde encore trop, et ces concessions devaient plus tard paraître excessives. 2° Saint Éphrem semble être le premier adversaire des bardesanites, alors tout puissants à Édesse. Il ne nous apprend nulle part que Bardesane ait été anathématisé par un évêque d'Édesse ou qu'il ait voulu devenir évêque et soit tombé dans l'hérésie par ambition déçue. 3° Saint Éphrem n'accuse pas Bardesane d'être devenu valentinien. 4° Les récits tardifs de Théodore Bar Khouni, de Michel et des Arabes, ne cadrent aucunement avec le rôle joué par Bardesane à la cour d'Édesse, rôle qui est attesté par Jules l'Africain son contemporain, par Porphyre, qui faisait partie de la génération suivante, et même par saint Épiphane.

Il semble donc que l'on imagina et que l'on chercha à expliquer un retour de Bardesane à l'hérésie de Valentin pour trouver là l'origine de l'hérésie subséquente des bardesanites. Il est à craindre que cette assimilation des bardesanites aux valentiniens une fois admise, on n'ait attribué aux premiers quelques fictions des seconds, par exemple sur le nombre et la génération des mondes et sur la nature du corps du Sauveur. Théodore Bar Khouni, Michel et Théodoret, *Epist.*, CXLV, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1380.

II. ÉCRITS. — *I. EN GÉNÉRAL.* — Bardesane composa des dialogues et des ouvrages en langue et écriture syriaque; les nombreux disciples que lui attirait son éloquence les traduisirent du syriaque en grec. Eusèbe, *H. E.*, IV, 20, *P. G.*, t. XX, col. 397, 400; S. Jérôme, *De viris ill.*, 33, *P. L.*, t. XXIII, col. 647. D'après saint Épiphane, il était versé dans la connaissance des langues grecque et syriaque, disputa avec Avida l'astronome au sujet du destin, et on lui attribuait beaucoup de traités au sujet de la vraie foi. Théodoret vit ses écrits sur le destin et contre l'hérésie de Marcion, ainsi que beaucoup d'autres. *Hær. fab.*, I, 22, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 372. En somme, on trouve mentionnés : 1° Des dialogues contre Marcion et sur divers sujets. 2° Un très célèbre dialogue *Sur le destin* adressé à Antonin. Cet ouvrage est distinct du *Dialogue des lois des pays* dont nous parlerons plus loin; il est adressé à l'empereur Caracalla (211-217) ou plutôt à Héliogabal (218-222), car ces deux empereurs sont désignés dans Eusèbe par le seul nom d'Antonin. *H. E.*, VI, 21, *P. G.*, t. XX, col. 573. D'ailleurs, le premier vint en Mésopotamie et fut tué entre Carrhes et Édesse; le second avait été élevé à Émèse dans le temple du Soleil et devait s'intéresser à un ouvrage syrien sur le destin, c'est-à-dire sur l'influence du soleil et des planètes. Le nom commun Antonin, mis en tête du dialogue, prêta à ambiguïté et parut désigner Antonin le pieux ou Antonin Verus, aussi longtemps qu'on ne connut pas les dates exactes de la naissance et de la mort de Bardesane. 3° Cent cinquante psaumes ou plutôt hymnes, à l'imitation du roi David. S. Éphrem, *Opera syriaca*, t. II, p. 553. Tous les habitants d'Édesse les chantèrent. Bardesane créa ainsi la poésie syriaque, il utilisa surtout le mètre pentasyllabique. Hahn, ***Bardesanes gnosticus***, p. 32-37. Les ouvrages mentionnés jusqu'ici sont complètement perdus, hors quelques vers cités par saint Éphrem. *Adv. hær.*, serm. LV, *Opera*, t. II, p. 557, 558. 4° Un ouvrage sur l'Inde d'après des renseignements que lui fournirent des ambassadeurs hindous envoyés à Héliogabal, dont quelques fragments, cités par Porphyre dans les traités Περὶ Στυγός (conservé par Stobée) et Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων, IV, 17, 18, ont été reproduits par Langlois, *Fragmenta historicorum græcorum*, Paris, 1870, t. V *b*, p. 68-72. 5° Une histoire d'Arménie, à laquelle Moïse de Khoren, comme nous l'avons déjà dit, fit des emprunts. *Hist. Arm.*, t. II, c. LIX, LXVI. Langlois a traduit ces chapitres, *loc. cit.*, p. 63-67, ainsi que deux passages de Zénob de Glag et d'Ouktanés d'Édesse, historiens arméniens, qui attribuent à Bardesane une histoire d'Arménie et la rédaction d'un colloque entre Tiridate et Hratché. 6° Des ouvrages d'astrologie auxquels saint Éphrem fait allusion et dont Georges, évêque des Arabes, a reproduit un fragment. Cf. Ryssel, *Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe*, Leipzig, 1891, p. 48. Enfin, 6° le *Dialogue des lois des pays* que nous allons étudier.

II. LE DIALOGUE DES LOIS DES PAYS. — 1° *Citations de ce dialogue.* — Ce petit ouvrage rédigé, sans doute en syriaque, par Philippe, disciple de Bardesane, est le plus ancien monument de la littérature syriaque, en dehors des traductions de la Bible. Eusèbe, *Præp. ev.*, VI, 10, *P. G.*, t. XXI, col. 464-476, cite de longs extraits de la traduction grecque de ce « dialogue de Bardesane avec ses disciples ». Il le distingue donc du dialogue sur le destin adressé à Antonin dont il a parlé dans son *Histoire ecclésiastique*. Diodore, évêque de Tarse, le réfuta, car il reproche avec raison à Bardesane de s'être arrêté à mi-chemin dans son argumentation contre le destin des planètes. Saint Épiphane l'a lu, car il mentionne l'un des principaux interlocuteurs, l'astronome Avida (Ἀβειδά); il a surtout remarqué, comme Eusèbe et Diodore, l'argumentation contre le destin; enfin le dernier compilateur des *Recognitions*, Césaire, frère de Grégoire de Nazianze, et Georges Hamartolos lui font des emprunts, sans doute par l'intermédiaire d'Eusèbe.

2° *Éditions.* — Le texte syriaque du *Dialogue des lois des pays*, dont on ne connaissait que des extraits d'une traduction grecque, a été découvert par Cureton en 1845, dans le ms. du British Museum, add. 14658, du VIe-VIIe siècle. Le même savant en a donné une édition, aujourd'hui épuisée, avec une traduction anglaise. *Spicilegium syriacum*, Londres, 1855. Nous l'avons réédité, *Bardesane l'astrologue, le livre des lois des pays*, Paris, 1899, et avons fait tirer à part l'introduction avec la traduction française. Nous avons ajouté les traductions du fragment astrologique et eschatologique cité par Georges, évêque des Arabes, et d'un texte inédit de Moïse Bar Cépha qui reflète assez exactement, croyons-nous, les idées cosmogoniques de Bardesane. Il existe encore une traduction française de ce dialogue publiée par Langlois, *op. cit.*, p. 74-95, et une excellente traduction allemande due à Merx, *Bardesanes von Edessa*, Halle, 1863.

3° *Analyse.* — Le *Dialogue des lois des pays* n'est pas haché en courtes phrases comme certains dialogues de Socrate; ici le maître n'a pas pour méthode d'arracher la vérité lambeau par lambeau à l'esprit de ses auditeurs, il provoque les questions et y répond : « Si donc, mon fils, tu as des idées sur la question que tu poses, développe-les-nous; si elles nous plaisent, nous serons

d'accord avec toi, si elles ne nous plaisent pas, nécessité nous sera de t'en montrer la cause... » P. 28. Les interruptions ne sont pour ainsi dire que des transitions qui servent à passer d'un sujet au suivant ou d'un sujet principal à ses subdivisions et aux objections. Il s'agit de déterminer la cause du mal et de montrer que « c'est avec justice que l'homme sera jugé au dernier jour », p. 43, sur le bien et le mal qu'il aura fait en ce monde. Le mal physique dépend des astres. « Dans tous les pays il y a des riches et des pauvres, des chefs et des sujets, des hommes sains et des malades, car cela arrive à chacun d'eux, suivant le destin et l'horoscope qui lui est échu. » P. 53. Mais : *a*) Dieu ne peut pas être responsable du mal, car s'il avait créé les hommes de manière à ce qu'ils ne puissent pas pécher, il en aurait fait de purs instruments qui n'auraient aussi aucun mérite à bien faire, tandis que « par la liberté il les a élevés au-dessus de beaucoup d'êtres et les a égalés aux anges », p. 30, il leur a d'ailleurs donné le pouvoir d'éviter le mal et de faire le bien. — *b*) Le mal moral ne provient pas de notre nature. Bardesane détermine ici le rôle de la nature et celui de la liberté : « Les hommes suivent la nature, comme les animaux, en ce qui touche leur corps, mais dans les choses de l'esprit ils font ce qu'ils veulent, car ils sont des êtres libres, maîtres d'eux-mêmes et images de Dieu... Nous ne nous rendons pas coupables ni ne nous justifions par ce qui ne dépend pas de nous et nous arrive naturellement. Mais quand nous faisons quelque chose avec libre arbitre, si c'est bien, nous nous innocentons et nous nous en glorifions, si c'est mal, nous nous condamnons et nous en portons la peine. » P. 36-37. — *c*) Le mal moral ne provient pas du destin, c'est-à-dire de l'action des planètes, car l'horoscope ou le destin et la planète qui est censée régir un climat n'ont aucune influence sur la liberté humaine, puisque des hommes nés sous le même horoscope dans différentes contrées ou nés dans le même climat, et qui devraient donc agir de la même manière, n'en ont pas moins des mœurs absolument différentes *suivant les lois de leur pays*. Cette dernière partie, la plus longue et la plus imagée, a donné son nom à tout le dialogue.

III. Doctrine. — 1° *D'après le dialogue des lois des pays complété par le texte de Moïse Bar Cépha.* — Bardesane est chrétien ; il professe un seul Dieu tout-puissant, car tout ce qui existe a besoin de lui ; il créa les mondes, coordonna et subordonna les êtres ; il créa d'abord les éléments primitifs : le feu, le vent, l'eau, la lumière et l'obscurité, chacun d'eux avait une certaine liberté (des affinités ?), car aucun être n'en est complètement dépourvu, occupait une place déterminée et avait une certaine nature. L'obscurité était nuisible et tendait à monter du bas où elle était, pour se mélanger aux éléments purs qui appelèrent Dieu à leur secours. Celui-ci les secourut par son Verbe et constitua le monde actuel qui est un mélange de bien et de mal, car les natures ou les éléments primitifs avaient déjà commencé à se mélanger ; chacune d'elles garde ses propriétés, mais, par son mélange avec d'autres, elle perd de sa force. Dieu laisse opérer le mal, parce qu'il est patient ; plus tard, il constituera un nouveau monde dont tout mal sera banni. Ainsi le monde actuel aura une fin au bout de six mille ans. En attendant, le mal moral subsiste, mais il n'est pas l'œuvre d'une puissance effective, il est produit par la méchanceté et l'erreur. C'est l'œuvre du démon et d'une nature qui n'est pas saine. Dieu créa aussi les anges, doués du libre arbitre, dont une partie pécha avec les filles des hommes. Il créa l'homme qu'il égala aux anges par la liberté, il le forma d'une intelligence, d'une âme et d'un corps. Le corps dépend des planètes pour la vie et la mort, la fortune et l'infortune, la santé et les maladies. L'homme est libre, il peut faire le bien et éviter le mal, il est immortel et sera récompensé ou puni, selon ses œuvres. Il y aura un jugement au dernier jour pour tous les êtres.

2° *D'après les auteurs anciens.* — Il est certain que les théories philosophiques de Bardesane étaient basées sur l'astrologie. Nous l'avons déjà vu d'après le *Livre des lois des pays* et Moïse Bar Cépha. Saint Éphrem écrivait aussi : « Bardesane ne lisait pas les prophètes, source de vérité, mais feuilletait constamment les livres (traitant) des signes du zodiaque. » *Opera*, t. II, p. 439. « La malédiction de N.-S. atteignit Bardesane ; ce que le fer de la vérité lui avait dévolu, N.-S. le lui donna à lui qui plaça sept Itié (planètes), prôna les signes du zodiaque, observa les horoscopes, enseigna les sept (planètes), rechercha les temps ; il reçut sept malédictions et les transmit à ses disciples. » *Opera*, t. II, p. 550. « Quand tu entendras les incantations, les signes du zodiaque, le blasphème et la funeste astrologie, c'est la voie de l'erreur et des voleurs..., pars et fuis loin de là. » *Opera*, t. II, p. 498. La biographie d'Éphrem rapporte aussi que ce saint combattit surtout l'astrologie de Bardesane. « Quand Mar Éphrem arriva à Édesse, il y trouva des hérésies de tout genre et surtout celle de l'impie Bardesane... ; il remarqua que tous les hommes aiment le chant, et ce bienheureux établit et constitua des religieuses contre les horoscopes et les mouvements des planètes : il leur apprit des hymnes, des chants et des répons ; il mit dans ces hymnes des paroles intelligentes et sages sur la nativité, le baptême, le jeûne, la vie du Messie, la résurrection, l'ascension. Un jour il se tourna vers le peuple et dit : Ne plaçons pas notre espérance dans les sept (planètes) que prôna Bardesane ; maudit celui qui dira comme il l'a dit que la pluie et la rosée en viennent, etc. » *Opera*, t. III, p. XXIII-LXIII. Plus tard Diodore, évêque de Tarse, reproche à Bardesane de soumettre les corps à l'action des planètes. Cf. Photius, *Biblioth.*, cod. 223, *P. G.*, t. CIII, col. 829, 876. Eusèbe l'appelle équivalemment « le prince des astrologues » : ἐπ' ἄκρον τῆς χαλδαϊκῆς ἐπιστήμης ἐληλακότος. *Præp. ev.*, VI, 9, *P. G.*, t. XXI, col. 464. Michel le Syrien va jusqu'à l'accuser d'avoir tiré l'horoscope de Notre-Seigneur : « Il dit que le Messie, fils de Dieu, naquit sous (la planète) Jupiter et qu'il fut crucifié à l'heure de Mars. »

Le caractère astrologique de la philosophie de Bardesane étant ainsi bien établi, nous pouvons partir de là pour expliquer des allusions moins transparentes. Saint Éphrem écrit : « Il regarda le soleil et la lune, il compara le soleil au père, il compara la lune à la mère, il imagina à pleine bouche des mâles et des femelles, des dieux et leur progéniture, et adressa à beaucoup (la formule) : Gloire à vous, maître (*moraï*) des dieux. » *Opera*, t. II, p. 558. Le père et la mère sont le soleil et la lune comme Bar Hébræus, adonné lui-même à l'astrologie, l'exposa très clairement. *Chron. eccles.*, édit. Abbeloos et Lamy, t. I, col. 48 ; *Histoire des dynasties*, édit. Pococke, Oxford, 1672, p. 125. « Il appelle le soleil le père, et la lune la mère de la vie ; » les dieux et déesses sont les signes du zodiaque appelés dieux par les astrologues, cf. Firmicus Maternus, *Matheseos libri VIII*, Leipzig, 1894, l. II, c. XXIII, XXVIII, 3 ; l. IV, c. XXI, 2, et divisés en signes mâles et femelles. *Ibid.*, l. II, c. I, 3 ; c. II, 3-9. Enfin les maîtres (*moraï*) des dieux sont le soleil et la lune, ils ont reçu ce nom « parce que sous leur action, toutes les natures de la création grandissent, subsistent et sont conservées ». *Die Kenntniss der Wahrheit*, édit. Kayser, Leipzig, 1889, p. 208. Firmicus écrit : *Masculini quidem signi dominus sol est, feminini vero luna. Ibid.*, l. II, c. II, 3. C'était d'ailleurs une ancienne théorie égyptienne : Μητέρα τὴν Σελήνην τοῦ κόσμου καλοῦσι... πληρουμένην ὑπὸ Ἡλίου καὶ κυισκομένην. Plutarque, *De Oside et Osiride*, c. XLIII, édit. Didot, t. III, p. 450. Nous savons en outre, que Bardesane connaissait « les livres des Égyptiens ». *Lois des pays*, p. 44.

C'est à tort que l'on rapprocha plus tard cette théorie

satrologique de Bardesane d'une théorie philosophique de Valentin. *Philosophoumena,* VI, 50, *P. G.,* t. XVI, col. 3278-3279, et qu'on lui attribua la conception d'un père et d'une mère de la vie distincts du soleil et de la lune (Michel le Syrien).

Il suit de là que saint Éphrem reprocha seulement à Bardesane d'avoir fait dépendre l'ornementation du paradis terrestre du soleil et de la lune (du père et de la mère) et non de Dieu immédiatement. *Opera,* t. II, p. 558.

Nous ne savons pas de manière claire, d'après saint Éphrem, t. II, p. 551, 553, et Michel, comment Bardesane rendait compte des détails de la création de l'homme. Pour lui, l'homme était créé à l'image de Dieu, *Lois des pays,* p. 31, et se composait d'une intelligence, d'une âme et d'un corps, *ibid.,* p. 40; le corps était formé du mélange des éléments : feu, vent, eau, lumière et obscurité, *ibid.,* p. 59-60; mais fit-il intervenir les planètes dans la formation de ce corps qu'elles devaient régir, imagina-t-il une première création de quatre substances : l'intellect, la force, la lumière et la science, desquelles devaient procéder les âmes des hommes? Nous en sommes réduits aux conjectures.

Nous ne connaissons pas non plus la conception que Bardesane avait du Saint-Esprit. S. Éphrem, *Serm.,* LV, t. II, p. 527. Il semble lui avoir attribué un rôle dans la séparation de la terre et des eaux lors de la création, Gen., I, 2, et l'avoir assimilé à une jeune fille, ce qui est tout naturel de la part d'un Syrien pour lequel le mot esprit, *rûḥo',* est féminin.

Il nous semble certain du moins que Bardesane n'admit pas au bénéfice de la résurrection le corps humain formé des éléments et soumis aux planètes, et qu'il dut par suite doter le Sauveur d'un corps différent du nôtre qui pût jouir de l'immortalité. D'après les *Philosophoumena,* VI, 35, *P. G.,* t. XVI, col. 3250, « Bardesane dit que le corps du Sauveur était spirituel, car le Saint-Esprit vint sur Marie : la sagesse, la puissance du Tout-Puissant et l'art créateur (vinrent) pour conformer ce que le Saint-Esprit avait donné à Marie. » Ce texte semble donc indiquer simplement que le corps du Sauveur fut formé en Marie de manière toute spéciale, pour qu'il ne fût pas corruptible comme le nôtre, mais on ne tarda pas à prêter à Bardesane l'opinion et la formule même de Valentin, d'après lequel le corps du Sauveur descendit du ciel et passa par Marie « comme l'eau passe à travers un tube ».

En somme nous avons évité d'appliquer à Bardesane l'épithète de gnostique, parce qu'elle semble renfermer les théories du dualisme et de l'émanation qu'il n'a jamais professées. Si l'on veut cependant continuer à donner le nom général de gnostiques à tous les savants philosophes néo-chrétiens des premiers siècles qui cherchèrent à introduire dans le dogme chrétien toutes les philosophies et toutes les connaissances profanes, il serait à souhaiter qu'on particularisât cette épithète, comme l'a déjà fait l'auteur des *Philosophoumena.* Celui-ci en effet commence par exposer les théories des philosophes païens (l. I) et des astrologues (l. IV), puis il rattache chaque gnostique à la source d'où découlent ses erreurs; c'est ainsi qu'il rattache Basilide à Aristote, VII, 14-22, *P. G.,* t. XVI, col. 3295-3322, Marcion à Empédocle, VII, 31, col. 3334, Noétos à Héraclite, IX, 7, col. 3370, etc. Dans ce cas, sans hésitation aucune, puisque les théories connues et caractéristiques de Bardesane dérivent de l'astrologie, nous en ferions un gnostique (philosophe) astrologue.

SOURCES POUR L'HISTOIRE DE BARDESANE : Jules l'Africain, Κεστοί, dans *Veterum mathem. opera,* Paris, 1693, p. 275; Porphyre, *De abstinentia,* IV, 17, et *De styge* (cité par Stobée, *Eclogæ phys. et eth.*); Eusèbe, *H. E.,* IV, 30, *P. G.,* t. XX, col. 401-404; *Præp. ev.,* VI, 9-10, *P. G.,* t. XXI, col. 464-476; Diodore de Tarse, cité par Photius, *Bibliotheca,* cod. 223, *P. G.,* t. CIII, col. 829, 876; S. Épiphane, *Hær., P. G.,* t. XLI, col. 989-993; S. Éphrem, *Adversus hæreses sermones,* dans *Opera syro-latina,* Rome, 1740, t. II; *Carmina nisibena,* édit. Bickell, Leipzig, 1866, p. 173, 175-178, 186-188, 200; *S. Ephræmi... opera selecta,* édit. Overbeck, Oxford, 1865; S. Jérôme, *De viris illust.,* 33; *Adv. Jov.,* II, 14, *P. L.,* t. XXIII, col. 647-649, 304; Sozomène, *H. E.,* III, 16, *P. G.,* t. LXVII, col. 1089; Théodoret, *Hær. fab.,* l. II, *P. G.,* t. LXXXIII, col. 372; *La chronique d'Édesse,* édit. Hallier, dans *Texte und Untersuchungen,* Leipzig, 1892, t. IX, fasc. 1er; Georges, évêque des Arabes, et Moïse Bar Cépha, dans Nau, *Lois des pays,* p. 58-62; Théodore Bar Khouni, dans les *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir,* par Pognon, Paris, 1899, p. 169, 177-179; Michel le Syrien, *Chronique,* édit. Chabot, Paris, 1900, t. I, fasc. 2, p. 110. La plupart des sources anciennes sont citées dans Hilgenfeld, *Bardesanes der letzte Gnostiker,* Leipzig, 1864, et dans Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius,* Leipzig, 1893, t. I, p. 184-191. Les textes de saint Éphrem et les sources découvertes récemment seront publiées et traduites dans la *Patrologie syriaque* de Mgr Graffin, t. II.

Aux auteurs déjà cités ajoutons A. Hahn, *Bardesanes gnosticus, syrorum primus hymnologus,* Leipzig, 1819; Kuhner, *Bardesanis gnostici numina astralia,* Heidelberg, 1833; Lipsius, *Die apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden,* Brunswig, 1883-1890, t. I, p. 297-308, 319-345, 527; t. III, p. 425; Rubens Duval, *Anciennes littératures chrétiennes. La littérature syriaque,* Paris, 1899, p. 241-248. On peut lire sur l'astrologie le livre IV des *Philosophoumena, P. G.,* t. XVI, ou plutôt *Julii Firmici Materni matheseos libri VIII,* Leipzig, 1894.

F. NAU.

BARDESANITES, hérétiques syriens du IIIe siècle. — I. Histoire. II. Erreurs.

I. HISTOIRE. — Nous avons dit que le *Dialogue des lois des pays* de Bardesane était une œuvre de transition entre le paganisme chaldéen et le christianisme. Il dut en être de même de toute sa philosophie. Il était en avance sur le milieu ambiant, quand il affirmait à Édesse, au IIe siècle, après sa conversion, le libre arbitre de l'homme, l'unité et la toute-puissance de Dieu; mais il avait le tort de soumettre le corps à l'action des astres, et d'être ainsi amené à nier sa résurrection et à ne pouvoir faire de ce corps esclave le corps immortel du Sauveur. On ne tarda pas à le lui reprocher, et ses disciples, au lieu d'amender sa doctrine et de la rapprocher de la Bible, n'eurent souci, semble-t-il, que de l'en écarter. Son fils Harmonius apprit le grec à Athènes, Théodoret, *H. E.,* IV, 26, *P. G.,* t. LXXXII, col. 1189; *Hær. fab.,* I, 22, *P. G.,* t. LXXXIII, col. 372, et ajouta déjà aux erreurs paternelles celles des Grecs touchant l'âme, la naissance et la destruction des corps et la palingénésie, il composa aussi de nombreux cantiques, Sozomène, *H. E.,* III, 16, *P. G.,* t. LXVII, col. 1089. Il est, d'ailleurs, inexact qu'Harmonius ait été le premier, comme l'ajoute Sozomène, à composer des poésies en langue syriaque, et qu'il l'ait fait à l'imitation des maîtres grecs. Saint Éphrem combattit les bardesanites, qui étaient alors tout-puissants à Édesse, mais il eut peu de succès, semble-t-il, car Rabboula, évêque d'Édesse (412-435), trouva tous les grands de la ville attachés à cette hérésie, et eut seul le mérite de l'extirper, dit son biographe. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum,* t. IV, p. 431-432. Il resta cependant encore des bardesanites en Mésopotamie; Jacques d'Édesse et Georges des Arabes les mentionnent du VIIe au VIIIe siècle, et Masoudi au Xe. Il est à craindre cependant que ce nom n'ait pas tardé à désigner des valentiniens, et surtout des manichéens, heureux de se réclamer du nom longtemps respecté et toujours célèbre de Bardesane, car ces bardesanites professent les erreurs de Valentin et de Manès; ceux de Masoudi, en particulier, sont dualistes.

II. ERREURS. — 1° Ils prirent leur nom de Bardesane, et saint Éphrem le leur reproche souvent, *Opera,* t. II, p. 485, 489, 490, 494, 559, car « les chrétiens n'ont qu'un nom, les païens et les hérétiques en ont un grand nombre ». Ils conservèrent aussi ses préoccupations

astrologiques et scientifiques. « Ils observaient les mouvements des corps, supputaient les temps; l'un étudiait un livre (traitant) du tonnerre, un autre un livre de mystères; ils comparaient la décroissance de la lune au signe du zodiaque et, en place des études ecclésiastiques, pendant que la brebis (fidèle) parcourait les livres des saints, ils s'appliquaient à des livres de perdition. » S. Éphrem, *Opera,* t. II, p. 439. « Il nous faut supporter, mes frères, l'énoncé de leurs paroles : les êtres (*Itié*)..., la doctrine des étoiles et des signes du zodiaque. » *Ibid.,* p. 553. Plus tard, Jacques d'Édesse mentionne une controverse entre l'un des docteurs de Haran et « Vologèse d'Édesse, homme éloquent, l'un de ceux du parti de Bardesane, qui attaquait le destin et voulait en montrer la fausseté à l'aide des choses que la nature produit dans la terre ». P. Martin, *L'Hexaméron de Jacques d'Édesse,* dans le *Journal asiatique,* 1888, 8e série, t. IX, p. 74-75 du tirage à part.

Georges, évêque des Arabes, interrogé sur les ascensions (ἀναφοραί), c'est-à-dire sur le nombre des degrés de l'équateur qui montent au-dessus de l'horizon en même temps que les trente degrés de chacun des signes du zodiaque, répond que, d'après les disciples de Bardesane, les ascensions du Bélier et des Poissons sont de 20°; celles du Taureau et du Verseau de 24°; celles des Gémeaux et du Capricorne de 28°; celles du Cancer et du Sagittaire de 32°; celles du Lion et du Scorpion de 36°; celles de la Vierge et de la Balance de 40°. Ces chiffres témoignent de connaissances positives en astronomie et en trigonométrie sphérique. Ryssel, *Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe,* Leipzig, 1891, p. 120, et dans *Zeitschrift für Assyriologie,* 1893, t. VIII.

D'ailleurs, les noms que les bardesanites donnaient aux signes du zodiaque ont été conservés et publiés par Land, *Anecdota syriaca,* Leyde, 1862, t. I, p. 30, 32.

2° Le bardesanite Marinos, dans l'*Adamantius,* soutient trois thèses principales : 1. Le démon n'a pas été créé par Dieu. 2. Le Christ n'est pas né d'une femme; 3. Il n'y a pas de résurrection de la chair. W. H. de Sande Bakhuyzen, *Der Dialog des Adamantius,* Leipzig, 1901, dans *Die Griechischen Schrifsteller der ersten drei Iahrhunderte,* p. X, 116. (L'*Adamantius* se trouve aussi *P. G.,* t. XI, col. 1711 sq.)

1. Nous ne reconnaissons pas dans l'*Adamantius* la théorie du mal de Bardesane, car Marinos ne se borne pas à dire que le mal n'a pas été créé par Dieu, puisque Dieu ne fait aucun mal, p. 116, mais il ajoute que le démon est de lui-même et par lui-même, et qu'il y a deux racines (principes), la mauvaise et la bonne, p. 118. Adamantius, par contre, parle comme Bardesane, en disant que le mal n'est qu'une privation du bien. Cf. *Lois des pays,* p. 34, 56. D'ailleurs, l'éditeur avertit, p. XVII, que « le rédacteur a eu plus de souci de fortifier la vérité orthodoxe que de distinguer historiquement ses adversaires ».

2. D'après Marinos, p. 170, le Christ prit un corps céleste, p. 168; il prit un corps en apparence (δοκήσει) comme les anges qui apparurent à Abraham et mangèrent avec lui, p. 178. Ce bardesanite reproduit ensuite la doctrine et les expressions mêmes de Valentin, p. XVII.

3. Le corps change tous les jours, il se consume et reprend des forces; autre est le corps de l'enfant et celui du même individu devenu vieux; lequel donc de ces corps ressuscitera? P. 204. D'ailleurs, le corps est formé de terre, d'eau, de feu et d'air; après la mort, chaque partie retourne à son élément, comment la retrouver, si même elle n'a déjà servi à d'autres corps; de sorte que les uns ressusciteraient pour les autres, p. 210.

3° Enfin les bardesanites semblent avoir rapproché les théories de Bardesane sur le paradis terrestre et le rôle du soleil et de la lune des fictions de Justin, cf. *Philosophoumena,* V, 26-27; X, 15. *P. G.,* t. XVI, col. 3194-3203, 3431-3434, et de Valentin, *ibid.,* VI, 50, col. 3278-3279, car ils semblent prôner un double paradis que des dieux délimitèrent, S. Éphrem, t. II, p. 558, et admettre un père et une mère de la vie distincts du soleil et de la lune : « Priez, mes frères, pour les disciples de Bardesane, afin qu'ils n'aient plus la sottise de dire comme des enfants : quelque chose sortit et descendit du Père de la vie lui-même, et la Mère conçut et enfanta le Fils caché, et il fut appelé le Fils vivant. » P. 557. Peut-être n'y a-t-il là, d'ailleurs, qu'une figure poétique relative à l'incarnation, car il ne faut pas oublier que les cinquante-cinq discours de saint Éphrem contre les hérésies sont écrits en vers et visent uniquement, semble-t-il, les publications poétiques de ses adversaires, car les quelques citations qu'il fait (il cite en tout quatorze vers ou trente-sept mots) paraissent provenir d'ouvrages métriques. Il n'est donc pas facile, sous cette double couche de poésie, de découvrir la pensée exacte de Bardesane et des siens. Ajoutons que saint Éphrem écrit en tête de ces discours, nous pourrions presque dire en épigraphe : *Quisquis ægrum sanare cupit, pœnam exagerat nec ideo minus amat, torquet, nec odit, nunquam minus malus quam cum sanat.* P. 437.

4° Pour les Arabes du Xe au XIIe siècle, les bardesanites sont des dualistes comme les manichéens : « Ils admettent deux principes, la lumière et les ténèbres; la lumière opère le bien avec intention et libre choix, les ténèbres opèrent le mal naturellememt et nécessairement... » Schahrastâni, cité par Hilgenfeld, *Bardesanes der letzte Gnostiker,* Leipzig, 1864, p. 34. Le Fihrist rapporte que, d'après certains bardesanites, l'obscurité est même la racine de la lumière. *Ibid.* Enfin, Masoudi écrit : « [Nous avons parlé] de la différence entre Manès et les dualistes qui l'ont précédé, comme Ibn Daisân (Bardesane), Marcion, etc.; de la croyance commune de tous ces docteurs à deux principes, l'un bon, louable et désirable, l'autre mauvais, digne de réprobation et de crainte... Sous Marc, surnommé Aurèle César, Bar Desan, évêque de Roha (Édesse), en Mésopotamie, publia sa doctrine, et fonda la secte des dualistes bardesanites... Nous avons rapporté les disputes qui eurent lieu entre les dualistes manichéens, bardesanites, marcionites et d'autres philosophes, touchant les principes premiers et d'autres points... » *Le livre de l'avertissement et de la revision,* trad. Carra de Vaux, Paris, 1896, p. 145, 182, 188.

Les auteurs arabes nous prouvent ainsi que les disciples de Bardesane, ou peut-être leurs historiens, développèrent les doctrines du maître dans un sens manichéen, car, d'après Moïse Bar Cépha et, implicitement, d'après les *Lois des pays,* Bardesane pose, en effet, la lumière et les ténèbres comme deux éléments primitifs de la création, mais ces deux éléments n'avaient guère plus d'importance que les trois autres : le feu, le vent et l'eau, et étaient de nature analogue avec des propriétés différentes. *Lois des pays,* p. 19. Ajoutons que l'on prêta alors à Bardesane des ouvrages sur *la lumière et les ténèbres, l'être immatériel de la vérité, le mouvement et l'immobilité,* cf. Hilgenfeld, *op. cit.,* p. 25, et un alphabet artificiel emprunté en réalité aux cabalistes juifs. Rubens Duval, *Traité de grammaire syriaque,* Paris, 1881, p. 12-13.

En somme, Bardesane et ses disciples dessinent au commencement de l'ère chrétienne un intéressant mouvement vers les sciences et la philosophie naturelle, qui manqua malheureusement d'une suite d'hommes de génie pour l'endiguer et le subordonner à la Bible et au dogme. Saint Éphrem arracha ses contemporains à l'étude de ce monde que Dieu avait livré à leurs controverses pour les occuper, Eccle., I, 13; III, 11, et les ramena à l'unique méditation de la Bible et des mystères inson-

dables du christianisme. Cent ans plus tard, l'Orient était partagé en deux nouvelles hérésies, qui se réclamaient de saint Éphrem, se mettaient sous le patronage de ses écrits et luttaient par la parole et même par la force contre l'Église romaine, pendant que végétaient les sciences et que duraient les misères qu'il était de la mission de celles-ci de soulager.

F. NAU.

BARDI François, jésuite italien, né à Palerme le 12 décembre 1584, admis le 21 novembre 1610, professa neuf ans la philosophie, trois ans l'Écriture sainte, cinq ans la théologie morale, douze ans la théologie scolastique et mourut à Palerme le 28 mars 1661. 1° *Bulla Cruciatæ explicata et illustrata tractatibus locupletissimis opere quadripartito comprehensis...*, in-fol., Palerme, 1646; *editio secunda ab auctore recensita, cum auctario et defensione adversus Neoterici scriptoris objecta,* in-fol., Palerme, 1656. Le *Neotericus scriptor* est le P. André Mendo, S. J., auteur d'un vaste commentaire sur la Bulle. 2° *Disceptationes morales de conscientia in communi, recta, erronea, probabili, dubia et scrupulosa,* in-fol., Palerme, 1650; in-8°, Francfort, 1653. 3° *Selectæ quæstiones ex universa morali theologia quibus plura pro utroque foro exacte perpenduntur undecim libris comprehensæ,* Palerme, 1653.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus,* t. I, col. 898-900; t. VIII, col. 1762.

C. SOMMERVOGEL.

BARELLI François, barnabite, né à Nice en 1655, mort en 1725, a laissé en italien : 1° *Mémoires historiques de la congrégation des barnabites,* 2 in-fol., Bologne, 1703-1707, dont l'exactitude est parfois sujette à caution; 2° *Vies du B. Alexandre Sauli, des Vénérables Antoine Zaccaria, Victoire Angelini* (extraites des *Mémoires*), *Marguerite Balland et Marie Tomaselli,* Bologne, 1706-1711; 3° *Résolutions pratiques pour les confesseurs des religieuses,* 2 vol., Bologne, 1715; 4° *Sentiments spirituels sur la passion de J.-C. pour les religieuses,* Bologne, 1716; 5° *Neuvaine en l'honneur de saint Joseph,* Bologne, 1707.

Glaire, *Dictionnaire universel des sciences eccl.,* Paris, 1868, t. I, p. 221.

C. BERTHET.

BARELLI Henri, barnabite, né à Crémone en 1724, mort en 1817, est auteur de : 1° *De christiana religione libri VII,* in-8°, Bergame, 1790, poème didactique qui est un abrégé de la théologie et de toute l'histoire ecclésiastique; 2° *Carmina,* édités à Milan en 1843, sur des sujets théologiques.

Glaire, *Diction. univers. des sciences eccl.,* Paris, 1868, t. I, p. 221.

C. BERTHET.

BAREZZI François, fils du célèbre Barezzo Barezzi, imprimeur à Venise et auteur de plusieurs ouvrages, appartenait au clergé séculier. Il surveilla l'édition de diverses œuvres éditées par son père, les enrichissant de notes et de dédicaces; en particulier il donna des *Additiones ad Manuale confessariorum Martini Navarri,* publiées à la suite de ce *Manuale,* imprimé sur les presses paternelles, Venise, 1616. Il fit de même pour la sixième édition de la *Clavis regia sacerdotum casuum conscientiæ sive Theologiæ moralis thesauri locos aperiens,* de Grégoire Sayer (Sayrus), Venise, 1625, et du *Thesaurus casuum conscientiæ continens praxim exactissimam de censuris ecclesiasticis aliisque pœnis,* du même auteur, Venise, 1627. On lui doit aussi la traduction italienne des *Discorsi quaresimali* du Père Lopez d'Andrada, augustin espagnol, 1645, et d'autres collaborations à des ouvrages divers.

Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia,* Brescia, 1758, t. II *a*.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

BAR HÉBRÆUS, Grégoire Abûlfarage, prélat monophysite et écrivain encyclopédiste syrien, né à Mélitène en 1226, mort à Maraga, le 30 juillet 1286. — I. Vie. II. Écrits.

I. VIE. — Il était fils du médecin Aaron, juif converti, d'où lui vient son surnom de « fils de l'Hébreu »; il étudia à Antioche et à Tripoli, la philosophie, la théologie et la médecine. Le patriarche monophysite Ignace II le détourna d'embrasser la vie érémitique et le consacra évêque de Guba (14 septembre 1246), puis le transféra au siège épiscopal de Lacabene (1247); Denys, successeur d'Ignace, le plaça enfin à la tête du diocèse d'Alep (1252). Bar Hébræus était encore à Alep en 1260 lorsque le roi des Mongols, Houlagou, vint en faire le siège. Il passa alors à l'ennemi et après un court emprisonnement devint, semble-t-il, le médecin extraordinaire du roi des rois et de sa famille. Il fut nommé primat d'Orient par le patriarche Ignace III en 1264. Sa vie s'écoula dès lors à parcourir les provinces orientales du royaume des Mongols pour y faire des ordinations et y construire des églises et des monastères. Ces déplacements favorisaient d'ailleurs ses études, car il profitait de son séjour dans les différentes villes pour en visiter les bibliothèques et les archives et pour converser avec les savants : « Tandis que j'étais à Babylone (Bagdad), écrit-il, pour régler les affaires ecclésiastiques, et que je visitais les fidèles demeurant aux environs de la ville, j'avais occasion de parler souvent avec d'habiles grammairiens, aussi je formai le projet de mettre par écrit les principes de cette science. » Payne Smith, *Catal. cod. bibl. Bodl., cod. syr.,* col. 638. « Depuis l'âge de vingt ans jusqu'à la fin de sa vie, il ne cessa pas de lire ou d'écrire. » Assémani, *Bibliotheca orientalis,* t. II, p. 267. Ses écrits témoignent d'ailleurs de l'étendue, nous pourrions dire de l'universalité, de son érudition.

II. ÉCRITS. — Ils se rapportent aux sujets les plus divers et sont consacrés à la théologie, à la philosophie, à l'Écriture sainte, au droit canon, à la grammaire, à l'histoire, à l'astronomie et à la médecine. Nous n'indiquerons que ceux qui rentrent dans le cadre de ce dictionnaire.

I. ENCYCLOPÉDIE. — Bar Hébræus composa une encyclopédie « dans laquelle il réunit toutes les branches de la science ». Elle est intitulée *La crème de la science, ḥêvaṭ ḥekmeṭo.* Un seul chapitre, concernant la poétique, en a été publié par Margoliouth, *Analecta orientalia ad poeticam aristoteleam,* Londres, 1887, p. 114-139; mais il existe des manuscrits de l'ouvrage à Florence (daté de 1340), à Oxford (première partie seulement) et au British Museum, Or. 4079. Ce dernier, que nous avons vu et analysé, est un énorme in-folio de 322 feuillets transcrit en 1809.

L'ouvrage est divisé en deux parties inégales : 1. Philosophie théorique, fol. 1-285 (dans le manuscrit du British Museum); 2. Philosophie pratique, fol. 285-322. La première partie contient : *a*) la logique, fol. 1-156; *b*) les sciences naturelles, fol. 157-238; *c*) la philosophie et la théologie, fol. 238-285; la seconde partie comprend en trois livres : *a*) l'éthique, fol. 285-299; *b*) l'économique, fol. 299-306; *c*) la politique, fol. 306-322.

La logique n'est autre que l'*Organon* d'Aristote.

D'ailleurs dans tout l'ouvrage Bar Hébræus suit surtout Aristote par l'intermédiaire, croyons-nous, de philosophes arabes, mais il y fait entrer un résumé de toutes ses connaissances. Ainsi dans le *Livre du ciel et de la terre,* après un premier chapitre philosophique sur les propriétés communes à tous les corps célestes, il résume l'astronomie de Ptolémée. « Ici, comme dans la plupart de ses traités scientifiques, Bar Hébræus n'apporte aucune idée nouvelle et originale; son œuvre est celle d'un érudit qui a beaucoup lu et beaucoup retenu et qui dispose ses matériaux avec méthode. » R. Duval, *La littérature syriaque,* Paris, 1899, p. 263.

Bar Hébræus donna un abrégé de la première partie de cette encyclopédie dans *Le commerce des commerces,*

Tegrat tégroto, ou résumé de logique, de physique et de théologie, ouvrage non publié encore dont il existe des manuscrits à Florence, à Berlin (Sachau 211), à Londres (Or. 4080), à Paris (syr. 330).

II. OUVRAGES THÉOLOGIQUES. — 1° *Théologie dogmatique.* — Bar Hébræus a écrit un ouvrage intitulé *Le candélabre des sanctuaires, Menoraṭ qûdšê,* dans lequel il expose les bases, ou principes, sur lesquels l'Église est fondée. Il n'est pas encore publié, pas plus que le *Livre des rayons, Kṭaba dezalgé,* qui en est une sorte d'abrégé, mais de nombreux manuscrits de ces ouvrages existent à Rome, Paris, Londres, Berlin, Cambridge, etc.

Les bases sur lesquelles l'Église est fondée sont la science en général, la nature de l'univers, la théologie (*De Deo uno et trino*), l'incarnation, les anges, le sacerdoce, les démons, l'âme intellectuelle, le libre arbitre, la résurrection, le jugement dernier, le paradis d'Éden.

La partie consacrée à l'incarnation expose la doctrine monophysite telle que la comprend Bar Hébræus. Elle est divisée en six chapitres : 1. possibilité de l'incarnation; 2. du principe de l'unité de N.-S. le Messie; 3. caractère de l'incarnation de Dieu le Verbe d'après la tradition et réponse aux objections; 4. qu'il y avait en Notre-Seigneur unité de nature et de personne et pas seulement de volonté; 5. que la sainte Église des jacobites confesse une nature provenant de deux natures, les marques distinctives de chaque nature étant conservées, et sans mélanger les deux natures ensemble; 6. que le corps, après l'unité, ne fut pas changé en la nature du Verbe et qu'il ne devint pas (comme le Verbe) infini et impassible avant la résurrection, comme le disent les partisans de Julien (d'Halicarnasse). Chaque chapitre est subdivisé en sections.

Certains de ces énoncés, franchement monophysites, semblent faire de Bar Hébræus un hérétique formel, mais on ne peut plus être aussi affirmatif quand on lit l'exposé de son opinion. Il suppose en effet que la nature ne peut pas exister sans la personne, et, cette erreur philosophique une fois posée, il ne peut plus placer deux natures en Notre-Seigneur sans y placer par là même deux personnes et devenir nestorien. *Personam seu hypostasim cum substantia seu natura singulari perperam confundit,* dit Assémani, *Biblioth. orient.*, t. II, p. 284-297.

Voici la traduction faite par Assémani d'un texte du *Livre des rayons,* dans lequel Bar Hébræus expose sa conception de la nature de Notre-Seigneur : *Non unam simpliciter naturam dicimus, sed unam naturam ex duabus naturis substantialiter diversis. Objectio : Si consubstantialis est Patri, idemque consubstantialis Mariæ, quomodo duas non habebit naturas, quibus utrique inæquali, æqualis sit? — Responsio : Duplex est illa una natura, non simplex : secundum diversas igitur ejus significationes inæqualibus illis ipse æqualis est. Loc. cit.*, p. 297. Aussi Assémani est obligé de conclure, p. 297-298 : *Vides Jacobitas cum catholica Ecclesia fere de nomine pugnare et omnia quæ catholici de hypostatica unione docent et credunt, eosdem docere et credere, naturam duplicem appellantes, quam nos duas naturas, ut vere sunt, esse affirmamus.*

Ce n'est pas seulement Assémani, mais Bar Hébræus lui-même qui croyait à une simple querelle de mots entre lui, les catholiques, les nestoriens et les monothélites. Il écrivait, en effet, de ces diverses confessions, d'après Assémani, *loc. cit.*, p. 291 : *Reliquæ vero, quæ hodie in mundo obtinent, sectæ, quum omnes de Trinitate et unitate naturarum ex quibus est Christus absque conversione et commistione æque bene sentiant, in nominibus tantum solum secum pugnant.* Nous laissons à Bar Hébræus la responsabilité de son opinion, mais il nous semble résulter de ces textes qu'il est indispensable, si l'on veut porter un jugement solide sur la culpabilité formelle des hérétiques orientaux, de commencer par publier et par étudier leurs ouvrages. On y trouvera leurs formules dans leur cadre naturel, expliquées par le contexte, et on pourra peut-être leur donner parfois un sens un peu différent de celui qu'elles ont quand on les transplante, en dehors du contexte, dans le cadre de la philosophie occidentale pour lequel elles n'ont pas été faites.

Nous avons constaté nous-même, qu'au commencement du VIe siècle déjà, les monophysites confondaient la nature et la personne. Ils regardaient donc le concile de Chalcédoine comme une revanche des nestoriens, et s'imaginaient que ce concile avait promulgué, avec un autre mot équivalent, la doctrine de Nestorius. Nau, *Les plérophories de Jean, évêque de Maiouma,* Paris, 1899, c. VII, XIV, XX, XXVII, XXXIII, XXXVI, XL, LII, LVII, LIX, LXI, LXII, LXIII, LXXIII, LXXXI.

2° *Théologie morale.* — Nous plaçons sous ce titre l'*Ethicon seu moralia* publié par le R. P. Bedjan, in-8°, Paris, 1898. Bar Hébræus y distingue, p. 1-2, la science théorique, qui n'a pour terme que la connaissance, et s'occupe de discerner la vérité du mensonge, de la science pratique qui a pour terme la connaissance et l'action, et s'occupe de discerner le bien du mal. Il traite dans l'*Éthique* de la science pratique ou d'action. Comme d'ailleurs toute action est corporelle ou spirituelle et que l'action corporelle a pour but l'éducation et la discipline du corps ou bien les opérations qui découlent de sa constitution, tandis que l'action spirituelle a pour but d'écarter l'âme des passions mauvaises ou bien de l'orner de vertus choisies, il divise l'ouvrage en quatre parties : 1. de l'ordonnance des mouvements qui concourent à l'éducation et à la discipline du corps (prière, veille, offices, chants, jeûnes, retraite, solitude, pèlerinage à Jérusalem); 2. des opérations du corps (du manger et du boire, du mariage légal, de la pureté du corps, des devoirs d'état, du travail des mains, de l'aumône); 3. des passions mauvaises et du moyen de s'en débarrasser (de l'âme et de ses passions, de l'éducation de l'âme, de la gourmandise, de la luxure, des péchés de la langue, etc.); 4. des vertus et de la manière de les acquérir (de la science, de la foi, de la patience, etc.).

3° *Théologie ascétique.* — Le R. P. Bedjan a publié à la suite de l'ouvrage précédent, p. 519-599, un petit traité ascétique de Bar Hébræus intitulé *Liber columbæ, Kṭaba d'iûna, seu directorium monachorum.* Il existe des livres, dit Bar Hébræus, p. 521-522, qui apprennent aux malades de corps ce qu'ils doivent faire lorsqu'ils n'ont pas de médecin auprès d'eux, il convient donc aussi d'écrire un livre qui apprenne aux malades d'esprit ce qu'ils doivent faire lorsqu'ils n'ont pas de directeur ou lorsque leur directeur est éloigné. L'ouvrage est divisé en quatre parties : 1. des exercices corporels que l'on doit faire dans un monastère; 2. du travail spirituel qui s'accomplit dans la cellule; 3. de la quiétude spirituelle qui échoit à « la colombe », qui la place sur le degré royal et l'introduit dans la nuée divine où il est dit que le Seigneur habite; 4. cette partie est surtout personnelle, Bar Hébræus raconte qu'il fut ramené au bien par la lecture des écrits d'Évagrius et des ascètes; il ajoute donc cent sentences spirituelles qui doivent produire le même salutaire effet sur l'âme de ses lecteurs. Ces quatre divisions correspondent à quatre parties de la vie de Noé : *a*) à sa belle conduite qui lui fit trouver grâce devant Dieu; *b*) à son entrée dans l'arche pour fuir le déluge; *c*) à sa sortie de l'arche, quand la colombe lui annonça que les eaux avaient diminué sur la face de la terre; *d*) aux révélations qu'il reçut et à l'alliance que Dieu contracta avec lui. Le P. Cardahi a publié aussi le *Livre de la colombe, Kethabha Dhiauna, seu liber columbæ,* Rome, 1899.

Signalons encore ici : 1. le commentaire de Bar Hébræus sur le *Livre d'Hiérothée,* conservé dans plusieurs

manuscrits à Paris et à Londres; ce livre d'Hiérothée dû à Étienne Bar Soudaili (Ve-VIe siècle) était devenu très rare. L'exemplaire qui servit à Bar Hébræus se trouve à Londres au British Museum (ms. *add.* 7189); 2. Une liturgie composée par Bar Hébræus et traduite par Renaudot, *Liturgies orientales,* Paris, 1716, t. II, p. 456.

III. OUVRAGES DE DROIT CANON. — Le *Livre des directions, Ktaba dehûdoié,* ou *Nomocanon* de Bar Hébræus a été publié par le R. P. Bedjan, in-8°, Paris, 1898. La traduction latine de cet ouvrage, faite par Éloi Assémani, avait été publiée par le cardinal Mai dans *Scriptorum veterum nova collectio,* t. X. Tous les litiges, même purement civils, entre chrétiens orientaux, sont portés devant l'évêque ou le patriarche. Cet usage, confirmé par tous les califes et sultans successifs, subsiste encore aujourd'hui. Il en résulte que le droit canon des Orientaux ne peut, comme le nôtre, se borner à traiter des matières ecclésiastiques, mais doit donner des solutions pour tous les litiges ou constituer un cours complet de droit. C'est bien là le caractère du *Nomocanon* de Bar Hébræus qui ne laisse d'ailleurs aucune place à la théorie, mais classe, sous les titres généraux, les décisions correspondantes des conciles, des Pères, des docteurs, et les lois des empereurs chrétiens qui avaient été traduites en syriaque et en arabe.

Notons seulement qu'il utilise la *Didascalie des apôtres,* p. 26, 87, 97, 480, comme il l'avait déjà utilisée dans l'*Éthique,* p. 171, 193, Nau, *La didascalie,* Paris, 1902, p. 166, et qu'il cite même le concile de Chalcédoine. Il traite, en quarante chapitres, subdivisés en sections, de l'Église et de son gouvernement, des sacrements, des jeûnes et des fêtes, des testaments, des héritages, des achats et des ventes, du prêt, des gages, des servitudes, de la société, de la tutelle, du dépôt, de l'usufruit, du commerce, de l'irrigation des terres, de la culture des terres désertes, des objets et des enfants trouvés, des serviteurs, de la libération des esclaves, du rapt, des délits les plus graves, des serments, des vœux, des jugements, etc. Le cardinal Mai, *loc. cit.,* jugeait ainsi cet ouvrage : *Est hujus libri dos præcipua, ut, nihil ei par aut simile in orientalis juris bibliotheca habeatur; ne Ebedjesu quidem excepto opere, quod in re ecclesiastica uberrimum, res civiles multo parcius attingit. Sane Bar Hebræus canones orientales et græcos, interdum etiam africanos, late complectitur, sed et leges Cæsarum permultas, aliquando nominatim, plerumque vero anonymas, nectit; quæ res postrema eruditis admodum jurisconsultis placebit, qui nostra ætate jus cæsareum criticamque ejusdem historiam tantopere ventillant, ejusque fines quam latissime proferunt.*

IV. OUVRAGES HISTORIQUES. — Bar Hébræus a composé une histoire universelle depuis la création jusqu'à son époque (1285). Elle est divisée en deux parties : 1° *Chronicon syriacum,* édité avec traduction latine par Bruns et Kirsch, Leipzig, 1789, 2 vol., et réédité avec grand soin par le R. P. Bedjan, Paris, 1890; 2° *Chronicon ecclesiasticum,* édité avec traduction latine par Abbeloos et Lamy, 2 vol., Louvain, 1872.

Le *Chronicon syriacum* est consacré à l'histoire politique et civile de l'Orient. L'auteur nous avertit dans sa préface qu'il a comblé les lacunes des livres antérieurs, personne n'ayant écrit sur ce sujet depuis le patriarche Michel qui rédigea sa chronique quatre-vingts ans avant lui. Il a compulsé pour son travail les documents syriaques, arabes et persans réunis dans la bibliothèque de Maraga, ville de Perse, située non loin de Tauris, et l'une des capitales des Mongols. Sa source principale est toutefois la *Chronique* de Michel le Syrien qu'il se borne souvent à transcrire. Il divise son ouvrage en onze époques consacrées respectivement aux patriarches (Adam à Josué), aux juges (Josué à Saül), aux rois des Hébreux, aux rois des Chaldéens (Nabuchodonosor à Baltasar), aux rois des Mèdes (Darius le Mède), aux rois des Perses (Cyrus à Darius fils d'Arsam), aux rois païens des Grecs (Alexandre à Cléopâtre), aux empereurs romains (Antoine à Justin II), aux empereurs grecs chrétiens (Justin II à Héraclius), aux rois des Arabes et enfin aux rois des Huns.

Le *Chronicon ecclesiasticum* traite en deux parties de l'histoire religieuse et ecclésiastique de l'Orient. La première partie commence à Aaron et donne de manière très concise l'histoire des grands-prêtres de l'Ancien Testament, puis développe l'histoire de l'Église syrienne occidentale et des patriarches d'Antioche jusqu'en 1285; un auteur anonyme l'a continuée jusqu'en 1495. La seconde partie consacrée à l'Église syrienne orientale renferme l'histoire des patriarches nestoriens et des primats jacobites (maphriens) de Tagrit jusqu'en 1286; elle fut continuée jusqu'en 1288 par Barsuma, le frère de Bar Hébræus, et jusqu'en 1496 par un anonyme. Ici encore la source principale de l'historien est la *Chronique* de Michel le Syrien qu'il transcrit.

A la demande de savants arabes, Bar Hébræus composa en langue arabe une recension de son *Chronicon syriacum* qu'il intitula *Histoire des dynasties.* Il conserva la division en onze époques ou dynasties. Cette histoire fut éditée, avec traduction latine, par Pococke, Oxford, 1663, traduite en allemand, par Lorenz Bauer, *Des Gregorius Abulfaradsch kurze Geschichte der Dynastien,* Leipzig, 1783-1785, et rééditée par Salhani, Beyrouth, 1890.

En somme, Bar Hébræus n'est dans toutes ses œuvres qu'un compilateur érudit et intelligent, un encyclopédiste; il n'est pas un auteur original; aussi n'a-t-il donné son nom à aucune théorie ni à aucune école, mais le nombre et la valeur scientifique de ses travaux en font, selon la parole d'Assémani, « le premier sans conteste des écrivains jacobites. »

L'autobiographie de Bar Hébræus dans Assémani, *Bibliotheca orientalis,* Rome, 1719-1728, t. II, p. 248 sq., dans Rœdiger, *Christom. syr.,* Halle, 1868, p. 47-62, et dans *Chronicon eccles.,* édit. Abbeloos et Lamy, Louvain, 1872, t. II, col. 431-487. Assémani, *loc. cit.,* analyse longuement presque tous les ouvrages de Bar Hébræus. Pour les renseignements généraux, Rubens Duval, *La littérature syriaque,* Paris, 1899, passim (voir tables, p. 416); Wright, *Syriac Literature,* Londres, 1894; Noldeke, *Orientalische Skizzen,* Berlin, 1892, p. 253-273; L. Cheikko, *Barhebræus, l'homme et l'écrivain,* dans le journal arabe *Al-Machriq,* en 1897, et à part, Beyrouth, 1898; J. Göttsberger, *Barhebraus und seine Scholien zur heiligen Schrift,* dans *Biblische Studien,* Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. V, fasc. 4, 5. On trouvera aussi des détails biographiques et bibliographiques dans Nau, *Le livre de l'ascension de l'esprit sur la forme du ciel et de la terre,* cours d'astronomie rédigé en 1279 par Grégoire Aboulfarag, dit Bar Hébræus, 2e partie, traduction française, Paris, 1900, p. I-IV. Nous avions publié, six ans plus tôt, une notice sur l'auteur et l'ouvrage. *Congrès scientifique international des catholiques* tenu à Bruxelles du 3 au 6 septembre 1894, 6e section, p. 154-174.

F. NAU.

BARILE **Jean-Dominique,** théologien moraliste italien, de l'ordre des théatins, vivait dans la première moitié du XVIIIe siècle; on a de lui : 1° *Le moderne conversazioni giudicate nel tribunal coscienza,* in-8°, Rome et Ferrare, 1716; 2° *Scuola di teologiche verità aperta al mondo cristiano d'oggidi, osia l'amor platonico smascherato,* in-4°, Modène, 1716.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* t. II, p. 505.

V. OBLET.

BARKOWICH **François-Wenceslas,** originaire de Venise, vécut dans la seconde moitié du XVIIIe siècle; entré dans la congrégation des somasques, il y professa successivement les mathématiques, la philosophie et la théologie. On a de lui un traité *Dell' esistenza, providenza e degli altri attributi di Dio, della natura de' miracoli, dell' immaterialità, libertà e immortalità*

della mente umana, della distinzione del bene e del male morale, in-8°, Venise, 1730.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* Paris, 1853, t. IV, p. 514; Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1893, t. II, col. 1303.

V. Oblet.

1. BARLAAM, de Seminara (Calabre), moine basilien dans le diocèse de Mileto, abbé de Saint-Sauveur (ou du Saint-Esprit) de Constantinople, évêque de Gérace, en Calabre (1342), mort vers 1348. — I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — C'est un bien curieux personnage, insuffisamment étudié jusqu'ici. Mathématicien, philosophe, orateur, versé dans les deux langues grecque et latine, il fut l'un des premiers à répandre la connaissance du grec en Italie : il l'enseigna notamment à Pétrarque. Ses contemporains, italiens et grecs, parlent de son savoir avec enthousiasme : il faut en excepter Nicéphore Grégoras, qui le juge de façon sévère. *P. G.,* t. CXLVIII, col. 761.

Mais ce n'est pas du précurseur de l'humanisme que nous avons à nous occuper, c'est du théologien. Son nom demeure attaché à deux questions : celle des hésycastes ou palamites, et celle du schisme grec. Comme il a écrit et pour les grecs contre les latins et pour les latins contre les grecs, quelques auteurs ont pensé qu'il y eut deux écrivains du nom de Barlaam; en réalité, nous sommes en présence d'une personnalité unique, mais changeante.

Que ce soit par ambition, comme on l'a dit, ou simplement par amour de l'étude, le moine calabrais passa en Grèce. Sa culture lui attira la renommée, et ses écrits lui valurent les bonnes grâces de l'empereur Andronic le jeune. Barlaam adopta, en effet, les doctrines schismatiques, et les défendit dans une série d'ouvrages. Le plus important, et le seul qui ait été imprimé, est un traité contre la primauté du pape ; il y expose clairement les arguments classiques du schisme grec. Chemin faisant, il s'appuie sur la fable de la papesse Jeanne, laquelle du reste, à cette date, était acceptée par les catholiques aussi bien que par les hétérodoxes. *P. G.,* t. CLI, col. 1274.

En 1339, Barlaam fut envoyé par l'empereur Andronic au pape Benoît XII. Le but de son message était d'obtenir des secours contre les Turcs; pour décider le pape, Barlaam promettait que, la guerre finie, on reprendrait l'affaire de l'union des deux Églises. Il proposait, pour aboutir à des résultats définitifs, la tenue d'un concile œcuménique, disant que, si le II[e] concile de Lyon n'avait pas réussi et n'était point tenu pour œcuménique par les Grecs, la cause en était que les Grecs qui y assistèrent n'avaient pas été désignés par les patriarches et par le peuple, mais par l'empereur seul qui voulut imposer l'union de force, non la faire agréer. Le pape perça à jour la tactique impériale. L'expérience avait appris qu'en dépit de leurs promesses les Grecs, une fois secourus, ne songeaient plus à l'union et « montraient non plus leur visage, mais leur dos à l'Église romaine ». C'est ce que rappela Benoît XII. Quant à remettre en question les points définis par le concile de Lyon, le pape déclara que c'était impossible, bien que Barlaam objectât que c'était avantageux, la vérité apparaissant d'autant plus claire et pure qu'elle est plus discutée, à l'instar des aromates qu'on ne peut agiter sans qu'ils deviennent plus odorants. *P. G.,* t. CLI, col. 1338, 1340.

Des luttes et des déceptions attendaient Barlaam à Constantinople. C'était le temps où les moines du mont Athos — « qu'on pourrait appeler la cité céleste », dit un de leurs partisans, l'historien-empereur Jean Cantacuzène, *P. G.,* t. CLIII, col. 666 — se livraient à une étrange méthode d'oraison : elle consistait dans une sorte de contemplation faite de repos, d'immobilité prolongée, dans la solitude de la cellule. En outre, il semble que quelques-uns au moins des moines, le menton collé à leur poitrine, fixaient obstinément le milieu de leur ventre. A persister dans ce genre de contemplation, disaient les moines, il arrivait qu'on apercevait une grande lumière, qui remplissait d'une joie inexprimable. Or, ajoutait-on, cette lumière n'était autre que la gloire et la lumière increée de Dieu, distincte de son essence, de même nature que celle qui éblouit au Thabor les yeux des apôtres, et dont la vue constitue la béatitude des élus. Voir les mots Hésychastes et Palamas, et, pour la discussion théologique de ces théories, Petau, *Dogmata theolog., De Deo,* l. I, c. XII, XIII. Ces bizarres affirmations avaient excité de suite la verve de Barlaam. Non content de tourner en ridicule la grossièreté et l'ignorance des moines, il les taxa d'hérésie. Les esprits s'échauffèrent. Les moines confièrent au plus illustre d'entre eux, Grégoire Palamas, le soin de les défendre. Un synode se tint à Sainte-Sophie de Constantinople, en présence de l'empereur et d'une foule considérable (1341). Barlaam fut condamné. Il aurait fait amende honorable et reconnu que Palamas avait raison, au dire de Jean Cantacuzène, témoin suspect. *P. G.,* t. CLIII, col. 676. Quoi qu'il en soit, Barlaam reprit ses attaques contre les palamites, et, comme l'empereur Andronic mourut sur ces entrefaites, il jugea prudent de regagner l'Italie.

Il y reçut bon accueil, puisque, dès l'année suivante (1342), il était nommé évêque de Gérace. C'est dire que le changement de front fut complet et qu'il servit de nouveau la cause de l'Église romaine. Comme il avait écrit pour les Grecs, il écrivit contre leurs doctrines.

II. Œuvres. — Nous avons de lui, dans l'ordre où les reproduit la *Patrologia græca,* t. CLI : 1° Une lettre à ses amis de la Grèce, col. 1255-1271. L'Église de Rome, dit-il, a quatre caractères qui doivent ramener à elle : la perfection de la discipline, le zèle pour l'instruction, la vénération pour le pape représentant du Christ (Barlaam oppose habilement l'unité du gouvernement dans l'Église romaine à la multiplicité des patriarches dans l'Église grecque et à la mainmise par les princes temporels, quels qu'ils soient, sur l'autorité suprême), la propagation de la foi. Cet opuscule est net, incisif, vraiment remarquable. Un passage digne d'être noté est celui où Barlaam explique les changements qui se sont introduits, au cours des siècles, dans l'Église latine, à l'encontre des canons apostoliques et des sept conciles œcuméniques admis par les Grecs. Il observe que, dans ces canons et dans ces conciles, il y a lieu de distinguer ce qui est de foi ou de précepte divin et ce qui n'en est pas. A ce qui est de foi ou commandé par Notre-Seigneur l'Église romaine n'a jamais touché, et il n'est pas permis de le faire. Il en va autrement du reste; avec le temps, ce qui était bon devient moins bon et peut être modifié avec profit. Or il n'est pas nécessaire, pour que ces réformes s'accomplissent, de recourir au concile œcuménique, *non enim eo quod sit majoris auctoritatis, et magis possit generale concilium quam apostolica sedes, generalia aggregantur concilia, sed quia incidentes quæstiones difficiliores sunt et majore indigeant discussione,* col. 1270-1271. La primauté du pape et le rôle du concile œcuménique sont ici précisés à merveille. — 2° Une seconde lettre aux mêmes sur la primauté de l'Église romaine et la procession du Saint-Esprit, col. 1271-1280. Barlaam y fait usage de la lettre, ultérieurement reconnue apocryphe, du pape saint Clément à l'apôtre saint Jacques le mineur. — 3° Un court traité sur la procession du Saint-Esprit, col. 1281-1282. — 4° Une réponse, col. 1301-1309, à Démétrius Cydonius, qui lui avait demandé les motifs de son adhésion au *Palamisme*. — 5° Une réponse, col. 1309-1314, à Alexis Calochète qui, de concert avec d'autres amis grecs de Barlaam, l'avait prié de lui transmettre, en les traduisant, quelques-uns des textes sur lesquels s'étayaient ses

affirmations relatives aux quatre caractères de l'Église romaine. Ces textes étaient les suivants : des lettres des papes, à partir de saint Clément, attestant qu'ils avaient pourvu, de par leur office, au gouvernement de l'Église universelle; des passages de saint Ambroise, de saint Grégoire le Grand et de saint Jérôme sur la procession du Saint-Esprit *ex Filio;* les décrets d'un concile œcuménique où auraient été définies les questions pendantes entre les deux Églises et dont les Grecs n'avaient point connaissance. Nous ne savons si Barlaam envoya ces textes; dans la réponse que nous possédons, il s'attache à prouver que les Grecs, en désobéissant à l'Église romaine, ne sont pas seulement des schismatiques, mais encore des hérétiques. Sa définition de l'hérésie est intéressante, surtout avec les explications qui l'accompagnent : *Quid ergo hæreticus est et paradogmatista? Quem post binam admonitionem fugiemus? An certe ille qui sapit et dicit aliquid in dogmatibus ita oppositum alicui eorum quæ vel in sacra Scriptura aperte dicuntur, vel in generalibus conciliis expresse determinata sunt, ut cum hoc sit tollatur illud, et cum illud non sit non possit hoc esse : atque talis ad illa repugnantia est ex ea quæ vituperatur hæresis,* col. 1311. Le concile général que les Grecs ignoraient, et dont Barlaam se réclame sans le désigner autrement qu'en citant sa définition sur la procession du Saint-Esprit *ex Patre Filioque tanquam ex uno principio,* est le IIe concile œcuménique de Lyon (1274). Dans cette lettre, Barlaam parle aussi de la question du pain azyme. — 6° Un traité encore sur la procession du Saint-Esprit *ex Filio,* prouvée par la sainte Écriture, col. 1314-1330. — 7° Enfin Barlaam a composé une *Ethica secundum stoicos,* col. 1341-1364. Comme le titre l'indique, l'œuvre n'a rien d'épiscopal, ni même de chrétien; elle est du ressort des historiens de l'humanisme.

I. ŒUVRES. — *Logisticæ sive arithmeticæ subtilius demonstratæ libri VI* (grec et latin), Strasbourg, 1572. Des œuvres écrites contre les latins une seule a été publiée, le Περὶ τῆς τοῦ Πάπα ἀρχῆς, Oxford, 1592; rééditée plusieurs fois, notamment par Saumaise, en appendice à son *De primatu papæ,* Leyde, 1645, elle a été insérée dans *P. G.,* t. CLI, col. 1255-1280 (en bas des pages, texte grec seul). Sur les autres écrits contre les latins cf. Fabricius, *Biblioth. græca,* Hambourg, 1808, t. XI, p. 464-468, ou *P. G.,* t. CLI, col. 1249-1253, et Demetracopulus, *Græcia orthodoxa sive de Græcis qui contra Latinos scripserunt,* Leipzig, 1872, p. 73-75. Le discours sur l'union prononcé devant Benoit XII et la bulle de Benoit XII qui le renferme se trouvent *P. G.,* t. CLI, col. 1331-1342; cf. Raynaldi, *Annales eccles.,* ad an. 1339, n. 19-42. Les écrits pour les latins et l'*Ethica secundum stoicos* se trouvent (texte latin), *P. G.,* t. CLI, col. 1255-1282, 1301-1330, 1341-1364. La première lettre de Barlaam à ses amis de la Grèce a été reproduite, en majeure partie, dans Raynaldi, *Annales eccles.,* ad an. 1341, n. 71-81.

II. VIE. — 1° *Sources anciennes :* Nicéphore Grégoras, *Byzantinæ historiæ,* l. XI, c. X; XVIII, VII, VIII; XIX, I; XX, IV; XXV, VIII; XXVII, VIII; XXIX, V; XXX, II, III, *P. G.,* t. CXLVIII, col. 759-766, 1161-1162, 1167-1170, 1179-1200, 1245-1248; t. CXLIX, col. 21-22, 119-120, 203-206, 235-236, 239-240; du même, fragments d'un dialogue intitulé *Florentius, P. G.,* t. CXLIX, col. 643-648, cf. *P. G.,* t. CXLVIII, col. 761; Grégoire Palamas, *Hagioriticus tomus de quietistis, P. G.,* t. CL, col. 1225-1236 (Barlaam y est combattu sans être nommé); Philotée, patriarche de Constantinople, *Gregorii Palamæ encomium, P. G.,* t. CLI, col. 584-612; Nil, patriarche de Constantinople, *Gregorii Palamæ encomium, P. G.,* t. CLI, col. 665; *Tomi synodici tres in causa palamitarum, P. G.,* t. CLI, col. 679-774, cf. *P. G.,* t. CLII, col. 1241-1253, 1269-1273, 1273-1284, et Coleti, *Sacrosancta concilia,* Venise, 1731, t. XV, col. 559-562, 613-614; deux lettres à Barlaam, l'une d'Alexis Calochète, *P. G.,* t. CLI, col. 1282, l'autre de Démétrius Cydonius, *P. G.,* t. CLI, col. 1283-1301; Jean de Cyparisse, *Palamiticarum transgressionum,* serm. I, c. III, *P. G.,* t. CLII, col. 680-681; Jean Cantacuzène, *Histor.,* l. II, c. XXXIX-XL; III, XCVIII; IV, XXIV, *P. G.,* t. CLIII, col. 661-682, 1287-1288; t. CLIV, col. 193-198; du même (sous le pseudonyme du moine Christodule), fragments du *Contra Barlaam et Acyndinum, P. G.,* t. CLIV, col. 693-710; Georges Phranzès, *Chronicon majus,* l. I, c. XXXIX; IV, XXII, *P. G.,* t. CLVI, col. 667-668, 1017-1018.

2° *Travaux modernes :* L. Allatius, *De Ecclesiæ orientalis et occidentalis perpetua consensione,* Cologne, 1648, l. II, c. XVI, XVII; Fabricius, *Bibliotheca græca,* Hambourg, 1808, t. XI, p. 462-470, ou *P. G.,* t. CLI, col. 1247-1256; And. Demetracopulus, *Græcia orthodoxa sive de Græcis qui contra Latinos scripserunt et de eorum scriptis,* Leipzig, 1872, p. 71-75; G.-A. Mandalari, *Fra Barlaamo calabrese, maestro del Petrarca,* Rome, 1888. Voir, pour l'indication des autres ouvrages, U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie,* col. 222, 2422.

F. VERNET.

2. BARLAAM ET JOSAPHAT, leur légende. — I. Histoire de la démonstration du caractère légendaire. II. Ressemblances avec l'histoire de Bouddha. III. La recension grecque. IV. Voie et intermédiaires par lesquels la légende a passé de l'Inde à Jérusalem. V. Rapports du texte grec avec l'Apologie d'Aristide et l'ouvrage d'Agapet. VI. Popularité de la légende. VII. La légende et la théologie.

I. HISTOIRE DE LA DÉMONSTRATION DU CARACTÈRE LÉGENDAIRE. — A la date du 27 novembre, on lit, dans le martyrologe romain, l'annonce que voici : *Apud Indos Persis finitimos, sanctorum Barlaam et Josaphat, quorum actus mirandos sanctus Joannes Damascenus conscripsit.* C'est seulement à partir de l'édition de 1583 que les saints Barlaam et Josaphat figurent dans le martyrologe romain. Auparavant, ils n'apparaissent pour la première fois, dans les calendriers de l'Occident, que dans le martyrologe d'Usuard (édition de 1515, avec les additions de Greven), dans celui qui porte le nom de Canisius, édité en allemand, en 1562, par Adam Walasser, et dans celui de Maurolycus, publié à Venise en 1568. Dans l'Église grecque, la mention au calendrier des saints Barlaam et Josaphat est plus ancienne, quoique rare. On ne la trouve point dans le ménologe de Basile, et seuls quelques synaxaires les mentionnent. Cf. H. Delehaye, *Synaxarium ecclesiæ Constantinopolitanæ,* 1902, col. 925. On signale une relique de saint Josaphat, un fragment de l'épine dorsale, qui était conservé à Venise et qui, en 1571, fut donné par le doge Luigi Mocenigo au roi de Portugal, Sébastien. Quand le prétendant Antonio dut fuir devant Philippe II, son fils Emmanuel offrit en 1633 la relique au monastère de Saint-Sauveur, à Anvers. Elle est aujourd'hui encore gardée dans la même ville, à l'église de Saint-André, dans la châsse dite des trente-six saints. Malgré ces témoignages de la liturgie en faveur des saints Barlaam et Josaphat, les écrivains ecclésiastiques se sont, de tous temps, préoccupés de l'authenticité de leur histoire et même de la réalité de leur existence. Bellarmin, *De scriptoribus ecclesiasticis,* Paris, 1658, p. 252, s'y montre favorable, ainsi que Jacques de Billy, dans sa traduction latine des œuvres de saint Jean Damascène. Rosweyde, *Vitæ Patrum,* Anvers, 1651, p. 339, fait de sérieuses réserves, qui ne sont pas admises par Léon Allatius, *Prolegomena,* p. XXVIII, à l'édition de saint Jean Chrysostome par Lequien, Paris, 1712. Huet, évêque d'Avranches, relève d'évidentes fictions, mais se déclare lié par le martyrologe romain. *De l'origine du roman,* 2e édit., 1678, p. 87. Tillemont est fort hésitant et ne voit pas le moyen de discerner le vrai du faux. *Mémoires pour servir à l'histoire ecclés.,* 1703, t. X, p. 476. Enfin, Chastelain, *Martyrologe universel,* Paris, 1709, et dom Ceillier, *Hist. gén. des auteurs sacrés et eccl.,* Paris, 1752, t. XVIII, p. 150, se prononcent ouvertement contre l'authenticité de la légende. En ces derniers temps, on a eu enfin la clef de l'énigme. Dès le commencement du XVIIe siècle, l'historien portugais Diego do Couto, *Decada quinta da Asia,* l. VI, c. II, Lisboa, 1612, fol. 123 sq., avait été frappé des ressemblances que présente l'histoire de Barlaam et de Josaphat avec la légende du Bouddha. Mais cette remarque avait complètement passé inaperçue. En 1859, M. Laboulaye, *Journal des Débats,* 26 juillet 1859, signala de nouveau ces analogies. Un an plus tard, en

1860, les deux récits furent comparés en détail par F. Liebrecht, *Die Quellen des Barlaam und Josaphat*, dans *Jahrbuch für romanische und englische Literatur*, 1860, t. II, p. 314-334, et aussi dans son livre *Zur Volkskunde*, Heilbronn, 1879, p. 441-460. La découverte fit rapidement son chemin : Benfey la fit connaître dans *Göttingische gelehrten Anzeigen*, 1860, p. 871 sq.; Emilio Teza, dans les *Sacre rappresentazioni dei secoli XIV, XV e XVI* d'Ancona, Florence, 1872, t. II, p. 146-162; C. A. Holmboe, dans son livre *En buddhistic Legende*, Christiania, 1870, p. 340-351, et surtout Max Müller, dans son article, *On the migration of Fables*, dans *Contemporary Review*, juillet 1870, ou *Chips from a german workshop*, 1875, t. IV, p. 174 sq., ou *Essais sur la mythologie comparée*, trad. G. Perrot, p. 456 sq. Enfin, M. Emmanuel Cosquin publia dans la *Revue des questions historiques*, octobre 1880, t. XXVIII, p. 579-600, une étude très approfondie, où il démontra nettement l'origine indienne de la légende des prétendus saints Barlaam et Josaphat.

II. Ressemblances avec l'histoire de Bouddha. — Le doute en effet n'est plus possible, l'histoire de ces personnages reproduit trait pour trait celle de Bouddha. Joasaph (c'est la forme primitive du nom de Josaphat) est le fils d'un roi indien, nommé Abenner. A sa naissance, il fut prédit qu'il se ferait chrétien. Pour écarter cette éventualité, son père le fit élever loin du monde et déroba à la vue de l'enfant le spectacle des misères de cette vie. Malgré ces précautions, diverses circonstances révèlent à Joasaph l'existence de la maladie, de la vieillesse et de la mort. L'ermite Barlaam s'introduit auprès de lui et le convertit au christianisme. Joasaph entraine dans sa conversion son père, tous les sujets de son royaume et jusqu'au magicien Theudas envoyé pour le séduire; puis, il renonce au trône et se fait ermite. Voici maintenant le fond analogue de la vie du Bouddha. Les brahmanes ayant prédit, à sa naissance, que l'enfant renoncerait un jour à la couronne et le roi ayant vu en songe son fils devenu ascète errant, l'enferma dans trois palais et fit publier, à son de cloche, l'ordre d'écarter de la vue de son fils tout ce qui pourrait attrister ses regards. Mais Siddhârta (c'est le premier nom de Bouddha) rencontre successivement un malade, un vieillard décrépit et un cadavre. Plus tard, il fait la connaissance d'un *bhikshu*, religieux mendiant. Comme Joasaph, Siddhârta émet, sur ces diverses rencontres, des réflexions qui le persuadent du caractère éphémère de la vie et le poussent à mener une existence plus parfaite. Il renonce au trône, malgré les remontrances de son père et la suprême tentation du démon Pâpiyân. On le voit, l'identité est complète entre les deux légendes.

Les noms mêmes sont identiques, car Joasaph dérive, par des transformations successives mais normales, de *Bodhisattva*, le nom du Bouddha. En effet, le grec Ἰωάσαφ est la transcription de l'arabe *Yoûasaf* et celui-ci, d'après l'auteur arabe du *Ketab-al-Fihrist*, désigne le Bouddha. La transcription exacte de *Bodhisattva* en arabe serait *Boûdsatf*, et en effet, on rencontre chez certains auteurs arabes et persans les formes *Boûdâsp* et *Boûdâshp*. Or, dans le système d'écriture des arabes, la même graphie, selon qu'elle est accompagnée ou non de certains signes, peut se lire *B* ou *Y*. On a donc pu lire aussi *Yoûdsatf*, dont il n'existe pas, il est vrai, de trace, mais qui suppose la forme *Yoûdsasp*, qui a été trouvée. De *Yoûdsasp* est venu *Yoûdasf* et puis *Youâsaf*. Voir sur ce point A. Weber, *Indische Streifen*, t. III, p. 570, note.

III. La recension grecque. — 1° *Les éditions*. — La plus importante des recensions de la légende de Barlaam et de Joasaph est celle qui a été rédigée en grec. J.-B. Docen, *Ueber die Æsopischen Fabeln*, dans J.-C. von Aretin, *Beiträge zur Geschichte und Literatur*, 1807, t. IX, p. 1247, et Valentin Schmidt, *Wiener Jarhbüchern*, 1824, t. XXVI, p. 25-45, en donnèrent les premiers quelques extraits. Le texte intégral fut publié, d'après trois manuscrits de Paris (n. 903, 904 et 1128), par J.-Fr. Boissonade, *Anecdota græca*, Paris, 1832, t. IV, p. 1-365. Cette édition, avec la traduction latine de Billy, fut reproduite dans Migne, *P. G.*, t. XCVI, col. 857-1250. En 1885, Sophronios fit paraître à Athènes une troisième édition du fameux texte. Toutefois, ces travaux ne peuvent encore être considérés comme définitifs; ils n'ont pas suffisamment tenu compte des nombreux manuscrits qui renferment le texte. Voir, à cet égard, Zotenberg, *Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph*, Paris, 1886, p. 3-5; E. Kuhn, *Barlaam und Joasaph*, Munich, 1893, p. 48-49. Ces listes pourraient encore être allongées, car M. Kuhn, qui complète M. Zotenberg, cite seulement quatre manuscrits au Vatican; en fait, il y en a onze. Cf. Hagiographi Bollandiani et Pius Franchi de' Cavalieri, *Catalogus codicum hagiogr. græc. bibl. Vaticanæ*, Bruxelles, 1899, p. 305.

2° *Son rédacteur*. — Quel est le rédacteur de la légende grecque de Barlaam et de Joasaph ? « La plupart des manuscrits de date ancienne, dit M. Zotenberg, *op. cit.*, p. 6-7, nous apprennent que l'histoire a été apportée dans la ville sainte par un moine du couvent de Saint-Saba, nommé Jean. Dans quelques copies modernes, ce personnage est désigné comme « moine du couvent de Saint-Sinaï ou Saint-Sinaïtes, et dans un petit nombre d'exemplaires du XVI[e] et du XVII[e] siècle, on lit que ce récit, apporté par quelques hommes pieux de l'Inde à Jérusalem, au couvent de Saint-Saba, a été rédigé par saint Jean Damascène ». Deux autres manuscrits, le n. 137 de la Bibliothèque naniane à Venise, et le n. 1771 de la Bibliothèque nationale de Paris, attribuent l'œuvre à Euthyme l'Ibère, qui aurait traduit l'histoire de Barlaam et Joasaph du géorgien en grec.

1. *Est-ce Euthyme l'Ibère?* — Malgré son caractère étrange et son peu de probabilité, cette dernière opinion a trouvé des partisans convaincus, comme le baron V. R. Rosen, *Zapiski vostočnago otdělenija imperatorskago russkago archeologičeskago obščestva*, 1887, t. II, p. 166-174; N. Marr, *ibid.*, t. III, p. 233-260, et Hommel, dans l'appendice de l'ouvrage de Weisslowits, *Prinz und Derwich*, p. 136-140. M. E. Kuhn, *Barlaam und Joasaph*, dans *Abhandlungen der K. Bayer. Akademie der Wiss.*, I[re] classe, 1893, t. XX, part. I, n'a pas eu de peine à réfuter les arguments très fragiles qui ont été présentés pour donner à saint Euthyme l'Ibère la paternité du texte grec de l'histoire de Barlaam et de Joasaph.

2. *Est-ce saint Jean Damascène?* — C'est Jacques de Billy qui a surtout contribué à faire passer saint Jean Damascène pour l'auteur de cette légende. M. Zotenberg, *op. cit.*, p. 12-35, a péremptoirement établi que les cinq preuves produites par Billy ne démontrent nullement sa thèse. En effet, le témoignage de Georges de Trébizonde manque absolument d'autorité; l'affirmation vague et dépourvue d'arguments, relative au style de saint Jean Damascène qu'on prétend retrouver dans le livre de Barlaam et Joasaph, n'est pas vérifiée en fait. Les citations bibliques qui ont été invoquées démontrent que saint Jean Damascène et l'auteur du roman n'ont pas eu sous les yeux le même exemplaire du texte sacré; quant aux extraits des Pères de l'Église, ils ne sont pas suffisants pour établir l'identité des deux écrivains. Un dernier argument est tiré de la similitude de certaines doctrines. Il s'agit surtout d'une dissertation sur le libre arbitre. M. Zotenberg montre nettement que les deux auteurs ont fait, indépendamment l'un de l'autre, de larges emprunts au traité de Némésius et que la définition amplifiée de la βουλή, reproduite littéralement dans les deux ouvrages, paraît provenir de quelque commentaire d'Aristote. Quant au passage relatif au culte des images, il y a lieu de remarquer que, bien avant saint Jean Damascène, le grand protagoniste de

cette doctrine, les Pères de l'Église ont traité ce sujet, et à cet égard, les phrases du livre de Barlaam et de Joasaph peuvent appartenir aussi bien au ve siècle qu'au viie ou au viiie.

3. *C'est plutôt Jean, moine de Saint-Saba.* — On peut donc se rapporter à la rubrique d'un certain nombre de manuscrits, d'après laquelle l'histoire de Barlaam et Joasaph aurait été rédigée διὰ Ἰωάννου μοναχοῦ ἀνδρὸς τιμίου καὶ ἐναρέτου μονῆς τοῦ ἁγίου Σάβα. Il n'y a malheureusement aucun indice pour identifier le nom d'une façon plus précise. On admet généralement que le livre de Barlaam et Joasaph fut composé au couvent de Saint-Saba, près de Jérusalem, dans la première moitié du viie siècle. C'est à cette date que mènent, avec vraisemblance, l'étude du système théologique de l'ouvrage et les détails de la partie narrative. Les manuscrits dont nous venons de parler attestent nettement la provenance indienne de l'histoire de Barlaam et Joasaph : Ἱστορία ψυχωφελὴς ἐκ τῆς ἐνδοτέρας τῶν Αἰθιόπων χώρας, τῆς Ἰνδῶν λεγομένης πρὸς τὴν ἁγίαν πόλιν μετενεχθεῖσα.

IV. Voie et intermédiaires par lesquels la légende a passé de l'Inde a Jérusalem. — Pour expliquer par quelle voie et par quels intermédiaires s'est effectué le voyage, on a pensé aux chrétiens de la côte de Malabar, mais il semble peu probable que ces nestoriens aient eu chance d'être accueillis dans la société si orthodoxe de Saint-Saba, à moins qu'il ne se soit agi d'indiens, chrétiens de naissance ou de bouddhistes nouvellement convertis, qui venaient visiter les Lieux-Saints. Toutefois, cette solution n'a guère prévalu et voici comment on explique la transformation de la légende bouddhique en roman chrétien de Barlaam et de Joasaph. On sait, par d'autres faits analogues, par exemple celui de la légende de Kalilah et Dimnah et du roman des Sept Sages, comment se sont accomplies des pérégrinations littéraires du même genre. De l'Inde, ces livres ont pénétré en Perse et y ont été traduits en pehlevi, la langue officielle des Sassanides (226-641). Du pelhevi ils ont passé au syriaque ou à l'arabe, et de là sont issues les versions hébraïques et grecques, qui ont ensuite donné naissance aux traductions en diverses langues. Telle semble avoir été aussi la marche suivie par l'histoire de Barlaam et Joasaph. On a retrouvé divers exemplaires d'une ancienne version arabe qui a, avec l'histoire du Bouddha, des rapports beaucoup plus intimes que le livre grec. D'autre part, les recherches de MM. Rosen et Marr assignent avec raison à la rédaction géorgienne une place intermédiaire entre la forme arabe et la rédaction grecque. Celle-ci apparaît comme un remaniement, très surchargé de théologie, de l'original perdu de la version géorgienne. On conjecture que cet original était une traduction syriaque, que nous ne possédons plus, du livre pelhevi d'où procède le texte arabe. La recension grecque ayant été écrite aux environs de l'an 630, on remonte pour le livre pelhevi au vi^e siècle. Or précisément à cette époque, le christianisme et le bouddhisme faisaient en Bactriane de nombreux prosélytes. Les bouddhistes avaient composé en pelhevi un livre de Yûdâsaf; un chrétien a pu avoir l'idée d'approprier à sa religion la même histoire. S'il y a, dans cet ensemble d'explications de la diffusion du livre de Barlaam et Joasaph, encore un certain nombre d'hypothèses, on doit pourtant convenir que ce système, qui a été brillamment exposé par M. E. Kuhn, *op. cit.*, p. 34 sq., est aussi plausible que solidement étayé. Si jamais on retrouvait la version syriaque du livre de Barlaam et de Joasaph, on serait probablement mis en possession du fil précieux qui manque encore pour l'absolue solidité de la trame.

V. Rapports du texte grec avec l'Apologie d'Aristide et l'ouvrage d'Agapet. — Il importe de relever encore quelques particularités intéressantes du texte grec de la légende de Barlaam et de Joasaph.

1° *Rapports avec l'Apologie d'Aristide.* — En collaborant avec M. J. Rendel Harris à l'édition de l'Apologie d'Aristide, M. Jean Armitage Robinson a reconnu qu'un fragment assez considérable de ce traité a été inséré dans l'histoire de Barlaam et de Joasaph. Ce sont les pages 239-254 de l'édition de Boissonade, depuis les mots : Ἐγώ, βασιλεῦ, προνοίᾳ Θεοῦ ἦλθον εἰς τοὺ κόσμου jusqu'à ἵα, κρίσιν ἐκφυγόντες καὶ τιμωρίας, ζωῆς ἀνωλέθρου δεχθείητε κληρονόμοι. Voir *Texts and Studies. Contributions to biblical and patristic literature*, t. i, n. 1 : *The Apology of Aristides*, Cambridge, 1891, p. 68-84, 100-112. Découverte d'autant plus importante que c'est le seul fragment qui ait été jusqu'à présent retrouvé du texte grec primitif de l'Apologie d'Aristide. Voir t. i, col. 1865.

2° *Rapports avec l'ouvrage d'Agapet.* — Dans son édition de la Σχέδη βασιλική d'Agapet, Bâle, 1663, Damke et plus tard Boissonade, *Anecdota græca*, t. iv, p. 331, ont signalé des rapports frappants entre le texte d'Agapet et le roman de Barlaam et Joasaph. Ils n'avaient toutefois émis aucune conclusion sur la nature même de ces rapports, qu'ils s'étaient contentés de relever. Pourtant il y a lieu de rechercher si c'est l'auteur de la légende de Barlaam et Joasaph qui a fait l'emprunt à Agapet, ou s'il faut admettre l'hypothèse inverse. M. Karl Praechter, *Byzantinische Zeitschrift*, t. ii, p. 444-460, a naguère examiné le problème à fond, mais la solution qu'il en donne est toute négative. Il démontre à la fois que le rédacteur grec de l'histoire de Barlaam et Joasaph n'a point fait d'emprunt direct à Agapet, et que celui-ci n'est point davantage tributaire du moine de Saint-Saba. Tous deux ont donc puisé à une source commune, qui à l'heure actuelle demeure encore inconnue et cachée. Le roi Abenner fait à Joasaph un long discours pour expliquer les motifs pour lesquels il refuse de se convertir à la foi chrétienne. Ce passage se trouve p. 221 sq. de l'édition de Boissonade. M. Zotenberg, *op. cit.*, p. 61, avait pensé que l'auteur, dans ce passage, visait le roi sassanide, Chosroès Anoûschirvan. Une autre hypothèse a été proposée : MM. Cumont et Bidez ont essayé de montrer qu'il s'agit plutôt de l'empereur Julien l'Apostat. Ils ont réuni un certain nombre de passages des historiens de Julien, qui servent, pour ainsi dire, de commentaire perpétuel au texte du roman. Toutefois, ce n'est pas à quelque historien de Julien en particulier que le moine de Saint-Saba semble avoir recouru, c'est plus probablement de la correspondance même de l'empereur Julien qu'il s'est inspiré. Voir *Recherches sur la tradition manuscrite des lettres de l'empereur Julien*, dans les *Mémoires couronnés et autres mémoires publiés par l'Académie royale de Belgique*, 1898, p. 139. MM. Bidez et Cumont ont plus indiqué leur opinion qu'ils ne l'ont démontrée à fond. Aussi M. P. Thomas a-t-il pu dire que « cette hypothèse est ingénieuse sans doute, mais assez fragile ». *Bulletins de l'Académie royale de Belgique*, 1898, t. xxxv, p. 251.

VI. Popularité de la légende. — La légende de Barlaam et Joasaph a eu la plus extraordinaire popularité qui échut jamais à un livre. Outre la compilation grecque, il existe deux autres recensions qui n'en dépendent pas directement, l'une en arabe, l'autre en géorgien. La première a été éditée à Bombay en 1888; la seconde est connue par divers extraits publiés par MM. Rosen et Marr dans les ouvrages cités plus haut. Plus tard, le texte grec a été repris en arabe, d'où sont venues deux rédactions éthiopiennes, et il y a aussi une version arménienne. Pendant la première moitié du xiiie siècle, le rabbin espagnol Ibn Chisdai composa, en vers hébraïques, un poème sur l'histoire de Barlaam et Joasaph, sous le titre de « Prince et Derviche ». En 1887, on a publié une version en slave. Il y a aussi divers textes latins, indépendamment de la traduction du roman grec faite par Jacques de Billy. Voir *Bibliotheca hagio-*

graphica latina, p. 979-982. Au XIIIe siècle, apparaissent les versions françaises de Gui de Cambray, de Chardry et d'autres anonymes. A la fin du XIVe siècle, l'histoire de Barlaam et Joasaph est transportée sur la scène et devient le *Mistère du roi Advenir* (= Abenner). On connaît aussi un texte provençal. Les rédactions italiennes se distinguent en deux classes; les unes donnent le texte étendu de la *Storia*, les autres des résumés de la *Vita*. Il existe aussi, dans le même idiome, des recensions poétiques et des adaptations dramatiques. L'Espagne possède bon nombre d'histoires de Barlaam et Joasaph, et il y a même une version en irlandais. Vers 1220, Rodolphe d'Ems traduit la légende en allemand et, dans le même siècle, l'évêque Otto donne en vers allemands un résumé du roman. En ancien anglais, il existe quatre versions abrégées, et en ancien norvégien un texte qui remonte au XIIIe siècle, d'où est venue la traduction danoise moderne. En suédois, on possède une traduction faite dans la seconde moitié du XVe siècle. Enfin le polonais et le tchèque ont aussi leur histoire de Barlaam et Joasaph. Voir, pour le détail de toutes ces versions, E. Kuhn, *op. cit.*, p. 40-45, 50-74. « Ainsi, dit M. Gaston Paris, ce livre écrit au VIe siècle, par un inconnu, dans un coin de l'Afghanistan, en une langue qui est morte depuis mille ans, s'est répandu, en se transformant plus ou moins, chez tous les peuples civilisés, et les récits qu'il renferme ont enchanté — après les bouddhistes — les chrétiens, les musulmans et les juifs, c'est-à-dire la presque totalité de l'humanité pensante. » *Poèmes et légendes du moyen âge*, Paris, 1900, p. 194.

VII. LA LÉGENDE ET LA THÉOLOGIE. — Au point de vue théologique, l'ensemble des recherches que nous venons de résumer très brièvement sur la légende de Barlaam et Joasaph soulève une double question, celle des conséquences d'une erreur manifeste dans le martyrologe romain et dans le culte de l'Église catholique et celle de l'influence doctrinale du bouddhisme sur le christianisme. Il faut en dire quelques mots.

1° *La légende dans le martyrologe.* — Après ce qui vient d'être rappelé, il demeure indubitable que les saints Barlaam et Joasaph n'ont jamais existé. Leur histoire est pure fiction; l'éditeur du martyrologe romain de 1583 s'est donc trompé en les insérant au catalogue des saints, et il a eu tort derechef d'ajouter que leurs Actes admirables ont été écrits par saint Jean Damascène. La relique d'Anvers n'est pas davantage authentique. Ces constatations ne sauraient plus être mises en doute, et une revue des plus orthodoxes, la *Civiltà cattolica* qui se rédige à Rome, sous le regard vigilant du pape, a reconnu la parfaite exactitude des récentes découvertes relatives au roman de Barlaam et Joasaph (n. du 17 novembre 1882, p. 431 sq.). Toutefois ces découvertes n'ont pas d'autre conséquence et n'atteignent pas la portée qu'y attribuent certains rationalistes. « Le saint-siège n'enseigne point, dit Benoît XIV, que tout ce qui a été inséré dans le martyrologe romain est vrai, d'une vérité certaine et inébranlable... C'est ce qu'on peut parfaitement conclure des changements et des corrections ordonnés par le saint-siège lui-même. » *De servorum Dei beatificatione et canonizatione*, l. IV, part. II, c. XVII, n. 9. Même conclusion pour la relique de saint Josaphat. L'Église n'interdit nullement d'examiner, dans chaque cas particulier, l'authenticité d'une relique, et bien des fois elle a fait suspendre la vénération de celles qui ne lui paraissaient pas véritables. En somme, si l'erreur de l'insertion des saints Barlaam et Josaphat au martyrologe et de la vénération de leur relique, d'ailleurs presque ignorée, est fâcheuse, comme toute erreur en pareille matière, elle n'a pas, en réalité, l'importance qu'on semble, en certains milieux, vouloir y attacher. Une prochaine revision du martyrologe romain la fera sans doute disparaître.

2° *L'influence du bouddhisme sur le christianisme par le moyen de cette légende.* — Quant aux infiltrations bouddhiques que le roman de Barlaam et Joasaph aurait pu faire pénétrer dans le christianisme, pareille thèse n'est pas soutenable. M. Gaston Paris a lumineusement exposé quel abîme sépare le bouddhisme de l'ascétisme chrétien. « Le monachisme chrétien n'a été grand que par les côtés où il s'est séparé du monachisme bouddhique, c'est-à-dire par l'amour de Dieu, soit sous forme de contemplation mystique, soit sous forme d'attachement passionné à la personne du Rédempteur, et par l'amour du prochain, manifesté dans les œuvres de miséricorde et de dévouement. » *Op. cit.*, p. 201. Avant lui, M. Laboulaye, qui l'un des premiers a reconnu la légende du Bouddha dans le roman de Barlaam et Joasaph, *Journal des Débats*, 26 juillet 1859, et M. Barthélemy Saint-Hilaire, *Trois lettres à M. l'abbé Deschamps*, Paris, 1880, p. 2, avaient conclu dans le même sens: « Il n'y a rien de commun, dit le premier, entre l'ermite qui soupire après la vie éternelle en Jésus-Christ et le bouddhiste qui n'a d'autre espoir qu'un vague anéantissement, » et le second a écrit cette phrase si nette qui résume toute la question: « Le bouddhisme n'a rien de commun avec le christianisme, qui est autant au-dessus de lui que les sociétés européennes sont au-dessus des sociétés asiatiques. »

J. VAN DEN GHEYN.

1. **BARLOW Édouard,** pseudonyme adopté par le prêtre catholique anglais Booth qui, vers le commencement du XVIIIe siècle, remplissait secrètement dans son pays les fonctions de missionnaire. Booth mourut vers 1716 après avoir écrit un *Traité de l'eucharistie*, 3 in-4°.

Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1838, t. I.

V. OBLET.

2. **BARLOW Guillaume,** né dans le comté d'Essex, entra dans l'ordre de Saint-Augustin et prit à l'université d'Oxford le degré de docteur en théologie. Sous Henri VIII, il passa au protestantisme et se maria. Il mourut, en 1568, évêque anglican de Chichester. On a de lui quelques ouvrages de polémique dirigés contre les catholiques : 1° *Enterrement de la messe;* 2° *Réponses à certaines questions concernant les abus de la messe*, insérées dans l'*Histoire de la Réformation* de Burnet; 3° *La divine et pieuse institution du chrétien*, que l'on désigne souvent en Angleterre sous le nom du *Livre de l'Évêque*, Londres, 1537.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1853, t. IV, p. 522; Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1838, t. I.

V. OBLET.

BARNABÉ (Épître dite de saint). — I. Histoire du document. II. Contenu. III. Authenticité. IV. Intégrité. V. Enseignements.

I. HISTOIRE DU DOCUMENT. — L'épître, dite de saint Barnabé, adressée à des inconnus par un auteur anonyme pour combattre, au moins indirectement, certaines prétentions juives et enseigner la voie du salut, a été connue de bonne heure et citée surtout dans le milieu alexandrin. On suit sa trace dans la littérature patristique du IIe siècle au IXe. Certaines comparaisons de textes permettent de croire qu'Hermas, *Vis.*, III, 4, *Mand.*, II, 4, et *Barn.*, XIX, 5, 11; saint Justin, *Dial. cum Tryph.*, XL, et *Barn.*, VII, 6, 8, saint Irénée, *Cont. hær.*, IV, 17, 6; V, 28, 3, et *Barn.*, II, 10; XV, 4, l'ont eue sous les yeux. Tertullien s'en sert dans deux passages, sans citer sa source, *Adv. Marc.*, III, 7; *Adv. Jud.*, XIV, *P. L.*, t. II, col. 331, 640, et *Barn.*, VII, 4, 6, 8. Clément d'Alexandrie, qui n'approuve ni ce qu'elle renferme d'invraisemblable sur l'hyène, *Pæd.*, II, 10, *P. G.*, t. VIII, col. 500, ni son interprétation du Ps. I, *Strom.*, II, 15, *P. G.*, t. VIII, col. 1005, en cite de longs extraits. *Strom.*, II, 6, 7, 18, 20, *P. G.*, t. VIII, col. 965, 969, 1021, 1060; *Strom.*, V, 8, 10, *P. G.*, t. IX, col. 81, 96. Et Origène conjecture avec raison qu'elle a fourni à Celse son

argument contre les apôtres. *Cont. Cels.*, I, 63. *P. G.*, t. XI, col. 777. Clément d'Alexandrie, au dire d'Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, *P. G.*, t. XX, col. 549, et même Origène, *In Rom.*, I, 24, *P. G.*, t. XIV, col. 866, la tinrent en si haute estime qu'ils la citaient comme Écriture.

A partir du IXe siècle, le silence se fait sur cette épître; on n'en parle plus; on ignore son existence. Mais, au XVIIe siècle, elle est retrouvée dans un texte grec fort mutilé, auquel manquent les cinq premiers chapitres, et dans une version latine, très ancienne, à laquelle manquent les quatre derniers chapitres. Texte et traduction se complétaient et permirent de reconnaître l'épître que l'antiquité chrétienne attribuait à saint Barnabé. La première édition, préparée par l'Anglais Usher, fut détruite dans un incendie, en 1644; celle de dom Ménard fut publiée par dom d'Achéry, en 1645. Grâce à la collation de nouveaux manuscrits, Isaac Voss en donna une nouvelle, moins imparfaite, en 1646. Dans la suite, Cotelier en 1672, Lemoyne en 1685, Leclerc en 1698, Russel en 1746, Galland en 1765 et Hefele en 1839, entre autres, s'appliquèrent à améliorer le texte. Dressel put utiliser des manuscrits nouveaux et publia, en 1857, l'édition la moins incorrecte. Mais jusque-là on n'avait pu retrouver le commencement du texte grec, qu'on était obligé de remplacer provisoirement par la vieille traduction latine. Heureusement qu'en 1859 Tischendorf découvrit au couvent de Sainte-Catherine, sur le mont Sinaï, un codex du IVe siècle, où le texte grec de l'épître était intégralement transcrit à la suite des livres du Nouveau Testament. Il publia le tout, en 1862, à Saint-Pétersbourg, et, en 1863, à Leipzig. Aussitôt parurent les nouvelles éditions critiques de Dressel, en 1863; de Volkmar, en 1864; d'Hilgenfeld, en 1866; de Muller, en 1869; de Gebhardt, en 1875. En 1875, nouvelle découverte : l'archimandrite Philothée Bryennios trouva à Constantinople un codex du XIe siècle renfermant dans leur intégrité les épîtres de Clément de Rome et de Barnabé ainsi que la Didaché. Se contentant de publier d'abord l'épître de saint Clément, il transmit une copie fidèle de celle de saint Barnabé à Hilgenfeld, qui l'utilisa dans son *Der Brief des Barnabas,* 1877, Leipzig; il la publia à son tour avec la Didaché, en 1883, à Constantinople. Entre temps, Gebhardt et Harnack donnèrent la seconde édition de leurs *Patrum apostolicorum opera,* Leipzig, 1878. Enfin, Funk, tenant compte des récentes découvertes, inséra l'épître de saint Barnabé en tête de ses *Patrum apostolicorum opera,* Tubingue, 1881, avec une traduction latine et des notes critiques. C'est cette dernière édition qui sera citée dans le courant de l'article. Une troisième édition a paru en 1901.

II. CONTENU. — L'épître de Barnabé, qu'on regarde comme un traité apologétique contre les Juifs ou comme une homélie prêchée à un auditoire chrétien, se divise en deux parties très distinctes et d'inégale longueur : première, I-XVI; seconde, XVII-XXI. — *Première partie.* — Après avoir salué ses destinataires et loué les dons spirituels qu'ils ont reçus de Dieu, l'auteur regarde comme une joie et un devoir de leur écrire pour rendre leur foi et leur science parfaites, non pas à titre de docteur, mais comme l'un d'entre eux (I). Les jours sont mauvais : il s'agit de rechercher les justifications du Seigneur. Or Dieu a prévenu par ses prophètes qu'il n'a besoin ni de sacrifice, ni d'holocauste, ni d'oblation : tout cela est abrogé. C'est maintenant la loi nouvelle de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il importe de la bien comprendre, d'accomplir avec soin son salut et de déjouer les séductions du Mauvais (II). Dieu ne veut pas le jeûne corporel, mais celui qui consiste dans l'abstention de toute injustice et la pratique de la charité. Il nous en a prévenus d'avance pour que nous ne soyons pas affligés par la loi comme de simples prosélytes (III). Ce qui sauve actuellement c'est de fuir les œuvres d'iniquité, d'éviter tout contact avec le péché et les méchants; car l'heure a sonné du scandale prédit par les prophètes : donc se garder d'accumuler faute sur faute, sous prétexte d'être couvert par le testament nouveau. Car les Juifs, en se tournant vers les idoles, ont perdu pour toujours le testament qu'ils avaient reçu par Moïse. Attention donc aux derniers jours. Pour interdire au Noir l'entrée de nos âmes, il faut fuir la vanité, haïr les œuvres de la voie d'iniquité, devenir le temple spirituel et parfait de Dieu ; car si, malgré les miracles et les prodiges, les Juifs ont été écartés, prenons garde d'être rejetés comme eux (IV). Le Fils de Dieu est venu; il s'est incarné; il a répandu son sang sur le bois pour racheter nos péchés (V). Tout cela, incarnation, passion, a été préfiguré (VI). Le bouc émissaire (VII), la vache rousse, double image du Christ, inintelligible à quiconque n'a pas entendu la parole de Dieu (VIII). Dieu a circoncis nos oreilles et notre cœur. Quant à la circoncision, dans laquelle les Juifs mettaient leur confiance, elle a été abrogée. Dieu n'a pas prescrit la circoncision de la chair; en la pratiquant, les Juifs, trompés par le mauvais ange, ont outrepassé ses ordres. Sans doute la circoncision charnelle a été donnée par Abraham à ses 318 serviteurs; mais c'est là un mystère relatif à Jésus; car 18 s'écrit ιη, commencement du nom de Ἰησοῦς, et 300 s'écrit τ, qui est le signe de la croix (IX). En interdisant certains mets, Moïse n'a eu en vue qu'un sens spirituel (X). — Dieu nous a également annoncé d'avance le mystère de l'eau et de la croix : l'eau c'est le baptême qui efface les péchés (XI); Moïse, priant, les bras étendus, et le serpent d'airain représentent Notre-Seigneur sur la croix (XII). Reste à savoir quel est le peuple héritier, celui auquel appartient le testament. Jacob, cadet d'Ésaü, et Éphraïm, cadet de Manassé, sont les préférés de Dieu et présagent ainsi notre élection (XIII). Dieu a donné un testament aux Juifs, mais les Juifs, par leurs péchés, s'en sont rendus indignes, et c'est nous qui, par Jésus, avons été choisis à leur place (XIV). Le sabbat du décalogue figure le jour du repos éternel (XV). Le temple n'est pas celui de pierre, orgueil des Juifs et déjà détruit; c'est notre cœur devenu, par la rémission des péchés, l'espérance et la foi, le tabernacle de Dieu (XVI).

Seconde partie. — Passons à un autre enseignement : il y a deux voies, celle de la lumière et celle des ténèbres, bien différentes l'une de l'autre. A la première président les anges de Dieu; à la seconde, les anges de Satan. Il faut suivre l'une et éviter l'autre pour parvenir heureusement à la résurrection et à la récompense future (XVII-XX). Le jour du Seigneur est proche : je vous en conjure, soyez à vous-mêmes de bons législateurs, de bons conseillers; écartez toute hypocrisie; et que Dieu, le maître du monde, vous donne la sagesse, l'intelligence, la science, la connaissance du commandement, la persévérance (XXI).

L'auteur ne parle pas de la parousie comme la Didaché, mais il semble croire à l'imminence de la fin du monde. En conséquence il désire que « ses fils » soient prêts et n'imitent pas la fausse sécurité des Juifs. Il n'est pas dit que ces Juifs, à l'exemple des judaïsants, aient cherché à imposer le joug de la Loi comme condition nécessaire avant de devenir chrétien; mais à coup sûr ils s'abusent sur la valeur de leur alliance et méconnaissent le rôle du testament nouveau. C'est pourquoi l'auteur de l'épître, dépassant ici la pensée de saint Paul, ne se borne pas à prouver que la Loi a perdu sa valeur et que le rituel mosaïque est abrogé, il va jusqu'à prétendre que l'ancienne alliance a été brisée le jour même où furent brisées par Moïse les tables de la loi, que les diverses pratiques juives n'ont pas eu Dieu pour auteur, que les Juifs se sont trompés en prenant les prescriptions au pied de la lettre. Car ce que Dieu demandait, c'était, non pas les sacrifices sanglants, mais un cœur contrit, non pas un jeûne corporel, mais la pratique

des bonnes œuvres, non pas la circoncision de la chair, mais celle de l'oreille et du cœur, non pas l'abstinence de certaines viandes, mais la fuite des vices désignés par les animaux interdits. De telle sorte que, contrairement à la doctrine de saint Paul, il méconnaît complètement le côté historique de l'Ancien Testament pour n'y voir qu'une signification exclusivement spirituelle. Sans doute, il estime que l'Ancien Testament annonce le Nouveau; il y signale même quelques figures annonçant, par exemple, le mystère de la croix ou l'appel des gentils à la place des Juifs; mais son interprétation numérique des 318 serviteurs d'Abraham est plutôt digne de l'exégèse fantaisiste de la Cabale; et, à propos du salut, il passe sous silence la grande pensée de saint Paul sur la justification gratuite et le rôle de la grâce, bien qu'il n'ignore pas l'importance capitale et l'absolue nécessité du salut, puisqu'il indique le moyen le plus sûr pour se sauver. Quant à ses explications scientifiques sur le lièvre, la belette et l'hyène, elles sont plus que rudimentaires et prêtent à sourire, mais on ne saurait lui en faire un reproche.

III. AUTHENTICITÉ. — *Auteur, lieu et date.* — L'épître que nous possédons est bien certainement celle que l'antiquité chrétienne attribuait à Barnabé. Mais ce Barnabé est-il vraiment l'apôtre, le compagnon et le collaborateur de saint Paul dans sa première mission? C'est une question qui ne se posa même pas; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 6, 7, 15, *P. G.*, t. VIII, col. 965, 969, 1005, et Origène désignent le Barnabé des Actes comme l'auteur de l'épître. On ne discuta qu'un seul point, celui de savoir si l'épître faisait partie ou non de l'Écriture. Contrairement à l'opinion de Clément d'Alexandrie, Eusèbe, *H. E*, VI, 13, *P. G.*, t. XX, col. 548, on la tint pour non canonique, et c'est uniquement dans ce sens qu'il faut entendre Eusèbe et saint Jérôme, quand ils la rangent, l'un ἐν τοῖς νόθοις, *H. E.*, III, 25, *P. G.*, t. XX, col. 269, l'autre parmi les apocryphes. *De vir. ill.*, VI, *P. L.*, t. XXIII, col. 619. Mais ni Eusèbe, *loc. cit.*, ni saint Jérôme, *In Ezech.*, XLIII, 19, *P. L.*, t. XXV, col. 425, ni, à leur suite, Anastase le Sinaïte et l'auteur de la *Stichométrie* n'ont douté de son authenticité. Depuis le XVII[e] siècle jusqu'à nous, c'était également l'opinion de Voss, Dupin, Cave, Le Nourry, Galland, Rosenmuller, Schmidt, Gieseler, Henke, Rördam, Franke, Alzog, Möhler, Freppel, Fessler, Nirschl, etc.; ce n'est plus celle de la critique contemporaine.

Déjà Ménard avait émis quelques doutes; Cotelier s'était prononcé contre l'authenticité. Et depuis, Noël Alexandre, Ceillier, plus récemment Hefele, Funk, Bardenhewer, entre autres, ont fait de même. Toutes les raisons d'ordre intrinsèque qu'on en donne sont loin d'avoir la même valeur, mais quelques-unes semblent décisives. Un allégorisme exagéré; des opinions peu en harmonie avec l'enseignement des apôtres, en particulier avec celui de saint Paul; l'ancienne alliance déclarée rompue le jour même où Moïse a brisé les tables de la loi, *Barn.*, IV, 8, Funk, t. I, p. 10; des appréciations erronées sur les rites juifs, *Barn.*, VII, VIII, Funk, t. I, p. 20-26, par exemple, la circoncision attribuée à l'inspiration du diable, *Barn.*, IX, 4, Funk, t. I, p. 28, les préceptes positifs touchant les sacrifices et les observances légales pris exclusivement au sens spirituel; les apôtres, enfin, traités comme les plus grands pécheurs: autant de traits qui ne sauraient convenir au Barnabé du livre des Actes. Quel est donc l'auteur de l'épître? S'appelait-il comme l'apôtre et l'identité du nom a-t-elle fait conclure à l'identité du personnage? On n'en sait rien. Ce que l'on peut affirmer c'est que l'auteur est un judéo-chrétien orthodoxe, et un alexandrin, comme le prouve l'emploi de l'allégorie, si chère à l'école d'Alexandrie, d'après Philon. Il s'adresse à d'autres judéo-chrétiens d'Alexandrie ou d'Égypte, à un groupe de fidèles qu'il connaît, qu'il aime et qu'il veut mettre en garde contre l'erreur de certains Juifs. Car c'est surtout à Alexandrie que cette épître est connue et appréciée. Il écrit après 70, puisqu'il parle de la chute de Jérusalem et de la ruine du Temple comme de faits accomplis. *Barn.*, XVI, 4, Funk, t. I, p. 48. Son allusion à la reconstruction du Temple trancherait la question de date, s'il s'agissait du temple matériel que l'empereur Hadrien laissa relever en 130-131; des critiques, s'appuyant sur le contexte, pensent qu'il ne s'agit que du temple spirituel qu'est le chrétien. La prophétie, empruntée à Daniel et qu'il dit réalisée, *Barn.*, IV, 4, 5, Funk, t. I, p. 10, est plus précise. Après dix rois, s'élèvera un petit roi qui en humiliera trois en un; après dix cornes se dressera une petite corne qui en humiliera trois en une. L'expression τρεῖς et τρία ὑφ' ἕν, étrangère au texte prophétique et deux fois répétée, est significative. Sa réalisation historique ne peut s'appliquer qu'à Domitien, non seulement parce qu'il est le onzième de la série des empereurs, mais encore parce que, avec lui, troisième et dernier empereur flavien, disparaît la dynastie flavienne, ou mieux, parce que, du même coup, les deux fils de son cousin, le consul Flavius Clemens, dont il avait fait deux césars, perdent tout espoir de régner. Ce serait donc sous Nerva, 96-98, ou peu après, qu'aurait été écrite l'épître, à l'extrême limite du I[er] siècle. Cette interprétation n'est pas admise par tous les critiques, et il en est qui expliquent ce passage, comme la prophétie de Daniel, non pas de rois, mais de royaumes.

IV. INTÉGRITÉ. — Malgré l'inégalité de longueur et la différence de sujet de ses deux parties, cette épître n'en forme pas moins un tout, sorti de la même plume, à l'exemple des épîtres de saint Paul, où les enseignements dogmatiques sont suivis de conseils pratiques. La seconde partie manque, il est vrai, dans la traduction latine, mais se trouve dans les manuscrits grecs; de plus, elle est annoncée en quelque sorte par deux passages, *Barn.*, IV, 10; V, 4, Funk, t. I, p. 12, 14; enfin elle est connue de Clément et d'Origène: elle ne saurait donc être une addition due à une main étrangère. Quant à la première partie, elle ne renferme pas les interpolations qu'on a essayé d'y montrer; les arguments mis en avant par Schenkel, *Studien und Kritiken*, 1837, p. 652-686, ont été solidement réfutés par Hefele dans *Tub. theologische Quartalschrift*, 1839, p. 60 sq., *Sendschreiben des Barnabas*, p. 196 sq.; ceux de Heydecke, *Dissertatio...*, 1874, l'ont été par Funk dans ses *Prolegomena, Patr. apost. opera*, t. I, p. X-XI. Actuellement, parmi les critiques, la question d'intégrité de l'épître de Barnabé ne soulève plus guère de difficultés. Les vues de Völter, *Der Barnabasbrief neu untersucht*, dans *Jahrbücher für protest. Theologie*, 1888, t. XIV, p. 106-144, et celles de J. Weiss, *Der Barnabasbrief kritisch untersucht*, Berlin, 1888, ont été rejetées.

V. ENSEIGNEMENTS. — 1° *L'épître de Barnabé et l'Écriture sainte.* — Ce qu'il y a de remarquable dans cette épître, qui compte à peine un peu moins de six cents lignes, c'est le nombre considérable de rapprochements qu'elle offre avec l'Écriture sainte. Funk, qui les a soigneusement relevés, *Patr. apost.*, t. I, p. 564-566, en compte quatre-vingt-dix-neuf pour l'Ancien Testament et soixante-huit pour le Nouveau. Or, pour l'Ancien Testament, ce sont moins de simples allusions que des citations textuelles, où la version des Septante se trouve contrôlée et parfois corrigée par le texte hébreu. L'auteur a soin d'avertir qu'il cite, tantôt d'après cette formule générale, γέγραπται, ὡς γέγραπται, tantôt d'après cette autre, λέγει ὁ κύριος, ὁ θεός, λέγει ὁ προφήτης. Parfois il nomme le prophète dont il transcrit le témoignage, Daniel, Moïse, David, Isaïe. Mais il n'en agit pas de même avec le Nouveau Testament. Sur trois textes, il n'en signale qu'un comme Écriture, celui-ci: « Beaucoup d'appelés, peu d'élus. » Matth., XX, 16; *Barn.*, IV, 14, Funk, t. I, p. 12. Les deux autres: « Jésus est venu

appeler, non les justes, mais les pécheurs, » Matth., IX, 13; *Barn.,* v, 9, p. 14; « Dieu jugera sans faire acception de personnes, » I Pet., I, 17; *Barn.,* IV, 12, p. 12, sont insérés sans observation spéciale. En dehors de ces trois emprunts textuels, plus de soixante passages accusent une relation étroite avec les divers livres du Nouveau Testament. Seules, les Épîtres de saint Paul aux Colosses et à Philémon, celle de saint Jude, la seconde et la troisième de saint Jean ne donnent lieu à aucun rapprochement de pensées ou d'expressions.

2° *Baptême, vie chrétienne, eschatologie.* — L'auteur, familier avec les écrits de saint Paul, s'adresse à « des fils de dilection et de paix », *Barn.,* XXI, 9, p. 58, se dit περίψημα. *Barn.,* IV, 5, p. 10, 18. Il connaît la merveilleuse efficacité du baptême, qui est de remettre les péchés, φέρον ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. *Barn.,* XI, 1, p. 34. Faisant allusion au baptême par immersion, il écrit: « Nous entrons dans l'eau, pleins de péchés et de souillures, et nous en sortons pleins de fruits. » *Barn.,* XI, 11, p. 36. « Avant de croire, notre cœur est un cloaque de corruption, rempli du culte des idoles, et la demeure des démons; mais, en recevant la rémission des péchés, nous devenons des créatures nouvelles, complètement transformées, et le vrai temple spirituel de Dieu. » *Barn.,* XVI, 7-10, p. 50. Pour atteindre au royaume de Dieu et jouir de la gloire, le fidèle doit passer par les afflictions et les tourments, *Barn.,* VII, 11, p. 24; il doit suivre la voie de la lumière et de la justice, confesser ses péchés et s'appliquer à la prière avec une conscience pure, *Barn.,* XIX, 12, p. 56; car le chemin des ténèbres conduit à la mort éternelle et au supplice. *Barn.,* XX, 1, p. 56. Le jour du Seigneur est proche. *Barn.,* XXI, 3, p. 56. Dieu a créé le monde en six jours. Il s'est reposé le septième: ce qui veut dire que Dieu consommera tout en six mille ans; le septième jour, jour de repos, est celui où le Fils de Dieu mettra un terme à l'iniquité et jugera les impies et changera le soleil, la lune et les étoiles; c'est le jour que nous célébrerons dans un magnifique repos, quand nous aurons été justifiés, que l'iniquité sera détruite et que tout sera renouvelé. Ce sabbat, qui mettra fin à tout, sera le commencement du huitième jour, c'est-à-dire du monde futur. *Barn.,* XV, 1-8, p. 46-48. C'est là le chiliasme. C'est pourquoi, ajoute l'auteur, nous célébrons dans la joie le huitième jour (celui que la Didaché appelle le dimanche), car c'est le jour où Notre-Seigneur est ressuscité. *Barn.,* XV, 9, p. 48.

3° *Anges.* — Il y a des anges: les uns, porteurs de lumière, sont bons et président à la voie du salut, qui mène l'homme à Dieu et à la récompense; les autres sont les démons, *Barn.,* XVI, 7, p. 50, ministres du Mauvais, πονηρὸς Ἄρχων, *Barn.,* IV, 13, p. 12; du Noir, ὁ μέλας, *Barn.,* IV, 10, p. 12; de Satan, *Barn.,* XVIII, 1, p. 52; ils président à la voie des ténèbres, inspirent le mal et ont trompé les Juifs, en leur faisant transgresser les ordres de Dieu. *Barn.,* IX, 4, p. 28.

4° *Christologie.* — La christologie de l'épître de Barnabé est assez développée. L'incarnation et la rédemption sont nettement enseignées. Jésus-Christ, vrai Fils de Dieu, *Barn.,* V, 9, p. 14, est venu dans la chair, *Barn.,* V, 11, p. 16, pour détruire la mort et prouver la résurrection, *Barn.,* V, 6, p. 14, pour sauver les hommes, V, 10, p. 14, et effacer le péché, V, 11, p. 14. Il a souffert sur le bois, V, 13, p. 16, a été crucifié, VII, 3, p. 22. C'est dans son sang qu'il a lavé le péché, V, 1, p. 12; et c'est par sa passion qu'il a racheté l'homme, VII, 2, p. 22. Mais il est ressuscité, le huitième jour, et est monté aux cieux, XV, 9, p. 48; il viendra juger les vivants et les morts, VII, 2, p. 22, les impies, XV, 5, p. 46; il mettra un terme à l'iniquité, renouvellera tout et se reposera magnifiquement le septième jour, c'est-à-dire à la fin du monde et avant le commencement du monde futur. XV, 5, p. 46. En attendant, il nous a donné une loi nouvelle, vraie loi de liberté, qui a une oblation nullement faite par les hommes, *Barn.,* II, 6, p. 6; le sacrifice d'un cœur contrit, d'un cœur glorifiant Dieu en odeur de suavité. II, 10, p. 6. Mais il faut se garder de pécher, sous prétexte que nous sommes protégés par ce testament de Notre-Seigneur. IV, 6, p. 10. La passion de Jésus est un modèle de la nôtre; car ce n'est que par les afflictions et les tourments que nous pourrons parvenir au royaume, voir Dieu et le posséder. VII, 11, p. 24. D'où la nécessité pour le baptisé d'être le vrai temple de Dieu, de faire de bonnes œuvres, de suivre la voie de la justice et d'éviter celle de l'iniquité, seul moyen d'assurer son salut et de trouver grâce au jour du jugement. L'auteur demande qu'on se souvienne de ses conseils et qu'ainsi son amour et sa vigilance produisent un bon effet. XXI, 7, p. 58.

ÉDITIONS. — Nous avons déjà signalé en tête de l'article les meilleures éditions, parues postérieurement à la découverte récente des manuscrits grecs. Celle d'Hilgenfeld, *Der Brief der Barnabas,* Leipzig, 2e édit., et de Ph. Bryennios, dans sa *Didaché,* Constantinople, 1883, suit de préférence le *codex constantinopolitanus* ou *hierosolymitanus.* Celle de Gebhardt et Harnack, *Patrum apostolicorum opera,* 2e édit., Leipzig, 1878, s'appuie de préférence sur le *codex sinaiticus.* L'édition de Funk, *Patrum apostolicorum opera,* Tubingue, 1881, tient compte des deux manuscrits et signale les variantes.

TRAVAUX. — Nous ne signalerons que quelques-uns des plus récents: Hefele, *Das Sendschreiben des Apostels Barnabas...,* Tubingue, 1840; Franke, *Zeitschrift fur luther. Theologie,* 1840; Hilgenfeld, *Die apostolischen Vater,* Halle, 1853; Freppel, *Les Peres apostoliques,* Paris, 1860; Kayser, *Ueber den sog. Barnabasbrief,* Paderborn, 1866; Muller, *Erklarung der Barnabasbriefes,* Leipzig, 1869; Wieseler, *Der Brief des Barnabas,* dans *Jahrb. f. deutsche Theologie,* 1870, t. XV; Riggenback, *Der sog. Brief des Barnabas,* Bâle, 1873; Heydecke, *Dissert. qua Barnabæ epistola interpolata demonstratur,* Brunswick, 1874; Donaldson, *The apostolical Fathers,* 1874; Braunsberger, *Der Apostel Barnabas,* Mayence, 1876; Gudeman, *Religionsgeschichtliche Studien,* Leipzig, 1876; Cunningham, *The Epistle of Barnabas,* Londres, 1877; Funk, *Der Barnabasbrief,* dans *Theolog. Quartalschrift,* 1884, t. LXVI; 1897, t. LXXIX; ces deux études remaniées ont été publiées par l'auteur dans *Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen,* Paderborn, 1899, t. II, p. 77-108; Arnold, *Quæstionum de compositione et fontibus Barnabæ epistolæ...,* Kœnigsberg, 1886; Völter, *Der Barnabasbrief,* dans *Jahrb. f. protest. Theologie,* 1888, t. XIV; Weiss, *Der Barnabasbrief,* Berlin, 1888; Mgr Duchesne, *Saint Barnabé,* dans les *Mélanges de J.-B. de Rossi,* Paris, 1892; P. Batiffol, *La littérature grecque,* Paris, 1897, p. 10-11; P. Ladeuze, *L'epitre de Barnabé,* Louvain, 1900, extrait de la *Revue d'histoire ecclesiastique,* de Louvain, 1900, t. I; A. Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884-1900,* Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 81-86; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur,* Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 86-97. Littérature plus complète dans la 3e édition des *Patr. apostol. opera* de Harnack; dans le *Repertoire des sources historiques,* de Chevalier, col. 223, 2442; dans *Bibliog. Synopsis,* de Richardson, p. 16-19. Voir Bardenhewer, *Patrologie,* Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 38-39, trad. franç., t. I, p. 63-65; Smith, *Dictionary of christian biography,* 2e édit., Londres, 1900; *Kirchenlexikon,* Fribourg-en-Brisgau, 1883.

G. BAREILLE.

BARNABITES. Cet ordre religieux fut fondé à Milan, au commencement du XVIe siècle, sous le nom de *clercs réguliers de saint Paul,* leur patron, par saint Antoine-Marie Zaccaria de Crémone et les vénérables Barthélemy Ferrari et Jacques-Antoine Morigia, gentilshommes milanais. Le pape Clément VII l'approuva en 1533, Paul III le plaça sous la dépendance immédiate du saint-siège par les bulles de 1535 et 1543, Jules III ratifia les confirmations précédentes en 1550. En 1545, ces religieux furent mis en possession d'une ancienne église de Milan dédiée à saint Barnabé : d'où le nom, devenu populaire, de barnabites. Chronologiquement, ils arrivent au second rang dans l'ordre des *clercs réguliers,* dont ils partagent, à peu de différences près, le genre de vie. Le chapitre général, composé des principaux membres de la congrégation, se réunit tous les

trois ans, tranche les questions en dernier ressort, nomme les supérieurs, a seul le pouvoir de légiférer. Leurs règles furent approuvées à Milan, dans un chapitre présidé par saint Charles Borromée. — Primitivement, ils devaient être les auxiliaires du clergé dans la lutte contre le protestantisme, dans la réforme des mœurs. Prédication, administration des sacrements missions à l'intérieur ou chez les hérétiques et les infidèles, toute œuvre enfin qui tend à la sanctification des âmes entre dans leur but. Ainsi ils se chargent souvent de gouverner des paroisses, établissent et dirigent des patronages et des congrégations pieuses, tiennent des écoles publiques et des maisons d'éducation. Ils ont été parfois employés à des réformes partielles du clergé régulier et séculier. Saint François de Sales les introduisit en Savoie où ils parachevèrent son œuvre; Henri IV les appela en Béarn qu'ils ramenèrent à la foi catholique. Ils eurent des missions en Birmanie et en Suède. On leur doit un des premiers catéchismes parus, rédigé par le bienheureux Alexandre Sauli, évêque d'Alérie (Corse), puis de Pavie, traduit par saint François de Sales. Leur action théologique est toute individuelle. On attribue à leur fondateur l'institution des Quarante heures. Un des leurs, le P. Lacombe, directeur de Mme Guyon, tomba dans le quiétisme. Gerdil s'éleva contre le synode de Pistoie, composa la fameuse bulle dogmatique *Auctorem fidei* promulguée par Pie VI vers la fin de l'année 1794, tint tête presque à lui seul au mouvement encyclopédiste, réfuta J.-J. Rousseau, Locke et Condillac, publia ses *Considérations sur la religion,* qui se recommandent par leur valeur littéraire et doctrinale, joua un très grand rôle dans la rédaction du Concordat de 1801 et la réorganisation religieuse en France comme le prouve sa correspondance avec M. Émery. Bilio, un des cinq présidents du concile du Vatican, fut spécialement chargé de la commission *De fide.* — On peut citer comme s'étant acquis un grand renom dans les sciences théologiques : 1° pour le dogme : Joseph Cacherano (1535-1685), auteur d'une *Theologia assertiva,* 4 in-fol.; Alexandre Ugo (1726-1795) de Nice, *Institutiones theologicæ ad usum seminarii Bononiensis,* 2 vol.; Fortunatus Venerio, de Udine (1695-1763), *Cursus theologicus,* 8 in-fol. dédiés à Clément XII et à Benoit XIV; Jean-Claude Pozzobonelli (1655-1718), *Quæstiones selectæ in Iam, IIam et IIIam partem Summæ Sti Thomæ;* 2° pour la morale : François Rotarius, d'Asti (1660-1748); Alexandre Maderno (1618-1685); Grégoire Rossignoli (1638-1715) auquel on a souvent recours dans les questions épineuses et que cite avec éloge le pape Benoit XIV. — C'est surtout dans les manuscrits in-folio conservés aux archives des différentes Congrégations romaines où les barnabites ont toujours eu des consulteurs de grand talent, que se manifeste l'action théologique de cette congrégation.

Barelli, *Memorie*, 2 in-4°, Bologne, 1703-1707; Ungarelli, *Bibliotheca scriptorum e congregatione cleric. regul. S. Pauli*, Rome, 1836; Moltedo, *Vita di S. Antonio-Maria Zaccaria,* Florence, 1897; Dubois, *Vie de S. Antoine-Marie Zaccaria,* Tournai.

C. B[illegible].

1. BARNES, BARNS Jean, bénédictin anglais du XVIIe siècle. Après avoir commencé ses études à Oxford, il se convertit au catholicisme et vint à l'université de Louvain. Il entra ensuite chez les bénédictins anglais contraints d'avoir leurs monastères sur le continent. Ordonné prêtre, il passa en Angleterre, mais ne tarda pas à y être arrêté et fut déporté sur les côtes de Normandie d'où ses supérieurs l'envoyèrent à Dieulouard en Lorraine. Il y enseigna la théologie, ainsi qu'au monastère de Saint-Edmond de Douai. Plus tard il fut confesseur des religieuses bénédictines de l'abbaye de Chelles et devint assistant du général de la congrégation de Valladolid d'où dépendaient alors les bénédictins anglais. Mais ceux-ci obtinrent de former une congrégation régie par un chef de leur nation reconnu par Rome. Barnes refusa de se joindre à ses compatriotes, attaqua vivement le bref d'érection et publia contre ses confrères : *Examen trophæorum congregationis prætensæ anglicanæ ordinis S. Benedicti,* in-8°, Reims, 1622, ouvrage qui fut réfuté par le bénédictin Clément Reyner dans l'*Apostolatus benedictinorum in Anglia,* in-fol., Douai, 1626. Peu après contre les doctrines du jésuite Lessius, au sujet des restrictions mentales, il publia *Dissertatio contra æquivocationes,* in-8°, Paris, 1625, qui fut aussitôt traduit en français : *Traicté et dispute contre les équivoques,* in-8°, Paris, 1625. Cet ouvrage, revêtu de l'approbation de la faculté de théologie de Paris fut mis à l'Index et le jésuite Th. Raynaud l'attaqua vivement sous un nom supposé : *Splendor veritatis moralis collatus cum tenebris mendacii et nubilo æquivocationis ac mentalis restrictionis addita depulsione calumniarum quibus J. Barnesius anglus O. S. B. monachus Leonardum Lessium S. J. theologum oneravit. Per Fr. S. Emonerium ord. min. convent. S. T. D.*, in-8°, Lyon, 1627. Dans un autre ouvrage publié en anglais : *De la suprématie des conciles,* J. Barnes attaqua avec vivacité les prérogatives du pontife romain. Ne reconnaissant plus l'autorité du supérieur de la congrégation de Valladolid, n'admettant pas la nouvelle congrégation anglaise, il ne reculait pas devant les thèses les plus hasardées et était accusé, non sans raison, de vouloir faire un singulier mélange des dogmes catholiques et des erreurs protestantes en Angleterre. Aussi sur des plaintes venues de Rome, il fut arrêté à Paris le 5 décembre 1626, conduit à Cambrai et enfermé au château de Wœrden près de Bruxelles, d'où il fut dirigé vers Rome sous bonne escorte. Il mourut dans cette ville après avoir passé une trentaine d'années dans les prisons de l'inquisition, ou, selon quelques auteurs, dans une maison d'aliénés. Il laissait manuscrit un ouvrage *Catholico-romanus pacificus,* que les protestants firent imprimer à Oxford, in-8°, 1680, et qui est reproduit dans l'appendice de la seconde édition publiée par E. Broun, in-fol., Londres, 1690, du *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum* d'Ort. Gratius. On attribue encore à J. Barnes un traité *De antiqua ecclesiæ britannicæ libertate et privilegiis,* publié à la suite de deux opuscules de Jacques Usserius, in-8°, Londres, 1681.

Ziegelbauer, *Hist. rei literariæ ord. S. Benedicti,* 4 in-fol., Vienne, 1754, t. II, p. 188; dom François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît,* t. I, p. 93; Hélyot, *Hist. des ordres religieux,* in-4°, Paris, 1718, t. VI, p. 283.

B. Heurtebize.

2. BARNES Robert, docteur en théologie et chapelain du roi d'Angleterre Henri VIII. Vers l'an 1530, il séjournait à Wittemberg dans la maison même de Luther; en 1535 Henri VIII, qui venait de faire annuler son mariage avec Catherine d'Aragon, le chargea de demander l'avis des théologiens protestants sur cette question; il paraît qu'il retrancha de cette consultation ce qui était contraire aux désirs du prince. Il était depuis longtemps gagné à la doctrine de Luther et dès 1530 avait publié en latin un ouvrage sur les *Articles de sa foi,* contenant dix-neuf thèses conformes aux principes de Luther; l'ouvrage fut traduit en allemand et publié à Nuremberg en 1531. En 1536, il fit paraître une Vie des papes depuis saint Pierre jusqu'à Alexandre II, *Lives of the Popes from St. Peter to Alexander II.* L'ouvrage est dédié à Henri VIII; il contient une préface de Luther et les papes y sont fort maltraités. Une autre édition parut à Leyde en 1615. De retour en Angleterre, il s'efforça de répandre ses idées et prêcha contre Gardiner, évêque de Winchester, qui, dans un sermon, avait attaqué la doctrine luthérienne de la grâce. Dénoncé pour ce fait à Henri VIII, il fut condamné à se rétracter publiquement, mais on ne put obtenir de lui qu'un désaveu équivoque et insuffisant. Enfermé comme hérétique à la

tour de Londres, puis condamné à mort par le parlement, il fut brûlé le 30 juillet 1540. La relation de sa mort fut envoyée en Allemagne et publiée par Luther; elle a été insérée dans les œuvres complètes du réformateur, t. VII, p. 422, de l'édition d'Altdorf.

Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, t. I; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1853, t. IV; Lichtenberger, *Dictionnaire des sciences religieuses*, Paris, 1878, t. II.

V. OBLET.

BARON Vincent, né à Martres, ancien diocèse de Rieux en Aquitaine, le 17 mai 1604, se fit remarquer de bonne heure par sa piété et son intelligence au cours de ses premières études à Toulouse, où il entra dans l'ordre des frères prêcheurs et fit profession le 16 mai 1622. Il devint un professeur et un prédicateur éminent et se distingua dans ses controverses avec les ministres protestants. Élu prieur du couvent de Toulouse en 1639 et 1649, il remplit différentes missions et se retira à Paris au couvent du noviciat général, où il mourut le 21 janvier 1674. — 1° *Theologiæ moralis adversus laxiores probabilistas. Pars prior, qua vera mens D. Thomæ et ejus scolæ de opinionum ex lege delectu, in qualibet re morali explicata et defensa, adversus D. Caramuelis apologema in D. Fagnanum, Anonymi nodos in P. Mercorum, Theophili Raynaudi exceptionem, et Amadei Guimenii tractatus quindecim*, in-8°, Paris, 1665; 2° *Manuductionis ad moralem theologiam pars altera, qua D. Thomæ vera mens de singulis vitæ humanæ et christianæ officiis inter rigidas et laxiores opiniones media defenditur contra Amadeum Guimenium, Apologistam, et Wendrochium. His addita est confirmatio 33 capitum de moribus ex censura sacræ facultatis Parisiensis contra Amadeum*, in-8°, Paris, 1665; 3° *Theologiæ moralis Summa bipartita de regulis conscientiæ, et de singulis vitæ humanæ et christianæ officiis. Pars prior. Vera mens D. Thomæ et ejus scholæ, de opinionum ex lege delectu in qualibet re morali explicata et defensa. Adversus D. Caramuelis apologema in D. Fagnanum aliosque laxiores aut rigidiores theologos*, in-8°, Paris, 1667; 4° *Theologiæ moralis pars altera de singulis vitæ humanæ et christianæ officiis, contra ficti Amadei, et veri Martini de Moia Hispani tractatus XV. Editio altera ad mentem Alexandri VII aucta ejusdem S. Pontificis 45 propositionum censuris, et tribus cum Joanne Launoio diatribis de forma absolutionis et primatu Petri et verborum injuriis*, in-8°, Paris, 1668; 5° *SS. Augustini et Thomæ vera et una mens de libertate humana et gratia divina explicatur, et scolæ thomisticæ asseritur, adversus duos Theophili Raynaudi libros, aliosque hujus ætatis melioris notæ theologos. Manuductionis tertia pars dogmatica*, in-8°, Paris, 1666; 6° *Libri quinque apologetici pro religione, utraque theologia, moribus, ac juribus ordinis prædicatorum, adversus Theophili Raynaudi tres, totidem Petri de Alva libros, aliquot epistolas Johan. Launoii, Expostulationes Carterii, aliosque. Quarta pars manuductionis ad analyticam theologiam cæteris copiosior*, Paris, 1666; 7° *Duo postremi apologiæ libri, quibus præter defensionem familiæ dominicanæ et scholæ thomisticæ et plures dogmatum et morum juris factique quæstiones; addita sunt compendium Pii V vitæ, et supplementum vitæ Bartholomæi a Martyribus ex Lusitana historia, quo Gallica confirmatur, et Responsio ad novas Launoii objectiones. Exercitatio in postremum quintæ partis epistolarum Joh. Launoii ad Thomam Fortinum parisiensem theologum*, in-8°, Paris, 1666; 8° *Eticæ christianæ septemdecim loci. Sive opinionum a lege stantium necessarius ad salutem delectus vindicatus a novissimis dissertationibus ficti Amadæi et veri Matthæi Moiæ, Martini Esparzæ, Hispanorum, Antonii Terilli, Angli, Honorati Fabri, Galli, Lucii Sammarci, Siculi, Francisci Bonæ Spei et Egidii Estrix Belgarum*, in-8°, Paris, 1673; 9° *Apologia pro sacra congregatione Indicis*, in-4°, Cracovie, 1662; 10° *Responsio ad librum Johannis de Cardenas*, in-8°, sans lieu ni date, mais vers 1672; 11° *L'hérésie convaincue ou la théologie des luthériens et des calvinistes réduite à quatre principes, et réfutée d'une manière toute nouvelle, avec l'examen de l'ouvrage du ministre Claude contre l'eucharistie*, in-12, Paris, 1668.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 655; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 271.

P. MANDONNET.

1. BARONIUS (Le cardinal César), oratorien italien, naquit à Sora dans le royaume de Naples, le 31 octobre 1538. Après avoir commencé ses études à Naples, il vint les continuer à Rome où il se mit sous la direction de saint Philippe de Néri et entra dans sa congrégation. Appliqué aux études historiques par le fondateur de l'Oratoire qui voulait opposer aux centuriateurs de Magdebourg une histoire impartiale de l'Église, il entreprit la composition de ses *Annales ecclesiastici* auxquelles il travailla jusqu'à sa mort. Supérieur de l'Oratoire, après saint Philippe, il fut confesseur de Clément VIII qu'il décida à réconcilier Henri IV. Ce même pape le fit cardinal en 1596 et le nomma bibliothécaire du Vatican. Sans l'opposition de la faction espagnole, il devenait pape à la mort de Clément VIII. Il mourut le 30 juin 1607. Il a été déclaré vénérable. On peut lire en effet dans le P. Cloyseault quelles extraordinaires vertus il pratiqua toute sa vie.

Baronius a beaucoup écrit. Ses principaux ouvrages sont: 1° Une édition du *Martyrologe romain*, Rome, 1586, où il fait preuve d'une érudition et d'une critique fort au-dessus de son temps; 2° les *Annales ecclesiastici*, dont il publia 12 volumes de 1588 à 1607 et qui s'étendent jusqu'à l'année 1198. Cet ouvrage, qui lui a valu le titre de père de l'histoire de l'Église, est remarquable par la richesse des sources, inconnues jusqu'alors, qu'il cite, et aussi par la sagacité de ses réfutations. Malgré les critiques qu'on lui a adressées, surtout en ce qui concerne l'histoire des Grecs, les *Annales* de Baronius restent la base de toutes les études sur l'histoire ecclésiastique. Elles furent continuées par ses confrères Raynaldi et Laderchi, et ainsi menées jusqu'en 1571. L'édition de Lucques, donnée par Mansi, 28 in-fol., est la meilleure. Elle contient aussi les critiques de Pagi, Casaubon, Noris, Tillemont. De nos jours le P. Theiner, aussi philippin, a continué les *Annales* jusqu'en 1583. Plusieurs traductions et abrégés en ont été publiés.

Villarosa, *Memorie dei scrittori filippini*, Naples, 1846, t. I, p. 43-54; Sarra, *Vita del venerabile card. Ces. Baronio*, Rome, 1862; Cloyseault, *Recueil des vies d'oratoriens*, Paris, 1883, t. III, p. 357-388; H. Laemmer, *De Cœsaris Baronii literarum commercio diatriba*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1903.

A. INGOLD.

2. BARONIUS Juste, né à Xanten dans le duché de Clèves; d'abord calviniste, il fut ramené au catholicisme par la lecture des ouvrages de saint Augustin, de saint Cyprien et des controversistes catholiques du temps. En 1601, il vint abjurer à Rome; c'est alors qu'il changea son nom de Kahl ou Calvinus en celui de Baronius, en souvenir du cardinal Baronius qui l'avait instruit. On a de lui : 1° *J. Calvini vetero-castrensis pro sacrosancta catholica romana Ecclesia proque sua ad eam transmigratione apologia*, Mayence, 1601, Heidelberg, 1756; 2° *Præscriptionum adversus hæreticos perpetuarum ex ss. orthodoxis potissimum patribus tractatus VI*, Mayence, 1602; 3° *Pseudo-Jubilæum Wittenbergense*.

Rœss, *Die Convertiten*, t. III, p. 526; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1892, t. I, p. 166.

V. OBLET.

BARONNAT, prêtre français qui vivait dans la première moitié du XIXe siècle; on a de lui : 1° *Le prétendu mystère de l'usure dévoilé, ou le placement d'argent*

connu sous le nom de prêt à intérêt démontré légitime par l'autorité écrite et par l'autorité ecclésiastique, 2 in-8°. Paris, 1832; 2° *Histoire impartiale et critique du rigorisme moderne en matière de prêt de commerce ou la législation française et la doctrine de l'Église catholique justifiées des imputations de la plupart des séminaires de France,* in-8°, Paris, 1842.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* Paris, 1853, t. IV; Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1895, t. III, col. 1160.

V. OBLET.

BARRAL (Louis-Mathias de), né à Grenoble le 20 avril 1746, devint évêque de Troyes en 1790, succédant à son oncle dont il était le coadjuteur depuis 1788. Il refusa le serment exigé par la constitution civile du clergé et dut s'exiler à Constance d'abord, puis en Angleterre. Après le Concordat, il fut nommé évêque de Meaux, et ensuite archevêque de Tours (1804). Il joua un rôle assez important dans les démêlés de Napoléon Ier avec le pape Pie VII. Malheureusement, on a pu l'accuser, non sans raison, de complaisance et même de servilité envers l'empereur. Sous la Restauration, il se vit obligé de se démettre de son siège, et mourut peu après, le 6 juin 1816. On a de lui : 1° *Fragments relatifs à l'histoire ecclésiastique des premières années du XIXe siècle,* Paris, 1814; 2° *Défense des libertés de l'Église gallicane et de l'Assemblée du clergé de France, tenue en 1682,* ou *Réfutation de plusieurs ouvrages publiés récemment en Angleterre sur l'infaillibilité du pape,* ouvrage posthume édité par son frère, l'abbé de Barral, in-4°, Paris, 1817.

Abbé de Barral, *Notice sur la vie politique et les écrits de Mgr de Barral,* en tête de la *Défense* etc., Paris, 1817; *Ami de la religion,* 1815, t. III, p. 369-378; 1816, t. VI, p. 7; 1818, t. XV, p. 161-171; Feller, *Biographie universelle,* t. I, p. 341; A. Jean *Les évêques et archevêques de France,* Paris, 1891, p. 377-378.

J. BELLAMY.

BARRE Joseph, chanoine régulier de Sainte-Geneviève, né en 1692, mort en 1764. Il fut chancelier de l'université de Paris; il est surtout connu par ses ouvrages historiques; en théologie, on a de lui : 1° *Vindiciæ librorum deuterocanonicorum V. T.,* 1730; 2° un *Examen des défauts théologiques,* 2 in-12, Amsterdam, 1744; 3° des Notes ajoutées aux *Œuvres de Van Espen,* 4 in-fol., 1753.

Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle,* 3e édit., Paris, 1855, t. IV, p. 445; Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* Paris, 1855, t. IV.

V. OBLET.

1. BARRIENTOS Diégo, dominicain portugais. — *Fundamenta incredulorum eversa,* in-fol., Lisbonne, 1733.

Hurter, *Nomenclator,* t. II, col. 994.

P. MANDONNET.

2. BARRIENTOS (Genès de), dominicain espagnol, prédicateur du roi Charles II, et missionnaire aux Philippines avant 1685; évêque de Troya, suffragant de Manille, mort en 1694 ou 1695. — *Expugnacion de el probabilismo,* in-4°, Manille, 1685.

Quétif-Echard, *Script. ord. præd.,* t. II, p. 740; Hurter, *Nomenclator literarius,* t. II, col. 994.

P. MANDONNET.

BARRIÈRE ou BARRERIA (Pierre de), né à Rodez dans la première moitié du XIVe siècle, évêque d'Autun en 1377, au moment où commençait le grand schisme, mort en 1383. Urbain VI voulut le faire cardinal, mais Pierre de Barrière, qui le considérait comme élu illégitimement, refusa le titre qui lui était offert, il l'accepta du pape d'Avignon Clément VII. Il écrivit contre le *De fletu Ecclesiæ,* composé par Jean de Legnano en faveur d'Urbain VI, un court traité *De schismate,* inséré par du Boulay dans son *Histoire de l'université de Paris,* t. IV, p. 529-554; l'ouvrage fut écrit vers 1379.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* Paris, 1853, t. IV; Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1899, t. IV, col. 585; [illegible] p. 131.

V. OBLET.

BARRUEL Augustin, jésuite français, né à Villeneuve-de-Berg (Ardèche), le 2 octobre 1741, admis le 15 octobre 1756, enseignait la grammaire à Toulouse, en 1762, quand la Compagnie de Jésus fut détruite en France. Il s'expatria et professa dans des collèges de son ordre en Moravie et en Bohême; de retour en France, en 1774, il se livra à des travaux littéraires, qui lui acquirent de la réputation. A l'approche de la Révolution, il soutint, par ses écrits, le courage et la persévérance du clergé orthodoxe et attaqua vigoureusement la constitution civile du clergé. Il se réfugia en Angleterre en 1792, y fut aumônier de la princesse de Conti et continua de combattre le schisme. Rentré en France en 1803, il fut nommé chanoine honoraire de Notre-Dame à Paris, puis il sollicita sa réadmission dans la Compagnie de Jésus et mourut à Paris le 5 octobre 1820. 1° *Journal ecclésiastique, ou Bibliothèque raisonnée des sciences ecclésiastiques, par une société de gens de lettres,* Paris, 1788-1792. L'abbé Dinouart fonda ce journal en 1760, fut remplacé à sa mort (3 avril 1786) par l'abbé de Montmignon, qui, en janvier 1788, en céda la direction à Barruel; le dernier numéro que celui-ci publia est de juillet 1792. Plusieurs des travaux qu'il y inséra ont été tirés à part ou insérés dans la *Collection ecclésiastique* (voir *infra,* n. 12). Parmi ces articles, signalons : 2° *Lettre sur le divorce à un député ou réfutation d'un ouvrage* (de Hennet) *ayant pour titre : Du divorce,* Paris, 1789 (deux éditions), 1790; 3° *Les vrais principes sur les mariages opposés au rapport de Durand-Maillane, pour servir de suite aux Lettres sur le divorce,* in-8°, Paris, 1790; 4° *Prône d'un bon curé sur le serment civique exigé des évêques, des curés et des prêtres en fonction,* 1790; traduit en patois toulousain par l'abbé Jos. Laur. Régis Vernet; 5° *Résolution du cas de conscience que fait naître le serment civil en France, ou réponse à ceux qui demandent si l'on peut faire ou non le serment exigé,* 1790; 6° *Développement du serment exigé des prêtres en fonction,* 1790; 7° *Préjugés légitimes sur la constitution civile et le serment exigé des fonctionnaires publics,* 1791; 8° *Question décisive sur les pouvoirs ou la juridiction des nouveaux pasteurs,* 1791; 9° *Le plagiat du comité* (soi-disant ecclésiastique) *de l'Assemblée nationale, ou décret de Julien l'Apostat, formant les bases de la constitution civile du clergé français,* 1791; 10° *De la conduite des curés dans les circonstances présentes, ou Lettre d'un curé de campagne à son confrère, député à l'Assemblée nationale, sur la conduite à tenir par les pasteurs des âmes dans les affaires du jour,* 1791; 11° *De la religion dans les révolutions;* 12° *Collection ecclésiastique, ou recueil complet des ouvrages faits depuis l'ouverture des États généraux, relativement au clergé, à sa constitution civile, décrétée par l'Assemblée nationale, sanctionnée par le roi,* 14 in-8°, Paris, 1791-1793. C'est un recueil important sur la question. On y trouve des dissertations des abbés Maultrot, Jobineau, Guillon. Il a été traduit en allemand et en italien; 13° *L'Évangile et le clergé français, sur la soumission des pasteurs dans les révolutions des empires,* in-12, Londres, 1800; 14° *Détail des raisons péremptoires qui ont déterminé le clergé de Paris et d'autres diocèses de faire le serment de fidélité,* in-8°, Londres, 1800; 15° *Du pape et de ses droits religieux à l'occasion du concordat,* in-8°, Paris, 1803. [illegible] ouvrage, de 800 pages, fut l'origine de nombreuses discussions et contestations en France et en Angleterre. Barruel fut attaqué en particulier par l'abbé Blanchard [illegible] *tions qui divisent et troublent l'Église gallicane,* 3 in-8°, Londres, 1802-1806. Barruel est encore bien connu par

son *Histoire du clergé pendant la Révolution* et ses *Mémoires sur le jacobinisme.*

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. I, col. 930-945; t. VIII, col. 1767-1768.

C. SOMMERVOGEL.

BARSANIENS. Monophysites égyptiens de la fin du VIe siècle, appelés quelquefois barsanuphiens, mais plus souvent sémidalites.

En 482, Zénon publia son *Hénoticon*, qui n'était pas seulement, au point de vue catholique, l'abrogation du concile de Chalcédoine, mais qui jeta la division parmi les monophysites eux-mêmes. La plupart de ceux-ci, à la suite d'Acace de Constantinople, de Pierre Monge d'Alexandrie et de Pierre le Foulon d'Antioche, souscrivirent ce manifeste impérial et conservèrent les cadres de la hiérarchie. Mais, en Égypte, ils se partagèrent sur la question de savoir si le corps de Jésus-Christ avait été corruptible : les uns, avec Sévère, la tranchèrent par l'affirmative et formèrent la secte des sévériens ou des phtartolâtres; les autres, avec Julien d'Halicarnasse, la tranchèrent par la négative et formèrent la secte des julianites ou aphtartodocètes. Au VIe siècle, Théodose embrassa le premier de ces deux partis, Gaianus le second.

En même temps les eutychiens stricts refusèrent d'accepter les directions impériales, se séparèrent des hénotiques, et restèrent sans hiérarchie, sans baptême solennel, sans oblation ni sacrifice, se contentant de prendre à Pâques une très petite parcelle des espèces eucharistiques, jadis consacrées par le patriarche d'Alexandrie, l'eutychien Dioscore : ce furent les acéphales. C'est au nombre de ces derniers que se rangent les barsaniens. Mais, d'une part, ceux-ci en vinrent à accepter certaines vues des théodosiens et des gaianites, résolurent de rétablir la hiérarchie parmi eux et se donnèrent Barsanuphius pour évêque. Au dire des acéphales intransigeants, l'ordination de cet évêque était irrégulière et rappelait l'étrange subterfuge employé précédemment pour sacrer Isaïe, sur la tête duquel on s'était contenté de poser la main d'un saint évêque, nommé Épiphane, qui venait de mourir. Timothée de Constantinople, *De recipiendis hæreticis*, XII, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 450. D'autre part, à la pratique de la communion annuelle de Pâques, en usage parmi les acéphales, ils ajoutèrent l'emploi de la fleur de farine, σεμίδαλις, d'où leur nom de sémidalites. Ils trempaient l'extrémité de leur doigt dans cette fleur de farine et la portaient à la bouche. C'était tout leur mystère, toute leur oblation, toute leur communion, dit saint Jean Damascène, *Hær.*, LXXXVI, *P. G.*, t. XCIV, col. 756. En dehors de cette singulière pratique on ne trouve, au sujet des barsaniens, aucune trace de leur activité intellectuelle et de leur influence. Ils végétèrent, comme tant d'autres sectes, sur les bords du Nil; au commencement du IXe siècle, vers 815, ils se rangèrent, avec deux évêques de leur parti, sous la direction du patriarche jacobite, Marc d'Alexandrie, et se fondirent dès lors avec les jacobites.

Timothée de Constantinople, [illegible] Ἐκκλησίᾳ ou *De recipiendis hæreticis*, *P. G.*, t. LXXXVI; Anastase le Sinaïte, Ὁδηγός, *P. G.*, t. LXXXIX; S. Jean Damascène, Περὶ αἱρέσεων, *P. G.*, t. XCIV; Pratéolus (Du Préau † 1588), *De vitis, sectis et dogmatibus omnium hæreticorum,... elenchus*, Cologne, 1581.

G. BAREILLE.

BARSONY DE LOVAS BERENY George, théologien hongrois du XVIIe siècle; il fut évêque de Gross-Wardein en 1663, puis transféré à l'évêché d'Erlau (Eger) en 1676; il mourut en 1678. Il a écrit surtout contre les protestants, notamment: *Veritas toti mundo declarata, argumento triplici ostendens J. C. regiamve Majestatem* [illegible] *Ecclesiæ in Hungaria sectas lutheranam et calvinianam*, in-12, Kaschau, 1671; Vienne, 1672.

Hurter, *Nomenclator literarius*, [illegible] Paris, 1853, t. IV.

V. OBLET.

BARSOV Nicolas Ivanovitch, théologien russe, né dans le gouvernement de Saint-Pétersbourg, le 21 avril 1839. Ses humanités achevées au séminaire de la laure Alexandre Newsky, il fréquenta les cours supérieurs de l'académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg, et en 1864, il obtint le diplôme de *magister theologiæ* pour sa thèse intitulée : *Les frères André et Sémène Démisov* (XVIIIe siècle) *et leur place dans l'histoire du raskol.* Professeur de théologie pastorale et d'homilétique à l'académie en 1871, membre de la commission chargée de décrire et de publier les documents des archives du saint-synode (1874), attaché au ministère de l'instruction publique russe en 1889, Barsov est mort le 30 mars (13 avril) 1903.

La plupart de ses ouvrages ont trait à l'histoire de la théologie chrétienne des premiers siècles, ou à l'histoire de la théologie russe. On lui doit les t. II (1878), VI (1884), VIII (1891), de la grande collection paraissant à Saint-Pétersbourg depuis 1868 sous ce titre : *Description des documents et des pièces conservées dans les archives du saint-synode* (*Opisanie dokoumentov i diel, khraniiachtchikhsiia v arkhivie sv. synoda*). Ce recueil, dont le t. XII vient de paraître, est une mine précieuse de renseignements pour l'histoire moderne de l'Église russe. Dans la liste bien longue des ouvrages de Barsov, citons les suivants : 1° *Istoriia pervobytnoi khristianskoi propoviedi* (*Histoire de la prédication chrétienne primitive* [jusqu'au IVe siècle]), Saint-Pétersbourg, 1865; 2° *Istoritcheskie, krititcheskie i polémitcheskie opyty* (*Essais historiques, critiques et polémiques*), Saint-Pétersbourg, 1879; 3° *Matérialy dlia biographii Innokentiia Khersonskago* (*Matériaux pour servir à la biographie du métropolite Innocent de Chersone* [célèbre écrivain russe, † en 1857]), 2 vol., Saint-Pétersbourg, 1884, 1887; 4° *Otcherk iz istorii khristianskoi propoviedi* (*Essai sur l'histoire de la prédication chrétienne*), 3e livraison, Karkov, 1894; 5° *Nieskolko izsliedovanii istoritcheskikh, razs-ujdenii o voprosakh sovremennykh* (*Recherches historiques et considérations sur plusieurs questions d'actualité*), Saint-Pétersbourg, 1899. Dans l'organe officiel de l'académie théologique de Saint-Pétersbourg, la *Lecture chrétienne* (*Khristianskoe Tchténie*), Barsov a inséré des travaux très étendus sur le système théologique de Khomiakov († 1860), un des plus grands théologiens russes du XIXe siècle (1869-1870), et l'influence exercée par lui sur la théologie russe contemporaine (1873), un essai sur l'indifférence en matière de religion et le scepticisme (1880), etc.

Lopoukhine, *Encyclopédie théologique orthodoxe*, Saint-Pétersbourg, 1901, t. II, col. 271-273; *Nouvelles ecclésiastiques*, Saint-Pétersbourg, 1903, n. 16, p. 628-629; *Messager ecclésiastique*, Saint-Pétersbourg, 1903, n. 14, col. 442-443.

A. PALMIERI.

1. BARSUMAS (Bar-Ṣauma), évêque nestorien de Nisibe, après 457, mort avant 496, l'un des premiers et des plus ardents propagateurs du nestorianisme en Perse. — I. Vie. II. Écrits.

I. VIE. — Barsumas fut d'abord l'esclave de Mara de Beit Kardou, près de Gozarte. Il fut ensuite professeur à l'école des Perses à Édesse et se trouvait encore dans cette ville en 449, lors du Brigandage d'Éphèse. Il ne fut donc pas évêque de Ninive dès 435, comme l'écrivit Assémani, d'après un manuscrit syriaque du Vatican (ms. 67, fol. 43), mais seulement après l'expulsion d'Édesse des professeurs de l'école des Perses, c'est-à-dire après 457 sous le règne du roi Péroz (Pirûz). D'après le nestorien ʿAmr, Péroz aimait beaucoup Barsumas et lui donna la première place parmi ses familiers à cause de son érudition, de sa grandeur d'âme et de sa belle prestance; il le chargea même de veiller à la sécurité de Nisibe et des régions qui touchaient à l'empire romain; aussi Barsumas leva des soldats et plaça des garnisons pour protéger les provinces frontières contre

toute incursion. 'Amr, p. 18. Il est vraisemblable que Barsumas profita de la faveur du roi pour propager le nestorianisme et pour augmenter sa situation personnelle. Il engagea la lutte contre le Catholique (patriarche nestorien) Baboé (*Babûi* ou *Babûiah*), moins pour raison dogmatique que pour cause de prééminence; car les droits de l'évêque de Séleucie-Ctésiphon, capitale de la Perse, au titre de patriarche de l'Orient, étaient très faibles et très vagues et beaucoup de métropolitains étaient en fait plus puissants que lui. Barsumas, d'après son propre aveu, excita de mauvais évêques contre le Catholique et ils tinrent un synode contre lui à Beit-Lapat, en avril 484. Dans ce synode, on attaqua Baboé, on proclama la foi nestorienne et on approuva les œuvres de Théodore de Mopsueste, on supprima officiellement, pour la première fois, le célibat des moines, des prêtres et des évêques. D'après Bar-Hébræus, Barsumas cohabitait avec une religieuse nommée Mamoé, *Bibliotheca orient.*, t. III, p. 67, qu'il appelait son épouse légitime. Il prêchait ouvertement qu'il valait mieux prendre une femme que brûler du feu de la concupiscence. Ce ne fut toutefois qu'au synode d'Acace, successeur de Baboé, que la loi du célibat fut abolie par le Catholique nestorien qui reprit en son nom le canon de Barsumas. O. Braun, *Das Buch der Synhados*, Stuttgart, 1900, p. 69-72. « Dès maintenant, aucun évêque, dans le diocèse qu'il gouverne et dans l'Église qu'il sert, ne doit user de violence et de contrainte à l'égard de l'interdiction du mariage. En voilà assez des adultères et des fornications qui ont été attribués jusqu'ici à notre troupeau et dont le mal s'est étendu jusqu'à arriver aux oreilles des gens du dehors et à exciter contre nous la dérision de tous les peuples. Personne de nous ne doit imposer la contrainte de cette promesse à son clergé, ou aux prêtres des villages, ou aux religieux qui lui sont soumis. Que son enseignement soit conforme en cela à la sainte Écriture, que l'on reconnaisse aussi par sa propre faiblesse la faiblesse des autres. » Suivent des citations et commentaires de Matth., XIX, 11-12, I Cor., VII, 1-2, 8-9, I Tim., III, 1-2, 12. « Pour guérir complètement, même malgré eux, les malades qui dépendent de nous, ceux qui, selon la parole de l'Apôtre ont supprimé leur espérance, Eph., IV, 19, en se livrant, dans leur avidité, au plaisir et à l'impureté, ceux qui aiment la fornication et l'adultère, mais ne veulent pas se lier légitimement et procréer légitimement selon la volonté de Dieu, nous ordonnons par ce canon, que désormais aucun évêque n'élève au diaconat quelqu'un de sa ville ou d'un village qui dépend de lui, avant d'avoir recherché si sa conduite est bonne, s'il est digne de l'ordination, s'il vit dans des liens légaux en procréant des enfants, afin de faire disparaître complètement de l'Église du Christ le regard et la jactance de ceux qui proclament mauvais le mariage et l'union légitime et qui assouvissent leur désir par l'adultère, la fornication et une mauvaise hypocrisie... Celui qui choisit librement l'éloignement du mariage, que celui-là demeure seul, pur et fort dans le recueillement d'un cloître... Si un prêtre qui n'a pas encore été marié veut contracter un mariage et engendrer des enfants, ou si sa première femme est morte et s'il veut en prendre une autre et garder avec elle la foi conjugale, son évêque ne l'en empêchera pas; car le mariage légal est aussi beau et aussi agréable aux yeux de Dieu après le sacerdoce qu'avant... » Telle fut cette célèbre réforme attachée au nom de Barsumas qui en appela à la raison et à l'Écriture Sainte, et [illegible] [illegible]. Voir [illegible] Paris, 1900, p. [illegible]

croit Bar-Hébræus, cette loi eut bien les effets prolifiques attendus. Les enfants des chrétiens gisaient sur les fumiers, nous dit-il, et le Catholique fut obligé de fonder une maison pour y élever les enfants abandonnés. Il nous semble exagéré cependant de voir là une cause efficiente des invasions des Perses dans l'empire grec, invasions successives et dès lors ininterrompues jusqu'à la prise de Jérusalem et de la sainte Croix sous Héraclius.

Barsumas continua sa lutte contre le Catholique Baboé, dont il semble avoir convoité la succession. Après l'avoir fait condamner, au synode de Beit-Lapat, il trouva occasion de le déférer au bras séculier et de le faire mettre à mort. D'après Bar-Hébræus en effet, Baboé, réprimandé par les évêques occidentaux au sujet du nestorianisme et du concubinage des clercs, qui s'étendaient dans son patriarcat, leur répondit : « Nous vivons sous un roi inique, nous ne pouvons pas punir les coupables, aussi beaucoup d'abus s'introduisent malgré nous et contre les canons. » Barsumas intercepta cette lettre et la fit remettre au roi Péroz; il accusa aussi Baboé d'être un espion des grecs. Le roi de Perse, irrité, fit pendre le patriarche par le doigt portant l'anneau qui lui avait servi à sceller cette lettre, et on le frappa jusqu'à la mort. D'après Jacques bar Salibi (ms. syr. de Paris, n. 201, fol. 183), les évêques occidentaux demandèrent à Baboé d'adhérer au concile d'Éphèse (réuni tout spécialement contre Nestorius); il envoya son adhésion et celle des évêques de l'Orient; quand ses messagers arrivèrent près de Barsumas, celui-ci les trompa, leur prit les lettres, et, voyant que Baboé parlait d'un pouvoir tyrannique et impie, il porta ces lettres au roi Péroz et accusa le patriarche d'être un espion des grecs. Nous croyons volontiers que c'est pour un motif de foi et pour une phrase imprudente que Baboé fut ainsi déféré au roi de Perse. Cette version est la plus vraisemblable et rend compte de tous les détails des lettres de Barsumas relatifs au patriarche. Il nous semble moins probable que Baboé ait eu l'imprudence d'écrire à l'empereur de Constantinople pour lui demander d'agir auprès du roi de Perse en faveur des chrétiens persécutés. Cette version put être imaginée par les nestoriens pour faire de la mort de Baboé un acte purement politique; d'ailleurs 'Amr, qui nous l'a conservée, commet deux grossiers anachronismes en supposant que la lettre fut adressée à l'empereur Léon († 474) et qu'elle fut lue par le médecin Gabriel de Sigar (VI[e]-VII[e] siècle); nous ne pouvons donc accorder grand crédit à son récit.

Barsumas remontra au roi de Perse que les chrétiens de ses États lui seraient plus dévoués s'ils avaient une foi différente de celle des chrétiens grecs et devenaient ainsi les ennemis de ceux-ci; il obtint donc plein pouvoir pour convertir par la force les chrétiens orientaux au nestorianisme. D'après Bar-Hébræus, il détruisit des monastères et mit à mort les évêques, les prêtres, les moines et les fidèles qui ne voulurent pas penser comme lui, en tout 7 700 personnes. Jacques bar Salibi, *loc. cit.*, porte à 7 800 le nombre des victimes de Barsumas et l'accuse en plus d'avoir fait couper la langue, puis la tête, à Baboé. Vers cette époque mourut Péroz (484), le protecteur de Barsumas, et son successeur Balas fit donner la charge de Catholique à Acace, parent de Baboé (485). Barsumas, déçu dans ses espérances, dut faire amende honorable. Il fut contraint de venir au [illegible] Barsumas montre la plus grande déférence pour Acace et recourt même à son autorité quand il trouve des difficultés à Nisibe.

Un des actes les plus importants de Barsumas fut la fondation de l'école de Nisibe, vers 490, pour continuer la célèbre école des Perses qui avait existé à Édesse. Celle-ci était devenue en effet, sous l'évêque Ibas, le foyer du nestorianisme à Édesse; à la mort d'Ibas (28 octobre 457), son successeur expulsa les principaux professeurs et étudiants nestoriens, qui se réfugièrent en Perse; parmi eux Barsumas, Acace et Narsès. Enfin l'école des Perses fut définitivement détruite en 489 par ordre de l'empereur Zénon. Barsumas fonda alors l'école de Nisibe, qui fut dirigée par Narsès, et lui donna ses premiers statuts. Ces statuts ne sont pas conservés, mais on possède ceux de son successeur, Élisée ou Osée, promulgués en 496 et édités avec d'autres règlements postérieurs par M. Guidi, *Gli statuti della scuola Nisibena*, dans *Giorn. della soc. as. it.*, 1890, t. IV, p. 165-195.

On ne connaît pas la date exacte de la mort de Barsumas. On sait seulement qu'en 496, son successeur Osée était évêque de Nisibe depuis quelque temps déjà. D'après Bar-Hébræus, les évêques occidentaux dirent à Acace, lorsque celui-ci fut envoyé en ambassade à Constantinople : « Nous avons appris que le Catholique, ton prédécesseur, a été tué iniquement par l'un de tes évêques qui a promulgué des canons impurs, et tu ne l'as pas réprimé. Nous t'ordonnons de le déposer à ton retour, sinon nous vous déposerons tous deux. » Acace aurait promis de déposer Barsumas et aurait nié être nestorien, mais à son retour en Orient il aurait appris que Barsumas était mort, tué, selon quelques-uns, dans une église par des religieuses du Tour Abdin. En réalité, Acace semble avoir été nestorien et, après son retour de Constantinople, où Balas l'avait envoyé (485-487) pour demander à Zénon de l'aider dans la guerre contre les Huns, il reçut encore une lettre de Barsumas qui se plaignait de l'hostilité du parti romain à Nisibe contre lui et contre le roi de Perse, et qui lui demandait d'anathématiser ses ennemis et de les menacer d'une dénonciation au roi. Il est peu vraisemblable, comme le raconte 'Amr, *Bibl. orient.*, t. III, p. 383, que les habitants de Nisibe aient alors demandé à Acace de déposer Barsumas et qu'il les ait apaisés par ses sages paroles en leur demandant de lui indiquer un meilleur évêque. Il n'est pas vraisemblable non plus que Péroz ait envoyé Barsumas en ambassade près de Zénon comme le raconte 'Amr, p. 19-20. — En somme, il semble plus probable, comme le rapporte aussi Bar-Hébræus d'après une autre source, que Barsumas mourut paisiblement à Ninive et que l'on montrait son tombeau dans l'église de Saint-Jacques.

II. ÉCRITS. — Il nous reste six lettres de lui, publiées, puis traduites par M. Braun. Les quatre premières ont un sujet commun : la rétractation de tout ce qui a été fait à Beit-Lapat contre Baboé, la reconnaissance d'Acace, le refus de paraître à un nouveau synode à cause de la guerre entre les Perses et les Romains. Les deux dernières ont un but plus particulier : l'une demande à Acace d'intervenir dans un différend survenu entre un évêque et ses diocésains, l'autre lui annonce l'envoi de cent dariques pour ses œuvres et lui promet une rente annuelle de cinquante. D'après Ébedjésu, Barsumas composa des oraisons pour les défunts, des commentaires et des hymnes, une liturgie, des exhortations et des lettres. Assémani, *Bibliotheca orient.*, t. III *a*, p. 66.

O. Braun, *Des Barsauma von Nisibis Briefe an den Katholikos Akak*, dans les *Actes du Xe congrès international des Orientalistes, Genève, 1894*, Leyde, 1896, part. III, p. 83-101; Id., *Das Buch der Synhados*, Stuttgart et Vienne, 1900, p. 59-64, 74-83 (p. xv, t. avec une notice sur Barsumas et Acace et la traduction allemande des lettres de Barsumas); Bar-Hebræus, *Chronicon ecclesiasticum*, édit. Abbeloos et Lamy, Louvain, 1872, t. II, col. 41-77; Assémani, *Bibliotheca orientalis*, Rome, 1719-1728, t. I, p. 346 sq.; t. III *a*, p. 66, 390 sq.; t. III *b*, p. LXXVII-LXXX; Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, Paris, 1891, t. II, p. 631-634 (martyre de Baboé); Gismondi, *Maris, Amri et Slibæ de patriarchis Nestorianorum commentaria*, part. II, *Amri et Slibæ textus versio latina*, Rome, 1897, p. 17-21; R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1899, p. 176, 177, 345, 346. L'une des hymnes de Barsumas est conservée au British Museum, *Catal. Wright*, p. 130, et à Cambridge, ms. add. 2036, fol. 133.

F. NAU.

2. BARSUMAS (Bar-Ṣauma), prêtre et archimandrite monophysite, le plus solide appui de Dioscore, archevêque d'Alexandrie, né près de Samosate, mort le 1er février 458.

Barsumas se retira dans une caverne pour y mener la vie érémitique; il eut ensuite plusieurs disciples, qui racontèrent de lui des faits du plus grand ascétisme : il se serait fait disposer des appuis de manière à être tenu constamment debout et à ne pouvoir jamais s'asseoir; il aurait jeûné des semaines entières. Ces récits, joints à ses luttes ardentes contre le nestorianisme qui envahissait l'Orient, le rendirent célèbre et le mirent hors de pair parmi les archimandrites. Les luttes religieuses portaient alors sur le mystère de l'incarnation. Nestorius avait été condamné à Éphèse (431) et Eutychès à Constantinople (448). Barsumas se plaignit à Théodose II de ce que le nestorianisme envahissait l'empire, aussi l'empereur convoqua un nouveau concile à Éphèse (Brigandage d'Éphèse, 449) et écrivit à Barsumas d'y assister « pour y représenter tous les archimandrites orientaux »; il écrivit, dans les mêmes termes à Dioscore et à Juvénal, évêque de Jérusalem. Cf. Mansi, t. VI, col. 593. Barsumas rendit témoignage, par son interprète Eusèbe, à la foi catholique d'Eutychès et y souscrivit, *ibid.*, col. 862; il condamna Flavien, évêque de Constantinople. *Ibid.*, col. 927. Il ne faut pas oublier toutefois que les monophysites disciples de Dioscore et de Barsumas, condamnèrent dans la suite les eutychiens aussi bien que les nestoriens. Plus tard, au concile de Chalcédoine (451), Diogène, évêque de Cyzique, qui avait adhéré à tout ce qui avait été fait contre Flavien, *ibid.*, col. 911, et avait absous Eutychès, *ibid.*, col. 838, et tous les très révérends évêques, dont la plupart avaient imité Diogène, racontèrent que Barsumas avait tué Flavien, qu'il présidait au meurtre et disait : tue, qu'il avait bouleversé toute la Syrie et avait amené mille moines contre les évêques. Mansi, t. VII, col. 68. Eusèbe de Dorylée, condamné ainsi que Flavien au conciliabule d'Éphèse, et qui en appelait de cette condamnation, racontait de son côté que Flavien avait été poussé et foulé aux pieds par Dioscore. Évagre, *H. E.*, II, 28, *P. G.*, t. LXXXVI *b*, col. 2492. Quoi qu'il en soit de ces tardifs repentirs et de ces récriminations, il est certain que Flavien, arrêté et condamné à l'exil, mourut trois jours après le Brigandage d'Éphèse, *Acta sanctorum*, februarii, t. III, p. 17, et que Barsumas fut poursuivi par Pulchérie comme s'il était responsable de cette mort. Il reparut au concile de Chalcédoine et présenta avec d'autres archimandrites une supplique en faveur de Dioscore, mais fut expulsé. Mansi, t. VII, col. 65-68. On lui donna trente jours pour souscrire au concile de Chalcédoine; il ne dut probablement pas souscrire; et mourut ainsi anathématisé comme le meurtrier de Flavien et le satellite de Dioscore, le 1er février 458.

Il est honoré comme un saint par les monophysites. Les Arméniens célèbrent sa fête le 1er février, jour de sa mort, et les monophysites syriens et égyptiens, le 3. Il écrivit quelques lettres. Mais ce ne fut pas par des écrits qu'il agit sur son temps, ce fut par la réputation d'ascétisme que lui firent ses disciples et par le zèle farouche et sauvage qu'il déploya contre les nestoriens et contre tous ceux qu'il crut pouvoir assimiler à ces hérétiques. Il ne donna son avis au conciliabule d'Éphèse que par la bouche d'un moine interprète, Mansi, t. VI, col. 862, 927, ce qui nous autorise à croire qu'il ne savait pas le grec et qu'il devait avoir peine à

suivre les discussions dogmatiques occidentales auxquelles l'empereur l'avait mêlé.

Assémani, *Bibl. orientalis,* Rome, 1719-1728, t. II, p. 1-10; Bar-Hébræus, *Chron. eccl.,* Louvain, 1872, t. I, p. 162, 180-182.

F. NAU.

BARTHEL Jean-Gaspard, né le 10 juin 1697 à Kitzingen, dans le pays de Wurzbourg, et mort à Wurzbourg le 8 avril 1761. Il est surtout connu comme canoniste. On l'envoya étudier le droit à Rome, sous la direction du célèbre Lambertini, le futur pape Benoît XIV. Quand il rentra dans son pays en 1727, on le nomma régent du séminaire et professeur de droit canonique à l'université. Dans son enseignement, il s'inspira surtout des maximes gallicanes de Pierre de Marca, Bossuet, Fleury, Van Espen, etc. Parmi ses nombreux ouvrages de droit, on ne peut guère en citer qu'un qui touche à la théologie: *De eo quod circa libertatem religionis ex lege divina et ex lege imperii justum est,* Wurzbourg, 1764.

Hurter, *Nomenclator,* Inspruck, 1895, t. III, col. 192-193; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII siècle,* 3e édit., Paris, 1855, t. IV, p. 469.

J. BELLAMY.

1. BARTHÉLEMY D'ÉDESSE, vraisemblablement Syrien de nation, né peut-être à Édesse, mais certainement moine dans cette ville, puisqu'il se nomme ὁ μοναχὸς Βαρθολομαῖος ὁ Ἐδεσσηνός, ou simplement ὁ Ἐδεσσηνός. On ne sait pas à quelle époque il vivait et on ne trouve dans ses écrits aucun indice sur son temps. Étienne Le Moyne a publié, *Varia sacra,* Leyde, 1685, p. 302-428, un traité de Barthélemy, dont le début manque et qui est intitulé : *Elenchus et confutatio Agareni,* réédité *P. G.,* t. CIV, col. 1383-1448. L'auteur y réfute les objections des mahométans contre le christianisme, notamment contre les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation, et il y prouve que Mahomet a été un faux prophète. Il s'y montre très instruit de l'islamisme qu'il critique avec esprit et une mordante ironie. Il fournit, col. 1385, un témoignage très explicite en faveur de la confession auriculaire, que les mahométans reprochent aux chrétiens. A ce traité le premier éditeur a ajouté un second, *Contra Mahommed, P. G.,* t. CIV, col. 1449-1458. Mais il n'est pas certain qu'il soit l'œuvre de Barthélemy d'Édesse. Si l'affinité des sujets, l'esprit de l'auteur et sa connaissance du mahométisme portent à le lui attribuer, d'autre part, des divergences dans le nombre et les noms des femmes et des enfants de Mahomet ainsi qu'au sujet du nom du moine nestorien qui a instruit Mahomet sur le christianisme, et des éditeurs du Coran, permettent de supposer une autre main.

Cave, *Script. eccl.,* Genève, 1705, t. II, Appendix, p. 168-169; *P. G.,* t. CIV, col. 1381-1382; Oudin, *Script. eccl.,* 1722, t. I, p. 1783-1785; Fabricius, *Bibliotheca græca,* édit. Harless, t. VIII, p. 86; t. XI, p. 586; Ceillier, *Hist. gén. des auteurs sacrés et eccl.,* 2e édit., Paris, 1862, t. XII, p. 103.

E. MANGENOT.

2. BARTHÉLEMY DE PISE. Voir SPINA BARTHÉLEMY.

3. BARTHÉLEMY DE PISE ou DE SAN CONCORDIO. Né vers 1260 à San Concordio, près de Pise. Prit l'habit dominicain dans cette ville vers 1277. Étudia dans sa province, puis à Bologne et à Paris. Professeur à Lucques, Florence et Pise, où il passa la dernière partie de sa vie et mourut le 11 juin 1347. Il fut prédicateur célèbre, un des hommes les plus érudits de son temps, et auteur classique de la langue italienne du trecento, par son ouvrage *Ammaestramenti degli antichi.* Barthélemy de San Concordio a composé une *Summa de casibus conscientiæ,* extrêmement répandue pendant le XIVe et le XVe siècle. Elle est disposée par ordre alphabétique et fut achevée à Pise, le 7 décembre 1338. Cet ouvrage est appelé *Summa Pisana, Pisanella, Bartholomæa, Magistrucia.* On possède les éditions suivantes: trois éditions sans date ou nom de lieu, l'une italienne, 1473, l'autre française et la troisième allemande (Augsbourg, vers 1472), deux éditions de Paris (vers 1476), Cologne, 1474, Venise, 1476, 1481, 1483, Milan, 1481, 1494, Reutling, 1484, Gênes, s. d., Florence, 1482, Lyon, 1519. Nicolas d'Osimo (Auximanus), O. M., fit des additions à la *Summa Pisana,* en 1444. Jacques d'Ascoli, O. M., la retoucha aussi en 1464; et enfin Ange de Clavasio, O. M., incorpora dans sa Somme, dite *Angelica,* tous les cas de conscience contenus dans celle de Barthélemy de Pise. Voir t. I, col. 1272.

Quétif-Echard, *Script. ord. præd.,* t. I, p. 623; *Illustri Pisani,* Pise, 1790-1792, t. III, p. 109-146; *Archivio storico italiano,* 1848, t. VI *b,* sez. III, p. 521-529; F. Zambrini, *Le opere volgare a stampa dei secoli XIII e XIV,* Bologne, 1878, col. 249, 915; Fabricius, Pellechet, etc.

P. MANDONNET.

4. BARTHÉLEMY DE SAINT-FAUST, religieux de l'ordre des cisterciens, nommé Pirro dans le siècle, né en Sicile vers l'an 1571 et mort en 1636; il est connu par ses ouvrages de théologie morale: 1° *Theologia moralis,* 3 in-fol., Naples, 1633-1634; 2° *Speculum confessariorum et pœnitentium,* in-4°, Lyon, 1621, 2 in-fol., Naples, 1634; 3° *De augustissimo et ineffabili eucharistiæ sacramento et missæ sacrificio,* Naples, 1635; 4° *De horis canonicis tam privatim tum publice recitandis tractatus amplissimus l. III,* in-8°, Lyon, 1627; Naples, 1634; 5° *De pœnitentia tractatus absolutissimus l. IV,* Naples, 1634; 6° *De satisfactione l. IV,* Naples, 1634.

Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1892, t. I, p. 364.

V. OBLET.

5. BARTHÉLEMY DES MARTYRS. Barthélemy Fernandez naquit à Verdelle, près de Lisbonne, au mois de mai 1514. Il entra dans l'ordre des frères prêcheurs à Lisbonne, le 11 novembre 1527, et fit profession le 20 novembre 1529. Après avoir achevé ses études, il devint professeur de philosophie, à Lisbonne; puis, pendant une vingtaine d'années, professeur de théologie. Il fut fait maître en théologie, en 1551, au chapitre provincial de Salamanque. Du couvent de la Batalha, où il enseignait la théologie, il vint à Evora, appelé par l'infant don Louis, qui lui confia l'éducation cléricale de son fils don Antonio qui se destinait aux ordres. Barthélemy l'instruisit pendant deux ans, ainsi que six jeunes religieux de la Compagnie de Jésus. Nommé prieur au couvent de Benefica, aux portes de Lisbonne, don Antonio suivit encore son précepteur. En 1548, Barthélemy fut contraint, malgré lui, par la reine Catherine, d'accepter le siège primatial de Braga. Il assista aux neuf dernières sessions du concile de Trente, sous Pie IV, où il jouit près des Pères d'une haute considération. Il rentra, au mois de février 1564, dans son diocèse, où il s'appliqua, avec un zèle demeuré célèbre, à la réforme de son clergé et des fidèles. Il se démit de sa charge, le 20 février 1582; se retira dans le couvent de son ordre, à Viana, où il vécut saintement jusqu'au jour de sa mort, le 16 juillet 1590. Barthélemy est resté, par son désintéressement, sa piété et l'énergie de son caractère, une des plus grandes figures épiscopales du XVIe siècle. — 1° *Compendium spiritualis doctrinæ ex variis SS. Patrum sententiis [illegible] collectum,* Lisbonne, 1582, Madrid, 1592, 1598, Paris, 1601, Brescia, 1603, Toulouse, 1682, 1684, Venise, 1711, et à la fin du t. III des œuvres de Louis de Grenade, Cologne, 1622. Traduction portugaise, Rome, 1603; espagnole (Pachecco de Ribera), Valladolid, 1601 ou 1604; française (Godeau), Paris, 1699; italienne (Augustin Alessi, O. P.), Gênes, 1616; 2° *Stimulus pastorum ex gravissimis SS. Patrum sententiis concinnatus, [illegible],* Rome, 1564 (édit. de S. Charles Borromée), Lisbonne, 1565 (édit. de Louis de Grenade), Rome, 1572 (édit. de Cotta de Castiglione), 1582, Paris, 1583, 1586, 1622, 1644, 1658, 1667, Einsie-

deln, 1869; trad. franç. de G. de Melo, *Le devoir des pasteurs,* Paris, 1672; 3° *Cathecismo ou Doutrina christiana,* etc., Lisbonne, 1562, etc., 1617, 1656, Rome, 1603; trad. castillane, Salamanque, 1602, Madrid, 1654. — *Opera omnia cura et studio M. d'Inguimbert, archiep. Theodos.,* 1 in-fol. en 2 parties, Rome, 1734-1735.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum,* t. II, p. 296; L. Muñoz, *Vida de Fr. Bartolomé de los Mártires,* Madrid, 1645; Le Maistre de Sacy, *La vie de dom Barthélemy des Martyrs,* Paris, 1663, 1664, 1678, Liège 1697, trad. ital. de F. Marchini, Naples, 1772; *Romana, seu Bracharen. beatificationis et canonizationis Bart. de Martyribus positio super virtutibus. Summarium. - Positio super virtutibus. - Novissima positio super virtutibus cum syllabo,* 3 in-fol., Rome, 1819-1844; *Opera omnia* (importants renseignements biographiques); Actes et histoires du concile de Trente.

P. MANDONNET.

6. BARTHÉLEMY D'URBIN, théologien italien, de l'ordre des ermites de Saint-Augustin; né à Urbin, il devint en 1347 évêque de sa ville natale; il mourut en 1350. Disciple d'Augustinus Triumphus, il acheva le *Milleloquium Augustini* que celui-ci avait commencé; cet ouvrage in-fol. a été imprimé à Lyon en 1555 et en 1644, et à Paris en 1645. On a encore de lui: *Milleloquium Ambrosii,* in-fol., Lyon, 1646.

Ughelli, *Italia sacra,* Venise, 1727, t. II, p. 787; Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques,* Paris, 1868, t. I.

V. OBLET.

BARTOLI Jean-Baptiste, né à Venise le 21 juillet 1695, devint successivement professeur de droit canonique à Padoue (1731), évêque de Feltre (1747), et archevêque de Nazianze *in partibus* (1757). Il mourut le 14 mars 1776. On lui doit : *Apologia pro Honorio primo,* Feltre, 1750, où il s'efforce de démontrer que les deux lettres du pape Honorius à Sergius ont été, la première interpolée et la seconde fabriquée de toutes pièces par les monothélites, et que la condamnation du pape n'est pas l'œuvre du VI[e] concile œcuménique, mais des évêques orientaux.

Hurter, *Nomenclator,* Inspruck, 1895, t. III, col. 188.

J. BELLAMY.

BARUCH hébreu *Bârûk,* qui signifie « béni »; Septante : Βαρούχ; Vulgate : *Baruch,* l'auteur de l'un des livres de l'Ancien Testament. — I. Le prophète. II. Division et analyse du livre. III. Authenticité et canonicité. IV. Texte et versions. V. Doctrine.

I. LE PROPHÈTE. — Baruch, fils de Nérias, Bar., I, 1, était le disciple et le secrétaire du prophète Jérémie. Jer., XXXII, 12; XXXVI, 4, 10, 32. Il appartenait à une illustre famille de la tribu de Juda. Jer., LI, 59; Josèphe, *Ant. jud.,* X, IX, 1. Son frère Saraia faisait partie de la cour du roi Sédécias où il occupait un poste important. Baruch fut constamment attaché à la personne et au sort de Jérémie. La cinquième année du règne de Joachim, fils de Josias, il lut au peuple assemblé et à Gamarias les prophéties de Jérémie qu'il avait écrites sous sa dictée. Jer., XXXVI, 8-10. Il les lut aussi aux grands de la cour. Jer., XXXVI, 14, 15. Le roi Joachim, averti de ce qui s'était passé, se les fit lire par Judi et ordonna de jeter le volume au feu, Jer., XXXVI, 20-23; il voulut même s'emparer de Baruch et de Jérémie, mais Dieu les cacha, ℣. 26. Obéissant à un ordre divin, ℣. 27, Jérémie fit écrire de nouveau ses prophéties par Baruch, ℣. 32. — Baruch avait déjà été accusé d'être partisan des Babyloniens et d'inspirer à Jérémie ses sentiments. Les épreuves auxquelles il fut exposé le jetèrent dans le découragement. Jer., XLV, 3. Dieu le rassura et il reprit courage. ℣. 5. Sous le roi Sédécias il fut jeté en prison avec Jérémie, et il y resta jusqu'à la prise de Jérusalem. Après la prise de Jérusalem il se retira à Masphath avec son maître. Il fut ensuite forcé de suivre les Juifs en Égypte. Jer., XLIII, 6, 7. Il se rendit plus tard à Babylone où il termina ses jours. Sur les légendes relatives à sa vie, voir BARUCH dans le *Dictionnaire de la Bible,* t. I, col. 1475.

II. DIVISION ET ANALYSE DU LIVRE. — La prophétie de Baruch se divise en deux parties principales : 1° I-III, 8; 2° III, 9-V. La lettre de Jérémie, VI, est un appendice. — La première partie contient : 1° une introduction composée d'un prologue historique, I, 1-9, et de la lettre des Juifs exilés à Babylone à leurs frères de Jérusalem, I, 10-14; 2° un long discours du peuple où dominent deux idées principales : 1. Le peuple reconnaît sincèrement que ses péchés sont la cause de ses malheurs, I, 15-II. 2. Il invoque la miséricorde de Dieu, et le supplie de mettre un terme à ses maux, III, 1-8. — La seconde partie est un discours du prophète : 1° Il exhorte ses frères à chercher la vraie sagesse et à se convertir à Dieu, III, 9-IV, 8. 2° Il console le peuple dans ses infortunes, et lui assure en même temps que Dieu le délivrera, IV, 9-29. 3° Il s'adresse directement à Jérusalem et lui prédit un avenir heureux; ses ennemis seront châtiés et ses enfants reviendront de la captivité, IV, 30-V. La lettre de Jérémie forme dans la Vulgate le chapitre VI du livre de Baruch; dans le texte grec, ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΙΕΡΕΜΙΟΥ, elle constitue un morceau à part. Cette lettre est adressée aux Juifs captifs à Babylone : πρὸς τοὺς ἀχθησομένους αἰχμαλώτους εἰς Βαβυλῶνα. C'est une chaleureuse exhortation que le prophète adresse à ses frères pour les détourner du culte des idoles auquel ils étaient exposés sur la terre d'exil. C'est par ordre de Dieu qu'il leur écrit : ἀναγγεῖλαι αὐτοῖς καθότι ἐπετάγη αὐτῷ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, ℣. 1.

III. AUTHENTICITÉ ET CANONICITÉ. — 1° *L'authenticité* du livre de Baruch est niée par la majeure partie des auteurs protestants. Cf. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste,* 4e édit., t. V, p. 155-161. Toutes les objections de la critique protestante contre l'authenticité de Baruch ont été groupées par Fritzche, *Kurzegefasstes exeg. Handbuch zu den Apokryphen,* Leipzig, 1851. L'authenticité du livre de Baruch est démontrée : 1. par le titre même du livre, Bar., I, 1; 2. par la tradition qui n'a jamais hésité sur ce point; 3. par le langage, les idées et la forme littéraire, qui dénotent un disciple de Jérémie. Pour la solution des nombreuses objections contre l'authenticité, voir Knabenbauer, *In Dan.,* Paris, 1891, p. 438-443; Trochon, *Jérémie,* Paris, 1878, p. 390-393, 394. — Quant à l'*authenticité* de la lettre de Jérémie, on la prouve : 1. par le titre, Bar., VI, 1; 2. par le second livre des Machabées, II, 1, 2; 3. par les descriptions et les renseignements qu'elle contient, notamment Bar., VI, 3, 14, qui concordent très bien avec les textes et les monuments assyriens. Cf. Knabenbauer, *op. cit.,* p. 447, 448; Brunengo, *L'impero di Babilone e di Ninive,* t. I, p. 71; t. II, p. 330; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 5e édit., t. IV, p. 339-353; G. Rawlinson, *The five great Monarchies,* 2e édit., t. I, p. 130; t. III, p. 28; Tiele, *Babylonisch-assyrische Geschichte,* Gotha, 1886, p. 531, 542, 544. 2° Le canon juif ne contient pas le livre de Baruch; beaucoup d'auteurs chrétiens, et des plus anciens, ne le citent jamais. Néanmoins la canonicité du livre est au-dessus de toute contestation. 1. La tradition lui est favorable; les Pères le citent comme livre inspiré : S. Irénée, *Cont. hær.,* V, 35, 1, *P. G.,* t. VII, col. 1219; Clément d'Alexandrie, *Pædag.,* I, 10, *P. G.,* t. VIII, col. 357-360 (sous le nom de Jérémie); II, 3, col. 433, 436; S. Hippolyte, *Cont. Noet.,* II, *P. G.,* t. X, col. 805; V, col. 809; Origène, *In Jer.,* XXXI, 16, *P. G.,* t. XIII, col. 381; Tertullien, *Scorp.,* VIII, *P. L.,* t. II, col. 137; S. Cyprien, *De orat. dom.,* V, *P. L.,* t. IV, col. 522; S. Hilaire, *In Ps. LXVIII,* 19, *P. L.,* t. IX, col. 482; *De Trinit.,* IV, 42, *P. L.,* t. X, col. 127; V, 39, col. 156; S. Ambroise, *Hexaem.,* III, 14, 59, *P. L.,* t. XIV, col. 181; *De Cain et Abel,* I, 5, 19, col. 327; Eusèbe, *Dem. evang.,* VI, 19, *P. G.,* t. XXII,

col. 468; *De eccles. theol.*, II, 19, *P. G.*, t. XXIV, col. 948; S. Athanase, *De decret. nic. syn.*, 12, *P. G.*, t. XXV, col. 444; *Epist.*, XXXIX, *P. G.*, t. XXVI, col. 1437; S. Basile, *Adv. Eunom.*, IV, *P. G.*, t. XXIX, col. 705; S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, IV, 35, *P. G.*, t. XXXIII, col. 500; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XVI, 12, *P. G.*, t. XXXV, col. 949; *Orat.*, XXX, 13, *P. G.*, t. XXXVI, col. 121; S. Épiphane, *Hær.*, LXIX, 31, 53, *P. G.*, t. XLII, col. 252, 285; Théodoret de Cyr, *In Ps. LXVI*, 7, *P. G.*, t. LXXX, col. 1373. — 2. Le concile de Laodicée, can. 59, 60, et le concile de Trente, sess. IV, ont tranché la question en plaçant Baruch, avec la Lettre de Jérémie, au nombre des livres canoniques. Cf. Vieusse, *La Bible mutilée par les protestants*, 2e édit., p. 86-106.

IV. Texte et versions. — Nous ne possédons plus aujourd'hui que le texte grec du livre de Baruch et les versions qui en dérivent: italique, copte, etc. On ne connait pas l'auteur de la traduction grecque, car il est presque certain que le texte original était l'hébreu. Le texte hébreu s'est perdu. Certains critiques, adversaires de l'authenticité, prétendent que le livre de Baruch avait été primitivement écrit en grec; c'est même là une des principales raisons pour lesquelles ils nient l'authenticité du livre, car Baruch ne pouvait pas écrire en grec. — Les raisons qui prouvent que le texte original était l'hébreu, sont les suivantes: 1° Baruch, I, 14, recommande de lire le livre dans le Temple, aux jours de solennité; or aucune langue étrangère n'était admise dans le service du Temple. 2° La tradition conduit à la même conclusion. Les *Constitutions apostoliques*, V, 10, *P. G.*, t. I, col. 896, nous apprennent qu'on lisait Baruch dans les synagogues juives, le jour de l'expiation; or dans les synagogues on n'employait que la langue hébraïque; saint Épiphane, *Hær.*, VIII, 6, *P. G.*, t. XLI, col. 213, énumérant les livres que les Juifs avaient dès le retour de la captivité, mentionne les lettres de Jérémie et de Baruch; Origène collationna dans ses Hexaples le livre de Baruch, et la version syro-hexaplaire note parfois que le texte n'a pas telle ou telle leçon; Théodotion traduisit en grec le livre de Baruch. 3° On le constate également par les nombreux hébraïsmes que contient le texte grec actuel. Cf. F. H. Reusch, *Erklärung des Buches Baruch*, Fribourg-en-Brisgau, 1853, p. 7; [illegible], Leipzig, 1879, p. 25; Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, Milan, 1861, t. I *a*, p. 15, 138; Cornely, *Introductio specialis*, Paris, 1887, t. II [illegible], p. 421; Knabenbauer, *In Dan.*, p. [illegible]; Kaulen, [illegible], 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. [illegible]; [illegible], 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1902; Amelli, *De libri Baruch vetustissima latina versione* [illegible] *Casinensi*, Mont-Cassin, 1902.

V. Doctrine. — On peut grouper sous deux chefs les principaux enseignements du livre de Baruch. — *I. Doctrine sur la sagesse*, III, 9-35. — L'auteur parle en termes admirables de la sagesse; cette doctrine n'est pas d'importation étrangère, comme le soutiennent les rationalistes; elle est propre à l'Ancien Testament. Relevons seulement quelques idées, car il serait trop long de commenter tout ce fragment: Dieu est la *source* de la sagesse, et le peuple juif, en se détournant de Dieu, a abandonné la source de la sagesse, τὴν πηγὴν τῆς σοφίας, ℣. 12; cf. Jer., II, 13 (Dieu, source de l'eau de vie, [illegible]; on ne peut trouver le *lieu* de la sagesse (τὸν τόπον αὐτῆς), [illegible] xxxvi, 36; Matth., XIII, 52; Col., II, 3; Jac., I, 5; la sagesse doit être préférée à tout, ℣. 30; cf. Job, XXVIII, 13, 15; Prov., III, 14; Sap., VII, 9; Dieu seul connait la sagesse et ses voies, ℣. 31, 32. [illegible] Il y a dans le livre de Baruch trois passages qu'on regarde communément comme des prophéties messianiques: 1° Bar., II, 34-35. D'une manière générale, ce passage décrit le retour d'Israël dans sa patrie et sa prospérité future. Le ℣. 34 est parallèle à Jer., XXIX, 6, 14; XXX, 19. Le ℣. 35 contient la promesse d'une nouvelle alliance. Quelques auteurs n'ont vu dans ce passage que l'alliance de Dieu avec le peuple juif. En réalité il s'agit de l'alliance du Messie avec les hommes, car: 1. Cette alliance est la même que celle dont il est question dans Jer., XXXI, 31-33; XXXII, 40; Ezech., XXXVII, 26; Ose., II, 18; or dans tous ces passages il s'agit de l'alliance messianique. 2. L'alliance, que Dieu promet, sera *éternelle;* or seule l'union de Jésus-Christ avec son Église est éternelle. 3. La plupart des exégètes ont entendu ainsi ce passage. Cf. Trochon, *Jérémie*, Paris, 1878, p. 410; Knabenbauer, *In Dan.*, p. 473. — 2° Bar., III, 36-38. L'idée centrale se trouve dans le ℣. 38. Dans le texte grec, au point de vue littéral, ces paroles sont susceptibles d'être appliquées à la sagesse, ἐπιστήμη, du ℣. 38; de plus, si l'on envisage le contexte, III, 9-35, et surtout IV, 1, qui nous parle de la sagesse comme d'une loi éternelle, ὁ νόμος ὁ ὑπάρχων εἰς τὸν αἰῶνα, il semble qu'il faille les entendre de la sagesse. Cf. Knabenbauer, *In Dan.*, p. 488. Néanmoins cette sagesse n'est autre que la sagesse éternelle, celle dont il est question dans Prov., VIII, 12; Sap., VII, 22; Eccli., XXIV, 1 sq., c'est-à-dire le Verbe incarné, Notre-Seigneur Jésus-Christ. Par conséquent ce passage est rigoureusement messianique, et la Vulgate a pu justement traduire par le masculin: *Post hæc in terris VISUS EST et cum hominibus CONVERSATUS EST:* « Après cela, IL a été VU sur la terre, et IL a conversé avec les hommes. » Quoiqu'on ne puisse pas exclure la manifestation de Dieu sur le mont Sinaï, c'est surtout la manifestation de Notre-Seigneur que le prophète a en vue. Cf. Joa., I, 14. C'est ainsi que la plupart des Pères ont entendu ce passage. Cf. parmi les Pères grecs: Origène, *In Joa.*, tom. VI, n. 15, *P. G.*, t. XIV, col. 253; S. Athanase, *De incar. et cont. arian.*, n. 22, *P. G.*, t. XXVI, col. 1024; S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XI, n. 15, *P. G.*, t. XXXIII, col. 709; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXX, n. 13, *P. G.*, t. XXXVI, col. 121; Amphiloque d'Icone, *Orat.*, I, n. 2, *P. G.*, t. XXXIX, col. 37; Didyme, *De Trinit.*, I, 27, *P. G.*, t. XXXIX, col. 397; S. Épiphane, *Hær.*, LXIX, n. 31; LXXI, n. 3, *P. G.*, t. XLII, col. 252, 377; S. Jean Chrysostome, *De incomp. Dei nat.*, V, n. 2; *Cont. Jud. et Gent.*, n. 2, *P. G.*, t. XLVIII, col. 738, 739, 815; *In Ps. XLVII*, n. 6; *XLIX*, n. 3, *P. G.*, t. LV, col. 216, 246; Proclus, *Epist.*, II, n. 7; III, n. 2, *P. G.*, t. LXV, col. 864, 875; S. Cyrille d'Alexandrie, *Glaph. in Exod.*, II, *P. G.*, t. LXIX, col. 468; *De Trinit.*, 7, *P. G.*, t. LXXV, col. 1156; *Cont. Jul.*, VIII, X, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 933, 1016; parmi les Latins, S. Cyprien, *Testim. adv. Jud.*, II, 6, *P. L.*, t. IV, col. 701; Lactance, *Div. instit.*, IV, 13; *Epit. div. instit.*, XLIV, *P. L.*, t. VI, col. 483, 1051; S. Hilaire, *In Ps. LXVIII*, 19; *De Trinit.*, V, 39, *P. L.*, t. IX, col. 482; t. X, col. 156; Zénon de Vérone, *Tract.*, l. II, tr. VII, n. 3, *P. L.*, t. XI, col. 410, 411; Fauste, *De Trinit.*, III, n. 2, *P. L.*, t. XIII, col. 64; S. Ambroise, *De fide*, I, 3, n. 28, 29; II, 9, n. 80, *P. L.*, t. XVI, col. 534, 577; S. Phébade d'Agen, *De Filii divin. et consubst.*, 7, *P. L.*, t. XX, col. 44; Rufin, *In symbol.*, n. 5, *P. L.*, t. XXI, col. 344, 345; S. Augustin, *Cont. Faustum*, XII, 43; *Cont. Maxim.*, II, 24, n. 13, *P. L.*, t. XLII, col. 277, 813; Cassien, *De incarnat.*, IV, 9 *P. L.*, t. L, col. 86; S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, LXXXVIII, *P. L.*, t. LII, col. 449; Maxime de Turin, *Tract.*, V, [illegible] *P. L.*, t. LVIII, col. 839; S. Avit de Vienne, *Epist.*, XXVIII, *P. L.*, t. LIX, col. 245; Vigile de Tapse, *De Trinit.*, III, *P. L.*, t. LXII, col. 255. — 3° Bar., IV, 37-V, 9. Littéralement ce passage s'applique au retour de la captivité et à la restauration des Juifs dans leur patrie; mais les termes par lesquels le prophète célèbre cette restaura-

tion future sont tellement enthousiastes que les commentateurs y voient avec raison une image de l'établissement de l'Église, qui sera la vraie restauration du genre humain; les paroles : « Dieu montrera la splendeur qu'il aura mise en toi *à tout ce qui est sous le ciel,* » v, 3, conviennent fort bien à l'Église en raison de sa catholicité; v. 9 peut s'entendre de la joie qu'éprouvent les Juifs et les Gentils lorsqu'ils entrent dans le sein de l'Église. Cette description peut donc être regardée au sens figuratif comme une prophétie messianique, et beaucoup d'exégètes l'ont interprétée de cette manière. Cf. Reinke, *Beiträge zur Erklärung des Alten Testament,* Munster, 1855, t. IV, p. XII; Trochon, *Jérémie,* p. 422-424; Knabenbauer, *In Dan.,* p. 496-501.

Les principaux commentateurs anciens sont : Théodoret, *In Baruch, P. G.,* t. LXXXI, col. 760-780; Olympiodore, *In Baruch, P. G.,* t. XCIII, col. 761-780; les modernes : Maldonat, Cornelius a Lapide. Ghisler, outre ceux que nous avons cités au cours de l'article. Cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* 3e édit., Leipzig, 1898, t. III, p. 338-345.

V. ERMONI.

BASCAPÉ ou A BASILICA PETRI Charles, barnabite, né à Milan en 1550, mort évêque de Novarre en 1615, premier historien de saint Charles Borromée, a laissé de nombreux ouvrages énumérés par Ungarelli. Citons simplement, se rapportant à la théologie : 1° Recueil de lettres pastorales, discours, etc., in-8°, Novarre, 1609; 2° *De regulari disciplina monumenta Patrum,* in-8°, Milan, 1588.

Ungarelli, *Bibliotheca,* Rome, 1836, p. 168-187.

C. BERTHET.

1. BASILE (Saint). Nous étudierons séparément : I. Sa vie, ses écrits, sa doctrine. II. Sa règle.

I. BASILE (Saint). — I. Vie. II. Écrits. III. Doctrine.

I. VIE. — Basile naquit à Césarée de Cappadoce, en 329. Sa famille était originaire du Pont. Lors de la persécution de Dioclétien, son grand-père et sa grand'mère paternels avaient vécu en fugitifs dans les forêts de cette province pendant sept années. Son père, nommé aussi Basile, fut avocat et professeur de rhétorique à Césarée, et eut d'Emmelie dix enfants, dont quatre sont particulièrement célèbres : l'aîné des fils, qui est notre Basile, Grégoire, futur évêque de Nysse, Pierre, futur évêque de Sébaste, et la vierge Macrine. Basile étudia à Césarée la rhétorique et la philosophie. Il passa ensuite aux écoles de Constantinople. Il alla enfin à Athènes, pour y compléter et y perfectionner son éducation. Dans cette ville il noua avec Grégoire de Nazianze une amitié qui devait durer toute leur vie. Il y connut un autre étudiant, le futur empereur Julien. Basile quitta Athènes vers l'âge de vingt-six ans, en 355. Revenu en Cappadoce, il professa pendant quelque temps la rhétorique à Césarée. C'est alors que, cédant aux conseils de sa sœur Macrine, qui vivait en ascète avec sa mère devenue veuve et quelques compagnes dans un domaine familial du Pont, il résolut de se consacrer à Dieu. Pas plus que son ami Grégoire, il n'était encore baptisé. Il reçut le baptême des mains de Dianée, évêque de Césarée. Ses pensées se tournèrent alors vers la vie monastique. Donnant l'exemple avec le précepte, Basile, pendant cette période de sa vie, se dépouilla peu à peu de ses biens, qui furent distribués aux pauvres.

Basile appartenait déjà au clergé, ayant reçu de l'évêque Dianée, peu après son baptême, le rang de lecteur. Après la mort de Dianée, les évêques réunis à Césarée, cédant à la pression populaire, élirent en 362 pour lui succéder le laïque Eusèbe. Celui-ci, désireux d'attacher à son Église, en ce moment surtout où sévissait la persécution de Julien, un homme de la valeur de Basile, se hâta de l'ordonner prêtre. Mais des dissentiments s'élevèrent bientôt entre l'évêque et son nouveau collaborateur, dont l'influence paraît avoir excité sa jalousie. Basile quitta Césarée et regagna sa solitude du Pont. Cependant l'orthodoxie était de nouveau en péril, non plus par la persécution de Julien, mais par la faveur que l'empereur Valens portait à l'arianisme. Précisément un voyage de Valens à Césarée était annoncé. Grégoire de Nazianze réconcilia l'évêque et son prêtre, et, dans le courant de 365, Basile rentra à Césarée. Pendant cinq années, il y fut l'auxiliaire dévoué d'Eusèbe. C'est alors qu'il composa son second recueil de Règles monastiques. Il contribua efficacement à la réforme de la liturgie. Ses homélies sur l'Hexameron, sur les Psaumes, beaucoup de ses discours sont de cette époque. Son livre *Contre Eunome* appartient aussi au temps de sa prêtrise. Lors d'une famine qui affligea la Cappadoce en 367 ou 368, Basile, que la succession de sa mère venait d'enrichir de nouveau, vendit encore une fois ses biens, provoqua des souscriptions, ouvrit des cantines populaires, et soulagea les affamés.

Malgré une assez vive opposition, Basile fut appelé en 370, après la mort de l'évêque Eusèbe, à le remplacer sur ce grand siège de Césarée, qui n'était pas seulement la métropole ecclésiastique de la Cappadoce, mais dont la juridiction paraît s'être étendue sur cinquante suffragants, répartis dans onze provinces. Un an plus tard, le protecteur déclaré des ariens, l'empereur Valens, se dirigea de nouveau vers Césarée. On connaît la célèbre réponse de Basile au préfet de la Cappadoce, qui, échouant dans ses efforts pour l'amener à se plier aux caprices religieux de son maître, s'étonnait de la liberté de son langage : « C'est que peut-être tu n'as jamais rencontré d'évêque. » Vis-à-vis de Valens, Basile montra la même fermeté, sans oublier les égards dus au prince. Frappé de respect, l'empereur, qui à ce moment même persécutait cruellement les Églises orientales, n'osa rien entreprendre contre celle de Césarée. Mais d'autres soucis accablaient Basile. La Cappadoce avait été, en 371, divisée en deux provinces. Basile essaya vainement de faire rapporter cette mesure, qui humiliait et ruinait les habitants de Césarée. Anthime, évêque de Tyane, devenue la capitale de la Seconde Cappadoce, prétendit alors se substituer à Basile comme métropolitain de tout le territoire détaché de l'ancienne province. Basile, attentif à défendre les droits de son Église, crut s'assurer un utile auxiliaire en nommant son ami Grégoire évêque de Sasimes, bourg qui commandait les routes par où étaient apportés les tributs dus au siège de Césarée. Il y eut, à cette occasion, un pénible dissentiment entre les deux amis. Grégoire ne se résigna qu'avec peine à recevoir la consécration épiscopale, protesta contre la contrainte morale qu'il subissait, et recula le moment de prendre possession de son évêché, dont Anthime eut le temps de s'emparer. Une transaction finit par intervenir entre celui-ci et Basile : on n'en connaît pas les détails, mais il est probable que l'évêque de Césarée céda à l'usurpateur tout ou partie de ses droits sur ce qui était devenu la Seconde Cappadoce.

Mutilée ou non, la province ecclésiastique confiée aux soins de Basile eut en lui un administrateur de premier ordre. Sous sa main ferme, qui corrigeait les scandales et même les bizarreries, les prêtres et les moines devinrent des modèles de régularité. Des abus, dont s'étaient rendus coupables certains chorévêques, furent réprimés. Basile ne se montra pas moins attentif à faire prévaloir vis-à-vis du pouvoir civil les immunités ecclésiastiques. Il réclama pour le clergé séculier et régulier l'exemption des impôts, et pour lui-même la juridiction sur les délits commis au préjudice des églises ou dans leur enceinte. Sa sollicitude s'étendit à tous les faibles. Nombreuses sont ses lettres demandant des exemptions ou des remises d'impôts, de charges, de redevances, en faveur soit de pauvres gens, soit même de bourgs ou de

villes, défendant des diocésains injustement accusés, suppliant un maître de pardonner à un esclave, un païen de se réconcilier avec son fils converti à la foi chrétienne. Il brave le péril et la calomnie pour protéger une veuve, qu'un magistrat, soutenu par le préfet de la province, veut épouser malgré elle. C'est surtout dans l'organisation de la charité qu'il manifeste son zèle. Dans chaque circonscription administrée par un chorévêque, il établit un hospice; il construit à Césarée un grand établissement charitable, à la fois hôtellerie, hospice, hôpital, léproserie. Bien que cette fondation, qui ressemblait, dit-on, à une nouvelle ville, ait excité les défiances du pouvoir civil, Basile obtint un tel ascendant que, malgré leurs dissidences religieuses, Valens le chargea de rétablir en Arménie la concorde entre les évêques et de pourvoir aux sièges vacants.

Basile eut de chers et illustres amis, Grégoire de Nazianze, Eusèbe de Samosate, Amphiloque d'Iconium. Mais il eut aussi des adversaires. Plusieurs de ses suffragants, envieux de son élévation, se dérobèrent à ses avances, et cherchèrent même à répandre des doutes sur son orthodoxie. C'est pour repousser un soupçon de ce genre, qu'il écrivit le traité *Du Saint-Esprit*. Mais, parmi les défections dont il souffrit le plus, fut celle d'Eustathe, évêque de Sébaste, qui avait été l'un des initiateurs de la vie monastique en Asie, et avec qui il entretint longtemps d'affectueuses relations. La correspondance de Basile raconte en détail leur rupture, les imputations calomnieuses dont il fut noirci à cette occasion, en même temps qu'elle montre son courage à souffrir en silence. Plus pénible encore fut pour Basile le malentendu qui pesa longtemps sur ses rapports avec l'Occident. A diverses reprises, de 371 à 376, Basile et ses amis correspondirent soit avec les évêques occidentaux, soit avec le pape saint Damase, pour les prier d'intervenir dans les affaires de l'Orient, désolé à la fois par la compétition de Mélèce et de Paulin à Antioche, et par la diffusion de l'hérésie. Mais, à Rome et en Occident, on soutenait Paulin, tandis que les plus illustres orientaux étaient partisans déclarés de Mélèce : on voyait aussi avec défiance certains ménagements, de pure forme, dont usaient souvent Basile et ceux qui marchaient avec lui, dans le but de ramener à l'unité les meilleurs des semi-ariens. « Damase, écrit à ce propos Mgr Duchesne, était fort mal renseigné sur les affaires religieuses de Syrie et d'Asie Mineure; servant à son insu certaines rancunes alexandrines, il se montrait trop favorable à de petites coteries et n'appréciait pas à leur valeur les grands évêques auxquels était dû, après tout, le mouvement qui ramenait l'Orient à la foi de Nicée. Basile essaya plusieurs fois de l'intéresser à cette réaction salutaire. On ne lui fit qu'un froid et décourageant accueil. » Duchesne, *Églises séparées,* 1896, p. 186. Cf. du même, *L'Église d'Orient, de Dioclétien à Mahomet,* dans la *Revue du monde catholique,* 1881; tirage à part, p. 17. Basile s'en plaint dans plusieurs lettres, avec une amertume dont l'expression parait quelquefois excessive. Ce fut un des épisodes douloureux de sa vie.

La mort de Valens, défait et tué en 378 par les Goths près d'Andrinople, amena enfin la détente après laquelle soupirait Basile. Déjà même, dès les derniers mois de Valens, la persécution s'était ralentie. Une loi de son successeur Gratien rétablit la liberté religieuse. A Constantinople, les catholiques, opprimés depuis trente-huit ans, appelèrent, à la fin de 378, Grégoire de Nazianze à relever leur Église : la réponse favorable qu'il fit à leurs instances fut concertée avec Basile. Ce fut le dernier acte et la dernière joie de celui-ci. Bien qu'âgé de quarante-neuf ans seulement, Basile, épuisé par le travail, les soucis et les austérités, était près de sa fin. Il mourut le 1er janvier 379. Ses funérailles à Césarée furent un triomphe.

Presque aussitôt après sa mort, on fêta publiquement cet anniversaire. Nous possédons deux discours prononcés en son honneur le 1er janvier, l'un par son frère, saint Grégoire de Nysse, l'autre attribué plus ou moins exactement à saint Amphiloque. L'Église d'Orient a continué à faire, le 1er janvier, la fête de saint Basile; depuis le IXe siècle, on trouve la commémoration de sa mort marquée à cette date par les martyrologes latins; mais sa fête, dès cette époque, se célébrait en Occident le 14 juin, comme on la célèbre encore de nos jours.

Les principales sources pour l'histoire de saint Basile sont : ses [illegible] les discours, IX, X, XI, XVIII, et [illegible] XLIII, de saint Grégoire de Nazianze, *P. G.*, t. XXXV, XXXVII; diverses lettres du même Père, et le poème *De vita sua, P. G.*, t. XXXVII; le discours de saint Grégoire de Nysse, *In laudem fratris Basilii*, son *De vita Macrinæ*, et le l. I de son *Adversus Eunomium*, *P. G.*, t. [illegible] saint Jérôme, *P. L.*, t. XXIII; quelques chapitres des *Histoires ecclésiastiques* de l'arien Philostorge, VII, 11-13, *P. G.*, t. LXV; de Théodoret, IV, 19, *P. G.*, t. LXXXIV; de Rufin, II, 9, *P. L.*, t. XXI, col. 517-520; de Socrate, IV, 26, *P. G.*, t. LXVIII, col. 528-536; de Sozomène, VI, 15 sq., *P. G.*, t. LXVII, col. 1329 sq. Voir la vie de saint Basile par Maran, *P. G.*, t. XXIX, col. IV-CLXXVII.

II. ÉCRITS. — Comme on a pu le voir, saint Basile est surtout un homme de gouvernement et d'action. Aussi la plus grande partie de son œuvre écrite est-elle oratoire; une autre partie considérable est sa correspondance; les livres composés à loisir, lentement médités, sont rares sous sa plume. Il se montre métaphysicien et théologien quand les circonstances l'amènent soit à défendre le dogme catholique contre des adversaires, soit à défendre l'intégrité de sa propre foi contre des calomniateurs; mais la pente naturelle de son esprit semble le porter d'abord vers l'enseignement de la morale chrétienne, vers ce qui se traduit surtout en application pratique et en actes.

Dans *L'Église et l'empire romain au IVe siècle,* t. IV, p. 230, M. de Broglie a mis en relief ce double aspect de saint Basile. Parlant de ses écrits plus spécialement dogmatiques, « dès qu'on y jette les yeux, dit-il, on se sent porté, pour ainsi dire, en pleine mer de philosophie : le platonisme, le péripatétisme, l'éclectisme d'Alexandrie, toutes ces variétés de la pensée métaphysique de l'antiquité sont évidemment familières à l'esprit de l'écrivain; il y emprunte à tout instant des idées, des explications, des définitions. Sur la nature divine, sur les rapports des diverses hypostases dont elle se compose, sur le rôle de chacun de ces éléments de l'indivisible Trinité, des lumières sont puisées tour à tour à ces foyers divers. Mais une philosophie du dogme propre à Basile, et suivie par lui dans toutes ses pensées, plus d'un commentateur l'a cherchée, trompé par ce nom de Platon chrétien que les contemporains lui avaient décerné. La recherche a toujours été infructueuse. Rien de semblable n'a été et ne sera trouvé. L'arme de la philosophie est entre les mains de Basile purement défensive. Quand les ennemis de la foi attaquent le dogme ou le dénaturent en vertu d'un argument tiré d'un système philosophique, Basile entre à leur suite dans le système qu'ils ont adopté, pour leur prouver que leur argument est sans force et ne porte pas la conséquence qu'ils en font sortir. Puis, une fois l'attaque repoussée, il entre dans la citadelle du dogme et la referme sur lui. » A propos de la partie oratoire de son œuvre, le même historien s'exprime ainsi : « Basile est le premier orateur qu'ait compté l'Église. Avant lui, Athanase avait harangué les soldats de la foi, comme un général qui monte à la brèche; Origène avait dogmatisé devant des disciples; Basile le premier parle à toute heure, devant toute espèce d'hommes, un langage à la fois naturel et savant, dont l'élégance ne diminue jamais ni la simplicité ni la force. Nulle faconde plus ornée, plus nourrie de souvenirs classiques que la sienne; nulle pourtant qui soit plus à la main, coulant plus naturellement de source, plus acces-

sible à toutes les intelligences. L'étude n'a fait que lui préparer un trésor toujours ouvert, où l'inspiration puise, sans compter, pour les besoins du jour. Pour ce mérite de facilité à la fois brillante et usuelle, son condisciple Grégoire lui-même ne peut lui être comparé. L'imagination est peut-être plus vive chez Grégoire, mais elle se complaît en elle-même, et celui qui parle, entraîné à la poursuite ou de l'expression qu'il a rencontrée, ou de l'idée qu'il entrevoit, oublie parfois et laisse en chemin celui qui l'écoute. La parole est encore un ornement pour Grégoire; pour Basile, elle n'est qu'une arme, dont la poignée, si bien ciselée qu'elle soit, ne sert qu'à enfoncer la pointe plus avant. Il y a du rhéteur souvent, et toujours du poète chez Grégoire. L'orateur seul respire chez Basile. » *Ibid.*, t. v, p. 90.

Fénelon avait exprimé les mêmes pensées d'une manière plus simple et encore plus forte : après avoir rapproché saint Jean Chrysostome et saint Grégoire, et dit de ce dernier qu'il est « plus concis et plus poétique, mais un peu moins appliqué à la persuasion », il ajoute de saint Basile : « Celui-ci est grave, sententieux, austère même dans la diction. Il avait profondément médité tout le détail de l'Evangile; il connaissait à fond les maladies de l'homme, et c'est un grand maître pour le régime des âmes. » *Dialogues sur l'éloquence*, III.

Mgr Batiffol fait observer que Basile est le seul des Pères à qui les Grecs aient donné le surnom de « grand ». Peut-être, ajoute-t-il, « faut-il voir là le bénéfice que Basile a tiré de l'exceptionnelle maîtrise de son style. Photius, *cod.*, 141, 143, 191, *P. G.*, t. CIII, col. 420, 421, 633, le range parmi les écrivains de premier rang pour l'ordre et la netteté des pensées, pour la pureté et la propriété du langage, pour l'élégance et le naturel; Basile est pour lui l'écrivain classique. Les critiques modernes, moins sensibles à ces qualités de forme, se plaisent à admirer en lui l'équilibre de dons variés de spéculation, d'érudition, de rhétorique et de gouvernement. » *Anciennes littératures chrétiennes : la littérature grecque,* 1897, p. 286.

1° *Écrits exégétiques.* — L'œuvre exégétique de saint Basile comprend neuf homélies sur l'*Hexameron, P. G.*, t. XXIX, col. 3-208, et treize homélies sur les Psaumes. *Ibid.*, col. 209-494. Il va sans dire que le mot « exégèse » n'a pas ici le sens moderne de critique des textes, mais celui de commentaire religieux.

Les homélies sur l'*Hexameron*, ou création du monde en six jours, Gen., I, 1-26, furent prononcées par Basile, encore simple prêtre, pendant une semaine de carême, où presque tous les jours il prêcha deux fois : pour une cause que l'on ignore, il s'arrêta après avoir décrit l'œuvre du cinquième jour, et ne fit point le discours sur la création de l'homme, que saint Grégoire de Nysse composa plus tard, afin de compléter l'ouvrage de son frère. Dans cette série de discours, saint Basile s'attache surtout à faire le tableau de la création, en développant et en expliquant le texte de la Genèse. Il prend celui-ci à la lettre, et s'élève même en passant, *Homil.*, III, contre l'abus des explications allégoriques de la sainte Écriture. Il rattache à son sujet d'excellentes leçons de philosophie populaire : soit que, *Homil.*, I, il oppose l'immutabilité de la parole divine aux systèmes contradictoires des philosophes, qui se détruisent les uns les autres; soit que, *Homil.*, II, il s'attaque aux sophistes qui soutenaient l'éternité de la matière, et aux hérésies gnostique ou manichéenne qui personnifiaient le principe mauvais pour l'opposer à Dieu ; soit encore que, *Homil.*, VI, il signale la puérilité et le danger de l'astrologie, et défende contre elle la liberté et la responsabilité humaines ; soit enfin que, par l'observation des animaux, il établisse la théorie des causes finales et des harmonies providentielles, *Homil.*, VII, VIII, IX, ou montre dans l'infaillibilité de leur instinct une image obscure de la loi naturelle et de la conscience morale, également exemptes d'erreur. *Homil.*, IX. C'est ainsi que, de connaissances scientifiques fort imparfaites, comme étaient celles de son temps, Basile fait sortir le spiritualisme chrétien le plus élevé et le plus délicat. L'éloquence de ces discours est à la fois familière et brillante; on y retrouve, dit M. Villemain, « le génie grec, presque dans sa beauté native, doucement animé d'une teinte orientale, plus abondant et moins attique, mais toujours harmonieux et pur. » *Tableau de l'éloquence chrétienne au IVe siècle,* 1849, p. 114. Saint Ambroise a fait des homélies sur l'*Hexameron* le plus bel éloge, en les imitant. *P. L.,* t. XIV, col. 123-294.

Les homélies sur les Psaumes sont probablement, elles aussi, antérieures à l'épiscopat de Basile. Treize seulement sont considérées comme authentiques : celles qui se rapportent aux Ps. I, VII, XIV, XXVIII, XXIX, XXXII, XXXIII, XLIV, XLV, XLVIII, LIX, LXI, CXIV. Ce n'est probablement qu'une partie de son commentaire du Psautier. On en posséderait quelques autres débris, si les fragments publiés en 1888 par le cardinal Pitra, *Analecta sacra,* t. I, p. 76-103, sont authentiques. Dans les discours que nous possédons, Basile commente, verset par verset, le texte d'un psaume. Il en tire surtout des applications morales, et le fait quelquefois avec une grande hardiesse. C'est une série de prédications populaires, en partie improvisées, comme le commentaire de l'Hexameron.

On compte encore, parmi les ouvrages attribués à saint Basile, un commentaire fort étendu des seize premiers chapitres d'Isaïe. *P. G.*, t. XXX, col. 118-666. Mais son authenticité est contestée. Saint Jérôme ne le cite pas, *De viris illustribus,* 116, parmi les ouvrages de saint Basile. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles,* a. 137 et note 85e sur saint Basile, t. IX, p. 292, 683, le croit authentique. Certains détails de ce traité font croire qu'il fut écrit dans la seconde moitié du IVe siècle, et probablement par un Cappadocien.

2° *Écrits ascétiques.* — L'ensemble des écrits ascétiques attribués à saint Basile, *P. G.*, t. XXX, comprend : une sorte de préface générale sur la vie chrétienne, col. 620-625; un discours sur la renonciation au monde, col. 625-648; un discours sur la vie ascétique, col. 648-652; un discours sur le jugement de Dieu, col. 653-676; un discours sur la foi, col. 676-692; un recueil de 80 préceptes de morale, ἠθικά, col. 692-869; deux autres λόγοι ἀσκητικοί, col. 869-888; un recueil de 55 règles monastiques, ὅροι κατὰ πλάτος, col. 889-1052; un recueil de 313 règles monastiques, ὅροι κατ' ἐπιτομήν, col. 1052-1305; une sorte de pénitentiel monastique, ἐπιτιμία, col. 1305-1320; un recueil de constitutions monastiques, ἀσκητικαὶ διατάξεις, col. 1321-1328.

Il s'en faut que tout soit authentique. Certaines pièces sont de bon aloi, comme les ἀσκητικαὶ διατάξεις, mais n'appartiennent pas à Basile. D'autres sont manifestement apocryphes, comme l'ἐπιτιμία. Photius a possédé, cod. 144, 191, *P. G.*, t. CIII, col. 421, 433, un Ἀσκητικὸν de Basile, en deux livres : le Ier contenant le discours sur le jugement de Dieu, περὶ κρίματος Θεοῦ, et le discours sur la foi, περὶ πιστεως ; le IIe contenant les ἠθικά, les ὅροι κατὰ πλάτος et les ὅροι κατ' ἐπιτομήν. Beaucoup de critiques y reconnaissent le recueil des vrais écrits ascétiques du saint docteur. Il est certain qu'il composa un Ἀσκητικὸν; saint Jérôme le dit dès 392. *De viris illustribus,* 116. Rufin donne de ce fait, en 397, une autre attestation, en adaptant librement, sous le titre commun de *Regulæ sancti Basilii episcopi Cappadociæ ad monachos, P. L.*, t. XXI, col. 483-554, les ὅροι κατὰ πλάτος et les ὅροι κατ' ἐπιτομήν. Il ne semble pas que contre cette tradition puisse prévaloir le passage de Sozomène, écrivant, au Ve siècle, que « plusieurs

disent que l'Ἀσκητικὴ βίβλος attribué à Basile de Cappadoce est d'Eustathe de Sébaste ». *H. E.*, III, 14, *P. G.*, t. LXVII, col. 1080. Moins encore peut-on arguer (cf. Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes : la littérature grecque*, p. 255) contre l'existence de règles composées par saint Basile, d'un mot d'une de ses lettres, où il renvoie un futur moine « aux maximes des saints Pères et à leurs expositions écrites »; d'autant plus qu'il ajoute qu'il faut lui proposer ensuite tout ce qui peut lui apprendre l'ascétisme, montrant ainsi que d'autres enseignements ne sont pas exclus. *Epist.*, XXIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 295. On doit aller plus loin, et ajouter le témoignage direct de saint Grégoire de Nazianze; dans une lettre à Basile, il lui rappelle qu'alors qu'ils habitaient ensemble l'ermitage du Pont, ils travaillèrent en commun à composer « des règles écrites et des canons », [illegible] *Epist.*, VI, *P. G.*, t. XXXVI, col. 30; dans son panégyrique de saint Basile, il dit que celui-ci, prêtre à Césarée, « donna de vive voix et par écrit des règles monastiques, » νομοθεσίαι μοναστῶν, [illegible] *Orat.*, XLIII, [illegible], *P. G.*, t. XXXVI, col. 542. Il est difficile de ne pas voir dans ces passages une allusion aux deux recueils de règles rédigés par Basile.

Le premier (ὅροι κατὰ πλάτος, *regulæ fusius tractatæ*) est, comme le rappelle le prologue, du temps où Basile résidait « dans un endroit silencieux, à l'écart des bruits du monde », c'est-à-dire dans la retraite. Il se compose de cinquante-cinq règles, ou plutôt d'un résumé de cinquante-cinq entretiens sur les questions les plus importantes de la vie religieuse. Le second (ὅροι κατ' ἐπιτομήν, *regulæ brevius tractatæ*) contient trois cent treize règles, beaucoup moins étendues, roulant à peu près sur les mêmes pensées que le premier, mais entrant davantage dans les détails; il reçut apparemment sa forme définitive dans le temps auquel saint Grégoire attribue les règles parlées et écrites données par saint Basile aux moines, c'est-à-dire pendant qu'il exerçait les fonctions sacerdotales à Césarée. Il faut remarquer que l'un et l'autre recueil ne sont que le développement des idées exprimées par saint Basile, dans une lettre où il décrit à son ami Grégoire la vie menée par lui dans le Pont avec les premiers compagnons de sa retraite. *Epist.*, II, *P. G.*, t. XXXII, col. 223-233.

Ces règles (surtout les premières, ὅροι κατὰ πλάτος, où la pensée de Basile se répand dans toute sa plénitude) donnent la forme de la vie monastique telle qu'elle se propagea vers cette époque en Cappadoce et de là dans toute l'Asie romaine. Basile ne recommande pas l'existence isolée de l'anachorète, qu'il considère comme périlleuse; il ne cherche pas à reproduire les grandes colonies religieuses, de plusieurs centaines d'individus, qu'il a observées en Égypte; il préconise les couvents de dimension médiocre, de population peu nombreuse, où chacun puisse connaître son supérieur et être connu de lui. Le travail manuel y sera obligatoire, mais coupé de prières communes, revenant à heures fixes : outre celles du matin (laudes) et de minuit (nocturne), cinq fois au moins dans la journée, à tierce, à sexte, à midi, à none, au crépuscule (vêpres), au commencement de la nuit (complies; cf. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1898, p. 466), les moines devront se réunir pour louer Dieu. Des règles d'une extrême prudence sont posées pour les cas, fréquents dans la société antique, où des hommes mariés demandent à être reçus dans le monastère, où des esclaves y cherchent un asile, où des parents y présentent leurs enfants. Basile semble [illegible] de se dépouiller de leurs biens avant d'embrasser la vie religieuse.

Cependant, si détaillées qu'elles soient, les règles de saint Basile, par leur forme même d'entretiens, de questions et de réponses, n'ont point la précision d'un code. Elles posent surtout des principes. « La règle basilienne frappe surtout par sa discrétion et sa sagesse. Elle laisse aux supérieurs le soin de déterminer les mille détails de la vie locale, individuelle et journalière... En évitant de condenser toute la pratique de la vie religieuse dans un certain nombre de formules inflexibles, qui ne peuvent prévoir tous les cas et qu'il est toujours facile d'éluder, le prudent législateur s'approche doucement du moine, s'empare de lui, et l'enlace si bien à travers toutes les vicissitudes de son existence et les changements de son caractère, qu'il finit par le mettre et le maintenir tout entier sous le joug divin... A cause de cette discrétion, la règle basilienne s'applique aux femmes tout aussi bien qu'aux hommes. Les règles grandes et courtes s'occupent des relations qui peuvent exister entre les uns et les autres. Quelques-unes des petites sont faites uniquement pour les religieuses. » J.-M. Besse, *Les moines d'Occident antérieurs au concile de Chalcédoine*, 1900, p. 90-91.

3° *Écrits dogmatiques.* — Saint Grégoire de Nazianze, dans son panégyrique de saint Basile, *Orat.*, XLIII, 67, *P. G.*, t. XXXVI, col. 687, dit que l'illustre docteur composa « des livres pour réfuter ceux des hérétiques ». Il cite celui qu'il écrivit sur le Saint-Esprit, et renvoie d'un mot à « ses autres traités, » ταῖς ἄλλαις ἐξηγήσεσιν, sans donner sur eux d'explications. Nous possédons un seul de ceux-ci, les livres contre Eunome. Saint Augustin, *Contra Julianum*, I, 16, *P. L.*, t. XLIV, col. 650, attribue à saint Basile un ouvrage *Contre les manichéens*, qui ne nous est point parvenu.

L'écrit contre Eunome, Ἀνατρεπτικὸς τοῦ Ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου, *P. G.*, t. XXIX, col. 497-773, est antérieur à l'épiscopat de Basile. Celui-ci en parle dans une lettre au sophiste Léontius, *Epist.*, XX, *P. G.*, t. XXXII, col. 286, écrite en 364. De cet ouvrage, les trois premiers livres seulement, sur cinq, sont de saint Basile. Les deux derniers ont été, sans preuves, attribués à Apollinaire. Cf. Voisin, *L'apollinarisme*, 1901.

Dans le Ier livre, Basile réfute la thèse principale contenue dans l'*Apologeticus* de l'hérésiarque (reproduit *P. G.*, t. XXX, col. 837-868), qui faisait consister dans le τὸ ἀγέννητον εἶναι l'essence de la divinité, la réservant ainsi au Père seul, et la refusant aux deux autres personnes de la Sainte Trinité. Le IIe livre démontre que le Fils, bien qu'étant « né », a la même substance et la même divinité que le Père. Le IIIe livre défend contre l'hérésiarque la divinité du Saint-Esprit.

Eunome répondit à l'ouvrage de Basile, dans une Ἀπολογίας ἀπολογία, aujourd'hui perdue. Philostorge, *H. E.*, VIII, 12, *P. G.*, t. LXV, col. 565, raconte à ce sujet une fable : Basile, ayant lu ce livre, et se sentant incapable d'y répondre, serait mort de désespoir. Photius, cod. 138, *P. G.*, t. CIII, col. 416 sq., nous apprend au contraire qu'Eunome, après avoir employé de longues années à la composition de sa réponse, renonça à la publier du vivant de Basile. Ce que l'on peut dire, c'est que Basile s'occupa souvent des thèses d'Eunome. Le fond de la doctrine de celui-ci était l'absolu rationalisme. Il affirmait que la raison humaine peut connaître parfaitement l'essence divine, et c'est ainsi qu'ayant déclaré qu'en « l'innascibilité » consistait cette essence, il en tirait des conclusions contraires à la divinité du Fils et du Saint-Esprit. On n'est pas sûr que la lettre XVI, *P. G.*, t. XXXII, col. 279-281, attribuée par les bénédictins au règne de Julien l'Apostat, par conséquent antérieure aux livres contre Eunome, soit de saint Basile. Certains critiques y voient un fragment du l. V de saint Grégoire de Nysse contre le même hérésiarque. L'auteur, quel qu'il soit, réfute ainsi les prétentions rationalistes de celui-ci : Comment l'homme connaîtrait-il la nature incompréhensible de Dieu, quand il ne connaît pas même celle de la fourmi? Mais, en 375, c'est-à-dire vers la fin de la vie de Basile, nous voyons l'évêque de Cé-

sarée occupé à discuter à fond la thèse fondamentale des eunoméens ; répondant à des questions posées par Amphiloque au sujet de la doctrine de ceux-ci : « La vérité même, dit-il, est notre Dieu. C'est pourquoi la principale fonction de notre intelligence est de connaître notre Dieu, mais de le connaître comme la puissance infinie peut être connue par le tout petit. » *Epist.*, CCXXXIII, col. 863-868. « Nous disons, écrit-il dans une autre lettre, que sont connues de nous la majesté de Dieu, et sa puissance, et sa sagesse, et sa providence, et sa justice, mais non pas son essence, οὐκ αὐτὴν τὴν οὐσίαν... La foi suffit à savoir que Dieu est, non à connaître ce qu'il est, ὅτι ἔστι Θεός, οὐχὶ τί ἐστι. » *Epist.*, CCXXXIV, col. 868, 869. Et précisant encore sa doctrine, dans la lettre suivante : « Dans la foi en Dieu, écrit-il, se trouve d'abord cette pensée, que Dieu est : nous l'apprenons des créatures. » *Epist.*, CCXXXV, col. 872. Ces trois lettres peuvent être considérées comme un complément des livres contre Eunome.

Le second écrit dogmatique que nous ayons de saint Basile est son traité *Du Saint-Esprit*, Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *P. G.*, t. XXXII, col. 67-218. Il fut composé vers 375. C'est une œuvre de circonstance : Basile l'écrit pour se défendre. En 371, des ennemis l'accusèrent d'avoir, dans un discours, parlé en termes équivoques de la divinité du Saint-Esprit. S. Grégoire de Nazianze. *Epist.*, LVIII, LIX, *P. G.*, t. XXXVII, col. 113-120. Trois ans plus tard, on l'incrimina parce que, concurremment à l'ancienne doxologie en usage dans l'Église de Césarée : « Gloire au Père par le Fils dans le Saint-Esprit, » il avait employé celle-ci : « Gloire au Père avec le Fils et avec le Saint-Esprit. » *De Spiritu Sancto*, I, 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 72. Son ami Amphiloque, évêque d'Iconium, l'avertit des accusations qui, à ce propos, étaient répandues contre lui : à Amphiloque il dédia le livre composé pour y répondre.

Comme c'est d'abord une querelle de mots qui lui a été suscitée, il consacre plusieurs chapitres à disserter sur l'importance qu'il convient d'attacher aux mots dans les questions de théologie et de philosophie, comme aussi sur l'abus qui en est fait : puis, examinant sous toutes ses faces, discutant, démontant en quelque sorte la double formule qui a donné occasion à la controverse, et s'élevant constamment des mots aux idées, il en vient à exposer dans tous les détails la théologie du Saint-Esprit. Le livre se termine par deux chapitres d'une grande valeur historique : l'un, CXXIX, où il passe en revue tous ceux des Pères qui ont employé les expressions qu'on lui reproche, l'autre, CXXX, dans lequel il expose, en paroles amères, l'état présent des Églises.

4° *Discours divers.* — Nombreuses sont les homélies prononcées, à diverses époques de sa vie, par saint Basile. Nous avons déjà rattaché à l'exégèse celles qu'il consacre à commenter le commencement de la Genèse ou les Psaumes. En dehors de ces deux séries, on possède vingt-quatre discours considérés comme authentiques. *P. G.*, t. XXXI, col. 163-617. Ils peuvent se diviser en trois classes. Les uns, comme l'homélie sur la foi, l'homélie sur les premières paroles de l'Évangile selon saint Jean, l'homélie « contre les sabelliens, Arius et les eunoméens », XV, XVI, XXIV, pourraient être rangées parmi les œuvres dogmatiques. La seconde classe de discours, de beaucoup la plus nombreuse, a surtout pour objet la morale chrétienne, ἠθικοῖς λόγοις καὶ πρακτικοῖς, selon l'expression de saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XLIII, 67, *P. G.*, t. XXXVI, col. 585 : soit que Basile s'élève contre les retards apportés à recevoir le baptême (XIII), soit qu'il donne des conseils à ses concitoyens éprouvés par une famine (VIII), soit qu'il démontre « que Dieu n'est pas l'auteur des maux » (IX), soit qu'il fulmine contre l'avarice ou traite de l'usage et de l'abus des richesses (VI, VII). Ces homélies abondent en traits intéressants : elles reflètent les idées économiques de saint Basile et de son temps : elles s'élèvent contre d'épouvantables abus, comme la vente des enfants pour être esclaves par le père. L'homélie VI, où elle est dénoncée, a été librement traduite par saint Ambroise, *De Nebuthe Jezraelita*, V, 21-24, *P. L.*, t. XIV, col. 731-756. Une autre homélie (XXII) est célèbre : c'est le « Discours aux jeunes gens sur la manière de lire avec profit les auteurs païens ». Fénelon le résume ainsi : « Quand on a bien fait ces études, on en peut tirer un grand fruit pour l'intelligence même de l'Écriture, comme saint Basile l'a montré dans un traité qu'il a fait exprès pour ce sujet. » *Dialogues sur l'éloquence*, III. Une troisième classe d'homélies a trait à l'histoire des martyrs : elle comprend les panégyriques de quatre saints ou groupes de saints particulièrement honorés en Cappadoce : Julitta, Gordius, les quarante martyrs de Sébaste, Mamas (V, XVIII, XIX, XXIII). L'homélie XVII, sur saint Barlaam, a été attribuée à tort à saint Basile : elle est probablement de saint Jean Chrysostome. Les homélies de saint Basile sur les martyrs ont excité l'enthousiasme de saint Grégoire de Nazianze : « Quand je le lis, dit-il, je méprise mon corps, je deviens par l'âme le compagnon de ceux qu'il a loués, et je brûle de combattre comme eux. » *Orat.*, XLIII, 67, *P. G.*, t. XXXVI, col. 585. Cf. Fialon, *Étude littéraire sur saint Basile*, Paris, 1861, p. 115-122.

5° *Liturgie.* — Saint Grégoire nous apprend que Basile, étant prêtre à Césarée, y régla « l'ordre des prières », εὐχῶν διατάξεις. *Orat.*, XLIII, 34, col. 541. On possède une liturgie attribuée à saint Basile. *P. G.*, t. XXXI, col. 1630-1684. Dans quelle mesure conserve-t-elle l'œuvre du saint docteur ? C'est ce qu'il est difficile de savoir. La seule chose que l'on puisse dire, c'est que Basile paraît avoir emprunté à l'Église d'Antioche l'usage des veillées saintes et des psalmodies à deux chœurs, qui de la même source se répandit dans tout l'Orient : quelques Églises, cependant, comme celle de Néocésarée, y furent d'abord réfractaires. *Epist.*, CCVII, *P. G.*, t. XXXII, col. 764. La liturgie qui porte le nom de saint Basile, et dont le texte actuel est attesté dès le commencement du VIe siècle, est encore en usage à certains jours dans tous les patriarcats de l'Orient. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1889, p. 70-72.

6° *Correspondance.* — Les éditeurs bénédictins ont divisé en trois classes la correspondance de saint Basile : lettres écrites avant qu'il fût évêque ; lettres écrites pendant ses huit années d'épiscopat ; lettres de date incertaine. *P. G.*, t. XXXII, col. 219-1112. On pourrait en faire d'autres divisions : beaucoup se rapportent aux affaires générales de l'Église ; d'autres ont trait à la vie monastique ; quelques-unes sont de véritables traités sur la théologie et la discipline ; un très grand nombre se rapporte à la multitude d'intérêts publics et privés que l'activité infatigable de Basile s'était donné la charge de protéger. Il est de fort belles lettres de consolation adressées à des parents ou à des époux en deuil. Il en est de fort touchantes écrites à des pécheurs, particulièrement à des religieux infidèles. « On ne peut rien voir de plus éloquent, dit Fénelon, que son épître (XLVI) à une vierge qui était tombée. A mon sens, c'est un chef-d'œuvre. » *Dialogues sur l'éloquence*, III.

Quelques critiques ont douté à tort de l'authenticité des trois épîtres dites canoniques, CLXXXVIII, CXCIX, CCXVII, adressées à Amphiloque. Ce sont des réponses à des consultations de l'évêque d'Iconium. Peu d'écrits de saint Basile sont plus curieux. Elles nous initient à la discipline et à la casuistique du temps, et nous renseignent sur les règles de la pénitence canonique dans l'Orient chrétien du IVe siècle.

Les bénédictins ont publié 366 lettres de Basile ou de ses correspondants. Sur ce nombre, plusieurs sont apocryphes : par exemple la correspondance avec Libanius,

Epist., CCCXXXV-CCCLIX, et la correspondance avec l'empereur Julien. *Epist.*, XXXIX-XLI, CCCLX. On a douté aussi de celle de Basile avec Apollinaire de Laodicée. *Epist.*, CCCLXI-CCCLXIV. M. Dræseke, *Apollinaris von Laod.*, Leipzig, 1902, la croit authentique; M. Béthune-Baker, *The meaning of Homoousios in the Constantinopolitan creed*, Cambridge, 1901, hésite à se prononcer; M. Voisin, *L'apollinarisme*, Louvain, 1901, la rejette comme apocryphe. Comme on le verra, ce sont des raisons de fond plutôt que de forme ou de tradition littéraire qui ont influencé, dans l'un ou dans l'autre sens, ces divers critiques.

Les œuvres de saint Basile ont été plusieurs fois imprimées, en 1520, 1528, 1532, 1535, 1551, 1618. La meilleure édition est celle des bénédictins, 3 in-fol., Paris, 1721-1730; les deux premiers volumes furent préparés par dom Garnier, le troisième par dom Maran. Ils sont reproduits, avec quelques additions, dans Migne, *P. G.*, Paris, 1857 (réimpression, 1886-1888), t. XXIX-XXXII.

III. DOCTRINE. — Les caractères généraux de l'enseignement doctrinal de saint Basile nous paraissent suffisamment expliqués par l'analyse détaillée qui vient d'être faite de ses ouvrages. Nous signalerons spécialement quelques points principaux.

1° *La raison et la révélation.* — De sa polémique avec Eunome, telle que nous l'avons résumée, il résulte qu'à ses yeux la foi par la révélation, la raison par la contemplation des créatures, nous font connaître l'existence de Dieu, mais ne nous font point comprendre son essence. Cf. Fialon, *Étude littéraire sur saint Basile*, p. 136-145.

La révélation nous est transmise par deux voies, l'Écriture sainte et la tradition. Basile, dans le traité *Du Saint-Esprit*, s'élève à plusieurs reprises contre ceux « qui exigent à grands cris des preuves tirées des Écritures, et ne font aucun cas du témoignage non écrit de nos pères ». C. X, *P. G.*, t. XXXII, col. 112. « Des dogmes et des enseignements gardés par l'Église, dit-il, il y en a qui nous ont été transmis par l'Écriture, d'autres que nous avons reçus de la tradition mystérieuse des apôtres : les uns et les autres ont la même force pour la piété. » C. XXVII, *ibid.*, col. 188. A la suite de ce passage, saint Basile énumère, à titre d'exemples, un certain nombre de pratiques venues, selon lui, de cette tradition, comme le signe de la croix, la coutume de prier en se tournant vers l'Orient, les paroles de la consécration au saint sacrifice, la triple immersion du baptême, les rites de l'extrême onction.

2° *La Trinité.* — Pour faire face aux hérétiques de son temps et maintenir la doctrine catholique sur le mystère de la sainte Trinité, saint Basile devait démontrer, contre l'erreur sabellienne renouvelée par certains ariens, qu'en Dieu il y a trois personnes distinctes et non pas une seule et même personne qui remplirait trois rôles distincts; contre les ariens, que le Fils est consubstantiel au Père et n'est pas sa créature; contre les eunoméens et les macédoniens, que le Saint-Esprit est l'égal des deux autres personnes, dont il procède, et qu'il n'est pas la créature du Fils.

1° *La trinité des personnes dans l'unité de nature.* — Comme les autres Pères grecs, saint Basile considère directement dans la Trinité divine les personnes, et il montre qu'elles ont la même et unique nature divine et que les trois personnes ne sont qu'un seul Dieu. En Dieu, il y a trois hypostases réellement distinctes, et ce serait une grave calomnie de laisser dire que quelques catholiques admettent une seule hypostase du Père, du Fils et du Saint-Esprit, tout en reconnaissant la distinction des personnes. Sabellius maintenait cette distinction et disait que Dieu est réellement un en hypostase, quoiqu'il ait voulu προσωποποιεῖσθαι διαφόρως, se manifester dans l'Écriture sous les différentes figures du Père, du Fils et du Saint-Esprit. « Si donc, ajoute-t-il, quelques-uns d'entre nous disent que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un comme suppôt, ἐν τῷ ὑποκειμένῳ, en reconnaissant en même temps seulement trois personnes parfaites, τρία πρόσωπα τέλεια, ne sembleront-ils pas fournir une preuve irréfragable à la calomnie des ariens (qui prétendaient que les catholiques enseignaient que le Fils était consubstantiel κατὰ τὴν ὑπόστασιν)? » *Epist.*, CCXIV, 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 788-789. En 375, il avait écrit aux notables de Néocésarée, *Epist.*, CCX, 5, *ibid.*, col. 776 : « Il ne suffit pas de compter les personnes différentes, il faut encore confesser que chaque personne existe dans une véritable hypostase. » Ceux qui rejettent les hypostases renouvellent l'erreur de Sabellius. C'est pour maintenir la formule des trois hypostases qu'il soutint constamment et avec force le parti de Mélèce.

La doctrine de l'illustre Cappadocien sur la Sainte Trinité était déjà exposée ainsi, dans une lettre de 360: « Il faut confesser Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu le Saint-Esprit, comme l'ont enseigné les divines Écritures et ceux qui les ont le plus profondément comprises. Quant à ceux qui nous reprochent d'adorer trois Dieux, que cette réponse suffise : nous confessons un seul Dieu, non par le nombre, mais par l'essence, » ἕνα Θεὸν οὐ τῷ ἀριθμῷ, ἀλλὰ τῇ φύσει. *Epist.*, VIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 248.

Les trois personnes ont la nature divine et donnent ce qu'elles ont. Le Père, puisqu'il est Père, donne à son Fils toute sa nature et le Fils la transmet au Saint-Esprit. L'unité de nature résulte donc des processions divines. Elle résulte aussi de la communauté des opérations. Cf. *Epist.*, CLXXXIX, 6, 7, *P. G.*, t. XXXII, col. 692-693. Or le Verbe de Dieu est le coopérateur de Dieu dans la production des êtres matériels, *Homil.*, III, *in Hexaem.*, 2, *P. G.*, t. XXIX, col. 56, et dans la création de l'homme. *Homil.*, IX, *in Hexaem.*, 6, *ibid.*, col. 204-205. Le Saint-Esprit est *le souffle de Dieu qui était porté sur les eaux*, Gen., I, 2, ou plutôt, suivant la signification plus expressive du texte syriaque, qui réchauffait et fécondait la nature des eaux comme un oiseau couve ses œufs et leur communique par sa chaleur la force vitale. *Homil.*, II, *in Hexaem.*, 6, *ibid.*, col. 44. Saint Basile caractérise encore mieux l'intervention des personnes divines, dans la création des anges. Le Père est la cause primordiale de tout; le Fils, la cause opératrice, et le Saint-Esprit, la cause perfectionnante. Toutefois les trois hypostases ne sont pas trois principes; il n'y a qu'un seul principe des êtres, opérant par le Fils, perfectionnant par l'Esprit. L'opération de chaque personne n'est pas imparfaite. Le Père opère par son seul vouloir, mais il veut par le Fils; et le Fils agit avec le Père et veut perfectionner par l'Esprit. Il faut considérer ensemble les trois : le Seigneur décrétant, le Verbe opérant, l'Esprit consolidant. *De Spiritu Sancto*, 16, *P. G.*, t. XXXII, col. 136.

Les trois personnes divines possèdent tellement l'unité de nature que la connaissance de l'une conduit l'intelligence humaine à la connaissance des deux autres. La Trinité des personnes ne détruit pas l'unité de nature, ni le dogme de la monarchie. En effet, les personnes divines ne sont pas *subnumérées*, et les chrétiens ne comptent pas trois dieux comme font les païens. *De Spiritu Sancto*, 18, *ibid.*, col. 148-153. Le saint docteur s'était demandé auparavant, *ibid.*, 17, col. 144, en quoi consisterait cette subnumération, et il rejette toute espèce de subdivisions. S'il y a en Dieu trois hypostases, nous ne reconnaissons pas trois dieux. Le Père et le Fils sont distincts sous le rapport des propriétés personnelles; mais sous le rapport commun de la nature, ils sont un seul être. Comment n'y a-t-il pas deux dieux? Parce que le roi et l'image du roi ne font pas deux rois, à puissance partagée, à gloire divisée. Le Fils est image de son Père par nature; et le Saint-Esprit est un, autant uni au Père et au Fils que l'unité

est propre à l'unité. C'est ici que le docteur cappadocien rencontrait le mystère : Comment peut-il y avoir trois hypostases en une unique substance? Eunome prétendait que le nombre trois introduisait en Dieu la multiplicité. Afin d'expliquer que trois hypostases ne constituent pas trois êtres, saint Basile écrivit une lettre sur la différence entre l'essence et l'hypostase. *Epist.*, XXXVIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 325-340. Il étudie la question en philosophe et adopte la définition de l'individu, donnée par Ammonius, disciple de Porphyre, comme base de cette distinction. Distinguant entre le commun et le singulier, il déclare que l'essence répond au concept du commun, et l'hypostase à celui du singulier. Il en fait l'application à l'histoire de Job, telle qu'elle est rapportée dans l'Écriture, et il assure qu'on n'errera pas en transportant cette distinction dans le dogme trinitaire. Tout ce que nous penserons de l'essence du Père, nous le dirons du Fils et du Saint-Esprit; tous trois, par exemple, sont increés et incompréhensibles. Mais si l'essence est commune, les hypostases sont distinctes. Saint Basile reproduit plusieurs fois cette distinction, et il fait consister la distinction des hypostases divines dans la paternité, la filiation et la puissance sanctificatrice. *Epist.*, CCXIV, 4, *P. G.*, t. XXXII, col. 789. Cf. *Epist.*, CCXXXVI, 6, *ibid.*, col. 884. Par cette doctrine, l'évêque de Césarée conçoit en Dieu un mystère ineffable de communauté et de distinction : la différence des hypostases ne détruit pas le continu de la nature, et la communauté de substance ne confond pas les caractéristiques personnelles. Et il se sert de l'exemple de l'arc-en-ciel qui, selon lui, est à la fois continu et divisé, pour faire comprendre d'une certaine manière qu'un même sujet est à la fois conjoint et distinct. *Epist.*, XXXVIII, 4, 5, *ibid.*, col. 332-333.

2. *Le Verbe.* — Saint Basile a été toute sa vie le défenseur du « consubstantiel ». Au concile de Nicée, dit-il, « les trois cent dix-huit Pères n'ont parlé que par l'inspiration du Saint-Esprit. » *Epist.*, CXV, *P. G.*, t. XXXII, col. 529. Quand le préfet de Cappadoce le somma d'obéir à Valens en supprimant du symbole le mot ὁμοούσιος, il répondit « qu'il était si éloigné d'ôter ou d'ajouter quelque chose au symbole de la foi, qu'il n'oserait pas seulement y changer l'ordre des paroles ». Ses deux ouvrages dogmatiques et beaucoup de ses lettres contiennent la démonstration de la « consubstantialité » du Verbe. L'épître LII, *P. G.*, t. XXXII, col. 393, expose les raisons qui ont fait adopter τὸ ὁμοούσιον par le concile. Basile explique ailleurs pourquoi il ne peut être question, à propos du Père et du Fils, de « similitude » ou de « dissimilitude », οὔτε ὅμοιον οὔτε ἀνόμοιον, mais seulement de « consubstantialité », τὸ ὁμοούσιον. *Epist.*, VIII, *ibid.*, col. 249.

Cependant, pour ne pas contrarier le mouvement qui entraînait les semi-ariens vers la foi de Nicée sans effacer encore leurs préventions contre le mot « consubstantiel », saint Basile se contente volontiers d'équivalents, pourvu qu'il ne puisse y avoir de doute sur le sens. Aussi déclare-t-il accepter l'expression « semblable en essence », ὅμοιον κατ' οὐσίαν, à condition qu'on y ajoute : « sans différence aucune, » ἀπαραλλακτώς, comme signifiant la même chose que « consubstantiel », ὡς εἰς ταυτὸν τῷ ὁμοουσίῳ φέρουσαν. *Epist.*, IX, *ibid.*, col. 272. A-t-il été plus loin dans ses concessions de langage, et a-t-il vraiment écrit à Apollinaire que le mot « semblable sans aucune différence », ἡ τοῦ ἀπαραλλακτώς ὁμοίου φωνὴ, est plus convenable que le mot « consubstantiel », μᾶλλον ἤπερ ἡ τοῦ ὁμοουσίου ἁρμόττειν? *Epist.*, CCCLXI, *ibid.*, col. 1101. On comprend que d'excellents critiques aient hésité à lui attribuer cette phrase, et aient dès lors considéré comme apocryphe sa correspondance avec Apollinaire. Mais peut-être l'argument n'est-il pas bon, car, même ailleurs, saint Basile, en ces délicates matières, ne semble pas avoir toujours évité l'impropriété ou l'imprécision du langage. Cf. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1901, p. 534.

3. *Le Saint-Esprit.* — Sur la doctrine du Saint-Esprit, Basile ne s'est pas montré moins conciliant dans la forme, tout en restant aussi ferme pour le fond. Il considérait la troisième personne de la sainte Trinité comme « consubstantielle et égale en dignité », ὁμοούσιον καὶ ὁμότιμον, aux deux premières. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XLIII, 69, *P. G.*, t. XXXVI, col. 590. Le IIIe livre de son *Contra Eunomium* et le traité *De Spiritu Sancto* sont consacrés à l'établir. Le nom de Dieu, que ce soit un nom de nature ou d'opération, convient au Saint-Esprit, parce qu'il y a identité de nature et d'opération dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit. *Epist.*, VIII, 11, *P. G.*, t. XXXII, col. 264-265; CLXXXIX, 7, col. 683. Cependant il arriva à Basile dans ses prédications d'omettre à dessein le nom de Dieu en parlant du Saint-Esprit. Il employait alors des expressions équivalentes, afin de ménager des auditeurs dont la foi hésitante n'était pas encore soutenue, sur ce point, par une définition conciliaire. Cf. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XLIII, 68, col. 588. Cette réserve trouva des censeurs. S. Grégoire de Nazianze, *Epist.*, LVIII, *P. G.*, t. XXXVII, col. 113; S. Basile, *Epist.*, LXXI, *P. G.*, t. XXXII, col. 436. Attentif, dans l'état de crise où étaient alors les Églises d'Asie, à écarter les obstacles du chemin des hommes de bonne volonté, il recevait dans sa communion tous ceux qui confessaient que le Saint-Esprit n'est pas une créature. *Epist.*, CXIII, CXIV, *P. G.*, t. XXXII, col. 525, 528, 529. Cf. *Epist.*, CCLVIII, 2, col. 949. Sur cette conduite de saint Basile vis-à-vis des semi-ariens, voir les réflexions de M. de Broglie, *L'Église et l'empire romain*, t. V, p. 121-123.

En ce qui concerne la « procession » du Saint-Esprit, il suffit, croyons-nous, de lire sans parti pris les deux traités dogmatiques de saint Basile pour reconnaître que, dans son enseignement, la troisième personne de la Sainte Trinité procède du Père et du Fils, ou, selon la formule orientale, du Père par le Fils. Même si l'on ne se sert pas du texte contesté au concile de Florence par les Grecs, et reproduit seulement en note dans l'édition des bénédictins, *P. G.*, t. XXIX, col. 655, note 79, la pensée de Basile ressort d'autres passages de ses écrits. Après avoir dit, dans l'homélie XXIV : « L'Esprit procède du Père, » τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται, il complète cette parole par la phrase suivante : « Le Fils est du Père par la génération, l'Esprit, d'une manière sacrée et mystérieuse, est de Dieu, » ἀλλ' ὁ μὲν Υἱὸς ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννητῶς, τὸ δὲ Πνεῦμα ἀρρήτως ἐκ τοῦ Θεοῦ. *P. G.*, t. XXXI, col. 616. « La bonté essentielle, la sainteté essentielle et la dignité royale, dit-il ailleurs, découlent du Père par le Fils unique sur l'Esprit, » ἡ φυσικὴ ἀγαθότης, καὶ ὁ κατὰ φύσιν ἁγιασμός, καὶ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα ἐκ Πατρὸς διὰ τοῦ Μονογενοῦς ἐπὶ τὸ Πνεῦμα διήκει. *De Spiritu Sancto*, 18, *P. G.*, t. XXXII, col. 153. Et encore : « L'Esprit est un, relié au Père par le Fils, et complétant par soi la glorieuse et bienheureuse Trinité, » ἓν δὲ καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, καὶ αὐτὸ μοναδικῶς ἐξαγγελλόμενον, δι' ἑνὸς Υἱοῦ τῷ ἑνὶ Πατρὶ συναπτόμενον, καὶ δι' ἑαυτοῦ συμπληροῦν τὴν πολυύμνητον καὶ μακαρίαν Τριάδα. *Ibid.*, col. 152.

Sur la doctrine trinitaire de saint Basile, voir Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, 1re série, Paris, 1892, passim; Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Degert, Paris, 1903, t. II, p. 232 sq.; *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1903, p. 687-689.

Baert, dans *Acta sanctorum*, 1698, junii t. II p. 807-938; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 1703, t. IX, p. 1-304, 628-691; Garnier, 1721, dans Migne, *P. G.*, t. XXIX, col. CLXXVII-CCXII; Fabricius, *ibid.*, col. CCXLI-CCLXXV; Ceillier, *Histoire générale des au-*

[illegible] 1737, t. VI, p. [illegible]; A. Jahn, *Basilius platonizans,* Berne, 1838; E. Fialon, *Étude littéraire sur saint Basile,* Paris, 1861; A. de Broglie, *L'Église et l'empire romain au IVe siècle,* 1866, t. V, p. 1-234; Bayle, *Saint Basile, archevêque de Césarée,* 1898; Venables, *Basilius of* [illegible] 1877, t. I, p. 282-297; Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise, leur vie et leurs œuvres,* trad. Godet et Verschaffel, Paris, 1899, t. II, p. 69-89; Paul Allard, *Saint Basile* (collection « Les Saints »), 4e édit., Paris, [illegible]

P. ALLARD.

II. BASILE Règle et moines de saint). — I. Vie monastique. II. Règle. III. Moines de saint Basile.

I. VIE MONASTIQUE. — Saint Basile éprouvait un vif attrait pour la vie monastique. Il ne trouvait en Cappadoce aucun moyen de le satisfaire pleinement. Il entreprit un voyage à travers l'Orient monastique. Ce qu'il lui fut donné de voir et d'entendre à Alexandrie, en Égypte, en Palestine, en Célésyrie et en Mésopotamie, lui révéla toute la tradition des maîtres de la vie religieuse. Plusieurs de ses compatriotes voulaient, eux aussi, mener la vie des moines. Grégoire de Nazianze était du nombre. Ils se retirèrent avec Basile sur les bords de l'Iris, dans une profonde solitude (vers 356). Sainte Macrine, sœur de Basile, gouvernait une communauté de vierges sur la rive opposée du fleuve. Les aspirants affluèrent nombreux; ce qui nécessita la création de plusieurs monastères dans le Pont. Le retour de Basile à Césarée (364), après son ordination sacerdotale, provoqua en Cappadoce une semblable efflorescence du monachisme. Au moment de son élection épiscopale, les moines furent assez nombreux pour exercer une grande influence.

Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique,* t. VI; Allard, *Saint Basile,* Paris, 1898; dom Besse, *Les moines d'Orient,* Paris, 1900.

II. RÈGLE. — C'est dans son monastère des bords de l'Iris que saint Basile rédigea sa règle. Il eut pour collaborateur saint Grégoire de Nazianze. Cette règle se compose de deux parties : les grandes et les petites règles. Les premières comprennent cinquante-cinq interrogations et autant de réponses; il y en a trois cent treize dans les secondes. Celles-ci sont plus courtes; de là leur nom. Voir col. 447.

Le législateur a adopté la forme catéchistique. Le disciple interroge le maître. Le texte de la question, en entrant dans le corps même de la règle, précise le sens de la réponse. Cette méthode contribue beaucoup à la clarté de la doctrine. Toutes ces questions et réponses viennent d'un même auteur : elles se complètent les unes les autres. On y reconnait un même esprit.

Saint Basile suppose le monastère organisé matériellement. Aussi ne pourrait-on avec le seul secours de sa règle reconstituer la vie monastique telle que la pratiquaient les moines de la Cappadoce. Ces observances furent inculquées aux moines verbalement; elles se transmettaient par la tradition. Saint Basile laissait ainsi aux supérieurs une plus grande liberté pour les adapter aux circonstances de lieux, de personnes et de temps. Il se contente de poser des principes sûrs et lumineux, qui pourront éclairer les moines et guider leur conduite.

Le législateur s'efface complètement pour mettre son disciple à l'école des divines Ecritures; il répond à la plupart des questions par un texte sacré qu'il complète soit au moyen d'une glose personnelle soit en le rapprochant de passages analogues. La Bible reste ainsi le fondement de la législation monastique, la règle véritable. L'œuvre de saint Basile frappe surtout par sa discrétion et sa sagesse. Le monachisme cependant ne perd rien de sa vigueur. On ne saurait pousser plus loin la pratique de la pauvreté religieuse, de l'obéissance, du renoncement [illegible]

[illegible]

les monastères de la région. Rufin, qui la connut pendant ses voyages en Orient, en fit une traduction latine, à la demande d'Urseus, abbé d'un monastère de l'Italie méridionale. Sans la moindre préoccupation de rendre exactement le texte primitif, il réduisit les deux règles en une seule : *Regulæ sancti Basilii episcopi Cappadociæ ad monachos, P. L.,* t. CIII, col. 483-554, où on ne trouve que deux cent trois interrogations. C'est sous cette forme que saint Benoît l'a connue et qu'elle figure dans le *Codex regularum* de saint Benoît d'Aniane. Elle fit partie des règles dont se servirent les abbés de la France mérovingienne aux Ve et VIe siècles pour organiser leurs monastères.

On a faussement attribué à l'évêque de Césarée les *Constitutiones monasticæ, P. G.,* t. XXXI, col. 1315-1428, rédigées à une époque postérieure dans une contrée où les cénobites et les anachorètes étaient nombreux.

Les règles de saint Basile reçurent dans la suite de nombreuses additions, qui, sans modifier leur texte, en précisèrent davantage la pratique et les complétèrent par l'adjonction d'observances nouvelles. Les conciles et les patriarches de Constantinople ont enrichi de nombreuses ordonnances le corps des lois monastiques de l'Orient. Il convient de citer Jean le Jeûneur, Nicéphore et Photius. Les abbés de quelques monastères célèbres fondirent en un tout méthodique ces éléments épars de la discipline religieuse orientale, qu'ils eurent soin d'expliquer et de commenter. Les constitutions que saint Nil rédigea pour son monastère de Sainte-Marie de Chypre, celles de saint Théodore pour le monastère de *Stoudion* à Constantinople et de saint Athanase pour le mont Athos sont les plus importantes; elles ont exercé sur le développement du monachisme oriental une grande influence. Les empereurs de Byzance, Justinien en particulier, légiférèrent souvent pour les moines. Un grand nombre de ces lois et de ces règlements sont aujourd'hui tombés en désuétude. Les monastères basiliens actuels en conservent assez néanmoins pour garder leur physionomie archaïque. Beaucoup parmi eux ont adopté des observances spéciales, mais elles ne suffisent pas pour établir entre eux des différences comparables à celles qui distinguent les ordres religieux en Occident.

S. Basile, *Regulæ fusius tractatæ, P. G.,* t. XXXI, col. 889-1052; *Regulæ brevius tractatæ, ibid.,* col. 1051-1506; *Ascetica, ibid.,* col. 619-889; Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta,* Rome, 1864.

III. MOINES. — Nous préférons ce terme de *moines* de saint Basile à celui d'*ordre.* Le dernier laisserait supposer toute une organisation hiérarchique du monachisme qui n'a jamais existé en Orient. Le père Clavel, *Anti-* [illegible] *Basilii,* Madrid, 1645, voudrait faire remonter jusqu'à saint Basile une organisation de ce genre. Les papes Libère, saint Damase et saint Léon auraient solennellement approuvé sa règle. La plupart des monastères de l'Orient et de l'Occident l'auraient immédiatement adoptée. De là l'extrême facilité avec laquelle les historiens basiliens inscrivent parmi les bienheureux de leur famille monastique tous les saints moines et moniales, qui ont vécu depuis le Ve siècle. Saint Benoît lui-même appartiendrait à l'ordre de saint Basile. Dom Mennuti, *Kalendarium sanctorum ordinis sancti Basilii.* Ces prétentions, communes aux ordres religieux anciens, ne méritent aucune confiance.

La règle de saint Basile devint peu à peu la norme des monastères des églises suivant la liturgie grecque, dans toutes les contrées soumises à la domination byzantine, sans que l'on puisse fixer une date précise pour chacun d'eux. Leurs moines furent intimement mêlés à la vie de l'Église. Raconter leur histoire ce serait faire l'histoire des églises de l'Orient. Leur activité fut très

grande; activité intellectuelle, activité artistique, activité apostolique. Il sortit de leurs rangs des patriarches : Maximien, Eutychius, Jean le Jeûneur, Cyrus, Nicéphore, Méthode, Ignace, etc., pour le seul siège de Constantinople, et d'innombrables évêques. Même l'épiscopat finit par se recruter exclusivement dans les cloîtres du jour où le mariage se généralisa parmi le clergé séculier. C'est encore ce qui se passe de nos jours.

Les moines prirent une part très active aux discussions théologiques qui agitèrent les églises d'Orient, monophysisme, monothélisme, affaire des trois chapitres, question des saintes images. S'il y eut parmi eux de nombreux hérétiques, ils surent donner à l'orthodoxie ses champions les plus intrépides; par exemple, saint Jean Damascène, qui lutta avec tant d'énergie contre les iconoclastes, saint Maxime, le plus redoutable adversaire des monothélites, saint Théodore Studite, saint Étienne du mont Saint-Auxence, saint Sabbas, higoumène du Stoudion. La persécution iconoclaste fit parmi eux une légion de martyrs.

Les moines furent en Orient les propagateurs de la foi au milieu des païens. Les peuples slaves qui habitaient par delà les frontières de l'Empire et surtout ceux qui les franchirent plus d'une fois, reçurent d'eux l'Évangile. Saint Cyrille et saint Méthode sont les plus connus de ces moines apôtres. Tous apportèrent aux nouveaux convertis, avec la liturgie grecque, la vie monastique, telle que la pratiquaient les basiliens. Les monastères devinrent nombreux et influents dans ces régions gagnées à la foi.

Les moines cultivèrent les lettres divines et humaines. Les défenseurs de l'orthodoxie, énumérés plus haut, furent, en même temps, les hommes les plus instruits de leur époque, des théologiens très estimés. Il y eut encore dans les monastères des chroniqueurs, tels que Georges le Syncelle, son ami Théophane (†817); des hagiographes, dont la plume fut particulièrement féconde; des poètes et des hymnographes, qui ont enrichi de leurs compositions la littérature liturgique. Les plus connus sont le saint abbé Maxime de Chrysopolis, saint Théodore Studite et saint Romanos. Beaucoup parmi eux cultivèrent les beaux-arts, particulièrement la peinture et la miniature. C'est resté une tradition chère aux grands monastères basiliens. La transcription des manuscrits était l'une des occupations les plus utiles des moines. Grâce au zèle qu'ils y mettaient, leurs principaux monastères finirent par posséder de riches bibliothèques, où les manuscrits étaient conservés avec un soin religieux. Même après des siècles, les bibliothèques monastiques de l'Orient rendent à l'activité intelligente et au savoir étendu des basiliens du passé un éclatant hommage. Les érudits modernes y ont fait de nombreuses découvertes et ils sont loin d'avoir épuisé les trésors qu'elles renferment. Les plus riches sont celles du Sinaï et du mont Athos.

Les progrès incessants de l'islamisme et l'affaissement de la vraie vie chrétienne qui suivit le schisme de Byzance amenèrent parmi les moines basiliens une irrémédiable décadence. Un grand nombre de monastères disparurent, d'autres subsistent encore, mais en dépit des moines plus ou moins nombreux qui les peuplent et d'une fidélité rigide à certaines observances, ce ne sont plus que des ruines morales. Ces monastères tiennent cependant une place très importante dans la vie religieuse des Églises orientales. Les plus connus et les plus influents sont celui du mont Sinaï, celui de Saint-Sabbas en Palestine et le groupe des monastères du mont Athos. Les basiliens sont nombreux en Grèce et dans les îles de l'Archipel. Il n'y a plus de vie intellectuelle et apostolique dans ces monastères depuis qu'ils sont devenus la proie du schisme. Voir CONSTANTINOPLE, *Église de*.

Les Églises qui ont suivi Constantinople dans son schisme conservent une population monastique assez nombreuse. Les basiliens de Russie sont ceux qui méritent le plus de fixer l'attention. Voici la liste de leurs principaux monastères : Petchersky de Kiew, Saint-Serge de Troïtsa au nord de Moscou et Saint-Alexandre Newski à Pétersbourg, qui portent le nom de *laures*, et Potchaïef en Volhynie; ce sont les grands sanctuaires de la Russie. Il y a au-dessous d'eux un grand nombre de monastères de moindre importance. Ils tiennent une place considérable dans la constitution de l'Église orthodoxe. Voir RUSSIE.

Dans le mouvement de retour à l'union avec Rome, qui faillit anéantir le schisme chez les Ruthènes, les moines eurent un grand rôle à jouer. Leurs monastères réformés par Buslri et saint Josaphat furent les instruments dont Rome se servit pour reprendre contact avec ces églises. Le partage de la Pologne et la politique des tsars a fait repasser au schisme la plupart des basiliens ruthènes. Ceux de la Galicie, soumis à l'empire d'Autriche, avec leurs confrères de la Hongrie, conservent encore leur fidélité au souverain pontife. Les premiers forment une congrégation, sous le vocable du Saint-Sauveur, avec 14 monastères; les seconds en forment une autre, composée de 7 monastères. Léon XIII a fondé à Rome le collège grec-ruthène près de l'église des Saints-Serge et Bacchus et l'a donné aux basiliens.

Les grecs unis possèdent en Orient un certain nombre de monastères basiliens distribués en trois congrégations gouvernées par un abbé général : celle du Saint-Sauveur, fondée en 1715, avec 8 monastères, 21 hospices et 400 religieux; celle d'Alep, avec 4 monastères et 2 hospices, et celle des valadites avec le même nombre de monastères et 3 hospices. Ces deux dernières sont répandues dans le Liban.

Les basiliens ont eu en Occident de nombreux monastères, surtout en Sicile et dans l'Italie méridionale. La fondation de la plupart d'entre eux remonte au temps de la persécution iconoclaste et de la domination des princes normands. Toutefois, ces princes, après avoir accordé quelques privilèges aux moines grecs, ont cherché à les remplacer par des bénédictins. Le changement de leur conduite à l'égard des basiliens s'explique par leur attachement au saint-siège et au rite latin et aussi par leur antagonisme politique avec la cour de Byzance. Le monastère de Rossano, l'un des plus célèbres, conserva longtemps les meilleures traditions littéraires de Byzance, grâce surtout à saint Nil le jeune, son fondateur, à l'abbé saint Barthélemy et aux moines Paul et Néophytas. Celui de Saint-Nicolas d'Otrante n'est pas moins célèbre. Saint-Sauveur de Messine et Grotta Ferrata, dans les États pontificaux, furent aussi illustres. Le retour éphémère des grecs à l'unité romaine donna quelque vie à ces monastères italiens au temps du concile de Florence. Ils bénéficièrent de l'émigration des Byzantins vers l'Occident après la prise de Constantinople. Aussi voit-on leur nom figurer avec une certaine dignité dans l'histoire de la Renaissance. Le cardinal Bessarion, abbé commendataire de Grotta Ferrata, et protecteur de tous les basiliens, ne négligea rien de ce qui pouvait stimuler leur vie intellectuelle et mettre à profit les trésors littéraires enfermés dans leurs bibliothèques.

Le relâchement fut profond dans ces monastères au XVI[e] siècle. Pour y remédier, Grégoire XIII entreprit une réforme (1573). Les monastères italiens formaient les trois provinces de Sicile, de Calabre et de Rome. Ils suivaient la liturgie grecque avec des usages empruntés à la liturgie latine, telle la consécration du pain azyme. Quelques monastères obtinrent du souverain pontife de suivre intégralement la liturgie romaine. Il n'y avait plus que 22 abbayes en Sicile, 13 dans le royaume de Naples et quelques-unes dans les États pontificaux, à la fin du XVIII[e] siècle. Elles ont presque toutes disparu dans les

révolutions du siècle suivant. Grotta Ferrata est le seul monastère ayant quelque célébrité.

L'ordre de saint Basile eut plusieurs maisons en Espagne, suivant la liturgie latine. Elles se recrutaient parmi les Espagnols, et reconnaissaient l'autorité du supérieur général résidant à Rome. Elles formaient les deux provinces de Castille et d'Andalousie. Le frère Mathieu della Fuente fonda, vers 1557, la congrégation réformée de Turdon, au diocèse de Cordoue. Ces monastères espagnols ont complètement disparu.

Clavel, *Antiguedad de la religion y regla de san Basilio*, 1645; Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, 1896, t. I, p. 44-49; Hélyot, *Histoire des ordres religieux*, 1792, t. I; Lenormant, *La Grande Grèce*, Paris, 1881, t. II; Marin, *Les moines de Constantinople*, Paris, 1897; Batiffol, *L'abbaye de Rossano*, Paris, 1891; Leroy-Beaulieu, *L'empire des tsars*, Paris, 1889, t. III, *La religion*.

J. BESSE.

2. **BASILE**, archevêque de Novgorod (1330-1352), écrivit en forme de lettre à Théodore, évêque de Tver (1347), un traité où il développa longuement ses théories sur le paradis. Cette lettre, intitulée : *Le paradis fleurissant sur la terre*, est à la fois un des monuments de l'ancienne littérature russe et un ouvrage dont la lecture a toujours été agréable à la foi naïve des *moujiks*. Selon Basile, les justes, après leur mort, ne montent pas au ciel. Ils continuent à demeurer ici-bas dans un Éden que des marchands de Novgorod ont rencontré sans réussir néanmoins à y pénétrer. Ce ne sera qu'après le second avènement du Christ que les saints monteront au ciel spirituel, appelé ainsi par opposition à celui où ils resteront jusqu'à la fin du monde. Basile confirme ses assertions par des récits tirés des livres apocryphes et des traditions populaires. Il est vénéré comme saint, le 4 octobre, par l'Église orthodoxe russe.

[illegible], *Les prélats de l'éparchie de Novgorod depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours*, Novgorod, 1897, p. 21-22; Macaire, *Histoire de l'Église russe*, t. V; Ignace Malychev, *Courtes biographies des saints russes*, Saint-Pétersbourg, 1875; Bouslaev, *Chrestomathie russe; monuments de l'ancienne littérature russe*, Moscou, 1870; Andréievski, *Lexique encyclopédique*, Saint-Pétersbourg, t. X, p. 582; Philarète, *Aperçu de la littérature ecclésiastique russe*, p. 70; Dobroklonski, *Histoire de l'Église russe*, t. I, p. 234-235; Znamenski, *Histoire de l'Église russe*, p. 122; Arséniev, *Lexique des écrivains de la première période de la littérature russe*, Saint-Pétersbourg.

A. PALMIERI.

3. **BASILE**, archevêque de Séleucie, en Isaurie, depuis l'an 431, a joué dans l'affaire de l'eutychianisme un rôle équivoque et terni sa réputation par son inconséquence. Au sein du concile de Constantinople de 448, il avait, comme saint Flavien, excommunié Eutychès et anathématisé la nouvelle hérésie. L'année d'après, au Brigandage d'Éphèse, soit légèreté d'esprit, soit plutôt peur de Dioscore, il adhéra au monophysisme et vota la réhabilitation d'Eutychès en même temps que la déposition de saint Flavien. Mais, dans le concile de Chalcédoine de 451, il prévint la déposition dont il était à son tour menacé, en souscrivant la lettre dogmatique de saint Léon le Grand et en condamnant Eutychès et Dioscore. Il ne sortit plus dès lors du sentier de l'orthodoxie. Nous possédons, dans Mansi, *Concil.*, t. VII, p. 559-563, le texte latin d'une lettre synodale que Basile écrivit en 458 à l'empereur Léon Ier, pour soutenir l'autorité du concile de Chalcédoine et protester contre l'intrusion récente du monophysite Timothée Ælure sur le siège d'Alexandrie. Basile mourut dans les premiers mois de l'an 459.

Il nous est resté de lui, outre la lettre synodale susmentionnée, d'une part, 41 discours, λόγοι, sur des passages de l'Ancien et du Nouveau Testament, *P. G.*, t. LXXXV, col. 27-474; d'autre part, une histoire en deux livres et en prose de la vie et des miracles de la prétendue protomartyre sainte Thècle, *P. G.*, *ibid.*, col. 474-618, récit auquel les *Actes* apocryphes *de Paul et de Thècle* ont servi de canevas et dont plus d'un critique a dénié à Basile la paternité. L'origine de quelques discours, celle notamment du 11e, du 38e, du 39e et du 41e, paraît très suspecte. Ces questions d'authenticité, aussi bien que la théologie de Basile, mériteraient une étude approfondie. Photius, qui connaissait quinze de ces discours, y reprend, *Biblioth.*, cod. 168, *P. G.*, t. CIII, col. 491, l'abus de la rhétorique, le luxe des métaphores, une allure parfois théâtrale et, par suite, le manque de simplicité et de naturel. L'exégèse biblique de Basile semble calquée sur celle de saint Chrysost -

Basile, au dire de Photius, *ibid.*, avait célébré en ver les œuvres, les combats et les riomphes de sainte Thècle. Ce poème depuis longtemps est perdu.

Héfélé, *Hist. des conc.*, trad. franç., t. I, p. 512, 521, 523, 531, 560, 566 sq., 571; t. III, p. 21, 28, 30, 47 Tillemont, *Mémoires*, t. XV, p. 340-347; Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harless, t. IX, p. 90-97, et *P. G.*, t. LXXXV, col. 9-18; Fessler, *Institutiones patrologiæ*, édit. Iungmann, Inspruck, 1896, t. II *b*, p. 290-293; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. III, p. 5-7.

P. GODET.

4. **BASILE**, **chef des Bogomiles**. Voir BOGOMILES.

5. **BASILE**, prêtre d'Ostrog, protopope en 1603, membre de la confrérie orthodoxe de Wilna, lutta pendant toute sa vie contre l'union de Brest (1596). On a de lui un traité de polémique religieuse, paru à Ostrog en 1585, et intitulé : *Le livre de l'unique et véritable foi*. Basile y réfute les soi-disant erreurs latines et les théories luthériennes. Tour à tour, il disserte sur la procession du Saint-Esprit, sur la primauté romaine, sur les azymes, sur le calendrier, sur l'Église, et sur le culte des saints. Sa polémique vise surtout le livre de *L'unité de l'Église* (*O jednosci kosciola Bozego*, Wilna, 1577) du jésuite polonais, Pierre Skarga, le catéchisme du P. Alexandre Kamoulovitch, paru à Rome en slavon (1582), le catéchisme du bienheureux Pierre Canisius, traduit en slavon par Simon Zadranitch de Zara (Rome, 1583), et le *Manuel de la religion* du protestant Budné (1562). Cet ouvrage édité en 1588 à Wilna fut réimprimé en 1644, par le protopope Michel Rogov, dans le célèbre recueil intitulé *Le livre de Cyrille* (*Kirillova kniga*). On doit aussi au prêtre Basile une *réponse* au décret d'union d'Ignace Potiéï, évêque de Vladimir en Volhynie, et une *Histoire authentique du concile de Florence*, Wilna, 1598.

Par ses écrits et par son influence, Basile ne cessa jamais de combattre les *uniates* de Lithuanie, et d'exciter contre eux la haine du prince Constantin d'Ostrog, *le patriarche laïque des orthodoxes* de la Petite-Russie.

Pierling, *La Russie et le saint-siège*, Paris, 1901, t. III; Philarète, *Aperçu de littérature ecclésiastique russe*, p. 171-172; Znamenski, *Histoire de l'Église russe*, p. 200, 301; Dobroklonski, *Histoire de l'Église russe*, t. III, p. 297-299; Andréievski, *Lexique encyclopédique*, t. X, p. 582-583.

A. PALMIERI.

6. **BASILE D'ACHRIDA**, **Achridenus**, dit parfois « le Grammairien », d'abord protonotaire patriarcal sous Michel II Oxites (1143-1145), occupa le siège métropolitain de Thessalonique (1145-1168). Le pape Adrien IV (1154-1159), dont l'un des premiers soins fut de députer vers l'empereur d'Orient, Manuel Comnène Ier (1143-1180), pour l'exhorter à la réunion avec l'Église romaine, chargea ses légats d'une lettre pour Basile. Nous possédons la lettre du pape, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1580, et la réponse modérée de l'archevêque, *P. G.*, t. CXIX, col. 929, qui défend l'Église grecque d'être schismatique et reconnaît « le pasteur des pasteurs ». On trouve un dialogue entre Basile et un des envoyés du pape, dans le *codex théologique 213* de Vienne, fol. 215v-220v, et un autre dialogue entre les mêmes, d'après les notes

du moine Nicétas de Thessalonique, dans les codices 28, 66 et 256 de Munich. Beaucoup de critiques avaient identifié l'interlocuteur latin de Basile avec Henri, archevêque de Bénévent; mais J. Schmidt, qui a édité les deux conférences, *Des Basilius aus Achrida Erzbischofs von Thessalonich, bisher unedierte Dialoge*, dans *Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München*, n. 7, in-8°, Munich, 1901, d'accord avec Vasilievsky, désigne Anselme, évêque d'Havelberg, comme l'antagoniste de l'archevêque de Thessalonique. Ces deux critiques fixent même en 1155 la date de ces courts entretiens. Mais les jours indiqués par M. Schmidt, à savoir les 9 et 10 avril, sont inexacts, car la première conférence ayant eu lieu le deuxième samedi de Luc, ce serait en 1155, le samedi 1er octobre, qu'elle se serait tenue. Si, d'autre part, il est vrai qu'Anselme était déjà de retour à Modène le 5 mai 1155, il faut reporter les deux conférences à l'année 1154. D'ailleurs, elles n'apportent aucun élément nouveau pour l'histoire de la controverse dogmatique entre les deux Églises grecque et latine. Basile écrivit une oraison funèbre de l'impératrice Irene, première femme de Manuel, née comtesse de Sulzbach et sœur de la femme de Conrad III. Le *Code du droit gréco-romain*, p. 309, 408, rapporte un avis de Basile touchant les mariages entre consanguins.

Krumbacher, *Byzantinische Litteraturgeschichte*, 2e édit., Munich, 1897, p. 88; J. Schmidt, *op. cit.*

C. VERSCHAFFEL.

7. BASILE D'ANCYRE, évêque de cette ville de Galatie, personnage célèbre dans l'histoire de l'arianisme. D'abord médecin, au rapport de saint Jérôme, il fut choisi, en 336, par les eusébiens pour remplacer l'évêque Marcel, déposé au synode de Constantinople; l'érudition et l'éloquence de Basile assuraient au parti un puissant auxiliaire. Sozomène, *H. E.*, II, 33, *P. G.*, t. LXVII, col. 1030. Mais les orthodoxes tinrent cette élection pour illégitime; en 344, au concile de Sardique, Marcel fut réhabilité, et Basile, retiré à Philippopolis avec la minorité schismatique, déclaré intrus et excommunié; sentence dont l'exécution occasionna un vrai tumulte dans Ancyre. Socrate, *H. E.*, II, 23, *P. G.*, t. LXVII, col. 258. Basile eut sa revanche en 350. Après la mort de l'empereur Constant, Marcel fut chassé et son compétiteur rétabli. A partir de cette époque, la vie de Basile est si étroitement liée à l'histoire de l'arianisme sous le règne de Constance, qu'on en peut suivre toute la trame dans l'article relatif à cette hérésie. Voir t. I, col. 1825 sq. Vers la fin de 351, il assiste et prend une part importante au synode où fut rédigée la première des formules de foi dites de Sirmium. Le disciple de Marcel d'Ancyre, Photin, précédemment évêque de Sirmium, mais déposé pour ses tendances sabelliennes, voulut se justifier dans cette assemblée, et ce fut Basile qu'on lui donna pour adversaire; après une discussion longue et acharnée, Photin fut vaincu et banni à perpétuité. Socrate, *H. E.*, II, 30, *P. G.*, t. LXVII, col. 290 sq.; S. Épiphane, *Hær.*, LXXI, 1, *P. G.*, t. XLII, col. 374 sq.

La coalition anti-nicéenne s'étant alors fractionnée, Basile devint le principal chef du groupe modéré, οἱ ἀμφὶ Βασίλειον, les *homéousiens* ou semi-ariens. Après le manifeste lancé, en 357, à Sirmium par Ursace de Singidunum, Valens de Mursa et autres ariens déterminés, l'évêque d'Ancyre profita de la consécration d'une église dans sa ville épiscopale, pour y tenir, durant le carême de 358, la fameuse assemblée qui, dans sa lettre synodale, proclama la charte du parti homéousien. Voir ARIANISME, t. I, col. 1022, 1824. Basile obtint ensuite de l'empereur la réunion d'un nouveau concile; de là cette troisième formule de Sirmium, à laquelle se rattache la question de la chute du pape Libère. Sozomène, *H. E.*, IV, 15, *P. G.*, t. LXVII, col. 1150 sq. Basile et son parti profitèrent alors de leur influence sur l'esprit de Constance et auprès des dames de la cour, pour faire une active propagande en faveur de leur doctrine et abattre leurs adversaires; soixante-dix anoméens, y compris leur chef Aétius, auraient été bannis, si l'on en croit l'historien de la secte, sujet à caution quand il parle de Basile. Philostorge, *Epitome historiæ eccles.*, IV, 8-10; cf. III, 16; IV, 6, *P. G.*, t. LXV, col. 522 sq., 508, 520. Dans son projet de réunir un concile général d'abord à Nicomédie, puis à Nicée, Constance eut pour principal conseiller l'évêque d'Ancyre; mais les anoméens, revenus bientôt d'exil, réussirent à faire substituer au projet d'un concile général celui de deux assemblées, l'une à Rimini pour les Occidentaux, l'autre à Séleucie pour les Orientaux. Sur l'ordre de l'empereur, les chefs des deux partis durent même en venir à cette sorte de compromis dogmatique qui porte le nom de quatrième formule de Sirmium ou de « credo daté ». Mais, souscrivant à l'acte après Valence de Mursa et mis en défiance par son attitude, le chef des homéousiens fit suivre sa signature de cette déclaration : « Moi Basile, évêque d'Ancyre, je crois, et j'adhère à ce qui est écrit ci-dessus, confessant que le Fils est en tout semblable au Père. *En tout*, c'est-à-dire non seulement quant à la volonté, mais aussi quant à la substance, et quant à l'existence, et quant à l'être, ἀλλὰ κατὰ τὴν ὑπόστασιν, καὶ κατὰ τὴν ὕπαρξιν, καί κατὰ τὸ εἶναι. Et cela, parce que, suivant l'enseignement des divines Écritures, il est Fils, esprit d'esprit, vie de vie, lumière de lumière, Dieu de Dieu, vrai fils d'un vrai père, sagesse née du Dieu sage; en un mot, comme fils, absolument semblable au Père en tout, καθάπαξ κατὰ πάντα τὸν υἱὸν ὅμοιον τῷ πατρὶ, ὡς υἱὸν πατρὶ. Que si quelqu'un prétend soutenir qu'il ne lui est pas semblable en tout, mais seulement en quelque chose, je le tiens pour séparé de l'Église catholique, comme ne croyant pas le Fils semblable au Père selon les Écritures. » S. Épiphane, *Hær.*, LXXIII, 22, *P. G.*, t. XLII, col. 444. Basile ne se contenta pas de cette déclaration; de concert avec Georges de Laodicée et d'autres membres du parti homéousien, il développa sa croyance plus longuement dans la dissertation théologique, rapportée par saint Épiphane après la lettre du synode d'Ancyre. *Ibid.*, col. 425-442. Voir ARIANISME, t. I, col. 1825, et J. F. Bethune-Baker, *The meaning of Homoousios in the « Constantinopolitan » Creed*, p. 32-34, 80-81, dans *Texts and studies*, Cambridge, 1901, t. VII, n. 1.

Malgré ces réserves et ces précautions, le compromis politique accepté par les semi-ariens devait avoir pour eux les plus graves conséquences. Basile triompha, il est vrai, au concile de Séleucie et confirma, avec la majorité de cette assemblée, le symbole eusébien du concile d'Antioche *in encæniis*. Mais l'évêque de Césarée, le politique et versatile Acace, fit schisme; méprisant la sentence de déposition portée contre lui, le nouveau chef de groupe prévint ses adversaires et gagna l'empereur à sa cause. Basile ne put ressaisir à la cour son ancienne influence, ni faire agréer les représentations qu'il essaya de faire. Théodoret, *H. E.*, II, 23, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1045. Devant les emportements et les menaces de César, les députés homéousiens de Séleucie sacrifièrent leur ὁμοιούσιος, non moins que l'ὁμοούσιος nicéen, en signant la formule de Rimini-Niké. C'est aussi vers cette époque que semble avoir eu lieu la dispute entre Aétius et Basile d'Ancyre, dont parle Philostorge, IV, 12, *P. G.*, t. LXV, col. 525. L'historien anoméen attribue une victoire éclatante au chef de son parti, mais son récit est invraisemblable et trouve du reste un correctif dans la narration toute différente de Sozomène, IV, 23, *P. G.*, t. LXVII, col. 1188. La ruine de Basile et de ses partisans s'acheva en 360, au concile acacien de Constantinople. On porta contre l'évêque d'Ancyre diverses accusations, la plupart relatives à la conduite arbitraire et violente qu'il aurait tenue à l'époque de sa toute-puissance. Sozomène, IV, 24, *ibid.*, col. 1190 sq.

Accusations portées par des ennemis, et qu'il est impossible de contrôler; mais Acace a été soupçonné de s'être abandonné à des ressentiments personnels. Philostorge, v, i, *P. G.*, t. LXV, col. 528. D'autres historiens parlent du chef des semi-ariens comme d'un homme qui devait à la dignité de sa vie l'influence dont il jouit longtemps auprès de Constance. Théodoret, ii, 20, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1062.

Basile fut banni en Illyrie. Comme les évêques semi-ariens déposés avec lui par les acaciens, il nous apparaît ensuite dans les rangs des macédoniens. Sozomène, iv, 27, *P. G.*, t. LXVII, col. 1200; S. Jérôme, *De viris illust.*, 89, *P. L.*, t. XXIII, col. 695. Son nom se trouve au premier rang dans une requête, présentée en 363 à l'empereur Jovien par les évêques de ce parti; ils demandaient qu'on chassât les anoméens des églises qu'ils possédaient, et qu'on les mît eux-mêmes à leur place; ils parlaient aussi d'un concile général, et se déclaraient prêts à se rendre à la cour, s'ils en recevaient l'ordre. Socrate, iii, 25; Sozomène, vi, 4, *P. G.*, t. LXVII, col. 451, 1302. Il semble donc que, grâce à l'amnistie accordée par Julien l'Apostat, Basile était revenu d'exil, comme les autres évêques, mais qu'il n'avait pas recouvré son église occupée par cet Athanase que les acaciens lui avaient donné pour successeur. Socrate, *ibid.*, col. 456. La requête des évêques macédoniens resta sans effet, et il n'est plus question dans l'histoire de Basile d'Ancyre. Il se peut qu'au début du règne de Valens, il ait pris part au synode de Lampsaque, qu'il ait été de nouveau envoyé en exil, et qu'il y soit mort. En dehors de la lettre synodale et de la dissertation dogmatique dont il a été parlé, Basile avait, comme nous l'apprend saint Jérôme, composé plusieurs ouvrages : un écrit contre Marcel son prédécesseur, un traité de la virginité, et diverses autres choses, dont rien ne nous est parvenu.

Le chef des homéousiens a été très diversement apprécié. Les uns ont vu en lui, comme en tous ceux de son parti, un véritable arien, dissimulant le venin de son erreur, pour mieux tromper les simples; tel, en particulier, saint Épiphane. *Hær.*, LXXIII, n. 1, *P. G.*, t. XLII, col. 400 sq. Saint Hilaire et saint Athanase ont été moins sévères, comme on peut le voir par l'article ARIANISME, t. i, col. 1831 sq. Mais on n'a pas le droit de dire que ces deux grands docteurs ont parlé de Basile d'Ancyre comme d'un homme pleinement orthodoxe; il s'en faut surtout de beaucoup qu'on puisse, avec certains protestants de nos jours, voir en lui « le père de la doctrine officielle de la Trinité ». Le chef des homéousiens en est resté à la similitude d'essence, et n'a pas admis ou n'a pas compris l'identité de substance entre le Père et le Fils; par là s'explique qu'on le trouve, à la fin de sa carrière, dans le camp des macédoniens.

Voir surtout les *Histoires [illegible]* [illegible] la [illegible] de ces documents : Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1704, t. vi, [illegible] Ceillier, *Hist. [illegible]*, Paris, 1865, t. iv, p. 320 sq.; Héfélé, *Histoire des conciles*, trad. [illegible] t. ii, p. [illegible]

X. Le Bachelet.

8. BASILE DE CILICIE, prêtre à Antioche du temps de l'évêque Flavien II (498-512) et de l'empereur Anastase (491-518), était homme de talent et nestorien zélé. Il devint, si l'on en croit Suidas, au mot Ἀρχέλαος, évêque d'Irénopolis en Cilicie.

Basile avait écrit contre Jean de Scythopolis, un tenant du monophysisme, des dialogues en seize livres, dédiés respectueusement à un certain Léontius, et dans lesquels figuraient trois interlocuteurs, Lampadius, le représentant de Basile, Marinus, l'avocat de Jean, et Tarasius, l'arbitre des débats. De ces dialogues il ne nous reste rien, pas plus que du livre écrit, au dire de Suidas, *ibid.*, et au mot Βασίλειος, contre un prêtre de Colonie en Arménie, du nom d'Archélaus. L'*Histoire ecclésiastique* de Basile est également perdue. Perte d'autant plus regrettable que l'auteur avait inséré dans son ouvrage nombre de pièces justificatives et de lettres épiscopales. Photius, *Biblioth.*, cod. 42, *P. G.*, t. CIII, col. 302-318, nous apprend que cette *Histoire* se composait de trois livres : le premier embrassait, de 450 à 483, les règnes de Marcien et de Léon Ier avec une partie du règne de Zénon; le second, qui est le seul que Photius ait eu entre les mains, allait de la mort du pape saint Simplicius, en 483, à celle de l'empereur Anastase, en 518; le troisième était consacré au règne de Justin Ier, 518-527. Nul doute que l'*Histoire ecclésiastique* de Basile n'ait été l'une des sources de Nicéphore Calliste.

Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harless, Hambourg, 1790-1808, t. vii, p. 419-420; t. x, p. 692, 710; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2e édit., Paris, 1862, t. xi, p. 110; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. iii, p. 33.

P. Godet.

9. BASILE DE SOISSONS, capucin, appartenait à une famille Dubois, sur laquelle manque tout autre détail. Il revêtit l'habit religieux au couvent du faubourg Saint-Jacques, le 20 avril 1635. Pendant plusieurs années il fit partie de la mission que son ordre entretenait en Angleterre auprès de la reine Henriette-Marie, sœur de Louis XIII. Il y remplit les fonctions d'aumônier et de prédicateur ordinaire. Revenu en France, il donna à l'impression de nombreux ouvrages de controverse, dont quelques-uns avaient été conçus pendant sa mission, comme il le dit lui-même. Le Père Basile mourut à Paris au couvent de la rue Saint-Honoré le 3 mars 1698. Voici la liste de ses ouvrages, d'après un *Mémoire* ajouté par un de ses éditeurs à la fin d'un de ses livres : *Défence invincible de la vérité orthodoxe de la présence réelle de Jésus-Christ en l'eucharistie*, in-8°, Paris, 1676; 1677; 5e édit., 1679; 7e édit., 1680; 8e édit., 1682; le même ouvrage reparut augmenté sous le titre : *Défense invincible de l'eucharistie et du saint sacrifice de la messe*, in-8°, Paris, 1682. *Seconde partie du livre de la Défence invincible de l'eucharistie, où la vraye religion est clairement démonstrée et la fausseté des nouvelles sectes entièrement détruite, avec la condamnation des novateurs par leur propre bouche*, in-8°, Paris, 1677; 1680; 12e édit., 1693; ce livre fut ensuite divisé en deux par l'auteur; *Abrégé très-clair de la doctrine chrétienne, avec les preuves de l'Écriture sainte, utile et nécessaire à tous ceux qui désirent d'être instruits parfaitement des mystères de notre religion*, Paris, 1678; 3e édit., 1680; 20e édit., 1693. Ce livre est un abrégé du suivant : *Fondement inébranlable de la doctrine chrétienne où les pricipaux points de la foy sont clairement expliquez et prouvez par la parole de Dieu écrite.* Dans cet ouvrage, divisé en quatre parties, l'auteur traite successivement du dogme en prenant le *Credo* pour base, des sacrements, des commandements et de la prière, 4 in-8°, Paris, 1680-1683; les exemplaires de 1693 portent : treizième édition; *Traité de l'existence de Dieu, où il est prouvé qu'il y a un Dieu ou qu'il n'y a rien du tout*; ce traité est extrait de la première partie du *Fondement*; *La véritable décision de toutes les controverses, par la résolution d'une seule question : Quel doit être le juge des controverses?* Paris, 1685; *La conduite du chrétien pour aller au ciel*, 2 in-8°, Paris, 1686; *La science de bien mourir*, Paris, 1686, 1688; *Les [illegible] avec les six jours de la création du monde*, in-8°, Paris, 1686; *Réflexions morales sur ce passage de l'Écriture sainte : Utinam saperent et intelligerent*, Paris, 1686; *Explication du saint sacrifice de la messe*; ce livre est une partie détachée d'une édition augmentée de la *Défense invincible*, parue en 1682; *Explications* [illegible]

sainte tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, 8 in-8°, Paris, 1689-1696.

Bernard de Bologne, *Sacra bibliotheca script. ord. capuccin.*, Venise, 1747; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 430.

ÉDOUARD d'Alençon.

BASILIDE. — I. Sources. II. Vie. III. Système. IV. Critique. V. Secte basilidienne.

I. SOURCES. — Basilide est l'un des principaux chefs de la gnose au IIe siècle. Bien que connu et réfuté par les écrivains ecclésiastiques, ses contemporains ou ses successeurs, sa vie et son système restent enveloppés de mystère. Jusqu'au milieu du XIXe siècle, saint Irénée et Clément d'Alexandrie étaient les seules sources. L'évêque de Lyon qui, d'abord, n'avait eu en vue que de réfuter les erreurs de Valentin, dut se préoccuper de rechercher quels furent les maîtres et les prédécesseurs du célèbre gnostique égyptien, et c'est ainsi qu'il fut amené à parler de Basilide. Il en parle à plusieurs reprises, mais toujours d'une manière fragmentaire, incomplète, sans ordre, empruntant ses renseignements soit au *Syntagma* de saint Justin, soit à l'ouvrage d'Agrippa Castor. Saint Épiphane, à sa suite, donne plus de détails et a plus d'ordre, sans exposer, toutefois, l'ensemble du système basilidien. Clément d'Alexandrie, le mieux placé de tous les Pères pour connaître à fond la doctrine de Basilide, puisqu'il enseignait dans un milieu où elle était répandue et pratiquée, et qu'il avait entre les mains les œuvres de Basilide et de son fils Isidore, dont il cite des extraits, est précieux à consulter, mais est loin d'égaler saint Irénée. Car, au lieu d'entreprendre une réfutation générale, ce n'est qu'accidentellement, selon les nécessités du moment et le sujet de ses leçons, qu'il parle de Basilide, prenant à partie quelques points de sa psychologie et de sa morale et fournissant, çà et là, sur les mœurs et les fêtes des basilidiens des détails qu'on ne trouve pas ailleurs. Après la découverte et la publication des *Philosophumena*, on eut des renseignements nouveaux sur la métaphysique de Basilide; on crut même qu'il s'agissait d'un système dû à ses disciples; mais, en rapprochant ce texte de celui de saint Irénée et de Clément d'Alexandrie, on vit que c'était bien le système du maître, avec cette différence que l'auteur des *Philosophumena* semble avoir pris à tâche de combler les lacunes de l'ouvrage de saint Irénée. Or, malgré l'appoint des *Philosophumena*, l'ensemble du système de Basilide nous échappe encore; bien des points restent obscurs, des parties manquent. De tous les systèmes gnostiques, celui de Basilide est le plus compliqué et paraît le fruit d'une imagination puissante qui se joue des symboles, s'entoure de formules impénétrables et se perd dans une métaphysique abstraite. La logique, cependant, n'en est pas totalement absente. On y découvre quelques principes, toujours les mêmes et d'application uniforme, qui aident à combler, dans la mesure du possible, certaines lacunes, et à donner une idée moins imparfaite de la gnose basilidienne, sans réussir toutefois à la reconstituer dans son intégrité, ni surtout à concilier ses contradictions. En attendant que de nouvelles découvertes fassent la lumière complète sur l'œuvre de Basilide, voici, dans l'état actuel de la science, ce que l'on en peut dire.

II. VIE. — Ni le lieu ni la date de la naissance et de la mort de Basilide ne nous sont connus. Ce que l'on peut simplement affirmer, c'est qu'il est né vers la fin du Ier siècle, qu'il a été l'élève de Ménandre à Antioche, qu'il a eu pour condisciple Satornilus ou Saturnin, qu'il passa en Égypte, parcourut les nomes de Prosopis, d'Athribis et de Saïs et se fixa à Alexandrie. Épiphane, *Hær.*, XXIV, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 308; Irénée, *Cont. hær.*, I, XXIV, 1, *P. G.*, t. VII, col. 674. Eusèbe l'appelle Alexandrin. *H. E.*, IV, 7, *P. G.*, t. XX, col. 316. C'est à Alexandrie que, sans abandonner complètement l'enseignement de ses prédécesseurs Ménandre et Simon de Gitton, mais emporté par une fureur poétique, comme dit Épiphane, *Hær.*, XXIV, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 309, il chercha à faire une œuvre nouvelle, en compliquant et en développant outre mesure ce qu'il avait appris, *ut altius aliquid et verisimilius invenisse videatur,* dit Irénée, *Cont. hær.*, I, XXIV, 1, *P. G.*, t. VII, col. 675. Cf. Épiphane, *Hær.*, XXIV, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 309; Eusèbe, *H. E.*, IV, 7, *P. G.*, t. XX, col. 316. Dans la liste des hérétiques, il est toujours placé avant Valentin. Il vécut sous les empereurs Hadrien et Antonin, et pendant le pontificat d'Hygin, jusque vers 140. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, 17, *P. G.*, t. IX, col. 548, notes 47, 49, 52, col. 547-552; Eusèbe, *H. E.*, IV, 7, *P. G.*, t. XX, col. 317; *De Basilide,* de Massuet, n. 112-114, dans *P. G.*, t. VII, col. 33-135. Il a donc été en pleine activité intellectuelle dans la première moitié du IIe siècle. Très attentif au mouvement religieux de son époque et en particulier au christianisme, il a vu l'importance que la tradition avait aux yeux des catholiques, et il en appela à la tradition, prétendant suivre fidèlement l'enseignement de saint Mathias, et avoir eu pour maître un certain Glaucias, interprète de saint Pierre. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, 17, *P. G.*, t. IX, col. 549. Voulant, comme tant d'autres, jouer un rôle prépondérant et créer une religion nouvelle purement gnostique, parce que tout était à la gnose, il rêva d'emprunter au christianisme quelques-unes de ses données et de les adapter à son système. Il connaissait les saintes Écritures et, bien qu'il rejetât l'Ancien Testament, il ne manquait pas de s'en servir, tout en le défigurant et en lui prêtant un sens particulier, pour étayer ses théories et tromper la foi des simples. Peut-être même composa-t-il des livres apocryphes; il attribuait les prophéties aux anges créateurs, et la Loi au dieu des Juifs. Irénée, *Cont. hær.*, I, XXIV, 5, *P. G.*, t. VII, col. 678. Quant à lui, au dire de son fils Isidore, il avait composé une prophétie de Cham; il vantait et exploitait celles de Barcoph ou Barcabbas et de Parchor. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 6, *P. G.*, t. IX, col. 276. Il connaissait également le Nouveau Testament; il écrivit même vingt-quatre livres de commentaires sous le titre de ἐξηγητικὰ εἰς τὸ εὐαγγέλιον. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 17, *P. G.*, t. VIII, col. 1289: Eusèbe, qui les appelle βιβλία, ne spécifie pas s'il avait pris pour texte les Évangiles canoniques ou son propre Évangile; car il en avait composé un, τὸ κατὰ Βασιλείδου εὐαγγέλιον, dont parlent Origène, *In Luc.*, homil. I, *P. L.*, t. XXVI, col. 221; saint Ambroise, *In Luc.*, I, 2, *P. L.*, t. XV, col. 1533; saint Jérôme, *In Matth.*, *prol.*, *P. L.*, t. XXVI, col. 17. Clément d'Alexandrie cite un assez long passage tiré du livre XXIIIe de ces commentaires, *Strom.*, IV, 12, *P. G.*, t. VIII, col. 1289 sq.; l'auteur de la *Disputatio Archelai cum Manete* en cite deux, tirés du XIIIe, sous le titre de *Traité. Disput.*, LV, *P. G.*, t. IX, col. 1524. Parmi les Épitres, il fit un choix, n'en admettant que quelques-unes, rejetant en particulier celles aux Hébreux, à Tite et à Timothée. S. Jérôme, *In Tit.*, *prol.*, *P. L.*, t. XXVI, col. 555.

Son enseignement ne passa pas inaperçu; car il fut pris à partie et combattu par les écrivains chrétiens de l'époque. Eusèbe nous apprend, en effet, qu'Agrippa Castor avait composé contre lui un ouvrage où il dévoilait ses erreurs et les réfutait solidement. *H. E.*, IV, 7, *P. G.*, t. XX, col. 317. Saint Justin, qui connaît Basilide, *Dial.*, 35, *P. G.*, t. VI, col. 552, dut le ranger dans son *Syntagma* parmi les hérétiques qu'il signalait à la réprobation des Églises comme falsificateurs de la foi. Ces ouvrages sont, malheureusement, perdus; à leur défaut, ceux de saint Irénée, de Clément d'Alexandrie et les *Philosophumena* suffisent pour nous montrer ce que le système de Basilide avait de contraire à l'Écriture, à la tradition, à la foi, à la morale et à la saine philosophie.

III. Système. — 1° *Observations préliminaires.* — Basilide n'a pas échappé à la préoccupation de ses contemporains devant la grave question de l'origine du mal. Épiphane, *Hær.*, xxiv, 6, *P. G.*, t. xli, col. 313. Les gnostiques cherchaient à la résoudre, mais sans vouloir accepter l'enseignement de la Bible et de l'Église et sans en arriver encore, d'une manière aussi nette et aussi formelle que les futurs manichéens, à proclamer l'existence et l'opposition de deux principes coéternels, le principe du bien et le principe du mal. Ils se refusaient sans doute à faire de Dieu l'auteur du mal, puisqu'ils le proclamaient essentiellement bon; d'autre part, la présence du mal dans ce monde ne s'expliquait pas, à leurs yeux, par la déchéance personnelle et exclusive de l'homme. C'est donc entre Dieu et l'homme, dans quelque être intermédiaire, moins parfait que Dieu, mais supérieur à l'homme, qu'ils plaçaient l'auteur responsable du mal, rappelant ainsi le dogme de la chute des anges. C'est pourquoi ils eurent soin de sérier les êtres intermédiaires en nombre suffisant pour sauvegarder la vraisemblance et amener peu à peu l'esprit à concevoir la possibilité et à admettre la réalité d'une chute. Leurs éons participaient de moins en moins à la nature divine, au fur et à mesure qu'ils s'éloignaient du premier principe; dès lors, ils étaient d'autant plus loin de posséder en partage la souveraine bonté de Dieu; la diminution en eux de l'être divin les rendait accessibles à quelque faiblesse, et l'idée d'une déchéance de leur part n'était plus une hypothèse invraisemblable. En fait, il y eut faute et chute parmi ces êtres intermédiaires, non point, comme nous le verrons plus loin, à la suite d'une désobéissance ou d'une révolte, mais par l'effet de leur ignorance et de leur orgueil. Le problème de l'origine du mal se trouvait ainsi résolu sans doute, mais cette solution malheureuse n'allait à rien moins, en définitive, qu'à faire de Dieu lui-même l'auteur du mal, bien que ses auteurs s'en défendissent. Car leur système d'émanation, faisant procéder les éons les uns des autres depuis le premier principe, qui est Dieu, les affirmait toujours participants à la nature divine et, par là, plaçait l'origine du mal dans la nature de Dieu.

Basilide n'évita pas cette fâcheuse conséquence. Il eut beau se défendre d'enseigner l'émanation proprement dite et parler souvent de création. Le contexte prouve qu'il n'entend pas le mot de création au sens catholique; et ses expressions, en particulier sa καταβολή, n'expriment pas d'autre idée, malgré la différence des termes, que celle de l'émanation. Il eut beau encore multiplier entre Dieu et l'homme d'une manière fantastique les éons et les mondes qu'ils habitent, il ne réussit pas à soustraire la nature divine à la responsabilité du mal.

2° *Le monde supérieur.* — En tête du monde, Basilide place un premier principe : c'est le *Pater innatus* d'Irénée, *Cont. hær.*, I, xxiv, 3, *P. G.*, t. vii, col. 675; le ἕν τὸ ἀγέννητον d'Épiphane, *Hær.*, xxiv, 1, *P. G.*, t. xli, col. 309; le οὐκ ὢν θεὸς des *Philosophumena*, VII, i, 21, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 346. Ce Père non né, ce Un non engendré, ce Dieu-néant existe, peut devenir quelque chose; il a l'être en puissance. Il n'est ni matière, ni accident, ni simple, ni composé, ni compréhensible, ni incompréhensible, ni accessible ou inaccessible aux sens, ni homme, ni ange, ni Dieu, ni rien de ce qui peut être perçu par les sens, conçu par l'esprit ou nommé par la parole. *Philos.*, VII, i, 21, p. 345. Et pourtant ce Dieu a voulu créer; Basilide n'explique pas, et pour cause, comment ce qui n'existe pas peut vouloir. Ce Dieu possède tous les germes; il [illegible] πολυούσιον, *ibid.*, p. 347; il renferme la panspermie, [illegible] *Philos.*, VII, i, 22, p. 349. Ces germes ne sont pas condamnés à la stérilité absolue; ils passeront en acte grâce à un principe d'activité consubstantiel à Dieu, que Basilide désigne par ce nom de υἱότης, filiation. Or cette υἱότης n'est pas unique. Il en est une d'abord, très ténue, λεπτομερές, qui, dès la première émission du germe par le Dieu-néant, s'enfuit avec la rapidité de la flèche ou de la pensée et décrit une courbe rentrante; car, partie du fond de l'abîme, elle vole vers les régions supérieures et vient finalement se reposer près du Dieu-néant. Il en est une autre, celle-ci grossière et confinée dans les germes, παχυμερές, moins agile par conséquent. Elle peut se dresser; mais ce n'est qu'à l'aide d'une aile, comme l'oiseau, qu'elle peut s'élever et se rapprocher de la première υἱότης et de Dieu. Or, cette aile, c'est l'Esprit-Saint, le πνεῦμα ἅγιον, qui la lui prête, mais comme celui-ci n'est consubstantiel ni avec le Dieu-néant ni avec l'υἱότης, il ne peut suivre celle-ci et pénétrer à sa suite dans le séjour ineffable et sublime de la divinité; il en conserve du moins, à raison de son union passagère, le parfum et la vertu, comme un vase garde l'odeur du parfum qu'il a contenu. *Philos.*, VII, i, 22, p. 349-351. Reste une troisième υἱότης, inférieure aux deux autres : celle-ci demeure dans la panspermie jusqu'au dénouement final qui suivra l'apparition de tous les mondes; car elle a besoin de purification, καθάρσεως δεόμενον.

Telle est la manière imaginée par Basilide pour mettre en branle le trésor des germes et expliquer le passage de la puissance à l'acte. Dieu émet un germe; ceci n'est pas une création, malgré l'emploi du terme, mais une émanation. L'υἱότης ténue est la première réalisation de la puissance, le premier personnage en acte qui peuple avec Dieu le monde supérieur, hypercosmique. La seconde υἱότης, et parce qu'elle est plus grossière et qu'elle ne peut agir seule, marque déjà un degré d'infériorité dans l'échelle de l'être divin, mais habite avec Dieu. Nous ignorons l'origine du πνεῦμα ἅγιον; nous connaissons du moins son rôle, celui d'aider la seconde υἱότης, et son séjour, le monde intermédiaire, au-dessous du monde supérieur, à la limite des deux, car il est appelé l'Esprit-limite, μεθόριον πνεῦμα.

3° *Le monde intermédiaire.* — Ce monde intermédiaire occupe l'espace éthéré qui va du séjour de Dieu jusqu'à la lune. Basilide le remplit d'autant de cieux qu'il y a de jours dans l'année, en progression toujours descendante. Chacun de ces cieux a son nom propre; nous ne connaissons que le nom du premier, l'Ogdoade, celui du dernier, l'Hebdomade, et le nom d'un troisième, Caulacau, dont nous ignorons le rang exact dans la série. Chacun est peuplé d'un nombre considérable d'éons, procédant les uns des autres. Nous savons, d'après les sources, ce qui concerne l'Ogdoade et l'Hebdomade, et nous constatons que tout s'y passe de la même manière. Cette ressemblance n'est pas fortuite; elle autorise à croire que le même principe de similitude doit s'appliquer à tous les autres cieux, d'une extrémité à l'autre du monde intermédiaire.

Or voici la formation de l'Ogdoade, le premier des 365 cieux. Du germe ou panspermie en fermentation sort un être d'une beauté, d'une grandeur, d'une puissance ineffables, le grand Archon, nommé aussi Abrasax ou Abraxas, parce que ses lettres additionnées forment le nombre de 365. Irénée, *Cont. hær.*, I, xxiv, 7, *P. G.*, t. vii, col. 679-680; *Philos.*, VII, i, 26, p. 361; Épiphane, *Hær.*, xxiv, 7, *P. G.*, t. xli, col. 316. Cet Archon-Abrasax joue dans le monde du milieu un rôle semblable à celui du Dieu-néant dans le monde hypercosmique. Il se donne d'abord un fils plus puissant et meilleur que lui, qu'il fait asseoir à sa droite, dans l'Ogdoade. *Philos.*, VII, i, 23, p. 354. Aidé de ce fils, il devient le démiurge de la création éthérée. En effet, de l'Archon et de son fils procèdent de nouveaux éons; de ceux-ci, d'autres encore, et ainsi de suite jusqu'à ce que

soit peuplé le premier ciel ou l'Ogdoade. Quels sont ces éons? Les *Philosophumena* n'en nomment aucun. Clément d'Alexandrie en signale deux : la Justice et la Paix. *Strom.*, IV, 25, *P. G.*, t. VIII, col. 1372. Irénée, *Cont. hær.*, I, XXIV, 3, *P. G.*, t. VII, col. 676, et Épiphane, *Hær.*, XXIV, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 309, citent l'Esprit, le Verbe, la Raison, la Force et la Sagesse, et spécifient que de la Force et de la Sagesse dérivent les éons du second ciel. Ce mouvement d'émanation successive et descendante se renouvelle dans chaque ciel pour ne s'arrêter qu'au dernier, à l'Hebdomade, qui clôt la série des cieux supralunaires. Le chef de l'Hebdomade est un Archon, et cet Archon est plus grand que tout ce qui est au-dessous de lui, mais il n'est plus ineffable comme l'Archon-Abrasax, il peut être nommé. Lui aussi se donne un fils plus prudent et plus sage que lui; et d'eux procèdent les éons de l'Hebdomade. Cette similitude de formation du premier et du trois cent soixante-cinquième ciel, nettement signalée par les *Philosophumena,* permet de conclure que chaque ciel avait son Archon, inférieur à tout ce qui le précède et supérieur à tout ce qui le suit.

4° *Le monde inférieur.* — Le troisième monde, le monde sublunaire, le nôtre, a eu pour démiurge, au dire des *Philosophumena,* l'Archon de l'Hebdomade. Irénée, *Cont. hær.*, I, XXIV, 4, *P. G.*, t. VII, col. 676, et Épiphane, *Hær.*, XXIV, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 309, mettent la formation de notre monde sur le compte du dieu des Juifs; ce n'est là qu'une contradiction plus apparente que réelle, l'Archon des *Philosophumena* et le dieu des Juifs ne formant qu'un seul et même personnage, l'Archon empruntant le langage du Dieu de la Bible; c'est l'Archon-Jéhovah. Il n'est pas à croire que cet Archon-Jéhovah ait été personnellement le démiurge immédiat de notre monde et de l'homme; ce sont plutôt les anges ou éons placés au dernier rang de l'Hebdomade, à l'extrême limite du monde intermédiaire, de la même manière que les éons du second ciel procèdent, non de l'Archon-Abrasax, mais de ses subordonnés, la Force et la Sagesse. Ces anges, dominés par l'Archon-Jéhovah arrogant et belliqueux, sont souvent en lutte avec lui et exercent, à leur tour, sur l'homme un pouvoir tyrannique. Épiphane, *Hær.*, XXIV, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 312.

5° *Anthropologie.* — L'homme est composé d'une âme et d'un corps; le corps, pris à la matière, est destiné à y faire retour. Mais l'âme, si le système de Basilide est conséquent avec lui-même, ne peut procéder du démiurge que d'une manière semblable à celle qui fait sortir les éons les uns des autres, c'est-à dire par voie d'émanation. Elle est, en effet, représentée comme quelque chose de divin, d'étranger à ce monde, d'antérieur à son union avec le corps. Son origine céleste ne l'a pas mise à l'abri du péché; car elle apporte avec elle une faute, sur la nature de laquelle il n'est rien dit, mais que l'on peut dire héritée du démiurge. C'est pourquoi le martyre, par exemple, a pour but de punir ce péché, mais avec cette différence que, pour l'âme élue, c'est une punition honorable tandis que, pour l'âme non élue, c'est un châtiment juste. *Exeget.*, XXIII, dans Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 12, *P. G.*, t. VIII, col. 1292. De plus elle est faillible sur terre, à cause du trouble et de la confusion primitive. Elle possède des affections, des passions, des appétits, qui lui font éprouver des désirs semblables à ceux que l'on remarque dans les animaux. Ce sont des appendices ou excroissances, προσαρτήματα. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 20, *P. G.*, t. VIII, col. 1056, qui n'appartiennent pas à son essence. Elle peut donc pécher, et elle pèche chaque fois que l'occasion se présente; si, en fait, elle ne pèche pas, elle n'a aucun droit de s'en glorifier. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 12, *P. G.*, t. VIII, col. 1289-1291.

L'âme n'est pas la même chez tous les hommes; il y a âme et âme. Isidore signale l'âme logique et l'âme psychique, dans Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 20, *P. G.*, t. VIII, col. 1057. Les *Philosophumena* parlent d'une âme pneumatique. VII, I, 27, p, 364. C'est là, selon toute apparence, une division correspondant à celle des autres gnostiques, qui distinguent l'âme pneumatique, psychique et hylique, selon qu'elle appartient aux partisans de la gnose, aux chrétiens ou aux païens. Dans ce cas, l'âme pneumatique serait celle des disciples de Basilide, absolument prédestinée au salut; l'âme logique, celle des chrétiens placés dans l'alternative d'être sauvés ou damnés selon l'usage qu'ils auront fait de la gnose; l'âme psychique, celle des païens, à prédominance matérielle, incapable d'entrer dans la gnose et d'être sauvée. Le silence des documents sur cette division, aussi nettement arrêtée, n'autorise à voir là qu'une conjecture, que la ressemblance de tous les systèmes gnostiques rend aussi vraisemblable que possible.

Quoi qu'il en soit, Basilide s'occupe surtout de l'âme pneumatique. Il dit qu'elle a la connaissance naturelle de Dieu; il l'appelle fidèle; il la proclame élue par sa propre nature. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, 1, *P. G.*, t. IX, col. 12-13. Or cette élection de l'âme s'est faite en dehors de ce monde. *Strom.*, IV, 26, *P. G.*, t. VIII, col. 1376. Du fait de cette élection elle possède naturellement la foi, qui n'est ni un acte libre, ni une puissance, mais une substance, une essence, un être inhérent à l'âme élue, moyennant quoi elle n'a pas besoin de démonstration pour connaître la vérité; une simple intuition lui suffit pour posséder toute la doctrine, toute la gnose. *Strom.*, II, 3, *P. G.*, t. VIII, col. 941.

On voit que c'est la prédestination absolue de quelques hommes; que le libre arbitre n'a pas de rôle à jouer pour le salut; que le fatalisme est au fond du système. Et l'on se demande comment Basilide a pu conserver l'idée de la rédemption pour l'humanité. Il est vrai que ce dogme est singulièrement réalisé dans son système, ainsi que nous allons le dire.

6° *Chute et rédemption.* — Basilide admet la chute, mais ce n'est pas celle qui est inscrite à la première page de la Bible. La chute, en effet, n'est pas le fait exclusif de l'homme; elle remonte beaucoup plus haut, à travers les 365 cieux, jusqu'au ciel de l'Ogdoade. Le premier coupable n'est autre que le grand Archon, malgré sa participation à la nature du Dieu non né, non engendré, non existant, et malgré son voisinage avec le monde supérieur. Il a eu le tort, en effet, de s'élever vers les hauteurs sublimes jusqu'au firmament, jusqu'à la limite du monde supérieur. Ne pouvant monter plus haut, il a cru de bonne foi qu'il n'y avait rien au-dessus; car il ignorait l'existence de l'Esprit-limite, des trois υἱότης et de Dieu, tout cela étant enseveli pour lui dans un mystère profond. *Philos.*, VII, I, 26, p. 359. Il s'est donc cru le seul maître : ignorance et orgueil qui constituent une faute, une déchéance, et qui nécessitent sa propre rédemption. Même aventure dans chacun des 365 cieux. Au fur et à mesure qu'on descend, l'ignorance et l'orgueil de chacun des Archons constituent une chute semblable. C'est ce que l'on constate pour l'Hebdomade. Ici, en effet, l'Archon, dieu des Juifs, commet la même imprudence que le grand Archon-Abrasax, celle d'abord de se croire le seul Dieu parce qu'il ignore l'existence, non seulement de l'Esprit-limite, des trois υἱότης et de Dieu, mais encore de tous les cieux qui sont au-dessus de lui, et celle ensuite de vouloir faire peser sa domination sur les autres cieux de l'Hebdomade, en particulier sur les anges, avec lesquels il entre en lutte. Ainsi donc, en descendant l'échelle du monde intermédiaire, on voit comment s'explique la chute et comment la rédemption est nécessaire; mais alors la faute originelle est imputable aux êtres du

monde divin, aux 365 cieux, à l'exception de Dieu et des deux υἱότης qui habitent avec lui.

Avant la manifestation des enfants de Dieu, un nouvel éon vient jouer un rôle prépondérant dans l'œuvre rédemptrice; cet éon se nomme Évangile. Le salut s'opérant par la science ou la gnose, Évangile doit posséder la gnose pour la révéler à chaque ciel. Il la possède, en effet; car il est la connaissance de tout ce qu'ignoraient l'Archon-Abrasax et tous les Archons jusqu'à l'Archon-Jéhovah, c'est-à-dire de Dieu, des trois υἱότης et de l'Esprit-limite. *Philos.*, VII, I, 27, p. 365. Étant cette connaissance par nature, c'est donc qu'il appartient au monde supérieur; il n'est autre, en effet, que la première υἱότης, l'υἱότης ténue. Évangile-υἱότης sort donc du monde supérieur; ses pensées volent au-dessus de l'Esprit-limite; celui-ci s'en saisit, les transmet au fils du grand Archon, et ce fils s'élève alors jusqu'à Évangile. Évangile projette ses rayons de lumière sur lui, et, par lui, sur le grand Archon; et c'est alors que le chef de l'Ogdoade aperçoit clairement la vérité, à la lueur de cette révélation; il apprend de son fils, le Christ, assis à côté de lui, tout ce qu'il ignorait; il constate que, au lieu d'être le Dieu unique, comme il avait eu le tort de le croire, il n'est qu'une émanation, *Philos.*, VII, I, 26, p. 359-360; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 8, *P. G.*, t. VIII, col. 972; il reconnait et confesse son erreur, *Philos.*, *ibid.*, p. 360, et c'est ainsi que la gnose et par suite le salut s'étend à tous les habitants de l'Ogdoade. Une semblable révélation produit les mêmes effets dans chacun des 365 cieux. On voit du moins que cela se passe dans l'Hebdomade exactement de la même manière que dans l'Ogdoade. *Philos.*, VII, I, 26, p. 360.

Après cette illumination des 365 cieux, grâce au rôle d'Évangile, la rédemption serait complète s'il ne restait à délivrer la troisième υἱότης, condamnée on ne sait pourquoi à demeurer dans la panspermie. Mais celle-ci doit à son tour prendre place à côté du Dieu-néant, près de ses deux sœurs ; ce n'est qu'alors que s'achèvera la rédemption.

Ici intervient un nouvel éon, nommé Jésus. Jésus appartient au monde intermédiaire; il ne descend ni de l'Ogdoade, ni de l'Hebdomade, mais du ciel Caulacau, Irénée, *Cont. hær.*, I, XXIV, 5, *P. G.*, t. VII, col. 678, dont il porte le nom. Théodoret, *Hær. fab.*, I, 4, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 349. Son type préexistait dans le trésor des germes, mais il semble avoir emprunté quelque chose à l'Esprit-limite et aux divers cieux du monde intermédiaire. Il s'incarne en Marie, dont il est le fils, et procède à l'achèvement de la rédemption. Voici comment la lumière qui avait illuminé le fils du grand Archon et des autres Archons jusqu'à celui de l'Hebdomade, descend en Jésus, l'illumine et l'embrase, après être descendue en Marie et sans doute au jour du baptême. *Philos.*, VII, I, 26, p. 362. C'est alors que la troisième υἱότης, transformée, purifiée, aussi ténue que sa sœur ainée, s'attache à Jésus, s'élève vers le monde supérieur au delà de l'Esprit-limite jusqu'au sein de son Père. *Philos.*, VII, I, 26, p. 362. Jésus, en délivrant υἱότης, met fin à la confusion désordonnée des germes, et, à mesure qu'il remonte, restitue chaque élément à son centre respectif, laissant à la terre ce qui est à la terre, à chacun des cieux, à l'Hebdomade, à l'Ogdoade et à l'Esprit-limite, ce qu'il en avait reçu, *Philos.*, VII, I, 27, p. 366; après quoi il doit rentrer dans son ciel Caulacau ; mais ceci n'est pas signalé par les *Philosophumena.*

Reste l'homme : que devient-il? D'après les *Philosophumena*, lorsque la troisième υἱότης aura fait retour auprès de Dieu, grâce à Jésus, la créature qui pleure et souffre, en attendant la révélation des fils de Dieu, [illegible] quitteront la terre. *Philos.*, VII, I, 27, p. 363. Il y a là une restriction caractéristique qui laisse entendre que le reste des hommes, qui n'appartient pas à l'υἱότης, sera perdu. Les hommes de l'υἱότης ne représentent donc que les seuls pneumatiques, c'est-à-dire ceux dont l'âme est élue dès avant son incorporation; tous les autres seront damnés. C'est donc, pour l'humanité, dans le système de Basilide comme dans tous les autres systèmes gnostiques, une rédemption partielle.

De plus cette rédemption partielle est due, non à l'expiation et à la souffrance du rédempteur en faveur des rachetés, mais vraisemblablement à une illumination ou à une révélation de Jésus, c'est-à-dire à une communication de la gnose. Car le fond de tous les systèmes gnostiques, c'est le docétisme. Et, en effet, d'après Irénée, *Cont. hær.*, I, XXIV, 4, *P. G.*, t. VII, col. 677, et Épiphane, *Hær.*, XXIV, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 312, Jésus n'a pas souffert, c'est Simon de Cyrène qui a été crucifié à sa place. C'est pourquoi les Basilidiens devaient se garder de reconnaître le crucifié, sous peine de rester soumis à la puissance tyrannique des anges; ils avaient au contraire tout intérêt à le renier; car c'était le moyen de profiter de l'intervention de Jésus, venu pour les soustraire à l'oppression des anges; c'était faire preuve surtout qu'ils connaissaient l'économie providentielle, c'est-à-dire qu'ils possédaient la gnose, source de salut. Irénée, *Cont. hær.*, I, XXIV, 4, *P. G.*, t. VII, col. 676-678. Ces renseignements, nous devons le constater, se trouvent en opposition complète avec ceux des *Philosophumena*, VII, I, 27, p. 365-366, d'après lesquels ce qui regarde le Sauveur s'est passé, après son baptême, comme le raconte l'Écriture, c'est-à-dire que Jésus, pour accomplir son œuvre, a réellement souffert. Il y a là une contradiction, la seule à relever dans les sources, et dont la solution nous échappe.

7° *Eschatologie.* — La rédemption, au sens basilidien, c'est donc la restauration de l'ordre primitif, la remise de chaque élément à sa place, une ἀποκατάστασις. *Philos.*, VII, I, 27, p. 364. Alors Dieu plongera le monde entier dans l'ignorance pour que tout reste en accord parfait avec sa nature et son milieu et ne désire rien autre chose. En conséquence tous les êtres immortels par leur nature ne sauront plus rien de ce qui leur est supérieur et seront ainsi soustraits à tout désir irréalisable ou source de tourments. Le bonheur consistera dans cette *ignoti nulla cupido;* il sera purement négatif. Par suite, la connaissance des mondes supérieurs, des trois υἱότης et du Dieu-néant, entrevue à la lumière d'une révélation passagère, au moment de la rédemption, disparaitra totalement et définitivement; de telle sorte que l'unique avantage de cette singulière rédemption sera de soustraire désormais les éons, placés en dehors du monde supérieur, à tout sentiment de curiosité intempestive et à tout acte de témérité orgueilleuse. Nous sommes loin de la vision intuitive et du bonheur réservé aux élus dans la possession immédiate de Dieu, d'après l'enseignement de l'Église.

8° *Morale.* — Les Pères reprochent à Basilide l'immoralité de son système. Irénée, *Cont. hær.*, I, XXIV, 5, *P. G.*, t. VII, col. 678. Saint Épiphane a honte d'en parler, *Hær.*, XXIV, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 312-313; saint Jérôme appelle Basilide un maitre et un docteur en débauches, *Adv. Jovin.*, II, 37, *P. L.*, t. XXIII, col. 335, et traite ses maximes de *incredibilia portenta. Cont. Vigil.*, 6, *P. L.*, t. XXIII, col. 345. Cf. *Epist.*, LXXV, 3; CXXXIII, 3, *P. L.*, t. XXII, col. 687, 1150. Il est possible que le gnostique égyptien n'ait pas mérité personnellement ces reproches, mais à coup sûr son système a posé les principes d'où doivent découler nécessairement les pires pratiques. Son fils Isidore a été le premier à en déduire les conséquences les plus monstrueuses. Du moment que l'âme est élue par sa nature, antérieurement à son introduction dans le corps et abstraction faite de l'usage de sa liberté, elle possède naturellement et

irrémissiblement tout ce qui doit assurer son salut, la connaissance de Dieu, la foi, la gnose. Assurée de son salut, qui est une conséquence de sa nature, de son élection, elle n'a pas à s'inquiéter de son sort, elle peut pécher impunément. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 1, *P. G.*, t. VIII, col. 1104. La manducation des idolothytes, la satisfaction des appétits sexuels, la recherche des jouissances charnelles, Irénée, *Cont. hær.*, I, XXIV, 5, *P. G.*, t. VII, col. 678, ne tirent pas plus à conséquence que l'apostasie en temps de persécution; Agrippa Castor, dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 7, *P. G.*, t. XX, col. 317; tout cela est indifférent. Elle peut s'abstenir de même des bonnes œuvres, en particulier des œuvres satisfactoires et du martyre. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, 1, *P. G.*, t. IX, col. 13; Épiphane, *Hær.*, XXIV, 4, *P. G.*, t. XLI, col. 313. Le mariage n'est pas considéré comme une œuvre de Satan; c'est un simple remède à la concupiscence, dont on peut user ou s'abstenir sans inconvénient. *Strom.*, III, 1, *P. G.*, t. VIII, col. 1100. Du reste pour obtenir le bien, comme dit Isidore, il suffit de vouloir le faire. *Strom.*, III, 1, *ibid.*, col. 1101.

Une morale aussi relâchée ne pouvait que recruter de nombreux adhérents dans les bas-fonds de la société. Présentée sous un appareil scientifique extraordinaire, elle était faite pour séduire les esprits enivrés d'eux-mêmes qui aiment à se distinguer de la foule et à se regarder comme des êtres supérieurs, d'ordre à part. Basilide traitait ceux qui ne partageaient pas sa doctrine de ὕες et de κύνες. Épiphane, *Hær.*, XXIV, 5, *P. G.*, t. XLI, col. 313. Connaissant bien son époque et tout ce qui intéressait et captivait les esprits de son temps, il sut pratiquer la magie, les incantations et les invocations; Irénée, *Cont. hær.*, I, XXIV, 5, *P. G.*, t. VII, col. 678; Épiphane, *Hær.*, XXIV, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 309; il se servait d'amulettes; voir ABRAXAS, t. I, col. 121-124; tout cela pour séduire les simples et à titre d'appât. Il cherchait surtout à piquer la curiosité, en s'entourant de mystère, en pratiquant l'ésotérisme, en ne communiquant sa doctrine que dans le plus profond secret. Il imposait à ses disciples un silence de cinq ans, comme dans l'école pythagoricienne, ne les amenant que peu à peu et, sans doute, à travers plusieurs degrés d'initiation, à la révélation finale de la gnose. « Connaissez tout le monde et ne vous laissez connaître par personne. » « Ne révélez le secret qu'à un ou à deux sur dix mille. » Irénée, *Cont. hær.*, I, XXIV, 6, *P. G.*, t. VII, col. 679; Épiphane, *Hær.*, XXIV, 5, *P. G.*, t. XLI, col. 313; Eusèbe, *H. E.*, IV, 7, *P. G.*, t. XX, col. 317. Clément d'Alexandrie nous signale une de leurs fêtes, l'anniversaire du baptême de Jésus, qu'ils célébraient par une veille préparatoire, passée dans la lecture. *Strom.*, I, 21, *P. G.*, t. VIII, col. 888. C'était sans doute en souvenir du jour de l'illumination de Jésus.

IV. CRITIQUE DU SYSTÈME. — Le système de Basilide peut passer à juste titre pour un délire d'imagination. Il pèche par beaucoup d'endroits et abonde, comme on a pu le voir, en erreurs et en contradictions. Les Pères en ont signalé quelques-unes. C'est ainsi, par exemple, que saint Irénée en a fait ressortir la folie et la faiblesse, selon la remarque de saint Épiphane, *Hær.*, XXIV, 8, *P. G.*, t. XLI, col. 316; il en a également condamné l'immoralité. Au point de vue spécial de l'œuvre rédemptrice, il acculait le novateur égyptien à ce dilemme : ou c'est Simon de Cyrène qui a été crucifié et dès lors ne prétendez pas que c'est le Christ qui a sauvé l'homme; ou c'est le Christ qui a sauvé l'homme et dès lors c'est lui qui a réellement souffert. *Ibid.*, col. 317. Le docétisme supprime la rédemption et la rédemption condamne le docétisme. Clément d'Alexandrie a réfuté en particulier l'enseignement de Basilide sur la préexistence, la prédestination et la nature de l'âme, ou plutôt de certaines âmes; il a montré, d'une part, qu'en accordant à l'âme, en vertu de sa propre nature, l'élection, la connaissance de Dieu, la foi et la gnose, le rôle du Sauveur devient inutile, et d'autre part, qu'en déclarant nécessaire l'avènement du Sauveur, la prérogative d'une élection antérieure à l'introduction de l'âme dans le corps et indépendante de l'usage du libre arbitre n'a plus sa raison d'être. *Strom.*, V, 1, *P. G.*, t. IX, col. 13-15. Il a combattu aussi la théorie sur le martyre. *Strom.*, IV, 12, *P. G.*, t. VIII, col. 1293-1295. L'auteur des *Philosophumena*, se plaçant au point de vue philosophique, a surtout insisté sur la parenté du système avec l'enseignement aristotélicien, en montrant que les sophismes de Basilide ne sont que des emprunts faits à Aristote, *Philos.*, VII, I, 14, p. 336, et quant au sens et quant aux termes. *Philos.*, VII, I, 20, p. 343. Enfin, saint Épiphane a remarqué la dépendance du système de Basilide avec celui de ses prédécesseurs, Simon, Ménandre et Satornilus, qui sont très amplifiés, il est vrai, et comme noyés sous des images fantastiques et dans des songes fabuleux. *Hær.*, XXIV, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 309.

Au fond, malgré son apparence d'originalité et tout ce qui le distingue des autres gnostiques, Basilide a subi la mode de son temps qui était au syncrétisme. Son système n'est qu'un mélange de données chrétiennes et philosophiques, où se reconnaissent beaucoup plus les dogmes d'Aristote que ceux du Christ, comme disent les *Philosophumena*, VII, I, 14, p. 336, Ἀριστοτέλους δόγματα οὐ Χριστοῦ, et où se retrouvent des influences indéniables soit de l'école pythagoricienne, Irénée, *Cont. hær.*, I, XXIV, 7, *P. G.*, t. VII, col. 679; Épiphane, *Hær.*, XXIV, 7, *P. G.*, t. XLI, col. 316, soit la philosophie orientale. Quelques idées, telles que l'idée du Dieu-néant, du fils des Archons plus grands que leurs pères, de l'ignorance finale, plus particulières à Basilide, semblent lui appartenir en propre; il n'en est rien. Elles lui viennent de l'antique Égypte, surtout du mythe d'Osiris et d'Horus, tel qu'il est décrit par Plutarque, *De Iside et Osiride*, XII-XIX, édit. Dubner, Paris, 1841; c'est ce qu'a démontré M. Amélineau dans son *Essai sur le gnosticisme égyptien*, Paris, 1887. Le système de Basilide se réduit donc de la sorte à un vaste syncrétisme, où l'innovation a peu de part, mais où, en revanche, l'imagination, une imagination puissante, est presque tout.

V. LES BASILIDIENS. — Étant donné que chaque disciple, par un excès d'émulation, cherchait à faire œuvre nouvelle et à dépasser son maître, il est difficile de faire la part exacte de ce qui appartient en propre à Basilide et de ce que ses disciples y ont ajouté. A n'accepter, comme l'a fait Hort, dans le *Dictionary of christian biography*, que la donnée des *Philosophumena*, pour y voir la pensée exclusive du chef, il ne faudrait retenir que l'Ogdoade et l'Hebdomade, et mettre sur le compte des disciples les 365 cieux avec Abrasax, ainsi que le rôle spécial attribué au dieu des juifs, et les conséquences immorales. Mais c'est négliger les renseignements de saint Irénée et prêter aux *Philosophumena* une distinction entre le maître et les disciples, qui n'est pas nettement caractérisée. Les *Philosophumena* rapportant, en effet, le système de Basilide et de ses disciples, parlent de l'Ogdoade et de l'Hebdomade et aussi des 365 cieux et d'Abrasax, sans spécifier si ces derniers sont une addition au système primitif, due exclusivement aux basilidiens.

Basilide n'eut pas la vogue de Valentin; il compta moins de disciples célèbres, devenus à leur tour chefs de sectes. Son fils Isidore est le seul qui nous soit connu au IIe siècle. Toutefois son influence se fit longtemps sentir. Quoique confinée à l'Égypte, sa secte survécut. Saint Épiphane la trouva encore vivante au IVe siècle dans le Delta du Nil. Saint Jérôme signale son infiltration chez les priscillianistes d'Espagne. Et Sulpice Sévère attribue l'importation de la gnose basilidienne

en Espagne à un certain Marc, né à Memphis. *Chronic.*, II, 46, *P. L.* t. XX, col. 155.

S. Irénée, *Cont. hær.*, I, XXIV, *P. G.*, t. VII; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, passim, *P. G.*, t. VIII, IX; Pseudo-Tertullien, *Præscript.*, XLVI, *P. L.*, t. II; *Philosophumena*, VII, I, édit. Cruice, Paris, 1860; Eusèbe, *H. E.*, IV, 7, *P. G.*, t. XX; Épiphane, *Hær.*, XXIV, *P. G.*, t. XLI; Philastre, *Hær.*, XXIII, *P. L.*, t. XII; Théodoret, *Hæret. fab.*, I, IV, *P. G.*, t. LXXXIII.

Jacobi, *Basilidis philosophi gnostici sententiæ*, Berlin, 1852; Uhlhorn, *Das Basilidianische System*, Göttingen, 1855; Hilgenfeld, *Der Gnosticismus und die Philosophumena*, 1862, dans *Zeitschrift für d. wiss. Theologie*; Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, 1888-1889, t. I, p. 763-774; Harnack, *Geschichte der altchrist. Lit.*, t. I, p. 157-161; t. II, p. 290 sq.; Hort, art. *Basilides*, dans le *Dictionary of christian Biography* de Smith; Funk, art. *Basilides*, dans le *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte; Krüger, art. *Basilides*, dans la *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche*; Amélineau, *Essai sur le gnosticisme égyptien*, Paris, 1887; Duchesne, *Les origines chrétiennes* (lithog.), Paris, 1881, p. 146-152; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 319-322. Bibliographie plus complète dans Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge, Biobibliographie*, p. 236, 2445.

G. BAREILLE.

BASILIENS. Voir II. BASILE (*Règles et moines de saint*), col. 456-459.

BASIN Bernard, chanoine de Saragosse, qui vivait à la fin du XVe siècle; on a de lui un traité *De artibus magicis et magorum maleficiis*, in-4°, Paris, 1485; in-8°, 1506.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1853, t. IV.

V. OBLET.

BASIRE Isaac, théologien anglican, né en 1607, dans l'île de Jersey; après avoir été chapelain du roi Charles Ier, il quitta l'Angleterre pendant le gouvernement de Cromwell et parcourut la Grèce et la Palestine; il vint ensuite professer la théologie à l'université de Wissembourg en Transylvanie; de retour en Angleterre, il devint chapelain de Charles II et mourut en 1676. On a de lui: 1° Une étude sur le sacrilège, d'après saint Paul, Rom., II, 22, intitulée *Deo et Ecclesiæ sacrum;* 2° *Diatriba de antiqua Ecclesiæ britannicæ libertate*, in-8°, Bruges, 1654; 3° *Histoire du presbytérianisme anglais et écossais*, in-8°, Londres, 1659-1660.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1853, t. IV.

V. OBLET.

BASSOLIS (Jean de), surnommé *Doctor ornatissimus*, fut un des disciples préférés de Scot. On raconte qu'un jour le docteur subtil arrivant pour faire sa leçon et ne trouvant que lui de présent la donna quand même en disant : *Bassolius adest, en auditorium est.* Quelques-uns le veulent Écossais, d'autres, et avec plus de vraisemblance, le disent Français; peut-être était-il de Bassoles (Aisne). En 1313 il achevait ses commentaires sur les livres des Sentences, imprimés dans la suite par les soins de frère Anastase Turrioni de Saint-Marin, qui les dédia au cardinal Grimani. Les travaux de revision avaient été faits par certain maître Oronce Fine, Dauphinois. Ils parurent à Paris chez Jehan Frellon en 4 in-fol., sous le titre : *Opera Ioannis de Bassolis, doctoris subtilis Scoti (sua tempestate) fidelis discipuli, philosophi ac theologi profundissimi, in quatuor Sententiarum libros, (credite) aurea*, 1516, 1517. On sait seulement que Jean de Bassolis enseignait à Reims. Wadding lui attribue encore une *Miscellanea philosophica et medica*, qui est peut-être celle que Montfaucon vit à la bibliothèque Ambrosienne de Milan, ainsi que des *Loci philosophici*.

Wadding, *Annales minorum*, t. VI; Sbaralea, *Supplementum et additiones ad scriptores ord. minorum*; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 434.

ÉDOUARD d'Alençon.

BASSUS. M. U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge, Biobibliographie*, p. 240, dit simplement et sans références : Bassus, disciple de Cérinthe, IIe siècle. Moréri le cite parmi les gnostiques du IIe siècle, disciples de Cérinthe, d'Ébion et de Valentin, lui attribue une théorie où les lettres de l'alphabet et les sept planètes jouent un rôle capital, et renvoie à Philastre et à Pratéolus. Or Philastre, à la fin du IVe siècle, compose son hérésiologie sans y insérer le nom de Bassus. Il ne parle que de Colorbasus. *Hær.*, XLIII, *P. L.*, t. XII, col. 1159. Et ce Colorbasus avait été signalé avant lui par saint Irénée, Tertullien, les *Philosophumena* et saint Épiphane; il se retrouvera encore sous la plume de saint Augustin et de Théodoret. C'est pour avoir lu Caïus Bassus, au lieu de Colorbasus, que Pratéolus (Du Préau, 1511-1588) a enrichi sa collection d'un nom nouveau, sans s'apercevoir qu'il faisait double emploi, puisqu'il mettait sur le compte de son pseudo-hérétique tout ce qui se rapporte à Colorbasus. *De vitis, sectis,... elenchus*, Cologne, 1581, p. 89, art. *Bassus*, p. 133, et art. *Colorbosii*.

On trouve cependant un Bassus, qu'Origène dut réfuter dans une conférence publique, en présence de Jules Africain, et où il fit intervenir, à titre d'autorité scripturaire, l'histoire de Susanne. Jules Africain traite ce Bassus d'ἀγνώμων, insensé ou ingrat, *Epist. ad Orig.*, 1, *P. G.*, t. XI, col. 41, sans doute parce qu'il avait abandonné la vérité et l'amitié du docteur alexandrin; car celui-ci le qualifie d'ἑταῖρος. *Epist. ad Jul. Afr.*, 2, *P. G.*, t. XI, col. 49. Tillemont ne voit aucun inconvénient à identifier cet adversaire d'Origène avec le Caïus Bassus de Philastre. *Hist. eccles.*, 2e édit., Paris, 1701, t. III, p. 528, 531-532, 765. Mais ce n'est qu'une pure hypothèse, d'autant plus invraisemblable que Bassus, qui a une conférence avec Origène en 228, n'appartient pas au IIe siècle, et que, rien n'indiquant la nature de son hérésie, on n'est pas en droit de lui attribuer ce que Philastre et les autres écrivains mettent sur le compte de Colorbasus. Voir COLORBASUS.

G. BAREILLE.

BASTIDE Louis, jurisconsulte et théologien, prédicateur ordinaire du roi et professeur de droit à Paris. Le 2 février 1686, Fléchier le félicitait du panégyrique de saint Jérôme, et le 15 mai 1705, de celui de saint Hilaire, qu'il avait prêchés et publiés. On a de lui les ouvrages suivants : 1° *Caractère des officiers de l'évêque*, avec deux dissertations latines sur la juridiction et l'usure, in-12, Paris, 1692; 2° *L'incrédulité des déistes confondue par Jésus-Christ; L'accomplissement des prophéties que M. Jurieu ne croit pas encore accomplies, et l'apologie de l'Église romaine contre les écrits de cet hérétique*, 2 in-12, Paris, 1706; 2e édit. augmentée, 2 in-12, Paris, 1712; il avait écrit cet ouvrage sur les exhortations de Clément XI. Il a encore inséré une dissertation sur *L'explication des semaines de Daniel*, dans les *Mémoires* de Trévoux, 1708, t. III, p. 1581-1601.

Fléchier, Lettres XXXVII, CCXI, CCCXII, dans les *Œuvres complètes*, Nîmes, 1782, t. X, p. 50, 198, 269-270; *Journal des savants*, [illegible]; *Mémoires* de Trévoux, 1707, t. II, p. 670-693, 751-784; t. IV, p. 2077-2083; Hurter, *Nomenclator literarius*, 1893, t. II, col. 723-724.

E. MANGENOT.

BASTON Guillaume-André-René naquit à Rouen, le 29 novembre 1741, et fit ses études théologiques à Paris, sous la direction des Sulpiciens. Ordonné prêtre le 24 mars 1766, à Angers, il suivit peu après les cours de licence, en même temps que l'abbé de la Luzerne, depuis cardinal, et l'abbé Duvoisin, plus tard évêque de Nantes. Il fut reçu licencié, le deuxième de sa promotion, le 7 février 1770, et appelé quelque temps après à Rouen, pour être professeur de théologie. Le cardinal de Gesvres, évêque de Beauvais, lui avait offert, au sor-

tir de sa licence, des lettres de vicaire général et le premier canonicat vacant; mais l'abbé Baston opta pour son pays natal. C'est là qu'il publia, de 1779 à 1784, en collaboration avec l'abbé Tuvache, un de ses confrères, ses *Lectiones theologicæ,* 10 in-12, Rouen, réimprimées en 1818, qui servirent assez longtemps de manuel classique dans le diocèse de Rouen. Précédemment, il avait publié une *Réponse au mémoire et à la consultation de M. Linguet, touchant l'indissolubilité du mariage,* in-12, Paris, 1772; *Lettres de M. Philétès, curé catholique dans le diocèse de R., en Angleterre, à MM. les curés du diocèse de Lisieux, en France, protestant contre les mandements et instructions pastorales de leur évêque,... qui ordonnent des conférences et des retraites ecclésiastiques,* in-8°, Londres (Lisieux), 1775; *Confession de M. l'abbé D., auteur des Lettres de Philétès,* in-8°, Louvain (Rouen), 1776; *Les entretiens du pape Ganganelli* (Clément XIV), etc., in-12, Anvers, 1777, où il suppose que le pape, après sa mort, rencontre divers personnages avec lesquels il a des entretiens, notamment saint Ignace de Loyola, Sixte-Quint, sainte Thérèse, Grégoire VII, Lémos, etc.; *Confidences de deux curés protestants du diocèse de Lisieux*), etc., in-8°, Édimbourg (Rouen), 1778; *Voltairmeros, ou première journée de M. de V. dans l'autre monde,* 2 in-12, Bruxelles, 1779, autre fiction où il met le défunt Voltaire en présence de personnages tels que Jeanne d'Arc, Collins, le pape Clément XIV, dom Calmet, etc. Tous ces travaux valurent à l'abbé Baston d'être nommé chanoine en 1778, et vice-promoteur de l'officialité, en 1781, par le cardinal de la Rochefoucauld, archevêque de Rouen. Pendant la Révolution, il combattit la constitution civile du clergé par de nombreux écrits, vingt-quatre brochures environ, qui se succédèrent dans l'espace de quinze mois et qui eurent un grand retentissement en Normandie. Il avait publié auparavant : *Doctrine catholique sur le mariage,* in-12, 1791. Soumis à la déportation, pour refus de serment, il dut se réfugier (septembre 1792) à Londres d'abord, puis en Hollande et enfin à Coesfeld en Westphalie, où il commença ses *Mémoires,* édités pour la *Société d'histoire contemporaine,* 3 in-8°, Paris, 1897-1899. Il avait publié une consultation théologique : *De l'absolution donnée à l'article de la mort par un prêtre schismatique constitutionel,* in-8°, Maestricht, 1794. Le 26 mai 1803, il quitta Coesfeld et revint à Rouen, où l'archevêque Cambacérès le nomma vicaire général, official, théologal, puis doyen du chapitre. Gallican enthousiaste et convaincu, il accompagna son évêque devenu cardinal au concile national de Paris, en 1811, et lui conseilla de voter le décret du 5 août. Cette attitude lui valut les faveurs de Napoléon I[er], qui le nomma évêque de Séez le 14 avril 1813. Le chapitre cathédral ayant consenti d'autre part à le nommer vicaire capitulaire, avec deux autres administrateurs, il gouverna quelque temps le diocèse. Mais quand on sut que le pape Pie VII, consulté sur la validité de ses pouvoirs, avait répondu que le chapitre n'avait pas le droit de les lui conférer, on s'éloigna de lui, et le chapitre ne tarda pas à révoquer lui-même sa première décision (11 juin 1814). L'abbé Baston se retira alors dans sa famille, à Saint-Laurent. Il publia, les dernières années de sa vie : *Solution d'une question de droit canonique par un docteur de Sorbonne,* in-8°, Paris, 1821; *Réclamation pour l'Église de France et pour la vérité contre l'ouvrage de M. le comte de Maistre* (*Du pape*), etc., in-8°, Rouen, 1821; *Antidote contre les erreurs et la réputation de l'Essai sur l'indifférence en matière de religion,* in-8°, Paris, 1823; *Concordance des lois civiles et des lois ecclésiastiques touchant le mariage,* in-12, Paris, 1824; *Précis sur l'usure attribuée aux prêts du commerce,* in-8°, Paris, 1825, où il prétend que les trois contrats et les prêts de commerce sont une seule et même chose, et que les trois contrats ne sont condamnés par aucune autorité qui fasse loi. A la fin du volume se trouve l'*Opinion véritable de Bergier sur l'usure,* mise en regard avec celle qu'on lui prête dans les éditions de son *Dictionnaire de théologie,* faites à Toulouse en 1817-1818. L'abbé Baston mourut le 26 septembre 1825, à Saint-Laurent, près Pont-Audemer.

Mémoires de l'abbé Baston, publiés par l'abbé J. Loth et Ch. Verger, Paris, 1897, t. I, Introduction; *Ami de la religion,* t. XLIX, p. 369-375; t. L, p. 17-23, 49-55; Hurter, *Nomenclator,* 2e édit., Inspruck, 1895, t. III, col. 742-743.

J. BELLAMY.

BATAILLARD Charles, écrivain français dont les ouvrages, publiés dans les premières années du XIX[e] siècle, sont consacrés à défendre, contre les théories philosophiques du siècle précédent, les saines doctrines en matière de religion et de morale. Il a fait paraître : 1° *Accord du christianisme et de la philosophie,* in-8°, 1802; 2° *Le double concordat,* 1802; 3° *L'ami des gouvernements ou les principes et les lumières de la saine philosophie opposés aux paradoxes et aux maximes pernicieuses du philosophisme,* in-8°, 1802; 4° *Du duel, considéré sous le rapport de la morale, de l'histoire, de la législation et de l'opportunité d'une loi répressive,* in-8°, Paris, 1829.

Quérard, *La France littéraire;* Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* Paris, 1853, t. IV.

V. OBLET.

BATARD. Voir IRRÉGULARITÉ.

BATISTA Jean Ildephonse, dominicain, né à Saragosse. Professeur de théologie dans le couvent de sa ville natale (1611); présenté en théologie (1615); successivement professeur de théologie à l'université de Saragosse à la chaire dite de Scot, et à la première chaire d'Écriture sainte; maître en théologie (1629); mort vers le milieu du XVII[e] siècle. — 1° *Apologia por la autoridad de los doctores de la Iglesia, y Sanctos Padres, contra un memorial intitulado, A los Juezes de la verdad y doctrina,* in-8°, Saragosse, 1628, traduit en latin par le P. Jean-Paul Nazarius, O. P., in-4°, Bologne, 1633; 2° *Commentaria et disputationes in I[am] II[æ] S. Thomæ Aquinatis,* 3 in-fol., Lyon, 1648. Les commentaires vont jusqu'à la question XLVIII, et l'auteur est probabiliste.

Quétif-Echard, *Script. ord. præd.,* t. II, p. 558; Hurter, *Nomenclator literarius,* t. I, p. 375.

P. MANDONNET.

BATTAGLINI Marc, né à Rimini le 25 mars 1645, étudia le droit à Césène et y reçut le bonnet de docteur à l'âge de 16 ans. Il fut nommé évêque de Nocera, le 17 avril 1690, et transféré, le 8 juin 1716, à Césène, où il mourut le 19 septembre 1717. Ses principaux ouvrages sont : *Istoria universale di tutti i concilii generali e particolari di santa Chiesa,* in-fol., Venise, 1686; 2e édit. augmentée, 2 vol., 1689; 1696; 1714; *Annali del sacerdozio e dell' imperio, intorno all' intero sec. XVII di nostra salute,* 4 in-fol., Venise, 1701-1711; Ancône, 1742; *Istruzione ai parochi per ispiegare ai popoli loro la parola di Dio,* 2 in-12, Venise, 1692.

Ughelli, *Italia sacra,* 2e édit., Venise, 1717, t. I, col. 1074; t. II, col. 467; Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia,* Brescia, 1763, t. II, p. 544; Hurter, *Nomenclator,* 2e édit., Inspruck, 1893, t. II, col. 867-868; *Kirchenlexikon,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1883, t. II, col. 41.

J. BELLAMY.

BAUCIO (Charles de), théologien italien du XVII[e] siècle, originaire de Capoue. Il est l'auteur de plusieurs traités de théologie dogmatique ou morale : 1° *Tractatus de judicio universali,* in-8°, Naples, 1640; 2° *Varia opuscula de miscellaneis practicis casuum conscientiæ,* in-fol., Naples, 1651; 3° *Selecta casuum conscientiæ reconditorum,* in-fol., Naples, 1652; 4° un autre ouvrage

de morale : *Praxis confessariorum, tractatus magnopere necessarius ad manus confessarii*, a été mis à l'index par décret du 12 juillet 1633, *donec corrigatur*.

Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1868; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1853.

V. OBLET.

BAUDEAU Nicolas, chanoine régulier, né à Amboise le 25 avril 1730. Il était religieux de l'abbaye de Chancelade, près de Périgueux, et membre de l'académie de Bordeaux, lorsqu'il soumit à Benoît XIV le manuscrit d'une *Analyse de l'ouvrage du pape Benoît XIV sur les béatifications et canonisations*. Le souverain pontife l'ayant examiné personnellement trouva l'analyse sensée et exacte et en approuva la publication. Elle ne vit le jour qu'après la mort du pontife, in-12, Paris, 1759. Migne l'a rééditée, *Theologiæ cursus completus*, Paris, 1839, t. VIII, col. 853-940. Baudeau se livra plus tard aux études économiques et fonda, en 1765, pour exposer ces doctrines alors nouvelles, un journal intitulé : *Les éphémérides du citoyen ou chronique de l'esprit national et bibliothèque raisonnée des sciences*. Il eut pour collaborateur Victor Riquetti, marquis de Mirabeau, et pour continuateur Dupont de Nemours. Il mourut accidentellement dans un accès de folie vers 1792.

Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. VIII, col. 851-854.

E. MANGENOT.

BAUDOIN François, fameux jurisconsulte, né le 1er janvier 1520 à Arras, mort à Paris le 24 octobre 1593. Après avoir étudié à Louvain, il séjourna quelque temps à la cour de Charles-Quint ; il vint ensuite enseigner le droit à Bourges (1549), à Strasbourg (1556), puis à Heidelberg, enfin à Paris et à Angers. Il se disposait à partir pour Cracovie où l'appelait le duc d'Anjou, nouvellement élu roi de Pologne, lorsqu'il mourut. Ses relations avec Calvin, Bucer et d'autres ministres protestants ont rendu sa foi plus que suspecte aux catholiques ; les protestants lui reprochent son humeur inconstante et l'accusent d'avoir changé sept fois de religion en vingt ans. Il a publié un grand nombre d'ouvrages juridiques. Cf. Nicéron, *Mémoires*, t. XXVIII, p. 267 sq. Il convient de signaler ici : 1° son *Commentarius ad edicta veterum principum Romanorum de christianis*, in-8°, Bâle, 1557; 2° *Constantinus Magnus, seu de Constantini imperatoris legibus ecclesiasticis atque civilibus*, in-8°, Bâle, 1556 ; Strasbourg, 1612 ; 3° *S. Optati libri sex de schismate donatistarum, cum Fr. Balduini præfatione*, in-8°, Paris, 1563 ; autre édition, in-8°, Paris, 1569, sous ce titre : *Delibatio Africanæ historiæ, seu Optati libri VI, de schismate donatistarum et Victoris Uticensis libri III de persecutione Vandalorum cum Fr. Balduini annotationibus* ; 4° *Historia Carthaginiensis collationis inter catholicos et donatistas, ex rerum ecclesiasticarum commentariis Fr. Balduini*, in-8°, Paris, 1566 ; 5° *M. Minucii Felicis Octavius restitutus a Fr. Balduino*, in-8°, Heidelberg, 1560. Il fit publier et distribuer, au colloque de Poissy, l'ouvrage de Cassander, intitulé : *De officio pii ac publicæ tranquillitatis vere amantis viri in hoc religionis dissidio*, in-8°, Bâle, 1561. Les vues qu'il exposait déplurent singulièrement à Calvin, qui, dans sa *Responsio ad versipellem quemdam mediatorem*, reproche à Baudoin de vouloir entraver par ses manœuvres les progrès de la Réforme en France ; 6° *Discours sur le fait de la Réformation*, in-8°, 1564 ; 7° *Discours en forme d'avis sur le fait du trouble apparent pour le fait de religion*, inséré dans la *Grande Chronique des Pays-Bas*, de J.-F. Le Petit, Dordrecht, 1601.

Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, Paris, 1734, t. XXVIII, p. 255-277; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, art. *Baudouin*; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1853; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1892, t. I, p. [illegible]

V. OBLET.

BAUDRY D'ASSON Antoine, écrivain janséniste, né dans le Poitou, entré en 1647 à Port-Royal ; en 1662, à la suite de la suppression de Port-Royal, il se retira dans une maison du faubourg Saint-Antoine, où il mourut en 1668. Sans parler de quelques écrits de circonstance, on a de lui une *Lettre au P. Annat, jésuite, touchant un écrit qui a pour titre : La bonne fortune des jansénistes*, 1657 ; il fut un des collaborateurs de M. de Pontchâteau dans la composition du fameux traité de la *Morale pratique des jésuites*, dont le premier volume parut en 1669. Voir t. I, col. 1982.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1853.

V. OBLET.

BAUFET (Guillaume de), d'Aurillac, d'abord médecin de Philippe de Valois, puis évêque de Paris (1304-1319). On lui attribue souvent un traité *De septem sacramentis*, maintes fois réimprimé dans la suite, in-4°, Paris, 1489, 1494, 1500, 1550, 1587 ; Leipzig, 1512 ; Lyon, 1567, 1580 ; Florence, 1579. Cet ouvrage, selon Quétif, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, p. 512, serait d'un autre Guillaume de Paris, dominicain et confesseur du roi, et mort vers l'an 1312.

Hurter, *Nomenclator literarius*, t. IV, col. 398; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1853; *Gallia christiana*, Paris, 1744, t. VII, col. 122-125.

V. OBLET.

BAUGÉ (Étienne de), évêque d'Autun (1112-1139) ; il se retira au monastère de Cluny et mourut entre les bras de Pierre le Vénérable, comme on le voit par une lettre de ce dernier à Humbert, archidiacre d'Autun et neveu d'Étienne de Baugé. *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 390. On lui attribue généralement un opuscule intitulé : *De sacramento altaris et iis quæ ad illud variosque Ecclesiæ ministros pertinent*, où il traite les devoirs des clercs, depuis les minorés jusqu'aux évêques ; il y décrit aussi les cérémonies de la messe, explique les prières du canon, indique l'origine de quelques particularités liturgiques. Cet ouvrage, publié en 1517 par Jean de Montolon, chantre et chanoine d'Autun, a été inséré dans la *Bibliotheca veterum Patrum*, t. X, et dans la *P. L.*, t. CLXXII, col. 1274-1307.

Migne, *P. L., loc. cit.* ; Dupin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1697, t. IX ; Richard, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1760, t. I.

V. OBLET.

BAUME. Voir CHRÊME (SAINT).

BAUNY Étienne, jésuite français, né en 1564 à Mouzon (Ardennes), admis au noviciat le 20 juillet 1593, professa onze ans les humanités et la rhétorique, seize ans la théologie morale, fut supérieur de la résidence de Pontoise et mourut à Saint-Pol-de-Léon le 3 décembre 1649, dans le couvent des carmes. — 1° *Somme des péchés qui se commettent en tous états, de leurs conditions et qualités, en quelles occurrences ils sont mortels ou véniels et en quelle façon le confesseur doit interroger son pénitent*, in-8°, Paris, 1630, 1633, 1634, 1636, 1639, 1641, 1643 ; Lyon, 1636, 1646 ; Rouen, 1643. Cet ouvrage fut mis à l'index, par décret du 26 septembre 1640. — 2° *De sacramentis ac personis sacris, earum dignitate, obligationibus ac jure, juxta sacrarum litterarum testimonia, SS. Patrum sententias, canonum ac conciliorum sanctiones, cum summariis, indice duplici, uno tractatuum et quæstionum, rerum altero theologiæ moralis*, 2 in-fol., Paris, 1640-1642, mis à l'index le 17 décembre 1640, sous le titre : *De sacramentis ac personis sacris, theologiæ moralis pars prima*. — 3° *Tractatus de censuris ecclesiasticis*, in-fol., Paris, 1642 ; 4° *Libri tres in quibus, quæ in contractuum, ac quasi contractuum materia videntur ardua ac difficilia enucleantur*, in-fol., Paris, 1645.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. I, col. 1058-1066.

C. SOMMERVOGEL.

BAUSSET (Louis-François de), né le 14 décembre 1748 à Pondichéry où son père, le marquis de Bausset, occupait une haute position administrative. Il vint étudier en France, d'abord chez les jésuites, au collège de La Flèche, puis à Saint-Sulpice. Après son ordination sacerdotale, il devint vicaire général de M. de Boisgelin, archevêque d'Aix, ensuite administrateur du diocèse de Digne, en 1778, enfin évêque d'Alais en 1784. Il assista à plusieurs assemblées des notables, mais ne fut pas député aux États généraux. En 1791, après avoir donné son adhésion à l'*Exposition des principes sur la constitution civile du clergé,* rédigée par M. de Boisgelin et présentée par les évêques de l'Assemblée constituante, il émigra en Suisse. Revenu à Paris en 1792, il est arrêté et reste en prison jusqu'à la chute de Robespierre. Après le 9 thermidor, il se retire à Villemoisson, près de Longjumeau, et publie quelques écrits de circonstance : des *Réflexions sur la déclaration exigée des ministres du culte par la loi du 7 vendémiaire an IV,* in-8°, Paris, 1796 ; un *Exposé des principes sur le serment de liberté et d'égalité et sur la déclaration exigée des ministres du culte par la loi du 7 vendémiaire an IV,* in-8°, Paris, 1796, avec un avertissement de M. Émery. A l'époque du Concordat, il se démit sans difficulté de son évêché d'Alais. Cédant aux instances de son ami M. Émery, il publia en 1808, son *Histoire de Fénelon, d'après les documents originaux,* mis à sa disposition par M. Émery lui-même qui s'en était rendu acquéreur, 3 vol., Versailles ; 4 in-12, Paris, 1823 ; édit. Migne, in-4°, 1862. Encouragé par le succès de cet ouvrage qui reçut en 1810 le second grand prix décennal, décerné par l'Institut aux meilleures biographies, il publia en 1814 son *Histoire de J.-B. Bossuet, évêque de Meaux, composée d'après les manuscrits originaux,* 4 in-8°, Paris, 1814, 1819 ; Versailles, 1821 ; Besançon, 1847. Napoléon l'avait nommé en 1808 membre du conseil de l'université ; Louis XVIII lui donna la présidence de ce conseil et le combla d'honneurs et de dignités ; il obtint pour lui en 1817 le chapeau de cardinal.

Ce n'est pas le lieu d'apprécier la valeur littéraire ou le mérite historique des deux grands ouvrages du cardinal de Bausset; au point de vue théologique, il convient de noter ses sympathies non suspectes pour les idées gallicanes de Bossuet. Le VIe livre de son *Histoire de Bossuet* est consacré à l'assemblée de 1682 ; il y déclare dès le début que cette date est « la plus mémorable de l'histoire de l'Église gallicane ; c'est celle où elle a jeté son plus vif éclat ; les principes qu'elle a consacrés ont mis le sceau à cette longue suite de services que l'Église de France a rendus à la France ». Ailleurs, il célèbre la fameuse déclaration comme « un des plus beaux titres de la gloire de Bossuet et de l'Église de France ». Il en donne le texte complet, estimant « qu'elle doit être inscrite dans sa vie comme le plus beau monument de son histoire ».

On doit encore au cardinal de Bausset une *Notice historique sur le cardinal de Boisgelin,* in-12, Paris, 1804 ; une *Notice historique sur l'abbé Legris-Duval,* in-8°, Paris, 1820 ; une *Notice historique sur S. É. Mgr de Talleyrand, archevêque de Paris,* in-8°, Paris, 1821. Il se proposait encore de donner une histoire du cardinal de Fleury ; mais la maladie le força de renoncer à son projet. Il mourut le 21 juillet 1824.

Ami de la religion, année 1824 ; *Notice historique sur le cardinal de Bausset,* in-8°, Marseille, 1824 ; de Quélen, *Discours de réception à l'Académie française sur le cardinal Bausset ;* Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* Paris, 1853 ; Feller, *Biographie universelle ;* Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses,* Paris, 1877, t. II.

V. Oblet.

BAUTAIN Louis-Eugène-Marie, né à Paris le 17 février 1796, d'une famille très chrétienne, entra à 18 ans à l'École normale, où il se lia d'amitié avec Jouffroy et Damiron. Trois ans après, il était nommé professeur de philosophie au collège royal de Strasbourg, et peu après à la faculté des lettres, où il enseigna avec un grand succès. La foi et la piété de sa première enfance avaient subi une éclipse assez forte, et il fallut des circonstances providentielles pour le ramener aux pratiques religieuses. Mais sa conversion fut solide, et il voulut se donner à Dieu d'une façon encore plus complète en recevant le sacerdoce, sans cesser d'ailleurs ses études philosophiques. Esprit fin et pénétrant, d'une grande puissance de travail et jouissant déjà d'une réputation méritée, il aurait pu rendre des services éminents à la science catholique, si sa philosophie avait été plus sûre. Malheureusement, elle était imprégnée de cette erreur dangereuse qu'on a appelée le *fidéisme,* parce qu'elle attribue à la foi seule le pouvoir de nous donner une vraie certitude des principes de la raison. L'évêque de Strasbourg, Mgr de Trévern, après lui avoir retiré la direction de son grand séminaire qu'il lui avait confiée, s'émut du danger qu'offrait l'enseignement de l'abbé Bautain, et l'invita à répondre par écrit à six questions très précises qu'il lui posait sur la valeur de la raison humaine relativement à la démonstration des préambules de la foi et des motifs de crédibilité concernant la révélation. Les réponses du professeur ne furent pas satisfaisantes, et l'évêque se vit obligé de le condamner le 15 septembre 1834, dans un *Avertissement* adressé à son clergé et communiqué à Rome ainsi qu'à tout l'épiscopat français. Un bref pontifical du 20 décembre approuva la conduite de l'évêque. Quelque temps après, grâce à l'intervention de Mgr Donnet, coadjuteur de l'évêque de Nancy, l'abbé Bautain signait avec empressement, le 18 novembre 1835, les six propositions suivantes, qui expriment bien la doctrine catholique.

1° Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu. — La foi, don du ciel, est postérieure à la révélation ; elle ne peut donc pas être alléguée vis-à-vis d'un athée en preuve de l'existence de Dieu.

2° La révélation mosaïque se prouve avec certitude par la tradition orale et écrite de la synagogue et du christianisme.

3° La preuve de la révélation chrétienne tirée des miracles de Jésus-Christ, sensible et frappante pour les témoins oculaires, n'a point perdu sa force et son éclat vis-à-vis des générations subséquentes. Nous trouvons cette preuve dans la tradition orale et écrite de tous les chrétiens. C'est par cette double tradition que nous devons la démontrer à ceux qui la rejettent, ou qui, sans l'admettre encore, la désirent.

4° On n'a pas le droit d'attendre d'un incrédule qu'il admette la résurrection de notre divin Sauveur, avant de lui en avoir administré des preuves certaines, et ces preuves sont déduites de la même tradition par le raisonnement.

5° L'usage de la raison précède la foi, et y conduit l'homme par la révélation et la grâce.

6° La raison peut prouver avec certitude l'authenticité de la révélation faite aux Juifs par Moïse et aux chrétiens par Jésus-Christ.

L'affaire paraissait terminée, lorsque des malentendus regrettables renouvelèrent le différend. L'abbé Bautain, se voyant menacé d'une condamnation générale de tous ses ouvrages, se décida, sur le conseil du P. Lacordaire, à faire le voyage de Rome et à soumettre ses écrits au saint-siège. Le pape Grégoire XVI fit examiner par le cardinal Mezzofanti et le P. Perrone le principal ouvrage incriminé de l'abbé Bautain, la *Philosophie du christianisme.* L'examen traîna en longueur ; et, par égard pour un prêtre aussi méritant, il fut décidé qu'on lui signalerait simplement les propositions qui demandaient à être corrigées ou modifiées, mais que le livre lui-même ne serait pas condamné. Sur ces entrefaites, l'évêque de Strasbourg ayant pris un coadjuteur, Mgr Roess, celui-ci termina le différend, en obtenant de l'abbé Bautain qu'il souscrivît à nouveau, le 8 septembre 1840, les six propositions de 1835, avec quelques légères modifications que nous indiquons en italiques :

1° Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu *et l'infinité de ses perfections,* etc.

2° *La doctrine de la révélation mosaïque se prouve avec certitude*, etc.

3° La preuve *tirée des miracles de Jésus-Christ*, sensible, etc... Nous trouvons cette preuve *en toute certitude dans l'authenticité du Nouveau Testament*, dans la tradition, etc.

5° *Sur ces questions diverses, la raison précède la foi et doit nous y conduire.*

6° *Quelque faible et obscure que soit devenue la raison par le péché originel, il lui reste assez de clarté et de force pour nous guider avec certitude à l'existence de Dieu, à la révélation faite aux Juifs par Moïse, et aux chrétiens par notre adorable Homme-Dieu.*

C'est à tort que Denzinger, *Enchiridion*, n. 124, donne, traduites en latin, comme étant les six propositions signées en 1840 devant Mgr Rœss, celles qui furent souscrites en 1835 entre les mains de Mgr de Trévern. De Régny, *L'abbé Bautain*, Paris, 1884, p. 289. La différence entre les deux formules est d'ailleurs minime. Quatre ans après, l'abbé Bautain, ayant voulu fonder une communauté religieuse, dut justifier auparavant de la complète orthodoxie de sa doctrine, et signer une déclaration qui lui fut demandée par la S. C. des Évêques et Réguliers. Le 26 avril 1844, il promettait dans ce troisième formulaire :

1° De ne jamais enseigner que, avec les seules lumières de la droite raison, abstraction faite de la révélation divine, on ne puisse donner une véritable démonstration de l'existence de Dieu.

2° Qu'avec la raison seule on ne puisse démontrer la spiritualité et l'immortalité de l'âme, ou toute autre vérité purement naturelle, rationnelle ou morale.

3° Qu'avec la raison seule on ne puisse avoir la science des principes ou de la métaphysique, ainsi que des vérités qui en dépendent, comme science tout à fait distincte de la théologie surnaturelle qui se fonde sur la révélation divine.

4° Que la raison ne puisse acquérir une vraie et pleine certitude des motifs de crédibilité, c'est-à-dire de ces motifs qui rendent la révélation divine évidemment croyable, tels que sont spécialement les miracles et les prophéties, et particulièrement la résurrection de Jésus-Christ.

L'abbé Bautain s'intéressa toute sa vie, d'une façon spéciale, à la question théologique des rapports de la raison et de la foi. Il suivit d'un œil attentif l'affaire Bonnetty (voir BONNETTY) et surtout celle de Louvain (1860), où il intervint à titre privé, pour féliciter les professeurs Ubaghs et Laforêt (voir ces noms) d'avoir attiré l'attention des théologiens sur un point de la question qui était, selon lui, resté jusque-là inaperçu. La lettre, publiée dans l'*Ami de la religion* (26 avril 1860), semblait vouloir provoquer une discussion publique plus approfondie de la matière; mais les professeurs de Louvain ne jugèrent pas à propos de rouvrir le débat. De Régny, *L'abbé Bautain*, p. 419 sq. Bautain, qui était vicaire général de Paris depuis 1850, accepta en 1853 les fonctions de professeur de théologie morale à la Sorbonne. Il occupa ce poste pendant neuf ans et y publia une partie de son cours, savoir : *La morale de l'Évangile comparée aux divers systèmes de morale*, Paris, 1855; *La philosophie des lois*, Paris, 1860; *La conscience*, Paris, 1861. Précédemment, il avait fait paraître les conférences qu'il avait prêchées à Notre-Dame-de-Paris en 1848, sous ce titre : *La religion et la liberté considérées dans leurs rapports*, Paris, 1848. Ses autres ouvrages n'ont qu'un rapport éloigné avec la théologie. L'abbé Bautain mourut à Paris le 15 octobre 1867. Pour l'appréciation de son système philosophico-théologique, voir FIDÉISME.

De Régny, *L'abbé Bautain, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1884; A. [illegible], *Lettres inédites au P. [illegible]*, dans le *Bulletin critique*, 5 avril et 25 juin 1902, p. 194-198, 353-360.

J. BELLAMY.

BAVA André, théologien italien de la fin du XVIe siècle; il était né à Caragnolo dans le duché de Montferrat. On a de lui une *Istruzione della vita cristiana*, in-8°, Turin, 1564-1567.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1853.

V. OBLET.

BAVOSI Alphonse, théologien italien, né à Bologne, mort le 5 mai 1628, chanoine régulier du Saint-Sauveur, et plusieurs fois général de son ordre; il est l'auteur de quelques traités polémiques : 1° *Controversiæ miscellaneæ*, in-4°, Venise, 1580, 1589; Bologne, 1607; *Disputationes catholicæ in quibus præcipue Græcorum quorumdam opiniones orthodoxæ fidei rejiciuntur*, in-4°, Venise, 1607.

Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1868; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1892, t. I, p. 282.

V. OBLET.

BAYLE Pierre, né le 18 novembre 1647, au bourg du Carlat, dans le comté de Foix; son père, Jean Bayle, exerçait en ce lieu les fonctions de ministre de la religion réformée. Pierre Bayle reçut au foyer paternel les premières leçons de latin et de grec; envoyé en 1666 à l'académie de Puylaurens, il se mit à l'étude avec une ardeur extrême, lisant tout ce qui lui tombait sous la main, sans excepter les livres de controverse théologique. Il vint à l'université de Toulouse en février 1669 et suivit les cours de philosophie qui se donnaient au collège des jésuites. Les doutes que la lecture des controversistes catholiques lui avait inspirés sur la légitimité de la Réforme, s'accrurent alors dans les entretiens qu'il eut avec un prêtre catholique; il résolut d'abjurer le calvinisme et il le fit le 19 mars suivant. Cette conversion était trop rapide pour être durable : toutefois elle valut au jeune étudiant la protection de Bertier, évêque de Rieux, qui se chargea des frais de son entretien. En 1670, Bayle soutint avec éclat ses thèses dédiées *Virgini Deiparæ*. Mais après un essai, d'ailleurs infructueux, pour amener au catholicisme l'aîné de ses frères, il se prit à douter de sa nouvelle religion. Le culte excessif qu'il voyait rendre aux créatures lui ayant paru très suspect et la philosophie lui ayant fait mieux comprendre l'impossibilité de la transsubstantiation, il conclut qu'il y avait du sophisme dans les objections auxquelles il avait succombé et qu'il devait retourner au protestantisme. Il quitta donc Toulouse le 19 août 1670, abjura deux jours après et partit aussitôt pour Genève. Il y suivit les leçons du philosophe cartésien Chouet dont il adopta les idées. C'est à Genève qu'il rencontra Basnage et, grâce à l'obligeante amitié de celui-ci, il entra comme précepteur chez le comte de Dhona, puis chez un riche marchand de Rouen. Ce fut encore par l'entremise de Basnage que Bayle put obtenir une chaire de philosophie à l'académie protestante de Sedan. Après l'arrêt qui supprimait l'académie (1681), Bayle fut appelé à Rotterdam pour enseigner la philosophie et l'histoire dans l'*École illustre*, qui venait de s'ouvrir en faveur des réfugiés français; il devait y retrouver un de ses collègues de Sedan, Jurieu, à qui l'on avait confié la chaire de théologie. Désormais, l'histoire de sa vie se confond avec celle de ses livres.

Les premiers ouvrages de Bayle sont purement philosophiques : une dissertation métaphysique *De tempore* qui lui valut la chaire vacante à l'académie de Sedan; son *Système de philosophie*, comprenant les leçons dictées à ses élèves; une *Dissertatio in qua vindicantur a peripateticorum exceptionibus rationes quibus aliqui cartesiani probarunt essentiam corporis sitam esse in extensione;* il y soutient contre un jésuite, le P. Valois, la théorie cartésienne sur l'essence des corps et la déclare incompatible avec la transsubstantiation définie par le concile de Trente; enfin des observations critiques sur les *Cogitationes rationales* de Poiret; elles se trouvent au t. IV des *Œuvres diverses*, La Haye, 1727. Il donne en 1682 ses *Pensées diverses, écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680*. L'ouvrage parut d'abord sous le voile de l'anonyme et sous le titre de *Lettre à M. L. A. D. C., docteur de Sorbonne, où il est prouvé par plusieurs raisons tirées de la philosophie et de la théologie que les*

comètes ne sont le présage d'aucun malheur, in-12, Cologne, 1682; une seconde édition parut à Rotterdam en 1683, 2 in-12. Le but de ce livre est de montrer l'absurdité du préjugé populaire et l'inanité des raisons par lesquelles on voudrait le justifier. Une objection bizarre que Bayle expose et réfute longuement l'amène à exposer sur l'athéisme des opinions fort singulières. Si l'on prétendait que Dieu forme les comètes pour révéler aux païens l'existence de sa providence et pour les empêcher de tomber dans un athéisme destructeur de toute société humaine, il faudrait répondre, selon Bayle, qu'une intervention de ce genre est inadmissible, car l'idolâtrie seule en bénéficierait et Dieu ne peut le vouloir; de plus l'athéisme, à tout prendre, vaudrait mieux que l'idolâtrie; l'athéisme, en effet, ne conduit pas nécessairement à la corruption des mœurs, pas plus que le christianisme ne mène nécessairement à la sainteté; une société d'athées pourrait fort bien se concevoir, s'organiser et vivre en se conformant aux principes de bienséance, d'honneur et de justice naturels à l'homme; ces principes, fortement sanctionnés par la loi civile, sont plus efficaces que la foi aux dogmes d'une religion révélée; il est des athées irréprochables malgré leur athéisme et bien des chrétiens sont vicieux malgré leurs croyances. Cette apologie voilée de l'athéisme valut à son auteur une foule de critiques; Jurieu entre autres, dans sa *Courte revue des maximes de morale et des principes de religion de l'auteur des Pensées diverses sur les comètes,* le dénonce comme un athée à peine dissimulé, comme un ennemi de toutes les religions et il le signale au consistoire de Rotterdam. Bayle se défendit dans une *Addition aux Pensées diverses sur la comète,* 1691; plus tard, revenant encore sur ce même sujet, il donne une *Continuation des Pensées diverses... ou réponse à plusieurs difficultés que Monsieur ** a proposées à l'auteur,* Rotterdam, 1704.

Au mois de juin 1682, parut la *Critique générale de l'Histoire du calvinisme du P. Maimbourg.* L'ouvrage publié à Villefranche, c'est-à-dire à Amsterdam, d'abord sans nom d'auteur, comprenait trente lettres soi-disant adressées à un gentilhomme du pays du Maine et publiées par celui-ci à l'insu de celui qui les avait écrites. Bayle se nomma dans la 2e édition, en novembre 1682; 3e édition en mai 1684. Bayle n'entend point refaire toute l'histoire du calvinisme, mais seulement rectifier sur certains points les récits du P. Maimbourg et surtout ruiner les arguments que celui-ci tirait des faits contre la légitimité de la Réforme. La violence à laquelle les protestants ont eu recours trop fréquemment, l'immoralité notoire des premiers chefs du protestantisme, infidèles à leurs vœux de chasteté, la révolte contre l'autorité du prince et de l'Église constituaient contre la légitimité de la Réforme une sérieuse objection. Bayle s'efforce d'en éluder la rigueur par une série d'arguments *ad hominem.* Ces violences et ces désordres que l'on reproche aux réformés, on en trouve de semblables et de pires chez les catholiques (lettres VIII, IX); si les calvinistes français se sont révoltés, c'est que les rois de France ont les premiers méconnu dans leurs sujets la liberté de conscience (lettre XVII); s'ils ont eu tort de s'attacher à des doctrines que l'Église romaine condamne comme hérétiques, pourquoi les prétentions des souverains pontifes à l'infaillibilité reposent-elles sur des textes équivoques, sur des preuves incertaines, diversement interprétées par les théologiens les plus orthodoxes? Profitant habilement des restrictions apportées par les gallicans à l'autorité du pape, de leurs discussions sur le sujet et les conditions de l'infaillibilité, des contradictions flagrantes qui existent entre leurs principes et leur conduite, il les accuse de méconnaître en droit et en fait cette autorité souveraine qu'ils reprochent aux protestants de dédaigner. Cette argumentation est piquante dans la bouche d'un réformé; il eût été difficile aux théologiens gallicans d'y répondre d'une manière pleinement satisfaisante. Au reste, Bayle ne s'en tient pas là : il nie complètement l'infaillibilité de l'Église. En France, remarque-t-il, on soutient librement que l'Église est sujette à l'erreur dans les questions de fait; mais alors son infaillibilité prétendue n'est plus qu'un vain mot, car toute définition dogmatique se résout à une question de fait : définir un article de foi, n'est-ce pas avant tout déclarer qu'une doctrine est *en fait* contenue dans la révélation? Si donc on peut dénier à l'Église l'infaillibilité dans les questions de fait, il ne reste plus rien du privilège qu'on lui attribue (lettre XXIX). La *Critique de l'Histoire générale du calvinisme* ne pouvait manquer de plaire aux protestants; trois éditions furent rapidement enlevées; en France, l'ouvrage fut brûlé publiquement par la main du bourreau. Le P. Maimbourg ne répondit pas à son contradicteur, mais celui-ci trouva d'autres critiques. Dans de *Nouvelles lettres sur l'Histoire du calvinisme,* Villefranche (Amsterdam), 1685, Bayle signale les plus importants des reproches qu'on lui adresse : on a blâmé son scepticisme historique, sa tolérance poussée jusqu'à l'entière indifférence; on a fait voir les conséquences fâcheuses qui découlent de ses théories sur les droits de l'Église et des souverains. Bayle ne prend pas la peine de répondre à tout : il explique son scepticisme en rappelant les difficultés que rencontre l'historien, lorsqu'il s'agit de dégager la vérité dans la multitude des documents contradictoires (lettre II sq.); les droits de la conscience errante égaux en tout, lorsque la bonne foi accompagne l'erreur, aux droits de la conscience vraie, expliquent et justifient la tolérance absolue qu'il réclame (lettre IX); puis reprenant encore une fois la question du mariage des premiers réformateurs, il l'excuse en soutenant que leurs intentions étaient pures et qu'il leur eût été facile, en restant dans l'Église romaine, de s'abandonner impunément à leurs mauvaises passions.

La révocation de l'édit de Nantes irrita profondément les protestants en France et à l'étranger. Bayle s'en plaint avec amertume dans l'opuscule intitulé : *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand.* Cet écrit est une réplique à un ouvrage de même titre publié en 1685, à Lyon, par un nouveau converti du nom de Gautereau. Des trois pièces qui le composent, la première est une lettre soi-disant adressée d'Angleterre à un prêtre français par un huguenot réfugié; elle contient une critique très vive de la politique de Louis XIV, de la conduite du clergé et des catholiques de France; la seconde est une courte lettre de ce prêtre, transmettant à un autre protestant le document qu'il a reçu; la troisième est la réponse de ce dernier. L'auteur de cette lettre annonce, en la terminant, qu'un savant presbytérien anglais, bon philosophe, a fait un *Commentaire philosophique sur les paroles de J.-C. « Contrains-les d'entrer »*, commentaire encore inédit, dont on prépare une traduction française. Ce commentaire n'était point d'un presbytérien anglais, mais de Bayle lui-même; il parut en 1686, 2 in-12, à Cantorbéry (Amsterdam), comme *traduit de l'anglais du sieur Fox de Bruggs par M. J. F.;* édit. allemande, 2 in-12, Hambourg, 1688. Bayle y soutient « qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte et combat tous les sophismes des convertisseurs à contrainte et en particulier l'apologie que saint Augustin a faite des persécutions ». Dans les paroles : *Compelle intrare,* Luc., XIV, 23, beaucoup voyaient un argument en faveur des mesures rigoureuses adoptées par le roi de France. Bayle s'efforce de montrer que ces paroles ne peuvent ni ne doivent se prendre au sens littéral. Ainsi comprises, elles sont *déraisonnables,* car il est absurde d'exiger par la violence un assentiment qui doit être libre; *contraires à l'Évangile,* qui prêche la douceur et non la contrainte; *pleines de conséquences*

désastreuses pour l'Église catholique elle-même dont le passé tout entier proteste contre les persécuteurs et dont l'apostolat deviendrait impossible dans les régions infidèles, si l'on y connaissait son esprit d'intolérance. De toutes les raisons qu'on allègue pour justifier cette interprétation, aucune ne tient debout. La violence, dit-on, peut amener à la réflexion des esprits opiniâtres, rebelles à toute autre influence; Dieu du moins peut se servir de ce moyen pour toucher les cœurs; la loi mosaïque autorisait l'emploi de ce procédé et les princes protestants n'ont pas hésité à s'en servir. La violence, répond Bayle, n'est pas le vrai moyen d'éclairer les intelligences égarées; son peu d'efficacité montre que Dieu se refuse à l'utiliser; tolérée sous l'ancienne loi, mais rarement appliquée, elle ne servait que contre ceux qui bouleversaient jusqu'aux fondements de la loi mosaïque; ce que les princes protestants persécutent dans le catholicisme, ce n'est pas sa fausseté, mais son intolérance. Si cette politique permet aux sectes les plus bizarres de naître et de se multiplier à l'infini, mieux vaut encourir « cette énorme bigarrure des sectes, défigurant la religion que les massacres, les gibets, les dragonneries et toutes les cruelles exécutions au moyen de quoi l'Église romaine a tâché de conserver l'unité sans pouvoir y réussir ». IIe part., c. VI. Qu'on laisse chacun à sa conscience, même s'il se trompe; la conscience erronée qui se croit dans la vérité a les mêmes droits que la conscience orthodoxe. La IIIe partie de l'ouvrage est consacrée tout entière à l'examen de la lettre de saint Augustin à l'évêque donatiste de Carthage Vincentius. *Epist.*, XCIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 321. Le saint docteur y expose ses vues sur la répression de l'hérésie et les motifs qui expliquent et justifient l'intervention du pouvoir impérial en ces matières. Saint Augustin, qui connaît bien les droits de la vérité, ne soupçonne pas les droits de la conscience errante et raisonne en conséquence. Bayle suit pied à pied son argumentation, la critique d'après ses principes et trouve que l'évêque d'Hippone raisonne d'une manière pitoyable. Or, en ce moment même, Jurieu raisonnait comme saint Augustin et, dans son *Traité des droits des deux souverains en matière de religion*, Rotterdam, 1687, il affirmait que les princes doivent soutenir la vérité et combattre l'erreur et les sectes, que vouloir le nier est une extrémité si vicieuse qu'elle en est folle; que la théorie des prétendus droits de la conscience errante est un acheminement vers le déisme. Une courte préface au *Supplément du commentaire philosophique*, in-12, Hambourg, 1688, contient la réponse de Bayle : il n'a fait que tirer les conséquences nécessaires d'un principe incontestable; les protestants ne peuvent le renier sans se condamner eux-mêmes et Jurieu lui-même l'a formulé expressément dans son *Vrai système de l'Église*. Le *Supplément du commentaire philosophique* doit fournir une démonstration plus rigoureuse de ce principe et « achever de ruiner la seule échappatoire qui restait aux adversaires en démontrant le droit égal des hérétiques pour persécuter à celui des orthodoxes ».

Faut-il attribuer à Bayle le fameux *Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France, donné pour étrennes à l'un d'eux en 1690, par Monsieur C. L. A. A. P. D. P.*, in-12, Rotterdam, 1690? Le mystérieux auteur de cet avis reproche vivement aux réfugiés français leurs libelles satiriques qui ne respectent rien et leurs écrits séditieux, où l'on exalte la souveraineté du peuple au mépris des droits du prince; il les avertit qu'avant de songer à rentrer en France, ils devront s'astreindre à une *quarantaine morale* et purifier leur esprit des erreurs qui l'infectent. Jurieu crut reconnaître en ce libelle l'œuvre de Bayle et l'accusa ouvertement d'en être l'auteur; il soutint même que Bayle trahissait la cause protestante et cabalait contre les réformés avec quelques autres complices à la solde du roi de France. Bayle se prétendit calomnié et publia pour sa défense de nombreux opuscules dont les plus importants sont : *La cabale chimérique ou la Réfutation de l'histoire fabuleuse et des calomnies que M. Jurieu vient de publier*, etc., in-12, Rotterdam, 1691, et la *Chimère de la cabale de Rotterdam démontrée par les prétendues convictions que le Sr. Jurieu a publiées contre M. Bayle*, Amsterdam, 1691. De Bayle ou de Jurieu, qui doit-on croire? La question, autrefois discutée, reste encore douteuse. Cf. *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, art. *Bayle*.

Jurieu ne cessait de reprocher à Bayle son indifférence et son athéisme; las sans doute de se défendre, celui-ci prit l'offensive et publia, sous le titre de *Janua cælorum reserata cunctis religionibus a celebri admodum viro D. P. Jurieu*, in-4°, Rotterdam, 1692, des remarques sur le fameux ouvrage de son adversaire, le *Vrai système de l'Église*. Il démontre, avec une logique rigoureuse, que les principes de son irréconciliable ennemi aboutissent nécessairement à un indifférentisme absolu. S'il est vrai, dit-il, que la véritable Église est universellement répandue et qu'elle se compose de toutes les sociétés qui n'ont pas erré *in fundamentalibus*, comme les sociétés protestantes ne peuvent prétendre au monopole de l'orthodoxie, puisqu'elles ne possèdent pas à elles seules l'extension qui convient à la véritable Église, elles doivent nécessairement accepter comme orthodoxes d'autres sociétés chrétiennes. Mais lesquelles? Les Églises schismatiques orientales, sans doute. Mais reconnaître les Grecs pour membres de la véritable Église, c'est s'obliger à reconnaître aussi comme tels les catholiques romains dont la foi est à peu près la même. On leur reproche comme une idolâtrie le culte qu'ils rendent à l'eucharistie et aux saints; mais la bonne foi peut les excuser devant Dieu. Si l'on accepte comme orthodoxe l'Église romaine, il faudra, pour les mêmes raisons, accepter non seulement toutes les sectes chrétiennes, mais encore les sectes juives, musulmanes, et toutes les autres, fussent-elles polythéistes. A première vue, cette affirmation semble n'être qu'un paradoxe, car il n'y a rien de commun entre le christianisme et le paganisme. Mais entre ces deux extrêmes, il existe une série de sectes intermédiaires si voisines qu'elles paraissent se confondre, si multipliées que, les divergences s'accumulant, entre les premières et les dernières, il y a un abîme infranchissable. Et puisqu'il est impossible de dire quelles religions sont substantiellement fausses, il faut admettre que toutes conduisent au ciel et placer au-dessus des portes de la céleste cité cette engageante inscription :

Porta patens esto, nulli claudaris honesto.

Jurieu fut extrêmement mortifié des critiques de Bayle, mais il n'y fit aucune réponse directe et il affecta de les ignorer. Continuant la lutte sur un autre terrain, il dénonça son adversaire au consistoire flamand, rappela les théories impies émises dans le livre sur la comète, et finalement réussit à lui faire enlever sa charge de professeur, sa pension et jusqu'au droit d'enseigner. Bayle accepta philosophiquement cette disgrâce qui lui créait des loisirs et, tout en continuant contre Jurieu sa polémique tantôt offensive tantôt défensive, il se donna tout entier à la composition du plus important de ses ouvrages, le *Dictionnaire historique et critique*, dont le premier volume parut en 1695, le second en 1697, à Rotterdam, in-fol.; 2e édit., Rotterdam, 1792.

Bayle touche à toutes sortes de questions dans cette vaste encyclopédie : questions d'histoire sacrée ou profane, ancienne ou moderne, questions de critique littéraire ou philosophique, de théologie et de mythologie, suggérées par le nom des écrivains dont il s'occupe. Mais l'étonnante érudition avec laquelle il traite des sujets si divers ne peut faire oublier l'extrême liberté de

son langage et de ses idées. Dès son apparition, l'ouvrage fit scandale. Les commissaires du consistoire de l'Église wallonne, chargés de l'examiner, lui reprochent « des réflexions sales, des expressions et des questions peu honnêtes et quantités d'expressions obscènes ». On lui reproche encore ses sympathies pour les doctrines manichéennes (art. *Manichéens, Marcionites, Pauliciens*), des tendances sceptiques (art. *Pyrrhon*), les éloges outrés qu'il donne aux athées et aux épicuriens (art. *Épicure*), les difficultés qu'il oppose au dogme de la providence, qu'il exagère jusqu'à les faire passer pour insolubles. Bayle se défendit en prétendant qu'on lui imputait la responsabilité de doctrines et d'objections qu'il exposait sans les accepter et promit de corriger ce qu'on lui prouverait digne de correction. Quelques modifications furent en effet introduites dans la seconde édition, mais pour la forme seulement. Entre temps, la discussion continuait sur la question du manichéisme. En 1699, un protestant de Genève, Jean Le Clerc, sous le pseudonyme de Théodore Parrhase, publiait les *Parrhasiana* ou *Pensées diverses sur les matières de critique, d'histoire, de morale et de politique,* 2 in-12, Amsterdam, 1701, qui contiennent un chapitre sur Bayle. Il soutenait que la doctrine d'Origène suffisait à elle seule pour lever toutes les difficultés relatives à l'origine du mal, et il en concluait que, si une doctrine aussi incomplète est capable de donner une telle solution, *a fortiori* la doctrine véritable et complète le pourra-t-elle. Un chartreux, Gaudin, fit paraître en 1704, un traité : *De la distinction et de la nature du bien et du mal... où il combat les erreurs des manichéens, les sentiments de Montaigne et de Charron et ceux de M. Bayle,* in-12, Paris ; il y prouve que le système des deux principes est faux, absurde et visiblement contraire aux idées de l'Être infiniment raisonnable. Bayle répond au premier, dans la seconde édition du *Dictionnaire,* par une note ajoutée à l'article *Origène* ; il concède qu'en niant l'éternité des peines on ôte à la doctrine dualiste une de ses meilleures objections, mais il remarque que nul orthodoxe ne voudra profiter de cet avantage, puisque l'éternité de l'enfer est un dogme de foi; par suite, la thèse de J. Le Clerc est insoutenable. Au second, il concède que le dualisme est évidemment absurde : mais cette absurdité, si palpable qu'elle soit, n'enlève rien de leur force aux objections que l'on peut faire à la thèse orthodoxe.

Bayle avait recueilli pour son dictionnaire une foule de notes et de traits qui ne purent y trouver place; il en fit un ouvrage à part, qu'il publia sous le titre de : *Réponse aux questions d'un provincial;* le premier volume parut en 1703 et le cinquième, après la mort de Bayle. Ces notes sont relatives surtout à diverses questions curieuses de l'histoire ancienne ou moderne; toutefois la discussion théologique y tient une large place. On trouve, dans la IIe partie, une critique du livre de l'évêque anglican de Londonderry, King, sur l'*Origine du mal;* la IIIe partie contient des remarques sur la preuve de l'existence de Dieu, tirée de l'unanime accord des peuples; cet argument, écarté par Bayle dans sa *Continuation des pensées sur la comète,* avait été repris et défendu par le protestant Bernard, dans ses *Nouvelles de la république des lettres* de 1703; on y trouve aussi une réponse à un autre adversaire de Bayle, Jacquelot, chapelain du roi de Prusse, qui venait de publier un traité de *La conformité de la foi avec la raison, ou la défense de la religion, contre les principales difficultés répandues dans le Dictionnaire historique...* Bayle y combat encore l'hypothèse des *natures plastiques,* imaginée par Cudworth et reprise par Le Clerc; admettre l'existence de ces êtres plastiques, immatériels, qui inconsciemment organisent les êtres vivants, c'est, selon Bayle, énerver l'objection la plus embarrassante que l'on puisse faire aux athées : s'il n'est pas nécessaire d'admettre l'existence d'une cause intelligente pour expliquer la formation de l'animal, pourquoi cette cause intelligente que nous appelons Dieu serait-elle indispensable pour expliquer la formation de l'univers?

Dans la *Réponse pour M. Bayle à M. Le Clerc,* publiée vers la même époque, et dans les *Entretiens de Maxime et de Thémide,* in-12, Rotterdam, 1707, il continue ces mêmes controverses et reproche à ses deux adversaires, Le Clerc et Jacquelot, l'insuffisance de leurs explications de l'origine du mal, la faiblesse de leur argumentation contre le pyrrhonisme et l'inutilité de leur polémique contre sa doctrine, incontestablement orthodoxe. Cet ouvrage était sous presse lorsque Bayle mourut, le 28 décembre 1706.

Douter sans nier ouvertement, discuter sans espoir et sans désir d'arriver à la vérité, chercher les difficultés et multiplier les objections, embarrasser l'adversaire par des arguments subtils ou sophistiques qu'il n'ose pas toujours prendre à son compte, voilà l'œuvre et le procédé de Bayle. « Toute sa philosophie, dit M. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, l. II, c. XX, semble n'être que dispute et controverse. Quel philosophe célèbre de son temps n'a-t-il pas provoqué à la discussion et quelle vérité de la foi du genre humain a-t-il consenti à laisser en repos ? » « Je ne suis, écrivait-il lui-même au P. Tournemine, que Jupiter assemble-nues, mon talent est de former des doutes, mais ce ne sont que des doutes. » Au milieu de ces nuages qu'il se plaît à former, la liberté de l'homme et l'immortalité de l'âme disparaissent. « Le libre arbitre, dit-il dans sa *Réponse aux questions d'un provincial,* lettre CXLII, est une matière si embarrassée et si féconde en équivoques, que lorsqu'on la traite à fond, on se contredit mille fois et que la moitié du temps l'on tient le même langage que ses antagonistes, et que l'on forge des armes contre sa propre cause par des propositions qui prouvent trop, qui peuvent être rétorquées, qui s'accordent mal avec d'autres choses que l'on a dites. » Il y a pour et contre la spiritualité de l'âme, pour et contre son immortalité, des arguments qui se valent; sa nature et ses destinées sont un mystère. L'homme est donc « un chaos plus embrouillé que celui des poètes ». Mais en Dieu, que de contradictions ! Qui réussira à concilier son immutabilité avec sa liberté, son immatérialité avec son immensité et surtout sa providence avec le mal physique ou moral dont l'existence est aussi évidente que l'origine en est obscure ? C'est sur ce dernier point que Bayle insiste avec le plus de vivacité et qu'il discute le plus souvent. Ses controverses avec Le Clerc, Jacquelot et King roulent sur ce sujet; il y revient dans les articles du Dictionnaire consacrés soit aux philosophes et aux sectes dualistes, soit à leurs adversaires (art. *Manichéens, Marcionites, Pauliciens, Origène,* etc.). Il y expose tous les arguments que l'on a fait valoir et que l'on pourrait présenter en faveur des doctrines dualistes. Sans les prendre ouvertement à son compte, il remarque que « le faux dogme du double principe, insoutenable dès qu'on admet l'Écriture, serait assez difficile à réfuter, soutenu par des philosophes aguerris à la dispute; ce fut un bonheur que saint Augustin, qui savait si bien toutes les adresses de la controverse, abandonnât le manichéisme; car il eût été capable d'en écarter les erreurs les plus grossières et de fabriquer du reste un système qui, entre ses mains, eût embarrassé les orthodoxes » (art. *Manichéens*). En présence de pareilles obscurités, la raison doit s'avouer impuissante; « elle ne peut les éclaircir : elle n'est propre qu'à former des doutes et à se tourner à droite et à gauche pour éterniser une dispute » (art. *Manichéens,* note P). Bayle ajoute qu'elle « n'est propre qu'à faire connaître à l'homme ses ténèbres et son impuissance, et la nécessité d'une autre révélation » (*ibid.*).

Son attitude à l'égard de cette révélation qu'il déclare nécessaire varie selon les circonstances. Ailleurs, il la

présente comme l'hypothèse la plus difficile à soutenir (art. *Simonide*, notes). Tantôt il la proclame infiniment au-dessus de la raison, tantôt il l'accuse d'être en contradiction flagrante avec elle (art. *Simonide*, notes, *Pyrrhon*, etc.), tantôt il la subordonne entièrement à la raison et ne veut l'interpréter que par ses seules lumières. *Commentaire philosophique sur le Compelle intrare*. On retrouve la même attitude équivoque et perfide à l'égard de l'Écriture, des faits qu'elle rapporte, des miracles et des prophéties qu'elle contient. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, l. III, c. I, t. II, p. 204. Parfaitement logique dans son scepticisme, il ne recule devant aucune conséquence de son système. Si la vérité est inaccessible, que personne ne s'imagine en avoir le monopole et surtout que personne ne prétende l'imposer aux autres. La conscience errante a les mêmes droits que la conscience vraie. On pourrait à la rigueur se passer de toute croyance, ignorer Dieu, et les choses iraient tout aussi bien.

Par ses attaques, directes ou voilées, contre les dogmes chrétiens, Bayle devance et prépare Voltaire; par son scepticisme et son indépendance à l'égard de toute orthodoxie, il ouvre les voies au protestantisme libéral.

I. BIBLIOGRAPHIE. — *La Vie de Bayle*, par Des Maizeaux, reproduite dans l'édition complète de 1740; la notice placée en tête du *Supplément au Dictionnaire*, Genève, 1822.

II. ÉDITIONS. — Le *Dictionnaire* de Bayle a été souvent réédité; l'édition de Prosper Marchand, 4 in-fol., Rotterdam, 1720, et les deux éditions de Des Maizeaux, 4 in-fol., Amsterdam, 1730 et 1740, sont les plus recherchées. L'édition de Trévoux, en 5 in-fol., 1734, contient les remarques critiques faites par l'abbé L.-J. Leclerc, prêtre de Saint-Sulpice, sur divers articles. Beuchot a donné en 1824 une autre édition en 16 in-8°, avec les notes de différents auteurs; une traduction anglaise fut publiée par Birch et Lochman, 10 in-fol., de 1734 à 1741; les *Œuvres diverses* de Bayle ont été réunies et éditées en 1727 et en 1737, par Des Maizeaux, 4 in-fol., La Haye. Les œuvres de Bayle ont été mises à l'index par différents décrets, 18 novembre 1698; 31 mars 1699; 23 novembre 1699; 29 août 1701; 3 avril 1731; 17 juillet 1731 et 10 mai 1757.

III. DOCTRINES. — Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. *Bayle*, Paris, 1875; Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1854, t. II, p. 461-487; Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1877; Hauck, *Realencyclopädie*, Leipzig, 1897; Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, Paris, 1886, t. II, p. 198-209; Damiron, *Mémoire sur Bayle et ses doctrines*, Paris, 1850; *Grande Encyclopédie*, art. *Bayle*, par M. Picavet; Lenient, *Étude sur Bayle*, 1855; Pillon, dans l'*Année philosophique*, 1896 sq.

V. OBLET.

BAYLY Thomas, fils de l'évêque anglican de Bangor Louis Bayly, étudia d'abord la théologie à Oxford et à Cambridge. Au cours d'un voyage en France, il se convertit au catholicisme; de retour en Angleterre, il fut arrêté et enfermé par ordre de Cromwell à Newgate. Il réussit à s'échapper et se retira en Italie; il s'attacha à la personne du nonce du pape à Ferrare, Ottoboni; il mourut en 1657. On a de lui divers ouvrages historiques, théologiques ou politiques : 1° *La vie et la mort de J. Fisher, évêque de Rochester*, in-8°, Londres, 1655; 2° *Conférence entre Charles Ier et le marquis de Worcester*, in-8°, Londres, 1649; 3° *De la rébellion des sujets envers leurs rois*, in-8°, Paris, 1653; 4° *La fin des controverses entre les religions catholique et protestante*, in-4°, Douai, 1654; 5° *La charte royale accordée sous les rois par Dieu lui-même*, 1649.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1853.

V. OBLET.

BAYON Nicolas, né à Pont-à-Mousson vers 1570, docteur en théologie, fut promu chanoine de la cathédrale de Verdun, le 29 mars 1605, devint préchantre, et mourut en 1638. Il a publié : 1° *De sacramentis Ecclesiæ et sacrosancto missæ sacrificio liber*, petit in-8°, Verdun, 1620; 2° *De decem præceptis Decalogi et quinque præceptis Ecclesiæ*, in-8°, Verdun, 1622, avec l'approbation du prince Charles de Lorraine, évêque de Verdun; 3° *Solutions des cas de conscience*, in-8°, Verdun, 1620; 4° *Tractatus de contractibus tam in genere quam in specie*, in-12, Paris, 1633.

Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, col. 87; N. Robinet, *Pouillé du diocèse de Verdun*, Verdun, 1888, t. I, p. 111; J. Favier, *Catalogue des livres et documents imprimés du fonds lorrain de la bibliothèque municipale de Nancy*, Nancy, 1898, n. 9508, 9509, p. 572.

E. MANGENOT.

BAZAROV Ivan Ivanovitch, théologien russe, né à Toul, le 21 juin 1819. Élève de l'Académie théologique de Saint-Pétersbourg, Bazarov, ses études achevées, enseigna les belles-lettres au séminaire de la capitale. En 1845, il fut envoyé à Baden-Baden comme recteur de la nouvelle église que les Russes venaient d'y fonder. Dès lors, il vécut à l'étranger et il mourut à Stuttgart, le 5 janvier 1895.

Bazarov a eu un réel mérite faisant connaître, le premier en Europe, la littérature théologique russe. Il traduisit en allemand le rituel slave du mariage, *Die Ehenach der Lehre und dem Ritus der Orthodoxen russischen Kirche*, Carlsruhe, 1857, et des enterrements, Παννυχις *oder Ordnung der Gebete für die Verstorbenen*, Stuttgart, 1855, d'autres pièces liturgiques et l'*Histoire de l'Église russe* du comte A. Mouraviev. Son *Histoire biblique* est regardée comme un chef-d'œuvre de simplicité et de style. Répandue par milliers d'exemplaires dans les écoles russes, elle vient d'atteindre la 29e édition. Collaborateur assidu de plusieurs revues théologiques, Bazarov a composé une trentaine d'ouvrages qu'il serait trop long de citer. Signalons seulement sa *Correspondance avec le baron Gaksthausen touchant la question de l'union de l'Église d'Orient avec l'Église latine*. Ce travail a paru en 1877 dans les *Lectures de la Société des amis du progrès spirituel* (*Tchteniia obchtchestvie lioubitélëi doukhovnago prosviechtchéniia*).

Messager ecclésiastique, 1895, n. 2; *Strannik* (*Le voyageur*), 1895, p. 226-228 (liste de ses ouvrages); Lopoukhine, *Encyclopédie théologique orthodoxe*, Saint-Pétersbourg, 1901, t. II, col. 249-251; *Le pèlerin russe* (*Russkii palomnik*), 1888, n. 5; *Wurtembergischer Staatsanzeiger*, juillet 1889; Vengerov, *Dictionnaire critique des écrivains et des savants russes*, t. II, p. 48-50; *Bogoslovsky Viestnik*, février 1902.

A. PALMIERI.

BAZIN Jean-Baptiste, des frères mineurs de l'observance, était né à Auxonne le 14 janvier 1637. Bachelier en théologie, il fut encore dans son ordre supérieur du couvent de Dijon et définiteur de la province de Saint-Bonaventure de Lyon. Il mourut à Auxonne le 30 janvier 1708. Parmi les ouvrages qui lui sont attribués il faut mentionner le suivant: *La grand'messe et la manière de l'entendre, et d'y assister saintement, selon l'esprit de Jésus-Christ et de l'Église*, in-12, Lyon, 1687. Ce traité devint la troisième partie des *Éclaircissements sur la sainte messe, justifiés par l'Écriture, les conciles et les Pères*, in-12, Lyon, 1688.

Papillon, *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne*, Dijon, 1742, t. I, p. 19.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

BÉATE DE CUENZA (La), surnom d'Isabelle-Marie Herraiz, illuminée espagnole, qui à Villardel-Aguila, en 1803, prétendit que Jésus-Christ habitait dans son cœur et que la majesté divine avait consacré son corps. La sainte Vierge et toute la cour céleste résidaient aussi en elle. Comme elle était le sanctuaire de Dieu, elle se déclarait impeccable et se permettait des libertés avec des personnes d'un autre sexe. Elle n'avait pas besoin de recevoir l'absolution et quand elle communiait, elle disait voir un bel enfant se fondre dans sa bouche. Dieu l'avait dispensée des préceptes ecclésiastiques. Elle fit la prophétesse, annonça la régénération du monde, une nouvelle prédication de l'Évangile, un nouvel apostolat

Elle prédit aussi qu'elle mourrait à Rome et que trois jours après sa mort elle monterait au ciel en présence d'une foule nombreuse. Ses compatriotes la crurent inspirée et ses rêveries firent grand bruit dans toute la contrée. Bientôt le peuple crédule rendit à l'inspirée des honneurs religieux : on la conduisit en procession avec des cierges allumés. Plusieurs ecclésiastiques partageaient la croyance populaire. Le tribunal de l'inquisition de Cuenza convoqua la béate à sa barre. Elle soutint son rôle et ses prétendues révélations. L'inquisition condamna la visionnaire, l'empêcha de continuer ses rêveries extravagantes et arrêta la superstition populaire.

Bergier, *Dictionnaire de théologie dogmatique,* édit. Migne, Paris, 1850, t. I, col. 527; Glaire, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques,* Paris, 1868, t. I, p. 244.

E. MANGENOT.

BÉATIFICATION. — I. Définition. II. Divisions. III. En quoi elle se distingue de la canonisation. IV. En prononçant des béatifications, le pape est-il infaillible ? V. Effets.

I. DÉFINITION. — La béatification est l'acte par lequel l'Église *permet* que, dans certains lieux déterminés : dans un diocèse, une province, un royaume, ou de la part de certaines catégories de personnes, par exemple au sein de quelques communautés ou familles religieuses, un serviteur de Dieu, mort en odeur de sainteté, soit honoré d'un culte public avec le titre de bienheureux.

II. DIVISIONS. — On distingue deux sortes de béatification : la béatification *formelle* et la béatification *équipollente.*

La première est une déclaration *positive* de l'Église, à la suite d'un procès régulier, instruit à l'effet d'examiner juridiquement, discuter et reconnaître l'héroïcité des vertus, ou, selon les cas, le martyre d'un serviteur de Dieu, et, en outre, de constater l'authenticité des miracles opérés par son intercession.

La béatification équipollente repose moins sur une déclaration positive de l'Église que sur son *consentement tacite.* L'Église sait que, dans plusieurs endroits, on rend un culte public à l'un de ses enfants, et qu'on l'invoque comme bienheureux : elle le sait, et laisse faire quand elle pourrait s'y opposer. Par son silence elle semble l'approuver implicitement, quoiqu'elle ne se soit jamais expliquée au sujet de ce culte. Assurément elle ne le tolérerait pas, si elle n'avait des raisons sérieuses de le supposer légitime. Son silence équivaut donc à une approbation; et là encore, quoique ce soit en une matière des plus importantes, s'applique l'axiome du droit : *qui tacet, consentire videtur.*

Néanmoins, et c'est le sentiment de Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione,* l. I, c. XLII, n. 10, le degré de certitude résultant d'une béatification formelle est bien supérieur à celui que présente une béatification équipollente. La raison en est manifeste. Dans la première, en effet, un jugement est intervenu, et, quoiqu'il ne soit pas définitif, il a été précédé par un long procès, pendant lequel toutes choses ont été pesées et mûrement examinées. Dans la béatification équipollente, c'est le peuple chrétien qui s'est prononcé, devançant ainsi la décision de l'Église. Il a été témoin des grandes vertus pratiquées par celui ou celle qu'il honore, et il lui attribue des miracles. Cette vénération populaire, surtout si elle persiste et s'étend, n'est-elle pas, jusqu'à un certain point, une expression du jugement de Dieu, suivant l'adage : *vox populi, vox Dei ?* D'autres fois, dans la béatification équipollente, il y a eu, à l'origine, une sentence juridique; mais elle n'émane pas de l'autorité suprême; elle a été portée, à une époque déjà lointaine, par un évêque, dans les limites du territoire soumis à sa juridiction. La réputation de sainteté dont a joui depuis le serviteur de Dieu dans ce diocèse, s'est propagée plus ou moins rapidement dans les diocèses voisins. Elle s'est maintenue durant des siècles. Par suite de cet état de choses, l'Église s'est trouvée en présence d'un fait, au sujet duquel elle n'a pas cru opportun de statuer. Cependant il est de jurisprudence civile et canonique que d'un fait incontestable résulte toujours, si ce n'est une preuve péremptoire, du moins une forte présomption, qui, dans le doute, est toujours considérée comme favorable, car *melior est conditio possidentis.*

III. EN QUOI LA BÉATIFICATION SE DISTINGUE DE LA CANONISATION ? — Même formelle, la béatification diffère complètement de la canonisation. Elle n'est, en effet, qu'un *acte préparatoire,* par lequel l'Église déclare qu'il y a des motifs très sérieux de penser que le serviteur de Dieu, vu la sainteté de sa vie et les miracles opérés par son intercession, jouit dans le ciel de la béatitude éternelle. La canonisation, au contraire, est un *acte définitif;* c'est la conclusion dernière d'un procès à l'issue duquel le souverain pontife, dans la plénitude de sa puissance apostolique, a promulgué une sentence qui oblige tous les chrétiens. Ce n'est donc plus une simple autorisation restreinte et circonscrite entre des frontières relativement étroites; c'est un décret solennel définissant et notifiant *urbi et orbi* que le serviteur de Dieu doit être inscrit au catalogue des saints, et honoré comme tel par les fidèles du monde entier. Voir CANONISATION.

Dans les premiers siècles, la béatification ne se distinguait de la canonisation que par les limites locales imposées aux manifestations du culte public. C'était une canonisation particulière, décrétée et ordonnée après enquête juridique par des évêques, juges de la foi dans leurs diocèses respectifs. Quand ce culte d'un bienheureux, se propageant de diocèse en diocèse, était devenu universel en s'étendant à l'Église entière, avec le consentement tacite ou exprès du souverain pontife, la béatification devenait *ipso facto* canonisation. Telle était l'antique discipline qui fut seule en vigueur, pendant près de mille ans. Cf. Mabillon, *Acta SS. ord. S. Bened.,* sæc. V, præfat., c. VI, n. 92, Paris, 1668, et *Annales ord. S. Bened.,* Paris, 1703-1739, t. VI, p. 535, n. 28; Benoît XIV, *op. cit.,* l. I, c. VI, n. 9; l. II, c. XXXIX, n. 3; *Acta sanctorum,* julii t. I, Paris, 1867, p. 587; augusti t. III, 1868, p. 257 sq.

Ce droit des évêques de béatifier les serviteurs de Dieu, c'est-à-dire de prononcer des canonisations particulières, sans même en référer au saint-siège, persévéra jusque vers la seconde moitié du XIIe siècle. Mais, peu avant cette époque, à la fin du XIe siècle et au commencement du XIIe, afin d'obvier aux abus qui pouvaient se produire, et d'écarter les erreurs si préjudiciables dans des affaires de cette importance, les papes Urbain II, Calliste II et Eugène III exprimèrent la volonté que l'examen des vertus et des miracles de ceux qu'on se proposait d'élever sur les autels fût, de préférence, comme toute cause majeure, réservé aux conciles, surtout aux conciles généraux. Toutefois, comme la tenue de ces grandes assemblées est chose rare, et qu'une mesure de ce genre ne suffisait pas à atteindre le but, il fut statué, peu après, que le droit de prononcer des béatifications serait désormais réservé exclusivement au souverain pontife. Cela ressort d'une décrétale d'Alexandre III (1170), insérée dans le *Corpus juris canonici,* l. III, tit. XLV, *De reliquis et veneratione sanctorum,* et renouvelée par Innocent III, quarante ans plus tard.

Ces prescriptions, loin de s'affaiblir avec le temps, n'ont fait que se préciser de plus en plus, à tel point que, sans qu'il puisse y avoir la moindre controverse à ce sujet, le pouvoir de béatifier a été incontestablement retiré à tous les prélats, quelle que soit leur dignité, et fussent-ils archevêques, patriarches, primats, ou légats

a latere. Il n'appartient pas davantage aux assemblées, quelle que soit leur autorité ou leur importance; et il ne rentre dans les attributions, ni du sacré collège, ni même des conciles généraux, pendant la vacance du saint-siège.

IV. Le pape est-il infaillible, en prononçant des béatifications? — Presque tous les auteurs s'accordent à dire que, dans les béatifications, même formelles, le jugement du souverain pontife n'est pas infaillible et ne touche pas à la foi. La vérité de cette assertion est démontrée par un raisonnement fort simple. L'infaillibilité pontificale ne s'exerce que par des définitions qui s'imposent à la foi de tous les chrétiens. Une définition, qu'elle concerne un point de doctrine ou de morale, ou même un fait dogmatique, renferme donc un précepte rigoureux. Or, dans la béatification même formelle, il n'y a pas de précepte : c'est une simple permission. En outre, ce n'est pas un acte définitif; mais seulement un acte préparatoire, un acheminement vers une décision ultérieure, qui sera la conclusion dernière de cette affaire. Il n'y a donc là aucune des circonstances qui, selon l'avis unanime des théologiens, doivent accompagner une sentence prononcée *ex cathedra,* définissant et prescrivant.

Une autre preuve évidente que les souverains pontifes eux-mêmes ne considèrent pas comme infaillible leur jugement porté dans les béatifications, c'est que, lorsqu'il s'agit de procéder à la canonisation, ils veulent que la S. C. des Rites soumette à un nouvel examen les vertus, ou le martyre, et les miracles déjà approuvés dans le précédent procès terminé par la béatification. Auparavant, et jusqu'à Clément IX, cet examen se faisait, dès que l'on reprenait la cause, en vue de la canonisation. De nos jours, quoique la procédure ait changé dans quelques détails, elle reste la même substantiellement. Ce nouvel examen ne se fait plus dès la reprise du procès, mais beaucoup plus tard, après que la S. C. des Rites, ayant approuvé les nouveaux miracles qui ont suivi la béatification, a résolu favorablement, dans une assemblée générale où tous les cardinaux sont appelés à voter, le doute *an tuto deveniri possit ad canonizationem.* A ce moment, tout paraîtrait fini. Au contraire, tout recommence. La cause est de nouveau examinée dans son entier, et le pape réclame, une fois encore, le suffrage des cardinaux. A moins de regarder cette dernière phase du procès comme une pure formalité ou une cérémonie accidentelle, ce qui ne saurait être admis, selon Benoît XIV, *op. cit.,* l. I, c. XLII, n. 10, il faut bien conclure que les souverains pontifes eux-mêmes ne considèrent pas comme infaillible et touchant la foi leur sentence précédemment portée dans l'acte de la béatification, car ce qui est une fois défini n'est jamais plus soumis à un jugement ultérieur.

Néanmoins, on ne pourrait excuser de témérité grave celui qui prétendrait que le pape s'est trompé dans telle ou telle béatification, et qui, de sa seule autorité privée, réprouverait un culte que le chef de l'Église aurait approuvé, ne serait-ce que tacitement.

En effet, quoique le pape n'ait pas eu l'intention de porter une sentence définitive, dans la plénitude de sa puissance apostolique, il n'en a pas moins agi avec une grande sagesse et une extrême prudence, même dans la béatification équipollente. Si son jugement n'est pas infaillible et n'engage pas la foi, il émane cependant de la plus haute autorité qui soit sur la terre, et il est certain *d'une certitude morale.* Ce n'est pas sans de fortes preuves que le souverain pontife s'est déterminé. La béatification formelle a été précédée d'un long et rigoureux procès. D'autre part, la béatification équipollente a été accordée en considération d'une réputation de sainteté basée sur des fondements très sérieux, et qui a résisté à l'action destructive des siècles. Toutes ces circonstances réunies forment ensemble un faisceau de preuves, dont nul n'a le droit de méconnaître la valeur. Sans doute, même avec ces garanties si fortes, une erreur est parfois possible; mais de la seule possibilité il serait illogique et présomptueux de conclure à la réalité du fait lui-même, car, selon l'expression de Benoît XIV, *loc. cit.,* n. 9, *nec enim ex erroris possibilitate valet illatio ad ipsum errorem.* Il y aurait donc une coupable témérité à s'inscrire en faux contre un jugement si respectable du pouvoir suprême, même quand il ne définit pas et qu'il se borne simplement à permettre.

V. Effets de la béatification. — Nous avons déjà dit que la béatification n'autorise qu'un culte restreint. Cette restriction doit s'entendre et des lieux auxquels s'étend ce culte, et des actes par lesquels il se manifeste. Ce culte diffère selon les cas, et la première obligation en ceci consiste à s'en tenir rigoureusement aux termes des indults particuliers. *Decreta authentica S. C. Rit.,* n. 942. En dehors des prescriptions spéciales, la matière est régie par un décret général de la S. C. des Rites, du 27 septembre 1659, confirmé par Alexandre VII. *Decreta authentica,* n. 1130, Rome, 1898, t. I, p. 231-232. En voici les principales clauses : 1° Le nom des bienheureux ne doit pas être inscrit dans les martyrologes, ni dans les calendriers des localités ou des ordres religieux. 2° Leurs images, tableaux, statues ne peuvent, sans une permission expresse du saint-siège, être exposés publiquement dans les églises, oratoires et chapelles. Si un indult permet de les fixer aux murs intérieurs des églises, on n'est pas autorisé pour cela à les placer sur les autels, à moins que l'indult ne concède en même temps la célébration de la messe. Cf. n. 1097, 1156, 1162. La permission de solenniser leur fête, ou de leur dresser des autels, n'entraîne pas celle de réciter leur office ou de célébrer la messe en leur honneur. 3° Leurs reliques ne doivent pas être portées en procession, à moins que la récitation de leur office et la célébration de la messe ne soient permises. 4° On ne peut, sans indult, les choisir comme patrons ou titulaires des églises, et, si cette autorisation est accordée, leur fête néanmoins ne comporte pas d'octave. Cf. n. 2353. 5° Enfin, leur office ou leur culte, concédé pour un lieu, ne peut pas, sans indult, être étendu à un autre. D'autre part, leurs noms ne doivent pas être inscrits au martyrologe romain. *Decreta,* n. 1651.

Le principal [illegible] en ces matières, est évidemment Benoît XIV, *De servorum Dei* [illegible] nombreuses éditions : Rome, 1747, 1783; Venise, 1767; Bologne, 1734; Naples, 1773, etc. Voir surtout les deux premiers livres.

[illegible] âge, consulter Mabillon, *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti in sæculorum classes distributa,* 9 in-fol., Paris, 1668-1702; Venise, 1733. (Cette dernière édition, quoique plus récente, et faite après la mort de l'auteur, est moins estimée.) Chaque volume est précédé d'une préface, vrai chef-d'œuvre d'érudition et de méthode. Les coutumes du moyen âge y sont mises en lumière et beaucoup de points obscurs y sont éclaircis. Cet ouvrage est complété par les *Annales ordinis S. Benedicti, in quibus non* [illegible] *minima pars continetur,* 6 in-fol., Paris, 1703-1739; Lucques, 1736.

Enfin, pour tout ce qui concerne le vaste sujet des béatifications, on lira avec fruit les grands canonistes : Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* l. III, tit. XLV, § 1, Naples, 1738, t. III, p. 483, réédité à Rome en 1845, et jouissant toujours d'une grande autorité auprès des Congrégations romaines; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum,* l. III, tit. XLV, § 1, 5 in-fol., Venise, 1775, t. III, p. 553, réédité à Rome, 1831, et à Paris, 1864; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica,* v° *Veneratio sanctorum,* nombreuses éditions, depuis celle de Rome, 1766, jusqu'à [illegible] *tionis sacrorum Rituum,* Rome, 1857; ou mieux l'édition officielle, 5 in-4°, Rome, 1898-1901 (d'après l'*Index generalis,* t. V, p. 38).

[illegible]

voir Fornari, *Codex pro postulatoribus causarum beatificationis et canonizationis,* in-8°, Rome, 1899; Mgr Battandier, *Annuaire pontifical catholique,* Paris, 1903, p. 384-400.

T. Ortolan.

BÉATIFIQUE (Vision). Voir Intuitive (Vision).

1. BÉATITUDE. — I. Notion. II. Le problème de la béatitude chez les philosophes anciens. III. Données scripturaires. IV. Doctrine des saints Pères. V. Saint Thomas d'Aquin. VI. Théologiens scolastiques. VII. Décisions canoniques.

I. Notion. — La béatitude, dans son sens le plus général, est la possession parfaite du souverain bien par la créature douée d'intelligence et de volonté libre. Les théologiens l'envisagent à deux points de vue : 1° Comme état concret des bienheureux, anges et hommes, tel que le reconnaît et l'enseigne la foi catholique. C'est le bonheur du ciel, la vision béatifique, la vie bienheureuse, éternelle, future, etc. On exprime cet état en grec par μακαριότης, en latin par *beatitudo, felicitas, vita,* en ajoutant à ce dernier mot un qualificatif qui indique qu'il s'agit du bonheur de l'autre vie. Nous ne nous occuperons pas dans cet article de cet aspect de la béatitude pour lequel nous renvoyons aux mots Ciel, Intuitive (Vision), Vie éternelle, Corps glorieux, Eschatologie. — 2° Comme acte humain par lequel l'être intelligent et libre entre en possession plénière de sa fin, du bien dernier auquel le destine sa nature. La béatitude, ainsi entendue, coïncide avec la notion de possession du souverain bien, notion dont la détermination est le principal objet de la morale antique. On l'exprime, en première ligne, en grec par le mot εὐδαιμονία, en deuxième ligne seulement par le mot μακαριότης; en latin par le mot *beatitudo* en première ligne, *felicitas* en seconde ligne, bien que ce dernier mot traduise aussi le mot grec εὐτυχία (bonne fortune, bonheur), lequel semble réservé pour exprimer le bonheur terrestre, *beatitudo secundum quid* des scolastiques. Voir Bonheur. Ces acceptions verbales sont communes aux philosophes anciens et aux auteurs ecclésiastiques. Nous autorisant de l'exemple de saint Thomas d'Aquin qui, dans la *Somme théologique,* sépare l'aspect eudémoniste et moral de la question de son aspect eschatologique, examinant le second, Ia, q. xii; IIIa, *Supplem.*, q. lxxv-lxxxiv, tandis qu'il offre un traité complet d'eudémonisme, Ia IIæ, q. i-v, nous ne nous occupons dans cet article que de l'aspect moral de la béatitude.

II. Le problème de la béatitude chez les philosophes anciens. — Nous ne nous occuperons que de ceux qui ont exercé une influence sur la théologie morale de la béatitude. Or, si les philosophes antérieurs à Socrate, Pythagore en particulier, se sont préoccupés du problème (Aristote, *Ethic. Nicom.*, i, 6, n. 7, édit. Didot, t. ii, p. 4), on ne voit pas que leurs doctrines aient influencé les théologiens. Platon et Aristote sont les véritables sources philosophiques antiques de la pensée chrétienne. Il faut leur adjoindre l'éclectique Cicéron, et les chefs des trois écoles néoplatoniciennes, Philon le Juif, Plotin et Proclus.

1° *Platon.* — 1. *La doctrine.* — Comme Aristote, Platon débute par cette constatation que tous les hommes désirent le bonheur. La béatitude ou bonheur parfait ne se trouve que dans la contemplation du bien. Le bien est l'idée suprême, cause de tout ce qui, dans le monde sensible, est beau et bien. Il est dans le monde intelligible ce que le soleil est dans le monde sensible. Le soleil engendre la lumière et l'œil qui la voit. Ainsi le bien engendre la vérité des choses et l'intelligence qui regarde cette vérité. Mais les hommes, plongés dans leurs sens, sont à l'égard de la vérité comme des prisonniers immobilisés, condamnés à regarder le fond d'une caverne obscure, sur lequel se projetteraient les ombres d'objets de toutes figures, que des hommes dissimulés par un mur promèneraient derrière eux, entre eux et un foyer de lumière. Ils ne connaissent ni les objets en eux-mêmes, les idées, ni le foyer qui les éclaire, l'idée du bien, de laquelle cependant dépend leur bonheur. Ils seraient d'ailleurs incapables, habitués qu'ils sont à ne regarder que des ombres de vérité, de fixer le foyer, si brusquement on les délivrait de leurs chaînes. D'où la méthode dialectique, qui consistera à les habituer peu à peu à se libérer en se séparant des choses sensibles (côté négatif de la morale), et à se tourner vers les idées, en commençant par celles qui sont le moins rapprochées du foyer du bien. Pour y parvenir on contemplera dans les sciences mathématiques et dans les arts, ces « mélanges d'idées », encore prises dans la gangue sensible, qui déjà offrent de l'analogie avec l'idée du bien. Par la gymnastique corporelle et la vertu on se refera un tempérament moral. On arrivera ainsi, de proche en proche, à s'imprégner de ressemblance avec le bien, avec Dieu. Ce sera le bonheur tel qu'il est permis d'y aspirer sur la terre, bonheur consistant dans la liberté, dans la connaissance perfectionnée, dans la bonne vie, dans la sagesse, dans l'avoir à soi le bien et la beauté, bonheur excluant l'injustice et la méchanceté, mais non le malheur corporel et terrestre, lequel peut aller jusqu'aux derniers supplices, jusqu'au crucifiement, sans rien faire perdre à l'homme de son bonheur. Le bonheur parfait n'est pas de ce monde. C'est dans l'autre vie, à laquelle peut aspirer l'âme immortelle, qu'il sera réalisé dans l'union directe avec l'idée du bien par la contemplation.

Platon, *Opera omnia,* 1578 (édition dont la pagination est reproduite à l'angle intérieur des pages de l'édit. Didot, Paris, 1856): *Sophiste*, t. i, p. 233, *Euthydème*, t. i, p. 278-282; *Philebe*, t. ii, p. 11, 13, 20, 28, 60; *Lysis*, t. ii, p. 207; *Banquet*, t. iii, p. 202; *République*, l. II, t. ii, p. 254; l. IV, p. 420 sq.; l. VI, p. 505; l. VII; *Les lois*, t. ii, p. 661, 973; Brucker, *Hist. crit. philos.*, Leipzig, 1742, t. ii, *De Platone*, p. 627; Ritter, *Hist. de la philos.*, trad. franç., Paris, 1835, t. ii, *Dialectique de Platon; Morale de Platon*, p. 187-285, 329-390; Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 4e édit., Leipzig, 1889, part. II, sect. i, *Socrate et Platon*, p. 867-885; Uberwegs-Heinze, *Grundriss der Gesch. der Philos.*, Berlin, 1894, t. i, p. 165-176, 181-189; card. Gonzalez, *Hist. de la phil.*, trad. franç., Paris, 1890, t. i, p. 257 sq.

2. *Importance de Platon pour la théologie de la béatitude.* — Les doctrines de Platon, tant par ses propres écrits que par ceux des néoplatoniciens, ont inspiré plusieurs Pères, surtout saint Augustin et le pseudo-Denys l'Aréopagite. Pierre Lombard en a puisé l'esprit et les principales théories dans saint Augustin et les a inoculés à tous ses commentateurs. Saint Thomas connaît plusieurs ouvrages de Platon qu'il cite, mais il communique avec lui surtout par saint Augustin, le pseudo-Denys et Proclus. Il le corrige d'ailleurs par les critiques nombreuses de ses ouvrages qu'il emprunte à Aristote. Platon, ainsi assimilé et corrigé par saint Thomas, continue d'exercer son influence sur les commentateurs du docteur angélique.

2° *Aristote.* — 1. *Exposé de sa doctrine.* — Sa doctrine de la béatitude est contenue dans le Ier livre de l'*Éthique à Nicomaque* et dans les chapitres vi, vii, viii du Xe livre du même ouvrage.

Aristote sépare, plus nettement que Platon, la métaphysique du bien de la question du souverain bien de l'homme ou béatitude. La question du bien en soi est renvoyée à plusieurs reprises à la *Métaphysique,* l. XI, c. x; l. XIII, c. v, vi, édit. Didot, t. ii, p. 609, 635, tandis que la question du souverain bien de l'homme, de la béatitude, est considérée comme le fondement même de l'éthique, d'où le prologue de l'*Éthique à Nicomaque,* où, partant de ce fait que tout art et toute méthode, toute action comme toute élection, se font en vue du bien, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ, le philosophe émet l'idée d'une science qui aurait pour objet propre cet appétit du bien considéré dans les actions humaines, principalement dans les actions sociales, qui sont pour lui

le développement suprême de l'action humaine : science qu'il nomme éthique et qu'il divise en trois parties : l'éthique individuelle, familiale et sociale. *Ethic. Nic.*, l. I, c. I-III, édit. Didot, t. II, p. 1, 2.

On peut partager ainsi le traité du philosophe : *a*) critique des opinions; *b*) définition de la béatitude; *c*) l'acte béatifiant; *d*) la cause de la béatitude; *e*) la question du bonheur en cette vie et après la mort.

a) *Critique des opinions.* — Aristote examine successivement les opinions du vulgaire et l'opinion de Platon. Les premières mettent le bonheur dans le plaisir, les honneurs, la vertu, les richesses. Aristote réfute ces opinions en s'appuyant principalement sur ce motif que ces biens sont recherchés en vue d'autres biens, ἄλλου χάριν, et ne sont pas de véritables fins. *Ethic. Nic.*, l. I, c. V, t. II, p. 3, 4. — L'opinion de Platon met la béatitude dans la participation à l'idée séparée du bien. C'est en abordant sa critique qu'Aristote prononce le mot fameux : ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν. *Ibid.*, c. VI, p. 4. Ce qu'Aristote critique, c'est la prétention qu'aurait, selon lui, Platon de faire du bien une idée générique, identique à elle-même dans toutes ses participations, lesquelles ne sont que des ombres du bien et non pas des biens : Οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινόν τι κατὰ μίαν ἰδέαν, *ibid.*, p. 5 : ce qui va à l'encontre du fait de la multiplicité des biens, ayant chacune son essence propre. Le bien n'existerait plus qu'à l'état de participations analogiques. Ces apparences de bien seraient l'objet des actions humaines, qui cependant réclament un objet réel qu'elles produisent ou qu'elles puissent posséder. Le bien séparé ne saurait être même l'exemplaire de nos buts prochains d'activité; aucune science et aucun art n'en tenant compte, elle n'est d'aucun usage. Tout l'effort de ce chapitre est de renvoyer à la métaphysique la question du bien en soi et d'en débarrasser la morale. Il importe de remarquer avec saint Thomas qu'Aristote ne nie pas l'existence d'un bien séparé, puisque lui-même la reconnaîtra au XIIe livre des *Métaphysiques*, comme fin de l'univers. Il nie seulement que la béatitude humaine soit dans la participation formelle, directe, de ce bien. S. Thomas, *Ethica*, l. I, lect. VII, § *Sed qualiter*.

b) *Définition de la béatitude.* — En tant qu'objet, c'est la fin ultime de l'homme. Car ce que nous recherchons par chacune de nos activités c'est un bien. Donc, s'il est une fin à laquelle se rapportent toutes ces activités de l'homme, ce sera le souverain bien. *Ethic. Nic.*, l. I, c. VII, p. 5. Deux caractères du souverain bien : désirable pour soi et non pour un autre bien; suffisant pour rendre à lui tout seul la vie désirable et ne manquer de rien. *Ethic. Nic.*, c. VII, p. 6. Où trouver la réalisation de cette définition abstraite? Ce ne peut être, selon Aristote, que dans une opération de l'homme, dans une opération qui lui soit propre, dans une opération selon la raison, et, de préférence à l'opération qui ne fait que participer la raison (vertu morale), dans l'opération même de la raison. *Ethic. Nic.*, l. I, c. VII, p. 6, 7. Il le prouve, en poursuivant la comparaison de notre activité totale d'homme avec nos activités particulières. Comme le bien, la perfection, la fin du joueur de cithare est de bien jouer de la cithare, ainsi le bien, la fin, la perfection de l'homme est de bien faire son action d'homme. *Ibid.* Il le confirme par l'aveu contenu dans les dires des opinions des sages. *Ethic. Nic.*, l. I, c. VIII, p. 6, 7.

c) *L'acte béatificateur.* — C'est au livre X, c. VII, de l'*Éthique* qu'il nous faut chercher une détermination plus précise de l'acte rationnel auquel est attachée, selon Aristote, la béatitude de l'homme. Ce sera un acte de spéculation, de contemplation. Ὅτι δ'ἐστὶ θεωρητική. *Ethic. Nic.*, l. X, c. VII, p. 124. Aristote appuie sa solution de ces six arguments : *a.* l'excellence de l'énergie intellectuelle, prouvée par l'excellence de son objet; *b.* sa continuité et sa permanence, que l'action ne saurait égaler; *c.* la jouissance incomparable qu'elle cause; *d.* son « autarchie », c'est-à-dire sa suffisance intrinsèque : la contemplation n'a pas besoin, comme la vertu (la libéralité par exemple), d'une matière d'exercice; *e.* elle est désirable pour elle-même, tandis que la vie active cherche toujours quelque chose par delà son effort; *f.* l'état de repos total où elle nous introduit, au rebours des activités de la vie pratique. Ainsi toutes les conditions de la vie bienheureuse énumérées au Ier livre, et d'autres encore, qui en sont les dérivées, se trouvent réalisées dans la contemplation. — Suit la réfutation de l'opinion de Simonide (cf. *I Metaph.*) qui disait qu'une telle vie était au-dessus de la nature humaine, et l'exhortation sublime à vivre selon la meilleure partie de soi-même en dépit des biens mortels. *Ethic. Nic.*, l. X, c. VII, p. 124, 125.

D'ailleurs, la deuxième place appartient aux actes de la vie vertueuse. Ce sont, en effet, des actes humains, par lesquels nous entrons en possession de notre bien. Mais, n'ayant qu'une participation de la lumière rationnelle à laquelle ce bien appartient en propre, ils passent au second rang. Ils exigent d'ailleurs un matériel qu'il n'est pas à la portée de tous d'avoir et dont cependant ils ne peuvent se passer. La magnificence, par exemple, exige une haute situation. Aussi, « les dieux » n'ont pas cette vie, tandis qu'ils ont la contemplation. Les animaux, au contraire, qui ne contemplent en aucune manière, ont des traits communs avec nos habitudes vertueuses. *Ibid.*, c. IX, p. 126. D'où, le sage qui contemple est chéri des dieux. *Ibid.*, p. 127.

On peut considérer aussi le plaisir comme faisant corps avec la béatitude, à titre d'accompagnement ou de conséquence des actes béatificateurs. « Il est à l'acte bon, ce qu'est à la jeunesse sa fleur. » *Ethic. Nic.*, l. X, c. IV, n. 6, 8, p. 120. Des travaux récents ont agité la question de savoir si, d'après Aristote, le formel de l'acte béatificateur est dans le plaisir ou dans l'opération qui le cause. M. Brochard tient pour le plaisir. Le P. Sertillanges, fidèle à l'interprétation de saint Thomas d'Aquin qu'il appuie sur des textes convainquants, réfute cette opinion et place l'essence du bonheur dans la réalisation même du bien qui est la perfection de l'homme. Voir la bibliographie.

d) *La cause de la béatitude.* — Ce n'est pas la bonne fortune. Sa cause humaine est notre effort vers le bien. Ce qui n'exclut pas le don divin. *Ethic. Nic.*, l. I, c. IX, p. 9.

e) *Le bonheur en cette vie et après la mort.* — Aristote réfute l'opinion célèbre de Solon à savoir que l'on n'est heureux qu'à la mort; car comment être heureux du moment que la mort met fin à l'opération qui béatifie? Il concède du reste que pour juger du bonheur d'une vie il faut attendre l'heure de la mort. Dans tout cela il ne s'agit que des bienheureux de la vie terrestre, μακαρίους... τῶν ζώντων. *Ethic. Nic.*, l. I, c. I, p. 10, 11. Nous voudrions entendre Aristote parler comme Platon du bonheur au delà de la mort. Il n'en parle que pour montrer que le souvenir, la gloire, etc., ne sauraient constituer un bonheur pour le mort. Aristote s'est tenu dans le bonheur relatif sur lequel peut compter un mortel. Aussi tout l'effort de saint Thomas en face de cette mélancolique conclusion, est de réserver, en son nom propre, la béatitude de la vie future. *Ethic.*, l. I, lect. XVI; en interprétant cependant la restriction d'Aristote comme un regret : *Subdit quod tales dicimus beatos sicut homines, qui in hac vita mutabilitati subjacent, non possunt perfectam beatitudinem habere. Et, quia non est inane desiderium naturæ, recte existimari potest quod reservatur homini perfecta beatitudo post hanc vitam.*

2. *Influence d'Aristote sur la théologie de la béatitude.* — C'est par Albert le Grand et saint Thomas que l'*Éthique* a pénétré dans la théologie de la béatitude.

donné un corps aux traités scolastiques, rectifié les données platoniciennes, qui d'ailleurs, en harmonie avec les données révélées, ont largement contribué à élargir le cadre aristotélicien.

Ethic. Nic., l. I, X, c. VI-VIII, *Metaph.*, l. XI, c. X; l. XIII, c. V; Brucker, *op. cit.*, p. 835-840; Ritter, *op. cit.*, t. III, p. 265 sq.; Zeller, *op. cit.*, t. II, part. II, *Aristoteles*, p. 607-672; Ubervegs-Heinze, *op. cit.*, p. 231-250, card. Gonzalez, *op. cit.*, t. I, p. 315 sq.; Brochard et Sertillanges, *La morale ancienne et la morale moderne*, dans la *Revue philos.*, t. III (1901), p. 1, 280; Sertillanges, *Les bases de la morale et les recentes discussions*, dans la *Revue de philos.*, t. II, n. 5, 6; t. III, n. 1, 2; Piat, *Aristote*, Paris, 1903, l. IV, c. I, p. 287 sq.

3° *Cicéron.* — Il mérite une mention spéciale à cause de la grande influence qu'il a exercée sur saint Augustin. Malheureusement le texte de l'*Hortensius* qui devait contenir des renseignements sur notre sujet (cf. *Confessions*, l. X, c. IV) est perdu. Des cinq livres *De finibus bonorum et malorum*, et du Ve livre des *Tusculanes*, il ressort que la doctrine cicéronienne est une doctrine purement pratique. Elle établit une équation entre le bonheur et la vie honnête, pratique de la vertu morale. Grâce à la vertu l'homme n'a besoin de rien pour être heureux, ni des biens du corps, ni des biens extérieurs (contre Aristote et les épicuriens). La vertu se suffit à elle-même. Elle abandonne aux animaux les plaisirs des sens. Elle supprime les perturbations de l'âme (passions). Elle ne craint pas la douleur. La tendance générale est celle de la doctrine stoïcienne. Elle s'en distingue cependant sur plusieurs points. Sa signification dans l'histoire de la béatitude est celle d'un résumé éclectique et critique de tous les *placita* des doctrines de morale pratique antérieures. C'est par là surtout qu'elle a rendu service aux théologiens, spécialement à saint Augustin. Cf. Table des œuvres de saint Augustin au mot *Cicéron.*

Ciceronis opera phil., édit. V. Leclerc-Bouillet, 1829-1830, t. II, III.

4° *Philon le Juif.* — Sa doctrine représente, du point de vue judaïque, la première adaptation des notions platoniciennes aux données de l'Ancien Testament. D'où le contraste qu'elle offre, par sa teneur *théologique*, avec les doctrines antérieures. La félicité consiste, selon Philon, dans la réunion des biens (définition reprise par Boèce et saint Thomas). Περὶ τοῦ τὸ χεῖρον, p. 156. Elle est le fruit de la vertu. *Ibid.*, p. 166. Elle consiste dans l'usage de la vertu parfaite dans la vie parfaite. *Ibid.* Le souverain bien, qui réunit tous les biens, n'est autre chose que Dieu. Περὶ φιλανθρωπίας, p. 717. Les richesses ne sont qu'un moyen du bonheur : la fin du bonheur en ce monde c'est de se souvenir du Dieu qui donne la force pour agir, Περὶ γεωργίας, p. 212; c'est la connaissance du créateur. Περὶ τοῦ τὸ χεῖρον, p. 171. Bienheureux celui auquel il est donné de consacrer la plus grande partie de sa vie (car toute sa vie ce serait trop difficile) à ce qu'il y a de meilleur et de plus divin. Περὶ τῶν μετονομαζομένων, p. 1073.

Philon, *Opera omnia*, Francfort, 1691; E. Herriot, *Philon le Juif*, Paris, 1898, p. 289-302.

5° *Plotin.* — 1. *Sa doctrine.* — Il complète et corrige par les dires de Platon et des stoïciens les doctrines d'Aristote. Le livre IVe de la *Ire Ennéade,* qui traite du bonheur, en est un exemple : *a)* N'est *capable* de béatitude que la nature rationnelle : les animaux n'ont pas le bonheur proprement dit. — *b) Nature.* — La béatitude ne consiste pas dans la bonne vie vulgaire, mais dans la bonne vie complète, privilège de l'être complet, c'est-à-dire de l'être rationnel. La vie parfaite, véritable, réelle, est la vie intellectuelle. Le bonheur consiste à tourner ses regards vers le bien seul, à s'efforcer de lui devenir semblable et de mener une vie analogue à la sienne. L'homme ne possède pas le bonheur comme une chose étrangère à soi ; il l'a toujours, au moins en puissance, du seul fait qu'il est rationnel. — *c) Contre Aristote.* — L'homme heureux par l'union avec ce qu'il y a de meilleur n'a besoin d'aucun bien inférieur. Sa tendance principale est rassasiée et s'arrête. Les choses extérieures ne contribuent pas à son bonheur, mais à son existence. La béatitude ne consiste pas à cumuler les biens et le Bien. Il est convenable de rechercher les biens du corps, la santé par exemple, mais ce n'est pas le but de l'âme. Le corps est une lyre que l'on doit dédaigner lorsqu'elle est hors d'usage : on peut chanter sans elle. Elle sert néanmoins tant qu'elle existe. Le bonheur ne dépend ni des biens inférieurs, ni du malheur contingent, fût-on malheureux comme Priam, ni de la santé, ni de la durée (le Bien ayant pour mesure l'éternité), *Ire Enn.*, l. V, ni du souvenir du passé, ni du nombre des belles actions; mais uniquement de la disposition de l'âme, unie au Bien, source des opérations. — *d) Vie future.* — Après la mort, l'âme possédera d'autant mieux le bien qu'elle exercera ses facultés sans le corps. Le rang obtenu dans la béatitude parfaite dépend du progrès actuel dans la vertu où l'âme se rencontrera en quittant le corps. — *e) L'acte béatificateur.* — Il est décrit à plusieurs reprises dans la *VIe Ennéade,* l. VII. Il dépasse la région de l'intelligence et du beau, pour se fixer immédiatement dans le bien. Il n'est pas cependant le plaisir du bien, sa jouissance. C'est un tact, ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἐπαφή (n. 36). « Quand l'âme obtient ce bonheur et que Dieu vient à elle, ou plutôt, qu'il manifeste sa présence, parce que l'âme s'est détachée des autres choses, qu'elle s'est embellie, qu'elle est devenue semblable à lui par les moyens connus de ceux-là seuls qui sont initiés, elle le voit tout à coup apparaître en elle ; plus d'intervalle, plus de dualité, tous deux ne font qu'un ; impossible de distinguer l'âme d'avec Dieu, tant qu'elle jouit de sa présence. » *VIe Enn.*, l. VII, n. 34, trad. Bouillet, Paris, 1861, t. III, p. 472 sq.

Les Ennéades de Plotin, trad. Bouillet ; Ubervegs-Heinze, *op. cit.*, t. I, p. 336-339; Gonzalez, *op. cit.*, t. I, p. 510.

2. *Importance de Plotin.* — Il est une source avouée par saint Augustin, qui voit par lui certaines doctrines de Platon, spécialement celles relatives à l'intuition immédiate de Dieu. Cf. Œuvres de saint Augustin, tables, au mot *Plotin.* Voir t. I, col. 2325, 2330. On peut attribuer à l'intermédiaire du pseudo-Denys de nombreuses concordances entre Plotin et les théologiens. Par saint Augustin et le pseudo-Denys, il aurait ainsi influé sur les scolastiques, saint Thomas en particulier. M. Bouillet, dans sa traduction des *Ennéades,* a établi de nombreux rapprochements entre la doctrine de Plotin sur la béatitude et celles d'Aristote, des stoïciens, t. I, de saint Basile et du théologien Thomassin, t. III.

6° *Proclus.* — La théologie élémentaire de Proclus, dont la paraphrase arabe a été traduite en latin sous le nom de *De causis,* a exercé une influence du même genre. La teneur en est purement néoplatonicienne. Les hypostases supprimées par le pseudo-Denys y subsistent. Sauf cela, les idées générales de conspiration de tout être vers le Bien et de communication du Bien à tous les êtres par les intermédiaires hiérarchiques y sont identiques. Et la doctrine platonicienne de la béatitude est par conséquent implicite dans cette synthèse, comme dans la synthèse dyonisienne. Saint Thomas s'inspire directement du *De causis* qu'il cite dans son traité.

Liber de causis, dans les *Opera S. Thomæ*, édit. Parme, t. XXI; Uberwegs-Heinze, *Grundriss*, t. I, p. 356.

III. DONNÉES SCRIPTURAIRES. — 1° *Ancien Testament.* — La question de la béatitude est nettement abordée sous son aspect eudémoniste dans les livres sapientiaux. On peut considérer le pléonasme : *Beatus es et bene tibi erit,* Ps. CXXVII, 2, comme formulant l'idée courante du

bonheur. L'Ancien Testament se préoccupe surtout de déterminer les biens qui rendent heureux. Ce sont d'abord les biens temporels : un bon roi, Eccl., x, 17, une bonne épouse, Eccli., XXVI, 1, etc.; plus souvent, surtout dans les Psaumes, la protection de Jéhovah, les récompenses ou bénédictions de Dieu; ou encore les œuvres vertueuses, par exemple, Ps. I, surtout les œuvres ou actes difficiles et méritoires, fréquemment la confiance en Dieu. Lesêtre, *Le livre des Psaumes*, Paris, 1883, préface, p. LXXV. Peut-on trouver dans l'Ancien Testament, au sens littéral, l'idée de la béatitude de l'autre vie? Le problème est posé, spécialement aux livres de Job, de l'Ecclésiaste et de la Sagesse. Le premier de ces livres donne bien l'idée de repos dans le schéol, XVII, 16, mais l'on ne voit point que ce repos ait les caractères de la béatitude. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. IV, p. 576-584. L'Ecclésiaste parle surtout du bonheur de la vie terrestre et de la vertu, en les considérant comme des bénédictions divines. Vigouroux, *Manuel biblique*, 11e édit., Paris, 1901, t. II, p. 529-531; A. Motais, *L'Ecclésiaste*, Paris, 1883, p. 104-118; card. Meignan, *Salomon*, Paris, 1890, p. 273-274. La Sagesse est plus affirmative : *Justi autem in perpetuum vivent, et apud Dominum est merces eorum*, etc., v, 16. Lesêtre, *Le livre de la Sagesse*, Paris, 1884, p. 21-22; card. Meignan, *Les derniers prophètes d'Israël*, Paris, 1894, p. 464-470, 497-502. D'une manière générale, on peut dire que l'idée de la béatitude après la mort, considérée comme possession de Dieu, le souverain bien, sans être absente de l'Ancien Testament, sans surtout y être niée, n'a pas atteint le développement d'une doctrine complète, ce qui est bien conforme au caractère de préparation de l'Ancien Testament : *Umbram enim habens lex futurorum bonorum*. Heb., x, 1.

2° *Nouveau Testament*. — Le Nouveau Testament, au contraire, se présente d'emblée dès les premiers mots du sermon sur la montagne comme une solution du problème eudémoniste, au double point de vue du bonheur terrestre et futur : le premier consistant dans les œuvres de vertu, *beati pauperes*, le second attribué comme récompense à la vertu : *quoniam ipsorum est regnum cælorum*. Matth., v, 3 sq. Le royaume des cieux ou de Dieu comporte en effet, dans les synoptiques, l'acception de vie future, quoi qu'il en soit de ses autres acceptions. Dans saint Jean, la vie future est davantage caractérisée au point de vue des actes qui la constituent. I Joa., III, 2. L'eschatologie des synoptiques, de saint Jean, de saint Paul et de saint Pierre, concourt à la formation de l'idée chrétienne de la béatitude éternelle, consistant dans la connaissance directe, faciale, et l'amour de Dieu. Saint Paul y ajoute des notions précises sur la résurrection des corps. I Cor., xv; I Thess., IV, 12; v, 11. Une exposition plus détaillée est du domaine des évangiles.

Nous ferons seulement une remarque sur le caractère finaliste de la doctrine eudémoniste de l'Évangile. Le bonheur de la vertu n'est pas tant représenté comme ayant une valeur en soi, encore que ce point de vue ne soit pas écarté (par exemple : *Estote ergo vos perfecti sicut et pater vester cælestis perfectus est*, Matth., v, 48), que comme un moyen d'arriver à la béatitude finale et parfaite dans la vie du ciel. Le christianisme ne développe pas, comme le stoïcisme, l'idée de la valeur en soi des vertus et du bonheur qui en résulte, ce qui exciterait à les pratiquer par un sentiment de dignité humaine et d'orgueil rationnel; il tient que la vertu est avant tout un don, une grâce, et, moyennant notre coopération, un *moyen* de réaliser notre fin dernière, notre béatitude future, et par elle la glorification de Dieu. Ce caractère finaliste est en harmonie avec les théories de Platon et d'Aristote, et saint Thomas n'aura pas de peine à les synthétiser dans le prologue métaphysique qui forme la première question de son traité.

Schwane, *Hist. des dogmes*, trad. franç., Paris, 1886. *Doctrine de l'Écriture sainte sur les fins* [illegible], t. I, p. 384 sq.; L. Atzberger, *Christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung in Alten und Neuen Testament*, Fribourg-en-Brisgau, 1890.

IV. Doctrine des saints Pères. — 1° *Les Pères en général*. — Chez la plupart des Pères, la question de la béatitude est mêlée à des thèses eschatologiques, parfois millénaristes ou gnostiques.

Pour l'eschatologie dans ses rapports avec la béatitude, consulter Schwane, *Hist. des dogmes*, trad. franç., sur les Pères apostoliques, t. I, p. 401-412; saint Justin et Athénagore, p. 428 sq.; saint Irénée, p. 451 sq.; Tertullien (spécialement pour la résurrection des corps), p. 473 sq.; sur l'erreur d'Origène touchant la non-perpétuité de la vie bienheureuse, p. 511 sq.; L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896 : pour les Pères apostoliques, p. 77, 83; pour les premiers apologistes, p. 131; pour saint Irénée, p. 238; pour saint Hippolyte, p. 275; pour Tertullien, p. 300; pour Clément d'Alexandrie, p. 352; pour Origène, p. 418; pour Méthode, p. 476, Minucius Félix, p. 531, saint Cyprien, p. 552; pour Lactance, p. 597; pour les actes des martyrs, la liturgie, les images antérieurement au concile de Nicée, p. 168, 613, 617, 620. Sur l'erreur de Grégoire de Nysse, Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. II, p. 122. Cf. Klee, *Manuel de l'hist. des dogmes chrétiens*, trad. franç., Liège, 1850, t. II, p. 323 sq.

L'enseignement homilétique des Pères théologiens contient surtout des paraphrases de l'enseignement scripturaire, où les idées systématiques n'interviennent qu'accidentellement.

Il y aurait cependant d'intéressantes monographies à faire touchant l'eudémonisme de Pères tels que saint Jean Chrysostome, saint Ambroise, saint Grégoire le Grand. On trouvera, en attendant, les premiers renseignements dans les tables de la patrologie spéciales à chaque Père ou générales pour la *P. L.*, aux mots : *Beatus*, *Felicitas*; dans les tables de Petau et surtout de Thomassin, Paris, 1872, aux mots : *Beatitudo*, *Felicitas*. On peut consulter aussi les nombreux renvois aux Pères, adaptés aux questions spéciales des traités *De beatitudine* des scolastiques, spécialement *Salmanticenses*, 1878, t. V.

Nous ne nous arrêterons qu'aux Pères qui ont formulé une doctrine systématique de la béatitude et ont servi d'intermédiaire entre l'Écriture et les anciens philosophes d'une part, et les théologiens qui ont définitivement arrêté la doctrine dans l'état où elle subsiste aujourd'hui d'autre part. Au premier rang nous rencontrons saint Augustin, puis le pseudo-Denys l'Aréopagite. Nous leur adjoindrons Boèce et Pierre Lombard.

2° *Saint Augustin*. — La recherche du bonheur parfait ou béatitude est caractéristique de la doctrine de saint Augustin. Ce point de vue spécial s'est imposé à lui du fait de sa genèse spirituelle : il ne l'a pas choisi. Jailli de son âme comme un instinct, le désir du bonheur plénier s'est développé en lui à la lecture de l'*Hortensius*, jusqu'à l'envahir. De là vient la division, fondamentale dans son système, des réalités de l'univers en choses dont on jouit et en choses qu'on utilise, en choses qui jouissent et en choses qui utilisent, laquelle a sans doute ses racines dans la révélation et dans les doctrines des anciens philosophes, mais prend chez lui une importance systématique extraordinaire. On peut dire que, dans la doctrine essentiellement psychologique et morale d'Augustin, elle joue un rôle analogue à la distinction de la puissance et de l'acte, ou de la division de l'être en catégories des doctrines ontologiques. *De doct. christ.*, l. I, c. III sq., *P. L.*, t. XXXIV, col. 20. — Les choses dont on jouit nous rendent heureux; celles qu'on utilise nous aident à parvenir aux premières. Sont objets de jouissance le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, la Trinité tout entière qui est un seul Dieu. *Ibid.*, c. V, col. 21. Sont instruments de jouissance,

le monde et toutes les créatures. *Ibid.*, c. XXXI, col. 32. Sont choses qui jouissent ou utilisent, *quæ fruuntur et utuntur*, les hommes et les anges. Aux hommes, considérés dans leurs relations mutuelles, s'appliquent les deux catégories. *Si enim propter se, fruimur eo, si propter aliud, utimur eo. Ibid.*, c. XXII, XXXIII, col. 26, 32. Les vertus au contraire sont des moyens d'arriver à la béatitude, et non pas des choses désirables en soi, comme le veulent les stoïciens. *De civ. Dei,* l. XIX, c. I, n. 2, *P. L.*, t. XLI, col. 622; *De Trin.*, l. XIII, c. VII, *P. L.*, t. XLII, col. 1020. Ainsi la théologie, l'angélologie, la physique, l'anthropologie, la morale augustinienne reçoivent leur détermination suprême et leur principe de systématisation de l'idée de bonheur, conçue comme ne formant qu'un avec celle de jouissance, *frui*.

Nous étudierons dans saint Augustin : 1. le fondement de ce point de départ; 2. la notion de la béatitude ; 3. les conditions de la béatitude comme état ; 4. l'objet précis dans lequel elle consiste ; 5. l'acte béatificateur ; 6. le faux bonheur; 7. le moyen d'arriver à la béatitude ; 8. le bonheur terrestre ; 9. la béatitude parfaite.

1. *Fondement de l'eudémonisme augustinien.* — C'est dans la nature de l'homme que saint Augustin trouve la preuve du bien fondé de la béatitude comme point de vue de toute la spéculation humaine. Car tous les hommes désirent la béatitude. *Confess.*, l. X, c. XX. *P. L.*, t. XXXII, col. 792; *Enarr. in Ps. XXXII*, n. 15, *P. L.*, t. XXXVI, col. 293 ; *De civ. Dei*, l. X, c. I, n. 1, *P. L.*, t. XLI, col. 277 ; la recherchent, *De Trin.*, l. IV, c. I; l. XIII, c. III-V, XX, *P. L.*, t. XLII, col. 887, 1018, 1034; *Enarr. in Ps. CXVIII*, serm. I, n. 1, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1502; la veulent, y compris les pécheurs, *Op. imperf. cont. Jul.*, l. VI, n. 11, *P. L.*, t. XLIV, col. 1521 ; *Epist.*, CXXX, c. IV, *P. L.*, t. XXXIII, col. 497. Ils sont criminels en la voulant d'une mauvaise manière. C'est la seule chose que les sceptiques de l'Académie ont avouée. *Op. imp. cont. Julian.*, l. IV, n. 26, *P. L.*, t. XLIV, col. 1566. Et les philosophes ne semblent pas avoir d'autre motif de philosopher. *De civ. Dei*, l. VIII, c. III, *P. L.*, t. XLI, col. 226.

Saint Augustin ne remonte pas au delà du fait brut. Il ne débute pas comme saint Thomas d'Aquin en faisant dépendre le désir de la béatitude de l'idée de cause finale et par là d'une ontologie. Son point de départ est purement psychologique (ordre du cœur, de Pascal). C'est l'homme en pleine action, en face de la condition de cette action « avouée de tous les philosophes », la béatitude. D'où, chose curieuse, le point de départ de la spéculation analytique d'Augustin se retrouve comme terme et conclusion du traité synthétique de saint Thomas dans l'article clôtural : *Utrum omnis homo appetat beatitudinem. Sum. theol.*, Ia IIæ, q. V, a. 8.

2. *Notion de la béatitude.* — Puisque la béatitude est une exigence de l'homme en tant qu'agent, c'est par rapport à l'action de l'homme qu'elle veut être déterminée. Or l'homme agit, en tant qu'homme, par sa volonté libre. Saint Augustin se demande donc si la béatitude doit être déterminée en regard des volontés libres individuelles ou de la volonté libre dans ce qu'elle a de spécifique, prise comme nature.

Ce ne peut être en regard des volontés individuelles, à cause de leur variabilité indéfinie. *De Trin.*, l. XIII, c. IV-VII, *P. L.*, t. XLII, col. 1018-1021. Cf. *Serm.*, CCCVI, c. III, n. 16, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1401. La béatitude n'est pas dans la force de caractère, *in animo*, comme le veulent les stoïciens, ni dans la volupté, comme le prétendent les épicuriens, *Epist.*, CXVIII, c. III, *P. L.*, t. XXXIII, col. 439, encore moins dans les douleurs et les tourments. *Epist.*, CLX, c. I, n. 2, 3, *ibid.*, col. 667. Cf. *De Trin.*, l. XIII, *P. L.*, t. XLII, col. 1021. En somme, on ne doit pas dire heureux celui qui agit à sa guise. *Ibid.*, t. XXXIII, col. 497; t. XLII, col. 1019.

C'est donc en regard de la volonté-nature. On veut être heureux comme on veut vivre et avoir bonne santé, désirs de nature s'il en est. *Serm.*, CCCVI, c. IV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1401. La notion de béatitude est imprimée dans nos esprits, *in mentibus. Ibid.*, col. 1256. Son objet c'est la totalité du bien de l'homme, et donc, c'est le souverain bien, *De lib. arbitr.*, l. II, c. IX sq., *P. L.*, t. XXXII, col. 1254-1260; car le souverain bien est le bien auquel se réfèrent tous les autres. *Epist.*, CXVIII, c. III, n. 13, *P. L.*, t. XXXIII, col. 438. La vie bienheureuse consiste donc dans ce qui doit être aimé pour soi, *propter se. De doct. christ.*, l. I, c. XXII, n. 20, *P. L.*, t. XXXIV, col. 26. Et la béatitude n'est autre chose que la jouissance du vrai et souverain bien. *De civ. Dei*, l. VIII, c. VIII, *P. L.*, t. XLI, col. 233. On est heureux lorsque l'on jouit de ce pour quoi l'on veut tout le reste, car ce bien supérieur ne saurait être qu'aimable en soi. *Epist.*, CXVIII, c. III, *P. L.*, t. XXXIII, col. 438 ; *De civ. Dei*, l. XIX, c. I, n. 2, *P. L.*, t. XLI, col. 621. D'un mot, la béatitude est l'inhérence au souverain bien. *De Trin.*, l. VIII, c. III, n. 5, *P. L.*, t. XLII, col. 950.

3. *Conditions de l'état de béatitude.* — *a*) Avoir tout ce que l'on veut et ne rien vouloir de mauvais, *De Trin.*, l. XIII, c. V, *P. L.*, t. XLII, col. 1020; aimer ce qui doit être aimé, *Enarr. in Ps. XXVI*, en. IIa, n. 7, *P. L.*, t. XXXVI, col. 202, à savoir la vertu. *De civ. Dei*, l. XIX, c. III, *P. L.*, t. XLI, col. 626. En résumé, *inde beatus unde bonus. Epist.*, CXXX, c. II, n. 3, *P. L.*, t. XXXIII, col. 495. — *b*) Pour être heureux il faut avoir la connaissance de son bonheur. *Quæst. LXXXIII*, q. XXXV, *P. L.*, t. XL, col. 24. — *c*) La jouissance du souverain bien (*boni incommutabilis*). *De civ. Dei*, l. XI, c. XII, XIII, *P. L.*, t. XLI, col. 328. — *d*) La sécurité dans la possession. *Ibid.* La béatitude comporte l'éternité. *De civ. Dei*, l. XIV, c. XXV, *P. L.*, t. XLI, col. 433; *Quæst. LXXXIII*, q. XXXV, *P. L.*, t. XL, col. 26; *Serm.*, CCCVI, c. VIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1404 ; *De civ. Dei*, l. XI, c. XI, *P. L.*, t. XLI, col. 327; l. XII, c. XX, col. 370. Elle exclut toute crainte de la perdre. *De beata vita*, n. 11, *P. L.*, t. XXXII, col. 965; *De corrept. et gratia*, c. X, *P. L.*, t. XLIV, col. 932, 933. Cette idée de la nécessité d'une possession assurée pour la béatitude représente une contribution personnelle de saint Augustin à l'histoire dogmatique. Il la retourne sous toutes ses formes. Citons encore : sans la possession assurée de la béatitude, pas d'amour de Dieu, *De civ. Dei*, l. XII, c. XX, *P. L.*, t. XLI, col. 370; seule, l'immortalité peut remplir la mesure de la béatitude parfaite. *Cont. advers. legis et proph.*, l. I, c. VI, *P. L.*, t. XLII, col. 607.

4. *La chose objective dans laquelle consiste la béatitude.* — C'est Dieu lui-même : *Ut quid vultis beati esse de infimis : sola Veritas facit beatos ex qua vera sunt omnia. Enarr. in Ps. IV*, n. 3, *P. L.*, t. XXXVI, col. 791; *Confess.*, l. XIII, c. VIII, *P. L.*, t. XXXII, col. 848; *De beata vita*, n. 12, *ibid.*, col. 965; *Epist.*, CXXX, c. XIII, XIV, n. 24, 27, *P. L.*, t. XXXIII, col. 503-505 ; *Contra Adimant.*, c. XVIII, n. 2, *P. L.*, t. XLII, col. 163; *De natura boni*, c. VII, *ibid.*, col. 554. C'est en Dieu seul que se trouve la béatitude des hommes et des anges, et c'est l'opinion de Plotin. *De civ. Dei*, l. IX, c. XV; l. X, c. I-III; l. XII, c. I, *P. L.*, t. XLI, col. 269, 277-280, 349.

5. *L'acte béatificateur.* — Deux choses font l'homme heureux : la connaissance et l'action. *De agone christiano*, c. XIII, *P. L.*, t. XL, col. 299. L'acte béatificateur est d'abord un acte de connaissance. *Beatissimi quibus hoc est Deum habere quod nosse. Epist.*, CLXXXVII, c. VI, n. 21, *P. L.*, t. XXXIII, col. 840. C'est aussi un acte d'appréhension de Dieu par l'amour : *secutio Dei beatitatis appetitus ; consecutio autem ipsa beatitas. De mor. Eccl. cath.*, l. I, c. VIII sq., *P. L.*, t. XXXII, col. 1315, 1319. C'est un acte de jouissance de Dieu, *Retract.*, l. I, c. I, n. 4, *P. L.*, t. XXXII, col. 587, *gaudere de Deo. Confess.*, l. X, c. XXII, *ibid.*, col. 793. Les deux actes ne s'excluent pas, mais se fondent : la béatitude est la joie que cause la vérité.

Confess., l. X, c. XXIII, *P. L.*, t. XXXII, col. 793. Elle est la parfaite connaissance de la vérité dont on jouit. *De beata vita,* n. 35, *P. L.*, t. XXXII, col. 976. Elle n'est certaine et perpétuelle que dans la vision de Dieu. *De serm. Dom. in monte,* l. II, c. XII, n. 43, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1288. La vision concerne Dieu tout entier, mais ne le comprend pas totalement. *Serm.*, CXVII, c. III, n. 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 663. Cf. Kranich, *Ueber die Empfanglichkeit des menschlichen Natur für die Güter der übernatürlichen Ordnung nach der Lehre des hl. Augustinus und des hl. Thomas von Aquin,* Paderborn, 1892.

6. *Fausses opinions sur la béatitude.* — Celle des académiciens, qui la placent dans la recherche même du vrai. *Contr. acad.*, l. I, c. II sq., *P. L.*, t. XXXII, col. 908 sq. Celles d'Épicure (volupté), des stoiciens (vertu). *Serm.*, CXLI, c. VIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 812.

La béatitude n'est pas dans les richesses, même inamissibles. *De beata vita,* n. 11, *P. L.*, t. XXXII, col. 965. Elle n'est pas dans les biens terrestres. *Epist.*, CLV, c. II, n. 6, *P. L.*, t. XXXIII, col. 669. Elle n'est pas dans la santé, ni dans sa propre santé ni dans celle de ses amis. *Epist.*, CXXX, c. V, *ibid.*, col. 498. Elle n'est pas dans la vie sociale. *De civ. Dei*, l. XIX, c. V, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 631. Notre béatitude n'est pas de ce monde. *Enarr. in Ps. XXXII*, n. 15, 16, *P. L.*, t. XXXVI, col. 293, 294; *Confess.*, l. IV, c. XII, n. 18, *P. L.*, t. XXXII, col. 701; *De civ. Dei,* l. XIV, c. XXV, *P. L.*, t. XLI, col. 433.

7. *Le bonheur terrestre.* — Notre bonheur en ce monde est au dedans de nous. *De serm. Dom. in monte*, l. I, c. V, n. 13, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1236. Il consiste à courir de la multiplicité vers l'unité et à rester dans l'unité. *Serm.*, XCVII, c. VI, n. 6, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 587. Ce que nous cherchons n'est pas ici-bas, *De Trin.*, l. IV, c. I, n. 2, *P. L.*, t. XLII, col. 887, mais si nous observons les commandements de Dieu, nous l'avons en espérance. *Enarr. in Ps. CXVIII,* serm. I, n. 2, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1503. Il est tout en espérance. *De civ. Dei*, l. XIX, c. IV, XX, *P. L.*, t. XLI, col. 631, 648.

8. *Le bonheur parfait.* — C'est le bonheur de la vie future, *De Trin.*, l. XIII, c. VII, *P. L.*, t. XLII, col. 1020, caractérisé par l'absence de maux et de concupiscence, par l'amour de Dieu et du prochain. *Epist.*, CXXXVII, c. V, n. 20, *P. L.*, t. XXXIII, col. 525. Il est là, *ubi non dicitur: pugna, sed gaude. Enarr. in Ps. CXLII, P. L.*, t. XXXVII, col. 1862. C'est le règne de la paix et de l'amour de Dieu. *Ibid.*, col. 1860, 1862. C'est *bene velle et posse quod velis. De Trin.*, l. XIII, c. VI, *P. L.*, t. XLII, col. 1020. C'est jouir de Dieu, nourriture des bienheureux. *Serm.*, CXXXVII, c. V, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 799; *Enarr. in Ps. XXXII,* serm. II, n. 18, *P. L.*, t. XXXVI, col. 295; *De civ. Dei,* l. XXII, c. XXX, *P. L.*, t. XLI, col. 801. C'est Dieu tout en tous. *Serm.*, LVI, c. IV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 376; CLVIII, c. IX, *ibid.*, col. 867.

9. *Moyens de parvenir à la béatitude.* — *a*) Connaître dans quel bien elle se trouve. Tous ceux qui la veulent n'y parviennent pas, *Epist.*, CIV, c. IV, n. 12, *P. L.*, t. XXXIII, col. 393, à cause de leur ignorance. *De lib. arbitr.*, l. I, c. XIV, *P. L.*, t. XXXII, col. 1237. C'est cependant la science par excellence. *Epist.*, CXVIII, c. I, n. 6, 7, *P. L.*, t. XXXIII, col. 435. Le remède à cette ignorance est la foi dans l'autorité divine, *De Trin.*, l. XIII, c. VII, XIX, *P. L.*, t. XLII, col. 1020-1033, et la lecture des Écritures. *Epist.*, CIV, *P. L.*, t. XXXIII, col. 393.

b) La bonne vie. *De beata vita*, c. III, n. 17, *P. L.*, t. XXXII, col. 968; *De mor. Eccl. cath.*, l. I, c. XIII-XV, *ibid.*, col. 1321. Elle consiste à imiter Dieu, *De civ. Dei*, l. VIII, c. VIII, *P. L.*, t. XLI, col. 233; à ressembler à Dieu, *similem Deo fieri, ibid.*, l. IX, c. XVII, col. 271, dans le culte de Dieu, *ibid.*, l. X, c. III, col. 280, dans l'amour chaste de Dieu, comme l'ont enseigné les platoniciens. *Ibid.*, l. X, c. I, col. 277.

c) La grâce d'en haut. L'homme ne peut réaliser le bonheur parfait par ses propres forces. *Enchirid.*, c. CV-CVIII, *P. L.*, t. XL, col. 282. Nous sommes heureux de Dieu, en Dieu, par Dieu. *De Trin.*, l. VI, c. V, *P. L.*, t. XLII, col. 928. Celui-là seul rend l'homme heureux qui a fait l'homme. *Epist.*, CLV, c. I, *P. L.*, t. XXXIII, col. 667, 669, 670. L'homme en péchant a perdu la béatitude, mais non la faculté de la recouvrer. *De lib. arbit.*, l. III, c. VI, *P. L.*, t. XXXII, col. 1280. C'est un don de Dieu. *Serm.*, CLI, c. VII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 812.

d) L'incarnation du Christ rend croyable la béatitude éternelle. *De Trin.*, l. XIII, c. IX, *P. L.*, t. XLII, col. 1023. Par le Christ seul, nous pouvons efficacement parvenir à la béatitude surnaturelle. *Cont. Jul. pel.*, l. IV, n. 19, *P. L.*, t. XLIV, col. 747.

Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. III, p. 87, 125; Ueberwegs-Heinze, *Grundriss der Gesch. der Phil.*, Berlin, 1898, t. II, p. 132; Gonzalez, *Hist. de la phil.*, Paris, 1890, t. II, p. 76 sq. Voir t. I, col. 2432-2434.

3° *Pseudo-Denys l'Aréopagite.* — Le mot béatitude, μακαριότης, non εὐδαιμονία, n'est prononcé qu'accidentellement dans les *Noms divins*, c. I, n. 4, 5, *P. G.*, t. III, col. 592-593; point dans la *Théologie mystique*. Il se trouve une fois dans la *Hiérarchie céleste,* appliqué à Dieu, avec cette formule de réserve : « pour parler à la manière humaine. » C. III, n. 2, *P. G.*, t. III, col. 165. Par contre, il est courant dans la *Hiérarchie ecclésiastique*. Du sens qui lui est attribué en maints endroits de ce livre, on peut conclure que si le mot est absent des autres ouvrages du pseudo-Denys, la chose signifiée y est partout présente. En effet, elle est attribuée aux personnes de la Trinité. *Eccles. hier.*, c. II, n. 7, *P. G.*, t. III, col. 396. Elle est décrite agissante dans l'administration du baptême, par la communication d'elle-même, en rendant le baptisé intime à Dieu et participant des faveurs célestes. *Ibid.*, n. 4, col. 400. C'est dans cette divine et transcendante béatitude que se trouve le salut des hommes et des anges; c'est par elle que sont *déifiés* ceux qui doivent l'être, chacun à sa manière, les bienheureux selon un mode plus spirituel, les vivants de ce monde, plus imparfaitement. *Ibid.*, c. I, n. 3, 4, col. 373-376. Les séraphins sont heureux par les très « bienheureuses contemplations » auxquelles ils vaquent, *ibid.*, c. IV, n. 5, col. 480, le peuple fidèle, par les « bienheureuses contemplations » des saints mystères. *Ibid.*, c. III, col. 428. Le livre de la *Hiérarchie ecclésiastique* n'étant qu'une application concrète des lois platoniciennes de diffusion de la bonté divine et de communion de toutes choses, selon l'ordre hiérarchique, au bien transcendant qui est Dieu, qui sont le fond de la doctrine de Denys, nous pouvons conclure de ces citations, confirmées par leurs contextes, que la doctrine de la béatitude est sous-entendue, quand elle n'est pas exprimée par des termes équivalents, dans les passages innombrables des *Noms divins* où il s'agit de l'action ou de la participation du bien parfait. Voir BIEN. La notion de la béatitude dyonisienne est donc la notion platonicienne, adaptée aux exigences d'un système, où les exemplaires platoniciens sont, soit fondus, à l'état d'attributs, de « noms divins », dans l'unité de la *superessence* divine, soit identifiés avec les membres de la hiérarchie angélique. De Dieu par les hiérarchies jusqu'aux êtres infimes descend un courant illuminateur et béatificateur qui remonte en aspirations et désirs d'union, par les mêmes intermédiaires, jusqu'à la suprême bonté, laquelle, après cette vie, peut être objet pour les justes de jouissance directe, de vision intuitive.

Telle nous semble l'idée centrale du pseudo-Denys. Elle a exercé une influence considérable sur la doctrine théologique de la béatitude, conçue comme divinisation objective de la nature intellectuelle.

Uberwegs-Heinze, *Grundriss*, 1898, t. II, p. 138-139.

4° *Boèce.* — Le livre III du *De consolatione philosophica, P. L.,* t. LXIII, est un monument littéraire élevé à la gloire de la vraie béatitude. Le philosophe passe sans cesse du ton de la dissertation à celui de l'enthousiasme poétique. Le « mètre » succède à la « prose ». On ne peut analyser sans le déflorer ce chef-d'œuvre que les scolastiques et spécialement saint Thomas ont mis largement à contribution dans leurs traités de la béatitude. Voici cependant la suite des idées principales :

1. Définition de la béatitude : *status bonorum omnium congregatione perfectus,* col. 724. La première condition de la félicité, c'est de rejeter les faux biens. Le désir du vrai bien est inné chez tous les hommes, mais beaucoup le mettent là où il n'est pas. Prosa II^a^, col. 723; metrum II, col. 728. Procès de ces faux biens : richesses, prosa III^a^, metrum III, 731-735, honneurs, prosa IV^a^, col. 735-739, pouvoir, prosa V^a^, col. 739-744, gloire, prosa VI^a^, col. 745-766, plaisirs, prosa VII^a^, col. 750. Conclusion de la discussion (prosa VIII^a^, metrum VIII, col. 752) : « On cherche sur la terre les choses terrestres, les êtres aquatiques dans l'eau, les oiseaux dans l'air,... le lieu du souverain bien n'est pas ici-bas. » Les propriétés du souverain bien sont telles que lorsqu'on les attribue à des biens inférieurs, on se trompe fatalement. Prosa IX^a^, col. 754.

2. Prière au créateur pour qu'il fasse connaître le lieu du vrai bonheur. Metr., IX, col. 758. Recherche du vrai bonheur; la démonstration qui y mène : l'imparfait suppose le parfait, le bien imparfait exige le bien souverain. Prosa X^a^, col. 764. Ce bien ne peut être que Dieu, car Dieu est le bien par soi, auquel tous les biens se réfèrent. *Ibid.,* col. 765, 769. Il est le seul bien que tout désire et la fin de toutes choses. Prosa et metrum XI, col. 770, 776. Tout se tourne vers lui et rien ne peut lui résister. Prosa XII^a^, col. 777, 782. Mètre final et conclusion : ne pas regarder en arrière :

> Felix qui potuit Boni
> Fontem visere lucidum...
>
> . . . .
>
> Orpheus Euridicen suam
> Vidit, perdidit, occidit.
> Vos hæc fabula respicit
> Quicumque in superum diem
> Mentem ducere quæritis.

5° *Pierre Lombard.* — Dans son étude sur *La philosophie de Pierre Lombard et sa place dans le XIIe siècle,* le docteur J. N. Espenberger consacre trois pages à la doctrine de la béatitude d'après ce théologien. On n'y trouvera pas de différence sensible avec la doctrine de saint Augustin touchant le *frui* et l'*uti.* Voir plus haut. Par contre, l'exposé de M. Espenberger est appuyé sur de nombreux textes de saint Augustin tirés des quatre livres des *Sentences* qui forment comme une petite somme lombarde de la question. M. Espenberger fait remarquer une particularité de la doctrine de Pierre Lombard en ce qui regarde le bonheur de la vertu. Pierre Lombard essaie de concilier sur ce sujet la doctrine de saint Augustin, regardant la vertu comme un instrument de la béatitude parfaite, et celle de saint Ambroise, plus rapprochée du stoïcisme, qui, appuyée sur la doctrine apostolique regardant certaines vertus comme des fruits, Gal., V, 22, les considérait comme objet par soi de jouissance. La conciliation consiste en ce que les vertus peuvent être considérées comme objets de jouissance valables en soi, sans être pour cela des objets derniers, des fins ultimes. Cette solution est évidemment selon l'esprit de saint Augustin, qui n'avait entendu combattre que la doctrine stoïque mettant la fin ultime dans la force de caractère. Voir plus haut. Saint Augustin développe une solution analogue pour la licéité de la jouissance que l'on trouve dans le commerce des hommes.

Pierre Lombard, *I Sent.,* dist. I, *P. L.,* t. CXCII, col. 523-525; *IV Sent.,* dist. XLIX, *ibid.,* col. 958. Pour les autres textes : J. N. Espenberger, *Die Philosophie des Petrus Lombardus...,* Münster, 1901 (collection des *Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters*).

6° *Scolastiques antérieurs à saint Thomas.* — Nous passons directement de Pierre Lombard à saint Thomas d'Aquin, non pas que l'époque intermédiaire manque d'intérêt. On trouve en particulier, soit chez les théologiens originaux comme saint Bernard, Hugues et Richard de Saint-Victor, *P. L.,* tables, t. CLXXXV, CLXXVI, CLXXVII, CXCVI, soit chez les commentateurs de Pierre Lombard, comme saint Bonaventure, *IV Sent.,* dist. XLIX, et Albert le Grand, *ibid., Ethica,* I, X, les idées directrices des doctrines postérieures et de leurs diverses orientations. Mais, ce serait à des monographies spéciales comme celles d'Espenberger sur Pierre Lombard qu'appartiendrait de développer l'idée de la béatitude chez ces auteurs; et ces monographies n'existent pas ou sont très imparfaites. Pour saint Bonaventure en particulier, rien ne serait désormais plus aisé, grâce aux deux *Index* qui terminent l'édition de Quaracchi, 1902, t. IX, X, aux mots *Beatitudo, Felicitas.* Saint Thomas, du reste, a rejoint directement, en passant par-dessus ses prédécesseurs immédiats, les représentants principaux de la tradition théologique et philosophique dont son traité de la béatitude développe et systématise les doctrines.

III. SAINT THOMAS D'AQUIN. — 1° *Sources.* — La doctrine de saint Thomas d'Aquin sur la béatitude humaine est exposée d'une manière complète et définitive dans la *Somme théologique,* I^a^ II^æ^, q. I-V. Les lieux parallèles principaux sont : *Contra gentes,* l. III, c. XVI-LXIII; *In III Sent.,* dist. XXVII; *In IV,* dist. XLIX; *In I* et *X Ethic.; Compendium theologiæ,* c. CXLIX, CL, etc. On trouvera les références de détail sous les titres des articles de la *Somme théologique* (édition léonine de préférence).

Les sources principales du traité de saint Thomas sont les livres I et X de l'*Éthique à Nicomaque,* les œuvres de saint Augustin, spécialement *De Trinitate, De doctrina christiana, De civitate Dei, Liber* LXXXIII *quæstionum,* les *Confessions,* les *Lettres,* etc., le IIIe livre *De consolatione philosophica* de Boèce. Il faut ajouter de nombreuses citations de la sainte Écriture et des ouvrages d'Aristote qui, par leur entrelacement, constituent en quelque sorte le tissu du traité.

2° *Exposé.* — 1. Comme Aristote, saint Thomas, *Sum. theol.,* I^a^ II^æ^, q. I-V, dégage la question du souverain bien de l'homme de la question du bien en soi qu'il a étudiée. *Ibid.,* I^a^, q. V. Voir plus haut. L'idée de la béatitude est rattachée, dès la question première, à la doctrine de la cause finale, mais envisagée en regard de l'agent humain, maître de ses actions par le libre arbitre, faculté volontaire et rationnelle. L'homme, nécessairement agit pour une fin, et cette fin a raison de bien (q. I, a. 1). Ce qu'il y a de caractéristique dans ce mouvement de l'homme vers le bien, c'est qu'il est autonome et non passif comme chez les animaux. L'homme se meut de lui-même vers sa fin (a. 2). En tant qu'il connaît et veut la fin, et donc en connaissance de cause, il détermine son action, qui dans sa racine même se trouve spécifiée par la raison de fin. L'acte ainsi accompli est l'acte moral (a. 3). Non seulement l'homme agit toujours pour une fin, mais il agit toujours pour une fin ultime, autrement son action se perdrait dans l'indéfini, n'ayant pas de point d'appui premier (doctrine des causes premières d'Aristote) (a. 4). Et cette fin ultime est unique pour chaque individu humain : c'est le bien qui le parfait et le complète (a. 5). C'est vers ce bien que tendent toutes les actions de l'homme sans exception (a. 6). Et il est le même pour tous les hommes, encore que chacun puisse le placer dans un bien concret différent (a. 7). Nous retrouvons dans ces deux derniers articles l'idée augustinienne de la détermination de la béatitude vis-à-vis de la volonté-nature et non vis-à-vis des volontés individuelles.

2. La béatitude étant déterminée comme bien perfectif ultime de la nature humaine, le saint docteur recherche si cette notion convient à quelqu'un des biens concrets que l'homme se propose. Il exclut successivement, en suivant et complétant Boèce, *loc. cit.*, q. II, a. 1, les honneurs (a. 2), la gloire (a. 3), le pouvoir (a. 4), les biens du corps en général (a. 5), la volupté (a. 6), les biens qui perfectionnent intrinsèquement l'homme (science, vertu). Avec saint Augustin, il recherche la cause de ce phénomène humain d'inassouvissement dans les biens créés et la trouve dans l'amplitude universelle de l'appétit humain, lequel est commandé par la vue de l'universel, qui est le propre de sa connaissance. Aucun bien créé ne se présentant *sub specie universalitatis*, il ne peut réaliser la fin ultime qu'exige l'appétit humain pour servir de point d'appui dernier à son activité volontaire. Il suit de là que l'être concret, adéquat aux exigences de l'appétit humain, ne peut être que l'Être universel réalisé, c'est-à-dire Dieu, l'univers n'étant lui-même qu'une collection d'êtres et de biens particuliers, ordonnée à ce Tout suprême (a. 8).

3. La question IIIe s'ouvre par la différenciation de la béatitude objective dont il a été question jusqu'ici et de la béatitude subjective déjà insinuée (q. II, a. 7). La béatitude subjective est l'acte humain fini, par lequel l'homme entre en possession de sa béatitude objective ou de Dieu (a. 1). Est-ce d'abord un acte? ne serait-ce pas plutôt une prise de possession de *l'être* de l'homme par Dieu, un *illapsus divinus*, une divinisation de l'essence humaine? La définition même de la béatitude objective, *perfection ultime* de l'homme, ne permet pas de l'admettre. Car, c'est dans son opération, acte second vis-à-vis de l'acte premier qu'est l'essence, que l'homme atteint la perfection ultime subjective. Et c'est à l'opération humaine, par conséquent, que devra correspondre la perfection ultime objective. C'est donc bien comme objet d'opération que le bien parfait de l'homme devra se communiquer à lui (a. 2). Mais, quelle peut être cette opération béatifiante? Ce ne peut être un acte de la partie sensitive de l'homme, car celle-ci ne saurait atteindre Dieu, l'être spirituel (a. 3). Ce ne peut être, en premier du moins, un acte de volonté, d'amour, car la volonté suit l'appréhension de l'intelligence, et donc, lorsqu'elle intervient, l'objet qu'elle goûte a déjà été saisi, d'une appréhension vraiment humaine, propre à l'homme, par l'intelligence (a. 4). A son tour, l'intellect pratique dont la fin est de régler les actions humaines, elles-mêmes réglées par les fins, n'est pas destiné à appréhender en elles-mêmes et pour elles-mêmes les fins supérieures; c'est donc l'affaire de l'intellect spéculatif (a. 5). Mais ni la connaissance abstractive des sciences spéculatives qui dépend de l'expérience des choses sensibles (a. 6), ni même la connaissance intuitive des substances séparées, des anges, qui ne sont pas l'être absolu, seul adéquat au bien universel, ne peuvent rendre l'homme parfaitement heureux (a. 7). Il suit de cet inventaire que Dieu seul peut être l'objet cherché, dont la connaissance rend l'homme parfaitement heureux. L'est-il, en effet? Saint Thomas (a. 8) répond par l'affirmative en se fondant sur le texte de saint Jean, *Videbimus eum sicuti est*, I Joa., III, 2. Pour appuyer cet argument d'autorité, le seul décisif en la matière, il fait valoir dans le corps de l'article les ressources de l'intelligence humaine en fait de vision intuitive de l'essence divine. Elles résultent de ces deux considérations : *a*) L'homme n'a pas la béatitude parfaite tant qu'il lui reste quelque chose à désirer et chercher; *b*) d'autre part l'intelligence humaine a pour terme la connaissance des essences, y compris des essences des causes qu'il sait exister. D'où il suit que, si l'intelligence humaine en possession de l'existence de Dieu démontrée par ses effets, ne connaît pas l'essence de Dieu en elle-même, le désir naturel de la voir lui reste, et elle n'a pas la béatitude parfaite. Sur la nature et les limites de ce désir, sur la force probante de la preuve qui en est tirée, voir APPÉTIT, t. I, col. 1697.

4. *Les actes complémentaires de l'acte béatificateur.* — Si l'essence de l'acte béatificateur consiste dans un acte intellectuel, cet acte ne va pas sans certains éléments secondaires plus ou moins exigés par l'intégrité de sa perfection. Le premier de ces éléments est la délectation (q. IV, a. 1). Elle est l'accompagnement et la conséquence immédiate de l'appréhension de l'objet divin. Elle ne lui est cependant pas comparable sous le rapport de la bonté (a. 2), n'étant que le complément de l'acte béatificateur, et nullement cet acte même. La possession (*comprehensio*), en tant qu'elle désigne l'appréhension d'une chose que l'on a habituellement présente (a. 3, ad 2um), est aussi un élément intégrant de la béatitude parfaite. La rectitude de la volonté, qui la prépare et la mérite, reste nécessairement conjointe à la béatitude une fois consommée (a. 4). Le corps lui-même ne peut que ressentir les effets de l'acte béatificateur, pour autant qu'il est uni à l'âme dans la vie future, comme l'enseigne la foi ; il ne lui est cependant pas indispensable, l'intellect ayant une opération propre indépendante du corps, laquelle précisément s'exerce dans la vision de Dieu. Il reste que, pour la béatitude imparfaite de ce monde, le corps est requis, non pour la parfaite (a. 5, 6). Il en est de même de la société de nos amis. Par ces distinctions, entre ce qui est essentiel à la béatitude parfaite et ce qui s'ensuit, entre les béatitudes parfaite et imparfaite, saint Thomas concilie la doctrine d'Aristote touchant la nécessité des biens extérieurs, des plaisirs, de la vertu pour la béatitude, et la doctrine chrétienne de la suffisance absolue de la seule possession de Dieu. Cette distinction tient autrement compte de la réalité que les négations opposées à Aristote par les stoïciens (voir plus haut col. 501) ou les prétentions chimériques à la vie intellectuelle pure et à la pure intuition du bien en cette vie des néoplatoniciens.

5. *Les conditions d'adaptation de l'homme à sa béatitude. — De potentia, via, mediis.* Salmanticenses. La première consiste à avoir la capacité radicale d'acquérir le bien parfait. L'homme possède cette puissance radicale, puisque son intelligence et sa volonté ont une tendance au bien universel qui est le bien parfait. Sur le caractère et les limites de cette puissance, voir APPÉTIT, t. I, col. 1698. D'ailleurs, *a posteriori*, le fait de la vision divine, dogme de foi, prouve bien que cette capacité existe (q. V, a. 1). — La seconde est la disposition du sujet : L'objet de la béatitude étant identique pour tous, les dispositions particulières de chacun concourent pour leur part à créer des inégalités de degré dans la réception du bien divin, et, par suite, dans la participation à la béatitude (a. 2). — La troisième c'est la rupture des liens du corps : Dans cette vie la béatitude ne peut être parfaite, car la vision de Dieu n'y est pas possible : d'ailleurs les maux inhérents à l'existence terrestre et le défaut de stabilité des biens accessibles ici-bas, la mort surtout, rendent impossible la quiétude requise pour la béatitude (a. 3). Par contre, une fois obtenue, la béatitude parfaite ne doit plus pouvoir être perdue. Car, sans la conscience de sa perpétuité, il n'y a pas de bonheur parfait (voir plus haut col. 506); et d'ailleurs comment le bienheureux se détacherait-il de la vision de l'essence divine qui a épuisé sa capacité de vouloir, étant le bien universel aux prises avec la capacité de ce même bien? Comment expliquer que Dieu veuille imposer ce châtiment à une volonté qui ne l'a pas mérité, puisqu'elle ne peut plus pécher? Quelle créature enfin aurait barre sur une nature élevée au-dessus de toutes créatures? Par là est réfutée l'opinion d'Origène touchant les alternances de vie bienheureuse et de vie d'épreuve qui interviendraient après la mort (a. 4). La béatitude imparfaite, au contraire, est soumise à ces alternances, et c'est à elle que s'applique le mot du

philosophe : « Nous parlons du bonheur qui convient à des hommes. » — La quatrième est le secours divin, car la vision de l'essence divine dépasse la nature de toute créature : la nécessité de ce secours n'est pas d'ailleurs pour l'homme une déchéance, car « ce que nous pouvons par nos amis nous le pouvons en quelque sorte par nous-mêmes », et il est plus parfait d'acquérir un meilleur bien par le secours d'autrui, que d'en rester, avec ses propres forces, à un bien d'ordre inférieur (a. 5). D'ailleurs Dieu seul peut conférer ce secours, la vision de la divine essence étant exclusivement de son ressort. Les anges ne peuvent que concourir à certaines dispositions préliminaires à la béatitude, aux actes de vertu par exemple, car eux-mêmes doivent emprunter au secours divin la force de réaliser leur béatitude surnaturelle (a. 6). — Les bonnes actions sont la cinquième condition de l'acquisition de la béatitude, condition très relative, car Dieu pourrait réaliser d'un même coup la tendance et son terme. Mais il est dans l'ordre que l'homme, auquel n'appartient pas naturellement comme à Dieu la béatitude parfaite, y tende par le mouvement successif qui est sa loi et donc par l'exercice des vertus. A l'encontre de l'ange, qui, suivant l'instantanéité de son mode d'agir, l'a obtenue par un seul acte méritoire. L'âme du Christ, rectifiée naturellement en vertu de l'union hypostatique, n'a pas eu besoin de cet acte pour être béatifiée dès le premier instant de la conception du Christ, et c'est en vertu de ses mérites que les enfants baptisés sont béatifiés. La loi du mérite, entendu comme disposition préliminaire à la béatitude, est donc une loi universelle des êtres créés (a. 7). — Ces cinq conditions d'adaptation à la béatitude parfaite : capacité radicale, dispositions individuelles créant l'inégalité de réception, rupture des liens de la chair, grâce, bonnes œuvres, semblent se heurter à l'obstacle de l'ignorance où sont certains hommes vis-à-vis de la béatitude parfaite et, conséquemment, à leur neutralité. D'où la portée de l'article 8 et dernier du traité, où l'on distingue le désir de l'objet explicite où est renfermée notre béatitude parfaite, le désir de Dieu, de son désir implicite, contenu dans l'appétit du bien parfait en général. Ce dernier seul est requis pour fonder la capacité radicale et amorcer ces conditions efficaces d'adaptation à notre objet dernier, qui sont l'œuvre de la grâce. D'un mot, tout homme, comme tel, en dépit de son ignorance du véritable objet de la béatitude, aspire à la béatitude (a. 8).

Albert de Bergame, *Tabula aurea,* aux mots *Beatitudo, Felicitas*, Schutz, *Thomas Lexicon*, 2e édit., Paderborn, 1894, aux mêmes mots.

VI. Théologiens scolastiques. — La synthèse thomiste de la béatitude permet de grouper les opinions qui se sont fait jour chez les scolastiques postérieurs, soit pour contredire, soit pour confirmer certains points de cette synthèse. Ce travail a été fait par les *Salmanticenses* et poussé par eux jusqu'à ses derniers détails. Étant les derniers des grands scolastiques, et leur but avoué étant de dresser une encyclopédie critique de toutes les opinions avancées, nous n'avons qu'à renvoyer à leur œuvre. *Cursus theologicus,* tr. VIII, IX, Paris, 1878, t. v. *L'index rerum notabilium* de ce volume contient au mot *Beatitudo* et au mot *Finis* un remarquable résumé de la doctrine thomiste.

Nous noterons seulement les principales controverses intéressant la notion de béatitude.

1° Sur la Ire question de la Ia IIæ, Scot, conséquent à sa doctrine de la liberté, tient que l'homme dans toutes ses actions ne se propose pas une fin ultime. *In I Sent.,* dist. I, q. iv; *In IV Sent.,* dist. XLIX, q. x; cf. Salmanticenses, *loc. cit.,* disp. V, p. 184. Il y aurait donc des actions *humaines,* qui n'auraient pas pour objet le bonheur, procéderaient de l'arbitraire absolu de la liberté, seraient purement indifférentes dans l'ordre moral.

2° Sur la IIe question de la Ia IIæ, nous rencontrons d'abord l'opinion d'Henri de Gand, niant que la béatitude subjective soit principalement un acte de l'âme et la mettant dans une perfection de son essence : *quia in illa principalius habetur Deus qui est finis et beatitudo quam in potentiis. Quodlibet,* XIII, q. xii. Antérieurement à la publication de la *Somme,* saint Bonaventure la partage entre les actes et les *habitus* dont ils procèdent. *In IV Sent.,* dist. XLIX, part. I, q. i, Quaracchi, t. iv, p. 100. Pour lui la béatitude, dans son essence, résulte de plusieurs actes. Cette opinion éclectique a fait école. Tolet, Valentia et Suarez, *De beatit.,* disp. VII, sect. i, la professent. Cette opinion ne semble cependant pas toucher au point de la difficulté qui est de savoir par quel acte *principalement* le bien est possédé, en sorte que les autres actes ne soient que des conséquences et des compléments, concourant non à l'essence, mais à l'intégrité du premier.

3° Plus *ad rem* est l'opinion célèbre de Scot qui attribue à la volonté le pouvoir béatificateur, fondée principalement sur cet axiome que lorsqu'il s'agit de possession du bien c'est à la puissance qui regarde expressément le bien, c'est à la volonté d'en connaître. A cela les thomistes ont opposé, avec leur docteur, que l'on pouvait connaître d'une chose en deux manières, par soi, ou par une puissance humaine sœur et mieux appropriée, — que, dans l'espèce, toute volonté étant ou désir de posséder le bien ou jouissance du bien possédé, se référait à un acte postérieur ou antérieur ou par lequel était réalisée, à proprement parler, la possession du bien, que cet acte est l'acte d'appréhension intellectuelle, lequel s'intercale entre le désir et la jouissance, toute jouissance étant conséquente à une intellection, que par l'intellection l'être intellectuel entrait vraiment en possession du bien d'une manière conforme à sa nature et d'ailleurs conforme à la nature du bien divin, bien essentiellement d'ordre intellectuel, étant la pensée de la pensée, que Dieu était là saisi dans ce qu'il a de plus actuel, partant de plus intime, et aussi de la manière la plus intime, puisque l'intelligence, puissance passive, réalise son acte par l'entrée en soi des objets, tandis que la volonté se porte sur eux comme sur une réalité extérieure. Les scotistes ont répondu surtout en atténuant la position de Scot pour la rapprocher de celle de saint Thomas, en montrant que leur docteur n'avait jamais entendu nier la nécessité de la vision comme acte préparatoire et initial de la béatitude. — A quoi les thomistes ont répliqué que c'est la jouissance qui est une conséquence et un complément et que lorsqu'elle intervient, l'essentiel de l'acte béatificateur est accompli. Scot, *In IV Sent.,* dist. XLIX, q. iv, v. — Pour la conciliation : de Rada, *Controversiarum th. inter S. Thom. et Scot. IV Sent.,* controv. xii, Venise, 1617, t. iv, p. 339-401; Salmanticenses, *loc. cit.,* p. 231-268; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* t. iii, p. 400; cf. notre article : *Les ressources du vouloir,* dans la *Revue thomiste,* 1899, p. 447.

4° Sur l'article 8 de la iiie question, nous rencontrons un nouveau dissentiment entre Scot et saint Thomas, au sujet de la portée du désir naturel de voir Dieu, qui sert au saint docteur à étayer sa thèse de la béatitude résidant dans la vision de l'essence divine. Nous avons exposé ailleurs ce débat. Voir Appétit, t. i, col. 1698. Scot, *In IV Sent.,* dist. XLIX, q. viii; *In I Sent.,* prolog., q. i; de Rada, *op. cit.,* controv. i, t. i; controv. xiii, t. iv; Salmanticenses, *op. cit., De visione Dei,* tr. I, disp. I, t. i; tr. IX, disp. I, q. iii, a. 8, t. v, p. 270.

5° Sur les ive et ve questions, nous rencontrons d'abord la continuation du débat précédent touchant le rôle de la jouissance dans la béatitude, puis les controverses relatives aux attributs des âmes et des corps des bienheu-

reux, à leur impeccabilité (voir CIEL, CORPS GLORIEUX), sur la nécessité de la grâce et du mérite pour parvenir à la béatitude (voir ces mots), enfin la question de la béatitude imparfaite ou naturelle, son existence, sa nature et sa licéité. Voir BIEN. Salmanticenses, *op. cit.*, tr. IX, disp. II-VI, t. v, p. 273-399.

A partir du milieu du XVIIe siècle, époque des *Salmanticenses*, nous ne trouvons aucun ouvrage qui ajoute un élément théologique important à la doctrine de la béatitude. Les orateurs chrétiens, Bossuet, etc., exploitent le fonds commun fourni par la tradition; les théologiens scolastiques divisent et classifient, mais n'innovent pas. Les auteurs de théologie positive enregistrent des textes. Petau, *Dogmata theol., De Deo*, l. VII, c. v, VIII, Paris, 1865, t. I, p. 595, 579; Thomassin, *Dogm. theol.*, dont la table par Ecalle, Paris, 1872, offre une bibliographie assez complète au mot *Beatitudo*. Le principal effort que l'on constate est un effort philosophique, auquel contribuent presque tous les grands noms de la philosophe moderne et contemporaine, mais ces systèmes relèvent directement de la philosophie. Exceptons Pascal qui, dans ses *Pensées*, conserve son rôle théologique à l'appétit de la béatitude, inspiré sans doute, en cela, par saint Augustin.

VII. DÉCISIONS CANONIQUES. — A l'endroit de l'objet de la béatitude, il faut noter les propositions 38e et 40e de Rosmini, faisant consister la béatitude dans la vision de Dieu en tant que créateur, condamnées en 1887; les erreurs des Arméniens sur la vision béatifique condamnées par Benoît XII. Voir BENOIT XII. Au sujet de la nécessité du secours divin pour acquérir la béatitude surnaturelle, signalons la proposition 5e du concile de Vienne (1311) contre les béghards et les béguines, les propositions 3e, 4e, 5e, 11e, 21e de Baius, condamnées en 1567, 1579 et 1641, par lesquelles la béatitude surnaturelle est attribuée aux forces naturelles de l'ange et de l'homme. Voir col. 14 sq. Le concile du Vatican, *De fide*, c. II, Denzinger, p. 387, n. 1635. — Au sujet de l'acte béatificateur, la proposition 10e d'Eckart prétendant qu'il consiste dans une unité substantielle avec Dieu (1329). — Au sujet de la nécessité des mérites pour la béatitude parfaite, le concile d'Orange, 529, can. 1, 7 et conclusion, les propositions 2e, 4e, 5e, 11e, 13e de Baius. — Au sujet du degré de béatitude parfaite correspondant aux dispositions méritoires, les professions de foi imposées aux Grecs par Grégoire XIII, aux Orientaux par Benoit XIV, le décret du concile de Florence pour l'union des Arméniens, le canon 32 *de justificatione*, concile de Trente, sess. VI; cf. Denzinger, *Enchiridion*, Wurzbourg, 1900.

[illegible] à propos de chaque auteur l'essentiel de la bibliographie du sujet. Nous ajouterons quelques références d'ouvrages appartenant à des ensembles de questions morales où la question de la béatitude est abordée : V. Cathrein, S. J., *Moralphilosophie*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1892, t. I, qui renvoie à une abondante littérature (comme d'ailleurs Bardenhewer et Uberwegs-Heinze déjà cités); A. Stockl, *Lehrbuch der Philos.*, 7e édit., Mayence, 1892, t. III; Cathrein, *Philos. mor.*, 4e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1902; Gutberlet, *Ethik und Naturrecht*, 3e édit., Munster, 1901; W. Schneider, *Gottliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit*, Paderborn, 1900; A. M. Weiss, O. P., *Apologie*, 3e édit., 1894, t. I; Paulsen, *System der Ethik*, Berlin, 1900, t. I; M. A. Janvier, O. P., *Le fondement de la morale* [illegible], Paris, [illegible], etc.

A. GARDEIL.

2. BÉATITUDES ÉVANGÉLIQUES. Les quatre béatitudes évangéliques rapportées par saint Luc, VI, 20-22, et les huit béatitudes rapportées par saint Matthieu, V, 1-8, ont suggéré à saint Ambroise et à saint Augustin l'idée de les rattacher respectivement aux quatre vertus morales et aux sept dons du Saint-Esprit (la huitième béatitude n'étant qu'un résumé des premières). Les docteurs ont donc considéré les œuvres évangéliques qui y sont glorifiées comme des actes spéciaux, soit des vertus, soit des dons, et les récompenses comme appropriées aux mérites des vertus et des dons. Saint Thomas a synthétisé ces données et les a fait entrer dans l'organisme de sa psychologie surnaturelle.

1° Saint Ambroise, *Exposit. Evang. sec. Luc.*, l. V, n. 62-63, *P. L.*, t. XV, col. 1653, considérant, dit saint Thomas, que les béatitudes, Luc., VI, 19, ont été adressées aux foules, les rapporte aux vertus morales qui sont l'apanage de tous, tandis que saint Augustin, toujours d'après saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, IIae, q. LXIX, a. 1, ad 1um, exposant les béatitudes que N. S. adresse à ses disciples (*tanquam perfectioribus*) les aurait rattachées aux dons du Saint-Esprit. Les œuvres de vertu signalées dans la première partie des béatitudes de saint Luc sont donc bien les œuvres des vertus morales. La pauvreté se rapporte à la tempérance qui s'abstient des plaisirs; la faim à la justice, car celui qui a faim compatit, et compatissant donne généreusement, et ainsi devient juste; les pleurs à la prudence, qui pleure l'instabilité des choses terrestres; le support de la haine des hommes à la force. Ambroise, *loc. cit.*, n. 64-67. Selon saint Ambroise, enfin, les récompenses des béatitudes se rapportent à la vie future. Ambroise, *loc. cit.*, n. 61. Cf. *Sum. theol.*, Ia IIae, q. LXIX, a. 2, 3, ad 6um.

2° Saint Augustin, *De serm. Dom. in monte*, l. I, c. IV, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1234, pour justifier le rapprochement qu'il se propose de faire, commence par établir que l'énumération des dons dans Isaïe, XI, 2, 3 (traduction de la Vulgate) commence par les dons les plus élevés et descend graduellement jusqu'au moins digne, la crainte (c'est bien l'ordre qui convient à la plénitude de dons du Messie, remarque saint Thomas) : les béatitudes, au contraire (renfermant les actes proposés à des hommes qui montent vers la perfection), suivraient l'ordre inverse et correspondraient aux dons de telle sorte que la première répondit au dernier don énuméré dans Isaïe, la seconde au sixième,... la septième au premier. — Quant aux récompenses, elles ne sont que des aspects divers de la première : le royaume des cieux. Ces aspects sont eux aussi appropriés aux dons. Ils désignent d'ailleurs des récompenses qui sont accordées dès cette vie aux saints, et qui l'ont été de fait, estime-t-il, aux apôtres.

3° Saint Thomas se rallie à l'exposition de saint Augustin et ne mentionne qu'en passant celle de saint Ambroise. On peut résumer sa doctrine en ces quatre points :

1. Le Saint-Esprit, tête de toute l'organisation surnaturelle du juste dans lequel il réside par la grâce et la charité, peut intervenir dans les actes humains en deux manières : en passant par l'intermédiaire de la raison (dérivation de la loi éternelle) ou, directement, par des inspirations qui ne relèvent que de sa personne. Les mœurs humaines surnaturalisées sont donc dépendantes de deux règles subalternées. Pour que cette dépendance soit connaturelle et s'exerce avec facilité, des habitudes morales sont indispensables : ce sont les vertus morales infuses qui rendent l'homme disposé à agir selon la raison, sa règle intérieure, elle-même influencée par la grâce et la charité; ce sont aussi les dons qui rendent l'homme disposé à recevoir les inspirations du Saint-Esprit. Voir DONS. Lorsque le juste, cédant à une grâce actuelle, se résout à exercer les actes qui correspondent aux dons, il se met directement sous l'influx du Saint-Esprit, et de cet influx ou inspiration résultent les actes dénommés par saint Thomas, *béatitudes*. *Sum. theol.*, Ia IIae, q. LXVIII, LXIX, a. 1, 2a obj. Ces actes ne diffèrent donc pas spécifiquement des actes des vertus, mais seulement quant à la manière dont ils sont produits et, secondairement, par un degré de perfection objective plus élevé dû à ce qu'ils procèdent directement d'une régulation divine.

2. Les récompenses qui sont notées dans la seconde partie des béatitudes évangéliques peuvent concerner la vie future, mais elles peuvent aussi s'entendre de la

vie présente, car les saints les réalisent déjà de telle sorte que l'on peut avoir un espoir fondé de leur béatitude finale. C'est l'interprétation de saint Chrysostome, *In Matth.*, homil. XV, n. 3, *P. G.*, t. LVII, col. 226, qu'adopte ainsi saint Thomas. *Ibid.*, a. 2.

3. Les béatitudes peuvent être coordonnées non seulement par rapport aux dons, mais aussi par rapport aux différents biens dans lesquels les hommes mettent la béatitude. Cette seconde coordination s'opérera tantôt en ayant égard aux mérites, tantôt en ayant égard aux récompenses.

4. On obtient ainsi le tableau suivant. *Ibid.*, a. 3.

BÉATITUDES HUMAINES	DONS	ACTES CORRESPONDANTS (Béatitudes évangéliques.)
	VIE DES PLAISIRS (obstacle à la vraie béatitude).	
Consistant dans les richesses et les honneurs.	Don de crainte.	*Beati pauperes spiritu.*
Consistant dans la pratique des passions de l'irascible.	Don de force.	*Beati mites.*
Consistant dans les passions du concupiscible.	Don de science.	*Beati qui lugent.*
	VIE ACTIVE (peut disposer à la vraie béatitude).	
Consistant à rendre à chacun son dû.	Don de piété.	*Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam.*
Consistant dans la bienfaisance spontanée.	Don de conseil.	*Beati misericordes.*
	VIE CONTEMPLATIVE (elle n'est autre, si elle est parfaite, que la vraie béatitude elle-même).	
Consistant dans la purification qui dispose *l'intérieur* de l'homme à la contemplation. *Beati mundo corde.*	Don d'intelligence.	*Beati... quoniam ipsi Deum videbunt.*
Consistant dans la paix qui met l'homme à l'abri des perturbations venant du prochain. *Beati pacifici.*	Don de sagesse.	*Beati... quoniam filii Dei vocabuntur.*

La coordination des deux dernières béatitudes avec la vie contemplative s'effectue en ayant égard à la récompense; les autres coordinations en ayant égard au mérite. *Ibid.*, a. 3, ad 1um.

Saint Thomas note une correspondance analogue entre les récompenses des béatitudes et les trois vies voluptueuse, active, contemplative (a. 4).

5. Les accommodations des béatitudes aux dons faites par saint Thomas peuvent subir des critiques de détail. Il n'en est pas moins certain que leur ensemble se recommande : *a)* au point de vue de la pénétration du sens profond de l'Évangile; *b)* au point de vue du complément qu'il apporte à la psychologie systématisée du surnaturel; *c)* au point de vue des ressources qu'offre cette doctrine pour l'enseignement et la pratique des plus hauts sommets de la vie spirituelle.

Gridel, *De l'ordre surnaturel et divin,* Nancy, 1847, p. 184-187; B. Froget, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes,* Paris, 1900; Gardeil, *Les dons du Saint-Esprit dans les saints dominicains,* Paris, 1903.

A. GARDEIL.

BEATUS DE LIBANA (Liébana, canton montagneux des Asturies), prêtre et abbé d'un monastère bénédictin à Val Gabado au diocèse de Léon, sur la fin du VIIIe siècle, se distingua parmi les plus vigoureux adversaires de l'adoptianisme. Voir ADOPTIANISME, t. I, col. 404. Avec son disciple et confrère Etherius, devenu évêque d'Osma, il écrivit, dans les derniers mois de 785, contre le système d'Elipand de Tolède, un ouvrage en deux livres, *Ad Elipandum epistola,* qui a paru pour la première fois dans la collection de Stevart, *Veter. scriptor.*, in-4°, Ingolstadt, 1616. Il a été souvent réimprimé. On le trouve dans Galland, *Maxima bibliotheca Patrum,* Lyon, 1677, t. XIII, p. 353-403, et *P. L.*, t. XCVI, col. 893-1030. Il avait composé l'année précédente et dédié à Etherius un commentaire sur l'Apocalypse ou plutôt une sorte de *chaine,* composée d'extraits, soudés ensemble d'une façon continue, des commentaires antérieurs d'Apringius, de Tichonius et de Victorinus (retouché par saint Jérôme), avec des citations intercalées d'autres écrivains ecclésiastiques. Publié par Flores, Madrid, 1770, cet écrit a été négligé par Migne. M. Ramsay en prépare une édition. Beatus mourut le 19 février 798. L'église de Val Gabado conserve le corps du pieux abbé, qui y est honoré sous le nom de San Biego, altération manifeste de Beatus.

Mabillon, *Acta sanctorum ord. S. Benedicti,* sæc. IV, part. I, Venise, 1725, t. V, p. 690-694; *Acta sanctorum,* februarii t. III; *P. L.*, t. XCVI, col. 847-858, 887-894; Ceillier, *Hist. des auteurs ecclés.*, t. XVIII, p. 364-365; 2e édit., Paris, 1862, t. XII, p. 214-217. Sur le commentaire de l'Apocalypse, voir Haussleiter, *Die Kommentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse,* dans *Zeitschrift fur kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben,* 1886, p. 239-257; W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis,* Gœttingue, 1896, p. 60 sq.; dom Férotin, *Apringius de Béja. Son commentaire de l'Apocalypse,* Paris, 1900, p. IX, XXIII; Ramsay, dans la *Revue des bibliothèques,* 1902, t. XII, p. 74-103, et dans la *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1902, t. VII, p. 419 447; C. Weyman, dans *Biblische Zeitschrift,* 1903, t. I, p. 176-181.

C. VERSCHAFFEL.

BEAUCAIRE DE PEGUILLON (**François de**), évêque de Metz, naquit le 15 avril 1514, au château de Creste (Bourbonnais). Il accompagna à Rome le célèbre cardinal Charles de Lorraine, dont on a prétendu à tort qu'il avait été le précepteur, et y fut nommé, en novembre 1555, par le pape Paul IV, à l'évêché de Metz, dont le cardinal de Lorraine se réserva toutefois l'administration temporelle. Il le suivit aussi au concile de Trente, où il arriva avec plusieurs autres évêques français le 13 novembre 1562. Cf. Le Plat, *Monument. ad hist. conc. Trid.*, Louvain, 1787, t. VII *b*, p. 344. Beaucaire, qui était très instruit et fort éloquent, prononça un grand discours à la messe solennelle d'action de grâces chantée, le 10 janvier 1563, pour célébrer la victoire remportée par le duc de Guise sur les protestants, à la bataille de Dreux. Après avoir fait le récit de la bataille, l'éloge des vainqueurs et l'oraison funèbre de

ceux qui avaient sacrifié leur vie pour la cause de la foi, parmi lesquels se trouvait son propre neveu, l'orateur représenta avec une louable franchise aux Pères du concile que s'ils ne faisaient pas céder leurs intérêts personnels à ceux de la religion, et s'ils se conduisaient par des vues secrètes, le concile serait plus nuisible qu'avantageux à l'Église. Voir N. Psaume, *Collectio actorum concilii Tridentini,* dans Le Plat, *Monument. ad hist. conc. Trid.*, t. VII *b*, p. 111; cf. p. 206, 350, 351. Ce discours, imprimé d'abord à Brescia, in-4°, 1563, est reproduit à la fin de l'ouvrage de Mgr Beaucaire sur l'histoire de France, dont il sera parlé plus loin, et par Le Plat, *Monument. ad hist. conc. Trid.*, Louvain, 1781, t. I, p. 573-586.

L'évêque de Metz prit part aux discussions théologiques qui s'agitaient alors au sein du concile. Le 4 décembre 1562, il soutint avec énergie, en congrégation générale, le sentiment que les évêques reçoivent leur autorité immédiatement de Dieu et non du pape, que la puissance de celui-ci n'est pas illimitée, à tel point, dit Pallavicini, qu'il « dépassa beaucoup les justes limites ». *Histoire du concile de Trente,* l. XIX, c. VI, n. 5, 6, édit. Migne, 1845, t. III, col. 62-63. Cf. A. Theiner, *Acta authentica ss. œcum. conc. Trid.*, Agram, t. II, p. 192, 609, 657. Le 22 décembre, il émit aussi son avis sur la résidence des évêques, qu'il déclarait de droit divin. *Ibid.*, p. 215, 633. Il se ralliait sur ce point au sentiment du cardinal de Lorraine. Le 26 juillet, le 11 août et le 9 septembre 1573, il émit son avis sur les canons concernant le mariage. Theiner, *loc. cit.*, p. 324, 355, 395. Comme, après de longues disputes on était très embarrassé pour la rédaction du décret relatif à la clandestinité, ce fut lui qui rallia la majorité à son sentiment; il rédigea le texte qui est aujourd'hui dans les Actes du concile; ce texte fut approuvé par 133 Pères contre 56. P. Sarpi, *Histoire du concile de Trente,* trad. Mothe-Josseval, 1683, p. 728; Spondanus, *Annales ecclesiastici*, an. 1563, p. 39. Cf. Le Plat, *Monument.*, t. VII *b*, p. 227, 233.

De retour dans son diocèse, après la conclusion du concile, au commencement de 1564, l'évêque Beaucaire essaya de résister à l'invasion du calvinisme, qui faisait de grands progrès à Metz et dans le diocèse. Il publia en 1566 un petit livre en latin, pour réfuter leurs principales erreurs. Cet opuscule, qui n'est que le développement d'un sermon prononcé le jour de la Purification, parut sous le titre : *Belcarii Peguilionis, episcopi Metensis, concio sive libellus, adversus impium Calvini ac calvinianorum dogma de infantium in matrum uteris sanctificatione : in quo pleraque alia Calvini etiam dogmata expenduntur,* in-8°, Paris, 1566. L'auteur établit, à l'aide de l'Écriture, que les enfants nés de parents chrétiens n'en sont pas moins sujets au péché originel et ont besoin d'être baptisés. Il traite aussi de la concupiscence, qui n'est pas péché si elle n'est pas volontaire, de la justice « imputée », du purgatoire, de la prédestination, des effets du baptême, des exorcismes, il examine s'il convient aux femmes d'administrer le baptême et de chanter des psaumes dans les assemblées. Il traite enfin de l'eucharistie. Les calvinistes ayant attaqué ce livre, l'évêque en fit paraître une seconde édition en 1567, où il répond à leurs objections. Bèze, *Hist. eccl.*, l. XVI, p. 139.

Cependant les troubles que les protestants excitèrent dans la ville de Metz portèrent Beaucaire, qui aimait le calme et la solitude, à se démettre de son évêché en 1568. Il se retira dans son château de Creste et s'y livra entièrement à l'étude. C'est là qu'il composa un grand ouvrage intitulé : *Rerum Gallicarum commentaria ab anno 1461 ad annum 1580,* divisé en trente livres; malgré la date portée au titre, cet ouvrage ne va cependant que jusqu'en 1567. Suivant le désir de l'auteur, il ne parut qu'après sa mort, in-fol., en 1625, Lyon. — Mgr Beaucaire a laissé aussi quelques pièces de vers que l'on trouve dans les *Deliciæ poetarum Gallorum illustria.* Il est mort le 14 février 1591.

En dehors des ouvrages déjà cités, Meurisse, *Histoire des evesques de l'Église de Metz,* Metz, 1633, p. 626; *Histoire générale de Metz, par des religieux bénédictins,* Metz, 1775, t. III, p. 69-106; Bayle, *Dictionnaire historique et critique,* 1820, t. III, p. 218; Calmet, *Bibliothèque lorraine,* Nancy, 1751, col. 87-88; *Gallia christiana,* Paris, 1785, t. XIII, col. 795-797.

J.-B. Pelt.

BEAUMONT (Mademoiselle de), jeune fille protestante, d'une famille noble du Vivarais, alliée à la maison de Villeneuve, fut mise dans un couvent après la mort de son père. Elle étudia la doctrine des protestants et se convainquit qu'elle était erronée. Non contente de se faire catholique, elle écrivit un ouvrage de controverse : *Réponses aux raisons qui ont obligé les prétendus réformés à se séparer de l'Église catholique et qui les empêchent maintenant d'y rentrer ou de s'y tenir. Ouvrage propre à détromper les hérétiques et à confirmer les catholiques dans leur foi,* Paris, 1718. C'est un résumé des objections que les protestants opposent aux catholiques et des réponses que ceux-ci y font. Il fit quelque bruit, et tout en paraissant mépriser l'auteur, Jacques Lenfant crut nécessaire de le réfuter dans son *Préservatif contre la réunion avec le siège de Rome, ou apologie de notre séparation d'avec ce siège, contre le livre de Mlle de B..., dame prosélyte de l'Église romaine, et contre les controversistes anciens et modernes,* 4 in-8°, Amsterdam, 1723; réimprimé la même année en 5 in-8°.

Mémoires de Trévoux, mai 1719, p. 826-863; Moréry, *Supplément,* Bâle, 1743, t. I, p. 699; Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses,* Paris, 1880, t. VIII, p. 137-138.

E. Mangenot.

BEAUNE (Jean de), dominicain bourguignon, inquisiteur dans le midi de la France (1316-1333). On possède de lui différentes sentences inquisitoriales. C'est par sa consultation sur les erreurs des fratricelles et de Jean-Pierre Olivi qu'il prend place dans ce dictionnaire. Ce document a été publié par Baluze, *Miscellanea,* Paris, 1678, p. 285; édit. Mansi, Lucques, 1761, t. II, col. 273.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. I, p. 585; Douais, *Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc,* Paris, 1900, part. I, p. CXXIII.

P. Mandonnet.

BEAUSOBRE (Isaac de), ministre protestant, né à Niort d'une famille originaire de Provence, le 8 mars 1659, mort à Berlin, le 5 juin 1738. Ministre à Châtillon-sur-Indre en Touraine, il dut s'enfuir en Hollande pour éviter les poursuites qu'il s'était attirées soit en brisant le sceau d'un édit de Louis XIV, défendant aux pasteurs protestants d'exercer leurs fonctions, soit pour avoir malgré cet arrêt tenu des réunions secrètes dans sa demeure. Il se réfugia à Rotterdam, puis devint chapelain de la princesse de Anhalt-Dessau. En 1694, il était à Berlin et remplissait les mêmes fonctions près du roi et de la reine de Prusse. Il fut en outre conseiller du consistoire royal et inspecteur des églises françaises du royaume. Parmi ses écrits, il faut mentionner : *Défense de la doctrine des Réformés,* in-8°, Magdebourg, 1698; *Le Nouveau Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ, traduit en français sur l'original avec des notes littéraires pour éclaircir le texte,* 2 in-4°, Amsterdam, 1718 : cet ouvrage fut publié avec la collaboration de Lenfant, et les *Épîtres de saint Paul* sont de Beausobre; *Essai critique de l'histoire de Manichée et du manichéisme,* 2 in-4°, le premier volume parut à Amsterdam en 1734 et fut justement critiqué par les auteurs des *Mémoires de Trévoux.* Beausobre se défendit avec vivacité dans une série d'articles publiés dans les tomes XXXVII-XLIII de la *Bibliothèque germanique.* Le 2e volume parut en 1744 par les soins de

Formey. *Remarques historiques, critiques et philologiques sur le Nouveau Testament*, 2 in-4°, La Haye, 1745, ouvrage édité par La Chapelle; *Dissertation sur les Adamites de Bohême, supplément à l'histoire des hussites de Lenfant*, in-4°, Lausanne, 1745; *Histoire de la Réformation en Allemagne*, in-8°, Berlin, 1785, publiée par Pajon des Moncets.

Formey, *Éloge de Beausobre*, placé en tête du 2e volume de l'*Histoire de Manichée*; La Chapelle, *Vie de Beausobre*, au commencement des *Remarques sur le Nouveau Testament*. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, Paris, 1854, t. III, p. 461; *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, t. I, col. 1532.

B. HEURTEBIZE.

BEAUX ALMIS. Voir THOMAS BEAUX ALMIS.

BEAUZÉE Nicolas, né à Verdun, le 9 mai 1717, mort à Paris le 25 janvier 1789, littérateur et grammairien de marque, membre de diverses académies et en particulier de l'Académie française, écrivit, à l'âge de 29 ans, une *Exposition abrégée des preuves historiques de la religion pour lui servir d'apologie contre les sophismes de l'irréligion*, in-12, Paris, 1747, 1825. L'ouvrage n'est pas destiné aux savants ni aux érudits; il est pour les jeunes gens et pour les personnes du monde. « On a plusieurs abrégés de l'histoire sainte, déclare l'auteur dans sa préface, mais il n'y en a aucun où l'on se soit spécialement attaché à rendre bien sensible la liaison de l'Ancien Testament avec le Nouveau et à développer les preuves historiques que l'on trouve dans l'un et dans l'autre de la vérité de la religion chrétienne. » Les preuves sont nettes, bien enchaînées, débarrassées des longueurs de l'érudition et mettent bien en relief l'idée principale. On pourrait les insérer telles quelles dans les traités classiques *De vera religione*. Migne les a recueillies dans ses *Démonstrations évangéliques*, t. X, p. 1175. Malgré sa jeunesse et la direction donnée dans la suite à sa carrière, l'apologiste lorrain ne manque pas de compétence sur son sujet. Ses premières années avaient été consacrées aux sciences exactes et à l'étude des langues anciennes et modernes. Il avait dû aussi s'occuper d'Écriture sainte. Plus tard il fit de la grammaire sa spécialité, donna des articles à l'*Encyclopédie*, composa diverses traductions très célèbres, celle de Salluste par exemple, et fit comme la métaphysique du langage dans sa *Grammaire générale*, Paris, 1757. « Libre de soins, insensible à l'éclat, indifférent pour la richesse, il préférait à tout l'étude, la paix, l'amitié, la vertu, et s'occupait en silence non du bien qu'il pouvait acquérir, mais du bien qu'il pouvait faire. » De Boufflers, *Discours à l'Académie*. Beauzée a encore donné une édition très belle et très correcte de l'Imitation de J.-C., dans son texte primitif, *De imitatione Christi*, in-12, Paris, 1787.

Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1845, t. III, p. 374; Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1868, t. I, p. 247; Michaud, *Biographie universelle ancienne et moderne*, t. III, p. 670; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1895, t. III, col. 263.

C. TOUSSAINT.

BECANUS Martin (*Schellekens* serait son nom de famille, *Becanus* rappellerait le lieu d'origine), célèbre controversiste, naquit à Hilvarenbeeck (Brabant septentrional, Hollande), le 6 janvier 1563, étudia chez les jésuites à Cologne, entra dans leur ordre le 22 mars 1583, enseigna la philosophie à Cologne de 1590 à 1593, et la théologie pendant vingt-deux ans à Wurzbourg, Mayence et Vienne, fut confesseur de l'empereur Ferdinand II, depuis 1620 jusqu'à sa mort qui arriva à Vienne le 24 janvier 1624. Très apprécié comme professeur, il ne le fut pas moins comme écrivain, ce qu'attestent les éditions répétées de ses nombreux ouvrages, non seulement en Allemagne, mais encore en France et en Italie. La plupart sont dirigés contre les erreurs des protestants, et en particulier des calvinistes. Parmi ses opuscules de controverse, publiés d'abord séparément, puis réunis en 2 in-fol. ou 4 in-4°, les plus remarquables traitent de la prédestination, du libre arbitre, de l'eucharistie, de l'invocation des saints, de l'infaillibilité de l'Église, de la hiérarchie ecclésiastique et du pouvoir du pape. Il expose et réfute l'ensemble des erreurs des luthériens, des calvinistes, des anabaptistes et des « politiques » (mauvais catholiques favorables aux novateurs), dans son *Manuale controversiarum*, in-4°, 1623, dont les éditions sont presque innombrables (la meilleure, d'après Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 294, est celle de Cologne, in-12, 1696), comme aussi celles de l'abrégé qu'il en fit, *Compendium Manualis controversiarum*, qui parut d'abord à Mayence, in-12, 1623, et dont il y eut plusieurs éditions « de poche », dans les plus petits formats. Saint Vincent de Paul écrit, dans une lettre datée de Beauvais, 1628 : « Étudie-t-on, s'exerce-t-on sur les controverses?... Qu'on tâche de bien posséder le *Petit Bécan*, il ne se peut dire combien ce petit livret est utile à cette fin. » *Lettres*, t. I, p. 20, dans Sommervogel, *Bibliothèque*, t. I, col. 1111. Becanus a embrassé toute la théologie dans sa *Summa theologiæ scholasticæ*, 4 in-4°, Mayence, 1612, et souvent après; réimprimé à Lyon, Rouen et ailleurs : c'est surtout l'enseignement de Suarez qu'on y retrouve sous forme plus brève. La précision et la clarté sont, avec la solidité de la doctrine, les qualités qui distinguent tous les écrits de ce laborieux théologien. Cependant celui où, à la suite de Bellarmin (J. de la Servière, *Une controverse au début du XVIIe siècle : Jacques Ier d'Angleterre et le cardinal Bellarmin*, dans les *Études*, t. XCIV [1903], p. 628 sq.; t. XCV, p. 493 sq., 765 sq.; t. XCVI, p. 44 sq.), il défendit l'autorité des papes sur les rois contre Jacques Ier, roi d'Angleterre, sous le titre : *Controversia anglicana de potestate regis et pontificis contra Lancellottum Andream sacellanum regis Angliæ qui se episcopum Eliensem vocat, pro defensione ill. card. Bellarmini*, Mayence, 1612, fut prohibé *donec corrigatur* par décret de l'Index, le 3 janvier 1613, comme contenant quelques « propositions fausses, téméraires, scandaleuses et séditieuses, *respective* ». Mais le but de cette condamnation semble avoir été, moins de proscrire un livre qui, sauf peut-être quelques exagérations, ne contenait guère que la doctrine alors commune parmi les théologiens, gallicans exceptés, que d'empêcher le Parlement et la Faculté de théologie de Paris d'en faire eux-mêmes la censure, avec des déclarations hostiles à l'autorité papale. P.-J.-M. Prat, *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France du temps du P. Coton*, Lyon, 1876, t. III, p. 394. Voir une lettre du P. Adam Contzen, S. J., sur la censure romaine, adressée au cardinal Bellarmin, de Mayence, 26 mars 1613, dans Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, Nördlingen, 1889, t. II, p. 252-259. Réimprimé trois mois plus tard, avec quelques corrections et une dédicace au pape Paul V, ce livre n'a jamais figuré dans aucune édition officielle de l'Index. Reusch, *Der Index*, t. II, p. 345-348. — Le ton de la polémique de Becanus contre les hétérodoxes est digne, mesuré, contrastant avec les violences des adversaires qu'il combattait. Aussi le savant protestant Fabricius, *Historia bibliothecæ Fabricianæ*, Wolfenbüttel, 1718, t. II, p. 103, lui décerne-t-il cet éloge : *Certe omnino laudanda videtur modestia, qua Becanus in disputationibus suis utitur*. Martin Becanus est un des théologiens qui ont le mieux défini les circonstances qui permettent ou même font un devoir aux souverains catholiques d'accorder la tolérance religieuse aux non-catholiques dans leurs États. Récemment sa loyauté a été mise en cause, à tort, au sujet d'une prétendue citation de Calvin concernant les jésuites, qu'on lit chez plu-

sieurs écrivains catholiques. Le réformateur y donne pour instruction à ses partisans « de tuer les jésuites ou, si cela ne se pouvait aisément, de les exiler, et en tout cas de les accabler sous les mensonges et les calomnies ». On ne trouve rien de semblable dans les écrits de Calvin, bien qu'ils contiennent d'ailleurs l'expression d'une vive rancune contre les jésuites. Voir *Institution chrestienne,* 2e édit. donnée par Calvin, Genève, 1559, p. 388. Des protestants ont donc accusé Becanus d'avoir calomnieusement prêté ce dire atroce à Calvin. Il est vrai que, parmi les *Aphorismes calvinistes,* opposés par Becanus comme juste rétorsion aux *Aphorismi doctrinæ jesuitarum et aliorum aliquot pontificiorum doctorum,* libelle calviniste largement répandu en latin, en français et en anglais, on rencontre cet *Aphorismus* XV : *Jesuitæ vero qui se maxime nobis opponunt, aut necandi, aut si id commode fieri non potest, ejiciendi, aut certe mendaciis ac calumniis opprimendi sunt;* mais Becanus ne le donne nullement comme une citation ou une assertion de Calvin ou d'un auteur calviniste. En réalité, il ressort du titre même qu'il a donné à son écrit : *Aphorismi doctrinæ calvinistarum, ex eorum libris, dictis et* FACTIS *collecti, cum brevi responsione ad Aphorismos falso jesuitis impositos,* et surtout de la manière dont il développe chacun de ces « aphorismes », qu'il a prétendu seulement y formuler les principes que les calvinistes de son temps professaient explicitement ou implicitement ou du moins *suivaient en pratique.* Qu'ils se conduisissent réellement à l'égard des jésuites comme s'ils avaient eu pour mot d'ordre le « XVe aphorisme », Becanus le prouve par des *faits* incontestables. Becanus, *Opuscula theologica,* in-fol., Paris, 1642, p. 233. Sur la « fausse citation » de Calvin voir A. Sabatier, *Calvin, Pascal, les jésuites et M. F. Brunetière,* dans le *Journal de Genève,* 26 janvier 1896, ou *Revue chrétienne,* 1er mars 1896, p. 161; J. Brucker, *Calvin, les jésuites et M. A. Sabatier,* dans les *Études,* 15 avril 1896, p. 683; A. Sabatier, *Histoire d'une fausse citation, Réponse au P. Brucker,* dans le *Journal de Genève,* 10 mai 1896; *Revue chrétienne,* 1er juin 1896, p. 457 (M. Sabatier reconnaît s'être trompé en supposant que Becanus « donnait ses aphorismes comme tirés textuellement des œuvres de Calvin »); J. Brucker, *Observations sur une réponse de M. A. Sabatier,* dans les *Études,* 15 juillet 1896, p. 511. Mentionnons, pour finir, un petit ouvrage de Becanus se rapportant à l'Écriture sainte : *Analogia Veteris et Novi Testamenti,* in-12, Mayence, 1623, souvent réédité, encore dans le *Scripturæ S. cursus* de Migne, t. II, col. 9-336.

Pour la liste détaillée des ouvrages de Martin Becanus, voir De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus,* t. I, col. 1091-1111; t. VIII, col. [illegible]; et Hurter, *Nomenclator literarius,* 2e édit., t. I, p. 293-294; Stanonik, dans le *Kirchenlexikon,* 2e édit., t. II, col. 161-162; Werner, dans l'*Allgemeine* [illegible] *Biographie,* t. II, p. [illegible]; E. Caemaets, dans la *Biographie nationale de Belgique,* t. II, p. 70-71. Sur ses rapports [illegible] son impérial pénitent, voir B. Dudik, O. S. B., *Korrespondenz Kaisers Ferdinand II und seiner erlauchten Familie mit P. Martinus Becanus und P. Wilhelm Lamormaini S. J.,* dans *Archiv für österreichische Geschichte,* Vienne, 1877, t. LIV, p. 220 sq., 258 sq.

Jos. Brucker.

BÈDE LE VÉNÉRABLE. — I. Vie. II. Ouvrages. III. Influence.

I. Vie. — Bède, le plus grand personnage intellectuel de son pays et de son siècle, l'émule des Cassiodore et des Isidore de Séville, naquit en 673, à Jarrow, sur les terres de l'abbaye de Wearmouth, dans le Northumberland. Orphelin, il fut confié, dès l'âge de sept ans, par ses proches au saint et savant abbé de Wearmouth, Benoît Biscop. Mais, trois ans après, celui-ci confia l'enfant à son coadjuteur Ceolfrid, qui allait fonder avec quelques religieux, près de l'embouchure de la Tyne, la colonie de Jarrow. C'est là que Bède reçut, à dix-neuf ans, le diaconat et, à trente ans, la prêtrise des mains de saint Jean de Beverley. C'est là qu'élève tour à tour et maître, il passa, sauf les voyages nécessités par ses études, le reste de sa vie, au milieu de ses confrères et de la foule des disciples qu'attirait sa renommée, en relations familières, sinon intimes, avec ce que l'Angleterre avait de plus grand et de meilleur, Ceowulf, roi des Northumbriens, saint Acca, évêque d'Hexham, Albin, le premier abbé anglo-saxon du monastère de Saint-Augustin à Cantorbéry, l'archevêque d'York, Egbert, etc., sans autre récréation que le chant quotidien du chœur, sans autre plaisir, à ce qu'il dit lui-même, que d'apprendre, d'enseigner et d'écrire. Bède mourut à Jarrow, en odeur de sainteté, le 27 mai 735; ses reliques, dérobées au XIe siècle et transportées à Durham, pour être réunies à celles de saint Cuthbert, n'échappèrent pas, sous Henri VIII, à la profanation générale des ossements des saints de la Northumbrie. La voix populaire, en saluant Bède, au IXe siècle, du nom de Vénérable, l'avait canonisé. Par un décret du 13 novembre 1899, Léon XIII l'a honoré du titre de docteur et a étendu sa fête à toute l'Église, en la fixant au 27 mai, jour de sa mort. *Canoniste contemporain,* 1900, p. 109-110. Cf. *Analecta juris pontificii,* Rome, 1855, t. I, col. 1317-1320.

II. Ouvrages. — A la sincérité, à l'ardeur de la foi chrétienne, Bède allie, comme plus tard Alcuin, l'admiration, le goût, dirai-je le regret de la littérature classique. Saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, saint Grégoire le Grand, lui sont très familiers; mais Aristote, Hippocrate, Cicéron, Sénèque et Pline, Lucrèce, Virgile, Ovide, Lucain, Stace, reviennent aussi dans sa mémoire. Il est théologien de profession; mais l'astronomie et la météorologie, la physique et la musique, la chronologie et l'histoire, les mathématiques, la rhétorique, la grammaire, la versification le préoccupent vivement. C'est un moine, un prêtre, la lumière de l'Église contemporaine; mais c'est en même temps un érudit, un lettré. L'humble moine de Jarrow maniait également le vers et la prose, l'anglo-saxon et le latin; et nul doute qu'il ne sût le grec.

1° *Vers.* — Les œuvres poétiques de Bède sont, relativement, de peu de valeur. Dans la liste que Bède a rédigée lui-même, *Hist. eccl.,* l. V, c. XXIV, *P. L.,* t. XCV, col. 289-290, trois ans avant sa mort, de ses quarante-cinq ouvrages antérieurs, il mentionne deux recueils de poésies, un livre d'hymnes, les unes métriques, les autres rythmiques, et un livre d'épigrammes. Le *Liber epigrammatum* est perdu; quant aux *hymnes* qui ont trouvé place dans les éditions de Bède, *P. L.,* t. XCIV, col. 606-638, l'authenticité en est contestée. Un *Martyrologe* en vers, attribué à Bède, est tenu pareillement pour apocryphe. *Ibid.,* col. 603-606. Le poème *Vita metrica sancti Cuthberti episcopi Lindisfarnensis, ibid.,* col. 575-596, témoigne, sinon du génie poétique de l'auteur, du moins de son goût et de sa rare culture d'esprit. Bède nous a conservé, en l'insérant dans son *Histoire,* l. IV, c. XX, *P. L.,* t. XCV, col. 204-205, l'hymne métrique, *hymnus virginitatis,* qu'il avait dédié à la reine Etheldrida, l'épouse vierge d'Egfrid, un bienfaiteur insigne de l'abbaye de Wearmouth. Des vers anglo-saxons de Bède il ne nous reste rien, hormis les dix vers qu'un de ses disciples, témoin oculaire de ses derniers jours, avait recueillis sur les lèvres du moribond.

2° *Prose.* — Bien autre est l'importance de ses ouvrages en prose. On peut les diviser en quatre classes : 1. œuvres théologiques; 2. œuvres scientifiques et littéraires; 3. œuvres historiques; 4. lettres.

1. Les *œuvres théologiques* de Bède, avant que la théologie chrétienne n'eût revêtu le caractère et la forme d'une vaste synthèse, ne pouvaient guère être que des études d'exégèse sacrée. De fait ce sont, ou des commentaires sur divers livres de l'Écriture, ou des dissertations soit sur quelques parties isolées, soit sur quelques

passages difficiles du texte sacré, ou des homélies, destinées primitivement aux religieux de Jarrow et vite répandues dans les autres cloîtres bénédictins. Selon Mabillon, nous n'avons plus de Bède que quarante-neuf homélies authentiques, *P. L.*, t. XCIV, col. 9-268; de ce nombre n'est pas la soi-disant homélie LXX, *ibid.*, col. 450 sq., que le bréviaire romain fait lire le jour et dans l'octave de la Toussaint. Partout l'interprétation allégorique et morale prédomine ; les pensées et les textes des saints Pères fournissent la trame et le fond du travail. Dans la matière de la grâce, Bède suit saint Augustin et le transcrit presque mot à mot.

Les écrits exégétiques de Bède embrassaient l'Ancien et le Nouveau Testament et formaient une somme biblique complète. Tous ne sont pas parvenus jusqu'à nous. Ceux qui sont publiés, *P. L.*, t. XCI-XCIII, sont ou bien des résumés substantiels, clairs et méthodiques des commentaires antérieurs des Pères grecs et latins, ou bien des œuvres personnelles, dans lesquelles le sens allégorique et moral est recherché au détriment de l'interprétation littérale. Pour les détails, voir le *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, t. I, col. 1539-1541.

Aux œuvres théologiques on peut rattacher un *Martyrologe* en prose, où il est assez malaisé de reconnaître la main de Bède sous les retouches et les additions postérieures, *P. L.*, t. XCIV, col. 797-1148; — le *Pénitentiel* qui porte le nom de Bède, sans que celui-ci, dans le catalogue précité, en dise mot ; voir Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. IV, p. 31-56; Mansi, *Concil.*, supplément, t. I, p. 563-596; — le *Liber de locis sacris*, qui probablement ne fait qu'un avec l'abrégé, composé par l'infatigable travailleur, *Hist. eccl.*, l. V, c. XV-XVII, *P. L.*, t. XCV, col. 256-258, du livre d'Adamnan, abbé d'Iona, *De situ urbis Jerusalem*.

2. Les *ouvrages scientifiques et littéraires* sont au nombre de quatre : *a. De orthographia liber, P. L.*, t. XC, col. 123-150. — *b. De arte metrica liber ad* Wigbertum *levitam, ibid.*, col. 149-176, rédigés tous les deux par Bède à l'usage de ses disciples monastiques; le second offre, par les citations des poètes chrétiens latins comme par les explications que Bède en propose, un particulier intérêt. — *c.* Un petit traité de rhétorique pratique est intitulé *De schematis et tropis sacræ Scripturæ liber*, *ibid.*, col. 175-186; l'auteur en appuie les préceptes sur des exemples de la Bible et y relève notamment, après Cassiodore, les beautés littéraires des psaumes. — *d.* Un autre ouvrage de la même classe a pour titre, *De natura rerum, ibid.*, col. 187-278, et date de l'an 703. C'est un résumé méthodique et précis de ce qui survivait alors de l'astronomie et de la cosmographie des anciens, en même temps qu'un premier essai de géographie générale.

3. Les *travaux chronologiques et historiques* de Bède sont d'une très haute valeur. En 703, le docte Anglo-Saxon prélude par l'opuscule *De temporibus, ibid.*, col. 277-292, à son grand ouvrage, *De temporum ratione, ibid.*, col. 293-518, lequel en est une refonte et nous donne, au témoignage d'Ideler, *Handbuch der Chronologie*, t. II, p. 292, « un manuel complet de chronologie pour les dates et les fêtes. » Ici et là, Bède se prononce nettement contre le comput pascal des Églises d'Écosse et d'Irlande, et tient pour le comput alexandrin, suivi par Denys le Petit. Au *De temporum ratione* il rattacha, en 725 et en 726, son *Chronicon sive de sex ætatibus mundi, ibid.*, col. 520-571. Comme saint Isidore, il y divise l'histoire du monde en six âges; mais, à la différence de saint Isidore, il calcule les années depuis Adam jusqu'à Abraham selon l'original hébreu, non pas selon le texte des Septante. Saint Augustin est son guide, Eusèbe et saint Jérôme sont les sources auxquelles il se plaît à puiser.

Quelques années plus tard, Bède publiait son chef-d'œuvre, cette *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, *P. L.*, t. XCV, col. 21-290, qui lui a mérité le titre de *père de l'histoire anglaise* et qui suffirait pour immortaliser son nom. Elle se partage en cinq livres; après être remontée aux premières relations des Bretons et des Romains et s'être faite comme l'écho de Gildas, d'Orose, de saint Prosper d'Aquitaine, elle prend vite une allure et un ton personnels et s'arrête à l'an 731. Les affaires de l'Église et les affaires civiles, les traditions religieuses et les événements de tout genre y sont enchâssés dans une seule narration; pas plus que saint Grégoire de Tours, Bède ne sépare les destinées des laïques et celles des clercs. Au fond, c'est une chronique, aussi bien que les ouvrages analogues des Grégoire de Tours, des Jornandès, des Isidore de Séville, des Paul Diacre, un recueil d'histoires, suivant l'ordre chronologique et d'après l'ère chrétienne. Mais les juges les plus compétents reconnaissent en Bède un chroniqueur instruit et pénétré du sentiment de sa responsabilité, un critique habile et pénétrant, un écrivain exact, clair, élégant, qui se lit avec plaisir et a le droit d'être cru. L'*Historia ecclesiastica* se continue, pour ainsi dire, et se complète dans la biographie des cinq premiers abbés de Wearmouth et Jarrow, que Bède avait tous personnellement connus. *P. L.*, t. XCIV, col. 713-730. Elle avait été précédée par un récit en prose de la vie de saint Cuthbert, que Bède ne tenait que des moines de Lindisfarne, et qui renferme, au milieu des miracles dont il fourmille, des détails assez curieux pour l'histoire des mœurs. *Ibid.*, col. 733-790; *Acta sanctorum*, martii t. III, p. 97-117. La *Vie de saint Félix*, évêque de Nole, d'après les poèmes de saint Paulin, nous reporte à l'âge des persécutions. *Ibid.*, col. 789-798. La *Vie et passion de saint Anastase* semble bien perdue.

4. Parmi les seize lettres que nous avons de Bède, l'une, *De æquinoctio*, est un opuscule scientifique; la lettre *De Paschæ celebratione* est reproduite deux fois, *P. L.*, t. XC, col. 599-606; t. XCIV, col. 675-682; une autre, *Ad Plegwinum*, s'élève contre la manie de vouloir déterminer l'année de la fin du monde, *P. L.*, t. XCIV, col. 669-675; sept sont adressées au plus intime ami de l'auteur, saint Acca, et traitent de questions exégétiques; une est écrite à l'abbé Albin, pour le remercier de son appui dans la composition de l'*Historia ecclesiastica*. *Ibid.*, col. 655-657. La longue lettre écrite à l'archevêque d'York, Egbert, est une espèce de traité sur le gouvernement spirituel et temporel de la Northumbrie; en jetant une vive et franche lumière sur l'état de l'Église anglo-saxonne, elle fait honneur à la clairvoyance comme au courage du Vénérable Bède. *Ibid.*, col. 657-668.

III. INFLUENCE. — La renommée de Bède se répandit promptement de son pays natal dans tout l'Occident, et ses ouvrages, qui prirent place dans les bibliothèques des monastères à côté de ceux des Ambroise, des Jérôme, des Augustin, etc., perpétuèrent son influence à travers le moyen âge. De son vivant, ses compatriotes, saint Boniface en tête, *Epist.*, XXXVIII, à Egbert, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 736, l'avaient tenu pour le plus sagace des exégètes. Lui mort, ses œuvres théologiques impriment à l'exégèse une impulsion vigoureuse et fraient la voie aux travaux d'Alcuin, de Raban Maur et de leurs plus illustres émules. S. Lull, *Epist.*, XXV, XXXI, *P. L.*, t. XCVI, col. 841, 846; Alcuin, *Epist.*, XIV, XVI, LXXXV, *P. L.*, t. C, col. 164, 168, 278, 279; Smaragde, *Collectaneum*, præf., *P. L.*, t. CII, col. 13; Raban Maur, *In Gen.*, *P. L.*, t. CVII, col. 443 sq.; *In Matth.*, *ibid.*, col. 728 sq.; *In IV Reg.*, præf., *P. L.*, t. CIX, col. 1; Paschase Radbert, *Exposit. in Matth.*, prol., *P. L.*, t. CXX, col. 35; Walafried Strabou, *Glossa ordinaria*, *P. L.*, t. CXIII, CXIV; Notker, *De interpretibus S. Script.*, *P. L.*, t. CXXXI, col. 996 Dès le temps de Paul Diacre, on se servait en nombre de cloîtres et notamment au Mont-Cassin des homélies de Bède. Dans son

Institution laïque, l. I, c. XIII, *P. L.*, t. CVI, col. 147-148, etc., l'évêque d'Orléans, Jonas, rangera le moine de Jarrow parmi les Pères de l'Église, et le vieil auteur de l'*Héliand* s'inspirera ici et là des commentaires sur saint Luc et sur saint Marc. Vers la fin du Xe siècle, Adelfrid de Malmesbury ne se fera pas faute, dans ses deux premiers recueils d'homélies, d'emprunter à Bède. Le diacre Florus de Lyon avait gagné, du moins en partie, sa réputation à remanier le *Martyrologe ;* ce Martyrologe, ainsi refondu, servira de base et de canevas, vers le milieu du IXe siècle, à celui de Raban Maur comme à celui de Wandelbert. Les liturgistes Amalaire de Metz, *De eccl. officiis*, l. I, c. I, VII, VIII; l. IV, c. I, III, IV, VII, *P. L.*, t. CV, col. 994, 1003, 1007, 1165, 1170, 1177, 1178; Florus de Lyon, *De exposit. missæ, P. L.*, t. CXIX, col. 15; les théologiens et les canonistes, Loup de Ferrières, *Epist.*, CXXVIII, *ibid.*, col. 603; *Collectaneum*, col. 665; Remi de Lyon, [illegible] c. VII, *P. L.*, t. CXXI, col. 1001 ; Hincmar de Reims, *Epist. ad Carol.*, *P. L.*, t. CXXV, col. 54; *De prædestinatione*, c. XXVI, *ibid.*, col. 270 ; les ascètes, saint Benoit, d'Aniane. *Concordia regularum*, c. XXXVI, 6, *P. L.*, t. CIII, col. 1028 sq., recourent à l'autorité de Bède.

Les œuvres historiques de Bède seront également citées et mises à contribution. Paul Diacre, par exemple, dans son *Histoire romaine* et dans son *Histoire des Lombards*, prendra pour guide, entre autres, la *Chronique;* Frékulf et saint Adon au IXe siècle, Réginon de Prüm au Xe, en relèveront et y puiseront à pleines mains. L'*Histoire ecclésiastique* sera traduite, hormis quelques coupures, en anglo-saxon par Alfred le Grand ; elle sera aussi la grande mine exploitée par Paul Diacre, dans sa *Vie de saint Grégoire le Grand;* par Jean Diacre, cent ans plus tard, dans sa biographie du même pontife ; par Radbod dans son panégyrique de saint Suitbert ; par Hucbald dans sa vie de saint Lébuin ; et l'archevêque de Reims, Hincmar, s'en autorisera pour publier les visions de Bernold. Raban Maur, dans son traité *Du comput*, pillera des pages entières du *De temporum ratione*. Adelfrid de Malmesbury à son tour traduira le *Liber de temporibus*, et le savant Héric d'Auxerre l'enrichira de ses gloses.

Les œuvres scientifiques et littéraires du moine de Jarrow ne resteront pas non plus sans influence. Le traité *De l'orthographe* marquera visiblement de son empreinte l'opuscule d'Alcuin sur le même sujet; et Bridferth, au Xe siècle, devra sa réputation de mathématicien à ses gloses latines sur le *De natura rerum* et sur le *De temporum ratione, P. L.*, t. XC, col. 187 sq.

I. ÉDITIONS. — Les premières éditions des œuvres complètes de Bède, Paris, 1544, 1554 ; Bâle, 1563 ; Cologne, 1613, 1688, four-[illegible] dre, d'Henri Canisius, de Mabillon, etc., le tri de l'apocryphe et [illegible] par d'heureuses trouvailles. Smith donna une meilleure édition à Londres en 1721 ; une autre, supérieure encore, bien qu'elle ne dise pas le dernier mot, est celle de Giles, 6 vol., Londres, 1844, que Migne, *P. L.*, t. XC-XCV, a reproduite en la complétant. La meilleure édition partielle de l'*Histoire ecclésiastique* est celle de Robert Hussey, Oxford, 1865. Mommsen a réédité à part le [illegible] *nica historica. Auctores antiquissimi*, Berlin, 1895, t. XIV. La [illegible] *sanctorum*, martii t. III.

II. TRAVAUX. — *Prolegomena* de l'édition de Migne, *P. L.*, t. XC, col. 9-124, où se trouvent réunies plusieurs vies de Bède, avec [illegible] *vita et scriptis*, Leyde, 1838 (dis.); Montalembert, *Les moines d'Occident*, Paris, 1867, t. V, p. 59-104 ; Werner, *Beda der Ehr-*[illegible] t. III, p. 49-96.

P. GODET.

BEDÉ DE LA GOURMANDIÈRE Jean, jurisconsulte protestant, né en Anjou dans la seconde moitié du XVIe siècle. Il étudia à Genève et devint avocat au parlement de Paris. Il fut un des chefs du parti protestant et fut député par ses coreligionnaires à l'assemblée de Loudun et à d'autres réunions semblables. Parmi ses nombreux écrits nous mentionnerons : *La messe en françois, exposée par M. Jean Bedé*, in-8°, Genève, 1610, ouvrage traduit en anglais, in-4°, Oxford, 1619; *L'unité catholique*, in-8°, Saumur, 1610; *Le droit des rois contre le cardinal Bellarmin et autres jésuites*, in-8°, Frankenthall, 1611 : écrit qui fut supprimé par ordre de la cour; *Les droits de l'Église catholique et de ses prêtres*, in-8°, Genève, 1613; *Consultation sur la* [illegible] *du temporel*, in-8°, Paris, 1615; *Réponse au libelle publié par les jésuites de Paris contre la dignité de la sainte Écriture*, in-8°, Charenton, 1618; *Ceci est mon corps, traité auquel est déduicte l'histoire de l'Évangile des grâces avec ses sceaux sacrés*, in-12, Sedan, 1618; on lui attribue en outre : *La Pasque de Charenton et la Cène apostolique avec la messe romaine*, in-8°, Charenton, 1639; *Traité de la liberté de l'Église gallicane avec l'échantillon de l'histoire des Templiers*, in-8°, Saumur, 1648.

C. Port, *Dictionnaire géographique et biographique de Maine-et-Loire*, 1878, t. I, p. 283.

B. HEURTEBIZE.

BÉGHARDS, BÉGUINES HÉTÉRODOXES. — I. Histoire. II. Doctrines.

I. HISTOIRE. — Les origines et l'histoire entière des béghards sont passablement embrouillées.

Au début du XIIIe siècle, et déjà vers la fin du XIIe, dans les Pays-Bas d'abord, puis un peu partout, en France, en Allemagne, en Italie, se formèrent des associations de femmes mi-laïques, mi-religieuses. Elles faisaient le vœu de chasteté, perpétuel ou temporaire. Libres de quitter la communauté, elles promettaient obéissance pendant la durée de la vie commune, sans que cette promesse eût nécessairement le caractère d'un vœu. On s'est demandé dans quelles limites elles professèrent la pauvreté, et de vives controverses se sont élevées sur la question suivante : la mendicité fut-elle en usage parmi elles? Le résultat de la discussion paraît être qu'il y a lieu de distinguer trois espèces de maisons : 1° celles qui abritèrent des femmes riches; la mendicité n'y fut pas admise, et même ces femmes conservaient généralement « la propriété et l'administration de leurs biens, dont elles pouvaient disposer en toute liberté, pendant leur vie et à leur mort ». J.-H. Albanès, *La vie de sainte Douceline, fondatrice des béguines de Marseille*, Marseille, 1879, p. LXIII; 2° celles qui avaient été dotées par leurs fondateurs et où se réfugièrent des femmes pauvres; la mendicité était interdite; 3° celles qui recueillirent des femmes pauvres et n'ayant pas de dotation particulière; la mendicité et le travail y assurèrent l'existence. L'affiliation, au XIVe siècle, de la plupart de ces communautés aux ordres mendiants « leur imposa le vœu de pauvreté volontaire et le prin-[illegible], Paris, 1899, p. 82, note. Les membres de ces associations se distinguaient, en outre, par un costume spécial : la vie était simple, la prière fréquente, et l'on s'adonnait volontiers au devoir de l'hospitalité et au soin des malades. Les hommes ne tardèrent pas à imiter cet exemple ; mais les communautés d'hommes eurent quelque chose de plus libre dans les allures, de moins rigoureux dans la discipline.

[illegible] comme, du reste, à ceux qui vouèrent la chasteté tout en restant dans le monde — l'Église romaine « donna [illegible]

et continentes reçurent différents noms vulgaires, spécialement ceux de béguins et de béguines ». P. Mandonnet, *Les origines de l'ordo de pœnitentia*, dans le *Compte rendu du congrès scientifique international des catholiques tenu à Fribourg (Suisse). Sciences historiques,* Fribourg, 1898, p. 199. Il n'y a pas à s'arrêter à la légende, acceptée par certains écrivains, par exemple par Z. van Hotsum, *Declaratio veridica quod beghinæ nomen, institutum et originem habeant a sancta Begha, Brabantiæ ducissa*, Anvers, 1628, et par J.-G. Ryckel van Oorbeeck, *Vita sanctæ Beggæ, ducissæ Brabantiæ, andennensium, begginarum et beggardorum fundatricis,* Louvain, 1631, d'après laquelle les béguins et les béguines auraient procédé spirituellement de sainte Begga, fille de Pépin de Landen, abbesse d'un couvent de bénédictines à Andenne (province de Namur), et lui auraient emprunté leur nom. La forme de vie des béguines passe pour avoir été inaugurée, vers 1180, par un prêtre de Liège, Lambert le Bègue. Cf. P. Fredericq, *Note complémentaire sur les documents de Glasgow concernant Lambert le Bègue,* Bruxelles, 1895. L'étymologie des mots *béguin* et *béguine* s'expliquerait-elle par le surnom de Lambert? Ou bien faudrait-il la voir dans le vieux mot allemand *beggam,* qui signifiait « mendier » ou « prier »? Ou encore devons-nous dire qu'elle est, jusqu'à cette heure, inexpliquée? Ces opinions diverses ont été soutenues. Quant aux béghards, ou begghards, bégards, béguards, beckards, leur nom, qui a la même étymologie, n'apparaît que vers le milieu du XIIIe siècle: primitivement ils ne se différencient pas des béguins. Les béguines sont quelquefois appelées *beguttæ* (d'où bigottes), sans doute de *by Gott,* en Dieu, et *Svestrones, Zvestrones*, de *Schwester,* sœur.

Peu à peu béguines, béguins et béghards se laissèrent aller à des théories qui leur attirèrent les condamnations de l'Église. Les noms sous lesquels on les désignait perdirent plus ou moins l'acception qu'ils avaient dès le principe. En particulier, la dénomination de *béguins*, « usuelle dans les actes de l'Inquisition comme dans les documents historiques, a été appliquée à diverses sectes ou sociétés religieuses, très différentes les unes des autres, qui ont été souvent confondues par les anciens auteurs les plus versés dans la classification des hérésies et par l'Église elle-même. » L. Tanon, *Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France,* Paris, 1893, p. 79. Il importe donc de dissiper les équivoques et de bien délimiter le sujet de cet article.

Il y eut des béguines, des béguins et des béghards orthodoxes; de ceux-là nous n'avons pas à nous occuper. Disons seulement que les derniers béghards orthodoxes, dits *Zepperenses*, parce que leur maison mère était à Zepper, dans les Pays-Bas, furent réunis par Innocent X, en 1650, aux tertiaires franciscains de la Lombardie; les béguines ont survécu en France jusqu'au règne de Louis XI, cf. Legrand, *Les béguines de Paris*, Paris, 1894, et en Belgique jusqu'à nos jours. D'une façon générale, les béguines dévièrent moins que les béguins et les béghards de la foi catholique. Voir, en particulier, sur l'orthodoxie du béguinage d'Hyères, transféré ensuite à Marseille, trois bulles de Jean XXII publiées par Albanès, *La vie de sainte Douceline*, p. 276-280, 299-300.

Les béguins hétérodoxes peuvent se classer en deux groupes principaux. Les premiers se confondent avec les franciscains spirituels ou fraticelles, et encore avec les membres du tiers ordre qui embrassèrent la cause des spirituels; il faut leur joindre des personnages plus ou moins vagabonds et aux doctrines troubles qui se rattachaient abusivement au tiers ordre de saint François. L'appellation de béguins pour les désigner prévalut surtout dans le midi de la France; c'est d'eux, par exemple, que parle Bernard Gui quand il nomme les béguins dans sa *Practica inquisitionis heretice pravitatis,* édit. Douais, Paris, 1886, p. 2, 84, 93, 141-150, 264-287, 298-299. Nous n'avons pas à traiter maintenant de ce premier groupe. Voir FRATICELLES. Les autres ont des points de contact avec la secte des frères du libre esprit, et même dépendent d'elle dans une large mesure: ce sont eux qui plus communément sont appelés béghards, et dont il nous reste à étudier l'histoire et les doctrines. Ils envahirent principalement les Flandres, la France du Nord, l'Allemagne. Les béguines hétérodoxes marchèrent sur leurs traces, sans aller d'ordinaire aussi loin qu'eux.

De bonne heure, les béghards devinrent suspects; beaucoup ne vécurent pas en communauté, mais isolément, menant une existence errante, prêchant sans contrôle. Ils furent l'objet d'une série de mesures coercitives. En 1290, des béghards et des béguines furent arrêtés à Bâle et à Colmar comme hérétiques. Le concile d'Aschaffenbourg (Bavière), en 1292, flétrit les béghards et les béguines. En 1306, l'archevêque de Cologne, Henri de Virnebourg, dans un concile provincial, taxa les béghards d'hérésie et leur reprocha des attaques contre les franciscains et les dominicains. L'apaisement ne se fit pas; en 1308, Duns Scot arrivait à Cologne pour défendre les ordres mendiants, mais il mourut l'année même, sans avoir eu le temps de combattre à fond les béghards. Cf. Wadding, dans *Joannis Duns Scoti opera omnia,* Lyon, 1639, t. I, p. 12-13. En 1310, la béguine Marguerite Porete, originaire du Hainaut, fut brûlée à Paris, cf. Ch.-V. Langlois, *Revue historique,* Paris, 1894, t. LIV, p. 295-299, et deux conciles, l'un à Mayence, l'autre à Trèves, portèrent contre les béghards des condamnations nouvelles. En 1311, le concile œcuménique de Vienne, à la demande des évêques d'Allemagne, condamna solennellement les béghards hérétiques, dont il catalogua les erreurs principales, et décréta la suppression des béguinages où se répandaient des erreurs contraires à la foi; en même temps, il recommandait de ne pas maltraiter les béguines fidèles qui, ayant voué ou non la continence, vivraient honnêtement dans leurs hospices, faisant pénitence et servant le Seigneur en esprit d'humilité. Le recueil des constitutions du pape Clément V, connu sous le nom de Clémentines, et qui renferme les décisions du concile de Vienne, ne fut publié officiellement que par Jean XXII, le 25 octobre 1317. Cf. F. Ehrle, *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* Berlin, 1885, t. I, p. 541-542. Un peu avant cette date, Jean de Dürbheim, évêque de Strasbourg, inaugura contre les béghards de son diocèse, et leurs adhérents assez nombreux, prêtres, moines, gens mariés, un ensemble de mesures qui « peuvent être considérées comme le premier acte de l'Inquisition épiscopale organisée sur le sol allemand ». H. C. Lea, *Histoire de l'Inquisition au moyen âge,* trad. Sal. Reinach, Paris, 1901, t. II, p. 443; cf. Rosenkränzer, *Johann I von Strassburg gennant von Dürbheim,* Trèves, 1881. A la suite de la publication des Clémentines, les béguinages furent soumis à une répression excessive et généralement mal justifiée, des béghards furent molestés qui étaient innocents: Jean XXII dut intervenir en faveur des béghards et des béguines dont la vie était pieuse et paisible.

La difficulté fut toujours grande de distinguer les béghards orthodoxes des hérétiques, et, selon qu'on se croyait en présence des uns ou des autres, se produisirent des alternatives de rigueur ou de tolérance. Citons seulement les principaux épisodes. En 1325, on découvrit et châtia des béghards hérétiques à Cologne, l'un des boulevards du béghardisme. Maître Eckart prêchait alors à Cologne; il est possible que ses idées, plus ou moins entachées de panthéisme et qui, à ce titre, ne sont pas sans offrir des ressemblances avec quelques-unes des spéculations des béghards, aient encouragé secrètement ceux-ci dans leur système, ou même qu'ils se soient

réclamés de l'autorité de l'illustre dominicain, et que cela n'ait pas été étranger aux démêlés d'Eckart avec l'Inquisition. Cf. W. Preger, *Meister Eckart und die Inquisition,* Munich, 1869. Des provinces rhénanes où ils étaient persécutés, les béghards se réfugièrent en Thuringe, en Hesse, dans la Saxe inférieure. A Metz, en 1334, des béghards furent livrés au bûcher pour leurs théories sur la valeur de la pauvreté volontaire. Il y eut une recrudescence de l'hérésie au commencement du pontificat d'Innocent VI ; le pape en profita pour tenter d'introduire en Allemagne l'Inquisition pontificale (1353). En 1356, le béghard Berthold de Rohrback, précédemment arrêté à Wurzbourg et relâché après une rétractation, est saisi à Spire où il propage ses doctrines, et condamné au supplice du feu. Guillaume de Gennep, archevêque de Cologne, constate les progrès des béghards, au synode de 1357, et s'occupe de les entraver. En 1367, à Erfurt, a lieu l'interrogatoire du béghard Jean Hartmann ; le document qui nous l'a transmis, comme celui qui nous a conservé la confession antérieure du béghard Jean de Brünn, est des plus instructifs. En 1369, après diverses tentatives partiellement infructueuses, l'Inquisition papale « se trouva pour la première fois organisée et dotée d'une existence réelle en Allemagne, à l'heure même où elle tombait en désuétude dans les pays qui l'avaient vu naître ». Lea, *Histoire de l'Inquisition,* trad. Reinach, t. II, p. 464. Les 9 et 10 juin, l'empereur Charles IV lança deux édits qui assuraient un plein concours aux inquisiteurs et mettaient au ban de l'empire les sectaires béghards et béguines. On rendit la vie dure aux béghards ; on brûla leurs livres écrits en langue vulgaire et l'on pourchassa les personnes. Vers la fin du XIVe siècle, les béghards se raréfient. Des exécutions sont signalées, par les chroniqueurs, à Erfurt, en 1392, à Cologne, en 1393. A Bâle, en 1411, les associations des béghards sont dissoutes. Le concile de Constance défend aux seigneurs temporels de prendre sous leur protection les communautés de béghards et de béguines, dont la conduite serait suspecte, et d'empêcher les prélats de les visiter. En revanche, le dominicain Mathieu Grabon, qui attaque vivement les frères de la vie commune institués par Gérard de Groote, les béghards et les béguines et, d'une façon générale, toutes les associations distinctes des anciens ordres religieux et dans lesquelles on ne fait point les trois vœux monastiques, est condamné le 26 mai 1419. Le pape Eugène IV, à son tour, en 1431, intervient en faveur des béghards et des béguines orthodoxes, injustement persécutés ; ceci lui vaut l'indignation du pamphlétaire Félix Hemmerlin, de Zurich, lequel, entre autres choses, explique la manière d'agir du pontife romain en affirmant qu'il a lui-même jadis été un béghard à Padoue. En Suisse, dans le Wurtemberg, en Souabe, çà et là, des béghards hérétiques furent encore exécutés. Le béghardisme, diminué mais tenace, survécut à tous les mauvais traitements et alla se perdre dans le protestantisme.

II. DOCTRINES. — Les béghards et les béguines hérétiques se rattachent aux frères du libre esprit, dont il est permis de croire, « sans qu'on puisse l'établir d'une manière irréfutable, » que les doctrines théoriques « procèdent directement des idées d'Amaury de Bène et de ses disciples, et, par leur intermédiaire, du panthéisme de Scot Érigène ». Delacroix, *Essai sur le mysticisme* [illegible] p. 132. [illegible] du nouvel esprit, comme on les appela dès le commencement, c'est-à-dire au XIIIe siècle, ou du libre esprit, comme on les nomma au XIVe siècle, admirent l'identité de la créature et de Dieu. Ils en tirèrent cette conclusion que Dieu agit dans l'homme, que dans toutes les œuvres de l'homme qui est arrivé à la conscience de son unité avec Dieu, l'esprit apporte la vie et la sainteté, et qu'ainsi l'homme est libre, dégagé de toute loi, impeccable quoi qu'il fasse. Jusqu'où les frères du libre esprit tirèrent les conséquences immorales de ces théories, c'est ce que nous n'avons pas à rechercher pour le moment. Voir FRÈRES DU LIBRE ESPRIT.

La secte du libre esprit trouva, pour se répandre, un merveilleux véhicule dans les associations des béghards et des béguines. « Gens incultes pour la plupart, mendiants et vagabonds, ils étaient facilement gagnés à des doctrines qui séduisaient leur imagination, et cela d'autant plus qu'ils les comprenaient moins ; ce qui les attirait plus encore que la métaphysique, c'étaient les principes et les promesses communistes. » Ch. Schmidt, *Précis de l'histoire de l'Église d'Occident pendant le moyen âge,* Paris, 1885, p. 282. Dans les griefs formulés contre les béghards, en 1306, par Henri de Virnebourg, archevêque de Cologne, apparaît déjà le fond du système : ils disaient agir par l'esprit de Dieu et n'être point soumis à la loi, ajoutant qu'on ne pouvait se sauver que chez eux, et que la simple fornication n'est pas un péché. Cf. J.-L. Mosheim, *De beghardis et beguinabus commentarius,* Leipzig, 1790, p. 211-219. Pareillement, Marguerite Porete enseigna que l'âme, absorbée dans l'amour divin, peut et doit, sans péché et sans remords, accorder à la nature tout ce qu'elle désire. Cf. les continuateurs de Guillaume de Nangis, dans l'édition de la *Chronique* de Guillaume de Nangis publiée par H. Géraud, Paris, 1843, t. I, p. 379. Au concile de Vienne, les doctrines des béghards et des béguines apparurent sous une forme plus complète. Deux des Clémentines leur sont consacrées. La première, l. III, tit. XI, *De religiosis domibus ut episcopo sint subjectæ,* c. I, se borne à dire des béguines qui sont condamnées qu'elles se livrent à des discussions sur la Trinité et l'essence divine, et que, sur les articles de la foi et les sacrements de l'Église, elles introduisent des opinions contraires à la foi catholique. La seconde, l. V, tit. III, *De hæreticis,* c. II, énumère les erreurs professées par les béghards et les béguines ; elles sont au nombre de huit. Cf. Denzinger-Stahl, *Enchiridion symbolorum et definitionum,* 9e édit., Wurzbourg, 1900, n. 399-406.

[illegible] senti, tantum et talem perfectionis gradum potest acquirere quod reddetur penitus impecca- [illegible] ficere non valebit, nam, ut dicunt, si quis semper posset proficere, posset aliquis Christo perfectior inveniri.	1. L'homme, en cette vie, peut acquérir un si grand et tel degré de perfection qu'il devienne tout à fait impeccable et ne [illegible] car, disent-ils, si quelqu'un pouvait toujours progresser, il pourrait devenir plus parfait que Jésus-Christ.
2. Quod jejunare non oportet hominem nec orare, postquam gradum perfectionis hujusmodi fuerit assecutus, quia [illegible] spiritui et rationi subjecta quod homo potest libere corpori con- [illegible]	2. Il ne faut pas que celui-là [illegible] ce degré de perfection, parce [illegible] sont assujettis à l'esprit et à la raison si parfaitement que l'homme peut librement accorder au corps tout ce qui plaît.
[illegible] dicto gradu perfectionis et spiritu libertatis, non sunt huma- [illegible] aliqua præcepta Ecclesiæ obligantur quia, ut asserunt, ubi spiritus Domini ibi libertas.	3. Ceux qui sont parvenus à ce degré de perfection et à cet esprit de liberté ne sont plus assujettis à l'obéissance humaine, ni obligés d'accomplir les préceptes de l'Église, car, [illegible] Seigneur là est la liberté.
[illegible] lem beatitudinem, secundum omnem gradum perfectionis, [illegible] in vita obtinebit beata.	4. L'homme peut atteindre, dans cette vie, la béatitude finale, au point d'obtenir le même degré de perfection qu'il aura dans la vie béatifique.
[illegible] est beata, quodque anima non [illegible]	5. Toute nature intellectuelle est naturellement bienheureuse [illegible] gloire pour s'élever à la vision et à la jouissance béatifique de Dieu
[illegible]	[illegible]

virtutum est hominis imperfecti, et perfecta anima licentiat a se virtutes.	vertus est le propre de l'homme imparfait, et une âme parfaite se dispense de les pratiquer.
7. Quod mulieris osculum, cum ad hoc natura non inclinet, est mortale peccatum; actus autem carnalis, cum ad hoc natura inclinet, peccatum non est, maxime cum tentatur exercens.	7. Embrasser une femme, quand la nature n'y incline pas, est un péché mortel ; mais un acte charnel, quand la nature y incline, n'est pas un péché, surtout quand celui qui fait cet acte est tenté.
8. Quod, in elevatione corporis Jesu Christi non debent assurgere, nec eidem reverentiam exhibere, asserentes quod esset imperfectionis eisdem si a puritate et altitudine suae contemplationis tantum descenderent quod circa ministerium seu sacramentum eucharistiae, aut circa passionem humanitatis Christi, aliqua cogitarent.	8. Pendant l'élévation du corps de Jésus-Christ, on ne doit pas se lever ni lui donner des marques de respect : ce serait, affirment-ils, une imperfection de descendre de la pureté et de la hauteur de sa contemplation pour penser au ministère ou au sacrement de l'eucharistie, ou à la passion de l'humanité du Christ.

« Ces principes ne ressemblent pas mal au quiétisme de nos jours », a observé J. Lenfant, *Histoire de la guerre des hussites et du concile de Basle*, Utrecht, 1731, t. I, p. 31. Cf., sur ce point, Noel Alexandre, *Hist. eccles.*, Venise, 1778, t. VIII, p. 526-556. Si le quiétisme a repris, sauf à les atténuer, les huit articles qui résument la doctrine des béghards, ces huit articles, à leur tour, dépendent de l'enseignement des frères du libre esprit, et peuvent être considérés comme une sorte de réduction des quatre-vingt-dix-sept propositions de la secte de l'esprit rapportées dans l'anonyme de Passau et qui avaient été dressées par Albert le Grand. Sur l'origine de ces propositions, cf. les belles études de W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874, t. I ; les 97 propositions se trouvent aussi dans I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. II, p. 395-402. Aucune des formules condamnées à Vienne ne contient l'affirmation directe de l'identité entre Dieu et l'homme, que l'on trouve dans la plupart des documents relatifs au béghardisme; mais, du commencement à la fin, elle y est sous-entendue. L'idée fondamentale c'est, conformément à ce qu'on lit dans l'interrogatoire de Jean Hartmann, dans Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. II, p. 384, que l'homme peut arriver à un état où *unus est cum Deo et Deus cum eo unus absque omni distinctione*. Il en résulte, au point de vue spéculatif, que l'homme peut s'élever à une perfection telle qu'un progrès ultérieur lui est impossible (a. 1), car Dieu ne progresse pas; que l'homme, dès à présent, peut jouir de la béatitude finale (a. 4), car il ne peut, dans l'autre vie, avoir mieux que l'identité avec Dieu ; que l'homme n'a pas besoin de la lumière de gloire pour voir Dieu et jouir de lui béatifiquement, puisque naturellement la créature intellectuelle est bienheureuse en elle-même (a. 5), par le fait qu'elle est Dieu. On ne peut devenir plus parfait que le Christ (a. 1) ; tous les béghards ne seront pas de cet avis et, par exemple, Jean Hartmann niera que le Christ ait eu la liberté de l'esprit, dans Döllinger, *ibid.*, p. 387. Mais, si le Christ a été parfait, l'homme libre l'est autant que lui, et ce serait déchoir que d'abandonner les hauteurs de la contemplation pour arrêter sa pensée à la passion du Christ ou à l'eucharistie; il ne faut pas témoigner du respect à l'hostie consacrée au moment de l'élévation (a. 8). Selon la juste remarque de Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, p. 94-95, « ni l'ascétisme ni son contraire ne découlent nécessairement des principes panthéistes que la secte avait admis ; la liberté en Dieu peut être conçue aussi bien comme l'affranchissement de tout désir que comme le droit de laisser en le cœur affluer tout désir. » Les béghards hétérodoxes embrassèrent ce dernier parti, et conclurent de leur panthéisme le droit et le devoir d'agir selon l'instinct et la passion. L'homme parfait est absolument impeccable (a. 1); comment ne le serait-il pas, dès lors que Dieu fait en lui toutes ses œuvres? Il ne doit ni prier, ni jeûner, ni observer les commandements de l'Église ; il est délié de toute obéissance humaine, car où est l'esprit de Dieu là est la liberté ; la sensualité est tellement assujettie à l'esprit et à la raison qu'il peut accorder à son corps tout ce qui lui plaît (a. 2, 3). Il n'y a donc pas de péché à commettre un acte charnel quand la nature y incline, quand la tentation y pousse; au contraire, le *mulieris osculum*, moins grave en lui-même que l'acte charnel, serait un péché grave si la nature n'y inclinait pas (a. 7). C'est le fait d'un homme imparfait de s'adonner à la pratique des vertus (a. 6). On a prétendu que les béghards avaient d'autres erreurs, qui « semblent imaginées pour justifier leurs principes contre les difficultés qu'on leur opposait : telle est la proposition qui dit que l'âme n'est point essentiellement la forme du corps ; cette proposition paraît avoir été avancée pour expliquer l'impeccabilité, ou cette espèce d'impassibilité à laquelle les béghards tendaient ; de l'expliquer, dis-je, en supposant que l'âme pouvait se séparer du corps ». Pluquet, *Dictionnaire des hérésies*, Besançon, 1817, t. I, p. 600. Tout cela est inexact ; la Clémentine sur l'union de l'âme et du corps, *Clementinarum*, l. I, tit. III, *De summa Trinitate et fide catholica*, c. I, fut dirigée contre Pierre-Jean Olivi et motivée par les explications qu'il donnait en soutenant que le Christ n'était pas mort quand il reçut le coup de lance.

Loin de disparaître à la suite du concile de Vienne, les hérésies des béghards allèrent s'accentuant. L'édit de Jean de Dürbheim, évêque de Strasbourg (1317), énumère un nombre considérable d'erreurs. La première, de laquelle toutes les autres procèdent, constate l'évêque, est un panthéisme, dont voici la formule : *Dicunt se esse vel aliquos ex istis perfectos et sic unitos Deo quod sint realiter et veraciter ipse Deus, quia dicunt se esse illud idem et unum Esse quod est ipse Deus absque omni distinctione. Ex hoc articulo sequuntur multi alii articuli.* Cf. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. II, p. 389-390. Les blasphèmes contre le Christ et l'eucharistie abondent, l'existence de l'enfer et du purgatoire est niée, la bride est lâchée à l'instinct et à la passion, etc. Un demi-siècle plus tard, Berthold de Rohrback enseignait que l'homme libre n'a pas besoin de jeûnes et de prières; qu'il mérite plus de créance que l'Évangile, que le Christ, dans sa passion, douta de son salut, maudit la sainte Vierge et la terre qui fut arrosée de son sang, etc. Cf. Raynaldi, *Annal. eccl.*, an. 1353, n. 27. Mais ce qu'il importe de lire surtout, pour connaître les aberrations intellectuelles et morales des béghards, ce sont les interrogatoires de Jean de Brünn et de Jean Hartmann, publiés par W. Wattenbach, dans *Sitzungsberichte der K. preussischen Akademie der Wissenchaften zu Berlin*, 1887, et (le second) par Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. II, p. 384-389 ; il est impossible d'avoir des idées plus basses et d'agir plus vilainement. Est-ce à dire que tous les béghards hétérodoxes tirèrent des prémisses qu'ils admettaient toutes ces conséquences théoriques et pratiques? Non pas. Il y en eut certainement qui furent meilleurs que leurs principes. Mais, s'il n'est pas permis d'accueillir indistinctement tous les mauvais bruits qui circulèrent sur leur compte, si les accusations populaires dont ils étaient l'objet furent parfois aveugles et injustes, « des témoignages abondants et formels nous obligent à croire que, dans certains cas, du moins, les sectaires se laissaient aller à la plus grossière luxure. » Lea, *Histoire de l'Inquisition*, trad. Reinach, t. II, p. 428. L'extrême limite des débordements semble avoir été atteinte par la secte des turlupins, dans laquelle le pape Grégoire XI voit une variété de béghards. Cf.

Raynaldi, *Annal. eccl.*, an. 1373, n. 19; en rapprocher Gerson, *Sermo de sancto Ludovico*, dans *Opera*, Paris, 1606, t. II, col. 763, et Wasmod de Hombourg, dans son traité contre les béghards, composé vers 1400 et publié par H. Haupt, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, 1885, t. VII, p. 574. Voir TURLUPINS.

Du reste, à mesure qu'ils s'éloignent de leurs origines, les béghards perdent une partie des traits qui les différencient nettement des autres hérétiques. Leurs doctrines se confondent, plus ou moins, non seulement avec celles des sectaires issus, comme les béghards, des frères du libre esprit, tels que les lollards, les lucifériains, les turlupins, les hommes de l'intelligence, mais encore, à un degré variable, avec les autres sectes contemporaines : vaudois, apostoliques, fraticelles, flagellants, etc. En particulier, ils partagent la haine implacable de l'hétérodoxie du XIV[e] siècle contre l'Église de Rome.

I. SOURCES ANCIENNES. — Le document capital, au point de vue théologique, est, dans les Clémentines, le c. II du l. V, tit. III, *De hæreticis*; voir encore, dans les Clémentines, le c. I du l. III, [illegible] *De* [illegible] M[illegible] [illegible] *De beghardis et* [illegible] sur-tout la réédition de G. H. Martini, avec un double appendice, Leipzig, 1790; la bulle publiée p. 284, et que Jean XXII aurait lancée contre les béghards, en 1330, avec l'incipit *In agro dominico*, est imaginaire; cf. H. Denifle, *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1886, t. II, p. 640. Il y a quelques bulles dans Raynaldi, *Annal. eccl.*, notamment an. 1353, n. 26, an. 1365, n. 17, an. 1373, n. 19; cf. an. 1372, n. 34. Peut-être y a-t-il une allusion aux béghards dans le *De imitatione Christi*, l. I, c. I, n. 3; l. III, c. III, n. 1; cf. A. L[illegible] dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1874, t. XV, p. [illegible], et en rapprocher P.-E. Puyol, *La doctrine du livre De imitatione Christi*, Paris, 1898, p. 59-60, et *L'auteur du livre De imitatione Christi*, Paris, 1899, p. 377-378. Parmi les auteurs qui ont parlé des béghards leurs contemporains, citons le franciscain Alvarez Pélayo, *De planctu Ecclesiæ* (écrit vers 1330), Venise, 1560, l. II (des fragments sont reproduits dans Raynaldi, *Annal. eccl.*, an. 1312, n. 17-18, an. 1317, n. 57-61); Gerson, dans *Opera*, Paris, 1606, t. I, col. 342, 463, 523, 574, 588, 638; t. II, col. 763, 774, 786; t. III, col. 59, 258, etc.; Félix Hemmerlin, cf. G. Brunet, *Manuel du libraire et de l'amateur de livres*, 5[e] édit., Paris, 1862, t. III, p. 93-94. Des textes de grande importance ont été récemment publiés par H. Haupt, *Beiträge* [illegible] *und des B*[illegible]*dentums*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, 1885, t. VII, p. 503-576, et *Zwei Traktate gegen Beguinen und Begharden*, *ibid.*, 1890, t. XII, p. 85-90; par W. Wattenbach, *Ueber die Sekte der Brüder vom freiem Geiste*, dans *Sitzungsberichte der K. preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1887, p. 517-544; par I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. II, p. 378-417, 702-705. Des documents sur la béguine Marguerite Porete ont été publiés par H. C. Lea, *A history of the Inquisition of the middle ages*, New-York, 1888, t. II, p. 575-578 (non reproduits dans la traduction française de Sal. Reinach), et par Ch.-V. Langlois, *Revue historique*, Paris, 1894, t. LIV, p. 296-297, 297-299.

II. TRAVAUX MODERNES. — W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874, t. I; A. Jundt, [illegible] 187[illegible]; H. C. Lea, *A history of the Inquisition of the middle ages*, New-York, 1888, t. II, p. 319-414, trad. franç. par Sal. Reinach, Paris, 1901, p. 383-496; H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme en Allemagne au XIV[e] siècle*, Paris, 1899, p. 77-134. Voir, en outre, les travaux cités au cours de cet article, surtout le livre de Mosheim et les articles de Haupt et de Wattenbach, et ceux qui sont indiqués dans Ul. Chevalier, *Répertoire des sources historiques. Topo-bibliographie*, col. 347.

F. VERNET.

BEGUIN Daniel, né à Château-Thierry, le 14 octobre 160[illegible], entra dans la Compagnie de Jésus le 22 octobre 162[illegible], professa la théologie à Reims et y mourut le 19 mars 1696. On lui doit *De* [illegible] *Christi per duodecim* [illegible] *argumenta demonstratæ*, in-8°, Paris, 1680. Il publia aussi une *Retraite* et des *Méditations*.

De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque* [illegible], t. I, col. 1129.

JOS. BRUCKER.

BÉGUINES. Voir BÉGHARDS et BÉGUINES HÉTÉRODOXES, col. 528.

BÉGUINS. Voir BÉGHARDS, col. 528 et FRATICELLES.

BEJA PERESTRELLO (Louis de), théologien portugais de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, vivait à la fin du XVI[e] siècle. Il naquit soit à Coïmbre, soit à Perestrello. Il habita diverses maisons de son ordre à Rome, à Florence et à Bologne où il enseigna pendant de longues années le droit, l'Écriture sainte et la théologie. Il eut à exercer les fonctions d'inquisiteur de la foi et fut le théologien du cardinal Paleoti. On lui attribue divers traités : *De contractibus libellariis*; *De venditione rerum fructuosarum*, 1600; *Responsa casuum* [illegible], 1587; [illegible] *Bononiense*, in-8°, Cologne, 1629.

N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, in-fol., Madrid, 1788, t. II, p. 23; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1895, t. I, p. 129.

E. [illegible]

BELGIQUE. — I. Constitution belge. II. Statistique religieuse. III. Communautés religieuses. IV. Missions. V. Enseignement. VI. Congrès, œuvres sociales et charitables. VII. Sciences sacrées et publications.

La Belgique, réunie à la Hollande sous le nom de royaume des Pays-Bas après la chute de Napoléon I[er], se révolta, en 1830, par suite des vexations religieuses d'un gouvernement calviniste et se constitua en royaume sous une monarchie constitutionnelle. Elle choisit pour roi Léopold I[er], prince de Saxe-Cobourg-Gotha, qui la gouverna jusqu'à sa mort arrivée le 10 décembre 1865. Son fils aîné Léopold II lui succéda immédiatement; il compte en 1903, un règne de 38 ans qu'aucune guerre n'a troublé. L'indépendance et la neutralité de la Belgique furent reconnues et garanties par les cinq grandes puissances : l'Angleterre, l'Autriche, la France, la Prusse et la Russie, lorsque la Belgique eut adhéré, le 15 novembre 1831, au traité dit des vingt-quatre articles, par lequel les cinq puissances fixaient les limites du nouveau royaume et sa part dans les dettes de l'État auquel il appartenait auparavant. L'article 25 disait : « Les cours d'Autriche, de France, de la Grande-Bretagne, de Prusse et de Russie garantissent à S. M. le roi des Belges l'exécution de tous les articles qui précèdent. » L'article 26 ajoutait : « A la suite des stipulations du présent traité il y aura paix et amitié entre S. M. le roi des Belges d'une part, et LL. MM. l'empereur d'Autriche, le roi des Français, le roi du royaume-uni de la Grande-Bretagne et d'Irlande, le roi de Prusse et l'empereur de toutes les Russies de l'autre part, leurs héritiers et successeurs, leurs États et leurs sujets respectifs, à perpétuité. » Voir Thonissen, *La Belgique sous le règne de Léopold I[er]*, Louvain, 1861, c. VI-VII. Malgré les bouleversements survenus, cette paix n'a jamais été troublée et la neutralité imposée à la Belgique a toujours été respectée.

I. CONSTITUTION BELGE. — La charte constitutionnelle, donnée à la Belgique par le Congrès national de 1830, proclame tous les Belges égaux devant la loi (a. 6); elle admet indistinctement tous les Belges aux emplois civils et militaires; il n'y a plus de distinction d'ordre ni pour la noblesse ni pour le clergé. « La liberté individuelle est garantie. Nul ne peut être poursuivi que dans les cas prévus par la loi, et dans la forme qu'elle prescrit (a. 1[er]). Le domicile est inviolable (a. 10); nul ne peut être privé de sa propriété que pour cause d'utilité publique, dans les cas et de la manière établis par la loi, et moyennant une juste et préalable indemnité (a. 11). La confiscation des biens et la mort civile sont abolies (a. 12, 13). La liberté des cultes, celle de leur exercice public, ainsi que la liberté de manifester ses opinions en toute matière, sont garanties, sauf

la répression des délits commis à l'occasion de l'usage de ces libertés » (a. 14). Cet article, objet de tant et de si vives discussions, n'établit pas des droits absolus, mais seulement des droits politiques, puisqu'il réprime les délits; il ne déclare pas tous les cultes également bons, également utiles à la société; mais, comme la Constitution proclame la liberté individuelle, elle garantit à chacun la liberté de professer son culte et de manifester sa pensée. Les nombreux catholiques, qui faisaient partie du Congrès, savaient parfaitement que le culte catholique est le seul vrai, le seul qui procure le salut éternel; leur but n'était pas de le mettre sur le même pied que les cultes juifs ou protestants; mais ils voulaient empêcher le retour des vexations dont le culte catholique avait été l'objet sous le gouvernement néerlandais. Ce gouvernement avait en effet appliqué à la religion catholique les articles organiques du Concordat, réprouvés par le saint-siège, et soumis l'exercice public du culte, notamment les processions, aux règléments de police. Les catholiques voulaient que désormais aucune entrave ne pût être mise à l'exercice du culte catholique. Ils rejetèrent l'amendement suivant : « L'exercice d'aucun culte, hors des temples, ne peut être empêché qu'en vertu d'une loi. » En vertu de cet article de la Constitution l'exercice public du culte catholique, non seulement à l'intérieur de l'église, mais à l'extérieur, est entièrement libre; les processions des rogations et du Saint-Sacrement, l'acte de porter solennellement le Saint-Sacrement aux infirmes et aux mourants, d'accompagner un convoi funèbre, ne sont soumis à aucune autorisation et ne peuvent être empêchés par aucune loi ni par aucune mesure préalable. La police locale ne peut pas plus, sous prétexte de la crainte d'un désordre éventuel, interdire l'exercice public d'un culte, qu'elle ne pourrait, sous le même prétexte, empêcher la publication d'un journal politique hostile aux ministres. Mais un ministre du culte qui, en chaire, calomnierait le gouvernement ou une personne privée serait passible des tribunaux.

La liberté de manifester publiquement ses opinions comme toutes les autres libertés, a ses limites dans le respect dû aux droits d'autrui. « Nul ne peut être contraint de concourir d'une manière quelconque aux actes et aux cérémonies d'un culte, ni d'en observer les jours de repos » (a. 15). En vertu de cet article on a retranché de la formule du serment judiciaire : « Ainsi m'aident Dieu et ses saints » le mot « saints », parce que l'invocation des saints est un acte du culte catholique.

« L'État n'a le droit d'intervenir ni dans la nomination ni dans l'installation des ministres d'un culte quelconque, ni de défendre à ceux-ci de correspondre avec leurs supérieurs et de publier leurs actes, sauf, en ce dernier cas, la responsabilité ordinaire en matière de presse et de publication » (a. 16). Cet article a supprimé le *placet* royal avec toutes ses vexations. Dans la plupart des États modernes, sans excepter ceux où la religion catholique est, comme en Belgique, celle de l'immense majorité de la population, aucune encyclique, bulle, bref, rescrit, mandat, de la cour pontificale, ne peut être reçu, publié et mis à exécution sans l'autorisation préalable du gouvernement. Le chef de l'État y nomme ordinairement les évêques, tandis que l'intervention du souverain pontife se borne à leur conférer ou refuser l'institution canonique. La Constitution belge supprime ces entraves. L'État n'intervient pas dans la nomination des ministres du culte : le pape nomme librement les évêques sans aucune intervention du gouvernement, et les évêques nomment les chanoines, les curés et les vicaires conformément aux lois canoniques. Cette disposition de la Constitution belge a toujours été fidèlement observée; elle est pour la religion d'une valeur inappréciable et produit le plus grand bien. Mais d'un autre côté il n'y a plus de privilèges pour les ecclésiastiques et les religieux; ils doivent payer l'impôt comme tout le monde et sont soumis aux mêmes tribunaux. L'État accorde cependant aux prêtres l'exemption de la milice.

« L'enseignement est libre; toute mesure préventive est interdite; la répression des délits n'est réglée que par la loi. L'instruction publique donnée aux frais de l'État est également réglée par la loi » (a. 17). Cette décision du Congrès national n'a pas été moins favorable à l'Église que la précédente. Les catholiques belges n'ont pas tardé à profiter du pouvoir que leur donnait le Congrès. Dès 1834 ils ont érigé l'université catholique de Louvain, qui s'est développée et compte aujourd'hui environ cent professeurs et deux mille étudiants et a peuplé la Belgique de magistrats, d'hommes politiques et d'avocats, de médecins et d'ingénieurs. Les loges maçonniques de leur côté ont créé l'université libre de Bruxelles avec le concours de la ville et de la province; mais elles en sont demeurées là, tandis que les catholiques ont fondé l'enseignement à tous les degrés; ils ont établi des grands et des petits séminaires, des collèges et des pensionnats dans toutes les villes, des écoles normales, des écoles primaires presque partout pour les garçons, des écoles et des pensionnats pour les filles. Des congrégations religieuses se sont formées pour donner l'enseignement; les jésuites se sont voués à l'enseignement moyen, les frères de la doctrine chrétienne à l'enseignement primaire. Tous les pensionnats de jeunes filles sont aux mains des religieuses. A peine compte-t-on quatre ou cinq pensionnats laïques. Les religieuses avec les institutrices qu'elles ont formées dirigent toutes les écoles primaires; il n'y a guère que les écoles communales de Bruxelles et des trois grandes villes qui fassent exception. Les catholiques ont fait des sacrifices énormes pour l'enseignement à tous les degrés. L'université de Louvain coûte, à elle seule, aux catholiques environ cinq cent mille francs par an. Malgré les services qu'elle rend, particulièrement à la ville de Louvain, elle ne reçoit aucun subside ni de la ville ni de la province, tandis que l'université maçonnique de Bruxelles reçoit de ces deux sources le plus gros de ses revenus.

L'enseignement est une de ces matières mixtes qui intéressent à la fois l'Église et l'État. Il n'est pas de question où la bonne entente des deux pouvoirs soit plus nécessaire au bien de la société. Par suite des guerres l'enseignement avait été fort négligé. Le Congrès voulut qu'il fût réorganisé dans le nouveau royaume par de bonnes lois. C'est ce qui fut fait. L'État créa deux universités, l'une à Gand et l'autre à Liège, établit dans les villes des athénées et des collèges et organisa par la loi de 1842 l'enseignement primaire pour les deux sexes. La religion fit partie du programme.

La liberté des opinions demande la liberté de la presse pour les exprimer. L'opinion publique exaspérée par les tracasseries du gouvernement hollandais et influencée par les doctrines lamennaisiennes la réclamait impérieusement; le gouvernement provisoire l'avait décrétée; le Congrès statua : « La presse est libre; la censure ne pourra jamais être établie » (a. 18). Comme pour les autres libertés, seuls les délits sont prohibés. Les catholiques n'ont pas profité de la liberté de la presse comme de la liberté d'enseignement et jusqu'aujourd'hui ils n'ont su combattre assez efficacement l'action dissolvante et destructive des mauvais journaux et de la mauvaise presse sur la foi et les mœurs. Ils ont mieux profité de l'article 20 : « Les Belges ont le droit de s'associer; ce droit ne peut être soumis à aucune mesure préventive. » Cet article abolit l'article 29 du code pénal de 1810 et sanctionne l'arrêté du gouvernement provisoire portant : « Il est permis aux citoyens de s'associer, comme ils l'entendent, dans un but politique, religieux, philosophique, littéraire, industriel et com-

mercial. Les associations ne pourront prétendre à aucun privilège. » Une circulaire du ministre de l'intérieur du 16 avril 1831 précise le sens et la portée de l'art. 20 : « L'art. 20 de la Constitution, qui reconnaît aux Belges le droit de s'associer, ne donne point aux associations qui se sont formées en vertu de cette disposition, dans un but religieux ou autre, le droit d'acquérir et de transférer des biens comme personnes civiles... Quant aux congrégations précédemment reconnues comme personnes civiles, elles restent soumises aux obligations que leur imposent les lois et règlements. »

En vertu de ce droit d'association dénié sous l'empire et sous le gouvernement hollandais, les bénédictins, les prémontrés, les franciscains, les dominicains, les carmes, les jésuites et les autres congrégations d'hommes et de femmes qui avaient disparu du sol de la Belgique se sont successivement rétablis et multipliés et ont pu créer un grand nombre d'établissements d'instruction et de charité. Grâce à ce même article les religieux et religieuses françaises, victimes d'une loi persécutrice, ont pu en 1902 trouver en Belgique un asile tranquille.

Les articles suivants ont moins d'importance, ils donnent à tous les Belges le droit de pétition, et déclarent le secret des lettres inviolable et l'emploi des langues usitées en Belgique facultatif (a. 21-23); ils attribuent aux deux Chambres des représentants et du Sénat, nommées par élection, le pouvoir législatif, la confection des lois et le vote des impôts et des budgets (a. 24-59, 110-116). Quelques modifications ont été apportées aux a. 47 sq. concernant l'électorat, en 1893. Le pouvoir exécutif appartient au roi qui est chef de l'armée, déclare la guerre et fait la paix, sanctionne et promulgue les lois, choisit et révoque ses ministres, seuls responsables devant les Chambres (a. 63-72). La monarchie est déclarée héréditaire dans la descendance directe, naturelle et légitime de S. M. Léopold-Georges-Chrétien-Frédéric de Saxe-Cobourg de mâle en mâle, par ordre de primogéniture et à l'exclusion perpétuelle des femmes (a. 60). Les causes civiles et criminelles sont du ressort du pouvoir judiciaire, exercé par les tribunaux et le jury, qui sont, dans la sphère de leurs attributions, absolument indépendants du pouvoir exécutif (a. 92-107). Nous ne pouvons omettre l'article 117 : « Les traitements et pensions des ministres des cultes sont à la charge de l'État; les sommes nécessaires pour y faire face sont annuellement portées au budget. » En Belgique, comme en France, le clergé avait été dépouillé de ses biens. L'Assemblée constituante, en mettant les biens du clergé à la disposition de la nation, avait, par un décret du 2 novembre 1789, pris l'engagement solennel de pourvoir d'une manière convenable aux frais du culte et à l'entretien de ses ministres. C'était une obligation de justice; le gouvernement des Pays-Bas l'avait respectée. Le Congrès l'inséra dans la Constitution. Cette obligation ne concernait que le culte catholique, le seul qui eût été dépouillé; mais le Congrès voulut y comprendre les cultes alors existants en Belgique, c'est-à-dire le culte protestant et le culte israélite. La Constitution n'a pas défendu d'augmenter les traitements, ils l'ont été par la loi du 24 avril 1900 qui fixe le traitement de l'archevêque à 21000 francs, celui des évêques à 16000 francs, celui des curés de 1re classe à 2100 francs, celui des curés de 2e classe à 1600 francs en moyenne, celui des desservants à 1200 francs en moyenne et celui des chapelains et vicaires à 900 francs en moyenne. Le traitement inférieur est de 800, le traitement moyen de 900 et le traitement supérieur de 1000 francs. Pour les desservants l'échelle est de 1000, 1200, 1400 francs. L'augmentation n'était que juste, car, si le clergé avait conservé ses biens, ils auraient aujourd'hui une plus grande valeur qu'en 1790. Voir Thonissen, *La Constitution belge annotée*, 2e édit., Bruxelles, 1876.

On a beaucoup discuté sur la Constitution belge et sur les libertés qu'elle octroie à tous les citoyens indistinctement. Certains publicistes ont voulu en faire des principes absolus, tandis que ce ne sont que des statuts transactionnels sanctionnés par l'accord unanime des partis. Comme l'écrivait en 1863 le savant bollandiste Victor de Buck : « La Constitution belge est une grande loi de transaction, conforme à l'état des esprits et aux besoins de la nation, jugée sage et excellente par les meilleurs hommes politiques du pays, accueillie par des applaudissements unanimes, sans distinction de partis ou de tendances, et en particulier par le clergé. » *Assemblée générale des catholiques en Belgique*, Bruxelles, 1864, t. II, p. 287. Les controverses sur les libertés modernes ont été terminées par l'enseignement si net et si précis de Léon XIII sur la constitution civile des États, et sur les principaux devoirs des citoyens chrétiens.

II. STATISTIQUE RELIGIEUSE. — 1° *Clergé catholique.* — La Belgique occupe une superficie totale de 2945589 hectares divisée en neuf provinces et en 2614 communes avec une population qui s'élevait au 31 décembre 1900 à 6693548 habitants. Les provinces sont Anvers avec sa métropole commerciale; Brabant avec Bruxelles capitale du royaume; Flandre occidentale avec Bruges comme chef-lieu; Flandre orientale, chef-lieu Gand; Hainaut, chef-lieu Mons; Liège avec cette ville comme chef-lieu; Limbourg, chef-lieu Hasselt; Luxembourg, chef-lieu Arlon; Namur avec cette ville comme chef-lieu.

Ces neuf provinces forment six diocèses : l'archevêché de Malines, qui comprend les provinces très populeuses du Brabant et d'Anvers; l'évêché de Bruges, qui comprend la Flandre occidentale; la Flandre orientale forme l'évêché de Gand; les deux provinces de Liège et de Limbourg appartiennent au diocèse de Liège, qui avant la grande révolution française formait une principauté gouvernée par un prince-évêque; l'évêché de Namur comprend les deux provinces de Namur et de Luxembourg; l'évêché de Tournai s'étend sur tout le Hainaut et possède, dans les grands centres industriels, une population ouvrière très considérable. L'archevêché de Malines, érigé en vertu des bulles de Paul IV, du 12 mai 1359, et de Pie IV, du 11 mars 1560, et rétabli après la grande révolution française en vertu de la bulle de Pie VII, du 3 des calendes de décembre 1801, par suite du Concordat, a pour suffragants les évêchés de Bruges, de Gand et de Namur, fondés en même temps que celui de Malines par Paul IV, à la demande de Philippe II, roi d'Espagne, l'évêché de Liège qui remonte à saint Materne et dont le siège fut d'abord à Maestricht, puis à Tongres, et enfin à Liège depuis saint Lambert, l'évêché de Tournai, fondé par saint Piat, l'apôtre de cette antique cité. Ces cinq évêchés furent supprimés par la révolution française et rétablis par Pie VII, à la suite du Concordat de 1801, par la même bulle qui rétablit l'archevêché de Malines.

L'archevêque de Malines a le titre de primat de Belgique. Le siège de l'archevêché est à Malines dans l'église métropolitaine de Saint-Rombaut. L'archevêque, dont le diocèse a près de deux millions de fidèles, est aidé par un évêque auxiliaire, non reconnu par le gouvernement. Le diocèse comprend 48 doyennés, 52 cures, 653 succursales, 12 chapelles, 579 vicariats, 9 annexes, 16 aumôniers militaires, dont 8 sans indemnité, des aumôniers pour les prisons, 60 oratoires et églises non reconnues par le gouvernement. Les doyennés sont compris dans les cures et succursales. Il y a 1 grand séminaire, 3 petits séminaires, 12 collèges épiscopaux, où l'on enseigne les humanités et où l'on donne aussi des cours professionnels. Tous ces établissements sont dirigés par des prêtres. Le diocèse de Bruges, avec Saint-Sauveur comme cathédrale, 1 grand séminaire,

1 petit séminaire et 7 collèges épiscopaux d'humanités, compte 15 doyennés, 36 cures, 271 succursales, 5 chapelles, 316 vicariats, 5 aumôniers militaires, dont 2 sans indemnité, 105 chapelles et églises non reconnues et au delà de 600 000 fidèles. Le diocèse de Gand, avec Saint-Bavon comme cathédrale, 1 grand séminaire, 1 petit séminaire et 4 collèges épiscopaux d'humanités, renferme 16 doyennés, 37 cures, 310 succursales, 5 chapelles, 363 vicariats, 4 annexes, 9 aumôniers militaires, dont 6 sans indemnité, 82 chapelles et églises non reconnues et 900 000 fidèles. Le diocèse de Liège avec la cathédrale de Saint-Paul, 1 grand séminaire, 2 petits séminaires et 3 collèges épiscopaux d'humanités, renferme 37 doyennés, 37 cures, 649 succursales, 25 chapelles, 260 vicariats, 22 annexes, dont 10 sans indemnité, 149 oratoires et églises non reconnues et 900 000 fidèles. Le diocèse de Namur, dont le siège épiscopal est la cathédrale de Saint-Aubain à Namur, possède 1 grand séminaire, 2 petits séminaires, 2 collèges épiscopaux d'humanités, 37 doyennés, 37 cures, 670 succursales, 101 chapelles, 94 vicariats, 49 annexes, dont 5 sans indemnité, 7 aumôniers militaires, dont 4 sans traitement, et 500 000 fidèles. Le diocèse de Tournai, avec son ancienne et magnifique cathédrale, possède 1 grand séminaire, 1 petit séminaire, 5 collèges épiscopaux d'humanités, 32 doyennés, 32 cures, 473 succursales, 5 chapelles, 258 vicariats, 7 annexes non rétribuées, 4 aumôniers militaires, dont 2 non rétribués, 33 chapelles et églises non reconnues et environ un million de fidèles.

En résumé, il y a en Belgique 6 évêchés avec chapitre, 6 grands séminaires où l'enseignement des sciences sacrées, donné par les membres du clergé diocésain, dure généralement trois ans et comprend l'ensemble de la théologie, 10 petits séminaires comprenant l'enseignement de la philosophie et des humanités, 33 collèges épiscopaux comprenant, la plupart, outre l'enseignement des humanités, des cours professionnels. Dans tous ces établissements les cours sont donnés par des prêtres séculiers appartenant au diocèse où se trouve l'établissement. Les six évêchés ont en outre un grand séminaire commun à Rome et le collège du Saint-Esprit pour la théologie approfondie à Louvain. Les jésuites ont aussi des collèges d'humanités à Alost, Anvers, Bruxelles, Charleroi, Gand, Liège, Mons, Namur, Turnhout, Verviers ; les bénédictins ont un collège d'humanités à Maredsous, dans le diocèse de Namur.

Les six évêchés comprennent 3 257 paroisses, dont les curés, sous le titre de curés ou de desservants, jouissent d'un traitement du gouvernement. Chaque paroisse a une église dont le temporel est administré par un conseil de fabrique, choisi parmi les paroissiens et dont le curé et le bourgmestre de la commune font partie de droit. Ces fabriques sont considérées comme *personnes civiles;* elles peuvent, sous l'approbation de l'évêque et du gouvernement, recevoir des donations et des fondations. Les grands séminaires sont également reconnus comme personnes civiles, mais non les évêchés ni les autres établissements diocésains. La mainmorte est abolie. Les évêques, les curés et les vicaires et tous les autres ecclésiastiques peuvent posséder et recevoir uniquement comme personnes privées. Aux yeux de la loi civile, ils sont comme tous les autres sujets belges ; ils peuvent vendre, acheter, donner, recevoir, faire partie de sociétés comme tous les autres citoyens. Tous les Belges sont égaux devant la loi. Voir *Annuaire de statistique,* 31e année, Bruxelles, 1901, p. 195; *Annuaire du clergé belge,* Bruxelles, 1901.

2° *Cultes dissidents.* — Ces cultes ne forment qu'une infime minorité en Belgique. On compte environ 30 000 protestants et anglicans avec des églises ou chapelles, à Bruxelles, Anvers, Gand, Bruges, Mons, Seraing, Verviers. Les juifs, au nombre de trois à quatre mille, ont une synagogue et un grand rabbin à Bruxelles et quatre synagogues en province.

III. Communautés religieuses. — Comme il a été dit plus haut, la liberté d'association a fait renaître en Belgique les anciens ordres religieux éteints et en a fait surgir de nouveaux. Ils se sont admirablement multipliés en soixante-dix ans et couvrent aujourd'hui tout le pays. C'est une floraison magnifique et variée de tous les dévouements au soulagement de toutes les misères humaines. Ce sont surtout les femmes qui se sont consacrées à ce ministère de pitié : sœurs hospitalières, sœurs noires, sœurs de charité, sœurs de Saint-Vincent de Paul, sœurs franciscaines, petites sœurs des pauvres, sœurs du Bon-Pasteur, c'est par milliers qu'on compte ces consolatrices des affligés. D'autres vierges, carmélites ou colletines, se retirent loin du monde pour prier et se livrer à la contemplation.

Les communautés religieuses qui se vouent à l'enseignement ne sont pas moins nombreuses. Parmi les religieux brillent en première ligne les jésuites et les frères des écoles chrétiennes. Les franciscains, les dominicains, les carmes, les rédemptoristes, les bénédictins et les prémontrés, s'occupent surtout de la prédication et du ministère des âmes. Il serait trop long d'énumérer les congrégations de religieuses qui, sous différents noms, donnent l'enseignement à tous les degrés. Beaucoup de ces congrégations unissent l'enseignement et la charité, l'instruction et le soin des pauvres ou des infirmes. En voici le tableau d'après l'*Annuaire de statistique,* p. 198 :

	Nombre de maisons d'hommes	Nombre de maisons de femmes	Nombre de religieux	Nombre de religieuses
Congrégations hospitalières . .	21	222	372	3 226
Communautés enseignantes . .	74	651	1 219	8 033
Communautés vouées à l'état contemplatif ou au saint ministère.	72	77	1 579	1 802
Communautés hospitalières et enseignantes. . . .	14	194	283	5 324
Communautés hospitalières et vouées à l'état contemplatif ou au saint ministère. . . .	6	40	237	957
Communautés à la fois enseignantes et contemplatives ou vouées au saint ministère .	25	183	883	4 218
Communautés à la fois enseignantes, hospitalières et vouées à la contemplation ou au saint ministère. . . .	6	58	202	1 753
Total. . . .	218	1 425	4 775	25 323

L'histoire de la renaissance, de l'établissement et du développement rapide de ces nombreuses communautés religieuses en Belgique, depuis 1830 jusqu'en 1863, a été exposée au 1er congrès de Malines par le savant bollandiste Victor de Buck. Voir *Assemblée générale des catholiques en Belgique,* Bruxelles, 1864, t. II, p. 273-304. Le dévouement admirable des religieux et des religieuses surtout à soulager toutes les misères de l'humanité, la générosité des catholiques à faire des fondations charitables, amenèrent le gouvernement à présenter aux Chambres, en 1857, un projet de loi qui, sous certaines conditions, admettait les fondations de charité et les établissements de bienfaisance à s'établir avec des administrateurs particuliers. Ce n'était que juste et le résultat ne pouvait être que favorable aux pauvres en portant les riches à perpétuer leur nom par des fon-

dations charitables. Mais le parti libéral, poussé par les loges, cria au rétablissement de la mainmorte. Le peuple trompé méconnut ses intérêts et se souleva contre les couvents. Le projet de loi fut retiré, le ministère libéral vint au pouvoir et le mouvement cessa. Depuis lors, les communautés religieuses ont continué de se développer et de se dévouer à la charité et à l'enseignement et n'ont plus été inquiétées malgré les efforts souvent renouvelés des loges. On peut voir une courte notice sur les communautés religieuses établies en Belgique, sur les œuvres auxquelles elles se vouent et sur le nombre de leurs maisons dans l'excellent ouvrage de l'abbé Ch. Tynck, *Notices historiques sur les congrégations et communautés religieuses du* XIX*e siècle,* Louvain, 1892.

IV. Missions. — La liberté d'association, garantie à tous les Belges sans distinction, a permis aux communautés religieuses non seulement de se vouer à toutes les œuvres d'enseignement et de charité que réclame la Belgique, mais encore aux missions. Les jésuites de la province belge ont obtenu la mission de Calcutta et du Bengale occidental qui est très florissante; ils ont à Calcutta un archevêque et un très grand collège; par ordre de Léon XIII, ils ont érigé récemment un grand séminaire dans l'île de Ceylan; ils possèdent à Turnhout une école apostolique, qui en 30 ans, a fourni plus de 300 missionnaires. Les capucins ont la mission du Punjab et un évêque à Lahore; les conventuels sont en Herzégovine et à Jérusalem; les frères mineurs sont en Chine où le corps du P. Flavien, martyrisé, en 1899, a été retrouvé sans corruption quarante jours après son martyre; ils ont une école apostolique érigée récemment à Selzaete; les Pères, dits de Picpus, ont les missions d'Océanie et une école apostolique récemment fondée à Aerschot sous le nom du père Damien, l'apôtre des lépreux de Molokaï.

Le séminaire américain, fondé à Louvain en 1857, pour fournir des prêtres séculiers aux États-Unis et dont les élèves suivent les cours de théologie à l'université, comptait, en 1884, deux archevêques et six évêques au concile de Baltimore et environ trois cents prêtres répandus dans les divers diocèses de l'immense république, tous sortis de ce collège. Depuis lors, il n'a cessé d'envoyer chaque année en Amérique de vingt à trente prêtres. On connait le fécond apostolat du père Desmet parmi les Indiens des Montagnes-Rocheuses. C'est maintenant un évêque sorti du séminaire américain qui évangélise ces sauvages.

En 1862, quatre prêtres du diocèse de Malines se réunirent à Scheut, près de Bruxelles, et fondèrent la congrégation du Cœur immaculé de Marie, pour les missions de Mongolie et de Chine. Leurs labeurs ont porté d'heureux fruits en Mongolie et dans le nord de la Chine. En 1891, la mission comptait 14 prêtres indigènes, 4 séminaires et plus de 60 missionnaires. En 1901, les missions de Mongolie ont beaucoup souffert, elles ont eu leurs martyrs, comme les autres missions de Chine, et depuis la paix, un missionnaire de Scheut a encore été massacré. En 1888, la congrégation de Scheut, par ordre de la Propagande et du pape, s'annexa le séminaire établi à Louvain par les évêques belges pour les missions du Congo. Depuis lors, la congrégation de Scheut n'a cessé d'envoyer chaque année plusieurs ouvriers évangéliques dans cette immense contrée. Le séminaire établi à Louvain pour les missions de Mongolie et du Congo compte actuellement de trente à quarante étudiants en théologie.

D'autres religieux belges sont allés au Congo et se sont établis dans différents districts : les Pères blancs au lac Tanganika, les prémontrés dans le Ouellé, les trappistes, les rédemptoristes et les jésuites occupent d'autres districts, de sorte qu'il y a actuellement au Congo quatre vicariats apostoliques. Les sœurs de la Charité de Gand ont envoyé, en 1891, les dix premières sœurs pour élever les enfants nègres, les instruire et en faire des chrétiens. Les sœurs de Notre-Dame les ont suivies. Chaque année leur nombre s'accroît et avec elles le nombre de villages chrétiens de race noire. Ces religieuses aident puissamment les missionnaires dans leurs efforts pour civiliser et convertir les populations congolaises et les arracher aux marchands d'esclaves musulmans. Ce que les sœurs de la Charité et de Notre-Dame font pour le Congo, les filles de la Croix le font pour Calcutta et les Indes, où elles ont dix maisons, et les ursulines de Thildonck pour Batavia. Enfin la Belgique contribue pour une large part à la subvention générale des missions par l'œuvre de la Propagation de la foi et par l'œuvre de la Sainte-Enfance, qui sont établies dans toutes les villes et dans toutes les paroisses des six évêchés du royaume. Voir sur ces missions Tynck, *op. cit.*, p. 5, 14, 20, 25, 35-37, 52, et pour les détails les revues : *Les missions de Mongolie et du Congo*, *L'œuvre du P. Damien*, *Le mouvement antiesclavagiste*, *La mission du Kwango*, les *Annales de la Propagation de la foi;* les *Annales de la Sainte-Enfance*.

V. Enseignement. — En accordant la liberté d'enseignement, le Congrès n'avait pas voulu mettre l'État hors du droit commun; il avait décrété que l'État organiserait par de bonnes lois l'enseignement qui serait donné aux frais de l'État. Il est clair que l'intention du Congrès n'était pas de faire à l'enseignement privé une concurrence déloyale, mais plutôt de suppléer à son insuffisance et de le faire progresser par une noble émulation.

1° *Enseignement supérieur.* — L'État commença par l'enseignement supérieur. Une loi du 27 septembre 1835 érigea deux universités, l'une à Gand, l'autre à Liège. Comme il n'y a pas de religion d'État, les deux universités de l'État n'ont que quatre facultés : le droit, la médecine, la philosophie avec les lettres, enfin les sciences mathématiques, physiques et naturelles; la théologie est exclue; elle est laissée au clergé à qui elle appartient de droit. Mais il ne s'ensuit pas que l'enseignement doive être neutre, car autre chose est de ne pas reconnaître de religion d'État et autre chose de déclarer l'État athée. Une école des arts et manufactures et du génie civil fut annexée à l'université de Gand et une école des mines et des arts et manufactures à l'université de Liège. Les évêques avaient devancé l'État. Dès le 4 novembre 1834, ils avaient érigé une université catholique à Malines; elle ne comprenait que trois facultés : la théologie, la philosophie et les lettres, les sciences mathématiques, physiques et naturelles. Le 1er décembre de l'année suivante, elle fut transférée à Louvain et, en vertu d'un contrat conclu avec la ville, installée dans quelques-uns des locaux de l'ancienne université. Elle fut complétée par l'adjonction des facultés de droit et de médecine. Le pape Grégoire XVI, par bref du 8 avril 1834, autorisa la faculté de théologie à conférer les grades de bachelier, de licencié et de docteur en théologie et en droit canon. Le grade de docteur en théologie fut conféré pour la première fois en 1842. Le lauréat fut l'abbé Kempeneers, qui écrivit à ce sujet une savante dissertation *De primatu romani pontificis*. Ces grades ne procurent aucun avantage civil; ils sont purement ecclésiastiques. Les loges maçonniques fondèrent presque en même temps l'université libre de Bruxelles, de sorte que, dès 1835, il y eut en Belgique quatre universités. Un jury central conférait les grades légaux de docteur en droit, en médecine, en philosophie et lettres et en sciences.

La loi du 15 juillet 1849 organisa plus complètement l'enseignement supérieur; elle fixa le programme des cours et des examens légaux. Les grades légaux furent désormais délivrés par un jury *mixte*, composé en nom-

bre égal de professeurs de l'enseignement officiel et de l'enseignement libre avec un président choisi en dehors du corps enseignant. Ce jury, combiné de telle sorte que les professeurs de Louvain siégeaient alternativement avec ceux de Liège et avec ceux de Gand, dura jusqu'en 1876. La loi du 20 mai 1876 donna à chaque université le droit de conférer les grades académiques pourvu qu'elle satisfasse au programme légal; elle établit en outre un jury central accessible à tous. Les diplômes, pour produire leur effet légal, doivent être entérinés par une commission spéciale qui vérifie si les prescriptions de la loi ont été observées. Voir *Recueil des lois et arrêtés relatifs à l'enseignement supérieur*, avec deux *Suppléments*, Bruxelles, 1881-1888; *Annuaire de l'univers. cath.*, an. 1850 et 1877. La loi du 10 avril 1890 apporta de grands changements au programme des examens, scinda le doctorat en philosophie et lettres et établit des grades légaux pour les ingénieurs. *Annuaire* cité, an. 1891.

2° *Université catholique de Louvain.* — Grâce à la fidélité du gouvernement à observer, dans ses lois sur l'enseignement supérieur, la lettre et l'esprit du pacte fondamental, l'université catholique a pu se développer rapidement et parvenir à l'état florissant où nous la voyons après soixante-huit ans d'existence. Commencée à Malines, en 1834, avec trois facultés et 86 élèves, elle s'est complétée à Louvain l'année suivante. Ses progrès furent si rapides qu'en 1840 elle comptait déjà 644 élèves. Ces succès engagèrent deux membres de la Chambre des représentants à proposer, pour la nouvelle université, la personnalité civile. Mais le parti libéral agita avec tant de violence le spectre de la mainmorte que le projet fut retiré. Aujourd'hui les loges voudraient obtenir la personnalité civile pour l'université libre et elles engagent l'université catholique à se joindre à elles pour obtenir la même faveur; mais le ministère catholique ne se montre guère empressé de satisfaire à cette demande. Cependant l'université catholique continue sa marche ascendante. Dès 1838, elle a ajouté à son programme des cours de langues sémitiques et bientôt paraissait la *Chrestomathia rabbinica et chaldaica* de Beelen, Louvain, 1841-1843, le premier ouvrage de ce genre qui eût vu le jour en Belgique depuis la révolution française. Bientôt F. Nève y ajoutait les cours de sanscrit et d'arménien. Plus tard les cours de syriaque, d'arabe, de zend et de copte vinrent s'y joindre. En même temps il se forma une société de littérature française et une société de littérature flamande; d'autres sociétés scientifiques, religieuses et charitables se sont formées par après au sein de l'université. Sur les instances du premier congrès tenu à Malines, en 1863, une école du génie civil, de l'industrie et des mines fut annexée à la faculté des sciences. Quelques années plus tard on ajouta une école d'agriculture et en 1901, un institut électrique; dans l'intervalle on y joignait les études pratiques aux cours théoriques et l'on organisait des laboratoires de chimie, de pharmacie, de biologie, d'anatomie, de bactériologie. En 1882, sous l'impulsion de Léon XIII, l'enseignement de la philosophie selon saint Thomas fut organisé; c'est aujourd'hui l'Institut et le séminaire Léon-XIII. Enfin l'importance qu'ont acquise, dans ces derniers temps, les sciences sociales et commerciales a fait annexer à la faculté de droit une école des sciences politiques et sociales et une école des sciences commerciales et consulaires.

De la sorte l'université catholique est véritablement, comme on disait au moyen âge, une *universitas studiorum*. L'*Annuaire* de l'université pour 1903 donne les noms du recteur, du vice-recteur et des 97 professeurs qui forment le corps académique avec le programme détaillé des cours. Les cours élémentaires se font en trois années comme dans les séminaires.

Le nombre des élèves qui ont suivi les cours, en 1902, est de 2011, répartis ainsi : théologie et droit canon 116; droit : 378; médecine : 408; philosophie et lettres : 260; sciences : 293; écoles spéciales : 556. Sur ce nombre, 1094 ont obtenu devant les jurys d'examens un diplôme légal, 62 le diplôme de docteur en droit, et 59 le diplôme de docteur en médecine, chirurgie et accouchements. Les grades délivrés aux élèves en théologie, aux étrangers, aux agronomes, ne sont pas compris dans ce nombre. Le doctorat en théologie et en droit canon s'obtient après six années d'étude, par les élèves qui ont déjà terminé leurs études théologiques dans un séminaire. Souvent les évêques reprennent leurs jeunes prêtres avant qu'ils aient terminé. C'est ce qui explique le nombre relativement restreint de docteurs en théologie et en droit canon. Depuis 1841 jusqu'en 1902, on compte 36 docteurs en théologie, 154 licenciés et 421 bacheliers, 17 docteurs en droit canon, 48 licenciés et 115 bacheliers. Le doctorat exige l'étude approfondie et imprimée d'une question de théologie ou de droit canon. Dans les 54 *dissertations* doctorales toutes les branches de la théologie sont représentées : Écriture sainte, les *Théophanies*, Ph. Van den Broeck (1851); l'*Épître de S. Jacques*, A. Liagre (1860); l'*Origine des Évangiles*, J.-F. Demaret (1868); l'*Inspiration*, G.-J. Crets (1886); l'*Autorité du livre de Daniel*, A. Hebbelynck (1886); l'*Auteur du IVe Évangile*, A. Camerlynck (1899); l'*Histoire du texte des Actes des Apôtres*, H. Coppieters (1902); dogmatique, l'*Unité de l'Église*, C. de Blieck (1847); la *Méthode en théologie*, N. Laforêt (1849); la *Primauté du pape*, A. Kempeneers (1841); son *Infaillibilité*, J.-E. Hizette (1883); l'*Épiscopat de saint Pierre à Rome*, M. Lecler (1888); *Doctrine d'Adrien VI*, E. Reusens (1862); le *Miracle*, Al. Van Weddingen (1869); la *Connaissance naturelle de Dieu*, C. Lucas (1883), la *Procession du Saint-Esprit a Filio*, Ad. Vander Moeren (1865); la *Création ex nihilo*, A. Van Hoonacker (1886); l'*élévation de l'homme à l'ordre surnaturel*, J.-L. Liagre (1871); le *Péché originel*, J. Thys (1877); le *Sort des enfants morts sans baptême*, F.-C. Ceulemans (1886); la *Prédestination*, P. Mannens (1883); la *Foi divine*, H.-J.-T. Brouwer (1880); la *Confession sacramentelle*, O.-F. Cambier (1884); le *Gouvernement ecclésiastique d'après les Pères*, L.-J. Lesquoy (1881) ; l'*Origine de l'épiscopat*, A. Michiels (1900); le *Sacrifice de la messe*, H. Lambrecht (1875); la *Foi des Syriens à l'eucharistie*, T.-J. Lamy (1859); l'*Hyperdulie*, A. Haine (1864); la *Résurrection des corps*, L.-J. Mierts (1890); la *Liberté civile*, A. Knoch (1895); morale, le *Doute en morale*, G.-J., Waffelaert (1880); le *Prêt à intérêt*, Van Roey (1903); patrologie, *Jacques de Saroug*, J.-B. Abbeloos (1867); *Aphraates*, J. Forget (1882); *Isaac le Ninivite*, J.-B. Chabot (1892); *S. Pachome*, P. Ladeuze (1898); *Jean Van Ruysbroeck*, A. Auger (1892); *Apollinaire*, J. Voisin (1901). Toutes ces dissertations, sauf celles de Ladeuze et de Voisin, sont en latin, langue dont s'est servie la faculté de théologie pour toutes les branches, sauf pour le droit civil ecclésiastique, jusqu'à la fin du XIXe siècle. En droit canon, nous trouvons les dissertations suivantes : *Mariages mixtes*, H. Feye (1847); *Situation des curés*, V. Houwen (1848); *Empêchements de mariage*, A. Heuser (1851); *Oratoires privés et publics*, A.-C. Van Gameren (1861); *Sépultures et cimetières*, F. Moulart (1862); *Résidence des bénéficiers*, L. Henry (1863); *Droit de l'Église sur les universités*, P. de Robiano (1864); *Vicaire capitulaire le siège vacant*, H.-J. Hermes (1873); *Séminaires*, B. T. Pouan (1874); *Placet royal*, A. Muller (1877); *Concordats*, M.-B. Fink (1879); la *Coutume en droit canon*, J. Bauduin (1888); le *Droit de l'Église d'acquérir et de posséder*, C. Scheys (1892); *Conflits de juridiction au diocèse de Liège*, le *Droit de l'Église de posséder sous les Mérovingiens*, A. Bondroit (1900). Les évêques de Belgique envoient aussi des jeunes prêtres suivre les cours de la faculté de philosophie et lettres et prendre

le titre de docteur pour enseigner les humanités dans les collèges épiscopaux ; quelques-uns prennent le doctorat en sciences physiques et mathématiques ou en sciences naturelles pour l'enseignement de ces sciences dans les cours professionnels et dans les petits séminaires. Voir les *Annuaires* publiés depuis 1837; *L'université de Louvain,* Bruxelles, 1900; *Université catholique de Louvain. Bibliographie,* 1834-1899, Louvain, 1900; supplément, 1901.

3° *Enseignement moyen.* — La loi du 1er juin 1850 a organisé l'enseignement moyen et de nombreux arrêtés royaux ont réglé les détails. Cet enseignement comprend deux degrés : 1° les athénées royaux et les collèges; 2° les écoles moyennes. Les athénées sont actuellement au nombre de 19 : ils ne peuvent pas dépasser le nombre de 20. Le programme des études comprend sept années ; à partir de la classe de cinquième commencent les humanités latines qui se poursuivent jusqu'en rhétorique. Ces études humanitaires sont exigées pour l'entrée à l'université des jeunes gens qui veulent obtenir le grade de docteur en philosophie et lettres, en droit et en médecine. Les petits séminaires, les collèges épiscopaux et les collèges des jésuites suivent le même programme et sont admis aux universités aux mêmes conditions. A côté des humanités latines, il y a les études professionnelles pour les jeunes gens qui se destinent au commerce et à l'industrie ou qui ne cherchent pas une formation littéraire aussi parfaite. Ces mêmes cours se donnent dans les collèges du clergé, mais non dans les petits séminaires, qui sont, avant tout, les pépinières du sacerdoce. Le grade de docteur en philosophie et lettres, ou en sciences pour les mathématiques, est requis pour obtenir le professorat dans les athénées. Un cours de religion, donné par un prêtre désigné par l'évêque, fait partie du programme. Il en est de même pour les écoles moyennes du degré inférieur. Le gouvernement nomme les professeurs de ses établissements : il a des inspecteurs pour les surveiller et un conseil de perfectionnement présidé par le ministre et composé de huit à dix membres pour examiner les méthodes, les programmes, les livres destinés à l'enseignement ou aux distributions de prix, en un mot tout ce qui concerne le progrès des études. Les écoles moyennes du degré inférieur comprennent un cours d'études de trois ans et sont comme le couronnement des études primaires pour les jeunes gens qui ne veulent pas faire les études professionnelles. La religion fait partie du programme. Depuis 1881 il y a aussi des écoles moyennes pour filles ; l'État peut établir cent écoles moyennes pour garçons et cinquante pour filles. Le cours de religion est obligatoire. Le clergé a aussi quelques écoles du même genre pour les garçons et de très nombreuses pour les filles.

4° *Enseignement primaire.* — La loi du 23 septembre 1842 a organisé l'enseignement primaire, huit ans avant l'organisation de l'enseignement moyen. D'après cette excellente loi transactionnelle, qui a régi l'enseignement primaire jusqu'en 1879, la religion de la majorité des élèves fait nécessairement partie du programme; les enfants qui appartiennent à un autre culte sont dispensés d'assister aux leçons de religion. Le parti libéral, arrivé au pouvoir en 1879, supprima cette loi et établit l'école neutre par la loi du 1er juillet 1879. Cette loi fut combattue avec une énergie indomptable par le clergé, qui s'imposa les plus lourds sacrifices pour créer, avec le concours des fidèles, dans toutes les paroisses, des écoles catholiques. L'opposition porta ses fruits; le ministère libre-penseur fut renversé. La loi de 1842, rétablie avec quelques changements par le nouveau cabinet, est devenue la loi du 20 septembre 1884, qui régit aujourd'hui l'enseignement primaire. Voici les principales dispositions de cette loi.

Il y a dans chaque commune au moins une école communale, établie dans un local convenable. La commune peut adopter une ou plusieurs écoles privées et être dispensée de fonder une école communale, à moins que vingt chefs de famille ayant des enfants en âge d'école n'en réclament une pour l'instruction de leurs enfants. Les écoles primaires communales sont dirigées par les communes, qui nomment les instituteurs munis du diplôme requis. Les enfants pauvres reçoivent l'instruction gratuitement. Les communes peuvent inscrire l'enseignement de la religion et de la morale en tête du programme de toutes ou de quelques-unes de leurs écoles primaires. Cet enseignement se donne au commencement ou à la fin des classes; les enfants dont les parents en font la demande, sont dispensés d'y assister. Si, malgré la demande de vingt chefs de famille ayant des enfants en âge d'école, la commune refuse d'inscrire l'enseignement de leur religion dans le programme ou met obstacle à ce que cet enseignement soit donné, le gouvernement peut, à la demande des parents, adopter une ou plusieurs écoles privées à leur convenance. L'instituteur doit ne négliger aucune occasion d'inculquer à ses élèves les préceptes de la morale. Les catholiques ont établi des écoles normales pour la formation des instituteurs et des institutrices; l'État a aussi ses écoles normales. Un prêtre y donne les leçons de religion. Un jury délivre les diplômes. Dans les grandes villes, comme bon nombre d'instituteurs n'offrent pas les garanties voulues au point de vue religieux, les catholiques maintiennent leurs écoles privées. A la campagne le plus grand nombre des écoles de filles est tenu par des religieuses. Les catholiques ont fondé en beaucoup d'endroits des écoles de laiterie, des écoles ménagères, des écoles de couture, généralement annexées à des pensionnats. Voir les *Rapports triennaux* sur l'enseignement supérieur, moyen et primaire.

VI. CONGRÈS ET ŒUVRES SOCIALES ET CHARITABLES. — 1° *Congrès catholiques.* — A l'exemple des grandes réunions catholiques de l'Allemagne et de la Suisse, un certain nombre d'hommes d'œuvre, encouragés par le cardinal archevêque de Malines et par plusieurs évêques, invitèrent les catholiques belges et étrangers, dévoués aux œuvres, à se réunir à Malines en congrès « à l'effet de se rendre compte de la situation des œuvres, d'aviser aux moyens de les protéger, de les développer et d'étendre leurs bienfaits, et d'unir tous leurs efforts pour la défense et le triomphe des intérêts et des libertés catholiques ». *Statuts,* a. 1er. Les discussions politiques et théologiques étaient formellement exclues. Le congrès se réunit à Malines et siégea du 18 au 22 août 1863. Il eut un très grand succès. Les rapports qu'on lut sur les œuvres existantes, les discussions auxquelles elles furent soumises et les vœux qu'on émit ranimèrent les œuvres anciennes et en firent surgir de nouvelles. Il donna l'élan au séminaire américain de Louvain et aux missions de Mongolie qui venaient d'être créés. C'est au congrès de 1863 que furent décidées la création des écoles spéciales pour la formation des ingénieurs à l'université de Louvain, l'association des anciens étudiants de l'université catholique, qui a donné naissance à toutes les associations du même genre pour les collèges et séminaires, la création des cercles catholiques et d'autres œuvres de moindre importance. Ce congrès eut un grand retentissement. L'éloquent discours du comte de Montalembert sur *L'Église libre dans l'État libre,* qui remua profondément ses 4 000 auditeurs, suscita une vive et longue polémique dans les journaux catholiques à raison de quelques idées du grand orateur sur les libertés modernes. La polémique sur ces libertés devint plus vive encore lorsque l'année suivante parut l'encyclique *Quanta cura,* à laquelle était annexé un *Syllabus* des erreurs condamnées par Pie IX. Elle s'est éteinte après la publication de l'encyclique de Léon XIII sur

la *Constitution civile des États et du gouvernement chrétien de la société domestique et civile.*

Une seconde session eut lieu à Malines l'année suivante. En l'ouvrant le cardinal archevêque eut soin de rappeler que l'assemblée des catholiques ne s'associe à aucune école, à aucun parti, mais qu'elle adopte la grande règle de saint Augustin : *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas.* Les membres de cette assemblée devaient donc être unanimes pour professer les dogmes de la foi catholique et obéir à ses lois; mais pour les opinions tolérées par l'Église ils restaient libres de penser comme ils l'entendaient. Cette session, dans laquelle Mgr Dupanloup parla de l'enseignement populaire, ne fit pas surgir d'œuvre nouvelle, mais elle donna une grande impulsion au Denier de Saint-Pierre, à l'Œuvre de Saint-François-Régis, aux sociétés de *secours mutuels* qui ont pris un si grand développement dans ces dernières années, aux *patronages,* à la réglementation du travail des femmes et des enfants dans la grande industrie et aux œuvres antialcooliques; il insista aussi sur les œuvres d'enseignement, particulièrement sur le développement des écoles professionnelles et des garderies.

Une troisième session eut lieu dans les mêmes locaux en 1867; elle n'eut pas un moindre retentissement que les deux précédentes. Toutes les œuvres de sanctification, de charité, d'enseignement, d'art religieux et d'économie sociale eurent des orateurs pour les recommander. Mais le congrès attira particulièrement l'attention de ses membres sur la *question ouvrière* et sur les nombreuses œuvres qui s'en occupent. La sanctification du dimanche, les associations de production et de consommation, les coopératives, les caisses d'épargne et d'assurances sur la vie, toutes ces questions qui préoccupent aujourd'hui si vivement le gouvernement, les économistes et tous les bons citoyens, furent déjà examinées, et différentes œuvres qui s'occupent du bien-être et de la moralisation de l'ouvrier furent recommandées. Voir *Assemblée générale des catholiques en Belgique,* 1re, 2e et 3e session, à Malines, 5 in-8°, Bruxelles, 1864-1865, 1868.

Tout ce qui concerne la question ouvrière fut repris et discuté plus en détail au *Congrès des Œuvres sociales,* que Mgr Doutreloux, évêque de Liège, tint dans sa ville épiscopale du 26 au 29 septembre 1886. Les nombreuses agglomérations ouvrières que les charbonnages et la grande industrie ont réunies autour de Liège et la nécessité d'opposer une barrière aux flots montants du socialisme donnaient une grande opportunité à ce congrès. Il fut divisé en trois sections : œuvres religieuses, œuvres économiques, législation. Il est nécessaire de soustraire les œuvres économiques à l'influence néfaste du socialisme; le congrès s'en occupa spécialement et donna une vive impulsion aux syndicats agricoles, aux banques populaires et surtout aux caisses Raifleisen, aux corporations ouvrières et chrétiennes, comme celle du Val-des-Bois de M. Harmel. Un second et un troisième congrès furent tenus à Liège dans les années suivantes. Le troisième, conformément au désir du souverain pontife, s'occupa de la question des salaires. Des réunions de Liège sortit l'institution des Aumôniers du travail, établis à Seraing. D'autres congrès du même genre eurent lieu à Namur, à Malines, à Nivelles, à Charleroi et s'efforcèrent de combattre les ravages que font, parmi les ouvriers, le socialisme, l'alcoolisme et l'irréligion.

De son côté, le gouvernement n'est pas demeuré inactif; il a pris sous sa protection les caisses d'épargne et de retraite; il les a instituées partout; il a pris diverses mesures pour faciliter et favoriser l'érection et l'acquisition des maisons ouvrières; il a augmenté les salaires des ouvriers des chemins de fer, assuré, dans la mesure du possible, le repos dominical pour ses employés, augmenté la rémunération des soldats; il a constitué en 1895 le ministère du travail, auquel on doit déjà les largesses budgétaires accordées aux mutualités, l'inspection des usines, l'enquête sur le travail du dimanche et sur le travail des femmes, enfin la loi sur les pensions de vieillesse; il a établi les conseils formés de patrons et d'ouvriers pour prévenir les grèves.

Grâce aux efforts réunis du gouvernement, du clergé et des hommes d'œuvre, il existait en Belgique, au 31 décembre 1900, 626 syndicats ou ligues agricoles, comptant 45 059 membres, dont les œuvres principales sont les laiteries coopératives, les assurances du bétail, les achats en commun des engrais chimiques, les caisses Raiffeisen.

2° *Congrès eucharistiques.* — La dévotion au Saint-Sacrement est toujours très vivante en Belgique; c'est une sainte de Liège, sainte Julienne, qui a suggéré à Urbain IV l'établissement de la Fête-Dieu; c'est à Liège qu'ont eu lieu les premières processions et l'établissement des trois jours d'adoration dits des quarante heures. C'est à Mgr Doutreloux, évêque de Liège, que revenait l'honneur d'être le président permanent et l'âme des congrès eucharistiques. Quatre se sont tenus en Belgique : à Liège en 1883, à Anvers, à Bruxelles et à Namur. Deux cardinaux, le nonce apostolique, vingt évêques et plus de quatre mille membres ont assisté à ce dernier congrès, tenu du 13 au 18 juillet 1898 et terminé par une procession d'une magnificence extraordinaire. Toutes les questions concernant la dévotion au Saint-Sacrement y furent examinées. On peut en avoir le résumé dans le gros in-4° intitulé : *XIe Congrès eucharistique international,* Bruxelles, 1898. Le congrès, tenu à Namur du 3 au 7 septembre 1902 sous la présidence de Mgr Heylen, avec l'innombrable procession qui l'a terminé, a laissé un souvenir ineffaçable.

3° Nous ne devons pas omettre le *IIIe Congrès international des catholiques* qui s'est tenu à Bruxelles en 1894, dans lequel les questions les plus variées concernant les sciences religieuses ont été traitées par les savants nombreux qui s'étaient rendus à cette assemblée qui eut un légitime retentissement dans le monde instruit. Le *Compte rendu* forme 9 in-8°, Bruxelles, 1895.

VII. Sciences sacrées. Publications. — Les guerres du commencement du xixe siècle, les tracasseries du gouvernement hollandais, la fermeture des séminaires, la suppression des ordres religieux et le petit nombre des prêtres, tous absorbés par les travaux du ministère, firent que les publications religieuses furent presque nulles depuis le commencement du siècle jusqu'en 1830 et de même dans les dix premières années de l'émancipation; mais depuis lors elles ont pris un magnifique essor; dans ces dernières années elles ont été aussi variées que nombreuses. Elles sont surtout sorties de deux grands centres d'érudition : l'université catholique de Louvain et la Société de Jésus. L'Académie royale et les trois universités de Bruxelles, de Gand et de Liège sont aussi des foyers littéraires et scientifiques, mais la théologie en est exclue.

1° *Écriture sainte.* — Jean-Théodore Beelen, né à Amsterdam, le 12 janvier 1807 et mort à Louvain le 31 mars 1884, suivit à Rome les cours d'exégèse et d'hébreu du P. Patrizzi et fut nommé professeur d'Écriture sainte et de langues sémitiques à l'université que les évêques belges venaient de fonder à Louvain. Il fit renaître les langues orientales en Belgique. Dès 1841, il publiait sa *Chrestomathia rabbinica et chaldaica,* 3 in-8°, Louvain, 1841-1843, qui renferme entre autres un dictionnaire des abréviations rabbiniques, le plus complet que nous possédions. Cet ouvrage fut suivi d'une dissertation latine où il soutient l'unité du sens littéral dans l'Écriture sainte, Louvain, 1845, puis de commentaires latins sur l'Épître aux Philippiens, Louvain, 1849, 1852, sur les Actes des Apôtres, 2 in-12, Louvain, 1850-

1851, et sur l'Épître aux Romains, Louvain, 1854. Ce dernier a fondé la réputation exégétique du professeur de Louvain. Beelen s'attache surtout à mettre en lumière le sens littéral et à le démontrer par l'examen philologique du texte original sur lequel il s'appuie principalement sans négliger cependant les autres secours que fournit l'exégèse catholique. Trois ans plus tard il publia sa *Grammatica græcitatis N. T.*, Louvain, 1857. C'est l'ouvrage de Winer corrigé. Le savant exégète a consacré le reste de sa vie à la traduction flamande avec commentaire de tout le Nouveau Testament d'après la Vulgate en tenant compte du texte original. Cette nouvelle version, approuvée par tous les évêques belges et reçue avec joie par le peuple flamand, parut à Louvain de 1860 à 1866 en 3 in-8°; 2e édit., 1892. L'auteur y ajouta : les Épîtres et Évangiles des dimanches, des fêtes et du carême, 2 vol., Louvain, 1870-1871; les Psaumes, 2 in-8°, Louvain, 1878; les Proverbes, l'Ecclésiaste, la Sagesse, l'Ecclésiastique, 4 in-8°, Louvain, 1879-1883. Une société d'exégètes flamands, Van de Putte, Cornaert, Dignant, Corluy, Hagebaert, a traduit le reste de l'Ancien Testament, Bruges, 1896-1897.

A l'école de Beelen, qui est celle des grands exégètes des XVIe et XVIIe siècles, appartiennent : J.-B. Van Steenkiste, *Commentar. in Matth.*, 4 in-8°, Bruges, 1876; 3e édit., 1880-1882; *in Actus Apost.*, 5e édit., Bruges, 1897; *in Epist. Pauli*, 6e édit., 2 in-8°, Bruges, 1899; *in Epist. cath.*, 3e édit., Bruges, 1893; *in Psalm.*, 3e édit., Bruges, 1886; A. Liagre, professeur au grand séminaire de Tournai depuis 40 ans, *Commentarius in libros histor. N. T.*, 2e édit., 3 in-8°, Tournai, 1899; *in Epist. S. Jacobi*, in-8°, Louvain, 1860; T.-J. Lamy, auteur du présent article, *Commentar. in Genesim*, 2 in-8°, Malines, 1883-1884; ce commentaire, traduit en français avec quelques additions, a été publié en articles séparés dans *Le prêtre*, 1894-1897; *Commentaire sur l'Exode*, *ibid.*, 1898-1899; *sur le livre des Nombres*, *ibid.*, en cours de publication en 1903; *sur l'Apocalypse*, *ibid.*, 1893-1894; *Questions actuelles d'Écriture sainte*, *ibid.*, 1899-1902; *Introductio in S. Script.*, 6e édit., 2 in-8°, Malines, 1901; cet ouvrage sert de manuel dans trois diocèses de Belgique; F.-C. Ceulemans, professeur au grand séminaire de Malines, *In quatuor Evangelia*, 3 in-8°, Malines, 1899-1901; *In Epist. ad Rom. et Gal.*, Malines, 1900; *In Psalmos*, Malines, 1900; L. Van Ongeval, professeur au grand séminaire de Gand, *In Matthæum et Ecclesiasten*, 2 in-8°, Gand, 1900. Le *Spicilegium dogmatico-biblicum*, commentaire sur les principaux endroits dogmatiques des Saints Livres, 2 in-8°, Gand, 1884, du P. Corluy, S. J., et son *Commentar. in Joan.*, 2e édit., Gand, 1889, sont écrits dans le même esprit. F.-X. Schouppe a écrit un cours élémentaire d'Écriture sainte et de dogmatique plusieurs fois réimprimé et divers ouvrages de piété. Le *Commentarius in Epist. ad Hebr.*, Gand, 1902, du P. C. Huyghe, se rapproche davantage de la nouvelle critique. *Les nouvelles études sur la restauration juive après l'exil de Babylone*, Paris, 1896, d'Albin Van Hoonacker, et *Le sacerdoce lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hébreux*, Londres, 1899, du même professeur, rentrent dans le genre des travaux de l'école dite critique.

2° *Théologie dogmatique.* — Le *Manuel de théologie* de P. Dens, résumant par demandes et par réponses toute la *Somme* de saint Thomas, servit assez longtemps après 1830 de livre classique dans les grands séminaires de Belgique. Il est encore le manuel suivi au grand séminaire de Malines, mais il a été retouché et enrichi de définitions du concile du Vatican et des autres documents pontificaux, en sorte qu'il est mis au courant des progrès de la science théologique et qu'il est devenu la *Theologia ad usum seminarii Mechliniensis.* Dans les autres séminaires et chez les religieux les manuels ont varié.

Dans l'apologétique, le P. J.-B. Boone, S. J., prédicateur de renom, nous a laissé de nombreux opuscules et le *Manuel de l'apologiste*, 2 in-8°, Bruxelles, 1850-1851. Parmi les apologistes la première place revient au grand prédicateur rédemptoriste Victor Deschamps, formé à l'université de Louvain et mort cardinal archevêque de Malines, qui fut une des lumières du concile du Vatican et défendit avec science et talent l'infaillibilité pontificale contre Mgr Dupanloup et le P. Gratry. Il nous a laissé ses remarquables *Entretiens sur la démonstration catholique de la révélation chrétienne*; les *Lettres théologiques sur la démonstration de la foi*; *La divinité de Jésus-Christ et les antéchrists dans les Écritures, l'histoire et la conscience.* Il appuie sa démonstration sur les faits divins, c'est-à-dire sur les miracles, les prophéties et la perpétuité de l'Église, une, sainte, catholique et apostolique. *Œuvres complètes*, 17 in-8° et in-18, Malines, 1874. A l'apologétique se rapportent aussi l'opuscule de N.-J. Laforêt, recteur de l'université catholique de Louvain, *Pourquoi l'on ne croit pas*, 3e édit., Louvain, 1867, et *Les dogmes catholiques exposés, prouvés et vengés des attaques de l'hérésie et de l'incrédulité*, 2e édit., 4 in-12, Tournai, 1860. Le chanoine Labis avait aussi édité une *Démonstration de l'Église catholique*, mais un ordre de son évêque, Mgr Dumont, l'obligea à la retirer du commerce. Le P. jésuite Duvivier a publié un *Cours élémentaire d'apologétique*, 15e édit., Tournai, 1898; Mgr Rutten, évêque de Liège, a donné aussi un *Cours élémentaire d'apologétique* qui en est à sa dixième édition. Nous avons également de lui *Les promesses divines de l'Église à travers les siècles.*

Pour la *dogmatique spéciale*, signalons d'abord *L'immaculée conception de la Bienheureuse Vierge Marie considérée comme dogme de foi*, par Mgr J.-B. Malou, 2 in-8°, Bruxelles, 1857. L'illustre évêque de Bruges s'était distingué à Rome en 1854 parmi les défenseurs du dogme de l'immaculée conception, il a consigné dans ce livre le résultat de ses profondes études.

Le P. P.-F. Dummermuth soutient la prémotion physique dans *S. Thomas et doctrina præmotionis physicæ, seu Responsio ad P. B. Schneemann S. J. aliosque scholæ thomisticæ impugnatores*, in-8°, Paris, 1886. Le jésuite De San a pris la défense du P. Schneemann et opposé au P. Dummermuth une vigoureuse argumentation dans son *Tractatus de Deo uno et trino*, Louvain, 1898, t. I.

Le P. jésuite Castelein soutient que le nombre des élus sera très grand : *Le rigorisme, la doctrine du salut et le nombre des élus*, Bruxelles, 1898. Le rédemptoriste Godts l'a combattu, *De paucitate salvandorum quid docuerunt sancti*, 3e édit., Bruxelles, 1899. Les jésuites De San, Lahousse et Vermeersch ont commencé la publication d'un cours complet assez développé de théologie, dont quatre volumes ont paru à Bruges. Le bénédictin dom Laurent Janssens, un Belge qui enseigne à Rome, a commencé à Fribourg la publication d'une théologie dogmatique dont cinq volumes, comprenant *De Deo uno et trino* et *De Deo Homine*, sont déjà imprimés. Le chanoine B. Jungmann, professeur à l'université catholique, avait auparavant publié à Ratisbonne son traité *De vera religione* et ses *Institutiones theologiæ dogmaticæ*, ouvrages fort estimés, qui ont eu plusieurs éditions. Le chanoine J. Liagre a publié aussi à l'usage de ses élèves du séminaire de Tournai une dogmatique élémentaire.

3° *Théologie morale.* — A. Haine, professeur à l'université catholique, a publié en latin des *Éléments de théologie morale*, 4e édit., 4 in-8°, Louvain, 1899. Son collègue Ad. Van der Moeren a donné en volumes séparés les divers traités de la théologie morale, Gand, 1880-1892. Le jésuite Ed. Génicot a joint à ses *Theologiæ moralis institutiones*, des *Casus conscientiæ*, 4 in-8°.

Louvain, 1899-1900. T. Bouquillon a publié *Theologia moralis fundamentalis,* in-8°, Bruges, 1903. Ces théologies sont basées sur la *Somme* de saint Thomas et sur la *Théologie morale* de saint Alphonse de Liguori ainsi que sur les nombreuses déclarations plus récentes des souverains pontifes et des congrégations romaines. A. Pottier a donné un traité *De jure et justitia,* Liège, 1900, où il traite du salaire des ouvriers et des autres cas de morale qui se rapportent à l'encyclique *Rerum novarum* sur la condition des ouvriers. Le P. Brahm a fait une dissertation latine sur la réticence volontaire des péchés en confession, 3e édit., Bruxelles, 1901. J.-E. Hizette, professeur au grand séminaire de Namur, a traité *De casibus reservatis Romano pontifici et episcopo namurcensi,* in-8°, Namur, 1901. Mgr Waffelaert, avant son élection au siège épiscopal de Bruges, avait publié plusieurs traités ou dissertations sur des questions morales.

4° *Théologie ascétique.* — Il a paru en français et en flamand tant d'ouvrages ascétiques : livres de prières, sermonnaires, livres de dévotion à Notre-Seigneur, à la sainte Vierge, au Saint-Sacrement, au Sacré-Cœur, aux anges et aux saints, qu'il est impossible de les énumérer. Mentionnons les *Œuvres mystiques* de Jean van Ruysbroeck, 'éditées dans le texte original flamand par J.-B. David, 6 in-8°, Gand, 1858-1868; le *Trésor du Sacré-Cœur de Jésus,* 8 in-8°, Bruxelles, 1870-1872, par le P. Toussaint Dufau, auteur de plusieurs opuscules sur le même sujet; les *Œuvres ascétiques* de saint Alphonse de Liguori traduites en français par le P. L. Dujardin, 18 in-12, Tournai, 1856-1880; les nombreux opuscules publiés par le rédemptoriste Saintrain depuis 1867 jusqu'aujourd'hui; les *Discours* et allocutions de Mgr Cartuyvels, vice-recteur de l'université catholique, éparpillés dans différents recueils; les *Mandements* épiscopaux des six évêques belges; les nombreux opuscules pour le chemin de la croix, le rosaire et le mois de Marie.

5° *Patrologie.* — J.-B. Jungmann a remanié et complété les *Institutiones patrologiæ* de Fessler, 3 in-8°, Rastibonne, 1896. Cette œuvre a été terminée par Hebbelynck et Lamy. Beelen a édité en syriaque avec version latine deux *Lettres de S. Clément romain aux vierges,* Louvain, 1856, il en soutient l'authenticité; mais son sentiment n'est guère admis. Mgr Abbeloos a édité deux discours métriques de Jacques de Saroug en syriaque et en latin; il soutient l'orthodoxie de l'évêque de Batna; mais elle est fort douteuse. J.-B. Chabot a édité deux discours d'Isaac le Ninivite; il a lui-même établi plus tard que cet évêque était nestorien. L'auteur de cet article a recherché dans les manuscrits syriaques de Londres, de Paris, de Rome et d'ailleurs tout ce qu'il a pu trouver des écrits de saint Éphrem, et les a édités en syriaque et en latin avec des dissertations sur la vie, les écrits et la métrique du grand écrivain syrien, sous ce titre : *Sancti Ephræm syri hymni et sermones,* 4 in-4°, Malines, 1882-1902.

6° *Histoire ecclésiastique.* — Cette branche des sciences sacrées a donné naissance en Belgique depuis 1830 à des œuvres tellement nombreuses qu'il faut faire un choix et se borner aux plus importantes. A la tête se trouve cet immense trésor d'érudition, admiré du monde entier, dont les bollandistes continuent la publication et qu'on appelle les *Acta sanctorum.* Ce grand travail avait été interrompu par la révolution française, il était arrêté au 14 octobre. Mgr de Ram, premier recteur de l'université catholique, insista vivement près du gouvernement pour qu'une œuvre qui faisait tant d'honneur à la Belgique ne demeurât pas inachevée et pour qu'elle fût confiée aux jésuites, à qui elle revenait. Le gouvernement accorda des subsides et dès 1837 la continuation des *Acta sanctorum* fut décidée. Mais les jésuites, rétablis depuis peu, n'avaient ni les hommes formés à la critique historique, ni les livres et les instruments d'érudition nécessaires. Il fallut se procurer les livres et préparer les savants. Les PP. J. Van Hecke et Van der Moere furent choisis; ils se mirent à l'œuvre et, après huit ans d'un travail opiniâtre, ils purent faire paraître en 1845 la première partie du t. VII d'octobre qui contient les vies des saints des 15-16 octobre. Les *Acta S. Teresiæ* (15 octobre), rédigés par le P. Van der Moere, forment à eux seuls un volume in-folio qui a été tiré à part. Les bollandistes, constitués en institut séparé, occupent une aile du collège Saint-Michel à Bruxelles; ils se consacrent presque exclusivemeut à l'œuvre bollandinienne. Depuis leur rétablissement jusqu'en 1903 ils ont publié treize tomes in-folio et sont arrivés au 4 novembre à saint Charles Borromée. Voir t. I, col. 330-331. Nous devons au P. Charles de Smedt, leur président actuel, les tomes I (1887) et II (1894) de novembre, où se trouve son remarquable travail sur saint Hubert; les *Acta sanctorum Hiberniæ,* in-4°, Bruxelles, 1887; l'*Introductio generalis ad historiam ecclesiasticam critice tractandam,* in-8°, Gand, 1876; les *Principes de la critique historique,* Paris, 1883, et des *Dissertationes.* Le P. Van Ortroy prépare la vie de saint Charles Borromée. Le P. Delehaye a donné en 1902, dans le texte grec original, le *synaxaire* de l'église de Constantinople avec un choix des autres synaxaires. Depuis 1881 les bollandistes publient un périodique, les *Analecta Bollandiana.* Voir t. I, col. 331-332.

A l'hagiographie se rapportent : l'ouvrage inachevé de Mgr de Ram, *Hagiographie nationale, Vie des saints et des personnes d'une éminente piété qui ont vécu dans les anciennes provinces belges,* janvier-février, 2 in-8°, Louvain, 1864-1868; *Les martyrs de Gorcum,* par Mgr Laforêt, in-12, Louvain, 1867; la *Vie du B. Jean Berchmans,* par le P. Van der Specten, 2e édit., in-8°, Louvain, 1865; *Saint Jean Berchmans,* ouvrage posthume de Ad. Docq, 3e édit., in-8°, Bruges, 1894. L'ouvrage, couronné en Espagne, du P. G. Hahn, *Les phénomènes hystériques et les révélations de sainte Thérèse,* a été prohibé par décret de l'Index du 1er décembre 1885 et réfuté par le P. De San, *Études pathologiques sur sainte Thérèse,* Louvain, 1896.

J.-B. Jungmann a composé ses savantes *Dissertationes in historiam ecclesiasticam,* Ratisbonne, 1880-1887; le chanoine J. Daris, professeur au grand séminaire de Liège, a beaucoup écrit sur l'histoire de cette principauté ecclésiastique, entre autres ses *Notices historiques sur les églises du diocèse de Liège,* 11 in-8°, Liège, 1867-1883; *Histoire du diocèse et de la principauté de Liège de 1724 à 1852,* 4 in-8°, Liège, 1868-1874. Mgr de Ram a publié une foule de documents sur l'histoire de l'ancienne université de Louvain. On trouve de nombreux détails sur l'histoire du christianisme dans les provinces belges, dans le beau et savant *Cours d'histoire nationale* de Mgr Al. Namèche, troisième recteur de l'université catholique, 30 in-8°, Louvain, 1853-1892, et dans l'Histoire de la patrie, *Vaderslande Historie,* du chanoine J.-B. David, 11 in-18, Louvain, 1842-1866. Le chanoine Edmond Reusens nous a donné des *Éléments d'archéologie chrétienne,* 2e édit., 2 in-8°, Louvain, 1885-1886, et dirige depuis 1864, avec la collaboration de Victor Barbier et d'autres, les *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique.* Nous ne pouvons omettre l'*Histoire du séminaire de Bruges,* par le chanoine De Schrevel, 2 in-8°, Bruges, 1883-1897; *Le chapitre de Saint-Aubain* à Namur et d'autres monographies par le chanoine Barbier; *La Belgique sous la domination française,* par le P. Delplace, 2 in-8°, Louvain, 1896; *La Belgique chrétienne,* depuis 1794 jusqu'en 1880, par le chanoine Claessens, 2 in-8°, Bruxelles, 1883; la *Correspondance du cardinal de Granvelle,* publiée dans les documents de la Commission royale d'histoire,

par Ed. Poullat et G. Piot, 12 in-4°, Bruxelles, 1877-1896; *Léon XIII,* par Mgr de T'serclaes, 2 in-8°, Paris, 1894.

7° *Liturgie.* — La Belgique possède deux grands établissements typographiques qui rivalisent de zèle pour donner des éditions belles et à bon marché de tous les livres liturgiques. Ce sont l'imprimerie de Dessain à Malines et la Société de Saint-Jean l'évangéliste à Tournai. Leurs éditions liturgiques sont répandues dans le monde entier. Plusieurs ecclésiastiques ont exposé avec une connaissance exacte de la matière et avec talent les rubriques des offices et de l'administration des sacrements selon le rite romain. Nommons Ghislain Bouvry, vicaire général de Tournai, *Expositio rubricarum breviarii, missalis et ritualis romani,* 2e édit., 2 in-8°, Tournai, 1864; J.-B. Falise, *Cérémonial romain et cours abrégé de liturgie pratique,* in-8°, 8e édit., Paris, 1887, et plusieurs autres ouvrages sur le même sujet; P.-J.-B. de Herdt, chanoine de Malines, *Sacræ liturgiæ praxis,* 8e édit., 3 in-8°, Louvain, 1889; Mgr Van der Stappen, évêque auxiliaire de Malines, *Tractatus de divino officio; de rubricis missalis romani, de administratione sacramentorum; de celebratione SS. Missæ sacrificii,* 4 in-8°, Malines, 1899-1902. Le capucin Vict.-Al. Appeltern, *Libellus manualis sacerdotum pro missa,* in-32, Malines, 1901.

8° *Droit canonique.* — Les publications canoniques furent rares dans les trente premières années de l'émancipation belge : elles se bornent presque aux dissertations doctorales mentionnées plus haut. Marien Verhoeven, professeur à l'université catholique, publia en 1846 un court traité, qui fit alors beaucoup de bruit, *De regularium et sæcularium clericorum juribus et officiis.* Les bollandistes V. de Buck et Timebroeck lui reprochèrent de méconnaître les droits des religieux et le combattirent dans l'*Examen historicum libri Mar. Verhoeven,* Gand, 1847. Verhoeven tomba malade et mourut peu après. La controverse s'éteignit. Le successeur de Verhoeven, H. Feile, qui fut secrétaire de la commission de la discipline au concile du Vatican, a publié un traité fort savant, *De impedimentis et dispensationibus matrimonialibus,* dont la 4e édition a paru à Louvain en 1893; un de ses élèves actuellement professeur, Mgr Moulart, a donné au public ses importantes leçons : *L'Église ou l'État ou les deux puissances, leur origine, leurs rapports, leurs droits et leurs limites,* 4e édit., Louvain, 1895. Un autre de ses élèves, mort évêque de Bruges, a publié un manuel complet de droit canonique sous le titre : *Juris canonici et juris canonico-civilis compendium,* 3e édit., 2 in-8°, Bruges, 1881; 6e édit. par C. Van Coillie. Le chanoine Daris a beaucoup écrit sur le droit canon, notamment ses *Prælectiones canonicæ,* 5 in-8°, Liège, 1863-1874. Plus récemment Jules de Becker, docteur en droit civil et en droit canon, recteur du séminaire américain et professeur à l'université, a écrit spécialement pour l'Amérique : *De sponsalibus et matrimonio,* in-8°, Bruxelles, 1896. A. Vermeersch a traité savamment *De religiosis institutis et personis,* 2 in-8°, Bruges, 1903. Beaucoup d'articles sur les fabriques d'église ont paru dans le *Mémorial belge des conseils de fabrique* et dans la *Revue catholique de Louvain.*

9° *Philosophie.* — Casimir Ubaghs, né à Berg dans le Limbourg en 1800 et nommé, dès 1834, professeur de philosophie à l'université que les évêques venaient de fonder à Louvain, publia successivement en latin et en français des manuels de logique, de psychologie, de théodicée et de métaphysique, qui eurent en peu d'années beaucoup d'éditions et valurent à leur auteur une grande renommée et en même temps des adversaires ardents. On reprocha au philosophe de Louvain de tomber dans le traditionalisme et l'ontologisme. Ubaghs se défendit. Ses *Theodiceæ elementa,* Louvain, 1841, et ses autres écrits furent déférés à la S. C. de l'Index, qui, le 3 juin 1843, nota cinq points qui lui paraissaient devoir être corrigés, entre autres l'assertion : « Que nous ne pouvons parvenir à la connaissance des vérités métaphysiques extérieures sans le secours de l'enseignement et en dernière analyse sans le secours de la révélation divine, » et encore : « L'existence de Dieu ne peut être démontrée. » Le 8 août de l'année suivante la S. C. ajoutait de nouvelles observations, confirmant les premières. Elle disait entre autres : « L'auteur éviterait toute ambiguïté s'il mettait : « L'existence de Dieu ne peut pas « être démontrée *a priori,* mais bien *a posteriori.* » Ces observations restèrent secrètes et ne furent publiées et envoyées à l'auteur qu'en 1864; Ubaghs se soumit humblement et corrigea ses ouvrages. Avant de les éditer il soumit ses corrections au Saint-Office; mais le cardinal Patrizi ne jugea pas les corrections suffisantes, la nouvelle édition ne parut pas, et Ubaghs, devenu souffrant et âgé, renonça à sa chaire.

De son côté, le recteur de l'université, N.-J. Laforêt, publiait un important travail sur l'*Histoire de la philosophie ancienne,* 2 in-8°, Bruxelles, 1866-1872. Le successeur d'Ubaghs, Antoine Dupont, a composé une *Théodicée* et une *Ontologie,* 2 in-8°, Louvain, 1874-1875. Peu après, Léon XIII, voulant restaurer la philosophie scolastique, proposa aux philosophes saint Thomas d'Aquin comme modèle et comme guide (Encyclique du 4 août 1879) et trois ans plus tard il créait à l'université de Louvain une chaire de philosophie thomiste. Cette chaire fut confiée à Mgr D. Mercier. Elle est devenue l'Institut supérieur de philosophie, qui délivre les grades non légaux de bachelier, de licencié et de docteur en philosophie, a son imprimerie, publie des dissertations et des travaux philosophiques et édite la *Revue néo-scolastique* et deux autres périodiques. Plus récemment on a annexé à l'Institut le séminaire Léon-XIII pour les ecclésiastiques à qui leurs évêques font faire trois années de philosophie. Le président de l'Institut, Mgr Mercier, a publié de savants travaux philosophiques, principalement sur la psychologie. Nous avons de lui : *Critériologie,* 4e édit., 1900; *Psychologie,* 5e édit., 1899; *Ontologie ou métaphysique générale,* 2e édit., 1894; et de nombreux articles dans la *Revue néo-scolastique* dont il est le directeur. Un des élèves de Mgr Mercier, M. de Wulf, a déjà publié de son côté deux ouvrages importants : *Histoire de la philosophie médiévale,* Louvain, 1900; *Gilles de Lessines et son traité De singularitate formarum,* Louvain, 1901.

En dehors de l'université catholique nous trouvons aussi de nombreuses publications philosophiques. Les jésuites de Decker († 1870), Van der Aa, Lahousse et Castelein nous ont donné des cours complets de philosophie. Le P. Castelein, actuellement professeur de philosophie au collège de la Paix, retravaille et développe son cours de philosophie. Il a déjà édité ses *Institutions de philosophie morale et sociale,* et sa *Logique,* 2 vol., Bruxelles, 1899. Nous devons une mention spéciale aux remarquables travaux philosophiques de Mgr Van Weddingen, aumônier de la cour († 1890) : *Essai critique sur la philosophie de S. Anselme,* dans les *Mémoires couronnés de l'Académie royale de Belgique,* 1875; *Essai [illegible] philosophie critique* (*Mémoires,* t. XLII, 1889); *L'esprit de la psychologie d'Aristote* (*ibid.,* t. XLIV, 1890) et une foule d'opuscules. Le P. Lepidi, aujourd'hui maître du sacré palais, a publié pendant les dix-sept années qu'il a enseigné la philosophie à Louvain chez les dominicains, un manuel de philosophie selon saint Thomas, qui se distingue par la clarté et la méthode : *Elementa philosophiæ christianæ,* 3 in-12, Louvain, 1875-1879, et une dissertation, *De ontologismo,* 1874. Indiquons pour finir les *Mémoires couronnés* de Mgr Monchamp sur le *Cartésianisme en Belgique* (1884), de M. A. Auger sur les *Mystiques des*

Pays-Bas au moyen âge (1892); de M. De Wulf sur *La philosophie scolastique aux Pays-Bas* (1895).

10° *Rapports des sciences et de la religion.* — Henri Waterkein, second vice-recteur de l'université catholique, nous a laissé trois ouvrages qui conservent encore aujourd'hui de la valeur : *De la géologie dans ses rapports avec les vérités révélées,* in-8°, Louvain, 1841 ; *De la résurrection de la chair,* in-8°, Louvain, 1854; *La science et la foi sur l'œuvre de la création,* in-8°, Liège, 1845. L'abbé A. Lecomte a réfuté Darwin, dans *Le darwinisme et l'origine de l'homme,* 2e édit., Bruxelles, 1873. Le chanoine Swolfs a expliqué *La création et l'œuvre des six jours,* 2e édit., in-8°, Braine-le-Comte, 1889. Le P. Carbonnelle a traité des *Confins de la philosophie et de la science,* 3 in-12, Bruxelles.

En 1879, les efforts de quelques savants catholiques parvinrent à réunir à Bruxelles une assemblée nombreuse d'hommes de science, belges et étrangers, tous fils dévoués de l'Église, et fondèrent la *Société scientifique,* « dont le but est de combattre les erreurs du rationalisme, » comme l'a dit le président dans le discours d'ouverture. Dans ce discours, M. de Cannart d'Hamale ajoutait : « Vous voulez prouver par vos travaux qu'il ne saurait jamais y avoir de véritable dissentiment entre la foi et la raison; que partout où la raison s'accorde avec la foi, là est la vérité ; partout où cet accord manque, là est l'erreur. » La Société est restée fidèle à son programme. Elle est aujourd'hui florissante : chaque année elle donne un volume de *Mémoires* et elle publie une revue fort appréciée, la *Revue des questions scientifiques.*

11° *Écrits périodiques.* — Pierre Kersten fonda à Liège en 1834 le plus ancien de nos périodiques religieux, *Le journal historique et littéraire,* qui est devenu en 1865 la *Revue générale* actuelle. En 1843, le professeur Ubaghs avec quelques collègues fonda la *Revue catholique* qui fut souvent en controverse avec *Le journal historique,* s'occupa surtout d'apologétique et cessa de paraître en 1884. Il faut encore citer les *Mélanges théologiques,* Liège, 1847-1852, suivis de la *Revue théologique,* Paris, 1856-1858 ; Louvain, 1859-1863 ; puis de la *Nouvelle Revue théologique,* Tournai, 1869-1880, continuée jusqu'aujourd'hui par les rédemptoristes ; la *Revue bibliographique belge,* qui paraît depuis 1889 ; la *Revue catholique de droit,* la *Revue sociale catholique,* et la *Revue d'histoire ecclésiastique,* fondée plus récemment. Terminons par le *Davidsfonds,* société catholique d'action et de publications flamandes, fondée à l'université catholique. Elle prit ce nom en mémoire de J.-B. David, professeur à l'université, l'un des promoteurs des lettres flamandes ; elle publie en fascicules numérotés des travaux originaux, des ouvrages anciens réédités, des mélanges et un *Annuaire.* Ces fascicules sont aujourd'hui au nombre de 112. Il existe, en outre, en français et en flamand, beaucoup de petites revues religieuses moins importantes.

12° *Bibliographie.* — On trouvera de plus amples renseignements sur les écrits religieux parus en Belgique dans la *Bibliographie,* avec supplément, que l'université de Louvain a publiée, in-8°, Louvain, 1900; *Supplément,* in-8°, 1901 ; et aussi dans la *Bibliographie nationale,* 1830-1880, 4 in-8°, Bruxelles, 1886-1902, publiée aux frais du gouvernement belge. Tous les écrits des jésuites belges sont exactement recensés dans l'admirable *Bibliothèque* que le P. Sommervogel vient de terminer, sous les auspices de la province belge de la Compagnie de Jésus. Voir col. 8.

13° *Arts religieux.* — La Belgique possède des trésors artistiques. Tous ses grands édifices du moyen âge, même les hôtels de ville de Louvain, de Bruxelles et d'Audenarde, ont un caractère religieux. On admire la cathédrale de Tournai avec ses cinq clochers (*chons clotiers*) et ses absides romanes. Ce riche et vaste édifice d'architecture romane et gothique fut commencé vers l'an 1030 et achevé vers le milieu du XIIIe siècle. Mons montre aux étrangers la collégiale de Sainte-Wandru, du style ogival tertiaire, commencée en 1520 et terminée seulement en 1589. Liège possède la belle collégiale gothique, aujourd'hui cathédrale, de Saint-Paul, fondée en 968 par l'évêque Héraclius et reconstruite en 1280; la magnifique église de Saint-Jacques, commencée en 1014 et amenée à sa forme actuelle entre 1513 et 1538, époque de laquelle datent les splendides vitraux du chœur ; les églises de Saint-Martin et de Saint-Denis, fondées par l'évêque Héraclius et transformées au XVe-XVIe siècle. On admire à Louvain la vaste collégiale de Saint-Pierre, avec ses belles proportions, rebâtie de 1425 à 1497, et en face, l'Hôtel de ville, œuvre de la même époque. Bruxelles, capitale du royaume, offre aux regards du touriste sa vaste et magnifique collégiale gothique de Sainte-Gudule. A Malines on visite l'église métropolitaine de Saint-Rombaut, vaste édifice gothique commencé à la fin du XIIe siècle, mais modifié au XIVe-XVe siècle. Les nombreuses églises gothiques d'Anvers sont surtout riches en tableaux des maîtres flamands, particulièrement de Rubens. L'église Saint-Jacques est comme un musée de statues et de tableaux. Mais l'ancienne cathédrale de Notre-Dame, commencée en 1352 et achevée en 1518, surpasse en grandeur, en beauté et en richesses tous les autres édifices de la Belgique.

Gand a de belles églises, dont la principale est Saint-Bavon, riche cathédrale dont la crypte a été achevée en 941 ; l'ensemble de cet édifice gothique a été construit du XIIIe au XVe siècle.

Les églises de Bruges sont encore plus riches que celles de Gand en tableaux des grands maîtres de l'école flamande. Toutes les églises des Flandres, même celles des plus petits villages, sont ornées de tableaux et de vitraux anciens et modernes. A côté des grands édifices gothiques, il existe de belles églises de style renaissance construites au XVIIe siècle, telles que l'église Saint-Loup à Namur, Saint-Michel à Louvain.

On admire aussi dans plusieurs églises des chefs-d'œuvre d'orfèvrerie. Enfin les évêques belges ont créé à Malines une école de musique sacrée pour le chant liturgique dans les églises. Cette école est confiée à la direction d'un artiste bien connu, E. Tinel, auteur de l'*Oratorio* de saint François et de sainte Godelièvre.

Sur les arts religieux en Belgique, on peut consulter les *Monographies* des édifices mentionnés ; les nombreux *opuscules* du vicaire général C.-J. Voisin sur la cathédrale de Tournai ; *Louvain monumental,* par G. Van Even, 2e édit., in-4°, Louvain, 1895; les nombreuses *Sessions* de la Gilde de S. Thomas et de S. Luc; *L'art en Belgique,* 4 livrais., Bruxelles, 1901, 40 planches; *Bruges et ses environs, Hans Memling,* et d'autres opuscules par Weale; *Histoire de l'architecture en Belgique,* par A. Schayes, 2e édit., 2 in-12, Bruxelles, 1852 ; Ed. Marchal, *La sculpture et les chefs-d'œuvre de l'orfèvrerie belge, histoire générale de la sculpture et de l'orfèvrerie belge,* in-8°, Bruxelles, 1895 ; *Histoire de la peinture au pays de Liège,* in-8°, Liège, 1873 ; d'autres opuscules par Helbig ; *L'art flamand,* par Jules Dujardin, Bruxelles (en cours de publication).

T.-J. Lamy.

BELIN Albert, bénédictin, évêque de Belley, né à Besançon vers 1610, mort dans sa ville épiscopale le 29 avril 1677. Il fit profession dans l'ordre de saint Benoît à l'abbaye de Faverney le 19 décembre 1630 et ses études terminées fut envoyé par ses supérieurs dans les monastères de Cluny, de la Charité-sur-Loire, de Saint-Étienne de Nevers, puis à Paris où il se livra avec succès au ministère de la prédication. Il fut prieur du collège de Cluny et abbé de Notre-Dame de la Capelle au diocèse de Boulogne. En 1664, il fut nommé évêque de Belley, grâce à la protection du ministre Colbert dont il avait fait élire un des fils prieur de la Charité. Outre quelques écrits contre les alchimistes et les astrologues, nous avons de ce prélat : *Emblèmes eucharistiques,* in-8°, Paris, 1647; *Les fidèles pensées de l'âme pour la*

porter à son devoir, in-12, Paris, 1648; *Preuves convaincantes du christianisme ou principes de la foi démontrés par la raison,* in-4°, Paris, 1658.

Gallia christiana, 1751, t. x, col. 1586; 1860, t. xv; dom François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoit,* t. I, p. 29; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ord. S. Benedicti,* in-fol., Vienne, 1754, t. III, p. 654.

B. HEURTEBIZE.

BELLAMY Jean-Julien, né en 1857 à Moustoir-ac (Morbihan), acheva ses études théologiques à l'Institut catholique de Paris, où il prit le grade de lecteur ou licencié en théologie, fut au grand séminaire de Vannes professeur de philosophie (1881-1887), puis d'Écriture sainte et d'histoire ecclésiastique (1887-1895). Sa frêle santé l'obligea à quitter l'enseignement, et au mois de juin 1894, il devint aumônier de l'hôpital général de Vannes. Il est mort dans l'exercice de cette charge, le 22 mai 1903. En outre des articles qu'il a rédigés pour le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux et pour ce *Dictionnaire,* il a publié : *La vie surnaturelle considérée dans son principe,* in-8°, Paris, 1891, heureux essai de vulgarisation théologique de la doctrine catholique sur la grâce sanctifiante, son existence, sa nature, ses effets et ses propriétés. Une 2e édition, parue en 1895, est augmentée d'un chapitre sur l'eucharistie, aliment de la vie surnaturelle. Un autre ouvrage sur *Les effets de la communion considérés au triple point de vue théologique, historique et social,* in-12, Paris, 1900, est plus catéchétique que dogmatique. M. Bellamy avait entrepris un travail sur le culte de la sainte Vierge au XIXe siècle, qui est inachevé.

La Semaine religieuse du diocèse de Vannes, 6 juin 1903, p. 355-360.

E. MANGENOT.

BELLARINI Jean, religieux barnabite, né à Castelnovo (Italie) en 1552, fit profession religieuse en 1575, enseigna la théologie à Pavie et à Rome, fonda à Novare et à Spolète des maisons de sa congrégation, dont il fut supérieur, deux fois assistant général, visiteur, mourut à Milan le 27 août 1630. Il fut en relations avec des évêques, des cardinaux et avec Grégoire XV. Il eut du renom comme théologien moraliste et publia beaucoup d'écrits dont quelques-uns, au jugement du cardinal Gerdil, sont très profonds. Sans parler d'opuscules de piété, composés en italien sur la manière de se comporter en temps de famine et de peste, en allant en pèlerinage à Lorette et pour l'année du jubilé, il a écrit un commentaire du concile de Trente et du catéchisme romain en deux ouvrages. L'un, pour l'instruction des catholiques, est intitulé : *Doctrina d. concilii Tridentini et catechismi romani de symbolo apostolorum, de sacramentis et justificatione, oratione dominica et Decalogo..., opusculis de sancto Evangelio ipsoque catechismo et examine ad ordines, confessiones, conciones, beneficia et curam animarum,* in-8°, Brescia, 1603; Milan, 1615; Lyon, 1683. Des parties détachées de ces ouvrages ont été éditées à part à diverses reprises, et ce qui concerne le Décalogue a été traduit en français, Paris, 1666. L'autre ouvrage, destiné à convertir les hérétiques, a pour titre : *Doctrina catholica ex sacro concilio Tridentino et catechismo romano de verbo Dei, de regno Christi, de Ecclesia, de romano pontifice, de S. Evangelio,* in-8°, Milan, 1620, et a eu plusieurs rééditions. Notons encore de petits traités italiens pour faciliter aux confesseurs et aux pénitents l'administration du sacrement de pénitence. Un ouvrage dogmatique plus important a pour titre : *Doctrina S. Thomæ de physicis præmotionibus et de generali determinatione omnium rerum et causarum ad actu operandum,* in-8°, Milan, 1624. Signalons enfin une méthodologie : *Praxis scientiarum seu methodus scientifica practice considerata ex Aristotele potissimum excerpta,* etc., in-8°, Milan, 1606, rééditée sous un titre un peu divergent avec *Speculum humanæ atque divinæ sapientiæ,* in-8°, Milan, 1630.

Mazzuchelli, *Scrittori d'Italia,* t. II, p. 640; Ungarelli, *Bibliotheca scriptorum e cong. cler. regul. S. Pauli,* Rome, 1836, p. 140-151.

E. MANGENOT.

BELLARMIN François-Robert-Romulus, cardinal, archevêque de Capoue, l'un des principaux théologiens de la Compagnie de Jésus et, comme controversiste, l'un des plus savants et des plus habiles défenseurs de l'Église romaine. — I. Notice biographique. II. Écrits. III. Caractéristique, doctrine, influence.

I. NOTICE BIOGRAPHIQUE. — 1° *Enfance et jeunesse religieuse,* 1542-1568. — Robert Bellarmin naquit à Montepulciano, au territoire de Florence, le 4 octobre 1542. Son père, Vincent, appartenait à une famille noble, mais ruinée; sa mère, Cynthia, était sœur du cardinal Cervin qui, sous les papes Paul III et Jules III, présida le concile de Trente et, en 1555, occupa pendant trois semaines le trône pontifical sous le nom de Marcel II. L'enfance de Robert nous est connue par des notes autobiographiques qu'il rédigea dans sa vieillesse et qui furent imprimées pour la première fois en 1676, comme pièces du dossier relatif à la cause du vénérable serviteur de Dieu. *Positio super dubio an constet de virtutibus,* Rome, 1712, *Summarium,* p. 118 sq. Quelques détails complémentaires se tirent de lettres inédites de la famille Cervin, récemment publiées par G. Buschbell, *Aus Bellarmins Jugend,* dans *Historisches Jahrbuch,* Munich, 1902, t. XXIII, p. 52 sq., 307 sq. Celui qui devait fournir une carrière si bien remplie nous apparaît d'abord comme un enfant faible et maladif, mais doué de qualités d'esprit exceptionnelles, où dominent la facilité à tout saisir, un rare talent d'appropriation et un vif penchant pour la poésie. En même temps les exemples et les leçons de sa sainte mère développaient dans cette nature d'élite une tendre et solide piété. Au milieu des difficultés qu'entraînaient pour eux l'entretien et l'éducation d'une nombreuse famille, les parents de Robert comptaient déjà sur lui pour relever leurs affaires; il allait se rendre à Padoue, pour étudier la médecine, quand l'arrivée des jésuites à Montepulciano tourna ses pensées vers un autre objet. En 1558, il sollicita du P. Jacques Lainez, vicaire général de la Compagnie de Jésus, son admission dans cet ordre.

Cette résolution, dont la conséquence voulue était le renoncement aux dignités ecclésiastiques, renversait les espérances de Vincent; le consentement paternel se fit attendre pendant un an, qui devint un vrai temps de noviciat, consacré à l'étude et à la piété dans la solitude d'une maison de campagne. Libre enfin, Robert entra dans la Compagnie de Jésus à Rome, le 21 septembre 1560. Bientôt, il commença l'étude de la philosophie au Collège romain, où enseignaient des maîtres tels que Tolet, Perpinien et Mariana. Malgré son mauvais état de santé, il obtint de grands succès et se signala dès lors par la netteté et la solidité de l'esprit. Quelques années, laborieuses et fructueuses, se passèrent ensuite dans l'enseignement des belles-lettres, d'abord à Florence en 1563, puis à Mondovi en Piémont, de 1564 à 1567. La poésie le charmait toujours; pour les grandes fêtes il composait des vers qu'on affichait à la porte de l'église. *Autob.,* § 11. Mais il détruisit plus tard ses œuvres de jeunesse; il n'en reste que très peu de chose : une petite pièce *De sancta Cordula,* vierge et martyre, dont il fait hommage à son oncle, Alexandre Cervin, dans une lettre du 23 novembre 1558, publiée par G. Buschbell, *loc. cit.;* l'hymne au Saint-Esprit, *Spiritus celsi dominator axis,* qui a été insérée, sans nom d'auteur, dans les *Selecta carmina virorum illustrium;* quelques poésies profanes qu'il avait corrigées et qui se trouvent dans le dossier de sa cause. *Summarium additionale,* p. 27 sq. En 1567, le jeune professeur fut envoyé à Padoue pour commencer

ses études de théologie; il y passa deux ans, ayant pour maîtres un dominicain et un jésuite. Dans un acte public qu'il soutint à Gênes, il fit preuve des mêmes qualités et obtint les mêmes succès qu'au Collège romain.

2° *Sermons et leçons de Louvain*, 1569-1576. — L'hérésie menaçait alors les provinces de Flandre; on demandait à Louvain un prédicateur qui pût tenir tête. Dans les divers endroits où il avait passé, Bellarmin s'était signalé par ses succès oratoires; il fut désigné par le général de la Compagnie de Jésus, saint François de Borgia, mais il devait en même temps continuer, pendant un an, ses études de théologie. Il partit de Rome au printemps de 1569, et fit route avec le célèbre William Allen, plus tard cardinal. A Louvain, le nouveau prédicateur obtint un succès remarquable, et par le nombre des auditeurs qui se pressaient autour de sa chaire à l'église Saint-Michel, et par les fruits de grâce ou de conversion qui s'ensuivirent parmi les étudiants, le peuple et même les hérétiques. Voir la lettre d'un témoin, Thomas Sailly, dans l'*Annuaire de l'université catholique de Louvain,* 1841, p. 169 sq. Au ministère de la prédication s'en joignit bientôt un autre, non moins important. Ordonné prêtre à Gand, par l'évêque de cette ville, Corneille Janssens, le 25 mars 1570 Bellarmin inaugura, au mois d'octobre suivant, l'enseignement public de la théologie au collège des jésuites. Il remplit cet office jusqu'en 1576, prenant pour texte de ses leçons la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin. En même temps, il composa pour ses élèves ou pour son usage personnel deux ouvrages d'inégale importance : une grammaire hébraïque, imprimée peu de temps après son retour à Rome, et une sorte de patrologie, publiée en 1613, sous le titre *De scriptoribus ecclesiasticis. Autob.,* § 23 et appendice.

Comme professeur de théologie, le futur controversiste eut à lutter contre un adversaire de marque, Michel Baius, dont les erreurs, condamnées par saint Pie V, le 1er octobre 1567, n'en continuaient pas moins d'exercer une pernicieuse influence à Louvain. Lutte courtoise et qui n'eut d'autre objet que les vérités en jeu; sans nommer jamais son adversaire, le jeune professeur profitait des occasions que son cours lui offrait naturellement, pour réfuter les erreurs baianistes. De retour à Rome, il ne cessa pas de suivre cette affaire avec la plus grande attention; on en peut juger par le rapport, intéressant et instructif, qu'il composa en 1579 et qui se trouve dans la continuation des Annales de Raynaldi par Laderchi. *Annales ecclesiastici ab anno 1566,* Rome, 1728, t. XXII, p. 366; t. XXIV, p. 183 sq. Bellarmin n'en resta pas moins en bons termes avec l'université de Louvain. Lorsqu'en 1600, celle-ci eut à défendre ses privilèges en cour de Rome, il y eut échange de lettres et d'aimables procédés entre les docteurs lovanistes et l'ancien adversaire de Baius, devenu cardinal influent. *Annuaire de l'université,* 1841, p. 164 sq. La correspondance imprimée de Bellarmin contient même une lettre amicale, adressée en 1606 au fameux Jacques Janson. *Venerabilis servi Dei Roberti Bellarmini S. R. E. cardinalis e Soc. Jesu epistolæ familiares,* epist. XLVII, in-12, Rome, 1650. Plus tard, quand on traita en cour de Rome de la béatification du vénérable serviteur de Dieu, une requête favorable fut adressée au saint-siège, en 1713, par le vicaire capitulaire de l'archevêché de Malines. *Annuaire de l'université,* 1841, p. 172.

3° *Cours de controverse au Collège romain,* 1576-1588. — Les troubles excités en Flandre par l'invasion du prince d'Orange, Guillaume le Taciturne, avaient été pour Bellarmin l'occasion de grandes souffrances et de graves dangers. *Autob.,* § 24 sq. Sa santé, toujours chétive, s'affaiblit tellement que, la dernière année de son séjour dans l'Athènes brabançonne, il dut renoncer à la prédication et se borner au travail de l'enseignement. Mais, comme ses forces ne cessaient de décliner, en 1576, le P. Everard Mercurian, quatrième général de la Compagnie de Jésus, le rappela en Italie. Des demandes vinrent de divers côtés : à Paris, on offrait au P. Robert les chaires les plus considérables; à Milan, saint Charles Borromée le désirait pour prédicateur de sa cathédrale. Le P. Mercurian avait d'autres vues; il se proposait de créer au Collège romain une chaire de controverse, dont les leçons s'adresseraient surtout aux jeunes gens du Collège germanique et du Collège anglais. Grégoire XIII bénit ce projet, et Bellarmin fut désigné pour occuper la chaire. A la fin d'octobre s'ouvrit le célèbre cours, d'où sortit le principal ouvrage du grand controversiste : *Disputationes de controversiis christianæ fidei adversus hujus temporis hæreticos.* Dès le début, le nouveau professeur se fit admirer par sa méthode claire et compréhensive, son érudition, la franchise et la dignité de sa polémique. Aussi l'enseignement d'abord, puis la publication de ce cours de controverses, eurent, chez les protestants comme chez les catholiques, un immense retentissement. Bellarmin se trouva dès lors au premier rang parmi les champions de l'Église romaine, mais il eut surtout la joie d'être l'instrument de nombreuses et insignes conversions; les *Epistolæ familiares* nous en font connaître quelques-unes. Epist. XI, XLVI, LXI, CVII, CL.

D'autres travaux s'ajoutèrent à l'enseignement pendant cette période d'intense activité. Pendant ses vacances, du mois de mai au mois d'octobre 1579 ou 1580, le P. Robert revisa à Naples les quatre premiers livres des commentaires de Salmeron sur l'Écriture sainte et lui suggéra beaucoup de corrections. *Autob.,* appendice. Les circonstances l'amenèrent ensuite à publier divers ouvrages de polémique : en 1584, l'écrit *Sur la translation de l'empire romain des Grecs aux Francs;* en 1585, le *Jugement du livre de la Concorde,* augmenté plus tard d'une *Courte apologie;* en 1586, sous le nom de François-Romulus, la *Réponse aux principaux arguments d'une apologie, faussement intitulée catholique, en faveur du droit de succession d'Henri de Navarre au trône de France.* Enfin, un livre anonyme, paru à Monaco en 1586 et dirigé contre le pape Sixte V, à l'occasion de la bulle qu'il avait lancée contre Henri de Navarre le 9 septembre 1585, donna lieu à la *Réponse au livre anonyme qui a pour titre : Aviso piacevole dato alla bella Italia.* Vers la même époque, Bellarmin se trouva mêlé, comme censeur et comme apologiste, à la controverse survenue à Louvain entre la faculté de théologie et deux professeurs jésuites, Léonard Leys ou Lessius et Jean Duhamel. La faculté avait censuré, en septembre 1587, trente-quatre propositions, dont trois se rapportaient à l'Écriture sainte, et le reste aux matières brûlantes de la grâce et de la prédestination. Sans endosser personnellement toutes les opinions des professeurs incriminés, Bellarmin émit sur la censure de Louvain un jugement motivé, où il en dénonça le côté arbitraire et excessif; il composa en même temps, pour la défense de Lessius, un petit traité dont il sera question dans la seconde partie de cette étude.

La considération dont le P. Robert jouissait à Rome avait depuis longtemps porté le pape et les cardinaux à s'aider de ses lumières et de son concours. Il fut l'auxiliaire du cardinal Montalto dans l'édition des œuvres de saint Ambroise que le futur Sixte-Quint entreprit en 1580. Il travailla, dit-on, avec d'autres savants à l'édition du *Rituale,* imprimée à Rome sous Grégoire XIII, en 1584. Son nom figure enfin parmi ceux des consulteurs que le même pape adjoignit à la congrégation précédemment instituée par Pie IV pour la revision de la Vulgate, et qui, en guise de travail préliminaire, édita en 1587 l'Ancien Testament d'après les Septante. Mais bientôt une mission extérieure écarta momentanément de Rome le P. Bellarmin.

4° *Légation de France,* 1590. — Après le meurtre du roi Henri III, accompli le 2 août 1589, Sixte-Quint résolut d'envoyer en France le cardinal camerlingue, Henri Gaétani, avec le titre de légat apostolique et la mission d'étudier l'état des esprits, de protéger au mieux les intérêts du catholicisme et de faire autant que possible œuvre de paix, tout en conservant vis-à-vis des partis une entière indépendance. Comme le légat pouvait se trouver en face de questions juridiques et théologiques des plus graves, le pape voulut qu'il fût accompagné de savants prélats et que Bellarmin leur fût adjoint en qualité de théologien. Gaétani et ses auxiliaires partirent de Rome au commencement d'octobre et arrivèrent à Paris le 20 janvier 1590; ils y restèrent jusqu'à la fin d'août. Les incidents du voyage, le séjour à Paris dans l'inaction et les souffrances d'un siège rigoureux, puis la très grave maladie dont il fut atteint au retour, ont été racontés par Bellarmin lui-même dans son autobiographie, § 29-32.

Le légat avait pris à l'égard du roi de Navarre une attitude d'hostilité intransigeante, qui l'a fait juger sévèrement par les historiens français, et qui provoqua le mécontentement de Sixte-Quint. H. de l'Épinois, *La légation du cardinal Gaetani en France,* dans la *Revue des questions historiques,* 1881, t. XXX, p. 460 sq., étude résumée dans le livre du même auteur sur *La Ligue et les papes,* Paris, 1886; Caringi, *Sixte-Quint et la Ligue,* dans la *Revue du monde catholique,* 10 février et 10 avril 1867. De son côté, le théologien du légat ne cacha pas sa sympathie pour le parti de la Ligue, et plus tard, dans la préface du tome IV de ses *Controverses,* il a rendu au cadinal Gaétani un bel hommage d'estime et d'admiration. Mais, en pratique, il se renferma scrupuleusement dans le rôle qui lui avait été assigné par le pape. Consulté un jour par le légat sur une affaire purement politique, il fit cette réponse, au rapport d'un témoin, Pierre Seguier : « Monseigneur, comme je n'ai été envoyé en France que pour examiner les questions qui touchent au maintien de la religion et à ses progrès, je ne crois pas pouvoir sans désobéir m'occuper de celles où les intérêts temporels sont en jeu. » N. Frizon, *Vie du cardinal Bellarmin,* in-12, Avignon, 1827, t. I, p. 170. Pour le reste, il s'est rendu ce juste témoignage, qu'il ne fit rien qu'au nom du légat : *Nihil ibi egit N. nisi nomine cardinalis legati.* Des bruits alarmants ayant couru, comme celui d'un concile national où il serait question de créer un patriarche indépendant, il composa une lettre latine qui devait être adressée, au nom du cardinal, à tous les évêques français pour empêcher toute assemblée de ce genre. Le 4 août, il fut invité avec d'autres théologiens à répondre à ce problème délicat : « Les Parisiens encourraient-ils la peine de l'excommunication dans le cas où ils se soumettraient au Navarrais? » Il se prononça nettement pour la négative. Henri IV sut gré à Bellarmin de sa conduite sage et réservée : devenu le roi Très Chrétien, il vit toujours dans le cardinal jésuite un ami, et ne se souvint point des attaques du controversiste contre le prince huguenot. Voir, sur toute cette question, J.-B. Couderc, S. J., *Le Vénérable cardinal Bellarmin,* l. II, c. XII, XIII,2 in-8°, Paris, 1893.

5° *Les Controverses à l'Index; préface de la Vulgate,* 1590-1592. — La mort de Sixte-Quint, survenue le 27 août 1590, mit fin à la légation du cardinal Gaétani et aux appréhensions que lui causait le mécontentement connu du rude pontife. Le théologien du légat n'avait pas non plus à se louer du pape défunt. Depuis trois ans, celui-ci avait fait travailler à la rédaction d'un nouvel Index, que vingt-deux nouvelles règles accompagneraient, en 1590, l'ouvrage fut imprimé. Or, dans les rares exemplaires de cet Index qui ont survécu, on lit à la page 52, au verso : *Roberti Bellarmini disputationes de controversiis christianæ fidei adversus hujus temporis hæreticos. Nisi prius ex superioribus regulis recognitæ fuerint.* Il s'agissait du I[er] tome des *Controverses,* paru en 1586. Le fait est indubitable, non moins que le motif de cette rigueur qui atteignait en même temps et pour la même raison un théologien dominicain de mérite, François de Victoria : Sixte-Quint avait trouvé que ces auteurs limitaient trop la juridiction temporelle du souverain pontife en affirmant qu'il n'avait pas le domaine *direct* du monde entier, et il avait, de sa propre autorité, fait inscrire les deux ouvrages à l'Index. *Autob.,* § 33; *Études religieuses,* 1870, 4[e] série, t. V, p. 634 sq.; Couderc, *op. cit.,* t. I, p. 131 sq. Toutefois, un détail généralement omis doit s'ajouter : Sixte-Quint avait fait préparer, dès le 9 mars, la bulle qui devait donner au nouvel Index force de loi, mais il fut surpris par la mort avant que cette bulle eût été publiée. Aussitôt, les exemplaires imprimés de l'Index furent recueillis et, après un examen fait sur l'injonction du nouveau pape, Bellarmin et Victoria furent innocentés. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher,* Bonn, 1883, t. I, p. 501 sq. Ainsi la condamnation voulue par Sixte-Quint ne fut ni réellement consommée sous son pontificat, ni sanctionnée par son successeur. C'est ce que confirme d'une manière explicite une lettre, écrite le 9 novembre 1590 par le général de la Compagnie de Jésus, Claude Aquaviva, au P. Ferdinand Alber, provincial de la Haute Germanie ; je donne le texte même de ce document inédit : *De libro P. Belarmini Reverentia V. ita loqui videtur ac si putaret fuisse prohibitum, quod non ita est. Nam inter ceteras Dei providentias hæc fuit quod, cum Sixtus incumberet in eam voluntatem eum prohibendi, immo jam index excusus esset, in quo ipse quoque nominabatur, tamen et ipse propter aliorum operam a nobis interpositam aliquamdiu inhibuit et suspendit, et multo magis eo mortuo cardinales, qui statim revocarant vel suspenderant indicem illum.*

En 1591 et 1592, d'abord sous Grégoire XIV, puis sous Clément VIII, Bellarmin prit une part active à la préparation et à la publication de l'édition définitive de la Vulgate, dite sixto-clémentine. Ce qu'il pensait de l'édition sixtine, parue l'année précédente, nous est connu par une lettre qu'il adressa, en 1602, à Clément VIII : « Votre Béatitude sait à quel danger Sixte-Quint s'exposa lui-même et toute l'Église, lorsqu'il entreprit la correction des saints Livres d'après les lumières de sa science particulière, et je ne sais vraiment pas si jamais l'Église a couru un plus grand danger. » Cependant, quand il s'agit de reprendre le travail en sous-œuvre, l'auteur des *Controverses* conseilla de sauvegarder autant que possible la mémoire du pontife; au lieu de prohiber publiquement sa Bible, mieux valait la corriger et la réimprimer sous le nom de Sixte lui-même. L'avis prévalut, et Bellarmin fut l'âme de la nouvelle commission qui, sous la présidence et dans la villa du cardinal Marc-Antoine Colonna, à Zagarolo, poursuivit rapidement le travail et l'acheva vers le commencement d'octobre 1591. *Autob.,* § 33.

L'édition sixto-clémentine ne parut cependant que le 9 novembre de l'année suivante, sous le pontificat de Clément VIII. Bellarmin est l'auteur de la *Præfatio ad lectorem,* qui parle de « fautes d'impression » dans l'édition sixtine et attribue à Sixte-Quint lui-même le projet d'une revision et d'une réimpression; d'où, dans l'édition clémentine, ce titre de *Biblia sacra vulgatæ editionis Sixti pontificis maximi jussu recognita.* Grave question, où la véracité et la loyauté du serviteur de Dieu ont été mises en cause; car ses adversaires ont révoqué en doute la résolution attribuée à Sixte-Quint, et opposé au passage de la préface de la Bible clémentine celui de l'autobiographie où il est parlé de « changements regrettables » et de fautes dues à la précipitation « soit des typographes, soit d'autres personnes ». Mais, sur le premier chef, le doute est arbitraire, et le témoi-

gnage de Bellarmin se trouve corroboré par celui d'Ange Rocca, secrétaire de la commission chargée de préparer l'édition de la Vulgate. Voir F. Prat, *La Bible de Sixte-Quint,* dans les *Études religieuses,* septembre 1890, p. 47 sq. ; Couderc, *op. cit.,* l. II, c. xv. Et sur l'autre chef, la difficulté n'a-t-elle pas été grossie et exagérée à plaisir? Sans doute, dans ce document strictement privé qu'était l'autobiographie, Bellarmin parle plus librement que dans la préface officielle d'une Bible destinée à la plus grande publicité ; mais cette différence de langage, dans des écrits d'un caractère si différent, se comprend fort bien, sans qu'il soit nécessaire d'incriminer l'écrivain; c'est ce qui a été longuement établi dans les débats soulevés à ce sujet au procès de béatification. L'expression même de la préface, *præli vitium,* ne serait-elle pas susceptible d'un sens plus large que l'expression française de « fautes d'impression »? *Positio super dubio an constet de virtutibus theologalibus,* part. III, c. I, § 8, in-fol., Rome, 1749. En tout cas, il n'y a dans un tel langage qu'une réticence parfaitement motivée et digne de louange, comme l'a remarqué le cardinal Cavalchini dans sa *Relatio,* in-4°, Rome, 1753, p. 178; car c'est un langage dicté par la réserve et la charité, *ut nimirum modestiore, quoad posset, minusque invidiosa loquendi formula uteretur, ubi necessitas non exposcebat apertius ac liberius loqui.*

6° *Emplois et travaux divers; l'élévation au cardinalat,* 1593-1599. — Après son retour de France, Bellarmin avait repris au Collège romain la charge de père spirituel, qui lui avait été confiée en 1588, quand il eut terminé son cours de controverse. C'est dans cet office qu'il eut le bonheur de diriger et d'assister à sa mort, dans la nuit du 20 au 21 juin 1591, saint Louis de Gonzague. Plus tard, il rendit à son illustre pénitent les plus précieux témoignages; d'abord, dans une lettre adressée au P. Cépari le 17 octobre 1601, et qu'on trouve citée dans presque toutes les histoires du saint patron de la jeunesse; puis, dans un panégyrique prononcé en 1608 dans l'église du Collège romain, au jour anniversaire de la mort de Louis; surtout, dans la S. C. des Rites, où son zèle et son autorité furent d'un grand poids pour promouvoir la cause de béatification. *Autob.,* appendice. En 1618, il eut enfin le bonheur de vénérer sur les autels son illustre pénitent.

Bientôt commença pour Bellarmin l'élévation aux plus hautes charges dans la Compagnie de Jésus, puis à la cour pontificale. Nommé recteur du Collège romain en décembre 1592, il assista l'année suivante, comme député, à la cinquième congrégation générale de son ordre. Choisi en premier lieu pour faire partie de la commission chargée de mettre la dernière main au *Ratio studiorum,* il proposa plusieurs règles fort sages qui furent approuvées à l'unanimité, en particulier celle qui prescrit aux professeurs jésuites d'avoir saint Thomas pour maître en théologie scolastique. Provincial de Naples, en 1595, il montra dans l'exercice de sa charge une prudence, une douceur, un ensemble de vertus qui lui méritèrent cet éloge du bienheureux Bernardin Réalino : « C'est véritablement un grand saint. » Mais, au début de l'année 1597, il fut rappelé à Rome ; le cardinal Tolet, théologien du pape, venait de mourir et, sur le conseil de Baronius, Clément VIII lui destinait pour successeur celui que Sixte-Quint avait jadis donné pour théologien au cardinal Gaétani. En même temps, il le nommait consulteur du Saint-Office; il joignit ensuite à cette fonction celle d'examinateur des évêques. Bellarmin, de son côté, n'oubliait pas sa mission d'écrivain. Outre la publication, en 1597, du dernier tome de ses *Controverses,* il composa plusieurs ouvrages : en 1596, la *Réfutation d'un libelle sur le culte des saints ;* au début de 1597, sa *Doctrine chrétienne,* et, l'année suivante, l'*Exposition plus complète de la doctrine chrétienne,* en d'autres termes, son petit et son grand catéchisme; en 1599, un traité *Sur les indulgences et le jubilé,* un autre *Sur l'exemption des clercs,* enfin la *Courte apologie* de son travail contre le livre de la Concorde. L'hymne *Pater superni luminis,* insérée au bréviaire romain dans l'office de sainte Marie-Madeleine, date plus ou moins de la même époque ; elle fut composée à Frascati dans une sorte de joute poétique provoquée par Clément VIII entre son théologien et le cardinal Antoniani.

Bellarmin venait d'être nommé recteur de la Pénitencerie, quand, le 3 mars 1599, le pape le créa subitement cardinal, en lui enjoignant sous peine de faute grave de s'abstenir de toute résistance. Dans le consistoire, Clément justifia son choix en des termes fort honorables pour l'élu : « Celui-ci, dit-il, nous l'avons choisi, parce que l'Église de Dieu n'a pas son pareil pour la doctrine, et qu'il est le neveu d'un excellent et très saint pontife. *Hunc eligimus, quia Ecclesia Dei non habet parem in doctrina, et est nepos optimi et sanctissimi pontificis.* » Bellarmin reçut le titre cardinalice de Sainte-Marie *in via ;* il l'échangea plus tard contre celui de Sainte-Praxède, par un sentiment de dévotion envers saint Charles Borromée qui avait eu ce dernier titre. Il fut nommé membre du Saint-Office, des Rites sacrés, de l'Index et de deux autres Congrégations nouvellement instituées, l'une pour la réforme du bréviaire romain, l'autre pour l'examen du mariage du roi Henri IV. Bientôt il eut la joie et l'honneur de faire réhabiliter un innocent, calomnié par ceux qu'il avait voulu réformer, Jean de la Barrière, abbé de Feuillant dans l'ancien diocèse de Rieux. Couderc, *op. cit.,* t. I, p. 285 sq.

L'élévation de Bellarmin ne diminua en rien sa ferveur ni ses habitudes de vie simple et austère ; on en peut juger par les résolutions qu'il prit alors et qu'il observa fidèlement, de ne rien changer au genre de vie qu'il avait eu dans son ordre, de ne point thésauriser ni d'enrichir ses proches, de ne rien solliciter du pape en dehors de ce qui lui serait attribué et de ne pas accepter de présents de la part des princes. *Autob.,* § 38; cf. *Epist. famil.,* XIV, XVIII, CIX, et lettre du 16 juillet 1599, dans Couderc, *op. cit.,* t. I, p. 276 sq. Conseiller écouté de Clément VIII, il fit preuve d'une noble franchise et ne recula jamais devant la crainte de déplaire, quand il crut devoir déconseiller des mesures préjudiciables ou signaler des réformes urgentes; ainsi dissuada-t-il le pape de fonder, au collège de la Sapience, une chaire pour enseigner la philosophie de Platon, en montrant les inconvénients de ce projet; ainsi surtout, dans un mémorial resté célèbre, *De rebus reformandis,* exposa-t-il nettement les abus qu'il avait remarqués dans le gouvernement de l'Église et de l'état ecclésiastique. C'est l'écrit qui se trouve, avec les humbles et édifiantes réponses du pape, à la fin des *Epistolæ familiares,* sous ce titre : *Clementi VIII P. R. De officio primario summi pontificis, et ejusdem pontificis responsiones.* Bientôt les circonstances allaient mettre plus délicatement à l'épreuve la franchise du cardinal.

7° *Congrégation De auxiliis; Bellarmin à Capoue,* 1600-1605. — La publication du livre de Molina sur la *Concorde du libre arbitre avec les dons de la grâce,* en 1588, avait donné le signal de la grande controverse, dite *De auxiliis.* Bellarmin, alors professeur au Collège romain, avait pris position dans le débat; tout en faisant sur des points de détail les réserves qu'on verra plus loin, il s'était franchement rallié à la science moyenne, dont Molina faisait en quelque sorte le pivot de son système sur la prédestination et sur la nature de la grâce efficace; par contre, il s'était fortement prononcé contre la prédétermination physique, soutenue par Bañez. Au fort de la mêlée, il rédigea, sur le désir de Clément VIII, un mémoire très net, *opusculum dilucidum,* qui plut d'abord beaucoup au pape; il y faisait voir en quoi consistait toute la controverse, et comment l'opinion des

dominicains était plus dangereuse que celle de Molina. *Autob.*, appendice. Bañez ayant adressé, le 28 octobre 1597, une supplique au souverain pontife, pour solliciter en faveur de son ordre l'exemption de la loi du silence qui venait d'être imposée aux deux partis, Bellarmin, invité à répondre, réfuta les raisons alléguées et montra qu'il n'y avait pas lieu de faire une exception pour les uns au détriment des autres. Voir la requête de Bañez et la réponse de Bellarmin dans Liévin de Meyer, S. J., *Historia controversiæ de divinæ gratiæ auxiliis*, 2e édit., in-fol., Venise, 1742, t. I, p. 798 sq. Enfin, dans une lettre adressée à Clément VIII en 1598, il exposa ses vues sur les moyens propres à terminer le débat : il lui semblait difficile de définir les points en litige; mieux vaudrait porter un décret enjoignant aux intéressés de ne point s'accuser mutuellement d'erreur ni de témérité, mais laissant à chacun la liberté de réfuter par de bons arguments les propositions qu'il jugerait insoutenables; de plus, on devrait éviter de mettre en cause les ordres eux-mêmes, et se contenter de dénoncer au Saint-Office les doctrines réputées hérétiques, erronées ou dangereuses. Poussines, ***Historia** controversiarum quæ inter quosdam e sacro prædicatorum ordine et societate Jesu agitatæ sunt ab anno 1548 ad 1612*, in-4o, Paris, Biblioth. nation., fonds latin, n. 9757, l. IV, p. 683 sq.

Devenu membre du sacré collège, Bellarmin fut donné pour assesseur au cardinal Madruzzi, président de la congrégation *De auxiliis*. Plusieurs fois il essaya, mais inutilement, de trouver un terrain d'entente, en proposant de définir un certain nombre de propositions sur lesquelles les deux partis ne pouvaient manquer de se mettre d'accord. Quand, en 1602, Clément VIII manifesta l'intention d'étudier et de trancher par lui-même la question si complexe et si délicate qu'il avait évoquée à son suprême tribunal, le conseiller dont il avait tant de fois agréé les franches remarques lui écrivit une lettre confidentielle, où il le dissuadait de toutes ses forces de s'engager dans cette voie et lui représentait les embarras qui s'ensuivraient pour lui. Serry, ***Hist.** congreg. de auxiliis*, l. II, c. XXVI, in-fol., Louvain, 1700, col. 325 sq.; Couderc, *op. cit.*, t. I, p. 347 sq. Le pape ayant même affirmé un jour qu'il définirait la question, Bellarmin n'hésita pas à prédire résolument que la chose n'aurait pas lieu. Attitude où ses adversaires, le cardinal Passionei en particulier, ont dénoncé à grands cris de l'irrévérence à l'égard du vicaire de Jésus-Christ et de l'opiniâtreté à soutenir ses vues personnelles et celles de son ordre. Des esprits moins prévenus ont rapproché de la lettre incriminée le conseil de ne rien décider en cette affaire, donné plus tard à Paul V par saint François de Sales, et les paroles dites par le même pape : « Clément se repentit de s'être enfoncé dans cette affaire, et après des années et des années de discussion, il ne trouvait pas moyen de la terminer dignement. » G. Schneemann, *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus*, in-8o, Fribourg-en-Brisgau, 1881, p. 287, 296. Prosper Lambertini, parlant comme promoteur de la foi, a déclaré n'avoir rien à objecter de ce chef. *Positio super dubio...*, Rome, 1712, litt. H, *Animadversiones fidei promotoris*, p. 34-35.

Clément VIII fut-il froissé par la conduite de Bellarmin, ou plutôt, voulant donner suite à son projet de trancher la grande controverse, jugea-t-il opportun d'écarter de Rome, sous un prétexte honorable, un champion dont la présence pouvait être embarrassante? Toujours est-il que, l'archevêché de Capoue s'étant trouvé vacant, il nomma le cardinal à ce siège et lui donna de ses propres mains la consécration épiscopale, le 21 avril 1602. Le nouveau pasteur n'oublia pas en cette circonstance les principes qu'il avait toujours professés sur le devoir de la résidence et contre la pluralité des bénéfices ecclésiastiques. Quatre jours après son sacre, il quitta Rome et, le 1er mai, il était dans sa ville épiscopale. Il y resta près de trois ans, jusqu'en mars 1605, se consacrant à sa charge sans réserve et avec joie, parce qu'elle le rendait au ministère actif. Aussi ne composa-t-il à cette époque que des sermons, restés inédits, et une *Explication du symbole*, rédigée pour ses prêtres au cours d'une visite pastorale. Vie simple et toute de dévouement, prédication assidue et vraiment apostolique, assistance régulière à l'office canonial; visite annuelle de son diocèse et célébration de synodes où furent rédigées, suivant les règles du concile de Trente, de sages et durables ordonnances; réforme des abus et rétablissement de la discipline dans l'église cathédrale et dans le clergé; œuvres multiples de charité et sainte prodigalité à l'égard des pauvres; réserve et fermeté dans les rapports avec les autorités séculières : tels furent les grands traits de sa carrière épiscopale. *Autob.*, § 40-47. Le pape applaudissait à cette sainte activité et, comme autrefois, sollicitait du cardinal de sages conseils; de là, en décembre 1603 ou janvier 1604, la lettre *sur les obligations pour les évêques d'annoncer la parole de Dieu*, lettre qui fait le plus grand honneur au zèle pastoral de Bellarmin, et qu'il faut rapprocher des avis donnés, soit à son neveu, Angelo della Ciaia, dans la belle instruction de 1612 *sur les devoirs d'un évêque*, soit à l'archevêque de Rouen, François de Harlay, dans une lettre du 20 février 1617. *Epist. famil.*, CXLI. Dieu lui-même se plut à récompenser les mérites de son serviteur par ces dons extraordinaires qui ont fourni à ses biographes le chapitre intitulé : « Le thaumaturge. »

Après la mort de Clément VIII, arrivée le 3 mars 1605, le cardinal Bellarmin reparut à Rome, pour y prendre part à deux élections qui se suivirent de très près, celle de Léon XI et celle de Paul V. Dans ces conclaves, l'archevêque de Capoue vit un grand nombre de voix se réunir sur son nom; la seconde fois, il aurait été vraisemblablement élu, s'il n'avait eu contre lui son aversion bien connue pour certains abus, et surtout sa qualité de jésuite. Couderc, *op. cit.*, t. II, p. 14 sq. Il se refusa, du reste, à toute démarche qui aurait pu favoriser sa candidature : eût-il suffi, disait-il, de lever de terre un fétu pour devenir pape, il ne se serait pas baissé pour le prendre. Plus tard, une maladie du pape ayant ouvert la perspective d'une nouvelle élection où la tiare pourrait lui être imposée, Bellarmin écrivit ces lignes, le 26 septembre 1614 : « Je fais vœu, dans le cas où je serais élu souverain pontife (ce que je ne désire pas et ce que je prie Dieu de détourner de moi), de n'élever aucun de mes parents ou de mes proches, ni au cardinalat, ni à aucune principauté temporelle, ducat ou comté, ou toute autre noblesse. Je ne les enrichirai pas non plus, je me contenterai de les aider à vivre décemment dans leur état... »

Paul V retint à Rome l'archevêque de Capoue; et comme celui-ci, fidèle à ses principes, ne voulait pas garder un titre dont il ne pouvait plus remplir personnellement les obligations, sa démission fut acceptée, et il devint conservateur de la bibliothèque du Vatican. Peu après, il fit partie de la nouvelle congrégation de cardinaux chargée de terminer la controverse *De auxiliis*; il s'y trouva uni de sentiment avec le cardinal du Perron, auquel il avait écrit de Capoue, en février 1605, pour l'engager à faire voir le danger du système des prédéterminations physiques. Laemmer, *Meletematum romanorum mantissa*, in-8o, Ratisbonne, 1875, p. 381. Voici, au témoignage de Paul V lui-même, quel fut son avis, à la dernière réunion, tenue le 28 août 1607 : « Bellarmin. — Il est d'avis que la prédétermination physique est de Luther et de Calvin. Les pères dominicains sont dignes d'excuse, parce qu'ils n'ont pas vu les livres des hérétiques. Bañez a parlé plus mal que Molina, quand il a blâmé l'explication que saint Augustin

donne de la réprobation. Le livre de Molina a été approuvé par deux universités. On pourrait faire une bulle dans laquelle on condamnerait quelques propositions certaines dont les deux partis conviendraient; on laisserait de côté les questions plus difficiles, comme le fit Célestin. » G. Schneemann, *op. cit.*, p. 290. On sait quel fut le résultat final du grand débat : le pape se contenta de dissoudre la congrégation *De auxiliis*, et laissa la liberté de leur opinion aux deux partis, en attendant que le saint-siège crût opportun de donner un jugement définitif.

8° *Controverse vénitienne*, 1606. — Pendant les quinze années qui suivirent son retour à Rome, le cardinal Bellarmin fut mêlé à toutes les grandes affaires religieuses de son temps, comme membre actif des principales Congrégations romaines et personnage influent auquel on s'adressait de toute part. De là, une vaste correspondance, dont le recueil très restreint qui porte le titre d'*Epistolæ familiares*, ne donne qu'une faible idée. Mais il joua surtout un rôle important dans plusieurs controverses politico-religieuses, qui se succédèrent sans interruption. La première se rapporte à la querelle qui éclata, en 1605, entre le saint-siège et la république de Venise, et fut provoquée par des actes et des mesures préjudiciables aux anciens privilèges de l'Église et du clergé. Deux ecclésiastiques avaient été d'abord emprisonnés et jugés par l'autorité séculière; puis deux lois, portées par le sénat le 10 janvier 1603 et le 26 mars 1605, prohibèrent la fondation de nouvelles églises ou de nouveaux cloîtres ou hôpitaux, et retirèrent aux corporations religieuses, régulières ou séculières, le droit d'acheter, d'hériter et de recevoir en gage ou en don toute propriété foncière, en dehors d'une autorisation expresse du pouvoir civil. Après des protestations et des monitions restées sans effet, Paul V lança l'interdit contre Venise, le 17 avril 1606. Mais, encouragé et vraisemblablement conseillé par le trop fameux moine servite Paolo Sarpi, le sénat de la république répondit par des menaces de mort édictées contre tout ecclésiastique qui observerait l'interdit et par le bannissement des jésuites.

En même temps se forma, sous la direction de fra Paolo, un comité de sept théologiens, les « sept fous » de Venise, avec la mission de démontrer la justice des mesures prises et l'irrégularité de l'acte de Paul V. De là diverses publications : un écrit anonyme, de Jean Marsilli, comprenant huit propositions sous forme de réponse à la lettre d'un ami sur les censures pontificales; un traité des sept théologiens de Venise, sur l'interdit lancé par le pape; deux écrits de Gerson sur la validité de l'excommunication et sur cette assertion : *Sententia pastoris etiam injusta est timenda*, réédités par fra Paolo avec une préface tendant à prouver que, suivant les principes établis par le chancelier, la sentence de Paul V était un acte injuste et invalide; enfin une défense, par Jean Marsilli, des huit propositions avancées dans son premier écrit anonyme. Il s'ensuivit toute une guerre de plume, où figurèrent une trentaine d'écrivains, en particulier les cardinaux Baronius et Bellarmin, ce dernier au premier rang. Aux opuscules cités il fit autant de réponses dont les titres précis seront donnés ci-après. Il y discute, pied à pied, toutes les assertions des théologiens de Venise, et défend en même temps, d'après les principes qu'il avait exposés dans ses *Controverses*, les points en litige : l'exemption des clercs, l'immunité ecclésiastique, le pouvoir coercitif de l'Église, l'infaillibilité du pape et sa puissance indirecte sur le temporel. Sans jamais rien sacrifier à l'erreur, le cardinal garda, dans ce débat, à l'égard des personnes une modération et une charité chrétienne qui est tout à son honneur, mais que ses adversaires n'ont pas eu honte de lui reprocher. La lutte de Paul V et de Venise se termina disciplinairement, sinon doctrinalement, en 1607, par la médiation du cardinal de Joyeuse agissant au nom de Henri IV; l'interdit fut alors levé. L. Ranke, *Histoire de la papauté pendant les* XVI*e et* XVII*e siècles*, 2e édit., Paris, 1848, t. II, p. 438 sq.

9° *Controverse anglicane*, 1607-1609. — Une autre affaire mit le grand polémiste aux prises avec une tête couronnée, Jacques Ier, roi d'Angleterre. Alors qu'il n'était encore assis que sur le trône d'Écosse et semblait animé de bonnes intentions à l'égard des catholiques, ce prince avait eu l'occasion d'écrire au cardinal Bellarmin, et celui-ci lui avait adressé, le 1er juin 1600, une réponse où les remerciements et les espérances étaient accompagnés de salutaires avis. *Epist. famil.*, I. Lettre très belle, dont la seule lecture convertit un célèbre calviniste, au rapport de Sébastien Badus, *Decora Roberti card. Bellarmini*, in-4°, Gênes, 1671, part. II, p. 2. Devenu roi de la Grande-Bretagne, Jacques Ier trompa l'attente des catholiques anglais; leur situation devint surtout déplorable après la conspiration des poudres, découverte le 5 novembre 1605. Non seulement les mesures pénales édictées sous le règne d'Elisabeth furent renouvelées, mais, le 5 juillet 1606, un serment leur fut imposé sous peine d'emprisonnement perpétuel et autres conséquences très graves. Voici quels étaient les termes les plus significatifs de ce fameux *oath of allegiance* : « Je, A. B., reconnais, confesse, atteste et déclare en toute vérité et sincérité, en ma conscience, devant Dieu et devant les hommes, que notre souverain seigneur le roi Jacques est le vrai et légitime roi de ce royaume..., et que le pape n'a, ni par lui-même, ni par aucune autre autorité de l'Église ou du siège romain, pouvoir quelconque ni autorité de déposer le roi, ou de disposer des domaines et royaumes de Sa Majesté..., ou de délier aucun de ses sujets de l'obéissance et de la soumission qu'ils doivent à Sa Majesté... De même je jure de cœur, que nonobstant toute déclaration ou sentence d'excommunication ou de déposition..., je garderai fidélité et obéissance à Sa Majesté... Je jure, en outre, que du fond du cœur j'abhorre, déteste et abjure, comme impie et hérétique, cette damnable doctrine et assertion : « Les princes excommuniés « et déclarés déchus de leurs droits par le pape, peuvent « être déposés et mis à mort par leurs sujets ou tous « autres gens. » De plus, je crois et j'admets en conscience, que ni le pape ni personne autre n'a le pouvoir de me délier de ce serment, en tout ou en partie... » Traduit des *Opera* du roi Jacques, in-fol., Londres, 1619, p. 242.

Par un bref du 22 septembre 1606, Paul V avait déclaré ce serment illicite, *cum multa contineat quæ fidei et saluti aperte adversantur*. Mais l'archiprêtre Blackwell refusa de publier l'acte pontifical et, le 7 juillet de l'année suivante, se prononça pour le serment dans une lettre adressée à son clergé. Aussi Paul V publia, le 23 septembre, un second bref pour confirmer l'authenticité et l'autorité du premier. De son côté, Bellarmin, se prévalant d'une ancienne amitié avec l'archiprêtre, lui avait écrit, le 18 du même mois, une lettre très ferme où il essayait de lui faire comprendre sa faute et lui montrait dans le serment un piège tendu aux catholiques anglais : « Il est composé avec tant d'artifice que personne ne peut détester la trahison envers le roi et faire profession de soumission civile, sans être perfidement contraint à renier la primauté du siège apostolique. » *Epist. famil.*, LII. Paroles qu'on peut utilement rapprocher de cette appréciation portée sur le même serment, par un historien anglican : « Il était rédigé en des termes si ambigus, qu'une conscience délicate, d'ailleurs aussi bien disposée que possible à faire acte d'obéissance civile, ne pouvait pas le supporter, *could not digest it*. » Dodd, *Church History of England*, édit. Tierney, in-8°, Londres, 1841, t. IV, p. 70. Blackwell persista dans son erreur et fut déposé de sa charge

d'archiprêtre, le 1er février 1608. Le roi Jacques n'était pas resté indifférent à tous ces actes; il avait voulu descendre dans l'arène comme polémiste. Au commencement de 1608 parut à Londres une apologie du serment intitulée : *Triplici nodo triplex cuneus,* mais sans nom d'auteur et avec une préface signée par l'aumônier royal *L. Cicestriensis,* c'est-à-dire Lancelot Andrewes, évêque de Chichester. Par le triple nœud, auquel il opposait son triple coin, Jacques Ier entendait les deux brefs pontificaux et la lettre du cardinal Bellarmin; mais il attaquait surtout ce dernier, comme s'il eût eu la coquetterie de se mesurer avec un homme auquel il donnait l'épithète de *viri eruditione clarissimi.* Telle fut l'occasion de la *Réponse au livre intitulé : Triplici nodo triplex cuneus;* elle parut à Cologne, sous le nom de Mathieu Torti, chapelain du cardinal.

Le royal polémiste ne se tint pas pour battu; après s'être enfermé pendant un mois avec ses théologiens, il fit quelques corrections à son ancienne apologie et la publia de nouveau, mais en y mettant son nom et en l'augmentant d'une préface pompeusement dédiée à l'empereur Rodolphe II, à tous les monarques et rois, à tous les princes, états et ordres de la chrétienté. Il essayait de les convaincre tous qu'il s'agissait d'une cause commune, le débat portant sur les droits et la dignité de ceux qui ont reçu de Dieu le pouvoir suprême. A son tour le théologien du saint-siège reprit la plume et, en 1609, fit paraître à Rome l'*Apologie de sa Réponse au livre du roi Jacques.* Celui-ci ne redescendit pas dans l'arène; son aumônier l'évêque Andrewes, continua la lutte par la publication de sa *Tortura Torti,* Londres, 1609. Bellarmin ne manqua pas de défenseurs; à leur tête se signalèrent deux membres de son ordre, André Eudæmon-Joannès et Martin van der Beeck ou *Becanus,* qui publièrent, celui-ci à Mayence, en 1610, une *Refutatio torturæ Torti,* et le premier à Cologne, en 1611, son *Parallelus Torti et tortoris ejus L. Cicestriensis.* Le cardinal lui-même faillit rentrer en scène, à propos d'un ouvrage intitulé *Apologia cardinalis Bellarmini pro jure principum,* Cosmopoli [Londres], 1611. Le livre portait le nom de Roger Widdrington, pseudonyme de Thomas Preston, supérieur des bénédictins anglais; telle était du moins l'opinion commune, avant la rectification publiée récemment par dom E. Taunton, dans *English historical Review,* janvier 1903, t. XVIII, p. 116 sq. Comme Widdrington prétendait soutenir la légitimité du serment d'allégeance en se servant des principes mêmes de Bellarmin, celui-ci prépara une réponse; mais le pape Paul V jugea prudent d'en ajourner la publication. Malgré la mise à l'index de ses écrits, Widdrington revint plusieurs fois à la charge. *Dictionary of national biography,* édité par Leslie Stephen, Londres, 1900, t. LXI, p. 182. De la sorte, le débat relatif au serment de fidélité se poursuivit en dehors des deux premiers combattants. Voir J. de la Servière, *De Jacobo I Angliæ rege cum cardinali Roberto Bellarmino S. J. super potestate cum regia tum pontificia disputante,* in-8°, Paris, 1900.

10° *Controverse gallicane,* 1610-1612. — Cette nouvelle lutte eut pour point de départ la publication faite en 1609, à Londres d'abord, puis à Pont-à-Mousson, d'un ouvrage anonyme, intitulé : *De potestate papæ, an et quatenus in reges et principes sæculares jus et imperium habeat.* C'était l'œuvre posthume d'un juriste de renom, Guillaume Barclay. Voir col. 389. L'auteur proclamait l'indépendance absolue de la puissance civile et de la puissance ecclésiastique; il attaquait tous ceux qui attribuaient au pape un pouvoir quelconque dans les choses temporelles, mais prenait tout particulièrement à partie l'auteur des *Controverses* pour la doctrine contenue dans le traité *De romano pontifice,* l. V, c. VI sq. L'année même où il fut publié, ce livre fut mis à l'index par décret du 9 novembre; mais, parce que venant d'un catholique de marque, il ne pouvait manquer d'exercer de l'influence dans les controverses qui s'agitaient alors, une réponse parut nécessaire. De là, en 1610, le *Traité de la puissance du souverain pontife dans les choses temporelles, contre Guillaume Barclay.* Bellarmin y défendait longuement, en la donnant comme doctrine catholique, la thèse du pouvoir indirect, conférant au pape le droit de déposer les princes apostats ou hérétiques.

L'ouvrage du cardinal fut déféré au parlement de Paris, puis prohibé le 26 novembre, après un long réquisitoire de l'avocat royal Louis Servin, où celui-ci avait relevé les passages attribuant aux papes « la puissance aux choses temporelles » avec le droit de déposer les rois, et ceux où Bellarmin disait « son avis sur l'établissement des puissances royales, ou autres souveraines ». Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum,* Paris, 1728, t. II *b,* p. 19 sq. Cet arrêt froissa extrêmement le pape Paul V; on voit par ses lettres et celle du cardinal Borghèse au nonce de Paris avec quelle insistance il en demanda l'abrogation. Laemmer, *op. cit.,* p. 293 sq. Bellarmin écrivit lui-même à la reine régente, Marie de Médicis, et celle-ci évoqua l'affaire à son conseil: intimidée par la résistance du premier président, Achille de Harlay, elle n'osa pas casser l'arrêt, mais elle en suspendit l'exécution. J.-M. Prat, *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France du temps du P. Coton,* in-8°, Lyon, 1876, t. III, p. 310 sq. Ce fut pour ne pas exciter davantage le parlement, que Paul V ajourna la publication de la réponse préparée par le cardinal contre Roger Widdrington. Jean Barclay, de son côté, fit paraître en 1612 une apologie en faveur de son père et de la cause qu'il avait soutenue : *Pietas, sive publicæ pro regibus et principibus et privatæ pro Guilielmo Barclaio parente vindiciæ adversus Bellarminum.* Ce nouveau livre fut mis à l'index l'année suivante; mais le soin d'y répondre fut laissé au P. Eudaemon-Joannès. Les faits justifièrent ces mesures de prudence; un théologien de Cologne, Adolphe Schulcken, ayant publié en 1613 une réfutation de Widdrington sous le titre d'*Apologia pro illustrissimo Domino D. Roberto Bellarmino, S. R. E. card., de potestate romani pontificis temporali,* l'ouvrage fut condamné par le parlement et, sur l'ordre du prévôt de Paris, brûlé en place de Grève. Le même sort échut aux livres de Lessius, Becanus, Suarez et autres qui parurent à la même époque pour défendre les droits du pape ou soutenir l'opinion des scolastiques sur l'origine du pouvoir civil.

11° *Les dix dernières années,* 1612-1621; *Bellarmin et Galilée.* — Pendant la période de lutte qu'on vient de parcourir, le cardinal était demeuré à Rome, occupé surtout aux travaux des nombreuses Congrégations dont il faisait partie. Il eut la joie, en 1609, d'assister à l'heureuse conclusion d'une cause à laquelle, de concert avec son grand ami le cardinal Baronius, il s'était consacré de tout son cœur, la béatification du fondateur de la Compagnie de Jésus, Ignace de Loyola. Aux occupations principales s'en ajoutaient d'autres dont il serait superflu de parler en détail; tels par exemple, l'administration pendant quatre ans (27 novembre 1607-14 octobre 1611) du diocèse de Montepulciano, et le protectorat non moins actif que fécond de l'ordre des célestins. *Epist. famil.,* LX, XCIII, XCIX, CXIV, CXXIX, CLI, CLVI. Deux écrits méritent d'être signalés : le commentaire sur les psaumes, publié en 1611, et le mémoire autobiographique que Bellarmin composa en 1613, sur les instances du P. Eudæmon-Joannès et du P. Mutius Vittelleschi, alors assistant d'Italie, et qui, dans l'intention de ce dernier, devait servir comme source de renseignements pour l'histoire de la Compagnie de Jésus. J. Morin, *La vie du cardinal Bellarmin,* préface, in-8°, Paris, 1625; Bartoli, *Della vita di Roberto cardi-*

nal Bellarmino, in-8º, Rome, 1678, p. 361. Ce mémoire n'est pas à proprement parler une biographie, mais plutôt une série de notes ou de récits qui se succèdent dans un ordre chronologique et portent en général sur des événements extérieurs déjà connus, mais qu'il importait de préciser. Document d'ailleurs plein de simplicité et de candeur où, suivant une remarque faite au cours du procès de béatification, l'auteur « a fait entrer non seulement les choses importantes et graves, mais encore des détails personnels et des anecdotes où la note joyeuse et plaisante a sa part, comme c'est l'usage entre amis ». *Positio super dubio an constet de virtutibus,* Rome, 1712, document F, *Nova informatio,* p. 4. Apprécié d'un point de vue faux, parfois même pharisaïque, cet écrit est devenu, aux yeux des adversaires du cardinal jésuite, la pierre de scandale et, dans leurs mains, l'arme offensive par excellence.

Comme membre du Saint-Office, Bellarmin fut mêlé à une affaire des plus brûlantes, le premier procès de Galilée. Il avait suivi avec intérêt les découvertes de ce savant; on en a la preuve dans une consultation qu'il adressa, le 19 avril 1611, aux mathématiciens du Collège romain, plusieurs lettres écrites à Galilée et l'hommage que celui-ci fit au cardinal, en août 1612, de son discours sur les corps flottants. Galilei, *Opere,* in-8º, Florence, 1851, t. VIII, p. 160, 216, 384. Une lettre écrite le 12 avril 1615 au P. Foscarini, carme, qui lui avait adressé une apologie du système de Copernic, nous renseigne exactement sur la pensée de Bellarmin. Il ne pouvait croire qu'il fût question de proscrire le système, mais il estimait qu'il fallait, en le proposant, se contenter « de parler *ex suppositione,* et non d'une manière absolue »; autrement, ce serait « courir grand risque, non seulement d'irriter les philosophes et les théologiens scolastiques, mais de nuire à notre sainte foi, en accusant l'Écriture d'erreur... S'il était vraiment démontré que le soleil est au centre du monde, et la terre dans le troisième ciel, que le soleil ne tourne pas autour de la terre, mais la terre autour du soleil, il faudrait apporter beaucoup de circonspection dans les passages de l'Écriture qui paraissent contraires, et dire que nous ne les comprenons pas, plutôt que de déclarer faux ce qui est démontré. Mais, pour croire à une telle démonstration, j'attends qu'on me la présente ». Le cardinal ajoute même qu'il doute fort qu'on puisse faire cette démonstration, et conclut : « Or, dans le cas de doute, on ne doit pas abandonner l'interprétation de l'Écriture donnée par les saints Pères. » D. Berti, *Copernico e le vicende del sistema copernicano in Italia...,* in-8º, Rome, 1876, p. 121 sq. Quand Galilée se rendit à Rome, en décembre 1615, Bellarmin l'accueillit avec beaucoup de bienveillance. L'affaire avait été déférée au Saint-Office; le 24 février 1616, les théologiens consulteurs de cette congrégation qualifièrent d'absurde en philosophie, et d'hérétique ou du moins erronée en théologie, ces deux propositions : *Sol est centrum mundi, et omnino immobilis motu locali. Terra non est centrum mundi nec immobilis, sed secundum se totam movetur, etiam motu diurno.* H. de l'Epinois, *Les pièces du procès de Galilée,* in-8º, Paris, 1877, p. 38 sq. Bellarmin fut chargé par le pape de notifier ce jugement à l'intéressé; ce qu'il exécuta, deux jours après, dans sa propre demeure. Le 3 mars, il fit un rapport à la Congrégation sur l'accomplissement de son mandat et la soumission de Galilée. Les adversaires de celui-ci firent bientôt courir le bruit qu'il avait été forcé d'abjurer ses idées et d'accepter une pénitence; le cardinal rétablit les faits par cette attestation donnée par écrit le 26 mai : « Galilée n'a abjuré entre nos mains, ni entre celles de nul autre à Rome ou ailleurs que nous sachions, aucune de ses opinions et doctrines; il n'a pas non plus reçu de pénitence salutaire; on lui a seulement dénoncé la déclaration, faite par le pape et publiée par la Congrégation de l'Index, où il est dit que la doctrine attribuée à Copernic, que la terre tourne autour du soleil et que le soleil reste au centre du monde sans se mouvoir d'orient en occident, est contraire à la sainte Écriture et ne peut en conséquence ni se défendre, ni se soutenir. » H. de l'Epinois, *op. cit.,* p. 72. Telle fut la part prise par le cardinal Bellarmin au premier procès de Galilée; cela ne suffit pas pour qu'on puisse voir en lui l'âme de toute cette affaire, *der geistige Urheber,* comme a dit Reusch, *Der Process Galilei' s und die Jesuiten,* in-8º, Bonn, 1879, p. 125.

Ni les années, ni les infirmités n'affaiblissaient l'ardeur du vaillant athlète. De 1615 à 1620, il composa les divers écrits ascétiques dont le détail sera donné plus loin. En 1616, il prêta son concours à saint François de Sales, l'un de ses grands admirateurs, pour obtenir l'approbation de l'ordre de la Visitation. *Œuvres complètes de saint François de Sales,* édit. Peltier, in-8º, Paris, 1875, t. VI, p. 372, 391. Il ne fut pas étranger aux mesures prises, en 1616 et en 1617, par le pape Paul V en faveur de la doctrine de l'immaculée conception. Lui-même eut l'occasion de dire toute sa pensée sur ce sujet dans une réunion du Saint-Office, tenue, en présence du souverain pontife, le 31 août 1617 : « A mon avis, dit-il, on peut définir que la doctrine d'après laquelle la très sainte Vierge a été conçue sans péché, doit être acceptée par tous les fidèles comme pieuse et sainte, de sorte qu'il ne soit plus permis de soutenir ni d'adopter le sentiment contraire sans témérité ni scandale et sans être suspect d'hérésie. » Il justifia ensuite son avis et répondit aux principales objections. « Si l'on ne veut pas, conclut-il, en venir maintenant à une définition formelle, il faudrait du moins imposer à tous les ecclésiastiques, séculiers et réguliers, le précepte de réciter l'office de la conception, comme l'Église le récite. De la sorte on arriverait au but sans définition. » Idée qui, par la suite, fut réalisée. H. Maracci, *Purpura mariana,* c. XV, § 7, rééditée dans *Summa aurea de laudibus B. V. M.,* édit. Bourassé, Paris, 1862, t. X, col. 1340; J. Perrone, *De immaculato B. V. M. conceptu, an dogmatico decreto definiri possit, disquisitio theologica,* in-8º, Rome, 1847, p. 174; C. Passaglia, *De immaculato Deiparæ semper virginis conceptu commentarius,* in-fol., Rome, 1855, p. 1908, note 5. En 1621, le cardinal prit part au conclave, qui, le 9 février, élut Grégoire XV. Comme ce pontife lui témoignait la plus entière confiance, il en profita pour rendre à l'Église un éminent service, en suggérant d'utiles mesures tendant à réformer les abus qui se produisaient trop facilement dans l'élection des papes; l'élection se ferait désormais en conclave *fermé* et, en principe, par les suffrages *secrets* des deux tiers des cardinaux présents. La constitution de Grégoire XV, réglant le cérémonial qui est encore en vigueur, parut le 15 novembre 1621, quelques semaines seulement après la mort du serviteur de Dieu. Voir Couderc, *op. cit.,* t. II, p. 305 sq.

Après de longues instances, Bellarmin avait enfin obtenu, au mois d'août de la même année, la faveur de résigner toutes ses fonctions, sauf la cause du bienheureux Philippe de Néri dont il voulut s'occuper encore, par affection pour ce saint et par attachement à la mémoire du cardinal Baronius. Il se retira au noviciat de Saint-André, pour s'y préparer à la mort; depuis longtemps il avait fait ses dernières recommandations dans un testament plein de piété et d'humilité. Atteint mortellement à la fin du mois, le cardinal ne songea plus qu'au ciel; on a l'impression d'assister à la mort d'un saint en lisant ses derniers jours, racontés en détail dans une sorte de bulletin quotidien qui figure dans l'*Informatio* de 1749, p. 377 sq. Visité par le pape Grégoire XV, il témoigna de son respect pour le vicaire du Christ en répétant les paroles du centurion. Il mourut, âgé de près de quatre-vingts ans, le 17 septembre, en

une fête qu'il avait contribué à établir, la fête des Stigmates de saint François d'Assise. Il avait, pendant sa dernière maladie, fait une déclaration qu'il est juste de rappeler : « Il protesta de mourir en la foy, en laquelle il avoit vescu, et dit au Père André Eudémon-Jean, qui estoit présent, que tout ce que le dit cardinal avoit escrit et imprimé de ce qui concernoit la foy, à l'encontre des hérétiques, et aussi de la matière *De gratia et de auxiliis,* il le ratifioit et le confirmoit de nouveau, et vouloit que le dit Père en rendît témoignage particulier en public, principalement contre les hérétiques, qui alloient calomniant qu'il s'estoit dédict en beaucoup de choses. » *Discours des choses mémorables qui se sont passées au trespas, et aux funérailles du feu cardinal Bellarmin de très illustre et glorieuse mémoire,* in-12, Paris, 1622, p. 32. Même témoignage dans l'*Imago virtutum Roberti card. Bellarmini,* par Marcel Cervin, c. XLI, Sienne, 1622.

12° *La cause de Bellarmin.* — Tout concourait à glorifier la mémoire du défunt : la vénération témoignée par la foule à ses funérailles, les magnifiques éloges que lui décernèrent un grand nombre de cardinaux et de saints personnages, les immenses travaux qu'il avait entrepris pour l'honneur de Dieu et de l'Église, la vie toute de piété, de zèle et de charité qu'il avait menée, enfin l'éclat des dons surnaturels qui ne lui avaient pas manqué, surtout pendant son séjour à Capoue et après sa mort. La cause fut introduite sous Urbain VIII, le 15 janvier 1627, et le titre de Vénérable fut dès lors acquis au serviteur de Dieu. Une première congrégation préparatoire sur l'héroïcité des vertus aboutit, le 7 septembre 1675, à un vote unanimement favorable des vingt-deux théologiens consulteurs. Dans la congrégation générale qui eut lieu sous Innocent XI, le 26 septembre 1677, et qui se composa de trente-huit membres, seize cardinaux et vingt-deux consulteurs, la pluralité des suffrages, en tout vingt-huit, restèrent favorables ; mais de vives oppositions s'élevèrent. Quelques-uns, comme le cardinal Barbarigo, ne contestaient pas au vénérable serviteur de Dieu la sainteté de la vie; ils doutaient seulement de l'héroïcité des vertus, ou du moins n'en trouvaient pas la preuve suffisamment établie ; et ce fut aussi la principale objection du promoteur de la foi, Prosper Bottini. D'autres, comme le cardinal Azzolini, allaient plus loin ; s'appuyant sur les faits déjà signalés, ils accusaient Bellarmin d'avoir, en diverses circonstances de sa vie, manqué d'humilité, de charité, de prudence, de discrétion et même de véracité. A ces difficultés s'ajoutèrent des défauts de forme qui retardèrent la cause. Une nouvelle information eut lieu en 1719, sous Clément XI ; Prosper Lambertini y parut comme promoteur de la foi. Le pape, on ne sait pourquoi, ne prit aucune décision. Sur d'instantes demandes, adressées au saint-siège, la cause fut reprise par ordre de Benoît XIV ; le 16 juillet 1748, il nomma rapporteur le cardinal Cavalchini. Une nouvelle congrégation générale se tint le 5 mai 1753; vingt-cinq suffrages sur vingt-sept furent favorables, malgré l'opposition violente et tapageuse du cardinal Passionei qui, dans un vote souvent exploité depuis lors, tira de l'autobiographie de Bellarmin les mêmes objections que le cardinal Azzolini, mais en les aggravant et en y joignant des considérations d'ordre politique sur les difficultés que pourrait susciter au saint-siège, en France ou ailleurs, la béatification de l'auteur des *Controverses* et du traité contre Barclay. *Voto... nella causa della beatificazione del venerabile servo di Dio card. R. Bellarmino,* 2e édit., Ferrare, 1762.

Contre l'attente générale, Benoît XIV en resta là. Ce n'est pas que son jugement fût opposé à celui de la majorité; il était facile de le présumer en se reportant à ce qu'il a dit de cette cause dans plusieurs passages de son grand ouvrage *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione,* l. III, c. X, n. 11 ; c. XXI, n. 10; c. XXXIII, n. 20; c. XXXIV, n. 30; c. XL, n. 9, 19; cf. l. II, c. XXVIII, n. 4. Mais on n'en est plus à des présomptions; dans des papiers du même pape, on a retrouvé son *Votum,* ou l'expression de ce qu'il dit dans la congrégation générale du 5 mai. Les conclusions sont pleinement favorables au serviteur de Dieu ; le point capital de l'héroïsme y est, en particulier, nettement résolu. Après avoir remarqué que la méthode ordinaire consiste à prouver l'héroïsme dans l'exercice des vertus théologales et morales que le vénérable a eu l'occasion et l'obligation de pratiquer, Benoît XIV ajoute (je traduis littéralement sur une copie du document photographié) : « C'est là ce que les postulateurs se sont efforcés de faire, non seulement en répétant ce qui avait été déjà dit, mais en le renforçant de preuves plus importantes qui n'avaient pas été d'abord données dans le sommaire. Mais pour ce qui est de l'héroïsme dans le cas dont nous nous occupons, il semble plus expédient de se demander si, présupposé ce qui dans le cas présent est prouvé, à savoir la pureté de conscience ou absence de péché dans la longue carrière d'un homme qui vécut soixante-dix-neuf ans, et l'observance continuelle des préceptes et des conseils évangéliques, selon l'état de religieux de la Compagnie de Jésus que le serviteur de Dieu avait embrassé, — si, dis-je, le fait de n'avoir jamais manqué en rien de ce qui touche à l'état de religieux, de cardinal et d'archevêque, le fait aussi de s'être dépensé utilement toute sa vie pour notre sainte foi, ne suffit pas pour faire de ce serviteur de Dieu un héros supérieur au commun degré des autres gens de bien. Cela suffit, croyons-nous, et c'est ce que nous nous sommes efforcé de prouver, dans notre ouvrage *De canonizatione,* avec les auteurs que nous y avons cités. »

Les raisons qui déterminèrent l'auteur de ce *Votum* à ne pas émettre le décret sur l'héroïcité des vertus, sont connues maintenant. Une série de lettres, échangées à ce sujet entre Benoît XIV et le cardinal de Tencin, montre que le grand pape fit céder sa ferme conviction et ses propres désirs à des raisons de haute prudence, à la crainte surtout de fournir une nouvelle matière au feu des fureurs gallicanes et jansénistes dans les parlements de France. Dans une lettre du 29 août 1753, Benoît XIV dit au sujet de la réunion du 5 mai : « Nous parlâmes de la cause fort au long et nous renvoyâmes notre déclaration à un autre temps. Nous l'aurions même déjà donnée conforme à la pluralité des voix, si les prudentes réflexions que vous nous avez fait faire ne nous avaient déterminé à un plus long délai et à attendre des conjonctures plus favorables... Nous avons dit en confidence au général des jésuites que le délai de la cause ne venait point des pauvretés débitées par le cardinal Passionei, mais des tristes circonstances du temps. » Voir *Études religieuses,* 15 avril 1896, t. LXVII, p. 668 sq. Sous le pape Léon XII, on put croire à l'existence de conjonctures plus favorables, et un nouvel examen de la cause fut entrepris en 1828; mais la mort du pape et celle du général des jésuites créèrent un nouvel obstacle.

D'ailleurs, pour conclure par une remarque du docteur Hefele, « Bellarmin, sans être canonisé, reste pour tout catholique vénérable au plus haut degré, et ceux qui ont voulu le salir n'ont fait que se clouer eux-mêmes au pilori. » *Kirchenlexikon,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1883, t. II, col. 292. « La sincérité de sa dévotion, sa charité et le désintéressement de son zèle, lit-on dans la *Grande encyclopédie,* n'ont jamais été contestés que dans des libelles émanés de basses officines protestantes, tels que la *Fidèle et véritable histoire de la mort désespérée de Robert Bellarmin, jésuite.* » Il s'agit là d'un immonde pamphlet que les protestants eux-mêmes ont stigmatisé, comme « plein de grossiers

mensonges et de calomnies, dont l'effet ne put être que d'augmenter la vénération des catholiques d'alors pour le cardinal ». Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste,* art. *Bellarmino*, 8e partie, Leipzig, 1822, p. 434. Cf. Janssens, *L'Allemagne et la Réforme,* trad. E. Paris, Paris, 1899, t. v, p. 571 sq. Quelque chose d'analogue s'est produit, quand, poussés par leurs rancunes de vieux-catholiques, Döllinger et Reusch ont cherché dans une nouvelle publication de l'autobiographie de Bellarmin une occasion de notes malveillantes contre l'Église romaine et la Compagnie de Jésus et, contre le cardinal, d'attaques renouvelées d'Azzolini et de Passionei. Le vénérable serviteur de Dieu n'a rien perdu, mais il a plutôt grandi dans l'estime et l'amour des catholiques, comme on peut le voir par la conclusion de quatre articles parus en 1890 dans les *Historisch-politische Blätter* de Munich, t. CVI, sous ce titre : *Cardinal Bellarmin in altkatholischer Beleuchtung.*

Le premier document à consulter, pour l'histoire de Bellarmin, est son autobiographie, souvent citée au cours de cette notice, Elle a été imprimée à part à Louvain, en 1753, sous ce titre : *Vita ven. Roberti cardinalis Bellarmini quam ipsemet scripsit rogatu familiaris sui P. Eudæmon Johannis Cretensis.* Elle se retrouve, texte latin et traduction allemande, dans *Sammlung der neuesten Schriften, welche die Jesuiten in Portugal betreffen,* Francfort et Leipzig, 1762, t. IV; de même dans l'ouvrage polémique de Döllinger et Reusch, *Die Selbstbiographie des Cardinals Bellarmin*, in-8°, Bonn, 1887. A l'autobiographie s'ajoutent les *Epistolæ familiares*, choix très incomplet de lettres, dont la publication est due au P. Jacq. Fuligatti, in-12, Rome, 1650, etc. En dehors des lettres relatives à la jeunesse de Bellarmin qui ont été signalées, G. Buschbell a publié trois autres lettres du cardinal dans *Römische Quartalschrift,* 1901, p. 191 sq., 327 sq.

Biographies principales : 1° J. Fuligatti, S. J., *Vita del cardinale Bellarmino della Compagnia di Gesù*, in-4°, Rome, 1624, etc.; trad. franç. par le P. Pierre Morin, S. J., in-8°, Paris, 1625 ; trad. lat., avec additions, par le P. Silvestre Petrasancta, in-4°, Liège, 1626; trad. allemande, faite sur l'édition de Petrasancta par un prêtre de Franconie, *Leben des Cardinals Robert Bellarmin*, in-12, Ratisbonne, 1846. — 2° D. Bartoli, S. J., *Della vita di Roberto cardinal Bellarmino*, en quatre livres, in-8°, Rome, 1678, etc. — 3° N. Frizon, S. J., *La vie du cardinal Bellarmin,* in-4°, Nancy, 1709, etc. — 4° J.-B. Couderc, S. J., *Le vénérable cardinal Bellarmin,* 2 in-8°, Paris, 1893. A signaler encore l'*Imago virtutum Roberti card. Bellarmini Politiani*, par un neveu du cardinal, Marcel Cervin, in-8°, Sienne, 1622, etc. Les autres biographies ne sont, en général, que des extraits ou des adaptations des vies composées par Fuligatti et Petrasancta. Voir A. Carayon, *Bibliothèque historique de la Compagnie de Jésus*, in-4°, Paris, 1864, n. 1522 sq., 2788, 4342; ouvrage dont la seconde partie de la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* contiendra une édition augmentée et améliorée. On y trouvera également l'indication des actes relatifs à la cause de béatification, et celle des écrits, favorables ou défavorables, publiés à cette occasion.

II. ÉCRITS. — Cinq groupes généraux : 1° les *Controverses* et traités complémentaires ; 2° les œuvres de polémique spéciale ; 3° les œuvres d'exégèse et de littérature sacrée ; 4° les œuvres d'instruction pastorale et morale ; 5° les œuvres inédites.

I. LES CONTROVERSES ET TRAITÉS COMPLÉMENTAIRES. — C'est le groupe le plus important, puisqu'il comprend l'œuvre capitale de Bellarmin avec quelques ouvrages qui s'y rattachent d'une façon plus étroite.

1° *Disputationes de controversiis christianæ fidei adversus hujus temporis hæreticos.* — Cours de controverse professé au Collège romain de 1576 à 1588. Il fut d'abord imprimé à Ingolstadt en trois in-folio, dont le premier parut en 1586, après l'écrit *sur la translation de l'empire romain, Autob.*, § 28, le second en 1588, et le troisième en 1593. Bellarmin revit son œuvre et en fit faire à Venise, en 1596, une nouvelle édition en quatre volumes, qui devrait servir de modèle pour toutes celles qui suivraient. Dans l'*admonitio,* il dit avoir remarqué dans la première édition *aliqua errata non levis momenti;* mais rien n'autorise à soutenir que les jésuites d'Ingolstadt s'y seraient permis des changements désapprouvés par Bellarmin. Voir Liévin de Meyer, *op. cit.*, l. II, c. XX, t. I, p. 149 sq. Le contenu général de l'ouvrage répond au but que se proposait l'auteur, de réunir en un seul corps les travaux de détail faits auparavant sur les points discutés en matière de religion. Le tome Ier traite des règles de la foi; il renferme trois controverses générales : 1re, de la parole de Dieu, écrite ou conservée par la tradition, l. IV ; 2e, du Christ chef de toute l'Église, l. V ; 3e, du souverain pontife, son vicaire ici-bas, l. V. A cette troisième controverse se rattachent les graves questions du pouvoir du pape au spirituel et au temporel. Le tome II a pour objet l'Église ; il se divise en quatre controverses générales : 1re, de l'Église réunie en concile ou dispersée par toute la terre, l. IV; 2e, des membres de l'Église militante, clercs, moines et laïques, l. III ; 3e, de l'Église souffrante en purgatoire, l. II; 4e, de l'Église triomphante aux cieux, l. III. A la seconde controverse appartiennent ces questions importantes : immunité des clercs, vœux religieux, origine et nature du pouvoir civil. Le tome III est consacré tout entier aux sacrements, répartis en cinq controverses : 1re, des sacrements en général, l. II ; 2e du baptême et de la confirmation, l. II ; 3e, de l'eucharistie, l. VI ; 4e, de la pénitence, l. IV ; 5e, de l'extrême-onction, de l'ordre et du mariage, l. III. A la quatrième controverse se rattachent les deux livres, publiés à part, des indulgences et du jubilé. Le tome IV s'occupe de la grâce en trois controverses générales ; 1re, de la grâce du premier homme, l. I ; 2e, de la perte de la grâce et de l'état de péché, l. VI ; 3e du recouvrement de la grâce, matière importante qui se subdivise en trois controverses spéciales : de la grâce et du libre arbitre, l. VI ; de la justification, l. V ; des bonnes œuvres, l. III. Les *Controverses* ont eu de très nombreuses éditions, dont les suivantes sont particulièrement appréciées : Paris, 1608, édition des Triadelphes ; Prague, 1721 ; Rome, 1832 sq. Des traductions françaises partielles se trouvent à la Bibliothèque nationale de Paris.

2° *De exemptione clericorum liber I,* in-12, Paris, 1599. — Opuscule destiné à préciser et à compléter ce que l'auteur des *Controverses* avait dit précédemment de l'exemption des clercs. Dans le c. I, Bellarmin se demande si les clercs sont exempts du joug de la puissance séculière. Oui, répond-il, ils le sont, et de droit divin, dans les causes ecclésiastiques. Mais s'il s'agit des lois civiles qui ne sont point en opposition avec les sacrés canons et leurs devoirs d'état, les clercs doivent observer ces lois ; ils le doivent pour le bien commun et le bon ordre de la société, *obligatione non coactiva, sed solum directiva.* Aussi, en cas de violation, leurs juges naturels ne sont point les juges séculiers. Leurs biens jouissent de l'immunité ecclésiastique. Ces privilèges ont pour origine le droit humain et, dans une certaine mesure, le droit divin. Dans le c. II, l'auteur va plus loin et pose cette question : L'exemption des clercs est-elle de droit naturel? Non, si l'on considère le droit naturel proprement dit, celui qui est fondé sur les premiers principes et leurs conséquences prochaines ; oui, si l'on considère le droit des gens, dont l'objet sont ces conséquences éloignées qui ont besoin d'être déterminées et sanctionnées par les lois positives. Le c. III résout les objections. Bellarmin dut défendre ces principes dans ses trois grandes luttes politico-religieuses. Voir surtout le traité contre Barclay, c. XXXIV sq. Dans les éditions postérieures des *Controverses,* l'opuscule *De exemptione clericorum* se trouve incorporé au tome II, *De membris Ecclesiæ,* l. I, c. XXVIII-XXX.

3° *De indulgentiis et jubilæo libri duo,* in-8°, Cologne, 1599. — Traité complet sur les indulgences. Il devait faire suite, dans les *Controverses,* au sacrement de la pénitence, mais le manque de loisirs força Bellarmin à en

ajourner la publication ; elle eut lieu très à propos, au moment où Clément VIII se préparait à proclamer le grand jubilé de l'an 1600. Dans le l. I, l'auteur résout avec clarté et méthode les questions dogmatiques relatives aux indulgences : leur nature, leur légitimité fondée sur le trésor spirituel de l'Église et le pouvoir qu'elle a de le dispenser, leurs variétés, leurs fruits et leur utilité, enfin les conditions nécessaires pour leur promulgation et pour leur application aux fidèles, vivants ou trépassés. Le l. II est une réponse aux attaques des novateurs, Luther, Calvin, Hesshus et Kemnitz. C'est à tort que, dans la *Selbstbiographie,* p. 133 sq., Döllinger et Reusch ont prétendu voir une sorte d'opposition entre la doctrine contenue dans cet ouvrage et les réflexions d'ordre pratique que Bellarmin expose au P. Carminata dans une lettre privée du 5 septembre 1608. Voir Couderc, *op. cit.,* t. I, p. 244 sq.

4° *Recognitio librorum omnium Roberti Bellarmini... ab ipso... edita. Accessit correctorium errorum, qui typographorum negligentia in libros ejusdem cardinalis editionis venetæ irrepserunt,* in-fol., Rome, 1607 ; in-8°, Ingolstadt, 1608. — Comme le titre l'indique, la partie principale de ce volume est une *revue* des ouvrages que Bellarmin avait publiés avant 1607 : « J'ai expliqué des passages obscurs, dit-il lui-même au début, j'en ai complété d'autres trop laconiques, ailleurs j'ai fait des corrections, mettant ainsi la dernière main à l'ensemble de mes œuvres. » Presque toutes les remarques se rapportent aux *Controverses,* quelques-unes à l'opuscule *De translatione imperii.* Sauf ce qui concerne le traité *De gratia et libero arbitrio,* les changements ou additions sont, en général, peu considérables, mais il en est qu'il est nécessaire de connaître, pour avoir sur plusieurs points importants la pensée exacte et définitive du cardinal. Ainsi, dans le traité *De summo pontifice,* l. IV, c. VIII, il révoque en doute la chute du pape saint Marcellin qu'il avait admise auparavant ; l. V, c. IV, il précise la nature du royaume du Christ ; *De eucharistia,* l. III, c. XIII, il explique en quel sens, d'après lui, la transsubstantiation peut se dire *conversio adductiva ; De justificatione,* l. I, c. XVII ; l. III, c. IX, il justifie ce qu'il avait dit de la foi comme *causa formalis inchoata justificationis,* et de l'incertitude où nous sommes par rapport à notre sanctification. D'autres exemples se rencontreront au cours de cette étude. A la fin du volume il y a un *correctorium* ou longue liste d'*errata* se rapportant à l'édition des *Controverses* faite à Venise en 1596, édition qui, par la négligence de l'imprimeur, s'était trouvée plus défectueuse encore que celle d'Ingolstadt.

II. ŒUVRES DE POLÉMIQUE SPÉCIALE. — 1° *De translatione imperii romani a Græcis ad Francos, adversus Matthiam Flaccium Illyricum, libri tres,* in-8°, Anvers, 1584, 1589. — Un des principaux champions du pur luthéranisme, Matthias Flack Frankowitz, avait publié à Bâle, en 1566, un livre *De translatione imperii romani ad Germanos ;* il y niait que l'empire romain eût été transféré des Grecs aux Germains par l'autorité pontificale ; si le fait avait eu lieu, ajoutait-il, ce transfert n'aurait été qu'un abus de pouvoir de la part des papes. Comme ce livre faisait beaucoup de mal dans les cours allemandes, Bellarmin en entreprit la réfutation en 1584, mais il semble que la publication ait été différée jusqu'en 1589. Döllinger, *Die Selbstbiographie,* p. 88. Dans le l. I, l'auteur établit d'abord que l'empire romain a été réellement transféré des Grecs aux Francs par l'autorité du souverain pontife, Charlemagne n'étant parvenu à la dignité impériale par aucun autre titre ; puis il soutient, c. XII, qu'en déplaçant ainsi l'autorité impériale, le pape n'a fait qu'user de son droit et de son devoir de déposer les rois et les princes chrétiens, quand la cause du Christ et de l'Église le demande. Dans le l. II, Bellarmin montre que ce pouvoir s'est appliqué une seconde fois en 962, quand le pape Jean XII fit passer l'autorité impériale de la famille de Charlemagne et de la nation franque à la famille des Othons et à la nation saxonne. Le l. III tend à prouver que l'institution des sept électeurs de l'empire est le fait du pape Grégoire V, en 996 ; thèse historique généralement abandonnée maintenant. Sur la question de droit, l'ouvrage *De translatione imperii* n'est qu'une application de la doctrine de l'auteur des *Controverses* sur le pouvoir indirect du pape dans les choses temporelles.

2° *Judicium... de libro, quem lutherani vocant, Concordiæ,* in-8°, Ingolstadt, 1585. — Les luthériens avaient publié *Le livre de la Concorde* d'abord en allemand, en 1580, puis en latin, en 1584. Bellarmin y signale de très graves erreurs contre le symbole des apôtres et de nombreuses faussetés ; il relève six erreurs sur la personne du Christ et soixante-sept mensonges. Dans une nouvelle édition, en 1599, il ajouta une *Brevis apologia ;* il y raconte, au début, quelle occasion l'avait amené à publier son *Jugement de la Concorde.*

3° *Responsio ad præcipua capita apologiæ, quæ falso catholica inscribitur, pro successione Henrici Navarreni in Francorum regnum, auctore Francisco Romulo,* in-8°, Rome, 1586. — Cet ouvrage ne figure pas dans les éditions des œuvres complètes du cardinal. Pendant longtemps on a hésité à lui en attribuer la paternité ; mais le doute n'est plus possible. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* édit. C. Sommervogel, t. I, col. 1180. C'est la réponse à une apologie en faveur des droits de Henri de Navarre au trône de France, publiée à Paris en 1585 et qui paraît avoir eu pour auteur Pierre de Belloy. Bellarmin, désigné par ses prénoms de François Romulus, s'arrête à ce seul argument : Le chef suprême de l'Église, Sixte V, a déclaré Henri de Navarre hérétique notoire et relaps ; il l'a, comme tel, privé du droit de succession et l'a déclaré incapable de porter la couronne des rois chrétiens. Le développement contient quatre parties. L'auteur de l'apologie se dit faussement catholique ; son langage témoigne d'un hérétique, sinon d'un athée. Le secte des huguenots, à laquelle Henri de Navarre appartient, est une secte hérétique, que l'Église catholique a depuis longtemps condamnée. Le siège apostolique a le droit de déposer les princes hérétiques, et de les priver du droit de régner sur les peuples catholiques. Ce serait donc faire acte d'imprudence et manquer de zèle pour la foi orthodoxe, que de ne pas faire tous ses efforts pour écarter du trône un prince hérétique, jugé et condamné par l'Église. Les idées émises sur le pouvoir du pape dans l'écrit *De translatione imperii,* c. XII, se retrouvent et sont même développées dans la troisième partie du présent ouvrage.

4° *De controversia Lovanii nuper exorta inter facultatem theologicam et professorem quemdam S. J.* — Tel est le titre exact du petit traité que Bellarmin composa en 1587, pour défendre Lessius contre la censure portée par la faculté de théologie de Louvain. On le trouve imprimé dans Liévin de Meyer, *op. cit.,* t. I, p. 780 sq., sous ce titre : *Scriptum R. P. Roberti Bellarmini in defensionem doctrinæ P. Lessii.* Après avoir remarqué que les controverses relatives à la providence, à la grâce suffisante et efficace, à la prédestination et à la persévérance, viennent toutes d'une même source, la divergence de vues sur la manière dont Dieu concourt avec le libre arbitre, Bellarmin soutient que le système des prédéterminations physiques ne peut pas se recommander de la tradition catholique, la plupart des scolastiques et des Pères enseignant expressément que la volonté n'est pas *prédéterminée* dans les actes libres ; il justifie ensuite dans le détail les assertions de Lessius. Dans cet écrit, comme dans l'échange de lettres qui eut lieu à la même occasion, le professeur du Collège romain ne fait de réserves que sur deux points : l'élection à la gloire *ex præscientia meritorum,* et la troisième

proposition de Lessius sur l'Écriture sainte : *Liber aliquis (qualis forte est secundus Machabæorum) humana industria sine assistentia Spiritus Sancti scriptus, si Spiritus Sanctus postea testetur ibi nihil esse falsum, efficitur Scriptura sacra.* Schneemann, *op. cit.*, p. 138 sq., 481. On peut lire dans ce même auteur l'appréciation plus sévère que porta Bellarmin sur les vingt propositions de Jacques Janson, déférées à Rome, et son jugement sur toute la controverse : *Censura ad sententias Lovanio missas*, p. 366 ; *Sententia Bellarmini de controversia Lovaniensi*, p. 367 sq.

5° *Responsio ad librum anonymum, cujus titulus est : Aviso piacevole dato alla bella Italia.* — Cet opuscule, divisé en vingt-quatre chapitres, parut d'abord comme appendice au traité *De summo pontifice*, dans l'édition des *Controverses* faite à Venise en 1599; il se retrouve aussi parmi les *Opuscula* dans les œuvres complètes de Bellarmin. L'*Avis bienveillant* donné *à la belle Italie par un jeune gentilhomme français* n'était qu'un pamphlet, où Nicolas Perrot se déchaînait sans mesure contre Sixte-Quint et la papauté; il prétendait montrer l'Antéchrist dans le souverain pontife, opposait à la cour romaine des textes empruntés à Dante, Pétrarque et Boccace, enfin, pour terminer dignement, lançait contre le pape cinquante et un poèmes satiriques. Après avoir relevé finement le procédé peu noble de ce gentilhomme anonyme qui traitait en riant des sujets les plus sacrés, le cardinal renverse avec vigueur les arguments que le jeune pamphlétaire avait prétendu emprunter à la tradition catholique pour décrier la papauté; aux textes invoqués des grands poètes italiens, il oppose les passages nombreux et si beaux, où ils ont fait entendre des accents tout autres; enfin il réduit à néant les accusations satiriques portées contre Sixte-Quint et les papes.

6° *Refutatio libelli de cultu imaginum, qui falso synodus Parisiensis inscribitur.* — Opuscule très court, qui parut dans l'édition vénitienne des *Controverses*, comme appendice au traité *De cultu imaginum;* il était dirigé contre une publication anonyme, faite à Francfort en 1596 : *Synodus parisiensis de imaginibus, anno 824. Ex vetustissimo codice descripta.* Bellarmin soumet à une sévère critique les données du manuscrit invoqué et la doctrine, peu favorable au culte des images, qu'on y attribue au synode parisien de 824; il conclut à un faux synode et à un manuscrit sans autorité; conclusion qui, aujourd'hui, n'est plus adoptée. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. v, p. 236 sq.

7° *Risposta del cardinal Bellarmino ad un libretto intitolato : Risposta di un dottore di teologia ad una lettera scrittagli... sopra il breve di censure della Santita di Paolo V...*, in-4°, Rome, 1606. — 8° *Risposta... ad un libretto intitolato : Trattato e risolutione sopra la validità delle scomuniche di Giov. Gersone*, in-4°, Rome, 1606. — 9° *Risposta... al Trattato dei sette teologi di Venezia sopra l'interdetto... ed alle opposizioni di F. Paolo Servita contra la prima scrittura dell' istesso cardinale*, in-4°, Rome, 1606. — 10° *Risposta... alla difesa delle otto proposizioni di Giovanni Marsiglio Napolitano*, in-4°, Rome, 1606. — Tous ces écrits se rapportent à la controverse vénitienne; l'objet en est suffisamment connu par ce qui a été dit de cette controverse dans la notice historique. Ils se retrouvent traduits en latin et groupés autrement dans les éditions complètes des œuvres de Bellarmin, par exemple dans l'édition de Cologne, 1617, t. VII, p. 1027 sq.

11° *Responsio Matthæi Torti presbyteri, et theologi papiensis, ad librum inscriptum : Triplici nodo triplex cuneus*, in-8°, Cologne, 1608. — C'est la réponse à l'apologie de Jacques Ier; réponse digne et solide où, sans négliger les points secondaires, en particulier les accusations portées par le roi d'Angleterre contre ses sujets catholiques, le champion du saint-siège insiste avant tout et à bon droit sur la question capitale, le serment d'allégeance. Pour Jacques Ier, le principal moyen de défense consistait à soutenir qu'il s'agissait uniquement de l'hommage civil, dû par des sujets à leur prince légitime. Afin de montrer que la portée du serment dépasse l'ordre purement politique, Bellarmin en invoque d'abord le titre, qui témoigne manifestement d'une préoccupation religieuse : *ad detegendos et reprimendos papistas.* Argument d'autant plus fort que, d'après un historien anglican, le serment avait été rédigé avec l'intention expresse de mettre une distinction entre les catholiques qui niaient et ceux qui admettaient dans le pape le pouvoir de déposer les rois. S. Gardiner, *History of England from the accession of James I*, in-8°, Londres, 1887, t. I, p. 288. Le cardinal examine ensuite le contenu même du serment; trois pouvoirs y sont niés qui, suivant la doctrine énoncée dans plusieurs conciles généraux, appartiennent au pape : pouvoir de déposer les rois quand le bien spirituel de l'Église le demande, pouvoir de les excommunier en cas d'hérésie, pouvoir de délier les chrétiens des vœux et des serments quand la gloire de Dieu et le salut des âmes l'exigent. Comparant enfin la formule de Jacques Ier avec le serment de suprématie imposé par Henri VIII, il n'y reconnaît qu'une différence d'expression, ce qui est dans l'un d'une façon nette et explicite se trouvant dans l'autre d'une façon implicite, en termes obscurs, équivoques et captieux. Appréciation qui n'étonnera guère, si l'on remarque qu'un historien protestant a dit du serment d'allégeance, qu'il était en fait une reconnaissance de la suprématie royale. L. Ranke, *Englische Geschichte*, in-8°, Berlin, 1859, t. I, p. 542.

12° *Apologia Roberti S. R. E. cardinalis Bellarmini, pro responsione sua ad librum Jacobi, Magnæ Britanniæ regis, cujus titulus est : Triplici nodo triplex cuneus : in qua apologia refellitur præfatio monitoria regis ejusdem*, in-4°, Rome, 1609. — Comme l'écrit de Jacques Ier qui la provoqua, cette apologie était adressée à l'empereur et à tous les rois et princes catholiques. Cf. *Epist. famil.*, LXVIII. Avec un calme et une majesté d'allure qui contrastent singulièrement avec le ton prétentieux et la marche lourde de son adversaire, l'habile controversiste relève d'abord la dignité, méconnue par le roi d'Angleterre, du souverain pontificat et de la pourpre cardinalice; puis il discute sa prétendue justification du serment d'allégeance et défend contre ses attaques le pouvoir indirect du pape sur les choses temporelles et l'exemption des clercs. Comme pour se disculper d'être apostat et même hérétique, Jacques Ier avait fait une longue profession de foi, remarquable à titre de document historique, où il adhérait aux symboles des apôtres, de Nicée et de saint Athanase, puis aux dogmes tenus d'un consentement unanime par les Pères des quatre premiers siècles, mais s'opposait vivement aux doctrines de l'Église romaine touchant les Écritures, le culte des saints, des morts, des reliques et de la croix, le purgatoire, la transsubstantiation, la primauté et l'infaillibilité pontificale, etc., le cardinal le suit sur ce terrain ; on trouve par le fait même dans cet écrit une apologie substantielle et instructive des doctrines catholiques, que le chef de l'Église anglicane avait attaquées. Les trois derniers chapitres sont consacrés à la réfutation de trois listes de prétendus mensonges, histoires fausses ou dogmes nouveaux.

13° *Tractatus de potestate summi pontificis in rebus temporalibus, adversus Gulielmum Barclay*, in-8°, Rome, 1610. — Le titre de cet ouvrage en indique l'objet. Aux quarante et un chapitres du livre inachevé de Barclay, Bellarmin en oppose quarante-deux, où il soutient, en lui donnant de nouveaux développements, la doctrine du pouvoir indirect du pape, répond aux objections faites par l'adversaire et défend les arguments dont il s'était servi lui-même dans son traité *De romano pon-*

tifice, l. V, c. vi sq. Dans les prolégomènes, il apporte les témoignages de nombreux auteurs de nationalités diverses, et des conciles généraux de Latran en 1215 et de Lyon en 1245.

14° *Roberti S. R. E. card. Bellarmini Examen ad librum falso inscriptum : Apologia cardinalis Bellarmini pro jure principum, etc., auctore Rogero Widdringtono, catholico anglo*, in-8°, Rome, 1612. — Cet ouvrage n'est connu que par son titre et par les indications données par le P. Zaccaria, qui se proposait de le publier dans une nouvelle édition des œuvres de Bellarmin. Couderc, *op. cit.*, t. ii, p. 140. Le cardinal en parle lui-même dans son autobiographie, § 50, et dans une lettre du 12 septembre 1612 à l'archiprêtre d'Angleterre Birkhead. *Epist. famil.*, xcvi. Le cardinal Passionei et beaucoup d'autres, avant ou après, ont prétendu identifier ce livre avec la réfutation de Roger Widdrington, publiée en 1613 à Cologne, par Adolphe Schulcken, et insérée par Rocaberti dans sa *Bibliotheca maxima pontificia*, Rome, 1698, t. ii. L'identification n'est pas prouvée; on peut même lui opposer, outre les détails qui précèdent, la façon dont Schulcken parle du cardinal et de ses travaux, c. i, iii, x, xiv, puis une lettre de ce dernier, du 3 août 1613, où il semble bien parler de l'œuvre de Schulcken, et dans des termes qui supposent que celui-ci est réellement l'auteur de l'*Apologia*. *Epist. famil.*, cii. Mais il faut reconnaître que cet ouvrage de Schulcken est plein des doctrines de Bellarmin et qu'il est divisé en quinze chapitres, comme l'*Examen* dont a parlé le P. Zaccaria. Le théologien de Cologne aurait-il connu et utilisé cet *Examen ?* Le problème ne pourrait être tranché que par une confrontation des deux livres.

III. ŒUVRES D'EXÉGÈSE ET DE LITTÉRATURE SACRÉE. — 1° *In omnes Psalmos dilucida expositio*, in-4°, Rome, 1611. — Commentaire remarquable, où le cœur n'eut pas moins de part que l'esprit. *Epist. famil.*, xcviii. De là un parfum de piété et d'onction qui s'allie heureusement avec une intelligence du texte sérieuse et approfondie. Richard Simon a donné de cette œuvre une appréciation judicieuse : « La méthode que le cardinal Bellarmin a suivie dans son commentaire des Psaumes est bonne et digne de lui. Il examine le texte hébreu qui est l'original, puis les deux anciennes versions que l'Église a autorisées. Il n'est pas cependant assez critique, et il ne paraît avoir su que médiocrement la langue hébraïque; de sorte qu'il se trompe quelquefois. Comme il a écrit après Génébrard, il a pris de lui la plupart de ce qui regarde la grammaire et la critique, en y changeant seulement quelque chose. Il y a aussi des endroits qu'il aurait pu expliquer plus à la lettre et selon le sens historique; mais il y a bien de l'apparence qu'il ne l'a pas voulu faire, afin que son commentaire fût plus utile aux chrétiens. » *Histoire critique du Vieux Testament*, l. III, c. xii, in-4°, Rotterdam, 1685. Les exégètes protestants ont aussi rendu hommage à la valeur de cet ouvrage. Voir le P. Cornely, *Introductio generalis*, Paris, 1885, p. 681, 683. On compte plus de trente éditions et diverses traductions, en particulier une traduction française par l'abbé E. Darras, 3 in-8°, Paris, 1856.

2° *De editione latina vulgata, quo sensu a concilio Tridentino definitum sit, ut ea pro authentica habeatur.* — Dissertation publiée en 1749, à Wurzbourg, par le P. Widenhofer, d'après un manuscrit autographe de Bellarmin, trouvé chez les jésuites de Malines. L'authenticité en a été défendue dans les *Mémoires de Trévoux*, septembre et octobre 1753, a. 94, 100, 105. L'auteur se demande en quel sens le concile de Trente a déclaré authentique la version latine de la Bible, dont l'Église se sert depuis saint Jérôme. Réponse : « Tous ceux que j'ai pu lire jusqu'à présent paraissent s'accorder sur deux points touchant la Vulgate, savoir : que cette version doit être regardée comme exempte de toute erreur, en ce qui concerne la foi catholique et les bonnes mœurs, et qu'elle seule doit être conservée dans l'usage public des églises et des écoles, quoique d'ailleurs il puisse s'y trouver des fautes. » Onze témoignages sont cités, depuis Driedo jusqu'à Génébrard; puis la thèse est confirmée par cinq raisons, tirées soit du décret lui-même, soit de la comparaison de la Vulgate avec les textes originaux, soit de l'expérience qui nous force à reconnaître des fautes en maint endroit de cette version. Comparer, dans les *Controverses*, le traité *De verbo Dei*, l. II, c. x sq. On ne peut guère douter que cette dissertation n'ait été composée par Bellarmin à l'époque de son enseignement à Louvain. L'étude qu'il fit alors de la sainte Écriture est attestée par un exemplaire de la Bible, annoté de sa main, qu'on conserve encore aujourd'hui à la bibliothèque de l'université de cette ville. Couderc, *op. cit.*, t. ii, p. 141, note 2. En outre, une lettre adressée, le 1er avril 1575, au cardinal Sirlet, porte précisément sur le même objet que la dissertation, avec cette différence que Bellarmin y expose deux manières d'entendre l'authenticité de la Vulgate qu'il voyait reçues, l'une absolue et l'autre modérée. Voir, pour cette lettre, Mgr Batiffol, *La Vaticane de Paul III à Paul V*, Paris, 1890, p. 29 sq.; J. Thomas, *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse*, in-12, Paris, 1899, p. 312 sq. On trouve une traduction française de la dissertation de Bellarmin dans la *Bible de Vence*, généralement au t. i, parmi les préliminaires.

3° *Institutiones linguæ hebraicæ ex optimo quoque auctore collectæ, et ad quantam maximam fieri potuit brevitatem, perspicuitatem atque ordinem revocatæ*, in-8°, Rome, 1578. — Bellarmin composa cette grammaire hébraïque à Louvain pour son propre usage, et s'en servit ensuite dans l'intérêt de ses élèves; c'est son premier ouvrage imprimé. *Autob.*, § 23, 28. Dans quelques éditions, on ajouta un exercice sur le Ps. xxxi, et un lexique. Cette grammaire, de valeur secondaire, est depuis longtemps vieillie.

4° *De scriptoribus ecclesiasticis liber unus*, in-4°, Rome, 1613. — Catalogue des écrivains ecclésiastiques jusqu'en 1500, avec une courte chronologie depuis la création du monde jusqu'en 1612. Dans une préface qui se lit dans les anciennes éditions, Bellarmin explique comment, professeur de théologie à Louvain, il fut amené à composer cet ouvrage en parcourant les auteurs anciens pour se servir de leur doctrine et aussi pour distinguer leurs écrits authentiques des apocryphes. Il le retoucha et l'augmenta quarante ans plus tard, avant de le publier. Livre assurément imparfait, mais remarquable pour l'époque et témoignant tout à la fois d'un travail considérable et d'un grand esprit d'initiative. Aussi valut-il à son auteur l'estime des érudits, même protestants, comme le proclame entre autres J. Fabricius. *Historia bibliothecæ fabricianæ*, part. V, Wolfenbuttel, 1722, p. 448. Il a eu plus de vingt éditions, dont la principale est celle du P. Jacques Sirmond, Paris, 1617. Le P. Labbe, André du Saussay et Casimir Oudin ont travaillé successivement à le rendre plus correct et plus complet.

IV. ŒUVRES D'INSTRUCTION PASTORALE ET DE MORALE. — 1° *Dottrina cristiana breve*, Rome, 1597; puis, *Dichiarazione piu copiosa della dottrina cristiana*, 1598. — Bellarmin composa ce petit et ce grand catéchisme à la prière du cardinal Tarugi, archevêque de Sienne, et sur l'ordre de Clément VIII. *Autob.*, § 36; *Epist. famil.*, xxxvii. Il y rapporte toute la religion chrétienne aux trois vertus théologales; à la foi se rattache le symbole des apôtres; à l'espérance, l'oraison dominicale et la salutation angélique; à la charité, les commandements de Dieu et de l'Église, les sacrements qui l'engendrent et la nourrissent, puis les vertus et, par opposition, les vices et les péchés. Le tout couronné par un

chapitre sur les fins dernières. Le développement est clair, simple, pieux et précis, sous forme de questions et de réponses; dans le petit catéchisme, le maître interroge et le disciple répond; dans le grand, l'ordre est renversé. Clément VIII fit examiner l'œuvre de Bellarmin par la Congrégation de la Réforme et, le 15 juillet 1598, publia un bref très élogieux où il imposait ce catéchisme aux diocèses des États pontificaux et exprimait le souhait qu'il fût universellement adopté. L'ouvrage commença dès lors à se répandre d'une façon extraordinaire. Par un bref du 22 février 1633, Urbain VIII en recommanda l'usage dans les missions d'Orient; des traductions s'en firent en toute sorte de langues. Benoît XIV adressa, le 7 février 1742, à tous les évêques de la chrétienté une constitution spéciale où il formulait le même souhait que Clément VIII. La prohibition de ce catéchisme à Vienne, en 1775, et l'opposition que lui firent dans la haute Italie le P. Martin Natali, des Écoles pies, et l'évêque janséniste Scipion Ricci, n'eurent pour effet que de le recommander davantage à l'estime des catholiques attachés à Rome. Dans le projet d'un catéchisme universel qui fut proposé au concile du Vatican, le petit catéchisme de Bellarmin était désigné pour servir de modèle. *Acta et decreta SS. Conciliorum recentiorum,* Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. VII, col. 663 sq. Enfin, dans l'approbation donnée par Léon XIII, le 3 décembre 1901, à une nouvelle édition de ce même catéchisme, on lit ces paroles : *Quoniam de eo libro agitur, quem sæculorum usus et plurimorum episcoporum doctorumque Ecclesiæ judicium comprobavit... Analecta ecclesiastica,* Rome, décembre 1902, p. 483.

2° *Dichiarazione del simbolo,* in-16, Rome (?), 1604. — Explication, article par article, du symbole des apôtres, que Bellarmin rédigea à Capoue, dans l'intérêt de ses prêtres. *Autob.*, § 45. Elle fut traduite en français dès 1606, et se trouve en latin au t. VII des œuvres complètes du cardinal, Cologne, 1617.

3° *Admonitio ad episcopum Theanensem, nepotem suum, quæ necessaria sint episcopo qui vere salutem suam æternam in tuto ponere velit,* in-8°, Paris, 1612. — Instruction courte et solide, adressée par le cardinal à son neveu, Angelo della Ciaia, promu à l'évêché de Téano, sur les devoirs des évêques, ou plutôt sur ce qui leur est nécessaire pour mettre leur salut en sûreté. Neuf questions y sont traitées, dont les principales concernent la résidence et la prédication de la parole divine, la perfection exigée par l'épiscopat, les ordinations, la pluralité des bénéfices et l'emploi des revenus ecclésiastiques, les rapports avec les princes et avec les parents. Le cardinal Passionei fit lui-même réimprimer cet opuscule; une édition parue à Rome, en 1805, contient en appendice un traité jusqu'alors inédit de Bellarmin sur la manière de prêcher, *De ratione formandæ concionis.*

4° *Conciones habitæ Lovanii,* in-4°, Cologne, 1615; Cambrai, 1617. — Ces deux éditions des sermons latins, prêchés à Louvain par Bellarmin, sont à distinguer. La première, faite sur des notes prises par un auditeur, se trouva très défectueuse, et le cardinal s'en plaignit. *Epist. famil.*, XCIV, CXVIII. La seconde, exécutée sur une copie qui avait été transcrite de son propre manuscrit par des religieux prémontrés, *ibid.*, CLXXXV, reçut l'approbation de l'auteur. On y compte quatre-vingt-sept sermons, dont quarante-cinq sur les dimanches et fêtes, cinq sur les fins dernières et autant sur le *Missus est,* douze sur la vraie foi et la véritable Église, huit sur les tribulations et douze sur le psaume *Qui habitat in adjutorio.* Discours méthodiques et vigoureux, mais dont on a pu dire qu'ils sont plus instructifs qu'éloquents; ce sont plutôt, selon le mot de Dupin, des leçons de théologie. Au début de sa carrière oratoire, Bellarmin avait donné beaucoup aux ornements du style mais instruit par l'expérience, il avait renoncé à ce genre pour être plus apostolique. *Autob.*, § 16. Les sermons de Louvain ont été traduits en français par l'abbé E. Berton, 4 in-8° ou in-18, Paris, 1856.

5° *De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum,* in-12, Rome, 1615. — 6° *De æterna felicitate sanctorum libri quinque,* in-8°, Rome et Anvers, 1616. — 7° *De gemitu columbæ, sive de bono lacrymarum libri tres,* in-12, Rome; in-8°, Anvers, 1617. — 8° *De septem verbis a Christo in cruce prolatis libri II,* in-12, Anvers, 1618. — 9° *De arte bene moriendi libri duo,* in-12, Rome; in-8°, Anvers, 1620. — Petits traités ascétiques dont le titre même indique l'objet. Bellarmin les composa pendant ses retraites annuelles d'un mois au noviciat de Saint-André. Dupin les déclare « pleins d'une morale très pure et d'une piété solide ». Saint François de Sales, parlant du premier, dans la préface du *Traité de l'amour de Dieu,* le dit merveilleux. Aussi ces cinq opuscules ont-ils été souvent réédités et traduits en diverses langues. Le troisième, *De gemitu columbæ,* donna lieu, après la mort de son auteur, à des plaintes, du reste exagérées, de la part de religieux qui se crurent dénigrés par les gémissements de la colombe sur le relâchement dans quelques ordres. Couderc, *op. cit.*, t. II, p. 295 sq.

10° *De officio principis christiani libri tres,* in-8°, Rome et Anvers, 1619. — Dans ce traité, composé sur la demande des jésuites polonais et dédié au prince Ladislas, fils du roi Sigismond III, Bellarmin développe les obligations d'un roi chrétien envers Dieu, envers ses inférieurs, envers ses égaux et envers lui-même; puis il propose comme modèles huit princes ou chefs de l'Ancien Testament et dix du Nouveau, dont il décrit la vie et les vertus dans une série de courtes biographies.

11° *De cognitione Dei... opus ineditum,* in-8° de 60 p., Louvain, 1861. — Considérations ascétiques, divisées en treize chapitres, sur Dieu, son essence et ses attributs, sagesse, science, providence, miséricorde et justice. Presque tout se retrouve dans l'ouvrage qui suit :

12° *Exhortationes domesticæ... ex codice autographo bibliothecæ rossianæ S. J.,* in-12, Bruxelles, 1899. — Exhortations spirituelles en latin ou en italien, publiées par le P. Van Ortroy, bollandiste, d'après un autographe conservé à Vienne, en Autriche. Elles furent adressées par Bellarmin aux religieux de la Compagnie de Jésus soit au Collège romain, soit à Naples et dans quelques autres maisons. A la fin du volume, on trouve trois panégyriques de saint Ignace de Loyola, prêchés par le cardinal au Gesù de Rome en 1599, 1605 et 1606.

13° *Tractatus de obedientia quæ cæca nominatur; Summa responsionis ad censuram Juliani Vincentii in epistolam sanctæ memoriæ P. Ignatii.* — Deux écrits de circonstance, composés par Bellarmin, en 1588, comme réponse à des attaques portées par un religieux brouillon contre la lettre de saint Ignace sur l'obéissance. Ils ont été publiés par le P. J.-B. Couderc dans un petit volume intitulé : *La lettre de saint Ignace sur l'obéissance commentée par Bellarmin,* in-16, Limoges, 1898. Dans le *Traité de l'obéissance dite aveugle,* l'apologiste explique ce que le fondateur de la Compagnie de Jésus entendait par obéissance aveugle, et montre que cette sorte d'obéissance est autorisée par les saintes Écritures, les témoignages des Pères et des marques de l'approbation divine ; il répond enfin à quelques objections.

V. ŒUVRES INÉDITES. — Il suffit de signaler un grand nombre de lettres, les sermons prêchés à Capoue, Couderc, *op. cit.*, t. II, p. 143, et un opuscule *De militia ecclesiastica,* dont parle Döllinger, *Die Selbstbiographie,* p. 187. Trois manuscrits méritent une mention spéciale.

1° *Commentarii in Summam S. Thomæ.* — C'est le cours de théologie enseigné à Louvain, du 10 octobre 1570 au 17 avril 1576; quatre volumes petit in-4°, con-

servés aux archives secrètes du Vatican. Dans le premier, la Iª, q. I-CXIX, 618 p.; dans le second, la Iª IIæ, q. LV-CXIV, 760 p.; dans le troisième, la IIª IIæ, q. I-LXIII, a. 1-2, 780 p.; dans le quatrième, la suite de la IIª IIæ, q. LXIII, a. 3-CXLVII, 1668 p. Bellarmin nous a fait connaitre lui-même le temps qu'il passa sur chaque partie de la *Somme. Autob.*, § 22. Dans ces commentaires, il s'attache constamment à l'ordre des questions et des articles de saint Thomas, mais d'après une méthode qui rappelle, dans l'ensemble, le genre du P. Grégoire de Valentia. Après avoir proposé le sujet, le professeur en entreprend par lui-même l'exposition, la preuve et la discussion. Dans la suite des articles, il passe légèrement sur ceux qui sont faciles ou purement métaphysiques, mais quand une question importante se présente, il la discute *ex professo,* soit en la divisant en propositions ou conclusions, soit en posant des *dubia* qu'il résout. Divers manuscrits dénommés *Annotationes in Summam* ou *Rhapsodiæ in D. Thomam,* ne sont vraisemblablement que des copies ou des extraits des *Commentarii* répandus par les élèves de Bellarmin; on voit, par exemple, par le *Diarium secundum* du collège anglais de Douai, qu'en 1577 les professeurs de théologie y dictaient dans leurs cours les *Commentationes P. Roberti [illegible], docte, breviter et perspicue elaboratas, ac non ita pridem Lovanii prælectas.* T. F. Knox, *Records of the English Catholics under the penal Laws,* Londres, 1878, t. I, p. 117, 128. Ce qu'il y a d'important dans les leçons de Louvain se retrouve, en grande partie, dans les *Controverses.*

2° *Sententiæ D. Michaelis Baii doctoris lovaniensis a duobus pontificibus damnatæ et a Roberto Bellarmino refutatæ.* — A la Bibliothèque royale de Bruxelles, *ms.* 4320, fol. 144 sq. Ce manuscrit comprend quinze chapitres, où les propositions de Baius sont groupées par ordre de matière, et réfutées à l'aide de passages extraits des *Commentarii in Summam.* J'ai utilisé ce travail dans l'article BAIUS, col. 64 sq.

3° *De novis controversiis inter patres quosdam ex ordine prædicatorum et P. Molinam,* 1597 (?). — Manuscrit dont deux copies existent à Rome, aux bibliothèques Corsini, *Misc., cod.* 1323, et Vittorio Emmanuele, *mss. Gesuitici,* n. 1493 (3622). C'est, à n'en point douter, l'*Opusculum dilucidum* dont Bellarmin parle dans son autobiographie et qu'il composa, à la demande de Clément VIII, sur la censure portée, en 1596, par des frères prêcheurs contre neuf propositions extraites du livre de Molina et une autre relative à la confession par lettres. Liévin de Meyer, *op. cit.,* t. I, p. 197 sq. Cet écrit contient un jugement motivé sur les propositions incriminées, en même temps qu'une exposition vraiment claire des points essentiels du débat: grâce efficace, science des futurs contingents, concours de Dieu avec le libre arbitre, prédestination, providence et grâce du premier homme. Je reviendrai sur cet opuscule, en parlant de la doctrine de Bellarmin.

Éditions complètes des œuvres de Bellarmin: 7 in-fol., Cologne, 1617-1620; Paris, 1619; Venise, 1721-1728; 8 in-4°, Naples, 1856-1862, 1872; 12 in-4°, Paris, 1870-1874. Pour les éditions, réimpressions et traductions des différents ouvrages, ou les livres publiés pour ou contre les *Controverses* et autres écrits du cardinal, voir la très riche bibliographie contenue dans la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* édit. C. Sommervogel, S. J., Bruxelles et Paris, 1890 sq., t. I, col. 1151-1254, avec les *Addenda,* p. X-XI, t. VIII, col. 1797-1807.

Cf. Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres,* Paris, 1715, t. XXXI, p. 2 sq.; Ellies du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques,* in-4°, Utrecht, 1745, t. XVII, p. 18 sq., analyse détaillée des *Controverses*; Dollinger et Reusch, *Die Selbstbiographie,* beaucoup de notes utiles; Hurter, *Nomenclator literarius,* 2° édit., Inspruck, 1892, t. I, p. 228-229.

III. CARACTÉRISTIQUE, DOCTRINE, INFLUENCE DE BELLARMIN. — Il ne s'agira ici ni des œuvres exégétiques ou ascétiques, ni des œuvres oratoires ou pastorales, bien que toutes aient contribué pour leur part à la renommée de leur auteur; l'étude vise le théologien dans sa physionomie propre.

I. CARACTÉRISTIQUE ET TRAITS GÉNÉRAUX. — On doit les chercher dans le rôle apologétique du cardinal, dans son œuvre et sa méthode.

1° *Rôle apologétique.* — Prosper Lambertini, parlant comme promoteur de la foi dans la cause du vénérable serviteur de Dieu, lui a rendu ce témoignage, qu'il a mérité le nom de *marteau des hérétiques,* en confondant l'erreur par ses écrits. C'est bien là ce qui parait au premier plan dans l'auteur des *Controverses.* Mais son rôle apologétique n'est pas tout entier dans la lutte contre l'hérésie; Bellarmin a été encore, dans les luttes politico-religieuses auxquelles nous l'avons vu mêlé, le grand champion du siège romain et des droits inhérents à la primauté du vicaire de Jésus-Christ. Sur ce double terrain il eut un rôle de premier ordre; amis et ennemis en conviennent. « Il est sûr, a écrit Bayle, qu'il n'y a point de jésuite qui ait fait plus d'honneur que lui à son ordre, et qu'il n'y a point d'auteur qui ait soutenu mieux que lui la cause de l'Église romaine en général, et celle du pape en particulier. Les protestants l'ont bien reconnu. » *Dictionnaire historique et critique,* 2° édit., Paris, 1820, t. III, p. 264. Ranke l'a proclamé « le plus grand controversiste de l'Église catholique, auquel on rend la justice de dire que nul ne mena une vie plus apostolique ». *Histoire de la papauté,* t. II, p. 108. Il y a là pour Bellarmin un titre d'autant plus réel à la reconnaissance des catholiques, qu'il comprit de bonne heure sa mission et s'y donna sans réserve. Il fut aidé, assurément, par ses qualités naturelles, cette riche mémoire, cette facilité à tout saisir et à tout s'approprier, cette netteté de pensée et cette clarté méthodique dans l'exposition qui se manifestèrent dès son enfance ou pendant ses études. Les circonstances l'aidèrent aussi; son enseignement et ses prédications à Louvain, dans un milieu où l'influence protestante cherchait à pénétrer, furent pour lui comme une première orientation. Mais il sut mettre à profit les dons reçus et les circonstances providentielles; ses études de patristique l'armèrent d'une érudition remarquable pour l'époque; la lecture des auteurs protestants le prépara encore plus directement à son rôle futur. Et quand il monta dans sa chaire de controverse au Collège romain, il fut à sa place et dans sa vocation. Enfin une idée apostolique le guida dans la publication de ses *Disputationes*; il comprit qu'il fallait multiplier les livres pour la défense de la vraie foi: *Illa prima ratio me movit,* dit-il dans l'avis au lecteur, *quod non solum non obesse, sed etiam prodesse censeam ecclesiasticæ causæ, si plurimi hoc tempore scribant.* La publication venait, du reste, à son heure.

2° *L'œuvre et la méthode.* — Beaucoup de doctes travaux avaient paru sur les points controversés en matière de religion, mais des travaux de détail, isolés et éparpillés dans un grand nombre d'ouvrages; Bellarmin jugea qu'il serait grandement utile de les réunir en un seul corps. On a vu comment il réalisa ce plan. L'idée apologétique se retrouve dans l'application, comme elle fut au début; partout, à côté des données traditionnelles, l'adaptation aux besoins du temps. Ainsi paraissent, dans le traité *De verbo Dei,* la canonicité des Livres saints, l'authenticité de la Vulgate, l'interprétation des divines Écritures qui ne pourrait être laissée à l'examen privé, mais relève de l'Église, de son magistère vivant, l'existence enfin et la nécessité de la tradition. De même, dans les autres traités; rien n'échappe au controversiste de ce que l'hétérodoxie d'alors avait avancé contre la personne du Christ, ses attributs et son rôle de médiateur, ou contre l'Église catholique, son chef, ses membres, ses usages, son culte, ses sacrements, sa doctrine sur

la grâce, la justification, le mérite et les bonnes œuvres. Véritable *Somme* en son genre où, suivant l'expression de Montague dans la préface de l'*Apparatus ad origines ecclesiasticas*, n. 56, in-fol., Oxford, 1635, « seul et le premier, Bellarmin exploita, avec autant de bonheur que de talent et d'habileté, cette énorme masse et ce vaste chaos de controverses, pour y faire succéder l'ordre à la confusion. »

Le style des *Disputationes* est net, précis et, quoique scolastique, n'est pas dépourvu d'élégance, *clarus, non inelegans,* disait Campanella, *De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, c. IX, a. 9, in-8°, Paris, 1642, p. 84. La méthode est simple, mais parfaitement appropriée au dessein de l'auteur. Il rapporte d'abord, sur chaque question, les erreurs des hérétiques et les sentiments des théologiens catholiques, puis explique en peu de mots la doctrine de l'Église ou le sentiment qu'il adopte. Suit l'argumentation, serrée, vigoureuse, appuyée sur la sainte Écriture, les définitions conciliaires ou pontificales, les témoignages patristiques, la pratique de l'Église et le consentement des théologiens; la spéculation n'a qu'une part secondaire. Bellarmin restait en cela fidèle à ce principe qu'on lui prête : La théologie est avant tout théologie et non pas métaphysique. La question se termine par une réponse concise aux difficultés. On a rendu à l'auteur des *Controverses* ce témoignage qu'il reproduit exactement les objections comme les sentiments de ses adversaires. Il n'épargne pas l'erreur; il relève vivement chez les hérétiques les *mendacia*, les *fallaciæ*, tout ce qui faussait la vraie notion du dogme catholique; mais il garde à l'égard des personnes un ton digne et respectueux, pratiquant ce qu'il avait prêché à Louvain, dans un sermon *De moribus hæreticorum :* « Haïssons fortement l'infection, l'hérésie, les vices des hommes, mais non pas les hommes, *non quidem homines, sed pestem, sed hæresim, sed vitia illorum.* »

II. PRINCIPAUX POINTS DE DOCTRINE. — Tels sont, en premier lieu, ceux qui furent plus directement en cause dans les grandes luttes politico-ecclésiastiques où le cardinal fut mêlé activement : la primauté du pontife romain, son pouvoir indirect sur le temporel et l'origine du pouvoir civil. A ces points doit s'ajouter, pour la part qu'il prit à la controverse *De auxiliis*, la doctrine de Bellarmin sur la grâce et la prédestination. Les références particulières, avec indication de tome et de page, se rapporteront, sauf exception, à l'édition de Cologne de 1617.

1° *Primauté du pontife romain.* — Il y a une connexion étroite, chez l'auteur des *Controverses*, entre la primauté papale et l'Eglise, « assemblée d'hommes unis ensemble, par la profession d'une même foi chrétienne et la participation aux mêmes sacrements, sous l'autorité de pasteurs légitimes, principalement du pontife romain, unique vicaire de Jésus-Christ ici-bas. » *De conciliis et Ecclesia*, l. III, c. II. L'Église ainsi définie n'est pas seulement une société visible, c'est une société hiérarchique, avec subordination organique des fidèles à leurs pasteurs immédiats, et de tous au chef suprême, l'évêque de Rome. Là se trouve le caractère propre du régime ecclésiastique. *De romano pontif.*, l. I. Après avoir passé en revue et apprécié les différentes formes de gouvernement, Bellarmin établit que l'Église n'est ni une démocratie, ni une aristocratie, mais une monarchie, tempérée surtout par un élément aristocratique; car Jésus-Christ a fait de son Église un royaume et un bercail ayant à sa tête saint Pierre chef unique et pasteur suprême, mais les évêques n'en sont pas moins, de droit divin, vrais pasteurs et princes, non pas simples vicaires, dans leurs églises particulières. *Recognitio, de summo pontifice*, l. V, c. III. Saint Pierre, ayant fixé son siège à Rome, a transmis sa primauté aux pontifes romains, ses successeurs.

La première fonction du pape est d'instruire; à ce titre il est juge souverain dans les questions qui concernent la foi et les mœurs. De là son infaillibilité quand, pasteur suprême, il enseigne toute l'Église en matière de foi ou détermine un principe en matière de mœurs. C'est là une doctrine tout à fait certaine et qu'il faut tenir, *certissima et asserenda. De romano pontif.*, l. IV, c. II. A l'endroit correspondant de la *Recognitio*, Bellarmin remplace même le mot *opinio*, dont il s'était servi dans les *Controverses*, par celui de *sententia*, ce dernier terme n'impliquant pas la nuance d'incertitude qui s'attache au premier. Les conciles généraux sont subordonnés au pape; son approbation est nécessaire, pour que leurs décrets en matière de foi puissent être considérés comme infaillibles. *De conciliis*, l. II, c. II sq. Mais le privilège de l'inerrance ne s'étend pas aux jugements qui portent sur de simples questions de fait, où tout repose sur des informations et des témoignages d'ordre purement humain. *De romano pontif.*, l. IV, c. II. Restriction dont les jansénistes ont abusé et que, pour cela même, les adversaires de Bellarmin ont attaquée comme dangereuse; mais le cardinal Calvachini s'est contenté de répondre que, la doctrine étant vraie, l'abus ne saurait être imputé qu'à la mauvaise interprétation des hérétiques. *Relatio*, n. 278. Autre chose sont les faits purement personnels dont parle l'auteur des *Controverses*, autre chose les faits dogmatiques dont il s'agissait dans la querelle janséniste. A plus forte raison, le privilège de l'inerrance ne s'applique pas au pape parlant et écrivant comme particulier ou docteur privé; pourrait-il alors non seulement se tromper, mais tomber dans l'hérésie formelle? question secondaire, où la négative paraît probable et se peut tenir pieusement. *De romano pontif.*, l. IV, c. VI. Le déraisonnable serait de confondre l'impeccabilité avec l'infaillibilité. Le pape est homme et, comme tel, peut pécher, avaient objecté les théologiens de Venise dans leur 12e proposition : rien de plus vrai, répliqua le cardinal controversiste, t. VII, col. 1108. Dans l'exercice même de son suprême magistère, le pape n'a pas à compter sur des révélations spéciales, il ne doit pas se fier exclusivement à son propre jugement, mais il doit recourir aux moyens ordinaires pour parvenir à la connaissance de la vérité. *De conciliis*, l. I, c. XI. Telle est, dans son ensemble, la doctrine de Bellarmin sur l'infaillibilité pontificale; doctrine qu'un théologien protestant, le Dr Hauck, trouve singulièrement modérée. *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1897, t. II, p. 551.

La seconde fonction du pape est de régir le troupeau de Jésus-Christ; il possède à cette fin la plénitude de la juridiction ecclésiastique. Comparé sous ce rapport aux autres évêques, il les dépasse non seulement par l'étendue et l'efficacité, mais encore par l'origine de son pouvoir; seul en effet il tient immédiatement de Jésus-Christ sa juridiction, tout autre évêque reçoit la sienne par son entremise. Bellarmin voit là une conséquence du régime monarchique de l'Église. *De romano pontif.*, l. IV, c. XXII sq. Comparé à l'ensemble de l'épiscopat, même réuni en concile, le pape garde la supériorité; les évêques sont, à la vérité, de vrais juges de la foi, mais leur jugement reste toujours subordonné à celui du docteur suprême, *De conciliis*, l. II, c. XV sq.; dans la controverse vénitienne, *Responsio ad libellum Jo. Gersonis*, et *Responsio ad tractatum septem theologorum*, prop. 9, t. VII, col. 1073 sq., 1096 sq. Le vicaire du Christ n'est justiciable d'aucune juridiction humaine. *De romano pontif.*, l. II, c. XXVI. Un seul cas paraît faire exception, celui où un pape tomberait formellement dans l'hérésie; alors il pourrait être déposé par un concile. Mais l'exception n'est qu'apparente; la vérité est que par le fait même de l'hérésie, il cesserait d'être membre de l'Église, et le concile le déclarerait plutôt déchu du

pontificat qu'il ne le déposerait lui-même. *Ibid.*, c. xxx; *De potestate summi pontificis in temporalibus*, c. xxii, t. vii, col. 939.

En vertu de sa juridiction souveraine, le pape a sur tous les chrétiens un véritable pouvoir dans l'ordre spirituel, comme les princes sur leurs sujets, dans l'ordre temporel. Il peut faire des lois qui obligent en conscience, condamner et punir les transgresseurs de ces lois. *De romano pontif.*, l. IV, c. xv sq. Son pouvoir coactif s'étend aux peines corporelles, même à la peine de mort, en droit du moins. *Responsio ad anonymi epistolam*, prop. 1; *Responsio ad oppositiones f. Pauli*, consid. 11ª, t. vii, col. 1039, 1157 sq. Bellarmin traite, au cours des *Controverses*, des principales applications du pouvoir pontifical : jugement des causes majeures, en particulier des appels; convocation et présidence des conciles; élection ou confirmation des évêques; canonisation des saints; approbation des ordres religieux; dispensation des indulgences, etc. Mais quelle que soit l'étendue de ce pouvoir, on fausse la doctrine du cardinal quand on lui fait dire, dans la *Grande encyclopédie*, que le pape « est un monarque absolu, auquel une obéissance inconditionnelle est due ». C'est abuser d'une preuve *ab absurdo*, dont se sert l'auteur des *Controverses*, *De romano pontif.*, l. IV, c. v, et dont il a compris lui-même l'équivoque, puisqu'il s'est expliqué dans le passage correspondant de la *Recognitio* : il affirme qu'en cas de doute la présomption est pour le supérieur qui parle ou commande, mais « si un pape enjoignait ce qui est vice manifeste ou proscrivait ce qui est vertu manifeste, on devrait dire avec saint Pierre, Act., v, 29 : Il faut plutôt obéir à Dieu qu'aux hommes ». Cf. *Responsio ad tract. septem theologorum*, prop. 12, t. vii, col. 1101.

Une autre conséquence de la primauté pontificale qu'il suffit de signaler, est le privilège de l'exemption, qui est de droit divin pour le vicaire du Christ. *De potestate summi pontificis in temporalibus*, c. xxxiv, t. vii, col. 972. Si, au début de l'Église, les souverains pontifes comme les apôtres nous apparaissent soumis aux pouvoirs civils, on ne peut en conclure au droit, mais seulement au fait. *Recognitio, de summo pontif.*, l. II, c. xxix. Le pouvoir temporel du pape ne relève pas des mêmes principes; il se rattache, dans son origine, à la piété des princes et repose sur une nécessité d'ordre moral. *De romano pontif.*, l. V, c. ix. Bellarmin s'est expliqué d'une façon défavorable à la donation de Constantin dans une lettre au cardinal Baronius, du 9 avril 1607; elle a été publiée par Læmmer, *op. cit.*, p. 364 sq.

2° *Pouvoir indirect du pape sur le temporel.* — Il importe de déterminer exactement ce que Bellarmin entend par ce pouvoir, quel objet il lui attribue et sur quels fondements il l'appuie. D'après la définition donnée dans *Recognitio, de summo pontifice*, l. V, c. vi, il faut entendre le pouvoir que le souverain pontife possède sur les choses temporelles *in ordine ad spiritualia*, en vue des choses spirituelles, qui seules tombent proprement et pour elles-mêmes sous sa juridiction. Les mots *direct* et *indirect* ne s'appliquent pas précisément au mode dont le pouvoir s'acquiert; ils en visent l'objet considéré dans son rapport avec le pouvoir lui-même, lequel, atteignant proprement et premièrement les choses spirituelles, ne s'étend aux choses temporelles que secondairement et par voie de conséquence. *De potestate summi pontificis in temporalibus*, c. v, xii, t. vii, col. 867, 901. La comparaison, empruntée par le cardinal à saint Grégoire de Nazianze, éclaire bien sa pensée. Le pouvoir spirituel est au pouvoir temporel ce que, dans l'homme, l'esprit est à la chair. Semblables à deux sociétés qui ont leurs fins propres et leurs fonctions spéciales, l'esprit et la chair peuvent se trouver dans un double état, de séparation ou d'union mutuelle. Qu'on les suppose unis, il y aura nécessairement connexion et subordination entre les deux éléments. L'esprit n'empêchera pas la chair d'exercer ses fonctions naturelles et de tendre à sa fin particulière; mais, élément plus noble, il présidera et, s'il est nécessaire, réfrénera et châtiera la chair, lui imposera même de grands sacrifices, dans la mesure où sa propre fin l'exigera. L'application aux deux pouvoirs, le spirituel et le temporel, se comprend aisément. *De romano pontif.*, l. V, c. vi.

L'auteur des *Controverses* détermine au même endroit l'objet du pouvoir indirect. D'une façon régulière et comme en vertu d'une juridiction ordinaire, le souverain pontife ne peut pas déposer les rois, même pour un juste motif, comme il dépose les évêques; il ne peut pas faire des lois civiles, ni confirmer ou annuler celles qui ont été portées par l'autorité compétente; il ne peut pas juger des choses temporelles. Mais il peut faire tous ces actes par voie d'intervention spéciale, quand le salut des âmes l'exige et dans la mesure même où il l'exige. L'exercice de ce redoutable pouvoir a, du reste, ses règles et ses limites. S'agit-il, par exemple, de transférer l'autorité civile, « il n'est pas loisible au souverain pontife d'en disposer à sa guise, il doit la faire passer à celui que le droit de succession ou d'élection appelle au trône; personne n'ayant droit, la raison guidera son choix. » *De potestate summi pontificis*, c. xii, t. vii, col. 901. Le pape n'en viendra que lentement et comme malgré lui aux dernières extrémités à l'égard des princes : « L'usage des souverains pontifes est d'employer d'abord la correction paternelle, ensuite de les priver de la participation aux sacrements par les censures ecclésiastiques, et enfin de délier leurs sujets du serment de fidélité et de les dépouiller eux-mêmes de toute dignité et de toute autorité royale, si le cas l'exige. L'exécution appartient à d'autres. » *Ibid.*, c. vii, col. 876. Inutile de se forger des craintes chimériques sur les dangers que pourrait courir la vie des rois : « On n'a jamais entendu dire, en effet, que, depuis le commencement de l'Église jusqu'à nos jours, aucun souverain pontife ait fait mettre à mort, ou approuvé que d'autres missent à mort un prince quelconque, fût-il hérétique, fût-il païen, fût-il persécuteur. » *Epist. ad Blackvellum*, t. vii, col. 662.

Bellarmin soutient sa thèse non comme une opinion nouvelle ou simplement probable, mais comme une doctrine ancienne et certaine. *De romano pontif.*, l. V, c. i; *De potestate summi pontificis*, c. iii. Il l'appuie sur des raisonnements théologiques et sur des faits d'ordre historique et juridique. Les faits nous sont déjà connus : actes pontificaux atteignant le temporel, comme la translation de l'empire romain des Grecs aux Francs, et de ceux-ci aux Germains, puis divers cas où des rois ont été déposés par des papes, ceux surtout où la déposition s'est faite dans des conciles généraux, comme celle d'Othon IV sous Innocent III au concile de Latran en 1215 et celle de Frédéric II sous Innocent IV au concile de Lyon en 1245. En principe, le pouvoir indirect du pape sur le temporel est, pour le cardinal, une simple conséquence de deux vérités dogmatiques : d'une part, la plénitude de juridiction conférée par Jésus-Christ au souverain pontife pour mener les âmes au salut éternel; d'autre part, la subordination de la fin temporelle du pouvoir civil à la fin spirituelle de l'Église. Les deux sociétés sont, à la vérité, distinctes et parfaites, chacune dans sa sphère; mais il ne s'ensuit pas, comme le prétendait Barclay, qu'elles soient totalement indépendantes, car si les fins sont subordonnées, il en doit être de même des pouvoirs. Si donc le pouvoir civil devient un obstacle au salut des âmes, il appartient au pouvoir spirituel d'apporter le remède. De là vient que, dans la décrétale *Novit*, Innocent III revendique le droit et le devoir de s'opposer aux crimes et aux scandales des

princes, comme à ceux de tout chrétien, et que, dans la bulle *Unam sanctam,* Boniface VIII dit des deux pouvoirs, symbolisés par les deux glaives, le spirituel et le temporel : « Il faut que le glaive soit subordonné au glaive, et que l'autorité temporelle soit subordonnée à la puissance spirituelle... Si donc la puissance temporelle s'égare, elle sera jugée par la puissance spirituelle. » Tel est l'argument fondamental, où reviennent toutes les raisons particulières qui sont développées principalement dans la controverse *De romano pontifice,* l. V, c. VII, et le traité contre Barclay, c. III sq., secondairement dans les autres écrits polémiques : *De translatione imperii*, c. XII ; *Responsio ad præcipua capita apologiæ, quæ falso catholica inscribitur*, Paris, 1588, p. 73 sq. ; *Apologia pro responsione sua ad librum Jacobi*, c. III, XVII.

La vigueur et le succès avec lesquels Bellarmin a défendu le pouvoir indirect ont fait attacher son nom à cette doctrine, bien qu'en réalité il n'en soit nullement l'inventeur. Dans la suite, et quoi qu'il en soit des diverses manières dont on explique maintenant encore ce pouvoir indirect, la doctrine elle-même a été généralement admise en dehors de l'école régaliste et gallicane. L'attaque a consisté surtout à opposer à l'interprétation des faits que suppose la doctrine de Bellarmin, une autre interprétation toute différente : de droit divin, le pouvoir pontifical est purement directif, il se borne à exhorter les princes et à les renseigner sur leurs devoirs; mais, au moyen âge, les papes acquirent un pouvoir effectif, fondé uniquement sur le droit public du temps, et par suite d'origine humaine et arbitraire. Fénelon, *De summi pontificis auctoritate dissertatio,* dans *Œuvres complètes,* Paris, 1848, t. II, p. 46; Gosselin, *Pouvoir du pape au moyen âge,* part. II, c. III, in-8°, Paris, 1845. A cette théorie, le cardinal aurait répondu qu'elle ne conserve pas aux faits leur vraie signification, que saint Grégoire VII, Innocent III, Innocent IV et les autres papes ont prétendu exercer un droit divin, dont ils trouvaient le titre dans leur office de vicaire de Jésus-Christ, et que pour cela même ils faisaient appel, dans l'exercice de ce pouvoir, au *Quodcumque ligaveris* et au *Pasce oves. De potestate summi pontif.,* c. III, t. VII, col. 853. Toutefois l'explication donnée par Bellarmin n'a pas été aussi généralement admise que la doctrine même du pouvoir indirect; un certain nombre d'auteurs ont trouvé et trouvent encore qu'en réalité, cette explication suppose dans le pape un pouvoir vraiment temporel, et par suite ne différencie pas assez l'opinion du savant cardinal de celle du pouvoir direct. J. Moulart, *L'Église et l'État,* l. II, 2e édit., in-8°, Louvain, 1879, t. II, p. 175 sq. De là ce qu'on appelle parfois le système du pouvoir *directif,* mais dans un sens équivoque; car ces auteurs ne reconnaissent pas seulement au pape le droit d'éclairer ou de diriger la conscience des princes et des peuples chrétiens; ils lui attribuent encore le droit de déclarer nulles et de nul effet les prescriptions de l'autorité civile qui sont contraires à la loi morale, et même celui de déclarer en quels cas les princes sont déchus, pour cause de religion, de leurs droits au trône, et leurs sujets dispensés du devoir de leur obéir. On donne pour le représentant le plus autorisé de cette explication le franciscain J.-A. Bianchi, *Traité de la puissance ecclésiastique dans ses rapports avec les souverainetés temporelles,* l. I, § 8, n. 1; § 13, n. 4, trad. par M. l'abbé A.-C. Peltier, Paris, 1857, t. I, p. 90, 134. Mais Bianchi a-t-il mis entre son explication et celle de Bellarmin l'opposition qu'on prétend y voir; et n'est-ce pas mal comprendre la pensée du cardinal, que de faire du pouvoir indirect qu'il accorde au pape un pouvoir vraiment temporel ? Bianchi lui-même donnera la réponse, l. VI, § 11, n. 8; § 12, n. 2, t. II, p. 771, 791.

3° *Origine du pouvoir civil.* — Bellarmin traite de la société civile à propos des membres de l'Église, l. III, *De laicis.* Il défend d'abord contre les anabaptistes le pouvoir et la magistrature politique, puis établit qu'un prince, même chrétien, peut porter des lois et que la loi civile n'oblige pas moins en conscience que la loi divine, c. XI. Aussi cria-t-il justement à la calomnie, lorsque, dans son *Triplici nodo,* Jacques Ier lui prêta cette assertion : On doit obéissance au pape par devoir de conscience, mais on ne doit obéissance au roi qu'en considération de l'ordre public. Le royal polémiste avait confondu deux questions fort distinctes : l'exemption des clercs et l'obéissance due aux princes légitimes par leurs sujets. *Resp. ad apolog.,* t. VII, col. 701 sq. Mais ce qui porta le plus d'ombrage à Jacques Ier et aux théologiens régalistes, ce fut la page relative à l'origine du pouvoir civil, c. VI. Le point n'avait été touché qu'incidemment; après avoir prouvé que la puissance politique est bonne et légitime, parce que, suivant l'enseignement des Écritures, elle vient de Dieu, l'auteur des *Controverses* avait ajouté quelques remarques pour préciser cette dernière assertion. Pris en général, abstraction faite des formes particulières, monarchie, aristocratie ou démocratie, le pouvoir civil est de droit naturel et vient de Dieu immédiatement; mais personne n'ayant à ce pouvoir de titre déterminé et suffisant, il a pour sujet immédiat la multitude. Celle-ci, ne pouvant l'exercer par elle-même, doit nécessairement le transmettre à un ou plusieurs hommes. Les formes particulières de gouvernement ne sont donc pas de droit naturel, mais elles se réfèrent au droit des gens, puisqu'il dépend de la multitude de se donner un roi ou des consuls ou d'autres magistrats, et qu'elle peut, s'il y a motif suffisant, transformer une monarchie en aristocratie ou démocratie, et réciproquement, comme il est arrivé à Rome. De là deux différences notables entre le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique : le premier réside immédiatement dans la multitude, et considéré dans ses formes particulières n'est pas de droit divin; l'autre a pour sujet immédiat un seul homme et est simplement de droit divin. Pensée sur laquelle le cardinal revient souvent, en concluant de là que les hommes peuvent modifier la forme de leurs gouvernements, mais qu'ils ne le peuvent pas en ce qui concerne la monarchie ecclésiastique. *Disput. de exemptione clericorum,* c. I. Quand il revisa ses œuvres, l'auteur des *Controverses* compléta sa doctrine, en indiquant comme chefs d'arguments l'autorité d'un grand nombre de théologiens, l'expérience qui montre dans un même pays, à Rome par exemple, la succession de divers régimes, enfin des témoignages et des exemples empruntés à la sainte Écriture, où le consentement du peuple intervient dans la transmission de l'autorité civile. *Recognitio, de laicis,* c. VI.

Bellarmin eut l'occasion de défendre ces doctrines dans toutes ses polémiques politico-ecclésiastiques : contre Pierre de Belloy, *Responsio ad præcipua capita apologiæ,* Paris, 1588, p. 54 sq.; contre les théologiens de Venise, *Responsio ad anonymi epistolam,* prop. 1, et *ad defensionem octo propositionum Jo. Marsilii,* t. VII, col. 1030, 1176 sq.; contre Jacques Ier, *Responsio ad apologiam* ; *Apologia pro responsione sua,* c. XIII, t. VII, col. 700 sq., 801 sq.; contre Barclay, *De potestate summi pontif.,* c. III, t. VII, col. 860. La lecture de ces passages est nécessaire, si l'on veut connaître exactement toute la pensée du cardinal. Il n'exclut pas, dans la possession ou la transmission du pouvoir civil, mais reconnaît formellement l'existence et la légitimité de droits particuliers et permanents, élection, hérédité, donation ou conquête. Il réprouve ces assertions que Jacques Ier lui avait prêtées : Tout roi est élu par son peuple; les princes peuvent, pour divers motifs, être déposés par leurs sujets. Il défie Jean Marsilli de montrer dans ses œuvres un seul passage où il ait affirmé que, dans le cas d'une royauté absolue, le peuple puisse

déposer le roi ou restreindre son autorité. Il distingue enfin entre ses propres affirmations et les citations qu'il a empruntées à des auteurs universellement respectés. Ce qu'il soutient proprement, c'est que tous les titres invoqués sont de droit humain et n'empêchent aucunement que, du moins à l'origine, le pouvoir civil ne se soit trouvé dans la multitude et n'ait passé, de son consentement, à des sujets déterminés; ce qui ne peut se dire de la monarchie ecclésiastique.

Ainsi comprise, la théorie de Bellarmin ou plutôt la théorie commune des scolastiques sur l'origine du pouvoir civil, est une opinion discutable et discutée, dont l'examen ne rentre pas dans le cadre de cette étude. Deux remarques seulement seront utiles : les objections faites contre le caractère trop particulier et trop exclusif de cette explication supposent, en général, une interprétation incomplète et par là même inexacte de la pensée du cardinal; surtout, il serait aussi déraisonnable qu'injuste de confondre son opinion avec la théorie révolutionnaire de J.-J. Rousseau et autres apôtres du pacte social et de la souveraineté absolue de la multitude. Voir les auteurs cités dans la bibliographie.

4° *Grâce et prédestination.* — Dans le dernier volume des *Controverses,* Bellarmin ne réfute pas seulement les erreurs des protestants sur ces graves matières; il y traite aussi des problèmes discutés entre théologiens catholiques. De singulières affirmations se répètent à ce propos. « Dans les questions relatives à la grâce, en un temps où le molinisme florissait déjà, lit-on dans la *Grande encyclopédie,* il s'abstint des doctrines qui prévalaient dans son ordre, et il resta un thomiste intransigeant, à tel point que les jansénistes ont cru parfois pouvoir invoquer son autorité et le citer comme augustinien. » Cf. Gery, c'est-à-dire Quesnel, dans un passage de son *Apologie historique des Censures de Louvain et de Douay,* que reproduit le *Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle,* Paris, 1820, t. III, p. 273 sq. De leur côté, Döllinger et Reusch se sont fait l'écho d'une accusation, utilisée déjà par le cardinal Passionei, *Voto,* p. 42 sq. : par complaisance pour ses supérieurs et par esprit de corps, le cardinal jésuite aurait transigé avec ses propres convictions, soit en laissant faire ou en faisant lui-même des modifications dans son enseignement primitif, soit en défendant dans la *Concorde* de Molina des propositions qu'il regardait personnellement comme fausses et erronées.

Pour démêler les confusions étonnantes ou les suppositions gratuites que contiennent ces attaques, il suffit de rappeler quels furent, dans l'accord du libre arbitre et de la grâce, les points considérés comme fondamentaux par les théologiens jésuites et soutenus en leur nom dans les congrégations *De auxiliis.* Schneemann, *op. cit.,* p. 246, 256. Tous rejetaient les prédéterminations physiques et la grâce dite efficace par elle-même et de sa nature; tous, pour expliquer l'efficacité de la grâce, faisaient appel à la science moyenne, guidant Dieu dans le choix des grâces et l'exécution de ses desseins. Or, sur ces deux points, Bellarmin eut dès le début de sa carrière théologique et conserva jusqu'à la fin de sa vie une conviction arrêtée. Dans ses leçons de Louvain, il enseigne que la grâce efficace n'est pas une détermination invincible de la volonté, mais un appel fait par Dieu dans des circonstances où il sait qu'il sera écouté, *vocationem qua Deus ita vocat sicut novit hominem secuturum.* Même doctrine dans l'écrit qu'il composa en faveur de Lessius, son ancien élève, dans le jugement motivé qu'il porta sur la censure de Louvain en 1587, et dans les *Controverses,* qu'il s'agisse de l'édition d'Ingolstadt qu'on prétend modifiée par Grégoire de Valentia, ou de l'édition de Venise, *ab ipso auctore aucta et recognita.* Aussi fut-il facile, plus tard, aux jésuites de Rome de dresser une sorte de concordance entre la doctrine de Molina et celle de Bellarmin relativement à la science de Dieu et à la grâce efficace. Liévin de Meyer, *op. cit.,* l. II, c. XIX, XX, t. I, p. 145 sq. Pour l'époque du grand débat, il suffit d'invoquer l'opuscule *De novis controversiis,* dont l'auteur se déclare pleinement d'accord avec Molina en ce qui concerne le rejet des prédéterminations physiques et la science des futurs contingents; puis toute la conduite du cardinal et son vote définitif dans la congrégation *De auxiliis.* Dans la *Recognitio* de 1607, il n'est pas moins explicite. *De gratia et libero arbitrio,* l. I, c. XII; l. IV, c. XI, XIV. On connait enfin la protestation solennelle que le serviteur de Dieu fit sur son lit de mort.

Mais il y avait dans le livre de la *Concorde* des assertions de détail sur des questions difficiles, où les théologiens jésuites n'étaient pas tous de l'avis de Molina, Bellarmin en particulier. Lui-même, dans l'appendice de son autobiographie, dit à propos de cet ouvrage : « Avant qu'aucune dispute se fût élevée, N. avertit le Père Général qu'il y avait dans Molina des propositions malsonnantes, et il lui en remit la liste par écrit. Le Père Général les envoya en Espagne; aussi, dans une nouvelle édition, le P. Molina s'efforça d'adoucir ces propositions, et déclara qu'il les énonçait par manière, non d'affirmation, mais de discussion. » De quelle nature étaient les assertions incriminées? L'opuscule inédit *De novis controversiis* permet de le déterminer, et de faire en même temps le partage entre les opinions de Molina que Bellarmin n'admettait pas, mais qu'il déclarait libres, et les assertions qu'il trouvait *male sonantes.* Dans la première catégorie se rangent les vues exposées dans le livre de la *Concorde* sur la nature du concours divin, la prédestination et les prédéfinitions. Molina conçoit le concours comme une coopération de Dieu et du libre arbitre à un même effet, les deux étant causes partielles, chacun dans son ordre; Bellarmin pense qu'il est plus exact de le concevoir comme une motion du libre arbitre, suivant l'explication qu'il en donne dans son traité *De gratia et libero arbitrio,* l. IV, c. XVI. Dans le problème de la prédestination, le docteur espagnol nous montre l'élection divine se portant, sous la lumière de la science de simple intelligence et de la science moyenne, sur tel ordre de choses pris dans son ensemble et tombant simultanément sur la gloire et la série de grâces qu'elle suppose; Bellarmin suppose d'abord le choix des élus à la gloire, puis la préparation des grâces efficaces comme moyen ordonné à la fin déjà voulue, mais il confesse que, du moment où Molina maintient la gratuité de l'effet total de la prédestination, la divergence de vues est plus apparente que sérieuse : *non est magna controversia, si res ipsa inspiciatur, tametsi videtur maxima, si sola verba considerentur.* De même pour le problème connexe des prédéfinitions : l'auteur de la *Concorde* ne pense pas que tous les effets des causes secondes aient été voulus par Dieu directement et pour eux-mêmes, *per se intentos;* Bellarmin préfère l'autre opinion, mais en voyant là, comme dans les deux cas précédents, un point libre.

Par contre, il fait des réserves formelles sur les propositions suivantes, sans approuver toutefois les censures, excessives à son avis, que les adversaires de Molina en avaient données.

[illegible] tentatione, unus ex sola libertate sua resistat, alter non [illegible]	[illegible] même tentation, l'un résiste en vertu de sa seule liberté, et [illegible]
Potest fieri, ut aliquis cum pluribus et majoribus auxiliis damnetur, et alter cum paucioribus et minoribus salvetur, [illegible]	[illegible] plus nombreux et plus grands, et qu'un autre se sauve avec [illegible]

uti voluit auxiliis, alter non voluit.	nombreux, parce que, usant de sa liberté native, l'un a voulu profiter des secours, et l'autre ne l'a pas voulu.
Divisio auxilii in efficax et inefficax ab effectu et arbitrii libertate pendet; cum ille assentitur fit efficax, cum rejicitur fit inefficax.	La division de la grâce en efficace et inefficace dépend de l'effet et du libre arbitre; quand on y consent elle devient efficace, et quand on la rejette elle devient inefficace.

Bellarmin estime que, prises à la lettre, les deux premières propositions sont fausses; car celui qui résiste à la tentation ne le fait pas en vertu de sa seule liberté, mais en vertu de la congruité du secours qu'il a reçu; pareillement, si quelqu'un se sauve, ce n'est pas à sa seule liberté, mais à la congruité des grâces reçues qu'il faut l'attribuer. Cependant les deux assertions sont susceptibles d'une interprétation raisonnable et fondée sur saint Augustin, *De civitate Dei,* l. XII, c. vi, *P. L.,* t. xli, col. 354. Mais la 3e proposition surtout déplaît à Bellarmin; il n'y reconnaît pas la vraie notion de la grâce efficace, considérée en elle-même ou dans sa vertu propre et distincte du consentement de la volonté. La grâce efficace doit être telle *in actu primo* et par conséquent renfermer un élément d'ordre sinon physique, du moins moral, qui en fasse un bienfait plus grand, un don divin plus appréciable que la grâce purement suffisante. Cet élément d'ordre moral, Bellarmin le ramène à la congruité du secours ou appel divin, *gratia congruæ vocationis sive excitationis. Recognitio,* l. I, c. xii; l. VI, c. xv. Ainsi, ses exigences et ses conceptions personnelles se réduisaient à ce qu'on appelle communément le *congruisme,* appliqué directement à l'explication de l'efficacité de la grâce *in actu primo,* mais supposant en outre, dans la pensée du cardinal, l'élection à la gloire comme logiquement antérieure au choix des grâces et la prédéfinition formelle de tous nos actes bons. Voir sur cette question délicate l'article Congruisme. Le célèbre décret, porté par le P. Aquaviva le 24 décembre 1613, eut Bellarmin pour principal instigateur; dans son ensemble, cet acte répondait pleinement à ses vues, qui étaient aussi celles de Suarez. Denzinger, *Enchiridion,* n. 964.

Il serait inutile de nous arrêter au prétendu *augustinisme* de l'auteur des *Controverses.* Si l'on entend le mot dans son acception baianiste et janséniste, la conduite de Bellarmin pendant son professorat de théologie à Louvain, son apologie en faveur de Lessius, la réfutation manuscrite des propositions de Baius condamnées par saint Pie V, la doctrine même des *Controverses* donnent aux assertions intéressées de Quesnel un démenti éclatant. La note d'augustinisme pourrait uniquement s'appliquer à cette disposition d'esprit, très réelle et très réfléchie, qui portait l'auteur des *Controverses* à s'attacher étroitement à saint Augustin et à suivre dans les questions discutées ce qu'il jugeait être la pensée de ce grand docteur. Comme exemple qu'il suffise de citer ici son opinion sur la douleur qu'éprouvent les enfants morts sans baptême. *De amissione gratiæ et statu peccati,* l. VI, c. xi. Opinion qui a fourni l'occasion d'une violente attaque contre le cardinal, dans la *Contemporary Review,* Londres, 1874, t. xxii, p. 525, 992, puis d'une réplique à cette attaque dans une brochure, publiée au même endroit et la même année par W. Humphrey, sous ce titre : *Mr Fitz-james and cardinal Bellarmin,* in-8° de 32 pages.

III. Influence et autorité de Bellarmin. — L'influence exercée par l'auteur des *Controverses* est un fait notoire, qu'il s'agisse des catholiques ou des protestants. Dès qu'il parut, le cardinal Baronius salua avec enthousiasme « ce très noble ouvrage, *nobilissimum plane opus,* qui serait dans l'Église comme cette forteresse bâtie par David, où l'on voyait suspendus mille boucliers et toute l'armure des vaillants ». *Annales,* an. 53, n. 32, édit. Pagi, Lucques, 1738, t. i, p. 396. Le présage s'est réalisé; fréquente, dans la suite, est cette comparaison des *Disputationes de controversiis christianæ fidei* à un arsenal où les défenseurs de l'Église catholique sont allés chercher ou cherchent encore leurs meilleures armes; car, suivant le mot de Montague, *loc. cit.,* les controversistes tirent presque tout de lui, *ut ab Homero poetæ.* De ce point de vue, on a justement rapproché les deux grands cardinaux de Clément VIII, qui vécurent en amis et rivalisèrent de vaillance pour la défense du siège apostolique : « Dans la lutte engagée alors entre le catholicisme et le protestantisme, et à laquelle les jésuites prirent une part si active et si décisive, lit-on dans la *Grande encyclopédie,* Bellarmin partage avec Baronius l'honneur d'avoir fourni aux défenseurs de l'Église romaine leurs armes les plus puissantes. Ce que Baronius fit pour l'histoire, par ses *Annales ecclesiastici* (1588), Bellarmin l'avait fait, dès 1581 (?), avec une valeur plus grande, pour la controverse théologique, par la publication de ses *Disputationes.* » La lettre adressée à Bellarmin par le cardinal du Perron, au mois de février 1605, montre assez quelle estime il faisait de cette œuvre capitale; il y rappelait l'ordre qu'il avait donné à son secrétaire, Chastillon, d'en commencer la traduction française. Couderc, *op. cit.,* t. i, p. 118 sq. Cette estime du grand cardinal français pour l'œuvre de Bellarmin ne saurait être infirmée par la critique de portée restreinte que lui attribue le collectionneur des *Perroniana* et qu'on retrouve dans Bayle, *op. cit.,* p. 276. Pour ce qui est des protestants, un fait singulier témoigne de l'émotion produite dans leur camp par l'apparition des *Controverses :* pendant plus d'un demi siècle, cet ouvrage fut le point de mire de leurs principaux théologiens, à tel point qu'il n'en est peut-être pas un qui n'ait alors publié un écrit ou brisé quelques lances contre Bellarmin. En 1600, David Parée fonde à Heidelberg un *Collegium antibellarminianum ;* vers le même temps, la reine Élisabeth faisait donner, dans le même dessein, des leçons à Cambridge et à Oxford. On peut voir dans la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, loc. cit.,* le titre de près de deux cents ouvrages, soit pour, soit surtout contre les *Controverses.*

L'influence du cardinal ne fut pas moins grande dans la lutte entre théologiens gallicans et théologiens pontificaux. On l'a nommé « le docteur éminent du catholicisme ultramontain ». Appellation équivoque en ce qui est du terme de *catholicisme ultramontain,* mais il est vrai que, dans la lutte qui se rattache à cet ordre d'idées, le nom de Bellarmin tient un rang d'honneur. Bossuet le prouve, dans sa *Defensio declarationis cleri gallicani,* par ces expressions et autres du même genre qui courent sous sa plume : *Bellarminus, quo uno vel maxime adversariorum causa nititur; Bellarminus, cui suo more accinunt alii,* part. II, l. V, c. xiv, xxx. Jean de Launoy le prouve aussi, mais dans un tout autre esprit que Bossuet, en traitant l'auteur des *Controverses* comme l'adversaire de prédilection. *Anti-Bellarminus Joannis Launoii, sive Defensio libertatum Ecclesiæ gallicanæ,* in-4°, Deventer, 1720. Döllinger et Reusch constatent, non sans une certaine amertume, que des doctrines soutenues par le cardinal jésuite et traitées par les théologiens gallicans d'opinions ultramontaines, les plus importantes sont devenues au concile du Vatican des dogmes officiels : telles, l'infaillibilité du pape et le caractère irréformable de ses jugements *ex cathedra,* sa plénitude de juridiction ordinaire et immédiate sur toute l'Église, sa supériorité par rapport au corps entier de l'épiscopat. La doctrine du pouvoir indirect sur le temporel n'est pas dans les mêmes conditions; mais, quand on admet la primauté du pontife romain dans son intégrité, et la surbordination né-

cessaire de la fin temporelle du pouvoir civil à la fin spirituelle de l'Église, si nettement affirmée par Pie IX et Léon XIII, il est difficile de ne pas arriver logiquement au même point que Bellarmin ; difficile aussi d'éviter la conclusion qui se dégage naturellement de la réprobation, faite par Pie IX dans le *Syllabus*, de cette assertion : « L'Église n'a pas de pouvoir coactif, ni de pouvoir temporel quelconque, direct ou indirect. » Denzinger, *Enchiridion*, n. 1572.

Est-ce à dire que l'œuvre soit parfaite, et, partant ne soit pas susceptible de sérieuses améliorations? Non certes; l'ensemble des connaissances qui ont concouru à la production des *Controverses*, l'exégèse, la patristique, l'histoire, la linguistique, la critique, ont progressé, et beaucoup. En outre, l'orientation générale des traités fondamentaux, Écriture, Tradition et Église, bonne contre le protestantisme orthodoxe que l'auteur des *Disputationes* avait devant lui, *adversus hujus temporis hæreticos*, n'est pas aussi directement appropriée au protestantisme libéral, si répandu de nos jours. L'adaptation est nécessaire, et elle est possible. D'ailleurs, parmi les attaques formulées du côté protestant, plusieurs se rattachent à des divergences de principe, où la question préalable serait à poser : par exemple, les attaques contre l'exégèse doctrinale de Bellarmin ou contre les preuves par voie d'autorité. D'autres lui ont reproché des contradictions plus apparentes que réelles ; qu'on lise la réponse à Jacques I[er], initiateur dans ce genre d'attaques. *Responsio ad librum inscriptum : Triplici nodo triplex cuneus*, t. VII, col. 671 sq. Quoi qu'il en soit des critiques de détail, l'autorité du cardinal Bellarmin reste incontestable, comme son influence. On peut répéter l'éloge inscrit, à l'occasion de sa mort, dans le registre des consistoires, et que rapporte Antoine Sanders, *Elogia cardinalium, sanctitate, doctrina et armis illustrium*, Louvain, 1626, p. 67 : « Ce fut un homme très remarquable, théologien éminent, intrépide défenseur de la foi catholique, marteau des hérétiques, et en même temps pieux, prudent, humble et très charitable. »

Hefele, art. *Bellarmin*, dans *Kirchenlexikon*, 2[e] édit., Fribourg-en-Brisgau, 1883, t. II, col. 285 sq.; Scheeben, art. *Bellarmin*, dans *Staatslexikon*, édité par A. Bruder, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1889, t. I, col. 921 sq.; J. Hergenröther, [illegible] *lichen Entwickelung*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 411 sq., 460 sq.; M. Liberatore, S. J., *Le droit public de l'Église*, trad. par A. Onclair, c. IV, a. 1, in-8°, Paris, 1888; abbé Quilliet, *De civilis potestatis origine theoria catholica*, in-8°, Lille, 1893, passim; J. Costa-Rossetti, S. J., *Philosophia moralis*, 2[e] édit., Inspruck, 1886, part. IV, c. I, passim; Jos. Herce, S. J., *Super mente Ven. card. Bellarmini de systemate scientiæ mediæ*, in-4°, Assise, 1791.

X. LE BACHELET.

BELLECIUS Aloïs, écrivain ascétique, né à Fribourg-en-Brisgau le 15 février 1704, entra au noviciat de la Compagnie de Jésus à Landsberg (Bavière), le 22 octobre 1719, professa la philosophie un an, la théologie sept ans, et travailla pendant quatre ans, avec succès, comme missionnaire parmi les sauvages des bords du Marañon, dans l'Amérique méridionale; rappelé en Europe, il fut chargé de la formation spirituelle de ses confrères plus jeunes au troisième an de probation, de la direction du séminaire de Porrentruy (diocèse de Bâle), etc., et mourut saintement, à Augsbourg, le 27 avril 1757. On lui décerna cet éloge funèbre : « Il a vécu comme il a écrit. » Il reste de lui plusieurs ouvrages ascétiques, composés en latin, souvent réimprimés et traduits en plusieurs langues, notamment : *Christianus* [illegible] in-12, [illegible] 1749. [illegible] in-8°, [illegible] 1755. *Medulla* [illegible] *S. P. Ignatii* [illegible] *quam* [illegible] *factum, et menti ejus propiori methodo explanata*, in-8°, Augsbourg, 1757. Ce dernier surtout a eu d'innombrables éditions, jusqu'à nos jours, et a été traduit en français, en allemand, en anglais, en espagnol, en italien, en polonais.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque* [illegible] t. I, col. 1204-1205, t. VIII, col. 1808-1809; [illegible]

H. WATRIGANT.

BELLEGARDE (Octave de Saint-Lary de), archevêque de Sens, né en février 1587, mort à Montreuil près Paris, le 26 juillet 1646. Il étudia la philosophie et la théologie à Toulouse et n'étant que simple clerc fut pourvu par Henri IV de riches bénéfices parmi lesquels se trouvait Saint-Germain d'Auxerre. Peu après avoir reçu cette dernière abbaye, il fut nommé à l'évêché de Conserans, puis à l'archevêché de Sens dont il prit possession en 1623. Il se montra toujours un ardent défenseur des droits et des immunités du clergé. Malheureusement il fut un des prélats qui approuvèrent avec le plus de chaleur le livre *De la fréquente communion* d'Antoine Arnauld. Il fit imprimer un livre intitulé : *Sanctus Augustinus per seipsum docens catholicos et vincens pelagianos*, et y joignit une lettre pour le recommander au clergé et aux fidèles de son diocèse. L'auteur de cet ouvrage est le P. du Juannet, oratorien.

Gallia christiana, 1770, t. XII, col. 100.

B. HEURTEBIZE.

BELLELLI Fulgence, théologien de l'ordre de Saint-Augustin, né en 1675 à Buccino, dans le diocèse de Conza, au royaume de Naples, mort à Rome en 1742. Après son ordination, il dirigea les études dans diverses maisons de son ordre ; en 1710, il accompagna à Lucerne comme théologien le nonce apostolique Jacques Caracciolo; mais il ne demeura qu'une année dans cette ville que sa santé l'obligea de quitter. Il enseigna ensuite la théologie avec éclat à Venise, à Pérouse et à Rome. Clément XI le nomma procureur général de son ordre et préfet de l'Angelica. En 1727, il fut élu général de son ordre. Il publia *Mens Augustini de statu creaturæ rationalis ante peccatum*, in-4°, Lucerne, 1711, où il combat les erreurs de Pélage, de Baius et de Jansénius. Cet ouvrage fut dénoncé à l'Inquisition comme renfermant de nombreuses erreurs ; mais le tribunal n'y trouva rien de répréhensible. Ce religieux avait fait paraître un autre écrit dans le but de montrer l'accord de la bulle *Unigenitus* avec la doctrine de saint Augustin : *Mens Augustini de* [illegible] *naturæ post lapsum adversus Baianos et Jansenianos* [illegible]*sim*, 2 vol., Rome, 1737. Un an après la mort de Bellelli, en 1743, parut un ouvrage entièrement composé contre ce théologien par Jean d'Yse de Saléon, sous le titre *Baianismus et jansenismus redivivus*. Le Père Berti, augustin, qui était également attaqué dans cet écrit, prit la défense de son ancien supérieur et aucun des écrits de ces deux religieux n'encourut de condamnation. Voir BAIUS, col. 62.

Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIII[e] siècle*, 1854, t. II, p. 408; Hurter, *Nomenclator literarius*, 1895, t. II, col. 1309; t. III, col. 2; *Kirchenlexikon*, 2[e] édit., Fribourg-en-Brisgau, 1883, t. II, col. 293.

B. H[illegible]

BELLENGHI Philippe-Marie, archéologue italien, de l'ordre des camaldules, né le 22 novembre 1757, mort le 2 mars 1839. Il enseigna la théologie et le droit canon et reçut en 1802 la dignité abbatiale. Léon XII en 1828 le nomma archevêque de Nicosie. Il avait composé divers écrits, parmi lesquels on mentionne une dissertation *De antiquis eucharistiæ custodibus*.

Hurter, *Nomenclator literarius*, 1895, t. III, col. 872-873.

B. H[illegible]

BELLEVUE (Armand de). Voir ARMAND DE BELLEVUE, t. I, col. 1887-1888.

BELLI François, de Sciacca en Sicile, appartenait au Tiers-Ordre régulier de Saint-François. Maître en théologie et prédicateur de renom, il publia : *Libro della verità cristiana, nel quale s'apportano molte figure dell' antico Testamento intorno a' misteri di nostra fede,* in-12, Pavie, 1601. On lui attribue aussi un ouvrage sur le Décalogue que les bibliographes déclarent n'avoir pas vu.

Mongitore, *Bibliotheca sicula*, Palerme, 1707, t. I, p. 207.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

BELLUTI Bonaventure, de Catane, entra chez les conventuels et acheva ses études de théologie au collège de Saint-Bonaventure érigé par Sixte-Quint dans leur couvent des Douze-Apôtres à Rome. Il y rencontra le P. Barthélemy Mastrio de Meldola, avec lequel il se lia étroitement. Scotistes passionnés tous les deux ils résolurent de donner un nouveau lustre aux systèmes du docteur subtil. Créés régents des études au couvent de Césène d'abord, puis à Pérouse et à Padoue (1638-1641), ils travaillèrent de concert au but proposé et pour cela ils publièrent d'abord un court traité de logique qui reparut quelques années plus tard sous ce titre : *Institutiones logicæ, quas vulgo Summulas, vel Logicam parvam nuncupant*, in-12, Venise, 1646. Pendant leur séjour à Pérouse ils donnèrent le premier volume du cours de philosophie : *Disputationes in Aristotelis libros Physicorum, quibus ab adversantibus, tum veterum, tum recentiorum jaculis Scoti philosophia vindicatur,* in-4°, Rome, 1637. Cet ouvrage, imprimé à mille exemplaires, fut très favorablement accueilli du public savant, et l'édition était épuisée en moins de cinq ans. Il fut réédité à Venise en 1644. Il avait été suivi des *Disputationes in Organum Aristotelis, quibus... Scoti logica vindicatur,* in-4°, Venise, 1639, 1646; Naples, 1660; *Disputationes in libros de cælo et metheoris, ...Disputationes in libros de generatione et corruptione,* 2 in-4°, Venise, 1640, 1652, 1659; *Disputationes in libros de anima*, in-4°, Venise, 1640, 1652, 1671. Ces divers livres, écrits en collaboration avec le P. Mastrio, forment les trois premiers volumes du *Cursus integer philosophiæ ad mentem Scoti*, 5 in-fol., Venise, 1678, 1688. Le triennat de leur régence à Padoue expiré, le P. Belluti revint à Catane, où il ne tardait pas à être élu provincial; il l'était en 1645. Pendant que son ancien collaborateur continuait à s'occuper *de Deo in se*, il se proposa de traiter *de Deo homine* et il publiait des *Disputationes de Incarnatione dominica ad mentem doctoris subtilis*, in-4°, Catane, 1645. Il annonçait comme devant les suivre un traité *De sacramentis tum in genere, tum in specie,* mais il ne fut jamais édité. Le P. Belluti mourut à Catane le 18 mai 1676, à l'âge de 77 ans; après sa mort on publia un *Liber moralium opusculorum atque resolutionum miscellaneo apparatu digestorum,* in-fol., Catane, 1679.

B. Mastrio de Meldola, *Scotus et Scotista, Bellutus et Mastrius expurgati a querelis Ferchianis*, Ferrare, 1650; Mongitore, *Bibliotheca sicula*, Palerme, 1707, t. I, p. 112.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

BENEDICTI Jean, que Wadding dit originaire de Laval, religieux franciscain de l'Observance, très versé dans la connaissance de l'hébreu, du grec et du latin, fut secrétaire du P. Christophe de Cheffontaines, général de son ordre, et il l'accompagna dans ses visites à travers l'Europe. Il fit de plus un pèlerinage en Terre-Sainte pour accomplir un vœu. Sur le frontispice de son principal ouvrage il prend le titre de professeur en théologie et Père provincial de la Touraine Pictavienne. Le P. Benedicti était mort en 1600. Nous avons de lui une *Somme des péchez et le remède d'iceulx,* publiée pour la première fois à Lyon en 1584, et rééditée quinze fois, au dire de Wadding. Nous pouvons citer : Lyon, 1593; in-fol., Paris, 1597, 1599; in-12, *ibid.*, 1600, 1601; in-fol., 1602; Lyon, 1604, 1610 (?), 1628. Après la mort de l'auteur, cette *Somme* fut *revue, corrigée et augmentée par les docteurs de la Faculté de théologie de Paris.* Elle démontre la profonde érudition de l'auteur qui s'appuie sur les grands maîtres de la théologie scolastique. Il publia encore : *La triomphante victoire de la Vierge Marie sur sept malins esprits finalement chassés du corps d'une femme dans l'église des Cordeliers de Lyon : est ajousté un petit discours d'un autre diable possédant une jeune fille et aussi expulsé,* in-8°, Lyon, 1582; in-12, 1612. Dans cet écrit l'auteur annonce un *Mariale* qui ne fut probablement pas publié.

Wadding, *Annales minor.*, ad ann. 1596, t. IV; *Scriptores ord. min.;* Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. M.*, Rome, 1806; Migne, *Dict. de bibliographie catholique*, t. II, col. 661; Angot, *Dictionnaire de la Mayenne,* Laval, 1900, t. I, art. *Benoît (Jean)*.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

BÉNÉDICTINS (Travaux des). — I. D'après la règle. II. Aux VIe et VIIe siècles. III. Au VIIIe siècle. IV. Au IXe siècle. V. Au Xe siècle. VI. Au XIe siècle. VII. Au XIIe siècle. VIII. Aux XIIIe et XIVe siècles. IX. Au XVe siècle. X. Au XVIe siècle. XI. Au XVIIe siècle. XII. A l'université de Salzbourg. XIII. Au XVIIIe siècle. XIV. Au XIXe siècle.

I. D'APRÈS LA RÈGLE. — Après avoir vécu quelques années de la vie érémitique, saint Benoît avait fondé douze monastères dans les environs de Subiaco et s'était ensuite retiré sur le Mont-Cassin où il établit une célèbre abbaye qui subsiste encore. Ce fut là qu'il mourut en 543 après avoir mis la dernière main à la rédaction de cette Règle célèbre, remarquable entre toutes par sa discrétion et que beaucoup de saints ont déclarée avoir été directement inspirée par l'Esprit-Saint. Il y recommande fréquemment à ses disciples la lecture des saintes Écritures, lecture attentive et méditée où ils trouveront l'aliment de leur vie spirituelle. Il veut que l'abbé soit choisi parmi les religieux les plus recommandables non seulement par la sainteté de la vie, mais encore par la pureté de la doctrine. *Regula,* c. LXIV. Il doit en outre être « docte dans la loi divine, sachant où puiser les maximes anciennes et nouvelles », *Regula,* c. LXIV, car « ses enseignements doivent se répandre dans les âmes de ses disciples comme le levain de la divine justice ». *Regula,* c. II. S'agit-il de choisir quelques religieux pour venir en aide à l'abbé dans le gouvernement de son monastère, le saint patriarche exige qu'ils soient désignés, non d'après le rang qu'ils occupent, mais d'après le mérite de leur vie et la sagesse de leur doctrine. *Regula,* c. XXI. De ces quelques textes il est facile de conclure qu'un enseignement doctrinal doit exister dans le monastère où saint Benoît admet de jeunes enfants. Nul en effet ne saurait acquérir une doctrine sûre sans la direction d'un maître expérimenté. Dans toute abbaye doit se trouver une bibliothèque renfermant avec les saints Livres les écrits des Pères. Si en tout temps le moine doit vaquer pendant quelques heures chaque jour à l'étude ou à la lecture, il le doit surtout pendant le temps du carême; aussi chaque moine recevra-t-il pour cette période de l'année un livre de la bibliothèque qu'il devra lire en entier et par ordre. *Regula,* c. XLVIII. En terminant sa règle, le saint législateur renvoie ceux qui veulent atteindre à la vie parfaite aux enseignements des saints Pères dont l'observation conduit l'homme au sommet de la perfection. *Regula,* c. LXXIII. Les fils de saint Benoît se montrèrent fidèles observateurs des sages préceptes de leur père et s'ils mirent de tout temps leur gloire à posséder de riches bibliothèques, ils eurent non moins à cœur d'étudier la doctrine contenue dans les saintes Écritures et dans les écrits des docteurs qui les avaient précédés.

II. AUX VIe ET VIIe SIÈCLES. — 1° Saint Grégoire le Grand, qui professa la vie monastique dans le monastère qu'il avait fondé sur le Mont-Cælius, monta en 590 sur la chaire de saint Pierre et mourut en 604. Fidèle aux

préceptes de la règle bénédictine il ne cessa d'étudier les saintes Écritures. Plusieurs commentaires nous sont demeurés de ce saint docteur et son *Expositio in librum Job sive Moralium libri XXV*, est comme un vaste répertoire des connaissances théologiques de son époque. Un grand nombre de lettres de ce pape sont parvenues jusqu'à nous et elles sont d'une grande utilité pour la connaissance de la discipline ecclésiastique dans les divers pays de la chrétienté. Dans un livre écrit vers 591 et dédié à Jean, archevêque de Ravenne, le Pastoral, *Liber regulæ pastoralis,* il expose les devoirs du ministère sacré et dans les *Dialogues* il raconte la vie et les miracles de saints personnages du VIe siècle. Si on ne peut entièrement attribuer à saint Grégoire le Grand le *Sacramentaire* qui porte son nom, il n'en reste pas moins hors de doute que la liturgie de l'Église doit beaucoup aux travaux de ce grand pape. Il envoya le moine Augustin († 604) porter la lumière de l'Évangile aux infidèles de la Grande-Bretagne. Celui-ci devint le premier évêque de Cantorbéry. Plusieurs monastères bénédictins ne tardèrent pas à s'élever dans ce pays et à y devenir, au témoignage du Vénérable Bède, des foyers de science et de doctrine. Parmi les religieux qui amenèrent ce résultat il nous faut mentionner saint Benoît Biscop († 690), le fondateur de Wearmouth et de Jarrow, qui établit dans ces monastères de riches bibliothèques, Théodore, archevêque de Cantorbéry († 690), et Adrien, abbé du monastère de Saint-Pierre en la même ville.

2° L'ordre de Saint-Benoît se répand dans les divers pays : peu à peu la règle du patriarche des moines d'Occident supplantera les autres règles et ses disciples travaillent à déraciner les derniers restes du paganisme. Établissant leurs monastères au milieu de populations encore infidèles, ils en font des foyers d'où la lumière se répand au loin et autour desquels les nouveaux convertis viennent se fixer. A la fin du siècle inauguré par saint Grégoire le Grand, un autre bénédictin occupe le siège de saint Pierre, saint Agathon († 681). D'accord avec l'empereur Constantin Pogonat, il réunit à Constantinople le VIe concile œcuménique qu'il fait présider par ses légats et lui adressa deux lettres dogmatiques demeurées célèbres et qui portèrent le coup de mort au monothélisme.

Dans la Grande-Bretagne, saint Adelme, abbé de Malmesbury, puis évêque de Sherborne († 709), s'efforça de ramener les Bretons aux coutumes de l'Église romaine. Il composa en vers et en prose divers traités parmi lesquels un ouvrage *De laudibus virginitatis sive de virginitate sanctorum,* un livre *De septimano,* un poème *De laudibus virginum.* Par sa science et sa sainteté, il acquit une grande réputation et de nombreux disciples vinrent se grouper autour de lui. A la même époque se firent remarquer Otsfer († 692), évêque de Rochester, deux abbés de Jarrow, Céolfrid et Hucbert, et saint Jean de Beverley († 721), évêque d'Hagulstad, puis archevêque d'York. Parmi les disciples de ce dernier, on place souvent saint Bède, plus connu sous le nom de Vénérable Bède, et que Léon XIII a mis au nombre des docteurs de l'Église universelle. Moine du monastère de Jarrow, il n'avait rien de plus à cœur, nous dit-il lui-même, que de méditer les saintes Écritures et d'enseigner aux autres la doctrine qui y est renfermée. Il en commenta presque tous les livres et résume fidèlement l'enseignement de ceux qui l'ont précédé. Voir col. 523-527. Il est à noter que son traité sur le prophète Habacuc fut écrit à la demande d'une de ses sœurs religieuse. Les moniales alors, en effet, faisaient, selon les prescriptions de la règle, de la méditation et de l'étude de la Bible une de leurs principales occupations, s'efforçant d'y trouver l'aliment de leur piété. Il nous faut nommer encore à cette époque Tobie († 727), évêque de Rochester, et Britwald († 731), archevêque de Cantorbéry.

III. AU VIIIe SIÈCLE. — 1° Abandonnant son nom de Winfrid pour celui de Boniface, un moine de la Grande-Bretagne va prêcher la foi en Germanie. Son premier soin est d'établir en ce pays des monastères pour lesquels il réclame de la charité des amis qu'il a laissés en Angleterre des copies des Livres saints et les écrits du Vénérable Bède. S'étant rendu à Rome, il y reçut la consécration épiscopale et, en 738, Grégoire III le créa son légat dans la Germanie. En cette qualité il réunit de nombreux conciles parmi lesquels en 742 le premier de Germanie et l'année suivante celui de Liptine. Les canons qui y furent portés règlent la discipline ecclésiastique dans ces pays nouvellement évangélisés. En 744, saint Boniface réunit le concile de Soissons qui rétablit l'autorité des métropolitains et s'efforça de porter remède aux maux communs de la Gaule et de la Germanie. Les lettres et les quelques écrits qui nous ont été conservés de cet apôtre sont une des sources les plus importantes pour l'étude de la discipline ecclésiastique du VIIIe siècle. Vers 747, il établit son siège métropolitain dans la ville de Mayence près de laquelle il avait fondé l'abbaye de Fulde dont son disciple saint Sturme fut le premier abbé. Saint Boniface fut mis à mort en 755 par les Frisons auxquels il prêchait l'Évangile.

2° A Egbert, archevêque d'York, qui mourut en 766, nous devons un *Pénitentiel* et divers écrits parmi lesquels : *Excerptiones e dictis et canonibus sanctorum; Canones de remediis peccatorum,* et un dialogue *De institutione catholica.*

3° En Italie, le B. Ambroise Autpert († 778), abbé de Saint-Vincent du Vulturne, commente plusieurs livres de la sainte Écriture, parmi lesquels l'Apocalypse, en se servant surtout des œuvres de saint Augustin et de saint Grégoire, et le livre *De conflictu vitiorum et virtutum,* placé ordinairement parmi les *Spuria* de ces deux docteurs, peut lui être justement attribué. De Paul Warnefrid, plus connu sous le nom de Paul Diacre, moine du Mont-Cassin, mort à la fin du VIIIe siècle, il nous reste un recueil, *Homiliarium pro totius anni circulo ecclesiasticum ex sanctis et antiquis Patribus.*

4° Les diverses erreurs qui s'étaient glissées dans l'Église trouvèrent au cours du VIIIe siècle des adversaires redoutables dans l'ordre de Saint-Benoît. Le Vénérable Bède en divers endroits de ses écrits combat les erreurs de Pélage et saint Boniface démasque les doctrines erronées de quelques faux prêtres ou évêques. L'hérésie de l'adoptianisme répandue par Élipand, archevêque de Tolède, et Félix d'Urgel, est dénoncée par Béatus de Liebana, abbé de Valgabado, Éthérius, son disciple, qui devint évêque d'Osma, et Félix, abbé d'Obona. Voir col. 517. Mais son principal adversaire fut alors le célèbre Alcuin, qui la combattit par ses lettres et par divers traités : *Libellus adversus hæresim Felicis; Adversus Felicem libri VII, Adversus Elipandum libri IV,* et au concile d'Aix-la-Chapelle (799) il parvint à triompher de l'opiniâtreté de Félix d'Urgel. Originaire de la Grande-Bretagne, Alcuin avait dirigé à York l'école épiscopale. Sur l'invitation de Charlemagne, il vint dans les Gaules et fut mis à la tête de l'école palatine. Le puissant empereur lui donna le gouvernement de plusieurs abbayes, de Ferrières, de Saint-Loup de Troyes, de Saint-Martin de Tours. Fit-il profession sous la règle de saint Benoît? on ne saurait l'affirmer avec certitude; mais ce qui est hors de doute, c'est son influence sur l'enseignement dans les monastères dont les écoles prirent un grand développement dans les divers pays du monde chrétien. Voir t. I, col. 687-692.

Un bon nombre des religieux que nous aurons à mentionner dans le cours du IXe siècle remplirent les fonctions d'écolâtre. Leur principal enseignement était l'interprétation des Livres saints commentés à l'aide des docteurs précédents. Parmi les conseillers de Charle-

magne nous trouvons avec Alcuin, saint Benoît, abbé d'Aniane, puis de Cornelimunster. En 794 il avait pris part au concile de Francfort où il défendit la pureté de la foi contre Félix d'Urgel. Il fut l'inspirateur du synode d'Aix-la-Chapelle en 817 et fut regardé comme le restaurateur de la discipline monastique. Voir BENOIT D'ANIANE.

IV. AU IXe SIÈCLE. — 1° Théodemir († vers 825), abbé de Psalmodi, défendit contre Claude de Turin le culte des images qui, quelques années plus tard, aura parmi ses défenseurs Walafrid Strabon, abbé de Reichenau, Dungdalle, moine de Saint-Denis, et Hincmar, archevêque de Reims. Dans le diocèse de ce dernier prélat, un moine de l'abbaye d'Orbais, Gottschalk, après avoir étudié les écrits de saint Augustin et de saint Fulgence, avait quitté son monastère pour aller répandre partout de funestes erreurs, enseignant une double prédestination, l'une à la béatitude, l'autre à la damnation. Ce nouvel hérétique fut condamné dans les conciles de Mayence en 848 et de Kierzy en 849 et soumis à une sévère pénitence. Il fut en outre combattu par les écrits de Raban Maur, ancien abbé de Fulde, devenu archevêque de Mayence, et d'Hincmar, archevêque de Reims. Malheureusement Scot Érigène se mêla à la controverse et, en voulant réfuter les doctrines du moine d'Orbais, tomba dans d'autres erreurs qui eurent parmi leurs principaux adversaires Loup, abbé de Ferrières, et Ratramne, moine de Corbie. Aussi ces derniers, ainsi que Rémy, archevêque de Lyon, se trouvant en contradiction avec diverses assertions d'Hincmar, furent-ils à tort considérés par plusieurs comme partisans de Gottschalk. Les erreurs de ce dernier, censurées par divers synodes, furent définitivement condamnées par le concile de Touzy en 860. Voir t. I, col. 2527-2530.

2° A la même époque le schisme de Photius menaçait de se répandre dans les Gaules et dans tout l'Occident, et le monastère de Corbie fournit deux des principaux défenseurs des droits et des coutumes de l'Église romaine dans la personne du moine Ratramne et dans celle d'Odon qui, d'abbé de ce monastère, devint évêque de Beauvais († 881). Le premier de ces religieux que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner écrivit à ce sujet quatre livres contre les *Objecta Græcorum*. On lui doit en outre un ouvrage *De prædestinatione*, composé à l'occasion des controverses suscitées par les erreurs de Gottschalk, et un livre *De nativitate Christi*. On lui attribue en outre un traité *De corpore et sanguine Christi*. Il se trouve souvent dans ces divers écrits en contradiction avec un religieux du même monastère, saint Paschase Radbert († 865), qui en devint abbé et se rendit célèbre par ses travaux théologiques : *De corpore et sanguine Domini; De partu Virginis*, et *De fide, spe et charitate libri III*. Adrevald († 858), moine de Fleury-sur-Loire, écrivit également un traité *De corpore et sanguine Domini*, dirigé surtout contre Scot Érigène.

3° Dans les Gaules, Leidrade, archevêque de Lyon, puis moine de Saint-Médard de Soissons où il mourut en 816, publie sur le désir de Charlemagne un traité sur le baptême. Il rétablit les écoles de son église cathédrale et y met pour écolâtre le diacre Florus († 859) qui revêtit l'habit monastique à l'abbaye de Saint-Trond et prit une part active aux querelles théologiques nées de l'hérésie de Gottschalk. Smaragde, abbé de Saint-Mihiel en Lorraine (819), est auteur de divers ouvrages bien connus au moyen âge sous les titres de *Diadema monachorum* et *Via regia*. Hilduin, abbé de Saint-Denis († 842), fait connaître les livres célèbres attribués à saint Denys l'Aréopagite. Un moine de ce monastère, Hincmar, devient en 845 archevêque de Reims. Il prend, ainsi que nous l'avons dit, la part la plus active aux luttes contre les erreurs de Gottschalk. On lui doit divers ouvrages parmi lesquels des traités *De prædestinatione; De una et non trina Deitate; De cavendis vitiis et virtutibus excercendis; Expositiones ad Carolum regem pro Ecclesiæ libertatum defensione*.

4° En Allemagne l'école monastique de Fulde brille d'un vif éclat sous la direction de Raban Maur, écolâtre, puis abbé de ce monastère et archevêque de Mayence. Outre les écrits composés contre Gottschalk, ce prélat est auteur de commentaires sur un grand nombre de livres de l'Écriture sainte et a laissé divers traités parmi lesquels *De laudibus S. Crucis; De institutione clericorum et cæremoniis Ecclesiæ; De oblatione puerorum*, et un *Pénitentiel*. Parmi les religieux qui fréquentèrent l'école de Fulde se fit remarquer Walafrid Strabon, mort en 849 abbé de Reichenau, auteur d'un ouvrage *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis*. Dans le même monastère avait étudié Loup Servat, écolâtre, puis abbé de Ferrières en Gâtinais, dont il ne nous reste, outre un certain nombre de lettres, que le *De tribus quæstionibus*, où il traite du libre arbitre, de la prédestination et de la rédemption de tous les hommes par le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il combat diverses assertions d'Hincmar, mais, comme nous l'avons dit, ne saurait être rangé parmi les partisans de Gottschalk. Parmi les moines de Ferrières qui vécurent à cette époque nous avons à mentionner Adon, archevêque de Vienne († 874), célèbre par le *martyrologe* qui porte son nom. Voir t. I, col. 401-402. Haymon, évêque d'Halberstadt († 853), fut moine de l'abbaye de Fulde. Outre des commentaires sur divers livres de la Bible et des homélies, il nous reste de cet auteur des traités *De corpore et sanguine Domini; De varietate librorum sive de amore cælestis patriæ*. Dans les mêmes régions, Éginhard, le fondateur de Seligenstadt († 844), composait un ouvrage *De cruce adoranda*, que nous ne connaissons que par l'éloge qu'en fait Loup de Ferrières, et Helfride, moine d'Hirsauge, au dire de Trithème, *in omni genere doctrinam ad plenum instructus*, écrivait divers traités parmi lesquels un livre *De sacramento altaris*, qui n'est pas parvenu jusqu'à nous.

5° En Angleterre, vers la fin du IXe siècle, les études se sont relevées dans les monastères sous l'impulsion de moines venus des Gaules et quelques auteurs voudraient même faire remonter jusqu'à eux les commencements de l'université d'Oxford. Parmi les religieux qui se distinguèrent alors en ce pays par leur science et leur piété, on peut nommer les moines Neotus, Jean, Grimbald et Asserius.

V. AU Xe SIÈCLE. — Les premières années du Xe siècle sont marquées par un fait important dans l'histoire monastique : la fondation de l'abbaye de Cluny par le saint abbé Bernon et Guillaume, duc d'Aquitaine. Cet illustre monastère va être pendant plusieurs siècles le plus solide rempart de l'orthodoxie romaine. Au B. Bernon, mort en 928, succéda dans la chaire abbatiale de Cluny, saint Odon († 949), auquel nous devons un abrégé des Morales de saint Grégoire le Grand et trois livres de conférences. Sous son impulsion bienfaisante, la réforme s'introduit dans un grand nombre de monastères bénédictins. Dans les Gaules, Remi d'Auxerre († vers 908) s'était fait remarquer comme grammairien et comme théologien et en cette dernière qualité il composa, outre des homélies, un traité *De dedicatione Ecclesiæ*, et une *Expositio de celebratione missæ*. A la fin du siècle, Adson († 992), moine de Luxeuil et abbé de Montier-en-Der, écrit entre autres ouvrages un *Libellus de Antichristo*, généralement publié parmi les œuvres d'Alcuin. Voir t. I, col. 463-464. En Allemagne, les écoles monastiques sont très florissantes et il nous faut mentionner celles de Saint-Gall, de Saint-Maximin de Trêves, de Saint-Matthias en la même ville, d'Echternach, de Corwey, et de Saint-Alban de Mayence. De l'abbaye de Lobbes sortit Rathier († 974) qui devint évêque de Vérone et lutta sans trêve pour la réforme de son clergé et la pureté de la doctrine, comme en témoignent ses écrits,

ses sermons et ses lettres. En Italie, Gezon (vers 950), abbé de Saint-Marcien de Tortone, écrit un traité *De corpore et sanguine Domini*.

VI. Au XI[e] SIÈCLE. — 1° Dans le cours de ce siècle, l'ordre de Saint-Benoît se divise en plusieurs branches. Saint Romuald fonde les camaldules auxquels s'unissent les abbayes gouvernées par saint Pierre Damien, évêque d'Ostie et docteur de l'Église; saint Jean Gualbert établit Vallombreuse; saint Étienne de Muret, Grandmont; Robert d'Arbrissel, Fontevrault, et saint Robert de Molesmes inaugure la réforme de Citeaux qu'illustrera saint Bernard. Nous laisserons de côté ces diverses familles du grand ordre bénédictin, nous attachant à la branche principale qui est celle de ceux qu'on a appelé les *moines noirs* et dont Cluny est à cette époque la plus puissante abbaye. La réforme inaugurée dans ce monastère se répand dans toute la chrétienté sous l'influence de ses grands abbés saint Mayeul, saint Odilon et saint Hugues. C'est dans cet ordre de Cluny que les papes, conseillés par le cardinal Hildebrand, moine de Sainte-Marie de l'Aventin avant de ceindre lui-même la tiare pontificale, trouveront leur plus ferme appui dans la lutte contre les investitures et les désordes d'un clergé simoniaque et concubinaire.

2° L'ordre bénédictin revendique à juste titre comme lui appartenant plusieurs papes qui illustrèrent l'Église au XI[e] siècle : Silvestre II, Léon IX, Étienne X, Grégoire VII, Victor III et Urbain II. Tous luttent pour le maintien de la discipline et le respect des lois de l'Église. Les décrets promulgués dans de nombreux conciles réunis par leurs soins, leur volumineuse correspondance sont les meilleurs témoins de leur zèle pour la pureté de la doctrine. A Silvestre II, célèbre avant son pontificat sous le nom de Gerbert, moine de Saint-Gérault d'Aurillac, abbé de Bobbio, archevêque de Reims, qui n'ignorait aucune des sciences de son temps, nous devons un traité *De corpore et sanguine Domini*.

3° Nombreux sont ceux qui à cette époque écrivent sur la sainte eucharistie pour réfuter les erreurs répandues à cette époque et en particulier l'hérésie de Bérenger, archidiacre d'Angers. Durand (✝ 1088), abbé de Troarn en Normandie, Lanfranc (✝ 1089), prieur du Bec, puis archevêque de Cantorbery, écrivent des traités *De corpore et sanguine Domini*, et ce dernier, au concile de Tours en 1055, amena l'hérétique à abjurer ses erreurs. Un autre religieux du Bec, Ascelin, confond Bérenger à la conférence de Briosne et lui adresse une lettre où il affirme la doctrine catholique sur la présence réelle de Notre-Seigneur dans la sainte eucharistie. Voir t. I, col. 2036. Guitmond (1088), moine de la Croix-Saint-Leuffroy et évêque d'Aversa, compose une *Confessio de sancta Trinitate et Christi humanitate corporisque ac sanguinis Domini nostri veritate*, et un livre *De corpore et sanguine Domini*. Un moine d'un monastère inconnu traite le même sujet dans une *Epistola de veritate corporis et sanguinis Christi*. Le B. Wolphelme (✝ 1091), abbé de Brauweiler, écrit une lettre sur le même sujet et publie des règlements sur l'utilité de la lecture et de la méditation des saintes Écritures. L'ouvrage intitulé *De multiplici Berengarii damnatione* est également l'œuvre d'un religieux de l'ordre de Saint-Benoît. Albéric (✝ 1088), moine du Mont-Cassin et cardinal, combat les erreurs de Bérenger et de Pierre de Bruys dans un traité *De veritate corporis Christi*. Il écrit en outre un livre *De virginitate B. Mariæ Virginis*. Mais aucun de ces traités ne nous est parvenu.

4° Dans l'œuvre de la réforme des mœurs du clergé, dans la lutte contre la simonie, dans la querelle des investitures, les papes trouvent dans l'ordre monastique leurs coopérateurs les plus fidèles, leurs conseillers les plus dévoués, comme Hugues (✝ 1109) de Cluny, Richard (✝ 1121), abbé de Saint-Victor de Marseille, et les évêques sortis des cloîtres bénédictins. Un prieur de l'abbaye de Nonantule, nommé Placide (vers 1070), écrivit un livre *De honore Ecclesiæ*, contre les investitures. Un moine du Mont-Cassin, Brunon d'Asti (✝ 1123), nommé par saint Grégoire VII évêque de Segni, se montre l'intrépide défenseur des droits de l'Église. A Rome, il combat les erreurs contre la sainte eucharistie et parmi ses écrits on remarque des traités *De incarnatione Domini et ejus sepultura; De sacrificio azymo, De sacramentis Ecclesiæ, mysteriis atque ecclesiasticis ritibus, Cur corrupitur Ecclesiæ status*, et des lettres à Pascal II, où il reproche assez vivement à ce pape les concessions accordées aux exigences de Henri V. Humbert (✝ 1063), moine de Moyen-Moutier, cardinal-évêque de Sainte-Rufine et bibliothécaire de la sainte Église romaine, est envoyé par Léon IX à Constantinople pour combattre les prétentions schismatiques des Grecs qu'il réfute en plusieurs ouvrages; il écrit en outre trois livres contre les simoniaques. Anselme (✝ 1086), évêque de Lucques, défend par ses actes et ses écrits le pape légitime contre l'antipape Guibert.

5° Parmi les autres bénédictins remarquables par leur doctrine et dont les ouvrages sont parvenus jusqu'à nous, nous avons à cette époque : en Allemagne, Hériger (✝ 1007), abbé de Lobbes, auteur d'une lettre *De diversitate quæ inter Dionysium et Bedam occurrit;* il avait lui aussi composé un traité *De corpore et sanguine Domini*, qui n'a pas été publié. Burchard (1025), moine de Lobbes, puis évêque de Worms, a laissé un *Pénitentiel*. A Bernon (✝ 1048), moine de Fleury et de Prum, puis abbé de Reichenau, nous devons quelques petits traités qui intéressent surtout la liturgie, comme le suivant : *Libellus de quibusdam rebus ad missæ sacrificium pertinentibus;* de plus il combat les erreurs de Cassien dans une lettre adressée à un nommé Frédéric très versé dans les questions théologiques. Othlon (✝ vers 1052), moine de Tegernsee, de Saint-Emmeran de Ratisbonne, de Fulde où il exerce les fonctions d'écolâtre, compose un dialogue *De tribus quæstionibus, id est de divinæ pietatis agnitione, judiciorumque divinorum necnon de varia bene agendi facultate*, une lettre *De permissionis bonorum et malorum causis* et un *Libellus metricus de doctrina christiana;* auteur ascétique, il écrit divers ouvrages *De cursu spirituali; De admonitione clericorum et laicorum*.

6° A la fin du X[e] siècle, à la demande de saint Oswald, religieux de Fleury-sur-Loire devenu évêque de Worcester, un moine de ce monastère, saint Abbon, qui en devait être abbé, se rendit en Angleterre pour y remplir les fonctions d'écolâtre, et plus tard le B. Lanfranc (✝ 1089), d'abbé du Bec devenu archevêque de Cantorbéry, n'eut rien de plus à cœur que d'établir dans son diocèse des écoles semblables à celles où lui-même avait enseigné avant son épiscopat.

Lanfranc eut pour successeur sur le siège de Cantorbéry son disciple Anselme qui, né à Aoste en 1033 ou 1034, avait, en 1060, revêtu l'habit monastique à l'abbaye du Bec dont il ne tardait pas à devenir prieur, puis abbé. En 1093, Guillaume le Roux le choisissait pour archevêque de Cantorbéry. Anselme ne tarda pas à entrer en lutte contre les prétentions sacrilèges du roi d'Angleterre, et sous ce prince et sous son successeur, Henri Beauclerc, il ne cessa de combattre pour les libertés de l'Église. Deux fois il dut abandonner son siège et venir chercher un refuge à Rome. Il mourut à Cantorbéry, le 21 avril 1109. Saint Anselme a laissé de nombreux écrits théologiques, comme le *Monologium*, le *Proslogium*, le *Cur Deus homo* dans lesquels, ne s'appuyant plus uniquement sur l'Écriture sainte et la tradition, il applique la raison avec toutes ses ressources à la méditation des vérités de la foi. Aussi est-il regardé à bon droit comme le Père de la théologie scolastique. Dans le *Proslogium* auquel il avait d'abord donné ce titre significatif *Fides quærens intellectum*, se trouve le célè-

bre argument de l'existence de Dieu auquel saint Anselme a donné son nom. Lorsqu'il fut connu, un moine de Marmoutier, nommé Gaunilon, souleva des objections dans un écrit intitulé : *Liber pro insipiente,* auquel il répondit par un *Liber apologeticus.* Voir t. I, col. 1327 sq. Saint Anselme eut pour biographe Eadmer († 1124), religieux bénédictin, puis évêque de Saint-André, auteur de divers ouvrages : *De excellentia B. Mariæ Virginis; De quatuor virtutibus quæ fuerunt in B. Maria; De beatitudine cælestis patriæ; De sancti Anselmi virtutibus.* A l'école du Bec et sous la direction de saint Anselme se forma Guibert († 1124), moine de Saint-Germer de Flaix et abbé de Notre-Dame de Nogent dans l'ancien diocèse de Laon. Il écrivit contre les juifs un traité de l'incarnation ; nous lui devons en outre une lettre *De bucella Judæ tradita et de veritate Dominici corporis;* quatre livres *De sanctis et de pignoribus sanctorum ;* ayant à discuter sur l'authenticité de certaines reliques de Notre-Seigneur, il est amené à y prouver contre Bérenger la réalité du corps du Christ dans l'eucharistie; et divers opuscules *De laude sanctæ Mariæ* et *De virginitate.* Arnoul († 1124), moine de Saint-Lucien de Beauvais, puis de Cantorbéry, abbé de Peterborough et évêque de Rochester, avait également étudié à l'abbaye du Bec; on lui doit une *Epistola de incestis conjugiis,* et des *Responsiones ad varias Lamberti quæstiones de sacramento eucharistiæ.* Gilbert Crispin († 1114), religieux du Bec, puis abbé de Westminster, a composé une *Disputatio judæi cum christiano.* Hugues de Boves ou d'Amiens († 1164), moine de Cluny, prieur de Saint-Pancrace de Lœwes et abbé de Reading, puis archevêque de Rouen, a laissé divers écrits parmi lesquels *Dialogorum seu quæstionum theologicarum libri VII; De Ecclesia et ejus ministris libri III* contre les hérétiques de son temps et un traité *De fide catholica et oratione dominica.*

VII. AU XII[e] SIÈCLE. — 1° A l'occasion des luttes de saint Anselme pour la défense de la liberté de l'Église un moine de Fleury-sur-Loire, Hugues († 1124), écrit un livre *De regia potestate et sacerdotali dignitate* qu'il adresse à Henri Beauclerc, roi d'Angleterre, et dans lequel il recherche avec plus de naïveté que de bonheur les moyens d'accorder les droits de l'Église avec les prétentions du monarque. A la même époque Geoffroy († 1132), abbé de la Trinité de Vendôme, aidait de tout son pouvoir les souverains pontifes dans leurs luttes contre les investitures et le pape Urbain II le nommait cardinal du titre de Sainte-Prisque. Outre des lettres fort importantes et un livre *De corpore et sanguine Domini,* Geoffroy de Vendôme composa divers traités *De ordinatione episcoporum et de investitura laicorum; De simonia et investitura laicorum ; De possessionum ecclesiasticarum investitura quod regibus concedatur; Qualiter dispensationes in Ecclesia fieri debeant.*

2° Après avoir eu pour maîtres les chefs de deux écoles rivales, Roscelin et Guillaume de Champeaux, Abélard enseigna en diverses villes et en 1113 fut mis à la tête de la grande école de Notre-Dame de Paris. Fier de ses succès, il soutenait les opinions les plus téméraires et s'abandonnait sans retenue à toute l'ardeur de ses passions. Ayant eu à subir des épreuves et des humiliations de toute nature, Abélard alla demander l'habit religieux au monastère de Saint-Denis. Il continua à y enseigner ainsi qu'à Saint-Ayoul de Provins, et en combattant les erreurs de Roscelin fit revivre le sabellianisme. Son opuscule *De Unitate et Trinitate* fut condamné au concile de Soissons. Après un séjour forcé à l'abbaye de Saint-Médard, il revint à Saint-Denis où il nia l'origine aréopagitique du patron de son monastère. Il se retira ensuite dans une solitude appelée le Paraclet, puis à Saint-Gildas de Rhuys dont les moines l'avaient élu abbé. Il reprit ensuite son enseignement, ajoutant de nouvelles erreurs aux anciennes. Après sa condamnation par le concile de Sens et le pape Innocent II, il passa à Cluny où il fut accueilli charitablement par Pierre le Vénérable qui, par la douceur, l'amena à reconnaître sincèrement ses erreurs. Il mourut au prieuré de Saint-Marcel de Chalon le 12 avril 1142. Ses principales œuvres théologiques, outre le traité *De Unitate et Trinitate* mentionné plus haut, sont : *Theologia christiana; Introductio ad theologiam; Epitome theologiæ christianæ.* Voir ABÉLARD, t. I, col. 36 sq. Un des plus redoutables adversaires d'Abélard fut, avec saint Bernard, Guillaume, abbé de Saint-Thierry, qui renonça à sa dignité pour suivre la règle cistercienne. On a de lui entre autres écrits : *Disputatio adversus Petrum Abælardum; Disputatio adversus dogmata Petri Abælardi,* et un traité *De sacramento altaris.* Un autre bénédictin, Abaudus, écrivit contre Abélard une dissertation *De fractione panis,* mais ne sut pas se tenir à l'abri de toute erreur. Pierre le Vénérable († 1156), abbé de Cluny, qui eut une grande influence sur Abélard pendant les dernières années de sa vie, est auteur de divers traités contre les juifs, contre les disciples de Pierre de Bruys et contre les mahométans. Bernard de Morlas (1130), moine clunisien, a composé un livre *De Verbi incarnatione,* et un traité *De contemptu mundi.* A la même époque un chanoine de Liége, Alger († vers 1131), avait embrassé la vie monastique à l'abbaye de Cluny, et parmi ses divers écrits on remarque trois livres *De sacramento corporis et sanguinis Domini* contre les erreurs de Bérenger et des traités *De misericordia et justitia; De gratia et libero arbitrio; De sacrificio missæ.* Arnaud (1156), moine de Marmoutier, puis abbé de Bonneval, est auteur de plusieurs ouvrages parmi lesquels un traité *De donis Spiritus Sancti; De cardinalibus operibus Christi.* Dans les écrits de Pierre de Celles († 1183), abbé de Saint-Remi de Reims et évêque de Chartres, nous trouvons des opuscules *De disciplina claustrali* et *De conscientia.*

3° A l'abbaye d'Afflinghem, l'abbé Francion († 1135) compose un traité *De gratia seu de beneficentia Dei,* et à Saint-Martin de Tournay l'abbé Hermann, qui résigna sa dignité en 1137, a laissé un livre *De incarnatione Domini.* Le pieux et savant Rupert († 1135), abbé de Deutz, près de Cologne, avait été moine et écolâtre de Saint-Laurent de Liège. Il commenta presque toute l'Écriture sainte, où il s'appliqua à reconnaître l'œuvre des trois personnes de la sainte Trinité. Aussi donna-t-il à une partie de son travail le titre : *De Trinitate et operibus ejus.* Celui, dit-il, qui ne connaît pas l'Écriture, ne connaît pas le Christ : sa foi n'a pas de base solide et la moindre erreur le renverse. Notons parmi les autres écrits de Rupert : *De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus Sancti; De victoria Verbi Dei, De voluntate Dei; De omnipotentia divina; De meditatione mortis; De gloria et honore Filii hominis; Dialogus inter christianum et judæum,* et un ouvrage se rapportant surtout à la liturgie : *De divinis officiis per anni circulum.* Berengosus (vers 1112), abbé de Saint-Maximin de Trèves, compose un traité *De mysterio ligni Dominici et de luce visibili ac invisibili per quam antiqui Patres meruerunt illustrari,* et trois livres *De inventione sanctæ crucis.* Pothon, abbé de Prum, a laissé cinq livres *De statu domus Dei,* qui selon quelques auteurs doivent être attribués à un autre bénédictin du même nom, Pothon († 1152), moine de Pruvening. D'Eckbert († 1185), abbé de Saint-Florin de Schönau, nous avons douze sermons contre l'hérésie des cathares et un petit traité *De laude s. crucis.* Il était le frère de sainte Élisabeth († 1165), abbesse de Schönau, célèbre par ses visions. A la même époque vivait sainte Hildegarde († 1179), abbesse de Bingen, dont les ouvrages excitaient l'admiration de saint Bernard.

Les écrits de ces deux religieuses témoignent éloquemment de la vie intellectuelle qui régnait alors, même dans les monastères de femmes.

VIII. AUX XIIIe ET XIVe SIÈCLES. — 1° Les changements apportés dans les méthodes d'enseignement font que les écoles des monastères sont peu à peu complètement délaissées pour les universités où se font surtout remarquer les religieux des nouveaux ordres, franciscains, dominicains, carmes et augustins. La décadence des études monastiques, dont se plaignait déjà vivement Abélard, ne fait que s'accroître pendant les XIIIe et XIVe siècles et est presque partout accompagnée d'un relâchement de la discipline. Les chapitres généraux de l'ordre de Cluny, les conciles comme celui de Vienne en 1311, les souverains pontifes comme Benoît XII, s'efforcent d'apporter un remède à ce double mal. Henri de Fautrières, abbé de Cluny, mort évêque de Saint-Flour en 1320, promulgue des règlements pour les jeunes religieux de son abbaye et des monastères qui en dépendent, recommandant l'étude de l'Écriture sainte, ainsi que de la logique et de la philosophie qui leur permettront de mieux comprendre le texte sacré et d'en tirer toutes les conséquences. Les plus illustres et les plus puissantes abbayes fondent près des universités des collèges où elles envoient leurs moines, étudier sous les maîtres les plus célèbres, leur recommandant de ne s'attacher aux sciences profanes qu'autant qu'il sera nécessaire pour l'intelligence des Livres saints et l'étude de la théologie. Plusieurs bénédictins enseignent dans ces universités et parmi eux Guy de Munois (✝ 1313), professeur à Orléans, puis abbé de Saint-Germain d'Auxerre, et Erasme du Mont-Cassin, professeur à Naples.

2° En Angleterre les bénédictins ont à combattre les erreurs de Wiclef et parmi eux se font remarquer Simon Langham (✝ 1376), abbé de Westminster, archevêque de Cantorbéry et cardinal, Ultred Bolton (1380), bénédictin de Durham, Jean Wellys (1388), de Ramsey, et Nicolas de Radcliff (1390), de Saint-Alban. Dans ce même pays Gautier Bederichwort (vers 1360) écrit des commentaires sur le livre des *Sentences* et Adam Eston (✝ 1397), moine de Norwich, puis cardinal, compose, outre de nombreux ouvrages sur l'Écriture sainte, divers traités théologiques qui n'ont pas été imprimés.

3° En Allemagne, Engelbert (✝ 1331), moine d'Admont en Styrie, fut envoyé étudier à Padoue et devint ensuite abbé de son monastère. Il a laissé de nombreux écrits parmi lesquels nous mentionnons : *De gratiis et virtutibus B. Mariæ V.*; *De rebus ad fidem spectantibus*; *De gratia salvationis et justitia damnationis humanæ*; *De libero arbitrio*; *De providentia Dei*; *De statu defunctorum*; *Utrum Deus adhuc incarnatus fuisset si primus homo non fuisset lapsus.* Nous ne devons pas passer sous silence sainte Gertrude (✝ 1342) et sainte Mechtilde qui ont laissé plusieurs livres où elles ont consigné les révélations dont elles ont été favorisées et qui semblent être à cette époque la plus haute expression des enseignements de la théologie mystique.

IX. AU XVe SIÈCLE. — 1° Ce siècle fut une époque de renouvellement pour l'ordre monastique par l'établissement des congrégations bénédictines. En 1404, Othon, abbé de Castels, réforme son abbaye à laquelle s'associent plusieurs monastères de Souabe et de Bavière. Quelques années plus tard, Louis Barbo ayant été pourvu de l'abbaye de Sainte-Justine de Padoue, y établit une observance qui fut embrassée par beaucoup de monastères italiens; ce fut l'origine de la congrégation du Mont-Cassin. En 1417, Jean de Meden commence à Bursfeld, cette grande réforme des abbayes allemandes qui réunira plus de 140 monastères. Sous l'abbé Nicolas de Mazen (✝ 1425), l'abbaye de Melk se réforma, entraînant à sa suite dix-sept monastères d'Autriche. En même temps que l'observance régulière se rétablit, les études sont remises en honneur et les papes et les conciles encouragent tous les efforts tentés vers ce double but. Au concile de Bâle fut promulguée à nouveau la constitution de Benoît XII, et Martin de Senging (✝ vers 1485), abbé de Melk, y prononça un discours *De reformatione status cœnobitici.* On y remarqua en outre Henri de Guelpen (✝ vers 1430), abbé de Saint-Gilles de Nuremberg, Jean de Langdon (✝ 1434), bénédictin de Cantorbéry, évêque de Rochester, qui pendant quelque temps avait été le supérieur des religieux envoyés pour étudier à l'université d'Oxford, et Boldewin qui, d'abbé de Saint-Michel de Lunnebourg, était devenu archevêque de Brême.

2° Parmi les théologiens de cette époque dont les écrits ont été imprimés, nous mentionnerons André d'Escobar (vers 1437), Espagnol, évêque de différents sièges et pénitencier de l'Église romaine; on lui attribue, avec divers ouvrages demeurés manuscrits, un livre intitulé *Methodus confitendi* qui a été souvent réimprimé. Nicolas Tedeschi (1445), jurisconsulte célèbre, enseigna le droit à Sienne, à Parme, à Bologne, et fut nommé archevêque de Palerme. Il eut le malheur de suivre le parti de l'antipape Félix V qui le créa cardinal. Parmi ses ouvrages qui presque tous se rapportent au droit canon, on remarque un *Tractatus de concilio Basileensi et de ejus potestate ac papæ.* Jean Wischler ou de Spire (✝ 1456), prieur de Melk, zélé pour l'observance régulière, publie un traité *De studio lectionis regularis ejusque impedimentis.* Bernard de Waging ou Baging (✝ 1472), chanoine de Saint-Augustin, puis bénédictin et prieur de Tegernsee, est auteur des deux ouvrages suivants : *Remediarius pusillanimium et scrupulosorum* et *De spiritualibus sentimentis et de perfectione spirituali.* A Jérôme de Werden (✝ 1475), prieur de Monsée, nous devons un opuscule *De profectu religiosorum*, et un bénédictin, originaire de Crémone, écrit cinq livres *De veneratione sanctorum.* Hilarion de Vérone (✝ 1464), moine de l'abbaye des Saints-Nazaire-et-Celse, traduit du grec en latin les *Sancti Dorothei doctrinæ de vita recte instituenda.* Bernard de Plaisance (✝ 1486), abbé de la congrégation de Sainte-Justine, publie divers traités : *De contemptu mundi et assumenda religione et de institutione novitiorum*; *Quomodo debeat religiosus in suo monasterio conversari et de modo orandi*; *De resurrectione Christi.* A la même congrégation appartiennent Luc Bernard de Brescia, qui fit imprimer en 1508 les homélies de saint Jean Chrysostome traduites du grec en latin, et le célèbre jurisconsulte Benoit de Castro Sangri ou Benoit de Sangri (1544), auteur d'un traité *De censuris ecclesiasticis* et d'un livre *De hæresibus et hæresiarchis.*

3° Jean Raulin (✝ 1514), docteur en théologie, maître au collège de Navarre et moine de Cluny, commente Aristote et, outre de nombreux sermons, a laissé divers traités parmi lesquels : *Doctrinale mortis* ou *De triplici genere mortis* et *Collatio de perfecta religionis plantatione, incremento et instauratione.* Charles Fernand (✝ 1517), avant d'embrasser la vie monastique, avait également professé à Paris. Il écrivit : *De animi tranquillitate*; *Speculum monasticæ disciplinæ*; *Confabulationes monasticæ*; *De immaculata Virginis conceptione.* Le bénédictin Jean de Marre (✝ 1521), évêque de Condom, s'emploie par ses œuvres et ses écrits à réformer les monastères de l'Aquitaine. Il est auteur d'un *Enchiridion sacerdotale*, et avait en outre composé des traités *De Trinitate* et *De pœnitentia.*

4° En Allemagne, Trithème (✝ 1516), abbé de Spanheim, est auteur d'un grand nombre d'ouvrages que Mabillon appelle *pessima atque utilissima.* Parmi eux, nous mentionnerons seulement les suivants : *De vita, moribus, et doctrina clericorum seu de vitæ sacerdotalis institutione*; *L. VIII quæstionum de pluribus ad Maximilianum imperatorem*; *Resolutiones dubiorum circa*

missarum celebrationem occurrentium; Curiositas regia seu liber VIII quæstionum, 1ª De fide et intellectu, 2ª De fide necessaria ad salutem, 3ª De miraculis infidelium, 4ª De Scriptura sacra, 5ª De reprobis atque maleficis, 6ª De potestate maleficorum, 7ª De permissione divina, 8ª De providentia Dei. Simon Blich (1524), abbé de Saint-Jacques de Pégau, écrit contre les erreurs de Luther. Alphonse Ruiz de Viruez († 1545), moine d'Eaumet, évêque des Canaries et conseiller de Charles-Quint, combat les hérétiques de son époque dans *Philippicæ disputationes XX adversus Lutherana dogmata per Ph. Melanchtonium defensa* et un traité *De matrimonio regis Angliæ.*

X. Au xvie siècle. — 1° Toute l'Allemagne ainsi qu'une grande partie de la chrétienté fut bouleversée dans le cours du xvie siècle par les erreurs de Luther et de ses disciples qui sous le fallacieux prétexte de réforme, attaquaient l'Église romaine. Le concile de Trente se réunit pour opposer une digue à ces pernicieuses erreurs et parmi les docteurs de cette illustre assemblée se firent remarquer les bénédictins Grégoire Cortez, Augustin Loscus, Entychius Cordes et Isidore Clarius. A Grégoire Cortez († 1548), abbé de plusieurs monastères et créé cardinal par Paul III, nous devons entre autres écrits des commentaires sur le *Livre des Sentences,* des traités *De theologiæ institutione; De peccato originali; De potestate ecclesiastica; De theologia et philosophia.* Isidore Clarius († 1555), de la congrégation du Mont-Cassin, fut abbé de Saint-Jacques de Pontida et Paul III le nomma évêque de Foligno. Au concile de Trente, il eut à prononcer divers discours, *De justificatione hominis; De imputatione justitiæ et certitudine gratiæ* et *De gloria.* Il est surtout connu par ses travaux sur l'Écriture sainte. On a en outre de lui une *Adhortatio ad concordiam,* où il invite les hérétiques à revenir à l'Église. Wolfgang Seidl († 1562), moine de Tegernsee, assista comme théologien au concile de Trente. Parmi ses écrits, on doit noter : *Curæ pastoralis ratio brevis et dilucida; Isagoge studii theologici et modus studendi in theologia ex sancto Bonaventura.*

2° L'ordre de Saint-Benoît ne manqua pas d'ailleurs à sa mission pendant toute cette période si agitée et ses membres presque partout soutinrent une lutte courageuse pour la défense de la vérité et des droits de l'Église. Nicolas Buchner (1548), abbé de Zwiefalten, combat par ses écrits les doctrines erronées de Luther. Le vénérable Louis de Blois († 1566), abbé de Liessies en Hainaut, publie : *Collyrium hæreticorum; Defensio veræ fidei; Lettre à une noble dame trompée par les hérétiques.* On lui doit en outre des ouvrages ascétiques parmi lesquels *Psychagogia seu animæ recreatio; Dicta quorumdam Patrum vere aurea ex quorum diligenti lectione anima humilis ineffabilem utilitatem consequitur; Instructio vitæ asceticæ; Speculum monachorum,* etc. Un abbé de Saint-Jacques des Écossais à Ratisbonne, Jean-Jacques Albi (1588), se fait remarquer dans les discussions avec les hérétiques, et son successeur Ninian Wingetus Renfroo (1592), qui, après avoir vaillamment lutté en Écosse pour la défense de la vérité, avait été contraint de venir chercher un refuge en Allemagne, publie : *Flagellum sectariorum qui religionis prætextu seditiones jam in Cæsarem aut in alios orthodoxos principes excitari student.* Moine de Saint-Jacques de Mayence, Wolfgang Trellerus fait imprimer des *Declamationes theologicæ,* et un religieux de Lorsch, Georges Flach, compose un ouvrage intitulé : *Duæ quæstiones de sacrificio missæ et de sacra communione.*

3° La persécution sanglante détruisit presque complètement les ordres religieux en Angleterre et plusieurs abbés et moines de l'ordre de Saint-Benoît payèrent des plus cruelles tortures leur fidélité à l'Église catholique. Un moine écossais, Quentin Kennedy (1563), abbé de Crossraguel, publia un traité pour la défense de la foi en son pays. Le dernier abbé de Westminster, Jean de Feckenan, mort en prison en 1585, avait publié un écrit *Contra juramentum supremæ authoritatis regiæ in ecclesiasticis.*

4° En Espagne, Pierre Alphonse (1552), religieux du Mont-Serrat, renommé pour sa science et sa sainteté, est auteur de divers traités : *De immensis Dei beneficiis et de tribus virtutibus theologalibus; De eucharistia; De vita solitaria; De religione tribusque votis religiosorum; De immortalitate animæ,* etc. Dans ce même monastère vivait au commencement de ce xvie siècle Garcias de Cisneros († 1510), auteur ascétique bien connu pour son célèbre *Exercitatorio de la vida espiritual.* Un moine de Saint-Sauveur d'Oña, Jean de Castaniza, publia un traité *De la perfection de la vida christiana,* traduit en latin sous le titre de *Pugna spiritualis seu de perfectione.*

5° En France, Joachim Perionius († 1559), moine de Cormery en Touraine, professe la théologie à Paris et écrit contre les hérétiques de son temps : *Topicorum theologorum libri II.* Il traduit en outre du grec en latin Aristote et plusieurs Pères de l'Église. Jean Doc († 1560), abbé de Saint-Denis de Paris, puis évêque de Laon, publie des traités *De æterna generatione Filii Dei et temporali nativitate; De Domini resurrectione.* André Croquet († 1580), moine de Saint-Pierre d'Hasnon, écrit des *Catecheses christianæ.* Abbé de Saint-Michel en l'Herm, Jacques de Billy († 1581) compose plusieurs ouvrages ascétiques et donne des éditions de quelques Pères de l'Église : *Interpretatio latina XVIII priorum capitum libri I S. Irenæi adversus hæreses; Isidori Pelusiotæ epistolæ græce et latine; S. Joannis Damasceni opera partim latine, partim græce et latine; S. Gregorii Nazianzeni opuscula quædam.* Il avait commencé l'impression d'une édition des œuvres de saint Grégoire de Nazianze qui fut terminée par Gilbert Génébrard († 1597). Moine de l'abbaye de Mauzac en Auvergne, celui-ci professa à la Sorbonne et devint archevêque d'Aix. Outre ses nombreux travaux sur l'Écriture sainte, Gilbert Génébrard publia divers ouvrages de polémique et vengea la doctrine catholique contre les centuriateurs de Magdebourg. On lui doit divers traités parmi lesquels : *De Trinitate contra hujus ævi trinitarios, antitrinitarios et antitheanos; Ad Lambertum Danæum sabellianismo doctrinam de S. Trinitate inficientem,* et un écrit sur le droit et la nécessité de la liberté des élections des évêques. Il donna une édition des œuvres d'Origène et de quelques écrits d'autres Pères de l'Église comme Hilaire d'Arles, Eucher de Lyon, Fauste de Riez. Les commentaires d'Origène sur saint Jean avaient déjà été traduits en latin par Ambroise Ferrari (1550), abbé de Saint-Bénigne de Gênes.

XI. Au xviie siècle. — 1° Dans les premières années du xviie siècle, se forma en Lorraine la congrégation de Saint-Vanne et de Saint-Hydulphe approuvée par Clément VIII en 1610. Des monastères de France embrassèrent son observance et ainsi fut fondée pour ce pays la congrégation de Saint-Maur, approuvée par les souverains pontifes Grégoire XV et Urbain VIII en 1621 et 1627. A une observance rigoureuse les membres de ces congrégations joignaient une grande ardeur pour le travail intellectuel. Dom Laurent Bénard († 1620), prieur du collège de Cluny à Paris, favorisa de tout son pouvoir la réforme introduite dans les monastères par la congrégation de Saint-Vanne et les nombreux ouvrages ascétiques qu'il a laissés n'ont pas d'autre but. Dom Hugues Ménard († 1644) publie une édition du *Sacramentaire* de saint Grégoire le Grand. Il compose en outre une dissertation *De unico Dionysio Areopagita Athenarum et Parisiorum episcopo.* Le même sujet est

traité par dom Germain Millet († 1647) : *Vindicata ecclesiæ gallicanæ de suo Areopagita Dionysio gloria.* Dom Claude Chantelou († 1664) publie les ouvrages suivants : *Bibliotheca Patrum ascetica, seu selecta veterum Patrum de christiana et religiosa perfectione opuscula; S. Bernardi abbatis Claravalensis Parænetion; S. Basilii Cæsareæ Cappadociæ archiepiscopi regulæ fusius disputatæ.* Dom François Delfau († 1676) annonce l'édition des œuvres de saint Augustin qui paraîtra dans les premières années du XVIIIe siècle et compose plusieurs ouvrages pour combattre les commendes, source de décadence pour l'ordre monastique. Dom René Janvier († 1682) publie les œuvres de Pierre de Celles, abbé de Saint-Rémi de Reims et évêque de Chartres. Dom Luc d'Achery († 1685) termine une édition de l'épître de saint Barnabé commencée par son confrère dom Hugues Ménard. Il publie les œuvres de Lanfranc, de Guibert de Nogent, un *Spicilegium veterum scriptorum*, et un *Asceticorum vulgo spiritualium opusculorum indiculus.* Il commence la publication des *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti.* Dom Joseph Mège († 1691), outre un commentaire sur la règle de saint Benoit, publie entre autres ouvrages : *La morale chrétienne fondée sur l'Écriture et expliquée par les saints Pères.* Dom Jacques du Frische († 1693) édite les œuvres de saint Ambroise, et dom Jean Garet († 1694), celles de Cassiodore, pendant que Louis Bulteau († 1699), outre ses ouvrages historiques, compose divers écrits parmi lesquels : *Cura clericalis; Défense des sentiments de Lactance sur l'usure; Le faux dépôt ou réfutation de quelques erreurs populaires touchant l'usure.* Dom Antoine Paul le Gallois († 1695) publie un *Abrégé des controverses entre les catholiques et les protestants.*

2° En France également, mais en dehors des congrégations nommées plus haut, Jacques du Breul († 1614) publie les œuvres de saint Isidore, évêque de Séville. Alard Gazet († 1626), d'Arras, commente les œuvres de Cassien et le théologien Jacques le Bossu († 1626), après avoir pris part aux délibérations de la célèbre congrégation *De auxiliis*, écrit ses *Animadversiones in XXV propositiones P. Ludovici Molinæ S. J. de concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis.* Albert Belin († 1667), évêque de Belley, publie les *Preuves convaincantes du christianisme ou principes de la foi démontrés par la raison*, et un moine de l'ordre de Cluny, Alphonse Belin ([illegible]), démontre *La vérité de la religion catholique, apostolique et romaine contre les assertions des calvinistes.* Contre ces mêmes hérétiques Corneille Colomban Uraux (1615), abbé du Mont-Blandin, réunit dans son *Malleus calvinistarum* de nombreux textes de saint Jean Chrysostome, de saint Ambroise et de saint Cyprien. C'est également aux disciples de Luther et de Calvin que s'adresse Hubert d'Assonleville (1632), dans son *Commonitorium ad errantes in fide omnes ut ad Ecclesiæ catholicæ unitatem omnes recipiant.* Mentionnons encore en Belgique Benoit Hæften († 1648), prieur d'Afflighem, auteur de nombreux ouvrages ascétiques et des *Disquisitiones monasticæ.*

3° En Espagne, plusieurs bénédictins enseignent à l'université de Salamanque. Laurent Ortiz de Ibarola y Ayala (1610) est auteur d'un traité *De politia et immunitate ecclesiastica.* Joseph de la Cerda († 1645) qui devint évêque, publie divers ouvrages : *De Maria et Verbo incarnato; Maria effigies et revelatio Trinitatis et attributorum Dei.* François Crespo (1657), abbé du Mont-Serrat, est auteur d'un livre qu'il intitule : *Tribunal thomisticum de immaculato deiparæ conceptu.* Joseph Saënz d'Aguirre († 1699), abbé de Saint-Vincent de Salamanque, président de la congrégation de Valladolid et cardinal, outre une collection des conciles d'Espagne, publie : *Defensio cathedræ sancti Petri ad cœtus declarationem cleri gallicani; Ludi Salmanticenses; Tractatus historicus de hæresibus circa naturam et gratiam.* Mais son principal ouvrage est : *De Anselmi archiepiscopi cantuariensis theologia commentariis illustrata.* Voir t. I, col. 639-641. Mentionnons encore parmi les théologiens espagnols de cette époque Pierre de Murga (1658), moine de San-Milan, prieur de Notre-Dame de Hyarte, auteur entre autres écrits de *Disquisitiones morales et canonicæ*, et d'un traité *De beneficiis ecclesiasticis;* Diego de Sylva Pacheco (1668), moine de Saint-Jean de Burgos, puis évêque, commente une partie de la *Somme* de saint Thomas; André de la Moneda (1672), moine du même monastère, abbé de Yrache en Navarre, publie un *Cursus philosophiæ*, et commence un *Cursus theologiæ scholasticæ et moralis ad mentem sancti Anselmi et sancti Thomæ*, dont un volume seulement a été imprimé.

4° En Italie, la plupart des auteurs que nous avons à mentionner appartiennent à la congrégation du Mont-Cassin. Victorin Manso († 1611) enseigne pendant vingt années la théologie en divers monastères avant d'être créé évêque par Clément VIII. On a de lui : *Harmonia theologica Patrum et scholasticorum*, et un traité *De ecclesiasticis magistratibus.* Un moine de Padoue, connu seulement sous le nom de Fortunatus, publie un ouvrage de théologie sous le titre : *Decas elementorum mysticæ geometriæ.* Le Milanais Ambroise de Rusconibus (1619) compose une histoire des hérésies : *Triumphus catholicæ veritatis adversus omnes hæreses ac eorum auctores.* Docteur en l'un et l'autre droit, Jacques Graffio († 1620) est auteur de divers traités parmi lesquels *Decisiones aureæ casuum conscientiæ; Concilia vel responsa casuum conscientiæ; Practica quinque casuum SS. pontifici reservatorum ; De arbitrariis confessariorum.* Parmi les ouvrages d'Alphonse Villagut († 1623), président de la congrégation du Mont-Cassin, nous pouvons citer : *Practica canonica criminalis; De extensione legum tam in genere quam in specie.* Maur Marchesi (1560), de Palerme, édite les œuvres de saint Bruno d'Asti, pendant que celles de saint Pierre Damien sont publiées par Constantin Cajétan († 1650). Nous devons en outre à ce dernier divers écrits parmi lesquels *De singulari primatu sancti Petri; De romano S. Petri domicilio et pontificatu concertatio.* Charles de Baccis († 1683) publie un traité *De principiis universæ theologiæ* [illegible], et Joseph Porta (1690), prieur du Mont-Cassin, une *Theologia scholastica secundum principia S. Anselmi.* Mentionnons enfin le traité *De Ecclesia militante et triumphante* de Pierre de Vecchia († 1695), évêque d'Amalfi.

5° La persécution continue de sévir en Angleterre contre l'Église catholique et les religieux de ce pays sont trop souvent obligés de chercher un refuge sur le continent où sont établis plusieurs monastères destinés à les recevoir. Edouard Maihew, qui avait reçu l'habit monastique des mains du P. Sébert, le dernier bénédictin de Westminster, fit paraître un traité *De fundamentis veteris et novæ religionis.* Grégoire Sayer († 1612), qui entra dans la congrégation du Mont-Cassin, a publié les ouvrages suivants : *Theologiæ moralis thesaurus; Clavis regia sacerdotum casuum conscientiæ; Flores decisionum sive casuum conscientiæ; Summa sacramenti pœnitentiæ*, et *De sacramentis in communi.* François Hamilton († 1617), abbé de Saint-Jacques des Écossais à Ratisbonne, défend le culte des saints par son livre : *De legitimo sanctorum cultu per sacras imagines.* Contre les calvinistes Guillaume Giffart, ou Gabriel de Sainte-Marie († 1628), archevêque de Reims, écrit son *Calvinoturcismus.* Léandre de Saint-Martin († 1635), président de la congrégation anglaise, donne, outre de savants ouvrages sur l'Écriture sainte, une édition d'Arnobe et un traité qu'il intitule : *Otium theologicum tripartitum.* David

Codner (1647), né à Londres et membre de la congrégation du Mont-Cassin, prend la défense de l'Église catholique dans son *Analysis compendiosa authoritatum ex SS. Patribus adductarum pro æquali S. Pauli cum S. Petro potestate.* Alexandre Baillie († 1655), Écossais, abbé de Saint-Jacques de Ratisbonne, fait de même contre les hérétiques de son pays, et Guillaume Johnson († 1663) attaque l'Église anglicane dans un travail où il défend l'autorité des cinq premiers conciles généraux, le pouvoir des évêques, l'Église visible du Christ, etc. Richard Hodleston (1688) se fait également remarquer comme théologien et comme polémiste.

6° Malgré les divisions et les guerres suscitées par l'hérésie, malgré les ruines qui en furent la conséquence, on remarque à cette époque un grand nombre de théologiens dans les monastères allemands. Léonard Rubenus († 1609), moine de Saint-Martin de Cologne, abbé de Saint-Pierre de Paderborn et président de la congrégation de Bursfeld, publie contre les hérétiques *Liber de falsis prophetis et lupis rapacibus,* et *De idololatria.* Nonnosus Hackl (1624), moine de Saint-Emmeran de Ratisbonne, compose un traité intitulé : *Virtutum theologicarum regula fundamentalis.* A Laurent de Dript (1673), moine de Gladbach, nous devons : *Monita salutaria B. Virginis ad suos cultores indiscretos; Anti-decalogus cum refutatione Theodori Reinking de regimine ecclesiastico.* Beda Schwaller (1689), moine d'Einsiedeln, est auteur de *Paradoxa thomistica-theologica* et de *Zona triplex triplicis philosophiæ seu difficultates ex philosophia scholastico-thomistica,* etc. Basile de Finkeneis († 1693), moine de Saint-Lambert en Styrie, publie : *Theologia controversistica; Theologia polemico-mystica, atheo-controversistica; Theologia supernaturalis et naturalis.* Abbé de Saint-Gall, évêque de Novarre et cardinal, Célestin Sfondrate († 1696) compose divers ouvrages de théologie dont le plus célèbre a pour titre : *Nodus prædestinationis.* Dans son *Gallia vindicata,* il défend les droits du souverain pontife contre les prétentions schismatiques de l'Église gallicane. On lui doit en outre : *Regale sacerdotium romano pontifici assertum; Disputatio de lege in præsumptione fundata,* et *Cursus philosophicus Sangallensis.* En 1670, les religieux du monastère de Saint-Gall avaient publié leur *Cursus theologicus in gratiam et utilitatem fratrum religiosorum sancti Galli ab ejusdem monasterii theologiæ professoribus compositus typisque sangallensibus impressus.*

XII. A l'université de Salzbourg. — En 1617, l'évêque de Salzbourg donna aux bénédictins de l'abbaye de Saint-Pierre un collège situé dans sa ville épiscopale. Telle fut l'origine de l'université de Salzbourg qui se développa rapidement sous l'impulsion de Albert Keüslin, moine d'Ottobeuren, puis abbé de Saint-Pierre et premier recteur, et sous celle de son successeur. Les professeurs appartenaient presque tous à l'ordre bénédictin et venaient des divers monastères de l'Allemagne ou de la Suisse. Parmi ceux qui ont laissé quelques écrits théologiques nous nommerons Joseph Burger († 1621), auteur d'un traité *De juramenti natura, obligatione, interpretatione et dispensatione.* Mathieu Weis († 1658), moine d'Elchingen, professeur de philosophie et de théologie, puis recteur de l'université, est auteur de deux traités *De Verbo incarnato* et *Panis divinus.* Charles Stengel (1647), moine d'Elchingen, puis abbé d'Anhausen, écrit entre autres ouvrages contre les hérétiques : *Signaculum crucis; De reliquiarum cultu, veneratione ac miraculis.* Charles Jacob († 1661), moine d'Andech et pro-chancelier de l'université, publia des traités *De gratia divina; De Verbo incarnato; De Deo in se et extra se; De Deo uno et trino; De jure et justitia; Theoremata ex universa doctoris angelici Summa; De artibus humanis,* etc. Didier Schapperger (1666) compose un *Speculum theologicum circa varia præceptorum genera selectis et perutilibus quæstionibus illustratum.* A Marien Schwab († 1664), nous devons des *Quæstiones theologicæ ex Summa S. Thomæ,* et des *Theoremata philosophiæ.* Après avoir professé la théologie, Christophe Rassler († 1675) devint abbé de Zwifalten; il avait composé des traités *De sacramentis in genere; De sacramento et virtute pœnitentiæ ad mentem D. Thomæ; De natura theologiæ; De visione beatifica.* Henri Heinlin publie en 1680 un écrit intitulé : *Medulla theologiæ moralis.* Alphonse Stadelmayer († 1683), qui devint abbé de Weingarten, a composé des traités *De Deo et attributis Deo propriis; De legibus; De visione beatifica.* Magnus Agricola († 1688) est auteur de traités *De mysterio SS. Trinitatis* et *De actibus humanis.* Moine de Prufening, Grégoire Dietl († 1690) compose divers ouvrages parmi lesquels *Clavis tripartita speculativo-moralis; Sacrum conscientiæ directorium; De vitiis et peccatis; De sacramentis in genere et in specie.* A Augustin Reding († 1692), qui devint abbé d'Einsiedeln, nous sommes redevables d'une *Theologia scholastica universa* en 13 in-fol.; et de quelques écrits de polémique : *Controversiæ scholasticæ; Œcumenici tridentini concilii veritas inexistincta; Œcumenicæ cathedræ apostolicæ auctoritas asserta et vindicata.* A la même abbaye appartint Bernard Weibel († 1699) qui publia divers écrits : *De natura theologiæ et de existentia et essentia Dei; De sacrificio missæ.* Grégoire Kimpfler, moine et abbé de Scheyer, laissa un ouvrage : *Tractatus theologicus moralis in decem Decalogi et quinque Ecclesiæ præcepta,* publié après sa mort arrivée en 1693. Maur Oberascher († 1697), qui devint abbé de Monsée, fit imprimer de nombreux ouvrages parmi lesquels *De actibus humanis; De peccatis; De gratia divina; De virtutibus theologicis; De unione Verbi incarnati cum natura humana; De consequentibus unionem Verbi incarnati; De sacramentis in genere et in specie.* Moine de Saint-Lambert en Styrie, Benoît Pettsacher enseigna la théologie et devint recteur de l'université. Il composa un grand nombre de traités qui réunis forment un important ouvrage publié en 1743, 3 in-fol., *Theologia universa speculativo-practica.* Trois frères, religieux bénédictins, professèrent à l'université de Salzbourg : Joseph Mezger († 1683) est auteur d'un ouvrage *De Antichristo ejusque adventu et regno;* François Mezger († 1701), entre autres écrits, faisait paraître un traité *De conscientia erronea et dubia;* et Paul Mezger († 1702) une *Theologia scholastica secundum viam et doctrinam sancti Thomæ.* C'est un ouvrage analogue que publia Charles Schrenck devenu abbé de Saint-Pierre de Salzbourg († 1704) : *Theologia dogmatico-scholastica.* Honorius Aigner, mort en 1704 abbé de Kremsmunster, composa un *Directorium ad confessarii munus rite exsequendum.* Moine de Seitenstetten, Célestin Pley († 1710) livrait à l'impression, entre autres ouvrages, des *Theoremata theologiæ angelicæ benedictino-thomistica,* pendant qu'un autre professeur, Michel Langbartner († 1715), moine de Michaelbeuern, écrivait sur saint Michel et les anges gardiens. Alain Pfeiffer (1713) se fait connaître par des écrits *De charactere sacramentali Christi Domini et satanico Antichristi; Quodlibetum theologico-thomisticum; De Verbo incarnato et Christi sanguine.* Jean-Baptiste Hemm († 1719), abbé de Saint-Emmeran de Ratisbonne, publie divers traités : *De visione Dei; De incarnatione; De SS. Trinitate; De scientia Dei; De voluntate Dei; De vitiis et peccatis.* A Placide Renz (1723), moine de Weingarten, nous devons une théologie et une philosophie *ad mentem S. Thomæ,* et un autre religieux du même nom, mort en 1748, abbé de ce même monastère, publia une *Philosophia aristotelico-thomistica.* Louis Babenstuber († 1726), moine d'Ettal, professe successivement la philosophie, la théologie morale, la théologie scolastique

et l'Écriture sainte; parmi ses nombreux écrits nous ne mentionnerons que *Philosophia thomistica Salisburgensis* et *Ethica supernaturalis Salisburgensis,* plus connue sous le nom de *Cursus moralis Salisburgensis.* Voir col. 4. D'origine écossaise, Bernard Baillie publie vers 1729 un livre de controverses pour montrer les maux causés à sa patrie par les erreurs de Calvin et de ses disciples. Charles Meyer († 1732), de Saint-Ulrich d'Augsbourg, est auteur de traités *De jure et justitia; De SS. eucharistia; De secundo Christi adventu; De statu futuri sæculi;* et un abbé de ce monastère, Célestin Mayr († 1753), écrit divers ouvrages *De jure et justitia; De venerabili eucharistiæ sacramento; De fide divina; De Verbi divini incarnatione; De mysteriis Verbi divini,* etc. Alain Ritter († 1737), moine de Wessofontaine, publie *Theoremata theologica; Selectæ ex universa theologia quæstiones; Homo in triplici natura statu theologice consideratus,* et *Mysterium incarnationis contra hæreticorum errores.* Alphonse Wenzel († 1743), moine de Mallestorp, est auteur des ouvrages suivants : *Controversiæ selectæ ex universa theologia catholica; Philosophia angelico-thomistica; Beata Virgo Maria quæstionibus theologicis illustrata.* A Benoit Schmier († 1744), moine d'Ottobeuren, est due une *Theologia scholastico-polemico-practica,* et un bon nombre d'écrits de ce professeur ont été réunis sous le titre de *Opuscula theologica, philosophica, canonica.* Moine de Kremsmunster, Ambroise Ziegler († 1754) fait imprimer des traités *De incarnatione; De sacramentis in genere; De Deo uno; De Deo trino; De angelis; De gratia.* Le Bavarois Boniface Sanftl († 1758) est auteur de deux ouvrages intitulés : *Ornamentum animæ supernaturale seu gratia justificationis hominis theologico-scholastico-thomistica expensa* et *Genuina regula actuum humanorum seu lex et conscientia.* Grégoire Horner († 1760), qui fut recteur de l'université, publia *Prima fidei catholicæ principia* contre les luthériens. Romain Weixer († 1764), moine de Weihenstephan, compose trois traités intitulés : *Creatura ab æterno possibilis; Creatura actu infinita possibilis; Creatura juxta angelicam præmota.* Eberhard Ruedorfert († 1765) se fit surtout remarquer comme philosophe, mais fut obligé de quitter l'université sur un ordre de l'archevêque de Salzbourg motivé par ses doctrines sur l'invocation des saints. Corbinien Thomas († 1767), moine d'Elchingen, publia en les annotant les ouvrages de Tertullien *De præscriptionibus* et *De baptismo et pœnitentia.* On lui doit en outre *Theologiæ dogmaticæ prolegomena; Principia theologiæ patristicæ; Spicilegium theologicum de Ecclesia Dei; De Verbo Dei scripto et tradito,* et *De quæstione super celebrando paschate inter catholicos et acatholicos exorta.* Ruper Guthrath († 1777) s'appliqua surtout dans ses écrits à discuter les questions qui à cette époque divisaient les esprits. Ses principaux ouvrages sont : *Genuina indoles doctrinæ ecclesiasticæ ingenuæ indoli scientiæ mediæ, probabilismi et gratiæ efficacis opposita; De doctrinæ augustinianæ et molinistæ antithesi; De locis theologicis.* Bennon Ganser († 1779) professa la théologie et la philosophie et a laissé divers volumes intitulés : *Auctoritas Romani pontificis vindicata; Systema sancti Augustini de divina gratia actuali abbreviatum; Monita sacramenti matrimonii; De immunitate clericorum.* C'est également de l'autorité de l'Église que traita Benoit Buecher († 1781) dans deux écrits qui ont pour titre : *De facto Honorii summi pontificis in causa monothelitarum* et *Potestas legislativa Ecclesiæ.* Frobenius Forster († 1791), moine de Saint-Emmeran de Ratisbonne, publia les œuvres d'Alcuin. Herman Scholliner († 1795), professeur à Salzbourg, puis à Ingolstadt, fit paraître un traité sur [illegible] *[illegible] gratiam,* et divers ouvrages parmi lesquels *De merito vitæ æternæ; De hierarchia Ecclesiæ catholicæ; De prædestinatianæ hæreseos ante Calvinum phantasmate; Ecclesiæ orientalis et occidentalis concordia in transubstantiatione; Historia theologiæ christianæ sæculi primi,* et des *Prælectiones theologiæ* pour les jeunes religieux de la congrégation bavaroise à laquelle il appartenait. Anselme Ritter († 1804), abbé de Weingarten, publie les ouvrages suivants : *Ecclesia Dei vivi cum conspectu universæ theologiæ; Ecclesia credentium mundo coæva,* et *De eo quod synagogam cum honore sepeliri oportuit,* et Michel Lory († 1808), moine de Tegernsee, des *Theologiæ dogmatico-theoreticæ institutiones.*

XIII. Au xviii[e] siècle. — 1° Parmi les nombreux bénédictins qui, en Allemagne et en dehors de l'université de Salzbourg, se signalèrent par leurs travaux théologiques, au cours du xviii[e] siècle, nous mentionnerons Candide Rotensheusler, prieur de Saint-Paul en Carinthie (1702), auteur d'un traité *De divinitate;* et Maximilien de Sanvis (1707), moine de Saint-Lambert en Styrie, qui a publié un ouvrage *De virtute prudentiæ.* Jacques Maur Corker († 1715), Anglais de naissance, eut beaucoup à souffrir pour la foi dans son pays natal; il devint ensuite abbé de Lamspring en Allemagne et ne cessa de lutter pour la défense de la foi catholique. Son principal écrit a pour but d'indiquer les devoirs de ses compatriotes et coreligionnaires vis-à-vis de Dieu et du roi. Dans le même monastère, à la même époque, un autre Anglais, Jean Towson († 1718) écrivait un *Enchiridion confessariorum* et une *Brevis expositio missæ.* Romuald Frehel (1719), moine d'Ettal, est auteur d'un ouvrage intitulé : *Fides divina in suis principiis examinata.* Félix Egger († 1720), de Peterhausen, réunit les preuves de la tendre dévotion de l'ordre bénédictin envers la B. Vierge Marie. Abbé de Saint-Trudbert en Brisgau, Célestin Herman (1720) compose une *Theologia selecta secundum Scoti principia scholastica.* Le bénédictin bavarois Jean Rottner († 1725) publie divers traités *De peccato formali, distinctione specifica peccatorum et macula peccati; De pœnitentia; De restitutione honoris et famæ,* et un ouvrage plus important : *Status religiosus ascetico-theologice expensus ad mentem SS. Augustini, Anselmi et Thomæ.* Célestin Rettmayr († 1729) est auteur d'un livre intitulé : *Basis et fundamentum totius theologiæ moralis, id est, disputatio speculativo-moralis de conscientia.* Connu surtout pour ses ouvrages ascétiques, Gaspar Erhard († 1729), moine de Saint-Emmeran de Ratisbonne, écrit les deux ouvrages suivants : *Habitus naturalis noviter expensus secundum antiqua thomisticorum principia; Habitus supernaturalis expensus secundum antiqua thomisticorum principia.* Voulant combattre d'une façon directe les erreurs de son époque, un autre moine du même monastère, Jean-Baptiste Kraus († 1733), est auteur d'une *Expositio fidei ac doctrinæ catholicæ super quædam puncta controversa.* Deux frères, moines de Tegernsee, Bernard et Paul Schallhamer (1732), se font remarquer par leurs écrits : au premier nous devons *Lacrymæ Christi, seu de contritione; Aquæ vivæ seu efficacia, causalitas et effectus sacramentorum; De gratia ad mentem S. Augustini; De distinctione specifica, loco et motu angelorum; Vox tonitrui in rota seu legitima ac verior conscientia;* le second est auteur d'un écrit intitulé : *Tres congressus philosophici 1° cum scotistis, 2° cum recentioribus philosophis, 3° Labores Herculis scholastici.* A la même époque (1732) Hyacinthe Péri commente la première et la seconde partie de la *Somme* de saint Thomas. Charles Meichelbeeck († 1734), moine de Benedictbeuren, est surtout connu pour ses travaux historiques; toutefois il a laissé un volume intitulé : *Exercitationes philosophicæ et theologicæ.* Bernard Pez († 1735), moine de Melk, a édité une *Biblio-*

theca ascetica antiquo-nova, recueil d'ouvrages ascétiques dus à des bénédictins. Religieux de Saint-Emmeran de Ratisbonne, puis abbé de Michelfeld, Henri Hardter († 1738) est auteur d'un traité intitulé : *De efficacia pœnitentiæ in peccata remulta.* Augustin Magg († 1736), moine de Weingarten, a publié divers ouvrages sur des questions de théologie morale. Reginald Perckmayr († 1742), de Saint-Ulrich d'Augsbourg, fait imprimer un traité *De sacramentis.* Professeur de théologie, Grégoire Kurtz († 1750), de Bamberg, est auteur d'une *Theologia sophistica in compendio detecta sive 537 propositiones in theologia christiano-catholica male notæ.* Anselme Schnell († 1751), moine de Weingarten, publie divers cours de théologie : *Cursus theologiæ scholasticæ abbreviatus; Cursus theologiæ moralis abbreviatus ; Cursus theologiæ polemicæ abbreviatus ; Cursus philosophiæ aristotelico-thomisticæ abbreviatus.* L'ouvrage de Gérard Zurcher (1752), moine de Saint-Gall, *Historia pœnitentiæ,* ne se rapporte qu'indirectement à la théologie. François Pappus († 1753), abbé de Merherau, dans son *Scholasticum personæ ecclesiasticæ breviarium,* étudie diverses questions de droit et de théologie morale. Emilien Naisl († 1753), moine de Weihenstephan en Bavière, connu surtout par ses ouvrages ascétiques, réfute les écrits du luthérien Louis de Seckendorf. Engelbert Hermann († 1754), moine d'Attel, publie divers écrits intitulés : *Responsum Nicolai S. P. ad consulta Bulgarorum de baptismate in nomine Christi collato ab errore vindicatum ; Dogmatica Romani pontificis Joannis XXII sententia de statu animarum ante universalem corporum resurrectionem vindicata ; De humana Christi voluntate; Dogmata Ecclesiæ et scholæ de peccato actuali.* Outre un ouvrage de polémique, *Examen theologicum doctrinæ Quesnellianæ,* l'Écossais Marien Brockie († 1757), professeur à Erfurt, publie *Scotus a scoto propugnatus, seu principaliores quæstiones aristotelico-philosophicæ cum parergis ex universa philosophia ad mentem Joa. Duns Scoti.* Abbé de Roten en Bavière, Corbinien Graez († 1757) est auteur d'un traité de *De alta clavium potestate circa materiam fidei.* Thomas Schmitz († 1758), moine de Brauweiller, publia une *Theologia scholastica ad mentem D. Aquinatis.* Président de la congrégation bavaroise et abbé de Tegernsee, Grégoire Plaichshirn est auteur des ouvrages suivants : *Quæstiones disputatæ thomistas inter et scotistas; Meritum reviviscens; To formale peccati; Gratia S. Augustini a diversis tam præterito quam nostro tempore imputatis erroribus immunis.* Célestin Oberndorfer († 1765) publia divers écrits théologiques parmi lesquels *Systema theologico-dogmatico-historico-criticum ; De sacramento ordinis ; De usu formæ conditionatæ; Dissertatio de caritatis initio.* Il laissa inachevée une *Theologia dogmatico-historico-scholastica* que termina son disciple, le bénédictin Anselme Zacherl († 1806). Romain Effingen († 1766), moine de Rheinau, prit part aux controverses qui agitèrent le XVIIIe siècle par son *Judicium D. Thomæ Aquinatis in causa maxime controversa, sive Concordia thomistica libertatis creatæ in linea gratiæ et naturæ cum intrinseca efficacia voluntatis divinæ sine prædeterminatione physica et scientia media.* Anselme Erb († 1767), abbé d'Ottobeuren, publie un traité des cas réservés : *Tractatus theologico-canonicus de casibus reservatis in genere et in specie,* et Bède Cachée († 1767), d'Ochsenhausen, est auteur d'un ouvrage intitulé : *Speculum in ænigmate, id est de Deo et attributis ejus.* Otto Sporer († 1768) publie des *Recollectiones morales super theologiam universam.* Marien Pruggberger († 1770) étudie les lieux théologiques dans ses *Fontes sacræ doctrinæ.* Le Bavarois Virgile Sedlmayr († 1772), religieux de Wessobrunn, a laissé un grand nombre d'ouvrages parmi lesquels : *Cursus philosophiæ; Systema theologiæ dogmatico-scholasticæ juxta methodum S. Thomæ Aquinatis ; Theologia mariana ; Nobilitas B. Mariæ V. sine labe conceptæ ; Reflexiones practicæ in materiam de gratia ; Prædeterminatio infallibilitans ad unum; Catalogus hæresum.* Outre plusieurs traités de philosophie nous devons à Lanfrid Henrich († 1773) un écrit sur les hiérarchies angéliques : *Hierarchia angelorum ad mentem Dionysii,* et un ouvrage intitulé : *Joannes Cassianus pelagianismi postulatus a R. D. Prospero Prantner vindicatus.* Boniface Schrazenthaler († 1775) publie un traité intitulé : *Christus theologice expensus, sive dissertationes theologicæ dogmatico-polemico-scholasticæ de Verbo et Verbo incarnato.* Gall Cartier († 1777), d'Ettenheimmunster, a laissé entre autres écrits : *Tractatus theologicus de sacra Scriptura ; Theologia universalis ad mentem et methodum celeberrimorum nostræ ætatis theologorum ac S. Scripturæ interpretum ; Authoritas et infallibilitas SS. Pontificum in fidei et morum quæstionibus definiendis stabilita.* Il était frère de Germain Cartier, religieux dans le même monastère, connu par ses travaux sur les saintes Écritures. Anselme Molitor ou Muller († 1778), abbé de Deggingen, est auteur d'un traité : *De potestate Ecclesiæ legislativa, coactica et declaratoria.* Un moine de Weingarten, Martin Burgin († 1782), publie contre les protestants un écrit : *De secreta singulorum peccatorum confessione,* et un religieux d'Isnen, Willibald Lay († 1795), traite la même question dans un ouvrage en langue allemande. Meinrad Schwikardt († 1787), d'Ottobeuren, fait imprimer une dissertation *De sacramento baptismatis juxta doctrinam et disciplinam Ecclesiæ atque theologiæ scholastico-dogmaticæ placita.* Professeur à l'université d'Ingolstadt, Emilien Reif († 1790) publie *Systema theologiæ moralis christianæ,* et Boniface Schleichert († 1790), de Breunov et professeur à l'université de Prague, écrit ses *Institutiones historiæ literariæ theologiæ* et une théologie apologétique contre les incrédules et les hérétiques de la fin du XVIIIe siècle. Martin Gerbert († 1793), abbé de Saint-Blaise en la Forêt-Noire, a laissé un grand nombre d'écrits parmi lesquels : *Theologia vetus et nova circa præsentiam Christi ; Demonstratio veræ religionis veræque Ecclesiæ ; De communione potestatis ecclesiasticæ inter summos Ecclesiæ principes, pontifices et episcopos ; De legitima ecclesiastica potestate ; De selectu theologico circa effectus sacramentorum ; De eo quod est juris divini et ecclesiastici in sacramentis ; Apparatus ad eruditionem theologicam ; De recto et perverso usu theologiæ,* et une série d'ouvrages sous les titres de *Principia theologiæ exegeticæ ; Principia theologiæ dogmaticæ, symbolicæ, mysticæ, canonicæ, moralis, sacramentalis, liturgicæ.* Placide Sturmer († 1794) et Célestin Trunk († 1796) écrivent sur le mystère de la sainte Trinité, mais le premier semble favoriser le trithéisme. Le Bavarois Beda Mayr (1794) veut trouver un terrain de conciliation entre les catholiques et les protestants : il publie divers ouvrages dans ce but, mais ne sait pas se tenir à l'abri de toute erreur. Joseph Reindl traite la difficile question des enfants morts sans baptême dans un écrit intitulé : *Justificatio parvuli sine martyrio et baptismate in re suscepto novis conatibus male defensa.* Outre des ouvrages de théologie : *Compendium theologiæ dogmaticæ, scholasticæ et moralis ; Institutiones theologiæ mysticæ,* Dominique Schram († 1797), de Banth, publie un utile ouvrage de patristique : *Analysis operum SS. Patrum et scriptorum ecclesiasticorum.* Romain Koegl († 1800), moine d'Ettal, s'efforce de résumer la doctrine de saint Jean Chrysostome dans un écrit auquel il donne le titre de *Spiritus S. Chrysostomi, seu doctrina moralis ex ejusdem aureis operibus.* Jean-Baptiste Enhuber († 1800), de Saint-Emmeran de Ratisbonne, avait préparé une édition des œuvres d'Alcuin; mais ce travail ne fut pas publié et il ne reste de cet auteur qu'une dissertation *De hæresi Elipandi.*

2° En Italie, parmi les religieux de la congrégation du Mont-Cassin qui se distinguèrent dans les sciences théologiques, nous remarquons Bernard Bissus (†1716), auteur de divers traités de morale sous le titre de *Decas ad moralem scientiam* et d'ouvrages intitulés : *Hierurgia sive rei divinæ peractio ; Crisis de probabilitate.* Archéologue, littérateur et historien, Benoît Bacchini (†1721) publie une dissertation *De ecclesiasticæ hierarchiæ originibus.* Placide Caparelli (1727) fait paraître : *Synopsis ad sacram dogmaticam theologiam hebraicam græco-latinam.* Jean-Gaspar Beretta (†1736) se fait remarquer comme professeur de théologie et de philosophie à l'université de Padoue, et Placide Troici publie une *Theologia positiva, polemica, scholastica et historica.* Nicolas-Marie Tedeschi (†1741), moine de Saint-Nicolas de Catane, professeur de théologie, membre de plusieurs congrégations romaines, évêque puis archevêque, s'applique à faire connaître et goûter la théologie de saint Anselme : *Scholæ D. Anselmi doctrinæ,* et *Sacræ theologiæ synopsis.* Président de la congrégation du Mont-Cassin, Cyprien Benaglia (†1750) est surtout connu comme philosophe : il est auteur d'un *Examen philosophiæ novæ et veteris.* Ange-Marie Quirini (†1755), cardinal et évêque de Brescia, publie un *Enchiridion græcorum quo de illorum dogmatibus et ritibus summorum pontificum decreta post schismatis epocham edita.* A Jean-Baptiste Federici (1792) on doit une dissertation sur l'immaculée conception, et Nicolas-Antoine Giustiniani (†1796) fait paraître une édition des œuvres de saint Athanase.

3° En Espagne, Jean-Baptiste Lardito (1700) professe à l'université de Salamanque et publie plusieurs ouvrages où il s'applique à commenter la doctrine de saint Anselme. Emmanuel Navarro (1708) fut également professeur à Salamanque et devint supérieur général de la congrégation de Valladolid. Il publia diverses dissertations *De sacro-sancto Trinitatis mysterio ; De angelis ; De virtutibus theologicis.* Benoît Jérôme Feijoo y Montenegro (†1764) est auteur d'un ouvrage sur les principales erreurs de son époque. Dans le Portugal, un bénédictin, Jean de l'Expectation, fait paraître son *Systema theologicum ad mentem S. Anselmi,* et Antoine-Joseph Rodriguez publie *Demonstratio religionis christianæ,* et *Theologiæ moralis et civilis tractatus.* Au Brésil, Mathieu Pinna (1729) revendique les droits de la vérité dans un écrit intitulé : *Defensio doctrinæ S. Matris Ecclesiæ in constitutione Unigenitus adversus errores P. Quesnelli.*

4° Les religieux de la congrégation de Saint-Maur continuent leurs éditions des Pères. Malheureusement le venin subtil de l'hérésie janséniste se fait trop souvent sentir dans leurs travaux. Les œuvres de saint Bernard sont éditées par dom Jean Mabillon (†1707), qui écrivit la préface de l'édition des œuvres de saint Augustin publiées sous la direction de dom Thomas Blampin (†1710). Hildebert, évêque du Mans puis archevêque de Tours, eut pour éditeur dom Antoine Beaugendre (†1708); saint Grégoire le Grand dom Thierry Ruinart (†1709), qui fit également imprimer les *Acta primorum martyrum sincera et collecta.* Dom Gabriel Gerberon (†1711) édita les œuvres de saint Anselme et publia *Apologia pro Ruperto abbate Tuitiensi,* où il montre que ce célèbre abbé n'a jamais erré dans sa doctrine sur l'eucharistie. Les œuvres de saint Irénée trouvent un éditeur dans dom René Massuet (†1716), celles de saint Jérôme sont publiées par dom Jean Martianay (†1717), celles de saint Cyrille de Jérusalem par dom Augustin Touttée (†1718) et dom Prudent Maran (†1762), éditeur des œuvres de saint Cyprien et de saint Justin. Ce dernier avait été en outre le collaborateur de dom Julien Garnier (†1725) pour l'édition des œuvres de saint Basile. Dom Denis de Sainte-Marthe (†1725) publie les ouvrages de saint Grégoire le Grand, dom Pierre Constant (†1721) ceux de saint Hilaire, et il avait préparé une grande collection des lettres des papes, dont un seul volume a paru. Les pères Charles (†1739) et Vincent de la Rue (†1762) publient les œuvres d'Origène ; dom Bernard de Montfaucon (†1741) celles de saint Jean Chrysostome et de saint Athanase ; il édite en outre ce qui nous reste des *Hexaples* d'Origène, les *Analecta græca seu varia opuscula græca hactenus non edita* et le livre de Philon sur la vie contemplative. Dom Charles Clémencet (†1778), avec l'aide de dom Louvart (†1739) et de dom Maran, publie les œuvres de saint Grégoire de Nazianze. A ces travaux de patristique, il faut joindre l'*Apparatus ad Bibliothecam maximam Patrum,* de dom Nicolas le Nourry (†1724) qui avait été le collaborateur de dom Jacques du Frische dans son édition de saint Ambroise et qui publia lui-même le *De mortibus persecutorum* de Lactance. Outre ces grandes éditions des Pères, il nous faut mentionner quelques autres travaux des bénédictins de la congrégation de Saint-Maur. Dom François Gesvres (†1705) prit ouvertement la défense du trop célèbre Arnauld dans un écrit qu'il intitula : *Defensio Arnaldina, seu analytica synopsis de correptione et gratia ab Ant. Arnaldo doctore et socio Sorbonico a. 1664 edita, ab omnibus reprehensorum calumniis vindicata.* Dom Hugues Mathoud (†1705) publie *Roberti Pulli S. R. E. cardinalis et cancellarii, theologorum, ut vocant, scholasticorum antiquissimi sententiarum libri VIII. Item Petri Pictaviensis... sententiarum libri V.* Dom Claude David (†1705) est auteur d'une dissertation sur saint Denis l'Aréopagite où il s'efforce d'établir que ce saint est l'auteur des ouvrages qui portent son nom. Parmi les nombreux écrits du pieux et docte Mabillon, on remarquera les préfaces des volumes des *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti,* renfermant des observations et dissertations fort utiles pour l'histoire du dogme et la discipline ecclésiastique; son traité des *Études monastiques;* une lettre *De cultu sanctorum ignotorum;* une autre sur le discernement des anciennes reliques, une dissertation *De pane eucharistico azymo et fermentato,* et un livre intitulé : *La mort chrétienne sur le modèle de Notre-Seigneur et de plusieurs saints.* Il publia en outre une importante collection d'auteurs anciens sous le titre : *Vetera analecta, seu collectio veterum aliquot operum et opusculorum.* A cette publication il faut joindre le *Musæum italicum seu collectio veterum scriptorum ex bibliothecis italicis.* Dans un grand nombre de ses travaux, il eut pour collaborateur dom Michel Germain (†1694). Outre quelques traités contre les calvinistes, dom Michel Fouqueré (†1709) a composé *Celebris historia monothelitarum atque Honorii controversia scrutiniis octo comprehensa.* Dom François Lamy (†1711) a publié de nombreux ouvrages parmi lesquels : *Vérité évidente de la religion chrétienne; Le nouvel athéisme renversé ou réfutation du système de Spinosa ; Lettre d'un théologien à un de ses amis sur un libelle qui a pour titre : Lettre de l'Abbé*** aux RR. Pères Bénédictins sur le dernier tome de leur édition de saint Augustin ; Lettres théologiques et morales sur quelques sujets importants ; L'incrédule amené à la religion par la raison en quelques entretiens où l'on traite de l'alliance de la raison avec la foi.* Dom Gabriel Gerberon (†1711) a été l'un des plus ardents défenseurs des doctrines jansénistes et a toujours refusé de se soumettre aux condamnations qui les frappaient. Dans presque tous ses écrits, publiés pour la plupart en pays étranger et sans nom d'auteur, se retrouvent ces erreurs et maintes fois ils n'ont d'autre but que de vouloir les défendre et les justifier. Parmi les ouvrages de ce religieux mort impénitent nous mentionnerons : *Avis salutaires de la B. Vierge Marie à ses dévots indiscrets; Dissertation sur l'Angelus ; Le miroir de la piété chrétienne où l'on*

considère avec des réflexions morales l'enchaînement des vérités catholiques de la prédestination et de la grâce de Dieu et de leur alliance avec la liberté de la créature ; Mémorial historique de ce qui s'est passé en France depuis l'année 1647 jusqu'en 1653 touchant les cinq propositions tant à Paris qu'à Rome, et plusieurs autres ouvrages sur le jansénisme. Contre les sociniens et les protestants, dom Léonard Massiot (✝ 1717) écrit un *Traité du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ et de son union avec les fidèles dans ce mystère.* Dom Denis de Sainte-Marthe (✝ 1725), qui fut supérieur général de la congrégation de Saint-Maur, prend la défense de l'édition des œuvres de saint Augustin, et écrit contre les calvinistes un *Traité de la confession auriculaire.* Dom Louis Pisant (✝ 1726) publie un *Traité historique et dogmatique des privilèges et exemptions ecclésiastiques.* Après s'être montré ardent partisan des doctrines jansénistes et en avoir appelé de la bulle *Unigenitus*, dom Vincent Thuillier (✝ 1736) avait sincèrement reconnu son erreur et s'était soumis aux décisions du souverain pontife. Pour expliquer sa conduite, il publia deux *Lettres d'un ancien professeur de théologie de la congrégation de Saint-Maur qui a révoqué son appel, à un autre professeur de la même congrégation qui persiste dans le sien.* Il a fait paraître en outre une *Histoire de la nouvelle édition des œuvres de saint Augustin*, et un choix d'auteurs anciens sous le titre : *Vetus disciplina monastica, seu Collectio auctorum O. S. B. qui de monastica disciplina tractarunt.* Il avait préparé une *Histoire de la constitution Unigenitus*, dont la publication a été commencée par M. l'abbé Ingold. Dom Norbert Jomart (✝ 1738) a publié deux petits écrits intitulés : *Avis touchant la crainte servile; Avis important touchant la conscience erronée.* Dom Edmond Martène (✝ 1739) ne s'occupa pas de travaux théologiques proprement dits : cependant son *Commentaire sur la sainte Règle*, son grand ouvrage *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, et surtout son *Veterum scriptorum amplissima collectio* doivent le faire placer parmi les religieux qui ont rendu de grands services aux sciences sacrées. Dom Edme Perreau (✝ 1741) a publié un *Traité philosophique et théologique de la vérité.* Dom Louis de la Taste, mort évêque de Bethléem en 1754, a publié des *Lettres théologiques* contre les convulsions et les miracles attribués au diacre Pâris. Dom Prudence Maran (✝ 1762), que nous avons eu déjà l'occasion de nommer, est auteur de divers ouvrages de polémique : *La divinité de N.-S. Jésus-Christ prouvée contre les hérétiques et les déistes par les Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament; La doctrine de l'Écriture et des Pères sur les guérisons miraculeuses ; Les grandeurs de Jésus-Christ et la défense de sa divinité.* C'est également contre les jansénistes et les philosophes que dom Nicolas Jamin (✝ 1782) publia *Pensées théologiques relatives aux erreurs du temps présent.* Outre une édition des œuvres de Bossuet, dom Pierre Deforis, qui mourut sur l'échafaud en 1794 victime de la Révolution, fit imprimer : *Réfutation d'un nouvel ouvrage de J.-J. Rousseau, intitulé « Émile ou de l'Éducation » ; Préservatif pour les fidèles contre les sophismes et les impiétés des incrédules ; L'importance et l'etendue des obligations de la vie monastique pour servir de réponse aux ennemis de l'ordre monastique ; Exposition de la doctrine de l'Église sur les vertus chrétiennes.*

5° Parmi les bénédictins français étrangers à la congrégation de Saint-Maur nous n'avons à citer que dom Hilarion Monnier qui dans une série de lettres s'efforça de prouver que *saint Augustin est la règle qu'on doit suivre dans les matières de la grâce*, et dom Charles Pieltre (✝ 1729), auteur d'un écrit intitulé: *La vraye et fausse dévotion par forme d'entretiens entre un religieux et un protestant.*

Dans la congrégation de Saint-Vanne, dom Mathieu Petit-Didier (✝ 1729), abbé de Senones, publie un *Traité de l'infaillibilité du pape*, une *Justification de la morale et de la discipline de Rome et de toute l'Italie*, et une *Dissertation historique et théologique sur le concile de Constance et l'infaillibilité du pape.* Nous ne citerons de dom Calmet (✝ 1757), lui aussi abbé de Senones, que ses *Dissertations* insérées dans ses commentaires sur l'Écriture sainte. Dom Georges Toussaint (1758) publia un traité *De sacramento matrimonii.* A dom Remi Ceillier (✝ 1761) nous devons une volumineuse *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, et à dom Bernard Maréchal (✝ 1770) une *Concordantia Patrum Ecclesiæ græcæ et latinæ.* Abbé de Grégorienthal, dom Sinsart (✝ 1776) démontre contre les protestants *La vérité de la religion catholique*, s'efforçant d'en mettre les preuves à la portée de tous; il défend le *Dogme catholique sur l'éternité des peines*, et expose contre les jansénistes *Les vrais principes de saint Augustin sur la grâce et son accord avec la liberté.* Il publie en outre un *Recueil de pensées sur l'immatérialité de l'âme, son immortalité*, et un *Essai sur l'accord de la foi et de la raison touchant l'eucharistie.* Dom Charles Chardon (✝ 1771) est l'auteur d'une *Histoire des sacrements* fort estimée : malheureusement, l'auteur refusa obstinément de reconnaître l'autorité de la bulle *Unigenitus.* Citons enfin dans cette même congrégation dom Jean-Baptiste Aubry (✝ 1809) auteur de divers ouvrages parmi lesquels: *Questions philosophiques sur la religion naturelle ; Questions aux philosophes du jour sur l'âme et la matière; L'anti-Condillac ; Théorie sur l'âme des bêtes.* Il avait été chargé de continuer l'œuvre de dom Ceillier, mais rien ne fut publié de ce dernier travail. Voir t. I, col. 2264.

6° Tout le XVIIIe siècle avait été agité par les querelles des jansénistes en révolte contre l'autorité du saint-siège et l'ordre de Saint-Benoît n'avait pas su toujours se préserver de l'erreur. Les doctrines impies des philosophes amenèrent la tourmente révolutionnaire qui, de la France, se répandit dans presque tous les pays de l'Europe. Les gouvernements issus de la Révolution s'emparèrent des monastères et en chassèrent les habitants dont beaucoup, pour demeurer fidèles à leurs vœux, n'hésitèrent pas à affronter la mort, l'exil et les plus cruelles souffrances. Trop souvent les trésors amassés pendant de longs siècles dans les bibliothèques des abbayes bénédictines furent dispersés et enlevés à leurs légitimes possesseurs par la force ou par une législation plus redoutable que la violence. La vie bénédictine ne disparut pas cependant complètement et sur le sol de la vieille Europe les monastères ne tardèrent pas à se relever ou à reprendre une vie nouvelle.

XIV. Au XIXe siècle. — 1° Parmi les bénédictins allemands ou autrichiens qui se firent remarquer par leurs travaux théologiques et moururent dans le cours du XIXe siècle, il nous faut mentionner Godefroid Lumper (✝ 1800), moine de Villingen, auteur d'une *Historia theologica critica de vita, scriptis atque doctrina SS. Patrum*, qui malheureusement s'arrête au IIIe siècle; Jacques Chmell (✝ 1805), moine et abbé de Breunov, publie divers traités : *De officio hominis erga Deum ; Apologia singularis orthodoxæ catholicæque doctrinæ de morali hominis impotentia solis naturæ vitiatæ viribus servandi legem naturalem*, et des *Vindiciæ concilii œcumenici sexti;* en tête de ce dernier travail l'auteur a placé une dissertation historique sur l'hérésie des monothélites. Plus tard un autre religieux de cette abbaye, Bonaventure Muller (✝ 1830), se fera remarquer comme apologiste. Nous devons à Lothaire Fortner (✝ 1805), de Bamberg, un livre *De articulis fundamentalibus et non fundamentalibus ab heterodoxis sine fundamento assertis.* Marien Dobmayr (✝ 1805), moine de Weisenohe, professeur de philosophie, d'histoire et de théologie, laissa une *Theologia dogmatica*, qui ne

parut qu'après sa mort et dont un résumé fut publié en 1823 par Emmanuel Salomon († 1845), moine de Saint-Emmeran de Ratisbonne, sous le titre : *M. Dobmayr institutiones theologiæ in compendium redactæ.* Parmi les écrits de Placide Sprenger († 1806), de Bantz, on remarque *Thesaurus rei practicæ.* Marc Stattmuller († 1808), de Reichenau, a laissé un *Enchiridion theologico-practicum*, et Vital Mosl († 1809), de Saint-Pierre de Salzbourg, quelques travaux de patristique. En 1809 mourait Grégoire Kohler, auteur d'un ouvrage intitulé : *Principia theologiæ liturgicæ.* Moine de Saint-Emmeran de Ratisbonne et professeur de théologie, Wolfgang Frœlich († 1810) a laissé divers écrits parmi lesquels : *De libertate humana; De conjugio sacerdotibus permittendo; Jura S. sedis Romanæ; Quis est Petrus?* etc. Au même monastère appartint Rupert Aign († 1813) auteur d'un *Conspectus theologicus de vitiis et peccatis, de legibus et sacramentis.* Antoine Reyberger († 1818), abbé de Melk, publia des *Institutiones ethicæ christianæ seu theologiæ moralis.* Moine et prieur de Petershausen, Udalric Pfeiffer († 1819) a laissé un traité sur les devoirs de l'homme envers Dieu. Tobie Mollik († 1824), de Saint-Martin de Pannonie, a publié de nombreux écrits parmi lesquels : *Concordia revelationis et rationis circa æternæ vitæ vel mortis prædestinationem; Synopsis catholica de gratiæ actualis doctrinæ hujusque applicatio; Dilutio errorum de votis et clericali cœlibatu; An sit apostasis inter delicta civilia referenda; Incarnatio Redemptoris; Sacrosancti missæ sacrificium rite ac pie celebrandi ratio cum dissertatione de frequenti celebratione et fidelium sacra communione*, et des dissertations sur la religion naturelle et la religion révélée, les sacrements, le culte des saints, la justification, l'Église, etc. Au même monastère appartinrent Isidore Ladislas Guzmics († 1839), mort abbé de Bakonybel, auteur d'une *Theologia christiana fundamentalis* et d'une *Theologia dogmatica*, et Jean Molnar († 1857), des *Institutiones religionis christiano-catholicæ.* Léonard Ruell († 1828), moine de Weingarten, a publié une histoire des dogmes sous le titre *Primæ lineæ historico-theologicæ.* Le même sujet était également traité par Vincent Graesbock († 1828), professeur de théologie, dans ses *Primæ lineæ introductionis in theologiam dogmaticam christiano-catholicam.* Maximilien Prechtl († 1832), moine de Michelfeld, fut élu le 14 janvier 1800 abbé de son monastère qui, deux années plus tard, était supprimé. Il publia divers écrits dans le but de ramener les protestants à l'Église romaine. Emilien Janitsch († 1838), moine de Gottweig, se fit remarquer comme apologiste. Célestin de Konigsdorf († 1840) était abbé de Sainte-Croix de Donauworth lors de la suppression de ce monastère en 1802. Il publia *Theologiæ in compendium redactæ systema.* Moine d'Elchingen, puis des Écossais de Vienne, Romain Mittich († 1841) est auteur d'un ouvrage intitulé : *Systema universæ christiano-catholicæ theologiæ.* Dans son *Das Verhältniss der Philosophie*, Raphael Genhart († 1841) expose les fondements philosophiques de la foi chrétienne et montre l'harmonie existant entre la philosophie et les dogmes de la foi catholique. Grégoire-Thomas Ziegler († 1852), moine de Wiblingen, après la suppression de son monastère, fut professeur de philosophie à Cracovie, puis à Vienne, et fut honoré de la dignité épiscopale; il est auteur d'un ouvrage intitulé : *Principium theologiæ christiano-catholicæ.* Alphonse Sorg († 1874), moine d'Admont, se prononça dans plusieurs écrits contre les doctrines de Gunther que défendit Théodore Gangauf († 1875), abbé de Saint-Étienne d'Augsbourg. Celui-ci, en 1850, renonça à son abbaye pour se livrer plus entièrement à l'étude de saint Augustin et parmi ses écrits nous mentionnerons : *Über Glauben und Wissen; Metaphysische Psychologie des h. Augustinus; Des h. Augustinus speculative Lehre.* Pius Zingerle († 1881) se fait remarquer

comme syriacisant et publie des Actes des martyrs traduits du syriaque, *S. J. Ephræmi syri sermones duo; Monumenta syriaca.* Dom Suitbert Bäumer († 1894), de la congrégation de Saint-Martin de Beuron, publia une étude sur le symbole des apôtres et une histoire du bréviaire. A la même congrégation appartenait dom Benoît Radziwill († 1895), qui, en 1872, avait fait paraître quelques écrits polémiques: *Die kirchliche Auctorität und das moderne Bewustsein* et *Canossa oder Damascus.*

2° En Italie, nous avons à nommer Ange Luchi († 1802), éditeur des œuvres de Venance Fortunat, et Fraja Frangipani († 1819) qui publia quelques sermons de saint Augustin. Louis Vaccari († 1887) est auteur d'un traité *De gloriosa B. Mariæ V. assumptione.*

3° Jean Brewer († 1822), président de la congrégation anglo-bénédictine, publie un ouvrage intitulé : *Religionis naturalis et revelatæ principia*, et Mgr Guillaume Ullathorne († 1889), évêque de Birmingham, est auteur de nombreux écrits sur les questions discutées à son époque, comme l'immaculée conception et l'infaillibilité du pape.

4° En Espagne, Bernard Sala († 1885), moine du Mont-Serrat, publie un *Compendium theologiæ moralis.*

5° En 1833, dom Guéranger († 1875) faisait revivre sur la terre de France l'ordre de Saint-Benoît dans le prieuré de Saint-Pierre de Solesmes, et en 1837, par la volonté de Grégoire XVI, ce petit monastère devenait une abbaye et le chef d'une nouvelle congrégation bénédictine. Parmi les nombreux ouvrages du premier abbé de Solesmes beaucoup se rapportent aux questions discutées dans le cours du XIXe siècle: *Mémoire sur la question de l'immaculée conception de la très sainte Vierge; De la monarchie pontificale; Défense de l'Église romaine contre les accusations du R. P. Gratry; Réponse aux dernières objections contre la définition de l'infaillibilité papale à propos de la lettre de Mgr d'Orléans à Mgr de Malines; Considérations sur la liturgie; Les institutions liturgiques; L'année liturgique; Essai sur le naturalisme contemporain*, et de nombreux articles publiés dans les revues et les journaux. Parmi les disciples de dom Guéranger se place au premier rang dom Jean-Baptiste Pitra († 1889), cardinal de la sainte Église romaine, mort évêque de Porto et Sainte-Rufine, et sous-doyen du sacré collège. Ses travaux patristiques furent publiés dans le *Spicilegium Solesmense*, les *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata*, les *Analecta novissima.* Il eut une très grande part dans la publication des patrologies grecque et latine de l'abbé Migne. A lui et à ses confrères de Solesmes sont dues dans ces collections les éditions de Tertullien, de Minutius Felix, de saint Cyprien et de saint Jean Chrysostome. Cette congrégation était très florissante en France lorsque la persécution religieuse soulevée par la révolution qui depuis un siècle agite ce pays, força ses membres à se réfugier dans des régions plus calmes où en toute liberté ils peuvent prier Dieu et continuer pour sa plus grande gloire les travaux qu'ils avaient cru pouvoir entreprendre sur le sol de leur patrie.

[illegible] *Historia* [illegible] *Benedicti*, 4 in-fol., Vienne, 1754; [illegible] *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, 4 in-4°, Bouillon, 1777-1778; Hurter, *Nomenclator literarius theologiæ catholicæ*, 5 in-8°, Inspruck, 1892-1899; [illegible] Armellini, *Bibliotheca benedictino-casinensis*, in-fol., Assise, 1731; dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Bruxelles, 1770; *Scriptores ordinis S. Benedicti* [illegible], Vienne, 1881; dom F. Plaine, *Series chronologica scriptorum* [illegible] 1884, in-8°, Raigern, 1885; *Bibliographie des bénédictins de la congrégation de France* [illegible], 1889.

B. Heurtebize.

1. BÉNÉDICTION. — I. Notion. II. Existence du pouvoir de bénir. III. Espèces. IV. Effets et mode d'efficacité.

I. Notion. — 1° *Diverses acceptions du mot.* — Dans le langage biblique et ecclésiastique, la bénédiction, *berâkâh*, εὐλογία, *benedictio*, est prise dans des acceptions différentes. — 1. Adressée à Dieu, elle a toutes les significations de la prière, l'adoration, la louange, l'action de grâces et l'invocation. I Cor., x, 16; Apoc., v, 12, 13; vii, 12; S. Hilaire, *Tract. in Ps. CXXXIII*, n. 1, *P. L.*, t. ix, col. 750; S. Chrysostome, *Exposit. in Ps. CXXXIV*, n. 7, *P. G.*, t. lv, col. 399; *in Ps. CXLIV*, n. 1, *ibid.*, col. 465. — 2. Dérivant de Dieu et se répandant sur l'homme et la nature, la bénédiction exprime la faveur divine, les dons et les bienfaits qu'elle apporte. Gen., xxviii, 4; xxxix, 5; xlix, 25, 26; Exod., xxxii, 29; Deut., xxxiii, 23; Ps. iii, 9; xxiii, 5; lxxxiii, 8; cxxviii, 8; Prov., x, 6, 22; xxxii, 18; Is., xix, 24; xliv, 3; lxv, 8; Ezech., xxxiv, 26; Joel, ii, 4; Eph., i, 3; Heb., vi, 7; S. Clément de Rome, *I Cor.*, 31, dans Hilgenfeld, *Novum Test. extra canonem*, Leipzig, 1866, p. 35; Origène, *Comment. in epist. ad Rom.*, l. IX, n. 14, *P. G.*, t. xiv, col. 1221; S. Hilaire, *In Ps. LXVI*, n. 2, 3, *P. L.*, t. ix, col. 438; S. Chrysostome, *Exposit. in Ps. CXIII*, n. 5, *P. G.*, t. lv, col. 311-312; *In epist. ad Rom.*, homil. xxx, n. 1, *P. G.*, t. lx, col. 662. — 3. Quand elle a pour but d'attirer les dons et les bienfaits de Dieu, la bénédiction devient un souhait, un vœu en faveur de celui sur qui on veut faire descendre les faveurs et les grâces divines. Gen., xxvii, 35; Eccli., iii, 10, 11; Heb., xii, 17; Jac., iii, 10. Cf. I Reg., xxiii, 21; xxvi, 25; II Reg., ii, 5; II Esd., xi, 2. Voir *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1894, t. i, col. 1580-1583.

2° *Sens particulier dans lequel nous prenons ce mot ici.* — Mais nous entendons parler exclusivement dans cet article de la bénédiction au sens liturgique, par conséquent de rites accomplis par les ministres sacrés au nom et par l'autorité de l'Église, soit pour consacrer des personnes ou des objets au service de Dieu, soit pour procurer aux fidèles de bons effets spirituels ou temporels. La bénédiction ainsi entendue se distingue de la simple prière ou supplication, faite par les ministres sacrés en leur nom privé ou même au nom de l'Église comme dans la récitation du bréviaire. C'est l'exercice du pouvoir, conféré par l'Église à ses ministres, de bénir au nom de Dieu et de procurer par voie d'intercession publique des effets déterminés.

II. Existence du pouvoir ministériel de bénir. — 1° *Dans l'ancienne alliance.* — Dieu seul, dont l'empire sur le monde créé par lui est absolu, peut produire réellement dans ses créatures animées ou inanimées les effets propres de sa bénédiction. C'est ainsi qu'il a béni la création entière, Gen., i, 22, 28, et après le déluge, Noé et ses fils, Gen., ix, 1; plus tard, il bénit spécialement Abraham, Gen., xii, 2, 3; xxii, 17; xxiv, 1; Isaac, xxvii, 16; Jacob, xxxv, 9; Laban, xxx, 27; les Israélites, Deut., i, 11; xii, 7; Ps. xxviii, 11; Putiphar à cause de Joseph, Gen., xxxix, 5; Samson, Jud., xiii, 24; Job, xlii, 12; le septième jour, Gen., ii, 3; le pain et l'eau, Exod., xxiii, 25; les œuvres de Job, i, 10; la maison du juste. Prov., iii, 33, etc. Il a béni les chrétiens en Jésus-Christ et leur a accordé par lui toute sorte de bénédictions spirituelles. Eph., i, 3. Toutefois, le pouvoir de bénir, qui est essentiellement un pouvoir divin, a été communiqué par Dieu aux créatures qui le représentaient sur terre. Mais tandis que Dieu, en bénissant, produit directement et d'autorité propre les effets de sa bénédiction, ses représentants et ses ministres procèdent par invocation de son nom et par supplication. Jacob demande d'être béni par l'être mystérieux avec qui il avait lutté, et il reçoit la bénédiction demandée. Gen., xxxii, 26, 29. Il appelle sur les fils de Joseph la bénédiction de l'ange qui l'a préservé dans ses malheurs. Gen., xlviii, 16. Les patriarches eux-mêmes bénissent leurs enfants. Isaac bénit Jacob à la place d'Ésaü, Gen., xxvii, 4, 7, 10, 27, 31, 33-41; xxviii, 1-4. Jacob bénit les fils de Joseph, en posant ses mains sur leur tête, Gen., xlviii, 9, 15, et tous ses enfants, sur son lit de mort. Gen., xlix, 28. Moïse, lui aussi, bénit tous les Israélites avant de mourir. Deut., xxxiii, 1. Lors de la dédicace du temple, Salomon bénit tout le peuple assemblé. III Reg., viii, 14, 55-61. Balaam avait déjà béni Israël par ordre du Seigneur. Num., xxiii, 11, 20; xxiv, 1.

Or, le pouvoir de bénir que Dieu accordait aux pères de famille et aux rois, il l'a conféré, dans l'ancienne loi, comme un pouvoir ordinaire à ses prêtres. Déjà Melchisédech, prêtre du Très-Haut, avait béni Abraham. Gen., xiv, 19, 20; Heb., vii, 1, 6. Et cette bénédiction était une preuve incontestable de la supériorité de Melchisédech sur Abraham. *Sine ulla autem contradictione, quod minus est a meliore benedicitur.* Heb., vii, 7. Le jour de sa consécration comme grand-prêtre, Aaron bénit le peuple. Lev., ix, 22, 23. Ce ne fut pas un acte exceptionnel de son sacerdoce. Le Seigneur lui-même en fit une des fonctions ordinaires du sacerdoce mosaïque. L'institution en est racontée Num., vi, 23-27. En constituant l'office de bénir, Dieu indique la formule et l'efficacité de la bénédiction sacerdotale. Par la bouche de Moïse, il donne à Aaron et à ses fils l'ordre suivant : « Vous bénirez ainsi les enfants d'Israël et vous leur direz : Que le Seigneur te bénisse et qu'il te garde! Que le Seigneur te montre un visage bienveillant et qu'il ait pitié de toi! Que le Seigneur tourne vers toi son visage et qu'il te donne la paix! Ils invoqueront donc mon nom sur les enfants d'Israël, et je les bénirai. » La formule de la bénédiction sacerdotale contient trois supplications, dans chacune desquelles le nom du Seigneur est invoqué, et elle assure aux Israélites la protection, la bienveillance divine et la paix, qui est, dans l'Écriture, le résumé de tous les biens, parce qu'elle permet d'en jouir tranquillement. F. de Hummelauer, *Numeri*, Paris, 1899, p. 58-59. Par là, le Seigneur conférait réellement et à perpétuité aux prêtres juifs le pouvoir de bénir le peuple. Deut., x, 8; I Par., xxiii, 13. Et cette bénédiction n'était pas une simple formule de prière; elle avait une réelle efficacité, Dieu promettant absolument de bénir lui-même les enfants d'Israël sur qui son nom aura été expressément invoqué. Num., vi, 27. Voir Procope de Gaza, *Comment. in Num.*, *P. G.*, t. lxxxvii *a*, col. 808. Les prêtres et les lévites remplirent solennellement cet office sous le règne d'Ézéchias. II Par., xxx, 27. Le grand-prêtre Simon étendait les mains sur l'assemblée d'Israël pour la bénir. Eccli., l, 22. L'auteur de l'Ecclésiastique, xxxvi, 18, 19, demande que la bénédiction d'Aaron obtienne son efficacité. Le Seigneur lui-même par la bouche de Malachie, ii, 2, avait menacé les prêtres juifs, devenus prévaricateurs, de tenir leurs bénédictions pour malédiction, s'ils ne voulaient pas remplir sérieusement leurs devoirs. Cf. Knabenbauer, *Comment. in prophetas minores*, Paris, 1886, t. ii, p. 447.

D'après le Talmud, la bénédiction des prêtres juifs avait lieu chaque jour au Temple de Jérusalem au sacrifice du matin, et quand le Temple a été détruit, elle s'est continuée dans les synagogues à la prière du matin. Le jour du grand pardon, on la répétait à quatre reprises. Elle était prescrite par la loi, et elle était obligatoire dans la prière du matin. Talmud de Jérusalem, traité *Taanith*, iv, 1, trad. Schwab, Paris, 1883, p. 175-177. Elle se récitait en hébreu seulement. En province, les prêtres levaient la main à la hauteur des épaules, pour bénir le peuple, et au Temple, ils plaçaient les deux mains au-dessus de leur tête; toutefois, le grand-prêtre ne les élevait pas au-dessus de sa tiare. Traité *Sota*, vii, 2, 6, trad. Schwab, Paris, 1885, t. vii, p. 298, 308. Ils se

tenaient debout pendant la bénédiction. Traité *Taanith*, IV, 1, p. 177. Tous les prêtres présents procédaient simultanément à la bénédiction; les Israélites qui étaient placés derrière les prêtres n'étaient pas compris dans la bénédiction; mais ceux qui étaient devant ou à côté en recevaient les effets. Le pouvoir de bénir avait été conféré à toute la race sacerdotale; aussi la bénédiction d'un prêtre aux mœurs dissolues ou meurtrier n'était pas inefficace. Car, semble dire le Seigneur, de qui émane la bénédiction? N'est-ce pas en réalité de moi, comme il est écrit : « Ils invoqueront mon nom sur les enfants d'Israël! et je les bénirai. » Num., VI, 27. Traité *Guitin*, V, 7, trad., Schwab, Paris, 1887, t. IX, p. 32-33.

2° *Sous la loi nouvelle.* — Jésus-Christ, en diverses circonstances, a béni des personnes ou des choses. Les femmes de la Galilée lui présentaient leurs enfants pour qu'il leur imposât les mains et priât pour eux. Les rabbins avaient coutume de bénir ainsi les petits enfants; ce qui explique la démarche spontanée des mères juives. Les disciples de Jésus voulant écarter les enfants, le Maître s'en indigna, fit approcher ces innocentes créatures et leur imposa les mains. Matth., XIX, 13-15; Marc., X, 13-16. Beaucoup de commentateurs pensent aussi que les femmes juives, ayant vu les malades guéris et les démons chassés par l'imposition des mains du Sauveur, Luc., VI, 18, 19, lui apportaient leurs enfants pour que sa bénédiction éloignât d'eux les maux et attirât sur eux les biens. Knabenbauer, *Comment. in Ev. sec. Matth.*, Paris, 1893, t. II, p. 150. Cf. Origène, *Comment. in Matth.*, t. XV, n. 6, *P. G.*, t. XIII, col. 1269. Avant de remonter au ciel, Jésus éleva ses mains et bénit ses disciples. Luc., XXIV, 50. Pour multiplier les pains, il leva les yeux au ciel, les bénit et les rompit. Matth., XIV, 19; XV, 36; Joa., VI, 11. Sa bénédiction elle-même multipliait les pains et les poissons. Origène, *Comment. in Matth.*, t. XI, n. 2, *P. G.*, t. XIII, col. 908. A la dernière Cène, il bénit le pain et le vin, avant de les consacrer. Matth., XXVI, 26, 27. A Emmaüs, il prit du pain, le bénit, le rompit et le présenta à ses disciples, qui le reconnu- [illegible] Luc., XXIV, 30, 31, [illegible] 35, c'est-à-dire à sa manière habituelle de rompre le pain, après l'avoir béni, car bien plus probablement il n'est pas question de l'eucharistie, mais seulement de la bénédiction ordinaire avant le repas. Knabenbauer, *Evangelium secundum Lucam*, Paris, 1896, p. 639. Les rabbins, d'ailleurs, avaient aussi la coutume de prier et de bénir Dieu avant le repas. Jésus, en adoptant les usages juifs, ne pratique pas seulement une cérémonie de son temps et il veut faire plus que réciter une prière. Il lève les yeux au ciel avant de bénir le pain, Matth., XIV, 19, qui se multiplie d'une façon prodigieuse. Il prie en tant qu'homme pour que sa bénédiction produise les effets que comme Dieu il aurait pu produire directement. Quand il impose les mains aux petits enfants, c'est pour réaliser en eux des effets salutaires, de même que par l'imposition de ses mains, il guérissait des malades. Matth., VIII, 3. Sa puissance divine se manifestait par la guérison produite par le contact de ses mains. Quand il priait son Père, il était assuré de l'efficacité de sa prière et de sa bénédiction à cause de l'union morale de leurs volontés, union aussi étroite que celle de la volonté et de la toute-puissance en Dieu.

Or, Jésus a communiqué à ses disciples le pouvoir de faire des miracles par l'imposition des mains et la bénédiction, car leur salutation devait produire la paix [illegible] Matth., X, 8, 12, 13, Luc., X, 5, 6. Cette salutation n'était pas le salut de politesse ordinaire qu'on formule en pénétrant dans une maison; c'était une prière et une bénédiction, appelant sur les habitants la paix messianique et produisant son effet sur les âmes bien disposées. Knabenbauer, *Comment. in Ev. sec. Matth.*, Paris, 1892, t. I, p. 386-387. De fait, les disciples dans cette première mission guérissaient les malades et chassaient les démons. Luc., X, 17-20. Pour l'expulsion de certains démons, il fallait la prière et le jeûne. Matth., XVII, 15-20. Saint Marc, VI, 13, est seul à dire que les apôtres guérissaient les malades en les oignant d'huile. L'huile ainsi employée n'était pas un remède ordinaire. Il est évident qu'elle n'opérait ses heureux effets que grâce à la bénédiction divine, car il n'y a pas de rapport entre le remède usité et les guérisons obtenues. Il est vraisemblable, d'ailleurs, que cette huile avait été bénite au préalable. Knabenbauer, *Comment. in Ev. sec. Marcum*, Paris, 1894, p. 162-163. Avant de remonter au ciel, Jésus donna aux apôtres le pouvoir définitif et permanent de faire des miracles et de guérir les malades par l'imposition des mains. Marc., XVI, 17, 18. Les faits racontés dans les Actes montrent suffisamment que les apôtres ont usé de ce pouvoir divin.

1. *Bénédiction des personnes.* — Elle a été usitée par les apôtres et dans l'Église. On en trouve une preuve dans les formules de salutation qui commencent et terminent la plupart des épîtres apostoliques. Elles contiennent toutes les mots χάρις, « grâce, » εἰρήνη, « paix, » Rom., I, 7; I Cor., I, 7, etc.; I Pet., I, 2; II Pet., I, 2, ou χάρις, ἔλεος, « miséricorde, » εἰρήνη. I Tim., I, 2; II Tim., I, 2. Ce ne sont pas des salutations ordinaires ni de simples prières, mais de réelles bénédictions. Elles sont des appels à Dieu, auteur de la grâce, de la paix et de la miséricorde, à Jésus-Christ, cause méritoire et efficiente de ces mêmes dons. Les apôtres les donnent, en vertu de leur ministère apostolique et en application des pouvoirs reçus de Dieu et de Jésus-Christ. Les Pères y ont vu de réelles bénédictions, pareilles à celles qui se faisaient au nom de Dieu dans l'Ancien Testament. Origène, *Comment. in epist. ad Rom.*, l. I, n. 8, *P. G.*, t. XIV, col. 853; S. Jérôme, *Comment. in epist. ad Tit.*, *P. L.*, t. XXVI, col. 636; Théodoret, *Int. epist. ad Rom.*, XVI, 24, *P. G.*, t. LXXXII, col. 225; *Int. epist. ad Gal.*, VI, 18, *ibid.*, col. 504. Ce dernier écrivain, *Epist.*, XCVIII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1292, envoyait à son correspondant la bénédiction apostolique contenue II Tim., I, 16-18. Cette coutume de commencer une lettre par une bénédiction a été observée par les Pères apostoliques, saint Clément de Rome, saint Ignace et l'auteur de l'épître attribuée à saint Barnabé. Aujourd'hui encore le pape donne la bénédiction apostolique au début des bulles et constitutions, et les évêques font de même en tête de leurs lettres pastorales.

D'ailleurs, les Pères ont enseigné que le pouvoir de bénir, conféré par Dieu au sacerdoce aaronique, avait passé au sacerdoce chrétien et s'était transmis dans l'Église. *Const. apost.*, l. II, c. LVII, *P. G.*, t. I, col. 737; Théodoret, *Quæst. in Num.*, q. XII, *P. G.*, t. LXXX, col. 363; S. Isidore, *De eccl. offic.*, l. I, c. XVII, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 754; Hézychius, *In Lev.*, l. II, *P. G.*, t. XCIII, col. 893-894. En réalité, la bénédiction sacerdotale a été usitée dans la liturgie chrétienne et en dehors. Tertullien, *Liber de testimonio animæ*, c. II, *P. L.*, t. I, col. 611, en opposant les bénédictions des chrétiens aux malédictions des méchants, distingue chez les chrétiens deux sortes de bénédictions : *Etiam quod penes Deum bonitatis et benignitatis omnis benedictio* [illegible] *sacramentum : Benedicat te Deus, tam facile pronuntias quam christiano necesse est.* Or, il décrit, *Adv. Marcion.*, l. IV, c. XXIV, *P. L.*, t. II, col. 419, le *conversationis sacramentum*, en disant : *Quæ est enim inter* [illegible] *salutatio?* [illegible] rappelle l'ordre donné par Jésus-Christ à ses disciples de saluer les habitants des maisons où ils entraient. Luc., X, 5. Quant au *disciplinæ sacramentum*, il faut l'entendre d'une bénédiction usitée dans le service divin, car *disciplina* dans la langue de Tertullien signifie

souvent ce service. Or, si généralement il entend par bénédiction le sacrifice de la messe, voir Probst, *Liturgie der drei ersten christl. Jahrhunderte,* Tubingue, 1870, p. 196-201, néanmoins, à cause de la formule citée, on peut l'entendre cette fois d'une bénédiction liturgique sur le peuple, donnée dans le service divin. Dans l'ancienne messe, les catéchumènes, après que l'assemblée avait prié pour eux, s'inclinaient sous la main du pontife qui les bénissait. *Const. apost.*, l. VIII, c. VI, *P. G.,* t. I, col. 1077; *Testamentum D. N. J. C.*, édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 118. Il y avait aussi une bénédiction du prêtre pour les fidèles. Théodoret, *In Ps. CV,* 48, *P. G.,* t. LXXX, col. 1736. A Rome, la messe terminée, le pontife, en retournant au *sacrarium,* bénissait successivement les divers groupes de clercs et de fidèles qui s'échelonnaient sur son passage. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* Paris, 1889, p. 179. A la messe gallicane, la bénédiction de l'évêque précédait la communion. Cf. Durand, *De ritibus Ecclesiæ catholicæ*, l. II, c. LVII, Lyon, 1595, p. 567; Bona, *Rerum liturg.*, l. II, c. XVI, dans *Opera,* Venise, 1764, p. 315. Il en existait beaucoup de formules, variables selon la fête, dont l'usage survécut en France à l'adoption de la liturgie romaine. Cette bénédiction existe aussi dans les liturgies mozarabique et ambrosienne. Duchesne, *op. cit.*, p. 212-214. Cf. t. I, col. 962. Le rite romain actuel comporte la bénédiction à la fin de toutes les messes, sauf aux messes des morts.

Les évêques et les prêtres bénissaient les fidèles en dehors de la messe. Les *Constitutions apostoliques,* l. II, c. LVIII, *P. G.*, t. I, col. 740, recommandent à l'évêque de permettre à un évêque étranger de célébrer l'eucharistie et, si celui-ci refuse, de lui faire au moins bénir le peuple. Elles rapportent, l. VIII, c. XXXVII, col. 1140, une formule de bénédiction épiscopale pour terminer l'office du soir. Au l. III, c. X, col. 788, elles interdisent aux laïques d'usurper aucune des fonctions sacerdotales, parmi lesquelles elles indiquent εὐλογίαν μικρὰν ἢ μεγάλην. Des critiques ont vu dans la grande bénédiction celle des évêques et dans la petite celle des prêtres. Mais c'est sans fondement, car s'il est défendu aux diacres de donner la grande et la petite bénédiction, on n'interdit aux prêtres que l'ordination. L. VIII, c. XXVIII, XLVI, col. 1124-1125, 1153. Les prêtres ont donc aussi bien que les évêques le droit de donner ces deux bénédictions. Le prêtre, d'ailleurs, a pour fonction propre de bénir le peuple. L. III, c. XX, col. 804. Il s'agit ici de la bénédiction solennelle et publique, qui probablement était appelée grande bénédiction comparativement à la bénédiction privée, qui était dite la petite bénédiction. Saint Basile, *Epist.*, CXCIX, n. 27, *P. G.*, t. XXXII, col. 724, interdit au prêtre déposé en raison d'une union incestueuse de bénir soit en public soit en particulier. Εὐλογία γὰρ ἁγιασμοῦ μετάδοσίς ἐστιν. Or, ajoute-t-il, le prêtre, coupable même par pure ignorance, ne peut pas donner ce qu'il n'a pas. Cf. Balsamon et Zonaras, *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 677, 680. Le concile *in Trullo* (680), can. 3, Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 941, a porté une décision analogue. Cf. *P. G.*, t. CXXXVII, col. 528, 529. Le concile de Laodicée, tenu en 363, avait défendu, can. 32, Mansi, t. II, col. 570, de recevoir les bénédictions des hérétiques : αἵ τινές εἰσιν ἀλογίαι μᾶλλον ἢ εὐλογίαι. Cf. *P. G.*, t. CXXXVII, col. 1380, 1381. La bénédiction sacerdotale différait de la prière par le rite comme par l'efficacité. Le prêtre, en priant, élevait les mains vers le ciel; en bénissant, il les imposait de diverses manières sur ceux qu'il bénissait. Sur les rites différents de la bénédiction, voir Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., Paris, 1877, p. 99-100.

Toutefois les Pères ont enseigné que l'efficacité de la bénédiction des prêtres dérive de Dieu dont ils sont les ministres. Saint Césaire d'Arles, *Serm.*, CCLXXXV, n. 2, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2284, dit aux fidèles qu'en inclinant leurs têtes sous la bénédiction du prêtre, ils s'humilient non devant un homme, mais devant Dieu. Dans le *Serm.*, CCLXXXVI, n. 5, *ibid.*, col. 2286, il explique ainsi cette inclination : *Quia benedictio vobis, licet per hominem, non tamen ab homine datur.* Et il ajoute : *Nec attendatis si forte negligens est qui exhibet, sed Dominum respicite qui transmittit; benedictio enim quæ vobis datur, ros et pluvia cælestis esse cognoscitur.* Saint Prosper d'Aquitaine, *In Ps. CXXVIII, P. L.*, t. LI, col. 375, remarque que les prophètes, les apôtres et les saints ont béni non en leur nom, mais au nom du Seigneur. Cassiodore, *In Ps. CXXVIII, P. L.*, t. LXX, col. 938, dit : *Ipsa est firma et vera benedictio, quæ sub Domini commemoratione præstatur, a quo venit omne quod expedit.* Cf. *In Ps. CVII*, col. 833. L'auteur de l'*Opus imperf. in Matth.*, homil. XXXII, *P. G.*, t. LVI, col. 805, en parlant de la bénédiction des enfants, dit que ce n'est pas le prêtre qui impose les mains, mais Jésus-Christ au nom de qui on les impose. Procope de Gaza, *Comment. in Num.*, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 507, assure que tout le mérite de la bénédiction doit être rapporté à Dieu, de qui découle tout bien et tout don, et que Jésus-Christ est la voie par laquelle les bénédictions nous arrivent. Hézychius, *In Lev.*, *P. G.*, t. XCIII, col. 893-894, remarque que la bénédiction, donnée par les prêtres, descend du ciel, et que les prêtres ne la donnent pas de leur propre vertu, mais comme étant les représentants de Jésus-Christ.

2. *Bénédiction des objets.* — Dans le Nouveau Testament, il n'est question que de la bénédiction des aliments. Saint Paul expose à son disciple Timothée la doctrine qu'un bon ministre du Christ doit proposer aux fidèles pour les mettre en garde contre les erreurs des faux docteurs. Ceux-ci ordonnaient en particulier de « s'abstenir d'aliments que Dieu a créés pour que les fidèles et ceux qui ont connu la vérité en usent avec actions de grâces. Car tout ce que Dieu a créé est bon et rien ne doit être rejeté, pourvu qu'on le prenne avec action de grâces, parce que tout est sanctifié par la parole de Dieu et par la prière ». I Tim., IV, 3-5. De ce dernier verset on peut conclure que les premiers chrétiens, à l'exemple des Juifs, priaient avant le repas, non seulement pour remercier Dieu des aliments donnés par sa munificence, mais encore pour les sanctifier par la prière et les soustraire à la malédiction qui par suite du péché originel pèse sur toute la nature. Cf. *Const. apost.*, l. VII, c. XLIX, *P. G.*, t. I, col. 1057.

Les Pères ont reconnu la nécessité de bénir et de sanctifier les choses de la nature avant de s'en servir pour le culte ou dans l'usage privé. Pour la bénédiction de l'eau baptismale, voir col. 181-182. On bénissait aussi l'huile qui était employée dans l'administration de plusieurs sacrements. Pseudo-Denys l'Aréopagite, *De eccl. hierarchia,* c. IV, *P. G.*, t. III, col. 471 sq.; *Const. apost.*, l. VII, c. XLII; l. VIII, c. XXIX, *P. G.*, t. I, col. 1044, 1125; *Sacramentaire gélasien*, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1100; *Sacramentaire gallican*, *P. L.*, t. LXXII, col. 569 sq. Voir CHRÊME et HUILES SAINTES. Sur l'usage du sel bénit dans l'administration du baptême, voir CATÉCHUMÉNAT. On bénissait le pain en des circonstances différentes et ces pains bénits étaient nommés *eulogies.* Voir PAIN BÉNIT. Le gnostique Théodote reconnaissait la bénédiction du pain, de l'huile et de l'eau; le pain et l'huile bénits avaient une vertu spirituelle et l'eau exorcisée avait reçu la sanctification. *Excerpta ex scriptis Theodoti*, n. 82, *P. G.*, t. IX, col. 696. A la collation solennelle du baptême, on bénissait le lait et le miel qu'on servait aux néophytes immédiatement après la communion. Voir col. 217. Le *Testament de N.-S. J.-C.*, l. II, 16, p. 138, contient une formule de bénédiction des fruits. Elle est suivie de cette rubrique qu'on ne bénit pas les légumes, mais les fruits des arbres, les fleurs, les roses et les lis. Sur la bénédiction de l'huile et des pré-

mices, voir les *Canons d'Hippolyte*, n. 28, 29. 186-193, dans Achelis, *Texte und Untersuch.*, Leipzig, 1891, t. VI, fasc. 4, p. 56, 112-114. On trouve plusieurs formules de bénédiction et de consécration dans la liturgie de Sérapion, évêque de Thmuis. G. Wobbermin, *Altchrist-liche liturgische Stücke aus der Kirche Ægyptens*, dans *Texte und Untersuch.*, Leipzig, 1899, t. II, fasc. 3 *b*. D'autres se lisent dans le *Sacramentaire gélasien*, l. III, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1125 sq., et dans le *Sacramentaire gallican*, *P. L.*, t. LXXII, col. 567 sq. Pour le rite ambrosien, voir Mercati, *Antiche reliquie liturgiche ambrosiane e romane*, etc., dans *Studi e testi*, Rome, 1902, t. VII, p. 1-32. Les bénédictions se sont multipliées au cours des âges et ont varié suivant les pays. Cf. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, 3 in-4°, Rouen, 1700, passim. On les réunissait parfois dans un livre spécial, le bénédictionnaire, *benedictionalis liber*, contenant les bénédictions à l'usage des évêques et des prêtres. Martigny, *Dict. des antiquités chrétiennes*, p. 434-435. En les instituant, l'Église a usé, pour le bien des fidèles, du pouvoir que Jésus-Christ lui avait communiqué.

Elle a aussi affirmé qu'elle conférait réellement à ses prêtres le pouvoir de bénir et elle a condamné les adversaires des bénédictions qu'elle autorise. Parmi les pouvoirs du lecteur, que mentionne le pontifical romain, il y a celui de *benedicere panem et omnes fructus novos*. A l'ordination du prêtre, le pontife indique le droit de bénir parmi les devoirs des prêtres et il oint les mains de l'ordinand, *ut quæcumque benedixerint benedicentur et quæcumque consecraverint consecrentur et sanctificentur*. Cette onction et cette formule ont été empruntées au rituel gallican. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 358. Au rapport de saint Augustin, *Epist.*, CLXXIX, n. 4, *P. L.*, t. XXXIII, col. 775, Pélage rejetait les prières et les bénédictions de l'Église, parce que la nature peut par elle-même accomplir les œuvres de la justice sans le secours du Saint-Esprit. *His itaque disputationibus perversis et impiis, non solum contradicitur orationibus nostris, quibus a Domino petimus quidquid sanctos petiisse legimus et tenemus; verum etiam benedictionibus nostris resistitur, quando super populum dicimus, optantes eis et poscentes a Domino, ut eos abundare faciat in caritate invicem*, etc. L'évêque d'Hippone continue la formule de bénédiction, en citant I Thess., III, 12; Eph., III, 16; Rom., XV, 13; puis il conclut : *Ut quid eis ista petimus, quæ populis a Domino petiisse apostolum novimus, si jam natura nostra, creata cum libero arbitrio, omnia hæc sibi potest sua voluntate præstare?* etc. Tous les évêques d'Afrique, réunis en concile à Carthage en 416, écrivent au pape Innocent I[er] au sujet de Pélage et de Célestius : *Contradicitur etiam istorum contentione benedictionibus nostris, ut incassum super populum dicere videamur, quidquid eis a Domino precamur, ut recte ac pie vivendo illi placeant, vel illa quæ pro fidelibus precatur apostolus dicens : Flecto genua*, etc. Eph., III, 14. *Si ergo voluerimus, benedicendo, super populum dicere: Da illi, Domine, virtutem corroborari per Spiritum tuum, istorum nobis disputatis contradicit, affirmans liberum negari arbitrium, si hoc a Deo poscitur, quod in nostra est potestate.* P. Coustant, *Epist. rom. pontif.*, Paris, 1721, t. I, p. 871-872. L'Église d'Afrique, s'appuyant sur les exemples de saint Paul, justifie contre Pélage les bénédictions ecclésiastiques et dénonce au pape cette erreur. Innocent III, dans la profession de foi qu'il a imposée aux vaudois, leur a fait déclarer qu'ils ne rejetaient plus les bénédictions, faites par un prêtre en état de péché mortel, mais qu'ils les acceptaient de grand cœur comme celles qui étaient données par le [illegible] ni aux sacrements qu'ils confèrent, ni aux offices ecclé-[illegible] qu'ils remplissent [illegible] ouailles. Denzinger, *Enchiridion*, n. 370. Quand Wiclef et les protestants rejetèrent les bénédictions et toutes les cérémonies de l'Église, les papes et les conciles condamnèrent leurs erreurs et justifièrent les usages ecclésiastiques. Denzinger, n. 559; concile de Trente, sess. VII, *De sacramentis in genere*, can. 13; sess. XXII, *De sacrificio missæ*, c. V.

III. ESPÈCES. — Les nombreuses bénédictions qui sont usitées maintenant dans l'Église peuvent se ranger en différentes catégories, selon que l'on considère leur nature et leurs effets, le ministre ou le rite.

1° *Sous le rapport de leur nature et de leurs effets*, elles se partagent en deux classes : on distingue les bénédictions *consecrativæ* ou *constitutivæ* et *invocatoriæ*. Les premières, qu'on pourrait appeler des *consécrations*, font que les personnes, les objets ou les lieux bénits ont une sorte de caractère sacré, sont enlevés aux usages de la vie commune et destinés au culte divin. De cette sorte, sont pour les personnes, la première tonsure, la bénédiction des abbés et des abbesses, voir t. I, col. 12-13, 18, la consécration des vierges; pour des choses et des lieux, la simple bénédiction ou la consécration d'une église, la consécration des autels, voir t. I, col. 2581-2582, les bénédictions d'un oratoire, d'un cimetière, des vases sacrés, du saint chrême, des saintes huiles, du sel et de l'eau pour le baptême, des ornements sacerdotaux, des *Agnus Dei*, voir t. I, col. 609, etc. Les objets bénits ne doivent plus servir à des usages profanes, même honnêtes, et il y aurait un sacrilège à les détourner de leur destination sainte et à les traiter indignement, surtout avec mépris. — Les secondes, qu'on appelle bénédictions *simples*, sont des invocations par lesquelles les ministres sacrés demandent à Dieu que dans sa bienveillance il accorde aux personnes et aux objets bénits quelque avantage spirituel ou temporel, sans que ces personnes et ces choses deviennent saintes ou sacrées et changent d'état au point de vue religieux. De cette sorte sont la bénédiction apostolique à l'article de la mort, voir t. I, col. 256-259, celle qui est donnée à des jours déterminés aux membres de quelques ordres religieux, la bénédiction papale, celle de l'évêque et du prêtre à la fin de la messe ou en dehors, la bénédiction donnée avec le saint-sacrement, la bénédiction nuptiale (voir ce mot), la bénédiction d'une maison, des champs, des fruits, des aliments, etc. Les objets ainsi bénits peuvent être employés à des usages profanes, mais honnêtes, parce qu'ils n'ont pas été consacrés au service divin. Ainsi l'eau bénite peut servir de boisson; des cierges bénits peuvent être allumés pour s'éclairer. Saint Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, n. 94, déclare qu'on peut, sans péché, jeter aux chiens les os d'un agneau bénit, des œufs de Pâques, aussi bien que les mets bénits par un prêtre avant le repas, si on ne le fait pas par mépris.

2° *Au point de vue du ministre*, les bénédictions sont *papales*, ou réservées au souverain pontife, comme celles du pallium, des *Agnus Dei*, de la rose d'or, du glaive impérial; *épiscopales*, c'est-à-dire réservées de droit à l'évêque; ce sont toutes celles qui se trouvent au pontifical; on a inséré au rituel les bénédictions épiscopales qui, par indult ou par délégation, peuvent être données par un simple prêtre; enfin *sacerdotales*, celles qui peuvent être données par un prêtre sans qu'il ait besoin d'une délégation spéciale; elles se trouvent au missel et au rituel; quelques-unes, au point de vue de la licéité, exigent que le ministre ait juridiction sur les sujets et sont de droit parochial, telle que la *benedictio mulieris post partum*. Quelques bénédictions sacerdotales peuvent être dévolues aux diacres, par exemple celle du cierge pascal au samedi saint. Les réguliers, prélats ou simples religieux, ont relativement aux bénédictions des privilèges spéciaux.

[illegible] Ratisbonne, 1895, une collection de bénédictions approuvées ou.

permises par le saint-siège. Il y a des bénédictions non réservées approuvées pour certains diocèses, des bénédictions réservées aux évêques, mais généralement déléguées aux missionnaires, des bénédictions propres à plusieurs ordres religieux, pour lesquelles les prêtres séculiers ont besoin d'une délégation spéciale, enfin des bénédictions de diverse nature, très récemment autorisées par Léon XIII et la S. C. des Rites.

3° *Sous le rapport du rite,* les bénédictions sont dites *réelles,* lorsqu'elles comprennent l'onction faite avec le saint-chrême, ou *verbales,* lorsqu'elles ne comportent que des paroles ou prières; elles sont *solennelles* ou *simples,* selon qu'elles sont données avec ou sans apparat. Chaque bénédiction a son rite propre. On trouve au rituel romain, tit. VIII, c. I, les règles générales qui concernent les bénédictions données en dehors de la messe.

IV. EFFETS ET MODE D'EFFICACITÉ. — 1° *Effets.* — Comme les bénédictions de l'Église sont un des principaux sacramentaux, nous pourrions dire d'un mot qu'elles produisent les effets ordinaires des sacramentaux. Voir SACRAMENTAL. Toutefois, elles ne produisent pas toutes les mêmes effets, et comme leur efficacité vient principalement de la prière de l'Église, il faut considérer les formules elles-mêmes des bénédictions pour savoir quels heureux effets l'Église attend de chacune d'elles. Or, dans quelques formules, telles que celle de la bénédiction des vases destinés à contenir les saintes huiles, il n'y a pas d'effet spécial demandé et la bénédiction n'a d'autre but que de destiner ces vases exclusivement à la conservation des saintes huiles par respect pour ces choses saintes. Mais d'autres formules, telles que celle de l'eau bénite, demandent à Dieu de communiquer à l'objet bénit *virtutem benedictionis* ou *gratiam benedictionis,* etc. Or, les théologiens se sont demandé si les objets bénits avaient en eux, en raison de leur bénédiction, une vertu spéciale inhérente, une force spirituelle propre. Saint Thomas, *Sum. theol.,* III[a], q. LXXXIII, a. 3, ad 3[um], a déclaré que : *Ecclesia et altare et alia hujusmodi inanimata consecrantur, non quia sint gratiæ susceptiva, sed quia ex consecratione adipiscuntur quamdam spiritualem virtutem, per quam apta redduntur divino cultui, ut scilicet homines devotionem quamdam exinde percipiant, ut sint paratiores ad divina, nisi hoc propter irreverentiam impediatur.* Et le saint docteur en fournit plusieurs preuves. Les théologiens postérieurs ont généralement admis cette doctrine, au moins pour les bénédictions dites *consecrativæ* et *constitutivæ.* Mais ils n'ont pas entendu cette vertu spirituelle d'une vertu inhérente à l'objet consacré. Ils n'y ont reconnu qu'une *virtus transiens.* Suarez, *In III*[am], disp. XV, sect. IV, n. 7, *Opera omnia,* Paris, 1877, t. XX, p. 291-292, a expliqué cette vertu divine des lieux consacrés et bénits en disant : *propter orationes Ecclesiæ Deum ibi speciale aliquod auxilium præbere.* Il ajoute, en effet, *quando hæc sacramentalia in sua benedictione specialiter ordinantur, per Ecclesiæ orationem, ad tales effectus, tunc per modum impetrationis specialiter conferri a Deo tales effectus adhibitis hujusmodi sacramentalibus; ut, verbi gratia, credendum est, in templo consecrato ratione consecrationis Deum specialius assistere ad exaudiendas fidelium orationes, vel eorum animos ad devotionem excitandos, et sic de aliis.* Cajetan, *In III*[am], q. LXXXIII, a. 3, dans *Opera D. Thomæ,* Anvers, 1612, t. XII, p. 277, avait interprété un peu différemment la pensée de saint Thomas. Il avait dit : *quod per hujusmodi consecrationes adipiscuntur res consecratæ spiritualem virtutem inchoative et in hoc ipso sortiuntur divinam præsentiam speciali modo. Consecrationes siquidem ecclesiasticæ non sunt humana tantum opera, sed sunt efficaces ex Christi sacerdotio, a quo sicut per seipsum efficaciam habent sacramentales operationes, quia ab ipso immediate sunt instituta sacramenta, ita participatum in ministris suis efficaciam præbet consecrationibus quæ ab ipsis fiunt, ita quod ex Christi sacerdotio diffuso, participato in nobis reverentiam et devotionem, sicut aquæ ex tactu carnis Christi redditæ sunt habiles ad baptismum et hujusmodi habilitas vocatur spiritualis virtus inchoative.* Par suite, Dieu devient présent aux choses consacrées d'une façon spéciale, *sicut novo instrumento ad excitandam reverentiam et devotionem circa divinum cultum.* Cette vertu spirituelle s'exerce, *cum divina hujusmodi assistentia actualiter utitur re consecrata ad excitandum devotionem, reverentiam vel aliquem alium effectum ad quem res consecrata est faciendum.* Quelques théologiens étendent cette doctrine, même aux objets non consacrés, mais simplement bénits, tels qu'une médaille. Par le fait de leur consécration ou de leur bénédiction, ces objets n'ont aucune nouvelle qualité inhérente; ils ont avec Dieu une relation réelle en vertu de laquelle ils amènent Dieu à produire des effets spirituels en ceux qui se servent d'eux. Cette relation est permanente, puisqu'il reste toujours vrai qu'ils ont été bénits ou consacrés. Il y a donc dans les objets bénits une vertu indépendante du mérite du ministre et de celui qui s'en sert. Mais comme elle résulte des prières de l'Église et de la consécration de l'objet, elle ne produit pas physiquement son effet. Les bénédictions ne sont donc pas des causes efficientes proprement dites; ce sont seulement des causes occasionnelles, en vertu desquelles Dieu excite dans l'âme de pieux mouvements.

Il y a dès lors lieu de s'étonner des sarcasmes lancés contre l'Église catholique au sujet des bénédictions et des consécrations par un écrivain, ordinairement mieux renseigné, Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 1890, t. III, p. 604, note. Dans notre doctrine, il n'y a rien qui soit contraire à la religion en esprit et en vérité, et l'Église romaine n'a pas réintroduit dans le christianisme le pharisaisme et le rabbinisme, repoussés par Jésus-Christ.

2° *Mode d'efficacité.* — Les bénédictions n'opèrent donc pas, comme les sacrements, *ex opere operato;* malgré le sentiment contraire de quelques théologiens, elles agissent seulement *ex opere operantis, per modum impetrationis Ecclesiæ.* Toutefois, il ne faudrait pas les considérer comme de simples prières, comme des vœux, des souhaits, des invocations des secours divins. L'impétration est sans doute le caractère dominant de la bénédiction. Mais ce n'est pas une simple demande, telle que les fidèles en font en leur nom particulier et qui peut ne pas être exaucée. C'est une impétration faite au nom de l'Église, qui s'adresse à Dieu avec confiance. La demande est en quelque sorte impérative, parce que l'Église a reçu de Dieu le droit d'intercéder pour les fidèles et de leur appliquer par mode d'intercession les moyens de salut. Dieu, à cause de la prière de l'Église, accordera au fidèle pour qui elle intercède la grâce demandée, si d'ailleurs il est capable et digne de la recevoir. Toutefois, l'effet n'est pas certain et n'est pas produit infailliblement, parce que Dieu n'a pas promis expressément d'exaucer toujours la prière de son Église. Dans une étude savante et habilement conduite, le P. G. Arendt s'est efforcé de démontrer que les sacramentaux en général et les bénédictions ecclésiastiques en particulier avaient, de par leur institution, le droit d'exiger de Dieu la distribution des grâces suffisantes, et seulement la valeur déprécative pour demander les grâces efficaces. Il pense que Dieu, en accordant à l'Église le pouvoir de bénir, a promis absolument d'accorder à sa prière les secours suffisants, et il affirme que l'Église peut les exiger de Dieu au moins d'une façon générale, car il reconnaît qu'il est impossible de déterminer *in specie et in individuo* quelles sont les grâces suffisantes et quelles sont celles que l'Église, par ses bénédictions, exige que Dieu donne. Cette opinion, qu'il serait trop

long de discuter ici, ne nous a pas paru être clairement et solidement démontrée.

Indépendamment des grâces spirituelles et temporelles obtenues à l'occasion des bénédictions ecclésiastiques en raison de l'impétration de l'Église, d'autres faveurs peuvent être accordées aux fidèles en raison de leurs dispositions personnelles dans la réception de ces bénédictions ou dans l'usage qu'ils font des objets bénits. Elles le sont *ex devotione utentium,* comme dit Bellarmin, *De cultu sanctorum,* l. III, c. VII, dans *Controvers.,* Lyon, 1590, t. I, col. 1649, ou *ex opere operantium,* selon l'expression d'autres théologiens. La réception des bénédictions ecclésiastiques et l'emploi des objets bénits peuvent faire naître chez les pieux fidèles des sentiments de religion et de piété, qui mériteront les faveurs divines. Mais ces grâces actuelles ne seraient pas accordées aux chrétiens qui, par superstition, se serviraient des objets bénits dans le dessein de se procurer des avantages spirituels ou temporels, contraires aux effets que l'Église veut faire obtenir par le moyen de ces objets. L'Église entend favoriser par ses bénédictions la véritable piété, et non de vaines superstitions.

J. Gretser, *De benedictionibus libri duo, quibus tertius de maledictionibus adjunctus,* Ingolstadt, 1615; ou dans *Opera omnia,* Ratisbonne, 1734-1741, t. V; Quarti, *De processionibus ecclesiasticis et litaniis Sanctorum, necnon de benedictionibus* [illegible] *sacris, tractatus duo,* Venise, 1727; F. Probst, *Kirchliche Benedictionen und ihre Verwaltung,* Tubingue, 1857; Id., *Sacramente und Sacramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten,* Tubingue, 1872, p. 62-90; J. B. Pighi, *Liturgia sacramentalium et præscripta ritualis romani servanda,* Vérone, 1891; F. Schmid, *Die Sacramentalien der katholischen Kirche in ihrer Eigenart,* Brixen, 1896; G. Arendt, *De sacramentalibus disquisitio scholastico-dogmatica,* 2e édit., Rome, 1900. La plupart des traités des sacrements en général s'occupent des sacramentaux. Voir en particulier P. Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche,* Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 76-89; P. Hilaire de Sexten, *Tractatus pastoralis de sacramentis,* Mayence, 1895, p. 68-70. — Les liturgistes traitent aussi des bénédictions en général, mais surtout des bénédictions en particulier. Voir Catalani, *Pontificale romanum,* Paris, 1850, t. II; Id., *Cæremoniale episcoporum,* 2 in-4°, Paris, 1860; C. Kozma de Papi, *Liturgia sacra catholica,* 2e édit., Ratisbonne, 1873, p. 410-451; J.-B. de Herdt, *Sacræ liturgiæ praxis,* 6e édit., Louvain, 1877, t. III, p. 375-404; Lerosey, *Explication des rubriques,* Paris, 1889, p. 433-450; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* édit. Migne, Paris, 1863, t. I, col. 1033-1062; Barbier de Montault, *Œuvres complètes,* Paris, 1892, t. V, p. 10-59; Many, *Prælectiones de missa,* Paris, 1903; Id., *De locis sacris,* etc., Paris, 1903, passim. Beaucoup de décisions canoniques sur un certain nombre de bénédictions sont rapportées par S. Pallottini, *Collectio omnium conclusionum et resolutionum quæ in causis propositis apud S. C. cardinalium S. Concilii tridentini interpretum prodierunt,* Rome, 1869, t. III, p. 4-50. Consulter aussi les *Decreta authentica Cong. sac. Rituum,* 4 in-4°, Rome, 1898-1900, à l'aide de l'*Index generalis,* Rome, 1901, aux mots : *Benedicere, Benedictiones,* etc., p. 30-46.

E. Mangenot.

2. BÉNÉDICTION DES ABBÉS ET ABBESSES.

Voir Abbés et Abbesses, t. I, col. 12-13, 18.

3. BÉNÉDICTION NUPTIALE.

— I. Historique. II. Bénédiction simple. III. Bénédiction solennelle.

I. Historique. — La bénédiction du mariage des chrétiens n'est pas partie essentielle du sacrement. Ce point est aujourd'hui hors de discussion. Mais on ne peut nier d'autre part la très haute antiquité de cette bénédiction.

Voici d'abord des témoignages patristiques. Saint Ignace martyr (✝107) écrit à saint Polycarpe : « Il convient aux hommes et aux femmes qui se marient de faire cette alliance suivant le jugement de l'évêque, afin que le mariage soit selon le Seigneur. » *Ad Polyc.,* c. V, *P. G.,* t. V, col. 723. Tertullien au IIe siècle est plus précis : « Comment pourrions-nous décrire la félicité de ce mariage que l'Église concilie, que l'oblation confirme, que scelle la bénédiction, *obsignat benedictio,* que les anges proclament, que le Père céleste ratifie ? » *Ad uxorem,* l. II, c. IX, *P. L.,* t. I, col. 1415. Le même écrivain blâme les mariages qui ne sont pas célébrés en présence de l'Église, *non prius apud Ecclesiam professæ,* en observant que de telles unions courent risque de passer pour débauche. *De pudicitia,* c. IV, *P. L.,* t. II, col. 1038. Saint Ambroise (IVe siècle), voulant détourner les chrétiens d'épouser des infidèles, fait appel au caractère de sainteté du mariage que manifeste aux yeux de tous la bénédiction du prêtre : *Cum ipsum conjugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oporteat, quomodo potest conjugium dici ubi non est fidei concordia. Epist.,* XIX, *ad Vigilium, P. L.,* t. XVI, col. 984. Saint Cyrille d'Alexandrie (Ve siècle) recherche la raison fondamentale de la bénédiction des époux : « Il convenait, écrit-il, que le rénovateur de la nature humaine donnât sa bénédiction non seulement à ceux qui avaient déjà la vie, mais aussi à ceux qui devaient naître, en sanctifiant par sa grâce la source même de la vie. » *In Joa.,* l. II, c. II, *P. G.,* t. LXXIII, col. 223.

L'ancienne discipline canonique n'est pas moins concluante. On trouvera plusieurs décrets qui commandent la bénédiction des époux, ou du moins la supposent, dans le décret de Gratien, part. II, causa XXX, q. V. Qu'il nous suffise de citer les suivants : Can. 1, *Aliter,* attribué au pape saint Évariste (IIe siècle) : *Aliter legitimum non fit conjugium nisi... uxor petatur... et suo tempore sacerdotaliter, ut mos est, cum precibus et oblationibus a sacerdote benedicatur.* — Can. 2, *Nullus,* du pape Hormisdas (VIe siècle) : *Nullus fidelis cujuscumque conditionis sit, occulte nuptias faciat, sed benedictione accepta a sacerdote, publice nubat in Domino.* — Can. 5, *Sponsus,* du IVe concile de Carthage (390) : *Sponsus et sponsa cum benedicendi sunt a sacerdote, a parentibus suis vel paranymphis offerantur. Qui cum benedictionem acceperint, eadem nocte pro reverentia ipsius benedictionis in virginitate permaneant.* Hardouin, *Acta conciliorum,* Paris, 1714, t. I, col. 980.

Les anciens livres liturgiques, depuis le sacramentaire dit de saint Gélase, qui remonte au moins au VIIe siècle, renferment les cérémonies de la bénédiction nuptiale, sous des titres qui varient : *actio nuptialis, de benedictione nubentium, ordo ad sponsam benedicendam, ordo celebrandi matrimonium,* dans les missels, rituels et livres pontificaux des Latins ; *officium coronationis nuptiarum,* dans les euchologes des Grecs. Voir Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* l. I, part. II, c. IX, a. 5, Rouen, 1700, t. II, p. 614-664. Résumant toute cette tradition, le concile de Trente a pu dire, en parlant des mariages célébrés sans bénédiction, sess. XXIV, c. I, *De ref. matrimonii :* « La sainte Église de Dieu, pour de très justes causes, les a de tout temps détestés et prohibés. »

Les formules de bénédiction varièrent selon les époques et les diocèses. Il est facile de s'en rendre compte, en parcourant les textes que publie Martène, *loc. cit.* Dans la liturgie romaine actuelle, la bénédiction intégrale des époux comprend deux parties. La première est au rituel, sous le titre : *Ritus celebrandi matrimonii sacramentum :* nous pouvons l'appeler bénédiction simple. La seconde est au missel, dans la messe *pro sponso et sponsa :* c'est la bénédiction dite solennelle.

II. Bénédiction simple. — [illegible] Concile de Trente, sess. XXIV, c. I, *De ref. matrimonii :* « Après que le curé aura interrogé l'homme et la femme et compris l'échange mutuel de leur consentement, qu'il dise : *Ego vos in matrimonium conjungo, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti,* ou bien qu'il use d'autres paroles selon l'usage reçu de chaque province. » Rituel romain : « Après avoir compris le consentement mutuel des contractants, le prêtre leur commande de joindre l'un et l'autre la main droite et dit : *Ego vos in*

matrimonium conjungo, in nomine Patris ✠ et Filii et Spiritus Sancti. Amen. Ou bien qu'il se serve d'autres paroles selon le rite reçu de chaque province. Ensuite qu'il les asperge avec l'eau bénite. »

Ce n'est qu'au moyen âge qu'on voit paraître la formule *Ego vos conjungo,* dans quelques liturgies. D'après Martène, *loc. cit.*, c. IX, a. 3, n. 6, p. 608, elle n'est guère antérieure au XVe siècle, puisqu'on ne la trouve ni dans le rituel de l'abbaye du Bec, ni dans celui de Bourges, ni dans le missel de Paris, ni dans les pontificaux de Sens, de Lyon, d'Amiens, qui sont à peu près de l'an 1400. Parmi les quinze documents liturgiques antérieurs au XVIe siècle que publie cet auteur, *loc. cit.*, p. 614-664, un seul renferme la formule en question, et c'est le plus récent : ordo XV, rituel de Milan, *loc. cit.*, p. 649. Les théologiens qui ont considéré la bénédiction *Ego vos conjungo* comme la forme du sacrement de mariage, conviennent eux-mêmes que l'emploi de ces paroles ne remonte pas à une date très éloignée. L'un d'eux, Gibert, qui est du XVIIIe siècle, écrit : « La forme *Ego vos conjungo* a 400 ans d'ancienneté ; elle a été substituée à la forme *Deus Abraham... conjungat vos,* laquelle de forme principale est devenue ensuite forme accidentelle. » *Tradition de l'Église sur le sacrement de mariage,* Paris, 1725, t. I, p. 206.

Les autres formules auxquelles font allusion le concile de Trente et le rituel romain, assez nombreuses autrefois, mais presque partout remplacées aujourd'hui par la formule romaine, présentent des différences appréciables dans les termes sinon dans le sens. Nous relevons les suivantes dans l'ouvrage cité de Martène. Missel de Rennes, XIe siècle : *Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob, ipse vos conjungat, impleatque benedictionem suam in vobis.* Ordo II, *loc. cit.*, p. 617. — Pontifical d'Arles, XIIIe siècle : *Deus Abraham..., ipse sit vobiscum, ipse vos conjungat, impleatque benedictionem suam in vobis.* Ordo V, *loc. cit.*, p. 625. — Rituel de Chalons, XVe siècle : *Benedicat vos Pater et Filius et Spiritus Sanctus qui trinus in numero et unus in Deitate vivit et regnat per omnia sæcula sæculorum.* Ordo XI, *loc. cit.*, p. 639. — Manuel à l'usage du diocèse de Reims, XVe siècle : *Desponso vos in facie Ecclesiæ.* Ordo XIII, *loc. cit.*, p. 645. — Les théologiens de Wurzbourg citent les rituels de Constance et de Wurzbourg en usage de leur temps, XVIIIe siècle. Rituel de Constance : *Matrimonium per vos contractum secundum ordinem matris Ecclesiæ, ego auctoritate qua in hac parte fungor, ratifico, confirmo, et benedico, in nomine Patris,* etc. De Wurzbourg : *Ideo matrimonium per vos contractum confirmo, ratifico et benedico. Theologia dogm.*, Paris, 1854, t. V, p. 492. Perrone de son côté mentionne les formules usitées encore dans quelques diocèses d'Allemagne à l'époque où il écrivait (1860). A Wurzbourg, celle que nous venons de citer. A Eichstatt : *Matrimonium inter vos contractum Deus confirmet et ego in facie Dei illud solemnizo.* A Munich et à Frisingue : *Matrimonium in facie Dei inter vos contractum Deus confirmet, et auctoritate Ecclesiæ Dei, ego illud approbo, perficio atque solemnizo. In nomine,* etc. *De matrimonio christiano,* Liège, 1861, t. I, p. 154.

Une conclusion se dégage de ces citations. Puisque toutes ces formules, malgré leurs différences, sont admises comme équivalentes à la forme ordinaire *Ego vos conjungo,* le sens de celle-ci n'est pas : « Je constitue le lien du mariage entre vous, » mais : « Je vous déclare unis au nom de Dieu et à la face de la sainte Église. »

II. USAGE. — Nous ne discutons pas ici l'opinion d'après laquelle la bénédiction qui nous occupe serait la forme essentielle du sacrement de mariage. Cette manière de penser, qui n'eut crédit que dans des milieux de tendances gallicanes ou jansénistes, est aujourd'hui complètement abandonnée et d'ailleurs insoutenable. Voir MARIAGE. Mais pour n'être pas essentielle, la bénédiction *Ego vos conjungo* n'est pas cependant d'un usage facultatif. Elle est obligatoire en raison : 1° de la pratique universelle et constante de l'Église ; 2° des prescriptions positives des papes et des conciles, particulièrement du concile de Trente, *loc. cit.* ; 3° de la rubrique du rituel romain, *loc. cit.* Donc le prêtre qui l'omettrait de propos délibéré commettrait une faute. Quelle serait la gravité de cette faute ? Saint Liguori, *Theol. mor.*, l. VI, n. 1094, Paris, 1883, t. III, p. 816, cite des auteurs d'après lesquels il y aurait seulement péché véniel. Mais le plus grand nombre sont d'avis qu'il y aurait péché mortel, et le saint docteur considère cette seconde opinion comme plus probable, « parce qu'il semble bien, dit-il, qu'il s'agit là d'une obligation en matière grave. » — Le prêtre qui doit prononcer les paroles de la bénédiction est le même qui reçoit le consentement des époux ; c'est-à-dire le propre curé ou son délégué. Concile de Trente et rituel, *loc. cit.*

Le prêtre doit-il prononcer ou non les paroles *Ego vos conjungo,* dans les mariages mixtes, contractés entre catholiques et hérétiques ? La S. C. du Saint-Office a répondu à cette question, le 26 novembre 1835 : « Le prêtre assistant à un mariage mixte doit s'abstenir de prononcer ces paroles. » Gasparri, *Tract. can. de matrimonio,* Paris, 1891, t. I, p. 306. Une réponse identique avait été donnée déjà par le Saint-Office le 1er août 1821. Cf. *Collectanea S. C. de Propaganda fide,* n. 1543. L'instruction *Etsi sanctissimus* adressée par la secrétairerie d'État, au nom du pape Pie IX, à tous les archevêques et évêques du monde catholique, sur l'empêchement de religion mixte, renouvelle cette prohibition : *Insuper in tribuendis hujusmodi dispensationibus præter enuntiatas cautiones... adjectæ quoque fuerunt conditiones, ut hæc mixta conjugia extra ecclesiam et absque parochi benedictione ulloque alio ecclesiastico ritu celebrari debeant. Acta sanctæ sedis,* t. VI, p. 456.

La bénédiction nuptiale, qui se trouve au rituel, doit être donnée aux conjoints catholiques, même en temps prohibé, *dummodo non adsit consuetudo non contrahendi matrimonium, etiam sine solemnitate, tempore vetito.* S. C. de la Propagande, 21 juillet 1841, *Collectanea,* n. 1551, ad 1um, 2um. Une décision de la S. C. des Rites, en date du 14 août 1858, exige, dans ce cas, l'autorisation de l'évêque. *Ibid.*, n. 1556, ad 3um. Si la bénédiction du rituel est suppléée aux conjoints qui ont auparavant validement contracté mariage, le prêtre doit prononcer la formule : *Ego vos conjungo,* sans faire renouveler le consentement. *Ibid.*, n. 1551, ad 4um.

III. BÉNÉDICTION SOLENNELLE. — *I. FORME.* — On lit au missel romain dans la messe *pro sponso et sponsa* : « Quand le prêtre a dit *Pater noster* et avant qu'il ne dise *Libera nos, quæsumus, Domine,* il se tient debout au coin de l'épître, tourné vers l'époux et l'épouse qui sont agenouillés devant l'autel, et il dit sur eux les oraisons suivantes : *Oremus. Propitiare, Domine, supplicationibus nostris... Oremus. Deus qui potestate virtutis tuæ... Per eumdem Dominum.* Après quoi le prêtre, retourné vers le milieu de l'autel, dit : *Libera nos.* » Plus loin : « Après avoir dit *Benedicamus Domino* ou *Ite missa est* si la messe du jour le comporte, le prêtre avant de bénir le peuple se retourne vers les époux et dit : *Deus Abraham...* Puis il les asperge avec l'eau bénite. »

Cette bénédiction ne doit pas être séparée de la messe. « Si les noces doivent être bénites, dit le rituel romain, le curé célébrera la messe *pro sponso et sponsa,* comme elle est au missel romain, en observant toutes les prescriptions qui s'y trouvent. » C'est d'ailleurs ce que la S. C. des Rites a répondu plusieurs fois, particulièrement le 31 août 1839 à l'évêque de Montpellier, et le 23 juin 1853 à l'évêque de Limbourg. Voici le texte de la seconde réponse : *Benedictio, juxta rubricas, non est impertienda nisi in missa. Decreta auth. S. C. R.*, n. 2797, 3016, Rome, 1898, t. II, p. 288, 381.

Il est certain cependant que le souverain pontife peut, s'il le juge à propos, dispenser de cette règle pour des raisons particulières un diocèse ou une province. Pie IX l'a fait pour les diocèses du Canada, sur la demande des Pères du concile de Québec appuyée par la S. C. de la Propagande, le 5 février 1865. Mais ces concessions particulières n'ont rien changé au droit commun. Lehmkuhl, *Theol. mor.*, *De matrimonio,* n. 694, Fribourg-en-Brisgau, 1898, t. II, p. 492.

II. USAGE. — La bénédiction solennelle est interdite ou ordonnée selon les circonstances.

Elle ne doit pas être donnée aux mariages célébrés pendant les périodes de l'année qui vont du premier dimanche de l'Avent jusqu'au jour de l'Épiphanie inclusivement, et du mercredi des Cendres jusqu'au dimanche après Pâques. Ainsi ordonne le concile de Trente, qui ne fait d'ailleurs que renouveler sur ce point les anciennes règles canoniques. Sess. XXIV, c. X, *De ref. matrimonii.* Voir TEMPS PROHIBÉ. La dispense accordée par l'évêque de contracter mariage en temps prohibé n'entraine pas l'autorisation de donner aux époux la bénédiction solennelle, et l'évêque n'a pas le droit d'accorder cette autorisation. S. C. des Rites, 14 août 1858, *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 1556, ad 4um.

Elle ne doit pas être donnée non plus, quand la femme qui se marie l'a déjà reçue dans un précédent mariage. Cette règle fut en vigueur à toutes les époques de la législation canonique. Voir Esmein, *Le mariage en droit canonique,* Paris, 1891, t. I, p. 107; t. II, p. 101 sq. L'ancien droit était même plus sévère et interdisait la bénédiction aux secondes noces quelles qu'elles soient sans distinguer si c'était l'homme ou la femme qui se mariait pour la seconde fois. La preuve en est dans cette décrétale du pape Urbain III (XIIe siècle), l. IV decretal., tit. XXI, *De secundis nuptiis,* c. II : *Vir autem et mulier ad bigamiam transiens, non debet a presbytero benedici, quia cum alia vice benedicti sint, eorum benedictio tolerari non debet.* Aujourd'hui, en raison de la coutume qui s'est introduite dans beaucoup de diocèses modifiant sur ce point la législation du moyen âge, le prêtre est libre de donner la bénédiction solennelle au mariage d'un veuf avec une femme qui n'a pas été mariée jusque-là, mais il reste entendu qu'il ne la réitérera jamais à une femme qui l'a déjà reçue. C'est ce que dit formellement le rituel romain sous le titre *De sacramento matrimonii,* § *Caveat etiam.* Cf. décision de la Propagande, du 21 septembre 1843, *Collectanea,* n. 1554, ad 1um.

Quand, pour des raisons spéciales, un mariage est célébré en dehors de l'église, on ne donne pas la bénédiction solennelle, puisqu'il n'y a pas de messe. Cf. décision de la S. C. des Rites, du 14 août 1858, *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 1556, ad 1um. On ne la donne pas non plus aux mariages mixtes, pour le même motif, et pour cette raison plus générale que toute cérémonie extérieure est interdite dans ces mariages.

En dehors des circonstances que nous venons d'énumérer, le prêtre doit dire sur les époux toutes les prières de la bénédiction comme elles se trouvent au missel. Il doit les dire, même quand la femme a eu des enfants avant le mariage. Ainsi l'a déclaré la S. C. du Saint-Office, par un décret du 2 octobre 1593, que confirme un plus récent, du 31 août 1881, tous deux dans Rosset, *De sacram. matrimonii,* Paris, 1896, t. V, p. 17, 19. La S. C. de la Propagande a fait une déclaration identique, le 21 juillet 1841. *Collectanea,* n. 1551, ad 3um. Le 31 août 1881, le Saint-Office a déclaré encore que la bénédiction solennelle des conjoints doit être donnée selon les rubriques et en dehors du temps prohibé aux époux qui, pour une cause quelconque, ne l'ont pas reçue au jour de leur mariage, *etiamsi petant postquam aliquamdiu in matrimonio vixerint, dummodo mulier, si vidua, benedictionem ipsam in aliis nuptiis non acceperit.* En outre, il faut exhorter les conjoints catholiques, dont le mariage n'a pas été solennellement bénit, à le faire bénir *primo tempore.* Mais il faut leur expliquer, surtout s'ils sont néophytes ou s'ils ont contracté mariage avant leur conversion de l'hérésie, que cette bénédiction appartient *ad ritum et solemnitatem, non vero ad substantiam et validitatem conjugii. Ibid.*, n. 1560. Cf. n. 1538, 1551, ad 2um, 1561. Quant aux époux infidèles qui sont convertis, le Saint-Office avait déclaré, le 20 juin 1860, *optime facere si Ecclesiæ benedictiones recipiunt, adstringi tamen ad di non debere.* Mais si un seul est converti et a reçu le baptême, il ne faut pas donner la bénédiction nuptiale. *Ibid.*, n. 1557. — Quel péché ferait le prêtre qui omettrait volontairement ces prières liturgiques? Réserve faite du mépris formel de la loi et du scandale possible, nous pensons, avec saint Liguori et la majorité des théologiens, qu'il ne commettrait qu'une faute vénielle. S. Liguori, *Theol. mor.,* l. VI, n. 988, *loc. cit.*, p. 767.

Il reste à dire que le ministre de la bénédiction solennelle est, d'après le concile de Trente, sess. XXIV, c. I, *De ref. matrimonii,* le propre curé des époux, le même qui a juridiction pour recevoir l'échange des consentements et donner la bénédiction simple. La peine de suspense est portée *ipso jure* contre quiconque usurperait ce droit de bénir les époux. Voir CLANDESTINITÉ, CURÉ, DOMICILE.

Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* Rouen, 1700, t. II; Chardon, *Histoire des sacrements,* dans Migne, *Theologiæ cursus,* Paris, 1840, t. XX; Gibert, *Tradition de l'Église sur le sacrement de mariage,* Paris, 1725; Benoit XIV, *De synodo diœcesana,* l. VIII, c. XII, XIII, dans Migne, *Theologiæ cursus,* t. XXV; Duchesne, *Origines du culte chrétien,* Paris, 1889; Esmein, *Le mariage en droit canonique,* Paris, 1891; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* c. VI, Paris, 1891, t. II; Rosset, *De sacramento matrimonii,* l. III, c. III, Paris, 1896, t. V.

A. BEUGNET.

BENEDICTIS (Jean-Baptiste de), né à Ostuni le 25 janvier 1641, reçu dans la Compagnie de Jésus le 2 février 1658, enseigna avec distinction huit ans la philosophie, cinq ans la théologie, mourut à Rome le 15 mai 1706. Il publia son cours de philosophie sous le titre : *Philosophia peripatetica tomis quinque comprehensa,* in-12, Naples, 1687-1692 (le Ve tome ne parut point; les quatre publiés contiennent la logique, la physique et la métaphysique). Cet ouvrage fut réédité à Venise en 1723 et en 1749, et à Valence (Espagne) en 1766. Il fit paraître ensuite, sous le pseudonyme de Benedetto Aletino, cinq *Lettere apologetiche in difesa della teologia scolastica e filosofia peripatetica,* in-12, Naples, 1694; il y combattait le cartésianisme, qui comptait alors plusieurs patrons notables en Italie. Ceux-ci ne manquèrent pas de répliquer; le principal de ces adversaires fut l'avocat napolitain Constantin Grimaldi, qui opposa aux Lettres de Benedetto Aletino trois *Risposte,* 1699, 1702, 1703, réimprimées plus tard avec des additions, sous ce titre : *Discussioni istoriche, teologiche e filosofiche fatte per occasione delle risposte alle Lettere apologetiche di Ben. Aletino,* 3 in-4°, 1725. Ces *Discussioni* furent mises à l'Index par décret du 23 septembre 1726, avec les *Risposte* d'où elles étaient sorties. Le P. de Benedictis publia en 1703 et en 1705, à Rome, des apologies de ses lettres. Il prit également part à la controverse soulevée par les *Provinciales* de Pascal, et écrivit, pour la défense des casuistes jésuites, *La scimia del Montalto, cioè un libricciuolo intitolato : Apologia in favore de' SS. Padri contra quei, che nelle materie morali fanno dei medesimo poca stima, convinto di falsità da Fr. de Bonis,* in-12, Graz, 1698. Cet opuscule fut mis à l'Index, le 14 septembre 1701, par décret du Saint-Office, avec celui qu'il combattait et dont l'auteur était le P. Bernardin Ciaffoni, min. conv. Enfin le P. J.-B. de Benedictis est l'auteur de plusieurs opuscules anonymes, qui parurent pour la justification des

missionnaires jésuites de Chine dans la question de la tolérance des rites chinois. On en trouve le détail dans De Backer et Sommervogel.

De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. I, col. 1298-1302; t. VIII, col. 1813; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 660; H. Reusch, *Der Index*, t. II, p. 511-512, 607-609.

Jos. BRUCKER.

BENET, BENETI, BENEDICTUS, Cyprien, Aragonais, religieux de l'ordre de saint Dominique, vivait dans la première moitié du XVIe siècle. La plus grande partie de sa vie religieuse se passa à Rome. On lui doit les ouvrages suivants : *Illustrium virorum (scilicet D. Athanasii, D. Didymi, Aurel. Cassiodori, D. Cypriani et plurimorum præstantium virorum) opuscula*, in-fol., Paris, 1500; *Tractatus quatuor : Ius de prima orbis sede; IIus de concilio; IIIus de ecclesiastica potestate; IVus de pontificis maximi auctoritate sive de SS. D. N. papæ supremo et insuperabili dominio*, in-4°, Rome, 1512; *Tractatus de non mutando Paschate et contra servile pecus Judæorum aculeus*, in-4°, Rome, 1515; *Dialogus de excellentia et utilitate theologiæ*, in-4°, Rome, 1518; *De Caroli I regis Hispaniarum postea cæsaris ac imperatoris V præeminentia et clementia*, in-4°, Rome, 1518.

Voir Echard, *Scriptores ord. prædicatorum*, in-fol., Paris, 1721, t. II, p. 49; N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, in-fol., Madrid, 1783, t. I, p. 259.

B. HEURTEBIZE.

BENI Paul, littérateur, né dans l'île de Candie vers 1552, mort à Padoue le 12 février 1625. Il est souvent appelé *Eugubinus* parce qu'il passa toute son enfance à Gubbio. Après plusieurs années passées dans la Compagnie de Jésus, Paul Beni devint secrétaire du cardinal Madrucci et de François-Marie II, duc d'Urbin. Il professa à Pérouse et à Rome, et en 1599 fut choisi pour enseigner les belles-lettres à l'université de Padoue. C'était un ardent et redoutable polémiste. Parmi ses écrits nous ne mentionnerons que les deux suivants : *De ecclesiasticis Baronii annalibus disputatio*, in-4°, Rome, 1596; *Qua tandem ratione dirimi possit controversia quæ in præsens de efficaci Dei auxilio et libero arbitrio inter nonnullos catholicos agitatur*, in-4°, Padoue, 1603, ouvrage condamné par le Saint-Office, le 13 mai 1604.

Feller, *Dictionnaire historique*, Paris, 1818, t. II, p. 132-133.

B. HEURTEBIZE.

BÉNITIER. Voir EAU BÉNITE.

BENOIST René, célèbre curé de Paris qui joua un rôle important sous Henri III et Henri IV. Il naquit en 1521 aux Charonnières sur la paroisse de Savennières, à trois lieues d'Angers. Ses études, commencées avec une ardeur incroyable à l'abbaye de Saint-Nicolas, près de cette ville, s'achevèrent à son université, où il prit les degrés en théologie. Aussitôt après il fut pourvu de la cure de Saint-Maurille des Ponts-de-Cé. Il ne la garda pas longtemps : à 27 ans il venait à Paris, attiré par le désir de la science, et se remit à l'étude de la philosophie et de la théologie. Admis dans la société de Navarre (1556), professeur au collège de Cambrai, « collège royal des lecteurs du Roy » (1558), il voulut, bien que déjà docteur en théologie de l'université d'Angers, entrer en licence dans celle de Paris : il est marqué le 4e sur 27 dans la liste de 1560, et la même année il prit le bonnet de docteur. Grâce à la protection du cardinal de Lorraine il fut attaché à la reine Marie Stuart en qualité de confesseur et de prédicateur (1560). De retour à Paris en 1563 il se consacra au ministère de la prédication, « prédicateur qui de tous preschoit le plus purement, » dit le *Journal* de l'Estoile. Curé de Saint-Pierre-des-Arcis en 1566, il devint, par la résignation de son oncle Jean Lecoq, curé de Saint-Eustache (1568), paroisse alors la plus populeuse de la capitale. Par sa bonhomie et sa franchise, son savoir et son activité, sa modération et son esprit pratique, il acquit une autorité telle au temps de la Ligue, qu'on l'appelait le *pape des halles.* Toutefois devant les excès de ce parti il s'en retira et soutint les droits de Henri IV, à la conversion duquel il prit une grande part et dont il devint le confesseur. Les événements politiques et les soins de sa cure n'absorbèrent pas entièrement son activité : il composa plus de 150 ouvrages, ou opuscules, la plupart écrits de circonstances, dont un bon nombre sont devenus fort rares. Le cardinal Du Perron se plaint qu'il « ne se trouvoit point de verbes en ce qu'il escrivoit; il entrelassoit son style de parenthèses et ne revenoit jamais au logis ». Son style ne manque pas cependant de force et de trait; mais il a surtout une certaine naïveté mêlée de finesse. D'ailleurs il n'écrit pas pour écrire. S'il prend la plume, c'est pour répondre à telle ou telle objection présente des hérétiques ; par exemple, sur la messe, le purgatoire, les indulgences, le jeûne, etc. C'est pour fortifier la foi des fidèles sur les dogmes catholiques attaqués, principalement l'eucharistie, ou les éclairer sur la pratique de leurs dévotions mal comprises ou tournées en dérision, par exemple, la croix, les images, les processions, etc., sur les confréries, les dîmes, etc.

Voici quelques-uns de ses principaux ouvrages : *Epistre à Jean Calvin, dit ministre de Genève, pour luy remonstrer qu'il repugne à la parole de Dieu en ce qu'il escrit des usages des chrestiens, avec un chrestien advertissement à luy mesme de se réunir à l'Église catholique et romaine*, in-8°, Paris, 1564; *Du sacrifice évangélique où manifestement est prouvé que la saincte messe est le sacrifice éternel de la nouvelle loi, que J.-C. le premier l'a célébrée et commandée aux ministres de son Église, avec un petit traité de la manière de célébrer la sainte messe en la primitive Église*, in-8°, Paris, 1564; 2e édit., 1586; réimprimé en 1858 par le prince Galitzin; *Briève response aux quatre execrables articles contre la saincte messe publiés à la foire de Guibray*, in-8°, Paris, 1565; *Catholicque discours de la confession sacramentelle auquel il est prouvé icelle estre de droit divin, aussi qu'en la seule Église catholique est baillée la grâce de Dieu et remission des péchez*, in-8°, Paris, 1566; *Antithèse des bulles du pape pour le jubilé, pardon et remission des pechez, proposée en l'Église de J.-C. qui est la catholicque, universelle et romaine, et de celle de l'Église prétendue réformée, où le tout est poussé et examiné par la vive touche de la parole de Dieu. Aussi est adjousté un brief discours contenant les choses nécessaires à tous chrestiens pour gaigner le jubilé et tous autres pardons*, in-8°, Paris, 1567; *De l'institution et de l'abus survenu ès confraries populaires avec la reformation necessaire en icelles*, in-8°, Paris, 1578; *Le grand ordinaire ou instruction commune des chrestiens... nouvellement reveu, corrigé et augmenté, avec trois petits traictez fort utiles en ce temps à ceux qui désirent vivre chastement tant en religion qu'en dehors*, in-8°, Paris, 1580; *La manière de cognoistre veritablement et recognoistre salutairement J.-C. pour avoir par son moyen icy la grâce de Dieu et puis après cette vie caduque la gloire éternelle; divisé en 12 livres*, in-8°, Paris, 1584; *Deux traitez catholiques. Le premier est de l'existence du purgatoire des chrestiens imparfaits après cette vie mortelle. Le second est de la qualité et condition des âmes séparées des corps mortels*, in-8°, Paris, 1588; *Notables resolutions des presens différens de la Religion, prononcées par diverses prédications en plus de cinquante caresmes... le tout dressé sur chacun jour de caresme*, 2 tom. en 1 in-8°, Paris, 1608. L'exemplaire de la réserve à la Bibliothèque nationale est relié en vélin aux armes de Henri IV.

Le même zèle apologétique lui fit entreprendre une édition de la Bible traduite en français à l'usage des

fidèles : car les Bibles protestantes en langue vulgaire étant lues avec avidité par le peuple, il y avait un grand danger pour sa foi. Ne sachant pas suffisamment l'hébreu et le grec pour faire une nouvelle traduction, Benoist prit celle de Genève, qui était plus goûtée, en se contentant d'y changer des mots ou même des phrases suspectes pour lui donner un sens plus catholique. Mais les notes furent son œuvre toute personnelle. Cependant les changements, surtout par la faute des imprimeurs, ne furent pas suffisants; si ses intentions furent toujours droites, son œuvre laissa à désirer et fut condamnée par la Sorbonne, 15 juillet 1567 et 3 septembre 1569, et par Grégoire XIII le 3 octobre 1595. René Benoist prétendait donner un sens catholique aux passages incriminés; mais les fidèles qui lisaient sa traduction pouvaient trop facilement, étant données les circonstances, y voir un sens protestant. Richard Simon, *Hist. crit. du Vieux Testament,* l. II, c. XXV, fait beaucoup de cas des notes de cette Bible, et prétend qu'en y réformant peu de choses, on aurait pu en faire un bon ouvrage. L'histoire de cette Bible et de sa condamnation se trouve dans d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus,* Paris, 1728, t. II, p. 392-398, 404-411, 426-442, 534. R. Benoist ne voulut pas d'abord acquiescer purement et simplement à sa condamnation : et c'est sans doute ce qui porta la cour de Rome à lui refuser les bulles, quand il fut nommé par le roi à l'évêché de Troyes (1594). Après dix ans d'attente inutile, il se vit forcé de résigner en faveur de René de Breslay, grand archidiacre d'Angers. En 1598 cependant il s'était rétracté, ce qui lui permit de reprendre son titre de doyen de la faculté de théologie; il était déjà surintendant du collège de Navarre. C'est à lui, dit Félibien, *Hist. de Paris,* t. II, col. 1257, qu'on doit les réformes introduites alors dans l'université. Il mourut le 7 mars 1608, âgé de 87 ans, étant, comme on le fit alors remarquer, doyen de la faculté, doyen des curés et doyen des prédicateurs (il avait prêché plus de 50 carêmes). Son portrait a été gravé par Stuerhelt; le cuivre est au musée d'Angers.

Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres,* Paris, 1740, t. XLI, p. 149, donne la liste de ses ouvrages [illegible] quelques titres, il est [illegible] précédemment publiés [illegible] de ses ouvrages [illegible], voir J. Denais, *Le pape des halles, René Benoist,* in-8°, extrait de la *Revue de l'Anjou,* 1872, janvier, mars et juin; Célestin Port, *Dictionnaire historique, géographique et biographique de Maine-et-Loire,* Angers, 1878, t. I, p. 307-313. Une grande partie de ses ouvrages se trouvent indiqués au *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale, Auteurs,* t. X, col. 900 sq. L'oraison funèbre de René Benoist fut prononcée par Victor Cayet, docteur en théologie : *Oraison funèbre sur le trépas regrettable et enterrement honorable du révérend, vénérable et scientifique messire René Benoist,* prononcé dans Saint-Eustache à l'heure et office divin de son enterrement dans ladite église, le lundy 10 mars 1608, Paris, 1608; réimprimée par le prince Aug. Galitzin à 100 exemplaires sous ce titre : *Messire René Benoist, Angevin, confesseur du Roy Henri IIII.* Angers, 1864. Voir aussi *Tombeau de M. René Benoist, conseiller et confesseur du Roy, doyen de la sacrée faculté de théologie et curé de Saint-Eustache à Paris, avec son épitaphe :* à Messieurs de Saint-Eustache par G. Gérard, Ardenois, Paris, 1608.

E. LEVESQUE.

1. BENOIT Ier, pape, successeur du pape Jean III, consacré le 3 juin 574, mort le 30 ou le 31 juillet 578.

Fils du Romain Boniface, Benoit Ier eut à faire face aux Lombards qui s'efforçaient de soustraire peu à peu l'Italie à la domination des empereurs d'Orient. Ce fut la difficulté des communications avec Byzance qui retarda la consécration de Benoit, élu peut-être peu de temps après la mort de Jean III arrivée le 13 juillet 573; mais il était de règle alors d'attendre l'approbation de l'élection. Une grande famine mit en évidence la charité de ce pape qui mourut pendant le siège mis devant Rome par le premier duc lombard de Spolète.

Jaffé, *Regesta pontificum,* 2e édit., t. I, p. 137; Duchesne, *Liber pontificalis,* Paris, 1886, t. I, p. 308; Paul Diacre, *Historia Langobardorum,* II, 10; III, 11, édit. de Waitz, dans les *Monumenta Germaniæ, Scriptores rerum Langob. et Ital. sec. 6-9,* Hannover, 1878, p. 92, 119. Outre les histoires générales de l'Église, cf. Langen, *Geschichte der rœmischen Kirche von Leo I bis Nikolaus I.* Bonn, 1885, p. 403; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom in Mittelalter,* 3e édit., Stuttgart, 1876, t. II, p. 19.

H. HEMMER.

2. BENOIT II, pape, successeur de Léon II, élu en 683, consacré le 26 juin 684, mort le 8 mai 685.

Pontife pieux et zélé, Benoit dut attendre près d'un an la confirmation de son élection. Dans l'intervalle il se qualifie *Benedictus presbyter et in Dei nomine electus sanctæ sedis apostolicæ.* Jaffé, 2125. Afin d'éviter au siège de Rome des vacances trop prolongées, l'habitude se prit de demander la confirmation de l'élection à l'exarque de Ravenne; après Benoit II, la consécration des élus n'est plus différée que pendant deux mois environ; mais il est tout à fait invraisemblable que les empereurs aient renoncé à leur droit de confirmation comme semblerait l'indiquer le *Liber pontificalis,* d'après lequel Constantin Pogonat aurait permis aux Romains *ut persona, qui electus fuerit ad sedem apostolicam, e vestigio absque tarditate pontifex ordinetur.*

Benoit s'appliqua à faire accepter le VIe concile œcuménique et à faire condamner l'hérésie monothélite par les évêques d'Espagne, réunis en concile à Tolède (684), voir TOLÈDE (*Conciles de*); il ordonna de restituer à Wilfrid, évêque d'York, le siège dont il avait été injustement privé. A Rome, on célèbre sa fête le 7 mai.

Jaffé, *Regesta pont.,* t. I, p. 241; Duchesne, *Liber pontificalis,* Paris, 1886, t. I, p. 363. *Vita Wilfridi,* 42 sq., dans Gale, *Hist. Brit. script.,* Oxford, 1691, t. I, p. 74. Outre les histoires générales de l'Église, voir les ouvrages mentionnés à propos de Benoit Ier, de Langen, p. 579, de Gregorovius, p. 67; Hefele, *Conciliengeschichte,* 2e édit., t. III, p. 322.

H. HEMMER.

3. BENOIT III, pape, successeur de Léon IV, élu au mois de juillet 855, consacré le 29 septembre de la même année, mort le 7 avril 858.

Deux partis s'étaient trouvés en présence parmi les électeurs à la mort du pape Léon, arrivée le 17 juillet : le parti impérialiste et le parti pontifical; ce dernier, très opposé à l'aggravation du protectorat exercé par l'empereur sur Rome, élut, aussitôt après la mort de Léon IV, le pape Benoit III; mais le décret d'élection notifié à l'empereur Louis II ne fut pas approuvé par lui; ses légats vinrent à Rome, ramenant avec eux le prêtre Anastase que Léon IV avait frappé de divers anathèmes, très probablement avec l'intention d'écarter un jour sa candidature. Anastase, conduit au Latran par les impérialistes, s'empara de la personne de Benoit; mais la pression impériale ne put amener les clercs romains à résipiscence; il fallut négocier avec Benoit, qui, après une nouvelle élection, fut réinstallé au Latran, consacré le dimanche suivant à Saint-Pierre. La sentence de déposition prononcée par Léon IV contre Anastase fut renouvelée par un synode qui le réduisit à la communion laïque.

Le gouvernement de Benoit, très ferme, prélude à celui du futur Nicolas Ier, qui commence à exercer une grande influence : à la demande de Hincmar, Benoit approuve le IIe concile de Soissons célébré en 853 et reconnait la primauté de Hincmar dans la province de Reims, *Diœceses Remenses,* Jaffé, 2664. Il mande à comparaître devant lui Hubert, un clerc de famille illustre, frère de la reine Theutberge, qui avait envahi les monastères de Saint-Maurice et de Luxeuil, Jaffé, 2669; défenseur des droits de l'épiscopat, il proteste contre des laïques de la Grande-Bretagne qui avaient

chassé des évêques de leurs sièges, Jaffé, 2671, et mande au patriarche Ignace de Constantinople de lui adresser les actes du procès qu'il avait intenté à l'archevêque de Syracuse, Grégoire Absestas, Jaffé, 2667 ; défenseur enfin de la sainteté du mariage, il invite instamment les souverains à contraindre Ingeltrude, femme du comte Boson, à quitter son séducteur et à réintégrer le domicile conjugal. Jaffé, 2673.

On loue la bienfaisance de ce pape envers les veuves, les pauvres, les orphelins, son zèle à réparer et orner les églises.

Jaffé, *Regesta pontificum*, 2e édit., t. I, p. 339 ; Duchesne, *Liber pontificalis*, Paris, 1892, t. II, p. 140 ; *Annales Bertin.*, édit par Waitz, Hannover, 1883. Outre les histoires générales de l'Église, cf. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, dans la *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1896, p. 321-324, et les ouvrages cités pour Benoît Ier, Langen, p. 844, Gregorovius, 2e édit., t. III, p. 124 ; Dummler, *Gesch. des ostfränkischen Reichs*, 2e édit., 3 vol., 1887, 1888 ; Hergenröther, *Photius*, Ratisbonne, 1867, t. I, p. 358 ; t. II, p. 230 ; Schroers, *Hinkmar von Rheims*, Fribourg, 1884, p. 70.

H. HEMMER.

4. BENOIT IV, pape, successeur de Jean IX, élu vers le mois de mai de l'an 900, mort vers les mois de juillet-août de l'an 903.

Imitant son prédécesseur, Benoît reconnut comme évêque légitime de Rome, le pape Formose qui l'avait ordonné prêtre, et il sacra empereur en février 901 Louis l'Aveugle à qui le roi d'Italie, Bérenger, enleva bientôt sa couronne. Au milieu des disputes entre les dynasties transalpines et les éphémères rois d'Italie, l'État pontifical tend alors à se constituer en principauté indépendante par la prédominance d'une famille de l'aristocratie, celle du sénateur Théophylacte et de ses filles Marozie et Théodora. Sous Benoît IV, Théophylacte est consul et sénateur, duc et *magister militum*.

Jaffé, *Regesta pontificum*, t. I, p. 443 ; Duchesne, *Liber pontificalis*, Paris, 1892, t. II, p. 233 ; Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, p. 659. Outre les histoires générales de l'Église et du Saint-Empire germanique, voir Langen, p. 311, Gregorovius, 2e édit., t. III, p. 254 (mentionnés pour Benoît Ier) ; Dümmler, *Gesch. des ostfränkischen Reichs*, 2e édit., Leipzig, 1888, t. III, p. 536 ; Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e édit., t. IV, p. 570.

H. HEMMER.

5. BENOIT V, pape en 964, déchu la même année, mort en 966.

Ce pape n'a point de numéro d'ordre dans la liste communément reçue des souverains pontifes, où il figure en même temps et peut-être à meilleur titre que Léon VIII. L'empereur Otton Ier avait déposé Jean XII en synode, le 4 décembre 963, et les Romains, avec son assentiment, l'avaient remplacé par Léon VIII. Ils avaient juré précédemment de ne plus élire ni ordonner aucun pape sans l'aveu de l'empereur ou de son fils. Une première fois renversé par l'émeute et rétabli par Otton, Léon venait d'être chassé pour la seconde fois de Rome et condamné par un synode en février 964, lorsque Jean XII mourut le 14 mai. Sans attendre l'intervention de l'empereur et sans se rallier à Léon VIII, les Romains élurent aussitôt le diacre Benoît, homme de bon renom, qui fut consacré probablement le 22 mai. L'empereur mécontent mit le siège devant Rome, qui lui livra bientôt le malheureux pape, le 23 juin 964. Benoît fut déposé, privé des fonctions sacerdotales et envoyé en Germanie sous la garde de l'archevêque de Hambourg, Adalgag, qui le traita avec considération. Benoît mourut à Hambourg en 966.

Jaffé, *Regesta pontificum*, t. I, p. 469 ; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. II, p. 251 ; Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, p. 45 ; Langen, p. 351, et Gregorovius, 2e édit., t. III, p. 364, mentionnés pour Benoît Ier ; Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, dans la *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1896, p. 513 ; Lorenz, *Papstwahl und Kaisertum*, Berlin, 1874, p. 60.

H. HEMMER.

6. BENOIT VI, pape, successeur de Jean XIII, élu dans le dernier quart de l'année 972, consacré le 19 janvier 973, mort étranglé en juillet 974.

Le cardinal-diacre Benoît fut l'élu à Rome du parti impérial et le délai prolongé de son ordination vient sans doute de ce que l'on attendit, pour le consacrer, l'assentiment d'Otton Ier. Après la mort de ce grand prince, tandis qu'Otton II était occupé eu Allemagne, une révolution éclata à Rome sous la conduite de Crescentius, fils de Théodora et frère du défunt Jean XIII. Le siège pontifical fut donné par le parti « national » à un intrus, le diacre Franco, qui devint Boniface VII. Les protestations du *missus* impérial ne furent point écoutées. Benoît fut étranglé dans sa prison (juillet 974).

La principale décision donnée par Benoît a trait à la rivalité de l'archevêque de Salzbourg et de l'évêque de Passau, qui se disputaient la juridiction sur la Pannonie. L'évêque Piligrim de Passau prétendait faire restaurer à son profit l'archevêché légendaire de Lorsch (*Laureacum* des Romains) et les diocèses de Pannonie et de Mésie. Les pièces fausses de son dossier, Jaffé, 767, 2566, 3602, 3614, 3644, ne sont peut-être point toutes de son invention ; il est possible qu'il s'en trouve d'une fabrication plus ancienne. D'après une pièce fausse, Jaffé, 3771, Benoît VI aurait fait un partage et donné à l'archevêché de Salzbourg les diocèses de Pannonie supérieure, à l'archevêché de Lorsch les diocèses de Pannonie inférieure et de Mésie. Il semble, au contraire, que Benoît établit Frédéric, archevêque de Salzbourg, comme son vicaire dans la Norique et dans les deux provinces de Pannonie. Jaffé, 3767.

Jaffé, *Regesta pontificum*, t. I, p. 477 ; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. II, p. 255 ; Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, p. 65 ; Langen, p. 364 ; Gregorovius, 2e édit., t. III, p. 387, mentionnés pour Benoît Ier ; Dümmler, *Piligrim von Passau*, Leipzig, 1854 ; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig, 1896, t. III, p. 161, 181.

H. HEMMER.

7. BENOIT VII, pape, successeur de Benoît VI, élu en octobre 974, mort en 983.

Le comte Sicco, *missus* impérial, qui n'avait pu protéger Benoît VI contre le prétendu Boniface VII, réussit à l'approche d'Otton II, à faire élire le fils d'un Romain, évêque de Sutri, qui fut le pape Benoît VII. Franco gagna Constantinople et y attendit une heure plus favorable. Les circonstances de cette élévation expliquent l'hostilité que rencontra Benoît VII, et dont quelques chroniques parlent en termes vagues et l'extrême complaisance du pape pour l'épiscopat allemand ; il accorda divers privilèges à des monastères d'Allemagne et des faveurs personnelles à l'archevêque Dietrich, de Trèves, et à Willigis, archevêque de Mayence.

Benoît était un pontife estimable ; il condamna la simonie dans un synode de 981. Jaffé, 3804. Il précéda de quelques mois dans la tombe son protecteur Otton II, dont l'appui lui permit d'achever paisiblement son pontificat.

Jaffé, *Regesta pontificum*, t. I, p. 479 ; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. II, p. 258 ; Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, p. 66, 686 ; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig, 1896, t. III, p. 146, 199 ; Giesebrecht, *Jahrbücher des deutschen Reichs unter Otto II*, Berlin, 1840, p. 141 ; Id., *Geschichte der deutschen Kaiserzeit*, 4e édit., Brunswick, 1873, t. I, p. 580.

H. HEMMER.

8. BENOIT VIII, pape, successeur de Serge IV, élu en 1012, mort le 9 avril 1024.

Théophylacte, qui prit le nom de Benoît VIII, était le troisième fils de Grégoire, chef de la maison de Tusculum qui se rattachait, comme celle des Crescentius, à l'ancienne famille du prince Albéric, et qui cherchait à supplanter les Crescentius dans le gouvernement de l'État romain en se mettant à la tête du parti ger-

manique. A la mort de Serge IV, Grégoire, l'élu de la faction crescentienne, et Théophylacte, fils du comte de Tusculum, invoquèrent également la protection du roi de Germanie, Henri II. Ce prince, arrivé en Italie seulement en 1013, trouva Benoît installé et fortement soutenu dans Rome par sa famille; il se déclara pour lui et reçut de sa main, ainsi que la reine Cunégonde, la couronne impériale (14 février 1014).

L'entente des seigneurs de Tusculum avec l'empereur garantissait l'ordre dans Rome dont le gouvernement temporel, en l'absence de l'empereur, était tout entier aux mains du *senator omnium Romanorum*, qui n'était autre que Romain, frère du pape, deuxième fils du comte de Tusculum. Benoît eut ainsi le loisir de s'occuper des affaires ecclésiastiques : un synode tenu à Rome en présence de l'empereur confirma la déposition d'Adalbert, archevêque de Ravenne, et d'après Bernon, abbé de Reichenau, qui s'y trouvait, Henri II y obtint de Benoît VIII qu'il admît le *Credo* ou symbole dans la liturgie de la messe romaine, *De off. missæ*, c. II, *P. L.*, t. CXLII, col. 1060; un voyage du pape à Bamberg auprès de l'empereur fut l'occasion d'un renouvellement du privilège accordé par Otton à l'Église romaine; dans un synode qui réunit le pape et l'empereur à Pavie en 1022, Henri II fit adopter pour l'Italie divers projets de réforme, tels que la défense pour les prêtres de se marier et celle de dissiper les biens d'Église. La mort du pape et de l'empereur la même année (9 avril et 13 juin 1024) empêcha de donner suite au projet d'entrevue avec le roi de France Robert le Pieux et d'extension de la réforme à son royaume.

Jaffé, *Regesta pontificum*, t. I, p. 506; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. II, p. 268; Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, p. 62, 700; Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e édit., t. IV, p. 670; Wattenbach, *Geschichte des römischen Papsttums*, Berlin, 1876, p. 102; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig, 1896, t. III, p. 518; Hirsch, *Jahrb. des deutschen Reichs unter Heinrich II*, 3 vol., Berlin, 1862-1875; Sadée, *Die Stellung Heinrichs II zur Kirche*, Iéna, 1877; Lesêtre, *Saint Henri*, Paris, 1901; Sickel, *Das Privilegium Ottos I für die römische Kirche*, Inspruck, 1883.

H. HEMMER.

9. **BENOIT IX,** pape, successeur de Jean XIX, élu en 1033, démis du pontificat en 1045, mort vers 1048.

Fils d'Albéric de Tusculum, neveu par conséquent de Benoît VIII et de Jean XIX, Théophylacte avait de dix à douze ans quand son père le fit élever sur le siège pontifical sous le nom de Benoît IX. Ce fut un pape malfaisant, aussi dissolu dans ses mœurs que Jean XII. Il se procura l'appui des deux empereurs, Conrad II et Henri III, en mettant son pouvoir au service de leur politique.

Une révolte des Romains chassa Benoît dans l'automne de l'année 1044 et le remplaça en 1045 par Jean, évêque de Sabine, sous le nom de Silvestre III. Benoît réintronisé par la force, se démit, le 1er mai 1045, du pontificat qu'il vendit pour une somme d'environ mille livres d'argent à Jean Gratien, archiprêtre de Saint-Jean-Porte-Latine. Le nouveau pape, Grégoire VI, fut déposé comme simoniaque par Henri III, au concile de Sutri (1046), aussi bien que Silvestre III, et fut remplacé par Clément II (Noël, 1046). Ce pape mourut à Pesaro dès le 9 octobre 1047, on soupçonne Benoît IX de l'avoir fait empoisonner; en tout cas il essaya de reprendre le pontificat et il se maintint à Rome du mois de novembre 1047 au 16 juillet 1048. Chassé de la ville par ordre de Henri III qui avait nommé pape l'évêque de Brixen (Damase II), Benoît disparut et l'on conjecture qu'il prit le froc ou plus probablement qu'il mourut prématurément par suite de ses désordres.

Jaffé, *Regesta pontificum*, t. I, p. [illegible]; Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, p. [illegible], 711; Gregorovius, *Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter*, [illegible] édit., t. IV, p. [illegible]; Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e édit., t. IV, p. 706; Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, dans la *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1897, p. 205-212 (tirage à part, Paris, 1898); Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig, 1896, t. III, p. 559; Lorenz, *Papstwahl und Kaisertum*, Berlin, 1874, p. 69; Giesebrecht, *Gesch. der deutschen Kaiserzeit*, 4e édit., Brunswick, 1875, t. II.

H. HEMMER.

10. **BENOIT X,** pape, successeur d'Étienne IX (X), élu en 1058, déchu en 1059, mort vers 1080.

Le parti national romain s'était résigné de mauvaise grâce à accepter de la main des empereurs d'Allemagne une série de papes réformateurs. A la mort d'Étienne IX, tandis qu'Hildebrand était encore en Germanie, le parti des nobles, réunissant cette fois les Crescentius et les Tusculains, intronisa, le 5 avril 1058, l'évêque de Velletri, Jean, dit « le Mince », qui prit le nom de Benoît X. L'élection avait été faite en violation formelle du serment prêté à Étienne de n'en faire aucune avant le retour d'Hildebrand. Les chefs du clergé romain s'étaient abstenus et avaient pris la fuite. Réunis autour d'Hildebrand à Sienne, au mois de décembre, ils élurent comme pape Gérard, évêque de Florence, qui fut Nicolas II; assemblés à Sutri en janvier 1059, ils déposèrent Benoît X et bientôt après le chassèrent de Rome. Attaqué dans Galeria, Benoît se remit entre les mains de ses ennemis qui le confinèrent dans le monastère de Sainte-Agnès où il vécut, dit-on, encore vingt ans dans une étroite surveillance.

Jaffé, *Regesta pontificum*, t. I, p. 556; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. II, p. 279; Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, p. 203, 738; Gregorovius, *Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter*, 4e édit., t. IV, p. 107; Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e édit., t. IV, p. 798, 828; Hauck, p. 679; Giesebrecht, t. III, p. 24, mentionnés pour Benoît IX.

H. HEMMER.

11. **BENOIT XI,** pape, successeur de Boniface VIII, élu le 22 octobre 1303, mort le 7 juillet 1304.

Né à Trévise en 1240, Nicolas Boccasini entra chez les dominicains à l'âge de quatorze ans, devint général des frères prêcheurs en 1296, cardinal en 1298, cardinal-évêque d'Ostie en 1300. Sa fidélité à Boniface VIII et la fermeté dont il fit preuve à Anagni lui valurent la tiare dans le conclave qui se tint au Vatican, après la mort de Boniface, sous la protection du roi de Naples, Charles II. Il fut élu à l'unanimité.

Le souci principal de son pontificat fut de mettre fin à la guerre religieuse en France. Sa bonté et son adresse naturelles lui en firent trouver le moyen sans qu'il en coutât à la dignité du saint-siège. Les Colonna, alliés à Rome de Philippe le Bel, reçurent leur absolution et la restitution de leurs biens sinon de tous leurs honneurs ecclésiastiques, mais comme des coupables auxquels on pardonne (23 décembre 1303). Les démarches du roi de France lui-même furent accueillies avec faveur : le pape accorda successivement au roi l'absolution de l'excommunication qu'il avait encourue (25 mars 1304), à l'université de Paris la collation des grades, à tous les sujets du roi l'absolution des censures prononcées contre eux. Il n'excepta de cette mesure gracieuse que Guillaume de Nogaret. Ce dernier fut invité à comparaître ainsi que tous les Italiens qui avaient pris une part directe à l'attentat d'Anagni contre Boniface VIII, afin de subir le jugement du saint-siège (7 juin 1304).

La mort soudaine du pape à Pérouse (7 juillet 1304) donna lieu à des bruits d'empoisonnement qui ne manquent pas tout à fait de raisons et dont le soupçon tombe avec le plus de vraisemblance sur Guillaume de Nogaret.

Benoît XI a laissé un commentaire sur une partie des Psaumes et sur l'Évangile de saint Matthieu, un petit ouvrage sur les usages ecclésiastiques, enfin des discours. Il favorisa les ordres mendiants au profit desquels il révoqua les mesures restrictives de son prédécesseur, mais ses propres décisions furent annulées par son successeur, Clément V, à cause des dissensions

continuelles entre les clergés séculier et régulier. Benoît XI devrait en réalité s'appeler Benoît X, le pape de ce nom ayant été intronisé contre toutes les règles et justement déposé. Benoît XI a été béatifié en 1733 et sa fête se célèbre à Rome le 7 juillet.

Potthast, *Regesta pontificum*, t. II, p. 2025; *Le registre de Benoît XI,* publié par Ch. Grandjean. Paris, 1883 sq. Dans Muratori, *Rerum Italicarum scriptores :* au t. XI, p. 1224, Ptolémée de Lucques, *Hist. eccl.;* au t. III, p. 672, Bernard Guido, *Vitæ pontif. roman.*, au t. IX, p. 1010, Ferretus de Vicence, *Hist. rer. in Ital. gest.*, au t. IX, p. 746, François Pippinus, *Chron.* Giovanni Villani, *Histor. Fiorent.*, VIII, 66, dans l'édition de Florence, 1823, t. III, p. 114; Raynaldi, *Annal. eccl.*, édit. de Theiner, Turin, 1871, t. XXIII, p. 333. Les ouvrages sur Boniface VIII, notamment de Dupuy, Drumann (voir BONIFACE VIII). Grandjean, *Benoît XI avant son pontificat,* dans les *Mélanges d'archéol. et d'histoire,* 1888, p. 219; L. Gautier, *Benoît XI,* Paris, 1863; Kindler, *Benedikt XI*, Posen, 1891; Funke, *Benedikt XI,* Munster, 1891.

H. HEMMER.

12. **BENOIT XII,** troisième pape d'Avignon, du 20 décembre 1334 au 25 avril 1342. L'article consacré au pontificat de Benoît XII sera suivi d'une double étude : la première, sur la constitution dogmatique *Benedictus Deus,* publiée le 29 janvier 1336; la seconde, sur un document de moindre importance, datant de 1341, le *Libellus ad Armenos transmissus.*

I. BENOIT XII, son pontificat. — Né de parents obscurs à Saverdun, dans l'ancien comté de Foix, Jacques Fournier (*Furnerius, de Furno, Fournico*) fut d'abord moine cistercien à l'abbaye de Boulbonne, puis à celle de Fontfroide, que gouvernait son oncle maternel, Arnaud Novelli. Envoyé à l'université de Paris, il y fit de fortes études théologiques, couronnées par le doctorat. Du Boulay, *Hist. universitatis Parisiensis,* Paris, 1668, t. IV, p. 994. Dans l'intervalle, il avait remplacé, comme abbé de Fontfroide, son oncle créé cardinal par Clément V, le 19 décembre 1310. En 1317, il fut promu par Jean XXII à l'évêché de Pamiers, puis transféré à celui de Mirepoix, le 26 janvier 1327. Dans ces diverses charges, Jacques Fournier se distingua par ses talents administratifs, sa science théologique et le zèle qu'il déploya contre les hérétiques. Jean XXII le créa cardinal-prêtre de Sainte-Prisque, le 18 décembre 1327; on le trouve souvent désigné sous le nom de cardinal blanc, à cause de son habit religieux qu'il conserva, ou sous celui de cardinal Novelli, sans doute en souvenir de son oncle Arnaud. *Histoire générale du Languedoc,* Paris, 1742, t. IV, p. 215, 561. Les années qui suivirent furent marquées, pour le nouveau prince de l'Église, par la part très active qu'il prit, comme conseiller du pape, ou comme écrivain, aux controverses dogmatiques suscitées alors soit par divers théologiens mystiques, soit par les fraticelles au sujet de la pauvreté du Christ, soit par Jean XXII lui-même au sujet de la vision béatifique. Les *Dicta et responsiones fratris Jacobi* et le grand traité *De statu animarum,* indiqués plus complètement dans la bibliographie, sont de cette époque.

Après la mort de Jean XXII, le 4 décembre 1334, les membres du sacré collège rassemblés à Avignon offrirent la tiare au cardinal d'Ostie, Jean de Comminges, à la condition qu'il s'engagerait à ne pas retourner à Rome; sur son refus, le nom du cardinal blanc réunit, contre toute attente, la pluralité des suffrages. Élu le 20 décembre et couronné le 8 janvier suivant, Benoît XII se montra dès le début de son pontificat ce qu'il devait être toute sa vie, un pape d'une grande droiture et d'un zèle actif. Son premier souci fut de travailler à la réforme des nombreux abus qui s'étaient introduits à la cour pontificale et dans le gouvernement ecclésiastique. Il renvoya dans leurs diocèses tous les clercs ayant charge d'âmes dont la présence à Avignon n'était pas suffisamment légitimée; sauf quelques exceptions nécessaires, il révoqua les commendes et les expectatives données par ses deux prédécesseurs, se réservant d'examiner attentivement toutes les demandes de bénéfices qui lui étaient adressées. De peur que, dans la multitude des expéditions, il ne se glissât des signatures supposées, il prescrivit d'enregistrer les suppliques avec les brefs de grâce, et de déposer les originaux à la chancellerie apostolique; ainsi fut institué le *Registre des suppliques.* Par diverses constitutions, Benoît XII poursuivit surtout deux abus qu'il avait en horreur dans les ministres de l'Église et les officiers pontificaux : la corruption et l'amour du gain. Lui-même donnait l'exemple du désintéressement par son aversion pour tout ce qui aurait pu ressembler à du népotisme; il refusa pour sa nièce de nobles alliances, et la donna en mariage à un marchand de sa condition; on eut beaucoup de peine à le décider, en 1341, à nommer archevêque d'Arles son neveu, Jean Bauzian, homme d'ailleurs fort digne de cette charge, mais il ne voulut jamais le créer cardinal. Aussi lui a-t-on prêté cette maxime : « Le pape doit être comme Melchisédech, qui n'avait ni père, ni mère, ni généalogie. »

Réformateur, Benoît XII s'occupa tout particulièrement de la discipline monastique. Le 4 juillet 1335, il défendit aux moines mendiants de passer aux ordres contemplatifs, sans une permission spéciale du pontife romain; puis il s'occupa en détail du bon gouvernement des religieux dans une série de constitutions, dont les principales se trouvent dans le bullaire romain : le 12 juillet 1335, bulle *Fulgens stella*, pour les moines blancs ou cisterciens; le 20 juin 1336, bulle *Summi magistri,* dite bulle bénédictine, pour les moines noirs ou bénédictins; le 28 novembre 1336, bulle *Redemptor noster,* pour les franciscains; le 15 mai 1339, bulle *Ad decorem,* pour les chanoines réguliers de Saint-Augustin. Toutes ces constitutions renferment un passage remarquable sur l'instruction des jeunes religieux : Benoît XII établit qu'il y aura dans chaque pays des maisons d'étude, et il accompagne cette injonction d'une longue suite de règlements où l'on voit combien il avait à cœur que l'étude fleurît dans les monastères; il exhorte même les supérieurs à envoyer des étudiants de toutes les provinces et de toutes les maisons de leur ordre à l'université de Paris, le grand centre intellectuel à cette époque. Après six ans de théologie, les religieux pourront faire un cours de Bible, c'est-à-dire enseigner l'Écriture sainte, et, après huit ans, lire les Sentences. Voir H. Denifle, *Chartularium universitatis Parisiensis*, in-4°, Paris, 1891, t. II *a,* n. 992, 1002, 1006, 1015, 1019, 1053, 1058.

Au souci de la discipline Benoît XII joignait un grand zèle pour l'intégrité et la propagation de la foi catholique. Il continua, comme pape, la guerre qu'il avait déclarée aux hérétiques, n'étant encore qu'évêque de Pamiers ou de Mirepoix; il exhorta le roi d'Angleterre à établir l'inquisition dans ses États, et là où elle existait déjà, il ranima l'ardeur des princes et des évêques. Dès les premiers temps de son pontificat, il renouvela les condamnations portées par son prédécesseur contre les erreurs de quelques franciscains fanatiques touchant la pauvreté du Christ et la perfection de l'état religieux; aussi fut-il en butte, comme Jean XXII, à de violentes attaques de la part des chefs du parti, Michel de Cezena, Guillaume Occam, Bonagratia de Bergame et Jean de Jandun. En beaucoup d'endroits leurs partisans étalaient leur rébellion au grand jour; le pape fit procéder contre eux dans le domaine ecclésiastique et engagea Robert de Sicile à suivre son exemple. Raynaldi, *Annales ecclesiastici,* an. 1336, n. 63 sq., Lucques, 1750, t. VI, p. 91 sq. En Espagne, Benoît XII rendit d'éminents services à la chrétienté; après avoir amené le roi de Castille, Alphonse XI, à cesser le commerce criminel qu'il entretenait avec Éléonore de Guzman et rétabli la bonne

harmonie entre ce prince et le roi de Portugal, il fit prêcher la croisade contre les mahométans d'Afrique qui, en 1339, avaient envahi la péninsule; la brillante victoire remportée par les croisés à Tarifa, le 30 octobre 1340, récompensa le zèle du pontife. Enfin, divers actes témoignent de l'intérêt que portait Benoît XII aux missions étrangères et aux chrétiens d'Orient. En 1338, il envoie des nonces et des lettres apostoliques au grand Khan des Tartares et à l'empereur de la Chine. L'année suivante, il reçoit de l'empereur grec Andronique une ambassade, restée célèbre par le mérite personnel du principal négociateur, le moine basilien Barlaam de Seminara. *P. G.*, t. CLI, col. 1243 sq. Voir col. 407. Malgré les dispositions conciliantes de l'envoyé, cette démarche n'eut pas de résultat sérieux; le pape jugea, non sans fondement, que la réunion des Églises n'était qu'un prétexte, et que le but réel d'Andronique était d'obtenir des secours pour se défendre contre les Turcs. Raynaldi, *op. cit.*, an. 1339, n. 19 sq., t. VI, p. 167 sq.; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, Paris, 1873, t. IX, p. 543 sq.

Sur le terrain politique, Benoît XII fit preuve de tendances conciliantes. Non seulement il ne renouvela pas l'anathème lancé par Jean XXII contre Louis de Bavière, mais, dans le mois qui suivit son avènement, il fit faire à ce prince des propositions de paix. Par deux fois, au printemps de 1335 et à l'automne de 1336, des négociations s'ouvrirent; elles auraient abouti sans l'opposition formelle et même violente du roi de France, Philippe de Valois, secondé par les cardinaux qu'il tenait sous sa dépendance, et par les rois de Naples, de Bohême, de Hongrie et de Pologne. La polémique recommença, plus passionnée que jamais, entre les partisans du pape et ceux de Louis de Bavière. Bientôt de nouveaux obstacles surgirent, surtout quand les électeurs de l'empire, réunis à Rense, eurent déclaré, le 16 juillet 1338, que l'empereur tient ses droits à la couronne du seul fait de son élection; c'était refuser au pape le droit de confirmation, sans distinguer suffisamment entre le royaume et l'empire. Excité par les franciscains schismatiques qui s'étaient réfugiés à sa cour, Louis serait même allé plus loin, le 8 août suivant, en proclamant dans la constitution *Licet juris utriusque testamenta*, révoquée en doute par quelques-uns, que l'empereur ne pouvait pas être jugé par le pape, mais que le pape pouvait l'être par un concile œcuménique. Voir sur ces actes et les difficultés historiques qui s'y rattachent, J. Ficker, *Zur Geschichte des Kurvereins zu Rense*, dans *Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, 1853, p. 673 sq.; J. Hergenröther, *Katholische Kirche und christlicher Staat*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 210 sq.; Hefele, *op. cit.*, t. IX, p. 554 sq. Enfin tout espoir d'accommodement s'évanouit quand, malgré toutes les représentations du pape, l'empereur résolut de marier son fils aîné, Louis de Brandebourg, avec l'héritière de la Carinthie et du Tyrol, Marguerite Maultasch; il bravait ainsi les plus sévères lois de l'Église, car la princesse n'avait pas craint d'abandonner, pour cause d'impuissance prétendue, son mari, Jean-Henri de Bohême, et de plus il existait entre elle et le prince Louis un empêchement de parenté.

Le désir de la paix ne venait pas seulement chez Benoît XII de son caractère doux et conciliant; il se rattachait encore à deux grands desseins. Il aurait voulu secourir les saints lieux; mais il dut abandonner ce projet de croisade, quand éclata entre la France et l'Angleterre la funeste guerre dont l'avènement de Philippe de Valois fut le point de départ. L'autre dessein était de rétablir le trône apostolique au delà des monts. Dès le lendemain de son élection, Benoît avait donné des ordres pour faire restaurer, entre autres monuments, le palais de Latran et l'église de Saint-Pierre. Le 6 juillet 1335, il promit aux envoyés romains de retourner dans leur ville. Au sortir d'une grave maladie, il se proposait enfin de donner à cette promesse un commencement d'exécution en transportant sa résidence à Bologne, quand les intrigues du roi de France, jointes à l'état de trouble où se trouvait l'Italie et aux dispositions malveillantes des Bolonais, le firent changer d'avis. En vain Pétrarque lui adressa-t-il cette célèbre épître en vers latins où, sous les traits d'une antique matrone, Rome représentait éloquemment au pape son époux l'état d'humiliation et de misère où son abandon l'avait réduite. Benoît XII ne cessa pourtant pas de s'intéresser vivement à Rome et à l'Italie; il eut la consolation, à partir de 1339, de voir successivement revenir à l'obédience pontificale Vérone, Bologne, Milan et autres villes de Lombardie qui s'étaient ralliées à Louis de Bavière. Pour mieux assurer ce résultat et empêcher de plus graves désordres, il transmit alors une sorte de vicariat de l'empire aux chefs des plus puissantes familles de la haute Italie. *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, Paris, 1892, t. II, p. 486.

Le nom de Benoît XII reste attaché au palais des papes d'Avignon. Quand il eut renoncé définitivement à quitter cette ville, il jeta, en 1339, sur le rocher de Notre-Dame-des-Doms les fondements de ce monument grandiose, et fit appel, pour le construire, aux meilleurs ouvriers d'Italie. Le célèbre peintre Simon Martini, de Sienne, exécuta dans le nouveau palais les fresques qui représentent l'histoire des martyrs. Voir F. Ehrle, S. J., *Historia bibliothecæ romanorum pontificum tum bonifatianæ tum avenionensis*, in-4°, Rome, 1890, t. I, p. 587 sq. Fidèle aux traditions de ses prédécesseurs, le troisième pape d'Avignon ne favorisa pas moins les belles-lettres que les beaux-arts; il encouragea les littérateurs et les savants, et développa la bibliothèque des papes. *Ibid.*, p. 182, 564, 602 sq. On a vu plus haut combien il avait à cœur le progrès des études sacrées et en quelle estime il tenait les universités; celle de Grenoble lui doit son institution. H. Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400*, in-8°, Berlin, 1885, t. I, p. 365.

Benoît XII mourut le 25 avril 1341, laissant « la mémoire d'un homme savant, juste et modéré ». S. Berger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, in-8°, Paris, 1877, t. II, p. 187. Sa dépendance à l'égard du roi de France ne lui laissa pas toujours, il est vrai, toute sa liberté d'action; mais, quand les sollicitations des cardinaux et des princes séculiers lui paraissaient contraires à la justice, son amour du devoir le rendait inflexible : *Iste vero non timebat quemquam, quando jus et justitia non servaretur alicui per universum. Liber pontificalis, loc. cit.* Malgré sa vie notoirement irréprochable et la vénération qui s'est attachée au souvenir de ce digne pontife, la calomnie n'a pas épargné Benoît XII; mais il suffit de remarquer, avec un auteur protestant, quels ont été ses accusateurs : des franciscains schismatiques et des partisans de Louis de Bavière, des moines et des clercs mécontents des mesures réformatrices du pape cistercien, des patriotes italiens qui haïssaient en lui l'étranger. A de telles voix on peut opposer sans crainte le véritable témoignage de l'histoire. Voir Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, in-8°, Stuttgart, 1867, t. VI, p. 223; Baluze, *Vitæ paparum avenionensium*, Paris, 1693, t. I, notes, p. 825, 829.

[illegible] *Jacobi tit. S. Priscæ presb. card. ad articulos datos per dom.* [illegible] extraits dans Raynaldi, *op. cit.*, an. 1335, n. 9 sq.; an. 1336, n. 4 sq., t. VI, p. 27 sq., 53 sq.; *Quæstiones undecim ejusdem*

argumenti, étude relative à un opuscule de Durand dont il sera également question, Biblioth. Vatic., *ibid.*, fol. 225b-306, extraits dans Raynaldi, *op. cit.*, an. 1333, n. 59 sq., t. v, p. 575 sq. — 2 *Écriture sainte.* — *Postille super Matthæum*, vaste commentaire divisé en cent trente-deux traités et formant 4 in-fol., conservés à la bibliothèque de Troyes, ms. 549. — 3 *Droit canonique.* — *Extravagantium et Constitutionum libri duo*, in-4°, Paris, 1517; *Regesta litterarum*, collection inédite. Ehrle, *op. cit.*, p. 434 sq. Toutefois, M. G. Daumet a donné un premier fascicule de ces lettres dans la série intitulée : *Lettres des papes d'Avignon se rapportant à la France,* publiées ou analysées d'après les Registres du Vatican par les anciens membres de l'École française de Rome, n. 2 : *Benoit XII* (1334-1342). *Lettres closes, patentes et curiales.* Paris, 1899. De même, dans les *Lettres communes des papes d'Avignon,* M. l'abbé Vidal a publié un fascicule relatif à Benoit XII, sous ce titre : *Benoit XII* (1334-1342). *Lettres communes analysées,* in-4°, Paris, 1902. — 4 *Œuvres diverses.* — *Sermones super omnes anni festivitates,* Biblioth. nation. de Paris, fonds latin, ms. 3290; *Vita S. Joannis Gualberti, Florentini, ordinis Vallis Umbrosæ fundatoris*, dans les *Vies des saints de Surius*, au 12 juillet, mais il y a des doutes sur l'authenticité de cet ouvrage. *Acta sanctorum,* julii t. III, Anvers, 1723, p. 315; *Sententiæ variæ; Carmina quædam prophetica.* Cf. C. de Visch, *Bibliotheca scriptorum sacri ordinis cisterciensis,* 2e édit., in-8°, Cologne, 1656, p. 35 sq.; C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, in-fol., Leipzig, 1722, t. III, col. 891 sq. En dehors des constitutions imprimées dans le *Bullarium romanum*, on trouve un grand nombre de documents dans Raynaldi, *op. cit.*, et dans Wadding, *Annales minorum*, in-fol., Lyon, 1636, t. III, p. 424 sq., puis p. 241 sq. du *Regestum pontificium* placé à la fin de ce même volume.

II. SOURCES ET DOCUMENTS BIOGRAPHIQUES. — E. Baluze, *Vitæ paparum avenionensium*, Paris, 1693, t. I, p. 197 sq., 769 sq., huit Vies de Benoit XII, dont les sept premières se retrouvent dans l'ouvrage suivant; Muratori, *Rerum italicarum scriptores,* Milan, 1734, t. III *b*, p. 527 sq.; Raynaldi, *op. cit.*, t. VI, p. 21 sq.; J. F. Boehmer, *Regesta imperii... Additamentum primum,* Stuttgart, 1849, p. 225 sq.; *Vatikanischen Akten zur deutschen Geschichte in der Zeit Kaiser Ludwigs des Bayern,* in-4°, Inspruck, 1891, p. 577 sq.; J. Villani, *Historie Fiorentine,* l. XI, c. XXI, dans Muratori, *ibid.*, Milan, 1728, t. XIII, p. 766; Henri de Herford, *Liber de rebus memorabilioribus*, édit. Potthast, in-4°, Gœttingue, 1859, p. XXII, 256 sq.; Mathias de Neuburg, *Cronica*, dans *Fontes rerum germanicarum*, édit. J. F. Boehmer, Stuttgart, 1868, t. IV, p. 205 sq.; Henri de Diessenhofen, *Historia ecclesiastica*, *ibid.*, p. 21 sq.; Henri de Rebdorf, *Annales imperatorum et paparum, 1294-1362*, *ibid.*, p. 557. Pour la critique de ces sources, cf. *Forschungen zur deutschen Geschichte,* in-8°, Gœttingue, 1872, 1878, 1879, t. XII, p. 235 sq., 656 sq., t. XVIII, p. 169; t. XIX, p. 497 sq.

III. BIOGRAPHIES ET ÉTUDES POSTÉRIEURES. — Dom Ménard, *Observations sur le Ménologe bénédictin,* in-8°, Paris, 1629, p. 546; F. Duchesne, *Histoire de tous les cardinaux français de naissance*, in-fol., Paris, 1660, t. I, p. 475 sq.; G. Berthier, *Histoire de l'Église gallicane*, l. XXXVIII, Paris, 1745, t. XIII, p. 224 sq.; abbé J.-B. Christophe, *Histoire de la papauté pendant le XIVe siècle*, in-8°, Paris, 1853, t. II, p. 35 sq.; F. Gregorovius, *op. cit.*, t. VI, p. 194 sq.; C. Müller, *Der Kampf Ludwigs des Baiern mit der römischen Curie*, in-8°, Tubingue, 1879 sq., t. II; L. Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, trad. par Furcy Raynaud, in-8°, Paris, 1888, t. I, p. 97 sq.

X. LE BACHELET.

II. BENOIT XII, constitution Benedictus Deus, émise par lui le 29 janvier 1336. — L'explication de ce document important comprendra six points : I. Texte de la définition. II. Occasion de la définition ; sermons du pape Jean XXII. III. Développement de la controverse ; Jean XXII et l'université de Paris. IV. Enquête et rétractation de Jean XXII. V. La définition, sa portée et les attaques dont elle a été l'objet. VI. Justification sommaire du dogme défini.

I. TEXTE DE LA DÉFINITION. — Denzinger, *Enchiridion*, document LXVII.

Hac in perpetuum valitura constitutione auctoritate apostolica diffinimus : quod secundum communem Dei ordinationem animæ sanctorum omnium, qui de hoc mundo ante Domini nostri Jesu Christi passionem decesserunt, nec non sanctorum apostolorum, martyrum, confessorum, virginum et aliorum fidelium defunctorum post sacrum ab eis Christi baptisma susceptum, in quibus nihil purgabile fuit, quando decesserunt, nec erit, quando decedent etiam in futurum, vel si tunc fuerit aut erit aliquid purgabile in eisdem, cum post mortem suam fuerint purgatæ; ac quod animæ puerorum eodem Christi baptismate renatorum et baptizandorum, cum fuerint baptizati, ante usum liberi arbitrii decedentium, mox post mortem suam et purgationem præfatam in illis, qui purgatione hujusmodi indigebant, etiam ante resumptionem suorum corporum et judicium generale post ascensionem Salvatoris nostri Jesu Christi in cælum fuerunt, sunt et erunt in cælo, cælorum regno et paradiso cælesti cum Christo, sanctorum angelorum consortio aggregatæ, ac post Domini nostri Jesu Christi passionem et mortem viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente, quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur, necnon quod ex tali visione et fruitione eorum animæ, qui jam decesserunt, sunt vere beatæ et habent vitam et requiem æternam, et etiam illorum, qui postea decedent, eamdem divinam videbunt essentiam, ipsaque perfruentur ante judicium generale ; ac quod visio hujusmodi divinæ essentiæ ejusque fruitio actus fidei et spei in eis evacuant, prout fides et spes propriæ theologicæ sunt virtutes; quodque postquam inchoata fuerit vel erit talis intuitiva ac facialis visio et fruitio in eisdem, eadem visio et fruitio sine aliqua intercisione seu evacuatione prædictæ visionis et fruitionis continuata extitit et continuabitur usque ad finale judicium et ex tunc usque in sempiternum.

Par la présente constitution qui doit rester à jamais en vigueur, et de notre autorité apostolique, nous définissons ce qui suit : D'après la disposition générale de Dieu, les âmes de tous les saints qui ont quitté ce monde avant la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ ; et de même celles des saints apôtres, martyrs, confesseurs, vierges et autres fidèles morts après avoir reçu le saint baptême du Christ, qui n'ont rien eu à expier à leur mort, ou qui à l'avenir n'auront rien à expier à leur mort ; celles aussi qui ont eu ou auront à se purifier, lorsque après leur mort elles auront achevé de le faire ; de même encore les âmes des enfants régénérés par le même baptême du Christ ou encore à baptiser, quand ils l'auront été, s'ils viennent à mourir avant l'âge de discrétion ; toutes, aussitôt après leur mort et l'expiation susdite pour celles qui avaient besoin de cette expiation, même avant la résurrection de leur corps et le jugement général, et cela depuis l'ascension de Jésus-Christ notre Sauveur, sont et seront au ciel, au royaume des cieux et au céleste paradis avec le Christ, admises dans la société des anges ; et depuis la mort et la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, elles ont vu, voient et verront la divine essence d'une vision intuitive et même faciale, sans aucune créature dont la vue s'interpose, mais immédiatement, grâce à la divine essence qui se manifeste elle-même à nu, clairement et ouvertement. En outre, par le fait même de cette vision, les âmes de ceux qui sont déjà morts, jouissent de la divine essence, et par le fait même de cette vision et de cette jouissance elles sont vraiment bienheureuses et possèdent la vie et le repos éternel ; de même en sera-t-il des âmes de ceux qui, mourant dans la suite, verront la divine essence et en jouiront avant le jugement général. De plus, cette vision et cette jouissance de la divine essence font cesser dans ces âmes les actes de foi et d'espérance, en tant que foi et espérance s'entendent des vertus théologiques au sens propre. En outre, depuis le moment où elles ont commencé ou auront commencé dans ces âmes, cette même vision intuitive et faciale et cette même jouissance ont duré et dureront, sans interruption et sans fin, jusqu'au jugement dernier et dès lors à jamais.

Diffinimus insuper, quod secundum Dei ordinationem communem animæ decedentium in actuali peccato mortali mox post mortem suam ad inferna descendunt, ubi pœnis infernalibus cruciantur, et quod nihilominus in die judicii omnes homines ante tribunal Christi cum suis corporibus comparebunt, reddituri de factis propriis rationem, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit sive bonum sive malum.

Nous définissons encore ce qui suit : d'après la disposition générale de Dieu, les âmes de ceux qui meurent coupables de péché mortel actuel, descendent aussitôt après leur mort en enfer, pour y subir les peines infernales ; et néanmoins au jour du jugement tous les hommes comparaîtront avec leurs corps devant le tribunal du Christ, pour rendre compte de leurs actes personnels, afin que chacun soit récompensé en son corps suivant qu'il aura fait le bien ou le mal.

II. OCCASION DE LA DÉFINITION ; SERMONS DE JEAN XXII. — Dans le préambule de sa constitution, Benoît XII

rappelait que sous le pontificat de son prédécesseur, il s'était élevé une discussion parmi les théologiens au sujet de la vision dont jouissent après la mort les âmes des justes complètement pures ou purifiées : voient-elles la divine essence avant la résurrection des corps et le jugement général? Tel fut, en effet, le point premier et principal du débat; il se compliqua ensuite de questions connexes. Dans ses notes sur la vie de Jean XXII, *op. cit.*, p. 787, Baluze rattache l'origine de cette controverse à un récit qui eut cours en Provence vers l'an 1325; on racontait qu'une dame avait été tourmentée pendant plusieurs mois par l'âme de son mari défunt, puis, soulagée par les prières faites en sa faveur, l'âme avait enfin annoncé qu'elle montait au ciel pour y jouir du repos éternel avec les anges et les saints. Quoi qu'il en soit de la connexion entre ce fait et l'origine de la controverse, ce fut bien vers cette époque que Jean XXII porta son attention sur le problème de la vision béatifique. Dans le cours de son pontificat, il avait eu plus d'une fois l'occasion de se prononcer sur l'état des âmes après la mort. En 1318, il avait présenté au roi d'Arménie la profession de foi que l'empereur Michel Paléologue avait souscrite en 1274 au IIe concile œcuménique de Lyon; profession de foi où il est dit que les âmes des justes parfaitement pures ou purifiées sont immédiatement reçues au ciel, *mox in cælum recipi*, et que les âmes souillées de péché mortel ou même du seul péché originel, descendent en enfer, pour y être punies toutefois de peines diverses, *mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas*. Raynaldi, *op. cit.*, an. 1318, n. 10, t. V, p. 82. En 1326, Jean XXII avait réprouvé une opinion des nestoriens et des jacobites, suivant laquelle les âmes des saints ne seraient pas dans le paradis avant le jugement général, mais resteraient jusqu'à cette époque on ne sait où, dans un état de repos exempt de souffrance. *Ibid.*, an. 1326, n. 28, t. V, p. 331. Le pape était même allé plus loin dans les bulles de canonisation de saint Thomas de Hereford en 1320, de saint Thomas d'Aquin en 1323, et surtout de saint Louis de Toulouse en 1317; il avait montré ce jeune saint entrant au ciel dans son innocence, pour contempler son Dieu dans la joie et à découvert, *ad Deum suum contemplandum in gaudio, facie revelata*, § 18. *Magnum bullarium romanum*, in-fol., Luxembourg, 1727, t. I, p. 192.

Mais en 1331, dans un sermon prêché à Notre-Dame-des-Dons, le jour de la Toussaint, sur ce texte : *Mementote operum patrum vestrorum*, etc., Jean XXII développa cette idée notablement différente : avant la venue du Christ, les âmes des justes reposaient dans le sein d'Abraham; depuis sa mort et son ascension, elles sont au ciel, où elles reposent et reposeront jusqu'au jugement dernier sous l'autel dont parle saint Jean dans l'Apocalypse, VI, 9. L'orateur interprétait ensuite cet autel de l'humanité de Jésus-Christ et concluait : « Ainsi donc, avant le jour du jugement les saints sont sous l'autel, c'est-à-dire sous la protection et la consolation de l'humanité du Christ, mais après le jour du jugement, Jésus-Christ les fera monter sur l'autel, en les élevant à la vision de la divinité même. » Ne convient-il pas, du reste, que l'âme n'entre en possession de la joie parfaite, la joie de son Seigneur, qu'au moment où, réunie à son corps, elle sera elle-même parfaite en sa nature? *Sermo in die omnium sanctorum factus per dominum Johannem papam XXII, A. D. 1331*, dans un manuscrit du XIVe siècle conservé à la bibliothèque de l'université de Cambridge, ms. Ii, III, 10, fol. 3 sq. Extraits du même sermon dans Nicolas le Mineur, *Chronicon de iis omnibus quæ circa quæstionem tempore Joannis XXII ortam de paupertate Christi et apostolorum ejus gesta et facta sunt*. Biblioth. nation. de Paris, fonds latin, ms. 5154, fol. 255 sq.

Le troisième dimanche de l'Avent, Jean XXII reprit le même thème et le développa dans un sermon sur ce texte : *Gaudete in Domino semper;* sermon qu'il fit transcrire et distribuer à qui voulut l'avoir. On le trouve intégralement reproduit dans le manuscrit de Cambridge : *Sermo secundus ejusdem domini Johannis papæ in tertia dominica de adventu de eadem materia*, fol. 3 b. Rien de plus net que l'idée mère de ce discours. Suivant la doctrine de saint Augustin, *Serm.*, II, *in Ps. XC*, n. 13, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1170, la vision béatifique est toute notre récompense, *tota merces nostra visio est;* à ce titre elle est due à l'ouvrier, c'est-à-dire qu'elle n'est due, dans le cas présent, ni à l'âme seule, ni au corps seul, mais à l'homme tout entier, à la personne qui a travaillé et mérité, *actiones enim sunt suppositorum;* et comme cette personne ne sera reconstituée qu'après la résurrection des corps, alors seulement commencera cette bienheureuse vision. Telle est, du reste, la doctrine qui se dégage des paraboles évangéliques, comme des enseignements du Sauveur et des apôtres; ce n'est qu'à la fin du jour, image du temps présent, que les ouvriers de la vigne reçoivent leur salaire; ce n'est qu'à la fin du monde que le bon grain et l'ivraie sont définitivement séparés; ce n'est qu'après le jugement dernier que le Christ invite les bénis de son Père à posséder le royaume, et que l'Écriture nous les montre entrant dans la vie éternelle, Matth., XXV, 34, 46; c'est en ce jour de l'apparition glorieuse du Christ, *cum apparuerit*, que nous deviendrons semblables à lui en le voyant tel qu'il est, I Joa., III, 2; c'est en ce même jour que saint Paul compte recevoir de Dieu la couronne de justice, *quam reddet mihi Dominus in illa die*, II Tim., IV, 8, aussi le grand apôtre montre-t-il les saints de l'Ancien Testament attendant jusqu'à la fin du monde la récompense que tous les hommes recevront ensemble. Heb., XI, 39 sq.

Après l'Écriture, Jean XXII invoquait des Pères, surtout saint Bernard et saint Augustin. Quand il entendait de l'humanité du Christ l'autel de l'Apocalypse, quand il distinguait entre la vision de cette même humanité possédée déjà par les saints au ciel et la vision de la divinité, différée pour eux jusqu'au temps de la résurrection, l'abbé de Clairvaux était son guide. *Serm.*, IV, *in festo omnium sanctorum*, n. 2, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 472. Dans saint Augustin, le pape relevait avec prédilection une dizaine de passages, où ce docteur semble réserver la vision intuitive au temps de la résurrection et rejeter après le jugement général la vie éternelle, entendue avec saint Jean, XVII, 3, de la connaissance de Dieu le Père et de son Fils : par exemple, *Enarrat. in Ps. XLIII*, n. 5 : *illa visio facie ad faciem liberatis in resurrectione servatur*, *P. L.*, t. XXXVI, col. 485; *De Trinitate*, l. I, c. XIII, n. 28, 31 : *et ipsa fiet, cum tradet regnum Deo et Patri... Et sicut ibunt illi in ambustionem æternam, sic justi in vitam æternam. Quid est autem vita æterna, nisi ut cognoscant te*, etc. *P. L.*, t. XLII, col. 843, 844. Aux textes de ce genre s'en ajoutaient d'autres, où l'évêque d'Hippone parait n'attribuer aux âmes saintes avant la résurrection qu'un bonheur imparfait, un état de repos et de félicité dont elles jouissent dans des demeures mystérieuses, *abditis receptaculis*, appelées indifféremment par ce Père sein d'Abraham, paradis ou ciel, mais qu'il n'identifie point avec le royaume de Dieu, où sont les anges, ni avec la vie éternelle et la pleine béatitude que possèdent déjà ces purs esprits et que nous posséderons plus tard : par exemple, *Enchiridion*, c. LIV, LV, LXIII, *P. L.*, t. XL, col. 258, 261; *De Genesi ad litteram*, l. XII, c. XXXII, XXXIV, XXXV, *P. L.*, t. XXXIV, col. 480, 482 sq.; *De civitate Dei*, l. XII, c. IX, *P. L.*, t. XLI, col. 357; *Enarrat. in Ps. XXXVI*, n. 10 : *post obitum istum parvi temporis nondum eris ubi erunt sancti, quibus dicetur : Venite, benedicti*, etc., *P. L.*, t. XXXVI, col. 361; *in Ps. XXXVII*, n. 28 : *ut perfecte sanetur et accipiat sanitatem sempiter-*

num, ut contemplantes gloriam Dei, et ejus faciem intuentes, eum laudemus in æternum, ibid., col. 412; *Serm.*, CCLXXX, c. V, où la vie que possèdent maintenant les martyrs, est appelée *parva particula promissionis, imo solatium dilationis, P. L.*, t. XXXVIII, col. 1283; *Retractat.*, l. I, c. XIV, n. 2 : *de sanctis hominibus jam defunctis, utrum ipsi saltem dicendi jam in illa possessione (beatitudinis) consistere, merito quæritur. P. L.*, t. XXXII, col. 606.

A ses deux principales autorités, Jean XXII en ajoutait quelques autres : S. Fulgence, cité faussement sous le nom d'Augustin, *De fide ad Petrum*, c. XLIII, *P. L.*, t. XL, col. 777; Cassiodore, *In Ps.* CI, 17 : *videbitur in majestate sua, quando hædos segregat ab agnis*; *In Ps.* XXIV, 12 : *adhuc præmia illa suspensa sunt, quæ nec oculus vidit*, etc., *P. L.*, t. LXX, col. 713, 180; S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. IV, c. XXVII : *ambo* (l'âme et le corps) *simul aut præmiis aut pœnis afficientur... Judicium post resurrectionem, ac merces operum, P. G.*, t. XCIV, col. 1219, 1227; S. Bède, *Explanatio Apocalypsis*, VI, 11, *P. L.*, t. XCIII, col. 148; Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis christianæ fidei*, part. XVIII, c. XIV, XVI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 612, 614. Tous ces textes, très inégaux du reste sous le rapport de la clarté et de la valeur probante, tendaient à confirmer cette assertion fondamentale : Avant la résurrection des corps, les âmes séparées ne possèdent ni la vie éternelle, ni la béatitude proprement dite, ni par conséquent la vision béatifique.

De cette doctrine découlait une conséquence que Jean XXII insinua dans son second sermon, et qu'il développa peu après, le 5 janvier 1332, veille de l'Épiphanie, en prêchant sur ce texte : *Tolle puerum et matrem ejus*. Ce troisième discours n'est connu que par les extraits qu'en ont donnés Nicolas le Mineur, *op. cit.*, fol. 255[b], et Occam, *Compendium errorum Johannis papæ XXII*, c. VII, imprimé à la suite du *Dialogus magistri Guillermi de Ockam doctoris famosissimi*, Lyon, 1494. Voici, d'après ces auteurs, comment le pape exprima la conséquence dont il s'agit : « Dieu, ai-je dit, n'est pas plus prompt à damner qu'à rétribuer ou à récompenser; il ne damnera pas les méchants tant qu'il n'aura pas récompensé les bons. Mais nous avons vu qu'avant le jour du jugement, les bienheureux n'iront pas à la vie éternelle; de même donc, avant le jour du jugement, les méchants n'iront pas au supplice éternel, à l'enfer où il y aura des pleurs et des grincements de dents. » L'orateur appliquait ensuite cette doctrine aux démons, mais d'une façon encore plus absolue, grâce à ce raisonnement : « Ils ne pourraient pas nous tenter, s'ils étaient placés dans l'enfer. Il ne faut donc pas dire qu'ils sont en enfer, mais bien dans cet air ténébreux, d'où il leur est loisible de nous tenter. » Tels sont les principaux sermons de Jean XXII sur l'état des âmes après la mort. Dans la suite il ne revint qu'en passant sur ce sujet dans ses prédications. Ainsi, en 1332, partant, le jour de la Purification sur ce texte : *Statim veniet ad templum sanctum suum*, il énonça cette idée : Le Christ régnera jusqu'au jour du jugement, puis il cessera de régner comme homme, ce qui est imparfait cessant à ce moment, *quia tunc cessabit quod ex parte est;* alors les élus verront face à face le Dieu un et trine. Enfin, le 5 mai 1334, en la fête de l'Ascension, le pape émit de nouveau les mêmes idées en développant ce thème : *Ascendit iter pandens ante eos*. Nicolas le Mineur, *op. cit.*, fol. 302, 304.

Il est facile de voir par ce qui précède en quoi consistait exactement l'opinion de Jean XXII, mal présentée souvent par des auteurs qui ne l'ont pas jugée pièces en main, ou défigurée par d'autres qui voulaient y trouver une arme contre l'infaillibilité pontificale. Il ne s'agissait nullement de mettre en question l'immortalité de l'âme, comme l'a prétendu Calvin, ni de révoquer en doute que les âmes humaines, une fois séparées de leurs corps, sont immédiatement jugées et reçoivent un commencement de récompense au ciel ou de châtiment en enfer. Aussi Jean XXII n'a jamais fait appel, en faveur de son opinion, à ces anciens Pères, comme saint Justin, saint Irénée, Tertullien, Lactance et autres, qui, sous l'influence des idées millénaristes, différaient le jugement des âmes ou leur entrée au ciel jusqu'à la fin du monde. Dans son second sermon, il a répété par deux fois et avec insistance, que les âmes parfaitement pures ou purifiées vont immédiatement au ciel : *Ego id concedo, et hoc idem concedit B. Bernardus, quod ad patriam evolant protinus, hoc est ad cælum*; mais, ajoutait-il, il ne s'ensuit pas qu'elles voient la divinité face à face, leur vue s'arrête à l'humanité du Christ, *sed non sequitur propter hoc quod vident divinitatem visione faciali, sed humanitatem Christi tantum, loc. cit.*, fol. 5[b]. Qu'on apprécie dès lors la valeur historique de cette affirmation, avancée par M. Lea dans son *Histoire de l'Inquisition au moyen âge*, trad. par S. Reinach, Paris, 1902, t. III, p. 713 : « En octobre 1326, Jean XXII reconnut une hérésie, qu'il convenait d'extirper parmi les Grecs, dans le fait de croire que les saints n'entreront pas au paradis avant le jour du jugement; mais, peu après, il changea d'opinion : son orgueilleuse confiance en son savoir théologique et en son érudition ne lui laissa pas de repos tant qu'il n'eût pas contraint la chrétienté à changer d'avis en même temps que lui. » Jean XXII ne changea nullement d'avis sur ce point, pas plus qu'il ne se mit en contradiction avec la profession de foi, qu'il avait imposée au roi d'Arménie; car ce qu'il avait affirmé dans ces documents dogmatiques, c'était, pour les âmes justes, non la vision intuitive de Dieu, mais l'entrée immédiate au ciel, *mox in cælum recipi*, et pour les âmes pécheresses, la descente immédiate en enfer, *mox in infernum descendere*. Seul, ce dernier point pourrait faire quelque difficulté, à cause du sermon prononcé le 5 janvier 1332. Mais, pour comprendre exactement la pensée du pontife, il importe de se rappeler le parallélisme qu'il établit dans ce discours entre les bons et les méchants, sous le rapport de la récompense et du châtiment. Les deux termes de ce parallélisme sont la *vie éternelle* et le *supplice éternel*; la vie éternelle étant pour les bons la vision béatifique, le supplice éternel étant pour les méchants la peine du feu, suivant ces paroles : *Ite, maledicti, in ignem æternum*. Par conséquent, ce que Jean XXII différait jusqu'au jour du jugement pour les pécheurs, ce n'était pas la descente immédiate dans l'enfer, ni tout châtiment, mais seulement ce qu'il regardait comme constituant proprement le supplice éternel. Aussi, dans la préface de son traité *De statu animarum*, Benoît XII fait-il dire aux partisans de cette opinion : « Bien que ces âmes soient dans un état de souffrance, elles ne seront cependant placées dans le *feu* de l'enfer, qu'après avoir repris leur corps au jour de la résurrection générale, alors qu'elles entendront cette sentence de la bouche du Christ leur juge : *Discedite a me, maledicti, in ignem æternum*. » Raynaldi, *op. cit.*, ann. 1335, n. 13, t. VI, p. 28. Cf. Villani, l. X, c. CCXXVII, dans Muratori, *op. cit.*, t. XIII, p. 739.

Ajoutons, et le point est important, que Jean XXII s'est posé dans ses sermons, non pas en pape qui parle *ex cathedra*, mais en docteur privé qui émet son opinion, *hanc opinionem*, et qui, tout en cherchant à la prouver, la reconnaît discutable. Dans son second discours, on lit ces paroles, *loc. cit.*, fol. 10 : *Dico cum Augustino, quod si decipior hic, qui melius sapit corrigat me. Michi aliud non videtur nisi ostenderetur determinatio ecclesie contraria vel auctoritates sacre scripture quæ hoc clarius dicerent quam dicant supradicta*. Aussi, en face des franciscains schismatiques qui avaient intérêt à grossir les choses, le théologien

allemand Ulrich observait-il judicieusement que, si le pape eût voulu définir la question, ou donner son sentiment pour une vérité dogmatique, il n'aurait point tissu ses discours de citations, de syllogismes et de subtilités scolastiques. Raynaldi, *op. cit.*, an. 1331, n. 45, t. v, p. 524. Rien de plus propre à confirmer cette vérité et tout à la fois à préciser la position prise par Jean XXII, qu'une page du manuscrit de Cambridge, fol. 95[b], où le débat est brièvement résumé. Voici les assertions qu'on reprochait au pape d'avoir énoncées, *Ista sunt que opponuntur domino* : 1° Avant le jour du jugement, les âmes des saints voient seulement l'humanité du Christ, et c'est en elle seule que se trouve leur repos. 2° Avant le jour du jugement, les âmes saintes ne voient Dieu que d'une façon abstractive, comme dans un miroir, *visio specularis*. 3° L'objet propre de cette vision n'est pas la divinité même, mais son image. 4° Avant le jour du jugement, l'âme n'est ni récompensée ni punie, car ce n'est pas elle, mais la personne qui a mérité. 5° La béatitude céleste ne peut pas recevoir d'accroissement après le jugement dernier, comme si d'abord moins parfaite dans l'âme séparée, elle devenait plus parfaite dans le composé humain. 6° Dans cette prière de la messe : *Memento etiam, Domine, pro animabus famularumque tuarum*, etc., l'Église prie pour la délivrance des âmes saintes. — Suivent les répliques de Jean XXII, *Responsiones domini* : 1° J'ai dit et prouvé que les âmes séparées ne voient pas l'essence divine face à face, *visione faciali*, et j'ai prouvé par les Pères qu'elles reposent sous l'humanité du Christ. 2° J'ai prouvé par de nombreux témoignages, empruntés à l'Écriture et aux Pères, que toute vision dans les âmes saintes est abstractive, *specularem*. 3° J'ai dit et prouvé que dans cette sorte de connaissance on ne voit pas la divinité de cette vision que l'Apôtre appelle *faciale*. 4° J'ai dit qu'avant le jour du jugement l'âme ne reçoit pas la récompense qui constitue la vie éternelle, *non præmiatur præmio illo quod est æterna vita*; qu'en tout le reste elle ne soit pas récompensée, je ne l'ai point dit, j'ai même affirmé nettement et prouvé le contraire. 5° Il est vrai que la béatitude qui consiste dans la vision intuitive ne peut pas être plus parfaite dans l'âme après la résurrection du corps, puisque auparavant l'âme ne jouit pas de cette béatitude, mais seulement de celle qui vient de la connaissance abstractive, capable assurément d'augmentation et de diminution. 6° La prière en question semble bien supposer ce que j'ai avancé, puisque, d'après sa teneur, les âmes appartiennent à l'Église militante jusqu'au jour du jugement.

III. DÉVELOPPEMENT DE LA CONTROVERSE. JEAN XXII ET L'UNIVERSITÉ DE PARIS. — Les sermons d'Avignon ne passèrent pas inaperçus; beaucoup s'en émurent et s'en scandalisèrent, *quod multos scandalizaverat*, dit le continuateur de la Chronique de Guillaume de Nangis, à l'année 1333. Dom d'Achery, *Spicilegium*, in-fol., Paris, 1723, t. III, p. 96. Le pape n'ignorait pas l'effet produit, on le voit par cette phrase de son discours du 2 février 1332 : « Il en est qui murmurent de ce que nous tenons cette opinion, je le sais bien; mais je ne puis pas faire autrement, *et ego dico quod non possum aliter facere.* » Nicolas le Mineur, *op. cit.*, fol. 304. Il avait dit auparavant, dans son troisième sermon : « On prétend, il est vrai, que cette opinion est nouvelle et qu'il faut l'abandonner. Aussi voulons-nous montrer que cette opinion n'est pas nouvelle. » *Ibid.*, fol. 255. C'est dans le même dessein qu'il composa, en 1333, un petit traité, *libellum*, commençant ainsi : *Queritur utrum anime separate ab omnibus peccatis purgate videant divinam essentiam.* Il parle plusieurs fois de ce travail dans sa correspondance et demande, soit à l'archevêque de Rouen, Pierre Roger, plus tard Clément VI, soit au franciscain Gautier de Dijon, confesseur de la reine, de faire connaître et d'expliquer ses raisons et ses autorités au roi et à la reine de France. Denifle, *Chartularium*, n. 974, 976, 978, 979. Si l'on en croit Villani, *op. cit.*, l. X, c. CCXXVIII, ceux qui lui apportaient des nouveaux textes en faveur de son opinion, recevaient en récompense quelque bénéfice, *li facea grazia d'alcuno beneficio*. Les camps se tranchèrent, et si le pape rallia à sa cause le général des franciscains, Gérard Eudes, avec un certain nombre de ses religieux, il eut contre lui tout l'ordre des frères prêcheurs. Diverses circonstances donnèrent bientôt à la controverse un grand retentissement.

Le dimanche 3 janvier de l'an 1333, en l'octave de la Saint-Jean, un dominicain anglais, Thomas Walleis, prêcha devant le clergé dans l'église de son ordre à Avignon. Après une attaque voilée contre les franciscains au sujet de leurs théories sur la pauvreté religieuse, il affirma fortement la doctrine de la vision béatifique immédiate et réfuta huit arguments apportés en faveur de l'opinion contraire, en y joignant la preuve que Jean XXII prétendait tirer du *Memento* des morts. A la fin de son discours, faisant allusion à ceux qui se ralliaient à l'opinion du pape pour les avantages temporels qu'ils en espéraient, il exprima ce souhait oratoire : « Que l'excommunication et la malédiction de Dieu descendent sur la tête de celui qui, mû par un tel motif, nie la vérité qu'il croit! » Manuscrit de Cambridge, fol. 52[b]. Imprécation qui, dans la pensée de l'orateur, ne se rapportait nullement au pape, mais constituait une sorte de riposte contre le franciscain qui avait prêché auparavant. Voir, en les confrontant, ces deux ouvrages : Quétif et Échard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, in-fol., Paris, 1719, t. I, p. 599 sq.; Denifle, *Chartularium*, p. 415 sq. Six jours après, sur l'ordre de l'inquisiteur d'Avignon, Guillaume de Monte Rotondo, franciscain, Thomas Walleis fut arrêté et jeté en prison, où il subit, au début, un rude traitement. Cette arrestation fit grand bruit, car on l'attribua de tous côtés à l'attaque du prédicateur dominicain contre l'opinion du pape. Le roi de France, Philippe de Valois, en écrivit à Jean XXII; mais celui-ci répondit, le 28 février, que Thomas Walleis n'était pas inculpé pour avoir attribué la vision béatifique aux âmes des saints, mais pour avoir avancé dans son discours plusieurs propositions erronées ou suspectes d'hérésie. En même temps, le pape écrivait à la reine de France, Jeanne de Bourgogne, pour la mettre en garde contre les rapports malveillants. Denifle, *loc. cit.*, pour ces deux lettres et plusieurs autres relatives au même objet. Les actes du procès institué contre le prédicateur dominicain se trouvent dans le manuscrit de Cambridge, fol. 53[b]; ils justifient l'affirmation de Jean XXII. Thomas Walleis est accusé d'avoir avancé ou défendu ces propositions : la résurrection et le jugement se font en un seul et même instant, *in eodem instanti temporis;* les corps ressuscités doivent leur gloire au rejaillissement de la béatitude de l'âme; la vision de Dieu et la béatitude correspondante sont la fin naturelle de l'âme; sans la vision intuitive les âmes des saints seraient dans un repos violent; à proprement parler, ce n'est pas saint Pierre, mais son âme qui sera au ciel; l'âme de sainte Lucie voit Dieu aussi clairement et aussi parfaitement que l'âme du Christ. L'inculpé composa dans sa prison une sorte de lettre ou petit traité *De instantibus et momentis*, où il essayait d'expliquer plusieurs de ces assertions; mais cette apologie devint l'occasion de nouveaux griefs. Parmi les juges, le cardinal Jacques Fournier tenait le premier rang; le procès fut long, et Thomas Walleis n'était pas encore sorti de prison en 1338, alors que Benoît XII avait solennellement réprouvé l'opinion du délai de la vision béatifique. Denifle, *op. cit.*, p. 416, 418, 424. D'où il suit que Thomas Walleis ne fut pas poursuivi pour le seul fait d'avoir prêché contre l'opi-

nion de Jean XXII, et que sur ce point, comme sur plusieurs autres, il est nécessaire de contrôler les gloses des chroniqueurs, même de ceux qui furent contemporains des événements.

A l'emprisonnement de Thomas Walleis s'ajouta bientôt une autre cause de surexcitation. Dans le louable dessein de faire élucider la question qu'il avait soulevée, Jean XXII provoquait de toute part les recherches des évêques et des maîtres en théologie. De là diverses études ou *commentaria* sous forme de lettres ou de petits traités, dont quelques-uns seront indiqués à la fin de cet article. Parmi ces auteurs se signala le célèbre Guillaume Durand de Saint-Pourçain, évêque de Meaux; dans un *Tractatus de statu animarum sanctarum postquam resolutæ sunt a corpore,* il invoqua contre l'opinion nouvelle de bons arguments : le dogme de la descente du Christ aux limbes, d'où il délivra les âmes des anciens Pères; les paroles du Christ au bon larron, Luc., XXIII, 43; l'exemple du mauvais riche, Luc., XVI, 22; la doctrine de saint Paul, Phil., I, 23; II Cor., V, 1 sq.; celle de saint Jean, Apoc., VI, 11, *et datæ sunt illis singulæ stolæ albæ*; l'autorité de quelques Pères, comme saint Grégoire, *Dialog.,* l. IV, c. XXV, XXVIII; les prières liturgiques et le sentiment commun de l'Église; diverses raisons théologiques. Raynaldi, an. 1333, n. 49 sq., t. V, p. 570 sq. L'opuscule était vivant et remarquable à plus d'un titre; mais le *Doctor resolutissimus* avait présenté quelques-uns de ses arguments sous une forme contestable ou les avait accompagnés d'assertions incidentes qui rencontrèrent une vive opposition, même parmi les défenseurs de la vision béatifique immédiate. Ainsi, d'après lui, les saints de l'Ancien Testament détenus aux limbes n'y souffraient pas d'autre peine que la privation de la vision béatifique; Jésus-Christ n'a pu délivrer leurs âmes qu'en leur accordant la claire vision de l'essence divine; dans l'hypothèse où l'âme de saint Paul n'aurait pas au ciel la claire vision de Dieu, il ne lui serait pas plus avantageux d'être avec le Christ que de vivre ici-bas; l'âme séparée, étant esprit, ne peut recevoir de joie des choses corporelles; les anges ne souhaitent pas contempler l'humanité du Christ; aussitôt après la mort, Dieu récompense ou punit l'âme dans toute la mesure du possible, etc. Ces affirmations et quelques autres furent réunies en onze articles, auxquels le cardinal Jacques Fournier opposa ses *Quæstiones undecim,* réfutation modérée dont Raynaldi a donné des extraits. *Ibid.,* n. 59 sq., t. V, p. 575 sq. Il y était établi, entre autres choses, que les esprits angéliques et les âmes séparées voient les choses corporelles par l'entendement, et qu'elles peuvent en recevoir de la joie; qu'elles sont perfectionnées, éclairées, remplies de grâce par l'humanité de Jésus-Christ; qu'elles la voient intuitivement et non par la foi; que cette vue est un bien inestimable, mais qu'il est vrai néanmoins que saint Paul, en formant le désir de voir Jésus-Christ, portait directement sa pensée vers la divinité. De son côté, Jean XXII fit soumettre les onze articles à une commission de seize membres, cardinaux, évêques ou docteurs, présents à la cour pontificale; au mois de septembre 1333, tous les articles furent censurés. Denifle, *op. cit.,* p. 418 sq. L'affaire n'eut pas de conséquences pratiques pour l'évêque de Meaux, grâce surtout à l'attitude que les circonstances firent prendre au roi de France et à l'université de Paris.

Sur ces entrefaites, Jean XXII envoya comme nonces en Angleterre deux religieux, le dominicain Arnaud de Saint-Michel, son pénitencier, et le général des franciscains, Gérard Eudes. Denifle, *op. cit.,* p. 425 sq. Rallié aux idées du pape, ce dernier s'avisa de profiter d'un séjour forcé à Paris pour faire de la propagande; il exposa devant un immense auditoire l'opinion favorable au délai de la vision béatifique. Grand fut l'émoi; *magnum murmur inter scholares auditum est,* dit le continuateur de Guillaume de Nangis, *loc. cit.* L'irritation fut d'autant plus vive qu'on soupçonnait le pape d'avoir dissimulé, sous le couvert d'une mission diplomatique, le dessein d'accréditer à Paris la nouvelle doctrine. Philippe VI se montra fort impressionné par toute cette affaire; Eudes ayant sollicité une audience pour se disculper, il ne voulut l'entendre qu'en présence de dix maîtres en théologie, dont quatre franciscains. Tous se prononcèrent vivement contre l'opinion du délai, et le roi reprit sévèrement Gérard, le menaçant même, s'il ne se rétractait, de le faire brûler comme hérétique et fauteur d'hérésie. Villani, *op. cit.,* l. X, c. CCXXVIII. Plus tard, des auteurs gallicans, comme Pierre d'Ailly, Jean de Launoy et beaucoup d'autres, ont prêté au roi Philippe à l'égard du pape une violence de langage qui ne se trouve pas dans les documents primitifs.

Cependant, Jean XXII avait appris ce qui s'était passé à Paris; il se hâta d'envoyer au roi, le 18 novembre de la même année 1333, une lettre pleine de modération et de dignité. Tout en louant son zèle pour l'intégrité de la foi, il l'exhortait à ne pas user de menaces ni de châtiments contre ceux qui soutiendraient le délai de la vision intuitive, mais à laisser les théologiens discuter librement sur cette matière, jusqu'à ce qu'il plût au siège apostolique de trancher le débat. Une phrase est particulièrement à noter, celle où le pape justifiait sa propre conduite : « Comme plusieurs fois dans ses écrits, saint Augustin a parlé de cette question en hésitant, et qu'il semble y avoir eu variété d'opinions sur ce point, non seulement chez ce Père, mais chez beaucoup d'autres docteurs, nous avons cru, dans l'intérêt même de la vérité, devoir traiter ce sujet dans nos sermons, sans rien dire de notre fond, mais en alléguant des textes de l'Écriture et des Pères, surtout de ceux dont l'Église a sanctionné les écrits. Beaucoup de cardinaux et d'autres personnages ont prêché, devant nous et ailleurs, le pour et le contre sur cette question; plusieurs fois même, on l'a discutée à notre cour en présence de prélats et de théologiens, tout cela pour mieux parvenir à la pleine connaissance de la vérité. » Denifle, *op. cit.,* p. 426.

Mais le roi avait déjà convoqué une assemblée solennelle; elle se tint au château de Vincennes, le 19 décembre ou quatrième dimanche de l'Avent, en présence des princes, évêques, abbés et principaux magistrats qui se trouvaient à Paris. On avait fait appel aux plus célèbres docteurs de la faculté de théologie; ils étaient vingt, sans compter Pierre de la Palu, patriarche de Jérusalem, Pierre Roger, archevêque de Rouen, et le chancelier, Guillaume Bernard. Trois franciscains étaient au nombre des docteurs, et parmi eux le célèbre Nicolas de Lyre. Deux questions furent posées : 1° Les âmes saintes qui sont au ciel voient-elles l'essence divine face à face avant la résurrection des corps et le jugement général? 2° La vision qu'elles ont maintenant de l'essence divine cessera-t-elle au jour du jugement dernier, pour faire place à une autre? Les docteurs furent unanimes pour résoudre la première question d'une façon affirmative, et la seconde d'une façon négative. Quelques-uns opinèrent seulement que la vision dont jouissent maintenant les âmes saintes deviendrait plus parfaite au jour du jugement dernier. Le général des franciscains, qui était présent, souscrivit à la décision. Dans une autre réunion, tenue aux Mathurins, le 26 décembre, on rédigea un acte authentique du jugement; il fut signé, le 2 janvier, par les mêmes docteurs et par six autres qui n'avaient pas assisté à la première assemblée. Dans une lettre destinée au pape, on lisait cette phrase : « Quant à cette question, où Votre Sainteté a montré tant de savoir et de subtilité, en rassemblant pour l'une des parties des autorités plus nombreuses et plus fortes qu'aucun docteur ne nous paraît en avoir apporté jusqu'ici, le tout cependant, nous

a-t-on dit, sous forme d'exposition, sans déterminer ni même affirmer ou soutenir fermement quoi que ce soit, nous supplions vivement Votre Béatitude, en toute humilité et respect, de daigner la trancher, en confirmant par une définition la vérité du sentiment dans lequel a toujours été entretenue la piété du peuple chrétien que vous gouvernez. » Denifle, *op. cit.*, p. 429 sq. En transmettant ces actes à la cour pontificale, le roi de France joignait ses propres instances aux désirs de ses théologiens.

IV. Enquête et rétractation de Jean XXII. — Le pape n'avait pas attendu la déclaration de l'université de Paris pour s'engager dans la voie qu'on lui conseillait; car les franciscains schismatiques, qui s'étaient réfugiés à la cour de Louis de Bavière, continuaient à tirer parti des sermons d'Avignon, pour accuser publiquement d'hérésie leur grand adversaire et en appeler à un concile œcuménique. Voir Occam, *Opus nonaginta dierum*, c. CCXXIV, et Michel de Cezena, *Litteræ deprecatoriæ ad regem Romanorum et principes Alemanniæ*, c. XII; deux ouvrages insérés par le protestant Goldast dans sa *Monarchia S. Romani imperii*, in-fol., Francfort, 1614, t. II, p. 1233, 1360. Le 28 décembre 1333, Jean XXII réunit en consistoire les cardinaux et autres prélats, les docteurs en théologie et les auditeurs du palais apostolique; après avoir déclaré son intention d'examiner à fond la controverse relative à l'état des âmes séparées, il fit commencer la lecture des autorités qu'il avait recueillies pour ou contre la vision béatifique immédiate. Cette lecture dura cinq jours, *a festo innocentum usque ad epyphaniam*, dit Henri de Diessenhoven, *op. cit.*, p. 18. Le procès-verbal de ces consistoires, rapporté dans le *Chartularium universitatis parisiensis*, p. 434, n'entre pas dans le détail des arguments présentés par Jean XXII et ses partisans; mais nous sommes renseignés sur ce point par Occam; dans la seconde partie de son *Dialogus*, réimprimé par Goldast, *loc. cit.*, p. 740 sq., il reproduit pour les réfuter, les arguments de Jean XXII d'abord, puis ceux de ses partisans, *rationes Johannitarum*. Dans ces derniers, rien d'important qui ne nous soit déjà connu; remarquons seulement qu'ils tiraient cette conséquence légitime de leur opinion : le temps de la foi durera pour tous les saints jusqu'au jour du jugement, et qu'ils se débarrassaient des citations opposées en y dénonçant de pieuses exagérations, *intelligendæ secundum locutionem devote affectus*. L'argumentation du pape se ramène à quelques chefs de preuve. La claire vision de l'essence divine étant incompatible avec l'espérance ne peut par là même se trouver dans les âmes séparées, en qui reste l'espérance. Job, XIX, 25; Apoc., VI, 10 sq. Cette claire vision devrait être pour les âmes le terme suprême de la glorification; elle ne peut pas l'être, puisque, au jour du jugement, Dieu exaltera les saints. I Pet., V, 6. Qui voit Dieu clairement, voit tout; ce qui n'est pas vrai des âmes saintes, comme le montre saint Augustin, *De cura pro mortuis gerenda*, c. XV, *P. L.*, t. XL, col. 605. Enfin, et surtout, c'est à la personne humaine que la claire vision a été promise comme récompense; c'est au jour du jugement général que se rapporte la réalisation de cette promesse; sinon, à quoi bon ce jugement?

En présentant ces raisons, Jean XXII ne voulait aucunement préjuger la question; voici, en effet, la déclaration solennelle qu'il fit ensuite et qui fut insérée dans le procès-verbal : « De peur qu'on ne puisse mal interpréter nos sentiments, et prétendre que nous avons pensé ou pensons quelque chose de contraire à la sainte Écriture ou à la foi orthodoxe, nous disons et nous protestons expressément que, dans la controverse relative à la vision des âmes, tout ce que nous avons dit, allégué ou proposé dans nos sermons et nos conférences, nous l'avons dit, allégué et proposé en entendant ne rien déterminer, décider ou croire qui fût en aucune façon opposé à la sainte Écriture ou contraire à la foi orthodoxe, mais seulement tenir et croire ce qui peut et pouvait être conforme à la sainte Écriture et à la foi catholique. Que si par hasard il se trouvait dans ces sermons ou conférences des idées qui fussent ou parussent tant soit peu en opposition avec la sainte Écriture et la foi orthodoxe, nous disons et affirmons qu'il n'était pas dans notre intention d'agir ainsi, et nous révoquons le tout expressément, renonçant à tenir ces points et à les défendre pour l'avenir comme pour le présent. » Le pape ajouta même que son plus vif désir était de voir nettement établir la doctrine de la vision immédiate, *nec credimus quod aliquis hodie tantum daret quantum nos vellemus dedisse, quod pars affirmativa, ut premittitur, per Scripturam sacram vel sanctorum dicta illa sacre Scripture non obviantia probaretur*. Il conclut enfin, en enjoignant sous peine d'excommunication aux prélats et aux théologiens de s'occuper sérieusement de la question et de lui faire connaitre ensuite leur sentiment. En outre, le 10 mars suivant, il adressa au roi de France une lettre d'explication où, en particulier, il protestait en conscience contre l'arrière-pensée qu'on lui avait prêtée au sujet de la mission diplomatique de Gérard Eudes. Deux jours après, il écrivait à l'archevêque de Rouen pour lui donner avis de l'injonction qu'il avait faite aux cardinaux, évêques et docteurs, d'étudier la question de la vision béatifique et de lui communiquer leur jugement. Denifle, *op. cit.*, p. 437 sq.

Les esprits se calmèrent en France; mais il n'en fut pas de même en Allemagne. Les fraticelles y continuaient leur campagne contre le pontife qui les avait condamnés; ils envenimaient toutes ses démarches, et jusqu'à sa dernière protestation qu'ils traitaient de palinodie feinte et frivole, *revocatio ficta et frivola*. Occam déclarait magistralement que le pape devait faire une rétractation pure et simple, sans déguisement, en ces termes ou d'autres équivalents : J'abjure l'hérésie que j'ai approuvée et enseignée, en affirmant que les âmes des saints n'ont pas au ciel la claire vision de Dieu. *Dialogus*, part. II, tr. I, c. X, Lyon, 1494, fol. 171. Aigri par l'échec de ses tentatives de réconciliation avec le saint-siège, Louis de Bavière appuyait ces agissements schismatiques; on décida qu'un concile se réunirait sous le patronage de l'empereur, pour déposer Jacques de Cahors. L'un des franciscains révoltés, Bonagratia de Bergame, rédigea les convocations en insistant sur l'hérésie papale. Nicolas le Mineur, *op. cit.*, fol. 303[b]; Raynaldi, an. 1334, n. 31 sq., t. VI, p. 14. Mais Jean XXII mourut sur ces entrefaites, le 4 décembre. La veille, sentant sa fin approcher, il avait mandé tous les cardinaux et leur avait fait donner lecture d'un acte officiel qu'il se proposait de publier sous forme de bulle. Ce passage en faisait le fond : « Voici comment nous déclarons le sentiment que nous avons actuellement et que nous avons eu sur cette matière, en union avec la sainte Église catholique. Nous confessons et croyons que les âmes séparées des corps et pleinement purifiées sont au ciel, dans le royaume des cieux, au paradis, et avec Jésus-Christ en la compagnie des anges, et que, suivant la loi commune, elles voient Dieu et l'essence divine face à face et clairement, autant que le comporte l'état et la condition de l'âme séparée. Si d'une façon quelconque nous avons dit autre chose ou nous sommes exprimé autrement sur cette matière, nous l'avons fait en restant attaché à la foi catholique, *in habitu fidei catholicæ*, et en parlant par manière d'exposition et de discussion; c'est là ce que nous affirmons, et c'est en ce sens que tout doit se prendre. » Puis, le pape mourant soumettait au jugement de l'Église et de ses successeurs ce qu'il avait dit et écrit sur ce point ou tout autre. Denifle, *op. cit.*, p. 441.

L'authenticité de cet acte solennel est indiscutable :

Benoît XII l'a officiellement sanctionné en publiant la bulle que la mort de son prédécesseur avait seule empêchée. Du reste, amis et ennemis de Jean XXII conviennent du fait. Raynaldi, ann. 1334, n. 38, t. VI, p. 16. Mais on glosa sur les intentions, et les révoltés ne se firent pas faute de mettre en doute la sincérité, ou de nier la valeur de cette rétractation. Il fallait bien qu'ils pussent dire : *mortuus est pertinax hæreticus.* Michel de Cezena, *Appellatio a constitutione Quia vir reprobus,* dans Baluze, *Miscellanea,* édit. Mansi, t. III, p. 350 sq. Mais quelle justice attendre de ces fanatiques! Jean XXII avait réellement incliné pendant plusieurs années vers l'opinion défavorable à la vision béatifique immédiate, sans toutefois lui donner jamais une adhésion ferme. Plus tard, les discussions qu'il souleva, la lecture des nombreux travaux que firent, sur son ordre, les évêques et les théologiens, les attaques même de ses adversaires jurés l'amenèrent peu à peu à réformer sa première impression. C'est à tort, du reste, qu'on a prononcé le mot d'hérésie, puisque, au moment de la controverse, le point en litige n'avait pas encore été sanctionné par l'Église, ni par une définition formelle, ni par une croyance de fait suffisamment claire et universelle. A tort aussi, qu'on a prêté à Jean XXII bien des actes qui lui sont étrangers, par exemple, une pression exercée sur l'université de Paris pour faire écarter des grades théologiques quiconque ne jurerait pas de défendre et de tenir à jamais l'opinion du délai de la vision. Assertion fausse, dont Adrien VI, encore simple théologien, s'est fait malencontreusement l'écho. *Quæstiones in IV Sententiarum,* in-fol., Paris, 1516, *De sacramento confirmationis,* fol. 23.

V. La définition; sa portée et les attaques dont elle a été l'objet. — Le successeur de Jean XXII avait été très intimement mêlé à la controverse dont nous avons vu l'origine et le développement. Juge dans l'affaire de Thomas Walleis, consulté par le pape au sujet de l'ouvrage incriminé de Guillaume Durand, il avait condamné leurs erreurs ou relevé leurs conceptions moins heureuses, mais en partageant leur doctrine sur la vision béatifique immédiate. Aussi l'une de ses premières préoccupations comme souverain pontife fut de terminer la controverse. Dès le 2 février 1335, cinq semaines après son exaltation, il affirma publiquement dans un sermon que les âmes saintes voient clairement l'essence divine. Deux jours plus tard, il tint un consistoire où il convoqua ceux qui avaient prêché l'opinion contraire, et leur fit exposer leurs raisons. Le 17 mars, il publia le projet de bulle, où son prédécesseur avait, avant de mourir, affirmé sa croyance à la vision béatifique des âmes entrées au ciel. Enfin, il désigna, pour examiner avec lui cette question, une vingtaine de théologiens, parmi lesquels on distinguait Pierre de la Palu avec un autre dominicain, et Gérard Eudes avec cinq religieux de son ordre. Denifle, *op. cit.,* p. 441, 453. Pour s'occuper plus librement de cette grande affaire, il se retira, le 4 juillet, à son château du Pont-de-Sorgues, près d'Avignon.

Là, Benoît XII fit reviser avec le plus grand soin le traité *De statu animarum ante generale judicium* qu'il avait composé au temps de son cardinalat, ouvrage considérable et divisé en six livres, dont Raynaldi donne de longs extraits, an. 1335, n. 9 sq.; an. 1336, n. 4 sq., t. VI, p. 27 sq., 53 sq. Après une préface où se trouvent de précieux renseignements sur l'objet et la marche de la controverse, l'auteur partait des points unanimement admis, à savoir l'entrée immédiate des âmes justes dans le royaume des cieux et le paradis, la possession du repos éternel et la vision de Jésus-Christ dans sa gloire, pour démontrer aux adversaires qu'ils devaient logiquement conclure à la jouissance par ces âmes de la vision béatifique, et à l'exclusion en elles de la foi et de l'espérance proprement dites. Les preuves étaient tirées de la sainte Écriture : Luc., XXIII, 43; Joa., XVII, 24; Heb., IX, 17 sq.; X, 19 sq.; I Cor., XIII, 8 sq.; II Cor., V, 6 sq.; Phil., I, 23; des saints Pères et des docteurs, Ambroise, Augustin, Grégoire, Bède, Bernard, Thomas d'Aquin, Bonaventure et quelques autres; des offices dont l'Église fait usage aux fêtes des bienheureux. Le IIe livre avait pour objet d'établir que les âmes des hommes morts en état de péché mortel commis par eux sont dès maintenant dans l'enfer, et qu'elles y sont tourmentées par le feu de l'enfer non moins qu'un certain nombre de démons. Dans le IIIe livre, Jacques Fournier établissait qu'après le jugement général la béatitude des âmes croîtra, comme leur connaissance, et que pareillement il y aura pour les méchants accroissement de supplice. Dans le livre suivant, il répondait aux difficultés proposées par les adversaires, et renversait une à une les autorités dont ils se servaient. Dans le Ve, il combattait les raisons de ceux qui prétendaient qu'actuellement il n'y a pas de démons en enfer. Dans le dernier livre, enfin, il réfutait l'opinion soutenant le délai des peines de l'enfer, et complétait ce qu'il avait déjà dit sur ce sujet dans le IIe livre. Plus tard, quand il se décida à publier cet ouvrage, Benoît XII déclara que, sauf les points définis dans la constitution *Benedictus Deus,* on devait y voir non des oracles pontificaux, mais l'œuvre d'un théologien.

Le pape resta près de quatre mois au château du Pont-de-Sorgues. Cette longue étude et ce rigoureux examen l'avaient confirmé dans sa résolution de trancher le débat. Le 29 janvier 1336, il procéda à la définition, *in sollemni missarum celebritate satis cæremonialiter,* dit la seconde des vies de Benoît XII, éditées par Baluze, *op. cit.,* p. 217. La portée de cette définition est maintenant facile à déterminer. La controverse avait roulé sur deux questions principales : l'état précis des âmes justes, et celui des âmes pécheresses séparées du corps. Mais, comme l'indique Benoît XII dans la préface de son grand traité et dans le préambule même de sa constitution, à ces questions principales s'en étaient rattachées d'autres, soit logiquement, soit incidemment. On peut ainsi, dans la controverse relative aux âmes justes, distinguer cinq points : 1° Depuis la mort et l'ascension du Sauveur, les âmes pures ou complètement purifiées voient-elles l'essence divine clairement et face à face, avant le jugement dernier et la résurrection des corps? 2° Cette vision et la jouissance qui l'accompagne constituent-elles, pour les âmes des justes, la vraie béatitude, la vie et le repos éternels? 3° La foi et l'espérance, en tant que vertus théologales, subsistent-elles en ces âmes? 4° La vision que possèdent maintenant les bienheureux au ciel, cessera-t-elle après le jugement dernier, pour faire place à une autre vision d'un ordre supérieur? 5° Cette vision, sans cesser, deviendra-t-elle au moins plus parfaite? De ces questions, quatre ont été résolues par la constitution *Benedictus Deus,* la première et la seconde dans le sens affirmatif, la troisième et la quatrième dans le sens négatif. Mais la cinquième n'a pas été tranchée; elle reste sujet de libre discussion parmi les théologiens catholiques. Le plus grand nombre n'admet pas d'accroissement, sous le rapport de l'intensité, dans la béatitude essentielle ou la vision béatifique. Suarez, *De ultimo fine hominis,* disp. XIII, sect. II, n. 4. Les autres sont d'un avis contraire, et Benoît XII soutenait personnellement ce second sentiment. Moins nombreuses étaient les questions engagées dans la controverse relative à l'état des damnés; elles se réduisaient aux trois suivantes : 1° Avant le jugement dernier, les âmes pécheresses vont-elles en enfer, non dans un sens quelconque, mais pour y subir dès maintenant les peines infernales, et notamment la peine du feu? 2° Les damnés souffriront-ils davantage en leurs âmes après la résurrection des corps? 3° Où sont les démons? Y en a-t-il déjà en enfer,

ou habitent-ils tous jusqu'au jugement dernier les régions aériennes? De ces questions la première seule a été définie par Benoit XII, sans toutefois que le châtiment subi par les âmes damnées soit exprimé autrement que par le terme générique de peines infernales, *ad inferna descendunt ubi pœnis infernalibus cruciantur.* Enfin, comme par une sorte de réplique à l'une des principales objections faites contre la récompense ou la punition immédiate des âmes, la constitution *Benedictus Deus* maintenait, dans une dernière phrase, la comparution finale de tous les hommes ressuscités devant le tribunal du Christ, « pour rendre compte de leurs actes personnels, afin que chacun soit récompensé en son corps suivant qu'il aura fait le bien ou le mal. »

La définition du 29 janvier 1336 ne rencontra pas de résistance dans l'Église latine. « Le dogme fut reçu si complètement, constate M. Lea, *op. cit.*, t. III, p. 717, qu'il figura dans les formulaires de l'Inquisition, au nombre des points sur lesquels on interrogeait les gens soupçonnés d'hérésie. » Voir, entre autres, Eymeric, *Directorium inquisitorum,* part. II, q. VIII, Rome, 1685, p. 267. Il n'en fut pas de même pour l'Église orientale. Dans le *Libellus ad Armenos,* dont il sera question à l'article suivant, figurent deux accusations relatives à ce point de doctrine. On signale des erreurs introduites, vers la même époque, par Nicéphore Calliste dans les livres liturgiques de l'Église grecque, celle-ci, par exemple, dans le *Synaxarium,* Venise, 1870, p. 18 : « Il faut savoir que les âmes des justes habitent maintenant dans des endroits déterminés, et de même celles des pécheurs, mais séparément : les premières, dans la joie de l'espérance; les autres, dans la tristesse que cause l'attente des tourments. Car les saints n'ont pas encore reçu les biens promis, suivant la parole de l'Apôtre : *Deo pro nobis melius aliquid providente, ut non sine nobis consummarentur.* Heb., XI, 40. » Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ,* 2e édit., Innsbruck, 1897, t. II, p. 23. Même doctrine dans l'archevêque Siméon de Thessalonique, mort en 1426 : *Dialog. adversus omnes hæreses,* c. XXIII; *Responsiones ad nonnulla quæsita episcopi,* q. IV, *P. G.,* t. CLV, col. 116 sq., 844 sq. Par là s'explique que la question ait été traitée au concile de Florence, dans les discussions qui eurent lieu entre les évêques et les théologiens des deux Églises. Labbe-Coleti, *Sacrosancta concilia,* Venise, 1732, t. XVIII, p. 26 sq. L'accord se fit cependant, et le décret d'union du 6 juillet 1439 reproduit la définition de Benoit XII, en ajoutant au sujet des âmes bienheureuses « qu'elles voient clairement le Dieu un et trine, tel qu'il est, mais d'une manière plus ou moins parfaite selon la diversité de leurs mérites ». Denzinger, *Enchiridion,* n. 588. Après la nouvelle rupture, Marc d'Éphèse revint aux vues de Nicéphore Calliste, comme le prouve la profession de foi que réfute Grégoire Mamma, *Apologia contra Ephesii confessionem, P. G.,* t. CLX, col. 186. C'est aussi ce que paraissent affirmer ou supposer la seconde confession de Gennade et la confession dite orthodoxe; mais la confession de Dosithée, au synode de Jérusalem de 1672, attribue aux âmes qui sont au ciel la claire vision de la Trinité. Kimmel, *Monumenta fidei Ecclesiæ orientalis,* in-8°, Iéna, 1850, p. 20, 129 sq., 435. Au début du XIXe siècle, un théologien russe, plus tard évêque, l'archimandrite Sylvestre, distingue nettement entre la béatitude réservée à toute la personne humaine, et celle qui est due à l'âme séparée, et qui comprend la vision intuitive. *Compendium theologiæ classicum [illegible] orthodoxæ [illegible],* c. LVII, 2e édit., Moscou, 1805, p. 576 sq. Par là, il est facile de juger à quelle tradition s'est rattaché le patriarche de Constantinople, ou quelle équivoque il s'est permise, quand, le 12 octobre 1895, il a compté parmi les innovations latines « la doctrine de l'*entière* récompense des justes avant la commune résurrection et le dernier jugement ». *Lettre encyclique patriarcale et synodale,* trad. franç., Constantinople, 1895, p. 10.

En dehors de l'Église grecque, le dogme défini par Benoit XII a été attaqué par les chefs du protestantisme, Luther, et surtout Calvin qui montre les âmes fidèles « recueillies en repos, où elles attendent avec joye la fruition de la gloire promise », tandis que les réprouvés « sont enchainez comme mal-faicteurs, jusques à ce qu'ils soyent trainez à la punition qui leur est apprestée ». *Institution de la religion chrétienne,* l. III, c. XXV, n. 6, Genève, 1562, p. 625. A la suite de leurs chefs, beaucoup de luthériens et de calvinistes ont partagé plus ou moins, et sous des formes très diverses, les mêmes idées. Voir L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 79, note 2. Qu'il suffise, pour exemple, de citer l'ouvrage du docteur anglican Thomas Burnet : *Tractatus de statu mortuorum et resurgentium,* in-8°, Londres, 1726. Au c. III, cet auteur ne prétend pas seulement que la doctrine de la vision béatifique immédiate n'est conforme ni aux saintes Écritures ni à la foi des premiers chrétiens; il rejette aussi le dogme de l'entrée des âmes au ciel ou de leur descente en enfer avant le jour du jugement; toutes vont εἰς Ἅδην, lieu d'attente analogue aux limbes, où la conscience de leur bon ou de leur mauvais état fait goûter aux âmes un avant-goût soit de leur béatitude, soit de leur damnation future.

Ainsi comprise, la controverse dépasse de beaucoup l'objet propre et spécifique de la constitution *Benedictus Deus.* Elle a pourtant amené un résultat dont il faut tenir compte ici, celui d'élargir le champ de bataille. Outre les textes scripturaires et les autorités patristiques assez restreintes que Jean XXII et ses partisans invoquaient, on a dès lors opposé au dogme catholique deux catégories de témoignages. D'abord, ceux des Pères anténicéens qui diffèrent jusqu'après la résurrection soit le jugement des âmes, soit leur entrée au ciel, soit leur récompense. S. Justin, *Dialog. cum Tryphone,* 5, 80, *P. G.,* t. VI, col. 488, 666; cf. Pseudo-Justin, *Quæstiones et responsiones ad orthodoxos,* LX, LXXV, LXXVI, *ibid.,* col. 1302, 1316 sq.; S. Irénée, *Cont. hær.,* l. V, c. XXXI, n. 2, *P. G.,* t. VII, col. 1209 sq.; Tertullien, *Adversus Marcionem,* l. IV, c. XXXIV; *De anima,* c. LV; *De resurrectione carnis,* c. XLIII, *P. L.,* t. II, col. 444, 742 sq., 856; S. Hippolyte, *De causa universi, P. G.,* t. X, col. 796 sq.; Origène, *Homil.,* VII, *in Levit.,* n. 2 : *nondum enim receperunt lætitiam suam, ne apostoli quidem, P. G.,* t. XII, col. 480; S. Victorin de Pettau, *Scholia in Apocalypsim,* VI, 9, *P. L.,* t. V, col. 329 sq.; Lactance, *Divin. institut.,* l. VII, c. XXI, *P. L.,* t. VI, col. 802 sq.; S. Aphraate, *Demonstrationes,* VI, n. 14, 18; VIII, n. 20 sq., théorie du sommeil des âmes, *Patrol. syriaca* de R. Graffin, Paris, 1894, t. I, col. 294, 307 sq., 398, 402 sq.

Viennent ensuite les textes des grands docteurs de l'Église qui paraissent incompatibles avec l'hypothèse de la vision béatifique accordée dès maintenant à toutes les âmes justes. Chez les latins, en dehors des saints Augustin et Bernard, déjà cités : S. Hilaire, *Tract. in Ps.* CXX, n. 16 : *in sinu interim Abrahæ collocati,* et in Ps. CXXXVIII, n. 22 : *[illegible] necessitatis est, ut consepultis corporibus ad inferos animæ descendant, P. L.,* t. IX, col. 660, 804; S. Ambroise, *De bono mortis,* c. X, n. 46, 47 : *dum exspectatur plenitudo temporis, exspectant [illegible] remunerationem debitam*; c. XI, n. 48 : *incipiunt intelligere requiem [illegible]*, *P. L.,* t. XIV, col. 560 sq.; cf. *De Cain et Abel,* l. II, c. II, n. 9, *ibid.,* col. 344. — Chez les grecs, en plus de saint Jean Damascène : S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.,* XVIII, n. 4, *P. G.,* t. XXXIII, col. 1022; S. Jean Chrysostome, *Homil.,* XXVIII, *in epist. ad Heb.,* n. 1 : *exspectantes* (*Abraham*

et Paulus quando tu fueris consummatus, ut tunc possint accipere mercedem; Homil., XXXIX, *in epist. I ad Corinth.*, n. 2 : *absque carne non accipiet (anima) bona illa ineffabilia, sicut neque punietur, P. G.*, t. LIII, col. 371 ; t. LXI, col. 336; S. Cyrille d'Alexandrie, *Adversus anthropomorphitas*, c. XVI : *neque operis alicujus retributionem aliqui consecuti sunt, P. G.*, t. LXXVI, col. 1105. Mêmes idées, autant ou même plus accentuées, chez un certain nombre d'auteurs du Ve au XIIe siècle : Théodoret, *In epist. ad Heb.*, XI, 39-40; *Hæret. fabul. compendium*, l. V, c. XX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 770; t. LXXXIII, col. 518; Pseudo-Athanase, *Quæstiones ad Antiochum ducem*, XX, XXI, *P. G.*, t. XXVIII, col. 610; André et Aréthas de Césarée en Cappadoce, *Comment. in Apocalypsim*, c. XVII, *P. G.*, t. CVI, col. 272, 596; Œcumenius, *Comment. in epist. ad Heb.*, c. XVI, *P. G.*, t. CXIX, col. 422 sq.; Théophylacte, *Enarrat. in evangel. Lucæ*, XXIII, 43; *Exposit. in epist. ad Heb.*, XI, 40, *P. G.*, t. CXXIII, col. 1104 sq.; t. CXXV, col. 366; Euthymius, *Comment. in Lucam*, c. LXXXI, *P. G.*, t. CXXIX, col. 1092.

VI. JUSTIFICATION DU DOGME DÉFINI PAR BENOIT XII. — Par son objet total, la constitution *Benedictus Deus* touche à de graves questions eschatologiques, dont le plein développement ressort à d'autres articles de ce dictionnaire. Voir CIEL, ENFER, JUGEMENT, LIMBES, PURGATOIRE. Son objet propre et spécifique se restreint à cette double affirmation : les âmes justes jouissent au ciel de la vision intuitive; les âmes pécheresses sont déjà soumises aux peines infernales. Par là, Benoît XII a précisé et fixé le sens de cette formule plus générale, contenue depuis longtemps dans la croyance explicite de l'Église relativement aux âmes séparées de leurs corps : *mox in cælum ascendunt, mox ad inferna descendunt*; il a tranché ce problème : ces âmes, que vont-elles faire au ciel, et que vont-elles faire en enfer? Cette définition se justifie par l'Écriture et par la tradition; non toutefois que celle-ci soit indépendante de celle-là, car elle la suppose et sert plutôt à en déterminer le sens exact.

1° *Preuves scripturaires.* — Au temps de Jean XXII, on se préoccupait peu de distinguer entre l'assertion générale qui a pour objet l'existence de la vision béatifique et l'alternative du ciel ou de l'enfer, pour les âmes séparées, et l'assertion spéciale qui porte sur la jouissance de la vision béatifique ou l'endurance des peines infernales avant la résurrection des corps et le jugement dernier. Pourtant la distinction est nécessaire. L'existence de la vision béatifique et la promesse qui nous en a été faite sont explicitement contenues dans la sainte Écriture : Matth., XVIII, 20; Apoc., XXII, 4 sq.; I Cor., XIII, 12 sq. : *videmus nunc per speculum et in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*; I Joa., III, 2 sq. : *scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Mais dans ces passages et autres du même genre, l'époque reste indéterminée : *tunc, cum apparuerit.* D'autres textes n'énoncent, directement et par eux seuls, que la fixation du sort des âmes aussitôt après la mort, et la rétribution faite alors d'après les mérites ou les démérites, par exemple, Eccli., XI, 27 sq. Dans le Nouveau Testament, rien n'est changé pour les impies : le mauvais riche mourant et enseveli de suite en enfer où il brûle, Luc., XVI, 22, 24, reste l'image du sort réservé aux âmes de ceux qui meurent en état de péché mortel. Il en va tout autrement pour les justes; leurs âmes ne descendent plus, comme autrefois, dans les limbes, car depuis la mort et l'ascension du Sauveur, le ciel est ouvert aux âmes pures; en y entrant le premier, Jésus nous a frayé le chemin. Heb., IX, 17 sq.; X, 19 sq. Doctrine fondamentale à laquelle se rattache immédiatement le dogme primitif de la descente de Notre-Seigneur aux enfers, et de son rôle libérateur à l'égard des âmes saintes qui s'y trouvaient détenues depuis le commencement du monde : Eccli., XXIV, 45; Zach., IX, 11; Eph., IV, 8 : *ascendens in altum captivam duxit captivitatem.* Aussi saint Paul désirait-il mourir, *pour être avec le Christ.* Phil., I, 23.

Mais, une fois au ciel, les âmes saintes y jouissent-elles de la vision béatifique? Beaucoup, et parmi eux Benoît XII, ont invoqué les paroles dites par Jésus-Christ au bon larron : *Hodie mecum eris in paradiso.* Luc., XXIII, 43. Il ne peut s'agir du paradis terrestre, mais il s'agit du paradis spirituel : Aujourd'hui même vous jouirez avec moi de la béatitude, de cette joie souveraine qui est l'apanage de mon royaume. S. Augustin, *Tract.*, CXI, *in Joa.*, n. 2 : *latronis anima a pristinis facinoribus absoluta, et illius munere jam beata, P. L.*, t. XXXV, col. 1860; J. Knabenbauer, *Comment. in evang. secundum Lucam*, Paris, 1896, p. 619 sq. Interprétation sérieuse, mais qui n'a pas pour elle l'unanimité des Pères et des commentateurs. Saint Paul, dans sa seconde épître aux Corinthiens, donne l'argument péremptoire. Après avoir dit, au début du c. V, que, si cette demeure terrestre où nous habitons se dissout, Dieu nous donnera une autre demeure qui ne sera point faite de main d'homme, une demeure éternelle dans les cieux, l'Apôtre s'abandonne à des sentiments d'ardent désir et de ferme espérance, ℣. 6 sq. : *Audentes igitur semper, scientes quoniam dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino (per fidem enim ambulamus, et non per speciem) : audemus autem et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et præsentes esse ad Dominum.* Voici donc ce que Paul sait : tant qu'il demeure en son corps mortel, il est comme un exilé, loin du Seigneur. Et la raison, donnée incidemment, il est vrai, mais donnée clairement, c'est qu'ici-bas nous marchons à la lumière de la foi; nous n'atteignons pas le Seigneur par la vue, qui suppose la présence de l'objet. Pour l'atteindre de la sorte, il faut cesser ce pèlerinage terrestre : *finiatur via, et veniamus ad patriam; non potest videri tempore fidei, videbitur tempore speciei. Nunc enim per fidem ambulamus, tunc per speciem.* S. Augustin, *Serm.*, XXVIII, c. V, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 180. Et voilà pourquoi Paul préférerait quitter son corps; pourquoi, comparant ailleurs ces deux alternatives : d'une part, demeurer en cette vie pour le bien des fidèles; d'autre part, mourir et être avec le Christ, *dissolvi et esse cum Christo*, il proclame ce second terme de beaucoup le meilleur, *multo magis melius.* Phil., I, 23. Son espérance avait réellement pour objet, non pas seulement l'entrée au ciel, mais la possession, la vision de Jésus-Christ, *son Seigneur.* Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. IV, a. 5; Petau, *De Deo*, l. VIII, c. XIII, n. 6 : *illustris hic locus, et ad quæstionem nostram imprimis accommodatus*; Benoît Justiniani, *In omnes B. Pauli apost. epistolas explanatio*, in-fol., Lyon, 1612-1613, t. II, p. 240 sq.

Par là se trouve complétée la doctrine de saint Paul sur la vision intuitive, qu'il avait décrite, I Cor., XIII, 12 : *videmus nunc per speculum et in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*, etc. Entre la vie présente et celle où la vision faciale a lieu, l'opposition est marquée par ces termes : *nunc* et *tunc*. Toute la question était de savoir quand cesse la vie de maintenant, et quand commence la vie d'alors : aussitôt après la mort, ou seulement au jour du jugement dernier? Dans sa seconde épître, l'Apôtre tranche l'équivoque. Le *nunc* oppose la vie présente comme temps du pèlerinage terrestre au *tunc* de la vie future et immortelle, dont le commencement clôt ce pèlerinage : *Ergo cum viderimus eum sicuti est, jam transiet peregrinatio nostra.* S. Augustin, *loc. cit.*, col. 181. Alors, par le fait même de la vision, cessent la foi et l'espérance théologales. I Cor., XIII, 10, 17; Rom., VIII, 24. Et cette vision mettant l'âme dans la jouissance immédiate de ce qui faisait auparavant l'objet de sa foi et de son espérance, est

vraiment pour elle le rassasiement, l'entrée dans la joie du Seigneur, les noces royales et le grand festin, le paradis céleste promis au vainqueur. Ps. XVI, 15; Matth., XXV, 10, 21; Luc., XIV, 16; Apoc., II, 7.

Mais comment concilier ces conclusions avec les textes de la sainte Écriture où la vie éternelle, le royaume du ciel, la couronne de gloire, la réalisation des promesses, la vision même de Dieu apparaissent en connexion avec le jugement dernier? — Première réponse : Il faudrait d'abord prouver que, dans les témoignages allégués ou en conséquence de ces témoignages, la relation de coexistence entre le jugement dernier et tous ces autres objets doit s'entendre dans un sens *exclusif?* Sans doute, il n'y a pas là de distinction entre jugement et jugement, entre récompense et récompense, mais une distinction de ce genre n'est nullement nécessaire; le jugement particulier et le jugement général ne sont, moralement parlant, qu'un seul jugement total, dont le second est au premier comme une promulgation et une consommation. Mais ce second jugement, parce que public et universel, est pour ainsi dire le jugement officiel et définitif; alors cessera, non seulement pour tel ou tel homme, mais pour tout le genre humain, cette vie d'épreuve, ce stade du mérite et du démérite, où les bons restent confondus avec les mauvais; alors se fera l'entière et suprême séparation, suivie pour tous sans exception de la vie ou de la mort éternelle. Les paraboles de la zizanie, des poissons jetés pêle-mêle dans le filet, et autres semblables, ne peuvent pas avoir d'autre sens pour quiconque admet que le sort des âmes est fixé, aussitôt après la mort, entre ces deux termes définitifs : le ciel ou l'enfer. — Deuxième réponse : La récompense ou la couronne qui nous a été promise n'est pas quelque chose de simple et d'indivisible; elle renferme deux parts : celle de l'âme et celle du corps. A ce titre, il est vrai de dire que notre récompense se rapporte au jugement dernier; en ce jour seulement le salaire sera complètement soldé. Bien plus, parce que nous nous composons, comme personnes humaines, d'un corps et d'une âme, alors seulement *nous* serons couronnés ou châtiés; alors seulement *nous* entendrons ces paroles : *Venite benedicti;* ou ces autres : *Recedite a me maledicti;* alors seulement *nous* entrerons dans la joie de Notre-Seigneur; ou *nous* irons à la mort éternelle, à l'enfer où il y aura des pleurs et des grincements de dents. C'est là, et c'est là uniquement ce que signifient la grande scène finale du jugement et les textes similaires. Aussi voyons-nous par le manuscrit de Cambridge, fol. 95b, que les défenseurs de la vision béatifique répondirent d'abord à Jean XXII : que prouvent tous ces textes, si ce n'est que l'homme tout entier ne verra pas Dieu avant le jour du jugement? *Primum est, quod dicunt eum non probasse per auctoritates suas, nisi quod totus homo non videbit deitatem ante diem judicii.*

Les textes spéciaux, que les partisans du délai de la vision objectaient, se résolvent par les mêmes principes. Quand saint Paul dit des saints de l'ancienne loi qu'ils sont morts sans avoir reçu la récompense promise : *Deo pro nobis melius aliquid providente, ut non sine nobis consummarentur,* Heb., XI, 40, la réponse commune et la meilleure consiste à mettre l'accent sur le mot *consummarentur;* la béatitude complète ou consommée qui comprend, outre la vision béatifique propre à l'âme, la gloire du corps et ses conséquences, n'aura lieu, en effet, pour tous qu'après la résurrection générale, et en même temps. I Cor., XV, 23; I Thess., IV, 14 sq. Aux arguments tirés de la vision de l'Apocalypse, VI, 9 sq. et des passages semblables, Benoît XII ne craignit pas de répondre dans son grand traité, l. IV, c. X : *Levia sunt, cum verba, prophetica quidem, symbolica sint, ex quibus nihil potest elici.* En effet, de ce que saint Jean nous montre les âmes des martyrs au ciel, placées sous un autel, et invitées à patienter encore jusqu'à ce que le nombre des élus soit au complet, il ne s'ensuit pas que l'objet de leurs désirs soit la vision béatifique; il s'agit seulement de la manifestation de la justice divine et de la consommation du royaume de Dieu qui se fera au jour du grand jugement. Dans les mots : *et datæ sunt illis singulæ stolæ albæ,* beaucoup de commentateurs voient même le symbole de la gloire essentielle dont les âmes des bienheureux jouissent maintenant au ciel, en attendant la résurrection de leurs corps. Voir, par exemple, S. Grégoire, *Dialogi,* l. IV, c. XXV, *P. L.,* t. LXXVII, col. 357; Bossuet, *L'Apocalypse,* c. VI, explication des versets 9, 10, 11, in-8°, Paris, 1689, p. 112 sq.

2° *Preuves de tradition.* — Ici, comme pour la sainte Écriture, la distinction est à faire entre la doctrine générale qui place au ciel les âmes saintes, et la doctrine plus précise qui leur attribue la vision béatifique. On ne trouve pas dès le début la même clarté ni la même richesse de documents sur ce double objet; comme dans beaucoup d'autres dogmes, il y a eu passage et progrès du général au particulier, de l'implicite à l'explicite. Aussi distinguerons-nous trois périodes : la période anténicéenne; la période postnicéenne jusqu'au schisme grec; la période postérieure au schisme.

1. *Période anténicéenne.* — Dans son ouvrage déjà cité sur l'histoire de l'eschatologie chrétienne avant le concile de Nicée, le Dr Atzberger fait et développe l'observation suivante, p. 84 sq. : Dans son ensemble, l'eschatologie chrétienne se présente à nous sous la forme d'une prophétie mystérieuse; elle ne peut donc nous être connue qu'à la manière d'une prophétie, et c'est de cette manière seulement que, surtout dans l'époque qui suivit l'âge apostolique, on l'a conçue et l'on s'en est servi. De quelque côté que l'on regardât l'avenir, on voyait, par delà le salut des individus, le salut de l'humanité. Sous cet angle la distinction chronologique s'efface; on ne saisit plus ni les distances ni les espaces qui séparent les phases diverses de l'économie divine, mais l'esprit s'arrête uniquement sur le lien logique et abstrait des états individuels, sur leur valeur idéale et sur leur signification dans la marche de la créature vers son but final. Pour qui conçoit les choses de cette façon il importe peu, évidemment, de savoir si le bonheur des justes a un rapport plus ou moins étroit avec la première et la seconde venue du Christ; celui-là ne s'arrêtera point davantage à décrire l'état des âmes entre ces deux venues. Remarque utile, et dont l'auteur se sert ensuite pour résoudre plusieurs questions, pour expliquer, par exemple, comment les Pères postapostoliques ont pu, sans contradiction, faire dépendre la béatitude tantôt de la première et tantôt de la seconde venue du Christ. Cette solution, toutefois, ne peut être universelle; à elle seule, l'existence du millénarisme nous avertit que, dans cette première période, on ne peut pas chercher un consentement unanime des Pères, même sur la question générale de l'entrée immédiate au ciel. Nulle nécessité de faire des prodiges d'interprétation pour plier à cette doctrine des textes comme ceux de Justin, d'Irénée, d'Hippolyte, de Tertullien, de Victorin, de Lactance ou d'Aphraate. En reculant la béatitude jusqu'après la résurrection des corps, ces écrivains étaient dans la logique de leur erreur, que ce soit l'erreur millénariste ou celle du sommeil des âmes ou de leur réclusion dans l'Hadès. Voir *Diss.,* III, *de Irenæi doctrina,* a. 10, *P. G.,* t. VII, col. 379 sq.; *Præfatio in Aphraaten,* c. III, n. 15, *Patr. syr.,* t. I, p. LVI sq.

A l'opposé se présente une conception tout autre, de tradition vraiment évangélique et apostolique, et de plus réellement indépendante en elle-même des idées purement subjectives que les premières générations chrétiennes purent avoir sur l'apparition prochaine de l'An-

téchrist et la seconde venue du Christ; car ces idées subjectives ne sont nullement incompatibles avec ce qui fait le fond de cette conception commune, la croyance à l'entrée immédiate des âmes pures dans le royaume du Christ. Dans sa Ire épître aux Corinthiens, c. v, saint Clément nous montre les apôtres Pierre et Paul passés, le premier au lieu de la gloire qui lui était dû, εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης, le second au lieu saint, εἰς τὸν ἅγιον τόπον. Funk, *Patres apostolici,* 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 105 sq. Même langage dans saint Polycarpe, au sujet de saint Ignace d'Antioche et autres martyrs; il nous les fait aussi contempler dans le lieu qui leur était dû, mais en ajoutant : *auprès du Seigneur,* παρὰ τῷ Κυρίῳ, dont ils ont partagé la passion. *Ad Phil.*, IX, 2, *ibid.*, p. 306. Et de fait, on le voit par son épître aux Romains, V, 3, Ignace vole à la mort pour posséder Jésus-Christ, ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω. *Ibid.*, p. 258. A son tour, saint Polycarpe nous est représenté dans son *Martyrium,* XVII, 1, comme couronné de la couronne de l'immortalité et sûrement en possession de la récompense, ἐστεφανωμένον τε τὸν τῆς ἀφθαρσίας στέφανον καὶ βραβεῖον ἀναντίρρητον ἀπενηνεγμένον. *Ibid.*, p. 334. Désir et espoir familiers aux premiers martyrs, comme l'attestent leurs actes : jouissance de la vie éternelle avec le roi éternel; obtention des promesses faites par le Christ; entrée dans le royaume céleste et la société des anges; acquisition de la couronne immarcescible et de la joie suprême, tout cela est style courant dans ce qu'on a justement appelé la théologie des martyrs. Hurter, *Sanctorum Patrum opuscula selecta,* Inspruck, 1871, t. XIII, p. 39 sq.; Atzberger, *op. cit.*, p. 163 sq., 619 sq. (théologie des catacombes). Cette croyance à la vie bienheureuse des martyrs avec le Christ était si fortement ancrée dans l'esprit des chrétiens, que même les partisans du délai de la béatitude ont fait exception pour les martyrs, par exemple S. Irénée, *Cont. hær.*, l. III, c. XVI, n. 4; l. IV, c. XXXIII, n. 9, *P. G.*, t. VII, col. 924, 1078; Tertullien, *De resurrectione carnis,* c. XLIII : *nemo enim peregrinatus a corpore, statim immoratur penes Dominum, nisi ex prærogativa martyrii. P. L.*, t. II, col. 856.

Rien n'autorise cet exclusivisme. D'après saint Clément, ceux qui par la grâce de Dieu ont été consommés dans la charité, obtiennent la demeure des justes, ἔχουσιν χῶρον εὐσεβῶν. *I Cor.*, L, 3, *loc. cit.*, p. 164. Dans la tour du Pasteur d'Hermas apparaissent couronnés ceux qui ont lutté contre le démon et qui l'ont vaincu; c'est-à-dire, non seulement les martyrs, mais les saints et les justes, ceux qui ont gardé la pureté du cœur et observé les divins commandements. *Simil.*, VIII, 3, 6; IX, 27, 3, *op. cit.*, p. 563, 625. Pour Athénagore, ceux qui meurent purs de tout péché passent à la vie qui fait l'objet de notre attente. *Legat.*, n. 12, *P. G.*, t. VI, col. 913. Saint Grégoire le Thaumaturge nous montre le second Adam descendant aux limbes pour délivrer les âmes qui s'y trouvaient retenues; désormais l'accès du ciel est libre. *Sermo in omnes sanctos,* donné pour authentique par Mingarelli, *P. G.*, t. X, col. 1202 sq. Ailleurs, il montre saint Étienne passant de la mort à la vie du monde supérieur et couronné de l'éclat trois fois saint de la gloire divine. *Sermo panegyricus in Stephanum,* n. 2, publié par le cardinal Pitra, *Analecta sacra,* t. IV, p. 163. Saint Méthode de Tyr affirme nettement, en s'appuyant sur les paroles de Notre-Seigneur, Luc., XVI, 19, qu'à la fin de cette vie passagère nos âmes auront auprès de Dieu la demeure qui leur est propre avant la résurrection. *De resurrectione, P. G.*, t. XVIII, col. 311. Sur quelques autres passages du même Père, voir Atzberger, *op. cit.*, p. 762 sq. Ainsi se trouve affirmée et maintenue, dans la période anténicéenne, l'entrée immédiate au ciel des âmes saintes; doctrine qui a pour pendant celle de la descente des âmes pécheresses en enfer. Origène donne, en effet, comme un point indiscutable de la doctrine ecclésiastique que, quand l'âme quitte ce monde, elle est traitée selon ses mérites : ou elle reçoit l'héritage de la vie éternelle et de la béatitude, ou elle est livrée au feu éternel et aux supplices qui l'accompagnent. *De princip.*, l. I, préambule, n. 5, *P. G.*, t. XI, col. 118.

Mais quelle est au juste la situation des âmes au ciel? Les Pères anténicéens ne répondent pas tous à cette question; chez plusieurs cependant, les saints nous apparaissent comme jouissant déjà de Dieu et béatifiés dans leurs âmes. Quand saint Ignace d'Antioche vole à la mort pour être avec le Christ, ce n'est pas à l'humanité du Sauveur qu'il borne ses aspirations; c'est Dieu qu'il désire, τὸν τοῦ Θεοῦ θέλοντα, Dieu que la dent des fauves lui permettra d'atteindre, δι' ὧν ἔστιν Θεοῦ ἐπιτυχεῖν; c'est la pure lumière qu'il veut contempler, ἄφετέ με καθαρὸν φῶς λαβεῖν. *Ad Rom.*, IV, 1; VI, 2, *loc. cit.*, p. 256, 260. Clément d'Alexandrie ne parle pas seulement de la vraie vie et de la gloire que les martyrs reçoivent après leur mort, ni du repos éternel et de la félicité dont jouissent après leur départ de cette vie ceux qui ont été consommés dans la charité, *Strom.*, l. IV, c. VII, XVIII; l. V, c. XIV, *P. G.*, t. VIII, col. 1255, 1322; t. IX, col. 182; il ne nous montre pas seulement la mort du juste comme un retour dans sa vraie demeure, τῆς εἰς οἶκον ἀνακομιδῆς, *ibid.*, l. V, c. XI, *P. G.*, t. IX, col. 488; il voit encore dans la vision intuitive le terme où parviennent ceux qui ont le cœur pur, quand ils auront acquis la dernière perfection ou se seront pleinement purifiés, *ibid.*, l. V, c. I; l. VII, c. X, *P. G.*, t. IX, col. 18, 480 sq.; il associe avec notre départ de ce monde l'accomplissement de la promesse contenue dans les paroles : *Quod oculus non vidit, quod auris non audivit,* etc. *Pædag.*, l. I, c. VII, *P. G.*, t. IX, col. 294. Origène lui-même, malgré sa théorie de la béatitude progressive et la façon personnelle dont il explique la purification des âmes, n'en affirme pas moins qu'une fois pleinement purifiée, l'âme vit au ciel dans la société de Jésus-Christ, fils de Dieu. *De princip.*, l. II, c. XI, n. 6, *P. G.*, t. XI, col. 246. Ailleurs, il suppose expressément la vision de Dieu dans les âmes des saints. *De oratione,* n. 11, *P. G.*, t. XI, col. 449. S'il dit également, comme on l'objecte, que personne, sans en excepter les apôtres, n'est encore en possession de sa joie, le contexte prouve à l'évidence qu'il ne s'agit pas simplement de la joie de l'âme bienheureuse, mais de la joie complète et consommée, *plena lætitia, perfecta lætitia,* qui n'aura lieu qu'après l'entrée au ciel de tous les élus. *Homil.*, VII, *in Lev.*, n. 2, *P. G.*, t. XII, col. 480 sq. Saint Cyprien surtout nous dépeint en divers endroits tous les vrais disciples du Christ vivant et régnant avec leur chef, couronnés déjà et glorifiés, *De mortalitate,* c. XXVI; *Epist. ad Fortunatum,* c. XII, *P. L.*, t. IV, col. 601 sq., 674; passant de la mort même à l'immortalité, au paradis, au royaume des cieux, pour y jouir d'un bonheur éternel *en la présence de Dieu, Liber ad Demetrianum,* c. XX, XXV, *ibid.*, col. 559, 563 sq.; enfin, ne fermant les yeux aux choses de ce monde que pour les rouvrir aussitôt, et *voir Dieu* et le Christ. *Epist. ad Fortunatum,* c. XIII, *ibid.*, col. 676.

2. *Période postnicéenne, jusqu'au schisme grec.* — Depuis la moitié du IVe siècle jusqu'à la fin du IXe, les témoignages favorables au dogme défini par Benoît XII se multiplient, mais il importe toujours de distinguer entre ce que ce dogme a de spécifique et la doctrine plus générale du passage immédiat, soit des âmes pures au ciel, soit des âmes pécheresses à l'enfer. Sous ce rapport, il est même nécessaire de partager les témoignages en trois groupes, ceux qui ne dépassent pas la doctrine générale concernant l'état des âmes après la mort; ceux, plus spéciaux, qui, sans exprimer la possession immédiate de la béatitude céleste, la contiennent cependant implicitement; ceux enfin qui sont explicites.

a) *Témoignages généraux.* — Le nombre en est considérable, comme on peut le voir par un ouvrage remarquable que Muratori composa contre le livre de l'anglican Burnet, sous ce titre : *De paradiso regnique cælestis gloria non exspectata corporum resurrectione justis a Deo conlata*, in-4°, Vérone, 1738. Qu'il suffise de signaler deux points de doctrine, d'une importance et d'une portée plus grandes. Souvent les Pères témoignent de leur croyance en parlant de la descente de Jésus-Christ aux enfers, et de son ascension au ciel en compagnie des âmes qu'il avait délivrées ; après saint Paul, ils voient là une preuve que le ciel n'est plus fermé comme autrefois. « Dieu a ouvert les portes du ciel, et par Notre-Seigneur il a rendu la voie libre, pour que nous puissions y monter. » S. Athanase, *Epist. heortast.*, v, n. 3, *P. G.*, t. XXVI, col. 1380. « Ceux que le diable tenait captifs sous une servitude de mort, le Christ à son tour les captiva, mais pour les rendre à la vie et les placer à notre tête dans les cieux. » S. Jérôme, *In epist. ad Eph.*, IV, 8, *P. L.*, t. XXX, col. 832. « Avant Jésus-Christ la mort conduisait aux enfers, εἰς τὸν ᾅδην, maintenant elle nous envoie vers le Christ, πρὸς τὸν Χριστὸν παραπέμπει. » S. Jean Chrysostome, *Hom. de sanctis martyribus Bernice et Prosdoce*, n. 3, *P. G.*, t. L, col. 633. Cf. Pseudo-Athanase, *Quæstiones ad Antiochum*, q. XIX, *P. G.*, t. XXVIII, col. 610; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXIX, n. 20, *P. G.*, t. XXXVI, col. 102; Rufin, *Comment. in symbol. apost.*, n. 31, *P. L.*, t. XXI, col. 367; S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, LXVI, *P. L.*, t. LII, col. 388 sq.; Gennade, *De eccles. dogmat.*, c. LXXVIII, *P. L.*, t. LVIII, col. 998; Primasius d'Adrumette, *Comment. in epist. ad Heb.*, IX, 8, *P. L.*, t. LXVIII, col. 740; S. Grégoire, *Moral.*, l. IV, c. XXIX; l. XII, c. IX, XLIII, *P. L.*, t. XCVI, col. 666, 992, 1038; S. Julien de Tolède, *Prognosticon*, l. II, c. XII, *P. L.*, t. XCVI, col. 480; S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. XXIX, *P. G.*, t. XCIV, col. 1102.

Nouvelle preuve, et plus complète, dans la doctrine des Pères sur les deux termes de la destinée des âmes aussitôt après la mort : l'entrée au ciel ou la descente en enfer. Émise ou supposée très fréquemment, cette doctrine est particulièrement frappante dans les passages où les deux termes sont mis en opposition et pleinement affirmés. Exemples : S. Hilaire, *Tract. in Ps. II*, n. 48, *P. L.*, t. IX, col. 290; S. Éphrem, *Necrosima*, LV, LIX, *Opera syriace*, Rome, 1743, t. III, p. 320, 325; S. Augustin, *Serm.*, CCLXXX, c. V, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1283; S. Jean Chrysostome, *Homil.*, LII, *in Matth.*, n. 3, *P. G.*, t. LVIII, col. 522; Cassien, *Collat.*, I, c. XIV, *P. L.*, t. XLIX, col. 500 sq.; Gennade, *loc. cit.*; S. Grégoire, *Dialog.*, l. IV, c. XXV, XXVIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 357, 365; S. Dorothée, *Expositiones et doctrinæ diversæ*, XII, n. 2, 3, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1751; S. Isidore de Séville, *Sententiæ*, l. III, c. LXII, n. 5 sq., *P. L.*, t. LXXXII, col. 737 sq.; S. Julien de Tolède, *loc. cit.*, c. XIII. On peut juger de la certitude attribuée à cette doctrine dans l'Église latine au VIIIe siècle, par le traité anonyme *Utrum animæ de humanis corporibus exeuntes mox deducantur ad gloriam vel ad pœnam, an exspectent diem judicii sine gloria et pœna*, *P. L.*, t. XCVI, col. 1379 sq.; l'auteur établit par l'Écriture et les Pères l'entrée des âmes au ciel ou en enfer avant le jugement dernier, et traite l'assertion opposée de méchante hérésie, *pravæ hæreses dogma*. Au début même du IXe siècle, Alcuin signale aussi, dans une lettre au patriarche d'Aquilée Paulin, certains doutes clandestins, *in quibusdam clandestina dubitatio*, relativement à l'entrée des âmes saintes dans le royaume céleste avant le jour du jugement; c'est là une atteinte portée à la croyance universelle, une erreur perfide qu'il engage Paulin à réprimer sans retard. *Epist.*, CXIII, *P. L.*, t. C, col. 342.

b) *Témoignages importants en faveur de la vision béatifique immédiate.* — Si le pape Jean XXII, tout en reconnaissant que les âmes saintes sont au ciel, hésitait à leur attribuer dès maintenant la vision béatifique, c'est que, d'après la foi catholique, cette vision forme l'élément principal et essentiel de la béatitude suprême, de la vie éternelle, du royaume préparé pour les élus de toute éternité, de la couronne de gloire et des biens inénarrables qui leur ont été promis; croyant la possession de tous ces avantages réservée au jour du jugement, le pontife devait nécessairement différer la vision béatifique. Mais l'argument se retourne contre son auteur; car nombreux sont les témoignagnes des Pères grecs ou latins qui, du IVe au IXe siècle, nous présentent les saints non seulement reçus au ciel et vivant avec le Christ, mais couronnés déjà, récompensés, jouissant des biens ineffables que Dieu a réservés aux élus, glorifiés enfin et béatifiés dans leurs âmes. Deux sortes d'écrits, les éloges funèbres ou panégyriques des saints et leurs biographies, fournissent surtout les éléments de cette preuve.

Eusèbe se représente l'âme de Constantin souverainement heureuse auprès de Dieu, entourée comme d'un vêtement de lumière éblouissante, en possession de la couronne immarcescible, de la vie immortelle et de la bienheureuse éternité. *Vita Constantini*, l. I, c. II, *P. G.*, t. XX, col. 912 sq. Saint Ambroise voit saint Pierre au ciel parmi les chœurs des anges, *In Luc.*, l. X, n. 92, *P. L.*, t. XV, col. 1827; il nous y fait voir les empereurs Valentinien et Théodose, couronnés l'un et l'autre, jouissant de la vie et de la félicité éternelles, de l'héritage promis, de la vraie gloire, du royaume et de la béatitude suprême, de la récompense divine. *De obitu Valentiniani*, n. 70, 77; *De obitu Theodosii*, n. 28, 31, 32, *P. L.*, t. XVI, col. 1379, 1381, 1394 sq. Saint Basile célèbre les martyrs transférés à la vie bienheureuse, ornés de la couronne de justice. *Homil.*, XVIII, XIX, *P. G.*, t. XXXI, col. 505, 525. Saint Éphrem, dans ses *Necrosima* ou canons funèbres, épuise en quelque sorte tous les termes, pour exprimer la félicité des âmes saintes au ciel; reçues dans ce bienheureux royaume, elles sont enchâssées comme autant de perles précieuses dans le diadème du Christ roi; elles vivent dans la plénitude d'une joie sans fin; elles habitent cette sublime demeure où tous les biens rassemblés concourent à rendre heureux; pour récompense de leurs travaux, elles ont obtenu la couronne de gloire, le royaume éternel, la béatitude du céleste paradis; agrégées aux chœurs des anges, elles jouissent avec eux de la joie qui ne change point. *Can.*, VII, IX, X, XLIX, LIII, LXXXIII, *Opera syriace*, t. III, p. 236, 237, 240, 303, 311, 357. Saint Jérôme, pour consoler Marcella de la mort de sa fille Léa, la lui montre reçue parmi les chœurs des anges, plongée dans l'éternelle félicité et disant : Tout ce dont nous avions entendu parler, nous l'avons vu dans la demeure de notre Dieu. *Epist.*, XXIII, n. 3, *P. L.*, t. XXII, col. 426. Aussi, quelle indignation dans le rude docteur, quand il parle de cette sorte de réclusion où Vigilantius plaçait les âmes jusqu'au jour du jugement! *Contra Vigilantium*, n. 6, *P. L.*, t. XXIII, col. [illegible]. Même doctrine dans saint Augustin : les saints, reçus en triomphe par les anges, entrent en possession des divines promesses; ils sont bienheureux, *beati sunt*; ils jouissent dès maintenant dans leurs âmes de la vie éternelle, du suprême repos, *ut habeat interim secundum spiritum vitam æternam in requie*. *Serm.*, CCLXXX, n. 4; CCCXXVIII, n. 6; *Tract.*, XXVI, *in Joa.*, n. 16, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1283, 1453; t. XXXV, col. 1614.

Les témoignages de ce genre vont se multipliant dans les temps qui suivent. Muratori, *op. cit.*, c. XXII, XXIII. La béatitude promise, les récompenses et les joies éternelles, la gloire céleste, la couronne et le prix du vainqueur, la participation au festin des anges, telles sont les prérogatives des âmes bienheureuses qui forment

désormais comme une sorte de lieu commun dans les discours des orateurs ou sous la plume des hagiographes. Voir, par exemple : S. Cyrille d'Alexandrie, *Expositio in Joannis evangelium,* l. XI, c. IX, XII, *P. G.,* t. LXXIV, col. 531, 567; S. Pierre Chrysologue, *Serm.,* XXII, LXVI, CXIX, CXXIX, CLXXIV, *P. L.,* t. LII, col. 263, 388, 526, 555, 565; S. Isidore de Péluse, *Epist.,* l. II, epist. CLI; l. V, epist. CCCXCVI, *P. G.,* t. LXXVIII, col. 604, 1564; la *Vita S. Hilarii Arelat.,* c. XXIII : *sine dubio æternorum compos efficitur gaudiorum. P. L.,* t. L, col. 1243 sq.; Primasius, *Comment. in epist. ad Heb.,* XI, 39 : *nunc vero quiescunt in anima, in beatitudine regni cælestis, ineffabili lætitia perfruentes, P. L.,* t. LXVIII, col. 774. L'Église latine consacre en quelque sorte cette doctrine par l'oraison liturgique de saint Grégoire : *Deus, qui animæ famuli tui Gregorii æternæ beatitudinis præmia contulisti.* Dans l'Église grecque, le *Menologium,* édité au Xe siècle sur l'ordre de l'empereur Basile Porphyrogénète, n'est qu'un écho fidèle des âges qui ont précédé, dans toutes ces phrases finales où l'état des âmes saintes au ciel est si glorieusement célébré. Au 3 septembre : *Beatum optatumque finem accepit, incorruptibilis vitæ coronam adeptus.* Au 18 janvier : *Ad Dominum migravit, vitam recipiens æternam.* Au 28 février : *Ad Deum, quem amaverat, læta migravit, æternorum bonorum fruitionem recipiens.* Au 6 juillet : *Ad Deum, quem optaverat, migravit, paratum sibi regnum accipiens.* Au 10 juillet : *Consummati sunt, accipientes paratum sibi ante mundi constitutionem a Christo immortale regnum.* Au 17 août : *Victoria relata, victoriæ recipientes coronam, cælorum regnum sunt consecuti. P. G.,* t. CXVII, col. 28, 266. 332, 526. 534, 590. Cf. pseudo-Denys, *De ecclesiastica hierarchia,* c. VII, 1, 2, *P. G.,* t. III, col. 554 sq. Toutes ces autorités forment, contre Jean XXII, un argument *ad hominem* péremptoire et, dans leur ensemble, une forte preuve, sous forme implicite, de la croyance que ce pape hésitait à admettre. Petau, *De Deo,* l. VII, c. XIII, n. 7.

c) *Témoignages explicites.* — J'entends par là les textes qui attribuent aux âmes vivant au ciel la vue de Dieu, soit en termes formels, soit en termes équivalents. On en rencontre, du IVe au IXe siècle, dans presque tous les grands docteurs de l'Occident et de l'Orient. Analysant dans son livre *De bono mortis,* c. XI, les diverses manières dont l'âme est heureuse après cette vie, saint Ambroise signale particulièrement la vue de Dieu : *Ergo quia justi hanc remunerationem habent, ut videant faciem Dei, et lumen illud quod illuminat omnes homines. P. L.,* t. XIV, col. 562. Tout l'ensemble du passage prouve qu'il s'agit bien des âmes justes avant la résurrection. Voir l'*Admonitio, ibid.,* col. 535 sq. Du reste, les applications de cette doctrine ne manquent pas dans les œuvres du docteur milanais : l'âme de Valentinien vit à la clarté du jour éternel, illuminée qu'elle est par le soleil de justice, *nunc lumen a sole justitiæ mutuata, clarum diem ducis;* Théodose est plongé dans de mystérieuses contemplations et comme perdu en Dieu, *in intelligibili secreto totus intentus atque adhærens Deo;* Ascholius, devenu citoyen de la céleste Jérusalem, en contemple l'étendue immense, les richesses merveilleuses et la lumière qui, sans soleil, brille perpétuellement, *lumen sine sole perpetuum :* « Tous ces biens lui étaient connus depuis longtemps, mais il les voit maintenant face à face, et il s'écrie : Ce dont on nous avait parlé, nous le voyons dans la demeure du Dieu des vertus, Ps. XLVII, 9. » *De obitu Valentiniani,* n. 64; *De obitu Theodosii,* n. 29; *Epist.,* XV, n. 4, *P. L.,* t. XVI, col. 1378, 1394, 956. Parmi les biens ineffables du paradis que saint Éphrem décrit si souvent et si pompeusement, que désire-t-il avant tout pour lui-même et pour ceux dont il fait l'éloge funèbre? La vue béatifiante de Jésus-Christ, fils du roi des cieux; la jouissance de cette illumination et de cette clarté céleste qui est l'apanage de l'éternelle félicité : *Illic obsecro, Fili regis, tuo me beari aspectu jubeto... Tuum, Domine, famulum æterna felicitate donatum, cælesti etiam claritate illustra. Necrosima,* can. IX, XXXV, *Opera syriace,* t. III, p. 237, 292. Que d'autres passages pourraient être invoqués dans les œuvres du grand docteur syrien! Cf. *Carmina Nisibena,* édit. Bickell, in-8°, Leipzig, 1866, prolegom., p. 24 sq.

Non moins explicites sont les docteurs grecs de la même époque. Dans les éloges funèbres de son frère Césaire, de sa sœur Gorgonie, des saints Cyprien et Basile, Grégoire de Nazianze célèbre en termes magnifiques cette pure et pleine illumination de la souveraine Trinité, qui tout entière et sans voile se livre aux âmes bienheureuses, et les inonde de toute la splendeur de la divinité. *Orat.,* VII, n. 17, 21; VIII, n. 23; XXIV, n. 19; XLIII, n. 82, *P. G.,* t. XXXV, col. 776, 782, 816, 1192 sq.; t. XXXVI, col. 605. Saint Grégoire de Nysse console l'empereur Théodose de la perte de sa fille Pulchérie, en lui rappelant combien plus heureuse et plus glorieuse elle est au ciel : « Ses yeux se sont fermés pour vous, mais ils se sont ouverts à la lumière éternelle... Oh! qu'ils sont beaux ces yeux qui contemplent Dieu! » *Orat. in funere Pulcheriæ, P. G.,* t. XLVI, col. 870. Cf. *Vita atque encomium S. Ephræm, ibid.,* col. 848 sq. Saint Jean Chrysostome commente ainsi le *mori lucrum* de saint Paul : « Pourquoi? parce qu'alors je connaîtrai mieux Jésus-Christ, et que je serai avec lui... Les justes, ici ou là-bas, sont avec le Roi; mais là-bas, combien plus intimement et de plus près! non plus à l'aide d'images, non plus par la foi, mais *face à face,* comme dit l'Apôtre. » *Homil.,* III, *in epist. ad Phil.,* n. 3, *P. G.,* t. LXII, col. 202 sq. Il suffit de rapprocher plusieurs passages du grand orateur, pour comprendre qu'il s'agit de la vision intuitive, connaissance toute claire et toute parfaite, dont l'objet est Dieu lui-même. *Homil.,* XXXIV, *in epist. I ad Cor.,* n. 2 : *visionem dicens clarissimam et perfectissimam cognitionem; Homil.,* X, *in epist. II ad Cor.,* n. 2 : *præsentiam ad Deum; Homil.,* XXXII, *in epist. ad Rom.,* n. 3 : *quod Deum videat, P. G.,* t. LXI, col. 288, 469; t. LX, col. 679. Aussi, ce qui l'emporte incomparablement sur tout le reste au ciel, c'est la présence du divin Roi : « Ici-bas personne ne l'a vu. Mais ceux qui sont là-haut, le voient perpétuellement, dans la mesure de leurs forces; ils le voient non pas seulement présent, mais rehaussant tous ceux qui l'entourent de l'éclat de sa propre gloire. » *Homil. in B. Philogonium,* n. 1; cf. *Ad Theodorum lapsum,* l. I, n. 11, *P. G.,* t. XLVIII, col. 749 sq.; cf. col. 292.

Saint Jérôme ne conçoit pas autrement le bonheur des âmes parties pour le ciel : « En compagnie de Jésus-Christ, dit-il de Bonose, il voit la gloire de Dieu, *videt gloriam Dei.* » Et de Léa : « Elle suit le Christ, en répétant : Tout ce dont nous avons entendu parler, nous l'avons vu dans la demeure de notre Dieu. » *Epist.,* III, n. 4; XXIII, n. 3, *P. L.,* t. XXII, col. 334, 426. Cf. *Comment. in epist. II ad Cor.,* V, 6 sq., *P. L.,* t. XXX, col. 784. Pour saint Augustin, on le sait déjà, la patrie céleste est au terme du pèlerinage terrestre : *finiatur via, et veniamus ad patriam;* le temps de la vision succède alors au temps de la foi : *non potest videri tempore fidei, videbitur tempore speciei. Nunc enim per fidem ambulamus, tunc per speciem.* Dans cette vraie patrie, il nous montre tous les justes et les saints, qui jouissent du Verbe de Dieu sans avoir besoin de lecture ni de lettres, car ils voient tout en Dieu : *Ibi omnes justi et sancti, qui fruuntur Verbo Dei sine lectione, sine litteris; quod enim nobis per paginas scriptum est, per faciem Dei illi cernunt. In Ps. CXIX,* n. 6, *P. L.,* t. XXXVII, col. 1602. On trouvera de plus amples développements dans l'article AUGUSTIN, t. I, col. 2446. Saint Grégoire le Grand ne se contente pas d'affirmer, comme

un point de doctrine indiscutable, la présence au ciel des âmes saintes et la béatitude dont elles y jouissent; il leur attribue la claire vision de Dieu, sur laquelle il fonde leur science suréminente : *Quia enim illic omnes communi claritate Deum conspiciunt, quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt? Dialogi,* l. IV, c. XXXIII; *Moral.,* l. XII, c. XXI, *P. L.,* t. LXXVII, col. 376; t. LXXV, col. 999. Saint Bède présente la vision intuitive de l'essence divine comme impossible à obtenir en cette vie, *dum adhuc constituti in corpore, peregrinamur a Domino,* mais en même temps comme l'objet de notre espérance pour la vie future, comme le terme qui répond au *Cupio dissolvi* et peut se réaliser avant le temps de la résurrection. *Exposit. in Iam epist. Joa.,* III, 5; *Homil.,* XI, *in vigilia Pentecostes, P. L.,* t. XCIII, col. 109; t. XCIV, col. 192 sq. A remarquer, parmi les œuvres apocryphes du même docteur, le *Liber aliquot quæstionum,* q. XII, *P. L.,* t. XCIII, col. 465.

A ces docteurs, particulièrement recommandables par leur autorité ou le caractère officiel dont l'Église les a revêtus, s'ajoutent, pour les continuer en quelque sorte ou pour confirmer la permanence de la même doctrine, beaucoup d'autres écrivains ecclésiastiques qu'il serait trop long de rapporter ici; quelques exemples suffiront. Au Ve siècle, un évêque de Constantine, Honorat, adresse à un chrétien exilé pour sa foi une lettre d'encouragement; parmi les considérations qu'il lui propose, on lit celle-ci : *Mors aperit tibi regna cælorum... Christum mox tua anima videbit. Epist. consolatoria, P. L.,* t. L, col. 568. Julien Pomère, parlant de la vie future qu'il fait commencer avec la mort, l'appelle la vie contemplative par excellence, parce qu'on y voit Dieu, *in futura vita, quæ ob hoc appellatur contemplativa, videndus est Deus. De vita contemplativa,* l. I, c. I, n. 1 sq.; c. VI, n. 2, *P. L.,* t. LIX, col. 419, 424. Au VIIe siècle, saint Julien de Tolède nous offre, dans son *Prognosticon,* tout un chapitre intitulé : *Quod post depositionem corporis hujus statim videatur a sanctis spiritibus Deus,* l. II, c. XXX, *P. L.,* t. XCVI, col. 495. Au siècle suivant, Candide, moine de Fulda, traite sous forme épistolaire ce problème singulier : *Num Christus corporis oculis Deum videre potuerit;* à cette occasion, il met entre le Christ et les autres hommes cette différence, que l'âme du Sauveur a joui de la vision intuitive, dès le premier instant de son existence, tandis que les autres n'en jouissent qu'à la fin. *Epist.,* n. 7, *P. L.,* t. CVI, col. 106. Haymon, évêque d'Halberstadt, admire les saints qui vivent avec leur créateur et trouvent dans la vision de sa volonté la règle de leurs propres désirs : *vident voluntatem illius, et ideo ab ipso accipiunt, quod eum velle facere noverunt, et de ipso bibunt quod ab ipso sitiunt. Expositio in Apoc.,* VI, 10, *P. L.,* t. CXVII, col. 1030.

L'Orient ne reste pas en arrière. Au VIe siècle appartient un panégyrique des martyrs, lu en partie au IIe concile œcuménique de Nicée; Constantin, diacre de Constantinople, y célèbre longuement tous ces saints qui, mêlés aux chœurs des anges, jouissent maintenant au ciel de la récompense promise, de la couronne de justice, de la gloire, de la vie éternelle, et dont l'un des plus glorieux privilèges est de faire participer leurs frères à cette splendeur qu'ils puisent à la source même de [illegible] *Laudatio... martyrum,* n. 36, 40 sq., *P. G.,* t. LXXXVIII, col. 519, 526 sq. Dans l'éloge funèbre d'Eutychius, le prêtre Eustrate nous montre ce saint patriarche de Constantinople soupirant après son départ de ce monde et répétant les paroles du Psalmiste : *Quando veniam et apparebo ante faciem tuam?* A son tour, il demande d'être reçu à sa mort dans les demeures éternelles des justes, pour y connaître clairement et d'une manière plus parfaite qu'ici-bas les mystères de la sainte, consubstantielle et éternelle Trinité, [illegible] [illegible] *Encomium S. Eutychii,* c. X, n. 91, 102, *P. G.,* t. LXXXVI, col. 2378, 2390. Idées qui se retrouvent dans un écrit polémique du même auteur contre la fausse doctrine du sommeil des âmes, [illegible] Voir Léon Allatius, *De utriusque Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione,* Rome, 1655, p. 319-580. Au VIIe siècle, André de Crète nous fait voir au ciel les saints Tite et Nicolas, le premier transporté de joie dans son âme en face de la divine Trinité, [illegible], le second immédiatement présent à Dieu, parfaite et adorable Trinité, [illegible] προσκυνητῇ Τριάδι, vu par Dieu et le voyant autant qu'il est possible, [illegible] *Orat.,* XVI, XVIII, *P. G.,* t. XCVII, col. 1170, 1202, 1206. L'auteur de la *Vie de Barlaam et de Joasaph,* longtemps attribuée à saint Jean Damascène, décrit ainsi la mort de Joasaph : « Il s'en va en paix vers le Dieu de paix, le Seigneur qui avait été l'objet continuel de ses désirs, et paraît en présence du Seigneur sans intermédiaire et sans voile, [illegible] ἐμφανίζεται; il reçoit la couronne de gloire qui lui avait été préparée, il obtient ce don ineffable de voir le Christ, d'être avec le Christ et de se réjouir perpétuellement à l'aspect de sa beauté. » *Vita Barlaam et Joasaph,* c. XL, *P. G.,* t. XCVI, col. 1238. A la mort de saint Théodore le Studite en 812, Naucratius console ses fils en leur parlant de son pouvoir d'intercession, d'autant plus grand désormais qu'étant avec Dieu face à face, νῦν δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, il s'emploie à son service d'une façon plus relevée et plus pure. *Encyclica de obitu S. Theodori Studitæ, P. G.,* t. XCIX, col. 1833. Contemporain de Photius, Nicétas David, évêque en Paphlagonie, exprime à plusieurs reprises la même doctrine dans ses discours sur les apôtres, les martyrs ou les confesseurs; l'âme de sainte Thècle lui apparaît aux cieux « comme déifiée, et jouissant de l'unique beauté désirable et aimable, non plus par la foi seule, mais par la vision, non plus comme dans un miroir et d'une manière obscure, mais face à face ». *Orat.,* XVI, *P. G.,* t. CV, col. 332. L'historien de saint Joseph l'Hymnographe, le diacre Jean, parle dans les mêmes termes de son héros, n. 36, *P. G., ibid.,* col. 976.

Tout cet ensemble de témoignages donne le droit de conclure, pour les siècles postnicéens jusqu'au temps de Photius, à l'existence, en Orient comme en Occident, d'une croyance ferme non seulement à l'entrée immédiate au ciel des âmes saintes, mais à la possession actuelle par ces mêmes âmes de la vision intuitive de Dieu, élément principal de la béatitude dont elles jouissent. Mais ne peut-on pas infirmer la valeur de la preuve par des autorités contraires?

d) Témoignages opposés. — On connaît par l'exposé historique de la controverse quelles ont été, pour la période qui nous occupe, les autorités invoquées contre la doctrine définie par Benoît XII. Ce sont, en réalité, les plus importantes; non pas celles qui viennent d'auteurs secondaires, comme Cassiodore, André de Césarée et le Pseudo-Athanase, mais celles qui sont prises de docteurs attitrés, comme les saints Hilaire, Cyrille de Jérusalem, Ambroise, Augustin, Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie et Jean Damascène. Une discussion détaillée de tous ces témoignages n'est pas possible; elle relève, pour les cas principaux, de l'article spécial qui concerne chaque docteur. Parfois l'examen attentif du texte et du contexte fait disparaître toute difficulté en montrant que tel ou tel témoignage est complètement en dehors de la question. Ainsi, quand saint Hilaire parle de cette loi qui pèse sur tous les hommes, *ut* [illegible]

Ps. CXXXVIII, n. 22, il commente ces paroles du roi David : *Si descendero in infernum, ades.* L'assertion s'entend du temps où le ciel était encore fermé aux âmes, suivant la juste remarque du cardinal Bellarmin, *De beatitudine,* l. I, c. V. Quand saint Ambroise dit de l'âme séparée du corps : *Adhuc tamen futuri judicii ambiguo suspenditur, De Cain et Abel,* l. II, c. II, n. 9, il ne songe pas à attribuer à l'âme l'ignorance de sa propre destinée jusqu'au jugement dernier, interprétation contredite par la doctrine générale de ce Père dans ce même livre, par exemple c. IX, n. 31 ; c. X, n. 36, *P. L.*, t. XIV, col. 356, 358. Il s'agit donc, soit de l'incertitude où se trouvent les âmes au sortir du corps, mais avant le jugement particulier, comme le pense Muratori, *op. cit.*, p. 117, soit de l'incertitude où elles restent par rapport à l'époque du jugement général, comme le suppose l'éditeur de saint Ambroise, dans une note du livre *De bono mortis, P. L.*, t. XIV, col. 561.

D'autres fois, l'intelligence du texte demande qu'on se mette au vrai point de vue de l'auteur. Quand saint Jean Chrysostome dit, dans sa XXIX[e] homélie sur la I[re] épître aux Corinthiens, que sans la chair, l'âme ne recevra pas les biens célestes, pas plus qu'elle ne sera punie, il ne prétend nullement poser une assertion *de fait,* comme si les âmes justes qui meurent maintenant n'avaient rien à attendre avant la résurrection des corps ; la proposition, *hypothétique,* tend à faire comprendre, sous une forme oratoire, cette pensée de l'Apôtre : *Si in hac vita tantum in Christo sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus.* L'argumentation revient à ceci : Si les corps ne ressuscitent pas, les âmes n'ont rien à attendre là-haut, le fondement sur lequel repose l'espérance des biens célestes croulant du même coup ; car les promesses faites ne regardent pas moins le corps que l'âme, *ut accipiat unusquisque quæ per corpus gessit.* II Cor., V, 10. Si donc le corps ne reçoit pas sa part en ressuscitant, l'âme n'a plus de titre à la sienne ; bornons nos espérances à cette vie terrestre. Ce raisonnement mène à cette unique conclusion : l'âme et le corps doivent se retrouver dans la récompense ; compagnons dans la peine et le mérite, ils doivent l'être dans la gloire. Cf. *Homil.*, X, *in epist. II ad Cor.*, n. 3, *P. G.*, t. LXI, col. 470. Telle est l'idée qui revient dans les écrits de Théodoret, *Hæret. fabul. compendium*, l. V, c. XX, et de saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa,* l. IV, c. XXVII. La simultanéité de rétribution qu'ils attribuent à l'âme et au corps, ἄμφω ἅμα, ne doit pas se prendre dans un sens absolu, comme s'il devait y avoir coexistence de tout point, mais dans un sens relatif et moral : ensemble ils ont mérité, ensemble ils seront récompensés ; quoi qu'il en soit du temps où commencera pour chacun d'eux la jouissance des biens promis.

A la considération précédente se rattache une distinction de grande importance. Autre est la béatitude considérée dans son élément principal ou la vision intuitive, autre est cette même béatitude considérée dans tout ce qui peut concourir à son épanouissement total et à sa perfection définitive ; ou, pour employer les termes classiques, autre est la béatitude *essentielle,* autre la béatitude *consommée.* Cette dernière comprenant pour l'homme la glorification non seulement de l'âme, mais du corps, il est manifeste qu'elle ne peut pas exister avant la résurrection et le jugement dernier, puisque alors seulement l'homme sera récompensé dans toute sa personne et publiquement couronné. Par conséquent, on ne peut pas invoquer, comme autant d'arguments décisifs contre la doctrine de la vision béatifique immédiate, les textes où les Pères se contentent de dire que les saints attendent ou n'ont pas encore reçu la récompense qui leur est due (S. Ambroise, S. Jean Chrysostome, Théodoret), que Dieu n'a pas encore fait la rétribution des bonnes et des mauvaises actions, ou qu'il ne l'a pas faite pleinement et parfaitement (les deux Cyrille), que la béatitude parfaite n'est pas donnée aux âmes aussitôt après la mort (Cassiodore), et que leurs joies sont encore différées (S. Bède). Il faudrait montrer que, dans la pensée de ces Pères, il s'agit non pas seulement de la béatitude consommée, mais de la béatitude essentielle elle-même ; ce qui exclurait toute jouissance de la vision intuitive avant le jugement dernier. L'opposition n'est qu'apparente chez saint Hilaire et saint Augustin, quand ils semblent remettre à ce grand jour l'entrée des hommes dans le royaume de Dieu ou la vie éternelle. Saint Hilaire distingue le royaume de Dieu, où les hommes n'entreront qu'après la résurrection, du royaume du Christ ou repos éternel, dont les âmes bienheureuses sont déjà en possession. Voir la préface générale de ses œuvres, VI, *P. L.*, t. IX, col. 95 sq. Saint Augustin a suivi sur ce point le docteur gaulois ; pour lui, le royaume de Dieu n'existera vraiment pour les hommes qu'au moment où, glorifiés dans toute leur nature, ils seront devenus semblables aux anges et, comme eux, posséderont sans restriction la vie éternelle. *Serm.*, XVIII, c. IV, n. 4 : *Regnum cælorum, regnum sempiternum, societatem cum angelis, æternam vitam, ubi nullus oritur, neque moritur, hoc percipite, P. L.*, t. XXXVIII, col. 130 ; *Tract.*, LXVIII, *in Joa.*, n. 2 : *Hoc regnum Dei, regnumque cælorum adhuc ædificatur, adhuc fabricatur, adhuc paratur, adhuc congregatur. P. L.*, t. XXXV, col. 1815. Mais rien de tout cela n'exclut pour les âmes bienheureuses la jouissance préalable de Dieu. Le grand docteur africain semble, il est vrai, aller plus loin dans la première série des textes que Jean XXII invoquait, ceux où la vision intuitive est mise constamment en rapport avec la sentence finale : *Venite, benedicti.* Une seconde distinction préparera la solution de cette difficulté.

Autre chose est de dire que les âmes saintes jouissent au ciel de la vision intuitive, autre chose est d'affirmer que cette vision est dès maintenant parfaite en son genre ou dans ses effets béatifiques et que, par suite, elle ne recevra pas d'accroissement substantiel après la résurrection et le jugement final. Ce second point soulève un problème que Benoît XII, à dessein, s'est abstenu de trancher. Mais il faut en tenir compte quand il s'agit de saint Augustin ; car ce docteur inclinait à penser que les âmes des bienheureux n'auront la vision intuitive dans toute sa plénitude qu'après la résurrection. A la différence des purs esprits que rien n'empêche de se porter vers Dieu, les âmes séparées seraient comme appesanties et retardées dans leur élan par l'attrait naturel qui les reporte vers leurs corps et leur fait désirer le jour de la résurrection. Les textes ont été cités, et la question discutée à l'article AUGUSTIN, t. I, col. 2447. Cf. Bellarmin, *op. cit.*, c. V, § *Nota secundo.* C'est dans cette doctrine et dans la signification restreinte donnée par l'évêque d'Hippone aux termes *regnum Dei, vita æterna,* qu'il faut chercher la véritable interprétation de cette série de textes où il rattache la vision intuitive à la résurrection des corps ou à la sentence du jugement dernier. Dans ces passages, une antithèse est habituellement posée, non pas entre l'état d'un seul et même homme avant ou après la résurrection, mais entre les deux groupes qui se partageront l'humanité entière au jour du grand jugement. Tous verront alors Jésus-Christ, mais ils ne le verront pas de la même manière. Il y aura une vision commune à tous, et une vision exclusivement réservée aux élus. La première sera celle du Christ homme, mais apparaissant dans toute sa majesté de roi et de juge ; la seconde sera celle du Christ Dieu : *Tunc plane videbitur illa forma Dei, quæ non potuit videri ab iniquis, quorum visioni forma servi exhibenda erat. Tract.*, XIX, *in Joa.*, n. 18, *P. L.*, t. XXXV, col. 1555. De là ces paroles de l'*Enarratio in Ps.* XLVI, n. 5, citées par

Jean XXII à titre d'objection : *Illa visio facie ad faciem* LIBERATIS *in resurrectione servatur*. Dans cette phrase, l'accent porte sur le mot *liberatis;* cette vision béatifiante sera le privilège des élus. Cependant saint Augustin semble bien, dans quelques textes, réserver au jour du jugement cette vision *facie ad faciem*. Ce qu'il entend alors, ce n'est pas la vision intuitive dans un degré quelconque, mais la jouissance de cette vision dans toute sa plénitude et avec tous les effets béatifiques qui peuvent en découler; c'est ce degré suprême de béatitude où l'homme glorifié dans toute sa nature, dans son corps comme dans son âme, sera devenu semblable aux anges et pourra, comme eux, s'unir à la vérité et à l'amour infinis de toute l'intensité de ses puissances intellectuelles et affectives; c'est pour l'homme entier la vie éternelle dans toute sa splendeur et l'entrée absolue dans la joie de son Seigneur. Une phrase du *Serm.*, XXVI, n. 5, marque bien ces deux étapes de notre béatitude : *Ergo cum viderimus eum sicuti est, jam transiet peregrinatio nostra; postea vero, gaudebimus gaudio angelorum. P. L.*, t. XXXVIII, col. 181. Ainsi, la vision intuitive à la fin de notre pèlerinage terrestre, première étape; deuxième, qui viendra plus tard, la participation au plein bonheur des anges. Alors nous verrons Dieu face à face, *et comme eux; Cum vero æquales angelis Dei fuerimus* (Luc., XX, 36), *tunc* QUEMADMODUM ET IPSI *videbimus facie ad faciem. Enchiridion*, c. LXIII, *P. L.*, t. XL, col. 261.

La solution complète de tous les témoignages objectés par Jean XXII appelle une troisième considération ou distinction. Autre est la question de savoir si les âmes saintes entrent aussitôt après la mort en possession de la vision béatifique; autre celle de savoir, ou du moins de déterminer exactement en quel lieu elles sont reçues. Car on peut prendre le ciel dans une acception métaphorique, pour signifier l'état de béatitude des âmes saintes, et on peut le prendre dans une acception littérale, pour désigner un lieu proprement dit et nettement déterminé. La première acception n'emporte pas l'autre; ainsi les saints anges, envoyés en mission sur la terre, n'en continuent pas moins de jouir de la vision béatifique, et l'âme sainte du Sauveur a joui de la même vision pendant sa vie terrestre. Que les âmes des saints soient au ciel, entendu de l'état de béatitude surnaturelle, c'est une vérité immédiatement contenue dans le dogme défini par Benoit XII; mais que le ciel des âmes séparées doive être considéré comme un *lieu* proprement dit, et qu'est ce lieu, c'est une question plus philosophique que théologique et qui reste en dehors du dogme. Aussi est-il assez indifférent, sous le rapport doctrinal, que les Pères se servent, en parlant des âmes séparées, du mot *ciel*, ou de ces autres : *repos* éternel, *sein d'Abraham*, *paradis*, etc.; car, depuis la mort et l'ascension du Sauveur, ces termes ne s'opposent pas en eux-mêmes et, sauf de très rares exceptions, ils ne s'opposent pas non plus chez les Pères. Voir S. Julien de Tolède, *Prognosticon*, l. II, c. III : *Quid significet [illegible] Abrahæ, in quo beatorum animæ recipiuntur. P. L.*, t. XCVI, col. 476; Muratori, *op. cit.*, c. XII, XIV, XVI. Pour ce qui est de saint Augustin en particulier, les témoignages invoqués se rapportent à la question du lieu des âmes, et non pas précisément à celle de leur état béatifique; par exemple, *De Genesi ad litteram*, l. XII, c. XXXII sq.; *Quæstionum Evangeliorum*, l. II, c. XXXVIII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 180 sq.; t. XXXV, col. 1350 sq. Dans ces passages et autres semblables, le grand docteur cherche et souvent hésite, parce qu'il ne trouve rien de précis dans la sainte Écriture sur ce lieu des âmes. Peu importe qu'il parle tantôt de demeures cachées, tantôt du sein d'Abraham, tantôt du paradis ou du ciel, [illegible] *si tamen non aliquid unum et [illegible] appellatum, de [illegible]* [illegible] *De Gen. ad litt.*, l. XII, c. XXXIV, n. 65, *P. L.*, t. XXXIV, col. 483. Peu importe qu'il n'identifie point ces termes avec celui de *royaume de Dieu*, où les anges se trouvent et jouissent de la vie éternelle dans toute sa plénitude; car il ne s'ensuit pas qu'il refuse aux âmes séparées toute vision et toute jouissance de Dieu. « Quelque part que soit le paradis, tout bienheureux s'y trouve, et il s'y trouve en compagnie de celui qui est partout. » *Epist.*, CLXXXVII, c. III, n. 7, *P. L.*, t. XXXIII, col. 835. Aussi nous montre-t-il son ami Nébridius dans le sein d'Abraham, *quidquid illud est quod illo significatur sinu*, et là se désaltérant à la source même de la divinité, buvant à longs traits la vérité, dans un bonheur sans fin : *spiritualе os ad fontem tuum (ponit), et bibit, quantum potest, sapientiam pro aviditate sua, sine fine felix*, *Confess.*, l. IX, c. III, n. 6, *P. L.*, t. XXXII, col. 765; passage qui suggère au cardinal Bellarmin, *op. cit.*, c. V, cette réflexion : *Ecce hic asserit visionem et fruitionem, et tamen ambigit de loco.* Les mêmes remarques valent pour saint Ambroise, *De bono mortis*, c. X, n. 46, quand il parle des *animarum promptuaria;* expression empruntée, comme l'ensemble du passage, au IVe livre d'Esdras, VII, 32.

Au demeurant, il est très peu de témoignages patristiques du IVe siècle au IXe, qui soient en opposition claire et formelle avec le dogme défini par Benoit XII. Pourtant il y a des voix discordantes, même en dehors des nestoriens et autres partisans du sommeil des âmes. A la fin du Ve siècle, Enée de Gaza concède que, sans le corps, l'âme ne peut ressentir aucune douleur. *Theophrastus, P. G.*, t. LXXXV, col. 975. Vers la même époque, André, évêque de Césarée en Cappadoce, reproduit au IXe siècle par Arethas, l'un de ses successeurs, semble borner la joie de l'âme séparée à l'*espérance* des biens éternels, jointe à un paisible repos dans le sein d'Abraham. *Comment. in Apoc.*, c. XVII, *P. G.*, t. CVI, col. 272, 596. Au VIe siècle, Cassiodore émet en Occident des idées analogues dans son livre *De anima*, c. XII, *P. L.*, t. LXX, col. 1301. L'auteur des *Quæstiones ad Antiochum ducem* place les âmes des justes dans le paradis, et celles des pécheurs dans l'enfer, mais en différant leur entrée dans le royaume et dans la géhenne; elles restent dans l'attente soit des biens soit des supplices éternels, joyeuses ou tristes suivant le sort qui leur est réservé. Q. XIX, XX, XXI, XXXIII, *P. G.*, t. XXVIII, col. 610, 618. Idées dont l'écho se retrouvera chez les Grecs dans la période postérieure au schisme.

Accordons enfin que, dans les passages objectés par Jean XXII ou les adversaires de la constitution *Benedictus Deus*, les Pères n'ont pas toujours suffisamment distingué les diverses faces du problème, ni parlé avec toute la netteté et la fermeté désirables. La question ne se posait pas pour eux, comme elle s'est posée plus tard, en ces termes précis : Les âmes entrées au ciel voient-elles Dieu, oui ou non, avant la résurrection générale? Plusieurs ont simplement exposé les données eschatologiques de l'Évangile; aussi leur pensée, comme celle des Pères plus anciens, ne s'arrête guère aux individus, mais se fixe sur l'humanité arrivée au terme de son économie terrestre. Sous cet aspect, tout converge au jour du grand jugement : la reddition des comptes, la sentence, le couronnement et la distribution des récompenses, l'entrée dans le royaume, la glorification suprême. Pour le plus grand nombre de ces Pères, la doctrine se complète ailleurs, lorsqu'ils attribuent en termes formels ou équivalents la béatitude et la vision intuitive aux âmes parvenues au ciel. Pour quelques autres, par exemple saint Cyrille de Jérusalem, Théodoret et saint Jean Damascène dans ses écrits certains, la doctrine ne se complète pas; on reste en face de textes généraux, dont la portée indécise ne permet guère de formuler un jugement certain.

3. *Période postérieure au schisme grec.* — Jusqu'ici, point de divergence sensible entre l'Occident et l'Orient;

après la séparation des deux Églises, la situation change, non pas immédiatement ni complètement, mais à la longue et en partie. Il importe donc d'étudier à part la marche de la croyance chez les Latins et chez les Grecs.

a) *En Occident.* — Nulle hésitation désormais sur ce que nous avons appelé la question générale du passage immédiat des âmes pures au ciel, et de la descente des âmes pécheresses en enfer. C'est un point acquis, dont l'affirmation se retrouve surtout, nette et catégorique, quand les auteurs de cette époque parlent des trois réceptacles des âmes au sortir de cette vie : le ciel pour les *perfecti* ou *valde boni*, l'enfer pour les *impii* ou *valde mali*, le purgatoire pour les *purgandi* ou *mediocriter boni*. Voir S. Pierre Damien, *Serm.*, LIX, *P. L.*, t. CXLIV, col. 837 sq.; S. Anselme, *Meditat.*, V, *P. L.*, t. CLVIII, col. 734 sq.; Honoré d'Autun, *Elucidarium*, l. III, c. I sq., *P. L.*, t. CLXXII, col. 1157 sq.; Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis christianæ fidei*, part. XVI, c. III, IV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 584, 586; S. Bernard, *Serm.*, XLII, *de diversis*, n. 5, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 663; Ermangaud, *Contra hæreticos*, c. XVII, *P. L.*, t. CCIV, col. 1268; Pierre Lombard, *IV Sent.*, dist. XLV; Albert le Grand, *In IV Sent.*, dist. XLV, XLVI, S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. XLV, a. 1, q. II; S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol., supplem.*, q. LXIX, a. 2; *Contra gentes*, l. IV, c. XCI, *Quod animæ, statim post separationem a corpore, pœnam vel præmium consequuntur.* Dans le premier endroit, l'Ange de l'École conclut que l'assertion contraire doit être tenue pour hérétique. Clément IV ne fit donc que confirmer et sanctionner la croyance existante en insérant cette doctrine dans la formule de foi qu'il proposa, en 1267, à l'empereur Michel Paléologue et que celui-ci souscrivit et présenta, en 1274, au pape Grégoire X, dans le IIe concile œcuménique de Lyon. Denzinger, *Enchiridion*, n. 387.

L'état de la question ne change réellement pas, si nous passons à l'affirmation plus précise de l'obtention de la vision béatifique ou de l'endurance des peines infernales avant la résurrection des corps. Les mêmes auteurs, et d'autres encore, fournissent des témoignages précis. Saint Pierre Chrysologue nous dépeint saint Vital dans la société des anges et des bienheureux : *cum his omnibus stola indutus gloriæ ineffabili exsultatione tripudiat, et in conspectu æterni Regis melodiam Alleluia jucundissima suavitate decantat. Serm.*, XVII, *P. L.*, t. CXLIV, col. 586. Dans la méditation déjà citée, saint Anselme représente l'âme juste placée par son ange devant le trône de la gloire divine, et l'âme pécheresse poussée par les démons aux supplices infernaux; ailleurs, il dit des âmes pures : *corporibus solutæ jam assistunt conspectui gloriæ Conditoris. Homil.*, I, *in Eccli.*, XXIV, 11, *P. L.*, t. CLVIII, col. 594. Honoré d'Autun fait entrer l'âme sainte au paradis, *ubi ipsa divinitas, qualis est, facie ad faciem contuetur, loc. cit.* Hugues de Saint-Victor, dans l'endroit objecté par Jean XXII, parle, il est vrai, de la vision béatifique et du jugement dernier comme saint Augustin; mais, pour se convaincre que cette manière de parler n'exclut nullement la préexistence de la vision béatifique dans les âmes séparées, on n'a qu'à lire ce qu'il dit auparavant, part. XVI : *Omnes ergo qui in Domino moriuntur beati sunt, quia post meritum virtutis, perveniunt ad præmium beatitudinis*, c. I; *de perfecte bonis dubium non est quin egredientes statim ad gaudia transeant*, c. IV; *qui jam in gaudio Domini sui et in abscondito faciei ejus, veri luminis illustratione lætantur*, c. XI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 580, 587, 596.

Saint Bernard est des plus affirmatifs en maint endroit. *Serm.*, LXXXVII, *de diversis*, n. 4 : *corpore exuti, et in cælum translati, jam bibere dicuntur eadem quæ prius comederant, quia jam per speciem contemplantur sine ænigmate, quæ prius per fidem crediderant, dum in corpore positi peregrinarentur a Domino*, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 705; *Liber de diligendo Deo*, c. XI, n. 30 : *Quid autem jam solutas corporibus (animas)? Immersas ex toto credimus immenso illo pelago æterni luminis, et luminosæ æternitatis*, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 993; *Serm.*, II, *in natali S. Victoris*, n. 4 : *vere nunc revelata facie speculatur gloriam Dei*, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 375; *Epist.*, CCCLXXIV, *in transitu beati Malachiæ*, n. 2 : *nec jam in fide ambulas, sed in specie regnas*, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 579. Autres textes du même genre dans Muratori, *op. cit.*, c. XIX, p. 201 sq. Donc, quoi qu'il en soit du passage obscur et difficile qui a tant impressionné Jean XXII, la doctrine générale du docteur cistercien est indubitable, et elle se retrouve équivalemment dans ses fameux sermons pour la Toussaint. Il y célèbre en termes magnifiques la félicité dont jouissent au ciel les âmes saintes, *Serm.*, II, n. 6; Dieu leur a donné la première robe, le bonheur et le repos éternel, *stola enim prima ipsa est, quam diximus, felicitas et requies animarum. Serm.*, III, n. 1, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 467, 469. Mais leur joie n'est pas complète, parce qu'elles n'ont pas encore reçu la seconde robe, c'est-à-dire l'immortalité et la gloire du corps, condition préalable de la béatitude consommée et de l'entrée dans le royaume de Dieu. Quand elles auront reçu ce complément, elles cesseront d'être sous l'autel, sous l'humanité du Christ, dans un état de glorification imparfaite et cachée; elles paraîtront au grand jour dans un état de glorification totale et extérieure qui est propre aux élus du royaume divin. *Serm.*, II, n. 8; *Serm.*, III, n. 1, *ibid.*, col. 468. En tout ceci, saint Bernard s'inspire manifestement de saint Augustin; les explications données au sujet du maître aideront à comprendre le disciple, elles aideront surtout à obtenir l'intelligence de cette phrase du *Serm.*, IV, n. 2, la plus délicate de toutes : *Quonam igitur modo super altare dixerim exaltandos eos, qui nunc sub altare quiescunt? Visione utique et contemplatione, non prælatione.* La preuve qui suit immédiatement, est tirée de saint Augustin : *Ostendet enim nobis Filius, ut pollicitus est, semetipsum* (Joa., XIV, 24), *non in forma servi, sed in forma Dei.* Et tout le passage se termine par cette assertion : *Transiens quippe ministrabit nobis, novas utique, et usque ad tempus illud penitus inexpertas delicias manifestæ suæ contemplationis.* Cette filiation augustinienne des idées ne donne-t-elle pas le droit d'entendre par cette vision et cette contemplation que Bernard réserve aux saints ressuscités, non pas la substance même, mais la plénitude de la vision intuitive, considérée non seulement dans ses effets béatifiques, mais en elle-même, dans sa propre perfection? Car le docteur cistercien soutient avec son illustre guide que l'âme séparée du corps ne peut pas parvenir à la plénitude de la vision béatifique. *Serm.*, III, n. 2; *Serm.*, LXXXVIII, *de diversis*, n. 4; *Liber de diligendo Deo*, c. XI, n. 30, 32, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 470, 705; t. CLXXXII, col. 993 sq. Aussi Benoît XII répondait-il dans son grand traité, l. II, c. XI : *Bernardus vero, licet affirmet animas post judicium divinæ essentiæ visione potituras, non tamen negat quin etiam ante eadem perfruantur.* Voir dans Migne, la note 69, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 465; Bellarmin, *op. cit.*, c. V.

Les témoignages continuent à la fin du XIIe siècle et au commencement du XIIIe. Pierre Lombard, *IV Sent.*, dist. XLV, *sanctis qui Deo assistunt petitiones nostræ innotescunt* IN VERBO DEI; Hugues de Rouen, *Dialogi*, l. V, interrog., XXII, XXIII, *P. L.*, t. CXCII, col. 1214 sq.; Hugo Eterianus, *Liber de anima corpore exuta*, c. XI, XV, *P. L.*, t. CCII, col. 192, 201; Philippe de Harveng, *Comment. in Cantica*, l. II, c. XXV, *P. L.*, t. CCIII, col. 243; Maître Bandin, *Sent.*, l. III, dist. XXV, *sancti non dicuntur modo credere vel sperare futuram resurrectionem, quia eam perfectissime* IN VERBO DEI *in-*

telligunt, P. L., t. CXCII, col. 1083; Pierre de Poitiers, *Sent.*, l. V, c. XXI, dit des âmes pleinement purifiées : *Statim absque mora Dei visione fruuntur. P. L.*, t. CCXI, col. 1273. La croyance à la vision béatifique des âmes entrées au ciel était devenue si générale et si ferme, que dans une censure portée, le 13 janvier 1241, par l'évêque de Paris Guillaume, le chancelier de l'université et les maîtres de la faculté de théologie, on lit dans la réfutation du premier article : *Firmiter credimus et asserimus, quod Deus in sua essentia vel substantia videbitur ab angelis et omnibus sanctis* ET VIDETUR *ab animabus glorificatis.* Denifle, *Chartularium*, t. I, p. 170. C'était l'époque des grands docteurs scolastiques du XIII[e] siècle, Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Bonaventure et saint Thomas; cette décision n'est qu'un écho de leur enseignement. Le docteur angélique se demande, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. IV, a. 5 : *Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus;* la réponse est négative en ce qui concerne la béatitude essentielle : *Manifestum est quod animæ sanctorum separatæ a corporibus ambulant per speciem, Dei essentiam videntes, in quo est vera beatitudo.* Même doctrine dans *Contra gentes*, l. IV, c. XCI : *Statim quæ cum anima sancta a corpore separatur, Deum per speciem videt; quod est ultima beatitudo;* et dans *Opusc.*, II, ou *Declaratio quorumdam articulorum contra Græcos*, etc., c. IX : *Non ergo sanctarum animarum differtur gloria, quæ in Dei visione consistit, usque ad diem judicii, quo corpora resument.*

Il fallait citer ces textes, pour permettre au lecteur d'apprécier cette stupéfiante affirmation de M. Lea, *op. cit.*, t. III, p. 711 : « Thomas d'Aquin discute cette question avec une abondance qui en montre à la fois l'importance et la difficulté; mais son audace se borne à établir que les bienheureux, *après la résurrection*, verront Dieu face à face. » Et, quand on lit ces autres lignes à la page suivante : « La dernière étape fut franchie peu après, semble-t-il, par le célèbre théologien dominicain, maître Dietrich de Fribourg, lequel écrivit un traité pour prouver que les bienheureux sont immédiatement admis à la vision béatifique, » on se demande dans quelles sources l'auteur a étudié la question; depuis des siècles l'étape n'était plus à franchir. Le traité de maître Dietrich ou Théodoric n'avait pas pour objet de prouver l'existence de la vision béatifique, mais d'en discuter le mode : *De principio ex parte nostri, quo immediate beati uniuntur Deo in illa gloriosa et beatifica visione.* W. Preger, *Vorarbeiten zu einer Geschichte der deutschen Mystik im 13 und 14 Jahrhundert*, dans *Zeitschrift für die historische Theologie*, Gotha, 1869, p. 41 sq. La croyance à la vision béatifique immédiate, sans être dans les professions de foi comme la doctrine de l'entrée au ciel ou de la descente en enfer, n'en était pas moins alors croyance commune dans l'Église latine; par là s'expliquent l'étonnement et l'émoi que causèrent les doutes soulevés par Jean XXII et ses partisans.

b) En Orient. — Les difficultés survenues au temps de Photius entre les deux grandes branches de la chrétienté ne portèrent pas sur la nature de la béatitude dont jouissent les âmes séparées, moins encore sur la question plus générale de l'entrée des âmes saintes au ciel ou de la descente des âmes pécheresses en enfer. Pourtant, même sur ce dernier point, il y eut des ombres en Orient. Vers le milieu du X[e] siècle, l'évêque syrien Moïse Bar Kepha place les âmes des justes dans le paradis *terrestre*, en attendant le jour de la résurrection et du jugement. *De paradiso*, part. I, c. VII, X, XVIII, *P. G.*, t. CXI, col. 491, 494, 500. Cette opinion eut des partisans, car elle est réfutée, au commencement du siècle suivant, par Philippe le Solitaire dans sa *Dioptra*, ou règle de la vérité chrétienne, l. IV, c. XVII, *P. G.*, t. CXXVII, col. 866 sq. Un écrit polémique, composé à Constantinople dans le couvent des dominicains, en 1252, attribue aux Grecs cette erreur, entre plusieurs autres : Les âmes des justes n'entrent pas dans le paradis, et les âmes des réprouvés ne vont pas en enfer avant le jour du jugement. *Tractatus contra errores Græcorum, P. G.*, t. CXL, col. 511. Vers la même époque, saint Thomas d'Aquin signale la même erreur. *Contra gentes*, l. IV, c. XCI, mais en l'attribuant seulement à quelques Grecs, *error quorumdam Græcorum.* Et c'est justice; car il est impossible de voir là une erreur générale. La doctrine contraire était vraiment la doctrine commune en Orient comme en Occident; les citations qui ont été faites du *Menologium* suffiraient à établir ce point, en dehors de tout autre témoignage. L'empereur Michel Paléologue n'eut point de difficulté au sujet de la clause : *Mox in cælum recipi, mox in infernum descendere.* Ce point de doctrine se retrouve dans des documents officiels de l'Église grecque qui sont de date plus récente, comme la *Confessio IIª, S. Gennadii*, n. 12, et la *Confessio orthodoxa*, part. I, q. LXVII, LXVIII. *Monumenta fidei orientalis*, p. 20, 137 sq.

Mais, quand il s'agit de déterminer la nature de la béatitude dont les âmes jouissent maintenant au ciel, ou celle des peines qu'elles souffrent maintenant en enfer, il n'y a plus dans l'Église grecque la même fermeté ni la même unanimité. Des conceptions analogues à celle de Jean XXII apparaissent dans un certain nombre d'auteurs. Telle paraît être, en réalité, l'opinion visée dans le *Tractatus contra errores Græcorum*, car ce dont on accuse proprement les Grecs, c'est d'affirmer « que les âmes des défunts ne jouissent pas des joies du paradis et ne sont soumises ni aux supplices de l'enfer ni au feu du purgatoire » avant le jour du jugement universel et le prononcé de la sentence finale. *P. G.*, t. CXL, col. 487, à rapprocher de col. 470 sq. Les défenseurs de cette opinion s'appuyaient, dit-on dans cet écrit, sur l'autorité d'André de Césarée et sur la doctrine de saint Paul, Heb., XI, 39, *ibid.*, col. 511. Une autre circonstance put contribuer au développement de cette erreur : en expliquant ce passage de saint Paul ou les paroles dites par Notre-Seigneur au bon larron, Luc., XXIII, 43, les commentateurs grecs du X[e] et du XI[e] siècle s'étaient servis de termes ambigus. Ainsi, le *non acceperunt repromissionem* de l'apôtre est commenté en ces termes par Œcuménius : « Ils n'ont pas encore reçu les biens promis aux justes, τῶν ἐπηγγελμένων ἀγαθῶν; ils attendent la récompense, κάθηνται ἀγέραστοι. » *P. G.*, t. CXIX, col. 442 sq. Théophylacte dit : « Pour qu'ils ne nous parussent pas supérieurs, s'ils étaient couronnés les premiers, Dieu a réglé que les couronnes seraient distribuées en même temps, ἕνα πᾶσι καιρὸν ὥρισε τῶν στεφάνων. » *P. G.*, t. CXXV, col. 366. Euthymius distingue entre le paradis, que Jésus-Christ accorde au bon larron comme arrhes du royaume, et le royaume lui-même, qu'il fait consister dans la jouissance des biens ineffables que l'œil n'a point vus; « car nul juste n'a encore reçu la promesse, τὴν ἐπαγγελίαν, suivant la doctrine du grand Paul. » *Comment. in Lucam*, c. LXXXI, *P. G.*, t. CXXIX, col. 1092.

Ces textes, les deux premiers surtout, peuvent assurément s'entendre, non de la vision béatifique, mais de la récompense *parfaite* ou de la béatitude *consommée*; car Œcuménius explique ainsi les mots : *Ne sine nobis consummarentur* : « C'est-à-dire pour qu'ils ne parvinssent pas avant nous au terme des biens, τὸ πέρας τῶν ἀγαθῶν, » et Théophylacte observe avec saint Jean Chrysostome que l'apôtre n'a pas dit : *ut non coronarentur*, mais bien : *ut non consummarentur;* ce qui suggère encore l'idée de terme, de perfectionnement, τὸ δὲ τέλειον τότε ἀπολήψονται. Voir la dissertation de Bernard de Rubeis sur Théophylacte, c. CXXI, n. 83, *P. G.*, t. CXXII, col. 99 sq. Malgré tout, l'ambiguïté des termes pouvait devenir le principe ou l'occasion d'une interprétation

défavorable à la jouissance immédiate de la vision béatifique. Et telle est, en effet, l'interprétation qui se maintint parmi les Grecs; on la retrouve, attaquée, dans un écrit du dominicain Manuel Calécas, patriarche de Constantinople au milieu du XIVe siècle. *Contra Græcorum errores*, l. IV, § *De dormientibus, P. G.*, t. CLII, col. 225 sq. Mais ni alors, ni plus tard à l'époque du concile de Florence, cette opinion ne peut s'appeler l'opinion commune de l'Église orientale. Muratori le démontre par un grand nombre de témoignages, dont beaucoup sont aussi formels que possible, *op. cit.*, c. XXV.

Une preuve domine toutes les autres par sa netteté et sa portée, celle que les défenseurs du dogme défini par Benoît XII et inséré dans le décret d'union au concile de Florence, tirent des livres liturgiques de l'Église orientale. Preuve richement développée dans la *Defensio quinque capitum quæ in sancta et œcumenica Florentina synodo continentur, P. G.*, t. CLIX, col. 1286 sq. Peu importe que cette apologie soit de l'évêque Joseph de Méthone (*Joannes Plusiadenus*), *ibid.*, col. 1107, ou du patriarche de Constantinople Grégoire Mamma, comme semblerait l'indiquer un passage de son *Apologia contra Ephesii Confessionem, P. G.*, t. CLX, col. 187 sq. Dans la longue série de textes que présente cette apologie remarquable, ce n'est pas seulement la présence des âmes justes au ciel, ni la possession du royaume et de la couronne, ni les joies ineffables et la félicité suprême qui sont constamment affirmées; c'est aussi la jouissance de la vision béatifique, exprimée dans des termes de ce genre : « O Basile notre Père, souvenez-vous de nous, vous qui êtes avec la Trinité consubstantielle, παρεστὼς τῇ Τριάδι τῇ ὁμοουσίῳ... Et maintenant, Antoine, le miroir est brisé; vous voyez la sainte Trinité clairement, immédiatement, καθαρῶς, ἀμέσως... Maintenant, ô grand Paul, vous voyez le Christ non plus d'une manière obscure et comme dans un miroir; mais vous le voyez face à face, et il vous dévoile dans toute sa plénitude la gloire de la divinité, τελείαν σοι τὴν δόξαν ἀποκαλύπτων τῆς θεώσεως. » Et ainsi dans beaucoup d'autres textes.

Une remarque du même auteur servira tout à la fois de résumé aux pages qui précèdent et de réponse à la vague accusation portée contre l'Église latine dans la *Lettre encyclique patriarcale et synodale* de 1895. Il y a un point qui en fait hésiter beaucoup et qui leur fait croire à un désaccord entre les docteurs : ils les entendent dire tantôt que les saints sont récompensés complètement, τελείως, tantôt qu'ils ne le sont qu'incomplètement, οὐ τελείως. Voici l'explication : ils disent que les saints sont récompensés complètement ou incomplètement, suivant qu'ils parlent des âmes seules ou de tout l'homme. Comment, en effet, tout l'homme pourrait-il être récompensé avant la commune résurrection? Ainsi donc, à ne regarder que les âmes, les saints sont parfaitement récompensés; mais à regarder le composé humain, ils ne le sont qu'imparfaitement. Le corps, élément matériel, n'a pas sa récompense, tant qu'il n'est pas ressuscité; l'âme, immortelle, a sa pleine récompense. Mais parce que l'homme se compose d'un corps et d'une âme, ayant pris part ensemble au combat, nous disons que l'*homme* n'a pas reçu sa pleine récompense; ce n'est qu'en prenant la partie pour le tout et en jugeant des choses d'après la partie la plus noble, que nous attribuons aux saints la parfaite récompense. » *P. G.*, t. CLIX, col. 1298 sq. Cf. Pitzipios, *L'Église orientale*, in-8°, Rome, 1855, part. I, c. IX; M. Malatakis, *Réponse à la lettre patriarcale et synodale de l'Église de Constantinople sur les divergences qui divisent les deux Églises*, c. VIII, Constantinople, 1896, p. 68 sq.

3° *Conclusion.* — Le dogme défini par Benoît XII n'a donc pas seulement de solides racines dans la sainte Écriture; il en a encore, et de profondes, dans la tradition orthodoxe de l'Occident et de l'Orient. A lui seul, indépendamment de la sanction du suprême magistère, l'argument de tradition suffirait-il pour trancher le problème? On peut se le demander, pour deux raisons. D'abord, les voix discordantes ou les témoignages ambigus ont presque toujours, avant la définition, empêché l'existence ou la certitude d'un consentement même moralement universel. Surtout, la conviction des docteurs, comme la croyance du peuple chrétien, s'appuie en dernière analyse sur les textes de la sainte Écriture, dont l'ensemble constitue une preuve décisive : le *Scientes quoniam dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino*; le *Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo*, le *Mori lucrum*, le *Videmus nunc per speculum et in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Mais la tradition réagissait en quelque sorte sur la valeur probante de ces textes, en les interprétant pratiquement. Du moment qu'il admettait l'entrée immédiate des âmes saintes au ciel, Jean XXII ne pouvait échapper à la force combinée du double argument, qu'en recourant à la distinction entre la possession ou la vue du Christ homme, et celle du Christ Dieu. Mais cette distinction était sans fondement solide dans l'Écriture et dans la tradition, pour ne rien dire de plus. En elle-même, elle était illogique; car les saints Livres, et après eux les Pères dans leurs écrits et l'Église dans sa liturgie, célébraient les saints reçus dans les tabernacles éternels, vivant heureux avec le Christ et en présence du Seigneur, vêtus de robes blanches et debout devant le trône de Dieu. Quelle inconséquence, que de leur accorder dans le Christ la vue de l'homme et de leur différer celle du Dieu, quand Jésus lui-même avait promis de faire venir les saints là où il serait, et de leur montrer la gloire dont son Père l'avait revêtu avant la création du monde, Joa., XIV, 3; XVII, 24! Quelle inconséquence, que de leur refuser au ciel ce qui a fait ici-bas l'objet principal de leur espérance, quand le ciel est proprement la demeure de Dieu, l'endroit où il manifeste sa gloire! Benoît XII avait raison de partir de ce fait acquis déjà à la foi, que les âmes saintes sont au ciel avec le Christ, pour conclure à la vision immédiate de Dieu : *Quod animæ sanctorum, ex eo quod sunt cum Christo in cælo, habent Dei visionem. Tract.*, I, c. XXI. La preuve, sans valeur dans l'ordre spéculatif, est, au contraire, efficace dans l'ordre concret et historique.

Les raisons et les convenances théologiques étaient avec la croyance traditionnelle. Car la passion et la mort du Christ, en même temps qu'elles nous ont ouvert le ciel, nous ont permis de mériter ici-bas la vision béatifique; et cette vision est un acte spirituel, qui ne requiert en aucune façon le concours d'un organe corporel. Si donc l'âme pure ou purifiée entre au ciel, pourquoi la vision béatifique lui serait-elle différée? Dieu lui-même n'a-t-il pas fait aux hommes cette recommandation : Vous ne retiendrez pas jusqu'au lendemain le salaire du mercenaire, Lev., XIX, 13? Peu importe ici l'axiome métaphysique : *Actiones sunt suppositorum*; cet axiome prouve simplement que l'*homme* a mérité, comme principe d'action. Mais quand il s'agit de déterminer le sujet immédiat de la récompense, il faut considérer ce que l'homme a mérité et pour qui; car il mérite et pour son âme et pour son corps, les biens spirituels pour son âme, les biens sensibles pour son corps. L'âme parvenue au ciel, au terme de l'épreuve, peut recevoir la part qui lui revient; mais quand l'homme ressuscitera, cette part deviendra également la sienne, puisque c'est l'homme qui alors jouira dans son âme, comme il jouira dans son corps. La possession immédiate de la vision béatifique n'enlève nullement sa raison d'être au jugement dernier; il conserve, pour parler avec l'un des théologiens qui écrivirent sur la question à l'époque de la controverse, quatre effets propres : séparation générale des bons et des méchants;

manifestation solennelle de la justice divine; pleine consommation de la gloire pour les élus; pleine consommation du châtiment pour les réprouvés. Raynaldi, an. 1331, n. 43, t. v, p. 523.

Les arguments de Jean XXII et de ses partisans contenaient la plupart du temps des équivoques ou des suppositions arbitraires; sauf une propension exagérée à voir partout dans ses adversaires des propositions hérétiques ou sentant l'hérésie, Occam les a parfaitement réfutés dans la seconde partie de son *Dialogus*. La controverse suscitée par Jean XXII n'en eut pas moins son côté profitable; outre qu'une vérité importante fut définitivement fixée, il fallut donner aux preuves plus de précision et résoudre bon nombre d'objections. La croyance catholique sortit du débat plus nette, et en même temps mieux justifiée.

I. [illegible] XXII. — 1° [illegible] Jean XXII [illegible] le Mineur, Occam, Michel de Cezena, Baluze et l'archevêque de Trèves Baudoin, *Biblioth. Vatican.*, cod. 4009, fol. 180 sq.; la précieuse collection de pièces et de renseignements réunis sous le [illegible] t. III a, p. 970-987.

2° Chroniques contemporaines ou rapprochées des événements: J. Villani, *op. cit.*; le continuateur de Guillaume de Nangis, *op. cit.*; Henri de Rebdorf, Henri de Diessenhofen et Henri de Herford, *op. cit.*; Gualv. de la Flamma, *Opusculum de rebus gestis ab Azone, Luchino et Johanne Vicecomitibus*, dans Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, t. XII, col. 1006, avec note de l'éditeur; *Les grandes chroniques de France*, publiées par M. Paulin Paris, Paris, 1837, t. v, p. 347, 351 sq., 496 sq.; Paul Lange, *Chronicon Citizense*, dans Pistorius, *Rerum germanicarum scriptores*, 3e édit. par Struvius, in-fol., Ratisbonne, 1726, t. I, p. 1207, 1210; Gobelin Persona, *Cosmodrium*, ætas VI, c. LXXI, in-fol., Francfort, 1599, p. 246.

3° Études postérieures : les histoires ecclésiastiques de Raynaldi, de Bzovius et de H. de Sponde, aux années 1331, 1333 et 1334; Wadding, *Annales minorum*, an. 1331, n. 5, 1333, n. 10, in-fol., Lyon, 1636, t. III; J. Palazzi, *Gesta pontificum romanorum*, Venise, 1688, t. III, p. 240 sq.; Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, sæc. XIII, XIV, diss. XI, a. 2, in-fol., Lucques, 1734, p. 543 sq.; Berthier, *Histoire de l'Église gallicane*, Paris, 1745, l. XXXVIII, t. XIII, p. 190 sq.; J.-B. Christophe, *op. cit.*, t. II, p. 26 sq., 53; V. Verlaque, *Jean XXII. Sa vie et ses œuvres d'après des documents inédits*, c. VI, in-8°, Paris, 1883, p. 158 sq.; c. VII, p. 214 sq. Dans un esprit gallican qui exagère les choses, J. de Launoy, *Epist.*, l. I, epist. I, V; l. III, epist. I, V, VII; l. IV, epist. VI, *Opera omnia*, Cologne, 1731, t. V *a*, p. 10 sq., 43 sq., 263, 268, 361, 366, 382 sq., 393, 536. L'objection tirée contre l'infaillibilité papale de la conduite de Jean XXII, et les réponses faites à cette objection ne rentrent pas dans l'objet du présent article.

II. [illegible] DOGMATIQUE QUI EN EST L'OBJET. — 1° Traités composés sous Jean XXII à l'occasion de la controverse : Durand de Saint-Pourçain, [illegible] *sunt a corpore*, *Biblioth. Vatic.*, n. 4006, p. 285; Benoît XII, [illegible] *et Quæstiones undecim ejusdem argumenti*, *ibid.*; Ulrich, théologien allemand, ouvrage en quatre livres sur la vision béatifique, et dédié à Jean XXII, *ibid.*, n. 4005, p. 136; Jean Lutterell, chancelier d'Oxford, *Epistola de visione faciali*, Biblioth. de l'université de Cambridge, ms. Ii. III. 10, fol. 91a; Armand de Bellevue, maître du sacré palais, *Epistola de beatifica visione*, *ibid.*, fol. 95; Nicolas de Lyre, *Tractatus de visione divinæ essentiæ ab animabus sanctis a corpore separatis*, Biblioth. nation. de Paris fonds latin, ms. 3359.

2° Théologiens postérieurs : Alphonse de Castro, *Adversus omnes hæreses*, l. III, au mot *Beatitudo*, in-12, Lyon, 1555, p. 260 sq.; Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta*, l. V, annot. LXIV, CLXIX; l. VI, annot. CCLXIV, CCCXLV, in-fol., Lyon, 1575, p. 22, 63, 225, 254; Barthélemy de Médina, *Expositio in Iam IIæ*, q. IV, a. 5, in-fol., Venise, 1590, p. 56 sq.; S. W., catholique romain, *A vindication of the doctrine contained in Pope Benedict XII*, [illegible] Paris, 1659; Bellarmin, *Controv.*, t. II, *De sanctorum beatitudine*, l. I, c. I sq.: Suarez, *De fine hominis*, disp. XIII, *Opera omnia*, édit. André, Paris, 1856, t. IV, p. 133 sq.; Petau, *De Deo*, l. VII, c. XIII sq.; Coccius, *Thesaurus catholicus*, l. VI, a. 2, in-fol., Cologne, 1619, t. I; Tournely, *De Deo*, q. XIV, a. 1; Muratori, *De paradiso*, etc., Vérone, 1738, le principal ouvrage sur la question; Billuart, *Tractatus de ultimo fine*, diss. II, a. 3, avec la *Digressio historica*, à la fin du traité; Lafosse, *De Deo*, q. IV, a. 2, § 1, dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. VII, col. 178 sq.; Perrone, *Prælectiones theologicæ*, in-8°, Turin, 1866, t. V, *De Deo creatore*, part. III, c. VI, prop. IV, n. 702 sq.; B. Jungmann, *Tractatus de novissimis*, c. I, a. 9, 2e édit., Ratisbonne, 1874; J. Bautz, *Der Himmel*, in-8°, Mayence, 1881; *Die Hölle*, *ibid.*, 1882; J. Katschthaler, *Theologia dogmatica catholica specialis*, in-8°, Ratisbonne, 1888, t. IV, sect. I; F. Stentrup, *Prælectiones dogmaticæ de Verbo incarnato*, part. II, th. CXLV, in-8°, Inspruck, 1889; H. Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 8e édit., Inspruck, 1893, th. CCLXVIII, t. III, p. 558 sq.

X. Le Bachelet.

III. BENOIT XII. Libellus de erroribus ad Armenos transmissus, Raynaldi, *Annales*, an. 1341, n. 48 sq., Lucques, 1750, t. VI, p. 261-279; extraits dans Denzinger, *Enchiridion*, 9e édit., Wurzbourg, 1900, document CLV. Trois points seront touchés dans cette étude : I. Historique. II. Analyse du *Libellus*. III. Réponse faite par les Arméniens.

I. Historique du *Libellus*. — Au cours de son pontificat, Benoît XII fit preuve d'une sollicitude toute spéciale pour les chrétiens d'Arménie, cruellement éprouvés et menacés. Après la dévastation du pays par les Sarrasins, il écrivit en 1336 une lettre d'encouragement à la reine Constance et essaya de provoquer une croisade parmi les peuples riverains de la Méditerranée; l'année suivante, il écrivit au roi Léon V pour le relever d'un serment injuste que le sultan de Babylone lui avait imposé, le serment de cesser toute relation avec le pontife romain. Raynaldi, ann. 1336, n. 40 sq.; ann. 1337, n. 24, t. VI, p. 78, 109. Mais son attention se portait en même temps sur l'état religieux de cette église. On a raconté, à l'article Arménie, t. I, col. 1904, 1931, les tendances diverses qui s'y maintenaient, la fondation des *frères unis* ou *uniteurs* par le vartapet Jean de Kerni et la vigoureuse campagne qu'ils menèrent non seulement contre la fraction schismatique de leurs coreligionnaires, mais contre des pratiques et des doctrines de l'Église arménienne. Dans une lettre à ses religieux, Jean de Kerni énumérait dix-neuf chefs d'erreurs. Galano, *Conciliatio ecclesiæ armenæ cum romana ex ipsis armenorum patrum et doctorum testimoniis. Pars prima historialis*, c. XXX, in-fol., Rome, 1690, p. 515 sq. L'un de ses disciples, Narsès Balientz, évêque d'Ourmia, dépassa de beaucoup son maître dans ses attaques, qu'il porta et soutint personnellement à Rome. Vivement impressioné, Benoît XII fit une enquête juridique; on interrogea sous la foi du serment des Arméniens et des Latins qui avaient vécu en Arménie, on examina soigneusement quelques livres d'un usage commun en ce pays. De là, toute une liste d'erreurs qui ne comprenait pas moins de cent dix-sept articles, souvent longs et complexes.

Quand deux ambassadeurs se présentèrent, en 1341, à la cour d'Avignon, pour solliciter des secours au nom de Léon V, le pape leur remit le *Libellus de erroribus*; il y joignit une lettre où il déclarait au roi qu'il ne pouvait en conscience répondre à son appel, tant que ces erreurs régneraient dans son royaume. Les ambassadeurs reçurent également pour le catholicos ou patriarche d'Arménie, Mékitar Knertzi (1341-1355), un exemplaire du *Libellus* et une lettre où le pape demandait la réunion d'un concile national, pour condamner et extirper les fausses doctrines. Benoît XII écrivit enfin à quatre archevêques de la Grande et de la Petite-Arménie, en les excitant à s'employer activement au même dessein. Raynaldi, an. 1341, n. 45 sq., t. VI, p. 259 sq. Le roi fut très affecté des accusations portées contre son Église; il chargea un religieux indigène, le franciscain Daniel,

vicaire de son ordre en Arménie, de composer un mémoire apologétique, qui fut envoyé à la cour d'Avignon. Raynaldi, *ibid.*, n. 70. t. VI, p. 279. De son côté, le catholicos s'occupa de réunir un concile, selon les désirs du pape. L'assemblée se tint en 1342, à Sis en Cilicie ou Petite-Arménie, sous le roi Constantin qui, dans l'intervalle, avait succédé à Léon V. Étaient présents six archevêques, vingt-trois évêques, cinq docteurs ou vartapets, dix abbés et d'autres clercs, dont l'état nominatif est donné dans les *Historiens arméniens des croisades,* t. I, p. LXXI sq. Un mémoire fut rédigé, où tous les articles, sauf le cent quinzième, ont leur réponse. Longtemps inconnu, ce document a été publié par Martène, *Veterum scriptorum... collectio amplissima*, Paris, 1724 sq., t. VII, col. 310-413, puis inséré par Mansi dans deux ouvrages : *Sanctorum conciliorum et decretorum* de Labbe-Coleti, *Supplementum*, Lucques, 1749, t. III, col. 446-536, et *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* Venise, 1782, t. XXV, col. 1185-1270.

II. ANALYSE DU *LIBELLUS AD ARMENOS TRANSMISSUS.* — Dans ce long réquisitoire, beaucoup d'articles se répètent ou se compénètrent ; beaucoup aussi n'ont aucune portée doctrinale, relatifs qu'ils sont soit à des opinions particulières, soit à des faits ou à des usages susceptibles d'interprétation diverse. On peut même dire que, dans cette question, l'intérêt dogmatique s'attache moins au réquisitoire lui-même qu'à la réponse officielle des évêques arméniens au concile de Sis. Il suffira d'indiquer brièvement, en les ramenant à quelques groupes généraux, les accusations contenues dans le *Libellus*.

1° *Trinité et attributs divins.* — Jadis les Arméniens ont enseigné que le Saint-Esprit procédait du Fils comme du Père ; mais ensuite un de leurs synodes (Manazkert, en 719) a rejeté ce dogme ; il n'y a plus maintenant que les Arméniens unis à le tenir, et il n'est pas exprimé dans leur symbole, a. 1, 2. Vers la fin du *Libellus*, deux propositions sont relevées qui, prises à la lettre, compromettaient la véracité divine, a. 113, 114.

2° *Incarnation.* — Le monophysitisme et le monothélisme ont été soutenus dans le même synode et se soutiennent encore en Arménie, a. 3, 20, 21, 25, 26, 28-30, 34, 35, 37, 73. A cette erreur se rattachent, directement et incidemment, diverses assertions relatives aux propriétés ou affections de la nature humaine en Jésus-Christ, a. 104, 111, 112. On a, de plus, avancé cette proposition singulière, que le Christ, avant de s'asseoir à la droite de son Père, aurait d'abord passé un jour avec chacun des neuf chœurs des anges, a. 33.

3° *Ame humaine et anges.* — Des Arméniens ont enseigné ou admis le traducianisme et le préexistentianisme (art. AME CHEZ LES ARMÉNIENS, t. I, col. 1020), a. 5, 22 ; l'insuffisance du libre arbitre à pécher sans l'instigation du diable, a. 43 ; puis toute sorte d'idées bizarres sur la chute des anges ou du premier homme, a. 16 ; et sur un prétendu déchainemeut des démons depuis l'an 1000, a. 32.

4° *Péché originel.* — Ce dogme fondamental est méconnu en lui-même ou dans ses conséquences, soit en général, a. 4, 13, 18, 19, 61, 62, soit en particulier pour ce qui concerne les enfants nés de parents chrétiens, a. 6, 57.

5° *Grâce et justification.* — La grâce une fois perdue, on ne peut pas la recouvrer au même degré, a. 41. La passion de Jésus-Christ, sans autre don divin, suffit pour la rémission des péchés, a. 42.

6° *Église.* — Les Arméniens prétendent posséder seuls la véritable Église et le pouvoir de remettre les péchés ; ils rejettent l'Église latine comme la grecque, sous prétexte qu'elles mêlent de l'eau au vin dans le sacrifice de la messe, enseignent qu'il y a deux natures en Jésus-Christ et célèbrent la Noël le 25 décembre, a. 32, 34, 36, 38. Par contre, il y a en Arménie trois catholici ou patriarches indépendants, qui professent une doctrine différente et laissent se propager impunément toute sorte d'erreurs, a. 37, 109, 110.

7° *Primauté du pontife romain.* — La plénitude de la juridiction ecclésiastique n'est pas le privilège exclusif de l'évêque de Rome ; il n'a obtenu la primauté que par une décision du concile de Nicée, et il l'a perdue depuis celui de Chalcédoine, a. 84, 85, 96. On relève, en outre, dans le catholicos de la Petite-Arménie ou ses sujets des tendances et des procédés schismatiques, a. 78, 79, 87, 115-117.

8° *Sacrements en général.* — Les Arméniens ne croient ni à la vertu sanctificatrice des sacrements, a. 42 ; ni à leur validité, quand ils sont conférés en dehors de leur Église ou même de leur catholicat, a. 38, 39 ; ils font dépendre cette validité de la foi ou de la sainteté du ministre, a. 68, 69.

9° *Baptême et confirmation.* — On rebaptise en Arménie ceux qui viennent d'une autre Église, a. 36, 56, 60, 77, sous la fausse persuasion qu'il n'y a pas ailleurs de vrai baptême, a. 38, 56-58, 73, 76, 78. Pour administrer ce sacrement, les Arméniens se servent de formules qui diffèrent ; quelques-uns baptisent avec du lait ou du vin, a. 59, 67. Ils ne reconnaissent qu'aux évêques et aux prêtres le pouvoir de baptiser, a. 63. Ils n'ont point le sacrement de confirmation, ou les évêques n'en font aucun cas et donnent à tout prêtre le pouvoir de le conférer, a. 63-65.

10° *Pénitence et extrême-onction.* — Les Arméniens n'admettent pas qu'un des leurs puisse être absous par des Latins ou des Grecs ; on nie même parmi eux que le prêtre remette vraiment les péchés ; les formules dont ils font usage sont déprécatives ou incertaines, a. 40, 82. Ils restreignent le pouvoir d'absoudre conféré par Jésus-Christ à son Église, violent le secret sacramentel ou soustraient certains péchés à la loi de la confession, a. 48, 50-52, 53. Les abus en matière d'excommunication et de censures sont chose courante en Arménie, a. 54, 55. La confession secrète et spécifique y est rare, a. 82. On confond le pouvoir d'ordre et de juridiction, a. 84. L'extrême-onction est inconnue, et le viatique administré trop tard, a. 65, 83.

11° *Eucharistie.* — Avec leur faux synode de Manazkert, les Arméniens refusent de mêler un peu d'eau avec le vin à la sainte messe, considérant cette pratique, commune aux Latins et aux Grecs, comme diabolique dans son origine et subversive non seulement du sacrifice eucharistique, mais de la foi elle-même, a. 32, 34, 71, 73. Ils soutiennent que la consécration ne se fait point par les paroles du Christ : *Hoc est corpus meum,* etc., mais par la prière qui suit (c'est-à-dire l'épiclèse) ; d'ailleurs, rien de fixe ni d'uniforme dans leur manière de célébrer la messe, a. 66. Ils ne croient pas à la transsubstantiation, ou interprètent d'une façon superstitieuse les effets du sacrement, a. 67, 70. Ils attaquent l'élévation de l'hostie et, d'une façon générale, la célébration de la messe selon le rit romain, a. 75, 78.

12° *Ordre.* — Les Arméniens n'ont d'ordres sacrés que ceux d'acolyte, de diacre et de prêtre, a. 92. Les ordinations se font d'une manière insuffisante : pas de porrection des instruments, ni d'onction dans la consécration sacerdotale, ni de prélats assistants au sacre des évêques, a. 65, 94, 96. Dans la Petite Arménie, un simple prêtre peut ordonner des diacres, mais on n'y reconnaît pour évêques que ceux sur la tête desquels le catholicos a imposé la main et le bras de saint Grégoire l'Illuminateur, a. 95, 98. On permet aux diacres de se marier et, ce nonobstant, d'exercer les fonctions de leur ordre et d'être promus au sacerdoce, a. 93. Les élections patriarcales sont irrégulières, soit dans la Grande-Arménie où l'empereur païen des Tartares donne l'institution au catholicos, soit dans la Petite où le roi choisit parmi

les évêques qui lui sont proposés celui qui offre le plus d'argent, a. 88. La simonie n'intervient pas moins dans l'élection et la consécration des autres clercs, évêques ou prêtres, a. 89, 97, 99.

13° *Mariage.* — Les Arméniens tiennent pour coupables les rapports conjugaux ; si Adam et Ève n'avaient pas péché, l'humanité se serait propagée d'une autre manière, a. 19. Ils refusent d'absoudre et traitent en païen celui qui s'est marié trois ou quatre fois, a. 49. Les mariages se font sans formules déterminées, parfois même sans le consentement des parties, a. 100. Les lois canoniques et divines sont violées : ainsi, malgré l'empêchement de consanguinité et d'affinité qui, en Arménie, s'étend jusqu'au septième degré, des mariages se contractent entre gens unis au troisième degré et au-dessous, sans que les évêques les inquiètent; le divorce suivi d'une nouvelle union est souvent permis ; beaucoup d'Arméniens ont plusieurs femmes, soit au même endroit, soit ailleurs, a. 101-103.

14° *Eschatologie.* — Avant le jugement général, les âmes humaines n'entrent pas au ciel ni ne vont en enfer; elles restent sur cette terre ou dans l'air, comme les démons, a. 7, 15, 23, 31. Après le jugement, les âmes saintes verront, non point l'essence divine, mais la gloire qui en émane, comme la lumière émane du soleil, sans être le soleil lui-même, *videbunt claritatem Dei, quæ ab ejus essentia emanat, sicut lux solis emanat a sole et tamen non est sol ;* les enfants non baptisés et les hommes d'une sainteté imparfaite iront dans le paradis terrestre ; les hommes médiocrement mauvais, c'est-à-dire les personnes mariées ou menant dans le siècle une vie commune, demeureront sur cette terre ; les hommes pleinement mauvais, c'est-à-dire les infidèles et les chrétiens pécheurs, seront, d'après les uns, jetés dans l'océan devenu tout de feu, ou, d'après les autres, ils seront tourmentés par leurs propres péchés, a. 8-12, 24, 105. A ces erreurs s'ajoutent la négation du purgatoire, a. 17, puis diverses conceptions singulières qui se rattachent à la descente de Jésus-Christ aux enfers, comme sa prédication aux damnés, leur délivrance et la destruction de la géhenne, a. 14, 18, 22, 24. Un catholicos a dit enfin qu'à la résurrection des corps il n'y aurait plus de distinction sexuelle ; des laïques de distinction ont nié la résurrection elle-même, a. 106, 108.

15° *Fêtes, pratiques et observances religieuses.* — Les Arméniens fêtent la résurrection du Christ le samedi saint, usage qu'ils prétendent fonder sur une révélation divine, a. 27. Ils fêtent la Nativité de Notre-Seigneur le jour de l'Épiphanie, et font de ce point un objet d'attaques passionnées contre les Latins, a. 32, 34. Dans la Grande-Arménie, on ne voit pas de crucifix ni d'images saintes, a. 74. Bon nombre de pratiques superstitieuses règnent dans le pays : sacrifices d'animaux, a. 45; distinction entre mets purs et mets impurs, a. 46; exagération et interprétation pharisaïque du jeûne ecclésiastique, a. 47, 78, 79; fixation de certains jours pour la célébration de la messe ou la communion, a. 80, 81; substitution d'un peu de terre à l'eucharistie, quand on ne peut recevoir celle-ci en danger de mort, a. 107.

III. Réponse des Arméniens. — Ce document, beaucoup plus étendu encore que le *Libellus,* mérite d'être considéré sous un double aspect, l'un polémique, l'autre dogmatique. Les références se rapportent au *Supplementum ad concilia Veneto-Labbeana,* par Mansi.

1° *Aspect polémique.* — Dans son ensemble, cette réponse est surtout une apologie de l'Église arménienne. Les Pères du concile de Sis rejettent la plupart des accusations ou comme fausses, ou comme fondées sur des faits réels, mais mal compris et mal présentés. A propos des articles 75 et 78, col. 514 sq., ils se plaignent vivement de Nersès Balientz et dépeignent la conduite de cet évêque d'une manière propre à infirmer l'impartialité de son témoignage. Discuter la valeur objective des accusations et des récriminations serait une tâche difficile et dépassant le but du présent travail. Une remarque s'impose toutefois, remarque dont il faut tenir compte pour apprécier le *Libellus ad Armenos* plus équitablement que ne l'ont fait certains des auteurs cités à la fin de cet article, en particulier J. de Serpos. Il y a dans ce document autre chose que des accusations calomnieuses, dues à l'ignorance ou à la malveillance. Les ambassadeurs du roi d'Arménie confessèrent devant Clément VI que beaucoup d'erreurs s'étaient propagées dans leur pays. Raynaldi, an. 1341, n. 70, t. VI, p. 279. La réponse qu'ils apportaient suffit, du reste, à produire la même impression sur l'esprit du lecteur attentif.

Si les Pères du concile de Sis prennent la défense de l'Église arménienne en général, on ne peut pas voir dans leur mémoire une apologie de tous les Arméniens, ni même de l'Église arménienne entière, car ils savent, et ils nous en avertissent, que l'autorité du catholicos légitime n'est pas universellement reconnue, et qu'un parti schismatique maintient de vraies erreurs et des préjugés anciens; aussi défendent-ils surtout l'orthodoxie des évêques de la Petite-Arménie, suivant la juste remarque de Mansi, note dans Raynaldi, an. 1341, n. 48, t. VI, p. 261 sq. De là des passages fréquents où se glissent, à l'endroit de la Grande-Arménie, des formules restrictives ou dubitatives, par exemple, à propos des articles 3, 34, 37, 38, 46, 49, 89, 94, 102, 108, *op. cit.,* col. 450, 482, 485, 487, 491, 493, 523, 527, 530, 532. Souvent encore, en présence des propositions incriminées, les apologistes distinguent plutôt qu'ils ne nient. Autre chose est ce qu'on croit ou pratique maintenant chez eux, et ce qu'on y a cru ou pratiqué avant l'union avec Rome : *hoc tunc faciebant, quando ignorabant veritatem,* a. 3; *opinio ista communiter inveniebatur inter Armenos, tamen est tunc quod ante fuimus cum Ecclesia romana...,* a. 111, col. 450, 533. Autres sont les vues et les pratiques approuvées par l'Église arménienne, autres sont des imaginations et des pratiques bizarres, fruits de l'ignorance ou de la simplicité : *hæc sunt verba derisoria et puerorum,* a. 16; *possibile est quod aliqui de simplicibus faciunt sic,* a. 70, col. 461, 511. Surtout, autre est la doctrine officielle d'une Église, autres sont les opinions particulières de certains docteurs : *aliqui de magistris habentes opinionem Græcorum dicebant,* a. 7; *quamvis inveniatur in dictis aliquorum sicut scriptum est in articulo, tamen nos...,* a. 112, col. 453, 533. Des exemples plus frappants se trouvent dans la réponse aux articles 110 et 116; plusieurs livres invoqués dans le *Libellus,* comme ceux du catholicos Jean Otznetzi et de l'abbé Paul de Taron, y sont désavoués, et Vartan de la Montagne-Noire est traité d'homme sans autorité et de brouillon, *vir ignotus et amator rixæ,* col. 533, 535.

Quiconque voudra mesurer la portée de ces aveux, n'aura qu'à parcourir l'ouvrage déjà cité de Galano, *pars altera controversialis,* Rome, 1658, 1661. Les trois traités dont se composent les deux tomes de cette seconde partie portent sur toutes les grandes questions dogmatiques qui apparaissent dans le *Libellus :* la procession du Saint-Esprit et la dualité des natures dans le Christ, l'état des âmes avant ou après cette vie, la primauté du pontife romain et les sacrements de la loi nouvelle. Or, la partie importante des erreurs relevées par Benoît XII s'y rencontre dans les citations faites d'auteurs que Galano appelle les faux docteurs des Arméniens, *pseudomagistri ;* tels Jean Otznetzi, Paul de Taron, Vartan de la Montagne-Noire, Jean Vanagan, Mekhitar de Schirvaz, Simon de Joulfa, Etienne de Siounik, Jean d'Orodn, dépassé plus tard par son disciple, Grégoire de Datev, l'ardent et anticatholique auteur du *Livre des Questions.*

Dès lors, pour pouvoir dénoncer dans le *Libellus ad*

Armenos un écrit diffamatoire de l'Église arménienne, il faudrait supposer que Benoit XII prétendait y consigner autant d'erreurs de l'Église arménienne elle-même. Mais cette supposition est en opposition formelle avec le préambule du *Libellus,* où les erreurs sont attribuées aux Arméniens ou *à quelques-uns* d'entre eux : *inventum est dictos Armenos vel aliquos ex eis tenere, credere et docere articulos infrascriptos.* L'expression *Dicunt Armeni,* par où débutent la plupart des propositions n'a donc pas, dans la pensée du pape, un sens universel et absolu, mais un sens partitif et indéterminé. On avait dénoncé, sous la foi du serment, toutes ces erreurs comme ayant cours en Arménie; Benoit XII demande aux évêques de les proscrire pour donner un témoignage irrécusable de leur orthodoxie et conserver la pureté de la foi dans leur Église. Si les dénonciateurs ne sont pas toujours restés dans les bornes de la vérité, de la prudence ou de la charité, ils portent eux-mêmes une double responsabilité, celle qui viendrait de pareils procédés et celle qu'ajouterait le tort qu'ils pouvaient faire ainsi à la grande cause de l'unité religieuse.

2e *Aspect dogmatique de la réponse.* — Le pape avait invité les évêques arméniens à proscrire les erreurs contenues dans les cent dix-sept articles; ils le font et sont amenés par là même à émettre sur les problèmes en jeu des professions de foi explicites. Sous ce rapport, la réponse du concile de Sis est, dans ses grandes lignes, précieuse et intéressante pour l'histoire du dogme catholique.

1. *Procession du Saint-Esprit,* a. 1, col. 446 sq. — On lit rarement, il est vrai, dans les anciens monuments de l'Église arménienne, que le Saint-Esprit procède du Fils; cependant ce dogme s'y rencontre parfois exprimé, comme dans une oraison pour la Pentecôte où l'on dit à cette personne divine : « Vous qui procédez ineffablement du Père et du Fils, *tu te procedens inscrutabiliter ex Patre et Filio.* » Ce dogme n'a pas été rejeté dans le synode de Manazkert; il a été accepté, à des époques différentes, dans des conciles de la Grande et de la Petite-Arménie. Notre Église n'est donc pas opposée à ce dogme, bien qu'il y ait eu des contradicteurs. Cf. Galano, *op. cit.,* part. II, t. I, p. 393 sq.; F. Nève, *L'Arménie chrétienne et sa littérature,* in-8°, Louvain, 1886, p. 78 sq.; L. Petit, art. ARMÉNIE, t. I, col. 1949.

2. *Dualité des natures dans le Christ,* a. 3, 35. — Le synode de Manazkert, tenu sous le catholicos Jean Otznetzi, en 719, a vraiment rejeté le concile de Chalcédoine, mais par une erreur de fait, les membres de l'ancien synode arménien étant dans la fausse persuasion que ce concile favorisait le nestorianisme. Depuis lors, deux synodes tenus à Sis en 1307 et à Adana en 1316, l'un et l'autre beaucoup plus considérables que celui de Manazkert, ont pleinement accepté la doctrine des deux natures et le concile de Chalcédoine. Pour apprécier l'ancienne attitude, il faut tenir compte de l'équivoque que présente le mot *nature* en langue arménienne; ce qu'on a rejeté, ce sont deux natures *divisées,* mais non pas deux natures *unies* dans l'unique personne du Verbe, a. 20, 25, 52, col. 466, 474, 495. Voir dans la réponse à l'article 21, col. 469 sq., une longue profession de foi, d'après les saints Athanase et Grégoire de Nazianze. Cf. Galano, *op. cit.,* t. I, p. 18 sq.; Nève, *op. cit.,* p. 77; L. Petit, *loc. cit.,* col. 1931, 1950 sq.

3. *Ame humaine,* a. 5, 43, col. 452, 489. — L'Église arménienne a toujours réprouvé le traducianisme, et admis la création de l'âme humaine au moment même où elle est unie au corps qu'elle doit animer. Le libre arbitre est, de sa nature, exempt de nécessité, et nulle cause extérieure ne peut lui faire complètement violence. Cf. Galano, *op. cit.,* t. II, p. 1 sq.; T. Lamy, art. AME CHEZ LES ARMÉNIENS, t. I, col. 1019 sq.

4. *Péché originel,* a. 4, 6, 13, col. 451, 453, 459. — La croyance de l'Église arménienne à l'existence et aux effets du péché originel est surabondamment attestée par ses livres liturgiques et les prières qu'ils contiennent à propos du baptême. Quand il s'agit d'enfants morts sans le sacrement de la régénération, elle ne fait aucune différence entre ceux qui sont nés de parents chrétiens et les autres; elle les exclut tous du royaume céleste et de la gloire, mais elle ne les croit pas punis de peines sensibles. Cf. Galano, *op. cit.,* t. II, p. 497 sq.

5. *Grâce et justification,* a. 41, 42, col. 488 sq. — Qui a perdu la grâce peut la recouvrer dans un degré égal ou supérieur à celui qu'il possédait avant sa chute. Pas de justification sans le don de la grâce sanctifiante; la grâce actuelle est nécessaire pour faire le bien et éviter le mal.

6. *Église,* a. 34, 37, 109, col. 482, 484, 532 sq. — Les Arméniens se reconnaissent en état d'inimitié avec l'Église grecque, mais non pas avec l'Église romaine, sauf la fraction schismatique qui ne veut pas l'union et persévère dans ses attaques calomnieuses et ses injustes prétentions. Il n'y a jamais eu en Arménie trois catholici. L'institution du catholicos d'Alnanc (Etschmiadsin, traduit dans le *Libellus* par *columbarum*), remonte à saint Grégoire l'Illuminateur; l'archevêque d'Agthamar (île sur le lac de Wan, dans la Grande-Arménie) s'est illégitimement attribué le titre de catholicos et, pour ce motif, a été et reste excommunié. Tous reconnaissaient autrefois la suprématie du catholicos de la Petite-Arménie, et lui étaient unis dans la foi. La différence qu'il y a maintenant entre ce dernier et ses rivaux consiste en ce que le catholicos d'Alnanc et l'archevêque d'Agthamar s'obstinent à ne pas mettre d'eau dans le vin à la messe, à célébrer la fête de la Nativité et de l'Épiphanie le 6 janvier, à garder la formule *una natura Verbi,* tout en proclamant le Christ Dieu parfait et homme parfait, à rejeter le concile de Chalcédoine, à ne pas employer le terme de purgatoire et à ne pas reconnaître la primauté de l'Église romaine. Cette situation explique en partie l'impuissance où sont les évêques unis de réprimer toutes les erreurs qui circulent en Arménie.

7. *Primauté papale,* a. 78, 84, 91, col. 517, 520 sq., 524. — Le catholicos de la Petite-Arménie n'aspire pas à la primauté en Orient; sa charge se borne aux Arméniens : « D'après le droit canonique et civil, les successeurs ont l'autorité de leurs prédécesseurs; le pape, étant le successeur de l'apôtre Pierre, a donc l'autorité de Pierre, et le catholicos, étant le successeur de l'apôtre Thaddée, en a l'autorité... Nous savons par les écrits que nous possédons que, dans le premier et le second concile, les Pères de Nicée ont défini que l'Église romaine est la tête des autres Églises, et que le pontife romain l'emporte sur les autres évêques. Voilà ce que nous disons et croyons, non seulement parce que cela a été défini dans le saint concile, mais parce que c'est à Pierre que le Christ a recommandé de paître ses brebis. » Cf. Galano, *op. cit.,* t. II, 228 sq.; L. Petit, *loc. cit.,* col. 1954.

8. *Sacrements en général,* a. 38, 42, 67, col. 487 sq., 508 sq. — L'Église arménienne, celle de Cilicie surtout, a toujours admis sans restriction les sacrements de l'Église romaine. Elle voit dans les sacrements des remèdes spirituels qui servent à notre salut, et en reconnaît la vertu sanctificatrice : *non solum signant, vel ostendunt, sed etiam dant gratiam sanctificationis digne recipientibus.* Tous les sacrements se rattachent à la tradition primitive de l'Église arménienne; seule l'extrême-onction fait quelque difficulté, si l'on en considère la pratique, mais les évêques sont prêts à se conformer de plus en plus, sur ce point particulier, à l'usage de l'Église romaine. Cf. Galano, *op. cit,* t. II, p. 440 sq.

9. *Baptême et confirmation,* a. 36, 59, 76, col. 484, 499 sq., 514 sq. — Les Arméniens orthodoxes ne nient pas la validité du baptême latin ou grec; ils admettent

si peu qu'on puisse rebaptiser un chrétien, qu'ils font précisément un grief à leurs accusateurs d'avoir agi de la sorte en Arménie à l'égard de gens qui avaient reçu le baptême suivant l'usage du pays. Dans l'administration de ce sacrement, ils se servent de l'eau comme matière, et comme forme de ces paroles : *Talis veniens a catechumenus ad baptismum, baptizetur in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.* Les explications données à l'occasion de ces articles contiennent d'utiles renseignements sur la façon dont les Arméniens conféraient le baptême, la confirmation et l'eucharistie. L'usage qu'ils avaient de donner toujours en même temps ces trois sacrements fait comprendre, sans la justifier, l'accusation portée contre eux d'ignorer la confirmation ou de ne reconnaître comme ministres du baptême que les évêques et les prêtres. Cf. Galano, *op. cit.*, t. II, p. 491 sq.; L. Petit, *loc. cit.*, col. 1955.

10. *Pénitence,* a. 40, 51, 82, 84, col. 488, 494, 519, 521. — Les prêtres ont vraiment le pouvoir de remettre les péchés. Si, avant l'union avec Rome, on se servait en Arménie de cette formule : *Deus dimittat peccata tua,* ou de cette autre : *Ego dimitto tibi peccata tua in terra, et Deus dimittat tibi in cælo,* les confesseurs n'en avaient pas moins l'*intention* d'absoudre le pénitent. Tous les péchés sont rémissibles, et sans une confession spécifique nul pécheur ne *doit* se présenter à la sainte table. Personne n'ignore en Arménie que les évêques ont un pouvoir plus grand que les prêtres, mais ce n'est pas l'usage de restreindre la juridiction au for sacramentel. Cf. Galano, *op. cit.*, t. II, p. 604 sq.; L. Petit, *loc. cit.*, col. 1956 sq.

11. *Eucharistie,* a. 66, 67, col. 506 sq. — « Tous les Arméniens croient et affirment que le pain et le vin sont véritablement changés au corps et au sang de Jésus-Christ par les paroles du Sauveur qui se trouvent au canon de la messe, alors que le prêtre tenant en sa main le pain dit à haute voix : *Accipite et bibite ex eo omnes : Hic est sanguis novi testamenti,* etc. Il est vrai que dans le missel de saint Athanase dont nous nous servons, comme dans celui de saint Jean Chrysostome, on dit encore après les paroles du Christ : *etiam faciens panem hunc pretiosum corpus Christi tui, et vinum hoc pretiosum sanguinem Christi tui...*; mais nous ne croyons pas, comme on le dit, que la consécration ait lieu à ce moment, elle est déjà faite. » La transsubstantiation est ensuite énergiquement affirmée, et appuyée sur le canon de la messe arménienne. Cf. Galano, *op. cit.*, t. II, p. 538 sq.; L. Petit, *loc. cit.*, col. 1956.

12. *Ordre,* a. 92-94, col. 525 sq. — Les trois ordinations arméniennes équivalent aux sept du rite latin; car le degré d'acolyte comprend aussi ceux de portier et de lecteur, et le sous-diacre est en même temps exorciste. Avant le sous-diaconat, les clercs peuvent se marier; ils ne le peuvent plus ensuite. Les prêtres n'ont pas le pouvoir d'ordonner les diacres. En ce qui concerne les élections ecclésiastiques, les Pères du concile de Sis rappellent les circonstances difficiles où se trouve l'Arménie, surtout la Grande-Arménie; mais ils affirment que la confirmation, donnée au catholicos d'Arlanc et à l'archevêque d'Agthamar par l'empereur païen des Tartares, ne concerne que leur autorité *temporelle.*

13. *Mariage,* a. 19, col. 466. — Les Arméniens tiennent le mariage pour un état saint; ils ne déclarent les [illegible] traités comme tels, au moins dans la Petite-Arménie. Cf. Galano, *op. cit.*, t. II, p. 709 sq.; L. Petit, *loc. cit.*, col. 1958.

14. *Eschatologie,* a. 7, 8, 17, col. 453 sq., 460, 462 sq. — L'Église arménienne ne fait pas siennes toutes ces fausses opinions ou imaginations sur la prédication du Christ aux damnés, la destruction de l'enfer proprement dit, le séjour des âmes sur la terre ou dans les airs, la résurrection des corps sans différence sexuelle. Jésus-Christ n'a détruit que les limbes des anciens Pères. Les âmes pécheresses descendent en enfer; les âmes justes vont toutes à la vie éternelle, comme il est dit souvent dans la liturgie. Ce n'est pas seulement la clarté de Dieu, mais son essence que les âmes voient au ciel. En ce qui concerne le purgatoire, il faut distinguer entre le mot et la chose; le mot lui-même est d'usage récent parmi les Arméniens, mais la doctrine est ancienne; les prières de la liturgie en font foi. Cf. Galano, *op. cit.*, t. II, p. 39 sq.; Nève, *op. cit.*, p. 212 sq., 247; L. Petit, *loc. cit.*, col. 1952 sq.

15. *Fêtes, pratiques et observances religieuses.* — Les Arméniens unis ont réformé les usages qui déplaisaient à Rome; d'autres, qui subsistent encore, ont été mal compris ou dénaturés par les dénonciateurs. A l'article 74, qui signalait l'absence de crucifix et d'images saintes dans la Grande-Arménie, cette réponse est donnée, col. 513 : Le fait, en ce qu'il a d'exact, s'explique par la crainte des Sarrasins qui tiennent cette contrée sous leur domination et montrent un véritable acharnement contre les saintes images et leurs possesseurs. La réponse se termine par un symbole, que les Pères du concile de Sis donnent pour l'expression de la vraie foi qu'ils ont reçue de la sainte Église, catholique et apostolique, par l'entremise de saint Grégoire l'Illuminateur. Le *Filioque* y est inséré.

Quand les actes du concile de Sis parvinrent à la cour d'Avignon, le pape Benoît XII était mort. Clément VI, son successeur, accueillit avec bienveillance les ambassadeurs arméniens; il écrivit une lettre de félicitation à leurs évêques et au patriarche qu'il désigne sous le nom de *Consolator.* Pour affermir et perfectionner les résultats obtenus, il nomma deux légats qui devaient se rendre en Arménie et, plus tard, posa diverses questions au catholicos et aux évêques pour faire disparaître d'autres erreurs ou faire préciser les points particulièrement importants. Raynaldi, an. 1346, n. 68 sq.; an. 1351, n. 2-17, t. VI, p. 423, 527 sq.

Outre les documents et les ouvrages déjà cités, voir : Le Quien, *Oriens christianus,* in-fol., Paris, 1740, t. I, col. 1363 sq., 1407; J. [illegible] in-8°, Venise, 1786, t. II, p. 466 sq.; Rohrbacher, *Histoire universelle de l'Église catholique,* 2ᵉ édit., Paris, 1851, t. XX, p. 258 sq., traduction de divers passages du mémoire arménien; Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Delarc, Paris, 1873, t. IX, p. 548 sq., résumé (parfois inexact) des principaux articles du *Libellus* et des réponses correspondantes; A. Balgy, *Historia doctrinæ catholicæ inter Armenos unionisque eorum cum Ecclesia romana in concilio Florentino,* in-8°, Vienne, 1878, p. 79 sq. Voir aussi, sous le rapport dogmatico-polémique, Richard [illegible] ment VI, in-4°, Paris, 1511; Gui de Perpignan (*Guido Carmelita*), [illegible]

[illegible]

13. BENOIT XIII, pape d'Avignon [illegible]

14. BENOIT XIII, pape, successeur d'Innocent XIII, [illegible]

[illegible] au couvent de Saint-Dominique de Castella à Venise et fit profession à Rome au couvent de Sainte-Sabine, le 13 février 1668. Après avoir fait de brillantes études, il fut nommé professeur de philosophie à Brescia et il

devint cardinal en 1672 par la faveur de son parent Clément X, évêque de Manfredonia en 1675, de Césène en 1680, et archevêque de Bénévent en 1686. Il fut un évêque résidant, pieux, veillant à la discipline et à la réforme des mœurs, écrivant toute sorte d'ouvrages de théologie et de piété. Publiés de son vivant, ils forment trois volumes in-fol., *Opere tutte latine ed italiane,* Ravenne, 1728. Son attachement à ses ouailles lui fit conserver le siège de Bénévent après son élévation au trône et il retourna deux fois visiter le diocèse. Il prit part aux conclaves d'où sortirent cinq papes avant lui, et il se classait parmi les *zelanti* qui se proposaient dans leurs choix uniquement le bien religieux de l'Église.

Devenu pape sous le nom de Benoît XIV qu'il abandonna bientôt dans la pensée que Benoît XIII d'Avignon était un antipape, il s'appela Benoît XIII et continua sur le saint-siège un vrai ministère d'évêque. Au jubilé de 1725 il remplit lui-même la charge de grand pénitencier. Plusieurs de ses nombreuses constitutions sont dirigées contre le luxe des cardinaux et la vie trop séculière des ecclésiastiques. Il encouragea la création de séminaires dans les diocèses par l'institution d'une Congrégation spéciale, la tenue des synodes diocésains et provinciaux qui tendaient à disparaître; il attacha des indulgences à la récitation de l'Angelus, canonisa beaucoup de saints, notamment Jean de la Croix, Louis de Gonzague, Stanislas Kostka, Jean Népomucène, et Grégoire VII dont l'office ne fut pas accepté alors en France. Enfin au synode du Latran de 1725 il prescrivit instamment l'acceptation de la bulle *Unigenitus* qui, après de longues tergiversations, fut enfin reçue sans restriction par le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, en 1728. Toutefois, en 1727, il publia la bulle *Pretiosus in conspectu Domini* qui renfermait des ménagements pour la doctrine de saint Augustin. Le 6 novembre 1724, il avait adressé à l'ordre des frères prêcheurs un bref pour le défendre des attaques calomnieuses dont il était alors l'objet à propos de la grâce efficace et de la prédestination à la gloire *sine ulla prævisione meritorum.*

La diplomatie de Benoît XIII n'était pas aussi ferme ni aussi habile que son ministère religieux. Il avait donné sa confiance à un hypocrite. Il se conduisait dans les affaires par les conseils du cardinal Coscia, dont la vénalité fit perdre au pape le meilleur de sa popularité, et par ceux du secrétaire d'État cardinal Lercari. Il fut ainsi amené à rendre au roi de Naples le droit d'instituer dans son royaume un juge suprême pour les affaires ecclésiastiques, en ne se réservant que les causes les plus graves (1728). Victor-Amédée de Sardaigne reçut le droit de nommer aux sièges de son royaume. Toutefois le roi de Portugal, Jean V, ne put obtenir, même par l'expulsion des Italiens et par le rappel de ses sujets résidant en Italie, le chapeau de cardinal pour le nonce de Lisbonne, Bichi, à l'élévation duquel s'opposait le sacré-collège.

La mort du pape ne fut pas pleurée. Coscia dut s'enfuir pour échapper à la fureur de la foule. Un procès qui lui fut intenté amena sa condamnation à dix années de prison, à la perte de ses dignités et à la restitution des sommes perçues indûment.

Quétif-Echard, *Script. ord. prædicat.*, t. II, p. 814; G. M. Cavalieri, *Galleria de' sommi pontifici, patriarchi*, etc., *dell' ordine de' predicatori,* Bénévent, 1696, t. I, p. 668; G. B. Pittoni, *Vita del sommo pontefice Benedetto XIII*, Venise, 1730; *Das Ehren und Wunderwürdige Leben und Thaten Pabst Benedicti des Dreyzehenden*, 2 vol., Francfort, 1731; *Bullarium romanum,* Turin, 1871, t. XXII; *Icona et mentis et cordis Benedicti XIII*, Francfort, 1725; Borgia, *Benedicti XIII vita,* Rome, 1752; Guarnacci, *Hist. pontif. roman.*, t. I, p. 39; t. II, p. 409; Sandini, *Vitæ pontif. roman.*, Ferrare, 1763, t. II, p. [illegible]; Petrucelli della Gattina, *Histoire diplomatique des conclaves,* Paris, 1866, t. IV, p. 21; Sentis, *Die Monarchia Sicula,* Fribourg, 1869, p. 159; Brosch, *Geschichte des Kirchenstats,* Gotha, 1882, t. II, p. 61.

H. HEMMER.

15. BENOIT XIV. A la suite de la biographie de ce pape, nous indiquerons les articles dans lesquels on expliquera trois de ses constitutions.

I. BENOIT XIV. Biographie. — Successeur de Clément XII, élu le 16 août 1740, mort le 3 mai 1758.

Prosper-Laurent Lambertini naquit à Bologne le 31 mars 1675. Il fit à Rome une laborieuse carrière dans les Congrégations et occupa notamment les fonctions d'avocat du consistoire, de promoteur de la foi, de secrétaire de la S. C. du Concile, de canoniste de la Pénitencerie. Archevêque *in partibus* de Théodosie, puis d'Ancône en 1727, il devint cardinal en 1728 et archevêque de Bologne en 1731. Gardien vigilant de la discipline qu'il maintenait par les visites et par les synodes, aimé du peuple pour sa bonté et sa générosité, il conserva son diocèse après son élection au saint-siège jusqu'au complet achèvement du séminaire. Il fut toute sa vie un homme d'étude. On a de lui, entre autres ouvrages, une collection de lettres pastorales et autres actes épiscopaux, formant les *Institutiones ecclesiasticæ* qui furent souvent réimprimées et se répandirent dans les diocèses; un ouvrage classique en la matière sur la canonisation des saints : *De servorum Dei beatificatione et canonizatione,* 4 vol.; des travaux sur les fêtes et sur la messe : *De sacrificio missæ; De festis D. N. J. Christi, beatæ M. Virginis, et quorumdam sanctorum;* des *Quæstiones canonicæ,* qui témoignent de son labeur. Plus tard, il donna comme pape son important ouvrage *De synodo diœcesana,* et fit publier par le jésuite Emmanuel de Azevedo une édition de ses œuvres. On lui dut aussi des éditions correctes de livres liturgiques : rituel, cérémonial, pontifical, martyrologe romain.

Benoît XIV se reposait de son travail par la fréquentation des savants, des hommes instruits; expansif et gai en conversation, il aimait les bons mots, les traits d'esprit. Dans le conclave de plus de cinq mois qui l'élut pape le 16 août 1740, il disait : « Voulez-vous un saint, prenez Gotti; un politique, prenez Aldobrandi; un brave homme, prenez-moi. » Devenu pape, il continua la même vie de travail, de ministère, de délassement; il fonda des sociétés pour étudier les antiquités romaines et chrétiennes, l'histoire de l'Église, la liturgie, et prit une part personnelle à leurs travaux; il enrichit la bibliothèque Vaticane, fit dresser le catalogue des manuscrits, lia et entretint une correspondance avec nombre de savants et d'hommes d'État. Voltaire lui adressa sa tragédie de *Mahomet* avec une dédicace et reçut de lui une lettre aimable et réservée qui n'eut point de suite.

Prince temporel, il diminua les impôts, fit une nouvelle circonscription des régions, réforma la noblesse romaine, poursuivit l'usure contre laquelle il publia l'encyclique *Vix pervenit* (1745), favorisa la liberté du commerce. Élevé dans la tradition absolutiste des princes du XVIII[e] siècle, il fit un usage assez libéral d'un pouvoir dont il ne songeait pas à modifier les conditions d'exercice : « Le pape ordonne, disait-il en plaisantant, les cardinaux n'obéissent pas, et le peuple fait ce qu'il veut. »

Ses rapports avec les cours furent empreints d'un esprit de bienveillance allant presque jusqu'à la faiblesse. Il poursuivit la politique de concessions de Benoît XIII; le roi de Portugal reçut un droit de patronat très étendu (1740) et le titre de *Rex fidelissimus* (1748); dans les Deux-Siciles une convention régla l'institution d'une cour de justice, où siégeaient des laïques et qui jugeait en dernière instance les causes ecclésiastiques (1741); l'habile diplomatie du roi de Sardaigne lui obtint la nomination à tous les bénéfices, et, avec la qualité de « vicaire du saint-siège », la jouissance des fiefs pontificaux contre un dédommagement annuel de mille ducats; l'Espagne à son tour obtint un droit presque universel de patronat, impliquant le droit de nomination,

sur toutes ses églises cathédrales. Médiateur heureux entre les chevaliers de Malte et le roi de Naples, le pape fit cesser les difficultés entre Venise et l'Autriche en remplaçant le patriarcat d'Aquilée supprimé par les deux archevêchés de Gœrz (autrichien) et d'Udine (vénitien). Les relations de Venise avec Rome n'en demeurèrent pas moins brisées; les deux États en vinrent à une double hostilité religieuse et économique. Benoit reconnut officiellement le roi de Prusse, qualifié jusqu'alors par la curie de « margrave de Brandebourg », et entretint avec plusieurs protestants une correspondance amicale.

Le même esprit conciliant animait Benoit XIV dans les affaires purement religieuses. Il réduisit les fêtes, devenues trop nombreuses, en Espagne (1742), en Sicile et en Toscane (1748), plus tard aussi en Sardaigne, en Autriche et dans ses propres États. Il eut à terminer l'affaire embrouillée des rites chinois et maintint les défenses portées par ses prédécesseurs; il retira les concessions faites par le patriarche Mezzabarba et fit obliger les missionnaires par serment à la suppression des usages condamnés. La bulle *Ex quo singulari* qui condamnait les rites chinois (1742) eut pour suite une persécution qui fit beaucoup de victimes dans le clergé et parmi les Chinois. La bulle *Omnium sollicitudinum* de 1744 interdit pareillement les rites malabares. En Orient, où Benoit XIV, dès le commencement de son pontificat, avait apaisé quelques troubles parmi les maronites (1741), il eut la consolation de voir se fonder de manière durable à Antioche le patriarcat grec-uni, dit des gréco-melchites; il donna le pallium au patriarche en 1744.

La grande piété du pape édifia les pèlerins venus à Rome pour le jubilé de 1750. Benoit XIV réprouva le relâchement en morale, les sociétés secrètes des francs-maçons (1751), certaines pratiques contraires à la bonne discipline en matière de confession et de mariage. Il demanda aux curés de célébrer la messe de certains jours à l'intention de leurs ouailles.

A la suite de l'Assemblée du clergé de France de 1755, Benoit XIV fut invoqué comme juge par l'Assemblée, dont la commission spéciale ne pouvait s'entendre sur la conduite à tenir dans l'affaire des refus de sacrements. L'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, avait été banni de Paris et persécuté par le parlement pour sa persévérance à interdire les derniers sacrements à tous les opposants de la bulle. Benoit XIV, par la bulle *Ex omnibus christiani orbis regionibus* (1756), déclare que la soumission à la constitution *Unigenitus* était un devoir, mais qu'il ne fallait refuser les sacrements qu'aux opposants notoires pouvant être considérés comme des pécheurs publics. Sans rien décider sur les billets de confession, il ressortait de la bulle qu'il n'y avait pas lieu ordinairement de demander une déclaration par écrit de soumission.

Des négociations nouées avec les schismatiques d'Utrecht ne donnèrent aucun résultat.

Benoit XIV avait peu de sympathie pour les jésuites, dont il confia la réforme, pour le Portugal, au patriarche de Lisbonne, Saldanha (1758), mais son successeur annula presque aussitôt la mesure qu'il avait prise.

Œuvres de Benoit XIV : édition du jésuite Azevedo, 12 in-4°, [illegible] 1767, 17 in-4°, Prato, 1839-1846. Ses bulles dans l'édition des œuvres, [illegible] Martinis, Naples, 1884 sq.; *Acta hist. eccl.*, t. I, p. 144; t. V, [illegible] nacci, t. II, p. 487; de Petrucelli della Gattina, t. IV, p. 108; de [illegible] *chen Papste*, 6e édit., Leipzig, 1874, t. III, p. 125; v. Arneth, *Geschichte Maria Theresias*, Vienne, 1864 sq., t. II, p. 178 t. IV, p. 54: Heigel, *Der œsterreichische Erbfolgestreit*, Nördlingen, 1877, p. 284.

H. HEMMER.

II. BENOIT XIV. Encyclique sur l'usure. Voir USURE.

III. BENOIT XIV. Lettres sur le baptême des infidèles. Voir XI. BAPTÊME DES INFIDÈLES SOUS BENOIT XIV, col. 341 sq.

IV. BENOIT XIV. Propositions condamnées sur le duel. Voir DUEL.

16. BENOIT D'ANIANE (Saint). — I. Vie. II. Œuvres.

I. VIE. — Benoit Wittiza, surnommé d'Aniane, fils du comte de Maguelone, naquit en 751. Après avoir été élevé à la cour de Pépin le Bref et attaché au service de Charlemagne, il embrassa la vie monastique à Saint-Seine (774), d'où il alla sur les bords de l'Aniane (vers 780) fonder un monastère, qui devint bientôt un foyer intense de vie religieuse et intellectuelle. Il y fit revivre la règle de saint Benoit et les meilleures traditions monastiques. Grâce à son exemple, à son action personnelle et à la protection de Louis le Pieux, cette réforme s'étendit à un grand nombre de monastères de l'Aquitaine d'abord, puis de tout l'empire. Devenu empereur, Louis attira Benoit auprès de lui pour avoir ses conseils et il le chargea de la réforme de tous les monastères. Le concile d'Aix-la-Chapelle, réuni à cet effet (817), fut un grand chapitre général, dont les canons tendaient à unifier dans tous les monastères de l'empire la pratique de la règle bénédictine. Le monastère d'Aniane fut un centre d'études, pourvu d'une riche bibliothèque. Benoit d'Aniane fut l'un des premiers à découvrir et à combattre l'adoptianisme. Il contribua à le faire condamner au concile de Francfort. Charlemagne l'envoya à Urgel avec Leidrade de Lyon et Nébride de Narbonne essayer de ramener à la vérité catholique l'évêque Félix, l'un des docteurs de l'adoptianisme.

Benoit d'Aniane mourut le 11 février 821, à Kornelimünster, monastère que l'empereur lui avait fait bâtir. Sa vie a été écrite par son disciple et successeur Ardon Smaragde († 843). Mabillon, *Acta sanct. ord. S. Benedicti*, sæc. IV, part. I, Venise, 1735, p. 184-215; *Vie de saint Benoit d'Aniane*, traduite du latin avec notes par M. Classan, Montpellier, 1876.

II. ŒUVRES. — 1° Saint Benoit d'Aniane, voyant la vie monastique abandonnée dans la pratique à l'arbitraire de chacun, voulut en fixer la pratique traditionnelle. C'est dans ce but qu'il réunit le texte des règles écrites et observées jusqu'à son époque en Orient et en Occident. Ce recueil forme son *Codex regularum monasticarum et canonicarum, quas SS. Patres monachis, canonicis et virginibus sanctimonialibus servandas præscripserunt*, édité par Holsten, in-4°, Rome, 1661; Paris, 1663; et reproduit par Migne, *P. L.*, t. CIII, col. 393-702. — 2° Pour augmenter aux yeux des moines l'autorité de la règle de saint Benoit et lui donner un commentaire utile, il rapprocha de chacun des chapitres de cette règle les passages de ces règles diverses qui présentaient avec lui une analogie. Cette *Concordia regularum* est par le fait un véritable commentaire de la règle bénédictine. Dom Hugues Ménard l'a publiée, d'après le ms. de Fleury, qui est du IXe siècle, en y ajoutant des notes précieuses, in-8°, Paris, 1638; Migne l'a rééditée, *P. L.*, t. CIII, col. 703-1380. — 3° Deux lettres écrites par le saint à George, abbé d'Aniane, et à Nébride, archevêque de Narbonne. *Ibid.*, col. 1739-1382. Baluze a publié sous son nom des opuscules d'une authenticité plus que douteuse. Ils ont été reproduits par Migne, *P. L.*, t. CIII, col. 1381-1420.

[illegible] *Histoire littéraire de la France*, édit. Palmé, t. IV, p. 447-459; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, édit.

Vies, t. XII, p. 257-262; Von Nicolai, *Der h. Benedikt, Gründer von Aniane und Cornelimünster, Reformator des Benedictinerordens*, in-8°, Cologne, 1865-1877; Foss, *Benedikt von Aniane*, in-4°, Berlin, 1884; Seebass, *Ueber das Regelbuch Benedikts von Aniane*, dans *Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1895, t. XV, p. 244-260; Paulinier, *S. Benoît d'Aniane et la fondation du monastère de ce nom*, in-4°, Montpellier, 1871.

J. BESSE.

17. BENOIT DE NURSIE (Saint). — I. Vie. II. Règle. III. Ordre.

I. VIE. — Saint Benoît naquit à Norcia, dans l'Ombrie (480), commença ses études littéraires à Rome, s'enfuit à Enfide pour échapper aux mauvais exemples d'une jeunesse corrompue, s'en alla à Subiaco, où il se retira pour de longues années dans une grotte, après avoir reçu l'habit monastique des mains du moine Romain. A une époque qu'il est impossible de déterminer avec quelque certitude, des disciples vinrent à lui. Ils furent bientôt assez nombreux pour lui permettre de fonder douze monastères de douze moines chacun.

Le désir de se soustraire aux procédés coupables d'un prêtre jaloux le poussa à quitter Subiaco et aller au Mont-Cassin fonder un nouveau monastère (529). Il détruisit en ces lieux les derniers vestiges de l'idolâtrie, convertit les païens qui restaient encore, s'imposa au respect des populations voisines par sa grande charité et l'éclat de ses miracles. Des hommes avec qui il eut des relations, son biographe conserve le souvenir du roi des Goths, Totila, et de saint Germain, évêque de Capoue. Sa sœur, sainte Scholastique, gouvernait au pied du Mont-Cassin à Plumbariola un monastère de femmes. Il mourut le 21 mars 543. Les Lombards détruisirent son monastère en 580. Les moines, qui eurent la vie sauve, s'en allèrent à Rome. Les reliques du saint patriarche et celles de sa sœur furent dérobées au Mont-Cassin et transportées, les premières à Fleury-sur-Loire, près d'Orléans, les secondes au Mans (633).

Saint Benoît eut pour biographe saint Grégoire le Grand, qui lui consacra le livre II de ses *Dialogues*, *P. L.*, t. LXVI, col. 126-204. Le saint pape raconte de préférence ses miracles et les faveurs extraordinaires dont Dieu le favorisa. C'est accidentellement qu'il fait connaître quelques-uns des traits historiques ayant marqué son existence. Cette vie fut plus tard traduite en grec par le pape saint Zacharie. Ange-Marie Quirini édita ces deux vies : *Vitam latino-græcam S. P. Benedicti*, Venise, 1723. Cozza-Luzzi en a donné une édition critique annotée, Grotta-Ferrata, 1880. Il y a encore une réédition de la vie de saint Benoît par saint Grégoire dans R. Mittermüller, *Vita et regula SS. P. Benedicti*, Ratisbonne, 1880. Voir aussi Mège, *Vie de saint Benoît*, Paris, 1690, *P. L.*, t. LXVI, col. 125-204; Cartier, *Les Dialogues de saint Grégoire le Grand*; Tornamira, *Il patriarcato del P. S. Benedetto*, Palerme, 1673; Mecolaeta, *Vida y milagros del glorioso patriarca de los monjes, san Benito*, Madrid, 1733; De Rivas, *Vida de san Benito*, Saragosse, 1890; Luck, *The life and miracles of S. Benedict*, Londres, 1880; Gasquet, *A sketch of the life and mission of S. Benedict*, Londres, 1895; Potthast, *Bibliotheca historica medii ævi*, Berlin, 1896, t. II, p. 1200-1202; Brandes, *Leben des hl. Vaters Benedict*, Einsiedeln, 1858; Grützmacher, *Die Bedeutung Benedicts von Nursia und seiner Regel*, Berlin, 1892; Tosti, *Della vita di S. Benedetto*, Mont-Cassin, 1892, trad. franç., Lille, 1898; *Vida y milagros del Santo Padre San Benito, en laminas gravadas*, Rome, 1577; Clausse, *Origines bénédictines, Subiaco, Mont-Cassin, Mont-Olivet*, Paris, 1899; Chamard, *Les reliques de saint Benoît*, Paris, 1882; Heurtebize et Triger, *Sainte Scholastique, patronne du Mans*, Solesmes, 1899; dom Morin, *La translation de S. Benoît et la chronique de Leno*, dans la *Revue bénédictine*, 1902, p. 337-352.

II. RÈGLE. — 1° *Son caractère.* — Saint Benoît, usant du droit de tout fondateur de monastère, donna une règle à ses disciples. Comme les règles pratiquées alors étaient imparfaites et vagues, il la rédigea lui-même. Les traditions monastiques de l'Orient et de l'Occident furent mises à contribution par lui. La règle de saint Basile, traduite par Rufin, les Institutions de Cassien et la lettre CCXI de saint Augustin sont, avec les divines Écritures, les sources principales auxquelles il a puisé. Il commença par expérimenter sa règle au milieu de ses disciples avant de lui donner au Mont-Cassin sa rédaction définitive. Cette règle est un résumé très personnel et complet de toute la tradition antérieure. L'auteur se fait remarquer par une discrétion impeccable, un grand sens pratique et un génie organisateur très puissant. Avant lui, le monastère et ses observances avaient quelque chose d'indécis, de flottant. Il leur imprime une forme nette et vraie, répondant aux besoins d'une association religieuse et que les siècles respecteront. Les législateurs de la vie religieuse qui se succéderont lui emprunteront ses traits principaux.

Saint Benoît a fait de sa règle un code complet de la vie monastique et de ses obligations. Il organise le monastère, les attributions de l'abbé et la distribution des offices, l'emploi du temps, l'exercice des vertus religieuses et chrétiennes, la liturgie, la répression des fautes, en un mot tout ce qui entre dans la pratique de la vie religieuse. Il expose en même temps une doctrine spirituelle élevée et discrète. Son monastère est l'école du service divin. Le moine y entre pour la vie entière en contractant l'engagement solennel de sa profession. L'abbé, qui gouverne la communauté, est élu par les religieux; sa charge est perpétuelle. Il est secondé par des officiers de son choix : le prieur, les doyens, le cellérier, etc. Chacun d'eux préside à un service de la maison, dont il a la responsabilité. Les moines sont toujours ensemble au chœur, au réfectoire, au dortoir, au travail, formant une famille très unie. Leur vie est austère. Ils jeûnent une grande partie de l'année, avec un seul repas. Leur abstinence est perpétuelle. Ils couchent sur une natte. Leur costume se compose d'une tunique, d'une ceinture de cuir, d'une coule, qu'ils remplacent au travail par un scapulaire. Leur pauvreté est absolue. Tantôt étudiant, tantôt travaillant des mains, ils mènent une vie très occupée. Leurs fautes publiques sont punies avec une sévérité miséricordieuse. Le chant des offices leur prend de longues heures. Ils le prolongent surtout la nuit. Les offices sont distribués dans l'ordre que le bréviaire romain a conservé.

Les moines, formés dans le monastère à la pratique de toutes les vertus religieuses, étaient capables de servir Dieu à l'intérieur du cloître et au dehors. L'Église et la société ont trouvé parmi eux des hommes qui ont su dépenser pour le bien commun une activité, une intelligence et un savoir-faire remarquables. L'histoire est pleine du récit de leurs actions utiles. L'autorité de l'abbé, éclairée par les circonstances et par les aptitudes personnelles de ses sujets, a toujours su leur ménager dans les cadres de l'organisation cénobitique ou à côté le moyen de les produire.

Il y a dans la règle de saint Benoît deux éléments, très mêlés l'un à l'autre : le premier se compose de tout un ensemble de principes sur la vie religieuse, la constitution du monastère et son fonctionnement; ils forment la doctrine de saint Benoît et ils sont de tous les temps. Le second se compose de règlements précis, qui subissent forcément l'influence variable des individus et des milieux; ils sont de leur nature caduques et condamnés à une évolution, qui finira seulement avec la vie monastique elle-même. Cette évolution a laissé des traces dans une foule de documents, où se trouve consigné l'état de la discipline des monastères et des congrégations. Nous en donnerons une liste plus loin. Mais elle n'a jamais infligé la moindre modification au texte même de la règle.

Saint Benoît se propose uniquement d'organiser le monastère isolé. Il ne prévoit pas ces fédérations de monastères, venues après lui et qui ont reçu les noms d'ordres et de congrégations. Cette union a nécessité une législation nouvelle, qui s'est formée peu à peu sous les yeux et le contrôle du saint-siège. Ces lois, qui ont présidé à l'organisation des monastères entre eux, et les

règlements destinés à préciser ou à modifier l'intelligence de la sainte règle, sont devenus un tout ajouté au texte même de la règle, et qui a reçu le nom tantôt de déclarations, lorsque ces additions étaient placées à la suite du chapitre dont elles étaient le complément naturel, tantôt de constitutions, lorsqu'on les a réunies après le texte entier dans un corps de lois distinct.

2° *Tradition du texte.* — L'autographe de saint Benoît, emporté à Rome après la destruction du Mont-Cassin et rapporté dans ce monastère par l'abbé Pétronax, disparut en 896 dans l'incendie du monastère de Teano, où les moines du Mont-Cassin s'étaient réfugiés à cause de l'incursion des Sarrasins. Mais des manuscrits anciens ont été conservés : celui d'Oxford (VIIe ou VIIIe siècle), celui de Tegernsee, aujourd'hui à la bibliothèque de Munich, cod. lat. 19408 (VIIIe siècle) ; celui de Saint-Emmeran de Ratisbonne, à Munich également, cod. lat., 29169 (VIIIe siècle) ; celui de Saint-Gall, cod. 914 (commencement du IXe siècle); et le texte donné par Hildemar dans son commentaire (848),etc.Ces textes présentent des divergences venant d'interpolations postérieures à saint Benoît. Traube, *Textgeschichte der Regula S. Benedicti,* Munich, 1898 ; Chapman, *Le texte de la règle de S. Benoit,* dans la *Revue bénédictine,* 1898, p. 503-512. Cf. *Revue bénéd.,* 1902, p. 279-280, 314-317.

Un certain nombre d'éditeurs se sont préoccupés de nous donner soit l'un de ces textes anciens soit une édition critique. On peut signaler les éditions de Beaudouin Moreau, Cologne, 1620 ; de Ferrariis, moine du Mont-Cassin, Naples, 1659 ; de Martène, 1690 ; de dom Vicente, Madrid, 1790 ; de dom Schmidt, *Vita et regula S. Benedicti,* Ratisbonne, 1880, 2e édit. 1893 ; des moines d'Einsiedeln, 1895 ; de Wölfflin, *Benedicti regula monachorum,* Leipzig, 1895 ; de Sievers, *Die Oxforder Benedictiner-Regel,* Tubingue, 1887, reproduisant le cod. 237 de la Bodléienne du XIIe au XIVe siècle, et *Regula S. Benedicti tradita codicum mss Cassinensium a præstantissimo teste usque repetita codice Sangallensi 914,* Mont-Cassin, 1900, par dom G. Morin. Une édition critique est préparée par Héribert Plenkers pour le *Corpus script. latin.* de Vienne.

3° *Traductions.* — Il y a eu de nombreuses traductions de la règle de saint Benoit. Quelques-unes méritent d'être citées : la traduction en vers français par Nichole, publiée d'après un ms. du XIIIe siècle provenant de Jumièges par Tougard, Paris, 1895 ; celle de Guy Jouvenceaux, Paris, 1500, 1501, 1505. Nos dépôts de manuscrits conservent de nombreuses et intéressantes traductions françaises, sur lesquelles il y aurait une utile étude à faire. Une traduction provençale du XIVe siècle a été éditée *Spicilegium casinense,* Mont-Cassin, 1895, t. IV. Une traduction allemande d'après un manuscrit d'Engelberg du XIIIe siècle, publiée par dom Trexler, Einsiedeln, 1884 ; une autre, publiée par les bénédictins de l'abbaye d'Emaüs à Prague, avec la vie de saint Benoît par saint Grégoire le Grand, 1902 ; Dr Schröer, *Die Winteney Version der Regula S. Benedicti lateinisch und englisch,* Halle, 1888 ; cf. J. Tachauer, *Die Laute und Flexionen der « Winteney-Version » der Regula S. Benedicti,* Wurzbourg, 1900 ; Logeman, *The rule of St Benet, latin and anglo-saxon interlinear version,* Londres, 1888. Trois versions en *middle-english* ont été éditées en 1903, par l'*Early english Text society, Original series.*

[illegible]

4° *Commentaires.* — La règle de saint Benoît a été l'objet de très nombreux commentaires. Beaucoup sont imprimés ; d'autres restent manuscrits. Nous ne pouvons citer que les plus importants. Le plus ancien est celui de Hildemar, édité par dom Mittermuller, Ratisbonne, 1880. Au Mont-Cassin, on le revendique pour Paul Diacre, édition du Mont-Cassin, 1880. Ceux de Smaragde, abbé de Saint-Mihiel (IXe siècle), *P. L.,* t. LII, col. 689, de Rupert de Deutz, *P. L.,* t. CLXX, col. 447 ; de sainte Hildegarde, *P. L.,* t. CLXXXVII ; de Pierre Boyer, évêque d'Orvieto (1316) ; de Bernard du Mont-Cassin († 1282), édité par dom Caplet, Mont-Cassin ; de l'abbé Trithème, Valenciennes, 1608 ; de Torquemada, Cologne, 1575 ; d'Antonio Perez, 2 vol., Barcelone, 1632 ; de Caramuel, Francfort, 1646 ; Lyon, 1665 ; de dom Mège, Paris, 1687 ; de l'abbé de Rancé, Paris, 1689 ; de la mère Angélique Arnauld, Paris, 1736 ; de dom Martène, Paris, 1690 ; de dom Calmet, 2 vol., Paris, 1734, traduit en latin, Linz, 1750, en italien, Arezzo, 1751 ; de dom Brandès, Einsiedeln, 1858 ; de dom Schneider, Ratisbonne, 1879 ; d'un bénédictin de Saint-Maur de Glanfeuil [dom Lhuillier], 2 in-12, Paris, 1901. Voir aussi dom B. Sauter, *Colloquien über die heilige Regel,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901. La règle avec un commentaire latin se trouve *P. L.,* t. LXVI, col. 215-932.

5° *Adaptations et additions.* — La règle de saint Benoit est entrée dans le corps des trois règles suivantes : la règle de saint Donat de Besançon pour les femmes, où l'on trouve fondues en une les règles de saint Benoit, de saint Colomban et de saint Césaire, *P. L.,* t. LXXXVII, col. 267 ; la *Regula magistri,* qui mêle la règle de saint Benoît à une foule d'usages locaux, VIe siècle, *P. L.,* t. LXXXVIII, col. 943, et la *Regula solitariorum* de Grimlaïc, qui est une adaptation de la règle bénédictine à la vie des reclus, *P. L.,* t. CXXIX, col. 863.

Elle a reçu au cours des siècles de nombreuses additions. Les documents où elles sont consignées offrent le plus grand intérêt pour l'histoire de la discipline monastique en Occident et de son évolution. Voici quelques-uns des plus importants : la lettre où Théodemar, abbé du Mont-Cassin (778-797), rend compte à Charlemagne des observances de son monastère ; un *Ordo conversationis monasticæ,* faussement attribué à saint Benoit, *P. L.,* t. LXVI, col. 957 ; les Actes du concile d'Aix-la-Chapelle (817) ; les statuts d'Adhalard pour son monastère de Corbie, édit. Levillain, Paris, 1900 ; les *Capitula* des moines de Saint-Gall et d'Hirsauge (818) ; la *Concordia regularis* attribuée à saint Dunstan (Reyner, *Apostolatus benedictinus,* Douai, 1626, p. 77 sq.) ; les *Consuetudines de Cluny,* d'Udalric et de Bernard ; les *Consuetudines Farfenses,* édit. Albers, Stuttgart, 1901 ; celles de Sahagun, de Fleury ; les principaux monastères eurent ainsi les leurs ; les *Statuta* de Lanfranc, les *Us* de Citeaux ; ceux des ordres fondés au moyen âge sous la règle de saint Benoit ; les statuts des chapitres provinciaux, les constitutions et déclarations des congrégations de l'ordre de Saint-Benoit, et celles de plusieurs abbayes particulières.

Dom Calmet donne la bibliographie des auteurs qui ont écrit sur la règle de saint Benoit, dans son *Commentaire,* t. I, p. 73-90, 592-597 ; Ziegelbauer, *Historia rei litterariæ O. S. B.,* t. III, p. 12-94 ; Haften, *Disquisitiones monasticæ,* Anvers, 1644 ; S. Benoit d'Aniane, *Concordia regularum,* édit. Ménard, Paris, 1638, *P. L.,* t. CIII, et *Codex regularum,* édit. Holsten, Rome, 1661 ; Brockie, *Codex regularum,* 6 in-fol., Augsbourg, 1759.

III. [illegible] *DE LA RÈGLE.* — L'ordre de Saint-Benoit n'a pas existé à l'origine dans le sens que l'on donne habituellement à ce mot. On peut néanmoins comprendre sous cette désignation les monastères qui ont suivi sa règle, bien qu'ils n'aient été liés entre eux par aucune organisation générale. La diffusion de cette règle se fit peu à peu dans toutes les Églises de l'Occident. Personne ne la seconda plus que saint Grégoire le Grand. Les monastères basilicaux de Rome l'adoptèrent de bonne heure. L'abbé Pétronax la ramena au Mont-Cassin, sous le pape Za-

charie ; on vit dans ce monastère des moines illustres : le B. Carloman et le roi des Lombards Didier. Saint Grégoire le Grand est le plus connu des enfants de saint Benoît en Italie.

Au VIIe siècle, la règle de saint Benoît était suivie dans la plupart des monastères français, unie à celle de saint Colomban et à des traditions locales. Ces monastères furent très nombreux ; par leurs écoles, l'apostolat monastique et des services de toutes sortes, ils servirent efficacement l'Église. On peut citer Luxeuil, Saint-Germain de Paris, Saint-Germain d'Auxerre, Micy, Saint-Calais, Jumièges, Fontenelle, Saint-Evroul, Saint-Riquier, Saint-Médard de Soissons. De ces monastères sortirent un grand nombre d'évêques, d'apôtres et de saints. Le gouvernement restaurateur de Charlemagne affermit la pratique de la règle de saint Benoît dans toute l'étendue de l'empire. Louis le Débonnaire, pour continuer son œuvre, s'appuya sur saint Benoît d'Aniane. De nouveaux monastères furent fondés ; les anciens recurent un éclat nouveau. Les écoles monastiques prospérèrent. La plus célèbre fut celle de Tours, sous la direction d'Alcuin. Parmi les moines écrivains ou théologiens de cette période, il convient de nommer avec le Bx Alcuin (✝ 804), Loup de Ferrière (✝ 862), saint Adhalard (✝ 826) et Wala (✝ 836), abbés de Corbie, Angilbert, abbé de Saint-Riquier, Angilram, abbé à Sens, Anségise, abbé de Fontenelle, saint Paschase Radbert, Gottschalk, Réginon de Prum, Adon de Vienne, etc.

Les monastères espagnols acceptèrent la règle de saint Benoît à une époque qu'il est difficile de déterminer. Ce fut avant l'invasion sarrasine. Les moines, qui, de la Catalogne et du nord de la péninsule, poussèrent leurs abbayes vers le sud avec la conquête, lui étaient soumis.

Saint Augustin de Cantorbéry l'introduisit en Angleterre, où elle eut de la peine à supplanter les traditions du monachisme breton. Dans un grand nombre de diocèses, les moines formèrent le clergé de l'église cathédrale, dont leur abbé était l'évêque. Après avoir travaillé activement à la conversion des habitants, ils prirent en main l'organisation des paroisses. Les propagateurs de la règle bénédictine parmi les Bretons leur firent adopter les usages romains et ils leur donnèrent cet amour filial du pape, qui eut, dans les pèlerinages à Rome, sa manifestation ordinaire. Ces relations avec Rome contribuèrent beaucoup au développement des études et au progrès de la civilisation. L'archevêque Théodore de Cantorbéry (✝ 690), saint Benoît Biscop (✝ 690), fondateur de Jarrow et de Wearmouth, saint Wilfrid, évêque d'York (✝ 709), Bède le Vénérable (✝ 735) sont les moines les plus illustres de l'Angleterre. Leurs cloîtres envoyèrent de nombreux apôtres à l'Allemagne. Le monastère d'York eut une école célèbre, d'où est sorti Alcuin.

Les moines de Luxeuil, saint Colomban et saint Gall commencèrent l'évangélisation des Alamans. D'autres moines venus de France et d'Angleterre poursuivirent cet apostolat au milieu des peuplades germaines, avec la protection du saint-siège et des princes francs. Il y eut parmi eux des bénédictins. De nombreux monastères se fondèrent dans ces contrées où ils devinrent des foyers intenses de civilisation chrétienne. Les plus connus sont Saint-Gall, Reichenau, Murbach, Fulda, la Nouvelle-Corbie. Parmi ces apôtres on peut citer saint Pirmin (✝ 753), saint Boniface (✝ 754), saint Willibald (✝ 787), saint Anschaire, qui évangélisa surtout les Scandinaves, et saint Adalbert (✝ 997), l'apôtre de la Pologne et de la Prusse. Sous Louis le Débonnaire et ses successeurs les monastères de Fulda et de Saint-Gall furent des centres de vie intellectuelle. Raban Maur, Haymon d'Halberstadt, les Ekkehard et les Notker honorent par leur science les cloîtres de cette époque.

II. RÉFORMES ET ORDRES. — Le Xe siècle, éprouvé par les conséquences des invasions normandes et de l'effondrement de l'empire carolingien, vit le relâchement et la ruine détruire de nombreux monastères. Il surgit alors de saints réformateurs pour reprendre l'œuvre interrompue de saint Benoît d'Aniane : saint Odon de Cluny (✝ 941), saint Abbon de Fleury (✝ 1004), saint Conrad, évêque de Constance (✝ 975), saint Wolfgang de Ratisbonne (✝ 994), saint Gérard de Brogne (✝ 957), saint Jean de Gorze (✝ 974), saint Dunstan, archevêque de Cantorbéry (✝ 988), etc. Une renaissance rajeunit bientôt les monastères; les anciens ne suffisaient pas. On dut en fonder un grand nombre d'autres. Cette efflorescence se manifesta dans toute l'Europe latine; elle suivit les croisés en Orient, Nous sommes à l'époque de la féodalité. Les monastères cèdent au besoin de se grouper autour d'abbayes puissantes, dont elles pratiquent l'observance et acceptent la tutelle. Ils forment les ordres. C'est une évolution très importante dans l'histoire monastique.

1° *Ordre de Cluny.* — Fondée par Guillaume d'Aquitaine et placée sous la protection du siège apostolique, l'abbaye de Cluny en Bourgogne prit un développement et une influence considérables sous le gouvernement des quatre grands abbés Odon, Mayol (✝ 984), Odilon (✝ 1039) et Hugues (✝ 1109). Des monastères riches et puissants adoptèrent ses observances en France et à l'étranger : Fleury, Saint-Germain d'Auxerre, Saint-Denis de Paris, Saint-Bénigne de Dijon, Moyen-Moutier, Saint-Vanne de Verdun, Fécamp, Marmoutier, Tulle, Sarlat, Aurillac, La Réole, Saint-Paul-hors-les-Murs, la Cava, Lérins, Sahagun, Oña, Hirsauge, etc., etc. Quelques-uns de ces monastères et d'autres qui s'y adjoignirent formèrent dans la suite le véritable ordre de Cluny, qui, sous le gouvernement de l'abbé de Cluny comme supérieur général, l'autorité des chapitres généraux et les visites, dura, au milieu de bien des vicissitudes, jusqu'au XVIIIe siècle.

2° *Autres ordres.* — Les nombreux prieurés qui gravitaient autour des grandes abbayes, formaient avec elles des ordres moins étendus que celui de Cluny. La Chaise-Dieu, fondée en 1046 par saint Robert, compta sous sa dépendance près de 300 maisons en France, en Espagne et en Italie; celle de Cluse en eut plus de 100; celle de la Grande-Sauve, 70. On peut encore citer celles de Saint-Géraud d'Aurillac et du Bec en Normandie. Plusieurs de ces monastères, arrivés à une telle puissance, étaient de fondation récente.

Durant cette période l'ordre bénédictin atteignit l'apogée de son développement et de son influence religieuse, politique et sociale. Il fut le meilleur auxiliaire des papes dans la querelle des investitures et dans la lutte contre la simonie et le concubinage des clercs. Ses membres aidèrent les rois de France dans leurs efforts pour former autour de leur autorité l'unité nationale. Les sciences, les lettres, les arts, toutes les formes de la civilisation, furent en honneur dans leurs monastères et leur voisinage. Quelques-uns des papes qui jetèrent le plus d'éclat sur l'Église romaine appartinrent à l'ordre de Saint-Benoît, Silvestre II, saint Grégoire VII et le B. Urbain II. Cet ordre donna des hommes d'État comme Suger. Les écoles monastiques, fréquentées par une multitude d'étudiants séculiers, préparèrent la voie aux universités du moyen âge. La plus célèbre fut celle du Bec où enseignèrent tour à tour Lanfranc et saint Anselme. Il faut donner les noms de quelques-uns des bénédictins qui illustrèrent davantage leur ordre par leurs travaux : Anselme et Lanfranc, qui viennent d'être cités, Gerbert, Guibert de Nogent (✝ 1124), Rupert de Deutz (✝ 1135), Yves de Chartres, Aymoin, l'auteur de l'*Historia Francorum*, Abélard, Pierre le Vénérable, Raoul Glaber, Sigebert de Gembloux, Eadmer de Cantorbéry, Léon d'Ostie, Bauldry de Bourgueil, Mathieu Paris de Saint-Alban. Parmi les femmes sainte Hildegarde, Hroswitha, sainte Gertrude et sainte Mechtilde.

Avec le XIIIe siècle et l'apparition des ordres mendiants, commence le déclin de l'ordre de Saint-Benoît. Son union trop intime avec l'organisation de la féoda-

lité, qui avait eu pour lui de grands avantages, devint une cause de faiblesse. Les vocations diminuèrent, ne furent pas toujours surnaturelles. Les offices, à commencer par la charge abbatiale, furent transformés en bénéfices. Le zèle disparut. L'ignorance envahit un grand nombre de cloîtres. Les papes, pour arrêter les progrès de la décadence, encouragèrent la tenue des chapitres provinciaux et l'organisation qui en résultait. Les collèges bénédictins, érigés autour de quelques universités, entretinrent une certaine culture littéraire. Des moines ne montèrent pas sans dignité sur le trône pontifical : Clément VI et le B. Urbain V.

Pour sortir de cet affaissement il fallut attendre les congrégations bénédictines, dernière forme de l'organisation des monastères entre eux. Voici les principales :

III. CONGRÉGATIONS BÉNÉDICTINES. — 1. *L'union de Bursfeld* (1440), qui finit par compter 136 monastères d'hommes et 12 de femmes, ne réussit pas, malgré diverses tentatives, à englober tous les bénédictins de langue allemande. Il y avait eu déjà autour des abbayes de Castel et de Melk, dans l'Allemagne du Sud, un mouvement réformateur très accentué. Après le protestantisme, on vit surgir de nouvelles congrégations allemandes : de Saint-Joseph en Souabe, des Saints-Anges de Bavière, de l'Immaculée-Conception en Suisse, celle d'Alsace et celle de Hongrie. Les monastères autrichiens, qui restaient isolés, eurent un centre dans l'université bénédictine de Salzbourg. Voir col. 617-620.

Dom Louis Barbo fonda à Sainte-Justine de Padoue en Italie une congrégation, approuvée par Martin V en 1417, qui s'étendit à tous les monastères de l'Italie et à l'abbaye du Mont-Cassin dont elle prit le nom (1505). Ses rapports fréquents avec la cour romaine mirent ses religieux à même de rendre les plus grands services à l'Église. Le collège Saint-Anselme, fondé à Saint-Paul-hors-les-Murs à la fin du XVII[e] siècle, fut l'une de ses institutions les plus heureuses.

En Espagne, la congrégation des *claustrales* végéta en Aragon et en Catalogne. Il en alla tout autrement de la congrégation de Saint-Benoît de Valladolid, fondée autour du monastère de ce nom pendant le XV[e] siècle. Elle finit par embrasser toutes les abbayes espagnoles. Ses moines surent se faire une place très honorable par leurs travaux et leur enseignement dans les universités. Leur collège Saint-Vincent de Salamanque et l'abbaye-université de Yrache jouirent d'un grand renom. La congrégation du Portugal, avec ses dépendances brésiliennes, sortit de Valladolid (vers 1560).

La congrégation anglaise est, elle aussi, une fille de la congrégation de Valladolid. Elle dut établir ses monastères sur le continent, en France surtout. Elle se fit une place honorable auprès de l'université de Douai. Ses membres se consacrèrent, au péril de leur vie, à l'évangélisation de l'Angleterre. Plusieurs reçurent, au XVII[e] siècle, la palme du martyre.

La réforme monastique commença en France par la congrégation de Chezal-Benoît, fondée en 1505. Les guerres de religion et surtout les abus de la commende arrêtèrent son développement. La congrégation des Exempts de France, établie à la suite du concile de Trente, ne donna que des résultats médiocres. Tout autre fut le sort de la congrégation de Saint-Vanne en Lorraine, due à l'initiative de dom Didier de la Cour (1600). Elle engloba tous les monastères de cette province et quelques-uns des provinces voisines. Son meilleur titre de gloire est d'avoir donné naissance à la congrégation de Saint-Maur. Il n'y en eut pas de plus justement célèbre dans tout l'ordre bénédictin. Approuvée par Grégoire XV (1621), elle réunit bientôt la plupart des abbayes de France. Son centre fut à Saint-Germain-des-Prés à Paris.

Mékhitar († 1749) fonda une congrégation bénédictine arménienne. Voir t. I, col. 1917-1918, et MÉKITAR.

Pendant les XVI[e], XVII[e] et XVIII[e] siècles, l'ordre de Saint-Benoît fournit à l'Église un nombre considérable d'hommes éminents et d'écrivains distingués. La liste suivante, tout incomplète qu'elle est, peut en donner une idée. Les Espagnols Antoine Pérez († 1637) et le cardinal d'Aguirre († 1699); Reding, abbé d'Einsiedeln († 1692), et le cardinal Sfondrate de Saint-Gall; dom Bernard Lataste, l'adversaire des jansénistes, et dom Gall Cartier furent de grands théologiens. La théologie des moines de Saint-Gall compte parmi les plus estimées. Genebrard († 1597), l'Italien Isidore Clari († 1555), l'Anglais Léandre de Saint-Martin († 1636), Pierre Sabatier († 1742) et surtout dom Calmet († 1757), furent réputés comme exégètes. Capitan († 1650), Yepes, Bucelin († 1681), Bacchini († 1721), Machelbeck († 1734), Bernard Pez († 1735), Bessel († 1749), Legipont († 1758), Ziegelbauer, Gerbert, abbé de la Forêt-Noire, Marquard Hergott furent des érudits et des historiens. Parmi les écrivains ascétiques, il convient de citer Louis de Blois, Clavenau et Garcia de Cisneros. Deux Espagnols du XVIII[e] siècle méritent une mention spéciale, à cause de leur immense savoir, Feijoo et Sarmiento.

C'est en France que la science bénédictine fut le plus dignement représentée. Les mauristes se signalèrent surtout par leurs nombreuses et doctes éditions des Pères de l'Église et des documents relatifs à l'histoire ecclésiastique et nationale, et par leurs travaux sur l'histoire monastique. A côté de Mabillon et de Montfaucon, qui sont les deux membres les plus célèbres de cette congrégation, il faut citer : Luc d'Achéry († 1685), Thomas Blampin († 1710), Bouillart, Bouquet († 1754), Chantelou († 1664), Clémencet († 1778), Coustant († 1721), Delfau († 1676), Durand († 1770), Estiennot († 1699), Félibien, Fonteneau, Garet († 1694), Garnier († 1725), Gerberon († 1711), Lamy († 1711), Lobineau, Maran († 1762), Martène († 1739), Martianay († 1717), Massuet († 1716), Ménard († 1664), Le Nourry († 1724), Ruinart († 1709), Rivet, de Sainte-Marthe († 1725), de la Rue († 1739), Tassin, Thuillier, Touttée († 1718), Vaissette. Le jansénisme trouva dans cette congrégation des partisans dévoués; Gerberon est le plus connu. Dans la congrégation de Saint-Vanne, Calmet († 1757), Ceillier († 1761), et Petitdidier († 1728), l'adversaire des gallicans et des jansénistes, se sont acquis une grande célébrité.

Le gallicanisme parlementaire et le joséphisme inaugurèrent, contre les moines et tous les religieux, une opposition qui aboutit aux ruines accumulées par la Révolution française et ses conséquences en Europe. Néanmoins la renaissance de l'ordre bénédictin ne s'est pas longtemps fait attendre au XIX[e] siècle. Voici son état au début du XX[e] siècle : congrégation du Mont-Cassin ou de Sainte-Justine de Padoue, 14 monastères; congrégation anglaise, 4 et de nombreuses missions; congrégation suisse, 6; congrégation de Bavière, 8; du Brésil, 11; de France, 10; américano-cassinienne, 8; de Beuron, 6; helvéto-américaine, 4; cassinienne de la Primitive observance, 26; autrichienne de l'Immaculée-Conception, 10; autrichienne de Saint-Joseph, 6. On compte 8 autres monastères qui n'appartiennent à aucune congrégation.

Chaque congrégation est présidée par un supérieur général et gouvernée par un chapitre général. Léon XIII établit une fédération de toutes ces congrégations sous l'autorité d'un abbé primat élu pour 12 ans (1893). Le primat réside dans l'abbaye-collège de Saint-Anselme à Rome. En Allemagne, Suisse, Belgique, Angleterre et Amérique, un collège, destiné à l'éducation de la jeunesse, est annexé aux principales abbayes. Un grand nombre de moines se livrent aux travaux apostoliques. Il s'est même fondé près de Landsberg en Bavière une congrégation de Sainte-Odile (1887) spécialement vouée à l'évangélisation des nègres du Zanzibar.

C'est surtout par leurs œuvres littéraires que les béné-

dictins ont continué dans les temps modernes à servir l'Église. Il faut citer dans la congrégation de France son fondateur dom Guéranger (┼1845), l'intrépide défenseur des droits de la vérité contre le gallicanisme et le naturalisme; le cardinal Pitra (┼1889), connu par ses publications de textes inédits et ses travaux sur le droit des Églises grecques; dom Piolin (┼1892), dom Plaine (┼1900), dom Bérengier (┼1899), dom Lévêque (┼1901), dom Chamard, dom Guépin, abbé de Silos, dom Pothier, abbé de Saint-Wandrille, restaurateur du chant grégorien, et dom Mocquereau, son disciple et son émule; dom Cabrol et dom Cagin, liturgistes l'un et l'autre; dom Férotin. Les bénédictins de Solesmes publient la *Paléographie musicale,* recueil trimestriel. Dans la congrégation de Beuron : dom Maur Wolter, son fondateur, dom Bäumer (┼1894), dom Kienle, dom Sauter, dom Janssens; dom Morin et dom Berlière, qui continuent à Maredsous les traditions des bénédictins du XVIIe siècle. L'abbaye de Maredsous publie la *Revue bénédictine.* Dans les congrégations de langue allemande : dom Gall Morel (┼1872), dom Weber (┼1858), dom Brandès, dom Jung (┼1883), dom Dudick (┼1890), dom Jayer (┼1891), dom Gams (┼1892), dom Rottmanner, etc. En Italie : dom Tosti, dom Palmieri, dom Caplet, dom Amelli et surtout les cardinaux San Felice, Dusmet et Celesia. En Angleterre : Mgr Ullathorne, dom Gasquet et dom Butler.

Mabillon, *Annales ord. S. Bened.*, 9 in-fol., Paris, 1688; 6 in-fol., Lucques, 1739-1745. Yepes, *Cronica general de la orden de San Benito*, Valladolid, 1609-1621; Montalembert, *Les moines d'Occident*, 7 in-8, Paris, 1860; Sandoval, *Monasterios de S. Benito en España*, Madrid, 1601; Bulteau, *Abrégé de l'histoire de l'ordre de Saint-Benoît*, 2 in-12, Paris, 1684; Leão a S. Thoma, *Benedictina Lusitana*, 2 vol., Coimbre, 1644; Dugdale, *Monasticon anglicanum*, Londres, 1846; Fuxhoffer, *Benedictina Pannonica*, Pest, 1858; Duchesne, *Bibliotheca Cluniacensis*, Paris, 1614; Bruel, *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, Paris, 1876-1888; Pignot, *Histoire de l'ordre de Cluny*, Paris, 1868; Berlière, *Les chapitres généraux de l'ordre de S. Benoît*, dans la *Revue bénédictine* (1891-1902); Gasquet, *Henri VIII and english monasteries*, Londres, 1888. Leuckfeld, *Antiquitates Bursfeldenses*, Leipzig, 1713; Tosti, *Storia della Badia di Monte Cassino*, 8 vol., Naples, 1841-1843; Armellini, *Bibliotheca benedictino-casinensis*, Assise, 1731; Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770; *Scriptores O. S. B., qui ab an. 1750 usque ad an. 1800 fuerunt in imperio Austriaco-Hungarico*, Vienne, 1881; *Bibliographie des bénédictins de la congrégation de France*, Solesmes, 1889; Ziegelbauer, *Historia rei litterariæ O. S. B.*, 4 in-fol. Les *Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienserorden*, Raigern, la *Revue bénédictine* (Maredsous), la *Downside Review*, et le *Bulletin de S. Martin et de S. Benoît* (Ligugé) fournissent sur l'histoire de l'ordre et son état actuel des renseignements abondants. Une bibliographie plus complète est donnée par le P. de Smedt, *Introductio generalis ad hist. eccles. critice tractandam*, Gand, 1876, p. 354-357.

Ordres et congrégations qui se rattachent à l'ordre de Saint-Benoît. Les camaldules, vallombrosiens, fontevristes, cisterciens, célestins, olivétains auront un article spécial. Sur les autres congrégations, cf. Helyot, *Histoire des ordres religieux et militaires*, Paris, 1792, t. V, VI; Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, Paderborn, 1896, t. I.

J. BESSE.

18. BENOIT Antoine-Vernier, né à Dôle en 1769, mort à Paris en 1832. Il remplit diverses fonctions administratives sous le gouvernement de Napoléon Ier et tomba en disgrâce après le rétablissement de Louis XVIII. On a de lui : 1° *De la liberté des cultes et des concordats*, in-8°, Paris, 1818; 2° *De la liberté religieuse,* in-8°, Paris, 1819. Il y réclame l'abolition de tous les concordats et une entière liberté pour tous les cultes.

Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1865.

V. OBLET.

19. BENOIT AMBARACH. Voir AMBARACH, t. I, col. 940.

20. BENOIT de Canfeld, capucin, écrivain mystique fort estimé du commencement du XVIIe siècle. Guillaume Fitche (ou Filch) était né à Canfeld, au comté d'Essex en Angleterre, dans les premiers mois de 1562. Il appartenait à une famille puritaine, de bonne noblesse, et fut élevé dans l'hérésie; il avait commencé l'étude du droit quand il se convertit au catholicisme, en 1585. Un an et demi après sa conversion, il entrait chez les capucins de Paris, qui, son noviciat terminé, l'envoyèrent en Italie pour y faire ses études de théologie. Le P. Benoît rentra en France vers 1592, portant avec lui la première ébauche de sa *Règle de perfection*, dont il communiquait le manuscrit à diverses personnes qui le copiaient et faisaient à leur tour circuler les copies, le tout à l'insu de l'auteur. Comme on le pressait de publier ce traité, il le soumit à la censure en 1596, cependant il en remit encore l'impression. Obligé de quitter Paris en 1599 à la suite de quelques démêlés avec le parlement, le P. Benoît passa en Angleterre pour y travailler à la conversion de ses compatriotes; il fut bientôt arrêté et demeura trois ans en prison. Il profita de ce temps pour traduire son livre en anglais et par deux fois il essaya de le faire imprimer, mais le manuscrit fut saisi. Rendu à la liberté, il revint en France et ne tarda pas à être établi maître des novices à Rouen. C'est là qu'il mit la dernière main à son travail, dont une édition fautive et incomplète venait d'être faite par un « des plus grands et des plus pieux prélats de la France ». Le livre du P. Benoît parut d'abord en français et en anglais, puis en latin. Cette dernière traduction, faite sur la demande du général de son ordre, venait de paraître quand l'auteur mourut au couvent de Paris, le 21 novembre 1610. Voici le titre et les éditions de ce livre : *Reigle de perfection contenant un bref et lucide abrégé de toute la vie spirituelle réduite à ce seul point de la volonté de Dieu, divisé en trois parties*, in-32, Paris, 1609. Bien que le titre annonçât trois parties, cette première édition ne renfermait pas la troisième; elle parut seulement dans les éditions postérieures qui se suivaient rapidement, car on trouve la « cinquiesme reveue et corrigée » dès 1610, in-16, Paris; 6e édit., *ibid.*, 1614; 7e édit., *ibid.*, 1622. On peut encore citer : Lyon, 1652; Paris, 1648, 1682, 1696. Traductions : en anglais par l'auteur, *The rule of perfection*, Rouen, 1609; *The holy Will of God : a short rule of perfection... translated by F. Collins*, Londres, 1878; — en latin par l'auteur, *Regula perfectionis,* Paris, 1610; Cologne, même année; Rome, 1625, 1666; Douai, 1630; Wurzbourg, 1741; on publia aussi dans la même langue une édition abrégée, *Regula perfectionis abbreviata,* Lucerne, 1649; Munich, 1687, 1701; — en italien, *Regola di perfettione,* Venise, 1616; Rome, 1649; cette traduction, faite sur un texte incomplet et fautif, donna au P. Modeste de Rome, capucin, l'occasion d'en publier une nouvelle, Viterbe, 1667; — en flamand, *Den Reghel der Volmaeckheyt,* Anvers, 1621, 1623, 1631; — en espagnol, par le chanoine de Argenzola, *Regla de perfeccion,* Saragosse, 1629, 1648; — en allemand, *Regel der Vollkommenheit,* Constance, 1692; elle parut aussi dans l'ouvrage de von Besnard, *Beiträge zur mystischen Theologie*, Augsbourg, 1847, p. 289-439. Malgré toutes ces éditions et son succès considérable, la *Règle de perfection* fut comprise dans les condamnations portées par l'Inquisition romaine contre les ouvrages entachés de quiétisme ou suspects comme pouvant favoriser l'oraison de quiétude. La sentence du Saint-Office en date du 26 avril 1689 fut publiée par l'Index le 29 novembre suivant. Le P. Benoît semblerait avoir prévu cette condamnation; il avait longtemps hésité à publier son livre, surtout la troisième partie, et en la livrant à l'impression, il déclarait qu'on ne la devait lire qu'avec le consentement de son directeur. Saint François de Sales, en permettant à ses filles de la Visitation la lecture des deux premiers livres, excep-

tout le troisième, « qui n'estant pas assez intelligible pourroit estre entendu mal à propos par l'imagination des lectrices, lesquelles désirans ces unions s'imagineroient aysément de les avoir, ne scachans seulement pas ce que c'est ». Toutefois, comme le décret de l'Index portait le titre du livre en italien, on ne le regarda pas comme prohibé dans les autres langues, ainsi que le prouvent les éditions postérieures à la condamnation. Le titre inséré dans l'édition de l'*Index librorum prohibitorum*, Rome, 1900, est emprunté à l'édition de 1682 ou de 1696. — Le P. Benoît composa encore pendant sa captivité en Angleterre : *Le chevalier chrestien contenant un dialogue entre un chrestien et un payen*, in-4°, Paris et Rouen, 1609. Il publia aussi, en les joignant à la *Règle de perfection*, deux lettres sur le même sujet, et une *Méthode d'oraison* fut insérée après sa mort dans plusieurs éditions.

Jacques Brousse, *[illegible] du P. Benoît de Canfeld*, Paris, 1621; Boverius, *Annales [illegible]*, [illegible], 1640; Bern. de Bologne, *Bibliotheca script. ord. min. cap.*

P. ÉDOUARD d'Alençon.

BENZI Bernard, casuiste, né à Venise le 16 juillet 1688, admis dans la Compagnie de Jésus le 1er juin 1705, professa la théologie morale à Venise et y mourut le 28 février 1768. Dans sa *Dissertatio in casus reservatos Venetæ diœcesos*, in-4°, Venise, 1743, se rencontra une proposition *de tactu mamillari* qui, vivement dénoncée par le P. Concina, O. P., le fit mettre à l'Index, le 16 avril 1744, par décret du Saint-Office. Benzi rétracta sa proposition. Il avait déjà fait imprimer en 1742, à Bologne, une direction pour les confesseurs, *Praxis tribunalis conscientiæ seu tractatus theologicus moralis de sacramento pœnitentiæ*, qui fut prohibée par l'Index, le 11 mai 1745.

De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. I, col. 1315-1316; Reusch, *Der Index*, Bonn, 1885, t. II, p. 317.

Jos. BRUCKER.

BÉRARDIER Denis, 1720-1794, né à Quimper, docteur et syndic de la faculté de théologie de Paris, grand-maître du collège Louis-le-Grand à l'époque où Camille Desmoulins, Saint-Just et Robespierre y faisaient leurs études, a joué un grand rôle aux États généraux. Il s'opposa vigoureusement à la constitution civile du clergé, signa la protestation du 12 septembre 1791 et publia une brochure devenue célèbre et qui eut même quatorze éditions en six mois : *Principes de la foi sur le gouvernement de l'Église, en opposition avec la constitution civile du clergé ou Réfutation d'un développement de l'opinion de M. Camus par un docteur de Sorbonne*, in-8°, Paris, 1791. *L'Église constitutionelle confondue par elle-même*, Paris, 1792, est du même auteur.

[illegible], *Biographie universelle*, Paris, 1849, t. III, p. 109; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1895, t. III, col. 452, [illegible].

C. TOUSSAINT.

BERARDUCCIO Marc-Antoine, théologien moraliste italien de la première moitié du XVIe siècle, il était né à Bisaglia, dans le royaume de Naples, il a publié : *Somma corona de' confessori dove si tratta d'ogni sorte di restitutioni, usure et cambi*, 1591, en latin, sous le titre : *Summa corona confessorum*, 4 in-4°, Venise, 1596.

Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1855, t. v.

V. OBLET.

BÉRAULD ou BÉRAUD Armand-Bernard, théologien français de la première moitié du XVIIIe siècle. On lui doit : 1° des *Thèses théologiques*, in-12, Paris, 1717; 2° un *Traité des annates où l'on examine aussi si les secrétaires des évêques et des autres collateurs des bénéfices peuvent sans simonie exiger pour leurs expéditions au delà de ce que les lois canoniques leur permettent de recevoir pour leur travail*, in-12, Amsterdam, 1718.

Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1855, t. v.

V. OBLET.

BÉRAULT Michel, théologien protestant, né au Mans vers 1535, mort à Montauban le 11 juillet 1610. Entré au noviciat des dominicains dans sa ville natale, il le quitta au bout de peu de temps pour embrasser vers 1555 la religion réformée où il se fit admettre comme ministre. Après avoir exercé ses fonctions en différentes villes, il fut en 1579 nommé à Montauban et plus tard choisi comme professeur de théologie lors de la fondation de l'Académie de cette ville. Michel Bérault prit part à de nombreuses conférences et présida les synodes nationaux de Montauban en 1594, de Montpellier en 1598 et de La Rochelle en 1607. Voici ses principaux ouvrages : *Athénagoras d'Athènes, philosophe chrestien, touchant la résurrection des morts*, in-8°, Montauban, 1582; *Brieve et claire défense de la vocation des ministres de l'Évangile*, in-8°, Montauban, 1598; *Epistola apologetica ad Plantavitium Pauseum [illegible]*, in-8°, Saumur, 1608; *Disputationum theologicarum prima de sacra theologia*, in-4°, Saumur, 1608.

Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, in-8°, Paris, 1877, t. II, p. 200.

B. HEURTEBIZE.

1. BÉRENGER Pierre, s'intitule lui-même *scolastique* en tête de ses ouvrages. On ignore le lieu où il exerça ses fonctions. On ne sait pas davantage où il naquit. Dom Bréal, *Recueil des historiens des Gaules*, t. XIV, p. 294, conjecture qu'il était du Gévaudan. Le ms. 2923 de la Bibliothèque nationale de Paris en fait au contraire un Poitevin : *Pictaviensis*. On le désigne communément sous le nom de Bérenger de Poitiers. Il fut l'un des plus brillants disciples d'Abélard. Ses écrits révèlent une culture littéraire très développée. Nous avons de lui : 1° une *Apologie* d'Abélard; 2° une *Invective contre les chartreux*; 3° une lettre de rétractation adressée à l'évêque de Mende. Duchesne lui attribue un *Traité sur l'incarnation* que les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* regrettent de ne pas connaître. Enfin Bérenger lui-même nous apprend qu'il écrivit contre un moine de Marseille une lettre aujourd'hui perdue.

Son *Apologeticus contra beatum Bernardum Claravallensem abbatem et alios qui condemnaverant Petrum Abælardum* est un violent pamphlet sans valeur historique. C'est à peine si on y peut trouver quelque vague renseignement sur les travaux préparatoires du concile de Sens (1140), où Abélard fut condamné. Les juges sont traités de « pourceaux » et d' « ivrognes ». A entendre Bérenger, au moment de prononcer leur sentence, ils n'avaient plus la force de prononcer les mots; ils disaient : *Namus*, pour *Damnamus*. « C'est qu'en effet ils nageaient dans le vin. » Saint Bernard, présidant une orgie! Quelle grossière plaisanterie!

L'abbé de Clairvaux est pris plus particulièrement à partie. Bérenger lui reproche d'avoir composé dans sa jeunesse des vers polissons; il lui fait un crime d'avoir entrepris de commenter, après tant d'autres maîtres, après Origène, saint Ambroise, Retius d'Autun et le Vénérable Bède, le Cantique des cantiques, et d'avoir introduit dans un chant nuptial des lamentations sur la mort de son frère. Chose plus grave, à propos d'un texte de saint Paul, Bernard ferait descendre du ciel les âmes humaines et ressusciterait ainsi l'hérésie d'Origène. Sa démangeaison d'écrire et d'innover ne l'aurait-elle pas conduit à dire, dans son traité *De diligendo Deo*, que « la mesure d'aimer Dieu, c'est de l'aimer sans mesure », formule subtile et ridicule à laquelle il est facile d'opposer celle de Notre-Seigneur lui-même :

« Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de tout ton esprit et de toutes tes forces. »

Toutes ces critiques ne vont qu'à prouver une chose : c'est que tout le monde se trompe, et que celui qui s'est trompé n'a pas le droit de juger trop sévèrement les autres. « Si Abélard avait fait une faute en parlant, il devait sentir de la part de son juge les douces mains de la miséricorde plutôt que les tenailles brûlantes de la colère. »

Bérenger se promettait de justifier la doctrine d'Abélard dans une seconde partie qui n'a pas paru.

Sa lettre aux chartreux contient, avec un éloge de leur institut, un violent réquisitoire contre leur conduite, mais en somme (et c'est à cela que se réduisent ses accusations), tout leur crime est de violer la règle du silence, et de prêter une oreille trop complaisante aux commérages du dehors.

Dans le prologue de son *Traité de l'incarnation,* Bérenger attaque les moines en général par ce trait satirique : *Apud religiosos patella psalmus est, et pinguis refectio Alleluia;* « chez les religieux, le psaume est un petit plat, et l'Alleluia un menu succulent. » Au moine de Marseille il reproche d'enseigner que le Dieu souverain est distinct du créateur de l'univers.

En somme, l'œuvre littéraire et théologique de Bérenger est plutôt polémique et satirique que didactique et positive. Elle lui suscita des ennemis. Par crainte de l'orage qu'il avait déchaîné contre lui, il prit le parti de s'expatrier. Après avoir erré çà et là, sans savoir où se fixer, il finit par se terrer dans les Cévennes. Ce fut de là qu'il écrivit à l'évêque de Mende, Guillaume (1109-1150), une lettre qui contient une rétractation assez équivoque de ses précédentes satires. Il rend hommage à la sainteté de l'abbé de Clairvaux : « A mon avis, dit-il, il est le Martin de notre époque. » Cependant il n'est pas encore canonisé; c'est un homme sujet comme les autres aux faiblesses de la nature; « il brille comme le feu; mais ce n'est pas encore le soleil, il n'est pas encore fixé au firmament; c'est tout au plus une lune... Quant à sa doctrine, si je l'ai mal interprétée, qu'on me réfute. » *Legant eruditi Apologeticum quem edidi; et si dominum abbatem juste non argui, licenter me redarguant.* Néanmoins un peu plus loin il déclare qu'il ne faut pas prendre au sérieux, mais pour une simple plaisanterie, tout ce qu'il a écrit au désavantage de l'homme de Dieu. Il va plus loin; comme on lui reprochait de ne pas avoir tenu sa promesse en justifiant la doctrine d'Abélard, il répond qu'il est devenu plus sage avec le temps et qu'il est tout à fait de l'avis de l'abbé de Clairvaux. « Je n'ai pas voulu me faire l'avocat des chefs intentés contre Abélard, car si la doctrine en est bonne, elle est aussi mal sonnante. » Venant ensuite aux invectives lancées contre les chartreux, il convient que ces bons anachorètes amassaient de grandes richesses spirituelles. « Mais voyant, dit-il, qu'ils les mettaient dans un sac percé, par la liberté qu'ils se donnaient d'ouvrir la bouche à tout propos, j'ai voulu fermer le trou du sac en leur imposant silence, afin de conserver la pure farine de la religion. Quant au moine de Marseille, il méritait une réprimande, comme l'atteste la lettre qu'il m'a écrite. Le trait contre les religieux qui aiment les menus succulents n'est qu'une boutade qui, lancée contre tout le monde, n'atteint personne. » Bérenger finit par demander pardon à ceux qu'il a blessés, voulant bien s'avouer coupable, mais par manière de parler : *Veniam rogo innocens, et si magis placet, veniam postulo* [illegible]

Cette rétractation est manifestement insuffisante, surtout en ce qui regarde les attaques dirigées contre l'abbé de Clairvaux. Nous avons montré, *Revue des questions historiques*, janvier 1891, p. 223, que Bernard n'a jamais composé les poésies licencieuses qu'on lui attribue. Tout au plus peut-il être question de *juvenilia* sur un sujet profane. Les railleries que Bérenger adresse à l'abbé de Clairvaux au sujet de l'oraison funèbre de Gérard, interrompant le commentaire sur le Cantique des cantiques, sont également déplacées. Il lui reproche, en particulier, d'avoir fait deux emprunts à l'oraison funèbre de Satire par saint Ambroise et en conclut que son chagrin est un chagrin de rhétorique. Mabillon remarque judicieusement que, des deux passages allégués en preuve, un seul se trouve dans saint Ambroise. *Serm.*, XXVI, *in Cantica, P. L.*, t. CLXXXIII, col. 903, note. Du reste, il n'y aurait pas de honte à imiter saint Ambroise. Peut-on dire qu'un chagrin ne peut être sincère quand il entre des réminiscences dans les termes qu'on emploie pour l'exprimer? Le reproche d'hérésie serait plus grave, s'il ne tombait aussi absolument à faux. Quand Bernard dit que l'âme « tire son origine du ciel », il entend par là, comme le prouve tout le contexte, qu'étant, de sa nature, spirituelle, comme les anges, elle doit tendre au ciel qui est sa vraie patrie. *Nam si propter corpus, quod de terra habet, tabernaculis Cedar se assimilat, cur non propter animam, quæ de cælo est, cælo a quo similem se esse glorietur, præsertim cum vita testetur originem, testetur naturæ dignitatem et patriæ. Serm.*, XXVII, *in Cantica*, n. 6, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 915; cf. *ibid.*, note de Mabillon. Faut-il faire une chicane à saint Bernard d'avoir dit que « la mesure d'aimer Dieu, c'est de l'aimer sans mesure »? *De diligendo Deo,* c. I, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 974. Mabillon fait observer que cette « parole d'or », *dictum aureum*, remonte à Sévère de Milève, correspondant de saint Augustin, *Epist.*, CIX, *P. L.*, t. XXXIII, col. 419, et que l'abbé de Clairvaux imite dans cette citation Jean de Salisbury, *Polycraticus,* l. VII, c. XI. Bref, il n'y a pas lieu de prendre au sérieux aucun des reproches que Bérenger adresse à l'abbé de Clairvaux, et lui-même se rendait justice quand il écrivait : *non serio legatur.* Ce qu'il disait de la personne de l'homme de Dieu, il faut l'appliquer également à la doctrine : *Si quid in personam hominis Dei dixi, joco legatur, non serio. Epist. ad Mimatensem episcopum.*

Les ouvrages de Bérenger se lisent, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1857, et dans Cousin, *Petri Abælardi Opera*, Paris, 1859, t. II, p. 771 sq. Oddoul a traduit l'*Apologeticus* et l'épître à l'évêque de Mende à la suite d'*Abailard et Héloïse*, par M. et Mme Guizot, Paris, 1853, p. 265 sq.

A consulter Fabricius, édit. Mansi, t. I, p. 198; Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, sæc. XI, XII, diss. VII, a. 9; dom Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. XIV, p. 327; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, au mot *Bérenger; Histoire littéraire de la France*, édit. Palmé, t. XII, p. 254; *Kirchenlexikon*, t. II, col. 390.

E. VACANDARD.

2. BÉRENGER DE TOURS. — I. Vie. II. Doctrines. III. La controverse bérengarienne.

I. VIE. — Bérenger naquit à Tours, ou dans ses environs, vers l'an 1000. Il alla, jeune encore, recueillir les leçons de Fulbert de Chartres. Son intelligence ouverte, son ardeur de savoir le classèrent au premier rang des disciples de Fulbert. Mais il semble que, dès lors, il inspira des inquiétudes. Guillaume de Malmesbury raconte, *Gesta regum Anglorum*, l. III, § 285, *P. L.*, t. CLXXIX, col. 1258, que Fulbert, sur son lit de mort, apercevant Bérenger dans la foule de ses visiteurs, ordonna de le faire sortir, et assura qu'il avait vu, près de lui, un démon qui invitait, d'une main caressante, beaucoup de gens à le suivre. Sans doute ce récit est loin de s'imposer, et l'on peut admettre que le portrait de Bérenger étudiant tracé par Guitmond, *De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia*, l. I, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1428, est poussé au noir. Mais nous savons, par un condisciple de Bérenger, Adelman de Liège, *De eucharistiæ sacramento ad Berengarium epistola, P. L.*, t. CXLIII, col. 1289, que Fulbert exhortait avec larmes ses élèves à ne pas dévier de la ligne droite de l'ortho-

doxie; et, s'il est peut-être excessif de supposer, avec M. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, Chartres, 1895, p. 105, qu'il y a une allusion à Bérenger dans le passage d'une lettre de Fulbert, la XLVII°, *P. L.*, t. CXLI, col. 225, où l'évêque de Chartres dit d'un de ses disciples, Adelman, que *luporum insidias sagaciter cavet,* en revanche il est certain que la question eucharistique préoccupait Fulbert. Dans une lettre, dont l'authenticité, niée par M. Pfister, *De Fulberti Carnotensis vita et operibus,* Nancy, 1886, a été établie par M. Clerval, *op. cit.*, p. 42, Fulbert repousse des doctrines où se trouve, au moins en germe, toute l'erreur de Bérenger : à l'encontre de certains esprits qui jugent trop charnellement des choses de la foi et, en particulier, des sacrements, Fulbert déclare qu'il ne faut pas, en ces matières, s'arrêter à ce qui tombe sous le regard, que l'eucharistie ne doit pas être appréciée selon les apparences et d'après le seul regard corporel, qu'en elle nous n'avons pas *inanis mysterii symbolum, sed... corpus Christi verum quod..., sub visibili creaturæ forma, invisibiliter virtus secreta... operatur,* que la matière de l'eucharistie *naturæ et generis sui meritum transcendens, in Christi substantiam commutetur. P. L.*, t. CXLI, col. 199, 201-203. Les idées que Bérenger défendit dans la suite étaient donc dans l'air pendant son séjour à Chartres, et il n'est pas impossible qu'il les ait déjà adoptées.

Après la mort de Fulbert (1029), Bérenger quitta Chartres. Il ne tarda pas à devenir écolâtre de Tours et archidiacre d'Angers. S'il demeura, quelque temps et à plusieurs reprises, à Angers, en sa qualité d'archidiacre, cf. *L'Anjou historique*, Angers, 1901, t. II, p. 3-18, il résida habituellement à Tours. Sa réputation grandit vite et attira à son école de Saint-Martin de brillants élèves, parmi lesquels on cite Hildebert de Lavardin. Cf. pourtant Bourassé, *P. L.*, t. CLXXI, col. 21-22. Peut-être faut-il lui joindre Eusèbe Brunon, le futur évêque d'Angers; cf. Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, Lucques, 1739, t. IV, p. 446; C. Port, *Dictionnaire historique, géographique et biographique de Maine-et-Loire*, Paris, 1874, t. I, p. 318, 528, — ainsi que le fondateur de la Chartreuse, saint Bruno, cf., contre cette hypothèse, Mabillon, *Acta sanct. ordinis S. Benedicti*, sæc. VI, part. I, Paris, 1701, p. IV-V; part. II, p. LIII, et, pour elle, les bollandistes, *Acta sanctorum,* Paris, 1866, octobris, t. III, p. 504-508, et Delarc, *Saint Grégoire VII*, Paris, 1889, t. III, p. 352. Baudri de Bourgueil ne vint pas à l'école de Saint-Martin de Tours, et n'eut donc pas Bérenger pour maître, mais il put le connaître à Angers. Cf. H. Pasquier, *Baudri, abbé de Bourgueil, archevêque de Dol*, Angers, 1878, p. 41. Quant à Lanfranc, il ne fut certainement pas son disciple. Cf. Porée, *Histoire de l'abbaye du Bec*, Évreux, 1901, t. I, p. 69.

Au dire de Guitmond, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1428, Bérenger fut jaloux de Lanfranc qui l'avait vaincu dans une discussion de dialectique, et de l'école du Bec qui éclipsait celle de Saint-Martin de Tours; pour attirer l'attention et grouper autour de sa chaire de nombreux auditeurs, il se mit en tête de trouver du nouveau, et de là ses spéculations hétérodoxes. Deux faits contribuèrent à lui donner de la hardiesse : l'élévation de son ami Eusèbe Brunon au siège épiscopal d'Angers (1047), et la protection de Geoffroy Martel, comte d'Anjou. C'est vers cette date de 1047 que Bérenger commença d'émettre publiquement ses théories antieucharistiques.

Un de ses anciens condisciples de Chartres, Hugues, évêque de Langres, eut avec lui, à Tours, une longue conférence d'où il emporta la certitude que Bérenger avait, sur l'eucharistie, d'autres sentiments que ceux de l'Église universelle; Hugues s'en expliqua dans une lettre écrite en 1048 ou dans les premiers mois de 1049. Pour cette lettre et les écrits divers que nous allons mentionner, voir la bibliographie à la fin de cet article. Adelman, écolâtre de Liège, et ancien condisciple de Bérenger lui aussi, avait eu vent, de son côté, des doctrines de l'écolâtre de Tours et lui avait fait demander des renseignements par Paulin, primicier de Metz. Bérenger avait répondu à Paulin en se couvrant de l'autorité de Jean Scot Erigène, et, comme Paulin lui avait communiqué ses doutes sur l'autorité de Scot, Bérenger avait accentué ses opinions dans une seconde lettre à Paulin. Pendant ce temps, Adelman, ne recevant pas de ses nouvelles, écrivit (vers le commencement de 1050) une lettre, qu'il compléta plus tard, et dans laquelle il adjura Bérenger de respecter « la paix catholique ». *P. L.*, t. CXLIII, col. 1289.

La condamnation portée au concile de Reims (1050) contre « les nouveaux hérétiques qui venaient de surgir dans les Gaules », et que nous connaissons par le moine Anselme, *Historia dedicationis ecclesiæ sancti Remigii Remensis, P. L.*, t. CXLII, col. 1437, vise-t-elle Bérenger et ses partisans? Ce n'est pas improbable, si ce n'est tout à fait sûr. Vers la même époque, ayant appris que Bérenger battait en brèche la doctrine traditionnelle sur l'eucharistie, et qu'il appuyait son enseignement sur l'autorité d'un livre attribué à Scot Érigène, Lanfranc taxa d'hérésie la doctrine de Scot Érigène sur le sacrement de l'autel, et soutint l'orthodoxie de Paschase Radbert que Jean Scot Érigène et Bérenger n'admettaient pas. Bérenger averti se hâta d'écrire à Lanfranc : comme celui-ci, dans l'intervalle, était allé assister au concile de Rome, la lettre lui fut portée à Rome, et fut lue au concile (1050), lequel condamna Bérenger et lui signifia de comparaître devant le concile qui devait se tenir à Verceil, au mois de septembre de la même année. Bérenger résolut, à ce qu'il affirme, d'aller à Verceil, mais non sans avoir obtenu la permission d'entreprendre ce voyage du roi Henri I[er], abbé nominal de Saint-Martin de Tours. Il se rendit donc auprès du roi, tout en faisant un détour à Préaux (diocèse de Lisieux), où il essaya en vain de rallier à sa cause son ami l'abbé Ansfroid, — et à Chartres où s'engagea une discussion qui tourna contre lui. Peut-être aussi faut-il placer à cette date une tentative de Bérenger pour se concilier Guillaume de Normandie, le futur conquérant de l'Angleterre, et la conférence de Brionne (près du Bec), convoquée par Guillaume, et dans laquelle, raconte Durand de Troarn, *Liber de corpore et sanguine Christi*, c. XXXIII, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1422, Bérenger fut réduit au silence et contraint de donner son assentiment aux propositions qui sauvegardaient la foi catholique. Durand de Troarn, il est vrai, met ce voyage de Bretagne en 1053, mais, comme il ajoute que la conférence de Brionne fut antérieure au concile de Verceil, il est probable que cette date de 1053 est une erreur des manuscrits. Quoi qu'il en soit, Henri I[er] ne laissa point partir Bérenger pour Verceil : il l'emprisonna. Des historiens, notamment Gfrörer, *Papst Gregorius VII und sein Zeitalter*, Schaffhouse, 1861, t. VI, p. 55, ont vu dans cet emprisonnement une comédie, une histoire arrangée à plaisir, pour permettre au roi de France de tenir Bérenger à l'abri des périls qui l'attendaient à Verceil; mais la manière dont Bérenger s'en exprime, *De sacra cœna,* Berlin, 1834, p. 16, démontre qu'il n'en fut rien. Cf. Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Delarc, Paris, 1871, t. VI, p. 327; P.-P. Brucker, *L'Alsace et l'Église au temps du pape Léon IX*, Paris, 1889, t. II, p. 155-158, 397-399. Du reste, la captivité fut courte; Bérenger s'en tira à prix d'or et alla se réfugier auprès du comte d'Anjou.

Cependant l'absence de Bérenger n'empêcha point le concile de Verceil (1050) d'examiner et de condamner sa doctrine. L'année suivante, en dépit d'une lettre de Théoduin, évêque de Liège, qui l'invitait à punir Béren-

ger et Eusèbe Brunon, au lieu de leur accorder de se faire entendre par un concile, Henri I[er] convoqua un synode national à Paris, pour juger Eusèbe et son archidiacre ; les deux inculpés s'abstinrent d'y venir, et furent condamnés. La réconciliation du comte d'Anjou avec le pape Léon IX enleva à Bérenger de son assurance. Hildebrand, le futur Grégoire VII, étant venu à Tours et ayant présidé un concile, Bérenger signa une formule de foi eucharistique. Peu après (1055 ou 1063), le synode de Rouen dressa une formule de foi, qui était la contradiction explicite de la thèse bérengarienne. En 1059, au concile de Rome, Bérenger accepta une nouvelle profession de foi eucharistique. Dès qu'il se sentit libre, il attaqua le concile, dans le premier livre, aujourd'hui perdu, du *De sacra cœna* (nous en avons toutefois des fragments dans le *De corpore et sanguine Domini adversus Berengarium Turonensem*, que Lanfranc rédigea entre 1063 et 1070). Une assemblée, qui se réunit (1062) à Angers, dans la chapelle de la comtesse Hildegarde, mère de Geoffroy Martel, et qui eut à sa tête l'archevêque de Besançon, fut défavorable à Bérenger. Sur ces entrefaites, Eusèbe Brunon se détacha de lui, et le lui signifia, dans une lettre fort nette (d'après W. Brocking, dans *Zeitschrift fur Kirchengeschichte*, Gotha, 1892, t. XIII, p. 175, cette lettre ne serait que de 1079) pendant que Geoffroy le Barbu, qui avait succédé à Geoffroy Martel (1060), poursuivait le novateur de son hostilité et l'empêchait de remplir ses fonctions d'archidiacre. Bérenger implora la protection du pape : Alexandre II intervint en sa faveur par des lettres pleines de bienveillance et qui ne contiennent aucune réserve sur son orthodoxie. Bérenger pourtant n'était pas transformé ; au rapport d'un contemporain, Bernold de Constance, *De Berengeru hæresiarchæ damnatione multiplici*, c. VII, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1456, Alexandre II dut l'avertir de renoncer définitivement à son erreur et de ne plus scandaliser la sainte Église; mais Bérenger notifia au pontife romain son intention de demeurer inébranlable. Vers la même date, il répondit au traité de Lanfranc par le *De sacra cœna adversus Lanfrancum liber posterior*.

Les condamnations contre Bérenger se renouvellent aux conciles de Poitiers (1074 ou 1075) et de Saint-Maixent (1075 ou 1076) ; au premier, il manqua être massacré, peut-être pour avoir accusé d'hérésie saint Hilaire. Cf. la chronique de Saint-Maixent dans Marchegay et Mabille, *Chroniques des eglises d'Anjou*, Paris, 1869, p. 406, et en rapprocher la L[e] lettre de Lanfranc, *P. L.*, t. CL, col. 543-545. En 1078, il est à Rome, au concile de Saint-Jean-de-Latran, convoqué par Grégoire VII ; il y signe une formule de foi laquelle, après coup, ne semble pas assez explicite. L'année suivante, s'ouvre encore un concile au Latran ; Bérenger est contraint de signer une formule plus précise, destinée à supprimer toutes les échappatoires. Le pape Grégoire VII, toujours doux envers Bérenger — ce qui lui vaudra d'être accusé, par le pseudo-synode de Brixen (1080), d'avoir pactisé avec l'hérésiarque, et par des historiens modernes, par exemple W. Martens, *Gregor VII, sein Leben und Wirken*, 2[e] édit., Leipzig, 1894, t. I, p. 269, d'avoir montré une condescendance excessive à l'égard de Bérenger et de ses doctrines — croit à la sincérité de son repentir, et défend de l'inquiéter dans sa personne ou dans ses biens et de l'appeler hérétique. A peine de retour en France, infidèle à ses serments, Bérenger écrit contre la formule qu'il a souscrite en dernier lieu à Rome. Le concile de Bordeaux (1080) obtient de lui une dernière rétractation. A partir de ce moment, le bruit fait autour de ses doctrines s'apaise.

Bérenger mourut dans l'île de Saint-Cosme, près de Tours, où il passa ses dernières années, probablement en 1088, le 6 janvier. Larroque, *Histoire de l'eucharistie*, Amsterdam, 1669, p. 439; Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, Leipzig, 1722, t. II, col. 635, etc., ont soutenu que Bérenger n'abandonna point les idées qu'il avait patronnées si longtemps et à travers tant d'obstacles ; ils se basent principalement sur Bernold de Constance, *Chronicon, P. L.*, t. CXLVIII, col. 1383, d'après lequel Bérenger *ad vomitum suum canino more non expavit redire, nam et, in romana sinodo canonice convictus, heresim suam... anathematizavit, nec tamen postea dimisit.* Mais il ne semble pas que cette affirmation puisse tenir contre les textes qui la contredisent. Les épitaphes fort louangeuses de Bérenger, dues à Baudri de Bourgueil et à Hildebert de Lavardin, seraient inexplicables dans l'hypothèse de son impénitence finale, la dernière surtout, dans laquelle Hildebert ne souhaite pas un sort meilleur que celui de son maître,

Nec fiat melior sors mea sorte sua.

P. L., t. CLXXI, col. 1397. Clarius écrit, dans la chronique de Saint-Pierre-le-Vif de Sens, cf. d'Achéry, *Spicilegium*, Paris, 1657, t. II, p. 749 : *Anno 1083, Berengarius, Turonensis magister et admirabilis philosophus, amator pauperum, effloruit... Post hæc fidelis et vere catholicus vitam finivit.* La chronique de Saint-Martin de Tours place la mort de Bérenger en 1088, et l'appelle également *fidelis et vere catholicus*. Cf. Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, 2[e] édit., Paris, 1877, t. XII, p. 465. Le nom de Bérenger figurait dans le nécrologe de l'église cathédrale d'Angers, ce qui n'aurait certainement pas eu lieu si Bérenger n'avait pas fini dans la communion catholique ; il se lisait également au martyrologe de Saint-Martin de Tours. Cf. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872, t. I, p. 243. Sa conversion fut considérée comme si authentique et parfaite qu'avec le temps on en vint à le tenir pour un saint. Cf. Guillaume de Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, l. III, § 284, *P. L.*, t. CLXXIX, col. 1257 ; Mathieu Paris, *Historia major*, édit. Wats, Londres, 1684, p. 10. Guillaume de Malmesbury, *ibid.*, § 285, col. 1258, prête ce mot à Bérenger mourant et qui gémissait au souvenir des disciples qu'il avait entraînés dans l'hérésie : *Hodie, in die apparitionis suæ, apparebit mihi Dominus meus Jesus Christus, propter pœnitentiam, ut spero, ad gloriam, vel, propter alios, ut timeo, ad pœnam.* L'anonyme de Melk, *De scriptoribus ecclesiasticis*, c. LXXXVIII, *P. L.*, t. CCXIII, col. 979, dit qu'on lui attribuait ce distique :

Constat in altari carnem de pane creari,
Ipsa caro Deus est : qui negat hoc reus est.

Voir encore Jean d'Ypres, *Chronicon sancti Bertini*, c. XXXVII, dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. III, col. 578.

II. DOCTRINES. — *I. QUESTIONS DIVERSES.* — Le nom de Bérenger est resté attaché à l'histoire du dogme eucharistique. Sur d'autres points encore il a émis ou on lui a attribué des opinions contraires à l'enseignement de l'Église, mais moins retentissantes.

Dans la dispute de Chartres (1050), le prévôt Guillaume lui reprocha d'avoir dit que la crosse de l'évêque n'était pas le signe de la juridiction spirituelle. Au moment où la question des investitures, déjà posée, allait ouvrir la grande lutte du sacerdoce et de l'empire, on voit l'importance de cette déclaration. Nous avons une lettre de Bérenger, adressée à l'un des témoins du débat, Ascelin, son ancien condisciple de Chartres; il affirme qu'il y protesta et qu'il continue à protester contre cette théorie sur la crosse épiscopale. *P. L.*, t. CL, col. 66.

Vis-à-vis du saint-siège, Bérenger manqua au double devoir du respect et de l'obéissance. Cité devant le concile de Verceil, il prétendait n'être pas obligé de s'y rendre, « parce que, selon le droit ecclésiastique, nul ne doit être forcé à comparaître devant un tribunal hors de sa province. » *De sacra cœna*, p. 41. Le pape, à l'entendre, est un sacrilège, et le concile de Verceil une

assemblée de mais. *De sacra cœna*, p. 36, 44. Les injures à la Luther sont prodiguées : Saint Léon IX est *non pontificem sed pompificem et pulpificem*, le saint-siège est le siège de Satan, l'Église romaine est *vanitatis concilium et Ecclesiam malignantium*, elle est entachée d'hérésie, et la véritable Église subsiste en Bérenger et en ceux qui le suivent. Cf. Bernold de Constance, *De Beringerii hæresiarchæ damnatione multiplici*, c. VI, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1456; Durand de Troarn, *Liber de corpore et sanguine Christi*, c. XXXIII, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1422; Lanfranc, *De corpore et sanguine Domini*, c. XVI, *P. L.*, t. CL, col. 426, 442.

Bérenger écrit, dans une lettre qui est des environs de 1048, que l'évêque de Poitiers, en excommuniant un diacre parce que celui-ci s'est marié, lui semble avoir agi contre les canons. Le texte publié par Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. I, col. 195-196, ajoute : « à moins peut-être que l'obstination du diacre n'ait forcé l'évêque à agir ainsi ; » mais ce membre de phrase est absent du manuscrit édité par Sudendorf, *Berengarius Turonensis*, Hambourg, 1850, p. 200, et semble une addition postérieure qui ne serait pas de Bérenger. Cf. Sudendorf, *ibid.*, p. 92.

Théoduin de Liège, *P. L.*, t. CXLVI, col. 1439, de qui dépend Guitmond, *De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia*, l. I, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1429, dit que Bérenger et Eusèbe Brunon, « renouvelant les antiques hérésies, rejetaient les mariages légitimes et, autant qu'ils le pouvaient, le baptême des enfants. » Si Bérenger enseigna ces erreurs, ce fut seulement aux origines de sa campagne; cela ressort du passage de Guitmond que nous avons indiqué. Une lettre du cardinal Humbert à Eusèbe Brunon, publiée par Brucker, *L'Alsace et l'Église au temps du pape saint Léon IX*, t. II, p. 393-395, prouve que l'évêque d'Angers parut suspect dans la question du divorce; peut-être l'accusation de Théoduin de Liège a-t-elle sa source dans ce fait. Peut-être encore Théoduin, influencé par le souvenir des nouveaux manichéens d'Orléans (1022) et d'Arras (1025), cf. Mansi, *Conciliorum amplis. collectio*, Florence, 1764, t. XIX, col. 373, 423, a-t-il conclu trop vite que Bérenger renouvela leurs hérésies sur le baptême et le mariage, en même temps que leurs négations antieucharistiques. Nous savons, du reste, que l'affaire des hérétiques d'Orléans avait eu sa répercussion dans l'école de Fulbert de Chartres. Cf. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, p. 132. Voir aussi Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. I, p. 71-72.

L'abbé Wolphelme de Brauweiler, *P. L.*, t. CLIV, col. 412, et Guitmond, *De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia*, l. III, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1480, attribuent à Bérenger cette assertion que le Christ ressuscité n'entra pas auprès de ses apôtres *januis clausis*. Le même Guitmond, l. I, col. 1429, parle, mais sans les spécifier, des impiétés assez nombreuses que Bérenger proféra.

II. L'eucharistie. — Il est certain que Bérenger nia la transsubstantiation. Nia-t-il également la présence réelle ? A peu près tous les théologiens répondent affirmativement, à la suite de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXV, préambule de la question, et a. 1, qui, se demandant *utrum in hoc sacramento* [de] l'eucharistie *sit corpus Christi secundum veritatem, an solum secundum figuram vel sicut in signo*, dit que Bérenger fut le premier à enseigner *corpus et sanguinem Christi non esse in hoc sacramento nisi sicut in signo*. La plupart des historiens ecclésiastiques ont fait la même réponse, par exemple Noël Alexandre, *Hist. eccles.*, Venise, 1778, t. VII, p. 213. D'autres, et non des moindres, par exemple Mabillon (avec des réserves, cf. p. XXIX), *Acta sanct. ordinis S. Benedicti*, sæc. VI, part. II, p. XXII-XXXI, Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. IV, col. 101-102, Mansi, dans ses notes sur Noël Alexandre, *loc. cit.*, p. 213-214, ont pensé que Bérenger ne combattit que la transsubstantiation. L'un des plus doctes théologiens sorbonistes, Witasse, *Tractatus de augustissimo eucharistiæ sacramento*, Paris, 1720, t. I, p. 431-439, croit que Bérenger varia sur la question de la présence réelle. La publication, en 1834, du *De sacra cœna* de Bérenger a aidé à mieux connaître la pensée de l'hérésiarque. Or si, aux yeux de Franzelin, *Tractatus de ss. eucharistiæ sacramento et sacrificio*, 2ᵉ édit., Rome, 1873, p. 196, n. 2, cet écrit prouve que Bérenger rejeta la présence réelle, Gore, *Dissertations on subjects connected with the Incarnation*, Londres, 1895, p. 256, voit, dans le *De sacra cœna*, l'affirmation de la présence réelle, sauf à préciser le sens où elle est admise. Dans un récent travail sur l'hérésie de Bérenger, dom Renaudin conclut, *L'université catholique*, nouv. série, Lyon, 1902, t. XL, p. 442, que « Bérenger a enseigné, le plus souvent, la présence figurative de Notre-Seigneur dans le sacrement de l'autel; c'est donc à juste titre qu'on l'a nommé le précurseur des sacramentaires ».

Parmi ces divergences d'opinions, il importe de recourir aux textes originaux. Ils sont nombreux, et se composent des écrits de Bérenger, des actes des conciles réunis contre lui, des lettres de ses partisans et de ses adversaires, des traités consacrés à la réfutation de ses doctrines. Nous nous bornerons à citer les contemporains de l'écolâtre de Tours et, parmi eux, ceux-là seulement qui l'ont entendu ou lu, car il est difficile que la transmission des idées subisse sans dommage l'épreuve de la double distance des lieux et du temps. En outre, nous suivrons l'ordre chronologique, qui permet de fixer, s'il y a lieu, les variations doctrinales. Avant de passer en revue les textes principaux, deux points se présentent, qui sont en connexion étroite avec l'erreur antieucharistique de Bérenger : l'un est celui de sa philosophie, l'autre celui des autorités dont il se réclame.

1° *La philosophie de Bérenger.* — S'il n'a pas une philosophie originale ou même tant soit peu complète, Bérenger a du goût pour la philosophie. Il est féru de dialectique : il parle le langage d'Aristote et de Porphyre, et c'est en leur nom qu'il proteste contre les décrets des conciles. Hugues de Langres lui dit, *P. L.*, t. CXLII, col. 1328, que, dès qu'il s'agit des mystères, « sa philosophie n'a qu'à s'en tenir à ce qui est écrit. » Guitmond expose, *De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia*, l. I, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1433, 1434, que, pour acquérir le renom d'une science singulière, il affecta de donner aux mots des « sens nouveaux » et que, dans son enseignement sur l'eucharistie, il s'attacha « au témoignage des sens » et à ces « petites raisons » dont toutes les hérésies se prévalent. A Lanfranc, qui lui reprochait, *De corpore et sanguine Domini*, c. VII, *P. L.*, t. CL, col. 416, l'abandon des autorités sacrées en matière de foi et le recours à la dialectique, mais qui, d'ailleurs, acceptait de le suivre sur ce terrain, Bérenger répondait avec chaleur : « Nul ne contestera, à moins d'être stupidement aveugle, que, dans la recherche de la vérité, la raison est incomparablement le meilleur des guides. Le propre d'un grand cœur est de recourir toujours à la dialectique; y recourir, c'est recourir à la raison, et qui ne le fait pas renonce à ce qui l'honore le plus, car ce qui est en lui l'image de Dieu c'est sa raison. » *De sacra cœna*, p. 100; cf. p. 33, 102, sur l'*eminentia rationis*, et la lettre à Adelman, dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, col. 113.

Ainsi Bérenger passe au creuset de la raison les données de la foi. Quant à la raison, il la soumet aux sens et réduit toute connaissance à l'expérience sensible. Les

sens, affirme-t-il, perçoivent à la fois l'accident et la substance, l'un et l'autre inséparables et ne se différenciant que par une distinction logique. L'œil, en apercevant la couleur, saisit le coloré; ce qui est présent est visible. Il n'existe que ce que l'on voit et touche, et l'on ne touche et voit que la substance connaturelle à l'accident. « Appliqué à la théologie, dit M. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, p. 120, ce principe aboutit fatalement à la négation de la transsubstantiation... Appliqué à la philosophie et à la nature des choses, ce même principe aboutit logiquement au nominalisme. Toute réalité, selon lui, est individuelle, aucune n'est universelle; car le sens, juge suprême de toute existence, ne perçoit que le particulier. L'universel donc, objet de l'idée, n'existe pas, n'a pas de réalité : ce n'est qu'un concept, ou, si l'on veut, un nom : ce qui est la formule même du nominalisme. » Cf. Cousin, *Fragments philosophiques. Philosophie du moyen âge*, 5e édit., Paris, 1865, p. 120. Quoi qu'il en soit de l'origine chartraine du nominalisme admise par M. Clerval, p. 120-124, Ch. de Rémusat a défini exactement la doctrine de Bérenger sur l'eucharistie : « un nominalisme spécial ou restreint à une seule question. » *Abélard*, Paris, 1845, t. I, p. 358. Cf. Rousselot, *Études sur la philosophie dans le moyen âge*, Paris, 1840, t. I, p. 118; Morin, *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastiques*, Paris, 1856, t. I, col. 557; Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, t. I, p. 233.

La philosophie de Bérenger n'ébranle pas seulement la transsubstantiation, mais encore la présence réelle, du moins si l'on en tire les conclusions. Comme le remarque Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, Vienne, 1874, t. I, p. 368-369, « l'incorruptibilité et l'unicité du corps céleste du Christ sont les prémisses incontestables sur lesquelles Bérenger bâtit ses raisonnements. » Pour lui, toute substance corporelle est essentiellement soumise aux lois de l'espace; le corps céleste du Christ ne fait pas exception. Il est donc impossible qu'il soit ailleurs qu'au ciel. De plus, si le corps historique et maintenant céleste du Christ est dans l'hostie, il n'y est que partiellement (c'est l'opinion que Bérenger prête gratuitement à ses adversaires : voir son *De sacra cœna*, p. 200, et sa lettre à Adelman, col. 111), car il y est localisé; mais le Christ est indivisible. Et, s'il est tout entier dans une hostie, il ne saurait être présent sur un million d'autres autels et au ciel. Nous verrons tout à l'heure l'application que Bérenger a faite de ces principes.

2° *Les autorités de Bérenger.* — Bérenger a le dédain de l'argument du nombre. Au temps des rebaptisants, durant les controverses ariennes, dit-il, la majorité était dans l'erreur. Que sert de lui opposer la multitude des autorités qui lui sont contraires? Ses partisans sont plus nombreux, prétend-il, que ceux qui entendent sans anthropomorphisme le mot de l'Écriture : « L'homme est fait à l'image de Dieu. »

Toutefois, si les autorités qu'on lui oppose ne l'émeuvent pas, Bérenger se sert de l'argument d'autorité. Un passage du *De sacra cœna*, p. 41, cf. la lettre à Lanfranc, *P. L.*, t. CL, col. 63, nous indique son point de vue : « Quant à Jean Scot, je t'ai moi-même entendu raconter à quelques personnes pourquoi son écrit avait été lacéré (au synode de Verceil); tu disais qu'on avait agi ainsi parce qu'il avait déclaré que le sacrement de l'autel est *la figure, le signe, le gage du corps et du sang du Seigneur*. Si, ainsi que tu l'as raconté toi-même à Brionne, c'est là le motif qui a fait condamner Jean Scot par le pape Léon, il aurait dû, en même temps, condamner saint Augustin, saint Ambroise et saint Jérôme, qui parlent de la même manière et professent cette croyance. » Dans le colloque de Chartres, pour se débarrasser d'une objection tirée d'un texte de Jean Scot, il déclara qu'il n'avait pas lu le livre de Scot jusqu'au bout, et que, s'il y avait quelque expression moins correcte, il s'empressait de la désavouer. Cf. la lettre de Bérenger à Ascelin et celle d'Ascelin à Bérenger, *P. L.*, t. CL, col. 66, 67. Sauf en cette circonstance, il s'appuya toujours énergiquement sur Jean Scot, et, parmi les Pères, sur Jérôme, Ambroise et Augustin.

Or, il est incontestable que ces Pères, et d'autres encore, appellent parfois l'eucharistie « la figure, le signe, le gage du corps de Jésus-Christ », et que ce langage est susceptible d'une interprétation orthodoxe. On peut distinguer, dans l'eucharistie, le corps du Christ et les espèces sacramentelles; le corps du Christ est réellement présent; quant aux espèces, elles sont la figure, le signe du corps présent sous elles, mais invisible, et cette manière de s'exprimer apparaît d'autant plus légitime que c'est « un privilège réservé au siècle futur de posséder Jésus-Christ en sa vérité manifeste, sans qu'il » soit « couvert d'aucune figure ». Bossuet, *Histoire des variations des Églises protestantes*, l. IV, n. 32, dans *Œuvres complètes*, édit. Lachat, Paris, 1863, t. XIV, p. 168. Cf. Lanfranc, *Liber de corpore et sanguine Domini*, c. XII-XIV, XX, *P. L.*, t. CL, col. 422-425, 436-438; Guitmond, l. II, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1454-1468; Alger, *De sacramentis corporis et sanguinis dominici*, l. I, c. XVII, *P. L.*, t. CLXXX, col. 791, et, parmi les modernes, Suarez, *In IIIam*, disp. XLVI, sect. IV, édit. Vivès, Paris, 1861, t. XXI, p. 21-29; Franzelin, *Tractatus de ss. eucharistiæ sacramento et sacrificio*, th. X, p. 139-146. De ce que Bérenger emploie et défend ces formules : « L'eucharistie est la figure, le signe, le gage du corps du Christ, » il ne faut donc pas se hâter de conclure qu'il rejette la présence réelle. Cf. t. I, col. 2422, 2423.

Sur la doctrine eucharistique de Jean Scot Érigène l'entente n'existe pas entre les savants. Ravaisson a publié, dans le *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, Paris, 1849, t. I, p. 503-568, un fragment inédit des commentaires de Scot sur saint Jean, où il a cru voir, *ibid.*, p. 48-49, la preuve que la présence réelle était niée par Jean Scot; l'éditeur de Jean Scot, H. J. Floss, a démontré, *P. L.*, t. CXXII, p. XXII, que les passages allégués par Ravaisson sont conciliables avec le dogme catholique. Plus importante est la question suivante : Jean Scot a-t-il composé un traité sur l'eucharistie, celui-là même dont Bérenger faisait les opinions siennes et qui fut condamné avec Bérenger par plusieurs conciles, et si ce traité fut écrit par Jean Scot, le possédons-nous? Dans une lettre insérée par d'Achéry en tête du t. II de son *Spicilège*, Pierre de Marca soutint que Jean Scot écrivit ce livre, et que ce livre n'est autre que le *De corpore et sanguine Domini* publié sous le nom de Ratramne de Corbie, *P. L.*, t. CXXI, col. 125-170. Mabillon n'accepta point cette hypothèse, étant d'avis que Jean Scot et Ratramne publièrent deux ouvrages distincts. *Acta sanct. ordinis S. Benedicti*, sæc. IV, part. II, Paris, 1680, p. XLIV-XLVIII. Cf. Jacques Boileau, dans *P. L.*, t. CXXI, col. 108-110, 171-179. La manière de voir de Pierre de Marca fut adoptée, entre autres, par le génovéfain Paris, dans *La perpétuité de la foy de l'Église catholique touchant l'eucharistie*, 2e édit., Paris, 1723, t. I, append., p. 8-18, et par Cossart, dans Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, Paris, 1771, t. IX, col. 1053. Si elle ne s'est pas imposée universellement dans la suite, cf., par exemple, Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, t. I, p. 192-193, elle semble pourtant avoir prévalu, sauf qu'on regarde Ratramne comme l'auteur du livre et qu'on pense que Bérenger le premier l'attribua faussement à Jean Scot : voir, par exemple, H. J. Floss, dans *P. L.*, t. CXXII, p. XX-XXII; Gore, *op. cit.*, p. 240, note 2; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. III, p. 348, note 2; W. Möller, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, t. II, p. 361,

note. Récemment, une nouvelle hypothèse a été émise : dans un mémoire, lu au Congrès des sociétés savantes, à Paris, le 4 avril 1902, M. R. Astier a essayé d'établir que le traité de Jean Scot Érigène doit être reconnu dans le *De corpore et sanguine Domini* publié par dom Pez, et reproduit dans *P. L.*, t. CXXXIX, col. 179-188, sous le nom de Gerbert, sur la foi d'un manuscrit unique. Cf. *Bulletin historique et philologique du comité des travaux historiques et scientifiques*, Paris, 1902, p. 154-155. Ce n'est pas ici le moment de discuter ces hypothèses. Observons seulement que ni le livre de Gerbert, ni celui de Ratramne — quelque malencontreuses que soient certaines de ses explications, et quoique Bossuet, *Histoire des variations*, l. IV, n. 32, édit. Lachat, t. XIV, p. 167, l'ait justement caractérisé : un « ouvrage ambigu, où l'auteur constamment ne s'entendait pas toujours lui-même » — n'attaquent la présence réelle ; il en résulte que, si l'une ou l'autre des hypothèses que nous avons mentionnées est exacte, il y a bien des chances pour que Bérenger, lui aussi, ait admis la présence réelle, quitte à l'exprimer par des formules malheureuses. Nulle part, en effet, dans l'emploi de ces mots : « L'eucharistie est la figure, le signe, le gage du corps du Christ, » il ne parait aller au delà de l'écrit de Jean Scot, et les conciles qui condamnent ce langage dans Jean Scot et dans Bérenger ne mettent pas de différence entre eux.

3° *Les textes.* — Hugues de Langres qui, le premier, combattit par la plume Bérenger après un entretien avec lui, expose de la sorte l'enseignement de l'écolâtre tourangeau, *P. L.*, t. CXLII, col. 1327 : « Tu affirmes que le corps du Christ est dans ce sacrement, de telle façon que la nature et l'essence du pain et du vin ne soient pas changées, et ce corps, que tu disais avoir été crucifié, tu le fais intellectuel. D'où il ressort très évidemment que tu avoues qu'il est incorporel. » Bérenger écarte donc la transsubstantiation, tout en admettant dans l'eucharistie la présence du corps du Christ, mais une présence intellectuelle ou spirituelle, car, selon la remarque de Gore, *op. cit.*, p. 256, ces deux termes étaient alors synonymes. Hugues de Langres s'attache à prouver que, si le pain et le vin demeurent, *erit impotens sacramentum*, et qu'il faut ou admettre que la nature du pain a disparu ou renoncer à la présence du corps du Christ. « Que si tu prétends, ajoute-t-il, que le pain garde sa nature et que cependant le sacrement n'est pas sans efficacité, tu parles contre la raison. » Le dilemme est dénué de valeur si Bérenger est partisan de l'impanation, surtout si la présence intellectuelle ou spirituelle qu'il revendique est dite telle, comme dans Ratramne, cf. Mabillon, *Acta sanct. ordinis S. Benedicti*, sæc. IV, part. II, p. LIX. Boileau, dans *P. L.*, t. CXXI, col. 151-152, note, pour désigner la présence invisible par opposition à la présence visible, le mode d'être sacramentel par opposition au mode d'être naturel.

Il n'y a pas à s'attarder à la lettre qu'Adelman, sur des on-dit, écrivit de Liège à Bérenger. La date de la réponse de Bérenger nous est inconnue, mais elle ne peut être de beaucoup postérieure à la missive d'Adelman, et de cette réponse nous n'avons que des fragments, mais notables, dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, col. 109-113. Il y déclare, avec force, que le vrai corps du Christ est dans l'eucharistie, et distingue le corps et le sang ou *res sacramentorum* et les espèces sacramentelles ou *sacramenta*, ajoutant que seules ces dernières sont appelées des signes, la figure, la similitude, le gage du corps du Christ. Mais il enseigne *panis superesse non absumptam esse substantiam*, et à la doctrine de ses adversaires, qu'il résume ainsi : *repente consecratione panem et vinum per corruptionem vel absumptionem sui in portiunculam carnis Christi sensualiter transire et sanguinis*, il oppose la doctrine suivante : *panem et vinum mensæ dominicæ non sensualiter, sed intellectualiter non per absumptionem sed per assumptionem, non in portiunculam carnis... sed... in totum converti Christi corpus et sanguinem.* Il prête faussement à ses adversaires l'idée que dans l'hostie consacrée il n'y a qu'une parcelle du corps du Christ. Quant au sens du mot *sensualiter* très important, Bérenger l'explique : *in conversione rerum sensuali, id est per corruptionem sui seu absumptionem, qualis fuit virgæ Moysi in serpentem.* Ce qu'il repousse, c'est la transsubstantiation, le changement du pain par élimination, *per absumptionem*, ou *per corruptionem sui*, sous ce prétexte que *necessarium esse ante corruptionem alterius alterum non existere* et que la chair du Christ, existant depuis tant d'années, *nunc primo ad corruptionem panis minime potest esse incipere*, d'où il conclut que *nihil in altari de carne Christi sensualiter haberi omnino necessarium est.* L'argument est un pur sophisme, mais la pensée de Bérenger se précise : pas de changement *per absumptionem*, c'est-à-dire pas de transsubstantiation, mais bien un changement *per assumptionem* ; la substance du pain et du vin subsistent et s'unissent le corps et le sang du Christ ; en d'autres termes, c'est une sorte d'impanation. La présence du vrai corps du Christ dans l'eucharistie n'a pas lieu *sensualiter* ou *per absumptionem*, mais *per assumptionem, intellectualiter*. Bérenger dit encore qu'après la consécration le pain et le vin *facta esse fidei et intellectui verum Christi corpus et sanguinem.* La signification de ces paroles est mise en lumière par le contexte que nous venons de reproduire, et par un passage parallèle de Bérenger, dans son opuscule sur la formule souscrite au concile romain de 1079, cf. Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, col. 105 ; expliquant la conversion « substantielle » du pain et du vin de l'autel, il écrit : *panis sacratus in altari, salva sua substantia, est corpus Christi, id est non amittens quod erat, sed assumens quod non erat*, et un peu plus loin : *Hic est ipse panis substantia corporis Christi, oculo cordis tui, sed non oculo corporis, non manu, non denti.*

Les deux lettres de Bérenger à Paulin de Metz, la lettre à Lanfranc, la condamnation de Bérenger au concile de Rome, la nouvelle condamnation au concile de Verceil, toute la correspondance échangée dans l'intervalle de ces deux conciles, la condamnation du concile de Paris, portent sur l'orthodoxie du livre de Jean Scot et, en particulier, de la formule : « Le sacrement de l'autel est la figure, le signe, le gage du corps du Seigneur. » Bérenger nia carrément la transsubstantiation à la conférence de Chartres, et s'en prit à Paschase Radbert qui, d'après lui, était le seul à l'avoir imaginée, cf. sa lettre à Ascelin, *P. L.*, t. CL, col. 66, il n'attaqua point Paschase Radbert sur la question de la présence réelle. Au concile de Tours, il nia avoir dit que le pain consacré n'est que du pain et ne diffère pas du pain ordinaire, et il souscrivit cette formule : « Après la consécration, le pain et le vin de l'autel sont vraiment le corps et le sang du Christ, » jurant qu'il le croyait de cœur, comme il l'avait professé de bouche. Cf. *De sacra cœna*, p. 52. La formule de foi arrêtée, au concile de Rouen, contre l'erreur bérengarienne, a pour objet direct la transsubstantiation et affirme l'identité du corps eucharistique et du corps historique du Christ : « Nous croyons... que, dans la consécration, la nature et la substance du pain sont changées en la nature et en la substance de la chair, non pas d'une chair quelconque, mais de celle qui a été conçue du Saint-Esprit, est née de la Vierge Marie..., que le vin est vraiment et essentiellement changé en ce sang que la lance du soldat fit jaillir de la blessure du côté pour la rédemption du monde. » *P. L.*, t. CXLIII, col. 1383.

Au concile de Rome (1059), Bérenger fut contraint de signer une profession de foi, rédigée par le cardinal Humbert, et qui nous a été conservée par Lanfranc, *De*

corpore et sanguine Domini, c. II, *P. L.*, t. CL, col. 410-411. Bérenger y anathématise l'hérésie dont il a été accusé, *de qua hactenus infamatus sum*, et, à l'encontre de cette hérésie, proclame que le pain et le vin qui sont sur l'autel, sont, après la consécration, non seulement *sacramentum* (un signe, un symbole), mais le vrai corps et le vrai sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et que ce corps peut *sensualiter, non solum sacramento sed in veritate, manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri*. Si elle peut s'entendre bien, cf. Bossuet, *Histoire des variations*, l. XV, n. 130, édit. Lachat, t. XV, p. 142-143, la deuxième partie de cette formule peut être entendue dans un sens matérialiste, tout à fait inexact, et elle le fut au cours de la controverse bérengarienne. Cf. Mabillon, *Acta sanct. ordinis S. Benedicti*, sæc. VI, part. II, p. XXX. Voir la critique de cette formule dans S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXVII, a. 6; cf. Suarez, *In IIIam*, disp. XLVII, sect. IV, n. 13-18, édit. Vivès, t. XXI, p. 63-65. Bérenger ne tarda point de rétracter cette rétractation. Les passages de son premier livre *De sacra cœna* que nous connaissons et la réfutation de Lanfranc mettent d'abord le débat sur le terrain de la transsubstantiation. Mais, en outre, Lanfranc reproche à Bérenger d'être *carnis ac sanguinis negator*, c. VI, VIII, col. 416, 418, — de ne pas reconnaître dans l'eucharistie, le « vrai corps », c. XX, col. 436, la « vraie chair » du Christ, c. XXI, col. 439, sous prétexte que le corps du Christ, étant dans le ciel, ne saurait être amené sur la terre, c. X, XVII, XXI, col. 421, 426, 439, — de croire que le pain et le vin consacrés sont appelés la chair et le sang du Christ *propterea quod in memoriam crucifixæ carnis et de latere effusi sanguinis in Ecclesia celebrentur*, c. XXII, col. 440. Ces textes semblent décisifs, et il est à remarquer que Durand de Troarn, dont le traité fut à peu près de la même date que celui de Lanfranc, les confirme, *De corpore et sanguine Domini*, c. I, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1377, ainsi qu'Eusèbe Brunon, *P. L.*, t. CXLVII, col. 1203. D'autre part, Bérenger, fulminant contre la formule du cardinal Humbert, l'incrimine au point de vue de la transsubstantiation qu'il refuse d'admettre, mais ne proteste pas contre la présence réelle; pour lui, le pain et le vin, par la consécration, deviennent *sacramentum religionis, non ut desinant esse quæ erant, sed ut sint quæ erant et in aliud commutentur*, dans Lanfranc, *De corpore et sanguine Domini*, c. IX, *P. L.*, t. CL, col. 419. Les mêmes contradictions apparentes se retrouvent dans le second livre du *De sacra cœna*. Parfois, il semble concevoir les éléments eucharistiques d'une façon strictement spirituelle et tout réduire à un pur mémorial; les principes de philosophie qu'il expose et que nous avons indiqués plus haut aboutissent logiquement à cette conséquence. Ailleurs, son langage est bien pour la présence réelle. Il déclare qu'après la consécration le pain et le vin sont des signes, signes toutefois d'une réalité non seulement existante, mais actuellement présente avec les signes, car la *res sacramenti* accompagne nécessairement le sacrement: *Hic ego inquio*, dit-il, p. 51, *certissimum habete dicere me panem atque vinum altaris, post consecrationem, Christi esse revera corpus et sanguinem*. Et, p. 248: *Panis autem et vinum..., per consecrationem, convertuntur in Christi carnem et sanguinem, constatque omne quod consecratur... non absumi, non auferri, non destrui, sed manere.*

En 1078, au concile de Saint-Jean-de-Latran, Bérenger signe la formule suivante, que nous ne voyons pas qu'il ait jamais rétractée: « Je confesse que le pain de l'autel, après la consécration, est le vrai corps du Christ, celui qui est né de la Vierge, a souffert sur la croix, est assis à la droite du Père, et que le vin, après la consécration, est le vrai sang qui a coulé du côté du Christ. » Cf. Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, col. 103.

En 1079, dans un autre concile du Latran, il signe cette formule plus accentuée:

Ego Berengarius corde credo et ore confiteor panem et vinum, quæ ponuntur in altari, per mysterium sacræ orationis et verba nostri Redemptoris substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Jesu Christi Domini nostri, et, post consecrationem, esse verum Christi corpus, quod natum est de Virgine et quod, pro salute mundi oblatum, in cruce pependit, et quod sedet ad dexteram Patris, et verum sanguinem Christi, qui de latere ejus effusus est, non tantum per signum et virtutem sacramenti, sed in proprietate naturæ et veritate substantiæ, sicut in hoc brevi continetur, et ego legi et vos intelligitis. Sic credo, nec contra hanc fidem ulterius docebo. Sic me Deus adjuvet et hæc sancta Dei Evangelia.	Moi Bérenger je crois de cœur et je professe de bouche que le pain et le vin placés sur l'autel, par le mystère de l'oraison sacrée et par les paroles de notre Rédempteurs sont changés substantiellement en la vraie, vivifiante et propre chair, et au sang de Jésus-Christ Notre-Seigneur, et que, après la consécration, c'est le vrai corps du Christ, lequel est né de la Vierge et, offert pour le salut du monde, a été suspendu sur la croix, et siège à la droite du Père, et c'est le vrai sang du Christ, lequel a coulé de son côté, et cela non pas seulement en signe et par la vertu du sacrement, mais en propriété de nature et en vérité de substance, ainsi qu'il est contenu dans cet écrit que j'ai lu et que vous avez entendu. Ainsi je crois, et contre cette foi désormais je n'enseignerai rien. Qu'ainsi Dieu me soit en aide et ces saints Évangiles.

Cf. *P. L.*, t. CXLVIII, col. 811-812; Denzinger-Stahl, *Enchiridion symbolorum et definitionum*, 9e édit., Wurzbourg, 1900, doc. XL, n. 298, p. 105.

Ce texte contient deux choses: la transsubstantiation et la présence réelle. Le mot de *transsubstantiation* manque — il n'existait pas encore — mais l'idée désignée par le mot est affirmée aussi clairement que possible, et saint Thomas ne fera guère que reprendre les expressions de cette formule pour définir la transsubstantiation: *Tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi, et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi, unde hæc conversio... proprio nomine potest dici transsubstantiatio.* *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXV, a. 4. Quant à la présence réelle, elle est énergiquement proclamée et avec une insistance qui ne laisse aucune place aux équivoques: ce qu'il y a sur l'autel après la consécration c'est le vrai corps du Christ, celui qui naquit de la Vierge, qui fut cloué sur une croix, qui siège à la droite du Père, c'est son vrai sang, celui qui jaillit de son côté ouvert par la lance; la présence du Christ n'est pas seulement une présence figurative ou virtuelle, mais c'est la présence de sa propre nature, de sa substance véritable. Dans un court opuscule, Bérenger s'est expliqué sur cette profession de foi et sur le serment par lequel il l'avait ratifiée. Selon sa constante habitude, il y rejette la transsubstantiation. Relativement à la présence réelle, sa pensée est moins franche. Il distingue et admet, dans l'eucharistie, le *sacramentum* et la *res sacramenti*, le signe et la chose signifiée. Mais une phrase inviterait à croire qu'il fait de la présence réelle une présence exclusivement dynamique: parlant de l'institution de l'eucharistie, il dit que Jésus bénit le pain et le vin, *id est panem et vinum in eam dignitatem provexit ut, præter naturalem sustentationem, quam reficiendis possunt adhibere corporibus, sint etiam ad salutem animæ efficaces, sacramenta ea constituens corporis sui et sanguinis*. Cf. Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, col. 107. A s'en tenir à ces lignes, la présence substantielle du Christ dans l'eucharistie serait compromise; seulement Bérenger ajoute bientôt après ces fortes paroles: *Panem et vinum sacrata in altari esse non alius cujusquam sed proprium Christi corpus, non fantasticum, sicut Manichæi [dicunt], sed verum et humanum.*

Il nous reste à relever un témoignage de Guitmond.

Au commencement de son *De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia* (écrit avant 1078), l. I, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1430, il raconte qu'il a arraché aux bérengariens des aveux sur leurs divergences : les uns voient dans l'eucharistie un pur symbole ; les autres, contraints de céder aux raisons de l'Église mais ne renonçant pas à leurs folies, pour paraître en quelque sorte d'accord avec les orthodoxes, disent que le corps et le sang du Christ sont contenus dans l'eucharistie véritablement mais d'une façon cachée, *revera sed latenter contineri et, ut sumi possint quodammodo, et ita dixerim, impanari*. Or, ajoutent-ils, cette dernière opinion est celle de Bérenger, *et hanc ipsius Berengarii subtiliorem esse sententiam aiunt*. Cf. Alger, *De sacramentis corporis et sanguinis dominici*, l. I, c. VI, *P. L.*, t. CLXXX, col. 754-756. Un peu plus loin, l. III, col. 1481, 1488, Guitmond attribue à Bérenger l'usage de l'une et de l'autre théorie selon la diversité des disciples, la deuxième étant réservée à ceux qui ne se contentaient pas des explications ordinaires, *subtilius quærentibus*.

4° *Conclusion*. — Que, dans sa polémique sur l'eucharistie, Bérenger ait obstinément nié la transsubstantiation, c'est ce qui est hors de doute. Son sentiment sur la présence réelle est moins clair.

Plusieurs formules existent qui ont été tour à tour employées ou repoussées par les Pères et les écrivains ecclésiastiques, et qui, selon la manière dont on les entend, présentent un sens irréprochable ou dangereux. Les suivantes eurent cours dans les débats dont Bérenger fut le centre : « L'eucharistie est *ou* n'est pas le signe, la figure, le gage du corps du Christ. — Le corps du Christ dans l'eucharistie n'est pas *ou* est le même qui est né de Marie, qui a été crucifié, qui est au ciel à la droite du Père. — Le corps du Christ dans l'eucharistie ne peut pas *ou* peut être mangé, broyé par les dents. » Ces expressions, sagement expliquées, sont justes. Voir un bon résumé de ce qu'on a dit là-dessus, dans Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ specialis*, 3e édit., Tournai, 1897, t. II, p. 329-330. Mais elles se prêtent, si on les prend à la lettre, à une double interprétation, l'une trop spirituelle qui compromet la présence de Notre-Seigneur dans l'eucharistie, l'autre matérialiste qui l'exagère. Bérenger inclina pour le moins vers la première interprétation ; quelques-uns de ses adversaires donnèrent des gages à la seconde. Du reste, comme il arrive souvent dans la discussion, Bérenger et ses contradicteurs ne se comprirent pas toujours bien. La pensée de Bérenger fut parfois dénaturée. Il avait écrit à Ascelin, par exemple : « Tu as contre toi la nature elle-même, les écrits évangéliques et apostoliques, si tu adhères à Paschase Radbert en ce que seul il a imaginé, à savoir que la substance du pain fait tout à fait défaut dans le sacrement du corps du Seigneur ; » Ascelin répondit : « Avec Paschase et les autres catholiques, je reconnais et je vénère le vrai corps et le vrai sang du Christ pris par les fidèles sous les espèces du pain et du vin, et en cela je n'ai pas contre moi la nature, quoi que tu en dises. » Cf. *P. L.*, t. CL, col. 66, 67. Où Bérenger avait parlé de la transsubstantiation, Ascelin avait compris qu'il s'agissait de la présence réelle. De son côté, Bérenger ne sut ou ne voulut pas entrer dans la pensée de ses adversaires. Il argumentait contre la formule du concile romain de 1078 de manière à mettre sur le compte de la partie adverse cette proposition : le pain et le vin de l'autel, après la consécration, sont seulement le vrai corps et le vrai sang du Christ, et non point les sacrements du Christ. Cf. Lanfranc, *De corpore et sanguine Domini*, c. V-VIII, col. 414-419; c. XVII, col. 427. A le lire, on croirait que, pour Paschase Radbert, pour Lanfranc, l'hostie consacrée ne contiendrait qu'une parcelle de la chair du Christ divisée en autant de parcelles qu'il y eut ou qu'il y aura d'hosties consacrées. On devine combien ces malentendus embrouillaient la dispute.

Tout pesé, il ne semble pas que Bérenger ait rejeté la présence réelle, dans la première période de la polémique jusqu'au concile de Rome de 1059. Lui-même, à ce qu'il assure, *De sacra cœna*, p. 44, n'avait pas encore des idées arrêtées au moment du concile de Verceil (1050). De 1050 à 1059, sa cause se confond avec celle de Jean Scot, c'est-à-dire très probablement de Ratramne de Corbie ; or, le livre de Ratramne, s'il est défectueux, ne détruit pas la présence réelle. Déjà, ainsi que l'atteste la lettre à Adelman, Bérenger adopte l'impanation.

Après le concile de 1059, Bérenger accentue sa thèse. Il veut la justifier, non seulement par l'autorité, mais aussi par la raison, et ses principes philosophiques sont difficilement conciliables avec la présence réelle. A vrai dire, ils tendent directement à établir que le corps du Christ ne peut être dans l'eucharistie tel qu'il fut dans sa vie mortelle ou tel qu'il est dans le ciel, et tout pourrait s'arranger en spécifiant que le mode d'être du corps eucharistique n'est pas le même que celui du corps historique et du corps céleste. Mais cette distinction n'apparaît pas suffisamment dans les écrits de Bérenger, et, plus d'une fois, il ne semble admettre guère autre chose qu'une présence dynamique ou figurative dans l'eucharistie. D'autre part, tout à côté, se lisent des passages en faveur de la présence réelle du vrai corps, du corps humain du Christ, et de l'impanation. La contradiction s'atténuerait si l'impanation bérengarienne était bien celle que décrit Mabillon, *Acta sanct. ordinis S. Benedicti*, sæc. VI, part. II, p. XXIX : l'union du Verbe à la substance du pain et du vin, et, par l'intermédiaire du Verbe, l'union du pain et du vin au corps du Christ existant dans le ciel, en telle sorte que le pain et le vin, gardant leur substance, deviendraient, d'une certaine façon, le corps et le sang du Christ. Le malheur est que, d'après Guitmond, *De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia*, l. I, III, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1430, 1481, ce ne serait pas le Verbe seul, mais ce seraient encore le sang et le corps du Christ qui, dans l'impanation bérengarienne, s'uniraient à la substance du pain et du vin. Disons donc que, dans cette seconde période, la pensée de Bérenger fut obscure, hésitante, peut-être changeante et contradictoire. Il ébranla le dogme de la présence réelle, sans toutefois que nous puissions le ranger au nombre de ceux qui l'ont simplement niée.

Sur la communion Bérenger s'exprime comme sur la présence réelle ; il repousse une manducation matérielle et admet une manducation spirituelle du corps du Christ. Cf. sa lettre à Adelman, Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, col. 110; *De sacra cœna*, p. 71, 148, etc. Évidemment l'interprétation de ces textes est la même que celle des passages sur la présence de Notre-Seigneur dans l'hostie.

Dans une lettre à Eusèbe Brunon, publiée par Brucker, *L'Alsace et l'Église au temps du pape saint Léon IX*, t. II, p. 393, il est dit que, d'après des écrits venus de France, Eusèbe et Bérenger étaient appelés stercoranistes. Voir ce mot. Il paraît certain que le stercoranisme fut une hérésie imaginaire. Cf. Mabillon, *Acta ordinis S. Benedicti*, sæc. IV, part. II, p. XXXII-XLIV; Witasse, *Tractatus de augustissimo eucharistiæ sacramento*, t. I, p. 416-427. Quoi qu'il en soit, Bérenger ne fut pas stercoraniste, mais il objecta à ses contradicteurs que leur croyance conduisait logiquement au stercoranisme. Cf. Guitmond, *De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia*, l. II, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1450-1453.

III. LA CONTROVERSE BÉRENGARIENNE. — *1. LES DISCIPLES DE BÉRENGER*. — Bérenger recruta des adeptes. Il n'y a pas lieu de prendre à la lettre l'affirmation de Guillaume de Malmesbury, *Gesta regum anglorum*, l. III, § 284, *P. L.*, t. CLXXIX, col. 1257, que toute la

France était pleine de sa doctrine, *scatebat omnis Gallia ejus doctrina.* Mais Eusèbe Brunon, dont le témoignage est plus autorisé, dit, *P. L.*, t. CXLVII, col. 1201, que cette affaire avait agité la plus grande partie du monde romain. De Liège, Adelman écrit à Bérenger, *P. L.*, t. CXLIII, col. 1290, que le bruit de ses innovations doctrinales remplit les oreilles des Latins et des Teutons au milieu desquels l'écolâtre de Liège poursuit son long pèlerinage. Vers 1060, de Mayence, Gozechin, ancien écolâtre de Liège, écrit une lettre découragée, où il se plaint que tout va de mal en pis, et donne en preuve la diffusion du bérengarianisme. *P. L.*, t. CXLIII, col. 900. Durand de Troarn, *Liber de corpore et sanguine Christi*, c. XXXII, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1421, parle d'une « très grande multitude » d'ennemis de l'Église disséminés dans la France et cherchant à gagner les régions voisines, puis, indiquant l'origine du mal, de Bérenger et de *plures Francorum, nonnulli quoque Northmannorum*, dont il avait été le maître ou qu'il avait aidés dans leurs études, et qu'il avait pour partisans. Guitmond, *De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia*, l. I, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1429, suivi par plusieurs écrivains, avance qu'il propagea ses opinions par des écoliers pauvres qu'il nourrissait; ailleurs, l. III, col. 1485-1487, il insiste sur le petit nombre de ses prosélytes, d'accord en cela avec Lanfranc, *De corpore et sanguine Domini*, c. IV, *P. L.*, t. CL, col. 414, qui oppose les *paucissimos schismaticos* à la masse de l'Église universelle. Il ressort de ces textes que l'hérésie de Bérenger émut les esprits et excita une vive agitation, mais que ses adhérents furent une minorité assez restreinte. Le plus illustre d'entre eux fut Eusèbe Brunon. Une lettre de Frolland, évêque de Senlis, à Bérenger, écrite vers 1050, est remplie de témoignages de respect et de vénération, et prouve que l'évêque s'est entremis en sa faveur auprès du roi; elle ne fait aucune allusion à la polémique engagée par l'hérésiarque.

Guitmond, nous l'avons vu, distingue, *De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia*, l. I, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1430-1431, parmi les bérengariens, ceux qui ne voyaient qu'une ombre ou une figure du corps du Christ dans l'eucharistie et ceux qui admettaient l'impanation; d'autres, continue-t-il, sans être bérengariens, mais influencés par les arguments de Bérenger, estiment que le pain et le vin sont changés en partie et subsistent en partie; d'autres encore prétendent que le pain et le vin, totalement changés au corps et au sang du Christ, reparaissent quand le communiant est indigne.

Le bérengarianisme ne mourut pas avec son auteur. Le concile de Plaisance (1095) jugea utile de condamner de nouveau l'hérésie de Bérenger déjà tant de fois anathématisée. Dans son fougueux réquisitoire « contre les quatre labyrinthes de la France », Gauthier de Saint-Victor appelle Abélard « un autre Bérenger ». *P. L.*, t. CXCIX, col. 1154. Au temps d'Abélard, Hugues Métel, de Toul, écrivait à Gerland, qui « portait le poids et l'honneur (*onerato et honorato*) de la science du trivium et du quadrivium », une lettre où il lui attribue des doctrines qui sont un écho de celles de l'écolâtre de Tours. *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1273. L'abbé Rupert de Tuy parle, *P. L.*, t. CLXIX, col. 201, de contradicteurs qui assurent, à la suite de Bérenger, que le sacrement du corps et du sang du Seigneur est seulement le signe d'une chose sacrée : comme Gerland, ils citent saint Augustin à l'appui de leurs dires. Rupert lui-même fut invité amicalement par Guillaume de Saint-Thierry, *P. L.*, t. CLXXX, col. 342, à surveiller son langage sur l'eucharistie, qui n'était pas toujours satisfaisant (dans le *De divinis officiis*) et pouvait être pris dans un sens bérengarien. Grégoire Barbarigo, évêque de Bergame, publie, vers 1140, un important « Traité de la vérité du corps du Christ » contre les « nouveaux bérengariens »; il pousse un cri d'alarme, et déplore l'inertie et le silence universels alors qu'il faudrait résister à ces docteurs dangereux et à ceux qu'ils entraînent. Cf. son prologue, dans Hurter, *Sanctorum Patrum opuscula selecta*, t. XXXIX, p. 2. Folmar de Triefenstein, vers le milieu du XII[e] siècle, émit des idées qui lui valurent d'être qualifié par Gerhoch de Reichersberg de *Berengarii pedissequus*. *P. L.*, t. CXCIV, col. 1117. Cf. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, t. I, p. 398. Les pétrobrusiens subirent, au moins de façon indirecte, l'influence de Bérenger, mais en le dépassant. Cf. Pierre le Vénérable, *Tractatus contra Petrobrusanios*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 788. Il en fut de même des cathares et des autres sectes du moyen âge hostiles à l'eucharistie, et plus tard des sacramentaires. Cf., par exemple, Jean Fisher, évêque de Rochester, *De veritate corporis et sanguinis Christi in eucharistia adversus Johannem Œcolampadium*, Cologne, 1527, fol. 3, 58, surtout 74.

II. LES ADVERSAIRES DE BÉRENGER. — Bérenger se heurta au sentiment unanime des catholiques. « Tous les auteurs lui disent, d'un commun accord, comme un fait constant, que la foi qu'il attaquait était celle de tout l'univers; qu'il scandalisait toute l'Église par la nouveauté de sa doctrine...; qu'il n'y avait pas une ville, pas un village de son sentiment; que les Grecs, les Arméniens et, en un mot, tous les chrétiens, avaient en cette matière la même foi que l'Occident... Bérenger ne niait pas ce fait; mais, à l'exemple de tous les hérétiques, il répondait dédaigneusement que les sages ne devaient pas suivre les folies du vulgaire. » Bossuet, *Histoire des variations des Églises protestantes*, l. XV, n. 133, édit. Lachat, t. XV, p. 144-145. Et il est remarquable que l'opposition entre Bérenger et « le vulgaire » ne porte pas ou, du moins, ne porte pas uniquement sur la présence réelle, mais bien sur la transsubstantiation. Cf. la lettre à Adelman, dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, col. 111.

Parmi ceux qui combattirent Bérenger, il faut signaler tout d'abord ses anciens condisciples de Chartres : Hugues de Breteuil, évêque de Langres, Adelman de Liège, Ascelin le Breton, chanoine de Notre-Dame et, plus tard, moine de Saint-Père de Chartres (non du Bec), Arnoul, chantre, Guillaume, prévôt, Ingelran, chancelier, Yve, suppléant du chancelier dans les écoles de Notre-Dame de Chartres, et Agobert, devenu évêque de Chartres en 1048. Cf. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, p. 44, 64-67, 91, 103. Trois lettres nous restent, l'une d'Hugues de Langres, la deuxième d'Adelman, la troisième d'Ascelin, adressées à Bérenger, qui témoignent de l'émotion ressentie par les élèves de Fulbert à connaître les innovations bérengariennes; ce sont de véritables petits traités, d'une saine théologie, et qui ne sont point dépourvus, celui d'Adelman surtout, de valeur littéraire.

Nous n'avons pas à revenir sur la lettre de Théoduin de Liège. Durand, abbé de Saint-Martin de Troarn, écrivit contre Bérenger un traité important, vers 1158. Mieux encore, Lanfranc, alors abbé du Bec, et, après lui, Guitmond, son disciple, moine de la Croix-Saint-Leufroy, ensuite évêque d'Aversa, réfutèrent l'hérésiarque. (Guitmond le fit vers 1075. Il est parfois appelé non Guitmond, mais *Christianus*. Cf. *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1452, 1458; t. CCXIII, col. 979, 982. C'est par erreur qu'on a attribué un ouvrage contre Bérenger à Gui d'Arezzo; comme Ceillier l'a indiqué, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2[e] édit., Paris, 1863, t. XIII, p. 131, on a dû confondre Gui avec Guitmond, et cette confusion paraît avoir son origine dans un passage de la chronique d'Hélinand de Froidmond, l. XLVI, *P. L.*, t. CCXII, col. 946.) Outre les papes qui condamnèrent Bérenger, Léon IX, Nicolas II, Grégoire VII, et pour nous en tenir à ceux de ses contemporains qui écrivirent contre lui, citons également Bernold de Constance, saint Anastase, moine d'abord au Mont-Saint-Michel,

puis à Cluny, le bienheureux Wolphelme de Brauweiler. Nous avons mentionné plus haut la lettre de Gozechin, et celle par laquelle Eusèbe Brunon notifia à Bérenger qu'ils n'étaient plus d'accord. Deux traités qui ne nous sont point parvenus avaient pour auteur, l'un Jotsauld de Cluny; cf. Mabillon, *Acta sanct. ordinis S. Benedicti*, sæc. VI, part. I, p. 632, l'autre Albéric du Mont-Cassin. Cf. Pierre Diacre, *Chronicon Casinense*, l. III, c. XXXV; *De viris illustribus Casinensis cœnobii*, c. XXI, *P. L.*, t. CLXXIII, col. 766, 1033. Ruthard, abbé de Corvey, aurait écrit contre Bérenger, à ce qu'affirment plusieurs historiens : *quod mihi valde suspectum est,* dit Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti,* t. IV, p. 567.

Après la mort de Bérenger, ses doctrines furent attaquées par Alger de Liège, Guibert de Nogent, Grégoire de Bergame, Guillaume de Saint-Thierry, qui le désignent par son nom, et par d'autres écrivains qui, sans le nommer, s'en prennent à ses théories : tels l'abbé Abbaudus, Hugues Métel, Geoffroy de Vendôme, Honorius d'Autun. Presque tous les défenseurs du dogme eucharistique, dans la controverse bérengarienne, appartinrent à l'ordre bénédictin. Cf. Furcy Clément, dans *Analecta juris pontificii,* Paris, 1882, t. XXI, p. 550-582; L. Biginelli, *I Benedettini e gli studi eucaristici nel medio evo,* Turin, 1895.

III. LES RÉSULTATS DE LA CONTROVERSE. — Le premier et le principal résultat de la controverse bérengarienne fut un progrès notable de l'exposition du dogme eucharistique. On n'atteint pas encore la précision et la fermeté du traité de l'eucharistie de saint Thomas, mais on prépare les matériaux qui serviront à le composer. Guillaume de Saint-Thierry, *De sacramento altaris,* c. XI, *P. L.*, t. CLXXX, col. 359, observe que les Pères n'avaient pas parlé *ex professo* de l'eucharistie, parce qu'ils se contentaient de défendre ce qui était attaqué, et que, ne s'étant pas trouvés en face des questions soulevées par Bérenger, ils n'avaient pas eu à se préoccuper de mettre dans leur langage des nuances qui répondraient aux besoins du XIe siècle; de là *tam dubiæ sententiæ, et tam scrupulosæ, et quæ etiam sibi invicem nonnunquam contrariæ videntur*; de là des passages vraiment difficiles, et des expressions justes, mais qui, présentées en dehors de leur contexte, peuvent sonner mal aux oreilles des fidèles. On s'attache à dégager de ces obscurités l'enseignement des Pères, on étudie les textes bibliques, on passe au crible les diverses formules susceptibles d'énoncer le dogme. La présence réelle est affirmée et établie avec une vigueur qui ne laisse rien à désirer. De même pour la transsubstantiation ; le nom apparaît pour la première fois dans un sermon d'un ancien élève de Bérenger, Hildebert de Lavardin, *Serm.*, XCIII, *P. L.*, t. CLXXI, col. 776, mais la chose exprimée par ce nom se rencontre partout. Sur plusieurs des points dont l'examen s'impose, une fois la présence réelle et la transsubstantiation admises, il y a des hésitations, et même de franches erreurs. Par exemple, Guitmond, l. II, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1445-1453, nie que les espèces sacramentelles soient corruptibles, qu'elles puissent être mangées par des animaux, et se rabat sur l'illusion des sens ; si un prêtre méchant ou simple, dit-il, consacrait de grandes quantités de pain pour mettre en évidence les effets nutritifs du sacrement, ou bien son incrédulité rendrait la consécration invalide, ou bien, au moment de la communion, une autre nourriture serait substituée au sacrement, soit par les bons anges, par respect pour le sacrement, soit par les démons, pour tromper les pécheurs. Pareillement l'abbé Abbaudus, voir ce mot, affirme que le corps même du Christ est réellement brisé dans l'hostie par les mains du prêtre. Mais les explications défectueuses ou équivoques deviennent de plus en plus rares ; la terminologie se fixe, et les arguments, qui un jour seront classiques, revêtent déjà une forme presque définitive. Cette controverse, dit C. Schmidt, *Précis de l'histoire de l'Église d'Occident pendant le moyen âge,* Paris, 1885, p. 77, « marque l'avènement de la théologie scolastique. » Cf. F. Bonifas, *Histoire des dogmes de l'Église chrétienne,* Paris, 1886, t. II, p. 263.

Dans la littérature eucharistique suscitée par l'hérésie de Bérenger, on avait touché à la notion du sacrifice de la messe. Non seulement on attribua au Sauveur d'avoir ordonné de se rappeler sa mort, mais on chercha, beaucoup plus que par le passé, la représentation de la mort du Christ dans les mêmes actions liturgiques qui avaient eu lieu à la cène, et qui semblaient atteindre son corps; par là, « un progrès avait été accompli. » Vacant, dans *L'université catholique,* nouv. série, Lyon, 1894, t. XVI, p. 372. S'il n'est pas sûr que l'élévation de l'hostie et du calice après la consécration ait été introduite pour protester contre l'erreur de Bérenger, il est probable que cette pratique se rattache au mouvement eucharistique dont Bérenger fut l'occasion. Sur le bérengarianisme et la Fête-Dieu, cf. G.-M. Brossier, *L'archidiacre Bérenger et l'institution de la Fête-Dieu,* dans la *Revue des provinces de l'Ouest,* Nantes, 1857, t. V, p. 86-91. Peut-être la fameuse procession d'Angers, connue sous le nom de « sacre », remonte-t-elle à la même origine. Cf. J. Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de l'eucharistie,* Paris, 1886, t. II, p. 392. Enfin, une coutume exista, après le temps de Bérenger, dont l'explication se trouve dans le retentissement de ses doctrines et dans le blâme qu'elles excitèrent : de grands personnages, des évêques, des docteurs firent, aux approches de la mort, une profession de foi catholique, particulièrement explicite sur le dogme de l'eucharistie. Cf. *Acta sanctorum,* octobris t. III, p. 504-508.

I. ŒUVRES. — Elles n'ont pas été recueillies ensemble. Ont été publiés par d'Achery, dans son édition des Œuvres de Lanfranc (1648), reproduite par Migne, deux lettres de Bérenger, l'une à Lanfranc, la deuxième à Ascelin, *P. L.*, t. CL, col. 63-66, et les fragments du l. I du *De sacra cœna* de Bérenger, intercalés par Lanfranc dans son *De corpore et sanguine Domini,* *P. L.*, t. CL, col. 407-442; par d'Achery encore dans le *Spicilegium,* t. III, p. 400, une lettre au moine Richard, [illegible] à Henri Ier; par Mabillon, *Acta sanct. ordinis S. Benedicti,* sæc. VI, part. II, p. XVII, des fragments d'une lettre au trésorier de Saint-Martin de Tours; par Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum,* Paris, 1717, t. I, col. 191-195, une lettre *ad quosdam eremitas,* et col. 195-196, une lettre *de dissidio quodam inter clericos et episcopum* [illegible] col. 103-109, [illegible] sur les formules jurées aux deux conciles de Rome de 1078 et de 1079; col. 109-113, des fragments de la lettre à Adelman; col. 115-116, [illegible] par les soins de [illegible] Vischer, à Berlin, 1834, *Berengarii Turonensis* [illegible] *quæ supersunt tam edita quam inedita* [illegible] *De sacra cœna adversus Lanfrancum liber posterior* (le premier. Lessing avait signalé l'existence de ce traité [illegible] *Berengarius Turonensis oder Ankündigung eines wichtigen Werkes desselben,* Brunswick, 1770; par H. Sudendorf, [illegible] *Berengarius Turonensis oder eine Sammlung ihn betreffender Briefe,* Hambourg, 1850, diverses lettres; par M. E. Bishop, dans *Görres-Gesellschaft, Historisches Jahrbuch,* Munster, 1880, t. I, p. 275, une lettre à Eusèbe Brunon. Sur divers écrits attribués à Bérenger, cf. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques,* 2e édit., t. XIII, p. 174.

II. SOURCES ANCIENNES. — [illegible] Lettres à Bérenger, d'Hugues de Langres, *P. L.*, t. CXLII, col. 1325-1334; d'Adelman de Liège, plus tard évêque de Brescia, *P. L.*, t. CXLIII, col. 1289-1296 [illegible] publiée intégralement par Schmid; cf. Hefele, *Conciles,* trad. franç., t. VI, p. 322, note); d'Ascelin le Breton, *P. L.*, t. CL, col. 67-68; de Frolland de Senlis, *P. L.*, t. CXLIII, col. 1369-1372; d'Eusèbe Brunon, *P. L.*, t. CXLVII, col. 1201-1204 (texte fautif, cf. Delarc, *Saint Grégoire VII,* t. II, p. 302-304, note). — Lettres [illegible] à Bérenger, de Théoduin de Liège, *P. L.*, t. CXLVI, col. 1439-1442; de Lanfranc, *P. L.*, t. CL, col. 516 (compléter par Giles, *Beati Lanfranci opera,* Oxford, 1844, t. I, p. 27), et col. 543-545; de Grégoire VII, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 506; de Gozechin, ancien écolâtre de Liège, *P. L.*, t. CXLIII, col. 885-908; de

saint Anastase de Cluny, *P. L.*, t. CXLIX, col. 433-436; de Wolphelme de Brauweiler, *P. L.*, t. CLIV, col. 412-414. — Lettres qui ne se trouvent pas dans la *Patrologie* de Migne : de Grégoire VII en faveur de Bérenger, dans d'Achery, *Spicilegium*, Paris, 1657, t. II, p. 508; de Paulin de Metz à Bérenger, dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. I, col. 196; plusieurs lettres dans H. Sudendorf, *Berengarius Turonensis*; quatre lettres du pape Alexandre II, publiées par M. E. Bishop, dans *Görres-Gesellschaft. Historisches Jahrbuch*, t. I, p. 273-275; du cardinal Humbert à Eusèbe Brunon, dans P.-P. Brucker, *L'Alsace et l'Église au temps du pape saint Léon IX*, t. II, p. 393-395.

2° *Traités.* — Durand de Troarn, *Liber de corpore et sanguine Christi contra Berengarium et ejus sectatores*, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1375-1424; Lanfranc, *De corpore et sanguine Domini adversus Berengarium Turonensem*, *P. L.*, t. CL, col. 407-442. Guitmond, *De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia*, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1427-1494.

3° *Condamnations et professions de foi.* — Bernold de Constance, *De Beringerii hæresiarchæ damnatione multiplici*, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1453-1460; concile de Rouen, *P. L.*, t. CXLIII, col. 1382-1383; concile de Rome (1059) *P. L.*, t. CL, col. 410-411; conciles de Rome (1078 et 1079), Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, col. 104; *P. L.*, t. CXLVIII, col. 808-809, 811-812; t. CL, col. 411; *Decretum Gratiani*, part. III, *De consecratione*, dist. II, c. XLII. Cf. Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, Paris, 1671, t. IX, col. 1050-1063, 1081-1082, 1101; t. X, col. 345, 378-379, 381.

II. APRÈS BÉRENGER. — 1° *Poètes, historiens, chroniqueurs.* — Une épitaphe par Baudri de Bourgueil, *P. L.*, t. CLXVI, col. 1190; une autre par Hildebert de Lavardin, *P. L.*, t. CLXXI, col. 1190 (cf. col. 633-634, la note de Beaugendre); Bernold de Constance, *Chronica*, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1363, 1365, 1367, 1377, 1383; Milon Crispin, *B. Lanfranci vita*, c. III, n. 8, *P. L.*, t. CL, col. 36-37; Hugues de Flavigny, *Chronicon*, l. II, *P. L.*, t. CLIV, col. 316-317; Sigebert de Gembloux, *De scriptoribus ecclesiasticis*, c. LIII-LV, *P. L.*, t. CLX, col. 582-583; *Chronica*, col. 210, cf. col. 404; Honorius d'Autun, *De scriptoribus ecclesiasticis*, l. IV, c. XIV, *P. L.*, t. CLXXII, col. 231-232; Pierre diacre, *De viris ecclesiasticis Casinensibus*, c. XXI, *P. L.*, t. CLXXIII, col. 1033; *Chronicon Casinense*, l. III, c. XXXV, col. 766; Guillaume de Malmesbury, *Gesta regum anglorum*, l. III, § 284-285, *P. L.*, t. CLXXIX, col. 1256-1258; Ordéric Vital, *Historia ecclesiastica*, part. II, l. IV, c. X, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 327, 336; Hélinand de Froidmont, *Chronicon*, l. XLVI, *P. L.*, t. CCXII, col. 946-947; l'anonyme de Melk (*Mellicensis*), *De scriptoribus ecclesiasticis*, c. LXXXVIII-XC, *P. L.*, t. CCXIII, col. 978-979. Parmi les chroniqueurs absents de la *Patrologie latine*, citons ceux qui sont publiés par Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, 2° édit., Paris, 1876, t. XI, p. 161, 169, 284, 295, 344, 349, 354-355, 358, 382 (cf. le texte complet dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. III, col. 577-578), 427, 430; Paris, 1877, t. XII, p. 279, 461, 465; la chronique de Saint-Maixent, dans P. Marchegay et E. Mabille, *Chroniques des églises d'Anjou*, Paris, 1869, p. 385, 400, 401, 406, 407; Mathieu Paris, *Historia major*, édit. Wats, Londres, 1684, p. 10, etc.

2° *Théologiens.* — Guibert de Nogent, *Epistola de buccella Judæ data et de veritate dominici corporis*, *P. L.*, t. CLVI, col. 527-538; cf. *De pignoribus sanctorum*, l. II, col. 629-650; Guillaume de Saint-Thierry, *Epistola ad quemdam monachum qui de corpore et sanguine Domini scripserat*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 341-344; *De sacramento altaris*, col. 345-366; Alger de Liège, *De sacramentis corporis et sanguinis dominici*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 739-854; Grégoire de Bergame, *Tractatus de veritate corporis Christi*, dans Hurter, *Sanctorum Patrum opuscula selecta*, Inspruck, 1879, t. XXXIX, p. 123; Pierre le Vénérable, *Tractatus contra Petrobrusianos*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 788-789; *Nucleus de sacrificio missæ* (authentique?), c. XII, dans Marg. de la Bigne, *Bibliotheca Patrum*, Paris, 1624, t. X, col. 1060. — Parmi les écrits qui ne nomment ni Bérenger ni ses disciples, mais qui se rattachent au bérengarianisme, nous citerons Geoffroy de Vendôme, *Tractatus de corpore et sanguine Domini*, *P. L.*, t. CLVII, col. 211-214; S. Anselme, *Epist.*, CVII, *De corpore et sanguine Domini*, *P. L.*, t. CLIX, col. 255-258; cf. la note de sa lettre 254; l'abbé Abbaudus, *Tractatus de fractione corporis Christi*, *P. L.*, t. CLXVI, col. 1341-1348; Honorius d'Autun, *Eucharisticon seu liber de corpore et sanguine Domini*, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1249-1258; Hugues Métel, *Epistola ad Gerlandum de sanctissimo eucharistiæ sacramento*, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1273-1276.

III. TRAVAUX MODERNES. — Fr. de Roye, *Vita hæresis et pœnitentia Berengarii Andegavensis archidiaconi*, Angers, 1656; Mabillon, *Vetera analecta*, 2° édit., Paris, 1723, t. II, p. 513-516; surtout *Acta sanct. ordinis S. Benedicti*, sæc. VI, part. II, Paris, 1701, p. VII-XLI, XLIII-XLVI; E. Dupin, *Histoire des controverses et des matières ecclésiastiques traitées dans l'onzième siècle*, Paris, 1699, p. 20-74; Anglade, *Controverse sur l'eucharistie pendant le XI° siècle*, Paris, 1858; J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte*, Vienne, 1874, t. I, p. 364-394; H. Reuter, *Geschichte des religiösen Aufklärung im Mittelalter*, Berlin, 1875, t. I, p. 91-128, 286-296; O. Delarc, *Les origines de l'hérésie de Bérenger*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1876, t. XX, p. 115-155; *Saint Grégoire VII et la réforme de l'Église au XI° siècle*, Paris, 1889, t. I, p. 203-221; t. II, p. 113-121, 296-327; t. III, p. 352, 445-451, 454-458 (traduit beaucoup de textes relatifs à Bérenger); de Crozals, *Bérenger*, Paris, 1877; J. Schwane, *Dogmengeschichte der Mittleren Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1882, p. 635-640; W. Brocking, *Zu Berengar von Tours*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, 1892, t. XIII, p. 169-180; Ad. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3° édit., Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. III, p. 347-355; Schnitzer, *Berengar von Tours*, Stuttgart, 1892; Ch. Gore, *Dissertations on subjects connected with the Incarnation*, Londres, 1895, p. 247-268; A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, Chartres, 1895, p. 64-67, 77-78, 118-124, 131-141; L. Biginelli, *La rinascenza degli studi eucaristici nel medio evo in occasione dell'eresia di Berengario*, dans le *Compte rendu du IV° Congrès international scientifique des catholiques tenu à Fribourg (Suisse)*, I° section, *sciences religieuses*, Fribourg, 1898, p. 19-31; P. Renaudin, *L'hérésie antieucharistique de Bérenger*, dans *L'université catholique*, nouv. série, Lyon, 1902, t. XL, p. 415-447. Voir encore les autres travaux indiqués au cours de cet article et ceux qui sont indiqués dans Ul. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie*, col. 273-274, 2458.

F. VERNET.

BERGER Pierre, théologien français qui vivait dans la première moitié du XVII° siècle. Il a publié : *La suffisance de la communion sous une seule espèce avec la réfutation de G. Cassandre*, in-12, Paris, 1630; 2° *La piété de l'Église catholique envers Dieu*, in-12, Paris.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1855, t. V.

V. OBLET.

BERGIER Nicolas-Sylvestre. — I. Biographie. II. Écrits. III. Doctrine et méthode du *Dictionnaire théologique*.

I. BIOGRAPHIE. — Il naquit le 31 décembre 1718 à Darney, près de Mirecourt, en Lorraine, paroisse dépendant alors du diocèse de Besançon et maintenant du diocèse de Saint-Dié. Il se destina de bonne heure à l'état ecclésiastique et étudia la théologie à l'université de Besançon, sous la direction de l'abbé Bullet. Reçu docteur en théologie et ordonné prêtre, il compléta ses études à Paris pendant quelques années. Rappelé par son archevêque en 1748, il fut successivement curé de Flangebouche au diocèse de Besançon (1748-1764), et principal du collège de Besançon depuis la suppression de Compagnie de Jésus en 1764, jusqu'en 1769. A cette époque, M. de Beaumont, archevêque de Paris, désireux d'avoir dans la capitale de la France les hommes les plus capables de défendre vaillamment l'Église, nomma l'abbé Bergier chanoine de l'église métropolitaine de Paris. Dans ces trois positions successives, prêtre très régulier, très désintéressé et soigneusement fidèle à tous les devoirs de sa charge, Bergier fut en même temps au service de l'Église partout attaquée un infatigable travailleur et un défenseur courageux. L'honorable fonction de confesseur de Mesdames, tantes du roi, de Monsieur et de Madame, n'éveilla en lui aucune ambition humaine et ne fit point fléchir sa noble résolution de servir constamment la cause de la vérité si universellement outragée. Bergier mourut à Versailles le 9 avril 1790. Il était membre associé de l'Académie de Stanislas à Nancy depuis 1772 et les procès-verbaux manuscrits de cette Société contiennent une autobiographie et un discours de réception. Voir Favier, *Table alphabétique des publications de l'Académie de Stanislas*, Nancy, 1902, p. 66.

II. Écrits. — Les principaux sont : *Les éléments primitifs des langues, découverts par la comparaison des racines de l'hébreu avec celles du grec, du latin et du français*, Besançon, 1764. — 2° *L'origine des dieux du paganisme et le sens des fables découvert par une explication, suivie des poésies d'Hésiode*, 2 in-12, Paris, 1767, 1774. Dans son explication de la mythologie païenne, Bergier suit presque exclusivement la méthode allégorique. — 3° *Le déisme réfuté par lui-même ou examen des principes d'incrédulité répandus dans les divers ouvrages de J.-J. Rousseau, en forme de lettres*, 2 in-12, Paris, 1765, plusieurs fois réédité avant 1772, ouvrage particulièrement dirigé contre l'*Émile* de J.-J. Rousseau. — 4° *La certitude des preuves du christianisme ou réfutation de l'Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*, Paris, 1767, trois fois réédité cette même année, inséré dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. XI, col. 11-199. — 5° Voltaire jugeant la *Certitude des preuves du christianisme* digne de ses attaques, publia contre elle un pamphlet intitulé : *Conseils raisonnables*, Bergier lui opposa sa *Réponse aux Conseils raisonnables*, Paris, 1771, également reproduite dans les *Démonstrations évangéliques*, t. XI, col. 199-234. — 6° *Apologie de la religion chrétienne*, 2 in-12, 1769, réfutation du *Christianisme dévoilé*, œuvre de d'Holbach. — 7° Comme continuation de l'*Apologie de la religion chrétienne*, Bergier publia sa *Réfutation des principaux articles du dictionnaire philosophique*. — 8° *Les grands hommes vengés ou examen des jugements portés par M. de V... et par quelques autres philosophes sur plusieurs hommes célèbres, par ordre alphabétique*, 2 in-12, Paris, 1769. — 9° *Examen du matérialisme ou réfutation du Système de la nature*, 2 in-12, Paris, 1771. — 10° *Traité historique et dogmatique de la vraie religion, avec la réfutation des erreurs qui lui ont été opposées dans les différents siècles*, 12 in-12, Paris, 1780 ; 8 in-8°, 1820. — 11° *Dictionnaire théologique*, faisant partie de l'*Encyclopédie*, 3 in-4°, Paris, 1788, plusieurs fois réédité en 8 in-8°, Besançon, 1838, avec des notes ajoutées par l'abbé depuis cardinal Gousset et avec un neuvième volume contenant un *Plan de la théologie*, œuvre posthume de Bergier, et d'autres fragments inédits, Lille, 1852, édition augmentée d'un grand nombre d'articles nouveaux et d'additions au texte de Bergier, 4 in-4°, Paris, 1859, avec des annotations et des articles de l'abbé Pierrot ; 12 vol., Paris, 1875, édition appropriée au mouvement intellectuel du siècle par l'abbé Lenoir. On a reproché à Bergier cette collaboration indirecte à l'*Encyclopédie*, qui devait inévitablement favoriser la diffusion d'une œuvre en elle-même très dangereuse. Il est cependant certain que Bergier ne prit cette détermination que sur les instances de ses amis et le conseil très pressant de l'archevêque de Paris et qu'il ne se laissa guider que par la noble ambition de servir efficacement la cause de la religion. Sa collaboration promise ne devait d'abord être qu'une simple révision d'articles défectueux. Mais le correcteur se vit bientôt contraint de substituer des articles presque entièrement nouveaux. On s'est également persuadé que la collaboration à l'*Encyclopédie* avait entraîné Bergier à une condescendance excessive vis-à-vis de certaines erreurs ou de certains préjugés communément accrédités. Qu'il y ait dans le *Dictionnaire théologique* des lacunes doctrinales, c'est un fait incontestable, mais on ne prouve point que ces lacunes proviennent d'une condescendance consciente et réfléchie ni que cette condescendance procède certainement de la collaboration à l'*Encyclopédie*. D'ailleurs la doctrine du *Dictionnaire* ne présente point de divergence notable avec celle des autres ouvrages de Bergier. — 12° *Discours sur le mariage des protestants*, in-8°, Paris, 1787. — 13° *De la source de l'autorité*, in-12, 1789, sans nom d'auteur, dissertation d'actualité au début même de l'Assemblée constituante. — 14° *Observations sur le divorce*, ouvrage posthume, in-8°, réponse à un écrit distribué à l'Assemblée constituante en faveur du divorce. — 15° Quelques ouvrages posthumes : *Tableau de la miséricorde divine*, imprimé à Besançon, en 1821 ; *Examen du système de Bayle sur l'origine du mal* ; *Remarque sur cette question, si la foi est contraire à la raison* ; *Plan de la théologie*, ouvrages imprimés à Besançon, en 1831. Un volume de *Sermons* a été publié à Paris, en 1852.

III. Doctrine et méthode du *Dictionnaire théologique*. — Cet ouvrage, d'ailleurs fidèle résumé de tous les ouvrages de Bergier, mérite un examen spécial au point de vue de la doctrine et de la méthode.

1° *Au point de vue doctrinal*, le *Dictionnaire théologique* n'est point à l'abri de tout reproche. Il suffira de signaler ici les lacunes principales. — 1. La notion du surnaturel de la grâce n'est point nettement donnée. Nulle part il n'est dit clairement que la fin de l'ordre surnaturel est la vision intuitive de l'essence divine, rendue accessible à l'intelligence humaine par une sorte de puissance absolument supérieure à toutes les forces créées et créables, et à laquelle la grâce surnaturelle prépare et dispose en cette vie. On déclare seulement que le salut éternel est le bonheur du ciel, t. VII, p. 264, art. *Salut*, et que la béatitude que nous espérons est surnaturelle, soit parce que Dieu aurait pu d'abord destiner l'homme à un bonheur moins parfait, soit parce que nous en étions déchus par le péché d'Adam, et que le pouvoir, les moyens et l'espérance d'y parvenir, nous ont été rendus par la rédemption. Le secours de la grâce actuelle que Dieu nous donne pour faire des bonnes œuvres est surnaturel dans ces trois sens, t. VII, p. 454, art. *Surnaturel*. De même au mot *Grâce*, t. III, p. 385, il est dit : « Comme depuis le péché d'Adam, l'entendement de l'homme est obscurci par l'ignorance et sa volonté affaiblie par la concupiscence, on soutient que, pour faire le bien surnaturel, il a besoin non seulement que Dieu éclaire son esprit par une illumination soudaine, mais encore que Dieu excite sa volonté par une motion indélibérée. C'est dans ces deux choses que l'on fait consister la grâce actuelle. » De ces imprécisions théologiques sur la notion du surnaturel de la grâce, l'on peut rapprocher une définition quelque peu équivoque de la religion naturelle : « Faut-il bannir du langage théologique le nom de religion naturelle ? Non sans doute, mais il faut en fixer le sens et en écarter l'abus. On peut très bien appeler ainsi la religion primitive que Dieu a prescrite à notre premier père et aux patriarches ses descendants, puisqu'elle était très conforme à la nature de Dieu et à la nature de l'homme, dans les circonstances où l'humanité se trouvait pour lors. Mais elle était surnaturelle dans un autre sens, puisqu'elle était révélée, et sans cette révélation les hommes n'auraient pas été capables de l'inventer. » Art. *Religion naturelle*, t. VII, p. 128.

2. En défendant la thèse de la nécessité morale de la révélation pour une connaissance pratiquement suffisante des vérités religieuses simplement naturelles, Bergier ne met pas assez en lumière ce que l'Église a nettement enseigné à l'encontre du fidéisme et du traditionalisme, art. *Ame*, t. I, p. 94 ; art. *Religion naturelle*, t. VII, p. 128 ; art. *Sauvage*, t. VII, p. 313. Cependant à l'article *Raison*, t. VII, p. 80, on rencontre ce léger correctif : « Autre chose est de dire que la raison humaine une fois éclairée par la révélation est capable de sentir et de prouver la vérité des dogmes primitifs professés par les patriarches, et autre chose de soutenir que la raison toute seule, sans aucun secours étranger, peut les découvrir. » Aussi Bergier professe peu d'estime pour la philosophie chrétienne ou scolastique. Elle ne trouve point place à l'article *Philosophe*, *philosophie*, ni sous le nom de scolastique attribué à la

seule théologie scolastique. Les écarts du philosophisme du XVIIIe siècle ne sauraient justifier une omission aussi considérable.

3. On ne peut admettre d'une manière absolue cette assertion : « La preuve de la religion la plus convaincante pour le commun des hommes est la conscience ou le sentiment intérieur. Il n'en est aucun qui ne sente qu'il a besoin d'une religion qui l'instruise, qui le réprime, qui le console. Sans avoir examiné les autres religions, il sent par expérience que le christianisme produit en lui ces trois effets si essentiels à son bonheur ; il en trouve donc la vérité au fond de son cœur. Ira-t-il chercher des doutes, des disputes, des objections comme font les sceptiques? Si on lui en oppose, elles feront peu d'impression pour lui ; le sentiment intérieur lui tient lieu de toute autre démonstration. » Art. *Scepticisme,* t. VII, p. 318.

4. On sait que, sur la question des doctrines gallicanes, Bergier ne s'élève point au-dessus des préjugés malheureusement trop communs à son époque. Art. *Gallican,* t. III, p. 332; art. *Infaillibilistes,* t. IV, p. 200 sq.; art. *Roi,* t. VII, p. 181 sq.

2° *Au point de vue de la méthode,* nous nous bornerons aux deux remarques suivantes : 1. Bergier ne s'est point proposé d'exposer scientifiquement l'enseignement théologique ni de démontrer son accord avec les autres sciences, mais simplement de réfuter les attaques des philosophes du XVIIIe siècle contre le fait de la révélation chrétienne et contre les dogmes qu'elle propose à notre croyance. Bergier reste exclusivement sur ce terrain, quelle que soit la matière qu'il traite, dogme, morale, histoire, criticisme biblique ou patristique. On peut lui reprocher d'avoir ainsi restreint sa défense ; mais on doit juger l'œuvre elle-même d'après le plan qu'il s'est tracé. D'ailleurs, bien que la position des ennemis de la révélation chrétienne soit actuellement changée et que leurs objections aient revêtu une forme nouvelle, la défense de Bergier, même aujourd'hui, n'est point sans valeur. — 2. La critique de Bergier subit l'influence de son temps et de son milieu ; sur beaucoup de points, parfois très importants, elle se ressent de l'insuffisance des ressources documentaires et de l'imperfection des méthodes régnantes. Mais quels que soient les défauts constatés par la critique contemporaine, il reste à Bergier le mérite d'avoir été le premier initiateur d'une œuvre en elle-même très utile, que chaque siècle devra réédifier avec l'appoint de matériaux nouveaux et de méthodes plus perfectionnées.

Rohrbacher, *Histoire universelle de l'Église catholique,* Paris, 1848, t. XXVII, p. 383 sq.; Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1895, t. III, col. 270 sq.; *Kirchenlexikon,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1883, t. II, col. 418 sq.; Herzog-Schaff, *A religious encyclopædia,* Edimbourg, 1883, t. I, p. 246; *Notice historique sur Bergier,* en tête du *Dictionnaire,* édit. Migne, Paris, 1850, t. I, col. 9-16.

F. DUBLANCHY.

BÉRITAUT. Voir ALEXANDRE DE LA PASSION, t. I, col. 785.

BERLENDI François, théologien italien de l'ordre des théatins, né le 25 août 1678, mort à Venise le 21 juin 1746, a donné un travail important *Delle oblazioni all' altare dissertatio storico-teologica,* in-4°, Venise, 1733, 1736. Une troisième édition en a été publiée en latin sous le titre : *De obligationibus ad altare communibus et peculiaribus, hoc est, missæ stipendii integra secundum ætates dispositio : dissertatio historico-theologica, editio prima latina post duas italicas emendatior et auctior novis inquisitionibus, animadversionibus atque figuris,* in-4°, Venise, 1743.

Hurter, *Nomenclator,* t. II, col. 1558.

B. HEURTEBIZE.

BERMAN Jean-Pierre, naquit le 1er janvier 1793, à Virming, paroisse de langue allemande, qui appartint au diocèse de Nancy de 1802 à 1874 et fait maintenant partie du diocèse de Metz. Dès le jeune âge il manifesta le désir de devenir prêtre ; ses parents, de condition très modeste, s'imposèrent de lourds sacrifices pour favoriser sa vocation. Il commença ses études au petit collège ecclésiastique d'Insming (canton d'Albestrof), les acheva au grand séminaire de Nancy, et reçut l'ordination sacerdotale en 1816. Il fut successivement vicaire à Fénétrange, 1816-1819 ; curé de Niderstinzel, 1819-1824 ; missionnaire diocésain, sous la direction de l'abbé Rohrbacher, 1824-1826 ; curé à Glonville et à Cirey, 1826-1828. Après ces douze années d'un ministère très varié et toujours très chargé, il fut nommé professeur de théologie morale au grand séminaire de Nancy. Il remplit cette fonction pendant vingt-cinq ans, sauf deux années d'interruption à la suite de la révolution de 1830. En 1853, il occupa une stalle de chanoine titulaire à la cathédrale de Nancy, et mourut le 15 mai 1855. Il avait fondé, en 1838, une œuvre qui subsiste encore à Nancy, pour la préservation des filles sans place. Comme elle recueillait à l'origine surtout des domestiques de langue allemande, on l'appelle : l'œuvre de Sainte-Marie des Allemandes.

Quand Berman commença d'enseigner au séminaire de Nancy, on y suivait comme manuel classique la Théologie de Bailly, mise depuis à l'Index par décret du 7 décembre 1852, parce qu'elle était fortement imprégnée de jansénisme. Voir col. 27. Les opinions morales de l'auteur, ordinairement très sévères, ne plaisaient guère au nouveau professeur ; il les rectifiait et leur opposait les solutions de saint Alphonse de Liguori. Bientôt il estima plus sage de renoncer complètement à Bailly et dicta à ses élèves des définitions, des thèses nouvelles, des applications pratiques, qui à la fin constituèrent des traités complets. Puis il rédigea ces traités en forme méthodique, et les fit autographier en quatre fascicules pour les distribuer au séminaire et au dehors. Enfin, il profita des loisirs de ses dernières années pour les faire imprimer. Sept volumes parurent presque simultanément, sous ce titre général : *Theologia ex S. Liguorio et aliis probatissimis auctoribus methodice digesta et seminariorum cursui accommodata.* En voici le détail : *De actibus humanis, de legibus, de peccatis,* Paris et Nancy, 1854 ; *De Decalogo,* 1854 ; *De jure et contractibus,* 1854 ; *De censuris et irregularitatibus,* 1854 ; *De pœnitentia,* 1854 ; *De matrimonio,* 1854 ; *De sacrosancta eucharistia,* 1855. Ces traités sont écrits dans un esprit prudent et ferme, réellement inspiré de saint Liguori et des meilleurs auteurs probabilistes. Toutefois ils ne furent pas longtemps classiques, même au séminaire de Nancy, pour deux raisons. D'abord ils sont trop longs. Sept volumes pour un manuel classique de morale, n'est-ce pas trop? Ensuite ces traités sont diffus, surchargés à l'excès de distinctions, de divisions, sous-divisions, questions subsidiaires, corollaires, etc., à tel point que les idées générales sont noyées dans le détail. L'esprit de synthèse manque à l'auteur. Les traités de Berman, le *De pœnitentia* en particulier, pourront toujours être consultés avec fruit, mais ils ont été bien dépassés par les manuels classiques qui furent édités depuis. Le grand mérite du professeur de Nancy, à notre sens, est d'avoir un des premiers réagi avec énergie et constance contre les doctrines d'un rigorisme exagéré qui avaient cours dans beaucoup de séminaires de France, pendant le premier tiers du XIXe siècle.

Pomme, *Les vertus d'un saint prêtre ou vie de M. Berman,* Nancy, 1876.

A. BEUGNET.

1. BERNARD (Saint), abbé de Clairvaux. — I. Vie. II. Œuvres. III. Lutte contre Abélard. IV. Doctrine. V. Caractère particulier et influence de cette doctrine.

I. VIE. — Saint Bernard, le dernier des Pères, que l'Église honore à la fois comme saint et comme docteur,

naquit en 1090, à Fontaines-lès-Dijon (Côte-d'Or). Son père, Tescelin, était un officier de la cour du duc de Bourgogne ; sa mère, Aleth (Alette, Aalays), était fille du seigneur de Montbard. Dès sa plus tendre enfance, il fit preuve d'une piété extraordinaire. Vers l'automne de 1111, il prit le parti de renoncer au monde, et dans son ardeur de prosélytisme il entraîna à sa suite trente compagnons parmi lesquels figurent ses frères et son oncle Gaudry. On les voit à Châtillon-sur-Seine faire pendant six mois l'apprentissage de la vie monastique et entrer à Cîteaux au printemps de l'année 1112.

Trois ans plus tard l'abbé Étienne Harding l'envoyait fonder l'abbaye de Clairvaux (juin 1115), qui devait à son tour devenir la mère de tant d'autres abbayes. Bernard en compta jusqu'à soixante-huit avant de mourir. Vacandard, *Vie de saint Bernard,* Paris, 1895, t. II, p. 554.

Bientôt le zèle du fondateur de Clairvaux se fit sentir non seulement dans son ordre, mais encore dans toute l'Église de France et jusque dans la Ville Éternelle. Tous les ordres religieux, notamment l'abbaye de Cluny, cf. *Apologia ad Guillelmum, P. L.,* t. CLXXXII, col. 895-918, subissent son influence. La cour de Louis le Gros n'y échappe pas davantage. Éclate le schisme d'Anaclet II ; Bernard, après avoir examiné au concile d'Étampes (1130) les titres d'Innocent et d'Anaclet à la tiare, estime qu'aucune des deux élections qui divisent Rome n'est exempte d'irrégularité, mais, pour éviter un plus grand mal, il passe par-dessus ces vices de forme et se prononce en faveur d'Innocent, dont les qualités morales lui paraissent offrir une garantie pour la dignité de l'Église et sa prospérité. Louis le Gros accepte sa décision, et bientôt après Henri Ier d'Angleterre et le roi Lothaire s'y rallient également. Mais les partisans d'Anaclet, nombreux à Rome, à Milan et dans le sud de l'Italie, ne sont pas disposés à céder. Trois fois Bernard entreprend un voyage au delà des Alpes (1133, 1135, 1137) et finit par faire triompher la cause d'Innocent. Il séjourne à Rome de décembre 1137 à juin 1138. Vers ce temps Anaclet meurt ; on lui donne pour successeur l'antipape Victor IV. Mais l'abbé de Clairvaux détache peu à peu du nouvel antipape tous les Romains. Victor sent le ridicule de sa situation et vient se jeter aux pieds d'Innocent II. C'était la fin du schisme.

De retour en France, Bernard eut bientôt à s'occuper de questions dogmatiques que soulevait le célèbre professeur de Sainte-Geneviève, Pierre Abélard. On sait comment il fut, en quelque sorte, contraint de paraître au concile de Sens (1140), comment il instruisit le procès d'Abélard, et comment, après le refus de celui-ci de s'expliquer, il fit condamner sa doctrine. Abélard, qui en avait appelé à Rome, fut condamné par Innocent II. Voir ABÉLARD, t. I, col. 43, et plus loin.

Un disciple d'Abélard, Arnauld de Brescia, agita aussi quelque temps les esprits en France. L'abbé de Clairvaux l'en fit expulser, le poursuivit dans sa retraite à Zurich et en Allemagne, et le dénonça au pape comme un perturbateur de l'ordre public. Après une réconciliation plus apparente que réelle avec la papauté, Arnauld souleva contre elle, à plusieurs reprises, le peuple romain. Il finit par tomber entre les mains des défenseurs du pape et fut condamné à mort. Voir ARNAULD DE BRESCIA, t. I, col. 1972. Cf. Vacandard, *Histoire de saint Bernard,* 1895, t. II, p. 235 sq.

D'autres périls menaçaient l'Église de France. Au nord l'hérésie manichéenne, qui avait pris racine au château de Montwimer ou Montaimé, dans le diocèse de Châlons (Marne), s'étendit de là jusqu'à la mer et jusqu'au Rhin. Cologne surtout en fut infecté. L'abbé de Clairvaux la poursuivit de ses dénonciations et de ses invectives dans ses sermons LXV et LXVI, *in Cantica.* Au sud, spécialement dans le Languedoc, Pierre de Bruys et un de ses amis, non moins redoutable, du nom de Henri [illegible] le peuple contre le clergé, abolissaient le culte et détruisaient les églises. Bernard entreprit de remédier à ces maux, en évangélisant la région qui était le théâtre de ces désordres. Sa présence à Bordeaux, à Bergerac, à Périgueux, à Sarlat, à Cahors, à Toulouse, à Albi, en 1145, arrêta pour quelque temps les progrès de l'hérésie henricienne. Mais il ne parvint pas à l'éteindre complètement, et l'on sait comment, un peu plus tard, de ses cendres sortit l'hérésie des Albigeois, qui éclata comme un immense incendie. Voir HENRI ET LES HENRICIENS, et PIERRE DE BRUYS. Cf. Vacandard, *Histoire de saint Bernard,* t. II, p. 217 sq.

Cependant les malheurs de l'Église d'Orient sollicitaient l'attention de Bernard. Louis VII et le pape Eugène III exhortent les chevaliers français à entreprendre une seconde croisade. L'abbé de Clairvaux se fait à Vézelay leur interprète (31 mars 1146). Sa prédication enflamme tous les cœurs. Il la continue par des lettres qu'il envoie de tous côtés. Non content d'écrire, il visite les villes des bords du Rhin et les pousse également à s'enrôler pour la croisade. Le roi Conrad III hésite à s'y associer. Bernard, qui le rencontre à Spire (décembre 1146-janvier 1147), finit par l'y déterminer. Mais comme l'entreprise échoua, faute d'une sérieuse et forte organisation militaire, Bernard eut à se défendre de l'avoir conseillée. Les attaques dont il fut alors l'objet lui causèrent un vif chagrin. Cela ne l'empêcha pas de former avec Suger un projet de nouvelle croisade, projet qui d'ailleurs avorta tristement. Cf. Vacandard, *Histoire de saint Bernard,* c. XXVII, XXXI, t. II, p. 259, 415.

Cependant l'évêque de Poitiers, Gilbert de la Porrée, était dénoncé, au concile de Reims (1148), comme auteur d'une théorie philosophique qui portait atteinte au dogme de la Trinité. On lui reprochait d'enseigner que la *divinité* était une réalité distincte de *Dieu.* L'abbé de Clairvaux attaqua vivement cette erreur et fit signer à Gilbert une profession de foi orthodoxe. Voir GILBERT DE LA PORRÉE. Cf. Vacandard, *Histoire de saint Bernard,* t. II, c. XXVIII, p. 327 sq. ; de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité,* 2e série, étude VIIIe, c. III, a. 4, Paris, 1892, p. 87 sq.

Nous ne nous attarderons pas à raconter les conflits entre l'Église et l'État auxquels l'abbé de Clairvaux fut mêlé. Nous ne dirons donc rien de ses démêlés avec Louis le Jeune. Cf. Vacandard, *Vie de saint Bernard,* c. XXIV, t. II, p. 177 sq. De ses rapports avec la papauté, nous ne ferons qu'indiquer la leçon qu'il lui adressa dans le traité *De consideratione,* destiné à procurer la réforme de la cour de Rome. L'ouvrage est dédié à Eugène III, qui avait été moine à Clairvaux. Dans un langage parfois un peu vif, Bernard dénonce tous les abus que la faiblesse des papes tolérait au sein de l'Église et surtout de la curie. Le Ve livre a plutôt un caractère philosophique et dogmatique. L'auteur y vise encore manifestement la doctrine de Gilbert de la Porrée.

Lorsqu'il eut achevé ces lignes (au plus tard 1152), Bernard touchait au terme de sa carrière. Ses dernières années furent attristées par des chagrins de toutes sortes, notamment par la trahison de son secrétaire Nicolas. Mais rien n'était capable d'abattre son courage. Quelques mois avant de mourir, malgré l'épuisement de ses forces, il se rendit encore à Metz pour rétablir la paix entre les Messins et le duc de Lorraine. Vers le mois de juillet 1153, il apprit la mort de son cher disciple, le pape Eugène III. Le 20 août suivant, il rendait lui-même son âme à Dieu ; il était âgé de 63 ans. Vingt ans plus tard, par une bulle en date du 18 janvier 1174, Alexandre III l'inscrivait au nombre des saints. Le pape Pie VIII lui conféra en 1830 le titre de docteur ; il est connu communément sous le titre de *Doctor mellifluus.*

[illegible]

Vita prima, composée de cinq ou même de six livres et qui a pour auteurs Guillaume de Saint-Thierry (l. I), Ernaud de Bonneval (l. II), Geoffroy, secrétaire de saint Bernard (l. III-V), témoins oculaires ou contemporains; le *Liber sextus* de la *Vita prima* est également l'œuvre de témoins oculaires, entre autres de Geoffroy. La *Secunda vita*, due à la plume d'Alain d'Auxerre (entre 1167 et 1170), résume et modifie légèrement la *Vita prima*. Puis vient une *Vita tertia* qui n'est autre qu'une ébauche de Geoffroy, utilisée par les auteurs de la *Vita prima*. Ajoutons une *Vita quarta* de Jean l'Ermite, le *Liber miraculorum* de Herbert, et l'*Exordium magnum cisterciense*, qui sont un peu postérieurs et qui contiennent certains traits d'un caractère légendaire. Tous ces ouvrages ont été plusieurs fois imprimés. Migne les a reproduits, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 225 sq. La valeur de ces sources a été examinée à fond par G. Hüffer, *Der heilige Bernard von Clairvaux, eine Darstellung seines Lebens und Wirkens*, t. I (*Vorstudien*), Munster, 1886, et par E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, 1895, t. I, Introduction, p. IX-LIV.

II. ŒUVRES. — *I. SERMONS.* — L'abbé de Clairvaux a laissé un grand nombre d'ouvrages, au premier rang desquels il convient de placer ses sermons, qui se répartissent chronologiquement entre 1115 et 1153. Ces sermons peuvent se diviser en quatre séries : 1° *Sermones de tempore;* 2° *Sermones de sanctis;* 3° *Sermones de diversis;* 4° *Sermones in Cantica.*

1° Les *Sermones de tempore*, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 35-360, sont au nombre de quatre-vingt-six, auxquels il faut joindre un fragment de sermon, découvert par M. Georg Hüffer, *Der heilige Bernard von Clairvaux*, Munster, 1886, p. 237 sq. Ce groupe comprend, outre les sermons des dimanches et des fêtes, les quatre sermons *De laudibus Virginis super Missus est,* un sermon sur les saints Innocents et dix-sept sermons sur le Psaume XC, *Qui habitat,* prêchés probablement pendant le carême de l'année 1140. Au point de vue théologique, il y a lieu de signaler la discussion des motifs pour lesquels l'Église rend un culte aux saints Innocents. « Le martyre qu'ils endurèrent à cause du Christ suffit à leur sanctification, ... comme le baptême suffit aujourd'hui aux autres enfants sans aucun usage de la volonté propre... Si vous cherchez quels étaient leurs mérites devant Dieu pour être couronnés, cherchez aussi quels étaient leurs crimes devant Hérode pour être massacrés... Hérode aurait pu mettre à mort des innocents; et le Christ n'aurait pu couronner ces innocents, tués à cause de lui? » *In nativit. Innocent.*, c. II. Le sermon XII sur le Psaume XC fournit aussi une théorie sur les anges gardiens que nous aurons occasion d'examiner plus loin.

2° Les sermons *De sanctis, P. L.,* t. CLXXXIII, col. 360-536, sont au nombre de quarante-trois; ils contiennent l'éloge de plusieurs saints et surtout ils exposent les principaux mystères de la vie de la sainte Vierge. Le sermon sur la Nativité de Marie est intitulé : *De aquæductu.* C'est le plus important de ceux que Bernard prononça sur les prérogatives de la mère de Dieu; toute sa théorie de la médiation de la sainte Vierge y est développée. Dans les panégyriques de saint Victor, de saint Malachie, du bienheureux Humbert, on trouve exposée sa doctrine sur l'intercession des saints. On pourrait rattacher au groupe des panégyriques l'éloge funèbre que Bernard fit de son frère Gérard dans son commentaire du Cantique des Cantiques, *Serm.*, XXVI, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 903 sq.

3° Les sermons *De diversis, P. L.,* t. CLXXXIII, col. 537-748, généralement beaucoup plus courts que les précédents, sont au nombre de cent vingt-cinq. Mais il faut réduire ce chiffre à cent dix-sept : les sermons VI, VII, XXI sont de Nicolas de Clairvaux; les sermons VIII, XXVIII sont attribués communément à Guerric d'Igny, il se peut cependant qu'ils soient de saint Bernard; cf. Vacandard, *Vie de saint Bernard,* 1re édit., t. I, p. 454, note 3; les sermons XL et XLI ont une origine douteuse, et le sermon LXVIII est un doublet de XXXII.

4° Bernard composa une série de sermons sur le Cantique des Cantiques. Son commentaire s'arrête aux mots *In lectulo meo quæsivi,* III, 1. Les vingt-quatre premiers sermons ont été prononcés de l'Avent 1135 à 1138. Après une interruption assez prolongée, il reprit son thème. Le sermon LXXX est de 1148. Les six sermons suivants ont précédé sa mort de peu de temps. Cela forme un total de quatre-vingt-six sermons, *P. L.,* t. CLXXXIII, col. 785-1193. Gilbert, abbé de Swinshed (ou de Hoilandia), a continué, après Bernard, le commentaire interrompu, sans pouvoir l'achever, *P. L.,* t. CLXXXIV, col. 14-252. Son XLVIIIe et dernier sermon s'arrête au verset : *Dilectus meus candidus,* V, 10. Le commentaire de Bernard est avant tout une œuvre mystique. Çà et là cependant l'auteur développe ses théories dogmatiques. C'est ainsi par exemple que, dans le sermon V, il étudie les différentes sortes d'esprits; il en distingue quatre : l'esprit divin, l'esprit angélique, l'esprit humain et l'esprit de la bête. Le sermon VIII est consacré à l'étude du Saint-Esprit. Dans le sermon XIX Bernard traite des anges et de leur hiérarchie. Il examine, sermon XXVII, l'origine de l'âme, et l'on sait que Bérenger (voir BÉRENGER PIERRE) lui a vivement reproché sa doctrine. Dans le sermon XLI est exposée la théorie de la contemplation, que nous étudierons plus loin. Même thème dans le sermon LII. Ayant à expliquer le texte : *Capite nobis vulpes parvulas quæ demoliuntur vineas,* II, 15, Bernard en prend occasion pour combattre les hérésies manichéennes dont le prévôt de Steinfeld, Evervin, lui avait signalé les ravages à Cologne : c'est le sujet des sermons LXIV-LXVI. En quoi consiste l'unité du Père et du Fils, le sermon LXXI l'explique. Le sermon LXXIV décrit les visites que le Verbe fait à l'âme qui est devenue son épouse. On trouve dans le sermon LXXX une réfutation des théories trinitaires de Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers. Le sermon LXXXIII est un hymne à l'amour divin qui embrase l'âme humaine; il y aura lieu de revenir sur ce sujet en exposant le mysticisme de l'abbé de Clairvaux.

On a pu croire jadis que le fameux manuscrit des Feuillants, maintenant à Paris, Bibliothèque nationale, n. 24768 du fonds français, contenait une édition originale des sermons prononcés en français par saint Bernard pendant le cours de l'année liturgique, d'après la rubrique initiale : « Ci encomencent li sermon saint Bernart k'il feit de l'Avent et des altres festes parmei l'an. » Il est aujourd'hui démontré que *Li sermon saint Bernart* sont une traduction en dialecte lorrain, voire messin, du texte latin que nous possédons. Cf. W. Fœrster, *Li sermon saint Bernart: Alteste französische Uebersetzung der lateinischen Predigten Bernard von Clairvaux, nach der Feuillantines Handschrift in Paris,* Erlangen, 1885. Ces sermons sont au nombre de quarante-cinq. M. Fœrster a fait voir, p. X-XI, que la traduction se traîne sur le latin, dont elle ne peut rendre les jeux de mots. A quelle époque furent-ils traduits? M. Fœrster pense, avec assez de raison, que *Li sermon saint Bernart* sont compris dans la condamnation portée en 1199, par le pape Innocent III, contre les traductions de la Bible et des Pères, qui lui avaient été signalées par l'évêque de Metz. Ils seraient donc de la fin du XIIe siècle.

Les quarante-cinq sermons correspondent à la période de l'année liturgique comprise entre l'Avent et l'Annonciation. En 1889, von Tobler signala l'existence d'un second recueil de sermons français de saint Bernard à la Bibliothèque royale de Berlin, *Die romanischen Meerman-Handschriften des sir Thomas Phillipps, n. 20.* Ce manuscrit comprend quarante-trois sermons de la seconde période de l'année, de l'Annonciation à l'Assomption. Les trois premiers correspondent aux trois derniers du manuscrit des Feuillants. Il faudrait, selon Tobler, en faire remonter la traduction à la fin du XIIe siècle ou au commencement du XIIIe. Tous les sermons se retrouvent dans les éditions latines des œuvres

de saint Bernard, sauf les numéros 30, 31 et 43, dont von Tobler ignore la provenance. Le savant critique ne publia que quelques sermons de son manuscrit : *Predigten des heiligen Bernhard in altfranzösischer Uebertragung*, dans *Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenchaften zu Berlin*, 1889, p. 291-308. Mais en 1894 M. Alfred Schutze édita totalement ce second recueil, *Predigten des Bernhard in alter französischer Uebertragung*, t. CCIII de la collection de la Société littéraire de Stuttgart.

L'existence d'un autre manuscrit avait été signalée dès l'année 1814 par Daunou, *Histoire littéraire de la France*, t. XIII, p. 193. On sait qu'il est entré au Musée Dobrée, récemment ouvert dans la ville de Nantes. M. Léopold Delisle en a donné la description dans le *Journal des savants*, mars 1900, p. 150. L'écriture, disposée sur deux colonnes (à la différence des deux autres manuscrits de la version française, qui sont à longues lignes), semble pouvoir être rapportée à la fin du XII[e] siècle ou au commencement du XIII[e]. La meilleure partie du manuscrit, fol. 1-162, est occupée par la traduction française des quarante-quatre premiers sermons de saint Bernard sur le Cantique des Cantiques. M. Delisle cite la première page : « Ici comencet li primers sermons saint Bernart sor les cantikes, » etc., et donne l'en-tête de tous les sermons avec le texte latin en regard. Au fol. 201, vient une traduction des sermons *Super Missus est* : « De la loenge de Nostre Dame. La devotions me commande ke ge alcune chose escrie, mais li occupations le moi defent. »

La réunion de ces trois recueils forme donc une traduction presque complète des sermons de saint Bernard en langue romane, aux environs de l'an 1200. Cf. L. Delisle, *op. cit.*, p. 148-161 ; A. Schulze, *Zu den altfranzösischen Bernhardhandschriften*, *Sonderabdruck aus Beiträge zur Bücherkunde und Philologie August Wilmanns zum 25 März 1903 gewidmet*, Leipzig, 1903, p. 389-404 ; L. Delisle, *Journal des savants*, juin 1903, p. 347-348.

On peut consulter Dom Leopold Janauschek, *Bibliographia Bernardina*, Vienne, 1891, une bibliographie complète des sermons de saint Bernard. Nous ne signalerons ici que les plus anciennes et les plus importantes éditions. Sous le n. 1, Janauschek indique, comme la première de 1472, une édition des *Homiliæ super Missus est*. En 1475 parut à Mayence une édition qui renfermait cent quatre-vingts sermons. Les sermons sur le Cantique des Cantiques ne sont pas compris dans cette édition. Ils parurent à part en 1481 à Rostock. La même année les sermons *De tempore* et *De sanctis* étaient imprimés à Bruxelles. Cf. Janauschek, n. 61. Sous le n. 62, on voit encore une édition des sermons *De tempore, De sanctis, De diversis*, publiée à Heidelberg en 1481. Nous ne citerons pas d'autres incunables. La meilleure édition des sermons de saint Bernard est celle que donna Mabillon en 1690, dans les *Sancti Bernardi Opera omnia*, 2 in-fol., Paris, et qui a été rééditée depuis, en 1724, par Edmond Martène et Ursin Durand ; en 1854, 1859, 1879, par Migne, *P. L.*, t. CLXXXIII. Nous devons signaler, en outre, celle qui parut en 1891, sous la direction des D[rs] Gsell et Janauschek, à l'occasion du huitième centenaire de la naissance de saint Bernard, *Xenia Bernardina*, *Sermones de tempore, de sanctis, de diversis*, [illegible] Vienne, 1891.

II. TRAITÉS ET OPUSCULES. — Dans ce groupe nous rangeons, avec les traités proprement dits, quelques épitres des plus importantes : *Epist.*, XLII, LXXVI, CXC.

1° L'opuscule le premier en date est le *Tractatus de gradibus humilitatis et superbiæ*, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 941 sq., qui fut composé avant 1125, peut-être dès 1121. Bernard l'écrivit à la demande de Godefroid, abbé de Fontenay. C'est un résumé des entretiens qu'il avait eus avec ses moines de Clairvaux, un commentaire de la règle de saint Benoît. A l'exemple du patriarche des moines d'Occident, il pose l'humilité à la base de la perfection évangélique et il en donne cette définition : « L'humilité est une vertu qui rend l'homme vil à ses propres yeux par la connaissance très vraie qu'il a de son être. » *Humilitas est virtus qua homo verissima sui cognitione sibi ipsi vilescit.* Dans la première partie de l'ouvrage, Bernard développe cette pensée en neuf chapitres. Les treize chapitres de la seconde partie sont consacrés à l'explication des douze degrés de l'humilité, indiqués par la règle de saint Benoît. Mais, au moment d'aborder ce travail d'analyse psychologique, Bernard s'aperçoit qu'il est beaucoup plus aisé de définir une vertu par son contraire que par son essence. Au lieu des douze degrés de l'humilité, il décrit donc les douze degrés de l'orgueil, qui sont, d'après lui, la curiosité, la légèreté d'esprit, la folle joie, la jactance, la singularité, l'opiniâtreté, l'arrogance, la présomption, l'hypocrisie, la révolte, la licence et l'habitude de pécher. Nous devons à cette méthode quelques portraits qui ne dépareraient pas la galerie des *Caractères* de La Bruyère, notamment les portraits du moine qui s'abandonne à la jactance et de celui qui recherche la singularité.

2° Le *Liber de diligendo Deo*, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 973 sq., parut vers 1126. Bernard l'adresse à son ami, un Français, originaire de la Châtre, le cardinal Haimeric (ou Aimery), chancelier de l'Église romaine. Le sujet qu'il traite est l'amour de Dieu, l'amour affectif. Il en décrit la mesure, *modus*, les causes, l'origine, les degrés et l'obligation. Il emprunte à Sévère de Milève (croyant l'emprunter à saint Augustin) la belle formule : « La raison d'aimer Dieu, c'est Dieu lui-même ; et la mesure de l'aimer, c'est de l'aimer sans mesure. » *Causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere.* Cet amour a pour motif, non seulement Dieu lui-même et ses perfections, mais encore notre propre avantage. Nous commençons par nous aimer et nous nous élevons insensiblement à l'amour de Dieu jusqu'au mépris de nous-mêmes. On passe ainsi par différents degrés : l'amour de soi, l'amour de Dieu pour soi, l'amour de Dieu pour lui-même, et enfin l'amour pur, en d'autres termes, par l'amour-propre, l'amour mercenaire, l'amour filial et l'amour béatifique. Tous les hommes sont obligés d'aimer Dieu : les gentils, les juifs et surtout les chrétiens. « Que rendrai-je au Seigneur pour ce qu'il m'a donné ? Dans sa première œuvre (la création) il m'a donné à moi-même ; dans la seconde (la rédemption), il se donne lui-même à moi ; et en se donnant, il m'a rendu à moi-même. Donné et rendu à moi-même, je me dois donc à lui et je me dois deux fois. » C. V, n. 15. — Le traité *De diligendo Deo* est un de ceux qui tentèrent de bonne heure les traducteurs. Il se trouve à Nantes dans le manuscrit du musée Dobrée (dont nous avons parlé plus haut), à la suite des sermons sur le Cantique des Cantiques, fol. 162, sous ce titre : « L'epistle l'abei Bernart de Cleresvals a un eveske cardinal, de diligendo Deo. Al baron noble sanior diacone et cardinal et cancelier de le romaine glise, Bernars, ki abes est apelez. »

3° L'*Apologia ad Guillelmum S. Theodorici abbatem*, écrite vers 1127. *P. L.*, t. CLXXXII, col. 896 sq. — La façon sévère dont les cisterciens appliquaient la règle de saint Benoît était une leçon indirecte adressée aux bénédictins. Certains moines de Clairvaux eurent en outre l'imprudence de la souligner par une critique mordante des usages clunistes. Pierre le Vénérable releva ces reproches, en traitant les cisterciens de « pharisiens ». Bernard, qui avait blâmé assez vertement les clunistes dans sa lettre à Robert, *Epist.*, I, se trouvait de la sorte sous le coup du blâme de Pierre le Vénérable. Ses amis s'émurent de cette situation. Guillaume de Saint-Thierry (de Reims), qui appartenait lui-même à l'ordre bénédictin, lui conseilla de se défendre et de s'expliquer. De là l'*Apologia*. « Je ne vois pas bien, dit Bernard, ce que vous demandez de moi. Si je vous ai bien compris, il me faut faire réparation aux clunistes, qui nous accusent d'être leurs détracteurs ; il me faut aussi reprendre dans leur nourriture et leur habillement tous les abus que vous me signalez. Comment le faire sans

scandale, et comment échapper au reproche de me contredire moi-même? » L'abbé de Clairvaux commence par se justifier du reproche d'intolérance; il fait l'éloge de toutes les communautés religieuses, notamment de Cluny, et prend à partie les membres de son ordre qui jetaient imprudemment le discrédit sur les moines noirs. Après avoir ainsi infligé aux « pharisiens » de Citeaux une leçon dans laquelle Pierre le Vénérable eût reconnu ses propres pensées, il se sent plus à l'aise pour signaler et censurer les dérèglements de l'ordre bénédictin. Son blâme porte sur la nourriture, le vêtement, le luxe des équipages. Il s'en prend même au style et à la décoration des églises. Les représentations figurées lui paraissent un hors-d'œuvre dans les monastères. A plus forte raison proscrira-t-il la sculpture symbolique. De là l'invective fameuse qui commence par ces mots: « Dans les cloîtres, sous les yeux des frères occupés à lire, à quoi bon ces monstres ridicules, ces belles horreurs, ces horribles beautés? A quoi bon ces singes immondes? ces lions farouches? ces centaures monstrueux? ces êtres demi-humains? » etc. *Apologia*, n. 29. « Si vous n'avez pas honte de ces inepties, ajoute-t-il, ayez au moins honte des dépenses qu'elles vous causent. » C'est sur cette dernière réflexion que Bernard clôt ses critiques.

4° *Tractatus* (*Epist.*, XLII) *ad Henricum, Senonensem archiepiscopum, de moribus et officio episcoporum*, écrit vers 1127. *P. L.*, t. CLXXXII, col. 809 sq. — Après avoir vécu quelque temps à la cour dans la dissipation, Henri s'était retiré dans son diocèse, à l'instigation de Geoffroy de Chartres, pour y vaquer aux devoirs de sa charge. L'abbé de Clairvaux, profitant de cette circonstance, lui adressa une lettre où il préconise les qualités des bons évêques. Entre toutes les vertus qu'il lui recommande, la chasteté, la charité et l'humilité sont au premier rang. L'humilité est le fondement des autres vertus, elle « les reçoit, les conserve et les consomme », *Humilitas virtutes alias accepit... servat acceptas... servatas consummat*. C. V, n. 17. Bernard, qui excelle dans la satire, stigmatise avec vigueur l'ambition des évêques, leur luxe et leur amour de l'indépendance. Il insiste sur le devoir qu'ils ont de se soumettre à Rome. Le gallicanisme commençait à poindre; l'abbé de Clairvaux le combat. « Si vous, dit-il, malgré votre dignité, vous rendez vos devoirs aux successeurs de César, c'est-à-dire au roi, en assistant assidûment à sa cour, à ses conseils, à ses affaires, à son ost, pourquoi serait-il indigne de vous de paraître, vis-à-vis du vicaire du Christ, quel qu'il soit, dans la dépendance que l'antiquité a établie entre les Églises?... Que ceux qui vous dissuadent de subir ce qu'ils appellent cette ignominie apprennent ce que c'est que de résister à l'ordre de Dieu. » C. VIII, n. 31. Henri devait apprendre plus tard quelle était l'autorité de l'Église romaine, car il fut frappé de suspense par Innocent II. Mais en 1140, il était rétabli dans sa dignité. Ce fut lui qui présida le concile de Sens où fut condamné Abélard.

5° *Tractatus de gratia et libero arbitrio*, composé vers 1127, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1001 sq., et adressé, comme l'*Apologia*, à Guillaume de Saint-Thierry. Mabillon, dans son *Admonitio*, fait de cet opuscule un éloge extraordinaire. Nous aurons l'occasion d'en donner une analyse succincte, quand nous examinerons la doctrine de l'abbé de Clairvaux sur la justification et la prédestination.

6° *De laude novæ militiæ ad milites Templi*, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 921 sq., adressé à Hugues de Payns (canton de Troyes), fondateur et premier maître de l'ordre des Templiers. Cet ordre avait pris naissance en 1119; après neuf ans d'existence, il ne comptait encore que neuf membres. Le concile de Troyes (1128) lui donna ses encouragements. Hugues sollicita l'appui de l'abbé de Clairvaux, en même temps que l'approbation de Rome. La règle des Templiers fut dès lors ébauchée. Un peu plus tard, entre 1132 et 1136, Bernard adressa à Hugues son traité *De laude novæ militiæ*. Il fait l'éloge de « la nouvelle chevalerie » et en prend occasion de critiquer la chevalerie ancienne, « la chevalerie du siècle. » Tout diffère entre elles, le costume, la vie et les mœurs, tout, jusqu'à la mort même. Tout ou presque tout est blâmable chez les chevaliers du monde, tout est louable chez les Templiers. Non content de louer la vie pieuse de ces derniers, que gouverne une règle sage, Bernard justifie l'usage de la guerre. Il n'y a pas de loi qui interdise au chrétien de frapper du glaive. Ce qui est défendu c'est la guerre inique, c'est surtout la guerre entre chrétiens. « Tuer les païens serait même interdit, si on pouvait empêcher de quelque autre manière leurs corruptions et leur ôter les moyens d'opprimer les fidèles. Mais aujourd'hui il vaut mieux les massacrer, afin que leur épée ne reste pas suspendue sur la tête des justes. » *Ibid.*, c. III, n. 4, col. 924. « Ils peuvent combattre les combats du Seigneur, ils le peuvent en toute sécurité, les chevaliers du Christ. Qu'ils tuent l'ennemi ou meurent eux-mêmes, ils n'ont à concevoir aucune crainte; subir la mort pour le Christ ou la donner, loin d'être criminel, est plutôt glorieux. Le chevalier du Christ tue en conscience et meurt tranquille; en mourant il travaille pour lui-même; en tuant il travaille pour le Christ. Ce n'est pas sans raison qu'il porte un glaive; il est le ministre de Dieu pour le châtiment des méchants et l'exaltation des bons. Quand il tue un malfaiteur il n'est pas homicide, mais (excusez le mot) *malicide*, et il faut voir en lui le vengeur qui est au service du Christ et le défenseur du peuple chrétien. La mort des païens fait sa gloire parce qu'elle est la gloire du Christ; sa mort est un triomphe, parce qu'elle l'introduit au séjour des récompenses éternelles. » *Ibid.* Après avoir développé sa thèse, l'abbé de Clairvaux termine son ouvrage par des considérations morales sur les lieux saints, sur le Temple, où résidaient les nouveaux chevaliers, sur Bethléhem, sur Nazareth, sur le mont des Oliviers et la vallée de Josaphat, sur le Jourdain, sur le lieu du Calvaire, sur le saint sépulcre, sur Bethphagé et enfin sur Béthanie, « le castel de Marie et de Marthe, où Lazare fut ressuscité. »

7° *Epistola seu dialogus super Antiphonarium cisterciensis ordinis*. *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1121. — Le chapitre cistercien avait chargé, vers 1132, l'abbé de Clairvaux de réformer le graduel et l'antiphonaire dont l'ordre se servait. Vu ses nombreuses occupations, il eût été difficile au saint abbé de mener seul à bien cette grave entreprise: mais il sut s'adjoindre des collaborateurs d'une science éprouvée, et c'est à eux qu'il faut attribuer le traité *De cantu*, qui porte son nom dans plusieurs éditions de ses œuvres. L'abbé de Clairvaux se contenta d'y joindre une préface sous forme de lettre et d'en recommander la transcription exacte dans toutes les maisons de l'ordre. Mais c'est à tort qu'il blâme, dans cette lettre, comme profondément altéré et entaché de fautes grossières, l'antiphonaire de Metz, que ses collaborateurs avaient consulté. Voir sur ce point Vacandard, *Vie de saint Bernard*, 2e ou 3e édit., t. II, p. 104-107.

8° *Officium de sancto Victore*. *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 775-780, col. 371-376. Date incertaine. — L'abbé de Montiéramey sollicita de l'abbé de Clairvaux un office de saint Victor, confesseur, l'un des patrons de son monastère. Voici comment Bernard concevait la mission qui lui était confiée: « Dans les solennités religieuses, ce qu'il faut entendre, ce ne sont pas des nouveautés ni des œuvres composées à la légère, mais des choses authentiques et recommandables par leur antiquité, qui édifient l'Église et sentent la gravité ecclésiastique... Que le chant même, s'il y en a, soit plein de gravité, qu'il ne sente ni la mollesse, ni la rudesse. Suave sans être léger, qu'il ne charme les oreilles que pour émou-

voir les cœurs. Ce n'est pas un léger dommage pour la piété, que d'être détourné, par la légèreté du chant, du profit qui doit être attaché au sens des paroles, et de s'appliquer davantage à combiner des sons qu'à insinuer des vertus. » *Epist.*, CCCXCVIII, n. 2, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 610. Les leçons de l'office furent empruntées aux panégyriques de saint Victor, que composa l'abbé de Clairvaux, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 371-376. Il faut y joindre douze répons, vingt-sept antiennes et trois hymnes, dont le texte seul nous est parvenu, sans la notation. Selon toute vraisemblance, Bernard ne fit qu'adapter à son texte des phrases mélodiques déjà connues. Ses vers sont loin de valoir sa prose. Il n'a tenu compte que du nombre des syllabes, sans égard pour la quantité prosodique. « Quant au chant, écrit-il lui-même, j'ai composé ces hymnes, en négligeant la mesure, pour ne m'occuper que du sens. » *Quod ad cantum spectat, hymnum composui, metri negligens, ut sensui non deessem. Epist.*, CCCXCVIII, n. 3, *loc. cit.*

9° *Tractatus* (*Epist.*, LXXVII, *ad Hugonem de S. Victore de baptismo aliisque quæstionibus ab ipso propositis. P. L.*, t. CLXXXII, col. 1031 sq. — Hugues de Saint-Victor, si célèbre par ses ouvrages théologiques, avait questionné Bernard au sujet de divers problèmes posés par un théologien dont il ne dévoile pas le nom. L'anonyme enseignait : 1. que le précepte du baptême était devenu obligatoire à partir du jour où Notre-Seigneur avait dit à Nicodème : *Nisi quis renatus fuerit*, etc., Joa., III, 5; 2. que personne ne pouvait être sauvé sans le baptême ou, à son défaut, sans le martyre ; 3. que les Pères de l'Ancien Testament avaient eu une connaissance de l'Incarnation, aussi claire que les chrétiens; 4. qu'il n'y avait pas de péché d'ignorance; 5. que Bernard s'était trompé lorsqu'il avait écrit, dans une de ses homélies *Super Missus est*, que le mystère de l'incarnation avait été caché aux anges avant le jour de l'Annonciation. Bernard réfute toutes ces théories. Nous verrons ce qu'il dit du baptême et de la connaissance des anges, quand nous étudierons sa doctrine sur les sacrements et sur les anges. Les théories sur le péché d'ignorance et sur la science des Pères de l'Ancien Testament ont aidé à soulever le voile de l'anonyme. Deutsch, *Peter Abeilard, Beilage*, p. 466-472, nous paraît avoir assez bien établi que les erreurs signalées par Hugues de Saint-Victor et réfutées par saint Bernard se trouvent dans les œuvres d'Abélard. Il faut noter les expressions dont se sert l'abbé de Clairvaux pour stigmatiser le novateur, c. II, 7; III, 11; IV, 16. Si cette conjecture est juste, le traité a dû être composé entre 1136 et 1140.

10° *Sermo seu liber de conversione ad clericos. P. L.*, t. CLXXXII, col. 834 sq. — Dans un de ses voyages à Paris, en 1140, Bernard fut invité par l'évêque, Étienne de Senlis, à prêcher devant la jeunesse des écoles. Ce sermon a été conservé ; revu et corrigé, il est devenu un véritable traité sur la conversion. La péroraison surtout offre un intérêt historique. L'abbé de Clairvaux fait de l'immoralité des clercs une peinture extrêmement vive. Et les professeurs, mêlés à la foule des étudiants, ne sont guère mieux traités que leurs élèves : « Malheur à vous qui tenez les clefs non seulement de la science, mais encore de l'autorité ! etc. »

11° *Tractatus* (*Epist.*, CXC) *contra quædam capitula errorum Abælardi* (adressé à Innocent II en 1140), auquel il faut joindre les *Capitula hæresum Petri Abælardi. P. L.*, t. CLXXXII, col. 1049 sq. Nous aurons l'occasion d'étudier plus loin ces ouvrages à propos de la lutte de saint Bernard avec Abélard.

12° *Liber de præcepto et dispensatione. P. L.*, t. CLXXXII, col. 860 sq. Ouvrage composé avant 1143. — Bernard avait été consulté par les moines de Saint-Pierre de Chartres, à l'insu de leur abbé, sur divers points de règle, notamment sur la gravité des fautes commises contre la règle bénédictine. Il envoie sa réponse à Roger, abbé de Colombe, du même diocèse, pour que celui-ci la transmette aux pétitionnaires, en passant par les mains de leur abbé. L'un des points sur lesquels porte son examen, c'est la gravité d'une faute contre le silence. Si la transgression n'est que l'effet de l'oubli et de la distraction, elle constitue à peine une faute, *vix peccatum reputatur.* Si elle est commise en mépris de la règle ou du supérieur, elle peut constituer un péché mortel. Mais il faut bien remarquer que la négligence, qui vient de la langueur et de l'inertie, n'est pas mépris, lequel procède de l'orgueil et d'une volonté délibérée. Mabillon, *Admonitio, loc. cit.*, col. 859, montre que cette doctrine de l'abbé de Clairvaux est, en tout point, conforme à celle de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXXVI, a. 9. L'ouvrage forme un admirable traité d'obéissance monastique et fait valoir les avantages et les mérites d'une vie soumise à la règle. Bernard admet une hiérarchie entre les ordres religieux. Leur dignité se mesure sur le degré de perfection morale et la somme de sacrifices que chacun d'eux représente; les ordres les plus sévères l'emportent sur les ordres d'une observance plus large. Les chartreux, par exemple, occupent, au regard de l'Église, un rang plus élevé que les chanoines réguliers; et dans le seul ordre bénédictin l'abbé de Clairvaux n'hésite pas à attribuer la prééminence aux cisterciens, non par un vain sentiment d'amour-propre ou par esprit de corps, mais parce que ces religieux observent la règle plus strictement et plus littéralement que ne le font les clunistes et les autres moines noirs : *Districtionem litteratoriam profitentur cistercienses*, c. XVI, n. 47. De cette théorie, en apparence frivole et bonne à entretenir dans l'Église l'esprit de coterie et une inégalité contraire à l'Évangile, découlent au contraire des conséquences pratiques fort justes et appropriées aux besoins de l'âme qui tend à la perfection. Si cette âme n'a jamais le droit d'aspirer à descendre, il ne lui est pas toujours interdit d'aspirer à monter. De là pour elle la possibilité de commuer ses vœux. Bernard admet en principe, comme légitime et agréable à Dieu, le passage des prémontrés et des moines noirs dans l'ordre cistercien. En pareil cas, « quitter son monastère, c'est encore une manière de déserter le siècle » (cf. *Epist.*, XXXIV, n. 1), cela forme en quelque sorte une seconde conversion. A lire, sur ce point, *De præcepto et dispensatione*, c. XVI en entier. Mais tout changement qui serait l'effet d'un pur caprice est à réprouver. Pour qu'un religieux puisse sans péché abandonner sa résidence et rompre son vœu de stabilité, il faut qu'il montre des signes incontestables de vocation extraordinaire et soit muni, s'il est possible, du consentement de son supérieur. La même liberté s'étend au profès qui se verrait dans l'impossibilité morale de remplir dans son monastère les engagements qu'il a pris devant Dieu.

13° *Liber de vita et rebus gestis sancti Malachiæ, Hiberniæ episcopi. P. L.*, t. CLXXXII, col. 1073. — Malachie, archevêque d'Armagh, en Irlande, mourut à Clairvaux, en 1148. Sur le désir de Congan, abbé d'Inislounagh, et des communautés cisterciennes de l'Irlande, Bernard raconta la vie de son ami défunt. C'est une très importante page d'histoire. Dans le c. XIX, il trace un magistral portrait du saint archevêque. Il ne fait aucune mention de la fameuse prophétie attribuée à saint Malachie. Sur le caractère apocryphe de cette prophétie, composée en 1590, voir Vacandard, *Revue des questions historiques*, juillet 1892, p. 50-53; Harnack, *Ueber Verfasser und Zweck der Prophetia Malachiæ*, dans Brieger, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. III, p. 319.

14° *Libri quinque de consideratione ad Eugenium III. P. L.*, t. CLXXXII, col. 727 sq. — C'est le plus important des traités de saint Bernard. Le Ier livre fut composé en 1149, le II en 1150, le III en 1152, les IV et V peu

après. L'abbé de Clairvaux y laisse paraître les préoccupations qui assiègent son esprit, selon la date. C'est ainsi qu'au début du l. II, il se disculpe de l'insuccès de la seconde croisade. L'ouvrage a pour objet de tracer au pape une sorte d'examen de conscience. Le premier objet de la considération d'un pape, c'est lui-même; le second, c'est sa maison, qui comprend les officiers subalternes et au sommet le sacré-collège. « Dans la curie, soyez pape; chez vous, soyez père. » Il faut pourtant craindre que la familiarité ne blesse le respect. « Que vos familiers vous aiment, sinon faites qu'ils vous craignent. » Le troisième objet de la considération, c'est l'Église universelle. Le pape est l'évêque des évêques; il gouverne l'Église par le moyen des légats, sorte de *missi dominici*, chargés de visiter les provinces ecclésiastiques; par le moyen des appels et par les exemptions. Bernard dénonce les abus que cette triple institution a engendrés, et exhorte Eugène III à y remédier. Au delà de l'Église catholique, il semble qu'il n'y avait plus rien. Mais il reste encore les infidèles, les juifs, les schismatiques et les hérétiques; le pape est leur « débiteur », et sa sollicitude doit s'étendre jusqu'à eux. C'est là un autre objet de sa considération. En qualité de souverain temporel et de « successeur de Constantin », que le pontife considère aussi quels sont ses devoirs à l'égard du peuple romain, si difficile à gouverner. Enfin, que dans les rapports entre l'Église et les États, il tienne ferme le glaive que le Christ a placé entre ses mains. Le l. V a pour objet Dieu et le mystère de la Trinité. Bernard y fait de mystiques considérations et réfute, en passant, les théories de Gilbert de la Porrée. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, c. XXXII, t. II, donne une analyse détaillée de tout l'ouvrage.

III. ÉPITRES. — Du vivant même de saint Bernard, on se disputait ses lettres. Vers 1145, son secrétaire Geoffroy en fit un premier recueil, qui comprenait non pas trois cent dix lettres, comme on l'a dit, Hüffer, *op. cit.*, p. 186; cf. Bréal, *Historiens des Gaules*, t. XV, p. 542, mais seulement deux cent trente-cinq. La dernière lettre de ce *Corpus epistolarum* était vraisemblablement l'épître *ad Romanos*, écrite en 1145, qui porte dans l'édition Mabillon-Migne le n. 243. Cf. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, 1[re] édit., p. XI, note 1. Une collection très ancienne offre trois cent dix épîtres. L'édition Migne, qui a pour fonds principal celle de Mabillon de 1690, augmentée par Martène, fournit quatre cent quatre-vingt-quinze lettres, parmi lesquelles on en compte trente-sept qui sont des correspondants de l'abbé de Clairvaux ou parlent de lui. Des lettres qui portent le nom de Bernard, cinq sont des doublets par suite d'une erreur de Martène; ce sont les épîtres CCCCXXVIII, CCCCXXX, CCCCXLIV, CCCCLII, CCCCLIII. *P. L.*, t. CLXXXII, col. 626, note 1087. Huit sont apocryphes ou douteuses : *Epist.*, CCCCLVI, CCCCLX, CCCCLXI, CCCCLXII-CCCCLXVI, CCCCLXX. Ce déchet est largement compensé par un appoint de trente-six pièces, éditées dans d'autres recueils et ainsi décomposées : sept lettres de Bernard et vingt-neuf de ses correspondants. Cf. Kervyn de Lettenhove, *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, 2[e] série, t. XI, n. 2; t. XII, n. 12. La liste ainsi grossie comprendrait cinq cent huit lettres authentiques, auxquelles il faut ajouter une lettre éditée par le P. Satabin dans les *Études religieuses*, juin 1894, vingt-quatre lettres (vingt de Bernard et quatre de ses correspondants) découvertes par M. G. Hüffer, *Der heilige Bernard*, t. I, p. 228-237, une épître aux abbés réunis à Cîteaux, *Neues Archiv*, t. V (1888), p. 459, soit au total cinq cent trente-quatre épîtres. Signalons en outre deux lettres de Bernard encore manuscrites, la première *ad gentem Anglorum*, à propos de la croisade, Biblioth. nation. Paris, fonds lat., 14845, p. 287[a]-288[b], la seconde adressée à l'archevêque et au clergé de Cologne, même sujet, Biblioth. de Munich, ms. 22201, fol. 257. Du reste, nous savons par des témoignages explicites, non moins que par des conjectures solides, que la correspondance inédite ou perdue de l'abbé de Clairvaux est fort considérable.

Ce n'est pas le lieu d'indiquer le contenu et la date de toutes les lettres que nous possédons. Nous avons vu que les 243 numéros qui furent compris dans le recueil de Geoffroy sont antérieurs à 1146. Mais le secrétaire de saint Bernard a tenu fort peu de compte de l'ordre chronologique, sauf pour la période qui correspond à son séjour à Clairvaux, c'est-à-dire de 1140 à 1145. Souvent, les lettres sont groupées par sujets traités ou par destinataires; les numéros 113 à 120, par exemple, sont tous adressés à des femmes, bien qu'ils appartiennent à des époques différentes. Ce désordre chronologique est plus sensible encore dans les additions successives qui sont venues grossir le *Corpus epistolarum*. Ceux qui voudraient connaître les dates des lettres de l'abbé de Clairvaux, devront se reporter à la première édition de notre *Vie de saint Bernard*, t. II, p. 564 sq.

IV. ŒUVRES SUPPOSÉES. — L'abbé de Clairvaux était trop riche en œuvres pour qu'on ne lui prêtât pas des écrits dont on ignorait la paternité, pourvu qu'ils ne parussent pas trop indignes de son génie ou de sa piété. Presque tout un volume de Migne, *P. L.*, t. CLXXXIV, est rempli de ces ouvrages supposés.

Dans la *Bibliographia Bernardina* de Janauschek, p. V sq., les titres des ouvrages en prose soit imprimés, soit manuscrits, faussement attribués à saint Bernard, s'élèvent au nombre de cent vingt. Il est vrai que plusieurs forment double emploi. Nous citerons l'*Imitatio Jesu Christi*, la *Règle des Chevaliers du Temple*, œuvre de Jean de Michel; un *Psalterium B. Mariæ Virginis*; et le *Memorare* qui a été composé assez tardivement avec quelques phrases empruntées à saint Bernard, sermon IV sur l'Assomption, n. 8, et sermon dans l'octave de l'Assomption, n. 15, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 428, 438.

On a aussi attribué à l'abbé de Clairvaux quelques ouvrages métriques ou rythmiques. Pierre Bérenger l'accuse d'avoir composé dans sa jeunesse des chansonnettes légères. Peut-être s'agit-il de quelques essais de versification. Il ne nous en reste rien. Dans la *Bibliographia Bernardina* de Janauschek, p. XI-XIV, le nombre des poèmes faussement attribués à saint Bernard s'élève à cinquante-sept. Nous citerons seulement l'antienne *Alma Redemptoris mater*, qui est de Hermann Contract; l'hymne *Ave maris stella*; l'antienne *Ave Regina cælorum*; le *Salve Regina*, qu'un moderne, le docteur Eladio Oviedo Arce, *Memoria sobre el autor de la Salve*, Compostelle, 1903, attribue à San Pedro de Mezonzo; la prose *Lætabundus exultet fidelis chorus*. Sur *Les poèmes latins attribués à saint Bernard*, par Hauréau, Paris, 1890, cf. Vacandard, *Revue des questions historiques*, 1[er] janvier 1891, p. 218 sq.

Le XV[e] siècle ne donna pas d'édition complète des *Œuvres* de saint Bernard. En 1508 parut la suivante : *Mellifui devotique sancti Bernardi abbatis Clarevallensis Cisterciensis ordinis opus præclarum complectens sermones de tempore, de sanctis et super Cantica canticorum. Aliosque plures ejus sermones et sententias nusquam hactenus impressas. Ejusdem insuper epistolas, ceteraque universa ejus opuscula. Domini quoque Gilleberti abbatis de Hoilandia in Anglia prelati ordinis super Cantica sermones. Omnia secundum seriem hic inferius annotatam collocata: emendata et accurate super vetustissima Clarevallis exemplaria apprime correcta*. Janauschek, *Bibliographia Bernardina*, n. 350, p. 91, donne le détail des titres. En 1513, 1515 et 1517, Jean Petit donna de nouvelles éditions des œuvres complètes. Cf. Janauschek, *op. cit.*, n. 379, 388, 402. Avec la *Bibliographia Bernardina* de Janauschek on suit aisément la série des éditions jusqu'à celle d'Horstius.

Mabillon, après Horstius, a donné, au XVII[e] siècle, plusieurs éditions des ouvrages de l'abbé de Clairvaux. La meilleure figure sous le n. 1306 de Janauschek : *Sancti Bernardi, abbatis primi Claræ-Vallensis, Opera omnia tum genuina, tum spuria, dubiaque*, 2 in-fol., Paris, 1690.

En 1719, Dom Massuet et François Le Texier en donnèrent une nouvelle édition, légèrement augmentée (Janauschek, n. 1457), mais typographiquement fort défectueuse. Cinq ans plus tard (1724), Edmond Martène et Ursin Durand la rééditèrent avec un supplément de lettres de saint Bernard (Janauschek, n. 1480). Cette édition a été plusieurs fois réimprimée depuis. Elle a servi de base aux éditions de l'abbé Migne, Paris, 1854, 1859, 1879. Nous citerons l'édition de 1859, dont le t. IV, paru en 1860, renferme de nombreux documents nouveaux. *P. L.*, t. CLXXXII-CLXXXV.

III. LUTTE CONTRE ABÉLARD. — Elle a déjà été exposée à l'article ABÉLARD, t. I, col. 43-48. Nous nous bornerons à faire ici quelques légères additions ou rectifications.

L'enseignement d'Abélard, déjà une première fois condamné en 1121, recommença à soulever des protestations en 1138-1139, témoin la lettre que lui adressa Gautier, évêque de Laon, d'Achery, *Spicilegium*, t. II, p. 473-479, et la lettre de Guillaume de Saint-Thierry à saint Bernard et à Geoffroy, évêque de Chartres, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 542. Bernard eut une entrevue avec Abélard et obtint de lui une promesse de rétractation ou du moins de prudence dans son langage. Mais le novateur, encouragé par ses disciples, prit bientôt l'offensive et provoqua l'abbé de Clairvaux à un débat public au concile de Sens. Ce concile eut lieu non pas en 1141, comme le dit le P. Portalié, t. I, col. 37, après M. Deutsch, *Die Synode zu Sens 1141 und die Verurtheilung Abälards*, in-8°, Berlin, 1880, mais en 1140, comme on l'a cru jusqu'ici. Cf. Vacandard, *Revue des quest. hist.*, juillet 1891, p. 235-245. Wilhelm Meyer, *Die Anklagesätze des hl. Bernhard gegen Abälard*, dans *Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse*, 1898, fasc. 4, p. 420. Bernard fit quelque difficulté d'engager la lutte contre Abélard. Finalement il se rendit à Sens et devint le rapporteur du concile. Il « produisit devant l'assemblée la théologie de maître Pierre, et après en avoir extrait une série de propositions qu'il avait notées comme absurdes ou hérétiques, il adjura maître Pierre ou de les renier, ou de les justifier, ou de les corriger ». On sait comment Abélard répondit à cette invitation. Au lieu d'entreprendre sa justification, il en appela à Rome et sortit. Le concile n'en continua pas moins son œuvre. Il discuta les propositions suspectes que lui soumettait l'abbé de Clairvaux, et faisant un recueil de celles qu'il jugea à propos de condamner, il l'envoya au pape Innocent II, pour qu'il les condamnât lui-même. Voir, t. I, col. 38, la suite de cette affaire.

Les propositions condamnées portent ordinairement le titre de *Capitula*, ou chefs d'accusation, *Capitula hæresum Petri Abælardi*. M. Wilhelm Meyer, *op. cit.*, en a donné le texte le plus authentique, d'après les manuscrits 15139 (fol. 30') de la Bibliothèque nationale de Paris, 40 (fol. 112') de Valenciennes, 22299 (fol. 1'), 22271 (fol. 97) de Munich, 998 (fol. 173) de Vienne. Il faut rectifier, ce semble, la liste des *Capitula* et le *Capitulum* 3 de la liste, publiée t. I, col. 44 : *Quod Spiritus sanctus sit anima mundi*, est une interpolation. Abélard, en effet, l'ignore dans la réfutation qu'il entreprit des *Capitula* et *Confessio fidei*, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 106. Et elle est trop grave pour qu'il l'eût passée sous silence, s'il l'eût rencontrée dans le texte qu'il avait sous les yeux.

Au sujet de ces *Capitula*, on peut se demander quel en est l'auteur, quelles en sont les sources et la légitimité, et d'où vient le *Capitulum*, interpolé, sur le Saint-Esprit âme du monde.

L'auteur principal des *Capitula* est l'abbé de Clairvaux ; c'est lui qui avait dressé pour le concile les propositions à condamner. Il se peut que la discussion des évêques ait amené quelques légères modifications de détail. Vraisemblablement certaines propositions incriminées ont été écartées comme étant susceptibles d'une bonne interprétation. Mais Bernard est, en somme, responsable des dix-huit chefs d'accusation qui sont restés à la charge d'Abélard.

D'où les avait-il tirés ? Si l'on en croyait le texte lu par Abélard, *Confessio fidei*, *loc. cit.*, et certains manuscrits (Paris 15139, Valenciennes 40, Munich 22299), les *Capitula* auraient été extraits, partie de la *Theologia*, partie du *Livre des Sentences* de maître Pierre, partie du livre qui a pour titre : *Scito teipsum*. Cette allégation est contestable. Guillaume de Saint-Thierry dit qu'il a puisé les propositions à condamner dans la *Theologia* ; et les *Excerpta*, qui comprennent quatorze *Capitula*, avouent la même origine. Restent les n[os] 10, 14, 16, 17. Faut-il croire que ceux-ci proviennent du *Liber Sententiarum* et du *Scito teipsum* ? M. Wilhelm Meyer n'a pas trouvé de formules qui leur correspondent dans les ouvrages édités par Rheinwald, par Gietl et par le P. Denifle. *Epitome theologiæ christianæ*, in-8°, Berlin, 1835 ; *Die Sentenzen Rolands*, 1891 ; *Abælards Sentenzen und die Bearbeitungen seiner Theologie*, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1885, t. I. Le *Scito teipsum* ne les contient pas davantage. Il semble donc qu'il faille s'en tenir au témoignage de l'évêque de Sens qui, dans sa lettre à Innocent II, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 542, déclare expressément que l'abbé de Clairvaux a extrait les *Capitula* de la *Theologia* de maître Pierre : *Cum dominus abbas librum Theologiæ magistri Petri proferret in medium et... CAPITULA de libro eodem proponeret*. Mais si tous les *Capitula* sont tirés de la *Theologia*, pourquoi Bernard affirme-t-il qu'ils se trouvent en partie dans le *Liber Sententiarum* et dans le *Scito teipsum* ? Il est vraisemblable qu'à ses yeux ces ouvrages n'étaient pas exempts d'erreurs. C'est ce qu'il écrit aux cardinaux, *Epist.*, CLXXXVIII, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 353 : « Lisez le livre de ses *Sentences* et celui qui a pour titre *Scito teipsum* ; vous verrez quelle moisson d'erreurs et de sacrilèges y fleurit ; vous verrez ce qu'il pense de la Trinité, du Christ, de la grâce, du péché, etc. » Il dénonce donc tous ces ouvrages en bloc, afin d'obtenir leur condamnation.

Les dix-huit chefs d'accusation sont-ils, au moins, exacts ? M. Meyer, qui les a contrôlés de près, déclare que la plupart des *Capitula* sont des extraits tout à fait fidèles ; quelques-uns seulement ne sont pas les formules mêmes employées par Abélard. Cependant il ne faudrait pas s'en rapporter à celui-ci, lorsqu'il crie à la calomnie dans sa *Confessio*. Il est visible que la *Confessio fidei* répondait à la pensée présente d'Abélard, et non à son enseignement passé. Cet ouvrage n'offre donc aucune garantie pour juger de l'exactitude des *Capitula*.

D'où provient l'interpolation : *Quod Spiritus sanctus sit anima mundi*, entre le 2[e] et le 4[e] *Capitulum* ? Vraisemblablement de l'épître CXC de saint Bernard, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1062. La phrase s'y trouve, en effet, sous forme de prétérition : *Omitto... dicit Spiritum sanctum esse animam mundi*. Dans le manuscrit de Valenciennes 40, le texte des *Capitula* suit l'épître CXC. Et ce manuscrit insère la formule : *Quod Spiritus sanctus*, etc., après le 2[e] *Capitulum*. M. Meyer pense que l'interpolation aura passé de là dans les manuscrits de Munich, où l'aura rencontrée Othon de Freisingen, qui la signale dans *Gesta Friderici*, I, 49.

L'abbé de Clairvaux ne se contenta pas d'envoyer à Rome ces chefs d'accusation. Il dressa contre la doctrine d'Abélard un véritable réquisitoire, notamment dans son épître CXC, adressée à Innocent II. Cette composition a été justement placée parmi les meilleures de son auteur. On lui a cependant reproché de n'embrasser pas dans leur ensemble les doctrines d'Abélard. On ne saurait cependant méconnaître qu'elle ait frappé juste. Ce que Bernard dénonce, c'est l'abus de la méthode spéculative qui forme le caractère et le péril de la théologie d'Abélard. Aussi insiste-t-il particulièrement sur

ce point en divers endroits de sa lettre. La trinité et la rédemption sont les seuls dogmes spéciaux dont il s'occupe avec étendue.

En même temps qu'il s'adresse au souverain pontife, l'abbé de Clairvaux circonvient les cardinaux. Il savait que plusieurs d'entre eux, notamment le cardinal Guy de Castello, étaient favorables à Abélard. De peur que le novateur n'échappât à la condamnation qu'il mérite, Bernard met la curie en garde contre la tentation d'indulgence; il consacre à ce sujet jusqu'à dix lettres, toutes plus pressantes les unes que les autres. *Epist.*, CLXXXVIII, CXCII, CXCIII, CCCXXXI-CCCXXXVI, CCCXXXVIII, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 351 sq.

On sait comment ses démarches furent couronnées de succès. Voir t. I, col. 43 sq. Il faut simplement changer les dates des rescrits du souverain pontife. Ils sont du 16 juillet 1140 et non de 1141. Cf. Vacandard, *Revue des quest. hist.*, juillet 1891, p. 235-245.

IV. DOCTRINE. — *I. SOURCES.* — Bernard nous apprend lui-même qu'il avait la douce habitude de chercher son aliment « dans la Loi, dans les Prophètes et dans les Psaumes. Souvent aussi, ajoute-t-il, je me suis reposé dans les pâturages évangéliques et aux pieds des apôtres ». *In Cantica*, serm. XXXIII, n. 7, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 955. La Bible lui devint à ce point familière, lui-même en fait l'aveu, que durant ses méditations solitaires elle se déroulait sous son regard comme un livre immense dont il pouvait lire à son gré toutes les pages. Pour saisir le sens du texte ou en résoudre les difficultés, il consulte rarement les commentaires des saints Pères. « Les choses, avait-il coutume de dire, ont plus de saveur quand on les goûte à leur source. » Cf. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, t. I, p. 457.

Sa connaissance des Pères n'était cependant guère inférieure à celle des Écritures, j'entends sa connaissance des Pères latins et surtout de ceux que ses contemporains considéraient à bon droit comme les plus éminents docteurs de l'Église. Il invoque rarement l'autorité de saint Jérôme; mais saint Ambroise, saint Augustin et saint Grégoire le Grand sont ses auteurs favoris. Il appelle les deux premiers « les colonnes de l'Église », et va jusqu'à dire, d'une façon évidemment oratoire: « qu'ils soient dans l'erreur ou dans la vérité, je confesse que je suis avec eux. » *Tractat. X, De baptismo*, etc., c. II, n. 80, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1536. Il est aussi tributaire de Cassiodore, auquel il fait de notables emprunts. Cf. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, 1re édit., t. I, p. 458-459. Origène est, ce semble, le seul des Pères grecs dont l'exégèse lui ait été familière. *De diversis*, serm. XXXIV, n. 1; *In Cantica*, serm. LIV, n. 3. Il cite aussi saint Athanase dans sa lettre à Innocent II, *De erroribus Abælardi*, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1057.

II. PRINCIPES ET MÉTHODE. — Bernard a des principes bien arrêtés en matière de foi et de théologie. Il s'en tient à l'Écriture et aux Pères; traiter ces questions philosophiquement lui a toujours paru dangereux et suspect.

Abélard avait justement donné une définition de la foi, qui prêtait à l'équivoque. Avec quelle force l'abbé de Clairvaux la relève! « Dès le début de sa Théologie, ou plutôt de sa stultologie, dit-il, il définit la foi une *estimation* (*une estimation des choses qui n'apparaissent pas, c'est-à-dire qui ne tombent pas sous les sens*), comme s'il était loisible à chacun de penser et de dire en matière de foi ce qui lui plaît, ou que les mystères de notre foi demeurassent suspendus à des opinions vagues et variables, au lieu d'être fondés sur une vérité certaine... « Je sais à qui j'ai cru, et je suis certain, » s'écrie l'Apôtre, et toi, tu me souffles tout bas : « La foi est une estimation. » Dans ton verbiage, tu fais ambigu ce qui est absolument certain. Mais Augustin parle autrement : « La foi, dit-il, n'est pas, dans le cœur où « elle réside et pour celui qui la possède, comme une « conjecture ou une opinion, elle est une science cer- « taine, un cri de la conscience. » Loin donc, loin de nous de donner à la foi chrétienne ces limites! C'est pour les académiciens que sont ces *estimations*, gens dont le fait est de douter de tout, de ne savoir rien. Pour moi, je vais en toute sécurité à l'avis du maître des gentils..., elle me plaît, sa définition de la foi : « La foi, dit-il, est « la substance des choses à espérer, l'argument des choses « non apparentes ». Heb., XI, 1. *La substance de choses à espérer*, non la fantaisie des vaines conjectures. Tu l'entends, *la substance!* Il ne t'est pas permis dans la foi de penser et de disputer à ton gré, ni de vaguer çà et là dans le vide des opinions. Par le mot de *substance*, quelque chose de certain et de fixe t'est d'avance imposé, tu es emprisonné dans des limites déterminées; car la foi n'est pas une *estimation*, mais une certitude. » *De erroribus Abælardi, epist. ad Innocentium*, c. IV, 4, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1061-1062.

Il ne semble pas que Bernard ait bien saisi le sens qu'Abélard attachait au mot *estimation*. Cf. Vacandard, *Abélard*, Paris, 1882, p. 396. Mais du moins il est clair qu'il réprouve toute définition de la foi qui impliquerait la moindre hésitation de l'esprit. Il distingue « trois états de l'esprit vis-à-vis de la vérité: l'opinion, la foi et l'intelligence. L'intelligence s'appuie sur la raison, la foi sur l'autorité, l'opinion sur la seule vraisemblance. Les deux premières possèdent en toute certitude la vérité : la foi sous enveloppe et comme close; l'intelligence, toute nue et manifeste; l'opinion, au contraire, n'a rien de certain, elle cherche le vrai par la vraisemblance plutôt qu'elle ne le saisit ». Il importe de ne pas confondre ces trois états ou attitudes de l'esprit humain. « L'opinion, qui prétendrait être affirmative, serait téméraire; la foi, qui hésiterait serait infirme; l'intelligence, qui essaierait de rompre le sceau de la foi, serait coupable de lèse-majesté, » *reputatur scrutator majestatis*. Et là-dessus Bernard donne de la foi, de l'intelligence et de l'opinion, les définitions suivantes : *Fides est voluntaria quædam et certa prælibatio necdum propalatæ veritatis. Intellectus est rei cujusdam invisibilis certa et manifesta notitia. Opinio est quasi pro vero habere aliquid quod falsum esse nescias. De consideratione*, l. V, c. III, n. 5-6, col. 790-791.

Il indique sa méthode quand il dit que « l'intelligence qui tenterait de rompre le sceau de la foi serait coupable de lèse-majesté ». Abélard avait posé en principe qu'on ne peut croire ce qu'on ne comprend pas : *nec credi posse aliquid, nisi primitus intellectum. Historia calamitatum*, édit. Cousin, p. 18. Dans cette maxime gît encore une équivoque. Qu'on ne puisse croire une *proposition* inintelligible, c'est évident; mais qu'on ne puisse croire une *vérité* qu'on ne comprend pas, c'est une erreur et une hérésie. Et c'est par crainte de tomber dans cette erreur que l'abbé de Clairvaux s'élève si fortement contre toute tentative qui aurait pour objet de mettre les vérités de la foi à portée de la raison. Selon lui les vérités de foi sont humainement et rationnellement inexplicables; vouloir les rendre accessibles à la raison, c'est commettre un attentat contre la foi et même contre la raison : *Dum paratus est* (Abélard) *de omnibus reddere rationem, etiam quæ sunt supra rationem, et contra rationem præsumit, et contra fidem.* « Car qu'y a-t-il de plus contraire à la raison que d'essayer de faire surpasser la raison par la raison? Et quoi de plus contraire à la foi, que de refuser de croire tout ce que la raison ne peut atteindre? » *De erroribus Abælardi*, c. I, *loc. cit.*, col. 1055. Bernard se bornera donc à exposer le dogme, sans faire aucune incursion dans le domaine de la théologie spéculative mise en crédit par saint Anselme, et continuée par Abélard et les scolastiques.

III. LA RÈGLE DE FOI. — Loin de s'en rapporter à sa

propre raison en matière de foi, Bernard cherche dans l'Église et particulièrement auprès du souverain pontife la règle de ce qu'il doit croire. A ses yeux l'interprétation que l'Église donne des paroles de l'Écriture sainte est l'expression de la vérité, plus que ne l'est le texte même. *In vigilia nativitatis Domini,* serm., III, c. I, *P. L.,* t. CLXXXIII, col. 94. Et le pape, qui est le chef de l'Église, est l'organe de la vérité catholique. C'est de lui qu'il faut attendre la lumière dans les questions obscures et débattues. *Epist.,* CLXXIV, c. IX, *P. L.,* t. CLXXXII, col. 336. Aussi bien il est infaillible. L'infaillibilité est une prérogative du siège apostolique. *De erroribus Abælardi,* præf., *P. L.,* t. CLXXXII, col. 1053. Voir plus loin la doctrine de Bernard sur le pape.

[illegible] — Bernard a exposé en maints endroits de ses ouvrages, mais notamment dans le Ve livre *De consideratione, P. L.,* t. CLXXXII, col. 787-808, et dans son épître à Innocent II, *De erroribus Abælardi, ibid.,* col. 1055-1060, ses théories sur Dieu, et la Trinité.

1° *Dieu.* — Pouvons-nous connaître Dieu ici-bas? Connaître son essence, non; mais nous pouvons connaître son existence. La vue de la créature mène au créateur. « Toute cette variété des formes, tout ce nombre d'espèces que nous apercevons dans les choses créées, qu'est-ce autre chose que certains rayons de la divinité qui montrent que celui par qui elles sont existe réellement, sans nous définir pourtant ce qu'il est. Ainsi vous voyez quelque chose de lui, sans le voir lui-même, et vous savez de la sorte d'une façon indubitable qu'il existe. » *In Cantica,* serm. XXXI, n. 3, *P. L.,* t. CLXXXIII, col. 941.

Mais qu'est-ce que Dieu? Pour répondre à cette question Bernard semble s'inspirer de saint Anselme.

« Qu'est-ce que Dieu? Celui qui est tel qu'on ne peut rien imaginer de meilleur. » *Quid est Deus? Quo nil melius cogitari potest. De consideratione,* l. V, c. VII, n. 15, col. 797. Dans cette définition il visait Gilbert de la Porrée qui posait une distinction un peu subtile entre Dieu et la divinité. Si la divinité n'était pas Dieu lui-même, elle serait ce par quoi Dieu est, et par conséquent quelque chose de meilleur que Dieu. « Mais cette divinité par laquelle Dieu est, n'est autre que Dieu. Il n'y a en Dieu que Dieu. Quoi! direz-vous, vous niez que Dieu ait la divinité? Non, mais ce qu'il a, il l'est. Vous niez qu'il soit Dieu par la divinité? Non, mais cette divinité n'est autre que lui-même. » Bernard ne sort pas de là. Dieu est l'être simple, absolu, dont l'essence et les attributs se confondent dans une unité incomparable. « Il est à lui-même sa forme, il est à lui-même son essence... Il est un d'une façon unique, il est un par excellence. *Est unus, et quomodo aliud nihil. Si dici possit, unissimus est.* En comparaison de son unité, tout ce qui est un n'est plus un. » *Ibid.,* n. 16-17, col. 798. Il en prend Boèce à témoin.

2° *Trinité.* — Et cependant Dieu est trinité. « Mais quoi? Allons-nous détruire ce que nous avons dit de l'unité, en introduisant la trinité? Non pas. Nous établissons, au contraire, l'unité. » Et Bernard pose le dogme tel que l'Église l'a défini : unité de nature, trinité de personnes. *Ibid.,* n. 17, col. 798.

Mais est-il permis d'essayer de faire comprendre ce mystère? Ce fut la tentative d'Abélard. L'abbé de Clairvaux la condamne *a priori.* « On nous demande, dit-il, comment ce que nous disons être le dogme catholique peut être. Qu'il suffise de savoir que cela est ainsi. Cela n'est pas perceptible à la raison, et cependant cela n'est pas ambigu comme une opinion (qu'on est libre d'admettre), mais sûr à la foi. C'est un grand mystère; il faut le vénérer, et non le scruter. Comment la pluralité est-elle dans l'unité et dans une telle unité? et comment l'unité est-elle dans la pluralité? Le scruter est témérité; le croire est piété; le connaître c'est la vie et la vie éternelle. » *De consideratione,* c. VIII, n. 18, col. 799.

Bernard condamne ainsi toute spéculation sur la Trinité. C'est être un peu sévère. La foi et la piété n'interdisent pas un examen respectueux du mystère, quitte à reconnaître que la raison humaine ne saurait se rendre compte de la trinité des personnes en Dieu que par analogie. C'est ce qu'entreprendra de montrer saint Thomas d'Aquin, après saint Augustin et tant d'autres docteurs catholiques. Mais l'abbé de Clairvaux avait été dégoûté de ces sortes de spéculations par les tentatives malheureuses de ses contemporains, et notamment par celle d'Abélard.

Celui-ci avait cru donner l'intelligence du mystère de la Trinité en substituant certains attributs divins aux propriétés qui constituent les personnes et en attribuant aux comparaisons du genre et de l'espèce, de l'airain et du sceau, la valeur d'une véritable démonstration. Il disait, par exemple : « Le Père est la puissance; le Fils, la sagesse; le Saint-Esprit, l'amour; le Père est donc une pleine puissance; le Fils qui est sagesse est une certaine puissance; le Saint-Esprit n'est pas une puissance, parce que l'amour n'est pas à proprement parler une puissance. » Bernard se récrie : « Le Père, dit-il, est tout ce que sont le Père, le Fils et le Saint-Esprit; le Fils est tout ce que sont le Père et lui-même et le Saint-Esprit; le Saint-Esprit est tout ce que sont et lui-même et le Père et le Fils. Et ce tout est un tout qui n'est ni plus grand dans les trois personnes ni moindre en chacune d'elles. » Il rejette donc comme « exécrables », toutes les comparaisons par lesquelles Abélard prétendait donner l'intelligence du mystère. *De erroribus Abælardi,* c. II, col. 1058. Une telle prétention est une atteinte portée à la raison elle-même; « car qu'y a-t-il de plus contraire à la raison que d'essayer de surpasser la raison par la raison? » *Ibid.,* c. I, col. 1055.

Bref, pour l'abbé de Clairvaux le dogme de la Trinité se pose et s'expose, mais ne se discute pas et n'est pas susceptible d'une démonstration rationnelle. Vouloir l'expliquer par des comparaisons est une entreprise chimérique et coupable.

[illegible] — Lorsque Bernard étudie le mystère du Fils de Dieu fait homme, sa grande préoccupation est d'éviter le piège où est tombé Nestorius en ne reconnaissant pas au Christ l'unité de personne en même temps que la dualité des natures. Et il a frappé Abélard pour ne s'être pas exprimé avec assez d'exactitude sur ce point. [illegible] n. 5, *P. L.,* t. CLXXXII, col. 1051. Cf. *De consideratione,* l. V, c. IX, X, *ibid.,* col. 800-801.

La grave question de la science humaine du Christ, qui avait trouvé les Pères indécis et en désaccord, fut abordée par Bernard dans l'un de ses premiers ouvrages. *Homil.,* II, *de laudibus Mariæ Virginis.* Y a-t-il eu progrès réel dans la science du Christ, ou seulement progrès *apparent*? Bernard se range à la seconde opinion. Commentant le texte de saint Luc, II, 52, il écrit : « Ce qui est dit ici de la sagesse et de la grâce, doit s'entendre non selon la réalité, mais selon l'apparence, [illegible] *apparebat intelligendum est.* Car rien de nouveau ne s'ajoutait à lui qu'il n'eût déjà; mais il paraissait croître quand il le voulait. Ton progrès, à toi, ô homme, ne se fait ni quand tu veux, ni comme tu veux. Mais en Jésus tout se faisait suivant sa volonté; il paraissait sage quand il voulait et à qui il voulait, plus sage à qui il voulait et quand il voulait. » *P. L.,* t. CLXXXIII, col. 66. Sur cette question, cf. *Revue du clergé français,* 15 juillet 1903, p. 338 sq., un article, sans nom d'auteur, [illegible]

La christologie de Bernard n'offre guère d'autre particularité remarquable.

2° [illegible] — Mais sa doctrine de la rédemption

est très développée, en raison même des objections qu'elle avait rencontrées.

Dans son traité *De diligendo Deo,* il marque les effets de la rédemption en une phrase qui devait plus tard inspirer très heureusement saint Thomas d'Aquin : « Dieu, dit-il, nous offre ses mérites; il se réserve pour notre récompense; il se donne en nourriture aux âmes saintes; il s'est livré pour le rachat des âmes captives. » *Se dedit in meritum, se servat in præmium, se apponit in refectione animarum sanctarum, se in redemptione distrahit captivarum. De diligendo Deo,* c. VII, n. 28, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 987. Abélard lui fournit l'occasion d'insister longuement sur cette dernière pensée. Quelques Pères grecs, Origène et saint Grégoire de Nysse, avaient enseigné que l'homme, assujetti au démon depuis la chute, fut délivré de cet esclavage par la mort du Christ. Selon saint Athanase le Christ, se substituant à l'homme coupable, avait subi la peine due au péché d'Adam. Les principaux Pères de l'Église latine, saint Ambroise, saint Augustin, saint Grégoire le Grand, adoptent ces deux explications à la fois. Abélard les rejette : « Je crois, dit-il, que le démon n'a jamais eu sur l'homme d'autre pouvoir que celui d'un geôlier, et je crois aussi que le Fils de Dieu ne s'est pas incarné pour nous délivrer. » *Capitul. hæres.*, 4, *loc. cit.*, col. 1050.

On connaît l'éloquente apostrophe par laquelle l'abbé de Clairvaux lui répond : « Qu'y a-t-il de plus intolérable dans ces paroles, le blasphème ou l'arrogance? Tous, dit-il, pensent ainsi; mais moi, non. Et qui donc es-tu, toi? Qu'apportes-tu de meilleur? » et il essaie de l'écraser à coups de textes scripturaires; il cherche des arguments jusque dans l'Ancien Testament; mais il allègue surtout le Nouveau; il cite successivement II Tim., XXV, 26; Joa., XIV, 30; Luc., XI, 21; Matth., XII, 29; Luc., XXII, 53, Col., I, 13; Joa., XIX, 11. Et non content de constater le fait, il veut établir que cet assujettissement de l'homme au démon est chose juste. De cette façon Abélard « comprendra que si le Fils de Dieu s'est incarné, c'est pour délivrer l'homme. Au reste quand je dis que le pouvoir du démon sur nous est juste, je ne dis pas que sa volonté le soit. Le démon usurpe ce pouvoir, l'homme s'y assujettit lui-même; tous deux sont criminels. Dieu seul est juste en soumettant l'un au pouvoir de l'autre... Ainsi cette sorte de pouvoir que le démon s'est acquis sans justice, qu'il a même usurpé par sa malice, ne laisse pas de lui avoir été attribué avec justice; mais s'il était juste que l'homme fût esclave, la justice ne se trouvait ni de son côté ni du côté du démon, elle était toute du côté de Dieu ». *De erroribus Abælardi, epist. ad Innocentium, P. L.*, t. CLXXXII, col. 1064-1065.

Mais qui dépossédera le démon du droit qui lui est accordé sur l'homme? Ce sera l'Homme-Dieu en offrant à son Père une réparation condigne; ce sera, si l'on veut, le démon lui-même par l'abus qu'il fera de son pouvoir sur l'homme. « Le prince de ce monde s'est présenté, et quoiqu'il ne trouvât rien dans le Sauveur, il n'en a pas moins porté les mains sur cet innocent; il a perdu, du même coup, ceux qu'il retenait très justement. Comme celui qui n'était pas soumis à la mort y fut injustement condamné, il a justement délivré de l'empire de la mort, ainsi que de la servitude du démon, celui qui y était sujet. Il n'est pas juste, en effet, que l'homme paie deux fois sa dette. C'est l'homme qui devait, c'est l'homme qui a payé. Car, dit l'Apôtre : « Si un seul est mort pour tous, il s'ensuit que tous sont morts. » II Cor., V, 14. Un seul s'est chargé des péchés de tous; la satisfaction de celui-ci doit donc être imputée à tous. Dès lors on ne peut trouver de différence entre celui qui a forfait et celui qui a satisfait, car le Christ à lui seul est le corps et les membres. Le chef a donc satisfait pour les membres, le Christ a souffert pour ses propres entrailles, lorsque, selon l'évangile de Paul, qui dément celui de Pierre (Abélard), Jésus-Christ est mort pour nous, quand il a expié nos péchés, détruit la cédule de notre condamnation en l'attachant à sa croix et qu'il a dépouillé les principautés et les puissances. Col., II, 13-14. » *De erroribus Abælardi,* c. VI, n. 15, *loc. cit.*, col. 1065.

Bernard montre, avec toute l'ardeur et toutes les ressources de son éloquence, la merveilleuse économie du plan divin qui substitue à Adam, chef de l'humanité coupable, Jésus-Christ, chef de l'humanité rachetée. De la sorte, on conçoit que la justice de Jésus-Christ nous soit imputée, de la même manière que l'injustice d'Adam nous l'avait été. « Si Satan court après moi, dit l'abbé de Clairvaux, comme Laban courut après Jacob, et s'il se plaint que je me sauve sans l'avoir prévenu, qu'il sache que je dois m'échapper de chez lui comme je m'étais échappé de chez mon premier maître... Si Assur me tyrannise injustement, pourquoi lui rendrais-je compte de mon évasion? S'il me dit : C'est votre Père qui vous a assujetti à moi, je lui répondrai : Mais mon frère m'a racheté. Puisque mon péché vient d'ailleurs, pourquoi la justice ne me viendrait-elle pas d'ailleurs également? Je suis devenu pécheur par le fait d'un autre; je suis justifié également par le fait d'autrui... Mais, dira-t-on, la justice est toute personnelle, elle n'a rien de commun avec vous. Soit! mais alors que la faute aussi soit personnelle, elle ne me regarde pas davantage. Il ne convient pas que le fils porte l'iniquité de son père et ne partage pas la justice de son frère. Si tous sont morts en Adam, tous sont vivifiés dans le Christ. Vous m'objectez ma génération (ma naissance), je vous oppose ma régénération (ma renaissance). Si ma naissance terrestre me perd, ma génération céleste me conserve à plus juste titre... Jésus-Christ nous a été donné par Dieu son Père pour être notre justice. Eh quoi! une justice que Dieu me donne ne serait pas à moi! Si une faute qui m'a été transmise est à moi, pourquoi une justice qui m'est accordée ne serait-elle pas également mienne? » *De erroribus Abælardi,* c. VI, 6, *loc. cit.*, col. 1066.

Abélard ne comprenait rien à ce mystère de la communication de la justice, qui rend moins troublant et moins inexplicable le mystère de la transmission du péché originel. A ses yeux « notre rédemption consiste uniquement dans ce grand amour que nous inspire la passion de Jésus-Christ », *redemptio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio. Comment. in epist. ad Rom.*, l. II. Cf. *Capitula hæres., loc. cit.*, col. 1050. Bernard ne conteste pas que cet amour que nous inspirent les souffrances du Christ ne soit un des fruits de la rédemption. A maintes reprises, il s'est étendu lui-même sur ce sujet, cf. *In Cantica,* serm. XI, n. 7; *De diligendo Deo,* c. V, n. 5, et il y revient dans son traité *De erroribus Abælardi,* c. VIII, col. 1068 sq. Mais il s'attache à montrer que si la rédemption n'a pas d'autre effet, elle n'efface pas le péché. Que devient le péché originel dans la théorie d'Abélard? Supposons vraie sa doctrine. A quoi sert la rédemption aux enfants qui n'ont pas l'âge de comprendre et d'aimer le Christ souffrant? Une telle théorie ne mène-t-elle pas droit au pélagianisme? *De erroribus Abælardi,* c. IX, col. 1074.

« Ainsi, s'écrie saint Bernard, le Sauveur s'est borné à enseigner la justice, sans la donner; à nous montrer un exemple de charité, sans la répandre dans nos cœurs! Est-ce donc à cela que s'est borné ce grand mystère d'amour qui s'est montré dans l'incarnation? » *De erroribus Abælardi,* c. VII, n. 17, col. 1067. « Pour moi, je considère trois choses dans l'œuvre de notre salut : l'état d'humilité jusques auquel Dieu s'est anéanti; la mesure de sa charité, qu'il a étendue jusqu'à la mort et à la mort de la croix; et le mystère de la rédemption par

lequel il a détruit la mort en la subissant. Retrancher ce dernier point des deux autres, c'est peindre sur le vide. Il n'est certes rien de grand et de nécessaire comme cet exemple d'humilité; il n'est certes rien de plus grand et de plus digne de reconnaissance que cet exemple de charité, mais ni l'un ni l'autre n'ont de fondement ni de consistance sans la rédemption. » *Ibid.*, c. IX, n. 25, col. 1072.

[illegible]. — 1° *Opposition à la fête de l'immaculée conception.* — Bernard est l'un des plus grands serviteurs de Marie. Cependant son horreur des nouveautés lui fit suspecter une fête qui commençait à s'introduire en France de son temps : la fête de la Conception de la sainte Vierge. Son épître CLXXIV, *P. L.*, t. LXXXII, col. 332, dont on a contesté à tort l'authenticité, Ballerini, *Sylloge monumentorum ad mysterium conceptionis immaculatæ Virginis Deiparæ illustrandum*, Rome, 1856, t. II, p. 709-821, contient à cet égard l'expression de sa pensée. L'établissement d'une telle fête ne lui parait fondé ni en autorité ni en raison.

D'autorité, il n'en connait pas d'autre que la légende de l'apparition de la Vierge à Helsin, moine de Ramsay, en Angleterre. On racontait que ce religieux, assailli par une tempête en traversant la Manche, avait invoqué Marie, qui était venue à son secours et, pour prix de sa protection, lui avait enjoint de célébrer désormais la fête de sa Conception, le 8 décembre. L'abbé de Clairvaux regarde à bon droit cette légende comme apocryphe.

Les raisons qu'on allègue en faveur de l'institution nouvelle ont-elles plus de valeur? Bernard ne le croit pas. « On veut honorer, dit-il, la conception, sous le beau prétexte qu'elle a précédé la naissance, qui est sainte. Mais, à ce compte, il faudrait honorer aussi le père et la mère de Marie, qui existaient avant elle, et même tous ses aïeux. D'où viendrait la sainteté de la conception? Dira-t-on que Marie fut sanctifiée, en même temps que conçue? Mais elle n'a pu être sainte, avant d'être; or elle n'était pas avant d'être conçue. Dira-t-on que la sainteté s'est mêlée à la conception? Mais la raison n'admet pas cela. Comment y aurait-il sainteté, où n'est pas l'Esprit sanctificateur? et comment le Saint-Esprit serait-il où est le péché? car le péché était certainement là où était la concupiscence, *ubi libido non defuit*, à moins qu'on ne dise que Marie a été conçue du Saint-Esprit, ce qui est inouï... Si donc elle n'a pu être sanctifiée avant sa conception, parce qu'elle n'était pas; si elle n'a pu l'être dans sa conception même parce que le péché y était, il reste qu'elle ait reçu la grâce sanctifiante après la conception, et existant déjà dans le sein de sa mère. C'est cette grâce qui, chassant le péché, a rendu sainte sa nativité, mais non pas sa conception. » *Epist.*, CLXXIV, n. 7. Ces derniers mots sont très significatifs : [illegible] *peccato, sanctam fecerit nativitatem, non tamen et* [illegible]

On a épilogué sur ce texte et on a prétendu qu'il pouvait se concilier avec le dogme de l'immaculée conception. Il faut répudier ces subtilités. Ce qui est sûr, c'est que l'abbé de Clairvaux n'admettait pas qu'on pût honorer la conception de Marie. Pourquoi? Parce qu'elle n'était pas sainte, en d'autres termes, parce qu'elle n'était pas immaculée. Voilà le fait brutal. Il y a plus : tous ses contemporains, ses défenseurs aussi bien que ses adversaires, ont compris sa pensée de la même façon. Déjà sa théorie avait été réfutée par Osbert de Clare, qui établit une heureuse distinction entre la conception active et la conception passive. Qu'importe que [illegible]

moine aux adversaires du culte de la conception, que cette fête a pour objet, non pas l'acte du péché, mais les prémices de notre rédemption : *Desinant ergo infideles et hæretici de hac sancta solemnitate* [illegible] *multiplicia loqui, et discant quia filii matris gratiæ non de actu peccati celebritatem faciunt, sed de primitiis redemptionis nostræ.* Osbert de Clare, dans *Downside Review*, 1886, t. V, n. 2, p. 117. On ne pouvait mieux dire, et on peut regretter que Bernard n'ait pas connu, avant d'écrire sa lettre, ce langage d'une si ferme précision théologique. Du reste l'abbé de Clairvaux n'est ni un « infidèle » ni un « hérétique », pour avoir soutenu une opinion contraire. En cela, comme en tout point de doctrine, il soumet expressément son avis à l'autorité de l'Église romaine, tout disposé à croire ce qu'elle décidera. *Epist.*, CLXXIV, n. 9. Pour plus de détails sur ce sujet, voir Vacandard, *Vie de saint Bernard*, Paris, 1895, t. II, p. 84-87; Hensler, *De Mariæ plenitudine gratiæ secundum S. Bernardum*, Fribourg, 1901, p. 11-39.

2° *Prérogatives de Marie.* — C'est à la maternité divine de Marie que Bernard rattache les dons spirituels qui parent cette âme virginale où le ciel mit toutes ses complaisances. Et les deux vertus qui attirèrent plus particulièrement sur elle les regards de Dieu sont à ses yeux l'humilité et la virginité. Cette doctrine est répandue dans un grand nombre de ses sermons, *P. L.*, t. CLXXXIII, notamment dans les homélies *Super Missus est*, dans le sermon *De aquæductu*, et dans les sermons sur l'Assomption.

« Si elle a plu par sa virginité, dit-il, c'est par son humilité qu'elle a conçu. » *Super Missus est*, homil. I, n. 5. Toutefois la vertu de virginité devait jouer un rôle essentiel dans la vocation de Marie. « En toute convenance, un Dieu ne pouvait naître que d'une vierge, et par la même raison, une vierge qui enfante ne pouvait mettre au monde qu'un Dieu. » *Ibid.*, homil. II, n. 1. Bernard emprunte cette belle pensée à l'hymne de saint Ambroise, *Redemptor omnium*, qui fut le premier Noël chanté dans les églises d'Occident :

Ostende partum Virginis,
Talis decet partus Deum.

Marie était donc digne de porter ce grand nom de mère de Dieu : *Magnum illud nomen* Θεοτόκος. *Sermo in dominica in oct. Assumpt.*, n. 4. Aussi ne faut-il pas s'étonner que Dieu ait « déposé en elle la plénitude de tout bien ». *In Pentecost.*, serm. II, n. 4; *In Nativit. Mariæ*, n. 6. Mais cette gloire fait aussi notre richesse. « Pleine de grâce pour elle-même, elle est pour nous surpleine et surabondante; » *Plena sibi, nobis superplena et supereffluens. In Assumpt.*, serm. II, n. 2. A sa grandeur est attachée une fonction. Marie, associée à Jésus pour l'œuvre de la rédemption du monde, *Dominica infra octav. Assumpt.*, n. 1, 2; *Super Missus est*, homil. II, n. 3, est devenue après lui et par lui la dispensatrice de toutes les grâces.

« La volonté de Dieu dit l'abbé de Clairvaux, est que nous ayons tout par Marie. » *Sic est voluntas ejus, qui totum nos habere voluit per Mariam. In Nativit. Mariæ*, n. 7. — *Nihil nos Deus habere voluit quod per Mariæ manus non transiret. In vigil. Nativit. Christi*, serm. III, n. 10. Et pour faire entendre ce mystère, Bernard emprunte au livre des Juges une ingénieuse comparaison. Marie est semblable à la toison de Gédéon, qui humecta l'aire environnante. Lorsque Dieu voulut répandre sur l'aire une rosée céleste, il commença par verser cette rosée tout entière dans la toison. Ainsi, pour sauver le genre humain, il a mis d'abord en Marie tout le prix de notre rédemption. *In Annuntiat.*, serm., III, n. 8; *In Nativit. Mariæ*, n. 6; *Super Missus est*, homil. II, n. 7. Elle est le canal ou aqueduc par lequel toutes les eaux du ciel viennent en nous. *Serm. de aquæductu, in Nativit. Mariæ*, tout entier.

« Recourez donc à Jésus le médiateur par excellence, s'écrie le saint abbé, à Jésus qui est toujours exaucé par son Père; et si la majesté divine vous effraie, recourez à Marie. » *In Nativit. Mariæ*, n. 7. « Rendez grâces à celui qui, dans sa pieuse commisération, vous a procuré une médiatrice en qui vous n'avez rien à redouter. » *Dominica infra octav. Assumpt.*, n. 2. « Elle aussi, j'ose le dire, sera exaucée à cause de la dignité de sa personne, le Fils exaucera sa mère, et le Père exaucera son Fils. Mes petits enfants, voilà l'échelle des pécheurs ! C'est là ma suprême confiance, c'est la raison de toute mon espérance. » *In Nativit. Mariæ*, n. 7. Et dans un débordement de foi, l'abbé de Clairvaux entonne cette touchante prière du *Memorare*, que les siècles suivants devaient achever et qui est devenue comme la respiration de l'Église universelle. « O Vierge bénie, que celui-là taise votre miséricorde, qui vous a jamais invoquée en ses nécessités, sans avoir été exaucé. » *Sileat misericordiam tuam, Virgo beata, si quis est qui invocatam te in necessitatibus suis sibi meminerit defuisse. In Assumpt.*, serm. IV, n. 8. Pour plus de détails, voir Vacandard, *Vie de saint Bernard*, t. II, p. 87-95; Hansler, *op. cit.*, p. 33-64.

3° *Intercession des saints.* — Bernard n'a pas restreint à la sainte Vierge sa théorie de la médiation. Comme Marie, tous les saints, les apôtres en particulier, sont, suivant sa pensée, des médiateurs de second ordre : *mediatores, quibus secure me committere possum... quia mediantibus illis ad illum Mediatorem ascendere potero, qui venit pacificare per sanguinem suum et quæ in cælis, et quæ in terris sunt. In festo SS. Petri et Pauli*, serm. I, c. I, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 405. Nul ne s'est attaché plus que lui à mettre en lumière le dogme de la communion des saints. A cet égard ses panégyriques de saint Malachie et de saint Victor sont particulièrement instructifs. Nous détacherons seulement ces quelques lignes de son second sermon sur saint Victor : « Il repose, le vieux soldat, tranquille dans les douceurs de la paix qu'il a conquise. Il est sans inquiétude pour lui-même, mais non pas pour nous; car, croyez-le bien, en secouant la poussière de la chair, il n'a pas rejeté les entrailles de l'amour. Pour se revêtir de son habit de gloire, il ne fut pas obligé d'oublier notre misère et sa miséricorde. Ce n'est pas une terre d'oubli qu'habite l'âme de Victor... La largeur du ciel dilate les cœurs et ne les rétrécit pas; elle ne rapetisse pas les affections, elle les agrandit. Dans la lumière de Dieu on apprend ce qu'on ignore, on ne désapprend pas ce que l'on sait. Eh quoi ! les anges viennent au secours des hommes; et ceux qui sortent de nos rangs ne sauraient plus compatir à des souffrances qui ont été leurs propres souffrances ! » *In natale S. Victoris*, serm. II, c. III. *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 374-375.

VII. ANGÉLOLOGIE. — Voir t. I, col. 1225-1226.

1° *Nature des anges.* — Bernard estime que les anges ne peuvent communiquer avec nous sans le secours d'un corps. *In Cantica*, serm. V, n. 2, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 799. Mais par nature ont-ils un corps, ou sont-ils simplement spirituels? Bernard n'ose se prononcer sur la question. *Ibid.*, n. 7. Plus tard il revient sur le même sujet. Mais, après avoir déclaré que les anges ont des corps éthérés, *corpore æthereos*, il se reprend comme s'il craignait d'être allé trop loin. « Il y a, dit-il, quelques docteurs qui se demandent non seulement d'où viennent les corps angéliques, mais même s'ils existent. » Puis il ajoute : « Si l'on veut ranger ce point parmi les opinions discutables, je n'y mets pas d'opposition. » *De consider.*, l. V, c. IV, n. 7. Évidemment s'il tolère la doctrine de la spiritualité absolue, il incline, avec saint Augustin, à donner aux anges un corps quelconque.

2° *Organisation des anges.* — L'abbé de Clairvaux, qui copie saint Grégoire le Grand, adopte l'ordre suivant pour les neuf ordres angéliques : les anges, les archanges, les vertus, les puissances, les principautés, les dominations, les trônes, les chérubins, les séraphins. *In Cantica*, serm. XIX; *De consideratione*, l. V, c. IV, n. 7.

3° *Perfections des anges.* — Les Pères n'étaient pas d'accord sur la connaissance que possèdent les bons anges. Saint Augustin leur accorde la vision béatifique et la connaissance anticipée du mystère de l'incarnation. Saint Bernard au contraire semble avoir douté que les anges aient été initiés à ce mystère, sauf l'archange Gabriel qui reçut mission de l'annoncer à la sainte Vierge. *Super Missus est*, homil. I, n. 2. On lui fit un grief de cette doctrine. Hugues de Saint-Victor l'avertit amicalement de ce que l'on considérait autour de lui comme une erreur. Lui mit-il sous les yeux la doctrine de saint Augustin? Au moins est-il sûr que Bernard abonda dans le sens de ses critiques. Il déclara seulement que l'ignorance des anges portait non sur le mystère même, mais sur les circonstances de lieu, de personne, etc. *Tractatus X*, c. V, n. 18-21, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1042-1046. Cette justification n'est qu'à moitié satisfaisante.

4° *Occupation des bons anges.* — Contrairement au pseudo-Denys, Bernard enseigne nettement que tous les anges sont les missionnaires de Dieu. *Super Missus est*, homil. I, n. 2. Si le Christ est venu nous servir, dit-il, pourquoi répugnerait-il aux anges les plus sublimes d'imiter celui qu'ils servent dans les cieux? *De S. Michaele*, serm. I, n. 2.

5° *Les anges gardiens.* — Voir t. I, col. 1226.

6° *Satan et les démons.* — Bernard examine, avec ses contemporains et les Pères, quel a été le péché de Lucifer : *Similis ero Altissimo.* A-t-il réellement prétendu être l'égal de Dieu? Bernard lui reproche d'avoir voulu usurper un titre qui n'appartient qu'au Fils du Très-Haut. *Super Missus est*, homil. III, n. 12. Aussi a-t-il été châtié promptement de son orgueil. Il fut précipité du ciel, avec ses suppôts. Mais qu'était l'enfer où il tomba? Saint Grégoire, suivant en cela saint Augustin dans l'interprétation de II Pet., II, 4, avait admis que l'enfer n'était autre que notre atmosphère. Saint Bernard fit bon accueil à cette doctrine. *Diabolus in pœnam suam locum in aere isto medium inter cælum et terram de cælo cadens sortitus est*, etc. *In Cantica*, serm. LIV, n. 4. Fidèle en outre à l'opinion de saint Augustin, Bernard estime que les démons sont exemptés du supplice du feu jusqu'à la fin du monde : *Jam diabolo ignis paratus; etsi nondum ille præcipitatus in ignem. In transitu Malachiæ*, serm. I, n. 4.

Cf. Turmel, *Histoire de l'angélologie*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1899, t. IV, p. 217 sq.

VIII. L'ÉGLISE. — L'arche sainte dans laquelle Dieu offre un asile et le salut à l'humanité tout entière, c'est l'Église catholique et romaine. Nul, plus que Bernard, n'a voué à cette Église un culte tendre, profond et dévoué.

1° *Hiérarchie.* — 1. *Le pape.* — Les pages qu'il consacre à exalter la dignité du successeur de saint Pierre sont parmi les plus belles de son traité *De consideratione*, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 727 sq. Qu'est-ce qu'un pape? Les termes manquent pour le dire : « Il n'a pas son égal sur la terre, *qui parem non habet.* » *Ibid.*, l. I, c. II, n. 4. Les grands hommes de l'Ancien Testament ont montré en figure sa future gloire et son incomparable autorité. Dans le Nouveau il éclipse toute grandeur : « Il est Pierre par la puissance; par l'onction, il est Christ. » *Ibid.*, l. II, c. VIII, n. 15. Ces fonctions en impliquent beaucoup d'autres que Bernard énumère à la fin du livre IVe : « Considérez, dit-il au souverain pontife, que vous devez être le modèle de la piété, le champion de la vérité, le défenseur de la foi, le docteur des

nations, le chef des chrétiens, le régulateur du clergé, le pasteur des peuples, le vengeur des crimes, la terreur des méchants, la gloire des bons, le marteau des tyrans, le père des rois, le modérateur des lois, le dispensateur des canons, le sel de la terre, la lumière du monde, le prêtre du Très-Haut, le vicaire du Christ, le Christ du Seigneur, enfin le Dieu de Pharaon. » *Ibid.*, l. IV, c. VII. Bernard tient cependant à montrer que cette suprême autorité ne supprime pas la hiérarchie. Les évêques sont aussi des pasteurs de troupeaux : « Vous vous trompez, écrit-il à Eugène III, si vous croyez que votre puissance apostolique, pour être souveraine, a été seule instituée par Dieu. » *Ibid.*, l. III, c. IV, n. 17. Mais cette réserve faite, rien ne limite l'autorité papale. « Chaque évêque a un troupeau qui lui est particulièrement assigné ; pour vous, tous les troupeaux ensemble n'en font qu'un seul, qui vous est confié. Vous n'êtes pas seulement le pasteur de toutes les brebis, mais encore celui de tous les pasteurs. Vous pouvez, le cas échéant et pour un motif grave, fermer le ciel même à un évêque, le déposer et le livrer à Satan. En un mot, vous êtes par excellence le vicaire du Christ. » *Ibid.*, l. II, c. VIII, n. 15, 16. Cf. *Epist.*, CXXXI, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 287-288 (lettre très importante). Et l'autorité du pape n'est pas seulement souveraine en matière disciplinaire, elle l'est également dans la morale et dans le dogme. Le pape est infaillible : « Tout ce qui touche la foi vous regarde, écrit Bernard à Innocent II. Il est juste que les dommages de la foi se réparent là où la foi ne peut éprouver d'amoindrissement : *Ibi potissimum resarciri damna fidei, ubi non possit fides sentire defectum.* Car telle est la prérogative de ce siège : *Hæc quippe prærogativa sedis.* En effet, à quel autre a-t-il été dit : « J'ai prié pour toi, Pierre, afin que ta foi ne défaille pas. » Ce qui suit s'applique donc aux successeurs de Pierre : « Et toi, une fois converti, confirme tes frères. » Luc., XXII, 32. *De erroribus Abælardi*, præf., *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1053.

Quant au pouvoir temporel du pape, Bernard n'est pas de ceux qui en fassent grand état. Sans doute, comme la plupart de ses contemporains, il croit à la fabuleuse donation de Constantin. Mais sa modestie chrétienne s'offense de voir « le successeur de Pierre orné de soieries et de pierres précieuses, couvert d'or, porté par une blanche haquenée, escorté de gendarmes et entouré de ministres bruyants », comme un prince de ce monde, comme « un successeur de Constantin ». *In his successisti non Petro, sed Constantino. De considerat.*, l. IV, c. III, n. 6. Aussi bien, gouverner les Romains, race intraitable et facilement rebelle, est un souci trop absorbant, une entreprise décourageante. *Ibid.*, c. II, n. 2, 4. Le pape tirera-t-il le glaive contre eux? Sans doute les deux glaives lui appartiennent. Mais il a été dit à Pierre et par suite à son successeur : « Remettez votre épée dans le fourreau. » *Ibid.*, c. III, n. 7. Bernard veut que le souverain pontife gouverne par la parole et non par l'épée. *Ibid.* Et si ce moyen ne réussit pas, il lui « reste encore une chose à faire : Sortez de la capitale des Chaldéens et dites : Il faut que je porte aussi l'Évangile à d'autres cités. Si je ne m'abuse, en échangeant ainsi Rome pour l'univers, vous n'aurez pas à vous repentir de votre exil ». *Ibid.*, c. III, n. 8. Ainsi Bernard ne recule pas devant l'abandon de Rome. Il semble qu'il ne soit pas éloigné de renoncer au pouvoir temporel des papes.

2. *Les évêques.* — Après le pape, les évêques. Eux aussi sont d'institution divine. « Vous vous trompez, écrit Bernard à Eugène III, si vous croyez que votre puissance apostolique, pour être souveraine, a été seule instituée par Dieu. » *De considerat.*, l. III, c. IV, n. 1; cf. l. IV, c. VII. Le saint docteur appelle quelquefois les évêques *Christi vicarios, De officio episcoporum*, c. IX, n. 36, bien qu'il ait dit ailleurs que le pape est « l'unique vicaire du Christ », *unicum Christi vicarium. De considerat.*, l. II, c. VIII, n. 16. Mais il a soin de faire remarquer que l'autorité épiscopale est à certains égards subordonnée à celle du souverain pontife. Il recommande, par exemple, à l'archevêque de Sens de « se montrer vis-à-vis du vicaire du Christ, quel qu'il soit, dans la dépendance que l'antiquité a établie entre les Églises ». *De officio episcop.*, c. VIII, n. 31.

3. *Les cardinaux.* — Les membres du sacré-collège, que Bernard appelle les « collatéraux et les coadjuteurs » du pape, *De considerat.*, l. IV, c. IV, n. 9, sont divisés en trois ordres.

Au XII[e] siècle, le collège total comprenait cinquante-deux membres : soit six cardinaux-évêques, vingt-huit cardinaux-prêtres et dix-huit cardinaux-diacres. Il n'y avait pas entre les trois ordres une égalité absolue d'attributions. Le décret de Nicolas II, concernant les élections papales, accordait aux cardinaux-évêques une réelle prééminence que l'abbé de Clairvaux ne manqua pas de faire valoir lors de l'élection d'Innocent II. Cf. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, 1[re] édit., t. I, p. 276-302. D'une façon générale, il semble que Bernard n'ait pas fort apprécié en soi le cardinalat et l'honneur qu'il confère. Loin d'admettre que les cardinaux-prêtres et diacres eussent la prééminence sur les évêques de la catholicité, il trouvait ridicule, contraire aux convenances, au droit et à la coutume, qu'ils eussent la prétention de prendre rang avant leurs confrères dans la prêtrise et le diaconat. « Le nom de diacre, en particulier, dit-il, implique non pas un privilège de dignité, mais un service spécial. Si vous assistez de plus près au trône pontifical, c'est uniquement afin que le pape vous ait plus facilement sous la main. » *Ridicule ministri vestri vestris se compresbyteris anteferre conantur*, etc. *De considerat.*, l. IV, c. V, n. 16. Bernard recommande au pape pour la nomination des cardinaux une extrême prudence. Qu'il élargisse le plus possible la sphère où s'exerce son choix. « Pourquoi, dit-il à Eugène III, ne choisiriez-vous pas dans l'univers ceux qui doivent juger l'univers entier? » *De considerat.*, l. IV, c. IV, n. 9, 10.

4. *Le clergé inférieur.* — Sur le clergé inférieur, la doctrine de Bernard n'offre rien de particulièrement remarquable. Sur le clergé en général, cf. *Sermo de conversione ad clericos, P. L.*, t. CLXXXII, col. 834 sq., notamment c. XX, col. 853 sq.; sur les archidiacres, cf. *Epist.*, LXXVIII; sur le sous-diaconat qui implique l'obligation et le vœu de continence, cf. *Epist.*, CCIII, etc.

2. *Propagation de l'Église.* — L'Église romaine est l'Église catholique. Elle doit embrasser tout l'univers. L'abbé de Clairvaux déplore l'interruption des missions évangéliques : « Comment vos prédécesseurs, dit-il à Eugène III, ont-ils eu l'idée de mettre des bornes à l'Évangile et d'arrêter l'essor de la parole de foi, pendant que l'infidélité dure encore? Il est nécessaire que la vérité arrive jusqu'aux oreilles des gentils. Attendons-nous que la foi tombe d'elle-même sur eux? Comment croiront-ils, si on ne les prêche? Pierre fut envoyé à Corneille, Philippe à l'eunuque, et, pour prendre un exemple plus récent, Augustin fut chargé par le bienheureux Grégoire de transmettre aux Anglais la règle de la foi. » *De considerat.*, l. III, c. I, n. 3, 4. Quelles n'eussent pas été les plaintes de Bernard s'il eût pu apercevoir, par delà le monde connu de son temps, les nations qui peuplaient l'Extrême-Orient et les sauvages du Nouveau-Monde! Quant aux juifs, dont il prit la défense en maintes circonstances, cf. *Epist.*, CCCLXIII, CCCLXV; *In Cantica*, serm. LXIV; *Liber ad milites Templi*, c. X, il ne songe pas à les évangéliser. « Les temps marqués pour la conversion des juifs ne sont pas arrivés, dit-il au pape; vous êtes excusable de ne pas prévenir les desseins de la providence. » *De considerat.*, l. III, c. I, n. 3.

2. L'Église catholique doit être une. Bernard voudrait

ramener dans le giron de l'Église romaine les schismatiques grecs. « Ils sont avec nous, sans être avec nous; unis par la foi, ils se séparent de nous par la désobéissance; leur foi même est chancelante. Qui brisera leur opiniâtreté? » *De considerat.*, l. III, c. I, n. 4. L'unité de doctrine est plus nécessaire encore que l'unité de gouvernement. Les hérétiques sont les pires ennemis de l'Église : « pervertis eux-mêmes, ils se plaisent à pervertir les autres; ce sont des chiens pour déchirer et des renards par la ruse. » Deux moyens s'offrent pour les réduire : la persuasion ou la force : « Qu'on les corrige, s'il est possible; sinon, qu'on leur ôte le moyen de perdre les autres. » *De considerat.*, l. III, c. I, n. 3. On connaît la théorie de l'abbé de Clairvaux sur le pouvoir coercitif de l'Église. Il enseigne, à la vérité, qu'il « faut prendre les hérétiques par des arguments, et non par les armes » : *non armis, sed argumentis. In Cantica*, serm. LXIV, n. 9; cf. *ibid.*, note de Mabillon; et en cela il ne fait que suivre la doctrine de saint Augustin; mais pour se conformer entièrement à la pratique de l'évêque d'Hippone, il ne dédaigne pas le secours du bras séculier dans la répression des manœuvres ouvertes de l'hérésie. L'hérésie était, en effet, au moyen âge, un attentat contre l'ordre public, en même temps qu'une attaque contre la religion. Les lois, conformes aux mœurs, s'opposaient à sa propagation. Un hérétique n'avait, aux yeux de Bernard, qu'un moyen d'échapper à leur rigueur; c'était de s'abstenir de toute propagande. L'Église était vis-à-vis de lui en état de défense; attaquée, elle frappait; et, si les armes spirituelles ne suffisaient pas à écarter le péril, elle avait recours à l'épée de celui que l'on appelait l'évêque du dehors : *Aut corrigendi [hæretici], ne pereant; aut ne perimant coercendi. De considerat.*, l. III, c. I, n. 3; cf. *Epist.*, CCXLI, CCXLII. On ne s'étonnera donc pas que, sur les rapports de l'Église et de l'État, l'idéal de Bernard consiste dans l'union des deux pouvoirs, impliquant la réciprocité et un échange perpétuel de bons offices : *Regnum sacerdotiumque... omnes reges et sacerdotes... jungant se animis, qui juncti sunt institutis; invicem se foveant, invicem se defendant, invicem onera sua portent. Epist.*, CCXLIV, n. 1, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 441. Sans doute l'Église a droit aux deux glaives; mais c'est l'État qui porte en son nom le glaive matériel, qu'elle ne saurait brandir sans violer la décence. La société chrétienne reçoit-elle une atteinte au dehors et au dedans, la tête commande et le bras exécute : *Petri uterque gladius, alter sua nutu, alter sua manu, quoties necesse est, evaginandus. Epist.*, CCLVI; *De considerat.*, l. IV, c. III, n. 7. Cf. sur les deux glaives, Vacandard, *Vie de saint Bernard*, c. XXXII, n. 6, t. II, p. 470.

3. L'Église est sainte, et sa sainteté doit reluire dans ses membres et spécialement dans son chef. Bernard signale au pape les vertus qui conviennent à sa dignité. *De considerat.*, l. I, c. VIII, n. 9-11; l. II, c. VI, VII, etc. Le *De officio episcoporum* est avant tout un miroir de sainteté que l'abbé de Clairvaux présente à l'archevêque de Sens, ainsi qu'à ses collègues. Le *Sermo de conversione ad clericos* donne la même leçon, c. XX, aux clercs en général. Il faut lire aussi le beau passage que Bernard consacre à la tenue et à la conversation des prêtres, dans le *De consideratione*, l. II, c. XIII. « Entre séculiers, les plaisanteries ne sont que des plaisanteries; dans la bouche d'un prêtre ce sont des blasphèmes... Vous avez consacré votre bouche à l'Évangile; l'ouvrir désormais pour de pareilles choses vous est défendu; l'y accoutumer serait un sacrilège, » etc. On voit quel idéal élevé l'abbé de Clairvaux se faisait du clergé. Il avait la même conception de l'Église en général, représentée surtout par les âmes saintes : *Ecclesia perfectorum. In Cantica*, serm. XIV, c. V. Mais la sainteté n'est pas l'œuvre de l'homme seul, elle est avant tout l'œuvre de la grâce, et la grâce nous arrive plus particulièrement par les sacrements dont l'Église est la dispensatrice.

IX. LES SACREMENTS. — Bernard, comme tous les docteurs de l'Église, gémit sur le sort que le péché d'Adam a fait à l'humanité. L'homme naît coupable, et les sacrements sont les principaux canaux par où la grâce coule sur lui pour le sanctifier. Tel est l'enseignement de l'abbé de Clairvaux. Selon sa doctrine les sacrements sont au nombre de sept. Il les nomme en diverses circonstances, par exemple le baptême, *De baptismo*, c. I, II, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1031-1038; la confirmation, *Vita Malachiæ*, c. III, n. 7, *ibid.*, col. 1079; l'eucharistie, *ibid.*, c. XXVI, n. 57, col. 1105; la pénitence (qu'il désigne quelquefois par le nom de confession : *usum confessionis*), *ibid.*, c. III, n. 7, col. 1079; l'extrême-onction, *ibid.*, c. XXIV, n. 53, col. 1104; l'ordre, *De conversione ad clericos*, c. XX, n. 34, *ibid.*, col. 853; le mariage (qu'il appelle en un endroit *contractum conjugiorum*), *ibid.*, c. III, n. 7, col. 1079.

1° *Baptême.* — Dans sa lettre à Hugues de Saint-Victor, *De baptismo*, il cherche à déterminer le moment où le sacrement de baptême est devenu obligatoire pour la rémission du péché originel, ce péché le plus grave de tous : *maximum plane, quod sic totum non modo genus humanum, sed et quemlibet ipsius generis occupat, ut non sit qui evadat non sit usque ad unum. Sermo in feria IV^a hebdomadæ sanctæ*, c. VI, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 265. La difficulté venait du texte de saint Jean, III, 5 : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non intrabit in regnum cælorum.* Bernard enseigne que, chez les juifs, le péché originel était effacé par la circoncision; chez les gentils, les adultes en obtenaient la rémission par leur propre foi, et les enfants par la foi de leurs parents; les femmes juives n'avaient pas d'autre ressource que les gentils. La loi nouvelle a rendu inutiles tous ces moyens. Mais pour les remplacer il a fallu qu'elle fût connue. L'obligation de recevoir le baptême d'eau n'est pas un précepte naturel; « il est en quelque sorte factice, » *quodammodo factitium*, c'est-à-dire purement positif; et par conséquent nul n'était obligé de s'y soumettre avant qu'il lui fût notifié : *Valde quippe injuste exigitur obeditio, ubi non præcessit auditio. De baptismo*, c. I, n. 2, col. 1032. Même connu, il peut être remplacé, en cas de nécessité, soit par le martyre, soit par le désir, comme l'enseigne saint Ambroise à propos de la mort de Valentinien, et à sa suite saint Augustin. Quant aux enfants, à défaut du baptême d'eau, ils peuvent toujours être sauvés par la foi de leurs parents. C'est là un effet de la miséricorde divine; car le péché originel n'est pas un péché personnel, et si les enfants en héritent de leurs parents, n'est-il pas juste que la foi de leurs parents puisse leur en obtenir le pardon? *Ibid.*, c. I, II, col. 1033-1038.

Le baptême n'éteint pas le foyer de la concupiscence. Mais la grâce et plus particulièrement le sacrement de l'eucharistie en atténuent considérablement les effets. *Sermo in cœna Domini*, c. III, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 272.

2° *Eucharistie.* — La présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie était déjà contestée du temps de saint Bernard. Il s'élève avec force contre ce prétendu savant (*sciolus*) qui avait eu la présomption de dire que dans l'eucharistie il y avait seulement *sacramentum, et non rem sacramenti, id est solam sanctificationem et non corporis veritatem. Vita Malachiæ*, c. XXVI, *loc. cit.*, col. 1105. Par ce sacrement, Jésus-Christ devient la nourriture de nos âmes : *se apponit in refectione animarum sanctarum. De diligendo Deo*, c. VII, n. 22, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 987. Une fois « investis du corps et du sang précieux du Seigneur », nous n'avons plus à nous effrayer des redoutables effets de la concupiscence, « car ce sacrement opère deux choses en nous : il

diminue l'attrait pour les fautes légères, et il ôte tout à fait le consentement pour les péchés graves. Si quelqu'un d'entre vous ne sent plus si souvent ni si violemment les mouvements de la colère, de l'envie, de la luxure ou d'autres passions semblables, qu'il en rende grâces au corps et au sang du Seigneur, parce que c'est la vertu du sacrement qui opère en lui » ces effets. *Sermo in cœna Domini, P. L.*, t. CLXXXIII, col. 272.

3° *Pénitence.* — Bernard reconnait aux prêtres et aux évêques le pouvoir de remettre les péchés aux pénitents bien disposés et confessés; *sed nec absolvant etiam compunctionem, nisi volentibus et confessis. Liber ad milites Templi*, c. XII, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 938. Et il a fait condamner Abélard pour avoir enseigné que ce pouvoir avait été accordé seulement aux apôtres et non à leurs successeurs. *Capitula hæresum*, 12, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1054. Rendue dans les conditions convenables, la sentence des prêtres précède celle de Dieu qui la ratifie : *ut præcedat sententia Petri sententiam cæli. Serm.*, I, *in fest. SS. Petri et Pauli*, c. II, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 406. La confession était-elle fréquente du temps de l'abbé de Clairvaux? Nous voyons du moins que les fidèles avaient l'habitude de se confesser pour la communion pascale : *venturo parastis hospitium, confitentes peccata, Sermo in die sancto Paschæ*, c. XVI, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 282, et à l'article de la mort pour la réception du viatique : *unxit infirmum, cui mox morituro salutarem confitendi et communicandi obtinuit facultatem. Vita Malachiæ*, c. XXI, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1100.

4° *Extrême-onction.* — Bernard, à propos de l'extrême onction, rappelle que ce sacrement, selon la doctrine de saint Jacques, V, 14-15, remet les péchés, et que la « prière de foi sauve le malade ». *Vita Malachiæ*, c. XXIV, *P. L., loc. cit.*, col. 1104.

5° *Ordre.* — Sur l'ordre, *cleri sacratissimus ordo*, et les saints ordres, *curritur ad sacros ordines, Sermo de conversione ad clericos*, c. XX, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 853, la doctrine de l'abbé de Clairvaux n'offre rien de particulier. Lire son sermon *De conversione ad clericos*, son épître *De moribus et officio episcoporum* et son traité *De consideratione, P. L.*, t. CLXXXII, col. 727 sq.

6° *Mariage.* — Certains hérétiques de son temps, les manichéens, lui fournirent l'occasion de défendre et de proclamer la sainteté du mariage. « Il faut être bestial, leur dit-il, pour ne pas s'apercevoir que condamner les justes noces, c'est lâcher les rênes à toutes sortes d'impudicités. Otez de l'Église le mariage honoré et le lit sans tache, et vous la remplirez de concubinaires, d'incestueux, d'êtres immondes. Choisissez donc, ou de remplir le ciel de ces monstres, ou de réduire le nombre des élus aux seuls continents. Mais la continence est rare sur la terre. Faut-il croire que le Sauveur se soit anéanti uniquement pour elle? Comment aurions-nous tous reçu la plénitude de sa grâce, si les continents seuls y ont part? Et de quel droit raccourcit-on ainsi les bras de Dieu? — Je le sais, il en est parmi vous qui accordent que le mariage entre vierges est permis. Mais sur quoi repose leur distinction? Ils en appellent à ce verset de la Genèse, I, 27, Matth., XIX, 4, 6 : *Masculum et feminam creavit illos; quod Deus conjunxit homo non separet*, « Dieu les a créés homme et femme, et c'est dans cet état de virginité qu'il les a unis. » Vaine subtilité! Sans doute le premier homme et la première femme étaient vierges, « mais autre chose est d'être unis étant vierges, autre chose est d'être unis parce qu'ils étaient vierges. La Bible dit simplement : *Dieu les a créés homme et femme.* Et c'est juste. Le mariage ne requiert pas l'intégrité des corps, il requiert seulement la diversité des sexes. Ah! si, au lieu d'indiquer les sexes, l'Esprit-Saint eût dit : *Dieu les a créés vierges*, comme vous eussiez pris occasion de ces mots, pour insulter à l'Église catholique qui unit les hommes et les femmes perdus, d'autant plus volontiers qu'elle espère les faire passer ainsi d'une vie déréglée à une vie honnête! » Saint Paul autorise tous ces mariages. « Si vous prohibez ce que saint Paul approuve, votre prohibition ne me persuade qu'une chose : c'est que vous êtes hérétiques. » *In Cantica*, serm. LXVI, n. 4, 5, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 1095-1096.

[illegible] ET PRÉDESTINATION. — 1° *Libre arbitre et grâce.* — Bernard, qui rencontra sur sa route le problème des rapports du libre arbitre et de la grâce, n'eut garde de l'esquiver. Fidèle à la pensée de saint Augustin, il déclare que « les mérites de l'homme ne sont que les dons de Dieu ». Un jour qu'il développait cette doctrine, l'un de ses auditeurs l'interrompt et lui dit : « Si Dieu est l'auteur de tout le bien que vous faites, quel espoir pouvez-vous avoir d'une récompense? » C'est pour répondre à cette question que l'abbé de Clairvaux composa son traité *De gratia et libero arbitrio. P. L.*, t. CLXXXII, col. 1001-1030. Dès les premiers mots la réponse est formulée : « Qu'est-ce qui sauve? C'est la grâce. Que devient alors le libre arbitre? Il est sauvé; *breviter respondeo : salvatur.* Enlevez, en effet, le libre arbitre, il n'y a plus rien qui puisse être sauvé; enlevez la grâce, il n'y a rien qui sauve : l'un et l'autre sont nécessaires; l'un reçoit, l'autre opère. » C. I, n. 2, *ibid.*, col. 1002.

Cela amène l'abbé de Clairvaux à définir le libre arbitre et à étudier ses divers aspects dans le triple état de nature, de grâce, et de gloire. « Le libre arbitre, dit-il, est un pouvoir de la raison et de la volonté; on le nomme libre par rapport à la volonté qui peut se diriger d'un côté ou d'un autre; on le nomme arbitre par rapport à la raison qui a le pouvoir de discerner. » C. II, n. 4, col. 1004. Dans quelque état que l'on considère la volonté de l'homme, elle est toujours libre; « même après la chute, le libre arbitre, si misérable soit-il, est encore dans son intégrité, » *etsi miserum, tamen integrum.* C. VIII, n. 24, col. 1014. Aussi bien la liberté proprement dite ne diffère pas essentiellement en Dieu et dans la créature raisonnable, bonne ou mauvaise. « Elle n'est perdue, ni diminuée, ni par le péché ni par la misère, elle n'est pas plus grande dans le juste que dans le pécheur, ni plus pleine dans l'ange que dans l'homme. » C. IV, n. 9, col. 1006. Mais la liberté ainsi entendue, c'est la capacité de vouloir; vouloir n'est pas la même chose que vouloir le bien ou vouloir le mal. « Le vouloir est en nous, en vertu du libre arbitre; je dis le vouloir, et non vouloir le bien ou vouloir le mal. C'est le libre arbitre qui nous fait vouloir, et la grâce qui nous fait bien vouloir, » *liberum arbitrium nos facit volentes, gratia benevolos.* C. VI, n. 16, col. 1010. — En cela quel est le mérite de la volonté? C'est de consentir. Non pas que ce consentement, dans lequel consiste tout le mérite, vienne d'elle, puisque nous ne sommes pas capables d'avoir une bonne pensée de nous-mêmes, à plus forte raison un bon consentement. Mais si ce consentement vient de Dieu, et non de nous, cependant il ne se fait pas en nous sans nous. La grâce et le libre arbitre agissent de concert et mêlent leur opération si bien que leur œuvre indivise est tout entière l'œuvre de la grâce et tout entière l'œuvre du libre arbitre, *mixtim, non singillatim, simul, non vicissim, non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt*, etc. C. XIV, n. 46, 47, col. 1026-1027. Et c'est à ce titre que Dieu nous l'impute à mérite. Aussi, dans le ciel, en couronnant nos mérites, Dieu ne fera que couronner ses dons : *Dona sua, quæ dedit hominibus, in merita divisit et præmia.* C. XIII, n. 43, col. 1024.

2° *Justification et prédestination.* — Cet exposé suffit pour montrer comment l'abbé de Clairvaux répudie le pélagianisme et abonde dans la doctrine de la justification et de la prédestination au sens augustinien. Tous les

critiques sont d'accord sur ce point. Mais nombre de protestants ont essayé de prouver que Bernard, poussant plus loin que saint Augustin et que les docteurs du moyen âge l'examen de la doctrine paulinienne de la prédestination, avait, le premier, formulé la théorie calviniste de la justification par la non-imputation des péchés, et la théorie luthérienne du salut par la foi. Examinons les principaux textes qui ont donné lieu à cette interprétation abusive.

« Celui-là, disait un jour Bernard à ses moines, est vraiment bienheureux à qui Dieu n'a pas imputé son péché. Car qui n'a pas eu de péché? Personne; tous ont péché et tous ont besoin de la gloire de Dieu. Cependant qui portera une accusation contre les élus de Dieu? Pour toute justice il me suffit que celui-là seul me soit propice, contre qui seul j'ai péché. Tout ce qu'il aura décidé de ne pas m'imputer, est comme s'il n'avait jamais été. Ne pas pécher, c'est la justice de Dieu; la justice de l'homme n'est autre chose que l'indulgence de Dieu. J'ai vu cela et j'ai compris la vérité de cette proposition : Tout homme qui est né de Dieu ne pèche pas, parce que son origine céleste le préserve. L'origine céleste, la génération céleste, c'est la prédestination éternelle, par laquelle Dieu a aimé ses élus et les a gratifiés dans son Fils bien-aimé avant la constitution du monde, les plaçant en quelque sorte dans le Saint (des Saints) devant lui, afin qu'ils voient sa puissance et sa gloire et partagent l'héritage de celui dont ils reproduisent l'image et la ressemblance. J'ai remarqué que ceux-là étaient comme s'ils n'avaient jamais péché, parce que bien qu'ils paraissent avoir péché dans le temps, ils ne le paraissent plus dans l'éternité, car la charité de leur Père a couvert la multitude de leurs péchés. » *In Cantica*, serm. XXIII, n. 15, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 892.

A première vue, il semble vraiment que ce texte donne raison à ceux qui ont regardé l'abbé de Clairvaux comme un « précurseur du protestantisme ». Neander, *Der heilige Bernhard und sein Zeitalter*, édit. Deutsch, Gotha, 1889, t. I, p. 193. Cf. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versohnung*, t. I, c. III, sect. XVII. Mais ce n'est là qu'une apparence trompeuse, qui provient des textes mêmes ou plutôt de certaines expressions bibliques que Bernard se proposait d'expliquer : *Beatus vir cui non imputabit Dominus peccatum*, Ps. XXXI, 2; *Omnis qui natus est ex Deo, non peccat, quia generatio cælestis servat eum*, I Joa., III, 9; *Charitas cooperit multitudinem peccatorum*, I Pet., IV, 8. Les mots *non imputabit, generatio cælestis, cooperit*, sont ici de nature à faire illusion. Mais pour bien comprendre toute la pensée de l'abbé de Clairvaux, il faut rapprocher cette page des autres endroits de ses ouvrages où il a eu l'occasion d'expliquer les mêmes expressions. *De gratia et libero arbitrio*, c. IX, n. 29, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1016; *De diversis*, serm. IV, n. 5, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 553; *In Septuagesim.*, serm. I, n. 1, *ibid.*, col. 163. C'est de la comparaison de ces textes que ressort sa doctrine authentique. Or, il est manifeste que la non-imputation des péchés n'est autre pour lui que le pardon que le pécheur obtient par la grâce sanctifiante et par l'expiation de sa faute. Il n'y a pas de péché pour le prédestiné à la vie; qu'est-ce à dire? Cela signifie que le prédestiné, s'il pèche, « ne persévère pas dans le péché, » soit qu'il « l'expie par une pénitence condigne ou qu'il le fasse disparaître dans la charité », ou bien encore parce que la charité dont Dieu l'enveloppe efface tout, « couvre tout. » Bossuet disait pareillement : « Dans la gloire éternelle, les fautes des saints pénitents, couvertes de ce qu'ils ont fait pour les réparer, et de l'éclat infini de la divine miséricorde, ne paraissent plus. » *Oraison funèbre de Condé.* Et sûrement Bossuet n'entendait par là rien accorder à la doctrine protestante, Bernard pas davantage. Il ne conçoit pas la justification du pécheur sans une qualité intérieure que donne la grâce sanctifiante. Il y a, disait-il à ce propos, deux sortes de charité, la charité substantielle et la charité accidentelle. « En Dieu la charité est substantielle, en nous elle n'est qu'un don, une qualité. » *De diligendo Deo*, c. XII, n. 35, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 996. Cette doctrine est si bien la sienne, que Neander lui reproche de ne pas savoir assez s'en dégager. « Il ne distingue pas toujours assez nettement, dit-il, la justification objective (la justification par la non-imputation des péchés) de la justification subjective (justification par la grâce intérieure), et il lui arrive quelquefois de retomber dans la manière de voir des théologiens de son temps, et d'employer leur langage. » *Op. cit.*, t. I, p. 193. Cet aveu suffit pour justifier l'abbé de Clairvaux. S'il ne se dégage pas nettement de l'opinion des théologiens de son temps, c'est qu'il n'a pas l'intention de les contredire; s'il emploie leur langage, c'est qu'il partage leur sentiment. Pour faire de lui un « précurseur du protestantisme », il faudrait prouver qu'il a voulu absolument opposer la doctrine de la non-imputation des péchés à la doctrine commune de la justification par la grâce intérieure; et c'est ce qu'on n'oserait soutenir, et en tout cas, ce qu'on ne saurait établir.

On a cru apercevoir aussi dans les écrits de l'abbé de Clairvaux la théorie protestante qui attribue aux prédestinés l'assurance de leur salut : « Que le pécheur, écrit-il, qui a la componction, *quisquis pro peccatis compunctus*, et qui a faim et soif de la justice, croie en vous, Seigneur, qui justifiez l'impie, et, justifié par la foi seule, *solam justificatus per fidem*, il aura la paix auprès de Dieu. » *In Cantica*, serm. XXII, n. 8, *P. L.*, *loc. cit.*, col. 881. « Quiconque, en effet, est appelé par la crainte et justifié par l'amour présume (avec raison) qu'il est du nombre des bienheureux, sachant que Dieu glorifie ceux qu'il a justifiés. Rom., VIII, 29-30. Qu'est-ce à dire? Il entend qu'il est appelé, lorsqu'il est agité par la crainte; il sent qu'il est justifié, lorsqu'il est comblé d'amour; et il douterait de sa glorification! Il est initié, il est élevé, et il désespérerait du couronnement! La foi, l'amour, la glorification, tout cela se tient; l'un est le gage de l'autre. L'homme qui vit attaché aux choses du siècle n'a pas d'inspiration intérieure qui lui rende témoignage que la prédestination éternelle lui réserve quelque chose de bon. Mais une fois converti, il reconnaît qu'il n'est plus l'enfant de la colère, mais l'enfant de la grâce... Alors paraît à la lumière, pour la consolation du malheureux, le grand conseil qui était caché de toute éternité dans le sein de l'éternité : à savoir que Dieu ne veut pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive. Vous avez, ô homme, comme indice de cet arcane, l'Esprit qui justifie, et par là même qui atteste à votre esprit que vous aussi vous êtes le fils de Dieu. Je reconnais le conseil de Dieu dans votre justification, car votre justification présente est tout à la fois la révélation du conseil divin et une sorte de préparation à la gloire future. Ou plutôt c'est la prédestination qui est la préparation; la justification est quelque chose de plus, c'est déjà une approche, un commencement : *appropinquavit regnum cælorum*. Que personne donc ne doute qu'il est aimé quand il aime. Comment l'amour de Dieu ne suivrait-il pas notre amour, quand il l'a déjà prévenu? Aimer Dieu, c'est un commencement de la béatitude et c'est un gage de la béatitude. » *Epist.*, CVII, *ad Thomam de Beverla*, n. 5-10, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 245-247.

Pour voir dans ces pages la doctrine protestante de la certitude du salut chez les prédestinés, il faut une disposition d'esprit toute spéciale. Bernard recommande surtout aux âmes justes la confiance dans la prédestination au bonheur éternel, confiance qu'autorisent leur état présent et les efforts qu'elles font pour s'y maintenir. Mais il est si loin de penser qu'une âme juste ne

saurait pécher gravement et périr éternellement, qu'il met toujours cette âme en garde contre elle-même et contre ses propres faiblesses. Au moment même où il la félicite de goûter déjà en partie ici-bas la béatitude céleste, il l'engage à « se glorifier en espérance, mais non en sécurité », *interim quidem glorietur in spe, nondum tamen in securitate. Epist.,* CVII, n. 10, *loc. cit.* « Nous pouvons savoir, dit-il ailleurs, au moins en partie, dans quel état nous sommes; mais savoir ce que nous serons dans l'éternité, cela nous est absolument impossible. C'est pourquoi que celui qui est debout prenne garde de tomber; qu'il persévère et progresse dans cet état qui est un indice du salut et un gage (*argumentum*) de prédestination. » En somme la seule garantie du salut, c'est la pratique de la vertu, c'est la persévérance. *In Septuagesima,* serm. I, n. 1-2, *P. L., loc. cit.,* col. 163. Cf. *ibid.,* note de Mabillon.

XI. MYSTICISME. — La perfection de la vertu consiste dans l'amour. « Aimez et faites ce que vous voudrez, » disait saint Augustin. L'abbé de Clairvaux n'a pas d'autre doctrine. Sa lettre aux chartreux, *Epist.,* XI, *P. L.,* t. CLXXXII, col. 108, son traité *De diligendo Deo, ibid.,* col. 974, enfin ses quatre-vingt-six sermons sur le Cantique des Cantiques, *P. L.,* t. CLXXXIII, col. 783, nous font connaître à cet égard sa pensée la plus intime et le résultat de son expérience.

L'amour de Dieu, comme toutes les sciences, a ses degrés; on n'arrive pas à la perfection d'un seul coup. Avant d'être purement spirituel, l'amour mystique traverse une phase que Bernard appelle l'amour sensible et « charnel ». Le mot sonne mal à nos oreilles, mais l'auteur désignait simplement par là l'objet sensible du saint amour, la chair ou, si l'on veut, l'humanité du Christ. *Nota amorem cordis quodammodo esse carnalem, quod magis erga carnem Christi. In Cantica,* serm. XX, n. 6. L'homme est ainsi fait qu'il ne peut s'élever aux choses intelligibles que par le secours des choses sensibles. Il ne saurait se représenter Dieu, ni l'amour, si ce n'est revêtu d'une forme corporelle. De là l'anthropomorphisme, de là l'idolâtrie qui n'est que l'altération de l'anthropomorphisme. Dieu, qui connaissait ce besoin irrésistible de la nature humaine, y pourvut par l'incarnation; le Verbe se fit chair, « à ceux qui goûtaient la chair, il offrit sa chair à aimer, afin de les amener peu à peu à goûter l'esprit, » *obtulit carnem sapientibus carnem, per quam discerent sapere et spiritum. In Cantica,* serm. VI, n. 3.

Bernard nous raconte qu'il a passé lui-même par cet apprentissage. Cf. *In Cantica,* serm. XX, n. 6. Mais lorsque son âme eut reçu « la grande et suave blessure de l'amour », *grande et suave vulnus amoris, In Cant.,* serm. XXXIX, n. 8, rien ne l'empêcha plus de contracter avec le Christ une mystique union; elle était nubile; son affection la liait au Verbe; par la conformité de sa volonté avec la sienne elle devenait son épouse. *Talis conformitas maritat animam Verbo... Si perfecte diligit, nupsit. In Cantica,* serm. LXXXIII, n. 3. *Eo se nubilem quo similem cernens. Serm.,* LXXXV, n. 10, 12; cf. *Serm.,* XXXI, n. 6. Nul n'a célébré plus hardiment et plus délicatement que l'abbé de Clairvaux dans son LXXXIIIe sermon sur le Cantique des Cantiques les douceurs de cet hymen mystérieux. C'est peut-être le plus bel hymne à l'amour que les échos d'un cloitre aient entendu. Il faut le lire en entier. Entre l'âme et le Verbe tout devient commun, comme entre époux, la maison, la table, la chambre et le lit. *Quibus omnia communia..., [illegible] domus, [illegible] In Cantica,* serm. VII, n. 2. Bernard entend par là cette retraite mystérieuse où l'âme, recueillie et soustraite au tumulte des sens, tantôt s'abandonne à ses transports et tantôt se repose doucement sous le regard du Bien-Aimé.

Ici il nous fait pénétrer proprement dans la chambre de l'Époux. C'est un sanctuaire fermé à tous les regards; c'est en quelque sorte le Saint des Saints, où l'épouse, comme autrefois le grand-prêtre, n'a accès qu'une fois l'an. Dans ce lieu tranquille tout repose, « la tranquillité de Dieu tranquillise tout, » *tranquillus Deus tranquillat omnia. In Cantica,* serm. XXIII, n. 16. Lui-même est assis dans son repos; et, rien qu'à le regarder, l'âme s'endort paisiblement. Mais ce n'est là qu'un sommeil apparent; l'âme vit et veille encore, *vigil vitalisque sopor. In Cantica,* serm. LII, n. 3. Parfois, alors, elle est ravie à elle-même : c'est l'extase. Dans un éclair rapide, elle aperçoit la divinité; mais c'est à peine si elle a pu saisir l'objet immatériel qui lui est apparu; elle retombe aussitôt dans les images qui lui dérobent l'essence même de la beauté éternelle. *Serm.,* LII, n. 2, 3. *Cum autem divinius aliquid raptim et veluti in velocitate corusci luminis interluxerit. Serm.,* XLI, n. 3. *Dormiens in contemplatione Deum somniat... Tamen sic non tam spectati quam conjectati, idque raptim et quasi sub quodam coruscamine scintillulæ transeuntis, tenuiter vix attacti inardescit amore. Serm.,* XVIII, n. 6. Cf. *De gratia et libero arbitrio,* c. V, n. 15, *P. L.,* t. CLXXXII, col. 1010.

Bernard a connu par expérience ces douceurs du mystique amour. Mais ce sont là, dit-il, des secrets qu'on ne révèle que par devoir. En dépit de sa discrétion, il a laissé échapper un mot qui peut nous donner une idée de l'extase telle qu'il la comprend et qu'il l'a expérimentée. C'est une sorte de mort aux choses de ce monde. Avec les images sensibles qui se sont évanouies, tout sentiment naturel a disparu. L'âme, alors, n'est plus sujette à la tentation et au péché. Tout est pur et spirituel dans sa vie, comme dans son amour. Vous n'avez plus à redouter pour elle la luxure et l'orgueil. « C'est en vain, dit-il avec l'auteur des Proverbes, qu'on jette un filet devant les pieds de ceux qui ont des ailes. » *Sponsæ ecstasim voco mortem... Quid enim formidetur luxuria, ubi nec vita sentitur. In Cantica,* serm. LII, n. 4.

Il semble qu'une telle doctrine soit bien voisine de celle de Fénelon et de Mme Guyon. Mais un caractère important les distingue l'une de l'autre. Bernard ne croit pas à un état proprement dit de pur amour. Cf. *Epist.,* XI, n. 8, *P. L.,* t. CLXXXII, col. 114. L'extase est à ses yeux chose passagère, *raptim, In Cant.,* serm. XLI, n. 3; *Serm.,* XVIII, n. 6; *De gratia et libero arbitrio,* c. V, n. 15, col. 1010; et c'est uniquement pendant qu'elle dure qu'il accorde à l'âme l'immunité du péché. Dans sa pensée, l'extase est le moment précis où l'âme est ravie à elle-même par le consentement imperceptible qu'elle donne à l'attrait de la beauté du Verbe. Il est clair qu'à cette heure la tentation ne saurait avoir de prise sur elle.

Au reste, il faut bien remarquer qu'ici-bas, même dans l'extase, l'âme ne voit pas Dieu directement, et proprement; elle ne l'aperçoit qu'en énigme et comme dans un miroir : *Per speculum et in ænigmate, non autem facie ad faciem, interim intuetur. In Cantica,* serm. XVIII, n. 5. « Il n'y a pas un saint, pas un prophète, qui ait pu sur la terre le voir tel qu'il est. » *Nunc quidem apparet quibus vult, sed sicuti vult, non sicuti est; non sapiens, non sanctus, non propheta videre illum, sicuti est, potest aut potuit in corpore hoc mortali. In Cantica,* serm. XXXI, n. 2; cf. *Serm.,* XXXIII, n. 6; XXXIV, n. 1; *De diversis,* serm. IX, n. 1.

XII. FINS DERNIÈRES. — 1° *Enfer, purgatoire, ciel.* — Bernard eut maintes fois l'occasion d'exposer sa pensée sur les fins dernières de l'homme. A cet égard ses écrits reflètent la doctrine courante. Dans un de ses sermons, *De diversis,* serm. XLII, n. 5-7, *P. L.,* t. CLXXXIII, col. 663-665, il décrit le purgatoire, l'enfer et le ciel. Comme tous les écrivains du moyen âge, il se plaît à entasser dans l'enfer toutes les horreurs. « C'est un lieu mortel, où sévit un feu ardent, un froid rigoureux, un ver qui ne meurt pas, une puanteur intolérable, des marteaux qui

frappent, des ténèbres que l'on palpe, la confusion des pécheurs, le bruit des chaînes et la face horrible des démons. » Et ce qui est plus grave, ces tourments n'auront pas de fin. Le purgatoire est aussi un lieu de souffrances, mais qui n'auront qu'un temps et que nos gémissements, nos soupirs, nos intercessions et nos satisfactions peuvent abréger. Le ciel est un lieu de volupté, de splendeur, de joie, d'abondance, de paix, d'admiration, de satiété, de vision « où l'on voit la grande vision,... où la sagesse resplendira sans ignorance, la mémoire sans oubli, l'intelligence sans erreur, et la raison sans obscurité », etc.

2° *État des âmes saintes dépouillées de leur corps, en attendant le jugement dernier.* — Cette question a sollicité plus particulièrement l'attention de l'abbé de Clairvaux. Sa réponse se lit dans trois sermons sur la fête de tous les saints, et dans son IVe sermon pour la dédicace d'une église, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 526 sq.

Le saint docteur déclare qu'il traite la question après mûre réflexion, sans préjudice toutefois d'une opinion meilleure dont on pourrait se prévaloir si l'on en avait reçu révélation : *sine præjudicio sane, si cui forte aliter fuerit revelatum.* Néanmoins il estime que son sentiment est le vrai. *De sanctis,* serm. IV, n. 1, 2. Et il expose sa théorie sous quatre chefs : 1. Les âmes saintes, une fois dépouillées de leur corps, sont reçues dans le ciel, et admises dans la compagnie des anges. *De sanctis,* serm. IV, n. 1 ; *Serm.*, II, *de S. Malachia*, n. 5. — 2. Ces âmes habitent dans « une grande lumière », *in luce multa. De sanctis*, serm. IV, n. 1. Elles sont « plongées dans une mer immense d'éternelle lumière et de lumineuse éternité ». *De diligendo Deo,* c. XI, n. 30. — 3. Elles voient l'humanité du Christ, *De sanctis,* serm. IV, n. 2, mais non sa divinité : cette faveur ne leur sera accordée qu'après la résurrection. En « attendant, les saints reposent heureusement sous l'autel, c'est-à-dire sous l'humanité du Christ, que les anges eux-mêmes désirent contempler de près ». Plus tard ils seront placés sur l'autel ; ils auront la pleine vision et la pleine contemplation de la divinité. *Ibid.*, n. 2. — 4. Cependant « ils se réjouissent dans l'Esprit-Saint, et au fond du cœur ils ont une grande joie, mais une joie imparfaite », *non plenam. De sanctis*, serm. II, n. 4. Le désir qu'ils ont de reprendre leurs corps leur fait une sorte de ride, et les empêche de se précipiter librement vers Dieu de toute la force de leur affection. *Adeo siquidem viget in eis desiderium hoc naturale, ut necdum tota eorum affectio libere pergat in Deum : sed contrahatur quodam modo, et rugam faciat, dum inclinantur desiderio ejus. De sanctis*, serm. III, n. 2 ; cf. *De diligendo Deo*, c. XI, n. 30.

On s'est demandé si c'était bien là le dernier mot de l'abbé de Clairvaux sur la question, et Mabillon a quelque peine à le croire. *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 20-22. Il rappelle qu'en d'autres écrits Bernard semble accorder aux âmes des justes une félicité plus parfaite. Dans un de ses sermons sur saint Malachie, *Serm.*, II, n. 5, Bernard ne compare-t-il pas la gloire de son ami à celle des anges, *pari cum angelis gloria et felicitate?* Et décrivant l'entrée de saint Victor au ciel, *cælos ingressus*, ne le montre-t-il pas « contemplant sans voile la gloire de Dieu, bienheureuse vision qui le transforme en une même image, de clarté en clarté, sous l'influence de l'Esprit du Seigneur » ? *Serm.*, II, *de S. Victore,* n. 4. Enfin, dans un sermon *De diversis,* serm. XIX, n. 3, expliquant les prérogatives des bienheureux ; « Ils puisent, dit-il, l'eau dans la joie aux sources du Sauveur, et ils contemplent à l'œil nu, si je puis m'exprimer ainsi, l'essence de la divinité, sans être déçus par aucune représentation des fantômes corporels. » Comment concilier ce langage avec la théorie que nous avons exposée ? L'abbé de Clairvaux s'est-il contredit ou s'est-il rétracté ?

Nous ne croyons pas à une contradiction formelle ni à une rétractation. Dans ses sermons sur saint Malachie et saint Victor, Bernard parle d'une façon oratoire et n'a pas l'intention de préciser dogmatiquement le sort de ses héros. Le sermon XIX *De diversis* traite du bonheur du ciel en général, et n'aborde pas la question particulière de l'état des âmes qui attendent la résurrection. Il ne faudrait donc pas en tirer une conséquence qui n'est pas dans la pensée de l'auteur. Du reste le traité *De consideratione* est l'un des derniers ouvrages de l'abbé de Clairvaux ; le livre V n'est pas antérieur à l'année 1152 : or Bernard y fait allusion à la théorie exposée dans les sermons *De sanctis,* et il ne la désavoue pas. Son âme s'élève par la pensée « jusqu'aux demeures lumineuses, elle scrute curieusement dans les profondeurs du sein d'Abraham, et *sous l'autel, quelle qu'en soit la nature,* elle visite les âmes des martyrs qui, dans leur première étole, attendent là très patiemment la seconde », c'est-à-dire la perfection de leur félicité : *sub altari, quodcumque illud est, martyrum revisere animas, in prima stola secundam patientissime expectantes. De consideratione,* l. V, c. IV, n. 9.

Il ne faudrait pas que cette théorie surprît trop le lecteur. On sait que Bernard se nourrissait de saint Ambroise et de saint Augustin. Or ces deux docteurs s'étaient montrés assez flottants dans leur enseignement eschatologique. Saint Ambroise enseignait, sur la foi du IVe livre d'Esdras, que, pendant tout le cours de la vie présente, les âmes attendent dans un endroit spécial les récompenses ou les châtiments qu'elles ont mérités : *Scriptura habitacula illa animarum promptuaria nuncupavit... Ergo dum expectatur plenitudo temporis, expectant animæ remunerationem debitam. De bono mortis,* 45-48. Cf. Turmel, *L'eschatologie sur la fin du IVe siècle,* dans la *Revue d'hist. et de littérat. religieuses,* 1900, t. V, p. 97. Augustin accorde aussi une réelle béatitude aux âmes des justes, mais une béatitude inférieure à celle qui leur est réservée après le jugement dernier. Le sein d'Abraham sera pour elles, comme pour le pauvre Lazare, un lieu de repos provisoire : *Post hanc vitam nondum eris ubi erunt sancti quibus dicetur : Venite, benedicti... Nondum eris, quis nescit? Sed jam poteris ibi esse, ubi illum quemdam ulcerosum pauperem dives ille superbus... vidit a longe requiescentem. In Ps. XXXVI,* serm. I, n. 18. Cf. *Enchiridion,* c. XXIX, et Turmel, *Histoire de l'angélologie,* dans la *Revue* citée, 1889, t. IV, p. 539, note 2. Voir t. I, col. 2447. Comme Augustin, l'abbé de Clairvaux aperçoit les âmes saintes dans « le sein d'Abraham », et pour confirmer son opinion, il apporte le texte de saint Jean, *sub altari,* Apoc., VI, 9, qu'il interprète dans le même sens. Voir col. 690.

V. Caractère de la doctrine de saint Bernard et influence qu'elle exerça sur les âges suivants. — Malgré le dédain qu'il professe pour les hautes spéculations théologiques, Bernard est un théologien très averti et très profond. Si les vaines querelles de l'école lui échappent, la vraie métaphysique n'a pas pour lui de secrets. Il n'y entre pas par degrés, après un long circuit de raisonnements, comme dans un labyrinthe ténébreux, à la manière des dialecticiens de profession qui trop souvent s'égarent en tâtonnant : il s'y élève d'une envolée, il y pénètre par intuition, grâce à la sûreté de son sens théologique. D'un mot il éclaire les questions, et les plus habiles s'étonnent de le voir résoudre en se jouant des difficultés sur lesquelles ils ont pâli durant de longues années.

Mais il est rare qu'il se livre aux spéculations qui ne doivent pas exercer une influence réelle sur la vie pratique. Deux écoles se partageaient les esprits, quand il entreprit d'écrire et d'enseigner : l'une qui avait le souci de conserver le caractère traditionnel et qui prit avec les maîtres de Saint-Victor un caractère mystique ; l'autre plus portée aux spéculations abstraites, à la critique des

idées et des textes, et d'où sortit, avec Abélard, la scolastique : on devine aisément laquelle eut les préférences de l'abbé de Clairvaux. L'aversion qu'il témoignait pour les disputes, trop souvent stériles, de l'école, lui a même valu le reproche de décrier la science. Il y répondit en affirmant que, s'il méprisait la science de ceux qui veulent savoir uniquement pour savoir, ou pour faire montre de leur science, ou pour en trafiquer, il estimait infiniment ceux qui cultivent la science pour des motifs plus nobles. « Il y en a, dit-il, qui veulent savoir pour édifier autrui, et c'est charité ; comme il en est qui veulent savoir pour s'édifier eux-mêmes, et c'est prudence. Ceux-là connaissent vraiment le prix de la science et savent en user. » *In Cantica*, serm. XXXVI, n. 3. Ce que Bernard apprécie, en effet, chez un théologien, c'est moins l'étendue de l'érudition et les fines déductions de la dialectique, que l'amour des âmes et la science de la vie chrétienne. « Que m'importe la philosophie? s'écriait-il un jour. Mes maîtres sont les apôtres ; ils ne m'ont pas appris à lire Platon et à démêler les subtilités d'Aristote... mais ils m'ont appris à vivre. Et croyez-moi, ce n'est pas là une petite science. » *Serm.*, I, *in festo SS. Petri et Pauli*, n. 3; cf. *Serm.*, III, *in Pentecosten*, n. 5. C'est dans l'étude et dans l'enseignement de cette science que l'abbé de Clairvaux se complait et excelle.

Outre un zèle ardent pour l'orthodoxie, ses ouvrages respirent la vie, la piété, l'amour de Dieu et des âmes. Leur caractéristique est l'onction, c'est-à-dire ce je ne sais quoi de doux, de fort et de tendre à la fois, qui trempe le style, le rend suave et le fait pénétrer jusqu'aux profondeurs de l'âme, à la manière de la grâce divine. Bernard possède au plus haut degré ce merveilleux secret. De là le titre de *Doctor mellifluus* qu'on lui donnait couramment au XV[e] siècle et qui est resté attaché à son nom, comme celui d'*Angelicus* au nom de saint Thomas d'Aquin et celui de *Seraphicus* à saint Bonaventure. Fénelon a paraphrasé ce titre dans son *Panégyrique de saint Bernard*, lorsqu'il loue ainsi ses ouvrages : « Doux et tendres écrits, tirés et tissus du Saint-Esprit même, précieux monument dont il a enrichi l'Église, rien ne pourra vous effacer; et la suite des siècles, loin de vous obscurcir, tirera de vous sa lumière. Vous vivrez à jamais, et Bernard vivra aussi en vous. » Bernard, en effet, pour parler comme Benoît XIV, est de ceux qui non seulement ont enseigné dans l'Église, mais encore ont enseigné l'Église.

Et d'abord Bernard est devenu par ses ouvrages l'organe officiel de la prière publique. L'Église, confiante en sa doctrine, lui a emprunté de nombreuses pages pour en composer les leçons du sanctoral dans le bréviaire. « Qui suis-je, écrivait-il modestement à l'abbé de Montiéramey, qui lui demandait un office de saint Victor, qui suis-je pour qu'on lise ma prose dans les églises? » En dépit de son humilité, ses écrits sont une mine que les liturgistes ont largement exploitée. Les pages qu'il a consacrées à saint Joseph dans sa deuxième homélie sur les paroles *Missus est*, n. 16, se récitent aujourd'hui dans la solennité du 19 mars. Les leçons du second nocturne du bel office de Notre-Dame des Sept-Douleurs sont pareillement tirées de ses homélies, [illegible] *Assumptionis*, n. 14-15. La fête des Saints-Anges, au 2 octobre, nous offre un extrait de l'un de ses sermons sur le psaume *Qui habitat*, serm. XII, n. 4, 6-8, etc. Bref, la plupart des fêtes modernes sont tributaires de ses œuvres.

Alexandre III et Innocent III, en préconisant la force et la pureté de la doctrine de l'abbé de Clairvaux, cf. Migne, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 622, 625, avaient donné le signal de l'admiration que la postérité devait lui témoigner. Il était réservé à saint Bernard de clore cette glorieuse liste des Pères de l'Église qui commence aux premiers jours du christianisme et qui, continuée presque sans interruption pendant plus de six cents ans, porte des noms illustres, tels que ceux de saint Augustin, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Grégoire le Grand, etc. Aux yeux des meilleurs juges, il ne devait en rien céder à ceux qu'il s'était choisis pour maîtres et pour modèles. « Le dernier des Pères, il est aussi grand que les plus grands d'entre eux, » *ultimus inter Patres primis certe non impar*, a écrit Mabillon. *Bernardi Opera, Præfat. generalis*, n. XXIII, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 26.

Placé aux confins de deux âges, à la limite des temps anciens et des temps modernes, l'abbé de Clairvaux clôt le passé, dont il recueille l'enseignement traditionnel, et ouvre l'avenir auquel il le transmet. A partir du XIII[e] siècle les professeurs des écoles, les orateurs, les écrivains mystiques relèvent de lui, plus que de tous les autres Pères grecs ou latins, saint Augustin excepté. Les hérétiques eux-mêmes, un Luther et un Calvin, non moins que les catholiques, un saint Thomas d'Aquin ou un Gerson, se font gloire de feuilleter ses écrits et de demeurer fidèles à sa doctrine. Il est un auteur surtout, le plus illustre des anonymes, qui porte au moyen âge la manifeste empreinte de la pensée et du style des sermons sur le Cantique des Cantiques et du *Traité de l'humilité*. Saint Bernard a tant fourni au texte de l'*Imitation de Jésus-Christ*, dit un critique, qu'on a pu sans trop d'invraisemblance lui attribuer la paternité de l'ouvrage. C'est à lui notamment que le pieux inconnu emprunte les beaux mots qui servent pour ainsi dire d'épigraphe à son livre et qui en résument toute la doctrine : *Ama nesciri. De imitatione Christi*, l. I, c. II; Bernard, *Serm.*, III, *in nativitate Domini*, c. II, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 123. En général, le plagiat est moins manifeste, les ressouvenirs sont moins frappants, parce qu'ils sont moins textuels. Mais il serait aisé de retrouver, délicatement fondus dans la trame des chapitres, les fils d'or qu'une main habile a tirés des écrits du grand abbé de Clairvaux, cf. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, 1[re] édit., t. II, p. 538, note 2 : ce qui a fait dire, non sans une légère exagération, à un controversiste érudit, après la lecture de ses ouvrages : « L'*Imitation* ne m'a plus semblé être que la reproduction et l'analyse des écrits de saint Bernard. »

Ce qui est incontestable, c'est que certains écrits de l'abbé de Clairvaux ont fait, presque à l'égal du livre de l'*Imitation de Jésus-Christ*, les délices et l'aliment de la piété chrétienne. Et prises dans leur ensemble, ses œuvres ont eu une vogue vraiment extraordinaire. Une simple statistique de librairie suffirait pour le démontrer. Si l'on excepte les quatre grands docteurs de l'Église latine, Bernard est, de tous les Pères, celui dont les ouvrages ont été le plus souvent transcrits au moyen âge. Avec l'invention de l'imprimerie, une nouvelle fortune commence pour ses écrits. On en compte plus de quatre-vingts éditions avant le commencement du XVI[e] siècle (j'entends d'éditions partielles, car les éditions complètes sont postérieures à 1500). Le XIX[e] siècle atteignit le chiffre vraiment extraordinaire d'environ cinq cents éditions. Toutes les nations de l'Europe, à des degrés divers, ont contribué au succès de cette entreprise. La France marche en tête avec environ deux cents éditions des œuvres de son illustre enfant ; l'Allemagne la suit de près ; puis viennent l'Italie avec plus de quatre-vingts éditions, la Belgique-Hollande avec plus de vingt ; le reste se répartit entre l'Espagne, le Portugal, l'Angleterre, la Suède et les peuples slaves. Cf. Janauschek, *Bibliographia Bernardina*. Lorsque Pie VIII eut conféré à saint Bernard le titre officiel de Docteur de l'Église (1830), cf. *P. L.*, t. CLXXXV, col. 1544-1548, il semble que le mouvement qui portait les esprits vers les ouvrages du dernier des Pères se soit encore accru, et rien ne fait prévoir que ce mouvement doive se ralentir jamais.

[illegible]

tum singulorum editiones ac versiones, vitas et tractatus de eo scriptos, quotquot usque ad finem anni MDCCCXC reperire potuit, collegit et adnotavit, Vienne, 1891, a donné jusqu'à 2,761 numéros de bibliographie bernardine. Nous nous bornerons à indiquer les principaux ouvrages à consulter pour connaître la doctrine de saint Bernard, outre ses *Œuvres*, voir dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, in-4°, Paris, 1758, t. XXII, p. 317-470; *Histoire littéraire de la France*, édit. Palmé, Paris, 1869, t. XIII, p. 129-235; dom Clémencet, *Histoire littéraire de saint Bernard, abbé de Clairvaux, et de Pierre le Vénérable, abbé de Cluny*, in-4°, Paris, 1773; Pien (Pinius), bollandiste, *Acta sanctorum*, augusti t. IV, p. 101; Neander, *Der heilige Bernhard und sein Zeitalter*, in-8°, Berlin, 1813, ouvrage réédité avec introduction et additions, par le Dr M. Deutsch, 2 in-12, Gotha, 1889; Ratisbonne, *Histoire de saint Bernard et de son siècle*, 2 in-12, Paris, 1840 (ouvrage plusieurs fois réédité); Rémusat, *Abélard*, 2 in-8°, Paris, 1845; Ballerini, *De sancti Bernardi scriptis circa Deiparæ Virginis conceptionem, dissertatio historico-critica*, in-8°, Rome, 1856, reproduite dans *Sylloge monumentorum ad mysterium conceptionis immaculatæ Virginis Deiparæ illustrandum*, in-8°, Rome, 1857; Bourassé, *Summa aurea de laudibus beatissimæ Virginis Mariæ Dei Genitricis sine labe conceptæ*, Paris, 1862; Morison, *The life and times of S. Bernard*, in-8°, Londres, 1863, rééditée en 1868, 1872, 1877, 1884; Ritschl, *Lesefrüchte aus dem heilige Bernhard*, dans *Theolog. Studien und Kritiken*, 1879, t. LII, n. 2, p. 317-335; Vacandard, *Abélard, sa lutte avec saint Bernard, sa doctrine, sa méthode*, in-12, Paris, 1881; Deutsch, *Peter Abälard*, in-8°, Leipzig, 1883; G. Hüffer, *Der heilige Bernard von Clairvaux. Eine Darstellung seines Lebens und Wirkens. Vorstudien*, in-8°, Münster, 1886; G. Chevallier, *Histoire de saint Bernard*, 2 in-8°, Lille, 1888 (plusieurs fois rééditée); E. Vacandard, *Histoire de saint Bernard*, 2 in-8°, Paris, 1895; 2 in-12, 1897; W. Meyer, *Die Anklagesätze des heilig. Bernhard gegen Abälard*, dans *Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse*, 1898, fasc. 4, p. 420 sq.; Pisztor Imre, *Szent Bernát Clairvauxi apát. Élete és müvei*, Budapest, 1899.

E. VACANDARD.

2. BERNARD D'ARRAS, dont la biographie nous est inconnue, appartenait aux capucins de la province de Paris; nous savons qu'il fut gardien du couvent de sa ville natale et lecteur de théologie. Il se distingua dans la lutte contre les jansénistes qui lui donna occasion d'écrire les ouvrages suivants : *Le grand commandement de la loi, ou le devoir principal de l'homme envers Dieu et envers le prochain, exposé selon les principes de S. Thomas*, in-12, Paris, 1734. (Quérard, *Bibliographie*, indique à tort une édition de 1731.) Cet ouvrage est écrit contre la doctrine janséniste sur la charité. *L'ordre de l'Église ou la primauté et la subordination ecclésiastique, selon S. Thomas*, in-12, Paris, 1735. Ce livre fut supprimé par arrêt du Conseil d'État du 28 juillet 1736, parce que l'on craignait qu'il ne donnât lieu de renouveler des disputes sur les questions très vivement agitées alors. Les jansénistes triomphèrent de cet arrêt du Conseil (*Nouvelles ecclésiastiques* de 1736 à 1738) et l'un d'eux, Travers, prêtre du diocèse de Nantes, le prit à partie dans sa *Défense de la Consultation sur la juridiction et approbation nécessaires pour confesser*. La *Consultation* parut en 1734, la *Défense* en 1736.) Le P. Bernard réfuta cet auteur en publiant : *Le ministère de l'absolution ou le pouvoir de confesser selon S. Thomas*, in-12, Paris, 1740. Il ajoutait ensuite un *Avis au lecteur* en tête des exemplaires de ce livre restés en librairie après que Travers eut publié son ouvrage des *Pouvoirs légitimes du premier et du second ordre dans l'administration des sacrements et le gouvernement de l'Église* (1744), ouvrage contre lequel il dirigeait en bonne partie son nouveau livre : *Le code des paroisses ou recueil des plus importantes questions sur les curés et leurs paroissiens... précédé de quelques dissertations contre le livre intitulé : Les pouvoirs légitimes...*, 2 in-12, Paris, 1746. Cet ouvrage fut loué par le *Journal de Trévoux*, septembre 1746. Non seulement le P. Bernard surveillait les jansénistes, mais aussi ceux qui tombaient dans l'excès opposé à leur rigorisme. En 1745, le P. Pichon, jésuite, publiait un livre sur la *Fréquente communion;* accueilli très favorablement à son apparition, ce livre fut bientôt justement censuré (l'auteur le désavoua en 1748). Le P. Bernard fut du nombre de ceux qui l'attaquèrent, mais comme les Appelants n'étaient pas exempts d'erreurs dans leurs critiques, il publia sans le signer un opuscule intitulé : *Les écarts des théologiens d'Auxerre sur l'Église, la pénitence et l'eucharistie manifestés dans la troisième partie principalement de l'Ordonnance et instruction pastorale de monseigneur leur évêque portant une condamnation d'un livre intitulé : L'esprit de Jésus-Christ et de l'Église sur la fréquente communion par le P. Jean Pichon de la Compagnie de Jésus*, in-4°, Liège (Paris), 1748. Enfin notre auteur publia : *Le ministère primitif de la pénitence enseigné dans toute l'Église gallicane, ou l'administration de ce sacrement, selon les principes de la plus ancienne discipline suivis unanimement par le clergé de France*, in-12, Paris, 1752. Il achevait d'imprimer ce livre quand il eut entre les mains un ouvrage intitulé : *La fin du chrétien*, Avignon, 1751; remaniement d'un autre ouvrage paru à Rouen en 1701 et 1728 sous le titre : *La science des saints renfermée dans ces deux paroles : Il y a peu d'élus*, et publié par un ex-oratorien nommé des Bordes, sous le pseudonyme d'Amelincourt. Sans perdre de temps il ajouta une critique de ce livre au volume qu'il imprimait. Le P. Bernard ayant fait hommage du *Ministère primitif* à Benoît XIV, en reçut une lettre très élogieuse, où nous voyons que ses supérieurs l'avaient fixé au couvent de Saint-Honoré à Paris, pour lui donner plus de facilité de se consacrer à ses études. La bibliothèque franciscaine provinciale des capucins de Paris possède un manuscrit, probablement autographe, du P. Bernard, intitulé : *L'antihiérarque, ou l'ennemi de la hiérarchie ecclésiastique, manifesté dans le livre intitulé Les pouvoirs légitimes...et réfuté par le P. Bernard d'Arras*, 1744. Notre capucin aurait eu, dit-on, la consolation de ramener à Dieu le célèbre Fontenelle, mort en 1757; mais nous ignorons quand lui-même mourut.

Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIIIe siècle, 2e édit., Paris, 1816, t. IV, p. 274; Bernard de Bologne, *Bibliotheca script. ord. min. cap.*; Michel de Zug, *Bullarium ord. min. cap.*, Rome, 1752, t. VII, p. 412; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1067.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

3. BERNARD DE BOLOGNE, dans le monde Florian Toselli, naquit à Bologne le 17 décembre 1699; ses études de grammaire terminées, il entra à l'âge de dix-sept ans chez les capucins, le 12 juillet 1717. Après sa profession et ses études de philosophie et de théologie, il fut chargé d'enseigner à son tour la morale et le dogme. Il remplit encore diverses charges honorifiques dans son ordre, comme gardien et définiteur; de 1750 à 1754 il fut supérieur des capucins à Malte; en 1758 le général l'envoya commissaire dans la province de Milan. Malgré tout, le P. Bernard restait fidèle à ses études et à ses livres, auxquels la faiblesse de sa vue l'arracha peu avant sa mort, arrivée le 19 février 1768. En omettant à dessein ses œuvres oratoires, nous mentionnerons les suivantes : *Manuale confessariorum ordinis capuccinorum*, in-18°, Venise, 1737, 1740; Palerme, 1738. Cet opuscule ayant été censuré par la S. C. de l'Index pour quelques pages consacrées aux cas réservés (décret du 11 septembre 1741), l'auteur en donna une nouvelle édition corrigée, Venise, 1745, qui a été plusieurs fois réimprimée, Prato, 1832; 4e édit., Turin, 1835. — *Institutio theologica juxta omnia fidei dogmata et doctoris subtilis scholastico nervo instructa;* 4 in-4°, Ferrare et Venise, 1746, 1756. A la fin du troisième volume il ajoutait : *Calculus chronologicus sacræ Scripturæ de annis a mundi exordio ad Christi ortum*, et

une *Dissertatio de Christi* [illegible]. — *Lezioni sopra la regola dei frati minori di S. Francesco,* in-4°, Modène, 1749; Venise, 1753; Bologne, 1764. — *Phrasarium sacræ Scripturæ scriptoribus et oratoribus sacris opportunum,* in-4°, Venise, 1761. — *Institutio philosophica præmittenda theologiæ, nunc Aristotelis et Jo. Duns Scoti* [illegible], 3 in-4°, Venise, 1766. — *Lettera al maresciallo Keit, sopra il vano timor della morte, e lo spavento di un' altra vita del Filosofo di Sans-Souci, dee leggersi Sans-Foy, rifiutata... aggiuntavi un' ammonizione contro altri simili libri,* in-12, Bologne, 1766. Enfin, nous ne pouvons omettre l'ouvrage du P. Bernard de Bologne, souvent cité dans ce dictionnaire : *Bibliotheca scriptorum ordinis minorum S. Francisci capuccinorum retexta et extensa... quæ prius fuerat a P. Dionysio Genuensi ejusdem ordinis concionatore contexta,* in-fol., Venise, 1747.

Fantuzzi, *Notizie degli scrittori Bolognesi,* Bologne, 1782, t. II, p. 94; t. VIII, p. 101.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

4. **BERNARD DE LUXEMBOURG.** Né à Strassen près de Luxembourg. Étudiant à Cologne où il devient membre de l'ordre des frères prêcheurs. Bachelier en théologie à Louvain, 1499 ; maître des étudiants à Cologne pendant les années scolaires de 1505 et 1506; régent des études à Louvain, 1507. Agrégé au collège des docteurs de Cologne, 1516; prieur du couvent de cette ville et inquisiteur pour les archidiocèses de Cologne, Mayence et Trèves. Mort le 5 octobre 1535. — *Quodlibetum de jubileo anno seculari in universitate Lovaniensi determinatum,* Anvers, 1501; *Compilatio in recommendationem beati Joseph sponsi christiferæ virginis,* Cologne, 1510; *Divi Athanasii symbolum cum luculenta expositione,* Cologne, 1517 ; *Moralis expositio litteræ Pytagoricæ,* Cologne, 1518; *Catalogus hæreticorum* [illegible] *sunt, nomina, errores et tempora quibus vixerunt ostendens,* s. l. n. d. (Cologne, 1522); Paris, 1524 ; Cologne, 1525; [Cologne.] 1527 ; Cologne, 1529, 1537; *Compendium de laudibus acquæ benedictæ contra lutheranos et valdenses,* Cologne, 1525; *Planctus super afflictione Ecclesiæ ob factionem rusticanam,* [Cologne.] 1525; *Con*[illegible] *concilio generali orthodoxorum militantium,* s. l., 1528; *De ordinibus militaribus et armorum militarium mysteriis,* Cologne, 1527 ; *Opusculum de jubileo sive peregrinatorium ad urbem Romanam, in triginta dies redactum, in quo miræ antiquitates et sacrorum interpretum sententiæ referuntur. Adjicitur ad calcem peregrinatorium locale a Colonia incipiendo ad Urbem,* Cologne, 1525.

Quétif-Echard, *Script. ord. præd.,* t. II, p. 93 ; N. Paulus, *Bern*[illegible] p. 52, 73.

P. Mandonnet.

BERNARDIN DE SIENNE (Saint). — I. Vie. II. Écrits. III. Doctrines.

I. VIE. — Bernardin degli Albizeschi naquit à Massa-Carara, dans le territoire de Sienne, le 8 septembre 1380. Il entra chez les franciscains de Sienne en 1402, et, bientôt après, il se retira au couvent de Colombaio, proche de cette ville, l'un des très rares que l'on commençait à désigner sous le nom de couvents de la stricte Observance. Il mourut à Aquila, le 20 mai 1444.

Nous n'avons pas à parler ici de ses vertus et de son rôle dans le développement de l'Observance, pas plus que de ses prédications et de l'enthousiasme qu'elles excitèrent. Un seul épisode de sa vie mérite d'être signalé.

La dévotion au nom de Jésus n'était pas ignorée. Cf. *Acta sanctorum,* Bruxelles, 1861, octobris t. X, p. 319-320; C. Stengel, *Sacrosancti nominis Jesu cultus et miracula,* Augsbourg, 1613, p. 6-20, 133-157. Elle ne s'était pourtant guère répandue. Saint Bernardin la propagea et la rendit populaire. Le nom de Jésus, sous sa forme abrégée Y H S, cf. F. Vernet, dans *L'université catholique,* nouv. série, Lyon, 1890, t. IV, p. 565, note 2, fut inscrit sur une multitude de monuments, à l'instigation de Bernardin ; en substituant ce signe « à tous les symboles guelfes ou gibelins dont les murs étaient couverts, il croyait sceller la pacification des cœurs ». P. Thureau-Dangin, *S. Bernardin de Sienne,* Paris, 1896, p. 79. Lui-même fit peindre ce trigramme sur des tablettes ; à la fin de ses sermons, il le présentait à la vénération de l'assistance. Les démonstrations extérieures, l'emploi du trigramme sacré, la dévotion spéciale au nom de Jésus que prônait Bernardin, inspirèrent des inquiétudes et des attaques. Dans un traité *De institutis, discipulis ac doctrina fratris Bernardini ordinis minorum,* conservé à l'Ambrosienne de Milan, un augustin, frère André Biglia (*Bilii*), tout en louant la vie exemplaire du frère mineur, critiqua ses prédications, les cérémonies qui les accompagnaient, et, plus encore, le zèle déréglé de ses disciples; quant à la dévotion au nom de Jésus, elle lui paraissait tourner à l'idolâtrie ou, du moins, à la superstition, le peuple vénérant les lettres du nom de Jésus plutôt que Jésus qu'elles signifient. Cf. Muratori, *Rerum italicarum scriptores,* Milan, 1731, t. XIX, p. 4. Le trop célèbre Pogge écrivait à son ami l'humaniste François Barbaro, qui avait commencé une de ses épîtres par les mots *Jésus-Christ,* et non point par le mot *Jésus,* comme il en avait l'habitude : *Jam tandem gaudeo te factum esse christianum, relicta illa jesuitate quam adscribebas principiis litterarum tuarum,* et il tonnait contre « l'impudence de ces hommes qui, attachés au seul nom de Jésus, fomentaient une hérésie nouvelle ». Cf. *Poggii Bracciolini Historiæ de varietate fortunæ, accedunt ejusdem Poggii epistolæ LVII,* Paris, 1723, epist. XIV, p. 176-177. Le principal assaut fut donné par le dominicain Manfred de Verceil et par ses disciples. Manfred annonçait la venue prochaine de l'Antéchrist et la fin du monde ; Bernardin combattit cette croyance, Manfred attaqua la dévotion au nom de Jésus. Les adversaires de Bernardin le dénoncèrent au pape Martin V, et celui-ci lui donna ordre de comparaître devant la cour pontificale pour rendre compte de son enseignement (1427). Pendant qu'on instruisait l'affaire, un augustin, André de Cascia, adressa au pape un long mémoire, qui se trouve actuellement à l'Angélique de Rome. L'auteur adopte les vues de Manfred de Verceil, et voit l'Antéchrist dans Bernardin tout simplement. Contre le culte du nom de Jésus il développe quatorze raisons : « Ce culte détruit la foi en la sainte Trinité, il rabaisse la dignité de l'humanité du Christ, il annule le culte de la croix, » etc. Cf. *L'université catholique,* nouv. série, Lyon, 1890, t. IV, p. 575, 576. Martin V, loin de condamner Bernardin, le combla de louanges, et l'invita à prêcher, comme par le passé, le nom de Jésus. Il y eut reprise d'hostilités dès le début du pontificat d'Eugène IV (1431); à l'instar de son prédécesseur, Eugène IV imposa silence aux ennemis de Bernardin.

II. ÉCRITS. — Saint Bernardin usait, dans ses prédications, de la langue italienne ; nous possédons le texte de 45 sermons qu'il prononça à Sienne, en 1427, et qui furent recueillis par une sorte de sténographie. Tout ce qu'il a rédigé lui-même est en latin. Ses œuvres se composent principalement de sermons, qu'il écrivit, tant pour fixer sa doctrine malignement dénaturée, que pour se préparer des matériaux en vue de ses prédications futures et pour aider les prédicateurs; ce sont moins des sermons que des traités de théologie, surtout de théologie morale. Elles ont été publiées par le P. de la Haye en 5 in-fol. Les sermons remplissent les trois premiers et la plus grande partie du quatrième; ce dernier

se termine par quelques opuscules relatifs à la vie religieuse et franciscaine, dont l'un très curieux est en vers et est intitulé : *Dialogus inter religionem et mundum interlocutores et summum pontificem judicem.* Le t. v renferme les *Commentarii in Apocalypsim.* Malheureusement l'édition du P. de la Haye laisse beaucoup à désirer ; le texte n'est pas pur, et certaines parties sont d'une authenticité douteuse. En particulier, le *Dialogus inter religionem et mundum* pourrait bien être d'un autre auteur ; les *Commentarii in Apocalypsim* sont d'un franciscain de l'école du saint, mais il n'est pas certain qu'ils soient du saint lui-même.

Un sermon, que L. Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1891, t. I, p. 17, note 2, trad. F. Raynaud, Paris, 1888, t. I, p. 22, note 4, cite comme inédit, paraît se confondre avec celui que le P. de la Haye a publié, *S. Bernardini Senensis opera,* Paris, 1635, t. II, p. 579-596. Le sermon sur l'immaculée conception, publié sous le nom de saint Bernardin, par le P. Pierre de Alva et Astorga, dans ses *Monumenta antiqua seraphica pro immaculata conceptione Virginis Mariæ,* Louvain, 1655, cf. *Acta sanctorum,* Paris, 1867, maii t. VII, p. 808, n'est pas authentique : il n'est pas établi que le saint ait composé sur l'immaculée conception un traité distinct du sermon publié par le P. de la Haye, t. IV, p. 105-115. Cf. A. Maria da Venezia, *Vita di S. Bernardino da Siena,* Rome, 1826, p. 350-352.

III. DOCTRINES. — Il est quatre questions que Bernardin a traitées de telle sorte qu'il y a comme imprimé sa marque personnelle, et qu'il est devenu presque impossible de les reprendre sans passer par lui. — 1° Apôtre de la dévotion au nom de Jésus, il en dit l'excellence et en montra la légitimité. *Opera,* t. I, p. 408 ; t. II, p. 801-811 ; t. III, p. 376-384, 439-441 ; t. IV, p. 124 ; t. V, p. 39. Sur la nature de ce culte, cf. principalement t. III, p. 382. Le mouvement déterminé par Bernardin aboutit à l'institution de la fête du saint nom de Jésus. Cf. Benoît XIV, *De festis D. N. Jesu Christi,* l. I, c. III, n. 9-11, *Opera omnia,* Bassano, 1767, t. IX, p. 25. — 2° Il a parlé beaucoup et très bien de la sainte Vierge. Cf. les principaux textes théologiques relevés par le P. J.-B. Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes d'après les Pères et la théologie,* Paris [1900], t. I, p. 161-162, 323; t. II, p. 22-23, 47 (des exagérations), 253 ; Paris [1902], t. III, p. 149-150, 165, 179, 223, 350-351, 356-357, 375-376, 508-509, 574, 592-593 ; t. IV, p. 96-97. Quelques-uns de ces passages concernent le rôle de Marie dans la distribution des grâces ; Bernardin enseigne que toute grâce nous vient par Marie, et Léon XIII, dans l'encyclique *Jucunda semper,* du 8 septembre 1894, a expliqué « cette loi de la miséricorde et de la prière que saint Bernardin de Sienne a formulée en ces termes : *Omnis gratia, quæ huic sæculo communicatur, triplicem habet processum, nam a Deo in Christum, a Christo in Virginem, a Virgine in nos ordinatissime dispensatur* ». *Serm.,* VI. *in festis B. M. V., de Annunc.,* a. 1, n. 2, t. IV, p. 122. — 3° Bernardin a été l'un des promoteurs du culte de saint Joseph. *Serm.,* I, *de sanctis,* t. IV, p. 296-302. Il a posé admirablement, p. 296, le principe d'où le reste découle : *Quandocumque divina gratia eligit aliquem ad aliquam gratiam singularem, seu ad aliquem sublimem statum, omnia charismata donat quæ illi personæ sic electæ et ejus officio necessaria sunt, atque illam copiose decorant.* Il admet comme pouvant être admise pieusement l'assomption de saint Joseph, *pie credendum est non tamen asserendum,* t. IV, p. 301. Cf. X. Barbier de Montault, *Œuvres complètes,* Poitiers, 1893, t. VIII, p. 553-554. — 4° Il a traité non seulement de l'existence et des tourments du purgatoire, t. II, p. 949-956, 958-959, 966-967, mais encore de ses joies, t. II, p. 960-962, 966-966 *bis,* qu'il énumère au nombre de douze : confirmation en grâce, certitude du salut, amour de Dieu et de sa justice, visites des anges, secours puisés dans la communion des saints et connaissance qu'ont les âmes du purgatoire des suffrages de leurs proches, affection mutuelle, etc. Et il conclut, p. 960 : *Licet hi qui in purgatorio sunt gravissima patiantur tormenta, tamen melior est et felicior status eorum quam illorum qui sunt in mundo.*

Quelques autres points valent la peine d'être indiqués. Nous avons de saint Bernardin, sous ce titre *Adventuale de inspirationibus,* t. III, p. 156-202, cinq sermons qui forment un excellent petit traité de théologie mystique; les règles du « discernement des esprits » y sont bien exposées. Il admet l'infaillibilité du pape, et, chose curieuse, il l'établit en donnant du *Tu es Petrus* une explication qu'on trouve chez quelques Pères, mais qui était justement tombée en désuétude, t. III, p. 208 : *Si papa erraret ut papa, Christus erraret. Nonne àit Christus : Tu es Petrus et super hanc petram, id est super me Christo, ædificabo Ecclesiam meam, quia petra illa est Christus.* Il admet, t. III, p. 428, cf. p. 226, que *cuilibet animæ datur unus angelus bonus et unus malus.* Nous avons vu qu'il combattit la croyance à la prochaine venue de l'Antéchrist ; cf. t. II, p. 461 ; t. III, p. 174 ; dans un fort intéressant sermon prêché à Padoue, t. III, p. 475-481, il déclara lui aussi que le temps de l'Antéchrist arrivait. Il regarde, t. III, p. 237 ; cf. t. II, p. 472, l'astrologie comme une science véritable, qui donne des probabilités, mais sans aboutir à la certitude. Il tient pour le petit nombre des élus, t. II, p. 577-578, et interprète dans son sens le plus strict la maxime : Hors de l'Église point de salut, excluant du ciel tous les infidèles, tous les schismatiques, tous les hérétiques, y compris ceux qui ont enduré toutes sortes de tourments, *utique propter Deum se omnia sustinere dicentes, et etiam in corde, sicut credimus, hoc habentes,* t. II, p. 574 ; cf. t. III, p. 226. Sa morale est parfois un peu sévère.

I. ŒUVRES. — Le P. J. de la Haye a publié *S. Bernardini Senensis ordinis seraphici minorum opera omnia,* 5 in-fol., Paris, 1635, Lyon, 1650 ; nouv. édit., Venise, 1745 ; des extraits en ont été édités par le cardinal Fr. J. Vives, sous ce titre : *Bernardini Senensis de dominica passione, resurrectione et ss. nomine Jesu contemplationes,* Rome, 1903. Dix des 45 sermons en langue italienne, prêchés à Sienne en 1427, ont été publiés par G. Milanesi, *Prediche volgari di S. Bernardino da Siena,* Sienne, 1853 ; la station entière a été publiée par L. Banchi, *Le prediche volgari di S. Bernardino,* 3 vol., Sienne, 1880, 1884, 1888. Voir d'autres indications dans L. Pastor, *Geschichte der Päpste,* 2e édit., t. II, p. 193, note 2 ; trad. franç., t. I, p. 244, note 1.

II. VIE. — 1° *Sources anciennes.* — Les principales sources sont indiquées par les bollandistes, *Bibliotheca hagiographica latina antiquæ et mediæ ætatis,* Bruxelles, 1898, fasc. 1er, p. 178-180 ; y joindre la vie du saint par Léonard Benvoglienti, publiée par F. Van Ortroy, *Analecta bollandiana,* Bruxelles, 1902, t. XXI, p. 58-80. Parmi les autres sources anciennes, voir une vie inédite, composée par Santi Boncuore, frère mineur contemporain du saint, Rome, bibliothèque des Lincei, manuscrit 788, coté 39. E. 9 ; Vespasien de Bicci, *Vite degl' uomini illustri,* dans Mai, *Spicileg. roman.,* Rome, 1839, t. I, p. 244-253 ; Robert Caracciolo de Lecce, *Opus de laudibus sanctorum,* Venise, 1489, à la fin du volume. — 2° *Travaux modernes.* — L. Wading, *Annales minorum,* Rome, 2e édit., 1734, t. X, p. 33-35, 113-118, 187-191 ; *Acta sanctorum,* Paris, 1866, maii t. V, p. 87*-93* ; 1867, maii t. VII, p. 350-352 ; Bruxelles, 1861, octobris t. X, p. 318-323 ; A. Maria da Venezia, *Vita di S. Bernardino da Siena,* 2e édit., Rome, 1826 ; J. P. Toussaint, *Das Leben des h. Bernardin von Siena,* Ratisbonne, 1873 ; Apollinaire de Valence, *Étude sur la vie et les œuvres de S. Bernardin de Sienne,* Paris, 1882 ; F. Vernet, *Martin V et Bernardin de Sienne* dans *L'université catholique,* nouv. série, Lyon, 1890, t. IV, p. 563-594 ; *S. Bernardin de Sienne intime, ibid.,* 1894, t. XVII, p. 161-184 ; *Les prédications de S. Bernardin de Sienne, ibid.,* p. 347-365 ; P. Thureau-Dangin, *S. Bernardin de Sienne,* Paris, 1896 ; P. Rouyer, *Le nom de Jésus employé comme type sur les monuments numismatiques du XVe siècle,* Bruxelles, 1897 ; F. Alessio, *Storia di S. Bernardino da Siena e del suo tempo,* Mondovi, 1899 ; P. Pierre-Baptiste, *Le saint nom de Jésus d'après S. Bernardin de Sienne,* Paris, 1901. On a imprimé, à Rome, en 1877, les pièces

de l'instruction ouverte, devant la S. C. des Rites, pour faire déclarer saint Bernardin, docteur de l'Église. Cf. Thureau-Dangin, p. 159, note 164. Voir d'autres indications de sources, dans Arthur, *Martyrologium franciscanum*, 2e édit., Paris, 1653, p. 219-220; Ul. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie*, col. 288, 2463 ; *Analecta bollandiana*, Bruxelles, 1893, t. XII, p. 483 ; 1895, t. XIV, p. 227; 1896, t. XV, p. 447-449 ; 1900, t. XIX, p. 371, 464-465 ; 1901, t. XX, p. 115, 234, 239, 484 ; 1902, t. XXI, p. 228.

F. VERNET.

BERNARDINI Paulin. Né à Lucques vers 1515. Prit l'habit des frères prêcheurs dans le couvent de cette ville. Défenseur ardent de la mémoire de Savonarole. Fondateur de la congrégation réformée de Sainte-Catherine des Pouilles, 1551; maître en théologie, 1564, et régent des études à Pérouse, 1564-1565; mort à Naples, 1585. *Admonizione cattolica a tutti i fedeli cristiani di Vincenzo Lerinense fatta per quelli che al tempo degli eretici si trovano*, Lucques, 1549; *Concordia ecclesiastica contra tutte gl'heretici, ove si dichiara qual sia l'authorità della Chiesa, del concilio, della sedia apostolica e de' santi dottori; Discorso sopra la vita et dottrina lutherana*, Florence, 1552.

Quétif-Échard, *Script. ord. præd.*, t. II, p. 274; *Acta capit. gener. ord. præd.*, t. V, p. 39, 68, 71, 308; F. V. di Poggio, *Notizie della libreria de Padri domenicani di S. Romano di Lucca*, Lucques, 1792, p. 190.

P. MANDONNET.

BERNARDINS. Voir CISTERCIENS.

BERNINI Dominique, prélat italien du XVIIIe siècle. Il était fils du célèbre artiste Giovanni Lorenzo Bernini dit le chevalier Bernin. Chanoine de Sainte-Marie-Majeure, il écrivit une histoire des hérésies : *Istoria di tutte l'heresie*, 4 in-fol., Rome, 1705-1717, qui eut plusieurs éditions. Citons encore de cet auteur : *Memorie istoriche di ciò che hanno operato i sommi pontefici nelle guerre contra i Turchi*, in-4o, Rome, 1685; *Il tribunale della S. Ruota Romana*, in-4o, Rome, 1717.

Acta eruditorum Lipsiæ, in-8o, 1708, p. 494; Hurter, *Nomenclator literarius*, 1893, t. II, col. 892.

B. HEURTEBIZE.

BERNOLD DE CONSTANCE, appelé aussi Bernald, et même Bernard, cf. l'anonyme de Melk, *De scriptoribus ecclesiasticis*, c. CI, *P. L.*, t. CCXIII, col. 981, ou encore désigné indûment sous le nom de Berthold et confondu avec Berthold, moine à Reichenau, également originaire de Constance, eut probablement pour père un clerc marié. Il suivit les leçons de Bernard, plus tard moine à Corvey, très attaché à la cause du souverain pontife, *in causa S. Petri ferventissimus*, dit de lui Bernold, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1398. Devenu moine au monastère de Saint-Blaise, il fut un des principaux champions, par la plume, du pape Grégoire VII, dans la lutte entre le sacerdoce et l'empire. En 1079, il assista au concile de Rome qui condamna Bérenger de Tours. En 1084, à Constance, il fut ordonné prêtre et devint pénitencier de Grégoire VII. En 1091, semble-t-il, il se retira au monastère de Saint-Sauveur à Schaffhouse, et y resta jusqu'à sa mort, le 16 septembre 1100.

De ses écrits les uns sont historiques, les autres polémiques, un dernier est uniquement théologique. Les premiers sont : 1o une chronique, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1285-1432, très précieuse, dont la rédaction fut entreprise à la fin de 1072 ou au commencement de 1073, et continuée pendant toute la vie de l'auteur. Elle est précédée d'un nécrologe et d'un catalogue des papes. Jusqu'à l'année 1055, elle n'offre guère qu'une compilation sans grande importance; mais il la composa, à partir de l'année 1055, d'après les monuments publics, et, à partir de 1072, en contemporain et en témoin oculaire. Un renseignement sur les dispositions dans lesquelles serait mort Bérenger paraît inexact. Voir BÉRENGER DE TOURS, col. 726. Les diverses opinions sur l'auteur de la chronique dite *Compilatio Sanblasiana* sont exposées par J. Richter, *Die Chroniken Bertholds und Bernolds*, Cologne, 1882, p. 6-7, lequel conclut, p. 27, en l'attribuant à Bernold ; 2o un traité *De Beringerii hæresiarchæ damnatione multiplici, P. L.*, t. CXLVIII, col. 1453-1460, l'une des sources les plus utiles pour l'histoire de l'hérésie de Bérenger de Tours.

Les écrits polémiques de Bernold comptent parmi les plus importants de cette littérature abondante à laquelle donna lieu la querelle entre le sacerdoce et l'empire au temps de Grégoire VII. Il y traite et il y résout dans le sens du pape toutes les questions qui se débattirent : excommunication du souverain, décision pontificale déliant les sujets du prince du serment de fidélité, relations avec les excommuniés, célibat ecclésiastique, simonie, validité des sacrements administrés par les prêtres mariés ou simoniaques, investitures, rapports de l'Église et de l'État. Sur le cas qu'il fait de l'autorité de saint Augustin, cf. t. I, col. 2502. Ces écrits sont, dans l'ordre où les reproduit la *Patrologie latine*, t. CXLVIII : 1o *Tractatus de sacramentis excommunicatorum*, col. 1061-1068, composé entre 1084 et 1088 ; 2o *Apologeticus super excommunicationem Gregorii VII*, col. 1067-1078, après l'an 1085 ; 3o trois lettres au prêtre Alboin, qui avait plaidé en faveur du mariage des clercs, et tirait son principal argument du récit de Sozomène, dans l'*Histoire tripartite*, l. II, c. XIV, sur l'intervention de Paphnuce au concile de Nicée ; elles sont accompagnées de trois lettres d'Alboin, col. 1079-1104, et appartiennent à l'an 1076 ; 4o *Apologeticus pro decretis Gregorii VII editis in synodo romana adversus simoniacos et incontinentes altaris ministros*, col. 1107-1142, en 1077 ; 5o *De damnatione eorum qui papam totamque romanam synodum deauctorare tentaverunt et de sacramentis damnatorum*, col. 1143-1180, en 1076 ; Bernold y parle, col. 1164, du pape Vigile *in apostasiam et hæresim lapsus* ; 6o *De vitanda excommunicatorum communione, de reconciliatione lapsorum, et de conciliorum, canonum, decretorum, decretalium ipsorumque pontificum romanorum auctoritate*, col. 1181-1218, après 1084 ; 7o *Apologeticæ rationes contra schismaticorum objectiones*, col. 1219-1230, entre 1086 et 1088 ; 8o *Epistola ad Adelbertum Argentinensem præpositum de lege excommunicationis*, col. 1229-1232, entre 1085 et 1088 ; 9o *De vitandis excommunicatis eorumque communicatoribus ad Recchonem*, col. 1231-1236, en 1088 ; 10o *De emptione ecclesiarum ad Paulinum clericum Metensem*, col. 1235-1238, en 1089 ou 1090 ; 11o *Pro Gebhardo episcopo Constantiensi in locum Ottonis exauctorati præfecto epistola apologetica*, col. 1239-1244, après 1088 ; 12o *De presbyterorum officio tractatus*, col. 1243-1250, après 1089 ; quelques expressions tendent à amoindrir la différence entre les évêques et les prêtres ; 13o *De solutione juramentorum tractatus*, col. 1251-1256, après 1084 ; 14o *Tractatus de reordinatione vitanda et de salute parvulorum qui ab excommunicatis baptizati sunt*, col. 1257-1266, après 1089 ; 15o *Tractatus de prudenti dispensatione ecclesiasticarum sanctionum*, col. 1265-1272. 16o Le petit traité *De libro mittendo*, absent de la *Patrologie latine*, a été publié dans les *Monumenta Germaniæ historica, Libelli de lite imperatorum et pontificum sæculis XI et XII*, Hanovre, 1892, t. II, p. 160.

L'opuscule *De sacramentis morientium infantum*, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1271-1276, est exclusivement théologique. L'auteur veut qu'on donne l'eucharistie aux enfants en danger de mort. Il admet qu'on leur accorde l'extrême-onction, mais, dit-il, col. 1272, à la condition de réciter des prières *quæ sanitatem vel vitam æternam infirmantibus exoptant, non illas quæ pœnitentibus indulgentiam implorant* ; il observe que, du reste, cette pratique n'est guère en usage, mais que l'usage pourrait s'étendre, comme il en a été de l'extrême-onction pour les adultes, *quæ itidem usque ad nostra tempora vide-*

batur abdita, col. 1274. L'authenticité de ce traité ne semble pas certaine.

I. Œuvres. — Elles se trouvent dans *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1061-1432, 1453-1460, la chronique y est reproduite d'après les *Monumenta Germaniæ historica. Scriptores*, Hanovre, 1844, t. v, p. 392-467, les écrits polémiques ont été réédités et le texte en a été amélioré par F. Thaner dans *Monumenta Germaniæ historica. Libelli de lite imperatorum et pontificum sæculis XI et XII*, Hanovre, 1892, t. II, p. 7-168. Sur les autres éditions, cf. A. Potthast, *Bibliotheca historica medii ævi*, Berlin, 1896, t. I, p. 154-156.

II. Vie. — W. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, 6e édit., Berlin, 1894, t. II, p. 53-58; J. Richter, *Die Chroniken Bertholds und Bernolds*, Cologne, 1882; C. Mirbt, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*, Leipzig, 1894. Voir, en outre, les sources indiquées par Ul. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie*, col. 289-290, 2463, et par A. Potthast, *op. cit.*, p. 156.

F. Vernet.

BÉRON. On trouve le nom et les doctrines de cet hérétique précurseur des monophysites dans quelques fragments d'un ouvrage attribué à saint Hippolyte (voir ce nom) et recueillis par Anastase le Bibliothécaire. L'ouvrage a pour titre : Περὶ θεολογίας καὶ σαρκώσεως κατὰ Βήρωνος καὶ Ἥλικος τῶν αἱρετικῶν. *P. G.*, t. x, col. 829 sq. Béron soutenait qu'en Jésus-Christ les deux natures sont confondues, qu'il n'y a qu'une seule opération, que la divinité est devenue passible par l'incarnation et que l'humanité est devenue capable des mêmes opérations que le Verbe.

P. G., loc. cit.; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques,* Paris, 1730, t. II.

V. Oblet.

BERSEAUX Charles-Eugène, né à Euvezin (Meurthe) le 21 janvier 1822 et décédé à Nancy le 14 avril 1892. Professeur d'éloquence sacrée au grand séminaire de Nancy (1845), vicaire à la paroisse Saint-Jacques de Lunéville (1846), aumônier de la congrégation Notre-Dame dans la même ville (1850), curé de Pont-Saint-Vincent (1856), professeur de dogme au grand séminaire de Nancy (1858), curé de Laneuveville-lès-Nancy (1864-1875), aumônier du Bon-Pasteur à Nancy (1880-1890), il a constamment étudié la théologie dans ses divers emplois et pendant ses années de retraite. Il a publié beaucoup d'ouvrages, de mérite différent, dans lesquels il envisage surtout le côté rationnel du dogme et de la morale chrétienne. Sans parler de trois séries de *Lectures pour les familles et les paroisses*, sur la vie chrétienne, 2 in-12, Nancy, 1861, 1866; Paris, 1877; sur les vices et les vertus, 2 in-12, Nancy, 1867; pour les dimanches et les fêtes de l'année chrétienne, 2 in-8°, M. Berseaux a composé : *Les grandes questions religieuses résolues en peu de mots*, 4 in-12, Nancy, 1858-1862; Paris, 1892, concernant la foi et l'incrédulité, l'Évangile et le siècle, l'Église et le monde, la mort et l'immortalité; *La Voltairomanie (suite et fin des grandes questions religieuses)*, brochure in-12, 1865; *La science sacrée,* 10 in-12, Nancy, 1864-1865; 4 in-8°, Paris, 1876, théologie dogmatique, dont les sous-titres indiquent le contenu et le plan : Préparation biblique, ou tout homme raisonnable doit être un homme religieux; Démonstration biblique, ou tout homme religieux doit être chrétien; Démonstration ecclésiastique, ou tout chrétien doit être catholique; La Trinité chrétienne considérée comme la raison dernière de ce qui est, comme l'explication définitive et suprême du comment et du pourquoi des choses, comme la clé de la philosophie altissime; Le Dieu-homme et la Vierge-mère; Les sept sacrements, considérés aux points de vue philosophique, moral, social, traditionnel, liturgique et polémique; Les splendeurs du culte, ou le culte considéré dans son sujet, dans son objet, dans ses moyens, dans ses usages, dans ses pratiques et dans ses cérémonies; *Les philosophes aux prises avec eux-mêmes, ou le christianisme justifié par ses adversaires dans ses dogmes, ses préceptes, ses sacrements, ses pratiques, ses faits et gestes, ses promesses, ses menaces, sa prééminence et son avenir sur l'hérésie et la philosophie,* 2 in-12, Nancy, 1866; *Le vrai, le beau, l'utile, ou le christianisme considéré dans ses rapports avec la science, l'art et l'industrie,* in-12, Nancy, 1866; *L'ordre des chartreux et la chartreuse de Bosserville*, in-8°, Nancy et Paris, 1868; *Vie de saint Bruno,* Nancy, 1868; *Liberté et libéralisme, ou l'État chrétien (science sacrée, point de vue politique)*, in-8°, Nancy, 1889. En vue de favoriser l'apostolat catholique, M. Berseaux a légué toute sa fortune au séminaire des Missions étrangères de Paris.

La semaine religieuse, historique et littéraire de la Lorraine, Nancy, 1892, p. 306-307.

E. Mangenot.

BERTHELET Grégoire, bénédictin, né à Bérain le 20 janvier 1680, mort à Saint-Mihiel le 31 mars 1745. Il fit profession le 16 juin 1697 à l'abbaye de Munster dans la congrégation de Saint-Vanne, de l'ordre de Saint-Benoît. Il fut bibliothécaire de Saint-Léopold de Nancy et se lia d'une étroite amitié avec M. de Talvennes, conseiller. Ce dernier, très attaché aux doctrines jansénistes, fut forcé de s'expatrier et, sur l'ordre du roi Stanislas, dom Berthelet fut privé par ses supérieurs de sa charge de bibliothécaire et envoyé à l'abbaye de Saint-Mihiel en 1744. Ce bénédictin a beaucoup écrit sur les usages et les coutumes de la vie monastique; mais tous ses travaux sont demeurés manuscrits, à l'exception du suivant : *Traité historique et moral de l'abstinence des viandes et des révolutions qu'elle a eues depuis le commencement du monde jusqu'aujourd'hui,* in-4°, Rouen, 1731. Sa correspondance avec dom Calmet se trouve à la bibliothèque du séminaire de Nancy.

Dom Calmet, *Bibliothèque lorraine,* p. 110; dom François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît,* t. I, p. 122; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ord. S. Benedicti,* t. II, p. 662; t. IV, p. 476.

B. Heurtebize.

BERTHIER Guillaume-François, né à Issoudun le 7 avril 1704, entra dans la Compagnie de Jésus le 24 octobre 1722, professa les humanités à Blois, la philosophie à Rennes et à Rouen, la théologie à Paris; il dirigea les *Mémoires de Trévoux* de 1745 à 1762; après la suppression de la Compagnie de Jésus par le Parlement, la bienveillance du Dauphin le fit adjoindre à l'éducation des princes ses fils (plus tard Louis XVI et Louis XVIII), et nommer garde de la Bibliothèque du roi; mais la haine non satisfaite de ses ennemis l'obligea bientôt de s'exiler de France; après dix années passées en Allemagne, ayant obtenu de rentrer dans sa patrie, il se retira à Bourges, où il mourut le 15 décembre 1782. Le P. Berthier fut chargé, en 1742, de continuer l'*Histoire de l'Église gallicane,* commencée par le P. Longueval, aussi jésuite, qui en avait publié les huit premiers volumes et après lequel le P. Fontenai fit paraître les IXe, Xe et partie du XIe volume, et le P. Brumoy, la fin du XIe et le XIIe. Le P. Berthier donna, de 1745 à 1749, les t. XIII-XVIII, contenant l'histoire de l'Église de France depuis l'an 1320 jusqu'à l'an 1559. Ils sont composés avec une science réelle et une sage critique, et écrits d'un style simple et grave. Le P. Berthier déploya les mêmes qualités solides dans la direction des *Mémoires de Trévoux* et dans les nombreux articles qu'il donna de sa plume à ce célèbre périodique. Il y maintint, avec les saines doctrines religieuses, philosophiques et littéraires, la modération du ton, l'impartialité envers tous, la courtoisie à l'égard des personnes. Les philosophes et surtout les *encyclopédistes,* combattus comme ils devaient l'être dans les *Mémoires de Trévoux,* lui firent particulièrement sentir leurs colères et éprouver leurs injures. Voltaire notamment se

vengea grossièrement de ses critiques par la bouffonne *Relation de la maladie, de la confession, de la mort et de l'apparition du jésuite Berthier,* 1760. Durant la retraite que lui imposa la suppression de son ordre, le P. Berthier demanda une consolation et une occupation utile surtout à l'Écriture sainte étudiée dans les textes originaux. Le fruit de ses méditations a été publié, après sa mort, en plusieurs volumes, la plupart édités par son ancien confrère le P. de Querbeuf, souvent réimprimés; ils gardent leur rang parmi les ouvrages les plus remplis de saine doctrine, les plus propres à nourrir et à guider la piété chrétienne. Citons : *Les Psaumes traduits en français avec des notes et des réflexions,* 8 in-12, Paris, 1785, publiés par le P. de Querbeuf, qui les fit précéder d'une notice sur l'auteur; *Isaïe traduit en français avec des notes et des réflexions,* 5 in-12, Paris, 1788-1789, publiés aussi par Querbeuf. L'*Examen du 4e article de la Déclaration du clergé de France de 1682,* publié à Liège en 1801, réédité à Paris en 1809, et qu'on a attribué au P. Berthier, ne paraît pas pouvoir être de lui et serait plutôt de Feller.

[illegible] P. Berthier, voir De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la* [illegible] t. II, col. 169-170; Hurter, *Nomenclator,* t. III, col. 358-359.

J[illegible].

BERTHOLD DE ROHRBACK. Voir BÉGHARDS, col. 531, 534.

1. BERTI Alexandre Pompée, né à Lucques le 23 décembre 1686, entra à seize ans dans la congrégation de la Mère de Dieu, à Naples. Après avoir fait profession, il revint à Lucques étudier la philosophie et la théologie. Il s'adonna surtout à l'histoire et aux belles-lettres. Il enseigna la rhétorique à Naples pendant trois ans, devint ensuite bibliothécaire du marquis del Vasto; enfin il vint à Rome en 1739 comme assistant général de son ordre. Il y mourut le 23 mars 1752. Parmi ses ouvrages, il faut signaler ici : 1° *Saggi di morale del sig. di Chanterene* (pseudonyme de Nicole), in-12, Venise, 1729; 2° *Trattato dell' orazione del sig. di Chanterene, tradotto,* Venise, 1736; 3° *Della unita della Chiesa, ovvero confutazione del nuovo sistema del sig. Jurieu, tradotta dal francese del sig. Chanterene,* Venise, 1742; 4° *Trattato della comedia del sig. Chanterene,* Rome, 1752.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* Paris, 1855, t. V.

V. OBLET.

2. BERTI Jean-Laurent, théologien italien, né à Sarravezza en Toscane, le 28 mai 1696, mort à Florence le 26 mars 1766. A l'âge de 15 ans il entra dans l'ordre des ermites de Saint-Augustin. Ses études terminées, il enseigna la théologie à Sienne, à Florence, à Padoue, à Rome, et l'histoire ecclésiastique à Pise. Sur l'ordre du général de son ordre, le P. Schiaffinati, il écrivit un ouvrage : *De theologicis disciplinis,* 8 in-4°, Rome, 1739-1745, où il expose la doctrine de saint Augustin. Plusieurs éditions en furent faites et ce livre fut vivement attaqué ainsi que celui de Bellelli, son confrère, par J. de Saléon, évêque de Rodez, et Languet, archevêque de Sens. A leurs attaques Berti répondit par les ouvrages suivants : *Augustinianum systema de gratia ab iniqua bajani et janseniani erroris insimulatione vindicatum, sive refutatio librorum quorum titulus Bajanismus et jansenianismus redivivi in scriptis PP. FF. Bellelli et* [illegible] Rome, 1747. [illegible] *inscriptum RR. J. Languet, archiepiscopi Senonensis, judicium de operibus theologicis FF. Bellelli et Berti æquissima expostulatio,* in-4°, Livourne, 1756. Saléon voulut faire condamner le *De theologicis disciplinis* par l'assemblée du clergé de France et par la S. C. de l'Index; mais il ne put y réussir. Benoit XIV cependant fit examiner cet ouvrage dans lequel on ne trouva rien de répréhensible. Contre l'*Augustinianum systema* composé surtout pour répondre à ses attaques, l'évêque de Rodez écrivit une lettre adressée à son clergé, in-4°, Vienne, 1750. Antoine Zaccaria ayant donné un résumé de cette pièce, Berti lui répliqua assez vivement : *Ragionamento apologetico,* in-8°, Turin, 1751. Outre quelques ouvrages d'histoire ecclésiastique, nous devons encore à Berti : *Commentarius de rebus gestis S. Augustini,* in-4°, Venise, 1756; *S. Augustini quæstionum de scientia, de voluntate et de providentia Dei necnon de prædestinatione, ac reprobatione atque de gratia reparatoris dilucidatio,* in-4°, Pise, 1756. Après sa mort fut publié : *De hæresibus trium priorum sæculorum,* Bassano, 1769.

Feller, *Dictionnaire historique,* Paris, 1818, t. II, p. 179; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle,* 3e édit., Paris, 1855, t. IV, p. 450-452; Hurter, *Nomenclator,* t. III, col. 1-5; *Kirchenlexikon,* t. II, col. 482-483.

B. HEURTEBIZE.

BERTRAND Pierre. Né à Annonay, en 1280, Bertrand étudia la philosophie et le droit à Avignon, prit ses grades à Montpellier en 1301. Il enseigna le droit avec éclat dans les universités d'Avignon, de Montpellier et d'Orléans, 1307-1312. Reçu avocat au parlement de Paris, il fut successivement conseiller en la cour du parlement, membre du conseil du roi, et chancelier de Jeanne, reine de France et comtesse de Bourgogne, 1320. Déjà chanoine et doyen de l'église Notre-Dame du Puy, il fut nommé à cette époque évêque de Nevers. Grasset nous apprend qu'il composa alors un ouvrage contre les fraticelles. Devenu peu après évêque d'Autun, il intervint en cette qualité dans la querelle qui se poursuivait entre les officiers du roi et l'Église, au sujet de la juridiction ecclésiastique. A la conférence de Vincennes, en décembre 1329, il fut, avec l'archevêque de Rouen, Pierre Roger, l'avocat du clergé. Il répliqua plusieurs fois aux discours du conseiller du roi, Pierre de Cugnières, et, en présence de Philippe VI, discuta les griefs des juges laïques, affirma avec vigueur et habileté les droits de l'Église. Il finit par obtenir du prince la promesse de respecter ce qui était de droit et de coutume louable, de maintenir ce dont il avait une connaissance positive. Cette intervention accrut encore la réputation de Pierre Bertrand. En 1331, Jean XXII le nommait cardinal. Ce pape et ses deux successeurs, Benoit XII et Clément VI, lui confièrent de nombreuses et importantes missions. Notons seulement qu'en 1334, il était un des cardinaux présents à la déclaration solennelle que fit Jean XXII sur la vision intuitive, et qu'en 1338, il lutta en Italie contre la secte des fraticelles. Il mourut en 1349, au prieuré de Montaud, près d'Avignon. Ses biographes signalent sa bienfaisance envers sa ville natale et la générosité dont il fit preuve dans la fondation et la dotation du collège d'Autun, au profit de quinze étudiants de l'université de Paris, 1339.

Le cardinal Pierre Bertrand a laissé de nombreux ouvrages. Grasset et le *Gallia christiana,* t. IV, p. 412, indiquent un traité contre les fraticelles : *Evangelium et apostolicum imperium;* des commentaires sur le décret, les décrétales et les clémentines; un traité contre Jeanne, reine de Naples (accusée d'avoir assassiné son mari); des discours et des sermons. Ces ouvrages sont inédits. Le collège d'Autun les possédait, mais ils furent volés en 1575. « On assure que tous sont à la bibliothèque du Vatican, » écrit M. A. Mazon, *Le Vivarais pendant la guerre de cent ans,* Tournon, 1890, p. 86.

Deux autres ouvrages de Bertrand, par contre, sont bien connus : *Libellus adversus Petrum de Cugneriis,* et *De origine et usu jurisdictionum, sive de spirituali et*

temporali potestate tractatus. Le premier de ces deux écrits a été imprimé en 1495 et le second en 1584. Ellies Du Pin, *Histoire des controverses et des matières ecclésiastiques traitées dans le* XIV*e siècle,* Paris, 1697, p. 251. Tous deux ont été souvent réédités depuis. On les trouve dans *Magna bibliotheca veterum Patrum,* Cologne, 1618, t. XIV, p. 78-101.

La doctrine contenue dans ces ouvrages est digne d'attention. Bertrand a été un des plus fameux régents de droit canonique à cette époque. C'est un ancien légiste, un serviteur fidèle et dévoué de la monarchie française. Enfin, il est, à Vincennes, le représentant des évêques de sa nation.

Bertrand n'est pas intransigeant, il promet la correction des abus; mais il revendique énergiquement les droits que l'Église tient de son fondateur ou de la coutume. Le pouvoir temporel, dit-il, vient de Dieu qui nous a donné la raison, faculté qui postule l'existence de l'ordre et d'un gouvernement de la société. Mais seul est souverain véritable celui qui arrive au trône soit par droit de succession, soit par l'élection du peuple, soit par le choix de Dieu. Toutefois, un pouvoir fondé par l'astuce ou la violence peut ensuite devenir légitime par le consentement formel ou implicite des sujets. A côté de cette puissance temporelle, doit exister une autorité spirituelle, ayant, elle aussi, droit de juridiction; car seule, elle sera compétente pour nous commander le bien, nous défendre le mal, en vue du ciel et sous peine de l'enfer. Aussi Jésus-Christ qui la possédait l'a confiée à Pierre et à ses successeurs. Bertrand prouve ensuite par l'histoire que les deux pouvoirs, spirituel et temporel, peuvent être détenus par la même personne; il l'établit aussi par la raison, car, dit-il, ces deux puissances sont distinctes, mais ne s'opposent pas. Voilà pourquoi, conclut-il, l'Église peut connaître des actions personnelles et des actions mixtes des laïques. Tous les chrétiens, en tant que tels, lui sont soumis. Le pape a juridiction sur tous les lieux, tous les fidèles; les évêques sur tous leurs diocésains, à l'exception de ceux que le souverain pontife a exemptés de leur autorité. Et cette juridiction de l'Église s'étend sur toutes les actions des chrétiens qui peuvent être péchés mortels. Le pouvoir spirituel est institué, en effet, pour diriger l'homme vers sa fin; par conséquent, il est juge des moyens par lesquels nous pouvons nous en écarter, c'est-à-dire de toutes nos fautes. L'accusateur qui poursuit un chrétien a donc le choix entre deux juridictions : il peut l'attaquer devant les tribunaux d'Église ou devant les juges laïques, faire condamner le fidèle ou le citoyen. Si la juridiction spirituelle n'a pas toujours exercé ses droits, c'est à cause de l'opposition violente des tyrans, ou encore parce que les chefs de la société chrétienne n'ont pas voulu être soupçonnés de rechercher des avantages matériels. Bertrand ajoute que l'Église peut connaître même des actions réelles des laïques, lorsque la coutume ou des privilèges lui ont gracieusement octroyé ce droit. Enfin, il établit la suprématie de l'autorité spirituelle sur l'autorité temporelle. La première nous dirige vers les biens de la vie future, la seconde ne s'occupe que de l'existence présente; la première l'emporte donc sur la seconde comme la fin sur les moyens d'y parvenir. D'ailleurs, le Christ a transmis à Pierre et à ses successeurs le pouvoir suprême qu'il possédait sur toute créature. Toutefois, Dieu ayant décidé que, dans l'ordre actuel, l'homme aurait le droit d'usage, le domaine légal de sa propriété, nul, pas même le pape, ne peut, sans un juste motif, déposséder quelqu'un de ses biens. Bertrand invoque à l'appui de cette thèse la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII.

Sur la biographie de Bertrand, la source la plus complète est le manuscrit inédit du P. Grasset, religieux célestin du XVIIe siècle : *Histoire généalogique de la noble maison de Bertrand et de son alliance avec celle de Colombier.* L'original fait partie de la bibliothèque de feu M. Desgrand, d'Annonay; il en existe plusieurs copies. Voir A. Mazon, *Le Père Grasset, chroniqueur célestin du* XVII*e siècle,* Lyon, 1889. M. Mazon s'est servi de cet ouvrage pour rédiger les notices qu'il a consacrées à ce personnage : *Essai historique sur le Vivarais pendant la guerre de cent ans,* Tournon, 1890, p. 58-86; *Grande Encyclopédie,* Paris, t. VI. Voir encore du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis,* Paris, 1668, t. IV; Baronius, *Annales ecclesiastici,* édit. Mansi, Lucques, 1750, t. XXIV, an. 1329, n. 75-77; Ciaconius, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum et S. R. E. cardinalium,* 1677, t. II, p. 433; Ellies Du Pin, *Histoire des controverses et des matières ecclésiastiques traitées dans le* XIV*e siècle,* Paris, 1697, p. 241-251; *Gallia christiana,* Paris, 1720, t. II, p. 743; 1728, t. IV, p. 408-412; 1770, t. XII, p. 647; Soix, *Mémoire sur le cardinal Pierre Bertrand,* Lyon, 1863.

Sur la conférence de Vincennes, voir P. Fournier, *Les conflits de juridiction entre l'Église et le pouvoir séculier, de 1180 à 1328,* dans la *Revue des questions historiques,* Paris, 1880, t. XXVII, p. 461-464; ce travail a été ensuite publié par l'auteur dans *Les officialités au moyen âge,* Paris, 1880; J. Roy, *La conférence de Vincennes et les conflits de juridiction,* dans les *Mélanges Renier,* Paris, 1887.

C. Ruch.

BÉRULLE (Pierre de). — I. Vie. II. Ouvrages.

I. Vie. — Il naquit à Cérilly en Champagne, le 4 février 1575, d'une illustre et ancienne famille de robe. Tout jeune encore et avant d'être honoré du sacerdoce, il s'employa à la conversion des protestants, et composa un *Discours de l'abnégation intérieure,* qui fit présager de quelle autorité il serait un jour comme écrivain mystique. Devenu prêtre et aumônier honoraire de Henri IV, qui lui offrit inutilement à plusieurs reprises divers évêchés, il assista le cardinal Du Perron dans ses conférences avec les ministres huguenots. Du Perron disait de lui : « S'il s'agit de *convaincre* les hérétiques, amenez-les moi; s'il s'agit de les *convertir,* présentez-les à M. de Genève (saint François de Sales); mais s'il s'agit de les *convaincre* et de les *convertir* tout ensemble, conduisez-les à M. de Bérulle. » Lié par le sang et l'amitié avec Mlle Acarie (la future Bienheureuse Marie de l'Incarnation), le jeune de Bérulle entreprit avec elle et divers personnages l'introduction en France des carmélites réformées de sainte Thérèse. Cette négociation fut longue et pénible, mais aboutit heureusement au commencement du XVIIe siècle. Le rôle du P. de Bérulle dans cette affaire a été diversement apprécié. Le cardinal Pie a chaleureusement pris la défense du Carmel de France, toujours florissant avec l'organisation que lui ont donnée, avec l'approbation réitérée du saint-siège, le P. de Bérulle, la B. Acarie et la Vénérable Madeleine de Saint-Joseph.

En 1611, le P. de Bérulle fonda l'Oratoire de France, sur le modèle de celui de saint Philippe de Néri, mais avec quelques modifications que le très grand développement pris par cette congrégation aux XVIIe et XVIIIe siècles a justifiées, tandis que les essais de transplantation de l'Oratoire philippin en France ont toujours végété. On trouvera à l'article Oratoire l'histoire de la fondation du P. de Bérulle et quelques détails sur son organisation. Disons seulement ici que de l'Oratoire — dont le célèbre P. Cotton disait « qu'il était nécessaire à l'Église », mot répété ainsi par saint François de Sales : « Il n'y a rien de plus saint et de plus utile à l'Église de Dieu » — sortit le renouvellement du clergé de France au XVIIe siècle. « Durant la dispute qu'un parti puissant suscita... plusieurs de ses membres, dit Feller, ne surent pas assez se défendre contre la nouveauté; mais la généralité de la congrégation resta toujours attachée à la doctrine de l'Église et aux décrets de ses pontifes. »

Le P. de Bérulle, fondateur de la nouvelle congrégation, en fut naturellement le premier supérieur général. Bien que toujours chargé avec cela de la direction des carmélites, nous le trouvons aussi activement occupé des affaires publiques de son temps. Il faut signaler notamment son rôle dans l'affaire du mariage de

Charles Ier d'Angleterre. En 1627 le chapeau de cardinal vint récompenser le zèle du P. de Bérulle et les éminents services rendus par lui à l'État et à l'Église. Il mourut saintement, à l'autel, le 2 octobre 1629. Saint Vincent de Paul, son disciple, a dit de lui : « C'est un des plus saints prêtres que j'aie connus, » et saint François de Sales, son ami : « Il est tout tel que je saurais désirer être moi-même. »

II. Ouvrages. — On sait que le pape Urbain VIII avait appelé le P. de Bérulle l'*apôtre du Verbe incarné*. « Cette parole, dit le cardinal Perraud, n'est pas seulement un magnifique éloge décerné à la piété du fondateur de l'Oratoire; on y trouve encore, pour ainsi dire, le résumé substantiel de ses œuvres écrites; car on peut dire d'elles, comme de la vie entière du saint cardinal, qu'elles ont toutes pour but de faire connaître et aimer davantage N.-S. Jésus-Christ. » Voici la liste de ses principaux ouvrages théologiques : 1° *Traité des énergumènes*, in-8°, Troyes, 1599; 2° *Trois discours de controverse* (sur la mission des pasteurs, le sacrifice de la messe et la présence réelle), in-8°, Paris, 1609; 3° *Discours de l'état et de la grandeur de Jésus, par l'union ineffable de la divinité avec l'humanité, et de la dépendance et servitude quy lui est due et à sa très sainte mère en suite de cet estat admirable*, in-8°, Paris, 1623, ouvrage souvent réédité et dont la substance et souvent les expressions mêmes ont passé dans les célèbres *Méditations* du P. Bourgoing, comme aussi dans les *Élévations sur les mystères* de Bossuet; 4° *Vie de Jésus*, in-8°, Paris, 1629, suite inachevée de l'ouvrage précédent; 5° *Élévation à J.-C... sur sainte Magdelaine*, in-12, Paris, 1627. Tous ces ouvrages ont été réunis dans une édition des œuvres complètes du P. de Bérulle donnée par le P. Bourgoing, in-fol., Paris, 1644, qui y a ajouté « une table de la théologie de ce grand auteur dressée selon l'ordre de la Somme de saint Thomas ». Migne a réimprimé (1856) la troisième édition de cette collection. Ces ouvrages contiennent une doctrine solide et forte, pleine d'onction et de piété, mais présentée malheureusement dans un style souvent diffus et monotone. Comme dit un des historiens du P. de Bérulle, le P. Cloyseault, « il faut les lire à loisir et en peser chaque mot; mais il est impossible de les lire sans se sentir embrasé d'amour envers J.-C. »

Tabaraud, *Histoire de Pierre de Bérulle*, 2 in-8°, Paris, 1817; Perraud, *L'Oratoire de France*, c. III, IV; Houssaye, *M. de Bérulle et les carmélites; Le P. de Bérulle et l'Oratoire; Le cardinal de Bérulle et Richelieu*, 3 in-8°, Paris, 1872-1876; Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, c. XXXIV, in-8°, Paris, 1880-1882.

A. Ingold.

BÉRYLLE, évêque de Bostra dans l'Arabie Pétrée, fut, de 218 à 244 environ, le personnage le plus important du pays, soit par son érudition, soit par l'éminence de son siège. On ne sait de lui que très peu de chose. Suivant Eusèbe, dont le texte ne laisse pas d'offrir quelque difficulté, *H. E.*, VI, 33, *P. G.*, t. XX, col. 594, et suivant saint Jérôme, *De vir. ill.*, c. LX, *P. L.*, t. XXIII, col. 669-671, Bérylle en vint à contester la préexistence personnelle du Fils de Dieu à l'incarnation, et, après l'incarnation, reconnut en Jésus-Christ, non pas une divinité propre, mais seulement celle du Père. Grand fut le nombre des évêques de la province. Après nombre d'enquêtes et de discussions [illegible], ils appelèrent de Césarée Origène, et, dans le concile arabe de 244, Origène parvint à tirer Bérylle de son erreur. Du fait que le concile de 244 avait reconnu solennellement au Christ une âme humaine, Socrate, *H. E.*, III, 7, *P. G.*, t. LXVII, col. 390, infère que Bérylle, dont au surplus il fait un évêque de Philadelphie, avait également nié cette vérité. Les modernes historiens du dogme, selon qu'ils [illegible] sur le récit de Socrate ou sur l'[illegible] [illegible] des idées christologiques d'Eusèbe, rangent l'évêque de Bostra, tantôt parmi les monarchiens dynamistes, tantôt parmi les patripassiens. Du temps d'Eusèbe, *H. E.*, VI, 20, *P. G.*, t. XX, col. 567, on conservait dans la bibliothèque de Jérusalem les lettres et les opuscules que Bérylle avait laissés. Saint Jérôme, *loc. cit.*, en outre, nous assure, mais sans indiquer ses sources, que Bérylle remerciait dans ses lettres Origène de son heureuse intervention, et que l'on possédait encore au IVe siècle une lettre d'Origène à Bérylle avec le procès-verbal de leur discussion. Opuscules et lettres, tout a péri.

Kober, *Beryll von Bostra*, dans *Tüb. Quartalschrift*, 1848, fasc. 1; Ginoulhiac, *Hist. du dogme catholique*, Paris, 1852, t. II, p. 228-229; Ullmann, *De Beryllo*, Hambourg, 1855; Harnack, *Geschichte der altchrist. Litteratur*, Leipzig, 1893, part. I, p. 514; Id., *Lehrb. der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg et Leipzig, 1894, t. I, p. 679-680; Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. [illegible].

P. Godet.

BESOIGNE Jérôme, théologien janséniste, né à Paris en 1686, mort dans cette ville le 26 janvier 1763. Il entra fort jeune dans le clergé de Saint-Jacques-de-la-Boucherie. En 1712, il était professeur de philosophie, recevait le sacerdoce en 1715 et obtenait le titre de docteur le 3 mai 1718. Il était coadjuteur du principal du collège du Plessis; mais son ardeur à défendre les erreurs jansénistes et ses appels contre la bulle *Unigenitus* le firent exclure de ce poste en 1722. En 1729, la Sorbonne le raya de la liste de ses docteurs et en 1731 il était exilé loin de Paris. Son exil dura peu, car dès l'année suivante il était de retour en cette ville. Il écrivit une *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, 6 in-12, Cologne, 1752, et les *Vies des quatre évêques engagés dans la cause du Port-Royal, M. d'Alet, M. d'Angers, M. de Beauvais, M. de Pamiers*, 2 in-12, Cologne, 1756. Parmi ses autres écrits souvent publiés sans nom d'auteur, sans date d'impression et tous infestés de l'erreur janséniste nous mentionnerons : *Dissertation sur ce mot de saint Augustin : Causa finita est*, in-12, Paris, 1718; *Questions diverses sur le concile indiqué pour la province d'Embrun*, 2 in-4°, 1727, 1728; *Questions importantes sur les matières du temps*, in-4°, 1727; *A nos Seigneurs les plénipotentiaires du congrès assemblé à Soissons en leur adressant la dénonciation des jésuites et de leur doctrine*, in-4°, 1729; *Mémoire pour MM. les plénipotentiaires : juste idée que l'on doit se former des jésuites*, in-4°, 1729; *Catéchisme sur l'Église pour les temps de trouble, suivant les principes expliqués dans l'instruction pastorale de M. l'évêque de Senez*, in-12, s. l. n. d.; *Remarques importantes sur le nouveau catéchisme de M. Languet, archevêque de Sens*, 3 in-4°, 1732-1733; *Lettres d'un ami à un curé du diocèse de Sens, au sujet d'un écrit intitulé : Apostilles curieuses pour être ajoutées aux remarques importantes sur le catéchisme de M. l'archevêque de Sens*, in-4°, 1732; *Mémoire justificatif des remontrances du clergé de Sens, en réponse au [illegible]*, in-12, 1734; *Deux problèmes [illegible] l'un pour la spéculation, l'autre pour la pratique, avec un recueil des Pères et des théologiens*, in-4°, 1734; *Dissertation spéculative et pratique sur la confiance et la crainte*, in-4°, 1735; *Le juste milieu qu'il faut tenir dans la dispute de religion*, in-4°; *Lettre de l'auteur de la Tradition des problèmes du* 26 [illegible] *de la traduction d'un passage de saint Augustin rapportée dans cette Tradition*, in-4°; *Réponse pour l'auteur de la Tradition des problèmes*, in-4°; *Cantiques spirituels tirés des hymnes du bréviaire de Paris*, in-12, Paris, 1746; *Concorde des épîtres de saint Paul et des épîtres canoniques, ou Morale des apôtres*, in-12, Paris, 1747; *Principes de la perfection chrétienne et religieuse*, in-12, Paris, 1749; *Réflexions théologiques sur les écrits de M. l'abbé de V... et de ses élèves, les*

jeunes pères capucins, in-12, Paris, 1752; *Lettre à l'auteur de la dissertation sur la tolérance des protestants dans laquelle on revendique la distinction du mariage et du sacrement du mariage*, in-12, 1756; *Seconde réponse à des dissertations contre la tolérance pour les mariages des protestants*, in-12, 1756; *Réponses aux dissertations des Pères capucins, auteurs des Principes discutés*, in-12, 1759; *Principes de la pénitence et de la conversion ou vies des pénitents*, in-12, Paris, 1762; *Principes de la justice chrétienne ou vies des justes*, in-12, Paris, 1762.

[Laurent-Étienne Rondet,] *Mémoire sur la vie et les ouvrages de Jérôme Besoigne, docteur de Sorbonne*, in-8°, Paris, 1763; Quérard, *La France littéraire*, in-8°, Paris, 1827, t. I, p. 315-316.

B. Heurtebize.

BESSARION (Cardinal), le littérateur grec le plus illustre du XV[e] siècle, le champion de l'union des Églises au concile de Florence, le héraut d'une nouvelle croisade pour rétablir l'empire byzantin anéanti par les Turcs. — I. Biographie. II. Œuvres.

I. Biographie. — Bessarion naquit à Trébizonde. L'année de sa naissance est incertaine. On a proposé tour à tour, comme dates probables, les années 1389, 1393, et avec plus de raison 1395 ou 1403. Nous nous arrêtons à celle de 1395, mise en avant par Bandini, *P. G.*, t. CLXI, col. III, et acceptée par M[gr] Ehrard, dans Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2[e] édit., 1897, p. 117. Au baptême on l'appela Basile, ou, plus probablement, Jean. *P. G.*, t. CLXI, col. IV; Sadov, *Vissarion Nikeiskii*, Saint-Pétersbourg, 1883, p. 1. Ce fut seulement, lorsqu'il entra dans l'ordre de Saint-Basile qu'il changea son nom en celui de Bessarion, en grec Βησσαρίων, Βισσαρίων, Βησαρίων. Boerneri, *De doctis hominibus*, etc., Leipzig, 1750, p. 37, note 1, en latin *Bessarion* et quelquefois *Bizarion*. Hody, *De Græcis illustribus*, Londres, 1742, p. 137. Ses parents, au dire de Michel Apostolios, étaient de basse extraction et gagnaient leur vie à la sueur de leur front. Ἐπιτάφιος θρηνώδης, etc., *P. G.*, t. CLXI, col. CXXXII. Il acheva ses premières études sous la direction de Dosithée, appelé par Apostolios ὁ τῶν ἱεροψαλτῶν μέγιστος τραπεζοφόντος. *Ibid.*, col. CXXXIII. Son intelligence prompte et ouverte, son esprit primesautier et enclin à la spéculation philosophique poussèrent son maître à l'envoyer à Byzance, que l'on considérait alors, même en Occident, comme le grand centre de culture intellectuelle. Au témoignage de Platina, Dosithée, archevêque de Doride, et l'archevêque de Silivri l'eurent pour élève. *Panegyricus*, etc., *P. G.*, t. CLXI, col. CV. Plus tard, à l'école du célèbre rhéteur Georges Chrysococcos, Bandini, *ibid.*, col. IV, note 6, il entra en relation avec Filelfo, le fameux humaniste de Tolentino. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Naples, 1781, t. VI *b*, p. 284; Filelfo, *Epistolæ*, Venise, 1502, fol. 41. C'est à Constantinople qu'il embrassa la vie monastique. Sa passion pour les études philosophiques l'amena à s'établir dans un couvent de la Morée, où Georges Gemistus enseignait les théories néoplatoniciennes. *P. G.*, t. CLXI, col. 723-724. Bessarion partagea l'enthousiasme de son maître pour le platonisme. Par reconnaissance, il appelait Gemistus le plus docte des Grecs après Platon et Aristote. *Epist. ad filios Plethonis, P. G.*, t. CLXI, col. 696.

En Morée, il s'essaya au ministère apostolique. Son éloquente prédication lui valut beaucoup de renom. Les églises ne suffisaient pas à contenir les foules qui venaient l'entendre. Platina, *ibid.*, col. CV. Les empereurs de Constantinople et de Trébizonde le chargèrent de missions importantes. Jean VIII Paléologue (1425-1448) l'attira à sa cour, et le reçut avec de grands honneurs. En 1437, il lui offrit le siège archiépiscopal de Nicée, et l'envoya avec les représentants les plus illustres de l'Église grecque, au concile de Florence, pour y traiter de l'union des Églises.

Les évêques grecs débarquèrent à Venise en février 1438. Aux premières sessions du concile, l'archevêque de Nicée parla en faveur des traditions de son Église. Mais il ne tarda guère à changer d'avis, lorsqu'il eut étudié plus attentivement les écrits des Pères. Dès lors, les débats conciliaires révèlent l'antagonisme doctrinal de Bessarion et de Marc d'Éphèse, tous deux habiles dialecticiens. Bessarion l'emportait toutefois sur son adversaire par l'éloquence. D'autre part, il n'eut jamais recours aux vulgaires subterfuges qu'employait Marc d'Éphèse pour échapper aux vigoureuses attaques de son adversaire, et en général des partisans du *Filioque*. *P. G.*, t. CLIX, col. 1048; Hefele, *Conciliengeschichte*, t. VII, p. 699.

Le décret d'union ayant été solennellement promulgué le 6 juillet 1439, les évêques grecs retournèrent à Byzance. Les sympathies de Bessarion pour les latins excitèrent contre lui des haines violentes. Marc d'Éphèse prit à Byzance sa revanche. Les évêques favorables à l'union furent bafoués, insultés, anathématisés. Bessarion, regardé comme un transfuge, ne se sentit plus en sûreté au milieu des siens. Il retourna en Italie et se soumit pleinement à l'Église romaine (octobre 1439). Eugène IV le créa cardinal du titre des Saints-Apôtres.

Bessarion s'adonna à l'étude du latin, qu'il parla et écrivit presque aussi facilement et aussi élégamment que les humanistes italiens. Bandini, *P. G.*, t. CLXI, col. XIII. A Rome, il ouvrit sa maison aux Grecs lettrés qui se réfugiaient en Italie, et aux érudits de tout rang et de toute condition. Platina, *P. G.*, *ibid.*, col. CVII. Le travail occupait tout son temps. Paul Cortesi, *De doctis hominibus*, p. 42.

Tous acceptaient avec déférence ses décisions. De sa bourse et de sa protection, il soutenait ses compatriotes, notamment Georges de Trébizonde, Théodore Gaza, Jean Argyropoulos, Constantin Lascaris, Michel Apostolios, Andronic, Janus Lascaris.

Dès son enfance il avait eu la passion des livres. Ses revenus étaient dépensés à l'achat de codices grecs et latins. Sa bibliothèque était d'une richesse inouïe. Mai, *Spicilegium romanum*, t. I. Il faisait copier des manuscrits rares; il ne dédaignait pas lui-même ce genre de travail, et dans ses voyages il se préoccupait d'augmenter sa précieuse collection de codices. J. Valentinelli, *Bibliotheca manuscripta S. Marci Venetiarum*, Venise, 1868, t. I, p. 13.

Le cardinal Bessarion se rendit célèbre dans le mouvement philosophique de la Renaissance par la défense du platonisme. Les œuvres de Platon étaient alors presque inconnues dans le monde latin. Théodore Gaza et Georges de Trébizonde ayant attaqué le platonisme, le cardinal Bessarion le soutint vigoureusement. Ses écrits lui rendirent quelque vogue.

A ces grands mérites, le cardinal Bessarion joignit comme diplomate et homme d'Église des qualités vraiment remarquables. Les papes sous le pontificat desquels il vécut lui prodiguèrent les marques d'une entière confiance. Nicolas V (1447-1455) le nomma au siège suburbicaire de Sabine, et deux mois après, à celui de Frascati (1449). En 1450, il l'envoya comme légat *a latere* à Bologne, pour y faire cesser les dissensions intestines. Une inscription gravée sur le marbre et placée dans l'église des servites conserva le souvenir de cette légation qui avait duré cinq ans. *P. G.*, t. CLXI, col. CXVII-CXXVIII.

A la mort de Nicolas V, son nom fut inscrit sur la liste des candidats au trône pontifical. Son origine grecque détourna les voix des cardinaux. Le cardinal Alain, archevêque d'Avignon, harangua le sacré collège avec véhémence. Gobellini, *Pii II pontificis maximi commentarii rerum memorabilium quæ temporibus suis contigerunt*, Rome, 1584, p. 42; Ciacconio, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum et S. R. E. cardina-*

lium, Rome, 1677, t. II, col. 908. Calliste III (1455-1458) fut élu. Pendant le court pontificat de ce pape, Bessarion fit des démarches très actives auprès des princes italiens pour organiser une croisade contre les Turcs. Le pape le chargea d'une mission auprès d'Alphonse d'Aragon, roi de Naples et de Sicile. Bessarion s'appliqua aussi à la réforme de l'ordre de Saint-Basile en Italie. Pie II (1458-1464) le nomma protecteur de l'ordre des franciscains. Bandini, col. XXV. Bessarion transféra à ses protégés l'administration de la basilique des Saints-Apôtres, dont il était titulaire, et qui appartenait auparavant au clergé séculier. Il seconda aussi le vieux pontife dans le projet de croisade contre les Turcs. Ils intervinrent tous deux au congrès de Mantoue; mais les guerres civiles qui désolaient l'Italie et les hésitations de Venise firent échouer leurs efforts. Pie II envoya Bessarion en Allemagne auprès de l'empereur Frédéric III et de Mathieu Hunyade de Hongrie pour solliciter leur concours contre les Turcs. Bandini, col. XXVIII. Selon Jacques Piccolomini, il remplit avec zèle sa mission. *Epistolæ,* Milan, 1506, fol. 76. Il ne parvint pas néanmoins à mettre d'accord les deux souverains, ni à les allier contre les Turcs. Galcondylas, *P. G.,* t. CLIX, col. 425. Créé patriarche de Constantinople par Pie II, il adressa à cette occasion, aux Grecs, une lettre très émouvante et un pressant appel à l'union avec l'Église romaine.

Sous Paul II (1464-1471) il eut le loisir de se consacrer à l'étude; le pape ne l'employa à aucune négociation politique. Bandini, col. XLI.

Ce fut à cette époque que Bessarion légua sa bibliothèque à la ville de Venise. Il prit cette décision sous l'influence intéressée de Paul Morosini, ambassadeur de Venise à Rome. C'était un cadeau royal. Il l'avait d'abord destinée aux bénédictins de Saint-Georges de Venise; ayant changé d'avis, il obtint de Paul II que la donation fût révoquée, et de son vivant, il expédia à Venise (1468) ses trésors littéraires. Dans une lettre adressée au doge et au sénat, il exposa les raisons de sa générosité à l'égard de leur ville : *Cum enim in civitatem vestram omnes fere totius orbis nationes maxime confluant, tum præcipue græci qui e suis provinciis navigio venientes, Venetiis primo descendunt, ea præterea vobiscum necessitudine devincti, ut ad vestram appulsi urbem, quasi alterum Byzantium introire videantur.* Valentinelli, t. I, p. 18. Cf. Zanetti et Buongiovanni, *Divi Marci bibliotheca codicum manuscriptorum, per titulos digesta,* Venise, 1740; Zanetti, *Latina et italica Divi Marci bibliotheca codicum manuscriptorum,* Venise, 1741; Vogel, *Bessarions Stiftung, oder die Anfänge der s. Markusbibliothek im Venedig. Serapeum,* Leipzig, 1841, t. II, p. 90-107.

A la mort de Paul II (1471), Bessarion faillit de nouveau être élu pape. Les chroniqueurs italiens de cette époque racontent que les cardinaux favorables à son élection s'étaient rendus chez lui pour le consulter à ce sujet. Un de ses familiers, Nicolas Perotti, plus tard archevêque de Siponto, Ughelli, *Italia sacra,* Venise, 1721, t. VII, col. 857-858, les congédia sous prétexte que son Mécène était absorbé dans l'étude. Ce procédé froissa les cardinaux qui portèrent leurs suffrages sur le franciscain Della Rovere ou Sixte IV (1471-1484). Bessarion aurait dit à Perotti : *Has tua Nicolae intempestiva sedulitas et tiaram mihi et tibi galerum eripuit.* Jove, *Elogia virorum litteris illustrium,* etc., Bâle, 1577, p. 29-30. Selon Hody, Paul Jove qui nous a transmis cette anecdote, [illegible] *ramusculis. Op. cit.,* p. 146.

Sixte IV s'empressa d'envoyer Bessarion en France auprès du roi Louis XI en vue de l'intéresser à la guerre contre les Turcs. Bessarion chercha à écarter loin de lui, à cause de sa mauvaise santé, cette nouvelle et difficile mission. Ses instances et ses prières ne fléchirent pas Sixte IV. Il se rendit en Belgique et de là en France, où Louis XI, prévenu contre lui soit pour des motifs politiques, soit en raison de ses antipathies contre les Grecs, le fit attendre deux mois avant de lui accorder une audience. Forcé enfin de le recevoir, il ne lui cacha point son mépris et le saisissant par la barbe, il lui dit : *Barbara græca genus retinent, quod habere solebant,* ou selon une autre version : *Græca per Ausonios fines sine lege vagantur.* Le cardinal Bessarion quitta la France navré de l'accueil reçu. L'état de sa santé empira, et les souffrances morales ajoutées aux souffrances physiques abrégèrent ses jours. En arrivant à Ravenne, il expira le 18 novembre 1472. Le cardinal Jacques Piccolomini annonçait sa mort en termes émus. *Epistolæ,* fol. 343. Son corps transporté à Rome fut inhumé dans la basilique des Saints-Apôtres. Le pape assista aux funérailles. Le sénat de Venise s'associa officiellement aux manifestations de deuil de toute l'Italie.

Bessarion mourut sans que le double rêve de sa vie, l'union des Églises et la restauration de l'empire byzantin, se fût réalisé. L'Église catholique le regarde comme un de ses défenseurs les plus illustres au XVe siècle. Les Grecs de l'orthodoxie, tout en rendant hommage à ses talents et à son patriotisme (ὁ ἀκάματος πατριώτης), l'appellent le grand traître (μέγας ἐξομότης).

II. ŒUVRES. — 1° *Œuvres philosophiques.* — Bessarion était très versé dans la philosophie de Platon et d'Aristote. On lui doit des traductions latines d'Aristote et de Théophraste (*Metaphysica*). Il défendit le platonisme contre les attaques des péripatéticiens. Il analyse la philosophie de Platon dans le livre *De natura et arte adversus Trapezuntium, tractatus admodum acutus ac doctus,* et dans sa fameuse réponse *In calumniatorem Platonis, opus varium ac doctissimum in qua præclarissima quæque et digna lectu quæ a Platone scripta sunt ad homines tam moribus quam disciplinis instruendos breviter clareque et placido stylo narrantur,* Venise, 1516. La première édition avait paru à Rome en 1469. L'humaniste Campani a porté sur ce dernier ouvrage un jugement favorable. *Epistolæ,* l. V, epist. XXX, Milan, 1497. S'il préfère Platon, il n'attaque pas Aristote. *P. G.,* t. CLXI, col. 688-692. Cf. Legrand, *Bibliographie hellénique,* XVe-XVIe siècle, t. I, p. LXIII.

Le pamphlet de Georges de Trébizonde ne contient que des injures à l'adresse de Platon. *In calumniatorem Platonis,* 1516, p. 1. Le témoignage de Platon a été au contraire invoqué par les Pères de l'Église, et invoqué pour confirmer la vérité divine du christianisme. Denys l'Aréopagite, que le cardinal Bessarion vénère comme un disciple des apôtres, a puisé aux sources platoniciennes. Le platonisme s'adapte aux vérités de la religion chrétienne et s'en rapproche. Toutefois ces deux systèmes renferment des erreurs. Platon a enseigné la préexistence de l'âme, et inventé la théorie d'une prétendue pluralité divine, de l'âme du monde, etc. Aristote, à son tour, a soutenu l'éternité du monde, a limité la providence divine, et n'est pas explicite sur l'immortalité de l'âme. Tous deux aussi énoncent des axiomes conformes à la révélation divine; mais Platon est supérieur à Aristote. En ce qui concerne les attributs de Dieu, la trinité, la création, l'origine des êtres, l'immortalité de l'âme, il ne tombe pas dans les contradictions et les obscurités du système péripatéticien. Bessarion déclare qu'il s'efforce de concillier les deux philosophes et de montrer qu'ils ont droit, à des titres divers, à la reconnaissance de la postérité.

Selon Brucker, le cardinal Bessarion, dans sa défense du platonisme, jeta, par un exposé très érudit et très clair, une vive lumière sur le platonisme et contribua efficacement à le répandre en Occident. *Historia critica philosophiæ a tempore resuscitatarum in Occidente litterarum ad nostra tempora,* Leipzig, 1766, t. IV.

p. 44-48. Cf. Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, Berlin, 1859, p. 332-340; Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Mayence, 1866, t. III, p. 147-150.

2° *Œuvres théologiques.* — Elles portent généralement sur le *Filioque.* Les polémiques suscitées par les débats du concile de Florence engagèrent Bessarion à prendre la plume pour démontrer la vérité de la foi latine. Il joua un rôle prépondérant au concile. Par sa connaissance approfondie des Pères grecs, il rendit d'utiles services aux Latins qu'il aguerrissait contre les objections de Marc d'Éphèse. Voir Jacques Piccolomini, *Epistolæ,* fol. 76.

Les écrits théologiques de Bessarion les plus connus sont : 1° Λόγος ἐν ᾧ ἐγκωμιοις ἐτίμησε (Bessarion) τὴν σύνοδον καὶ ἐμακάρισε τοὺς ἐξάρχους αὐτῆς ὅσον τὸ ἱκανόν. *P. G.*, t. CLXI, col. 531-542. Ce discours fut prononcé à la première session du concile de Florence à Ferrare. L'orateur y exprime sa joie de la convocation du concile, et par des paroles émues il invite le pape Eugène IV et le vieux patriarche Grégoire à s'entendre pour arracher la zizanie de la vigne du Seigneur, et mettre un terme au scandale de la séparation de la chrétienté. — 2° Δογματικὸς λόγος ἢ περὶ ἑνώσεως. *Ibid.*, col. 543-612. Ce discours d'une réelle valeur théologique fut prononcé à Florence au mois d'octobre 1439. Le cardinal y expose les causes du schisme. Si les latins en sont responsables, comme les grecs le leur reprochent, il faut leur exposer les griefs formulés contre eux, entendre leurs raisons. C'est un principe admis dans l'Église que les Pères orientaux et occidentaux enseignent la même doctrine. S'il y a des divergences dans ce qu'ils nous ont transmis, il faut les concilier : si chez les uns il y a des termes obscurs, des expressions ambiguës, il convient de recourir à ceux dont le langage est clair et précis pour expliquer les premiers dans un sens orthodoxe. Au témoignage des Pères d'Orient, la préposition διὰ indique une cause intermédiaire. La tradition est unanime à l'affirmer, et on peut en citer de nombreux exemples. Les mêmes Pères affirment aussi en maints endroits que le Saint-Esprit, en tant que personne divine, procède, émane, jaillit du Fils. Sur ce point, les Pères occidentaux sont pleinement d'accord avec les Pères orientaux ; et les témoignages recueillis par les latins tranchent définitivement la question. Cette longue lettre, où Bessarion se déclare pleinement convaincu de la vérité du *Filioque*, contient un résumé substantiel de la controverse sur la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils. — 3° Πρὸς τὰς τοῦ Παλαμᾶ κατὰ τοῦ Βέκκου ἀντιρρήσεις. *Ibid.*, col. 243-288. Bessarion y défend, contre les insinuations de Grégoire Palamas, l'authenticité des textes recueillis par le patriarche Beccos, et l'interprétation que celui-ci en donne dans un sens favorable aux Latins. Bessarion composa lui aussi un recueil de sentences des Pères touchant le *Filioque.* Il y fait allusion dans sa lettre à Lascaris Philanthropinos. *Ibid.*, col. 324, 405. — 4° Πρὸς Ἀλέξιον Λάσκαριν τὸν Φιλανθρώπινον περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος. *Ibid.*, col. 321-406. Au même et sur le même sujet, Bessarion avait adressé une autre lettre que nous ne possédons plus. *Ibid.*, col. 321. — 5° Ἀπόκρισις πρὸς τὰ τοῦ Ἐφέσου κεφάλαια ἀντιτησει τοῦ πατριάρχου κυρίου Γρηγορίου. *Ibid.*, col. 137-244. C'est une réfutation subtile et érudite des sophismes usés (σαθρὰ σοφίσματα) par lesquels Marc d'Éphèse s'évertuait *à ébranler l'édifice intègre et stable de la théologie du christianisme.* — 6° *Responsio ad quatuor argumenta Maximi Planudæ de processione Spiritus Sancti ex solo Patre. Ibid.*, col. 309-317. — 7° *De sacramento eucharistiæ ex quibus verbis Christi corpus conficiatur. Ibid.*, col. 493-526. — 8° Ἐπιστολὴ καθολική, *cardinalis Bessarionis ad Græcos epistola exhortantis eos ad obedientiam sacrosanctæ Romanæ Ecclesiæ, et susceptionem synodi Florentinæ et de electione sua in patriarcam Constantinopolitanum. Ibid.*, col. 449-480. Le cardinal Bessarion, *patriarche œcuménique,* y rappelle les gloires anciennes de la race grecque, sa décadence actuelle, la vengeance de Dieu qui l'a courbée sous le joug de l'Islam. Les causes de ces revers lamentables, Bessarion les découvre dans la séparation de l'Église romaine. *Ibid.*, col. 453. Il revient sur le *Filioque,* et, par des raisons historiques et exégétiques, démontre la primauté de saint Pierre et la suprématie des évêques de Rome sur les autres Églises. Cette lettre est datée de Viterbe (juin 1464). — 9° *In illud evangelii secundum Johannem : Si volo eum manere donec veniam, quid ad te? Ibid.*, col. 623-640.

3° *Œuvres ascétiques.* — Σύντομος ἐκλογὴ τῶν ἀσκητικῶν διατάξεων τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου τοῦ μεγάλου πᾶσι τοῖς τὸν ἀσκητικὸν βίον ἑλομένοις πάνυ ὠφέλιμος, Rome, 1578. Cf. Legrand, *Bibliographie hellénique,* t. II, p. 28. Migne n'a publié que le prologue et la table de ce résumé des Constitutions de saint Basile que le cardinal Bessarion rédigea et traduisit en italien. *Ibid.*, col. 525-526. Cf. E. B., Περί τινος πονήματος τοῦ Βησσαρίωνος, Κλειώ, n. 1129, 5/17 février 1883 ; Sadov, *op. cit.*, p. III, n. 7.

4° *Œuvres douteuses.* — Les Actes du concile de Florence : Ἡ ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ ἐν Φλωρεντίᾳ σύνοδος. Ἐν Ῥώμῃ, 1864. — On n'est pas d'accord sur l'auteur de ces Actes. Les uns les attribuent à Dorothée de Mithylène, les autres au cardinal Bessarion. Les arguments de Fröhmann pour Dorothée de Mithylène nous paraissent mieux fondés que ceux de Vast pour Bessarion.

5° *Œuvres inédites.* — On trouve des opuscules théologiques inédits de Bessarion dans plusieurs bibliothèques, surtout à Vienne, à Florence, à Venise. Krumbacher, p. 118; Valentinelli, *op. cit.*, passim; Lambecius, *Commentarii de Augustæ bibliothecæ Cæsareæ Vindobonensi codicibus,* etc., Vienne, 1665-1679; Villoison, *Anecdota græca e regia Parisiensi et Veneta S. Marci bibliothecis desumpta,* Venise, 1781; Jacopo Morelli, *Della pubblica libreria di S. Marco in Venezia, dissertazione storica,* Venise, 1774. Le nombre des lettres du cardinal Bessarion *prope est infinitus,* au dire d'un de ses biographes. Plusieurs ont été publiées : *Lettere de orationi tradotte in lingua italiana nelle quali esorta i principi d'Italia alla lega, ed a prendere la guerra contro il Turco,* Venise, 1573; Florence, 1594; *P. G.*, *ibid.*, col. 675-700.

On trouve des renseignements biographiques sur le cardinal Bessarion dans les œuvres des humanistes des XVe et XVIe siècles, par exemple dans les œuvres de Pie II, *Æneæ Sylvii Piccolominei Opera omnia*, Bâle, 1571 ; de François Filelfe, *Epist.*, LXVI, Venise, 1502; de Campani, *Opera omnia,* Leipzig, 1834; de Paul Cortese, *De hominibus doctis dialogus,* 1734, p. 42; de Bartolomeo Fazio, *De viris illustribus liber,* Florence, 1745, p. 20; du cardinal Jacques Piccolomini, etc.

Michel Apostolios, [illegible] *P. G.*, t. CLXI, col. CXXVII-CXL ; cf. Legrand, *Bibliographie hellénique,* t. I, p. XXXVI; Platina, *Panegyricus in laudem amplissimi Patris D. Bessarionis episcopi Sabini, cardinalis Nicæni et patriarchæ Constantinopolitani illo vivente in publico coetu dictus, P. G., ibid.*, col. CIII-CXVI; [illegible] *P. G.*, *ibid.*, col. 731-746; *Breve Bessarionis elogium, ab auctore anonymo et coævo scriptum. Ibid.*, col. XCIV-XCV ; Capranica, *Oratio funebris Bessarionis*, insérée dans le *Compendio storico della basilica dei Dodici Apostoli di Roma* par Malvasia, Rome, 1655; Paul Jove, *Elogia virorum litteris illustrium*, Bâle, 1557 ; Vespasiano Florentino, *Vite di uomini illustri del secolo XV*, dans Mai, *Spicilegium romanum,* Rome, 1832, t. I, p. 121 ; *P. G.*, t. CLXI, col. XCV-XCVIII ; Ciacconio, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum et S. R. E. cardinalium*, Rome, 1677, t. II, col. 205-209; Oudin, *De script. eccles. antiquis commentarius*, Leipzig, 1722, t. III, col. 2411-2418; Cave, *Script. eccles. hist. litt.*, Londres, 1688; Dupin,

Nouvelle bibliothèque des écrivains ecclésiastiques, Paris, 1686 : Comnène Papadopoli, *Hist. gymnasii patavini*, Venise, 1726, t. II ; Hody, *De Græcis illustribus linguæ græcæ litterarumque humaniorum instauratoribus*, Londres, 1742, p. 136-177 ; Boerner, *De doctis hominibus græcis litterarum græcarum in Italia instauratoribus liber*, Leipzig, 1701 ; Bandini, *De vita et rebus gestis Bessarionis cardinalis Nicæni commentarius*, Rome, 1777 ; *P. G.*, t. CLXI, col. III-LXII ; Schioppalalba, *Dissertatio in perantiquam sacram tabulam græcam insigni sodalitio sanctæ Mariæ Charitatis Venetiarum a cardinali Bessarione datam*, Venise, 1767 ; Rodota, *Dell' origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia, osservato dai Greci, monaci italiani e albanesi*, Rome, 1760, t. I, p. 141-143 ; Fabricius, *In Bessarionem notitia historica et bibliographica*, dans *Bibliotheca græca*, édit. Harless, t. XI ; *P. G.*, t. CLXI, col. CXXXIX-[illegible] ; Heeren, *Geschichte des Studiums der classischen Litteratur seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften*, Göttingue, 1797, t. I ; Erhard, *Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung, vornehmlich in Deutchland bis zum Anfange der Reformation*, Magdebourg, 1827 ; Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien*, Bâle, 1860 ; Frommann, *Kritische Beitruge zur Geschichte der Florentiner Kircheneinigung*, Halle, 1872 ; Hefele, *Conciliengeschichte*, Fribourg, 1874, t. VII ; Zhishman, *Die Unionsverhandlungen zwischen der* [illegible] *Kirche seit dem Anfange des* [illegible] *Jahrhunderts bis zum Concil von Ferrara*, Vienne, 1858 ; H[illegible], *Disputatio* [illegible] *Bessarionis vita, meritis, scriptis exponuntur*, Harlem, 1840 ; Raggi, *Commentario sulla vita del cardinale Bessarione*, Rome, 1844 ; Sathas, Νεοελληνικὴ Φιλολογία, Athènes, 1868, p. [illegible] ; Wolfgang von Gœthe, *Studien und Forschungen über den Leben und die Zeit Cardinals Bessarion. Abhandlungen, Regesten und Collectaneein. I. Die Zeit des Concils von Florenz*, Iéna, 1871 (lithog.) ; Démétrakopoulos, [illegible] ἑλληνικῆς, Leipzig, 1867 ; Gorskiy, *Istoria florentiiskago sobora*, Moscou, 1847 ; Ceccioni, *Studi storici sul concilio di Firenze*, Florence, 1862 ; H. Vast, *Le cardinal Bessarion. Étude sur la chrétienté et la Renaissance vers le milieu du XVe siècle*, Paris, 1878 ; Geiger, *Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland*, Berlin, 1882 ; Alexandre Sadov, *Bessarion de Nicée, son rôle au concile de Florence, ses œuvres théologiques, et leur portée dans l'histoire de l'humanisme* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1883, ouvrage très soigné au point de vue de l'analyse des œuvres théologiques de Bessarion ; Kalligas, [illegible], Athènes, 1882 ; Angelo-k[illegible], Athènes, 1888 ; Ka[illegible], Athènes, 1883 ; Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, Fribourg, 1886, t. I ; Arnaldo Delle Torre, *Storia dell' accademia platonica di Firenze*, Florence, 1902, p. 11-15, 475-477 ; Valentino Labate, *Per la biografia di Costantino Lascaris*, dans *Archivio storico siciliano*, 1901, 1re livraison, p. 222-240 ; *Bessarione, Note biografiche*, dans *Bessarione*, Rome, 1896, t. I, p. 9-17, 65-78 ; F. Alatchévitch, *Un documento veneto sul cardinale Bessarione e Spalato*, *ibid.*, t. V, p. 86-78.

A. PALMIERI.

BEURRIER Louis, de l'ordre des célestins, né à Chartres, mort à Vichy en 1645. Il a écrit : 1° l'*Histoire du monastère des célestins de Paris*, in-4°, Paris, 1634 ; 2° *Sommaire des vies des fondateurs et réformateurs des ordres religieux*, in-4°, Paris, 1634 ; 3° *Les analogies et les antitheses de l'incarnation du Fils de Dieu et des actions les plus notables de sa vie, avec le péché d'Adam*, in-8°, Paris, 1632 ; 4° *Isagoge seu introductio ad scientiam de sacramentis*, in-16, Paris, 1631.

Richard, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1760, t. I ; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1855, t. V.

V. OBLET.

BÈZE (Théodore de). — I. Biographie. II. Œuvres.

I. BIOGRAPHIE. — 1° *Jusqu'à son adhésion formelle et publique au protestantisme*, 1548. — Né à Vézelay le 24 juin 1519 d'une famille noble, il fut confié de bonne heure aux soins de son oncle Nicolas de Bèze, conseiller au parlement de Paris, et étudia les lettres à Orléans, puis à Bourges sous la direction du célèbre Melchior Wolmar, duquel il reçut en même temps un goût prononcé pour les nouveautés doctrinales de la Réforme protestante. Licencié en droit civil et en droit ecclésiastique en 1539, il obtint, suivant les mœurs du temps, le prieuré de Longjumeau et une abbaye dans le Beaujolais. Pendant toute cette période, les désordres de sa vie privée ne sont que trop manifestement avérés par le caractère licencieux de plusieurs de ses poésies et par l'irrécusable témoignage de ses historiens et même de ses panégyristes. En 1544, en présence de deux amis, jurisconsultes distingués, Laurent de Normandie et Jean Crespin, il s'était uni secrètement à Claudine Desnoz, avec cette stipulation formelle qu'il ne prendrait jamais les ordres papistes et que cette union serait, aussitôt que possible, légitimée dans l'Église de Dieu. En 1548, il se résolut à prendre publiquement le parti de la Réforme. Il renonça à ses bénéfices et se rendit à Genève.

2° *Bèze, ministre de la Réforme, depuis son arrivée à Genève*, 1548, *jusqu'à la mort de Calvin*, 1564. — A son arrivée à Genève, un de ses premiers actes fut de faire reconnaître publiquement au temple son mariage avec Claudine Desnoz. Collaborateur très actif de Calvin, il fut successivement professeur de lettres grecques à Lausanne pendant dix ans, puis recteur de la nouvelle Académie protestante fondée à Genève en 1559. En 1561, il fut au colloque de Poissy l'un des principaux représentants des calvinistes. D'ailleurs il s'employait très activement à soutenir en France le parti de la Réforme. En même temps il soutenait la doctrine calviniste dans plusieurs ouvrages de polémique ou de théologie systématique, et publiait ses premiers travaux bibliques.

3° *Bèze chef de la Réforme à Genève*, 1564-1605. — Pendant qu'il dirige les calvinistes à Genève et au dehors, il publie de nouveaux ouvrages polémiques surtout contre les luthériens et contre les catholiques, complète ses *Tractationes theologicæ* et poursuit ses travaux bibliques. On connaît l'insuccès des nobles efforts de saint François de Sales pour la conversion de ce chef de la Réforme. Bèze mourut en 1605.

II. ŒUVRES. — *I. LES ŒUVRES LITTÉRAIRES*, bien qu'elles ne relèvent point directement du domaine théologique, s'imposent à l'attention du moraliste dans la mesure où elles révèlent le caractère moral de leur auteur.

1° *Poemata juvenilia*, Paris, 1548, édition complète ; les éditions de 1569, 1576, 1597 sont en partie expurgées. Les aveux très explicites de Bèze dans sa préface au *Sacrifice d'Abraham*, 1550, et dans son épître dédicatoire à la deuxième édition des *Juvenilia*, 1569, l'épuration faite par l'auteur lui-même dans l'édition de 1569 et dans les éditions subséquentes, et les graves critiques formulées par ses historiens et même par ses panégyristes, ne peuvent laisser aucun doute sur le caractère licencieux de quelques-uns de ces *Juvenilia*. Baird, *Theodore Beza, the counsellor of the French Reformation*, New-York, 1899, p. 47, 49. — 2° *Tragédie française du Sacrifice d'Abraham*, Lausanne, 1550 ; Paris, 1553, traduite en latin sous le titre d'*Abraham sacrificans*, Genève, 1597. Sa valeur littéraire est très discutée. — 3° De courts *Traités de prononciation des langues grecque et latine*, 1580, 1581, et un *Traité de prononciation de la langue française*, 1584.

II. ŒUVRES HISTORIQUES. — 1° *Biographie de Calvin*, publiée d'abord comme préface au commentaire de Calvin sur Josué, puis éditée séparément avec les *Epistolæ et responsa* de Calvin, Genève, 1575. Cette biographie tient plus du panégyrique que de l'histoire. Baird, *op. cit.*, p. 308 sq. ; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1897, t. II, p. 686. — 2° L'ouvrage intitulé *Histoire des Églises réformées au royaume de France depuis l'an 1521 jusqu'en 1563*, 3 in-8°, Genève, 1580, réédité à Paris, 3 in-4°, 1883-1889, n'est pas de Bèze. Selon R. Reuss, *Notice bibliographique, historique et littéraire sur l'Histoire ecclésiastique des Églises réformées au royaume de France*, Paris, 1889, p. LXIII sq., cet ouvrage n'est guère qu'une simple juxtaposition des mémoires envoyés à Genève de toutes les parties du royaume. Bèze n'a pu avoir que le

rôle d'un directeur responsable ou d'un patron bienveillant, qui donne à ses subordonnés des instructions plus ou moins détaillées et qui finalement orne, de quelques considérations générales ou de quelques pages de préface, une œuvre déjà élaborée par d'autres. — 3° *Icones i.e. veræ imagines virorum doctrina simul et pietate insignium,* Genève, 1580, traduit en français par Simon Goulard sous le titre de *Vrais pourtraits des hommes illustres en piété et en doctrine,* Genève, 1581, ne s'élève point au-dessus du panégyrique. Il contient de courtes esquisses sur les personnages que Bèze considère comme les principaux représentants ou soutiens de son système religieux. Au rang des précurseurs de la Réforme il met Wicleff, Huss, Jérôme de Prague et Savonarole. Parmi les soutiens du protestantisme au XVI[e] siècle sont rangés Érasme, Reuchlin, et même François I[er], Vatable, Michel de l'Hôpital, Scaliger, Robert Étienne, Clément Marot.

III. ŒUVRES BIBLIQUES. — 1° En 1551 Bèze publia une traduction de 34 psaumes; en 1552 il y joignit les 40 psaumes que Marot avait déjà traduits; enfin en décembre 1561 il compléta le psautier par la traduction des 67 psaumes qui restaient. De 1561 à 1565 ce psautier eut plus de 60 éditions. — 2° En 1556 il publia avec des annotations une traduction latine du texte grec du Nouveau Testament, sous ce titre : *Novum Testamentum Domini nostri Jesu Christi latine jam olim e veteri interprete nunc denuo a Theodoro Beza versum cum ejusdem annotationibus in quibus ratio interpretationis redditur,* Genève, 1556, souvent réimprimé; la meilleure édition est celle de Cambridge, 1642.
3° En 1565 il publia sa première édition du texte grec du Nouveau Testament, auquel il joignit la Vulgate et sa propre traduction latine accompagnée de notes communément estimées, sous ce titre : *Jesu Christi Domini nostri Novum Testamentum sive novum fœdus cujus græco textui respondent interpretationes duæ, una vetus, altera nova Theodori Bezæ diligenter ab eo recognita,* Genève, 1565. Pour cette édition, que l'on peut appeler la première édition critique du texte grec, Bèze consulta 17 manuscrits et s'aida des variantes recueillies par Henri Étienne ainsi que de l'édition publiée par Robert Étienne en 1550 et basée elle-même sur les plus récentes éditions d'Érasme. Simplement reproduite en 1576, cette édition fut complétée en 1582 avec l'aide nouvelle du *Codex Bezæ* ou *Codex Cantabrigensis,* ainsi que de la Peschito et d'une traduction latine de la version arabe. Si Bèze a eu le mérite de publier la première édition critique du texte grec du Nouveau Testament, il ne jouit point cependant d'une grande autorité critique, soit à cause des moyens encore si imparfaits dont disposait alors la critique textuelle, soit à cause de la méthode plutôt dogmatique de l'auteur, qui visiblement cède plutôt à des préoccupations dogmatiques qu'à des raisons critiques. John Kitto, *A cyclopædia of biblical literature,* 3[e] édit., Édimbourg, 1870, t. I, p. 362; *Dictionnaire de la Bible,* Paris, 1895, t. I, col. 1773; E. Reuss, *Bibliotheca N. T. græci,* Brunswig, 1872, p. 84-96; S. Berger, *La Bible au XVI[e] siècle,* Paris, 1879, p. 131-136. — 4° Bèze collabora à la traduction de la Bible corrigée sur l'hébreu et le grec par les pasteurs de l'Église de Genève, in-fol., 1588. — 5° Il a également laissé quelques commentaires bibliques : *Methodica apostolicarum epistolarum brevis explicatio,* Genève, 1565; *Lex Dei moralis, ceremonialis et politica ex libris Mosis excerpta et in certas classes distributa,* Bâle, 1577; *Jobus commentario et paraphrasi illustratus,* Genève, 1583; *Canticum canticorum latinis versibus expressum,* Genève, 1584; *Ecclesiastes Salomonis paraphasi illustratus,* Genève, 1588. L'exégèse de Bèze, non moins que sa critique textuelle, reflète constamment ses conceptions dogmatiques.

IV. ŒUVRES POLÉMIQUES. — 1° *Controverses sur la punition des hérétiques,* à l'occasion de l'exécution de Michel Servet condamné pour crime d'hérésie par les magistrats de Genève le 17 octobre 1553. A un ouvrage de Sébastien Castellion, Bâle, 1554, réprouvant le droit que s'arrogeaient les magistrats de Genève de condamner à mort les hérétiques rebelles, Bèze opposa son *De hæreticis a civili magistratu puniendis,* Genève, 1554, traduit en français par Nicolas Colladon sous le titre de *Traité de l'autorité du magistrat en la punition des hérétiques,* Genève, 1560. Le réformateur soutient que, selon la tradition chrétienne, les hérétiques qui s'insurgent contre la doctrine de l'Église de Dieu doivent être punis même de la peine capitale. Sa thèse s'appuie sur de nombreux passages de l'Ancien et du Nouveau Testament et sur le témoignage d'hommes tels que Luther, Mélanchthon, Bucer. Cependant, pour éviter la compénétration des deux pouvoirs, le pouvoir des clefs et le pouvoir du glaive, Bèze ne reconnaît point aux ministres de l'Église le droit d'exercer par eux-mêmes ce pouvoir de punir les hérétiques. Ils ne peuvent l'exercer que par l'intermédiaire du magistrat civil, gardien et gouverneur né de la société humaine. A ce titre, le magistrat civil peut, même aux dépens de la paix extérieure, procurer le vrai culte de Dieu dans toute l'étendue de sa juridiction. Il peut, même par le glaive, réprimer la révolte obstinée des contempteurs de l'Église de Dieu. Conclusion imposée peut-être par le besoin de se défendre contre les excès tyranniques de l'esprit d'innovation, mais conclusion évidemment contraire au dogme protestant du libre examen et du jugement privé. — 2° *Controverse avec les luthériens Westphal et Hesshus sur la cène.* A la thèse luthérienne de Westphal, Bèze oppose la doctrine calviniste dans son *De cœna Domini plena et perspicua tractatio in qua J. Westphali calumniæ refelluntur,* Genève, 1559. Aux instances du luthérien Hesshus, Bèze répond par Κρεωφαγία *sive cyclops et* Ὄνος συλλογιζόμενος *sive sophista, Dialogi duo de vera communicatione corporis et sanguinis Domini adversus Hesshusii somnia; his accessit abstersio aliarum calumniarum quibus aspersus est Joannes Calvinus ab eodem Hesshusio; perspicua explicatio controversiæ de cœna Domini per Theodorum Bezam,* Genève, 1561. La controverse avec les luthériens sur la question de la cène se poursuivit encore plus tard. En 1578 Bèze publia *Ad repetitas Jacobi Andreæ et Nicolai Selnecceri calumnias responsio,* Genève, 1578, suivi *De corporis Christi omnipræsentia,* 1578. — 3° *Controverses avec Sébastien Castellion.* Bèze le combat dans deux ouvrages. En 1557 il résout ses objections contre la prédestination calvinienne : *Ad Sebastiani Castellionis calumnias quibus unicum nostrum fundamentum i. e. æternam Dei prædestinationem evertere nititur responsio,* Genève, 1557. En 1563, Bèze répond à de nouvelles attaques de Castellion contre sa traduction des Écritures à laquelle ce critique reproche une recherche outrée de l'élégance aux dépens de l'exactitude : *Responsio ad defensiones et reprehensiones Sebastiani Castellionis quibus suam Novi Testamenti interpretationem adversus Bezam et ejus versionem vicissim reprehendere conatus est,* Genève, 1563. — 4° *Controverse avec Ochino de Sienne,* ex-vicaire général des capucins et partisan des nouvelles doctrines. Ochino soutenait que la polygamie permise dans l'Ancien Testament pouvait encore l'être sous la nouvelle Loi. Bèze combat cette erreur dans sa *Tractatio de repudiis et divortiis cui accedit tractatus de polygamia,* Genève, 1590. — 5° *Controverses ou polémiques avec les catholiques.* — 1. Avec Claude de Saintes, qu'il avait rencontré à la troisième session du colloque de Poissy. Claude avait combattu la thèse calviniste sur la cène, dans un ouvrage intitulé : *Examen de la doctrine de Calvin et de Bèze sur la cène.* Bèze répondit par *Trois apologies à Claude de Saintes,* 1567-1577. — 2. Polémique

contre Pierre Lizet, président au parlement de Paris, puis abbé de Saint-Victor de Paris. Contre l'ouvrage de Lizet : *L'hérésie pseudo-évangélique,* Bèze publia une lettre semi-burlesque en latin macaronique, *Epistola magistri Passavantii ad Petrum Loysetum.* Cette lettre se trouve à la suite des *Epistolæ obscurorum virorum,* Londres, 1719-1712. — 3. Polémique avec Jean Cochlæus ou Dobanek qui avait réfuté Calvin dans son ouvrage *De sacris reliquiis Christi et sanctorum ejus, contra Calvini calumnias et blasphemias responsio per Joannem Cochlæum.* Bèze répond par une satire virulente, dans laquelle il recommande de classer l'auteur de la *Responsio* parmi les monstres les plus rares et les plus curieux, *Brevis et utilis zoographia Joannis Cochlæi,* 1549, s. l. — 4. *Comédie du pape malade par Thrasybule Phénice,* 1561, s. l. — 5. *Réponses à Baudouin,* 1563. — 6. *Histoire de la mappemonde papistique par Frangidelphe Écorche-Messes,* Genève, 1567. — 7° *Le réveil-matin des Français et de leurs voisins par Eusèbe Philadelphe,* Édimbourg, 1574. — 8° *De peste quæstiones duæ explicatæ : una sitne contagiosa ? altera an et quatenus sit christianis per secessionem vitanda,* Genève, 1579 ; Leyde, 1636, ouvrage dirigé contre la doctrine catholique symbolisée par la peste. Dans ses polémiques Bèze emploie fréquemment l'invective et la satire. Il se laisse facilement entraîner à la rudesse et au mépris à l'égard de ses adversaires. L'objet le plus habituel de ses controverses dogmatiques est la doctrine calvinienne sur l'élection divine et sur la cène. Baird, *op. cit.,* p. 268, 275.

V. OUVRAGES DE THÉOLOGIE SYSTÉMATIQUE. — Bèze a lui-même réuni toutes ses productions théologiques sous le titre de : *Tractationes theologicæ,* 3 vol., Genève, 1582. Ce ne sont guère que des opuscules de circonstance auxquels ont été adjointes quelques lettres dogmatiques. Les principaux opuscules sont : 1° *Confessio christianæ fidei et ejusdem collatio cum papisticis hæresibus,* Genève, 1560, 1595 ; l'ouvrage eut plusieurs éditions françaises à Genève ; 2° *Summa totius christianismi,* Lausanne, 1555, où il est surtout question de la description et de la distribution des causes du salut des élus et de la destruction des réprouvés ; 3° *Confessio doctrinæ ecclesiarum gallicarum ;* 4° *Tractatus tres de rebus gravissimis,* traitant particulièrement de l'unité de l'essence divine, de l'union hypostatique et de la cène ; 5° *Quæstionum et responsionum christianarum libellus in quo præcipua religionis dogmata compendiose tractantur,* Genève, 1570, ouvrage postérieurement augmenté et accompagné d'un catéchisme résumé ou *Catechismus compendiarius,* Genève, 1580. Dans toutes ses productions théologiques, Bèze se montre toujours fidèle disciple de Calvin dont il reproduit toutes les conceptions dogmatiques, particulièrement sur le prédestinatianisme le plus rigide, sur le péché originel, la destruction du libre arbitre et la justification réellement inamissible. Bossuet, *Histoire des variations,* l. XV ; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, loc. cit.*

VI. LETTRES, SERMONS ET DISCOURS. — Bèze a laissé un grand nombre de lettres. Plusieurs lettres dogmatiques ont été insérées dans le recueil des *Tractationes theologicæ,* Genève, 1582. D'autres ont été publiées dans le *Bulletin historique et littéraire de l'histoire du protestantisme français.* Parmi les nombreux discours de Bèze, on cite surtout sa harangue au colloque de Poissy, ses *Sermons sur les trois premiers chapitres du Cantique des cantiques,* 1586, et ses *Homélies... sur l'histoire de la passion et de la sépulture de Notre-Seigneur,* 1592. Bossuet, *Histoire des variations,* l. IX, loue le talent oratoire de Bèze.

VII. OUVRAGES SUPPOSÉS OU DOUTEUX. — Un certain nombre d'autres ouvrages ont été parfois attribués à Bèze. Haag, *La France protestante,* 2e édit., Paris, 1877-1888, t. II, p. 503 sq. Leur authenticité est communément rejetée par la critique contemporaine.

Bayle, *Dictionnaire historique et critique,* 5e édit., Amsterdam, 1734, t. I, p. 576 sq. ; Schlosser, *Leben des Theodor de Beza und des P. M. Vermigli,* Heidelberg, 1809 ; Baum, *Theodor Beza nach handschriftlichen und anderen gleichzeitigen Quellen,* 2 vol., Leipzig, 1843, 1851 ; *Biographie universelle,* Paris, 1854, t. IV, p. 254 sq. ; H. Heppe, *Theodor Beza, Leben und ausgewählte Schriften,* Elberfeld, 1861 ; John Kitto, *A cyclopædia of biblical literature,* 3e édit., Edimbourg, 1870, t. I, p. 362 sq. ; Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses,* Paris, 1877, t. II, p. 258 sq. ; Eugène et Émile Haag, *La France protestante,* 2e édit., Paris, 1877-1881, t. II, p. 503 sq. ; Herzog-Schaff, *A religious encyclopædia,* Édimbourg, 1883, t. I, p. 255 sq. ; Weltzer et Welte, *Kirchenlexikon,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1883, t. II, col. 1016 sq. ; R. Reuss, *Notice bibliographique, historique et littéraire sur l'Histoire ecclésiastique des Églises réformées au royaume de France,* Paris, 1889 ; *Dictionnaire de la Bible,* Paris, 1895, t. I, col. 1769 sq., pour l'art. *Codex Bezæ,* et col. 1772 sq. pour l'art. *Bèze* ; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche,* 3e édit., Leipzig, 1897, t. II, p. 677 sq. ; Maigron, *De Theodori Bezæ poematis,* Lyon, 1898 ; H. M. Baird, *Theodore Beza, the counsellor of the French Reformation,* New-York, 1899.

E. DUBLANCHY.

BEZOMBES Jacques, provincial de la congrégation de la Doctrine chrétienne, à Toulouse, est l'auteur d'un cours de théologie morale : *Moralis christiana ex Scriptura sacra, traditione, conciliis, Patribus et insignioribus theologis excerpta ; in qua positis et statutis principiis generalibus deducuntur consectaria,* 8 in-12, Toulouse, 1711, 1745 ; 4e édit., Venise ; 2 in-4°, Augsbourg, 1761.

Hurter, *Nomenclator,* Inspruck, 1893, t. II, col. 914.

C. TOUSSAINT.

1. **BIANCHI Jean-Antoine,** né à Lucques le 2 octobre 1686, entra à l'âge de dix-sept ans au noviciat des frères mineurs de l'Observance à Orvieto. Il étudia ensuite à Bologne et à Naples, joignant le droit et la médecine à la philosophie et à la théologie. Littérateur distingué, membre de plusieurs académies, il publia des discours en italien et en latin et même un certain nombre de pièces de théâtre ; nous n'avons pas à nous en occuper ici. Théologien, il fut professeur à Bologne et à Rome, et très recherché par les cardinaux qui recouraient à sa science. Sur la demande de Clément XII il défendit les droits du saint-siège contre le roi de Sardaigne et publia dans ce but : *Ragioni della sede apostolica nelle presenti controversie colla corte di Torino,* 1732. Il fit de même contre la cour de Naples dans la question entre l'évêque et le duc de Gravina, et écrivit : *Lettere di risposta d'un particolare di Roma ad un amico di Napoli sopra le pendenze di Gravina,* 1733. Son travail principal dans ce genre est sa réfutation de l'*Istoria civile del regno di Napoli* de Pierre Giannone, Naples, 1723. Il la publia sous le titre *Della podestà e della politia della Chiesa, trattati due contro le nuove opinioni di Pietro Giannone,* 6 in-4°, Rome, 1745-1751 ; 3 in-4°, Turin, 1854. Une dissertation traduite en latin, *De electione ministrorum Ecclesiæ prioribus tribus sæculis,* extraite de ce livre, fut insérée dans le *Thesaurus historiæ ecclesiasticæ,* Rome, 1840, t. V, p. 347-369.

Examinateur du clergé romain, Bianchi fut encore nommé par Benoît XIV consulteur du Saint-Office ; son ordre reconnaissait également ses mérites, car il fut provincial de Rome et secrétaire général, commissaire à Bologne, ne cessant malgré cela de mener de front ses travaux de canoniste, de théologien et de littérateur, comme le prouvent ses deux dissertations *De quarta canonica episcopali ex piis relictis detrahenda,* Lucques, 1747, 1748, son livre *Dei vizi e dei difetti del moderno teatro e del modo di correggergli,* in-4°, Rome, 1753, publié sous son nom d'académicien des Arcades, Lauriso Tragiense, et dirigé contre le P. Concina. Il travaillait

a un traité *Del primato del romano pontefice*, quand la mort vint interrompre une vie si remplie, le 17 janvier 1768. Le P. Bianchi laissait de nombreux manuscrits, parmi lesquels un *Tractatus de romano pontifice*. Il fut enseveli dans l'église du couvent de Saint-Barthélemy-en-l'Ile où il avait passé de longues années.

A. Fabroni, *Vitæ Italorum doctrina excellentium qui sæculis XVII et XVIII floruerunt*, Pise, 1785, t. XI, p. 230-264; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1530.

P. Édouard d'Alençon.

2. BIANCHI Paul, Vénitien, né à Murano, où il entra dans l'ordre des frères prêcheurs. Mort dans la première moitié du XVII[e] siècle. — *Disceptationes de difficilioribus materiis casuum et dubiorum occurrentium in conscientia, de pœnitentia, de negotiatione, de bello publico et privato*, in-fol., Venise, 1622-1623.

Quétif-Echard, *Script. ord. præd.*, t. II, p. 428.

P. Mandonnet.

BIARD Pierre, jésuite français, né à Grenoble en 1568, admis dans la Compagnie en 1580. Après avoir professé la théologie pendant neuf ans à Lyon, il partit pour les missions du Canada, arrêté par les hérétiques, il ne fut renvoyé en France qu'après une longue captivité. Il mourut à Avignon, le 19 novembre 1622. Outre une *Relation* et des lettres sur la mission du Canada, il a laissé deux ouvrages de polémique contre les protestants : *L'autorité de nostre père le pape, efficacement et clairement vérifiée par l'authentique tesmoignage de S. Jérosme, et austres Pères. Et la réfutation de tout ce que Jean Martinet, ministre de Saillans, a pu controuver au contraire. Ensemble la nouvelle réunion de Mar Elias patriarche de Babylone à l'Église romaine*, Lyon, 1619, sous le pseudonyme de Jean Lautret; *Les actes de la conférence qu'Alexandre de Vinay, pasteur à Crest, eut avec le jésuite Pierre Biard, ancien missionnaire au Canada*, Die, 1617.

Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. I, col. 1440; Sotwel, *Bibliotheca*, p. 660; Cordara, *Hist. S. J.*, part. VI, l. VII, n. 101, p. 373.

H. Dutouquet.

BIDERMANN Jacques, surtout connu comme poète néo-latin, mais aussi théologien distingué, naquit à Ehingen (Souabe), en 1577, entra au noviciat de la Compagnie de Jésus à Landsberg, en 1594. Après avoir professé l'éloquence au collège de Munich, de 1606 à 1615, il enseigna avec éclat la philosophie et la théologie à l'université de Dillingen, pendant huit années. En 1624, il fut appelé, comme théologien de la Compagnie et censeur des livres, à Rome, où il mourut frappé d'apoplexie, le 20 août 1639, après une vie sainte et des mieux remplies. On a de lui, outre des poèmes et de nombreux ouvrages de littérature et de philosophie, un formulaire de propositions doctrinales : *Theses theologicæ*, in-4°, Dillingen, 1620, et une série d'opuscules théologiques : *Sponsalia*, in-4°, Dillingen, 1621; *Pœnitentiæ sacramentum*, in-4°, *ibid.*, 1621; *Matrimonii impedimenta*, in-4°, *ibid.*, 1621; *Censuræ*, in-4°, *ibid.*, 1622; *Irregularitas*, in-4°, *ibid.*, 1632; *Suffragia*, in-4°, *ibid.*, 1623; *Jesu Christi status triplex, mortalis, immortalis, sacramentalis*, in-4°, *ibid.*, 1623; *Conscientia*, in-4°, *ibid.*, 1624; *Eleemosyna*, in-4°, *ibid.*, 1625, *Gratia*, in-4°, *ibid.*, 1625. Controversiste de haut savoir et d'une habileté consommée, il a publié deux petits chefs-d'œuvre de dialectique et d'exposition : *Agonisticon libri tres pro [illegible]*, in-12, Dilligen, 1626, et surtout les *Prolusiones theologicæ quibus pontificis Rom. dignitas adversus hæreticos propugnata est*, in-12, Dillingen, 1624. La troisième partie est consacrée entièrement à la défense de l'infaillibilité. Signalons encore parmi les manuscrits de la Bibliothèque de Munich des *Commentarii in IIam IIæ et IIIam partem S. Thomæ*, Dilligen, 1623-1625 (*Catal. Mss. latin. Monachii*, t. I b, n. 2324), et à la Bibliothèque de Heidelberg un *Tractactus de peccatis et gratia*, également manuscrit.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. I, col. 1443; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 303; Kropf, *Historia provinciæ S. J. Germaniæ superioris*, in-fol., Munich, 1746, t. V, n. 519, p. 226; n. 766 sq., p. 453 sq.; *Ménologe de la Cie de Jésus*.

P. Bernard.

BIEL Gabriel, théologien allemand du XV[e] siècle. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine. IV. Influence.

I. Vie. — Né à Spire, vers 1425, Gabriel Biel fit ses études à Heidelberg et à Erfurt. Ayant obtenu le grade de licencié en théologie, il fut nommé vicaire et prédicateur à la cathédrale de Mayence. Ses talents d'orateur commencèrent sa réputation. Mais ce qui le mit surtout en relief, ce fut la part qu'il prit à une grave querelle politique et religieuse. Diether d'Ysenbourg, élu archevêque de Mayence, avait encouru l'excommunication pour sa résistance aux ordres du pape Pie II et s'était mis à la tête du parti antipontifical qui voulait constituer une Église nationale allemande. Pie II l'avait déposé et avait nommé archevêque de Mayence Adolphe de Nassau. La guerre mettait aux prises partisans et adversaires de Diether. Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, trad. franç. par Furcy-Raynaud, Paris, 1892, t. III, p. 154-157. Biel prit résolument la défense de la cause pontificale : à Mayence et dans le pays rhénan, il prêcha l'obéissance au pape. Attaqué pour son attitude, il riposta en composant un écrit qui établit les droits de Pie II et d'Adolphe de Nassau, *Defensorium obedientiæ apostolicæ ad Pium papam II destinatum*.

Cet ouvrage le désigna à l'attention reconnaissante du souverain pontife : le pape essaya d'attirer Biel à Rome afin de le récompenser. Trop modeste pour accepter, le prédicateur de Mayence préféra se retirer du monde et entra dans la fervente et studieuse congrégation des clercs de la vie commune de Windesheim. Mais Pie II n'était pas le seul qui eût remarqué Biel. Un des partisans d'Adolphe de Nassau, le comte Eberhard de Wurtemberg, voulut l'avoir auprès de lui. Il le fit nommer d'abord membre, puis prévôt du chapitre qu'il avait fondé à Urach, sa résidence. Il l'investit de sa confiance, l'emmena à Rome, en compagnie de ses deux autres intimes conseillers Reuchlin et Jean Bergenhanns, 1482.

Deux ans plus tard, Eberhard nomma Biel professeur de philosophie et de théologie à la faculté de Tubingue. Tandis qu'à ses côtés, Heynlin von Stein (Johannes à Lapide) et Conrad Summenhart, fidèles représentants de l'ancienne école, enseignaient le réalisme, Biel professa avec éclat ce qu'on appelait alors la théologie moderne, le nominalisme d'Occam. Il contribua à assurer à l'université de Tubingue le bon renom dont elle jouit alors. Scolastique convaincu, il sut s'intéresser à la vie politique et sociale de son pays et n'entra pas en lutte avec les humanistes. Étroitement lié avec les savants de Bâle et de Strasbourg, notamment avec Pierre Schott et Geiler, estimé de ses élèves dont quelques-uns, comme Wendelin Steinbach, paraissent lui avoir voué un véritable culte d'amitié, il vit son style loué par les adversaires les plus déclarés de la scolastique. L'humaniste Henri Bebel le surnomma le roi des théologiens. En 1492, Eberhard lui donna une dernière marque de confiance en le faisant nommer prévôt du chapitre qu'il venait de fonder dans son séjour favori de Schönbuch. C'est là que Biel mourut, trois ans après, 1495.

II. Œuvres. — 1° *Lectura super canone missæ in alma universitate Tuwingensi ordinarie lecta.* Cet ouvrage a encore paru sous le titre : *Sacri canonis missæ expositio resolutissima, litteralis ac mistica.* C'est un long commentaire doctrinal, moral, canonique, liturgique et ascétique sur les paroles et les rites de la messe. L'auteur pose et résout un grand nombre de questions de théologie ou de droit ecclésiastique. L'ou-

vrage fut édité, à l'insu de Biel, par les soins de son élève et ami Wendelin Steinbach en 1488, à Rutlingen. L'auteur se plaignit vivement de cette publication; son travail ne lui paraissait pas digne de l'impression, il le trouvait trop peu personnel, il déclarait avoir tout emprunté aux anciens maîtres; la *Lectura,* selon lui, n'était que la reproduction, avec quelques additions et retouches, des enseignements d'Eggeling de Brunswick, prédicateur de la cathédrale de Mayence. Cependant, la comparaison minutieuse de cet ouvrage avec le *Collectorium* établit manifestement que Biel, dans son travail sur le canon de la messe, nous livre sa propre pensée. Cet écrit a obtenu, à bon droit, grand succès et a été souvent réédité : Tubingue, 1499; Cologne, 1499; Bâle, 1510, 1515; Lyon, 1514, 1527, etc. Gaspard Haslach l'a enrichi d'une très bonne table. Il a paru deux résumés du *Lectura* de Biel : *Epithoma expositionis canonis missæ,* Tubingue, 1499; Spire, s. d.; et un abrégé plus court : *Expositio brevis et interlinearis sacri canonis missæ,* s. l. n. d. Hain, *Repertorium,* n. 3178-3183.

2° Une série de sermons pour l'année ecclésiastique : *Sermones de festivitatibus Christi; sermones de festivitatibus beatæ Mariæ Virginis; sermones de sanctis,* s. l. (Tubingue), 1499; *Sermones dominicales de tempore,* Tubingue, 1500. Hain, n. 3184-3185. On a annexé à ce recueil plusieurs appendices : *Contra pestilentiam sermones medicinales; De non timenda morte tempore pestis; Quæstio de fuga pestis,* et enfin le *Defensorium obedientiæ apostolicæ ad Pium papam II destinatum et ab eo approbatum.* Ces sermons ont été réimprimés plus tard à Haguenau, 1510; Bâle, 1519, 1520; Brixen, 1583. Destinés à un auditoire très cultivé, les sermons de Biel sont du plus haut intérêt pour l'historien et le théologien. Sans être indifférent aux abus de l'époque, le prédicateur songe moins à flageller le vice qu'à exposer la vérité. Il s'efforce surtout de faire connaître, accepter et aimer la doctrine chrétienne. Aussi, les sermons de Biel sont de véritables dissertations sur des sujets parfois très ardus. On y trouve, à côté de mouvements oratoires et d'élans d'une tendre piété, des exposés doctrinaux qui complètent et souvent expliquent les thèses du *Collectorium.* L'auteur ne se contente pas d'invoquer les Pères : il cite Aristote et les scolastiques. Tschackert est obligé d'avouer que Biel l'emporte sur les prédicateurs ses devanciers. *Realencycl. für protest. Theol. u. Kirche,* art. *Biel,* Leipzig, 1897, t. III, p. 210. Janssen affirme que ses sermons, à l'égal de ceux de Henri Herp et de Geiler, sont les plus remarquables de l'époque. *L'Allemagne à la fin du moyen âge,* trad. franç., Paris, 1887, p. 31.

3° *Sermo historialis passionis dominicæ,* Rutlingen, 1498; Mayence, 1509; Bâle, 1519; Haguenau, s. d. Hain, n. 3186.

4° *Epithoma pariter et collectorium circa quatuor Sententiarum libros egregii viri magistri Gabrielis Biel sacræ theologiæ licenciati bene meriti.* — L'ouvrage a été édité pour la première fois en 1501 par les soins de Wendelin Steinbach, à Tubingue. Hain, n. 3187. Depuis, il a été plusieurs fois réimprimé : Bâle, 1512; Lyon, 1514, etc. C'est l'œuvre capitale de Biel, la seconde série de leçons qu'il donna à l'université de Tubingue. Suivant l'usage de l'époque, l'auteur commente le livre des Sentences, mais en prenant Occam pour guide. Chacun des quatre livres qui forment l'ouvrage se divise en distinctions, au début desquelles se trouve un court résumé de la doctrine de Pierre Lombard. Puis Biel pose une ou plusieurs questions qui, toutes, se subdivisent en trois articles. Le premier contient des notions préliminaires : ce sont des définitions, des distinctions souvent très nombreuses, claires pourtant et toujours très précises. Parfois aussi, Biel présente les diverses opinions émises sur le sujet, établit les prémisses de la thèse. Celle-ci est exposée et prouvée dans un second article qui, d'ordinaire, contient plusieurs conclusions. Enfin, un troisième article écarte les objections, soulève de nouveaux problèmes et complète la solution principale. L'œuvre de Biel est inachevée : le livre IV, dist. I-XXIII, ne contient que les traités des sacrements en général, du baptême, de la confirmation, de l'eucharistie, de la pénitence et une courte étude de l'extrême onction. Wendelin Steinbach a complété l'œuvre de son maître et a fait paraître un *Supplementum in XXVII distinctiones ultimas Sententiarum,* Tubingue, 1520.

5° *Tractatus de potestate et utilitate monetarum,* imprimé d'abord à Oppenheim en 1516, et dans la suite plusieurs fois réédité. Hain, n. 3188. C'est une dissertation d'économie politique et de théologie morale sur la monnaie. Biel a aussi étudié cette question dans le *Collectorium,* l. IV, dist. XV, q. IX.

6° *Tractatus artis grammaticæ,* s. l. n. d. (Spire). Hain, n. 3189. — Linsenmann mentionne l'existence de lettres inédites conservées aux archives municipales de Darmstadt. *Kirchenlexikon,* art. *Biel,* Fribourg-en-Brisgau, 1883, t. II, col. 808.

III. Doctrine. — 1° *Traits caractéristiques.* — Biel déclare qu'il prend Occam pour maître, il veut s'attacher à lui sans mépriser les autres docteurs. Il se propose de l'abréger quand il étudiera les questions qui ont été longuement discutées par lui. Il consultera les autres maîtres sur les sujets qu'Occam a négligé de traiter ou d'approfondir. Mais il déclare que même dans ce cas, il ne s'écartera pas de son guide : il mettra d'accord avec les principes d'Occam les conclusions des autres écoles. *Prohemium prologi,* l. I, dist. XLVIII; l. II, prol.; l. III, dist. XV.

Biel a exécuté son programme. Sans doute, il connaît, il cite et souvent il suit les autres nominalistes, Pierre d'Ailly, Marsile d'Inghem, Holkot, Henri de Oyta, Grégoire de Rimini, Nicolas d'Oresme, Gerson. Il fait aussi de nombreux emprunts aux théologiens des diverses écoles; nous nommerons ici seulement ceux qui sont le plus souvent cités par Biel : saint Anselme, Hugues et Richard de Saint-Victor, saint Bernard, Alexandre de Halès, saint Thomas, saint Bonaventure, Henri de Gand, Duns Scot, Pierre de Palude, Durand, Richard de Middletown, Thomas de Strasbourg. Il sait aussi être personnel et n'est pas un simple compilateur. Mais l'acceptation des thèses fondamentales du nominalisme donne à l'œuvre de Biel une puissante unité; c'est en disciple d'Occam qu'il accueille, expose et prouve les thèses des autres maîtres; et comme il le dit, s'il paraît parfois contredire son guide, c'est pour rester fidèle à ses principes.

Et certes, jamais le nominalisme ne fut présenté dans une exposition plus claire. Sans doute, la lecture de Biel exige un effort du lecteur moderne, peu préparé par son éducation théologique à le comprendre. Mais, il faut avouer aussi que l'amour de l'ordre et de la précision dont le professeur de Tubingue fait preuve, le soin minutieux qu'il met à tout définir, expliquer, distinguer, permettent de suivre aisément l'exposé de thèses souvent très subtiles et très compliquées.

Cet art de la composition s'unit à de précieuses qualités de fond. Biel a un esprit très judicieux, ses études de théologie morale en font foi, il a un sens pratique très affiné. Il a fait, dans son *Collectorium,* une place assez large aux problèmes de droit, de morale et d'économie politique, il a fréquenté et connaît bien les juristes et les casuistes; il sait mieux que beaucoup de théologiens de son temps et de son école, s'arrêter discrètement devant le mystère; il ne néglige pas de montrer les conséquences pratiques des doctrines, il approfondit avec une complaisance visible les problèmes de la théologie qui ont un rapport immédiat avec la conduite de la vie : tentation, ange gardien, prière pour les défunts, fruit du sacrifice, réparation du péché, etc.

Ce qui caractérise surtout Biel, c'est la préoccupation de l'orthodoxie doctrinale. Sans doute, le *Collectorium* contient des thèses qui sont ou en opposition ou difficilement conciliables avec les affirmations des conciles de Trente et du Vatican. Mais, jamais le savant allemand n'a mis en doute ou nié une seule vérité tenue par ses contemporains pour définie par l'Église ou par le pape. Biel d'ailleurs était fait pour être catholique. Son robuste bon sens ne lui permet pas d'accepter les conclusions hasardées et singulières auxquelles ont abouti plusieurs occamistes : ainsi, il n'osera pas dire que Dieu aurait pu s'incarner dans un démon, prendre la nature d'une pierre ou d'un âne. *Collect.,* l. III, dist. I, q. II. Son humilité et sa modestie presque excessives le prédisposaient à la soumission. Il écrit, à maintes reprises : « Je n'ose pas décider si cette conclusion est certaine, je me contente de l'exposer sans vouloir la défendre, ceci soit dit sous réserve du sentiment des anciens docteurs ou de maîtres plus compétents, avec une humble déférence, etc. » Jamais théologien ne fut plus disposé à douter de lui. S'il tient en haute estime l'avis des docteurs privés, à plus forte raison, fera-t-il grand cas des décisions de l'Église ou du pape. Elles exigent une adhésion entière et sans réserve. Biel soumet son enseignement au jugement de l'Église romaine et de tout chrétien pieux et bien pensant. *Collect., prologi prohem.;* l. II, *prohem.* Le nominalisme, au reste, commande cette attitude; d'après ce système, il faut d'autant plus s'appuyer sur la révélation dûment interprétée, qu'on peut moins compter sur la raison. Ce qui achève de maintenir Biel dans l'orthodoxie, c'est la distinction à laquelle il recourt sans cesse entre ce que Dieu a décidé en fait (*potentia ordinata*) et ce qu'il aurait pu décréter (*potentia absoluta*). Pour savoir ce qui est, ce que le créateur a voulu, Biel ne recourt guère qu'à la révélation. Pour déterminer ce que Dieu aurait pu faire, il s'abandonne à la spéculation. Le catholique croit ce qui est, le nominaliste recherche ce qui pourrait être. Foi et raison ont leur domaine propre et ne se heurtent pas. Biel ne pouvait qu'être orthodoxe.

Et c'est là ce qui fait l'importance de son œuvre. Le théologien de Tubingue est le meilleur représentant du nominalisme. Chez les autres partisans principaux du système, la théorie est ou affadie par des thèses mystiques, ou unie à des conceptions augustiniennes, ou encore compromise par des attaques contre l'autorité du pape, par des paradoxes ou des erreurs : déterminisme, scepticisme, panthéisme. Biel est un des derniers tenants du nominalisme. Il connaît les recherches de ses devanciers, évite leurs faux pas et les excès de leur critique, recueille chez chacun d'eux les propositions qui lui paraissent bonnes et présente le tout dans un exposé orthodoxe. Si le nominalisme avait pu être un système catholique, c'est grâce à Biel qu'il le serait devenu.

Le théologien de Tubingue est aussi un des derniers représentants illustres de la science religieuse du moyen âge, et comme il pratique un sage éclectisme, comme il expose bien les idées d'autrui, on peut dire qu'en lui on entend presque toute l'école. Son œuvre a un dernier mérite. Elle est un document historique de haute valeur. Biel est le meilleur théologien allemand de l'époque et il professe vingt ans seulement avant Luther. Les écrits du théologien de Tubingue nous permettent donc de savoir si l'enseignement catholique du temps méritait les attaques dont il fut l'objet et dans quelle mesure il les préparait.

2° *Principaux points.* — La doctrine de Biel étant celle de l'Église au XVe siècle, son système celui des nominalistes, il suffit de donner une idée générale de son enseignement, de signaler ses principales idées personnelles et de faire connaître sa pensée sur les problèmes agités au XVe et au XVIe siècle.

1. *Sources de la connaissance religieuse : raison et révélation. L'autorité enseignante, le pape.* — Il est des vérités théologiques dont l'homme prend connaissance et fait la preuve par sa seule raison. *Collect.,* prol., q. I, l. III, dist. XXIV. Le nombre en est fort restreint. Quand la raison est impuissante, il faut accepter l'autorité, recourir à la révélation, seconde source de connaissance. La parole de Dieu donne entière certitude, aussi ne peut-elle jamais être mise en doute ni rejetée. Une fois mise en présence du mystère, l'intelligence n'a qu'à se soumettre; toutefois, s'il est impossible au théologien de parler dignement de la vérité divine, il ne lui est pas interdit de se *rendre raison de sa foi;* au contraire, il se met par là en état de mieux la saisir, la défendre et l'expliquer. *Op. cit.,* l. I, dist. I, q. V; dist. XIII, q. I; l. III, dist. XXIV.

La révélation est contenue d'abord et surtout dans l'Écriture : inspirés et dictés par l'Esprit-Saint, tous les livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament contiennent, sans aucun mélange d'erreur, la parole de Dieu. On la trouve encore dans les traditions orales ou écrites venues des apôtres, on peut l'obtenir par des révélations privées. Enfin, est aussi parole de Dieu, la conclusion qu'on dégage de l'Écriture à l'aide d'un moyen terme fourni par la raison. *Op. cit.,* l. III, dist. XXV; dist. XXXVIII; l. IV, dist. XIII, q. II.

Nous savons avec certitude qu'une proposition est révélée quand *l'Église ou le pape* le déclarent. Aussi, on n'a pas connu, dès l'origine, on ne connaît pas encore aujourd'hui toutes les vérités contenues dans la Bible ou la tradition. Il y a donc, en un certain sens, accroissement des vérités à croire : sans doute, *l'Église ou le pape,* en définissant, ne révèlent rien, mais ils nous font connaître que telle vérité est révélée. Avant cette décision, il était permis d'en douter ou de l'ignorer, on ne le peut plus ensuite, sous peine d'hérésie, l'Église étant, après l'Écriture, l'autorité la plus haute. *Op. cit.,* l. I, dist. XI, q. I; l. III, dist. XXV; l. IV, dist. XIII, q. II.

Les organes du magistère sont les conciles, *op. cit.,* l. I, dist. XI, q. I, et le pape. Très souvent, Biel emploie cette formule *determinatio Ecclesiæ aut papæ,* qui semble reconnaître même pouvoir au souverain pontife et à l'Église. *Op. cit.,* l. IV, dist. XIII, q. II. Au reste, les protestants eux-mêmes conviennent aujourd'hui que Biel n'a jamais été *antipapiste.* Tschackert, *loc. cit.* Vicaire du Christ et successeur de Pierre, l'évêque de Rome a sur l'Église une primauté absolue et universelle, c'est à lui que les questions de foi doivent être soumises et tous les fidèles sont tenus d'accepter ses jugements. Il est aussi le chef suprême et c'est de son pouvoir que dérive médiatement ou immédiatement toute juridiction spirituelle, c'est par lui que sont dispensés tous les biens ecclésiastiques. Propre prêtre de chaque fidèle, supérieur au droit positif humain, il peut dispenser un chrétien d'une loi portée par un concile. *Defensorium,* n. 6; *Sacr. can. mis.,* lect. XXIII, fol. 32, 33; *Collect.,* l. I, dist. I, q. V; dist. XI, q. I; l. III, dist. III, q. I; l. IV, dist. XV, q. VIII; dist. XVII, q. I, II. Aussi Biel prouve plusieurs thèses uniquement par une décision pontificale, il modifie son enseignement sur les indulgences pour le mettre d'accord avec une déclaration de Sixte IV, *Sacr. can. mis.,* lect. LVII, fol. 114; il écrit : s'il est des personnes qui ne croient pas à la valeur des affirmations du concile de Bâle sur l'Immaculée Conception, du moins qu'elles acceptent l'enseignement du pape. *Collect.,* l. IV, dist. III, q. I.

Néanmoins, le pouvoir du souverain pontife n'est pas illimité comme celui du Christ. Contre l'Écriture, le droit naturel ou divin, le pape ne peut rien. Il ne doit user de son autorité que pour le bien de l'Église ou le salut des fidèles. S'il accorde des dispenses injustifiées, son acte, valable devant l'Église militante, est nul au re-

gard de l'Eglise du ciel. Homme, il est exposé à l'erreur et nous devons prier pour lui comme pour quelqu'un qui peut se tromper. Mais tant qu'il n'est pas établi avec certitude qu'il viole l'Écriture, le droit naturel ou divin, les fidèles sont tenus de lui obéir. Ses péchés ne lui enlèvent pas sa dignité de chef de l'Eglise; il ne la perdrait que si, tombé dans l'hérésie, il n'était plus membre de la société chrétienne. *Defensorium*, n. 8, 9; *Sacr. can. mis.*, lect. XXIII, fol. 32, 33; *Collect.*, l. III, dist. XXXIX, q. I; l. IV, dist. XV, q. VIII.

2. *Ame et Dieu.* — La psychologie et la théodicée de Biel, qui ont une si grande influence sur son système théologique, sont nettement nominalistes. Voir de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, 1900, p. 350-356; Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1898, t. II, p. 307-310.

Signalons seulement quelques particularités et quelques thèses fondamentales. Pas de distinction entre l'essence et les facultés. *Collect.*, l. II, dist. XVI. On ne saurait démontrer par la raison et on apprend par la foi seulement que l'âme est immatérielle, incorruptible et indivisible. *Ibid.*

Notre science de Dieu est assez courte. Dans le ciel, nous le connaîtrons par intuition. Ici-bas, nous recourons, pour parvenir à lui, au procédé de l'abstraction; mais ce procédé ne nous permet pas d'obtenir un concept de Dieu qui le désigne en lui-même d'une manière *absolue et exclusive*. *Collect.*, prol., q. II, VII, etc. La raison peut démontrer l'existence d'une cause première qui *conserve* le monde. *Op. cit.*, l. III, dist. XXIV. L'intelligence découvre aussi quelques-unes des perfections de Dieu : il est bon, vivant, sage, intelligent. *Op. cit.*, prol., q. I. Mais les attributs du Très Haut ne sont que des noms différents désignant une seule et même chose. *Op. cit.*, l. I, dist. II, q. I, II. C'est la foi seule qui prouve l'unité, l'omniscience, la toute-puissance de l'être divin; seule, elle établit avec certitude que Dieu est la cause immédiate de tous les êtres, qu'il agit librement dans le monde et qu'il est la fin de l'univers. *Op. cit.*, l. I, dist. II, q. X; dist. XXXV, q. II; dist. XLII; l. II, dist. I, q. II, V.

Biel affirme souvent que Dieu *coagit, simul causat*, est, avec la créature, la cause immédiate de tout ce qui se produit. *Op. cit.*, l. I, dist. XLV. Toutefois, ce fait ne suffirait pas à établir qu'il est présent partout, puisque l'action à distance est possible. *Op. cit.*, l. I, dist. XXXVIII. Mais la thèse la plus importante de la théologie de Biel, c'est son affirmation de l'indépendance totale et absolue du vouloir divin. Le Très-Haut décrète ce qui lui plaît. Ce qui est, n'existe que par son ordre, mais il aurait pu ne pas le vouloir. Il est donc libre de faire ce qui n'est pas juste; s'il le fait, l'acte devient juste. Sa volonté libre, telle est la règle de la moralité. *Op. cit.*, l. I, dist. XLII; dist. XLIII, q. I.

3. *Trinité.* — Dans son traité de la trinité, Biel montre bien qu'il est un des tenants de ce système nominaliste qui accorde une si grande place à la logique. La plupart des problèmes sont posés par lui en ces termes : *Peut-on dire...* Il se tient à égale distance de ceux qui, comme saint Thomas et Scot, invoquent la raison à l'appui des vérités révélées et des théologiens timides qui, comme Grégoire de Rimini, Oyta, Holkot, ne veulent pas perdre leur temps et leur peine en parlant longuement de la Trinité. L'affirmation à laquelle Biel revient toujours est la suivante : Entre l'essence et la relation, il y a *distinction formelle*, autrement dit, essence et relation nous apparaissent comme une seule réalité, mais la foi nous apprend que tout ce qui est vrai de l'une ne l'est pas de l'autre. *Collect.*, l. I, dist. II, q. XI; dist. V, q. I; dist. X, q. I; dist. XI, q. I; dist. XXXIV.

4. *Fin de l'homme, moyen d'y parvenir : la grâce et l'œuvre salutaire. Prédestination.* — Dieu est notre fin dernière et ce qui rend cette destinée surnaturelle, c'est que le créateur a décidé de nous permettre de l'atteindre par des secours entièrement gratuits surajoutés à ceux que nous tenons de notre constitution et de nos facultés. *Collect.*, l. I, dist. I, q. I; l. II, dist. I, q. V; dist. XXIX.

Pour parvenir à cette fin, l'homme doit produire des actes tout à la fois vertueux et méritoires. Vertueux, ils le seront pourvu qu'ils aient un objet honnête, au témoignage de la conscience, et qu'ils soient librement produits dans les circonstances requises par la raison pour la moralité. Ils deviendront méritoires s'ils sont dirigés vers Dieu aimé pour lui-même et par conséquent s'ils sont produits sous l'influence de la charité ou grâce sanctifiante. *Op. cit.*, l. II, dist. VII, XL, XLI; l. III, dist. XVIII.

La grâce sanctifiante est donc le pouvoir de faire des œuvres que Dieu, par pure bonté, daigne tenir pour dignes de la vie éternelle. C'est à ce titre qu'elle nous rend agréables à lui. Elle est un don créé et intérieur et non pas la personne du Saint-Esprit; elle se confond du reste avec la vertu de charité. Tout cela résulte de la libre disposition de Dieu. C'est ce qui est, en fait (Biel dit : *de potentia ordinata*). Mais Dieu pourrait décider (*potentia absoluta*) qu'il en serait tout autrement, il pourrait sanctifier sans se servir d'un don créé, tenir pour méritoire de la vie éternelle un acte accompli sans la grâce, et par contre refuser la gloire à qui possède la vertu de charité. Et c'est ainsi que le mérite dépend de la pure libéralité de Dieu, c'est ainsi que nous sommes vraiment sanctifiés par sa volonté, ou suivant le langage de l'appropriation, par le Saint-Esprit. *Op. cit.*, l. I, dist. XIV, q. I, II; dist. XVII, q. I, III; l. II, dist. XXVI, XXIX; l. III, dist. XXXII.

Ce don surnaturel, Dieu ne le refuse à personne. Très souvent, Biel rappelle et applique le fameux principe : si quelqu'un fait ce qui est en son pouvoir, il recevra la grâce. Au reste, la théorie de la prédestination qu'il propose est significative. Expliquant la prescience des futurs libres, il l'avait fait dépendre de leur réalisation contingente, et il avait écrit : même si Dieu, par impossible, ne devait pas concourir à leur production, il saurait qu'ils doivent arriver librement. *Op. cit.*, l. I, dist. XXXVIII. Les thèses sur la prédestination sont la conclusion logique de cette affirmation. Les réprouvés sont damnés, parce que Dieu a prévu leurs fautes; les justes sont prédestinés parce que Dieu a prévu leurs mérites; du moins telle est la règle. Car, il est des saints à l'élection desquels on ne peut assigner d'autre motif que la volonté du Très-Haut : Biel cite la Vierge Marie, saint Paul, ceux qui ont été sanctifiés dans le sein de leur mère. A côté de ces affirmations, il est vrai, on en trouve d'autres qui rendent un son bien différent. Toute créature raisonnable prédestinée par Dieu peut être damnée : il a le droit absolu de refuser la gloire à qui a la grâce; si, sans raison, il fait choix de certains hommes, on ne peut l'accuser d'injustice, car il est libre, ne doit rien à personne et il n'y a pas à chercher les raisons de sa suprême volonté. *Op. cit.*, l. I, dist. XXXIX, XL, XLVI.

5. *État primitif de l'homme et péché originel.* — Adam possédait, avec la grâce sanctifiante, le don de *justice originelle*, qui réfrénait en lui la concupiscence. *Op. cit.*, l. II, dist. XXIX, XXX, q. I. Sa faute a passé à ses descendants. Elle n'est pas un simple châtiment : nous naissons pécheurs; mais elle n'est que l'absence en nous de la *justice originelle*, c'est-à-dire de cette rectitude de la volonté qui préservait de la concupiscence et que l'homme était *obligé* de garder. Sur les conséquences du péché originel : perte de la grâce, etc., Biel propose l'enseignement traditionnel. Il est indulgent pour les enfants morts sans baptême : la mort ici-bas, la peine du dam, mais sans douleur, en l'autre vie, tel est leur châtiment. L. II dist. XXX,

l. II; dist. XXXI, XXXIII; l. IV, dist. I, q. IV. Biel est un des plus ardents défenseurs de l'Immaculée Conception, il insiste fortement sur cette thèse; il croit aussi que Marie n'a jamais péché. L. III, dist. III, q. I, II.

6. *Incarnation et rédemption.* — Ici comme dans le traité de la Trinité, Biel déploie à son aise tout son talent de logicien; mais il a le bon goût de ne pas poser ou de ne pas résoudre beaucoup de questions indiscrètes qui tourmentaient un grand nombre de théologiens de l'époque. Il n'ose décider si Dieu pourrait prendre la nature de n'importe quel être, *op. cit.*, l. III, dist. I, q. II; il ignore même, si, Adam ne péchant pas, le Verbe se serait incarné. L. III, dist. II. Il ne croit pas d'ailleurs qu'on puisse démontrer, l'hypothèse de la chute une fois admise, la nécessité de l'incarnation et de la rédemption. L. III, dist. XX. Il pense que le mérite du Christ n'a en soi qu'une valeur limitée, mais que Dieu le tient pour infini. De même, il estime que Jésus devant à Dieu tous ses actes et n'ayant pas enduré des souffrances égales aux tourments de l'enfer, n'a pas offert une satisfaction qui fût rigoureusement suffisante, en stricte justice; elle l'est en fait, ajoute-t-il, parce que Dieu l'accepte comme telle. L. III, dist. XIX; l. IV, dist. XVI, q. II.

7. *Justification.* — *Mérité principalement* par le Christ, le salut doit encore être *mérité* par l'homme, il exige sa *coopération*. *Op. cit.*, l. III, dist. XIX.

Le péché originel est remis par le baptême : puisque la faute consistait dans la privation de la rectitude de volonté que nous étions tenus de garder, Dieu, par le sacrement, commue cette obligation d'avoir la justice originelle en celle de posséder la grâce, et il nous la donne. L'homme mérite cette faveur, non pas en droit strict, *de condigno*, mais de par la libéralité de Dieu, *de congruo*, l'adulte par sa bonne volonté, l'enfant par les actes de celui qui administre le sacrement ou de ceux qui le demandent pour lui. *Loc. cit.*, l. II, dist. XXXII.

Quant au péché actuel, il est mortel ou véniel. L. IV, dist. XVI, q. V. Ce dernier, qui ne fait pas perdre la grâce est remis dès que l'homme ne s'y complaît plus et a expié la peine temporelle due à sa faute. *Ibid.* Il en va autrement du péché mortel. Une fois qu'il l'a commis, l'homme est condamné à la mort éternelle, et c'est en cela que consiste l'état de péché, *reatus culpæ*. Être justifié, c'est être relevé de cet arrêt et de nouveau destiné au ciel. L. IV, dist. XIV, q. I.

Dieu, qui a le droit de punir celui qui ne l'a pas mérité, pourrait pardonner sans exiger la pénitence, justifier sans donner la grâce, laisser la charité et le péché mortel coexister. L. IV, dist. IV, q. I, IV; dist. XIV, q. I. Mais, en fait, il n'en est pas ainsi. D'abord le pécheur peut se préparer à la justification. Par les seules forces du libre arbitre, l'homme est capable d'accomplir des actes qui, sans être méritoires, sont moralement bons, d'éviter le péché mortel, de respecter la lettre des commandements. Qu'il fasse ce qui est en son pouvoir et alors il méritera, non pas *de condigno*, en rigueur de justice, mais *de congruo*, de par la libéralité divine, la première grâce. L. II, dist. XXVII, XXVIII. Dans une fine analyse qui fait penser à celle du concile de Trente, sess. VI, c. VI, Biel énumère les actes par lesquels le pécheur se dispose à la justification. L. IV, dist. IV, q. II. Il n'omet ni l'espérance, ni la crainte; à ses yeux, cette dernière n'est mauvaise que si le pécheur, tout en l'éprouvant, était disposé à commettre encore le mal, au cas où son acte devrait rester impuni. L. III, dist. XXXV.

Pour la justification, une seule condition est à la fois nécessaire et suffisante, la détestation par le pécheur de toutes ses fautes mortelles, mais détestation motivée par la pensée que Dieu est sa fin dernière. Cet acte n'est pas tant une disposition à la grâce que sa réception : aussitôt qu'il est produit, l'homme n'est plus condamné à la mort éternelle, la grâce est donnée. Et c'est pour ce motif que jamais nous n'aimons Dieu souverainement et pour lui-même sans posséder la charité. Au contraire, l'attrition ne peut pas justifier, même dans le sacrement de pénitence. L. IV, dist. XVI, q. I, II.

Ainsi, *de congruo*, en vertu de la libéralité de Dieu, l'homme mérite par sa bonne volonté la première grâce et par la contrition parfaite, la justification. *De condigno*, en rigueur de justice, celui qui a la charité mérite, par les actes libres et vertueux qu'il produit sous son influence, un accroissement de sainteté et le ciel. L. II, dist. XXVII.

Biel est d'avis que, pour savoir avec une certitude absolue s'il est en état de grâce, l'homme a besoin d'une révélation spéciale. L. II, dist. XXVII.

8. *Foi.* — La foi est la connaissance certaine des vérités religieuses que Dieu a révélées. La répétition de l'acte de croire produit la *foi acquise*; la libéralité divine met gratuitement chez le juste la *foi infuse* ou surnaturelle. Seule, la révélation établit que cette dernière est nécessaire, elle a pour effet d'ajouter à la perfection de notre âme et de nos actes. Mais elle ne suffit pas. Vague tendance à croire, c'est par la foi acquise qu'elle est dirigée vers une vérité déterminée. La vertu infuse et la science peuvent donc coexister; mais on ne saurait, en même temps, adhérer à une proposition par la foi acquise et l'accepter en vertu d'une démonstration. La tendance surnaturelle disparaît seulement lorsque Dieu l'annihile, ce qu'il fait, non pas toutes les fois que nous péchons, mais quand, par une erreur coupable, nous rejetons volontairement une vérité révélée.

Il est une autre distinction sur laquelle Biel s'étend longuement : la foi est explicite ou implicite. Mais cette dernière, qui devait être, peu après, si violemment attaquée, n'est pas un simple blanc-seing accordé par le laïque au prêtre, pour le plus grand profit de la hiérarchie : d'abord, par définition, elle présuppose la foi explicite à plusieurs vérités, puis elle n'est pas seulement la vertu des simples, nul chrétien ne peut avoir la prétention de connaître dans leur teneur toutes les vérités révélées; enfin, Biel énumère un grand nombre de dogmes que tout fidèle est tenu d'accepter. *Op. cit.*, l. III, dist. XXIII, XXIV, XXV.

9. *Sacrements en général.* — Les sacrements produisent la grâce, *op. cit.*, l. IV, dist. I, q. I; car Dieu a librement décidé qu'il la donnera lorsqu'ils seront administrés. C'est en ce sens seulement qu'ils sont dits *cause* de la grâce. Au reste, ajoute Biel, ne pourrait-on pas affirmer que telle est toujours l'efficacité des causes secondes; c'est Dieu qui produit, et immédiatement, leur effet, mais il a décidé de ne le faire qu'au moment où elles passent à l'acte. *Ibid.*

La grâce sacramentelle ne diffère pas de la grâce sanctifiante, mais elle a pour but la guérison du péché ou l'accroissement de la justice déjà reçue. Elle est accordée plus ou moins abondamment au gré de la volonté de Dieu et dans une mesure proportionnée aux saintes dispositions du sujet. L. IV, dist. II, q. I; dist. IV, q. II. Quant au caractère sacramentel, son existence n'est pas démontrée avec évidence même par la révélation, elle n'est que probable; ce n'est pas par lui, mais par la volonté positive de Dieu que s'explique principalement l'impossibilité de réitérer le baptême, la confirmation et l'ordre. Au reste, tout ce qu'on dit du caractère est en grande partie arbitraire. L. IV, dist. VI, q. II.

10. *Baptême.* — Biel donne très exactement la doctrine traditionnelle. A noter seulement ces deux affirmations : La miséricorde divine dispose de moyens que nous ignorons pour sauver le petit être qui meurt dans le sein de sa mère et à qui il est impossible d'accorder le sacrement. *Op. cit.*, l. IV, dist. IV, q. II. Lorsque le baptême conféré à l'enfant n'est pas valide, on peut croire pieusement que le souverain prêtre trouve le

moyen de remédier à l'insuffisance du rite. *Ibid.*, dist. VI, q. I.

11. *Eucharistie.* — Sur la présence réelle, la transsubstantiation, la communion sous les deux espèces, l'adoration due à la sainte hostie, Biel professe la plus pure doctrine. Il décrit avec complaisance les effets du sacrement. *Sacr. can. mis.*, lect. LXXXV, LXXXVI, fol. 136 sq.; *Collect.*, l. II, dist. XIII, q. II. Sur les questions d'école, il s'attache d'ordinaire aux théories d'Occam ou de Scot, souvent il ne les admet qu'en faisant des réserves, parfois même, il les expose sans oser conclure. Il admet la présence dans l'être sacramentel de l'étendue dont Jésus jouit dans le ciel, mais les choses se passent comme si elle n'était pas sous les espèces : le corps eucharistique étant présent tout entier dans chaque partie de l'hostie. *Collect.*, l. IV, dist. X. Quand le prêtre déplace les espèces, l'âme du Christ ou Dieu imprime un mouvement semblable au corps du Seigneur, *ibid.*; c'est encore l'activité divine qui produit immédiatement tous les effets qui paraissent être l'œuvre des accidents de la substance du pain disparue. L. IV, dist. XII, q. I.

L'eucharistie n'est pas seulement un sacrement, elle est un sacrifice. Sans doute, l'unique immolation parfaite de la nouvelle loi, c'est la mort sanglante du Christ. Néanmoins à la messe, par *la consécration et la communion* nous offrons un sacrifice, et cela pour deux raisons : d'abord, parce que ces *deux rites représentent la passion et en sont le mémorial;* ensuite, parce qu'*ils produisent les mêmes effets* que la mort du Sauveur. A l'autel, même prêtre et même victime qu'au Calvaire, et, comme la rédemption, la messe efface les péchés, accorde la paix, unit à Dieu, évidemment à cause des mérites de la passion. C'est surtout le sang qui est un mémorial du Calvaire, le corps du Christ est plutôt un symbole d'union, un souvenir de l'incarnation. Le vin consacré rappelle mieux la mort sanglante; et ce qui rend plus vivant encore cette représentation du sacrifice du Calvaire, c'est que le sang est consacré isolément dans la coupe, de même qu'autrefois il a été séparé du corps du Sauveur. *Sacr. can. mis.*, lect. LII, fol. 99; lect. LIII, fol. 101 sq.; lect. LXXXV, fol. 136 sq.

12. *Pénitence.* — Ce sacrement n'a pas pour effet de remettre les fautes mortelles : si le pécheur se repent de tous ses péchés parce que Dieu est sa fin dernière, il obtient son pardon aussitôt; s'il ne le fait pas, eût-il l'attrition, il reçoit sans fruit l'absolution. Le sacrement est donc institué pour donner à l'homme un gage assuré du pardon qu'il a déjà obtenu, pour lui remettre sa faute devant l'Église, pour lui accorder un accroissement de grâce sanctifiante, enfin, pour lui obtenir, par l'imposition de la pénitence, condonation au moins partielle de la peine temporelle qu'il lui faut encore expier. Il consiste donc essentiellement dans l'absolution par laquelle le prêtre déclare au fidèle que déjà Dieu l'a absous. Cette sentence doit être précédée de l'aveu des fautes. Instituée par Jésus-Christ et imposée par lui, sous peine de damnation, à tout adulte coupable de péché mortel, la confession intègre remet une partie de la peine temporelle, a le mérite d'un acte d'obéissance, instruit le fidèle et permet au prêtre de lui choisir une satisfaction convenable. Ce dernier acte est ordinairement nécessaire. Dieu, sans doute, aurait pu ne pas l'exiger. Mais, en fait, il a décidé qu'il ne remettrait pas la faute sans demander une réparation. Parfois, l'acte de charité, tant il est intense, est, à lui seul, cette satisfaction; d'ordinaire, cependant, il n'en est pas ainsi. *Collect.*, dist. XIV, q. I; dist. XVI, q. I, II; dist. XVII, q. I; dist. XVIII, q. I.

Biel professe la doctrine catholique sur les suffrages pour les âmes du purgatoire et sur l'indulgence. Tout d'abord, faute de preuve convaincante, il n'osait pas affirmer que cette dernière pût être appliquée aux défunts; un texte de Sixte IV mit fin à son hésitation. *Sacr. can. mis.*, lect. LVI, LVII, fol. 108 sq.

13. *Morale.* — La volonté souveraine de Dieu, telle est la règle première et unique de la moralité. Un acte est juste s'il le veut. *Collect.*, l. I, dist. XLIII, q. I, etc. Ainsi, le mensonge ne serait pas un péché si Dieu abrogeait l'ordre de ne pas le commettre. L. II, dist. XXXVIII. Biel insiste sur la nécessité de la liberté, elle est la gloire de l'homme, la condition du mérite. L. II, dist. XLIV. Il pense qu'il y a des actes indifférents, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel. Cette distinction lui sert à établir, contre les augustiniens de l'époque, que toutes les œuvres des pécheurs ne sont pas des fautes, toutes les vertus des philosophes des vices. L. II, dist. XLI.

Dans la solution des cas de conscience, Biel d'ordinaire ne se montre ni rigoriste, ni laxiste, mais fait preuve d'un grand bon sens. Il étudie avec une extrême attention les plus graves problèmes sociaux et politiques, le droit de propriété, la légitimité de la guerre, l'origine du pouvoir, les conditions de l'impôt vraiment juste, les devoirs des magistrats, la licéité du négoce, les avantages de la monnaie et les obligations de ceux qui la frappent, le taux du juste salaire, la question du prêt à intérêt. L. IV, dist. XV, q. II-XI. Ce n'est pas seulement en moraliste, mais aussi en économiste qu'il envisage ces sujets. Il ne manque pas une occasion de protester contre l'absolutisme. Il flétrit en termes très énergiques la mainmise sur les épaves, les altérations de la monnaie, les impôts excessifs, mal répartis ou insuffisamment motivés, les frais abusifs de justice, les atteintes portées par les princes aux droits de pêche, de chasse, de pâturage, de jouissance du communal, etc. Les idées politiques et sociales de Biel sont dignes du plus haut intérêt. Roscher, *Geschichte der Nationalökonomik in Deutschland*, Munich, 1874, p. 21 sq.; Janssen, *L'Allemagne à la fin du moyen âge*, Paris, 1877, p. 169-170, 476.

IV. INFLUENCE. — Wendelin Steinbach, fidèle disciple de Biel, professa les idées de son maître, à Tubingue; Jean Eck commenta le *Collectorium* à Fribourg. Les nombreuses éditions des ouvrages de Biel témoignent qu'il fut lu et goûté. Peut-être aurait-il exercé une influence durable, si le déclin de la scolastique, l'abandon des discussions de l'école pour les controverses, n'avaient précipité la chute du nominalisme. La néoscolastique n'essaya pas de le relever, au reste quelques-unes des thèses de Biel, sans avoir été visées, avaient de fait, été atteintes par des affirmations du concile de Trente. Toutefois, le théologien de Tubingue a gardé l'estime des docteurs catholiques. Ils le combattent en termes respectueux et quand ils veulent faire connaître l'opinion des nominalistes, ce sont ses thèses qu'ils exposent de préférence. Au XIX[e] siècle, Franzelin, Palmieri, Mazzella, Stentrup, etc., le citent encore. Il semble qu'il soit le représentant authentique du nominalisme bon teint qu'on daigne, à l'occasion, discuter.

Luther connaissait très bien les écrits de Biel; il les savait par cœur, dit on. Kuhn, dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, art. *Luther*, Paris, 1880, t. VIII, p. 440. Il déclare que le livre sur le canon de la messe est le meilleur que possèdent les catholiques. *Tischreden*, c. XXVII, n. 144, édit. Walch, Halle, 1743, t. XXII, p. 1413. Les doctrines de Biel ont-elles préparé les erreurs protestantes? Le respect que le professeur de Tubingue témoigne à l'Église le met en opposition formelle avec le réformateur de Wittemberg; le système du théologien catholique et celui de Luther sont tout à fait différents. Et néanmoins, si on les compare de près, on doit avouer que les théories de Biel sur la volonté de Dieu, la faiblesse de la raison, la nature de la justification, la causalité des sacrements, l'efficacité de la pénitence, sont beaucoup moins en désaccord que les

thèses thomistes avec les conceptions du réformateur, et il faut reconnaître que plus d'une affirmation du théologien de Tubingue sur ce que Dieu aurait pu accomplir ressemblent singulièrement à des propositions protestantes : Luther donne pour réel et vrai ce que Biel déclarait possible. Mais les historiens qui ont essayé de présenter Biel comme un précurseur de la réforme ont fait fausse route et tenté l'impossible. Wigand Biel, *De Gabriele Biel, celeberrimo papista antipapista,* Wittemberg, 1719; Moser, *Vitæ professorum Tubingensium, ordinis theologici, decas prima,* Tubingue, 1718.

Sur la vie, les œuvres, la doctrine, voir Linsenmann, *Gabriel Biel und die Anfänge der Universität zu Tübingen,* dans *Theologische Quartalschrift,* 1865, p. 195-226; *Gabriel Biel, der letzte Scholastiker und der Nominalismus, ibid.,* p. 449-481, 601-676. Cette étude très soignée a été résumée par l'auteur dans *Kirchenlexikon,* art. *Biel,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1883, t. II, col. 814-808. Voir aussi Tschackert, art. *Biel,* dans *Realencyclopädie,* 3e édit., Leipzig, 1897, t. III, p. 269 sq.

Sur l'ensemble de la doctrine de Biel, en dehors de Linsenmann et du curieux ouvrage de Wigand Biel cité au cours de l'article, voir un résumé du *Collectorium,* dans Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters,* Vienne, 1887, p. 262-296. Les manuels d'histoire du dogme de Schwane, Harnack, Loofs, citent quelques textes de Biel. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Erlangen et Leipzig, 1898, t. II, lui fait une large place. La doctrine de Biel sur des questions particulières est exposée dans les traités dogmatiques des théologiens catholiques, comme aussi dans des monographies consacrées à l'histoire d'un dogme spécial : Thomassin, *Consensus scholæ de gratia,* tr. II, part. II, n. 24, *Dogmata theologica,* Paris, 1870, t. VI, p. 194 sq.; Renz, *Die Geschichte des Messopferbegriffs,* Freising, 1901, t. I, p. 809 sq.; Ritschl, *Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott,* dans *Jahrbücher für deutsche Theologie,* t. X, fasc. 2, p. 316 sq.; Hermann Schulz, *Der sittliche Begriff des Verdienstes, Theologische Studien und Kritiken,* 1894, p. 304 sq.

Sur les sermons de Biel, voir Plitt, *Gabriel Biel als Prediger,* Erlangen, 1879.

C. Ruch.

1. BIEN (Le). — I. Notions préliminaires. II. Dans la période philosophique et patristique. III. Dans la période scolastico-thomiste. IV. Dans la période scolastique, postérieure à saint Thomas.

I. Notions préliminaires. — Le mot *bien* a dans la langue théologique trois significations principales : il signifie : 1° le bien ontologique regardé communément comme une propriété de l'être; 2° le souverain bien de l'homme; 3° le bien moral. Nous avons traité de la deuxième de ces acceptions au mot Béatitude; la troisième se rapporte au mot Moralité. Nous ne nous occupons dans cet article que du *bien ontologique.*

On peut l'envisager au point de vue historique et au point de vue doctrinal. — L'*histoire* de la notion du bien comprend trois périodes : la période philosophique et patristique, où s'élabore la doctrine; la période scolastico-thomiste, où elle se fixe et se synthétise, grâce principalement à saint Thomas; la période scolastique postérieure à saint Thomas, où l'on discute quelques points spéciaux de la synthèse thomiste qui, dans son ensemble, reste la doctrine généralement admise. — La *doctrine* théologique du bien comprend trois grandes questions : 1° du bien en soi; 2° du bien en Dieu; 3° du bien dans les créatures. Relativement au bien en soi trois problèmes sont agités : 1. Le bien est-il identique avec l'être? 2. Notion du bien en soi; 3. Les espèces du bien en soi. Relativement au bien en Dieu trois questions également : 1. Dieu est-il bon? 2. Dieu est-il le bien suprême? 3. Est-il le bien par essence? Relativement au bien dans les créatures, trois questions principales : 1. Sont-elles bonnes? 2. Quel est leur rapport avec leur bien suprême? 3. Le bien et le mal.

Ces diverses questions sont abordées séparément chez saint Thomas et les scolastiques, systèmes faits. Dans les systèmes antérieurs, systèmes en devenir, nous ne pourrions les traiter à part sans morceler et rendre inintelligible la pensée des auteurs. Cette difficulté se rencontre surtout dans les systèmes d'inspiration platonicienne, où, la seule distinction admise pour les idées en soi étant la séparation ontologique, la question du bien en soi se confond avec celle de Dieu, le bien subsistant. Dans l'exposé de la première période nous devrons donc nous servir des neuf points de vue mentionnés, plutôt comme d'un questionnaire destiné à diriger notre travail que comme d'un cadre explicite. Nous les développerons au contraire selon leur ordre logique dans l'exposé de la seconde et, autant que faire se pourra, de la troisième période.

II. Première période, philosophique et patristique. — La notion du bien, arrêtée par saint Thomas, synthétise trois courants doctrinaux qui embrassent la totalité de l'histoire philosophique et théologique antérieure : 1° les doctrines antiques, représentées par Platon et Aristote; 2° les doctrines néoplatoniciennes tant de philosophes que de certains Pères alexandrins; 3° les doctrines traditionnelles, fondées principalement sur la sainte Écriture et communes à l'ensemble des Pères, auxquels il faudra ajouter les hérésies et les décisions canoniques.

I. Doctrines de Platon et d'Aristote. — 1° *Platon.* — Quoique la doctrine platonicienne du bien n'ait été connue de saint Thomas que par l'intermédiaire d'Aristote, *Metaph.,* l. I, c. VI, IX; l. II, c. VI; l. VI, c. XIV, XV, édit. Didot, il est nécessaire d'en rappeler les points principaux, à cause de son influence sur les doctrines alexandrines et patristiques. Nous en trouvons les éléments essentiels dans le *Philèbe,* la *République* et le *Timée.*

Dans le *Philèbe,* d'ailleurs consacré à la recherche du bien moral et du souverain bien, le bien est défini comme « parfait », τελεώτατον, « se suffisant à lui-même, et, l'emportant par là sur tout ce qui est » (commencement de la doctrine de l'antériorité du bien sur l'être), « comme l'objet que tout ce qui le connaît recherche, désire, veut saisir et posséder, au point de n'avoir cure que de ce qui est achevé par les biens » (antériorité du bien sur l'être dans l'ordre de la finalité). *Phileb.,* p. 20, l. 10-20; édit. Didot, t. I, p. 405. « Le bien ne peut être circonscrit par une seule idée; il en exige trois : la beauté, la mesure et la vérité; ces trois choses, considérées comme n'en faisant qu'une, sont la véritable cause du mélange (d'objets qui procurent la vie désirable), constituant le souverain bien, et cette cause étant bonne, par elle le mélange est bon. » *Ibid.,* p. 65, l. 20-25; p. 439. Ce n'est cependant ni le beau, τὸ σύμμετρον καὶ καλόν, ni le vrai, νοῦς καὶ φρόνησις, qui sont le premier bien, τἀγαθόν, mais bien la mesure, ἀλλὰ πρῶτον μέν πῃ περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον, καὶ καίριον καὶ πάνθ' ὁπόσα τοιαῦτα χρὴ νομίζειν τὴν ἀΐδιον ᾑρῆσθαι φύσιν, seul attribut qui convienne à une nature éternelle. Le beau est le second bien, l'intelligence le troisième. *Ibid.,* p. 66, l. 5-35; p. 440.

Quoi qu'il en soit de l'antériorité chronologique du *Philèbe* sur la *République* (cf. P. Tannery, *Sur l'exégèse platonicienne,* dans la *Revue philosophique,* novembre 1898, p. 519), c'est dans ce dernier ouvrage que nous trouvons l'exposition complète, au point de vue métaphysique, du bien. Socrate commence par constater l'existence de nombreuses choses belles et bonnes. De là il s'élève au beau et au bien, idéals auxquels nous rapportons ces choses belles et bonnes, celles-ci objet de la vision, ὁρᾶσθαί φάμεν, celles-là de l'intelligence et non de la vision, νοεῖσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δ' οὔ. *Civitas,* VI, p. 507, l. 24-40; édit. Didot, t. II, p. 120. Or, la vue est unie à son objet par un lien d'une très haute valeur, la lumière du soleil. L'œil donc ressemble au soleil, puisqu'il lui emprunte la faculté de voir, laquelle découle, pour ainsi dire, de l'un à l'autre. Et, de plus, le soleil, qui n'est pas la vue mais en est le principe, est aperçu par elle. *Civitas,* VI,

p. 508, l. 1-22; t. II, p. 121. Transposons ces idées dans l'ordre de l'intelligence et des intelligibles. Quand l'âme se tourne vers ce qui est éclairé par la vérité et l'être, elle pense (ἐνόησε), elle connaît ces objets, et apparaît ayant l'intelligence : quand elle se tourne au contraire vers ce qui est mélangé de ténèbres, elle n'a plus que des opinions et apparaît manquant d'intelligence. « Ce qui donne ainsi la vérité aux intelligibles et la faculté de connaître à l'intelligence, appelle-le l'idée du bien, estime-le comme la cause de la science et de la vérité connues par l'intelligence. Belles sont ces deux choses, la science et la vérité, mais plus belle est l'idée du bien qui en est distincte. Et comme dans le monde visible on a raison de penser que la lumière et la vue ont de l'analogie avec le soleil, alors qu'il serait faux de dire qu'elles sont le soleil; ainsi dans le monde intelligible, on peut regarder la science et la vérité comme des images du bien... Et de même que le soleil ne rend pas seulement visibles les choses visibles, mais leur donne la naissance, l'accroissement et la nourriture, lui-même demeurant inengendré, de même tu peux dire que les êtres intelligibles ne tiennent pas seulement du bien leur intelligibilité, mais encore leur être et leur essence (τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν), quoique le bien lui-même ne soit pas essence, mais quelque chose bien au-dessus de l'essence en dignité et en puissance. » *Civitas*, VI, p. 508, l. 35, 509[a]; t. II, p. 121, 122. C'est de cette page que procède tout le système alexandrin de Plotin et du pseudo-Denys l'Aréopagite; saint Augustin et son école s'en sont inspirés. Il a donc fallu la rapporter presque textuellement. Nous ferons remarquer que si l'être et l'essence sont considérés par Platon comme des générations du bien, l'essence seule, et non l'être, est refusée formellement au bien; que, de ce fait, la subsistance des idées, y compris de l'idée du bien, a droit à être interprétée comme l'ont fait Aristote, *loc. cit.*, et les alexandrins, voir plus loin, dans le sens d'une subsistance ontologique et non simplement idéale. — Il semble du reste que Platon lui-même considère ainsi l'idée du bien lorsqu'il l'identifie avec Dieu. C'est à un Dieu personnel que conviennent les paroles du l. II de la *République*.

« Dieu est essentiellement bon, et on n'en doit jamais parler d'autre sorte. » « Il est cause de tout ce qui se fait de bien. » « On doit n'attribuer les biens qu'à lui; quant aux maux, il en faut chercher une autre cause. » *Civitas*, II, p. 379, l. 25-45; t. II, p. 37. Mêmes idées dans le célèbre passage du *Timée:* « Disons donc pour quelle cause il a établi ce monde et tout ce qu'il renferme : il était bon! ἀγαθός ἦν. L'envie n'atteint pas ce qui est bon. Il a donc fait ce monde semblable à lui. Auteur de tout bien, ne voulant rien de mal dans la mesure du possible, il a ordonné tout ce qui était sans mesure et sans ordre. Il n'était et il n'est permis au Très Bon de faire autre chose que le Très Beau. » *Tim.*, p. 29, t. II, p. 205. A noter, dans ces deux passages, que le mal échappe au pouvoir organisateur du bien dans une certaine mesure, comme la matière informe, qui en est la racine et qui n'est pas bonne, n'étant pas l'œuvre du bien premier. *Tim.*, p. 52[b]; t. II, p. 219. Le dualisme semble être le fond de la théorie platonicienne, ce qui aura, pour la théologie et les hérésies qui s'inspireront d'elle, les plus notables conséquences.

2° *Aristote.* — Il prend à son compte la définition platonicienne : le bien est ce que tout désire. *Ethic. Nicom.*, l. I, c. I, n. 1, édit. Didot, t. II, p. 1. Mais il se refuse à considérer le bien comme une idée séparée, subsistante, génératrice de l'essence et de la connaissance des choses. Le bien est au contraire immanent à l'être dont il partage la divisibilité prédicamentale, ici substance, là qualité, ailleurs relation. *Ethic. Nicom.*, l. I, c. VI, n. 2, t. II, p. 4. Car, s'il était une idée commune (un genre), il serait confiné dans l'une des catégories (genres suprêmes). *Ibid.*, n. 3, 11. Il n'est pas davantage une idée équivoque, dont l'attribution aux êtres serait due au hasard (*æquivocum a casu* des scolastiques) — ceci vise la participation platonicienne du bien. *Ibid.*, n. 12. C'est plutôt une notion analogique qui se rencontre dans plusieurs êtres proportionnellement, selon leur nature, comme la vue est dite être dans l'âme par l'intelligence, dans le corps par le sens, ce qui suppose dans ces natures une relation à une raison commune. *Ibid.* Cette raison est pour le bien la raison de finalité. La raison de cause finale est constitutive du bien. *Natur. auscult.*, l. II, c. II, n. 5, édit. Didot, t. II, p. 264-265; *Metaph.*, l. IV, c. II, n. 7, t. II, p. 515; cf. l. I, c. II, p. 470. — Puisque le bien convient à l'être comme tel, il doit être attribué à Dieu qui est une substance. *Ethic. Nic.*, l. II, c. VI, n. 3, t. II, p. 4. Premier moteur immobile par mode de cause finale, Dieu est le désirable premier et le bien en soi, *Metaph.*, l. XI, c. VII, n. 2-4, t. II, p. 605, possédant l'être, la vie et l'intelligence. *Ibid.*, c. IX, n. 5, 8. — Le bien n'est donc pas une réalité unique et séparée comme le veut Platon, mais comme dans une armée, où le chef suprême dans sa raison détient le bien de tous, où tous s'ordonnent en vue du chef, ainsi, Dieu possède par lui-même le bien total et parfait, auquel, en s'ordonnant à lui, participent *formellement*, selon la dignité de leur nature, tous les êtres de l'univers. *Metaph.*, l. XI, c. X, t. II, p. 669. Cf. commentaire de S. Thomas, *In Metaph.*, l. XII, lect. XII.

Conclusion. — Au fond, ces deux grands systèmes, comme du reste tous les systèmes spiritualistes conscients d'eux-mêmes, constituent une réponse au système moniste de l'unité absolue de l'être posé par le génie des éléates au seuil de l'histoire de la pensée philosophique. Cf. *Phileb.*, 5, 6, p. 14[c]-17[a], p. 400-401; *Metaph.*, l. I, c. III, t. II, p. 473. Mais, tandis que Platon abandonne le monde de l'essence et de l'intelligence (l'être prédicamental) à la multiplicité, et se réfugie, pour sauvegarder l'unité foncière nécessaire, dans un monde idéal et supérieur à l'essence et à l'intelligence, jusque dans l'idée première du bien, Aristote, réfractaire à la pensée d'une réalité qui ne serait pas une essence, ni donc un objet d'intellection proprement dite, entreprend de résoudre sur place, sur le terrain de l'être, le problème de l'unité. Pour cela, il substitue à l'idée éléatique de l'un absolument indivisible, la notion de l'un indivisible dans sa raison commune, divisible et proportionnellement attribuable dans les êtres qui réalisent cette raison. Dans ce système l'unité absolue de l'être par soi n'est pas opposée à la multiplicité de l'être prédicamental, car elle est d'un autre ordre. Bien plus, la multiplicité de l'être prédicamental est relative à l'unité absolue de l'être par soi. La relation est possible grâce à la communauté analogique de tout ce qui a l'être. Elle doit exister, car il est dans la nature des choses que l'être par soi soit désirable par l'être participé. Ainsi le bien, comme du reste le vrai, suit l'être à tous ses degrés et fonde l'unité du monde, devenue unité d'ordre et de finalité, d'unité entitative immanente qu'elle est chez Parménide, transcendante et séparée, sans relation justifiable avec l'être des choses, qu'elle est chez Platon.

II. DOCTRINES NÉOPLATONICIENNES. — 1° *Philon le Juif.* — Procède de la Bible, d'Aristote, des doctrines orientales, surtout de Platon, témoin le dicton : « Ou Philon platonise ou Platon philonise. » Brucker, *Hist. crit. philos.*, Leipzig, 1742, t. II, p. 798. Ses doctrines sur Dieu sont inspirées exclusivement par les idées judaïques touchant l'ineffabilité du nom divin, dont, selon lui, l'existence seule peut être connue, non l'essence. De là ses contradictions lorsqu'il parle du bien en Dieu. Ritter, *Hist. de la philos. anc.*, Ladrange, 1836, t. IV, p. 358-360. Lorsqu'il veut sauvegarder l'incommunicabilité divine, il dit que Dieu n'est pas le bien

qu'il est au-dessus du bien : κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν. *De mundi opificio*, Francfort, 1691, p. 2. S'il est en humeur de platoniser, il cite le *Timée*. « Si quelqu'un veut pénétrer la cause par laquelle tout a été ouvragé, il ne se trompera pas en répétant le mot d'un ancien : le bien est le père et le créateur. ἀγαθὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ ποιητήν. » *De mundi opificio, ibid.*, p. 4. Pourquoi Dieu a-t-il fait ce qui n'était pas ? dit-il ailleurs : ὅτι ἀγαθὸς καὶ φιλόδωρος ἦν. *De nom. mutat.*, *ibid.*, p. 1051. Cf. *De allegor.*, l. II, *ibid.*, p. 75 : ἀρχὴ γενέσεως... ἀγαθότης... τοῦ Θεοῦ ἣν ἐχαρίσατο τῷ μετ' αὐτὸν γένει. La matière elle même, quoique mauvaise, est engendrée par Dieu : « Il fallait, pour manifester le meilleur, que le père fût engendré par la puissance de la bonté de Dieu. » *De alleg. legis*, l. II, p. 74. Il semble cependant qu'en attribuant la bonté à Dieu, Philon n'abdique pas l'ineffabilité du nom divin. C'est dans un sens causal et non formel qu'il concède à Dieu la bonté. Ὁ Θεὸς γὰρ ἀγαθότητος ἐστι τοῦ αἰτίου ὄνομα. *De allegor.*, l. II, *ibid.*, p. 74. Ces idées sont trop peu liées et précises pour avoir influencé dans un sens déterminé la théologie du bien. Elles sont à relever comme le premier témoignage que nous ayons de la fusion des notions révélées et platoniciennes concernant l'idée du bien.

2° *Numénius*. — Cité par Clément d'Alexandrie, il est donc vraisemblablement antérieur à 200. Sa conception du bien ne nous est connue que par les fragments conservés par Eusèbe. La note en est éclectique avec une dominante platonicienne : « Il faut que celui qui traite du bien, après avoir invoqué à l'appui de sa thèse le témoignage de Platon et de Pythagore, en appelle aux nations célèbres, qu'il expose les cérémonies, les dogmes et les institutions des Brahmes, des Juifs et des Mages qui se trouvent d'accord avec Platon. » Eusèbe, *Præpar. evang.*, l. X, c. VII, *P. G.*, t. XXI, col. 694. Quoique non chrétien, il connaît spécialement Moïse, *ibid.*, c. VIII, col. 695, dont il disait : « Qu'est-ce que Platon sinon Moïse parlant grec ? » Clément d'Alexandrie, *Strom.*, l. I, c. XXII, *P. G.*, t. VIII, col. 896. A son contact avec les Orientaux, il doit d'hypostatiser résolument les idées platoniciennes, à Moïse l'ineffabilité du nom divin, à Moïse et à Aristote de n'avoir pas poussé aussi loin que Plotin la séparation du bien et de l'être. « Il n'y a aucun moyen de connaître le bien, ni par l'analogie du sensible, ni par aucun objet..., il faut un art divin pour y parvenir. » *Præp. evang.*, l. XI, c. XXII, *P. G.*, t. XXI, col. 904. « Le premier Dieu est le bien absolu; son image est le démiurge bon qui conçoit l'idée du bien et, en tant qu'elle le contemple, est le second Dieu, en tant qu'elle engendre l'essence, est un démiurge. Ensuite vient l'essence, autre celle du premier, autre celle du second; enfin l'image de l'essence du second Dieu est le monde, orné par la participation du beau. » *Præp. evang.*, l. XI, c. XXII, *P. G.*, t. XXI, col. 906. Ce sont manifestement les doctrines de Plotin en formation. Comme son prédécesseur Alcinoüs (Ier siècle), Numénius semble ne connaître encore que deux hypostases. M. N. Bouillet, se basant sur ce que l'intelligence est nommée parfois premier Dieu par Numénius, estime vraisemblable d'identifier le premier Dieu de Numénius avec le second de Plotin. *Les Ennéades de Plotin*, Paris, 1857, t. I, p. CII, note. Cela est contraire au texte cité, qui tend à dédoubler plutôt le second Dieu en intelligence et en démiurge, celui-ci correspond à l'âme universelle, troisième Dieu de Plotin. A l'appui de notre manière de voir, nous possédons un texte où le premier Dieu de Numénius est investi de l'unité suprême propre au bien platonicien, supérieur à l'intelligence et à l'essence : « Le second Dieu n'est pas bon par lui-même, mais par participation du premier. Celui-ci est donc le bien par soi..., d'où Platon enseigne que le bien est un. » *Ibid.* On pourrait citer aussi l'opinion d'Alcinoüs, commentateur antérieur à Plotin, qui ne reconnaît que le bien suprême, τιμιώτατον καὶ μέγιστον, et le bien nôtre, ἡμέτερον, quoiqu'il s'agisse plutôt dans ce second membre du bien moral. Cf. Petau, *Dogm. theol.*, Paris, 1865, t. I, p. 495. Voir tous les textes de Numénius concernant le bien, réunis et traduits dans l'ouvrage de M. N. Bouillet, *loc. cit.*

3° *Origène* († 254). — S'il restait quelque doute sur la distinction de l'Origène chrétien et du condisciple de Plotin à l'école d'Ammonius Saccas, la différence de leurs doctrines concernant le bien suffirait à le dissiper. Origène doit être rangé parmi les purs traditionnels. Exemple : « Il est écrit dans l'Exode : le Seigneur a dit à Moïse : l'Existant : voilà mon nom. Suivant nous qui nous glorifions d'être de l'Église, c'est le *Dieu bon* qui parle ainsi, celui-là même que le Sauveur a célébré disant : Personne n'est bon, sinon Dieu seul, le Père. Et donc être bon et exister sont identiques, Οὔκουν ὁ ἀγαθός τῷ ὄντι ὁ αὐτός ἐστιν. » *In Joa.*, l. II, 7, *P. G.*, t. XIV, col. 135. C'est d'ailleurs à la bonté de Dieu qu'il rapporte, comme Platon, la création. *De principiis*, l. II, c. IX, 6, *P. G.*, t. XI, col. 230. Il va même trop loin dans cette voie; car, pour assurer la bonté de l'œuvre divine, il refuse de voir dans l'inégalité des créatures une œuvre bonne. Il considère comme un mal et attribue au péché des anges l'inégalité des êtres de l'univers, *ibid.*, col. 230 sq.; cf. l. I, c. VII, col. 17, opinion que saint Thomas qualifie d'erronée. *Sum. theol.*, Iª, q. LXVII, a. 2 : *Utrum creatura corporea sit facta propter Dei bonitatem.*

4° *Plotin* († 270). — Il prétend reproduire la doctrine originale de Platon. *Vᵉ Ennéad.*, l. I, 8. En réalité, il l'accommode définitivement à la théorie orientale des hypostases. On ne peut apprécier justement la doctrine du pseudo-Denys l'Aréopagite et de Proclus, si l'on n'a pas une notion étendue des idées de Plotin : Il y a trois hypostases, le Bien ou l'Un, l'Intelligence et l'Ame universelle. *Iʳᵉ Ennéad.*, l. VII. Au-dessous de ces hypostases est le monde multiple et changeant. C'est par la participation du Bien qu'est engendrée l'Intelligence, qui à son tour engendre l'âme; de l'âme procède le monde et la matière elle-même, éternellement engendrée par elle. *IIᵉ Ennéad.*, l. IX. — Le Bien est identique à l'Un. On ne peut dire qu'il lui convient, car ce serait indiquer qu'il lui est postérieur. *Vᵉ Ennéad.*, l. III. Il n'est pas la pensée (contre Aristote), mais il est au-dessus de la pensée. *Vᵉ Ennéad.*, l. VI, VII, 37, 40. Il ne pense pas. *Ibid.*, 36. « Quel besoin l'œil aurait-il de voir s'il était lui-même la lumière ? » *Ibid.*, 41. Il n'est pas bon, mais il est le bien. *Vᵉ Ennéad.*, l. V. — Le Bien est supérieur à l'Être. *Ibid.* L'Être qui est multiple, étant divisé en plusieurs genres, ne saurait s'identifier avec le Bien qui est l'Un. *VIᵉ Ennéad.*, l. II. On peut penser le Bien sans dire qu'il est. Il n'est ni essence, ni acte. *VIᵉ Ennéad.*, l. VII, 37. Le Bien à proprement parler n'est pas. *VIᵉ Ennéad.*, l. VII, 38; l. VIII, 10. — Être désirable est un caractère du Bien, non sa définition. Il faut qu'il soit désirable, mais ce n'est pas parce qu'il est désirable qu'il est le Bien, c'est parce qu'il est le Bien qu'il est désirable. *VIᵉ Ennéad.*, l. VII, 25. Par le désir qu'il engendre le Bien est premier dans l'ordre de production. *Vᵉ Ennéad.*, l. V, 9. L'intelligence est le vestige du premier, *VIᵉ Ennéad.*, l. VII, 18, car, « penser c'est se tourner vers le Bien et y aspirer : l'aspiration au Bien engendre donc la pensée. » *Vᵉ Ennéad.*, l. VI, 16. L'intelligence aspire au Bien avant de concevoir l'essence. *IIIᵉ Ennéad.*, l. VIII, 10. Cette aspiration au Bien est une sorte de tact, ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἐπαφή, *VIᵉ Ennéad.*, l. VII, 36, une intuition silencieuse, *VIᵉ Ennéad.*, l. IX, 9, où se manifeste la lumière génératrice de l'intelligence et de l'essence intelligible. *VIᵉ Ennéad.*, l. I, VII, 36. — Incapable d'embrasser le Bien dans sa plénitude et son Unité, l'Intelligence le brise en mille fragments et le rend multiple pour le

posséder par parties. De là les essences. *VIe Ennéad.*, l. VII, 15, les types intelligibles, dont le caractère général est d'être conformes au bien. Ce caractère commun fonde l'unité de l'être universel, divisé par l'intelligence, indivisé dans sa relation au Bien. *VIe Ennéad.*, l. IV, V. L'intelligence est donc multiple et une, « non comme une maison, mais comme une semence intérieurement multiple. » Elle possède le bien par les formes. Elle n'est pas le Bien : elle n'est que bonne. *VIe Ennéad.*, l. VII, 7. — L'essence intelligible, illuminée par le Bien, est divisée à son tour par l'âme universelle. *VIe Ennéad.*, l. VII, 21. Cette illumination est nécessaire, car tout aspire au Bien, mais non pas à l'Intelligence. *Ibid.*, 20. Par cette aspiration l'âme reçoit de l'Intelligence les raisons séminales ou formes auxquelles, sous son influence démiurgique, la matière participe, constituant ainsi le monde. *Ve Ennéad.*, l. IX, 3. La matière par elle-même est le non-être, l'informe. *IIe Ennéad.*, l. IV, 10, le mal, *ibid.*, 16, dont l'existence procède cependant du bien par l'intermédiaire de l'âme : elle marque le dernier degré possible de l'éloignement du bien. *Ire Ennéad.*, l. VIII, 7 ; cf. trad. N. Bouillet, t. III, p. 129, note. Le monde, au contraire, est bon, suspendu au bien. *IIIe Ennéad.*, l. II, 3.

5° *Le pseudo-Denys l'Aréopagite* (ve siècle). — Si Plotin prétend donner le sens exact de Platon, le pseudo-Denys l'Aréopagite entend fonder sa doctrine, spécialement celle des *Noms divins* où se trouve son exposition du Bien, uniquement et exclusivement sur la sainte Écriture. *De div. nom.*, c. I, 2, 4, *P. G.*, t. III, col. 587, 598 ; c. II, 1, col. 635 ; c. IV, 4, col. 699, etc. ; cf. *Corderii observ. generales in Dionys. op.*, *P. G.*, t. III, col. 78. C'est en conformité avec la parole de l'Exode, III, 14 : *Je suis Celui qui suis*, qu'il reconnaît l'Être à Dieu, au degré éminent de super-essence, ὢν ἐστιν ὁ Θεὸς ὑπερουσίως. *De div. nom.*, c. I, 6, *P. G.*, t. III, col. 596 ; c. II, 11, col. 650 ; c. V, 2, col. 817. Le Bien en Dieu n'est pas d'ailleurs une autre réalité que l'Être. *Ibid.* Il est véritablement existant, ὄντως ὄν. Dieu est la cause de toutes les choses existantes, contenant en soi absolument et infiniment tout l'Être. *Ibid.*, 4, col. 818. L'usage fréquent que le pseudo-Denys fait du mot ὑπέρ en l'accolant à tous les attributs ontologiques pour les transposer en Dieu, indique sa préoccupation de concilier Platon, qui nomme Dieu, et la Bible, qui déclare son nom incommunicable et inaugure le moyen de solution par attribution éminente que développera la théologie traditionnelle. Cependant les préoccupations platoniciennes reprennent le premier pas quand il s'agit de comparer les noms de Bien et d'Être. Le nom d'Être ne convient à Dieu qu'à raison de son premier don, ὡς ὢν ὁ Θεὸς ἐκ τῆς πρεσβυτέρας τῶν ἄλλων αὐτοῦ δωρεῶν ὑμνεῖται, *De div. nom.*, c. V, 5, 6, *P. G.*, t. III, col. 820, tandis que le nom du Bien est au-dessus de toutes les émanations, c. III, 1, col. 679. Ce nom surpasse tout autre nom, c. I, 7, 8, col. 598. Il désigne l'essence divine elle-même, l'origine de la divinité, c. IV, 1, col. 693. — Cette priorité du Bien sur l'Être provient du point de vue dynamique où se place le pseudo-Denys. Il suit l'ordre des émanations, dit Corderius, *P. G.*, t. III, col. 686, de causalité, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. VI, a. 2, ad 1um, 2um ; q. XII, a. 11, ad 2um, ainsi qu'il appert de nombreux passages, par exemple *De div. nom.*, c. IV, 10, *P. G.*, t. III, col. 705. De là vient que le Bien est, dans la pensée du pseudo-Denys, plus universel que l'être, s'étendant à ce qui n'est pas, c'est-à-dire à la matière, qui, pour le pseudo-Denys, contre Platon, a une bonté, *De div. nom.*, c. IV, 38, *P. G.*, t. III, col. 730, tandis que l'être n'embrasse que ce qui est, *ibid.*, c. III, IV, 3, col. 698 ; c. V, 1, col. 817, extension qu'il faut entendre avec saint Thomas dans l'ordre d'influence causale (*loc. cit.*). — Les hypostases plotiniennes sont reconnaissables chez le pseudo-Denys, malgré les métamorphoses subies. A l'Intelligence sont substitués les anges, à l'Ame universelle les âmes créées, particulièrement les âmes saintes, au monde les corps célestes, les substances corporelles, la matière première. *Ibid.*, c. IV, 2-4, col. 696-697. Tous ces êtres naissent et vivent par le désir du Bien. Mais l'intuition extatique du Bien par la première Intelligence est remplacée par l'Amour, et c'est un lien d'amour qui soude entre eux et au Bien les degrés hiérarchiques des êtres. *Ibid.*, c. IV, 10, 11, col. 705-714.

6° *Proclus* († 485). — Il a influencé la théologie du bien par sa στοιχείωσις θεολογική, dont saint Thomas paraît avoir eu en main la traduction par G. de Mœrbeke (1268) lorsqu'il commente le livre *De causis*, qui n'est lui-même que le traité susdit de Proclus, remanié par un Arabe du xe siècle. S. Thomas, *In lib. de causis comment.*, lect. I. Cf. Bardenhewer, *Die pseudo-aristoteliche Schrift über der Reine Güte*, Fribourg-en-Brisgau, 1882. Proclus se rattache à l'école néoplatonicienne, mais débarrassée définitivement de toute préoccupation éléatique. Jules Simon, dans le *Dictionnaire philos.* de Franck, Paris, 1851, t. V, p. 237. C'est dire qu'il considère Dieu et la créature comme deux êtres distincts et les rattache nettement par le lien créateur. L'influence platonicienne est exclusive dans ses commentaires sur Platon sur les endroits cités plus haut des IIe et IVe livres de la *République* et du *Timée*. Il distingue trois sortes de biens comme Platon (voir les textes cités par Petau, *Dogmata theol.*, Paris, 1865, p. 489, 495, 496, notes, et par Thomassin, *Dogmata theologica*, l. II, c. VII, n. 5, Paris, 1864, t. I, p. 109), caractérisés : 1° par le bien absolu, 2° l'intelligence et l'essence et 3° la puissance, mais ces trois dieux ne semblent plus être, dans le traité des causes du moins, qu'une seule chose : *Non est bonitas nisi per suum esse et suum ens et suam virtutem : siquidem bonitas et virtus et ens sunt res una*, trad. latine suivie par saint Thomas, *De causis*, lect. XX. Ailleurs : *Res autem simplex quæ est bonitas est una, et unitas ejus est bonitas, et bonitas est res una. Ibid.*, lect. XXII. C'est par la création que Dieu communique sa bonté. *Quoniam creans est res. Ibid.*, lect. XXII. L'intelligence est la première causée. *Ibid.*, lect. XXIII. Par elle la bonté première cause l'âme universelle, la nature et les autres choses. *Ibid.*, lect. IX. Mais, et c'est ici l'élément original que Proclus cède à la théologie scolastique, la production des choses par un agent inférieur n'empêche pas la causation directe de ces choses selon un mode supérieur, par la cause première. *Ibid.*, lect. I. *Si omnis causa dat causato suo aliquid, tunc procul dubio ens primum dat causatis suis omnibus esse. Ibid.*, lect. XVIII. *Prima rerum creatarum est esse.* Lect. IV. *Ens primum quietum est causa causarum et si primum ipsum dat esse omnibus tunc ipsum dat eis per modum creationis.* Lect. XVIII. Le premier Bien identique à l'Être et créateur de l'Être en toutes choses, telle est la notion que la philosophie néoplatonicienne livre dans son dernier effort, le traité des causes, à la théologie traditionnelle. On trouvera dans Thomassin une intéressante exposition critique, *ad trutinam SS. Patrum*, des doctrines philosophiques platoniciennes concernant le Bien. *Dogmata theologica*, Paris, 1874, t. I, p. 107-119.

III. DOCTRINES TRADITIONNELLES. — Nous entendons par là la théologie du bien, qui se fonde uniquement sur les textes de l'Écriture dont elle emprunte les locutions, où les préoccupations d'École n'apparaissent que passagèrement sous la forme du langage courant. Certains psaumes où il est question de la bonté de Dieu, par exemple CV, CVI, CXVII, CXVIII, ou encore certains mots de l'Evangile, par exemple : *Nemo bonus nisi unus Deus*, Marc., X, 18, ou encore la réfutation par l'Écriture des opinions gnostiques manichéennes ou ariennes, sont l'occasion de ces exposés. Ce n'est guère que chez saint

Augustin et Boèce que l'on peut trouver une suite d'idées. Nous parcourrons donc successivement : 1° les Pères grecs; 2° les Pères latins; 3° saint Augustin; 4° Boèce ; 5° les hérésies et les décisions canoniques.

1° *Pères grecs.* — Clément d'Alexandrie († 215) : « Dieu est le bien, non pas dans le sens où avoir une vertu est un bien : mais dans le sens où la justice est dite être bonne, non parce qu'elle possède une vertu, car elle est elle-même une vertu, mais parce qu'elle est elle-même bonne de soi et par soi, καθ' αὑτὴν καὶ δι' αὑτήν. » *Pædag.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. VIII, col. 326. — Saint Grégoire de Nazianze († 389) sur le texte, *nemo bonus,* Luc., XVIII, 19 : « Être souverainement bon n'appartient qu'à Dieu : et cependant l'homme partage ce nom. » *Orat.*, XXX, 13, *P. G.*, t. XXXVI, col. 121. — Saint Jean Chrysostome († 407) : « Le ciel, la terre, la mer, tout pour nous! n'est-ce pas là œuvre de bonté, dis-moi? » *Homil.*, III, *in epist. ad Philem.*, *P. G.*, t. LXII, col. 718. — Saint Grégoire de Nysse († 395) « Cette nature qui dépasse toute notion de bien et de perfection, qui n'a besoin d'aucune des choses qui concernent le bien, étant elle-même la plénitude, πλήρωμα, du bien, n'étant, pour être bonne, tributaire d'aucun bien, mais la nature même du bien..., ne saurait rien désirer. » *De anim. et resurr. dialogus, P. G.*, t. XLVI, col. 92-94; cf. table du t. XLVI, col. 1252. « Le bien suprême, comme il est véritablement (ἀγαθὸς) bien, ainsi a-t-il donné le bien à ce qui est par lui. » *Homil.*, VII, *in Eccl.*, *P. G.*, t. XLIV, col. 725. « Quel est le caractère de la véritable bonté?... n'est-ce pas d'être bon (καλόν) par soi, selon sa propre nature, pour tous et toujours bonne? » *Orat. de mortuis, P. G.*, t. XLVI, col. 500. — Synésius († 413) veut que le nom de bon, appliqué à Dieu par le consentement de tous les peuples, ne signifie pas un attribut absolu, mais exprime la qualité d'auteur des biens. *De regno, P. G.*, t. LXVI, col. 1067. — Cyrille d'Alexandrie († 444) insiste sur la sincérité et la substantialité de la bonté divine. *Dial.*, I, *de Trin., P. G.*, t. LXXV, col. 704. « C'est le bien, dit-il encore, qui amène du non-être à l'être, et fait être ce qui n'a pas encore l'avantage d'être. » *Dial.*, IV, *de Trin.*, col. 892. — Saint Jean Damascène loue la doctrine du pseudo-Denys, qui fait du bien le premier nom de Dieu, « car, dit-il, il n'est pas permis de dire que Dieu est, ensuite qu'il est bon. » *De fide orthod.*, l. I, c. XII, *P. G.*, t. XCIV, col. 8; néanmoins il tient que le nom du bien ne manifeste pas, comme le nom d'être, l'essence divine, τὸ δὲ ἀγαθὸν καὶ δίκαιον... παρέπονται τῇ φύσει, οὐκ αὐτὴν τὴν οὐσίαν δηλοῖ. *Ibid.*, c. X, col. 838. — Saint Maxime († 662), scoliaste du pseudo-Denys, répète que Dieu n'a pas la bonté accidentellement, comme nous avons les vertus, mais qu'il est la substance même du Bien. *In c. IV De div. nom.*, *P. G.*, t. IV, p. 240.

2° *Pères latins.* — Tertullien : *Bonus natura Deus solus, qui cum quod est sine initio habet, non institutione habet illud sed natura. Adv. Marcion.*, l. II, c. III, *P. L.*, t. II, col. 287. — Lactance († 340) loue Euclide de Mégare d'avoir dit que le souverain Bien est toujours semblable et identique, etc. *Inst.*, l. III, n. 11, 12, *P. L.*, t. VI, col. 380, etc. — Saint Ambroise († 397) : *Quod divinum est, id bonum est, et quod bonum divinum. De fuga sæc.*, VI, *P. L.*, t. XIV, col. 386. *Proprium Dei est ut bonus sit. In Ps. CXVIII,* litt. IX, *P. L.*, t. XV, col. 1326. — Saint Léon le Grand († 461) : *Deus omnipotens et clemens cujus natura bonitas. Serm.*, II, *de Nativ.*, *P. L.*, t. LIV, col. 194. — Saint Prosper d'Aquitaine († 463) : *Quantum et quale bonum sit Deus etiam ex hoc evidenter ostenditur quod nulli ab eo recedente bonum est. In Aug. Sent.*, 294, *P. L.*, t. LI, col. 470. — Saint Fulgence († 533) : *Et quia summe bonus est, dedit omnibus naturis, quas fecit, ut bonæ sint, non tamen tantum bonæ, quantum creator omnium bonorum qui non solum summe bonus, sed etiam summum atque incommutabile bonum est. De fide ad Petrum,* c. III, *P. L.*, t. LXV, col. 683. — Isidore de Séville († 436) commence en ces termes son livre dit *De summo bono : Summum bonum Deus est quia incommutabilis est et corrumpi omnino non potest. Creatura vero bonum sed non summum est quia mutabilis est,* etc. *Sent.*, l. 1, c. I, n. 1, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 537. — Richard de Saint-Victor († 1173) résume la pensée des Pères en rattachant la bonté divine à sa perfection et en déduisant d'elle tous les genres de biens. *De Trinit.*, l. II. Cf. Petau, *loc. cit.*, p. 501. — Pierre Lombard († 1164) : *Qui omnium quæ sunt auctor est, et ad cujus bonitatem pertinet ut sit omne quod est, boni tantummodo causa est. Sent.*, l. I, dist. XCXI, n. 12. Cf. Joh. Nep. Espenberger, *Die Philosophie des Petrus Lombardus,* Munster, 1901. p. 132-133.

3° *Saint Augustin* († 430). — Son traité *De natura boni, P. L.*, t. XLII, traite la question sous presque tous ses aspects. Au premier abord, il est difficile de ne pas voir un écho des formules néoplatoniciennes dans la sentence si souvent utilisée par saint Thomas, cf. *Sum. theol.*, Iª, q. V, VI, et lieux parallèles : *Quia Deus bonus est sumus ; et in quantum sumus boni sumus. De doct. christ.*, l. I, 32, *P. L.*, t. XXXIV, col. 32. Mais pour saint Augustin l'être convient formellement à Dieu comme le bien : *Vere enim ipse est quia incommutabilis est... Ei ergo qui summe est non potest esse contrarium nisi quod non est : ac per hoc sicut ab illo est omne quod bonum est, sic ab illo est omne quod naturaliter est; quoniam omne quod naturaliter est, bonum est. De nat. boni*, c. XIX; cf. c. I, XII, XIII, *P. L.*, t. XLII, col. 551, 555, 558. *Bonum bona faciens sicuti est proprie sic et bonum proprie... sublatis de medio omnibus quibus appellari possit et dici, Deus ipsum esse se vocari respondit; et tanquam hoc esset ei nomen : Hoc dices eis, inquit : Qui est misit me... Est enim est, sicut bonorum bonum bonum est. Enar. in Ps. CXXXIV*, n. 4, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1741; cf. *De Trin.*, l. VII, 5, *P. L.*, t. XLII, col. 942. — De ces textes on peut conclure également que les créatures sont bonnes. Cf. *De nat. boni*, c. XXXVI, *P. L.*, t. XLII, col. 562. Leur bonté consiste dans la mesure, la spécification et l'ordination, *modus, species et ordo,* dont le mal n'est autre chose que la corruption, *De nat. boni*, c. III, col. 553; c'est leur bonté d'intégrité : *omnes creaturæ habent quoddam bonum suum, integritatis suæ et perfectionis suæ naturæ. In Ps. CII, P. L.*, t. XXXVII, col. 1322. Le mal n'est donc pas un principe (contre les manichéens), mais une privation; l'inégalité des êtres n'est pas la conséquence d'une faute (contre Origène). *De civ. Dei*, l. XI, 22-23, *P. L.*, t. XLI, col. 335-336. — La littérature augustinienne de la question est trop considérable pour qu'on puisse la citer. Cf. la table, *P. L.*, t. XLVI, col. 118-123, et Petau, *loc. cit.* Aux textes rapportés, qui sont essentiels, ajouter celui-ci qui résume toute la doctrine : *Bonum hoc et bonum illud : tolle hoc et illud et vide ipsum bonum si potes : ita Deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. De Trinit.*, l. VIII, c. III, *P. L.*, t. XLII, col. 950; cf. t. XXXII, col. 1265-1274.

4° *Boèce* († 525). — Ce n'est pas tant par les proses de la *Consolation philosophique*, où se trouvent au sujet du bien spécialement en Dieu de nombreux passages relevés par Petau, *Dogm. theol.*, l. VI, c. I-IV, Paris, 1865, p. 488-518, que Boèce a influencé la théologie du bien, mais par un petit traité « authentique », Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, Paris, 1899, t. III, p. 161, connu sous le nom de *De hebdomadibus* au moyen âge, commenté par Gilbert de la Porrée, *P. L.*, t. LXIV, col. 1314, Albert le Grand (Echard, *Script. O. P.*, t. I, p. 181, *Logicalia*, n. 49, *in lib. Boet. de divisionibus*) et saint Thomas, édit. Piana, *Opusc.*, LXIX; édit. Parme, 1864, t. XVII, p. 339. Son titre : *Quomodo substantiæ*

in eo quod sint, bonæ sint, cum non sint substantialia bona, *P. L.*, t. LXIV, col. 1311, le place d'emblée au centre des préoccupations de la controverse patristique contre les néoplatoniciens et manichéens : il résume la plupart des textes que l'on a pu lire. Boèce explique, dans un texte demeuré célèbre, qu'il s'est appliqué à la concision, sans craindre l'obscurité : le commentaire de Gilbert complique encore la lecture. Celui de saint Thomas permet cependant de se rendre compte de la pensée de l'auteur. Boèce établit que le premier bien, parce qu'il est, en cela même qu'il est, est le bien ; que la créature, par cela même qu'elle dérive de celui dont l'être même est le bien, est aussi bonne. Cette dérivation du bien absolu est la raison de la bonté des choses inhérente à leur existence : *Illud enim* (le bien premier), *quoquomodo sit, bonum est in eo quod est non enim aliud est præterquam bonum ; hoc autem* (le bien dérivé), *nisi ab illo esset, bonum fortasse esse posset, sed bonum, in eo quod est, esse non posset. P. L.*, t. LXIV, col. 1313. Il faut entendre, avec saint Thomas, que, selon Boèce, il y a dans les choses une double bonté, l'une qui les fait être chacune selon sa nature, et cette bonté dérive directement du premier bien : c'est à son sujet que Boèce affirme que les choses sont bonnes en tant qu'elles sont; l'autre, est la bonté synonyme de perfection d'un être, et cette bonté n'appartient pas aux biens créés de par leur essence, mais en vertu de perfections surajoutées, à titre d'accidents de l'essence. En Dieu seul cette seconde bonté est essentielle, d'où il est le bien absolu et par essence. S. Thomas, *In Boet. de hebd.*, lect. IV, § ult.; cf. *Sum. theol.*, Ia, q. V, a. 1, ad 1um; q. VI, a. 3. — Gilbert de la Porrée, *P. L.*, t. LXIV, col. 1326, interprète la dérivation du bien second dans le sens d'une dénomination extrinsèque. Son opinion est réfutée par saint Thomas, *Quæst. de veritate*, q. XXI, a. 4. Il suffit de lire les neuf règles de solution, posées par Boèce en tête de son traité, pour se convaincre que l'être et la bonté sont participés, selon lui, formellement par les créatures, par exemple 2a *regula : at vero id quod est, accepta essendi forma, est atque consistet. Ibid.*, col. 1311.

3° *Hérésies et décisions canoniques.* — 1. *Hérésies.* — Nous citerons : *a.* les gnostiques, dont les uns, les alexandrins, se rattachent au dualisme platonicien du bien premier et de la matière mauvaise, tandis que les autres, les syriens, procèdent des conceptions orientales et poussent le dualisme des deux principes jusqu'à ses dernières extrémités, voir GNOSTICISME ; *b.* Origène déjà cité pour sa doctrine de la création des choses matérielles conséquence d'une faute, voir ORIGÈNE ; *c.* les manichéens qui reprennent les idées du gnosticisme syrien, voir MANICHÉISME; *d.* les ariens, qui s'appuyant sur le texte : *Nemo bonus nisi solus Deus*, et sur l'idée platonicienne du second bien engendré par le premier bien, τοῦ τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, l. VI de la *République*, ne concèdent au Verbe de Dieu qu'une bonté participée, voir ARIANISME, t. I, col. 1786, 1787; *e.* les priscillianistes, albigeois, et autres sectes issues du manichéisme.

2. *Décisions canoniques* (antérieures à saint Thomas). — *a.* Toutes les formules de symboles et les condamnations relatives au dualisme des deux principes concernent la question du bien. Cf. Denzinger, *Enchiridion*, 9e édit., Wurzbourg, 1900, p. 448, *Index*, § *Duplex principium bonum et malum* [illegible], col. 130. — *b.* Les 6e, 8e, 9e et 10e propositions de Turribius au sujet des erreurs priscillianistes. Denzinger, n. 103-107. — *c.* Les 2e et 3e canons des décisions du Ve concile œcuménique contre Origène. Denzinger, n. 188-189. — *d.* La profession de foi prescrite par Innocent III aux vaudois repentants. Denzinger, n. 367-373. — *e.* Le premier chapitre du IVe concile de Latran en 1215. Denzinger, n. 355.

Ces diverses décisions établissent l'unité et la bonté de la cause créatrice de la nature spirituelle et corporelle, la création sans intermédiaire de l'une et de l'autre, la bonté naturelle originelle des anges, des âmes humaines, des choses corporelles, du démon lui-même qui s'est rendu mauvais par sa faute, enfin comme conséquence, l'innocuité en soi de l'usage de tous les aliments, y compris des viandes.

III. DEUXIÈME PÉRIODE : SAINT THOMAS D'AQUIN. — Il serait intéressant de suivre les différentes systématisations de la doctrine du bien chez les premiers scolastiques et les contemporains de saint Thomas, des Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Bonaventure. Nous indiquons seulement ce travail trop considérable pour être abordé dans un dictionnaire et dont les textes ne sont pas tous publiés. On retrouve d'ailleurs chez les scolastiques postérieurs que nous examinerons des opinions équivalentes. Si l'on veut, on pourra ne voir dans ce travail sur la doctrine de saint Thomas qu'un échantillon de ce que l'on pourra faire sur les théologiens de l'époque. Un coup d'œil sur les *Indices* des œuvres complètes de saint Bonaventure au mot *Bien* fera voir la conformité des vues des deux principaux auteurs du XIIIe siècle, Quaracchi, 1901, t. IX, p. 38-39.

Nous reprenons ici les neuf questions posées au début de cet article et au sujet de chacune d'elles nous donnerons : 1° la liste des principaux textes de saint Thomas où elle se trouve traitée; 2° la liste des documents antérieurs relatifs au bien qu'il a consultés; 3° l'indication de sa solution.

I. LE BIEN EN SOI. — A. *Identité avec l'être et antériorité de l'être.* — 1° *Textes.* — *Sum. theol.*, Ia, q. V, a. 1-3; *Cont. Gent.*, l. II, c. XLI; l. III, c. XX; *De veritate*, q. I, a. 1, corp., ad 5um; q. XXI, a. 1, 3; *Quæst. disp. de potentia*, q. IX, a. 7, ad 5um, 6um; *In Sent.*, l. I, dist. VIII, q. I, a. 3; dist. XIX, q. V, a. 1, ad 2um, 3um.

2° *Sources.* — Écriture sainte : Exod., III, 14; Is., V, 20; Matth., XXVI, 26; I Tim., IV, 4. — Aristote, *III Metaphys.*; *I Ethic.*; S. Augustin, *De doctrina christiana*; pseudo-Denys, *De divin. nom*; S. Maxime, *In lib. de div. nom*; Boèce, *De hebdomadibus*; *De consol. philos.*, l. III; *Liber de causis*; Avicenne, *Metaph.*, l. I, c. IX.

3° *Solutions.* — 1. Le bien n'a pas d'autre réalité que l'être. — 2. Il en diffère par la raison d'appétibilité. — 3. Deux bontés dans les êtres : celle qu'ils ont du fait qu'ils sont; la bonté complémentaire qu'ils ont, du fait qu'ils ont la perfection qui leur est due (explication de la doctrine de Boèce et de saint Augustin). — 4. La raison d'être est antérieure à la raison de bien. — 5. La raison de bien est antérieure à celle d'être dans l'ordre de causalité (explication de la doctrine des platoniciens, du pseudo-Denys et du *Liber de causis*). — 6. Tout être, en tant qu'être, est bon. — 7. Le bien ne détermine pas l'être comme une forme surajoutée, mais comme une propriété immanente (transcendantale). — 8. La matière première n'étant pas en acte, n'est pas bonne absolument, mais par participation : les nombres et les figures n'ont pas par eux-mêmes de bonté à cause de leur état d'abstraction qui les soustrait à l'être réel.

B. *Notion du bien en soi.* — 1° *Textes.* — *Sum. theol.*, Ia, q. V, a. 4, 5; cf. a. 2, ad 1um; q. VI, a. 1, ad 1um; Ia IIæ, q. LXXXV, a. 4; *Cont. Gent.*, l. I, c. XL; *Quæst. disp. de verit.*, q. I, a. 8, ad 12um; q. XXI, a. 1, 6; *In Sent.*, l. I, dist. XXXIX, q. II, a. 1, ad 4um; *Comment. in lib. de div. nom.*, c. I, lect. III; *In II Phys.*, lect. V.

2° *Sources.* — Écriture sainte : Sap., XI, 21; Aristote, *II Phys.*, c. III; *Meteorum*, c. III; S. Ambroise, *Hexæm.*, l. I, c. IX; S. Augustin, *De doct. christ.*, c. XXXII; *Super Genesim*, l. IV, c. III; *De natura boni*; *Liber LXXXVII quæst.*; pseudo-Denys et S. Maxime, *De div. nomin.*, c. IV.

3° *Solutions.* — Elles répondent à deux questions bien distinctes : Quel est le principe constituant le bien comme tel, en tant qu'il est identique à l'être en géné-

ral? *Sum. theol.*, I^{a}, q. V, a. 4. Quel est le principe qui constitue *formellement* la bonté des êtres créés comme tels? *Ibid.*, a. 5. — 1re *question*. — *a*. Étymologiquement, et par transcription latine de l'étymologie grecque καλόν, de καλεῖν, appeler, donnée par le pseudo-Denys, *De div. nom.*, c. IV, n. 7, *dicitur bonum a boare quod est vocare ut commentator S. Maximus dicit in lib. de div. nom.* S. Thomas, *In Sent.*, l. I, dist. VIII, q. I, a. 3, obj. 2^{a}. — *b*. De fait le bien renferme une sorte d'appel, puisqu'il est, d'après Aristote, ce que tout désire. — *c*. Ce que tout désire a raison de fin. Le bien est donc constitué formellement par la raison de fin. — *d*. C'est comme cause finale qu'il a pour propriété de se répandre, selon l'adage : *bonum diffusivum sui*. C'est un attrait qui se diffuse. — *e*. Dans l'ordre génétique, le bien met en branle les causes efficientes productrices des formes ou causes formelles. — *f*. Dans l'ordre statique, au contraire, la bonté d'un être présuppose développées la cause formelle et la cause efficiente, dont elle parachève la perfection. — *g*. Le bien diffère du beau en ce que celui-ci émeut dans l'ordre de la connaissance, le bien dans l'ordre de l'appétition. — 2e *question*. — *a*. Le bien dans les êtres créés est constitué par la mesure, l'espèce et l'ordre (*modus, species et ordo*, S. Augustin, *De natura boni*, c. III; *mensura, numerus, pondus*. Sap., XI, 21). — *b*. Cette notion du bien ne concerne pas Dieu, sinon en tant qu'il est l'auteur de ces trois éléments : elle ne définit donc pas comme la première la raison du bien identique à l'être. — *c*. La mesure désigne l'heureuse harmonie des causes qui ont engendré les êtres bons; l'espèce, leurs principes spécificateurs, qui sont, selon Aristote étagés comme des nombres (*VIII Metaph.*, lect. III); l'ordre désigne la tendance à agir d'une manière et pour une fin déterminées, qui pèse au sein de l'être comme un poids. — *d*. Ces trois principes ne sont pas la raison première du bien : ils en participent, puisqu'ils sont des manières d'être de l'être : ils ne sont pas le bien, n'étant que bons, mais ils sont les conditions formelles de tout bien créé.

C. *Les espèces du bien en soi*. — 1° *Textes*. — *Sum. theol.*, I^{a}, q. V, a. 6; I^{a} II^{ae}, q. XCVIII, a. 1; *In Sent.*, l. II, dist. XXI, q. I, a. 3; *In I^{um} Ethic.*, lect. V.

2° *Sources*. — *I Ethic.*, c. VI, n. 2; Cicéron, *De officiis*, l. II, c. III; *Rhetorices*, l. II; S. Ambroise, *De officiis*, l. II, c. IX; S. Augustin, *Lib. LXXXIII quæst.*, q. XXX; le pseudo-Denys, *De div. nom.*, c. IV.

3° *Solutions*. — 1. Les espèces du bien en soi peuvent être déterminées par analogie avec les espèces du bien humain, qui sont le bien honnête, le bien utile et le bien délectable. — 2. Cette analogie est légitime, puisque toute action causale est fondée sur une raison analogique correspondante. — 3. Au bien honnête correspond le bien par soi; au bien utile, le bien dérivé du premier; au bien délectable correspond le bien par soi, considéré non plus absolument, mais dans sa possession par l'appétit qui se repose en lui. — 4. Cette division appartient au bien en tant que tel; en tant qu'être, le bien suit les divisions prédicamentales. — 5. Cette division n'est pas univoque, mais analogique, de l'analogie de proportionnalité (voir ANALOGUE), qui implique une répartition inégale et hiérarchisée de la forme commune.

II. LE BIEN EN DIEU. — A. *Dieu est-il bon?* — 1° *Textes*. — *Sum. theol.*, I^{a}, q. VI, a. 1; q. XIII, a. 11, ad 2um; *Cont. Gent.*, l. I, c. XXXVII, XXXIX; *XII Metaph.*, lect. VII. — Question spéciale de l'appropriation de la bonté au Saint-Esprit : *Sum. theol.*, I^{a}, q. XLV, a. 6, ad 2um; *In Sent.*, l. I, dist. XXXIV, q. II, a. 1.

2° *Sources*. — Sainte Écriture, passim, spécialement Lament., III, 25; Aristote, *XI Metaph.*; *I Ethic.*; pseudo-Denys, *De divin. nom.*, c. IV (et les textes cités comme sources ci-dessous, col. 838).

3° *Solutions*. — 1. Être bon convient principalement (*præcipue*) à Dieu. — 2. En effet, la bonté est identique à l'appétibilité. Or toute cause efficiente est un objet d'appétition pour les effets qu'elle produit. Car ce que l'on désire c'est sa perfection, et d'où les effets tirent-ils leur perfection sinon de la cause qui les produit? Donc Dieu, première cause de tous les êtres, est le premier désirable et le premier bien. A noter dans ce raisonnement le rôle de l'idée de *perfection* comme raison formelle de l'appétibilité et conséquemment de la bonté. — 3. La bonté est appropriée au Saint-Esprit, qui procède par mode de volonté, le bien étant le terme et l'objet de l'acte volontaire.

B. *Dieu souverain bien* (*summum bonum*). — 1° *Textes*. — *Sum. theol.*, I^{a}, q. VI, a. 2; *Cont. Gent.*, l. I, c. XLI; *In Sent.*, l. I, dist. XIX, q. V, a. 2, ad 3um.

2° *Sources*. — Écriture sainte, passim, spécialement Matth., XIX, 17; Luc., XVIII, 19; Aristote, *I Ethic.*, c. I, n. 1; *III Metaph.*, texte 3; S. Augustin, *De Trinitate*, l. I, c. II; l. VIII, c. III.

3° *Solutions*. — Dieu est le souverain Bien en tant que sa bonté est le principe de toutes les perfections désirables. — 2. L'expression : *souverain* a donc un sens relatif, mais qui suppose dans l'être auquel elle s'applique un absolu. — 3. Cet absolu consiste dans l'excellence incommunicable de tout ce qui appartient à la première cause, laquelle n'est pas univoque, mais équivoque, c'est-à-dire en dehors et au-dessus des séries des effets.

C. *Dieu seul Bien par essence*. — 1° *Textes*. — *Sum. theol.*, I^{a}, q. VI, a. 3; *Cont. Gent.*, l. I, c. XXXVIII; l. III, c. XVII, XX; *Quæst. disp. de veritate*, q. XXI, a. 1, ad 1um, a. 5 (capital); *Compendium theolog.*, c. CIX; *In lib. Dyon. de div. nom.*, c. IV, lect. I; *In Boetium de hebdomadibus*, lect. III, IV.

2° *Sources*. — Écriture sainte, passim, spécialement Marc., X, 18; Luc., XVIII, 19; Aristote, *IV Metaph.*, c. II; S. Augustin, *De Trinitate*, l. VIII, c. II, III; *De doct. christ.*, l. I, c. XXXII; pseudo-Denys, *De div. nom.*, c. IV; Boèce, *De hebdomad.* (capital); *Liber de causis*, prop. 20, 22.

3° *Solutions*. — A noter que l'art. 5 de la q. XXI *De veritate* élabore la conciliation des trois solutions de saint Augustin, de Boèce et du *Liber de causis*, que l'on trouve ensuite synthétisées dans la doctrine de la *Somme théologique*, I^{a}, q. VI, a. 3, sans renvoi aux sources. — 1. La perfection d'un être est la raison formelle qui le rend désirable et bon, puisqu'on ne désire une chose que pour se perfectionner à l'aide de ce qu'elle possède. — 2. La perfection d'un être est constituée par trois éléments : *a*) par un élément substantiel, qui la constitue comme être; *b*) par des accidents, qui sont nécessaires pour qu'il se développe dans l'ordre opératif (qualités, facultés, vertus, etc.); *c*) par l'obtention des réalités extérieures, qui sont les buts de son activité. — 3. Dieu seul a ces trois éléments de perfection de par son essence : les créatures ne les ont que par participation de Dieu. — 4. Dieu seul d'abord possède par essence la perfection substantielle, parce qu'en lui seul l'existence est absolument identique à l'essence, et c'est ce genre de perfection que semble avoir eue en vue l'auteur du *Livre des causes*, lorsqu'il a dit que « seule la divine bonté était une bonté pure » — donc sans aucun mélange de puissance (essence) et d'acte (existence). — 5. En Dieu seul il n'y a pas de perfections accidentelles; ses attributs, puissance, sagesse, etc., sont son essence même; il a donc par essence les perfections qui chez nous se surajoutent à l'essence et sont dues par conséquent à l'entrée en jeu de causes distinctes de notre essence. Et c'est ce que saint Augustin semble avoir voulu dire au l. VIII *De Trinitate*, c. III, lorsqu'il énonce que Dieu est bon par essence, tandis que nous le sommes par participation. — 6. Dieu n'est ordonné à aucune fin ultérieure; il est lui-même la fin de toutes choses et par son essence la raison même de la bonté.

Et ce semble être l'intention de Boèce au livre *De hebdomadibus*, § *Quæstio vero hujusmodi est*, P. L., t. XIV, col. 1311-1312; S. Thomas, *In lib. Boetii de hebd.*, lect. III, § *Deinde cum dicit : Quorum vero substantia.*

III. LE BIEN DANS LES CRÉATURES. — A. *Sont-elles bonnes?* — 1° *Textes.* — *Sum. theol.*, Iª, q. VI, a. 4; q. XLVII, a. 2, ad 1um; q. LXV, a. 1; Iª IIæ, q. LV, a. 4, ad 1um; *Cont. Gent.*, l. III, c. VII-IX, XX, XXI; *Quæst. disp. de virtutibus*, a. 1, 2, ad 1um, ad 7um; *Quæst disp. de malo*, q. I, a. 4, ad 13um.

2° *Sources.* — Écriture sainte : Gen., I, 4, 31; Eccle., III, 11; I Tim., IV, 4; pseudo-Denys, *De div. nom.*, c. III, IV; S. Augustin, *De civ. Dei*, l. II, c. XXIII.

3° *Solutions.* — 1. Les choses créées sont bonnes par la similitude de la divine bonté qui leur est inhérente et les constitue formellement et intrinsèquement bonnes. — 2. Les essences sont bonnes, en ce sens qu'elles sont le principe en vertu duquel les choses sont bonnes, car tout désire l'être. — 3. Les réalités existantes sont par le fait même bonnes, car elles sont en acte, et qui dit être en acte dit être parfait et partant bon. — 4. C'est l'erreur des manichéens de dire que des choses sont mauvaises par nature. — 5. Trois bontés dans les créatures : celle qu'elles ont de par leur nature; celle qu'elles ont de par les accidents surajoutés, spécialement les puissances opératives qui leur donnent d'imiter Dieu dans sa vertu causative; celle qui, les supposant parfaites dans leur ordre, en fait des fins désirables par d'autres êtres, soit d'espèce inférieure, par exemple, les artistes qui sont désirables par les matériaux de l'art, soit de même espèce, mais encore imparfaits, par exemple le maître qui est une fin désirable pour le disciple. — 6. Trois éléments de bonté dans les créatures : le *concursus* de leurs causes, leurs formes, leur vertu productive; — trois manières d'être bon : être une perfection (principe de perfection), avoir une perfection (sujet de la perfection), être en puissance à une perfection (matière première). — Trois genres de biens créés : la nature, la grâce, et la gloire. — 7. L'optimisme règle l'univers; toutefois : *a*) il n'est pas absolu, mais relatif au décret libre de Dieu, l'univers n'étant qu'un *moyen* inadéquat de réalisation de la divine bonté, et non pas une conséquence physique, par voie d'efficience, de la perfection divine, ni une fin en soi, *Sum. theol.*, Iª, q. CIII, a. 2, etc.; *b*) il n'atteint les parties de l'univers que dans leur relation à l'ensemble, *non tamen quod quamlibet partem totius faciat optimam sed optimam secundum proportionem ad totum. Sum. theol.*, Iª, q. XLVII, a. 3, ad 1um; cf. *Cont. Gent.*, l. III, c. XX, XXII.

B. *Rapport de la bonté des créatures avec le Bien suprême et par essence.* — 1° *Textes.* — *Sum. theol.*, Iª, q. VI, a. 6; q. XLIV, a. 4; q. XLVII, a. 2; q. LXV, a. 2, q. CIII, a. 1-6; *Cont. Gent.*, l. I, c. XL; l. II, c. XLV; l. III, c. XVII, XVIII; *Quæst. disp. de verit.*, q. XXI, a. 4 (capital); *In Sent.*, l. I, dist. XIX, q. V, a. 2, ad 3um; l. II, dist. I, q. II, a. 1, 2; *Compend. theol.*, c. C-CIII.

2° *Sources.* — Écriture sainte : Prov., XVI, 4; Aristote, *I, II, VI, XII Metaph.; II Phys.; I Ethic.; De cælo et mundo;* Platon, *Timée;* Origène, *De princip.*, l. I, c. VII; S. Augustin, *De Trinit.*, l. VIII, c. III; *De civ. Dei*, l. II, c. XXIII; *De doct. christ.*, l. II, c. XIII; Boèce, *De hebdom.; De consol. philos.*, l. III; S. Hilaire, *De Trinit.*, l. VI.

3° *Solutions.* — Elles visent trois questions : 1. *Le rapport des choses à la divine bonté en général.* — *a.* La bonté divine n'est ni la matière (contre David de Dinan), ni la forme intrinsèque des créatures. *De verit.*, q. XXI, a. 4. — *b.* Elle n'est pas une idée séparée (platoniciens), par laquelle les créatures seraient extrinsèquement bonnes, par une participation actuelle et continue. — *c.* Elle n'est pas une dénomination tirée de la bonté des créatures (contre les Porrétains). *Ibid.* — *d.* La bonté des créatures est une bonté formelle qui sert de fondement à la relation qui la relie à la bonté divine, sa cause efficiente, finale et exemplaire. — 2. *Le rapport des choses à la divine bonté, considéré dans la genèse première des choses.* — *a.* Toutes choses sont bonnes immédiatement par participation de la bonté divine. — *b.* La pluralité et la distinction des choses sont voulues par Dieu, pour représenter en morceaux l'éminence de sa divine bonté, *ut quod deest uni ad repræsentandam divinam bonitatem suppleatur ab alia. Sum. theol.*, Iª, q. XLVII, a. 1. — *c.* L'inégalité des choses n'est pas un mal comme l'a cru Origène, mais soit spécifique, soit individuelle, elle a sa raison dans la sagesse du créateur et non dans un péché des anges (contre Origène). — 3. *Le rapport des choses à la divine bonté considéré dans le gouvernement de la providence.* — *a.* Les choses, en plus de la bonté de leur essence et de leur être, étant susceptibles de se parfaire par leur activité efficiente, causale, et exemplaire, doivent être gouvernées par la bonté divine, *non convenit summæ Dei bonitati quod res productas ad perfectum non perducat. Sum. theol.*, Iª, q. CIII, a. I. — *b.* La fin du gouvernement divin du monde est extrinsèque au monde : c'est la bonté divine elle-même. — *c.* Cette fin est unique, source de paix et d'ordre. — *d.* Le gouvernement divin a pour effet l'assimilation par les créatures de la divine bonté qui se manifeste de deux façons principales : la conservation des choses dans leur être, le développement progressif de leur activité. — *e.* Rien n'échappe au gouvernement immédiat de la divine bonté, parce qu'elle est la fin de tout : les parties de l'univers, les créatures libres, les individus, la matière première, etc. — *f.* Cependant, pour la perfection des créatures, Dieu a donné à nombre d'entre elles de représenter l'influence causative de sa bonté et d'être ainsi les intermédiaires de sa providence, *sicut si aliquis magister discipulos suos non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores. Sum. theol.*, Iª, q. CIII, a. 6.

C. *Le bien et le mal dans les choses créées.* — 1° *Textes.* — *Sum. theol.*, Iª, q. XLVIII, XLIX; *Cont. Gent.*, l. II, c. XLI; l. III, c. VII, X-XII; *Compend. theol.*, c. CXIV-CXVIII.

2° *Sources.* Voir MAL.

3° *Solutions.* — Nous ne faisons qu'énoncer les solutions qui concernent les rapports du bien et du mal, renvoyant la question au mot MAL. — 1. Le mal n'est pas une corruption totale du bien. — 2. Il est subjecté naturellement dans un bien qu'il prive d'une perfection ultérieure due. — 3. Le bien est cause du mal par accident dans les choses physiques et dans les actes moraux eux-mêmes. *Cont. Gent.*, l. III, c. XI. — 4. Le souverain bien est cause du mal, au moins permissive, toujours ordonnatrice en vue d'un bien. — 5. Il n'y a pas de souverain mal qui soit cause des maux comme le souverain bien l'est du bien.

IV. TROISIÈME PÉRIODE : SCOT ET LES ADVERSAIRES DE SAINT THOMAS. — Leur apport concerne principalement deux points de la synthèse thomiste : 1° Notion du bien en soi et nature de son identité avec l'être; 2° Dieu bien par essence.

1° *Notion du bien en soi et nature de son identité avec l'être.* — 1. *Relation de l'identité de l'être et du bien,* Duns Scot, dans une théorie générale des propriétés de l'être en tant qu'être (unité, vérité, bonté), considère ces propriétés comme des absolus, distincts formellement et *a parte rei* de l'être lui-même. La preuve qu'il en donne est que ces propriétés ajoutent au concept de l'être pur un concept spécial, qui exige comme fondement objectif une réalité spéciale. *A includit ens et aliquid aliud. In Sent.*, l. I, dist. III, q. III, § *Secundum, scilicet de passionibus entis, Opera omnia*, Paris, 1893, t. IX, p. 103. — Cependant Scot ne nie pas que tout être soit bon, mais il se refuse à voir entre les trans-

cendantaux et l'être une identité « quidditative », et veut que la contenance du bien par exemple dans l'être soit une contenance « virtuelle », c'est-à-dire que tout être ait la propriété de faire dimaner de soi le bien. *Ibid.*, § *Quantum ad 2um attributum.*

Si l'on compare cette opinion à celle de saint Thomas, on trouvera un point de contact et une divergence. Saint Thomas n'admet pas plus que Scot l'identité quidditative, représentée selon Scot par l'identité de l'être avec les modes d'être ou prédicaments; il distingue la raison de bien de celle d'être comme Scot; il identifie non pas leur raison ou quiddité, mais leur sujet réel, disant qu'il n'y a qu'une seule réalité qui en elle-même est l'être, tout en donnant prise à l'appétition, sous la raison de bien. Saint Thomas se place au point de vue de la réalité quasi physique et non purement objective et conceptuelle comme Scot. D'où la divergence. Scot trouvant, comme saint Thomas, une raison conceptuelle différente dans le bien et l'être, refuse d'identifier les deux termes. Mais il est évident qu'il les identifie au fond, puisqu'il donne à l'être la vertu de dimaner le bien. Seulement, ici comme partout, suivant en cela l'idée platonicienne, il conçoit la synthèse du bien et de l'être à un point de vue causal, tandis que saint Thomas, suivant les vues aristotéliciennes, ne craint pas d'opérer la conciliation sur le terrain de l'immanence ontologique, estimant qu'une réalité éminente comme l'être peut être, à la fois, une en soi, et virtuellement multiple, en tant qu'elle fonde les rapports que d'autres êtres auront avec elle.

2. *Relativement à la notion même du bien*, Durand de Saint-Pourçain tient que le bien est, non pas absolu (comme Scot et saint Thomas), mais essentiellement relatif. C'est un rapport de convenance, non pas à l'appétition en général, mais à l'appétition d'un sujet déterminé. Le vin est bon, par exemple, parce qu'il convient à l'homme en bonne santé; il est mauvais pour le malade, etc. *In Sent.*, l. II, dist. XXXIV, a. 1, Lyon, 1556, p. 162. — Vasquez admet dans les choses une double bonté : l'une relative, pour laquelle il reprend la doctrine de Durand, en insistant sur ce point que cette relation, réelle dans les créatures, n'est qu'une relation de raison en Dieu; l'autre absolue, qu'il fait consister dans « l'intégrité » immanente des choses. Disp. XXIII, c. III-VIII, Venise, 1608, t. I, p. 100-102. — Suarez admet, lui aussi, une double bonté dans les choses : une bonté absolue qui est l'être lui-même considéré comme parfait; ce n'est pas une propriété, c'est un aspect différent de l'être; et une bonté qui, sans être relative à un terme opposé (comme chez Durand et Vasquez), cependant le connote et l'exige comme corrélatif. *Metaph.*, disp. X, sect. I, n. 11 sq., *Opera omnia*, Paris, 1877, t. XXIV, p. 331 sq. — Petau embrasse l'opinion de Durand, qu'il déclare *antiquissima*, il combat la définition du bien d'Aristote, et la dérivation du bien de l'être par l'intermédiaire de l'idée du parfait, telle que l'avait conçue saint Thomas. Les preuves tirées de la sainte Écriture, de Platon, de saint Augustin, apportées par Petau, témoignent d'une confusion dans son esprit entre la question du bien en général et celle du bien dans les créatures. *Dogm. theol.*, Paris, 1864, t. I, p. 490-494. Saint Thomas n'a jamais nié que le bien créé consistât dans l'intégrité des causes, principes et éléments des créatures, *in modo, specie et ordine*, mais ce n'est pas dans cette intégrité selon lui qu'est la raison même du bien tant créé qu'incréé, mais dans la finalité active. La doctrine de saint Thomas est défendue dans son intégrité contre ces diverses opinions par les commentateurs thomistes, spécialement Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus, in Iam*, q. V, VI, Paris, 1883, t. I, p. 658-666.

3. *Relativement à l'extension de la notion du bien à tous les êtres créés*, nous relevons plusieurs discussions. — *La matière première*, selon Suarez, n'est pas seulement bonne en puissance, mais en acte (contre saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. V, a. 3, ad 3um). Suarez, *Metaph.*, disp. X, sect. III, n. 24, Grenoble, 1636, p. 172. Ce point de vue a son origine dans la doctrine de Suarez sur l'actualité d'existence de la matière première. Il est discuté par Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, p. 673-678. — *Les nombres et les figures mathématiques*, selon Vasquez, sont une bonté, sinon la bonté relative à l'appétition, du moins la bonté absolue qui consiste dans l'intégrité des choses. *In Sum. D. Thomæ*, q. V, a. 3, Venise, 1608, t. I, p. 105. L'opinion de saint Thomas sur ce point est exposée spécialement par Cajetan dans son commentaire sur ce même article, et défendue contre Vasquez par Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, p. 678-684. Au même lieu, p. 684-685, Jean de Saint-Thomas examine l'extension de la notion du bien aux êtres possibles, aux maux et aux relations intra-trinitaires.

2° *Dieu bien par essence.* — La discussion porte sur ce point : Être bon par essence est-ce une propriété de Dieu, au point de ne convenir qu'à lui seul et nullement aux créatures? Il ne s'agit évidemment pas de prêter aux créatures une bonté essentielle inconditionnée comme en Dieu. Mais, en supposant créée la bonté des créatures, il reste à savoir si l'on ne peut pas soutenir que la bonté leur est essentielle et non accidentelle, en ce sens que leur bonté découle de leur être comme sa propriété. Saint Thomas tient que la bonté identique à l'être ne saurait lui être accidentelle; mais c'est pour lui une bonté imparfaite, *secundum quid*. Quant à la bonté totale synonyme de perfection, d'un être, *simpliciter*, elle est accidentelle à la créature et substantielle en Dieu seul. C'est cette dernière assertion qui est l'objet de la discussion. Encore est-ce sur un point seulement! Les trois perfections accidentelles de la créature sont, en effet, d'après saint Thomas, l'être d'existence, l'activité (puissances et opérations), enfin la raison propre de bien, qui achève la perfection d'un être en le constituant diffusif de soi, par mode de cause finale. Cf. plus haut col. 839. C'est la première de ces perfections, l'appartenance propre de l'être d'existence à l'essence, réservée à Dieu par saint Thomas, qui est seule mise en question, par Vasquez, *In Iam Sum. theol.*, q. VI, disp. XXIV, c. II, Venise, 1608, t. I, p. 111; Molina, *ibid.*, q. VI, a. 3, disp. II, Lyon, 1622, p. 63; Valentia, *ibid.*, punct. 2um, etc., Venise, 1608, t. I, p. 119. Cette question n'est donc qu'une conséquence de cette autre question scolastique : L'essence est-elle réellement distincte de l'existence dans les êtres créés? l'essence créée a-t-elle de soi une existence? Cf. Jean de Saint-Thomas, *In Iam*, q. VI, a. 3, 4, disp. VI, a. 3, t. I, p. 685-692.

Conclusion. — Décisions canoniques fixant la doctrine. — 1° Relativement à l'attribution de la bonté à Dieu, Jean XXII condamne en 1329 la doctrine agnostique d'Eckart contenue dans sa 28e proposition : *Deus non est bonus, neque melior, neque optimus. Ita male dico, cum voco Deum bonum, ac si album vocarem nigrum.* Denzinger, n. 465. — 2° Dans sa bulle *Cantate Domino* pour les Jacobites, Eugène IV condamne les manichéens et leur doctrine des deux principes. Il définit comme profession de foi de l'Église catholique : 1. que c'est par sa bonté que Dieu a créé toutes créatures, spirituelles et corporelles, Denzinger, n. 600; 2. que les créatures sont bonnes, étant l'œuvre du souverain Bien; 3. que le mal n'a pas de nature, vu que toute nature, en tant que nature, est bonne, *ibid.*; 4. que les créatures étant toutes bonnes, leur usage est licite en soi, sans aucune distinction. Denzinger, n. 604. — 3° Le concile du Vatican, sess. III, const. *De fide catholica*, c. I, prononce : 1. que Dieu dans sa bonté, *nec ad acquirendam sed ad manifestandam perfectionem suam per bona quæ creaturis impertitur*, a librement créé toute créature, Denzinger, n. 1632; 2. que l'établissement

de l'ordre surnaturel est attribuable à la sagesse et à la bonté de Dieu, n. 1634; 3. que c'est par un effet de sa bonté infinie que Dieu a ordonné l'homme à la participation des biens divins, n. 1635. Les canons correspondant au c. I condamnent le déterminisme absolu sous ses trois formes, matérialiste, panthéistique et spiritualiste. Le déterminisme hypothétique, qui prend son motif dans la bonté divine et « la gloire de Dieu », est, en effet, le seul conciliable avec la liberté de Dieu. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XIX, a. 3.

A. GARDEIL.

BIENHEUREUX. Voir BÉATIFICATION, col. 493-497.

BIENS ECCLÉSIASTIQUES. — I. Théorie générale du droit de propriété dans l'Église. II. Histoire des possessions temporelles de l'Église, depuis l'origine jusqu'à nos jours. III. Les biens ecclésiastiques et le fisc. La mainmorte.

I. THÉORIE GÉNÉRALE DU DROIT DE L'ÉGLISE A LA PROPRIÉTÉ. — [illegible] ET LA PROPRIÉTÉ ECCLÉSIASTIQUE. — Nous supposons admise, contre l'hypothèse collectiviste, la légitimité de l'appropriation des biens et nous nous proposons d'établir que la propriété ecclésiastique n'est qu'un cas particulier de cette appropriation, qu'il faut par suite lui appliquer ce que Portalis disait des rapports de la propriété individuelle avec l'État. Reprenant le mot de Sénèque, *De benef.*, VII, 5 : *Omnia rex imperio possidet, singuli dominio*, l'éminent jurisconsulte s'exprimait ainsi : « Au citoyen appartient la *propriété* et au souverain l'*empire*, telle est la maxime de tous les temps... L'empire, qui est le partage du souverain, ne renferme aucune idée de domaine proprement dit des biens de ses sujets. Il consiste uniquement dans la puissance de gouverner... Nous convenons que l'État ne pourrait subsister, s'il n'avait le moyen de pourvoir aux frais de son gouvernement, mais en se procurant ces moyens par la levée des subsides, le souverain n'exerce pas un droit de propriété, il n'exerce qu'un simple pouvoir d'administration. » *Procès-verbaux du Conseil d'État, contenant la discussion du projet de Code civil*, an XII, t. IV, p. 62, 63.

Nous ne nous attarderons pas non plus à prouver que l'Église est une société dont le *but*, à ne le considérer même qu'au point de vue humain, est *utile* : moraliser les individus par les maximes élevées de l'Évangile; et qu'elle ne préconise, pour cela, l'emploi d'aucun moyen opposé à la loi morale inscrite dans le cœur de tous les hommes.

1° *Cela posé, il est clair que l'Église a droit à l'existence.* — Le droit d'association est, en effet, naturel à l'homme, qui a le droit de rechercher le concours du voisin pour atteindre, avec l'aide d'autrui, tel but honnête qui dépasse les forces de l'individu isolé. Les individus qui composent l'Église ont donc le droit de s'associer pour atteindre une fin non nuisible, par des moyens honnêtes. Leur association puise, dans la volonté de ceux qui la constituent, des droits, et en particulier une liberté d'action qui, comme celle des individus, ne connait qu'une loi humaine : ne pas entraver les autres organismes de la société dans l'exercice de leurs propres droits.

Ne considérons, si l'on veut, l'Église que comme un groupement d'origine humaine; ce groupement possède en lui-même la raison suffisante de son existence. On ne voit pas ce que la loi civile peut ajouter de *réel* ni surtout d'*essentiel* à un être complet par lui-même, parce que par le concours des volontés de ceux qui le constituent et le reconstituent à chaque instant par leur accord permanent.

C'est la pure doctrine de la loi romaine des Douze Tables qui, au témoignage de Gaïus, avait emprunté sur ce point la législation à la loi de Solon : *Sodales sunt, qui ejusdem collegii sunt : quam Græci ἑταιρείαν vocant. His autem potestatem facit lex pactionem quam velint sibi ferre, dum ne quid ex publica lege corrumpant, sed hæc lex videtur ex lege Solonis translata esse. Nam illuc ita est* : ἐὰν δὲ δῆμος ἢ φράτορες ἢ ἱερῶν ὀργίων ἢ ναῦται ἢ σύσσιτοι ἢ ὁμόταφοι ἢ θιασῶται ἢ ἐπὶ λείαν οἰχόμενοι ἢ εἰς ἐμπορίαν, ὅτι ἂν τούτων διαθῶνται πρὸς ἀλλήλους, κύριον εἶναι, ἐὰν μὴ ἀπαγορεύσῃ δημόσια γράμματα. L. 4, D. XLVII, XXII, tirée de Gaïus, *l. IV, ad legem duodecim tabularum*. Cf. *Corp. juris civilis*, édit. Krüger-Mommsen, t. I, p. 789.

La réserve de ne pas violer la loi n'a aucun sens dans l'espèce qui nous occupe, puisque nous supposons admise la théorie moderne, qui limite le domaine de la loi à interdire *les actions nuisibles à la société*.

L'État ne peut d'ailleurs refuser aux groupements honnêtes le droit à l'existence, sans se condamner lui-même. Si les associations ne sont, par elles-mêmes, que néant, comme l'être qui n'est pas encore conçu, si elles sont *inexistantes* jusqu'à ce que le pouvoir civil ait ajouté à leur être, seulement ébauché, un élément positif, une personnalité qu'elles ne tiennent pas d'elles-mêmes, qui donc confère à l'État cette même existence qu'il refuse aux autres? Serait-ce le faisceau des volontés de tous les citoyens réunies en un tout harmonique qui serait le sujet et la source du droit de l'État à l'existence? Sans doute, car au point de vue purement rationnel, on n'en voit point d'autre. Mais alors un autre faisceau de volontés, unies en un tout non moins harmonique, dans un but tout aussi louable que celui que poursuit l'État pourra être le sujet d'un droit analogue, et trouvera aussi en lui-même la raison suffisante et le fondement de son existence. La raison se trouve donc sur ce point d'accord avec les anciennes lois romaines qu'on invoque, d'ordinaire, avec complaisance contre la liberté des associations.

Il faut au contraire descendre jusqu'au bas-empire, pour découvrir la conception de *concession de personnalité juridique par l'État*, dont les légistes se sont efforcés depuis le XIIIᵉ siècle de faire une condition de l'existence des associations.

Tant que le droit romain a été la *ratio scripta*, il n'a jamais fait allusion à cette création arbitraire de la loi civile, dont les jurisconsultes modernes ont toujours eu la prétention de faire un dogme juridique.

On distinguait à Rome deux espèces de sociétés : les sociétés temporaires, et les sociétés à cause perpétuelle.

Les premières ne duraient pas plus qu'une génération, car elles ne se continuaient pas entre héritiers des sociétaires. L. 70, D. *Pro socio*, XVII, II. Elles se constituaient et possédaient sans autorisation préalable, soit qu'elles eussent pour but un bénéfice lucratif, comme les sociétés de l'art. 1832 du Code civil, soit qu'elles fussent des associations au sens moderne du mot.

Les secondes, *corpus, sodalitates*, se constituaient aussi sans autorisation avant la loi Julia de César ou d'Auguste. Suétone, *Cæs.*, 42; *Oct.*, 32. « Cette loi, dit M. Girard, *Manuel élém. de droit romain*, 1901, p. 234, dirigée contre les associations politiques, ne laissa subsister qu'une partie des anciennes associations... et subordonna la création des associations nouvelles à une autorisation préalable. » Suétone nous montre, en effet, Auguste saisissant l'occasion de supprimer la liberté d'association.

Mais une chose remarquable, c'est que, même au temps où le despotisme vint entraver le droit qu'avaient les citoyens de s'associer, les empereurs ne concèdent pas aux groupements qu'ils autorisent une personnalité fictive, ne créent pas un être métaphysique distinct des associés. *Ubicumque*, dit Mommsen, *De collegiis Romanorum*, Kiel, 1843, p. 119, *corpus sodalitas* [illegible]

Cf. Girard, *op. cit.*, qui renvoie à L. 1, § 1, D. III, IV; L. 20, 21, D. XXXIV, V.

Aussi, pour les jurisconsultes, la personnalité juridique n'est pas une réalité qui exigerait pour naitre une intervention extérieure, mais une simple fiction admise pour les besoins de la pratique et dans la mesure de ces besoins. Le *corpus, vicem personæ sustinet, vice personæ fungitur.* Tout se passe en pratique *comme si* une personnalité distincte des associés existait.

Le formalisme étroit de la procédure romaine exigeait (à côté de cent autres créations arbitraires) cette fiction de droit qu'on cherche depuis des siècles à faire survivre. Les jurisconsultes de l'époque classique n'affirment donc pas que l'association est une personne, mais seulement qu'elle en joue le rôle, ce qui est bien différent.

Aussi, quand l'État romain dissout une association comme ayant un but illicite, il partage entre les membres le patrimoine commun. Le jurisconsulte Marcien et l'empereur Justinien après lui ne considèrent pas que les fonds mis en commun par les membres deviennent *res nullius* par la dispersion de l'association. L. 3, D. XLVII, XXII.

Le droit romain, malgré les modifications tardives que lui fit subir sur ce point le despotisme impérial, ne songea donc ni à affirmer ni à nier l'évidence, ni à accorder ni à refuser l'existence juridique aux associations jouissant de l'existence physique.

Faisons l'application de ces principes à la matière qui nous occupe. L'Église existe. Il faudrait fermer les yeux à l'évidence pour pouvoir le nier. L'État le plus mal intentionné à l'égard de la doctrine chrétienne ne peut que constater le fait et s'incliner devant lui. La raison et l'antique droit romain, invoqué si souvent contre l'Église, se trouvent d'accord pour dicter à l'État son devoir.

1re objection. — Mais, dira-t-on, la preuve que c'est le pouvoir civil qui concède à l'Église l'existence, c'est qu'il pourrait, s'il voulait, la lui ôter. — Nous répondons que sans doute le pouvoir civil peut, par un abus de force, traiter la société des chrétiens à la façon des associations de malfaiteurs, que la société supprime pour les mettre dans l'impossibilité de nuire. Mais l'oppression ne détruit pas le droit. Tout au plus peut-elle en suspendre pour un temps l'exercice.

Afin d'écarter complètement cette objection spécieuse, il faut aller plus loin. L'État arrivât-il même à atteindre l'Église dans son droit à l'existence, il ne suivrait pas de là que la société spirituelle ait reçu cette existence de celui qui la lui enlèverait. Tous les jours la loi supprime des individus dangereux ou réputés tels, leur enlève une vie qu'ils ne tiennent pas d'elle, mais de la nature.

2e objection. — Il est vrai que l'Église ne tient pas de l'État son existence physique, mais n'est-ce pas du pouvoir civil que vient à la société des chrétiens la personnalité juridique? L'État a sous sa dépendance les associations, il est juge de leur utilité ou du danger qu'elles peuvent présenter, pour l'ordre public.

Ne nous attardons pas à démontrer que l'État ne peut, sans sortir de son droit et tomber dans l'arbitraire, supprimer les associations même civiles tant qu'elles ne sont pas manifestement nuisibles à l'ordre public. En tout cas, on ne peut établir aucune parité entre l'Église et des associations qui tendent, par des moyens purement humains, à une fin d'ordre exclusivement temporelle et sont forcément par suite dépendantes du législateur.

« Qu'est-ce qu'une religion? dit Mgr Affre, *Traité de la propriété des biens ecclésiastiques*, Paris, 1837, p. 9. C'est un enseignement, un culte, un sacerdoce, une réunion de croyants, que la loi n'a pas créés, qu'elle n'a pas même acceptés, qui ont existé avant elle, et qui, dans tous les cas, échappent à son empire. »

Les autres associations qui ont pour but unique de développer la richesse publique, de faire progresser la science ou les beaux arts, de moraliser les citoyens, travaillent dans le domaine de l'État, mettent en valeur les ressources de l'État, pour arriver à une fin qui est celle même de l'État. Rien de plus naturel que de voir l'État s'inquiéter de la manière dont on travaille, chez lui, à côté de lui, à la même œuvre que lui.

Mais quand il s'agit de la religion, des rapports personnels de l'homme avec Dieu, des promesses de l'autre vie, de la sanctification des âmes, etc., l'intervention de l'État est absolument injustifiée; il ne peut, sans sortir de son domaine, intervenir pour empêcher de poursuivre par des moyens honnêtes une fin qui, d'une part, ne nuit ni au bien moral, ni aux progrès intellectuels, ni au développement matériel de la société, et se trouve, d'autre part, par sa nature même, en dehors du domaine du pouvoir temporel.

Ajoutons à cette série d'arguments de portée générale, que toute société religieuse pourrait invoquer en sa faveur, une réflexion d'ordre particulier qui s'impose quand il s'agit de l'Église chrétienne. Cette société, ses lois, ses dogmes, sa morale, ses rites sont antérieurs à la fondation de tous les États modernes. Qui donc pourrait nier que c'est elle qui a présidé à la naissance de ces États, et qu'ils lui doivent beaucoup de ce dont ils sont fiers? Il ne viendrait à personne l'idée d'affirmer qu'elle a reçu l'existence de ces groupements qui lui sont tous postérieurs de plusieurs siècles.

2° *Du droit de l'Église à l'existence découle rigoureusement le droit de posséder.* — Le droit d'association serait, en effet, illusoire, sans la faculté corrélative d'acquérir, de posséder, d'administrer, de disposer. Il est aussi inique de contester à une association les moyens de vivre que de les refuser à chacun des individus qui la composent, puisque le droit de vivre n'est ni plus naturel ni plus sacré que celui de s'associer.

Si l'on reconnaît à l'individu le droit de posséder et de s'associer, il suit de là que l'homme, en s'unissant à d'autres, peut apporter à la masse commune non seulement sa vigueur physique, ses qualités intellectuelles ou morales, mais encore tout ou partie de ses ressources matérielles. Légitimement acquises par lui, elles sont un prolongement de sa personnalité.

Ceci est vrai de tout groupement. Mais quand il s'agit de l'Église la nécessité d'un patrimoine temporel s'impose bien davantage, par suite du caractère de perpétuité de la société religieuse. Des moyens précaires d'existence ne peuvent convenir à une association dont le but est d'accomplir une œuvre dont la durée n'est limitée à aucun temps.

« Quelle législation, dit Mgr Affre, *op. cit.*, p. 13, que celle qui refuserait à la famille, à la commune la faculté d'acquérir des immeubles, des propriétés permanentes! Elle serait barbare sans aucun doute. Hé bien, il n'y a pas de famille, pas de commune qui ait une perpétuité égale à celle de la religion. Concluons donc que l'Église a une existence que la loi ne lui a point donnée ni pu lui donner, qu'elle ne peut davantage lui ravir; enfin que le fait de cette existence nécessaire et indépendante lui donne droit à acquérir des moyens permanents d'atteindre le but pour lequel elle est instituée, et par conséquent celui d'acquérir des propriétés. »

II. ARGUMENTS D'ORDRE THÉOLOGIQUE ÉTABLISSANT LA LÉGITIMITÉ DE LA PROPRIÉTÉ ECCLÉSIASTIQUE. — Les raisonnements juridiques par lesquels nous venons d'établir la légitimité de la propriété ecclésiastique ont une valeur très réelle, mais *relative.* Dans une société dont toute la législation est basée sur *les droits de l'homme,* sans que ceux de Dieu puissent être invoqués officiellement, l'Église ne peut, en effet, revendiquer que le droit commun des associations religieuses. Elle sauvegarde son droit d'exister et de subsister, dans

la mesure où les individus qui la composent savent faire respecter leur liberté de s'associer et de posséder des biens en commun.

Elle est obligée de faire appel, dans la discussion, à la conception *arbitraire et inexacte* que se forment de l'Église les gouvernements qui font profession de neutralité religieuse. Cette notion est *arbitraire,* puisqu'elle suppose que seul, à l'exclusion de Dieu, l'homme a des droits. Elle est *inexacte,* puisqu'elle suppose que l'Église tire son origine de la volonté de ses membres et non de l'institution divine.

Mais le caractère surnaturel de l'Église une fois admis, son droit à l'existence se trouve fondé sur la volonté même de Dieu; sa prétention à la perpétuité est justifiée par la parole de Jésus-Christ. Du droit à l'existence et à la perpétuité, la société surnaturelle tire, comme les autres, et par la même suite de déductions rigoureuses, le droit de posséder.

La conclusion théologique est donc la même, matériellement, que celle de nos raisonnements purement juridiques et rationnels du paragraphe précédent. Ces derniers s'adressaient aux hommes du dehors et ne pouvaient par suite dépasser l'ordre habituel de leurs conceptions. Aux incroyants nous disions : l'Église a le droit de posséder, parce que les individus catholiques veulent qu'elle possède. Aux fidèles nous disons : l'Église a le droit de posséder, parce que Dieu le veut.

Cet argument de portée générale ne fait d'ailleurs que confirmer la doctrine que les théologiens établissent d'une façon directe par la série habituelle de leurs arguments :

1re proposition : Il est de foi que l'Église a le droit d'acquérir et de posséder des biens temporels. — 1° *Preuves tirées de l'Ancien Testament.* — La loi mosaïque prescrit aux Juifs de pourvoir aux besoins matériels des lévites. En particulier, Num., XVIII, 8-25; XXV, 1 sq., Dieu assure la possession de villes spéciales et de propriétés foncières à ses prêtres, et en plus, les offrandes de toute espèce. Or les besoins matériels de l'Église chrétienne, qui fait face, par toute la terre, à des nécessités de tout ordre, ne sont pas moindres que ceux de la synagogue; donc, *a pari,* l'Église a le droit de posséder aussi bien que la synagogue.

2° *Preuves tirées du Nouveau Testament.* — I Cor., IX, 3 sq., saint Paul développe trois ordres d'arguments : *a.* droit naturel, 3-8; *b.* droit divin antique, 8-14; *c.* droit divin chrétien, 14.

3° *Preuves tirées des Pères.* — Ils commentent les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le sens de notre thèse. Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline,* part. III, l. I, c. I-III. Ils affirment le droit de l'Église sur ce point. Cf. la suite du même livre. Ils racontent avec éloge quelle est la générosité des fidèles envers l'Église, ou quelle elle a été dans d'autres temps.

4° *Preuves tirées des saints canons.* — Les textes abondent, qui sous forme de condamnations dogmatiques, de direction pratique, ou de répression disciplinaire, touchent au droit de propriété de l'Église.

Les erreurs dogmatiques sont condamnées dans la bulle de Martin V, *Inter cuncta,* du 22 février 1418, *Bullarium rom.,* Luxembourg, 1742, t. I, p. 288. Le document pontifical reproduit tout d'abord les 45 propositions de Wiclef condamnées en bloc au concile de Constance, dans la session du 6 mai 1415, après avoir été réprouvées les unes après les autres dans les différents conciles de Londres (1382), concile dit *du tremblement de terre,* Oxford (1382), Londres (1395 et 1401), Oxford (1408), Londres (1409), Prague (1410), Londres et Rome (1413). On trouve la série des 45 propositions dans Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Delarc, t. X, p. 419, note 3. Voici celles qui se rapportent à notre sujet : 10. *Contra Scripturam sacram est, quod viri ecclesiastici habeant possessiones.* — 16. *Domini temporales possunt ad arbitrium suum auferre bona temporalia ab Ecclesia, possessionatis habitualiter delinquentibus, id est habitu non solo actu delinquentibus.* — 32. *Ditare clerum est contra regulam Christi.* — 33. *Sylvester papa et Constantinus imperator erraverunt Ecclesiam dotando* (ou *ditando*). — 36. *Papa cum omnibus clericis suis possessiones habentibus sunt hæretici, eo quod possessiones habent, et omnes consentientes eis, omnes videlicet domini sæculares et cæteri laici.* — 39. *Imperator et domini temporales sunt seducti a diabolo, ut Ecclesiam dotarent* (ou *ditarent*) *bonis temporalibus.* — 44. *Augustinus, Benedictus et Bernardus damnati sunt, nisi pœnituerint de hoc quod habuerunt possessiones...* Voir aussi Denzinger, *Enchiridion,* n. 486, 492, 508, 509, 512, 515, 520.

La même bulle donne ensuite le texte des 30 propositions de Jean Huss, condamnées par le même concile de Constance. La proposition 25e implique indirectement les erreurs de Wiclef qui se trouvent condamnées de nouveau avec elle. Denzinger, n. 516.

Enfin Martin V indique une série de questions à poser aux prévenus dans les procès d'hérésie et formule par suite d'une façon positive la doctrine qui doit être en ces matières celle des vrais enfants de l'Église. 34. *Utrum credat, quod liceat personis ecclesiasticis, absque peccato, hujus mundi habere possessiones et bona temporalia.* — 35. *Utrum credat quod laicis ipsa ab eis auferre potestate propria non liceat, imo quod sic auferentes tollentes, et invadentes bona ipsa ecclesiastica sint tanquam sacrilegi puniendi, etiam si male viverent personæ ecclesiasticæ bona hujusmodi possidentes.* Denzinger, n. 578, 579. Ces textes nous montrent qu'alors, comme toujours, les erreurs dogmatiques sur ces matières avaient surtout pour but de justifier les entreprises de la cupidité des séculiers.

Au XIIe siècle, Arnaud de Brescia, au XIIIe siècle, les vaudois, au XIVe siècle, Marsile de Padoue avaient déjà attaqué la légitimité de la propriété ecclésiastique.

Aussi le canon 12e du concile œcuménique de Lyon (1274) avait dû condamner les usurpations sacrilèges des laïques qui s'attribuaient les revenus des établissements ecclésiastiques pendant les vacances des évêchés, abbayes ou autres églises. Les prévaricateurs sont frappés d'excommunication *ipso facto.* Lire ce texte au *Corpus juris,* c. XIII, *Generali,* I, 6, *De electione et electi potestate, in VIo,* édit. Friedberg, t. II, col. 953. Voir aussi col. 1059, en note du c. I, III, 23, *in VIo,* les *septem gravamina* que les laïques faisaient subir aux églises et dont Alexandre IV (1254-1261) avait dû poursuivre la suppression.

Les spoliations se renouvelèrent surtout à partir du moment où les vrais principes qui régissent notre matière eurent été attaqués par les légistes, puis par les prétendus réformateurs du XVIe siècle qui ressuscitèrent les erreurs de Wiclef à l'exemple de Jean Huss. Le concile de Trente dut donc intervenir à son tour, sess. XXII, *De ref.,* c. XI, pour frapper de l'excommunication *latæ sententiæ* tous ceux qui s'empareraient des biens et des droits de toute espèce appartenant aux diocèses, aux bénéfices tant séculiers que réguliers, aux monts de piété et autres lieux pies. Cette excommunication est encore en vigueur, renouvelée qu'elle a été par la bulle *Apostolicæ sedis* de Pie IX sous le no 4 des excommunications non réservées. Enfin les nos 11 et 12 des excommunications réservées au pape, *speciali modo,* atteignent ceux qui violent les droits de l'Église romaine ou s'emparent du temporel des ecclésiastiques.

D'ailleurs le *Syllabus* avait auparavant condamné à nouveau les anciennes erreurs doctrinales relatives aux biens ecclésiastiques; dans les propositions 26e et 27e : *Ecclesia non habet nativum ac legitimum jus possidendi ac acquirendi.* — *Sacri Ecclesiæ ministri romanusque pontifex ab omni rerum temporalium cura ac domi-*

sunt omnino excludendi. Denzinger, n. 1574, 1575. Il faut ajouter à ces textes les innombrables passages du *Corpus juris* qui *supposent* le droit de propriété de l'Église; sans négliger 13, C. XII, q. I, et 16, *ibid.*, édit. Friedberg, col. 681, 682, qui *l'affirment*.

5° *Preuves tirées de la pratique de l'Église.* — Leur exposé sera fait dans la seconde partie de ce travail.

6° *Preuves tirées du consentement universel des peuples.* — Cf. Thomassin, *op. cit.*, c. I, n. 1. Il est remarquable que, même les États modernes, reconnaissent à l'Église, au moins dans certaines circonstances solennelles, un droit intrinsèque de posséder qui est en contradiction avec leurs principes antichrétiens basés sur les seuls droits de l'homme. Le document le plus caractéristique est certainement, pour les Français, l'art. 13 du Concordat de 1801, où le souverain pontife fait condonation des biens ecclésiastiques aliénés. La signature de cet article par le premier consul est une reconnaissance manifeste du droit de l'Église.

2ᵉ *proposition : Le droit pour l'Église de posséder n'émane pas de la société civile, mais du droit naturel et divin. Ce droit est donc indépendant dans son exercice.* — 1° *Preuves tirées de l'Écriture sainte.* — Les textes cités plus haut se réfèrent tous à l'autorité divine seule.

2° *Preuves tirées des saints canons.* — La fameuse bulle *Clericis laicos* de Boniface VIII, tempérée (quant aux sanctions pénales) par Benoît XI et abrogée par Clément V, est rétablie dans toute sa vigueur par Léon X au concile général de Latran (1512-1517). Voir le texte au *Corpus juris*, 3, III, 23, *in VI°*, et 5, *ibid.*, tiré de la même bulle, Friedberg, col. 1062, 1064.

3° *Preuves de raison.* — 1. Le droit d'acquérir et de posséder est, nous l'avons vu, la conséquence du droit d'exister; or ce dernier vient à l'Église de la volonté divine et non de celle de l'État. — 2. Les biens ecclésiastiques sont la juste rémunération de services rendus dans l'ordre spirituel. Cette rémunération découle comme toutes les autres de la nature des choses; donc pas d'une concession de l'État. — 3. L'Église est une société parfaite, indépendante de toute autre, par la nature même de sa fin; or la faire dépendre, au temporel, du pouvoir civil serait la mettre en servitude.

La conclusion de tous ces arguments est que l'Église est seule juge de savoir quels sont les moyens à employer pour accomplir son œuvre. A elle seule donc, de déterminer dans quelle mesure les biens temporels lui sont nécessaires ou utiles. De tout temps, pour éviter les conflits, elle a d'ailleurs accepté de s'entendre sur ce point avec l'État. L'histoire témoigne que le pouvoir civil, coutumier des abus de force, s'est d'ordinaire, en cette matière, montré beaucoup moins respectueux de la justice que l'Église.

Terrat, *De la personnalité morale*, dans le *Compte rendu du 4ᵉ congrès international des catholiques*, *Sciences juridiques*, Fribourg, 1897, p. 325 sq.; Affre, *Traité de la propriété des biens ecclésiastiques*, Paris, 1837; Moulart, *L'Église et l'État*, Louvain, 1879 (3 éditions depuis); tous les canonistes, en particulier Soglia, Devoti, et surtout R. de M. (Roquette de Malviel), *Institutiones juris canonici publici et privati*, Paris, 1853. Carrière, *Prælect. de jure et justitia.*

II. HISTOIRE DES POSSESSIONS TEMPORELLES DE L'ÉGLISE DEPUIS L'ORIGINE JUSQU'À NOS JOURS. — Il ne s'agit, évidemment, que d'un exposé très sommaire des principales questions se rattachant à l'histoire des biens d'Église. Nous étudierons successivement, dans les grandes lignes, en suivant l'ordre chronologique : 1° les sources du patrimoine ecclésiastique; 2° l'usage des biens ecclésiastiques et leur partage entre les intéressés; 3° les administrateurs ecclésiastiques; 4° la principale règle de l'administration des biens d'Église; 5° le sujet juridique du droit de propriété dans l'Église.

I. *LES SOURCES DU PATRIMOINE ECCLÉSIASTIQUE.* — La source originaire, dont les autres découlent, c'est l'aumône. Saint Jean fait déjà allusion à la bourse commune du collège apostolique que portait Judas, XII, 6; XIII, 29, et qui semble avoir été destinée à recevoir des aumônes. En tout cas, les Actes, IV, 34, 35, nous mettent en présence de l'héroïque charité des disciples de Jérusalem, qui établissent le régime de la *communauté* parfaite. Leurs biens sont vendus, le prix en est apporté aux pieds des apôtres qui se chargent de subvenir aux besoins de tous. De pareilles marques de détachement apparaissent d'ailleurs, dans cette mesure du moins, absolument libres. Act., V, 4. Il en est de même des collectes que recommande saint Paul. I Cor., XVI, 12; II Cor., VIII, IX. Cela n'empêche sans doute pas l'apôtre de rappeler le droit naturel et divin qu'a le prêtre de vivre de l'autel, et l'évangéliste de l'Évangile. I Cor., IX, 4-14; Gal., VI, 6. Mais le *beatius est magis dare quam accipere,* Act., XX, 35, règle tellement la conduite de tous, que l'Église n'a pas à cette époque à réclamer ses *droits,* ni à en organiser la perception. La quête dont parle Tertullien, *Apologet.*, c. XXXIX, *P. L.*, t. I, col. 470, a conservé ce caractère de spontanéité. Cependant, de très bonne heure, l'usage et les textes canoniques perfectionnèrent ce système par trop primitif de contribution, en instituant des offrandes *réglementées,* peu à peu *tarifées,* et enfin pour quelques-unes *sanctionnées* par des peines canoniques.

1° *Les prémices* (Ἀπαρχαί). — C'est l'impôt ecclésiastique à la fois le plus ancien et le plus populaire. Il appartient à la discipline apostolique, car il est contemporain de la hiérarchie extraordinaire des charismes. *Didachè,* XIII, 3-7, Funk, *Patres apostolici,* Tubingue, 1901, t. I, p. 32. Nous le retrouvons avec la dîme dans la *Didascalie,* c. VIII, IX, etc., trad. Nau, p. 47 sq.; cf. Hauler, *Didascaliæ apostolorum fragmenta Veronensia latina,* Leipzig, 1900, p. 40, et dans les *Constitutions apostoliques,* l. II, c. XXV, XXXIV, XXXV; l. VII, c. XXIX, *P. G.*, t. I, col. 660, 681 sq., 1020-1021. Les canons 186-194 d'Hippolyte ordonnent d'apporter les prémices à l'évêque à l'église, les spécifient et dans la formule de bénédiction indiquent que les prémices sont offertes pour nourrir les pauvres. Mgr Duchesne, *Origine du culte chrétien,* 3ᵉ édit., Paris, 1902, p. 537-538; Achelis, *Die Canones Hippolyti,* dans *Texte und Unters.*, Leipzig, 1891, t. VI, fasc. 4, p. 112-114. La *Constitution apostolique égyptienne* signale simplement l'offrande et la bénédiction des prémices. Achelis, *loc. cit.* Thomassin donne, dans sa *Discipline de l'Église,* part. III, l. I, de nombreux textes des Pères relatifs aux prémices. Ce n'est qu'au Vᵉ siècle qu'elles sont tarifées au 50ᵉ de la récolte. Cette offrande est si populaire que la coutume universelle est de l'apporter à l'offertoire en même temps que le pain et le vin. Les *Canons apostoliques,* 3ᵉ, 4ᵉ, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 37-44, les conciles d'Hippone (393), de Carthage (397), Mansi, t. III, col. 884, etc., et enfin *in Trullo* (692), Mansi, t. XI, col. 955, réagissent contre cette coutume. Mais au IXᵉ siècle, l'institution est en décadence au point qu'on a dû permettre l'oblation des prémices à la messe. Elles disparaissent peu à peu de la pratique; en sorte que si le concile de Trente suppose encore leur existence, sess. XXIV, *De ref.*, c. XIII, Zypeus, *Consult. 4, de parochiis,* déclare, vers la même époque, qu'elles sont *arbitrio fidelium relictæ*.

2° *Les dîmes* (Δεκάται). — La *Didachè* n'y fait aucune allusion. Mais la *Didascalie* les désigne nettement, comme une des formes reçues de la contribution ecclésiastique, c. IX, trad. Nau, p. 52. La discipline des *Constitutions apostoliques,* qui diffère si peu de celle de la *Didascalie,* répète les mêmes explications. On ne peut affirmer cependant que les dîmes étaient *obligatoires* aux IIIᵉ et IVᵉ siècles, même dans les Églises de Syrie, dont ces documents reflètent la discipline. A la même époque l'institution est *inconnue* en Afrique et en Égypte. Elle

n'apparaît en Afrique qu'au temps de saint Augustin, introduite par les fidèles qui tendent à réduire leurs libéralités à 1/10 de leur revenu. L'Église latine *tolère* d'abord cette pratique, l'*accepte* ensuite comme un pis aller, et enfin l'*impose*. Vient ensuite la *sanction* pénale au fur et à mesure que le besoin s'en fait sentir. Le premier exemple que nous en puissions citer en Occident est le concile de Mâcon (585), Mansi, t. IX, col. 947, qui menace de l'excommunication les prévaricateurs. Les capitulaires des rois francs reviennent sans cesse sur cette matière, et veillent à ce que les canons soient observés sur ce point. Les dîmes ont subsisté sous diverses formes jusqu'à nos jours, où elles sont encore obligatoires dans certains pays.

Les dîmes apparaissent tarifées exactement à 1/10 dans la *Didascalie*. Les curieuses raisons mystiques qu'en donne l'antique document sont à lire. Cf. E. Hauler, *Didascaliæ apostolorum fragmenta Veronensia latina*, Leipzig, 1900, p. 36-37, 40. Mais les dîmes chrétiennes se distinguent des dîmes juives dès le temps de saint Augustin, en ce qu'elles portent sur tout, même sur les fruits civils. La coutume des lieux modifia dans la suite des âges la quantité de la dîme et la matière imposée, tout en conservant son nom traditionnel à la contribution ecclésiastique par excellence ainsi transformée. Si le mot *dîme* est employé plus souvent chez les Latins qu'en Orient, où cependant l'institution avait pris naissance, c'est pour des motifs d'ordre philologique.

3. *Redevances à l'occasion des ordinations*. — Ce sont les ordinations qui donnèrent lieu les premières, parmi les sacrements, à la perception régulière de droits pécuniaires. Ces derniers sont destinés à la fois : 1° à dédommager l'évêque et ses officiers du *labor extrinsecus* annexé à l'ordination ; 2° à reconnaître la dépendance du consacré à l'égard du consécrateur. Ces usages ne s'étaient pas introduits sans difficulté de la part de l'Église, qui finit par réglementer ces oblations après avoir essayé en vain de les interdire. Les lettres de saint Grégoire, tout en réprouvant les abus simoniaques, approuvent sans réserve les *Novelles* de Justinien qui promulgent le tarif des droits légitimes. Ces droits sont considérables et vont, pour l'ordination-installation d'un simple clerc, jusqu'au revenu d'une année. A la faveur de cette tolérance, de nombreux abus s'introduisirent, contre lesquels l'Église lutta dans tous les temps. Le concile de Trente y mit fin en interdisant toute redevance, même spontanée, à l'occasion des ordinations. Sess. XXI, *De ref.*, c. I.

4. *Redevances à l'occasion des funérailles*. — Elles ne s'introduisirent que très tard, et ne revêtent que dans les temps modernes un caractère d'obligation, d'ailleurs tout relatif. Les taxes prévues par la Novelle LIX établissent bien, qu'au temps de Justinien, certains clercs grecs, ou officiers inscrits au canon de l'Église, touchaient des honoraires à l'occasion des funérailles ; mais il y avait là plutôt un *salaire* pour un travail matériel effectué, et non une *contribution* ecclésiastique, impôt somptuaire perçu à l'occasion d'un décès. En Occident, où aucun texte n'autorise à penser que les fonctions des anciens *vespillones* étaient remplies, comme en Orient, par les clercs, on ne trouve pas trace de ces salaires. Le concile de Braga (563), Mansi, t. IX, col. 778, parle seulement d'offrandes spontanées pour les morts, en dehors des funérailles. Saint Grégoire insiste pour faire disparaître l'abus qui consistait à vendre les sépultures dans l'intérieur des églises ; il défend aussi de rien *accepter* des familles sinon les offrandes pour le luminaire. *Epist.*, l. IX, epist. III, *P. L.*, t. LXXVII, col. 941. Au IXe siècle, nous voyons par Hincmar de Reims que la défense de rien *exiger* subsiste toujours, mais que la faculté d'*accepter* les offrandes volontaires est étendue à tout. On en vint enfin à tarifer les oblations à l'occasion des obsèques ; et au XVIe siècle, l'usage est généralisé. Saint Charles se contente de demander qu'on s'en tienne aux coutumes reçues et approuvées par l'évêque.

5. *Les revenus des biens-fonds*. — L'Église assura de très bonne heure l'avenir, par l'acquisition de biens frugifères, destinés à pourvoir aux besoins dans les moments difficiles où les misères augmentent en même temps que diminuent les ressources provenant de l'impôt sur le revenu des fidèles. Cette préoccupation ne se fit jour qu'au moment où l'attente de la venue prochaine du Christ devint moins générale. Cependant, dès le IIIe siècle, l'Église possède, en dehors de ses lieux de culte, des biens immeubles. Lampride en cite un exemple, dans sa vie d'Alexandre Sévère, *Hist. Aug.*, Leyde, 1671, t. I, p. 1003. La seconde partie de l'édit de Milan (313) se préoccupe de ces propriétés pour en ordonner la restitution. Lactance, *De mort. persec.*, 48, *P. L.*, t. VII, col. 267. L'histoire de Constantin par Eusèbe, un contemporain, fait allusion à des maisons, possessions, champs et autres biens restitués à l'Église. L. II, c. XXXIX-XLI, *P. G.*, t. XX, col. 1016, 1017. Après la paix, les acquisitions d'immeubles se multiplient. Elles proviennent surtout de dons à titre universel : 1° Beaucoup de clercs et d'évêques donnent l'exemple de l'abandon total de leurs biens, et les fidèles suivent souvent dans cette voie les pasteurs. 2° Donner à l'Église est le seul moyen de donner aux pauvres, car il n'existe jusqu'au Ve siècle aucune institution de charité distincte, capable de recevoir des fondations. 3° De plus, sans chercher à enlever de son mérite à la générosité des fidèles de ce temps, il faut reconnaître que la multiplicité des impôts accable la propriété foncière au IVe siècle, la menace de confiscation et la rend très précaire. Ce sont naturellement les donations testamentaires qui sont les plus fréquentes. La *factio testamenti passiva* accordée à l'Église dès 321, L. 1, Cod., I, II, par Constantin, lui permet de recueillir les hérédités, legs et fidéicommis. Les empereurs tiennent la main à ce que les legs pieux soient exécutés ; et sauf une disposition transitoire de Valentinien (390), L. 27, Cod. théod., XVI, II, l'ensemble des documents législatifs nous montre les empereurs bien plus soucieux que les évêques d'augmenter le patrimoine ecclésiastique. La législation de Justinien, qui resta d'ailleurs lettre morte pour l'Occident jusqu'à la résurrection du droit romain par l'école de Bologne, veille avec plus de soin encore sur le patrimoine de l'Église. Justinien fait profession de pourvoir à tout ce qui peut manquer au clergé ; il est donc intéressé à ce que les églises ne se ruinent pas, et pour cela observent les dispositions conciliaires destinées à assurer la bonne administration et l'intégrité du domaine ecclésiastique. Il superpose les pénalités de la loi civile à celles des canons, frappe les délinquants d'amendes au profit de l'Église, et sauf une disposition toute de circonstance, interdisant d'augmenter le patrimoine immobilier de l'Église de Constantinople, Novelle III, tout conspire, dans le dernier état de la législation romaine, à enrichir l'Église. Le pouvoir civil organisa même tout un système de présomptions de droit en faveur de l'Église, surtout en matière de succession *ab intestat* et de prescription. Ajoutez à cela les acquisitions que des évêques prévoyants faisaient du surplus des revenus ordinaires.

C'est surtout au sujet de Rome, de Constantinople, d'Alexandrie, de Jérusalem, de Ravenne, de Thessalonique et d'Antioche que les documents nous fournissent des détails, mais tous les textes juridiques sur les biens d'Église en général, laissent l'impression qu'on s'y préoccupe surtout de l'administration et de la conservation des biens-fonds.

Nous avons dit que les innovations de Justinien ne produisirent leur effet que dans l'empire d'Orient, dont les Églises allaient bientôt tomber en décadence sous

l'influence de l'intrigue, de la simonie, de la mainmise de l'État, en attendant le schisme définitif. Les Églises d'Occident, envahies par les barbares, restent sous le régime du Code théodosien. Le système de la personnalité des lois, qui laisse les hommes et les choses d'Église sous le régime ancien, leur assure le maintien de leurs droits essentiels. Les rois barbares accordent à l'Église de nouvelles dotations territoriales et multiplient surtout les couvents. Sous les Mérovingiens, toutes les donations royales en faveur de l'Église, dont il reste des traces, sont des concessions de *plenum dominium* à la mode romaine. Nulle part n'apparaissent les concessions à caractère restreint de forme germanique qui sont, au contraire, fréquentes sous les Carolingiens. Ces dernières ne permettent pas au bénéficiaire d'aliéner, ni, s'il est simple particulier, de transmettre, sans contrôle, à ses héritiers. On voit d'ailleurs que, pour des établissements dont la succession ne s'ouvre jamais, la seconde clause des donations à forme germanique n'avait aucune importance; quant à la défense d'aliéner, elle était en conformité avec les canons, et allait d'ailleurs à protéger l'intégrité du patrimoine ecclésiastique. L'Église occidentale augmente surtout ses fonds par la pratique des contrats de *précaire*, dont on peut voir les formules dans Marculfe. *Capitularia regum francorum*, édit. Baluze, Paris, 1780, t. I. Un particulier y obtenait d'un autre une concession de terres, moyennant redevance; c'était un souvenir de ce qui se pratiquait autrefois à l'égard du fisc impérial. L'usage s'introduisit peu à peu, chez les petits propriétaires gênés, de céder leurs biens à de puissants protecteurs, en s'en réservant l'usufruit par un contrat de précaire. Ce fut surtout à l'Église qu'on s'adressa, parce que ses biens étaient mieux administrés, ses tenanciers souvent mieux traités, et surtout parce que l'établissement ecclésiastique avait l'habitude de donner en précaire, non seulement l'usufruit de ce qu'on lui avait cédé, mais encore une égale quantité de terre à prendre sur son domaine. Esmein, *Cours élémentaire d'histoire du droit français*, Paris, 1898, p. 131-133. Les Églises s'enrichissent aussi aux mêmes époques des profits annexés à l'exercice du pouvoir temporel. Dagobert avait déjà donné à l'évêque de Tours, non seulement le droit de nommer les officiers royaux de la ville, mais aussi celui de lever l'impôt. Charlemagne multiplia les principautés temporelles entre les mains des évêques de France, et Louis le Débonnaire en fit autant pour ceux d'Allemagne. Le droit de battre monnaie accompagne souvent celui de rendre la justice. Les mêmes concessions se perpétuent dans l'âge suivant, en sorte que Pascal II (1099-1118) crut un instant devoir s'y opposer, par crainte de voir les évêques absorbés par les préoccupations de l'ordre temporel.

Nous assisterons à partir du XIIIe siècle, dans la troisième partie de ce travail, à l'histoire des restrictions apportées par l'État au droit d'acquisition de l'Église. Sauf quelques coutumes louables inconnues de l'antiquité, et que nous allons étudier, la charité des chrétiens n'a à peu près rien innové, depuis cette époque, dans la manière de subvenir aux besoins du culte.

6° *Quelques louables coutumes, relativement modernes.* — Le IVe concile de Latran (1215) s'en remet aux évêques pour empêcher d'une part les exactions, et faire observer d'autre part les louables coutumes relatives aux funérailles et à l'administration des sacrements. C. *Ad apostolicam*, 42, *De simonia*, V, 3. La pratique de l'Église a été très variable, en ce qui concerne l'autorisation de percevoir, à l'occasion des sacrements, les moyens de subsistance que les fidèles doivent d'une façon générale à leurs prêtres. La crainte de manquer au *quod gratis accepistis, gratis date* fait que les usages qui nous occupent se sont généralisés relativement tard. Vers 300, le concile d'Elvire va jusqu'à interdire les oblations *spontanées* à l'occasion du baptême. Mansi, t. II, col. 13. Il est vrai qu'ailleurs et plus tard, par exemple à Braga (573), on défend seulement aux clercs de rien *réclamer*. Mansi, t. IX, col. 840. La discipline continue de varier d'église à église, suivant le plus ou moins grand danger de simonie, et les ressources de différentes communautés. De la lecture des nombreux canons cités par Thomassin, *op. cit.*, c. LXXII, LXXIII, il semble résulter que : 1) jamais on n'a rien exigé comme condition préalable à la collation des sacrements; 2) on a permis assez généralement, sauf le cas de danger sérieux de simonie, de recevoir ce qui était spontanément offert; 3) on a permis de réclamer parfois les louables coutumes *après* la réception du sacrement; le concile de Latran témoigne qu'au commencement du XIIIe siècle, la pratique générale était fixée dans ce sens; 4) il semble que ces coutumes s'introduisirent d'abord dans les villes, où les dîmes étaient à peu près improductives; 5) encore défend-on aux ecclésiastiques intéressés de se faire justice à eux-mêmes; ils doivent recourir à l'autorité des évêques. Ces derniers finissent par établir des tarifs qui, dès le XVe siècle (concile de Salzbourg en 1480), apparaissent fixés après accord avec le pouvoir civil. Cf. concile de Cambrai, en 1565.

Parmi ces louables coutumes, les honoraires de messe et les pénitences pécuniaires tiennent une place à part. Voir HONORAIRES DE MESSE et PÉNITENCE.

II. USAGE DES BIENS ECCLÉSIASTIQUES; LEUR PARTAGE ENTRE LES INTÉRESSÉS. — L'emploi régulier des revenus ecclésiastiques est déterminé par les intentions des donateurs, exprimées ou du moins présumées. Tout se ramène à pourvoir aux besoins du culte, assurer la subsistance du clergé, enfin soulager les pauvres. Suivant les circonstances de temps et de lieu, c'est tantôt l'un et tantôt l'autre de ces mobiles qui met surtout en mouvement la générosité des fidèles.

Aux temps apostoliques, c'est le soin des pauvres qui préoccupe surtout les administrateurs du temporel de l'Église. Le culte est réduit à la plus grande simplicité; les apôtres, évangélistes, prophètes, docteurs, vivent du fonds commun avec les pauvres. I Tim., v, 17; *Didachè*, c. XIII, Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 30, 32. Encore les plus parfaits vivent du travail de leurs mains, à l'exemple de saint Paul. Act., XX, 34; I Cor., IV, 12. L'apôtre note même, dans le premier passage, qu'il nourrit de son travail d'autres que lui-même; il pratique ainsi en perfection le *habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti sumus.* I Tim., VI, 8. Le patrimoine ecclésiastique se confond ainsi parfaitement avec celui des pauvres. La discipline des *Canons apostoliques*, bien plus ancienne que la rédaction que nous en a transmise la fin du IVe siècle, nous montre que la théorie n'a pas varié : *Ex his autem quibus indiget, si tamen indiget* (εἴγε δέοιτο) *ad suas necessitates... ipse percipiat* (*episcopus*), *ut nihil omnino possit ei deesse.* Can. 41e (40), *P. G.*, t. CXXXVII, col. 124. Et cependant les pasteurs ont, à la générosité des fidèles, d'autres titres que leur pauvreté. Aussi tout en les nourrissant de l'aumône, on leur affecte certaines offrandes, auxquelles les pauvres ne participent qu'à défaut des clercs. C'est ainsi que certaines prémices, celles que l'ancienne loi ordonnait de consacrer à Dieu, sont réservées par la *Didachè* aux prophètes et aux docteurs. C. XIII, 3, *op. cit.*, p. 32. Ces mêmes prémices sont encore soigneusement distinguées des dîmes et des prémices des choses non prévues par les Nombres, XVIII, et attribuées exclusivement aux clercs par les *Constitutions apostoliques*, l. VII, c. XXIX; l. VIII, c. XXX, *P. G.*, t. I, col. 1020, 1021, 1126. Théodoret († 485) suppose encore la même répartition. *Hist. relig.*, c. X, *P. G.*, t. LX, col. 147. Entre la *Didachè* et cette date extrême, se placent les témoignages concordants de saint Épiphane (310-403), *Hær.*, LXXX, *P. G.*, t. XLII, col. 764, 765, et de

saint Grégoire de Nazianze (308-390), *Orat.*, xxvi, n. 6, combiné avec *Orat.*, xvi, *P. G.*, t. xxxv, col. 1235, 960. Voir aussi l'homélie xviii de saint Jean Chrysostome sur le livre des Actes, *P. G.*, t. xl, col. 147.

Malgré cette affectation spéciale, ceux qui donnent à l'Église sont supposés donner aux pauvres, et ceux qui donnent aux pauvres sont supposés donner à l'Église. Aussi tant que les fidèles donnent sans compter, les évêques se refusent à faire des réserves. *Aurum habet Ecclesia non ut servet sed eroget*, dit saint Ambroise, *De officiis ministrorum*, c. xxviii, *P. L.*, t. xvi, col. 140. Cf. S. Chrysostome, *De sacerdotio*, l. III, c. xvi, *P. G.*, t. xlviii, col. 656, et les nombreux textes cités par Thomassin, l. III, surtout du c. xxvi au c. xli. On considérerait comme un vol fait aux pauvres existant actuellement, de les priver d'un secours immédiat sous prétexte d'assurer l'avenir.

Aussi, saint Augustin, *Cont. epist. Parmenian.*, l. III, c. xvi, *P. L.*, t. xliii, col. 94, nous donne à entendre que la déposition des pauvres inscrits au canon et la dégradation des clercs sont deux peines voisines l'une de l'autre; toutes deux sont réservées à l'évêque, tandis que, par opposition, l'excommunication peut être décrétée par le clergé ou même *a quocumque præposito cui est potestas*. De la lecture des canons 101e et 103e des *Statuta Ecclesiæ antiqua*, Mansi, t. iii, col. 959, relatifs à deux espèces de veuves, on doit tirer la même conclusion que tout ce qui est à l'Église appartient aux pauvres, sauf à pourvoir aux besoins des clercs, pauvres volontaires, empêchés par leurs fonctions de travailler à se procurer les ressources nécessaires. L'expression la plus nette de ce principe se trouve au c. x de la *Vita contemplativa* de Julien Pomère († vers 490). Le passage a été inséré par Gratien au Décret sous le nom de saint Prosper, c. vii, C. I, q. ii. Saint Isidore de Péluse, *Epist.*, l. I, epist. cclxix, *P. G.*, t. lxxviii, col. 342, exprime la même idée au milieu du ve siècle à l'heure où, par la fondation des hospices et autres maisons de charité, les pauvres commencent cependant à avoir leur patrimoine spécial.

Au ve siècle, se fondent de plus en plus des hôpitaux à destinations spéciales : étrangers, orphelins, vieillards, pauvres, qu'on avait constitués, dès la paix, dans un but de commodité et d'économie. Pallade nous rapporte, au c. v de la vie de saint Jean Chrysostome, comment cet évêque organisa les hôpitaux de Constantinople, afin de se décharger, à l'exemple des apôtres, du détail de la répartition des aumônes. A la même époque se fit jour la théorie juridique de la *fondation*, institution ayant sa vie propre, indépendante de la personnalité de ses membres. Cf. Lœning, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, Strasbourg, 1878, t. i, p. 214. Les hôpitaux, les monastères bénéficièrent de ce nouveau mode d'acquérir et de posséder, et eurent bientôt leurs budgets et leurs administrateurs à part, tout en restant sous l'administration de l'évêque qui désignait les économes. C'est le commencement du partage des revenus de l'Église en plusieurs masses.

La distribution équitable des oblations et autres ressources présentait fatalement des difficultés et amenait des réclamations de la part de telle ou telle catégorie d'assistés. Une solution s'imposait : déterminer exactement les droits de chacun. C'est ce qui eut lieu en Occident, par un procédé qui semble généralisé au ve siècle. On recourut au partage de toutes les ressources en quatre parts. L'évêque en donnait une aux clercs, et gardait les trois autres : une pour lui, la seconde pour les besoins du culte (surtout entretien des bâtiments, *fabrica*), la troisième pour les pauvres. La part de l'évêque était grevée de l'obligation de donner l'hospitalité aux étrangers illustres. Les canons 28e, 29e et 30e, de la cause XII, q. ii, qui se rapportent à cette institution, sont authentiques. Le premier est de saint Simplice et de l'an 475, le second et le troisième sont de saint Grégoire le Grand et respectivement des années 593 et 601. Le canon 31e, assez obscur d'ailleurs, est d'une authenticité douteuse. Cf. Friedberg, *Corpus juris*, t. i, col. 697-698.

Cette division des revenus en quatre parts semble n'avoir jamais existé en Orient. La Novelle cxxiii fixe au *revenu annuel* de la charge, le maximum de la taxe à percevoir à l'occasion de l'ordination-installation d'un clerc. La fixité de cette somme ne semble pas conciliable avec le partage de revenus variables; d'ailleurs le silence des écrivains orientaux sur la pratique du partage en quatre masses est absolu.

En Occident de nouvelles complications surgissent. Les paroisses des campagnes se fondent. Il est vrai qu'en principe tous les revenus doivent tomber dans la masse commune pour être partagés ensuite; mais bientôt on commença à laisser au clergé local l'usufruit de certains immeubles peu importants. Ce furent d'abord des concessions individuelles, dont le concile d'Agde (506), Mansi, t. viii, col. 319, nous fournit un exemple dans son canon 7e. Le 22e prend soin de réserver les droits de l'Église sur les biens ainsi concédés, en interdisant l'aliénation des fonds par les usufruitiers. Cinq ans après, le canon 23e du Ier concile d'Orléans, Mansi, t. viii, col. 355, se préoccupe à nouveau d'assurer à l'Église la conservation de la nue propriété de ces précaires; la prescription ne pourra modifier le régime des biens concédés ainsi à des clercs ou à des moines. Ces constitutions d'usufruit, qui étaient de très bonne administration, se multiplièrent de plus en plus. Sous les Carolingiens, la pratique est généralisée au point que les églises des campagnes ont leurs revenus particuliers qu'elles ne versent plus à la masse diocésaine. Seul le quart de l'évêque se trouve naturellement réservé, mais il l'abandonne le plus souvent. En France cet abandon est la règle.

Nous avons vu que le concile d'Orléans (511) fait allusion, dans son canon 23e, à des concessions faites à des particuliers. On ne se contentait donc pas de constituer par ce procédé des patrimoines paroissiaux, on procurait aussi la subsistance à certains clercs, tout en pourvoyant à l'administration des fonds qu'on leur concédait. Le canon 17e du IIIe concile d'Orléans (538), Mansi, t. ix, col. 16, assure le clerc contre toute reprise, en déclarant irrévocables les concessions ainsi faites. L'évêque lie même ses successeurs; de sorte qu'en cas de nécessité il faudrait donner une compensation à celui qu'on se verrait obligé de priver de son usufruit. L'institution est devenue, dans cet état, un cas particulier de *précaire* ecclésiastique.

La précaire laïque, qui semble une imitation de la précaire ecclésiastique, devait à son tour, après avoir évolué et pris le nom de *bénéfice*, fournir au droit canonique un régime qui pendant plusieurs siècles a semblé définitif. Ce qui distingue le bénéfice laïque carolingien de la précaire, c'est que l'usufruit du fonds concédé se trouve affecté à une *fonction* déterminée dont le *titulaire* est en même temps le *titulaire de l'usufruit*. Dès le ixe siècle, la formation des bénéfices ecclésiastiques se dessine; elle se continue aux xe et xie; en sorte qu'au xiie l'évolution est terminée. On est dès lors en présence du *beneficium* qui se définit : *Jus perpetuum percipiendi redditus ex bonis ecclesiasticis, competens clerico propter officium sacrum, auctoritate Ecclesiæ constitutum*. Cf., au sujet de cette évolution, Karl Gross, *Das Recht an der Pfründe*, 1887, p. 10-93.

Le partage des biens ecclésiastiques se trouve de la sorte aussi complet que possible, puisqu'il atteint non seulement les revenus, mais encore la propriété elle-même dans tout ce qu'elle a d'utile. Une fois ce démembrement opéré, les bénéfices nouveaux se multiplient par voie de fondations directes, encouragées par les pri-

viléges des patrons, qui sous Charlemagne et ses successeurs deviennent très nombreux parmi les laïques.

Reste à voir ce qu'est devenue, sous le régime des bénéfices, l'ancienne règle : *Biens d'Église, biens des pauvres.* Il est clair qu'à partir du moment où les pauvres eurent leur budget spécial et leurs institutions particulières, les donations n'avaient plus, sauf déclaration expresse, l'affectation exclusive des premiers temps. Saint Thomas, *Quodl.* VI, a. 12, ad 3um, distingue avec soin, quant à l'emploi des revenus du bénéfice, entre les biens ecclésiastiques *quæ principaliter sunt attribuenda necessitatibus pauperum, et ex consequenti necessitatibus ministrorum* et ceux *quæ principaliter sunt attributa usibus ministrorum.* Les premiers seuls restent soumis *de droit naturel* aux anciennes règles, et leur usage indu donne lieu à restitution. Quant aux autres, qui sont destinés à l'usage du bénéficier, c'est la *loi positive* ecclésiastique qui interdit d'en employer le superflu à autre chose que des œuvres pies. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXXV, a. 7. Voir ce que dit sur toute cette question, Fagnan, *In c. Si quis sane*, 5, *De peculio clericorum*, III, 25, Venise, 1709, t. III, p. 245 sq. Après avoir apporté huit solutions aux difficultés tirées des textes de l'antiquité, le docte canoniste tire et justifie les conclusions relatives aux droits du bénéficier à vivre de son bénéfice quelle que soit l'importance de son patrimoine personnel; montre qu'il n'est tenu qu'en religion et en charité de faire un usage pieux des revenus qui lui restent après qu'il a subvenu à toutes les dépenses qui conviennent à sa situation dans l'Église, la société et la *famille.* Le droit de mettre en réserve les biens patrimoniaux, et de vivre du bénéfice en faisant abstraction des ressources patrimoniales, s'étendit successivement aux fruits industriels, aux distributions quotidiennes et aux autres revenus d'origine ecclésiastique, qui ont le caractère d'un salaire représentant un travail effectif. Cf. S. Liguori, *Theol. mor.*, l. III, t. V, n. 491 sq.

Il est évident que, dans notre pays, en admettant même que les traitements ecclésiastiques soient pleinement substitués aux anciens bénéfices, les clercs ont toute liberté de disposer de tous les autres revenus et d'affecter à leur entretien l'indemnité concordataire.

III. LES ADMINISTRATEURS ECCLÉSIASTIQUES. — Pour la période qui précède le partage des *fonds* entre les bénéficiers, administrateurs nés de la portion du patrimoine ecclésiastique dont ils sont usufruitiers, la situation est résumée en quelques lignes par Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline*, part. III, l. II, c. V : « Il est certain: 1o que les évêques avaient une autorité souveraine dans l'administration des biens et des revenus de l'Église, qui étaient alors possédés par les communautés; 2o que les évêques se faisaient soulager dans cette pénible dispensation par les prêtres, ou par les archidiacres et diacres de leur église; 3o que les prêtres et les diacres rendaient compte aux évêques de leur administration; 4o mais les évêques n'étaient comptables qu'à Dieu seul; 5o bien que les conciles provinciaux aient pris quelquefois connaissance de leur administration lorsque le public en avait été scandalisé. »

L'évêque, comme son nom l'indique, est l'intendant général des choses d'Église. Puisqu'on a eu assez de confiance en lui pour lui abandonner la conduite spirituelle de tous, comment pourrait-on hésiter à lui donner pleins pouvoirs sur le patrimoine commun? Cf. *Canons apost.*, can. 41, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 124; Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Delarc, t. I, p. 630. Il reste donc le chef suprême, mais, par la force des choses, il doit se choisir des auxiliaires.

Les apôtres en avaient donné l'exemple, Act., VI, 1-6, en imposant les mains aux sept élus de la communauté préposés au soin des pauvres. L'Écriture ne leur donne pas le nom de diacre, ou du moins ne le leur réserve pas; car s'ils exercent le ministère des tables (διακονεῖν τραπέζαις), les apôtres conservent le ministère de la parole (διακονία τοῦ λόγου), et les *Constit. apost.*, l. V, c. VIII, *P. G.*, t. I, col. 853, supposent, dans un passage qui ne se trouve pas dans la *Didascalie,* que les apôtres donnent à saint Étienne le titre de ἡμῶν συνδιάκονος. Les diacres dont parle saint Paul, Phil., I, 1; I Tim., III, 8, 12, sans compter les personnages désignés sous le nom de διάκονος, et dont plusieurs, comme Tychique, Eph., VI, 21, comme Epaphras, Col., I, 7, sont peut-être des diacres au sens hiérarchique du mot, les diacres aussi auxquels fait allusion la *Didachè,* c. XV, p. 32, ne sont désignés nulle part comme chargés du temporel; les qualités qu'on exige d'eux sont exactement celles qu'on demande à l'évêque. Les *Canones XII apostolorum,* qui dépendent de la *Didachè,* commencent à indiquer pour les diacres non seulement des fonctions d'assiduité ou d'assistance (παρεδρεία) dont le sens est assez vague, cf. c. XXI, 2; c. XXIII, 1, Funk, *Doctrina XII apostolorum,* p. 50, 68, mais de secours aux pauvres, c. XXII, p. 68. Le canon 41e des apôtres, que nous avons cité plus haut et qui fait partie d'un ensemble de textes reflétant la discipline du IIIe siècle, après avoir représenté l'évêque comme un administrateur sans contrôle humain, et avoir noté que c'est par son autorité que se fait la répartition des ressources entre les pauvres, déclare que c'est à la fois par les prêtres et par les diacres qu'est opérée la distribution. La *Didascalie,* c. IX, trad. Nau, p. 58, défend de demander des comptes à l'évêque, et montre les diacres intermédiaires obligés entre le peuple et l'évêque qui semble constituer avec eux tout le clergé; certaines choses sont de leur ressort, c. XI, p. 67; mais rien n'indique qu'ils aient la charge des pauvres quant à la répartition des aumônes. Au siècle suivant, les *Constitutions apostoliques,* l. II, c. XXVI, XXX, *P. G.*, t. I, col. 668, 677, déclarent, après la *Didascalie*, que le diacre doit être soumis à l'évêque en toutes choses et, c. XXXI, col. 677, qu'il ne doit rien faire que par l'évêque. Il n'y a pas d'exception pour la distribution des aumônes. L'évêque détermine *personnellement* les pauvres qui auront part aux secours, c. XXXII, col. 677. Si le c. XIX du l. III parle du soin des pauvres, le contexte montre qu'il s'agit de soins corporels d'une telle nature, qu'auprès des femmes les mêmes fonctions doivent être remplies par des femmes. Les diacres ont comme modèle, dans ces fonctions, le Sauveur lavant les pieds à ses apôtres. S'ils découvrent dans le cours de leurs visites une misère intéressante, ils doivent en référer à l'évêque. Les canons 34-37 d'Hippolyte placent aussi le diacre sous la dépendance de l'évêque et des prêtres, même pour le soin des infirmes et des pauvres. Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien,* 3e édit., Paris, 1902, p. 527; Achelis, *Die Canones Hippolyti,* dans *Texte und Unters.*, Leipzig, 1891, t. VI, fasc. 4, p. 64-65. La *Constitution apostolique égyptienne* déclare aussi que le diacre ne doit faire que ce que l'évêque lui ordonne. Achelis, *loc. cit.* Cependant le *Testament de N.-S.*, édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 80, recommande au diacre de ne pas troubler l'évêque au sujet du soin des pauvres, des malades, des étrangers, etc., et de ne lui rendre compte que le dimanche seulement. Tous ces textes établissent uniquement que les évêques, seuls responsables, devant Dieu, de l'administration temporelle, se faisaient aider par les membres de leur clergé, prêtres ou diacres. Le concile d'Antioche (341) en est encore à ce système du contrôle discret de *corps* des prêtres et des diacres, can. 24, 25, Mansi, t. II, col. 1317, 1320; en cas de prévarication, le clergé en appelle au synode de l'éparchie. Le concile de Gangres (entre 330 et 370) suppose déjà, au contraire, l'existence d'un fondé de pouvoir de l'évêque (ἐγκεχειρισμένος) chargé de la répartition des oblations (can. 7) et que le canon 8e appelle ἐπιτεταγμένος

εἰς οἰκονομίαν. Mansi, t. II, col. 1101. Le *Testament de N.-S.*, p. 82, déclare que si un diacre l'emporte sur les autres en habileté administrative, on le choisisse pour recevoir les étrangers; ainsi élu, il demeurait à l'hôpital, attaché à l'église même, vêtu de blanc et l'orarium sur l'épaule. En 451, le concile de Chalcédoine constate dans son canon 26e, Mansi, t. VII, col. 368, que presque tous les évêques ont des économes de leur clergé qui administrent le temporel. Afin d'enlever aux malveillants tout prétexte d'attaquer le désintéressement de l'évêque, le concile exige qu'il en soit ainsi partout.

L'économe doit, au temps de Justinien, rendre compte tous les ans de sa gestion à l'évêque, L. 41, § 10, Cod. I, III, an. 528; la Novelle CXXIII (de 546) prévoit, en cas de difficulté, un appel au métropolitain, puis au patriarche (c. XXIII). Ce dernier finit par être chargé de désigner d'office un économe aux métropolitains qui n'en auraient pas choisi, et le métropolitain exerce le même droit à l'égard des évêques négligents. C'est le IIe concile de Nicée (787) qui promulgue ces dispositions nouvelles, dans son 11e canon. Mansi, t. XIII, col. 752.

Le même canon prescrit la nomination d'économes dans les *monastères*. Voir ce canon au *Corpus juris*, 3, C. IX, q. III. Cette disposition semble une innovation juridique, établie en imitation de ce qui existait depuis longtemps pour les institutions de charité. Les *canones arabici*, édités sous le nom du concile de Nicée et à la suite des canons du Ier concile œcuménique, mais qui sont un peu postérieurs, cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. I, p. 346, parlent les premiers de l'établissement d'un économe des pauvres. Canon 68e, Mansi, t. II, col. 980. La Loi 34 (35), Cod. I, III, de 472, suppose que des économes, assimilés à ceux des églises, s'occupent, à Constantinople, d'administrer les biens des pauvres, et d'autres ceux des couvents. Soixante ans plus tard, la Novelle VII énumère avec complaisance les différents administrateurs des œuvres pies. Ils se nomment : *œconomi, xenodochi, nosocomi, brephotrophi, abbæ, abbatissæ* (c. V), *ptochotrophi* (c. VI), *orphanotrophi, gerontocomi* (c. XII). Il est à remarquer que les abbés et les abbesses administrent encore eux-mêmes les biens de leurs monastères, sans allusion à ces économes claustraux que le IIe concile de Nicée ordonne d'établir partout.

L'organisation hiérarchique des administrateurs paraît bien moins complète dans les églises d'Occident : d'abord parce que les prescriptions minutieuses du droit de Justinien n'y avaient pas pénétré et aussi parce que les canons *disciplinaires* des conciles orientaux n'y avaient qu'une faible autorité. La conduite de saint Ambroise qui confie à son frère Satyre la gestion des biens de l'église de Milan est doublement en opposition avec le canon 25e du concile d'Antioche, puisque Satyre était à la fois laïque et parent de l'évêque. Cf. S. Ambroise, *De excessu fratris*, l. I, c. XX, *P. L.*, t. XVI, col. 1297. C'est dire que les évêques occidentaux croient pouvoir user en cette matière d'une assez grande liberté. Tous n'allaient cependant pas aussi loin que l'évêque de Milan, et la règle ancienne du contrôle *collectif* du clergé semble dominer la pratique générale. Quant aux économes institués individuellement (*ad mentem concilii Chalcedonensis*), leur existence n'est relevée que dans de très rares documents disciplinaires de l'Église latine. Encore est-il à remarquer que les textes sont du VIIe siècle et émanent d'un pays où saint Grégoire le Grand avait ordonné de mettre en pratique les prescriptions de Justinien sur l'administration des biens ecclésiastiques. Cf. lettre de saint Grégoire au défenseur Jean, chargé d'une mission en Espagne, l. XIII, epist. XLV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1294. Les quelques églises occidentales qui ont adopté cette discipline l'ont reçue d'Orient, comme l'indiquent à la fois les circonstances et la teneur des dispositions conciliaires qui l'établissent.

C'est d'abord le concile tenu à Séville en 619 sous la présidence de saint Isidore, Mansi, t. X, col. 555, dont le canon 9e ordonne aux évêques d'avoir un économe et de choisir pour cet office quelqu'un du clergé. C'est ensuite le concile national d'Espagne, IVe de Tolède, réuni en 633, sous la présidence du même saint, Mansi, t. X, col. 611-650, dont le canon 48e est plus explicite encore et se réfère à la pratique orientale : *eos quos œconomos Græci appellant, hoc est, qui vice episcoporum res ecclesiasticas tractant, sicut sancta synodus Chalcedonensis instituit, omnes episcopos de proprio clero ad regendas ecclesias habere oportet.* Il est important de noter que, tout en introduisant le nom grec d'économe dans le vocabulaire occidental, ces canons n'exigent pas que le clerc pourvu de cet office soit prêtre, ce qui était l'usage à peu près universel en Orient. Thomassin, part. III, l. II, c. II. La fonction pouvait donc être confiée aux diacres, et de fait elle leur échut, car dès le VIIe siècle les archidiacres sont devenus les vicaires tout-puissants de l'évêque, et le gouvernement du temporel est passé entre leurs mains avec le reste. Thomassin, part. I, l. II, c. XVII sq.; cf. pour les détails, dans une matière où il serait dangereux de généraliser, Thomassin, part. III, l. II, c. I-X; Van Espen, *Jus ecclesiasticum universum*, Louvain (Paris), 1753, part. I, tit. XI, t. I, p. 73 sq.; part. II, sect. IV, tit. V, t. II, p. 102 sq.; Pierre de Marca, *Concordia sacerdotii et imperii*, édit. Baluze, Paris, 1704, l. II, c. XIII, p. 171; l. VIII, c. XVIII, p. 1271; Lupus (Chrétien Wolf), *Opera*, Venise, 1724, t. II, p. 67, 105 sq.

La partie des revenus affectée à la réparation des églises (*fabrica*) fut d'abord confiée aux clercs de chaque église. Sous le nom de « réparations » on comprenait en plus de l'entretien des bâtiments tout le matériel du culte, dont le pape saint Léon IX (1049-1054) donne le détail dans un document relatif à l'église Saint-Pierre de Rome, rapporté par Baronius, *Annales*, an. 1049, n. 30. Ce document nous montre que dans certains cas le *quart* de la fabrique était insuffisant et qu'il devenait nécessaire que le clergé ou les fidèles s'imposent une contribution spéciale. Au XIIe siècle les clercs doivent en principe combler le déficit avec le superflu de leur propre *quart*. Cf. 2, 3, C. X, q. III; C. IV, *De ecclesiis ædificandis*, III, 48; synode romain de 856 qui prescrit déjà dans son canon 25e : *De destructis ecclesiis, ut ab eis qui eas possident, reædificentur, si non sufficiunt, a populo adjuventur.* Voir dans Thomassin, part. III, l. II, c. XXXVI, les nombreux canons et ordonnances des XIIe, XIIIe et XIVe siècles qui règlent ces matières et donnent aux laïques une part dans l'administration. Cf. Van Espen, part. II, sect. II, c. VI, t. I, p. 633 sq. Le fait qu'on demandait aux laïques de contribuer aux dépenses de la fabrique par des oblations supplémentaires, venant en plus des anciens revenus dont le quart était insuffisant, explique que les donateurs aient désiré avoir part à l'administration. L'Église l'admit un peu partout pour encourager la générosité des fidèles, à condition toutefois que rien ne se fît sans la permission du clergé. Enfin le concile de Trente a rendu partout à l'évêque le contrôle des fabriques, en donnant aux premiers pasteurs le droit d'exiger des patrons, des bénéficiers, et même des paroissiens, les réparations convenables par tous les moyens en leur pouvoir, *quacumque appellatione, exemptione, et contradictione remota.* Sess. XXI, *De ref.*, c. VII. Voir FABRIQUE.

La part de l'évêque, qui, comme nous l'avons vu, conserva après le partage la charge de l'hospitalité à l'égard des étrangers de marque, fut administrée par des officiers choisis par lui et qui, dès le temps de saint Grégoire le Grand, portent le nom de *vicedominus* (d'où l'on a fait : vidame) et de *major domus* (majordome). Ces fonctionnaires ne sont pas à proprement parler des

administrateurs ecclésiastiques, mais des officiers de l'évêque. Can. *Volumus*, 2, dist. LXXXIX.

Le nom d'administrateur appliqué aux bénéficiers en ce qui concerne les biens de leur bénéfice, n'exprimerait au contraire qu'une partie de leurs pouvoirs. Ils sont usufruitiers, et comme tels ne sont tenus qu'à conserver la substance de la chose, et ne doivent compte à personne des fruits.

Resterait à examiner ce que sont devenus dans la suite des temps ces économes des pauvres aux noms si variés, dont fait mention L. 17, Cod. I, II, et dont la Novelle VII donne la nomenclature détaillée. Les usages des lieux varièrent à l'infini avec les différents établissements de charité créés par les évêques, les couvents, les rois et autres seigneurs temporels, les communes et autres corporations. Les bureaux de charité auxquels ont succédé nos bureaux de bienfaisance semblent avoir revêtu les derniers une forme d'administration les rattachant au régime général des biens d'Église. Van Espen décrit avec détail le fonctionnement des *mensæ Spiritus Sancti* existant de son temps dans les Flandres, et dont l'administration est calquée sur celle des fabriques. Cf. *Index rerum*, t. IV, p. 95.

Thomassin, Van Espen, Pierre de Marca, Godefroy, *Codex theodosianus cum perpetuis commentariis*, Leipzig, 1737-1743, donnent des détails sur un certain nombre de personnages auxiliaires de l'administration du patrimoine ecclésiastique. Tels sont : le *visitator episcopus delegatus sede vacante*, les *apocrisiarii* (procureurs *ad litem* pour une affaire déterminée) dont parle la Novelle CXXIII, c. XXV, les *responsarii* (procureurs des couvents, *ibid.*, c. XLII), l'ἔκδικος, avocat de l'église, laïque en Occident, prêtre en Orient, le προστάτης, défenseur laïque oriental dont fait mention saint Épiphane, *Hær.*, hær. LXXII, *P. G.*, t. XLII, col. 397, etc.

IV. PRINCIPALE RÈGLE D'ADMINISTRATION. — Pour ne pas être trop long et ne pas empiéter sur le domaine du droit canon proprement dit, nous laisserons de côté le menu détail des procédés d'administration employés par l'Église à travers les âges. Ils ont d'ailleurs varié à l'infini suivant les temps et les lieux. Pour ne citer que cet exemple, il y a une différence du tout au tout entre la manière de faire valoir les propriétés ecclésiastiques au temps de saint Grégoire le Grand par le travail des esclaves, et les placements modernes en rentes sur les États ou les particuliers. Nous nous contenterons de mettre en lumière le soin qu'a pris l'Église d'assurer l'exécution des intentions des donateurs.

Elle y parvint d'abord, comme nous l'avons vu plus haut, en veillant dans le détail à ce que les dons des fidèles ne fussent pas employés à des usages profanes. Mais elle devait aussi, dans le même but, assurer la perpétuité de l'usage pieux auquel ces dons étaient destinés, en interdisant les aliénations qui auraient amené le démembrement de son patrimoine.

Après avoir étudié le développement historique de la théorie de l'emploi des biens d'Église, il nous reste à voir ce que l'Église a pensé et pratiqué successivement au sujet de l'aliénabilité des propriétés particulièrement précieuses et spécialement des immeubles.

Il faut convenir tout d'abord, que si l'interdiction d'aliéner les biens d'Église est très ancienne, elle ne semble cependant pas avoir été jamais absolue, car on a toujours admis des exceptions à la règle, mais avec une plus ou moins grande facilité suivant les circonstances.

Dans son commentaire du titre des décrétales *De rebus ecclesiasticis alienandis, vel non*, III, 13, Reiffenstuel formule la discipline encore en vigueur sur ce point à l'heure actuelle, et la résume en disant que la défense de faire sortir des mains de l'Église les immeubles et les objets mobiliers précieux souffre exception dans trois cas seulement : nécessité, avantage évident, charité.

Le motif tiré de la charité est certainement le plus ancien des trois. Nous avons vu, en effet, que l'obligation d'employer les dons des fidèles au soulagement des pauvres est tellement impérative qu'elle domine toutes les autres. Du jour donc où, pour un motif ou pour un autre, certains biens d'Église furent considérés comme inaliénables, cette discipline nouvelle ne put s'introduire qu'à condition que les droits des pauvres fussent respectés. Aussi c'est à ce devoir primordial que saint Ambroise fait allusion dans un passage célèbre, *De officiis*, l. II, c. XXVIII, inséré par Gratien au Décret, can. *Aurum*, 70, C. XII, q. II, où il détermine nettement les cas où il est permis de vendre ces objets précieux entre tous qui sont les vases sacrés : *vasa Ecclesiæ, etiam initiata*. Nourrir les pauvres, racheter les captifs, entretenir les cimetières sont, d'après l'évêque de Milan, *les trois seuls motifs* d'aliéner les vases sacrés. Remarquons, en passant, avec quelle énergie l'énumération limitative des exceptions confirme la règle que nous étudions.

A quelle époque remonte cette interdiction dont saint Ambroise nous signale déjà l'existence au IVe siècle ? Faut-il admettre avec de Luca, l. VII, part. III, *De alienatione*, disc. 13, n. 2, que la défense d'aliéner les biens d'Église est d'origine apostolique ? Le célèbre cardinal a pris cette affirmation aux Pères du VIIIe concile œcuménique (Constantinople, 869) dont le canon 15e a été reproduit par Gratien, 12, C. XII, q. II. Mais le silence de tous les documents de l'âge apostolique et des trois premiers siècles vient à l'encontre. Ces documents nous parlent sans cesse de l'omnipotence sans contrôle humain de l'évêque sur le temporel, et ne limitent nulle part son droit en ce qui concerne les aliénations. Nous pouvons en conclure, avec Van Espen, que suivant toute probabilité, aucune prohibition de ce genre ne venait limiter dans les premiers temps les pouvoirs de l'évêque. Van Espen, part. II, sect. IV, tit. V, c. III, t. II, p. 108.

Nous savons qu'après la paix, la négligence des pasteurs, dont témoignent les documents sacrés et profanes, obligea les conciles à prendre des mesures de sûreté pour sauvegarder l'intégrité du patrimoine. L'époque qui vit se généraliser l'institution des économes fut aussi celle où s'imposa l'interdiction des aliénations injustifiées.

Le plus ancien texte dans ce sens est le canon 5e de la seconde série du VIe concile de Carthage (401). Le concile tenu en 418 dans la même ville développa le texte et en fit ce que Gratien a inséré au Décret, 39, C. LXXXVIII, q. IV. Il a passé de là dans la collection *Statuta Ecclesiæ antiqua*, considérée trop longtemps comme la série des canons d'un pseudo IVe concile de Carthage en 398, et dont la rédaction définitive est postérieure au pélagianisme. La grande faveur dont jouissait cette collection, en Orient comme en Occident, assura à ce canon une autorité universelle.

La prohibition de 401 est formulée d'ailleurs à nouveau, en 447, par saint Léon le Grand, dans une lettre dont l'authenticité n'est plus discutée, *P. L.*, t. LIV, col. 700, et dont Gratien a tiré parti, 52, C. XII, q. II. Friedberg en admet l'authenticité contre Quesnel et Van Espen. Le pape saint Hilaire écrit dans le même sens en 470. *P. L.*, t. LVIII, col. 27. Mais le décret le plus célèbre sur cette matière est celui du synode romain du 6 novembre 502, sous Symmaque. *P. L.*, t. LXII, col. 72-80. Un décret laïque de 483 (?) interdisait au pontife romain de vendre les biens de l'Église. Tout en protestant contre l'ingérence injustifiable d'Odoacre en pareille matière, le pape interdit cependant pour l'avenir les aliénations faites sans raisons suffisantes. Celles des immeubles ne sont permises que s'il s'agit des maisons des villes dont l'entretien est trop dispendieux. Cette loi n'est d'ailleurs portée que pour Rome, comme le décret laïque qu'elle remplace. Le pape laisse aux évêques le soin de prendre, pour leurs diocèses respectifs, telles mesures qu'ils jugeront utiles. En 535,

saint Agapet, *P. L.*, t. LXVI, col. 46, se montre particulièrement strict, et va jusqu'à refuser l'autorisation de vendre des immeubles pour la nourriture des pauvres. Il s'en réfère à la tradition pour justifier cette décision.

La tradition dont nous avons suivi, il nous semble, la trace pas à pas exigeait, pour autoriser la vente, non seulement des raisons suffisantes, mais encore certaines *solennités.* Saint Léon n'autorise les aliénations qu'avec le consentement de tout le clergé. Ailleurs c'est l'autorisation des évêques voisins ou du synode de la province qui est requise. Cette discussion entre ecclésiastiques du pays, connaissant les besoins et les ressources de chaque église, autorisait nécessairement une certaine latitude dans les raisons à invoquer, et explique la contradiction apparente des décisions prises en ces matières.

L'unification semble s'être faite sous l'action du pouvoir civil, et assez tard.

Dans le Code théodosien, la question n'est pas touchée. Mais en 470, une constitution de l'empereur Léon, L. 14, Cod. I, II, interdit toute aliénation des biens immeubles aussi bien urbains que ruraux, pensions et autres créances appartenant à l'Église de Constantinople. Cette constitution, qui servit sans doute de modèle à celle qu'Odoacre se crut autorisé à promulguer, quelque dix ans plus tard, contre les aliénations des biens de l'Église romaine, fut étendue par Anastase (†518) à toutes les églises dépendantes du patriarcat de Constantinople. Après avoir reproduit, au code, ces deux documents, Justinien revint sur la question dans sa Novelle CXX, résumé, avec la Novelle CXXIII, de la législation civile-ecclésiastique de l'époque. Dans ce document de l'année 545, il met au point les prescriptions de ses prédécesseurs, et les siennes propres, L. 21, Cod. I, II, Novelle VII, étendant à toutes les églises la prohibition de Léon ; Novelle XL, autorisant l'aliénation de maisons de l'église de la Résurrection à Jérusalem, pour des motifs analogues à ceux que Symmaque avait prévus pour les maisons de la ville de Rome ; Novelle XLVI, permettant d'aliéner dans certains cas et moyennant certaines conditions, pour payer les dettes onéreuses ; Novelle LIV, autorisant des échanges de biens entre les églises ; Novelle LV, autorisant l'Église de Constantinople à faire des échanges avec le fisc, et toutes les églises à faire entre elles des contrats d'emphythéose. Dans la Novelle CXX, tous les procédés qu'on avait coutume d'employer en droit romain pour dissimuler les aliénations : locations à long terme, constitutions d'usufruit ou d'hypothèques, échanges, et surtout le contrat d'emphythéose, si voisin de la vente, sont réglementés. La vente des vases sacrés est permise pour aider à la rédemption des captifs (c. IX) ; on autorise même pour payer les dettes la vente des vases inutiles, avant d'aliéner les immeubles (c. X). Ce dernier point indique assez que, même pour les immeubles, la défense de les faire sortir du patrimoine ecclésiastique ne s'était pas maintenue d'une façon absolue. La constitution XIIIe de Léon l'Isaurien (717-741) sur l'emphythéose des choses d'Église suppose toujours en vigueur l'ancienne discipline.

En Occident, où nous savons que la législation romaine postérieure au Code théodosien n'eut aucune influence directe, ce fut la discipline du siège aspostolique si nettement formulée par le concile romain sous Symmaque (502), qui fixa définitivement la pratique, indiquée déjà par les décisions individuelles des papes du Ve siècle. C'est elle que nous trouvons proclamée successivement par les conciles du VIe siècle. Voir en particulier le canon 7 du concile d'Agde (506), Mansi, t. VIII, col. 323, et l'exception formulée par le canon 45 (53, C. XII, q. II) ; les canons 7e et 12e du concile d'Epaon (517), Mansi, t. VIII, col. 557, le canon 12e du IIIe concile d'Orléans (538), Mansi, t. IX, col. 10, et son canon 23e (41, C. XII, q. II); les canons 9e, 11e et 12e du IVe concile d'Orléans (541), Mansi, t. IX, col. 111 ; le canon 13e du Ve concile d'Orléans (549), Mansi, t. IX, col. 127 ; le 3e canon disciplinaire du IIIe concile de Tolède (589), Mansi, t. IX, col. 777. On remarque cependant une certaine variété, quant aux solennités exigées. Les biens des paroisses, chapelles ou monastères, peuvent être vendus par les prêtres ou les abbés, pourvu que l'évêque les y autorise. Parallèlement à la pratique de consulter avant toute aliénation les évêques de la province, se développe l'usage de s'en rapporter au jugement du clergé diocésain que l'évêque consulte sur l'opportunité de la vente ou de l'échange. Cette procédure se rattache à la lettre de saint Léon le Grand, qui, nous l'avons vu, est un des plus anciens textes sur la matière. Demander seulement l'avis des clercs du diocèse, est d'ailleurs plus conforme à ce que nous savons de la pratique des premiers siècles où les évêques, indépendants, en principe, en matière temporelle, ne pouvaient être déférés au synode de la province que sur la plainte de leurs clercs, à qui appartient par suite un contrôle discret de l'administration du patrimoine.

Cette discipline fut celle qui s'imposa partout ; elle constituait le droit commun des décrétales. 8, III, XIII.

L'extravagante *Ambitiosæ* de Paul II (chapitre unique du titre *De rebus ecclesiasticis alienandis, vel non*) a établi le régime actuel qui soumet toute aliénation à l'autorisation préalable du siège apostolique. Voir les canonistes, pour le détail des prescriptions et des sanctions actuellement en vigueur. Pour le détail des solennités requises dans l'ancienne France en matière d'aliénation de biens ecclésiastiques, cf. Guy du Rousseau de la Combe, *Recueil de jurisprudence canonique et bénéficiale, par ordre alphabétique,* Paris, 1755, au mot : *Aliénation des biens d'Église,* sect. III. Les concordats, pragmatiques, ordonnances des rois et arrêts des parlements sont en appendice à la fin du volume.

V. *SUJET CANONIQUE DU DROIT DE PROPRIÉTÉ ECCLÉSIASTIQUE.* — Le principe, une fois admis, que la société religieuse établie par Jésus-Christ est capable de propriété, il reste à examiner au point de vue historique : 1° quels ont été dans la suite des temps les organismes ecclésiastiques exerçant le droit de propriété ; 2° quelles sont, sur ce point, les théories auxquelles les canonistes se sont arrêtés.

Tout d'abord, en ce qui concerne le sujet de la propriété ecclésiastique, nous n'avons, et pour cause, aucune indication dans les documents de l'âge apostolique. Les biens d'Église se réduisent alors, nous l'avons vu, à des choses consomptibles, dont la masse, sans cesse renouvelée par les libéralités des chrétiens, ne s'épuise jamais. Tout ce que nous insinuent les Actes des apôtres et la *Didaché*, tout ce que nous affirment la *Didascalie*, les *Constitutions apostoliques* et les *Canons des apôtres,* c'est que les chefs de la communauté eurent, dès le commencement, l'administration du temporel.

Les premiers immeubles qui apparaissent sont des lieux de réunion, titres, puis cimetières, dont la propriété légale continue tout naturellement à appartenir au fidèle fortuné qui met à la disposition de ses frères cette portion de son patrimoine. Tels sont la maison de Pudens sur le Viminal, De Rossi, *Bullettino,* 1867, p. 43-60, le cimetière de Lucine, où de nombreuses inscriptions au nom des « Pomponios Grekeinos » font supposer qu'on se trouve en présence d'une propriété privée de la Pomponia Græcina de Tacite, *Ann.*, XIII, 32, le cimetière de Calixte qui semble avoir été la propriété particulière de la gens Cæcilia.

Au IIIe siècle, au contraire, la propriété immobilière de l'Église est constituée. C'est une propriété *collective.* Quel que soit le procédé employé par les chrétiens pour se mettre en règle avec la loi civile (voir l'exposé sommaire des deux systèmes de Rossi et Duchesne, dans Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne,* t. I, p. 117 sq.), le fait est incontestable de l'existence de

certaines propriétés appartenant au *corps* des chrétiens. Il y a des cimetières, Eusèbe, *H. E.*, l. VII, c. XIII, *P. G.*, t. XX, col. 673, 675, des lieux de culte proprement dits, Lampride, *Vie d'Alexandre Sévère*, 50, des maisons d'église. Eusèbe, *op. cit.*, l. VII, c. XXX, col. 719. Les édits de tolérance (311), de Milan (313), de Tarse (313), sont formels : c'est au *corps* des chrétiens qu'appartiennent les biens.

Les basiliques fondées par Constantin ont un patrimoine spécial, destiné probablement à assurer le luminaire, Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. CXLV, et tout à fait distinct de celui de la communauté. C'est le résultat de la reconnaissance officielle de la religion chrétienne, qui, en plus des dispositions du droit commun relatives aux *collèges licites*, jouit des privilèges accordés aux *institutions* religieuses. Dès l'époque païenne la *consecratio* ou *dedicatio* mettait à part les temples et leur matériel; pour éviter de recommencer la cérémonie à chaque nouvelle acquisition de mobilier, on pouvait dédier avec le temple tout le matériel même à venir. Le temple ainsi consacré constituait donc une *institution* indépendante de tout groupement religieux. Cf. Bruns, *Fontes*, p. 260 sq. Il est tout naturel que la religion chrétienne devenue culte officiel au même titre que le paganisme, ait bénéficié de cette conception plus conforme d'ailleurs à la notion de l'Église que le système de la propriété collective. La lettre XIV, 14, de saint Grégoire le Grand, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1318, donne l'ordre de faire passer la *masse Aquas Salvias* du patrimoine de l'Église romaine, dans celui de la basilique Saint-Paul. De Constantin à saint Grégoire le Grand, les basiliques romaines sont donc restées des institutions à patrimoine distinct de celui de l'Église elle-même.

Nous avons remarqué que l'établissement ecclésiastique est plutôt, par sa nature, une institution qu'une communauté, une fondation qu'un collège. Aussi les empereurs envisagent-ils, de moins en moins, l'Église comme la collectivité des chrétiens, le *venerabile concilium* dont parle Constantin dans la loi de 321. L. 1, Cod. I, II. L'évolution se fait assez rapidement pour qu'au Ve siècle, la législation civile ait conformé sa manière d'envisager les institutions ecclésiastiques à la réalité des choses : ce sont des *universitates bonorum* indépendantes des collectivités comme des individus qu'elles secourent ou abritent, ces derniers ne paraissent plus posséder à aucun titre la moindre parcelle du patrimoine des œuvres chrétiennes.

C'est ainsi que sous Justinien les monastères constituent des entités juridiques. Novelle V, c. V; Novelle CXXIII, c. XXXVIII; Novelle LXXVI, præf. Mais dès 434, Théodose et Valentinien avaient promulgué une constitution dont les termes supposent aux monastères leur patrimoine, distinct de celui de l'Église. L. unic, Cod. théod., V, III. Au seul tit. II du l. I du Code nous trouvons trois lois (15, 16 et 17) qui supposent qu'avant même Justinien, les chapelles des martyrs, les oratoires des anges, les hospices ont la personnalité juridique, même (d'après la loi 15) avant leur construction. Les lois 19, 20, 22, 23, 25, qui sont de Justinien, sont plus explicites encore, assimilent les *venerabiles domus* (établissements ecclésiastiques) aux villes, attribuent aux églises de campagne les legs faits à Jésus-Christ par les habitants du lieu, et les legs faits aux saints aux oratoires dont ils sont titulaires. La loi 48, au Code *De episcopis et clericis*, attribue de même à l'hôpital du lieu les legs faits aux pauvres.

La conclusion de tout cela, c'est que dans le dernier état du droit romain, sans que la loi civile intervienne dans la fondation des établissements ecclésiastiques, ces derniers ont la personnalité juridique. Ils apparaissent tous sujets du droit de propriété qui appartient à l'Église, sans conteste.

La règle : *Ecclesia vivit lege romana*, devait laisser aux institutions ecclésiastiques des pays conquis par les barbares la capacité juridique que leur reconnaissait le Code théodosien. En réalité le droit germanique ne modifia en rien leur situation. C'est ce que montrent clairement pour la Gaule les documents mérovingiens, cf., dans les *Monumenta Germaniæ historica*, Boretius, *Capitularia regum francorum*, t. I, p. 10-23; Pertz, *Diplomata imperii*, t. I, p. 14, n. 11; p. 38, n. 41; p. 53, n. 60; p. 57, n. 64; p. 62, n. 70; p. 64, n. 73; p. 84, n. 94; p. 78-79, n. 89; p. 66-67, n. 75; et dans Pardessus, *Diplomata*, t. I, p. 81, n. 118, le testament de saint Remy de Reims.

Dans tous les documents de l'époque, non seulement les églises épiscopales, mais les églises d'un ordre inférieur, dont le testament de saint Remy en particulier fait mention expresse; les monastères, même ceux qui, comme Saint-Denis, sont de fondation royale, cf. Havet, *Questions mérovingiennes*, V, *Les origines de Saint-Denis*, apparaissent jouissant d'une personnalité complète incontestée. En sorte qu'il est permis de conclure qu'en droit mérovingien comme en droit romain, la personnalité juridique n'est contestée à aucun des établissements qu'il plaît à l'Église de fonder ou d'accepter. La question ne se pose même pas; les rois sont sur ce point d'accord avec les conciles. Clichy, 627, IIIe de Paris, 556-573, et Ve, en 614. Voir, pour les détails, Bondroit, *De capacitate possidendi Ecclesiæ*, Louvain, 1900.

Dans la société féodale, le principe de la capacité des établissements ecclésiastiques est respecté. Les restrictions apportées aux acquisitions, et que nous étudierons à propos de la mainmorte, laissent subsister entière la personnalité juridique des églises, monastères, etc.; ce n'est que la facilité d'acquérir certains biens qui est diminuée.

La même période féodale vit naître, nous l'avons vu, une nouvelle personnalité juridique ecclésiastique : le *bénéfice*, qui est un établissement recevant de l'évêque son existence propre au moment où ce dernier accepte ou constitue la dotation temporelle perpétuelle, et en attache à perpétuité les revenus à un office ecclésiastique déterminé. Le clerc pourvu de l'office perçoit les fruits et administre le fonds. Mais ce dernier constitue un établissement indépendant qui peut acquérir, aliéner, ester en justice, etc.

Dans l'ancienne France, les documents nous mettent, de plus, en présence d'une entité collective, qui, sans constituer un nouveau sujet juridique, est cependant revêtue, en matière de biens ecclésiastiques, d'une compétence spéciale. L'Église gallicane constitue un corps, un tout, régi par des lois ou du moins par des coutumes particulières. Les lettres de saint Grégoire le Grand en font mention expresse. *Mihi placet*, dit le pape à saint Augustin, apôtre de l'Angleterre, *ut sive in Romana, sive in Gallicorum* (dans Yves de Chartres, il y a *gallicana*), *sive in qualibet Ecclesia aliquid invenisti quod plus omnipotenti Deo placere possit, sollicite eligas*. 10, dist. XII, Friedberg, col. 29. Alexandre III et Innocent III se servent de la même expression (*Ecclesia gallicana*), qui était du langage courant. Les biens ecclésiastiques s'appellent « biens du clergé » et constituent un patrimoine que le clergé, *ordre de l'État*, pris dans sa collectivité, a d'une certaine façon sous sa tutelle générale. L'assemblée du clergé, élue par le clergé du premier et du second ordre, règle avec le pouvoir civil les difficultés qui peuvent surgir en matière d'administration des biens d'Église. Ces assemblées se présentent donc à nous comme une administration collective supérieure, intervenant dans des questions qui, d'après le droit commun, étaient de la compétence de chaque bénéficier pour la simple administration, et de celle des évêques pour toutes les questions importantes. Il semble que les biens ecclésiastiques soient

d'une certaine façon à tout l'ordre du clergé, comme les biens de toutes les églises du monde sont à l'Église universelle, en même temps qu'à chaque institut religieux. Sans avoir une importance considérable, ce point était à signaler, pour donner une idée complète de l'organisation temporelle de l'Église à travers les siècles. L'Église d'Angleterre était organisée d'une manière analogue.

Il est bon de noter que certains évêchés, bien que situés en France et à la nomination du roi, n'étaient pas réputés du clergé de France, quant à l'administration temporelle. Tels étaient les Trois-Évêchés, Nancy, Saint-Dié, Saint-Claude, Strasbourg, Orange, les cinq évêchés de Corse. Il va sans dire qu'il faut mettre aussi à part l'archevêché d'Avignon, et ses trois suffragants du Comtat Venaissin.

Les législations modernes ont voulu préciser ce que l'existence légale de certains établissements ecclésiastiques avait de vague. Elles ont fait rentrer les institutions ecclésiastiques dans des cadres faits pour les établissements civils et conformes à l'idée purement humaine que le législateur s'est faite de la personne morale. En ce qui concerne la France, seuls constituent des personnes morales : les fabriques, les cures, les menses épiscopales, les chapitres cathédraux, les séminaires diocésains et les congrégations religieuses autorisées.

Il suffira de dire un mot, en terminant, de la formule souvent employée sous le régime du droit romain et du droit germanique : *[illegible] à Dieu, à Jésus-Christ, aux saints, aux pauvres.* Il ne faut pas en conclure que la loi religieuse ou civile reconnaissait explicitement autant de personnes morales distinctes ; nous avons vu comment Justinien interprétait les intentions des donateurs en attribuant aux instituts religieux les plus qualifiés les donations faites sous cette forme populaire. Bondroit, *op. cit.*, p. 88, réfute longuement l'opinion émise en sens contraire par Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, t. II, p. 526-562.

Les canonistes examinent aussi la question de savoir si les biens ecclésiastiques appartiennent tous en nue propriété à l'Église universelle, et en simple usufruit aux églises particulières ; ou si au contraire les biens des différents établissements leur appartiennent en propre, sauf le haut domaine de l'Église universelle, qui intervient d'une façon souveraine dans l'ordre ecclésiastique comme l'État le fait dans l'administration des biens des établissements reconnus d'utilité publique.

La question n'a aucune portée pratique. En ce qui concerne les difficultés possibles avec l'État sur ce point particulier, l'article du Concordat, sollicité par le gouvernement français et accordé par le pape, qui fait condonation des biens d'Église confisqués par la Révolution, contiendrait de la part du pouvoir civil plutôt une reconnaissance de la première opinion.

III. L'Église et le fisc. L'amortissement. — C'est au point de vue historique qu'il nous faut envisager cette question. Il appartient aux canonistes d'exposer la théorie de l'immunité des biens de l'Église, d'en indiquer les fondements, de dire si elle est de droit divin ou de droit humain, et d'expliquer comment l'Église a concilié ses droits avec les concessions qu'elle a faites, de tous temps, en pareille matière.

Il importe cependant de signaler le peu de valeur de l'argument classique tiré par les partisans de l'immunité *de droit divin,* de Matth., XVII, 23 sq., où Notre-Seigneur proteste qu'il ne doit pas l'impôt du didrachme, ne le paie que dans la crainte de scandaliser les simples, et se procure la somme nécessaire d'une manière miraculeuse, pour ne pas la tirer de la bourse de Judas, qui constituait le seul trésor ecclésiastique de l'époque. Quelle que soit la valeur intrinsèque de l'argumentation, il est à peine permis de nos jours, la question étant pleinement élucidée, d'hésiter entre l'interprétation d'Origène, de saint Augustin et de saint Jérôme qui considèrent l'impôt du didrachme comme un impôt *civil,* et celle de saint Hilaire, de Théophylacte et de Théodoret qui y reconnaissent l'impôt du *dimidium sicli* prescrit *en faveur du sanctuaire,* Exod., XXX, 13 ; II Par., XXIV, 6 ; II Esd., X, 33, et payé annuellement par tous les Israélites, âgés de vingt ans, pour l'entretien du culte, cf. Josèphe, *Ant. jud.,* III, VIII, 2 ; XVIII, XIX, 1 ; Philon, *De monarch.,* II, 3 ; Cicéron, *Orat. pro Flacco,* XXVIII, et que Vespasien obligea ensuite les Juifs de payer au Capitole. La simple lecture du texte ne laisse aucun doute sur le caractère *religieux* de cette redevance, dont Notre-Seigneur se déclare exempt, en sa qualité de *Fils de Dieu,* les rois de la terre n'ayant pas l'habitude de demander le paiement de l'impôt à leurs enfants, mais aux étrangers. Cf. Fillion, *Évangile selon S. Matthieu,* Paris, 1878, p. 346-347 ; Knabenbauer, *Comment. in Evang. sec. Matth.,* Paris, 1893, t. II, p. 100-101 ; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* 3e édit., Leipzig, 1898, t. III, p. 74-75.

Nous ne sortons pas non plus du rôle de l'historien, à qui appartiennent les faits, en donnant dans son intégrité *la fin* du texte de saint Ambroise contre Auxence, *Epist.,* l. I, epist. XXI, n. 33-35, *P. L.,* t. XVI, col. 1017, 1018, où le cardinal Baronius, *Annales,* t. IV, an. 387, ne veut voir qu'une preuve de l'esprit de conciliation de l'évêque de Milan, payant l'impôt civil par une simple raison de convenance, fondée sur la douceur chrétienne qui prescrit en certains cas de se laisser dépouiller pour le bien de la paix. Nous n'avons pas à examiner ici si les dépositaires des biens de l'Église ont jamais le droit de *donner* ce qui appartient à Dieu ou aux pauvres, pour éviter les contestations. Mais la lecture du texte intégral montre clairement que saint Ambroise n'a pas l'intention de faire *des concessions* dans ce passage où il établit une distinction entre : 1° l'impôt qu'il *donne ;* 2° les terres de l'Église que l'empereur pourrait lui enlever et qu'il laisserait prendre, mais *sans les donner* lui-même ; *non do, sed non nego ;* 3° le temple de Dieu qu'il ne laissera pas prendre, loin de le donner aux ariens comme aurait voulu Auxence : *Si tributum petit* (*imperator*), *non negamus : agri Ecclesiæ solvunt tributum... solvimus quæ sunt Cæsaris Cæsari et quæ sunt Dei Deo. Tributum Cæsaris est, non negatur ; Ecclesia Dei est, Cæsari utique non debet addici, quia jus Cæsaris esse non potest Dei templum.*

1° *Période romaine.* — De fait, Constantin exempta d'abord des contributions publiques toutes les propriétés de l'Église. L. 49, Cod. théod., XII, I, au sujet de laquelle il faut lire le commentaire de Godefroy, c. III, § 53. L'empereur Constance supprima cette immunité, L. 15, Cod. théod., XVI, II, et elle ne fut jamais rétablie d'une manière absolue. Honorius exempta le patrimoine ecclésiastique des contributions *sordides* et des charges *extraordinaires,* mais laissa peser sur lui les charges *ordinaires.* L. 40, Cod. théod., XVI, II.

Pour comprendre l'importance de cette exemption partielle de l'impôt, il faut se souvenir que l'impôt foncier était, tous les quinze ans et pour la même période (indiction), fixé dans sa totalité, et réparti entre les contribuables. Le sol était divisé en un certain nombre de *capita* ou *juga.* Ce *caput* était l'unité imposable frappée d'une contribution égale pour tous les *capita.* Chacun payait au prorata du nombre de *capita* ou fragments de *capita* qu'il possédait. Cet impôt de répartition constituait la principale ressource du fisc, en matière d'impôts *directs,* et ceux-ci étaient à peu près tout ce que percevait le trésor, car depuis le bas-empire les contributions indirectes, autrefois très importantes, se trouvaient réduites à un minimum. Restait encore l'impôt de la *capitatio plebeia* que nous appellerions aujourd'hui

cote personnelle, et qui, frappant les *individus*, n'est pas du domaine de cette étude.

Dans l'intervalle des quinze ans d'une indiction, des circonstances graves pouvaient se présenter qui obligeaient à demander à l'impôt des ressources supplémentaires. Il y avait alors une indiction extraordinaire. Les *rectores provinciarum* répartissaient la contribution totale entre les cités, et les *curiales* faisaient, dans chaque cité, la répartition entre les contribuables tenus aux contributions *extraordinaires*. Mais beaucoup ne payaient que les contributions ordinaires, et l'Église partageait ce privilège avec les nombreux contribuables, dipensés de payer ces « centimes additionnels » du fisc romain.

Les contributions sordides (que Thomassin confond à tort avec les extraordinaires, cf. Godefroy, *Commentaire du Code théod., De extraordinariis sive sordidis muneribus. Paratitlon,* t. IV, p. 115, 116) étaient, les unes *personnelles,* les autres *réelles,* frappant les personnes comme la corvée d'angaric imposée sur le chemin du Calvaire à Simon le Cyrénéen, Matth., XXVII, 32; ou frappant les fonds, comme l'obligation d'entretenir les routes et les ponts. Même dans le cas de charge *réelle,* le paiement se traduisait, en dernière analyse, en travaux serviles dont l'Église était dispensée.

Il importe d'ailleurs de remarquer que, sans toucher au principe de l'exemption des contributions extraordinaires ou serviles, les empereurs faisaient payer à l'Église telle contribution qu'il leur plaisait. La nécessité ou la fantaisie faisait déclarer ordinaire une contribution considérée jusque-là comme sordide, et par là même le patrimoine ecclésiastique était astreint à la payer. Il suffit pour s'en convaincre de comparer à la loi 40, Cod. théod., XVI, II (année 412), citée plus haut, la loi 7, Cod., I, II (année 423). La première dispense l'Église de l'entretien des chemins et des ponts parce que ce sont des *sordida munera,* la seconde déclare que ce ne sont pas des *sordida munera* dont l'Église soit dispensée. Justinien renouvelle, Novelle CXXXI, c. V, l'exemption des contributions extraordinaires ou sordides, mais en notant que les réparations de routes ou de ponts seront exigées.

Tel est le droit commun des biens d'Église, dans le dernier état de la législation romaine.

Mais certaines églises sont l'objet d'exemptions plus étendues. Ainsi celle de Thessalonique, L. 8, Cod., I, II; L. 12, Cod., X, XVI; celle de Constantinople, Novelle XLIII, c. I; LIX, præf.; celle d'Alexandrie, L. 6, Cod. théod., XI, XXIV.

Au contraire, certains biens, grevés d'un impôt spécial, n'en sont pas dispensés le jour où ils entrent dans le patrimoine de l'Église. La Novelle XLIII note avec soin que les boutiques de Constantinople appartenant à l'Église sont frappées comme les autres de la charge supplémentaire destinée à compenser l'exemption des onze cent boutiques privilégiées, dont les revenus servent à pourvoir aux funérailles gratuites. La Novelle XXXVII ne donne à l'Église les biens des ariens qu'à charge de payer les impôts qu'acquittaient les hérétiques. La Novelle CXXXI, c. IV, déclare que les biens des *curiales* devenus biens d'Église restent soumis aux charges antérieures, sauf la *descriptio lucrativorum* (quatre siliques par *caput* et par an) dont l'empereur fait remise.

Nous en aurons fini avec la période romaine, quand nous aurons constaté que l'Église ne fit aucune difficulté pour se conformer aux variations que subirent, en ce qui concernait ses biens, les lois fiscales de l'empire. Valentinien le remarque à l'éloge des évêques. Théodoret, *Hist. eccl.*, l. IV, c. VIII, *P. G.,* t. LXXXII, col. 1140. Nous avons cité le passage si clair de saint Ambroise. On trouvera des passages de saint Grégoire le Grand non moins explicites dans Thomassin, part. III, l. I, c. XXXIV, n. 10. Le grand pape va jusqu'à recommander à l'intendant (*defensor*) du patrimoine ecclésiastique en Sardaigne de faire cultiver avec soin les terres, *ut possessiones Ecclesiæ... ad tributa solvenda idoneæ sint.*

Notons en terminant que tous ces faits se concilient fort bien avec la théorie du cardinal Bellarmin, *Controv., De clericis,* c. XXVIII, XXIX, t. II, sur la nature *positive humaine* du droit d'immunité dont les biens d'Église ont joui à certaines époques. La conduite des saints évêques et des empereurs chrétiens est au contraire en opposition avec un droit *divin* qu'aucun texte scripturaire, ni aucune décision de concile œcuménique n'établit d'ailleurs.

2° *Période franque.* — A peu près dans le même temps où Justinien fixait définitivement, pour l'empire, le régime des biens ecclésiastiques en matière d'impôt, Clovis fondait en Gaule des églises et des monastères, et complétait son œuvre en statuant que les terres données par lui aux églises seraient exemptes d'impôt. Cf. Ier concile d'Orléans (511), can. 5, Mansi, t. VIII, p. 350. Grégoire de Tours rapporte, *Hist. Franc.*, l. IV, c. II, *P. L.*, t. LXXI, col. 270-271, que Clotaire Ier voulut exiger un impôt du tiers de tous les revenus ecclésiastiques et que les évêques allaient céder quand Injuriosus, évêque de Tours, protesta, menaça le roi de la vengeance divine et quitta l'assemblée; ce qui mit fin à la discussion et amena le roi à l'abandon de ses prétentions. Mais quoi qu'il en soit de cet attentat contre la propriété ecclésiastique, le principe posé par le droit romain de l'immunité des charges extraordinaires, ne semble pas contesté par les rois francs. Le *Pactum Guntchramni et Childeberti,* de 587, *Monumenta Germaniæ historica,* Boretius, *Capitularia regum Francorum,* t. I, p. 14, proteste que tout ce que les rois antérieurs ont fait en faveur de l'Église doit être maintenu. Clotaire II (584-628), dans une *præceptio* qu'on a longtemps attribuée à Clotaire Ier (par exemple P. Labbe, *Concil.*, t. V, col. 827; P. Thomassin, *Discipline,* part. II, l. III, c. V), et que Boretius reproduit, *op. cit.*, p. 19, fait allusion, pour les maintenir, aux nombreuses exemptions dont certaines églises ont été gratifiées par son père et son aïeul. Grégoire de Tours nous donne une idée de la générosité des rois francs dans les concessions d'immunité, par ce qu'il nous dit, *Hist. Franc.*, l. III, c. XXV, *P. L.*, t. LXXI, col. 262, de Théodebert Ier : *Omne tributum quod in fisco suo ab ecclesiis in Arverno sitis reddebatur, clementer indulsit.* Ce texte nous montre à la fois qu'il n'y avait pas d'exemption générale de tout impôt en faveur de toutes les églises, et que certains biens ecclésiastiques étaient privilégiés en cette matière. On peut même affirmer qu'il en était ainsi d'une façon fréquente pour les terres que les rois donnaient à l'Église. Il leur semblait, sans doute, qu'une donation n'était pas complète, si l'Église avait chaque année une redevance à payer au roi à l'occasion de la chose donnée.

Les lettres d'immunité, *emunitatis,* comme disent la plupart des textes, sont si nombreuses qu'elles finissent par devenir de style, en sorte qu'on les trouve couramment à la fin des formules toutes faites que nous a laissées Marculfe, édit. Canciani, Venise, 1782, l. II, n. 2, t. II, p. 185.

Il est cependant important de noter que souvent les promesses d'immunité signifient tout autre chose. Ceci oblige à lire les textes sur ces matières avec grande attention. C'est ainsi que Van Espen, *op. cit.*, part. II, sect. VIII, tit. IV, n. 26, a mal lu un pseudo-capitulaire qui contient une promesse d'immunité à tous les biens ecclésiastiques. La lecture du contexte établit à n'en pas douter qu'il s'agit simplement d'une promesse de protection matérielle contre les usurpations des voisins puissants. Le document appartient de plus au l. V des capitulaires, n. 279. C'est dire qu'il est de Benoît Lévite, et par conséquent sujet à caution. Mais si nous ne pouvons l'accepter comme témoin de l'existence d'une immunité générale

des biens d'Église sous les Carolingiens, il a sa valeur pour nous indiquer un sens spécial du mot *emunitas* dans la langue parlée au milieu du IXe siècle.

La première immunité, au sens propre d'exemption d'impôt, qui revêtit un caractère un peu général, et pour ainsi dire de principe, date du règne de Louis le Débonnaire. Le canon *Secundum*, 21, C. XXIII, q. VIII, attribué par Gratien à un concile de Paris, mais qui est en réalité du concile de Meaux (845), y fait allusion. Van Espen reprochait à ce texte de ne reproduire qu'imparfaitement le texte du capitulaire auquel il renvoie. Le savant canoniste n'avait pas vu que les Pères avaient au contraire réussi à donner un résumé parfait de tous les capitulaires antérieurs à 845 qui traitent la même question. Ce sont des capitulaires de Louis le Débonnaire, dans Boretius, 138, c. X, de l'année 818 ou 819, t. I, p. 277; 167, c. IV, t. I, p. 333; 150, c. V, de 823 ou 825, t. I, p. 304; 191, c. IV, de 829, t. II, p. 12, et de Lothaire, 201, c. I, de 832, t. II, p. 60. Le capitulaire 138 exempte de l'impôt : les dîmes et oblations, les maisons, places et jardins situés près de l'église et le *præscriptus mansus*. Le capitulaire 167 renouvelle ces dispositions, et le capitulaire 150 interdit aux évêques de lever aucun impôt ecclésiastique sur ces propriétés exemptes de l'impôt laïque. Le capitulaire de Lothaire dit que par ordre de Louis le Débonnaire, le *mansus præscriptus* exempt est de douze *bunnuaria*. Voir Du Cange sur la contenance de cette mesure de surface. Ce *mansus* est comme la dot de l'église qui, avec le cimetière, la place qui entoure l'église et la maison du prêtre, constitue le minimum nécessaire au fonctionnement d'un service religieux régulier. Tout ce qui dépasse ce minimum est frappé de l'impôt. Cf. Reginon, *Inquisitio*, n. 13, *P. L.*, t. CXXXII, col. 187; *De ecclesiastica disciplina*, append. II, c. XL, col. 393. Charles le Chauve intervient encore en 865. Boretius, 274, c. XI, t. II, p. 329. Il renouvelle les immunités acquises, et défend de faire peser sur les biens exempts l'impôt détourné du droit de pâture.

Il est à remarquer que les empereurs accordent nommément ces exemptions aux églises des campagnes qui payaient l'impôt aux seigneurs locaux, et que nous n'avons, au contraire, aucun texte qui parle expressément des villes. Mais parmi les capitulaires dont nous avons donné les références, la plupart s'expriment en termes généraux, et en tous cas les églises de la ville ne sont nulle part exclues.

3° *Période féodale.* — D'ailleurs, la différence de traitement entre les églises de ville et les églises de campagne, à supposer qu'elle ait existé, allait bientôt disparaître. L'avènement de la féodalité allait supprimer à peu près complètement le régime de l'impôt organisé par les Romains et adopté dans les grandes lignes par les barbares.

La féodalité suppose, en effet, profondément altérée la notion de l'État. Elle se constitua précisément pour suppléer à l'impuissance du pouvoir central, auprès duquel les faibles ne trouvaient plus ni aide, ni protection. Le suzerain prit en main la puissance publique, à l'égard de ceux qui, par l'hommage, étaient devenus ses *hommes*, ses sujets. Or le contrat qui liait le vassal au suzerain ne faisait mention de contributions pécuniaires qu'à titre tout à fait exceptionnel. La promesse de l'homme avait normalement pour objet la *fidélité générale*, et des *services personnels* déterminés, qui ne pouvaient s'évaluer à prix d'argent. Les cultivateurs, les vilains, les serfs qui jouent un rôle secondaire et subordonné, dans le nouveau système, sont les seuls qui aient à effectuer des prestations en argent ou en nature.

Dans des cas assez rares, au commencement, l'Église était entrée dans la féodalité. Elle avait recouru à l'hommage pour assurer à ses terres la protection nécessaire. Parfois aussi, elle avait reçu des propriétés nouvelles à titre de fief. Dans l'un [illegible] cas, elle ne pouvait comme vassale, aucune redevance *annuelle*. Là où l'Église n'avait pas fait rentrer ses biens dans le système des fiefs, et c'était le cas de beaucoup le plus fréquent au début, ses terres étaient sous le régime du franc alleu, ne payant plus d'impôts à un pouvoir central qui n'existait plus, ni à un suzerain qui n'existait pas encore. Nous disons qui n'existait pas encore, car le franc alleu, véritable anomalie dans la société féodale, devait fatalement disparaître, et la maxime des pays de coutume : « Nulle terre sans seigneur, » en s'imposant partout, devait atteindre la propriété ecclésiastique, et la faire rentrer indirectement avec les fiefs dans la catégorie des biens frappés de l'impôt.

En effet, en même temps que le franc alleu ecclésiastique disparaissait, le fief devenait héréditaire, et par suite soumis à certaines redevances, car en souvenir de son ancien caractère précaire, il s'était vu frapper de droits de mutation (relief), dus au suzerain, en cas de transmission patrimoniale ou d'aliénation entre vifs. Les terres féodales redevenaient ainsi indirectement matière imposable, et avec elles les terres d'Église, frappées qu'elles furent, les premières du droit de *relief*, les secondes du droit de *mainmorte*.

La mainmorte ou amortissement (*amortizatio* des canonistes) n'était pas un impôt annuel comme celui qui porte le même nom à l'heure actuelle. Il n'avait pas comme but, à l'origine, d'empêcher la propriété ecclésiastique de se développer, mais seulement de fournir une compensation pécuniaire au suzerain en échange des services féodaux que les biens et gens d'Église ne pouvaient rendre.

La difficulté était double : 1° La personne morale ne peut fournir le service militaire personnel, le service de cour; elle ne peut siéger comme juge au tribunal du suzerain. 2° La personne morale ne mourant pas, la concession de fief qui lui est faite, fait sortir définitivement des mains du suzerain un droit qui, en principe, n'en sort que pour un temps limité à la vie du vassal. Il est vrai que, de bonne heure, le fief devint héréditaire, mais encore y avait-il à chaque décès une nouvelle prestation d'hommage, accompagnée du paiement d'un droit de *relief*.

Pour sauvegarder le droit de propriété des établissements ecclésiastiques, tout en observant autant que faire se pouvait les usages féodaux, il fallut recourir à un procédé détourné, et veiller à ce que le fief d'Église ne sortît pas du système général des fiefs, ne devînt pas, comme on disait à l'époque, *abrégé*, c'est-à-dire n'échappât point, à tout jamais, sans compensation aucune, à l'autorité des seigneurs.

Le premier procédé consista à exiger que le fief acquis par l'Église ne restât pas entre ses mains, mais qu'elle en fît cession, dans l'an et jour (et d'ailleurs sans payer aucun droit pour cette mutation forcée) à un individu capable de remplir les devoirs féodaux. Le moyen était radical, mais en opposition avec le droit de l'Église à posséder des immeubles et avec les intentions manifestes des donateurs. On abandonna vite ce pis aller et on recourut à la fiction de l'homme « vivant, mourant et confisquant ». Ce particulier desservait le fief personnellement en tout ce qui était incompatible avec la nature même d'un corps moral, et quand il venait à mourir, on payait les droits de mutation comme si l'église même, ou l'abbaye était morte.

On finit par laisser de côté toute fiction, et par exiger une fois pour toutes de l'abbaye ou autre communauté qui acquérait un fief, un droit représentant les droits de *relief* éventuels auxquels le seigneur aurait eu droit. C'est ce qu'on appela le droit d'*amortissement*. Il s'élevait généralement au revenu de deux années. La quotité en varia d'ailleurs suivant les provinces et les temps.

Mais le suzerain immédiat n'était pas, d'après les principes du droit féodal, le maître absolu du fief; et l'*amor-*

tissement diminuait le domaine éminent, sinon le domaine utile du seigneur supérieur; il fallait donc, pour amortir, remonter de suzerain en suzerain jusqu'au seigneur souverain, baron, comte, duc, ou roi, sans le consentement de qui l'amortissement n'était pas possible. A la fin du XIII[e] siècle, le roi affirma son droit de souverain fieffeux de tout le royaume, et par suite la nécessité de son autorisation pour tout amortissement. Ordonnance de 1275, *Collection des ordonnances du Louvre*, t. I, p. 304. Le roi ne renonçait à ce droit que sur les fiefs qui avaient déjà payé la mainmorte à trois suzerains superposés. On en vint, enfin, à ne plus payer l'amortissement qu'au roi, et une indemnité au seul suzerain immédiat.

Au XVI[e] siècle, le droit d'amortissement subit une transformation *théorique*. Les jurisconsultes, oublieux de l'origine féodale de l'institution, construisent de toutes pièces un système nouveau. Ils *supposent*, sans la prouver d'ailleurs, l'existence d'une loi antérieure à la féodalité, interdisant de tout temps, dans la monarchie franque, l'acquisition de biens par les établissements ecclésiastiques, sans l'autorisation du roi. Le droit d'amortissement devient, dans la théorie nouvelle, une taxe payée par l'Église à l'occasion de l'autorisation royale. La première conséquence fut qu'on exigea le droit d'amortissement, non seulement pour les fiefs, mais encore pour les alleux. L'indemnité payée au suzerain immédiat dans le cas d'amortissement d'un fief devenait elle-même un simple accessoire, le droit d'amortissement payé au roi devenait le principal. Pour terminer tous les conflits entre le fisc et les établissements ecclésiastiques qui résultaient de la nouvelle situation, Louis XIII accorda, moyennant une somme de cinq millions et demi de livres, consentie par le clergé, un amortissement général (Contrat de Mantes). La théorie faisant toujours son chemin, on en vint à se servir de l'amortissement pour entraver les acquisitions de biens par les établissements ecclésiastiques. Ce que Charles-Quint avait fait au XVI[e] siècle pour le Hainaut, l'édit de 1749 le fit pour la France, exigeant des lettres patentes du roi pour l'acquisition d'immeubles ou de rentes constituées (sauf les rentes sur le roi, sur les pays d'État ou les communautés).

Telle est l'origine du droit de mainmorte moderne et de l'ingérence injustifiée de l'État dans les acquisitions de biens par les établissements ecclésiastiques. Voir Esmein, *op. cit.*, p. 267 sq., 621, 622, et Barthélemy Terrat, *Quelques considérations sur les biens de mainmorte*, dans *Congrès national catholique de Reims*, 1896, à part, Lille, 1897. Coulondre, *Des acquisitions de biens par les établissements de la religion chrétienne*, Paris, 1886, réfute, p. 147 sq., l'opinion qui affirme que l'Eglise n'a jamais rien possédé en France sans la permission du roi. Jacquier, *De la condition légale des communautés religieuses en France*, Paris, 1869, p. 120, Bondroit, *De capacitate possidendi Ecclesiæ*, Louvain, 1900, part. II, c. I, apportent toute une série de textes mérovingiens.

4° *Période de la monarchie centralisatrice*. — Sous le régime de la féodalité, le pouvoir central avait disparu, ses obligations étaient remplies, tant bien que mal, par les seigneurs, qui en retour exerçaient aussi, à leur manière, les droits du souverain. Ils laissèrent tomber en désuétude presque complètement, nous l'avons vu, le droit de lever l'impôt tel qu'il était perçu par la royauté, à l'époque franque. Les propriétés ecclésiastiques, dispensées déjà la plupart du temps de l'impôt, sous les deux premières races, par suite de multiples concessions d'immunités particulières, ne furent plus astreintes en principe à aucune *contribution foncière* régulière. Le pouvoir central avait, en effet, peu de besoins, puisque les services publics étaient assurés par d'autres; ceux-ci de leur côté se contentaient des droits de justice, de droits fiscaux qui ne tombaient que sur les roturiers et les serfs (sauf les droits de gîte et de procuration qui atteignaient, dans certains pays, les nobles et les établissements ecclésiastiques), enfin, du droit de régale.

Quand le pouvoir royal commença à se reconstituer, les revenus du domaine, qui devaient en principe faire face aux dépenses des services publics, et qui constituaient les *finances ordinaires*, devinrent bientôt insuffisants; il fallut recourir aux ressources *extraordinaires*, qui consistèrent en levées d'impôts plus ou moins généraux. La dîme saladine, levée par Philippe-Auguste pour faire face aux dépenses de la croisade, semble avoir fourni le premier exemple d'un impôt levé, par l'ordre du roi, sur tout le pays, dans un but d'utilité générale. L'*aide* était demandée par le roi aux seigneurs qui la consentaient et la levaient sur leurs sujets pour le roi. On convertit aussi en argent le service militaire, et on remplaça les appels de l'arrière-ban par un impôt général. Les légistes, s'appuyant sur les textes du droit romain, en vinrent à reconstruire la théorie de la nécessité pour les sujets de payer un impôt annuel, fournissant à l'État des ressources normales. L'habitude qu'on avait prise de payer les aides pendant vingt années *successives* pour la rançon du roi Jean fit rentrer dans les mœurs le système de l'impôt annuel; en sorte que les États généraux de 1484 ne purent rétablir l'ancien régime de l'impôt intermittent.

Il est important de noter que les biens du clergé vinrent en aide au pouvoir royal, avant même que le roi levât les premières contributions générales.

Les canonistes du XIII[e] siècle, élevés à la même école que les légistes, avaient compris le devoir de tous de subvenir aux besoins de l'État, et en construisant la théorie de l'immunité ecclésiastique, ils reconnurent (dans un temps où l'impôt permanent foncier général n'existait pas encore) que les biens d'Église pouvaient être soumis non seulement à l'impôt ordinaire, mais même, sous certaines réserves, à l'impôt extraordinaire. C'est, comme on le voit, la pure théorie romaine. Cf. Décr. de Grégoire IX, III, 49, *De immunitate ecclesiarum*, c. II, où saint Grégoire le Grand déclare que personne n'est exempt en cas de siège de la garde des murailles; c. IV, où le III[e] concile de Latran (1179), tout en réagissant contre les exactions injustifiées dont les seigneurs surchargeaient les biens d'Église, s'en remet aux évêques et à leur clergé pour contribuer au salut public dans la mesure où cela sera jugé nécessaire; c. VII, où le IV[e] concile de Latran (1215) exige, en plus, l'autorisation du pontife romain, et que les biens des laïques soient reconnus insuffisants, pour qu'on frappe les biens ecclésiastiques de contributions extraordinaires, mais, par conséquent, en admet en principe le paiement.

Flammermont, *De concessu legis et auxilii*, p. 63-70, fait remarquer que dès le règne de Louis VII, avant que Philippe-Auguste ne levât les premières aides extraordinaires et générales, l'Église avait accordé au roi une contribution. A partir du règne de Louis VIII, quand le clergé vient au secours du roi, c'est par le paiement d'un *décime*, c'est-à-dire le dixième des revenus d'une année, à l'imitation de la dîme saladine de Philippe-Auguste. Les décimes annuels furent ainsi consentis par le clergé très souvent dans la seconde moitié du XIII[e] siècle et au XIV[e]. Martin IV accorda les décimes quatre années de suite à Philippe le Bel. La lutte entre ce dernier et Boniface VIII eut pour première origine la levée, par le roi, d'un décime en 1294, sans l'autorisation du pape. De plus, Philippe le Bel imposa de force, en 1295, une contribution sur tous les biens, même ecclésiastiques, sans que le clergé l'eût votée, ce qui était d'ailleurs contraire au principe de l'époque que le contribuable doit voter l'impôt après avoir jugé de son utilité. Aux XIV[e] et XV[e] siècles, le clergé accorda fréquemment les décimes, sans l'intervention du pape (concession des successeurs de Boniface VIII). Au Concordat de 1516, François I[er] obtint de

Léon X un décime qui fut renouvelé si souvent, que sous Henri II, il s'était transformé en impôt permanent. Le colloque de Poissy (1562) fut l'occasion d'une réglementation des dons gratuits. Le clergé y promit de payer pendant six ans 1 600000 livres, et de racheter dans les dix années suivantes les rentes créées par le roi sur l'hôtel de ville. L'assemblée du clergé de 1580 vota pour six ans 1300000 livres. En 1586, on vota la même somme pour dix années, et il en fut ainsi, de dix ans en dix ans, jusqu'à la fin de l'ancien régime. La dernière assemblée du clergé eut lieu en 1788.

Seule l'Église était donc restée assez puissante pour faire prévaloir, en ce qui concernait ses biens, le principe du vote de l'impôt par les contribuables, nié par la monarchie depuis le XIVe siècle, et que la Révolution allait proclamer à nouveau.

Tel fut le régime des biens ecclésiastiques, dans leurs rapports avec le fisc de l'ancienne France.

Les variations analogues qui se produisirent dans le régime politique et le droit territorial des autres pays d'Europe, et même dans le royaume éphémère de Jérusalem, amenèrent partout, un peu plus tôt ou un peu plus tard, les mêmes effets. La pratique de l'accroissement, en particulier, se généralisa avec son double objet : 1° remplacer les taxes de relief féodal ; 2° entraver le développement de la propriété foncière ecclésiastique, dans un temps où la propriété foncière était à peu près toute la richesse publique. Il semble même que la France entra assez longtemps après les autres nations chrétiennes de l'Europe dans la voie de la défiance à l'égard de la propriété ecclésiastique.

Nous renvoyons pour les détails, en ce qui concerne l'étranger, à l'ouvrage de M. Coulondre, souvent cité au cours de cette étude, p. 309 sq.

5° *Temps modernes.* — L'immunité ecclésiastique a disparu à peu près partout.

L'amortissement a pris la forme d'une taxe annuelle, créée en France par la loi du 20 février 1849, augmentée par la loi du 30 mars 1872. Avec les centimes additionnels, cette taxe, destinée à représenter les droits de mutation, s'élève à 87 centimes 1/2 de supplément, par franc de l'impôt foncier. Là où un particulier paie 100 francs d'impôt foncier, les personnes morales, religieuses ou autres, paient 187 fr. 50.

Il importe de noter, pour éviter toute erreur, que cet impôt est une taxe de remplacement, et n'a pas, en ce qui concerne l'Église, le caractère d'une charge exorbitante du droit commun ; c'est un impôt général, frappant aussi la mainmorte laïque. Le *Bulletin de statistique et de législation comparée du ministère des finances,* mai 1895, montre même que la mainmorte ecclésiastique ne représente qu'une infime partie de la mainmorte totale. Il importe aussi de remarquer que l'impôt de mainmorte n'est pas seulement destiné à compenser les droits de mutation *par décès,* mais aussi les mutations *entre vifs.* La loi de 1849 le dit formellement.

Le législateur français a cru cependant pouvoir ajouter des impôts d'exception, à cet impôt de droit commun, en ce qui concerne du moins les biens des congrégations religieuses.

Le premier impôt d'exception, voté par le parlement en 1881, frappe le revenu de chaque congrégation d'un impôt de 4 p. 100. Le revenu est évalué lui-même à 5 p. 100 du capital. Or le capital mobilier se compose principalement de rentes sur l'État qui rapportent 3 p. 100. De plus, toute dépense faite par la congrégation, le paiement du loyer par exemple, est considérée par le fisc comme un revenu sur lequel il faut payer 4 p. 100.

Les lois de 1880 et de 1884 créèrent, de plus, une taxe d'accroissement de 11 francs 25 p. 100 sur la part du patrimoine collectif que chaque membre est censé laisser en mourant à la communauté. Nous disons *est censé,* car en réalité le membre de la communauté ne possède aucune portion du patrimoine collectif. C'est la congrégation, personne morale, qui est titulaire du patrimoine. C'est précisément pour cela qu'elle paie les droits de mainmorte, représentatifs des mutations qui ne peuvent se produire chez elle. L'impôt de mutation se trouve donc payé deux fois par le système actuellement en vigueur. D'ailleurs, la taxe sur le revenu, payée par les congrégations, les assimile aux entreprises commerciales, comme tirant profit du travail de leurs membres. La mort de ces mêmes membres, considéré par la loi comme des instruments de gain, ne peut être, par suite qu'une perte et non un accroissement de gain pour l'institut religieux. Nous sortirions de notre rôle d'historien en nous engageant dans une critique plus approfondie du système. Mais il n'est pas téméraire de penser que quand les passions excitées autour de la question seront apaisées, on s'accordera à reconnaître que : 1° l'impôt d'*accroissement* est un impôt d'exception ; 2° qu'il frappe deux fois le même contribuable pour le même objet ; 3° que le principe sur lequel il s'appuie est en contradiction avec celui qui est à la base de l'impôt sur le revenu ; 4° que le but de ceux qui ont établi cet impôt d'exception et de superposition était d'atteindre les congrégations religieuses dans leur existence, par un moyen détourné, en attendant les attaques directes.

La taxe d'accroissement était d'ailleurs inapplicable, telle que les législateurs l'avaient conçue. La loi du 16 avril 1895 en a rendu possible la perception, en remplaçant par une taxe annuelle sur le capital *possédé* par les congrégations, les droits d'accroissement payables à chaque décès.

La *Revue catholique des institutions et du droit,* 2e semestre de 1895, p. 130 sq., 241 sq., a reproduit le rapport lu par M. Rivet au *Congrès des jurisconsultes* tenu à Lyon la même année. Le travail est intitulé : *La taxe d'abonnement et les lois fiscales sur les congrégations.* L'auteur y met en lumière tout ce que les dispositions législatives, sur la matière, contiennent de contraire au droit commun. Il réfute, en particulier, les affirmations de M. Cochery tendant à faire croire que les congrégations religieuses ne sont pas plus surchargées que les sociétés anonymes. M. Rivet prouve, p. 256 sq., chiffres en main, que la manière dont sont évaluées les ressources des congrégations religieuses amène ces dernières à payer de sept à huit fois ce que paient les sociétés anonymes à but lucratif.

Reste-t-il encore quelques traces de l'immunité de l'impôt, accordée autrefois aux biens ecclésiastiques ?

La loi du 3 frimaire an VII et le décret du 12 août 1808 exemptent de l'impôt foncier, d'une manière permanente, les édifices non productifs de revenu, appartenant aux établissements publics, au même titre que ceux qui appartiennent à l'État, aux départements et aux communes. Les établissements ecclésiastiques bénéficient de ce privilège, à condition d'être parmi ceux que les juristes qualifient d'établissements publics. Tels sont les fabriques, les séminaires, les menses curiales, capitulaires et épiscopales.

Les églises qui appartiennent aux fabriques, et qui sont d'ailleurs fort rares, puisqu'il faut qu'elles aient été construites sur un terrain de la fabrique, seulement avec les ressources de la fabrique, sont donc exemptes de l'impôt foncier, comme si elles appartenaient aux communes.

Les presbytères peuvent aussi appartenir aux fabriques et même aux menses curiales. Arrêt de la cour de Riom, du 2 août 1881, Dalloz, 2e série, 1882, p. 124. Ils sont dispensés également dans ce cas de l'impôt foncier, comme s'ils appartenaient à la commune.

Pour les évêchés la question ne se pose pas. Ils appar-

tiennent aux départements. Du moins l'État soutenait déjà cette thèse, en 1831, lors du sac de l'archevêché de Paris. Voir les pièces officielles dans Affre, *op. cit.*, à la fin. Le tribunal des conflits a même jugé, le 14 avril 1883, que l'évêque n'avait même pas de son palais cette jouissance *sui generis* qu'a le curé de son presbytère. Le palais épiscopal n'est destiné à loger l'évêque que par suite d'une simple affectation administrative, comme la préfecture à loger le préfet. La lecture de l'article 71 des organiques donne bien d'ailleurs l'impression de cette précarité. Cf. la continuation par M. Taudière du *Cours de droit administratif* de Dufour, Paris, 1901, t. III, p. 464.

On voit qu'il ne reste plus rien à proprement parler de l'immunité ecclésiastique quant aux impôts. La trace de l'ancien privilège qui se retrouve dans la nouvelle législation est plutôt l'effet d'une extension à certaines institutions utiles des exemptions accordées aux biens de l'État, des départements et des communes. Les biens des établissements ecclésiastiques partagent ce traitement avec les hospices.

Tous les commentateurs des décrétales, et de plus : Allard, *Le christianisme et l'empire romain*, Paris, 1898; *L'art païen sous les empereurs chrétiens*, Paris, 1879; Aubé, *De Constantino imperatore, pontifice maximo*, Paris, 1865; Anonyme, *Biens ecclésiastiques, droits de la nation*, dans *La Belgique judiciaire*, Bruxelles, 1889; Baart, *The tenure of catholic Church Property in the United States of America*, dans *Congrès international scientifique de Munich*, 1900; Barthel, *De rebus ecclesiasticis non alienandis*, Bamberg, 1756; Beaudoin, *Des associations religieuses et charitables*, Rennes, 1877; Beugnot, *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, Paris, 1835; *Mémoire sur la spoliation des biens ecclésiastiques attribuée à Charles Martel*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, Paris, 1853; Bingham, *The antiquities of the christian Church*, Londres, 1708; Bondroit, *De capacitate possidendi Ecclesiæ*, Louvain, 1900; Bonnaud, *Réclamation pour l'Église gallicane contre l'invasion des biens ecclésiastiques*, Paris, 1792; Bourgain, *Études sur les biens ecclésiastiques avant la Révolution*, Paris, 1890; Braun, *Das kirchliche Vermögen von der ältesten Zeit bis auf Justinian I*, Giessen, 1860; A. de Broglie, *L'Église et l'empire romain au IVe siècle*, Paris, 1856-1866; F. de Champagny, *La charité chrétienne dans les premiers siècles de l'Église*, Paris, 1856; *Compte rendu du 3e Congrès scientifique international des catholiques tenu à Bruxelles*, 1894, 5e section, *Sciences historiques*, Bruxelles, 1895; Coulondre, *Des acquisitions de biens par les établissements de la religion chrétienne en droit romain et dans l'ancien droit français*, Paris, 1886; Ferraris, *Sæcularizatio* dans *Analecta juris pontificii*, 1859; Fustel de Coulanges, *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, 6 vol., mais surtout t. IV, *L'alleu*, Paris, 1889; Doulcet, *Essais sur les rapports de l'Église chrétienne avec l'État romain*, Paris, 1883; Duchesne, *Liber pontificalis*, Paris, 1886-1892; Id., *Églises séparées*, Paris, 1896; Id., *Les origines chrétiennes. Leçons d'histoire ecclésiastique professées à l'École supérieure de théologie de Paris* (autog.), 1896; Eichhorn, *Deutsche Staats und Rechts Geschichte*, Gottingue, 1821; Fabre, *De patrimonio romanæ Ecclesiæ, usque ad ætatem carolinam*, Lille, 1892; Fénelon, *Les fondations et les établissements ecclésiastiques*, Paris, 1902; Fourneret, *Les biens d'Église après les édits de pacification*, Paris, 1902; Fournier, *La propriété des Églises dans les premiers siècles du moyen âge*, dans la *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, 1897; Gagliardi, *Tractatus de beneficiis ecclesiasticis*, Naples, 1842; Galeotti, *Della proprietà dei beni eccles.*, Palerme, 1863; J.-B. Glette, *Legis amortizationis et immunitatis ecclesiasticæ anatomia juridica*, Strasbourg, 1714; M***, directeur au séminaire de Saint-Sulpice (Gosselin), *Pouvoir du pape au moyen âge*, Paris, 1845; dom Gréa, *L'Église et sa divine constitution*, Paris, 1885; K. Gr[illegible]s, *Das Recht an der Pfründe*, Graz, 1887; Hahn, *Dissertatio de eo quod est circa bonorum ad manus mortuas translationem*, Mayence, 1746; H. Hahn, *Jahrbücher des fränkischen Reichs*; Havet, *Questions mérovingiennes*, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1885, 1887, 1894; Hergenröther, *Katholische Kirche und christlicher Staat*, Fribourg-en-Brisgau, 1872; Löning, *Geschichte des deutschen Kirchenrecht*, Strasbourg, 1878; Liberatore, *Droit public de l'Église*, Paris, 1892; Id., *La Chiesa e lo Stato* (trad. franç.), Paris, 1877; de Marca, *Concordia sacerdotii et imperii*, avec les notes de Baluze, Paris, 1704; Mamachi, *Del diritto libero della Chiesa di acquistare beni temporali*, Rome, 1770; Mosham, *Ueber Amortizationisgesetze*, Ratisbonne, 1798; Pardessus, *Loi salique*, Paris, 1843; Pey, *Défense de l'immunité des biens ecclésiastiques*, Londres, 1750; *De l'autorité des deux puissances*, Liège, 1790; Rivet, *Du régime des biens de l'Église avant Justinien, spécialement sous les empereurs chrétiens*, Lyon, 1897; Roth, *Geschichte des Beneficialwesen*, Erlangen, 1850; du Rousseau de la Combe, *Recueil de jurisprudence canonique et bénéficiale*, Paris, 1755 (contient en appendice de nombreux documents pontificaux et royaux sur la matière bénéficiale); Scheys, *De jure Ecclesiæ acquirendi et possidendi bona temporalia*, Louvain, 1892; Schulte, *Die juristiche Personlichkeit der kathol. Kirche*, Giessen, 1869; *De rerum ecclesiasticarum dominio*, Berlin, 1851; Stutz, *Geschichte des kirchlichen Beneficialwesens von seinen Anfangen, bis auf die Zeit Alexanders III*, Berlin, 1895; Taparelli, *Essai théorique de droit naturel*, Paris, 1875; Tarquini, *Juris ecclesiastici publici institutiones*, Rome, 1890; P. Viollet, *Histoire des institutions politiques et administratives de la France*, 3 in-8°, Paris, 1890, 1898, 1903, passim; Zaccaria, *De rebus ad historiam et antiquitates Ecclesiæ pertinentibus dissertationes*, Foligno, 1781.

P. FOURNERET.

BIGAMIE. Elle sera envisagée d'abord en elle-même puis comme irrégularité.

I. BIGAMIE. — I. Définition. II. Bigamie simultanée ou crime de bigamie. III. Bigamie successive ou secondes noces.

I. DÉFINITION. — On appelle bigamie ou digamie (*bis* ou δίς, deux fois, et γάμος, mariage) l'état d'une personne qui a successivement contracté et consommé deux mariages légitimes. Si quelqu'un a contracté plus de deux mariages, il y a trigamie, ensuite tétragamie, etc.

Telle est la bigamie strictement dite qui se distingue de la polygamie : celle-ci en effet consiste dans la pluralité simultanée des femmes, tandis que celle-là suppose des secondes noces légitimes succédant à des premières noces que la mort a dissoutes.

II. BIGAMIE SIMULTANÉE OU CRIME DE BIGAMIE. — La bigamie, dans une acception moins rigoureuse quoique assez usuelle, peut s'entendre de la polygamie simultanée (voir MARIAGE); c'est alors le crime de bigamie, contre lequel des peines très sévères ont été portées par le droit, à savoir : 1° les bigames sont réputés infâmes et suspects d'hérésie; 2° si, après les monitions que de droit, ils refusent de se séparer, on doit procéder contre eux par des censures ecclésiastiques, même par l'excommunication *ferendæ sententiæ ;* 3° leurs enfants sont illégitimes, et ne peuvent bénéficier de la légitimation obtenue par un mariage subséquent ; 4° les bigames, s'ils ne font pas pénitence de leur crime, doivent être exclus des bénédictions de l'Église, de la réception des sacrements, et même de la sépulture ecclésiastique ; 5° enfin les bigames qui consomment leur mariage adultère encourent l'empêchement de crime, en sorte que, même dans le cas où le premier époux vient à mourir, ils ne peuvent validement contracter entre eux. Voir ADULTÈRE, t. I, col. 510-511 ; c. *Nuper*, IV, tit. XXI, *De bigamis non ordinandis*, l. I des Décrétales; Urbain VIII, Constit. *Magnam*, 20 juin 1637; Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. IX, c. VI, n. 8; cf. Gonzalez Tellez, *Commentaria perpetua*, Lyon, 1715, l. IV, tit. IV, n. 6; Schmalzgrueber, *Sponsalia et matrimonium*, Ingolstadt, 1726, tit. IV, n. 6, 7; Mayr, *Trismegistus juris pontificii universi*, Inspruck, 1751, l. IV, tit. IV, n. 43; Bangen, *Instructio practica de sponsalibus et matrimonio*, Munich, 1858, t. II, p. 123; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Paris, 1893, t. I, n. 632.

Voici la peine décrétée par le code français contre les bigames : « Quiconque étant engagé dans les liens du mariage, en aura contracté un autre avant la dissolution du précédent, sera puni de la peine des travaux forcés à temps. — L'officier public qui aura prêté son ministère à ce mariage, connaissant l'existence du précédent, sera condamné à la même peine. » Code pénal, art. 340.

III. Bigamie successive ou secondes noces. — Le terme de bigamie, au sens strict de la théologie (cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIe suppl., q. LXVI et du droit canonique (cf. c. I sq., tit. XXI, *De bigamis non ordinandis*) s'applique à la bigamie successive ou aux secondes noces; c'est à ce point de vue que nous allons désormais l'envisager. Nous étudierons : 1° la légitimité; 2° la législation pratique des secondes noces.

1° *Légitimité des secondes noces.* — A la fin du IIe siècle de l'ère chrétienne, les montanistes condamnèrent les secondes noces comme illicites et même nulles de droit divin. Tertullien, après sa défection vers l'an 202, se fit l'apôtre de leur fausse doctrine, dans son traité *De monogamia, P. L.*, t. II, col. 931 sq. Au IIIe siècle, les novatiens renouvelèrent cette erreur.

Cependant les secondes noces, et même les noces ultérieures, ne sont défendues par aucune loi divine ni ecclésiastique.

Saint Paul, Rom., VII, 2, 3; I Cor., VII, 39, bien qu'il conseille la viduité, affirme qu'une femme est déliée de la loi de son premier mari après la mort de celui-ci, et qu'elle peut alors épouser un autre homme; I Tim., V, 14, l'apôtre engage les jeunes veuves à se remarier.

Les saints Pères ont, à leur tour, proclamé la licéité des secondes noces. Parmi les Pères latins, Tertullien, *Ad uxorem*, l. II, c. I, *P. L.*, t. I, col. 1289, encore catholique, réfute l'erreur de Montan qu'il devait professer plus tard; il a recours aux paroles de saint Paul qui, dit-il, « conseille » simplement aux veuves et aux vierges de rester ainsi en dehors du mariage; il ajoute : *De nubendo vero in Domino, cum dicit tantum in Domino, jam non suadet sed exserte jubet.* Saint Ambroise, *De viduis*, c. XI, *P. L.*, t. XVI, col. 254, tout en s'exprimant avec réserve, enseigne la légitimité des secondes noces : *Non prohibemus secundas nuptias, sed non probamus sæpe repetitas.* Saint Jérôme, *Epist.*, XLVIII, *ad Pammachium*, n. 18, *P. L.*, t. XXII, col. 508, qui, entre tous les Pères de l'Église latine, se montre sévère pour les noces successives, proteste que celles-ci sont licites en elles-mêmes; mais il évite pourtant de les recommander : *Libera voce proclamo non damnari in Ecclesia digamiam, nec trigamiam, et ita licere quinto et sexto et ultra quomodo et secundo marito nubere; sed quomodo non damnantur istæ nuptiæ ita nec prædicantur. Solatia miseriæ sunt, non laudes continentiæ.* Saint Augustin, *De bono viduitatis*, c. XII, *P. L.*, t. XL, col. 439, sur la question « des troisièmes et des quatrièmes noces et des mariages ultérieurs », nous laisse cette réponse : *Unde et breviter respondeam, nec ullas nuptias audeo damnare.*

Parmi les Pères grecs, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, l. III, c. XII, *P. G.*, t. VIII, col. 1184, certifie qu'un époux « ne pèche pas contre le Testament », οὐχ ἁμαρτάνει μὲν κατὰ διαθήκην, en profitant de la permission des secondes noces accordée à sa faiblesse par l'apôtre saint Paul; « car il n'en est pas empêché par la loi, οὐ γὰρ κεκώλυται πρὸς τοῦ νομοῦ; cependant il n'accomplit pas la suprême perfection de l'Évangile. » Saint Basile, *Epist.*, CXCIX, *ad Amphiloch.*, c. XLI, *P. G.*, t. XXXII, col. 739, cite les paroles de saint Paul, I Cor., VII, 39, et enseigne qu'une veuve, ayant la libre disposition d'elle-même, « peut s'unir à un mari, sans être répréhensible pour cela, » ἀνδρὶ συνοικεῖν ἀνέγκλητος. Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXIX, *in sancta lumina*, n. 18, *P. G.*, t. XXXVI, col. 358, s'adressant à Novatien, lui enjoint de reconnaître que saint Paul n'a pas hésité à accorder aux jeunes veuves la liberté de se remarier, même après le baptême, pour remédier aux entraînements de leur âge, [illegible] Saint Épiphane, *Hær.*, [illegible] LIX, n. 4, *P. G.*, t. XLI, col. 1025, pense que si un époux a contracté un nouveau mariage après la mort de son premier conjoint, l'autorité des saintes Lettres ne le condamne pas, οὐκ αἰτιᾶται ὁ θεῖος λόγος, ni ne le rejette de l'Église et de la vie éternelle, mais le laisse en paix, à cause de sa faiblesse. » Saint Jean Chrysostome, *Hom. de libello repudii*, n. 4, *P. G.*, t. LI, col. 223, exhorte les époux à se contenter d'un premier mariage; mais s'ils désirent convoler à des secondes noces, ils peuvent le faire librement; car saint Paul, I Cor., VII, 39, leur en donne la permission, καὶ ἄδειαν διδοὺς, leur en confirme la permission, καὶ τειχίζων τὴν ἄδειαν, leur en concède le pouvoir, καὶ ἐξουσίαν παρέχων, tout en imposant de toutes parts des limites et des lois à ce pouvoir.

Cette doctrine des Pères a été confirmée solennellement dans plusieurs conciles, tels que le Ier concile de Nicée (325), can. 8, Hardouin, *Acta concil.*, t. I, col. 326, et le concile de Florence (1441), *Decretum pro Jacobitis*, *ibid.*, t. IX, col. 1028, où le pape Eugène IV porte le décret suivant : *Declaramus non solum secundas sed tertias et quartas atque ulteriores, si aliquod impedimentum non obstat, licite contrahi posse. Commendatiores tamen dicimus, si ulterius a conjugiis abstinentes, in castitate permanserint : quia sicut viduitati virginitatem, ita nuptiis castam viduitatem laude ac merito præferendam esse censemus.*

Enfin la légitimité des secondes noces ressort expressément de tout le titre XXI *De secundis nuptiis* du l. IV des Décrétales de Grégoire IX.

Tel est l'enseignement de l'Église touchant la légitimité des secondes noces.

Mais que penser du témoignage de certains Pères qui regardent les noces successives comme des « fornications », S. Irénée, *Cont. hær.*, l. III, c. XVII, n. 2, *P. G.*, t. VII, col. 930; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, l. III, c. XII, *P. G.*, t. VIII, col. 1189; des « péchés », S. Justin, *Apol.*, I, n. 15, *P. G.*, t. VI, col. 349; des « souillures de l'Église », S. Basile, *Epist.*, CXCIX, *ad Amphilochium*, can. 50, *P. G.*, t. XXXII, col. 752, et qui se défendent de les approuver et de les recommander? S. Ambroise, *loc. cit.*; S. Jérôme, *loc. cit.* Que conclure de la pénitence publique autrefois décrétée par l'Église contre le bigame, comme on le voit dans les conciles de Néocésarée (314), can. 307, Hardouin, t. I, col. 283, et d'Ancyre (283), can. 18, *ibid.*, col. 278?

On ne saurait opposer ces arguments à la thèse de la légitimité des secondes noces : car, parmi les textes invoqués, quelques-uns ont plutôt trait à la polygamie simultanée et se réfèrent à la pratique de certains fidèles qui, après avoir obtenu le divorce civil selon les lois romaines, pensaient pouvoir licitement contracter un nouveau mariage; les autres prouvent seulement que l'Église a toujours tenu les secondes noces pour moins honorables qu'une chaste viduité. On peut indiquer un double motif de cette attitude de l'Église à l'égard des secondes noces : celles-ci en effet, quoique n'ayant rien de répréhensible en elles-mêmes, sont trop souvent, en raison des dispositions de ceux qui s'y engagent, un signe de faiblesse et d'intempérance; ensuite, comme nous le dirons bientôt (voir Bigamie, *Irrégularité*), les secondes noces ne signifient pas avec une perfection pleine et entière le divin mystère qui se cache sous la figure du mariage chrétien, à savoir l'union du Christ, époux unique, avec l'Église, son épouse unique et vierge. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIe suppl., q. LXIII, a. 2, ad 2um.

Enfin, il faut remarquer que si particulièrement les Pères de l'Église grecque ont parlé en termes sévères des noces successives, surtout des troisièmes et des quatrièmes, cela tenait à une discipline spéciale qui peut-être, déjà de leur temps, tendait à s'imposer dans l'Église d'Orient, et qui reçut sa formule définitive au Xe siècle. L'occasion qui permit à cette discipline de se fixer fut la fameuse controverse de la tétragamie qui s'éleva à propos des quatrièmes noces de l'empereur de Constantinople Léon VI, dit le Philosophe. Après

toutes les vicissitudes que l'on sait, le patriarche Nicolas Ier tint en 921 une réunion d'évêques, où on déclara que, dans tous les cas, la tétragamie, et, dans certaines circonstances, la trigamie étaient défendues par le droit ecclésiastique. Les conditions requises pour la légitimité des troisièmes noces étaient que les époux fussent âgés de moins de quarante ans et qu'ils n'eussent point d'enfants de leurs précédents mariages; si donc les bigames avaient atteint l'âge de quarante ans et si des enfants leur étaient nés de mariages antérieurs, ils ne pouvaient pas validement contracter de nouvelles noces; si au contraire ils n'avaient point d'enfants, quoiqu'ils fussent parvenus à l'âge de quarante ans, on pouvait leur permettre de convoler à des troisièmes noces, après leur avoir imposé la pénitence convenable. Cf. Baronius, *Annales eccles.*, t. XV, p. 568 sq. Le pape Jean X ne parait pas avoir réprouvé ce décret, et le saint-siège semble au contraire avoir toléré pour l'Église d'Orient cette discipline spéciale, plus rigoureuse, touchant les troisièmes et les quatrièmes noces.

2° *Législation pratique des secondes noces.* — 1. Le droit canonique n'impose à l'époux survivant aucun intervalle de temps avant de lui permettre de convoler à de nouvelles noces. Aussi bien une veuve peut-elle, en vertu du droit ecclésiastique, contracter un nouveau mariage, le lendemain même de la mort de son premier époux, afin d'éviter le péril prochain d'intempérance. Cela ressort des c. IV, V, tit. XXI, *De secundis nuptiis*, l. IV des Décrétales, où les papes Urbain III et Innocent III déclarent sans effet la loi civile introduite dans le code de Justinien, tit. XVIII, *De secundis nuptiis*, l. V, col. 957 sq., qui, sous menace d'infamie et sous diverses autres peines, interdisait les secondes noces avant une année de deuil révolue. Cette loi romaine est passée en quelque sorte dans notre code civil français, art. 228 : « La femme ne peut contracter un nouveau mariage qu'après dix mois révolus depuis la dissolution du mariage précédent. » Cependant on ne saurait nier qu'il existe ordinairement de graves motifs de retarder pendant un certain temps la célébration des secondes noces : en effet, en dehors de la question de convenances, et mis à part le scandale que des secondes noces trop hâtives peuvent occasionner, il y a quelquefois lieu de surseoir à la célébration du nouveau mariage pour bien déterminer la paternité des enfants, principale raison qui semble avoir guidé le législateur civil. Dans ces cas, l'évêque, et même le curé, pourvu que celui-ci agisse extra-judiciairement, *instar pastoris*, et sans recourir aux censures, pourront intervenir et défendre *ad tempus* la célébration de quelque mariage en particulier. Voir INTERDIT. Quant aux autres lois civiles qui sanctionnent simplement des effets juridiques garantissant la personne et les biens des enfants issus des mariages antérieurs, le droit canonique n'y a aucunement dérogé, et ces lois conservent toute leur vigueur, tant au for interne qu'au for externe de l'Église. Cf. code Justinien, tit. cit., col. 959 sq.; code civil, art. 386-395.

2. Les secondes noces ne sont permises que s'il existe une certitude morale au sujet de la dissolution du mariage précédent. Ainsi l'a décrété le pape Lucius III, c. II, tit. XXI cit., l. IV : *Auctoritate apostolica respondemus ut nullus ex vobis amodo ad secundas nuptias migrare præsumat donec ei firma certitudine constet quod ab hac vita migraverit conjux ejus.*

Comment doit-on se comporter s'il y a doute touchant la mort de l'époux absent? Chez les Romains, il était de rigueur d'attendre cinq années après lesquelles, s'il n'était pas établi que le premier époux vivait encore, on présumait la mort de ce dernier, et il était loisible à l'époux survivant de convoler à des secondes noces. Loi 6, *De divortiis.* L'empereur Justinien abrogea cette discipline en décrétant qu'un époux ne pourrait contracter un nouveau mariage que s'il fournissait des preuves certaines de la mort de son premier conjoint. Novelle CXVII, c. XI. Cette jurisprudence passa dans le droit canonique, comme on peut le voir au c. XIX, tit. I, *De sponsalibus et matrimoniis*, l. I.

Les éléments de cette certitude morale, requise au sujet de la mort de l'époux absent, sont indiqués dans plusieurs instructions du Saint-Office, 21 août 1670, 22 juin 1822, et surtout dans l'instruction *ad probandum obitum alicujus conjugis*, 13 mai 1868. Ainsi : *a*) on doit regarder comme faisant foi en la matière le certificat authentique du curé dans la paroisse duquel l'époux est mort, ou encore de l'aumônier de l'hôpital, de la garnison, etc.; et même, s'il est impossible d'obtenir ce témoignage de l'autorité ecclésiastique, on peut se contenter de l'attestation du gouvernement civil du lieu où l'époux est décédé. — *b*) Si ces preuves font défaut, la déposition jurée de deux témoins dignes de foi peut suffire. — *c*) Régulièrement la déposition d'un seul témoin même *de visu* ne peut pas à elle seule suffire pour servir de base à une information certaine; cependant on peut l'accueillir si ce témoin est d'une intégrité parfaite, et s'il existe un concours de circonstances capables de corroborer son témoignage. — *d*) S'il est moralement impossible d'examiner aucun témoin immédiat, on peut accepter de simples témoins *de auditu*, parfaitement dignes de foi, qui soient capables de certifier, avec vraisemblance, avoir reçu, au sujet de la mort de l'époux absent, la déposition d'autres témoins, ceux-là immédiats et *de visu*. — *e*) S'il ne se présente aucun témoin d'aucune sorte, la preuve de la question pendante peut être basée sur des conjectures, des présomptions, des indices, et autres circonstances, qui devront toutefois être soigneusement pesées et jugées avec prudence, selon leur valeur respective. L'instruction du Saint-Office indique ici plusieurs exemples de ces présomptions et conjectures. — *f*) Le simple bruit de la mort de l'absent n'est suffisant pour engendrer une preuve certaine que s'il est entouré d'autres circonstances qui puissent le corroborer; de plus, l'origine raisonnable de cette renommée doit être attestée avec serment par deux témoins dignes de foi. — *g*) Enfin, si ce moyen est nécessaire et si la prudence le conseille, il ne faut pas négliger les journaux et autres modes de publicité pour obtenir quelque renseignement certain sur la mort de l'époux absent.

Quelle conduite tenir si des époux ont convolé à des secondes noces sans observer ces prescriptions, et sans être en possession d'une certitude morale au sujet de la mort du conjoint absent? Ces époux doivent se séparer si l'un ou l'autre vient à découvrir avec certitude que le premier conjoint n'est pas décédé. Si, en dehors de ce cas, les époux, qui ont négligé de s'entourer des garanties certaines que leur imposait le droit, sont dans la bonne foi, c'est-à-dire n'ont aucun doute positif touchant la mort de l'absent, il ne faut pas les inquiéter. Au contraire, si l'un des époux doute sérieusement de la mort du premier conjoint, il lui est interdit de réclamer le *debitum* auprès du second époux, mais il doit le rendre à la demande de ce dernier; si les deux époux viennent à partager ce doute, ils doivent s'abstenir entre eux de tout rapport conjugal, et faire les diligences nécessaires pour arriver à une certitude suffisante dans un sens ou dans l'autre; enfin si, malgré toutes les enquêtes et les mesures de prudence, il ne se présente toujours point de preuves certaines, les conjoints, quand même leur doute persévérerait, pourvu qu'ils aient contracté leur mariage dans la bonne foi et qu'il n'existe aucun danger de scandale, peuvent reprendre la vie commune, jusqu'à plus ample information. D'ailleurs, en toutes ces choses, le conseil du confesseur ou du pasteur devra prévaloir.

3. Enfin, dans la célébration des secondes noces, il faut avoir égard à un point spécial de la législation de

l'Église touchant la bénédiction nuptiale solennelle. Voir BÉNÉDICTION NUPTIALE, col. 643.

S. Thomas, *Sum. theol.*, III, suppl., q. LXIII; Sanchez, *Disputationes de sancto matrimonii sacramento*, Anvers, 1607, l. III, disp. XXXI, l. VII, disp. LXXXI; Kugler, *Tractatus theologico-canonicus de sponsalibus et matrimonio*, Nuremberg, 1713, n. 1260-1276; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, Naples, 1871, l. VI, t. [illegible], Perrone, *De matrimonio christiano*, Rome, 1858, t. III, p. 71 sq.; De Angelis, *De re [illegible]*, Rome, 1887, t. II, p. 657 sq.; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, t. II, p. 528, 602; Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, Rome, 1895, p. 375 sq.; *Corpus juris canonici*, édit. Richter, Leipzig, 1839, t. II, col. 703 sq.; Hardouin, *Acta conciliorum*, Paris, 1714, t. I, col. 278, 283, 326; t. IX, col. 1028; [illegible], *Pandectæ*, Lyon, 1782, t. II, [illegible], Paris, 1566, col. 957 sq.; Pirhing, *Jus canonicum*, Dillingen, 1722, l. IV, tit. XXI; Mayr, *Trismegistus juris pontificii universi*, Inspruck, 1751, l. IV, tit. XXI; Feije, *De impedimentis et dispensationibus matrimonialibus*, Louvain, 1893, p. 330 sq.; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Paris, 1893, t. I, n. 633-635; t. II, n. 1041-1045; De Becker, *De sponsalibus et matrimonio*, Bruxelles, 1896, p. 384 sq.; Sebastianelli, *De re matrimoniali*, Rome, 1897, p. 181 sq.; Baronius, *Annales eccl.*, édit. Theiner, Bar-le-Duc, 1868, t. XV, p. 568 sq; Hergenröther, *Histoire de l'Église*, trad. P. Belet, Paris, 1894, t. II, p. 434 sq.; Iungmann, *Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam*, Ratisbonne, 1884, t. IV, p. 135 sq.

E. VALTON.

II. BIGAMIE, Irrégularité. — I. Nature et espèces. II. Effets juridiques. III. Dispense.

I. NATURE ET ESPÈCES. — 1° *Nature.* — Les secondes noces sont licites, ainsi qu'on l'a vu dans l'article précédent; mais elles constituent une irrégularité dite de « bigamie » qui rend l'époux inapte aux saints ordres sans une dispense légitime : ceci est statué dans le tit. XXI, *De bigamis non ordinandis*, l. I des Décrétales.

L'irrégularité de bigamie est appelée communément irrégularité *ex defectu sacramenti;* c'est ainsi que le pape Innocent III, c. V, tit. cit., écrit à l'évêque de Metz : *Quum ergo propter sacramenti defectum inhibitum sit ne bigamus aut maritus viduæ præsumat ad sacros ordines promoveri, quoniam nec illa est unica unici, nec iste unus unius; profecto ubi deficit inter hujusmodi conjuges commixtio corporum, non deest hujusmodi signaculum sacramenti.* Le mariage est en effet un « grand sacrement dans le Christ et dans l'Église », Eph., V, 32, parce qu'il représente le grand mystère de l'union indissoluble du Christ avec son Épouse unique et vierge, l'Église. Or la signification parfaite de ce mystère fait défaut dans le cas de bigamie, c'est-à-dire lorsque le mariage a été contracté et consommé avec une seconde épouse ou avec une femme qui n'est plus vierge. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, dist. XXVII, q. III, a. 1; Reiffenstuel, *In tit. XXI, l. I*, n. 6; d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, part. I, n. 416.

2° *Espèces.* — Les canonistes distinguent trois espèces de bigamie d'où peut découler l'irrégularité : la bigamie *réelle*, la bigamie *interprétative* et la bigamie *similitudinaire;* seule la bigamie réelle est une bigamie strictement dite, et les deux autres bigamies ne sont ainsi appelées que par une fiction du droit.

1. La bigamie est *réelle* lorsqu'un homme a successivement contracté et consommé deux mariages valides. Cette bigamie entraîne l'irrégularité, comme l'atteste déjà la tradition apostolique par la bouche de l'apôtre saint Paul qui définit les qualités spéciales exigées des évêques et des autres ministres de Dieu : « Il faut que l'évêque soit irrépréhensible et marié à une seule épouse... Que les diacres soient mariés à une seule épouse. » I Tim., III, 2, 12. Ce point de droit ressort aussi des canons *Maritum*, dist. XXXIII; *Cognoscamus* et sq., dist. XXXIV, et des c. I, III, du titre XXI, *De bigamis non ordinandis*.

Pour que l'irrégularité soit encourue du chef de bigamie réelle : *a*) Il faut qu'il y ait eu deux mariages proprement dits. Les fiançailles ou encore le simple concubinage ne suffisent donc pas pour constituer cette irrégularité, can. *Fraternitatis*, dist. XXXIV; c. VI, tit. XXI cit. — *b*) Il faut que les deux mariages aient été valides. Si donc quelque empêchement dirimant a rendu invalides les deux mariages ou même seulement l'un d'eux, il n'y a pas de bigamie réelle, c. IV, tit. XXI cit.; la raison est que dans ce cas le sacrement n'est pas vraiment réitéré, et qu'ainsi ne se rencontre pas à proprement parler le *defectus sacramenti*, qui est la base de la bigamie réelle. — *c*) Il faut que les deux mariages aient été consommés; car si l'un d'eux est demeuré *ratum et non consummatum*, il n'y a pas d'irrégularité. Cela est exprimé au canon *Valentino*, dist. XXXIV, et au c. V, tit. XXI cit. — *d*) Il importe peu que les deux mariages aient été contractés et consommés avant ou après la réception du baptême. On connaît à ce sujet la célèbre controverse entre saint Jérôme et saint Augustin. La question était celle-ci : devait-on tenir pour bigame celui qui avait eu successivement plusieurs femmes avant son baptême, ou encore celui qui, ayant contracté et consommé le mariage avec une femme avant le baptême, en épousait une autre après le baptême? Saint Jérôme, dont l'opinion est relatée au canon *Unius uxoris*, dist. XXVI, prétendait qu'il n'y avait point de bigamie et qu'on pouvait ordonner le baptisé en question; car, par le baptême, il était devenu un homme nouveau. Saint Augustin, dont on trouve l'opinion au canon *Acutius*, dist. XXVI, soutenait le contraire, en alléguant les paroles de l'apôtre saint Paul, Tit., I, 6. Le pape Innocent Ier mit fin à cette controverse en affirmant l'existence de la bigamie dans le cas proposé. Il déclare en effet, can. *Deinde*, dist. XXVI, que l'irrégularité de bigamie promulguée par saint Paul, Tit., I, 6, atteint celui qui a contracté mariage et est devenu veuf, étant encore catéchumène, et qui a ensuite convolé à de nouvelles noces, après son baptême : *Deinde ponitur, non dici oportere bigamum eum, qui catechumenus habuerit atque amiserit uxorem, si post baptismum fuerit aliam sortitus, eamque primam videri, quæ non homini copulata sit, quia illud conjugium per baptismi sacramentum cum cæteris criminibus sit ablutum... Quis (oro) istud non videat contra apostoli esse præceptum qui ait unius uxoris virum oportere fieri sacerdotem?* A propos de l'objection présentée par saint Jérôme, à savoir que le baptisé est un homme nouveau, et qu'ainsi on n'a pas à tenir compte du mariage antérieur au baptême, le pape répond que cette raison s'applique seulement aux péchés du vieil homme qui, en effet, disparaissent dans le baptême, mais non aux premières noces, en sorte que les noces postérieures au baptême n'en sont pas moins des secondes noces d'où découle l'irrégularité de bigamie : *Nuptiarum ergo copula, quia Dei mandato perficitur, non potest dici peccatum, et quod peccatum non est, solvi inter peccata credi omnino non debet, eritque, integrum æstimare aboleri non posse prioris nomen uxoris, quum non dimissum sit pro peccato, quod ex Dei sit voluntate completum.* S. C. du Concile, *in Florentina*, 29 mars 1727, § *secundo*. Cf. Pirhing, *In tit. cit.*, n. 3 sq.; Reiffenstuel, *In tit. cit.*, n. 17; Schmalzgrueber, *In tit. cit.*, n. 2, 4; Kugler, *De sponsalibus et matrimonio*, n. 1265; Rossignolo, *De matrimonio*, disq. I, 5; disq. III, 12.

2. Il y a bigamie *interprétative*, quand par une interprétation ou mieux une fiction du droit, quelqu'un est censé avoir eu deux femmes, quoique vraiment il n'ait pas contracté deux mariages valides. En principe, la fiction du droit n'a lieu que dans les cas exprimés par la loi. Fagnan, *In c. VIII, tit. XIV, l. II;* Benoît XIV, *Epist. ad [illegible]*, 15 février 1753, § 15, *Bullarium*, t. IV, p. 66. Or cette interprétation du droit touchant la bigamie se vérifie dans les cas suivants :

a) Lorsqu'un homme a contracté et consommé deux

mariages dont l'un est de droit, c'est-à dire valide, et l'autre seulement de fait, c'est-à-dire invalide.

Le cas (*species*) expliqué par Innocent III, dans le c. IV, tit. *De bigamis*, regarde ceux qui, après avoir contracté et consommé un mariage valide, ont reçu les ordres sacrés du vivant ou après la mort de leur femme, puis ont attenté et consommé un nouveau mariage avec une autre femme. Innocent III affirme l'existence de l'irrégularité de bigamie quoiqu'on ne soit pas en présence d'une bigamie réelle : *tanquam cum bigamis non liceat dispensari, licet in veritate bigami non existant, non propter sacramenti defectum sed propter affectum intentionis cum opere subsecuto.*

Y a-t-il irrégularité si le mariage attentatoire (ce sera la même jurisprudence dans le cas d'un mariage civil) contracté par le clerc dans les ordres majeurs a été simplement simulé? L'opinion des interprètes varie selon qu'ils trouvent vérifiée ou non dans ce cas la raison juridique d'Innocent III : *propter affectum intentionis cum opere subsecuto.* Pour la négative, cf. Layman, *De irregularitate*, c. VI, n. 5; d'Annibale, *op. cit.*, n. 418, n. 13. Pour l'affirmative, cf. Suarez, *De censuris*, disp. XLIX, sect. II, n. 10; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VII, n. 447. Gasparri, *Tract. de sacra ordinatione*, t. I, n. 383, conclut que l'irrégularité est douteuse.

Mais que penser du cas proposé s'il ne s'agit pas d'un clerc dans les ordres majeurs, en d'autres termes, si le second mariage est invalide pour cause d'empêchement de lien ou de quelque empêchement dirimant autre que celui d'ordres sacrés? Le droit garde sans doute le silence sur cette question, mais l'opinion très commune des docteurs étend à cette hypothèse la solution donnée par Innocent III. Cf. Sanchez, *De matrimonio*, l. VII, disp. LXXXIV, n. 6; Suarez, *loc. cit.*, n. 11; Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 5; S. Alphonse, *loc. cit.*, n. 445. Ces auteurs admettent l'existence de l'irrégularité même quand le premier mariage a été lui aussi invalide. Cependant quelques canonistes rejettent une telle interprétation extensive, *de specie ad speciem, in materia odiosa*, et ils nient l'irrégularité de bigamie dans ce cas. Cf. Avila, Henriquez, Diana, cités par les Salmanticenses, *De censuris*, p. 275, n. 28. D'Annibale, *loc. cit.*, n. 418, regarde cette irrégularité comme douteuse. Son opinion gagnerait en probabilité, selon une remarque de Gasparri, *op. cit.*, t. I, n. 384, dans le cas où le second mariage aurait été simulé ou bien contracté de bonne foi. Cf. Sanchez, *loc. cit.*, n. 6; Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 5.

b) Lorsqu'un homme a contracté et consommé le mariage avec une veuve ou une femme qui n'est plus vierge. L'existence de l'irrégularité de bigamie dans cette hypothèse est attestée aux c. III, V, du tit. *De bigamis.* Si le mariage était contracté et consommé avec une veuve restée vierge, il n'y aurait pas d'irrégularité, c. V, *tit. cit.*; S. C. du Concile, *in Senogallien.*, 10 décembre 1661 : de même, si quelqu'un contractait mariage avec une femme qu'il aurait lui-même déshonorée. Cf. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 3; Reiffenstuel, *loc. cit.*, n. 22; Suarez, *loc. cit.*, sect. III, n. 6; S. C. du Concile, *in Burgens.*, 17 juillet 1688.

Mais que conclure si le mariage contracté dans le cas précité est invalide? Si ce mariage est invalide à cause de l'empêchement d'ordres sacrés, il y a sans aucun doute bigamie interprétative. C. VII, *tit. cit.* Si le mariage est nul à cause de l'empêchement de lien, la chose est pareillement certaine. C. I, *tit. cit.*; can. 2, dist. XXXIII; can. 15, dist. XXXIV; can. 1, dist. LV. Dans ce dernier cas, l'irrégularité existe même si le divorce civil a été prononcé. Cf. Gasparri, *op. cit.*, t. I, n. 388. Enfin si le mariage a été invalide à cause d'un autre empêchement dirimant, le sentiment commun des docteurs tient pour l'existence de l'irrégularité. Cf. Fagnan, *In c. I, tit. cit.*, n. 45; Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 7; Suarez, *loc. cit.*, sect. III, n. 3; S. Alphonse, *loc. cit.*, n. 437. Pour la négative, cf. Sanchez, *loc. cit.*, n. 10 sq., qui cite Valentia, Philiarche, Henriquez, Navarre; D'Annibale, *loc. cit.*, n. 419, not. 17. Gasparri, *loc. cit.*, t. I, n. 389, considère cette irrégularité comme douteuse.

c) Lorsqu'un homme use du mariage après que sa femme a eu un commerce adultère. L'irrégularité de bigamie interprétative est affirmée dans les can. 11, 12, dist. XXXIV. Cette irrégularité est contractée même si l'épouse a été violée en dehors de toute complicité de sa part, ou si l'adultère est resté secret. Cependant, comme on le lit au can. 11 *si cujus uxorem*, l'irrégularité ne pourra être prononcée contre le mari que si le fait de l'adultère de son épouse est prouvé avec évidence au for externe. Il n'y aura pas d'irrégularité si l'homme seul s'est rendu coupable d'adultère et a ensuite usé du mariage avec sa femme. Cf. Suarez, *loc. cit.*, sect. III, n. 8; Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 7; De Angelis, *In tit. cit.*, n. 2.

3. La bigamie *similitudinaire* existe lorsqu'un homme, après avoir reçu les ordres sacrés ou après avoir fait profession religieuse solennelle, attente et consomme le mariage avec une femme vierge. Cette bigamie est appelée « similitudinaire », parce qu'elle présente une certaine analogie avec la bigamie réelle. Dans celle-ci, en effet, il y a deux mariages charnels; dans celle-là il y a aussi deux mariages, l'un spirituel résultant des ordres sacrés ou du vœu solennel, l'autre charnel, quoique invalide.

a) Si le mariage est attenté et consommé par un religieux ayant fait profession solennelle, l'existence de l'irrégularité de bigamie similitudinaire est attestée, selon une opinion assez communément reçue, dans le can. 24, *Quotquot virginitatem*, C. XXVII, q. I, du concile d'Ancyre, et dans le can. 32 *monacho, loc. cit.*, du concile d'Orléans. Cf. Suarez, *loc. cit.*, sect. IV, n. 2 sq.; Sanchez, *loc. cit.*, disp. LXXXV, n. 5; Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 8. Mais quelques canonistes observent que ces conciles étaient des conciles particuliers et ne pouvaient ainsi constituer une irrégularité de droit commun. Si on veut faire exception en faveur du concile d'Ancyre qui paraît avoir été universellement reçu, ces mêmes interprètes objectent que le texte de son canon n'est pas nettement établi : certaines leçons portent *prævaricatæ*, c'est-à-dire visent les femmes ayant fait profession religieuse; or, on ne peut, contre les règles du droit, étendre l'interprétation de ce texte et conclure *a fortiori* pour les hommes, comme l'a fait Sanchez. Enfin d'après ces auteurs, dans aucun des canons précités il n'est à proprement parler question d'irrégularité. Cf. D'Annibale, *loc. cit.*, n. 419, not. 18; Icard, *Prælectiones juris canonici*, n. 815; Gasparri, t. I, n. 396.

L'irrégularité de bigamie n'est pas encourue par celui qui, après des vœux simples, contracte et consomme le mariage avec une femme vierge, ni par celui qui attente et consomme le mariage avec une religieuse ayant fait profession solennelle; car il n'est fait aucunement allusion à ces différents cas dans les canons mentionnés plus haut.

b) S'il s'agit d'un mariage attenté et consommé par un clerc dans les ordres majeurs, il y a bigamie similitudinaire, selon une opinion commune, s'appuyant sur les c. I, II, tit. VI, *Qui clerici vel voventes*, l. IV; c. IV, tit. III, *De clericis conjugatis*, l. III. Cf. Suarez, *loc. cit.*, n. 6; Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 8; Pirhing, *loc. cit.*, n. 21. Mais, d'après une autre opinion, le pape Alexandre III n'a point dans ces chapitres voulu parler d'irrégularité, mais des censures de suspense et d'excommunication. Cf. Abbas, *In c. II*, tit. III.

En pratique, les clercs ou les religieux infidèles aux obligations des ordres sacrés ou des vœux solennels contractent-ils l'irrégularité de bigamie? la question importe assez peu. Car dans ce cas, en raison de la

censure d'excommunication *latæ sententiæ,* réservée aux ordinaires, cf. Const. *Apostolicæ sedis,* et à cause de l'infamie de fait, ces clercs et ces religieux ne peuvent recevoir les ordres supérieurs ni exercer les ordres déjà reçus; et s'ils contreviennent à cette défense, ils encourent l'irrégularité pour violation de censure. Cf. Gasparri, *loc. cit.,* t. I, n. 397.

II. EFFETS. — 1° Les bigames sont non seulement exclus de l'accès aux ordres sacrés, même à la simple tonsure, mais ils sont encore privés de l'usage et de l'exercice des ordres déjà reçus. Cela ressort des c. II, III, tit. *De bigamis non ordinandis,* et du décret du concile de Trente, sess. XXIII, c. XVII, *De reform.,* auquel s'ajoute la déclaration de la S. C. du Concile du 28 janvier 1587.

2° Les bigames sont privés *ipso facto* de tout privilège clérical et rentrent dans la juridiction du for séculier, et cela nonobstant toute coutume contraire. Bien plus, ils ne peuvent porter la tonsure et l'habit ecclésiastique sous peine d'excommunication *ferendæ sententiæ.* Ainsi s'exprime le décret du concile général de Lyon, rapporté par Boniface VIII dans le c. un., tit. *De bigamis, in VI°,* et cela avait déjà été statué dans le can. *Quisquis,* dist. LXXXIV. Cf. S. C. du Concile, *in Togentina,* 12 septembre 1620; *in Fulginaten.,* 29 juillet 1752. Cependant cette peine ne regarde que la bigamie réelle et la bigamie interprétative encourue par celui qui épouse une veuve ou une femme déshonorée, comme il appert clairement du can. *Quisquis* renouvelé par Boniface VIII. Ensuite cette peine n'atteint que les clercs séculiers et parmi eux seulement les clercs initiés à la première tonsure et les clercs minorés, mais non les religieux et les clercs dans les ordres majeurs; enfin, elle n'a lieu que dans le cas d'un mariage validement contracté. Cf. Pirhing, *loc. cit.,* n. 25 sq.; Reiffenstuel, *loc. cit.,* n. 24 sq.

L'évêque qui sciemment admettrait aux saints ordres un bigame, encourrait une suspense l'empêchant de conférer les ordres sacrés et de célébrer la messe pendant un an. Cette suspense établie par le droit des Décrétales, c. II, *De bigamis,* est-elle *latæ sententiæ* ou *ferendæ sententiæ?* La question est controversée; et, en tout cas, si cette suspense était *latæ sententiæ,* elle serait abolie par la constitution *Apostolicæ sedis* qui n'en fait pas mention. Cf. Gasparri, *loc. cit.,* t. I, n. 400.

III. DISPENSE. — 1° Le souverain pontife et le concile général peuvent dispenser de toute irrégularité de bigamie. Cette irrégularité ne relève, en effet, que du droit ecclésiastique, même pour la bigamie réelle au sujet de laquelle l'apôtre saint Paul, loin d'alléguer le droit divin, a simplement promulgué une défense apostolique, comme il l'a fait pour écarter des ordres sacrés ceux qui se rendent coupables d'actes de violence. C. IV, V, tit. XXV, *De clerico percussore,* l. III. Mais cette dispense ne peut être accordée que pour une cause juste et grave, ainsi qu'il ressort des paroles de Lucius III au c. II, tit. cit. *De bigamis : Quia in bigamis contra* [illegible] *ordines promoveri.* Cf. Reiffenstuel, *loc. cit.,* n. 28 sq.

2° L'évêque ne peut, en dehors d'un privilège spécial, dispenser de l'irrégularité de bigamie réelle ou interprétative. En effet, cette irrégularité découle du droit commun, et on ne lit nulle part que les évêques soient délégués pour en dispenser. Doit-on faire exception pour la première tonsure, les ordres mineurs et les bénéfices simples, au moins dans le cas de nécessité? L'opinion assez commune des interprètes ne le pense pas. Fagnan, *In c. II De bigamis;* Suarez, *loc. cit.,* sect. VI, n. 4; Reiffenstuel, *loc. cit.,* n. 32, citant les déclarations de la S. C. du Concile, 30 janvier 1589, 23 avril 1630, etc., — contre S. Thomas, *In IV Sent.,* dist. XXVII, q. III, a. 3; Sanchez, *loc. cit.,* disp. LXXXVI, n. 11. Mais si l'irrégularité provient d'un délit occulte, l'évêque aura-t-il le droit d'en dispenser? Plusieurs l'affirment en s'appuyant sur le décret du concile de Trente, sess. XXIV, c. VI, *De reform.,* qui concède aux évêques d'une manière générale le pouvoir de dispenser de toute irrégularité et de toute suspense naissant d'un délit occulte. Cf. Sanchez, *loc. cit.,* n. 14; Barbosa, *De offic. episc.,* alleg. 49, n. 13. D'autres le nient et soutiennent que l'irrégularité de bigamie même dans ce cas est une irrégularité *ex defectu* et non pas *ex delicto.* Cf. Fagnan, *loc. cit.,* n. 40 sq.; Suarez, *loc. cit.,* n. 9. De cette controverse il résulte que le caractère de cette irrégularité de bigamie est douteux, et il semble qu'en pratique l'évêque puisse dispenser dans un pareil cas de bigamie *ex delicto occulto.* D'Annibale, *loc. cit.,* n. 406; Gasparri, *loc. cit.,* t. I, n. 402.

Cependant il est certain que l'évêque a le pouvoir de dispenser de l'irrégularité de bigamie similitudinaire, même pour la réception ou l'exercice des ordres majeurs. Cela est contenu dans les c. V, tit. III, *De clericis conjugatis,* l. III; c. I, tit. VI, *Qui clerici vel voventes,* l. IV. Cf. Suarez, *loc. cit.,* n. 18; Reiffenstuel, *loc. cit.,* n. 38; Schmalzgrueber, *loc. cit.,* n. 14.

Toute demande de dispense doit exprimer non seulement les causes de dispense, mais encore l'espèce de bigamie d'où provient l'empêchement canonique.

Les canonistes dans leurs commentaires du l. I des Décrétales, tit. XXI, *De bigamis non ordinandis,* [illegible] Fagnan, *Commentaria in Ium l. Decretalium,* Besançon, 1740, tit. XXI, n. 40-45; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum, Decretalium l. I,* Ingolstadt, 1728, tit. XXI, n. 2, 5, 7, 8, 14; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum, Decretalium Gregorii IX l. I,* Anvers, 1755, tit. XXI, n. 6, 17, 24-38; Pirhing, *Jus canonicum, Decretalium Gregorii IX l. I,* Dillingen, 1722, tit. XXI, n. 3 sq., 21, 25 sq.; Leurenius, *Forum ecclesiasticum,* l. I, Venise, 1729, tit. XXI; De Angelis, *Prælectiones juris canonici,* Rome, 1877, t. I *a;* Santi-Leitner, *Prælectiones juris canonici,* Ratisbonne, 1898, t. I, etc. Parmi les théologiens, Sanchez, *De sacramento matrimonii,* Anvers, 1607, l. VII, disp. LXXXIV, n. 6; LXXXV, n. 5, 10; LXXXVI, n. 14; Layman, *Theologia moralis,* l. I, *De irregularitate,* Paris, 1627, part. V, c. VI, n. 5; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis, De censuris,* Venise, 1764, t. X, p. 275, n. 28; Suarez, *De censuris,* Lyon, 1608, disp. XLIX, sect. II, III; Kugler, *De sponsalibus et matrimonio,* Nuremberg, 1713, n. 1265-1268; Rossignolo, *De matrimonio,* Milan, 1686, disq. I, n. 5; III, n. 12; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis,* Naples, 1871, l. VII, n. 436-454; D'Annibale, *Summula theologiæ moralis,* Rome, 1896, part. I, n. 416-421; Gasparri, *Tractatus de sacra ordinatione,* Paris, 1893, t. I, n. 373-405; Müller, *De bigamiæ irregularitatis fonte et causa,* Breslau, 1868. Pour les documents officiels, *Corpus juris canonici,* édit. Richter, Leipzig, 1839, t. I, col. 107, 112, 185, 253; t. II, col. 141, 142; Benoît XIV, *Bullarium,* Rome, 1757, t. IV, p. 66; Pallottini, *Collectio omnium conclusionum et resolutionum* [illegible], Rome, 1869, t. III, p. 662-669.

E. VALTON.

BILLI, BILLY (Jacques de), bénédictin, littérateur, né à Guise en Picardie en 1535, mort à Paris le 25 décembre 1581. Il fit ses premières études à Paris; puis vers l'âge de 18 ans alla à Orléans et à Poitiers pour y apprendre le droit selon le désir de ses parents. A leur mort, il suivit son penchant pour les lettres et se retira à Lyon et à Avignon pour étudier le grec et l'hébreu. Jacques de Billy était déjà en possession du prieuré de Taufligny en Touraine et de l'abbaye de Saint-Léonard de Ferrières lorsqu'il fit profession de la règle de saint Benoît. Un de ses frères, Jean de Billy, voulant se faire chartreux, résigna en sa faveur les abbayes de Saint-Michel en l'Herm et de Notre-Dame des Châtelliers. Jacques de Billy mourut à Paris dans la maison de son ami Gilbert Génébrard. Voici la liste de ses ouvrages : *S. Gregorii Nazianzeni opera omnia latine,* [illegible] *Billio* [illegible] *Nonni opusculum adversus Julianum Apostatam; additæ sunt* [illegible], in-fol., Paris, 1569; *Recueil des consolations et instruc-*

tions salutaires de l'âme fidèle, extrait du livre de saint Augustin sur les Psalmes, in-8°, Paris, 1570; *Récréations spirituelles, tirées du livre des Morales de saint Grégoire le Grand,* in-16, Paris, 1573; *S. Gregorii Nazianzeni episcopi opuscula quædam, Cyri Dadybrensis episcopi commentariis illustrata,* in-8°, Paris, 1575; *Interpretatio latina* XVIII *priorum capitum libri I S. Irenæi adversus hæreses cum scholiis Jacobi Billii,* publiée dans l'édition des œuvres de saint Irénée par Feuardent en 1575; *Sonnets spirituels recueillis pour la plupart des anciens théologiens tant grecs que latins, commentés en prose, avec quelques autres petits traités poétiques,* 2 in-16, Paris, 1575-1576, qui se retrouvent traduits en latin dans l'ouvrage suivant : *Anthologiæ sacræ ex probatissimis utriusque linguæ Patribus collectæ atque octastichis comprehensæ ac brevi commentario illustratæ libri duo : adjectis ad calcem aliquot octastichis græcis,* in-16, Paris, 1576; *Les six livres du second avènement de Notre-Seigneur avec un traité de saint Basile du jugement de Dieu, plus les quatrins sententieux de saint Grégoire, évêque de Nazianze, avec une brève exposition, tournés en vers françois par Jacques de Billy,* in-8°, Paris, 1576; *S. Joannis Damasceni opera partim latine, partim græce et latine,* in-fol., Paris, 1577; *S. Gregorii Nazianzeni opera omnia quæ exstant, nunc primum propter novam plurimorum accessionem in duos tomos distincta, cum doctissimis græcorum Nicetæ, Serronii, Pselli, Nonni et Eliæ Cretensis commentariis,* in-fol., Paris, 1583; *S. Isidori Pelusiotæ epistolarum libri tres, nunc primum græce editi, quibus e regione accessit latina interpretatio Jacobi Billii. Ejusdem Jacobi Billii libri II observationum sacrarum,* in-fol., Paris, 1585; *S. Epiphanii opera latine auctiora et emendatiora, ex sacris observationibus Jacobi Billii,* in-fol., Paris, 1612. Jacques de Billy traduisit en outre une partie des œuvres de saint Jean Chrysostome, traduction qui fut insérée dans l'édition des œuvres de ce Père publiée à Paris en 1581.

Dupin, *Histoire de l'Église et des auteurs ecclésiastiques du* XVI*e siècle, de 1550 à la fin du siècle,* in-8°, Paris, 1703, p. 426; *Gallia christiana,* in-fol., Paris, 1720, t. II, col. 1296, 1421; [dom François,] *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoit,* in-4°, Bouillon, 1777, t. I, p. 126; Ziegelbauer, *Hist. rei literariæ ord. S. Benedicti,* in-fol., Vienne, 1754, t. III, p. 353; t. IV, p. 90, 99, 100; Niceron, *Mémoires,* t. XXII; Bayle, *Dictionnaire historique et critique,* Paris, 1820, t. III, p. 440-443.

B. HEURTEBIZE.

BILLICK Everard, un des plus vigoureux antagonistes du luthéranisme au XVIe siècle, né à Bilk, près de Düsseldorf, mort le 12 janvier 1557. Son nom de famille était Steinberger. Il s'adonna de bonne heure aux études, entra chez les carmes à Cologne et devint successivement prieur de son couvent et provincial de la Germanie inférieure (1542). Dès 1526, dans un discours synodal, il déclara hautement sa fidélité à la doctrine catholique. Au colloque de Worms, en 1540, le nonce Morone lui fournit l'occasion de réfuter la Confession d'Augsbourg. Deux ans plus tard, il traita en chaire à Aix-la-Chapelle des sujets de controverse. Quand Hermann de Wied, archevêque de Cologne, se montra favorable à la Réforme et voulut introduire le luthéranisme dans son diocèse, Billick fut un de ses adversaires décidés et déploya une activité extraordinaire. Au nom des délégués de l'université et du clergé de Cologne, il publia : *Judicium deputatorum universitatis et secundarii cleri Coloniensis de doctrina et vocatione Martini Buceri ad Bonnam,* 1543, où il montre la faiblesse du système de Bucer et son opposition à l'Évangile et aux Pères. Mélanchton, *Corpus reformatorum,* t. V, p. 113-114, loua au moins l'expression classique de ce vigoureux écrit de polémique. Deux ans après, parut une réplique de Billick : *Judicii universitatis et cleri Coloniensis adversus calumnias Ph. Melanchtonis, Martini Buceri, Oldendorpii et eorum asseclarum defensio cum diligenti explicatione materiarum controversarum,* Cologne, 1545. L'empereur, qui avait apprécié le provincial des carmes, l'invita au colloque de Ratisbonne. A Cologne, où il avait fait rentrer les jésuites, Billick joua jusqu'à sa mort un rôle important, notamment au synode provincial de 1549. Le nouvel archevêque, Adolphe de Schauwenberg, allant au concile de Trente en 1551, le choisit pour son théologien. Le 1er janvier 1552, Billick fit à l'assemblée un discours qui fut imprimé : *Oratio habita in festo circumcisionis Domini in concilio œcumenico Tridentino,* Cologne, 1552, reproduit dans Labbe, *Sac. et œc. Trid. conc. canones et decreta,* Paris, 1667, col. 368-387. Cf. A. Theiner, *Acta authentica ss. c. œconc. Trid.,* Agram, t. I, p. 635, note. Après son retour du concile, l'archevêque le choisit pour son vicaire général et son suffragant; Paul IV le nomma évêque de Cyrène. Mais Billick mourut peut-être avant sa consécration épiscopale ou peu après. On cite encore de lui : 1° *De ratione summovendi præsentis temporis dissidia,* Cologne, 1557; 2° *De dissidiis Ecclesiæ componendis,* Cologne, 1559. Ses lettres, pour la plupart inédites encore, sont une source à consulter pour l'histoire de son temps. Beaucoup de ses écrits sont perdus, notamment son histoire du concile de Trente.

M. Giustiniani, à la suite de Pallavicini, *Histoire du concile de Trente,* édit. Migne, Paris, 1845, t. III, col. 1047; *Kirchenlexikon,* 2e édit., 1883, t. II, col. 836-838; Hurter, *Nomenclator,* Inspruck, 1899, t. IV, col. 1224-1226.

E. MANGENOT.

BILLUART Charles-René, naquit à Revin dans les Ardennes, le 18 janvier 1685. Après avoir achevé ses études au collège des jésuites de Charleville, il prit l'habit des frères prêcheurs à Revin, en 1701, fit son noviciat à Lille, et sa profession religieuse dans sa ville natale, le 7 novembre 1702. Quand il eut achevé ses études de philosophie et de théologie au couvent de Revin et eut été ordonné prêtre, le 1er janvier 1708, il continua ses études de théologie à Liège, enseigna la philosophie à Douai, 1510, puis à Revin, 1511. L'année suivante, il professa la théologie dans le même couvent de sa ville natale, et il le fit jusqu'en 1715, où il fut envoyé à Douai, comme maître des étudiants du collège dominicain de Saint-Thomas. C'est de cette même année que date le début de son activité littéraire. Créé bachelier en 1717, il remplit de 1719 à 1721 les fonctions de second régent. Il retourna à Revin comme prieur de 1721 à 1725, et s'y signala par ses qualités administratives. Il était premier régent du collège de l'ordre à Douai depuis 1725, quand il fut élu provincial le 15 octobre 1728. Il continua ces fonctions jusqu'au mois de novembre 1733 et fut nommé alors pour la seconde fois prieur de Revin. Il fut réélu provincial en 1741 et une troisième fois en 1752. Il mourut à Revin, le 20 janvier 1757, après deux années de continuelles souffrances. En dehors de ses fonctions professorales et administratives et de son activité littéraire, Billuart se livra à la prédication, et un grand nombre de chaires furent témoins de son zèle apostolique et de ses succès oratoires. Il soutint en outre avantageusement des disputes publiques contre les ministres réformés.

1° *Summa S. Thomæ hodiernis Academiarum moribus accommodata, sive cursus theologiæ juxta mentem, et in quantum licuit, juxta ordinem et litteram Divi Thomæ in sua Summa, insertis pro re nata digressionibus in historiam ecclesiasticam,* 19 in-8°, Liège, 1746-1751. — *Supplementum cursus theologiæ continens tractatus de opere sex dierum, de statu religioso, et de mysteriis Christi. Opus posthumum ab eodem auctore elucubratum,* in-8°, Liège, 1759. Il a été donné de tout l'ouvrage les éditions suivantes : 3 in-fol. et 20 in-8°, Wurzbourg, 1758-1760; 3 in-fol., Venise, 1761.

1787, 2 in-8° (incomplète); Florence, 1824-1825; 20 in-8°, Paris, 1828; 4 in-fol., Rome, 1836; 10 in-8°, *ibid.*, 1840; 10 in-8°, Lyon, 1847, 1861; 8 in-4°, édit. Lequette, Paris, 1872-1877; 10 in-8°, *ibid.*, 1878; 9 in-4°, édit. Lequette, Arras, 1890; 8 in-4°, édit. Lequette, Paris, s. d. Certaines de ces éditions, comme celles de Wurzbourg, portent en titre : *Cursus theologiæ universalis,* et celle de Florence : *Institutiones theologicæ.*

Cet ouvrage, qui a fait la grande réputation théologique de Billuart, est né d'une ordonnance du chapitre de la province de Sainte-Rose, tenu à Douai en 1733, qui en avait déterminé l'esprit général : une exposition de la doctrine de saint Thomas adaptée aux besoins du temps où devaient trouver place les questions historiques connexes à la théologie. L'exécution de ce projet fut confiée au P. Billuart et l'impression de l'ouvrage put être exécutée de 1746 à 1751. Billuart prépara un supplément qui fut édité après sa mort par les soins de son ami le P. Adéodat Labye, qui plaça en tête une biographie substantielle de Billuart, et qu'on retrouve d'ordinaire dans les éditions postérieures de tout l'ouvrage. La partie historique de cette Somme s'inspire spécialement des savantes dissertations de Noel Alexandre sur l'histoire ecclésiastique. La partie polémique vise fréquemment Honoré Tournély. Aucun autre ouvrage important d'un théologien déjà ancien, la Somme de saint Thomas exceptée, n'a joui d'un aussi constant crédit au XIXe siècle et n'a eu un aussi grand nombre d'éditions. Ce succès est dû aux qualités foncières de l'œuvre : l'abondance des matières, la clarté de l'exposition, la précision des formules et des solutions. En matière de doctrines Billuart est fidèle à saint Thomas d'Aquin et à son école. En morale il est probabilioriste et s'attache aux solutions modérées. Le traité de la pénitence jouit d'une estime spéciale.

Billuart, se rendant compte de l'utilité qu'il y aurait à mettre son ouvrage à la portée d'un plus grand nombre de lecteurs, en prépara un abrégé, encore utilisé de nos jours : 2° *Summa Summæ S. Thomæ, sive compendium theologiæ,* etc., 6 in-8°, Liège, 1754; 6 in-12, Gand; 6 vol., Wurzbourg, 1765; 3 in-4°, Venise, 1788; 4 in-4°, Rome, 1834; 6 in-16, Paris, 1884-1890. Une édition, accommodée à l'enseignement actuel, est en cours de publication à Mondovi, 1903.

Billuart a été un polémiste vigoureux et nous a laissé un certain nombre d'écrits de circonstance qui se rapportent spécialement aux questions soulevées par la publication de la bulle *Unigenitus* dans laquelle les jansénistes et les molinistes voulaient voir la condamnation des doctrines de saint Augustin et de saint Thomas sur la prédestination et la grâce. Nous donnons dans leur ordre chronologique les écrits polémiques de Billuart : 3° *De mente Ecclesiæ catholicæ circa accidentia eucharistiæ, dissertatio unica adversus dom. Antonium Lengrand S. Th. licenciatum et philosophiæ cartesianæ professorem in academia Duacensi,* in-12, Liège, 1715. L'ouvrage de Lengrand portait en titre : *Dissertatio de accidentibus absolutis,* in-12, Douai, 1711. — 4° *Le thomisme vengé de sa prétendue condamnation par la constitution Unigenitus, adressé en forme de lettre à un abbé par un religieux de l'ordre de S. Dominique,* in-12, Bruxelles, 1720. — 5° *Lettre du R. P. C. R. Billuart,* etc., *à MM. les docteurs de la faculté de théologie de l'université de Douai, avec des reflexions sur les notes calomnieuses qu'ils ont attachées à leur censure du 22 aout 1722 contre les RR. PP. Massoullié et Contenson de l'ordre des FF. Prêcheurs,* in-4°, s. l., 1723. La censure des théologiens de Douai portait en titre : *Censura sacræ facultatis theologiæ Duacensis, in quasdam propositiones de gratia, depromptas ex dictatis philosophicis Dominorum Lengrand et Maréchal,* etc., Douai, 1722, 1729. Voir d'Argentré, *Collectio judiciorum,* t. III, à la fin. La censure de la faculté fut condamnée par décret apostolique du 18 juillet 1729, avec ce considérant : *Deleantur parallelum contentum in monito ad lectorem ac in præfatione, et scripta contra PP. Massouillé et Contenson, et contra sanctum Thomam, hisque correctis, censura Romam remittatur ut approbetur vel reprobetur.* Dans la seconde édition de la censure (1729) on retrancha les endroits visés. — 6° *Examen critique des Réflexions sur le bref de N. S. P. le pape Benoit XIII, du 6 novembre 1724, adressé aux dominicains,* in-4°, s. l. n. d. (1725). L'auteur anonyme des *Réflexions* avait prétendu que les calomniateurs de la doctrine de l'école de saint Thomas dont parle le bref *Demissas preces,* n'étaient pas les jésuites, mais bien les quesnellistes. Billuart établit le contraire et examine les conséquences du bref. L'anonyme ayant répondu à Billuart par une lettre injurieuse, celui-ci publia : 7° *Le thomisme triomphant par le bref Demissas preces de Benoit XIII, ou justification de l'Examen critique des Réflexions sur ce bref, contre une lettre anonyme adressée à l'auteur de l'Examen, par un théologien de l'ordre de Saint-Dominique,* in-4°, s. l. n. d. Cette brochure fut le principe d'une nouvelle polémique avec Stiévenard, chanoine de Cambrai et ancien secrétaire de Fénelon. — 8° *Réponse de l'auteur du thomisme triomphant à M. Stiévenard, chanoine de Cambrai, au sujet de son Apologie pour feu Monseigneur de Fénelon, archevêque de Cambrai,* in-4°. — 9° *Avis d'un ecclésiastique de Paris à M. Stiévenard sur la seconde Apologie pour M. de Fénelon, archevêque de Cambrai,* in-4°. — 10° *Justification de l'avis d'un ecclésiastique de Paris,* etc., in-4°. — 11° *Apologie du thomisme triomphant contre les neuf lettres anonymes qui ont paru depuis peu. On justifie aussi par occasion l'Histoire des Congrégations De auxiliis du P. Serry contre les chicanes de ses adversaires,* in-4°, Liège, 1731. — 12° *Réponse à l'auteur d'un libelle imprimé cette année 1734 à Roterdam, intitulé : La créance des Églises réformées touchant la sainte Vierge; où l'on fait voir les impostures grossières et les calomnies atroces, les paralogismes et les inepties dont cet ouvrage est rempli,* in-4°, 1734. — 13° *Apologie du R. P. Pierre Soto, dominicain, et des anciennes censures de Louvain et de Douai, contre l'Histoire du baïanisme, composée par le P. Duchesne, jésuite, et condamnée à Rome le 17 mars 1734, par Louis de Lomanise,* in-12, Avignon, 1738. — 14° *Quæstio theologica Patris Billuart de relatione operum in Deum, adversus opusculum, sub nomine R. D. Hagens... typis Leodiensibus editum vindicata,* in-8°, Ypres, 1752. — 15° *Ulterior elucidatio quæstionis theologicæ de relatione operum in Deum,* in-12, Ypres, 1753; in-8°, Louvain, 1755. — 16° *Epistola expostulatoria et apologetica Ludovici Franc, sacræ theologiæ baccalaurei, ad reverendum ac eximium Patrem Josephum Mangis, ord. S. Augustini..., super dissertationem ejus secundam de relatione operum in Deum,* in-8°, Anvers, 1756.

Vita R. P. C. R. Billuart, a F. Deodato Labye, O. P., en tête de la plupart des éditions de la *Somme*; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas,* Louvain, 1768, t. II, p. 108-113; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée,* art. *Billuart*; S. Dunaime, *Revin et le P. Billuart,* Charleville-Revin-Paris, 1858; Hurter, *Nomenclator,* t. II, col. 1284.

P. MANDONNET.

BILSEN (C. J. van), dominicain flamand, première moitié du XVIIIe siècle. — *Prædicatorii ordinis fides et religio vindicata. In duas partes divisa. In quarum prima thomistas non esse jansenistas demonstratur. In secunda illud ipsum in singulis 5 famosis dilucide coincitur,* in-8°, Cologne, 1712.

P. MANDONNET.

BINAGE. On appelle ainsi la célébration par un seul prêtre de deux messes, le même jour. Ce mot vient probablement du latin, *bis agere.* — I. Histoire. II. Disci-

pline actuelle. III. Particularités liturgiques de la première messe en cas de binage.

I. Histoire. — A l'origine, on ne célébrait qu'une messe dans chaque église à certains jours de la semaine. La coutume, d'après laquelle tout prêtre offrit chaque jour le saint sacrifice, se répandit dans la chrétienté au cours des ve et vie siècles. La piété amena même certains prêtres à célébrer plusieurs messes privées dans le même jour. Le XIIe concile de Tolède, tenu en l'année 681, blâme fortement les prêtres qui, célébrant plusieurs fois chaque jour, ne communiaient qu'à la dernière messe. Bruns. *Concilia*, t. I, p. 326. Walafrid Strabon, *De rebus ecclesiasticis*, c. XXI, *P. L.*, t. CXIV, col. 943, nous apprend que le pape saint Léon III, son contemporain, pour satisfaire sa piété ou celle du peuple, offrait le saint sacrifice jusqu'à sept et même neuf fois par jour. Cet historien constate une grande variété de pratiques chez les prêtres de son temps. Tel se contente de célébrer une fois seulement chaque jour; tel autre croit convenable de réitérer les saints mystères *bis, ter vel quoties libet*. Walafrid approuve ce dernier usage. D'autre part, au témoignage de Réginon, abbé de Prüm († 915), il était reçu partout et en quelque sorte commandé de dire une seconde messe vers l'heure de midi en faveur des étrangers et des pèlerins. *De ecclesiasticis disciplinis*, n. 33, *P. L.*, t. CXXXII, col. 187.

D'après Walafrid Strabon, *loc. cit.*, la coutume de biner résulta de l'usage, introduit dans certaines églises, et notamment à Rome, de célébrer deux ou plusieurs messes solennelles aux jours de grandes fêtes, surtout lorsqu'elles comprenaient une vigile avec messe de nuit. Ainsi, en plusieurs lieux d'Afrique, on disait deux messes au jeudi saint, l'une pour les fidèles qui jeûnaient, l'autre pour ceux qui mangeaient le soir. S. Augustin, *Epist.*, LIV, *ad Januarium*, n. 6-9, *P. L.*, t. XXXIII, col. 202-204. Du temps de saint Grégoire le Grand, *Homil.*, VIII, *in Ev.*, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1103, on célébrait à Rome, à Noël, deux ou même trois messes solennelles. Il y avait aussi deux messes à Pâques, Mabillon, *In ordinem romanum commentarius prævius*, n. 15, dans *Musæum italicum*, t. II, p. XCVII, ou *P. L.*, t. LXXVIII, col. 906; et à la Pentecôte. *Sacramentaire grégorien*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 110; cf. col. 391. A la fête de saint Jean-Baptiste, on en disait trois. Amalaire, *De eccl. officiis*, l. III, c. XXXVIII, *P. L.*, t. CV, col. 1157; pseudo-Alcuin, *De divinis officiis*, c. XXX, *P. L.*, t. CI, col. 1230. Saint Léon Ier, *Epist.*, IX, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 626, rapporte qu'à Rome, il était reçu : *ut, cum solemnior quæque festivitas conventum populi numerosioris indixerit, et ea fidelium multitudo convenerit, quam recipere basilica simul una non possit, sacrificii oblatio indubitanter iteretur*. Or, dans ces diverses circonstances, n'y avait-il qu'un seul prêtre qui pût ou voulût célébrer, il se trouvait dans l'obligation de chanter plusieurs messes le même jour. Même en présence d'autres prêtres, l'évêque, ou son remplaçant, célébrait, en ces cas, deux ou trois messes solennelles. Les messes multiples, dites en un seul jour par le même prêtre, étaient des messes solennelles. Cet usage reconnu donna bientôt occasion de dire aussi plusieurs messes privées le même jour.

Quand le nombre des prêtres se fut accru, et que malheureusement la ferveur eut diminué en plusieurs d'entre eux, l'Église, pour empêcher les abus qui se glissaient dans l'usage de la pluralité des messes, fit des lois restrictives. Elles l'étaient cependant beaucoup moins qu'elles ne le furent dans la suite. Elles n'interdirent d'abord que la célébration de plus de trois messes en un jour. Le 39e des *Canones editi sub Edgardo rege Angliæ* 957-975 énonce cette prescription : *Docemus etiam ut nullus sacerdos uno die sæpius quam ter ad summum missas celebret*. Mansi, *Concil.*, t. XVIII, col. 516. Les *Leges presbyterorum Northumbriæ*, n. 18, Mansi, t. XIX, col. 68, ajoutent à cette prescription une peine contre les délinquants. Le concile, tenu à Seligenstadt en 1022, ordonne encore, can. 5, *ibid.*, col. 397, que chaque prêtre *in die non amplius quam tres missas celebrare præsumat*. Plus tard, la restriction s'étendit à une seule messe par jour. Déjà, au VIIIe siècle, Egbert, archevêque d'York (735-771), l'avait imposée à ses prêtres. *Excerptiones Egberti*, c. LVI, dans Mansi, t. XII, col. 418.

Vers la fin du XIe siècle, le pape Alexandre II fit pour l'Église entière une prescription identique. « C'est assez pour un prêtre, affirme-t-il, de célébrer une messe par jour, car le Christ n'est mort qu'une fois, et, par cette unique immolation, a sauvé le monde. Certes, c'est beaucoup déjà que d'offrir une fois ce redoutable sacrifice, et très heureux devrait s'estimer celui qui pourrait l'offrir dignement une seule fois. Cependant, quelques-uns, quand ils le croient nécessaire, disent deux messes, l'une pour les défunts, et l'autre de l'office occurrent. Quant à ceux qui, pour l'amour du gain ou pour plaire aux séculiers, ont l'audace de célébrer plusieurs fois par jour, je ne pense pas qu'ils évitent la damnation. » Cette prescription est inscrite au décret de Gratien, part. III, *De consecratione*, dist. I, c. LIII.

Il est à remarquer que le pape condamne seulement ceux qui, par avarice ou par flatterie, célèbrent la messe plusieurs fois par jour. Quant aux autres, qui, mus par un sentiment surnaturel, et dans le but de soulager les défunts, montent plusieurs fois au saint autel, il ne les réprouve pas. Cette coutume paraît donc avoir existé encore à cette époque, avec le consentement au moins tacite de l'Église. Tel est le sentiment de Benoît XIV, dans sa lettre apostolique *Declarasti*, du 16 mars 1746, n. 7. Benoît XIV, *Bullarium*, Venise, 1778, t. II, p. 8.

Ainsi il était permis alors de biner, même les jours ordinaires; mais cette coutume fut réprouvée au XIIIe siècle. Consulté sur la question *utrum presbyter duas missas in eadem die valeat celebrare*, le pape Innocent III répondit, en 1212 : *Quod, excepto die Nativitatis dominicæ, nisi causa necessitatis suadeat, sufficit sacerdoti semel in die unam missam solummodo celebrare*. Decretal., l. III, tit. XLI, *De celebratione missarum*, c. III. La Glosse de ce décret a été seule à l'interpréter en ce sens que le pontife n'interdisait pas la réitération de la messe. Mais tous les autres commentateurs l'ont entendu dans le sens prohibitif, qu'exige d'ailleurs le contexte, puisque, autrement, Innocent III n'eût pas introduit de restriction et n'eût pas fait d'exceptions. Cette interdiction fut encore plus formelle lorsque le pape Honorius III déclara officiellement, que nul prêtre, quelle que fût sa dignité, ne pourrait célébrer plusieurs messes par jour, pas même l'évêque au jeudi saint. Decretal., l. III, tit. XLI, *De celebratione missarum*, c. XII.

Cette prescription est dès lors rappelée souvent dans les actes d'une foule de conciles provinciaux de cette époque, par exemple dans le concile de Lambeth en 1204, can. 3, Mansi, t. XXII, col. 752; dans celui de Rouen en 1231, Hardouin, *Collectio maxima conciliorum*, Paris, 1715, t. VII, p. 186; dans celui de Nîmes, en 1284, sous le pontificat du pape Martin IV. Labbe, *Collectio conciliorum*, Paris, 1672, t. XII, p. 1213, etc. Voir aussi Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. I, c. III, a. 3, n. 18, t. I, p. 106; Thomassin, *Discipline de l'Église*, part. III, l. I, c. LXXII, n. 6, 7, Paris, 1866, t. VI, p. 477 sq. Elle avait pour but de réprimer les nombreux abus, introduits dans la multiplicité des messes par des prêtres cupides.

II. Discipline actuelle. — Le décret d'Innocent XIII, expliqué ou modifié par quelques concessions postérieures des souverains pontifes, règle encore aujourd'hui la pratique du binage ou de la réitération de la

messe. Il comportait lui-même deux exceptions: les trois messes de la fête de Noël et le cas de nécessité.

1° *Les trois messes de Noël.* — La célébration de trois messes est permise, le jour de Noël, aux prêtres qui suivent le rite romain, soit pour honorer les trois naissances du Verbe : dans l'éternité, dans le temps et dans l'âme des justes, comme l'enseigne saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXIII, a. 2, ad 2um; soit pour rappeler le triple état de l'humanité : avant la loi de Moïse, sous cette loi et après cette loi, c'est-à-dire sous la loi de grâce, comme le pensent le Vénérable Bède, *Serm. de nativitate Domini*, et la Glosse, *In decretal.*, l. III, tit. XLI, c. III.

Le prêtre qui use de cette permission doit dire les trois messes du missel romain. Il ne lui est pas permis de dire deux ou trois fois l'une de ces messes. A moins d'indult, on ne peut célébrer à minuit une messe privée. Le prêtre qui ne dit à Noël qu'une messe, doit choisir celle qui correspond à peu près à l'heure de la célébration.

2° *Cas de nécessité.* — En dehors de la fête de Noël, les cas dans lesquels un prêtre pouvait dire deux messes, étaient autrefois plus nombreux qu'ils ne le sont à notre époque, car on a interprété diversement, suivant les temps et les lieux, la clause *nisi causa necessitatis suadeat*, insérée dans la lettre du pape Innocent III, rapportée plus haut.

Ainsi bien des auteurs ont enseigné longtemps qu'un prêtre, pourvu qu'il n'eût pas pris les ablutions et que nul autre prêtre ne fût présent, pouvait célébrer une seconde messe, pour bénir un mariage, ou pour des funérailles; pour l'arrivée inopinée d'un certain nombre de pèlerins ou de quelque illustre personnage, qui tiendrait à assister à l'oblation du saint sacrifice, et cela même les jours non fériés; ou bien encore pour communier un moribond en viatique, ou lorsque plusieurs offices concourent le même jour, par exemple une fête et une vigile, ou les rogations, ou des anniversaires pour les défunts. Cf. Durand de Mende, *Rationale*, l. IV, c. I, n. 25, Lyon, 1672, p. 91; Suarez, *In IIIam*, disp. LXXX, sect. III, n. 4, Paris, 1861, t. XXI, p. 775. Mais aujourd'hui ces raisons ne sont plus regardées comme valables. Les canonistes anciens interprétaien avec la Glosse du c. *Consuluisti* le décret d'Innocent III dans le sens de l'utilité des fidèles. Mais après le concile de Trente et surtout depuis les déclarations de Benoit XIV, on l'a entendu d'une réelle nécessité de biner pour que le peuple chrétien pût satisfaire au précepte d'entendre la messe les dimanches et jours de fête d'obligation.

Assurément, les canonistes contemporains reconnaissent encore au prêtre, qui n'a pas pris les ablutions, le droit de dire une seconde messe, s'il était nécessaire de consacrer une hostie pour communier un moribond en viatique. C'est évidemment un cas de nécessité urgente. Mais, dans la pratique actuelle, ce cas est extraordinaire et presque chimérique. On garde généralement dans toutes les églises des hosties consacrées. Si par hasard il n'y en avait pas, il faudrait supposer que le prêtre est appelé à donner le viatique, lorsqu'il est à l'autel, achevant sa messe, et, dans le court intervalle qui sépare la communion sous l'espèce du pain consacré et la purification du calice. En effet, s'il est prévenu avant la consécration, il consacrera une petite hostie; si c'est après la consécration, mais avant la communion, il réservera pour le moribond une parcelle de la grande hostie. D'autre part, suivant l'enseignement de beaucoup de canonistes, dès qu'il n'est plus à jeun, il ne lui est plus permis de dire une seconde messe, même pour pouvoir communier un malade en viatique. Voir de Lugo, *De eucharistia*, disp. XV, n. 68; Suarez, *In IIIam*, disp. LXVIII, sect. V, n. 5; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, n. 286; Benoit XIV, *De sacrificio missæ*, sect. II, n. 100, Louvain, 1762, t. II, p. 164; S. Many, *Praelectiones de missa*, Paris, 1903, p. 342-344. Toutefois, si le cas se présentait, le prêtre ne prendrait pas les ablutions de la première messe et en célébrerait une seconde.

La seule raison que reconnaît régulièrement la discipline actuelle est la nécessité pour le peuple chrétien d'entendre la messe, les dimanches et jours de fête d'obligation. Quand un curé, par exemple, administre deux paroisses, et que les habitants de l'une ne peuvent pas commodément venir dans l'autre; ou bien, quand, vu les dimensions relativement étroites de leur église ou la distance des lieux d'habitation, les habitants ne peuvent pas tous s'y réunir à la même heure, alors, s'il n'y a pas d'autre prêtre disponible, le binage est permis.

C'est l'enseignement commun des théologiens et des canonistes modernes. Il est fondé sur la lettre *Declarasti*, adressée par Benoit XIV, le 16 mars 1746, à l'évêque d'Osca, *Bullarium*, Venise, 1778, t. II, p. 7 sq., et sur la jurisprudence des Congrégations romaines. La S. C. du Concile, déjà avant la lettre de Benoit XIV, avait rendu plusieurs décisions dans le même sens. Elles sont rapportées dans le *Votum* du cardinal Zelada, du 20 août 1768, *Thesaurus resolutionum S. C. Concilii*, t. XXXVII, p. 208-224. Après la lettre de Benoit XIV, cette Congrégation s'y est plusieurs fois référée comme la règle à suivre. *Thesaurus*, t. CXVII, p. 403; t. CXXI, p. 68, 71-72. La S. C. de la Propagande enseigne la même chose dans son instruction du 24 mai 1870. *De sacrosancto missæ sacrificio bis in die celebrando*, n. 10, *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, Rome, 1893, n. 792, p. 295. La S. C. des Rites consultée a répondu aussi plusieurs fois dans le même sens. *Decreta authentica*, n. 2817, 3484, ad 4um, t. II, p. 299; t. III, p. 104.

Jusqu'à la grande révolution de 1789, les cas de ce genre se rencontraient rarement. Dans chaque localité il y avait généralement assez de prêtres, pour que les messes célébrées par eux répondissent aux besoins des populations. Mais, depuis un siècle, en France surtout, en Espagne et en Allemagne, le nombre des prêtres est de beaucoup diminué, tandis que les limites des paroisses, au contraire, se sont très sensiblement étendues. Dans d'autres endroits, là où les catholiques étaient en minorité, c'est le nombre des fidèles, qui, grâces à Dieu, s'est accru. Les conditions ne sont donc plus les mêmes et l'on conçoit que les binages soient devenus plus nécessaires.

Ainsi, pour autoriser les prêtres à biner, l'Église ne considère que la nécessité des fidèles, et elle permet le binage seulement lorsqu'une seconde messe est nécessaire pour que les chrétiens puissent satisfaire au précepte de l'assistance au saint sacrifice. Par conséquent, elle ne tient pas compte des besoins du prêtre, et les Congrégations romaines ont plusieurs fois déclaré que la pauvreté du prêtre n'était pas un motif suffisant de réitérer la messe le même jour. Du reste, il est interdit aux bineurs de percevoir un honoraire pour la seconde messe qu'ils célèbrent. D'autre part, comme il s'agit de faciliter aux fidèles l'observation du précepte d'assister au saint sacrifice, il est clair, qu'en règle générale, la nécessité n'autorise le binage que les jours de dimanches et de fêtes de précepte. Par conséquent, il n'est pas permis, à moins d'indult spécial, de biner les jours de fêtes supprimées. Toutefois la S. C. du Concile autorise parfois, par indult pontifical, à biner en certains jours de fêtes supprimées, par exemple, au diocèse de Nancy, en la fête de la Circoncision, au mercredi des Cendres, au jeudi saint, aux lundis de Pâques et de la Pentecôte, au jour des morts et à la fête de saint Étienne, tous les prêtres qui ont l'administration de deux églises. D'ailleurs, on n'est jamais autorisé à biner dans les oratoires domestiques, parce que la nécessité de quelques fidèles ne suffit pas à justifier la réitération de la messe.

En outre, même quand la nécessité de deux messes

existe, le curé ne peut pas s'autoriser de lui-même à biner. Il doit recourir à l'Ordinaire, auquel seul, d'après la Constitution *Declarasti* de Benoît XIV, citée plus haut, il appartient de juger si les raisons alléguées sont suffisantes. Néanmoins, dans un cas urgent, alors qu'il n'y a pas possibilité d'avertir l'évêque, un prêtre peut biner sans autorisation, pourvu que la nécessité soit certaine. Un rédacteur des *Analecta juris pontificii*, octobre 1853, p. 545 sq., et Grandclaude, *Jus canonicum*, Paris, 1882, t. II, p. 522, prétendaient que, pour biner dans la même église, il fallait l'autorisation du siège apostolique. Mais aucun point de droit ni aucune raison ne justifient cette prétention. Que le binage ait lieu dans deux églises ou dans une seule, peu importe ; le droit ne requiert que la nécessité des fidèles, et Benoît XIV a déclaré les deux cas analogues. La S. C. du Concile n'a pas distingué davantage et a décidé que c'était le droit de l'Ordinaire de se prononcer. Un évêque, d'autre part, n'a pas le droit d'accorder indiscrètement la faculté de biner ; plusieurs décisions du saint-siège disent nettement que sa conscience en portera la responsabilité devant Dieu ; mais cependant elles lui recommandent d'interpréter, dans le doute, bénignement la loi. Elles s'opposent à ce qu'il donne à un prêtre de son diocèse, fût-ce le curé d'une grande paroisse, le privilège personnel de biner, et rappellent que toute autorisation cesse par la présence d'un autre prêtre apte à le suppléer pour la seconde messe. Cependant, la présence d'un prêtre malade, infirme ou interdit dans une paroisse n'enlève pas au curé le droit de biner, s'il y a lieu. Les vicaires et les préfets apostoliques ont, par une concession spéciale, la faculté, comme les évêques, d'autoriser le binage, mais aux conditions ordinaires, c'est-à-dire lorsqu'il y a nécessité et en l'absence d'un second prêtre. Toutefois ils peuvent biner ou autoriser le binage pour les fêtes qui ne sont pas de précepte et pour un nombre peu considérable de fidèles. *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 792, 795. En outre, quelle que soit la nécessité, il n'est jamais permis à un prêtre, au moins en vertu de la concession faite aux missionnaires, de célébrer trois messes le même jour. *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, 17 avril 1648, 16 août 1684, et instruction du 24 mai 1870. Suarez, *In III^am^*, disp. LXXX, sect. III, n. 5, p. 775 ; de Lugo, *Responsalia moralia*, l. I, dist. XII, n. 2, Venise, 1751, t. VII, p. 9, pensaient que si les raisons étaient suffisantes, un prêtre pourrait être autorisé par son évêque à dire, le même jour, trois messes et davantage. Avanzini, *Acta sanctæ sedis*, t. VI, p. 568, note 1, et d'Annibale, *Summula*, 3e édit., t. III, p. 323, pensent de même. Le P. Ballerini, *Opus theologicum morale in Busembaum medullam*, tr. X, *De sacramentis*, sect. IV, *De eucharistia*, c. IV, n. 302, Rome, 1893, t. IV, p. 774, rapporte que Léon XIII, le 20 décembre 1879, a concédé à l'archevêque de Mexico le pouvoir d'autoriser la célébration de trois messes aux jours de fête, mais pas au delà, dans les cas où deux messes ne suffiraient pas aux besoins du peuple chrétien. Voir *Acta sanctæ sedis*, t. XXIX, p. 91-92.

Enfin la coutume ne peut pas légitimer le binage en dehors du cas de nécessité et prescrire contre le décret d'Innocent III. Les Congrégations romaines ont déclaré abusive une telle coutume et ont ordonné de n'en pas tenir compte et de la faire disparaître. S. C. du Concile, *Thesaurus*, t. CXXI, p. 72, ou *Acta sanctæ sedis*, t. XXX, p. 624-625 ; S. C. de la Propagande, *Collectanea*, n. 792 ; S. C. des Rites, *Decreta authentica*, n. 2827, t. II, p. 299. C'est aussi le sentiment commun des théologiens. Cependant, si la coutume s'était établie de biner, non seulement dans les cas de nécessité extrême et urgente, mais encore lorsque, en raison de la situation actuelle des églises, il y a seulement nécessité morale et pratique, on pourrait la conserver et la suivre. Une telle coutume ne paraît pas contraire au décret d'Innocent III qui exige un cas de nécessité, sans spécifier laquelle. Aujourd'hui plus souvent qu'autrefois, il est nécessaire de biner pour permettre aux fidèles d'assister à la messe, parce que la diminution de la ferveur en détournerait beaucoup de satisfaire à ce précepte, si on ne leur facilitait pas particulièrement l'audition de la messe. Du reste, les Congrégations romaines n'appliquent plus avec la même rigueur les règles anciennes, et accordent de plus larges concessions qu'autrefois. *Acta sanctæ sedis*, t. XXXI, p. 528.

3° *Privilèges ou indults autorisant deux messes dans des cas spéciaux.* — 1° Dans l'ancien royaume d'Aragon, en vertu d'une coutume très ancienne, les religieux célébraient trois messes et les prêtres séculiers deux, le jour de la commémoraison des morts. Cette coutume, approuvée par le souverain pontife, est encore en usage dans les pays qui formaient l'ancien royaume d'Aragon, sauf dans le diocèse actuel de Perpignan, où elle n'est plus pratiquée. — 2° Benoît XIV, par la constitution *Quod expensis*, du 26 août 1748, *Bullarium*, t. II, p. 225, a concédé, dans tous les royaumes et pays qui étaient alors soumis à la domination des rois d'Espagne et de Portugal, à tous les prêtres tant séculiers que réguliers, l'autorisation de célébrer trois messes le même jour de la commémoraison des défunts. Les prêtres séculiers du royaume d'Aragon, que la coutume autorisait à dire ce jour-là deux messes seulement, ont bénéficié de la concession de Benoît XIV et peuvent dire trois messes. Cette concession pontificale a prescrit aux prêtres qui en useraient : *a*) de dire les deux dernières messes à l'intention de tous les défunts en général ; *b*) de ne recevoir, pour ces deux messes encore, aucun honoraire ni directement ni indirectement, fût-il même offert spontanément. Du reste, pour en bénéficier, les prêtres doivent habiter en fait dans les pays pour lesquels la concession est accordée ; le privilège, étant local, ne les suit pas à l'étranger. En outre, pour faciliter la célébration de ces trois messes, Benoît XIV a permis de les célébrer même à deux heures après-midi. Cette concession est encore valable pour tous les pays de l'Amérique centrale et méridionale qui ne sont plus sous la domination des rois d'Espagne et de Portugal. D'ailleurs, elle a été étendue en 1899 à toute l'Amérique latine. *Acta et decreta concilii plenarii Americæ latinæ*, n. 348, Rome, 1900, p. 63.

III. Particularités liturgiques de la première messe dans le cas de binage. — 1° *Purification des doigts du prêtre.* — La rubrique générale du missel, part. III, tit. IX, n. 4, dit à ce propos : *Si plures missas in una die celebret* (*sacerdos*), *ut in Nativitate Domini, in unaquaque missa abluat digitos in aliquo vase mundo, et in ultima tantum percipiat purificationem.* La rubrique spéciale, qui suit la messe de la vigile de Noël, répète la même prescription, dont le but est de maintenir le célébrant à jeun. L'instruction donnée aux bineurs, le 11 mars 1858, par la S. C. des Rites, est plus explicite : « Dans sa première messe, le prêtre qui doit en dire une seconde le même jour dans une autre église, prendra le Précieux Sang avec beaucoup de soin. Il déposera ensuite le calice sur le corporal, le couvrira de la pale, et les mains jointes, au milieu de l'autel, il dira : *Quod ore sumpsimus.* Après quoi, il se lavera les doigts dans un petit vase d'eau placé d'avance sur l'autel, en disant : *Corpus tuum*, et il les essuiera. Alors, enlevant la pale, il couvrira le calice, toujours placé sur le corporal, comme à l'ordinaire, du purificatoire, de la patène, de la pale et enfin du voile. » *Decreta authentica*, n. 3068.

2° *Purification du calice.* — Il se présente deux cas différents : 1° Lorsque le prêtre bine dans la même église, il ne doit pas, à la fin de la première messe, purifier le calice, mais il le couvre, comme aux deux premières messes de Noël, de la patène, de la pale et du

voile. La messe terminée, ou bien il laisse le calice sur l'autel, ou bien il le porte à la sacristie et l'y garde en un lieu décent et fermé, ou enfin il le met dans le tabernacle en le laissant toujours, dans les trois hypothèses, sur le corporal. S. C. des Rites, 16 septembre 1815, dans Gardellini, n. 4365. Rome, 1825, t. v, p. 201; S. C. de la Propagande, *Collectanea*, p. 300; cf. de Herdt, *Sacræ liturgiæ praxis*, n. 284, t. I, p. 344.

2° Mais si le prêtre bine dans deux églises différentes, il n'est plus obligé comme autrefois de se servir du même calice. La S. C. des Rites qui, le 16 septembre 1815, avait ordonné l'usage d'un seul calice, a réformé, le 11 mars 1858, sa décision précédente, et a autorisé la coutume, établie de divers côtés, d'employer deux calices. Elle a fait par suite rédiger une instruction, dont nous avons déjà rapporté le début. Au sujet de la purification du calice, elle règle ce qui suit : Après le dernier Évangile, le célébrant, debout au milieu de l'autel, découvre le calice, qui est resté sur le corporal, et prend les quelques gouttes du Précieux Sang, s'il en remarque au fond du calice, par le même côté qu'à la communion. Puis, il met dans le calice au moins autant d'eau qu'il y avait mis de vin, et après l'avoir promenée sur la paroi intérieure, il la verse, toujours du même côté, dans un vase préparé pour la recevoir. Il essuie ensuite le calice avec le purificatoire, et il quitte l'autel. Son action de grâces faite, ou bien il conservera cette eau, s'il doit célébrer dans la même église, pour la prendre le lendemain avec la seconde ablution; ou bien il en imbibe du coton ou de l'étoupe qu'il brûlera ensuite; ou bien il la laisse s'évaporer à la sacristie; ou bien, il la jette dans la piscine. *Decreta authentica*, n. 3068. Toutefois, une décision, du 9 mai 1893, autorise le prêtre à emporter, dans un vase décent, la purification du calice de la première messe, pour la prendre avec la seconde ablution de la dernière messe. *Ibid.*, n. 3798. Voir la *Revue des sciences ecclésiastiques*, octobre 1903, p. 330-337.

[illegible] XIV [illegible] 1746, *Benedicti XIV Bullarium*, Venise, 1778, t. II, p. 7 sq. Voir, en outre, [illegible] Thomassin, [illegible] *disciplina*, part. III, l. I, c. LXXII, n. 6, Paris, 1679; Pontas, *Dictionar. casuum conscientiæ*, v° *Missa*, cas. 15, Venise, 1757, [illegible] *lium decreta et canones*, Venise, 1735, t. v, p. 147-156. Pour la partie théologique, les Salmanticenses, *Theologia moralis*, tr. V, *De sacrificio missæ*, c. v, punct. I, n. 12, Madrid, 1717, t. I; Suarez, *In III^am*, disp. LXXX, sect. III, Paris, 1861, t. XXI, p. 774 sq.; Bouix, *De parocho*, part. IV, c. VI, Paris, 1885, p. 461-471; Ballerini, *Opus theologicum morale in Busembaum medullam*, tr. X, *De sacramentis*, sect. IV, *De eucharistia*, c. IV, n. 302, p. 773 sq.; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. III, tit. XLI, *De celebratione missarum*, § 2, n. 40-43, Naples, 1738, t. III, p. 456. Pour l'ensemble de la question, lire surtout Lucidi, *De visitatione sacrorum liminum*, c. III, § 11, a. 4, *De facultate binandi*, Rome, 1883, t. I, p. 463-471; t. III, doc. 38, p. 359-374; doc. 43, p. 401-411; il y donne *in extenso* la bulle de Benoît XIV, *Declarasti*, du 16 mars 1746, et l'importante instruction de la S. C. de la Propagande du 24 mai 1870; Gasparri, *Tractatus canonicus de eucharistia*, Paris, 1897, t. I, p. 266-291 (avec la bulle *Declarasti*, t. II, p. 411-424); Many, *Prælectiones de missa*, Paris, 1903, p. 55-75 (avec la bulle de Benoît XIV et l'instruction de la S. C. des Rites, du 11 mars 1858, p. 368-387).

T. ORTOLAN.

BINET Étienne, jésuite français, né à Dijon, en 1569, entra au noviciat en 1590. Recteur du collège de Rouen, supérieur à Paris, provincial de Champagne, de Lyon et de France, il mourut en 1639. Il écrivit de nombreux ouvrages de dévotion : abrégés de vies de saints, traités ascétiques. De ces écrits nous citerons seulement ceux [illegible] Rouen, 1615; [illegible] Mons, 1623; [illegible] Pont-à-Mousson, 1625, ouvrage où il expose et défend les droits des religieux par rapport au ministère des âmes; *De l'état heureux et malheureux des âmes souffrantes en purgatoire*, Paris, 1626; *Le riche sauvé par la porte dorée du ciel*, Paris, 1627; *Du salut d'Origène*, Paris, 1629; *Le grand chef-d'œuvre de Dieu ou les perfections de la sainte Vierge*, Paris, 1634. La plupart de ces ouvrages ont eu plusieurs éditions et traductions, ils rappellent par l'onction et la suavité ceux de saint François de Sales dont le P. Binet avait été le condisciple et l'ami au collège de Clermont.

Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. I, col. 1488-1505; Sotwel, p. 747; Jennesseaux, *Préface de l'ouvrage du P. Binet : [illegible]*, Paris, 1864.

H. DUTOUQUET.

BINIUS ou BINI Séverin, né à Randelraidt, au pays de Juliers, en Westphalie. Élève de l'université de Cologne, il fut, durant plus de vingt ans, professeur de philosophie et de théologie au gymnase de Saint-Laurent; il était à cette époque licencié en théologie. D'abord chanoine de Sainte-Marie ad Gradus de Cologne, il devint, au début du XVIIe siècle, chanoine de l'église collégiale de Saint-Géréon de la même ville, enfin plus tard, chanoine de la métropole. En 1618, il était doyen de la faculté de théologie de l'Académie de Cologne. Il mourut, dans cette ville, en 1641.

L'ouvrage capital de Binius est la collection de conciles intitulée : *Concilia generalia et provincialia, quotquot reperiri potuerunt; item epistolæ decretales et Romanorum pontificum vitæ*, 4 in-fol., Cologne, 1606. La dernière collection de conciles qui eût été publiée auparavant était celle de Surius; elle était déjà un grand progrès sur les ouvrages de Merlin et de Crabbe. Binius la reprit en sous-œuvre et, aidé des savants dont il va être question, il put, au bout de trois années de labeur acharné, faire paraître son œuvre. Surius avait donné les vies des papes d'après le *Liber pontificalis* du pape Damase et d'Anastase le bibliothécaire; Binius maintint ces biographies, y ajouta les renseignements biographiques fournis par les chroniqueurs, et traita d'une façon critique les fables et les faux récits attribués aux papes Damase, Grégoire VII, Sylvestre II, Jean VIII, Alexandre III, Adrien IV et Jean XXII.

Pour les décrétales des papes, Binius utilisa fort justement l'édition qui en avait été donnée par Carafa sous le titre : *Epistolarum decretalium summorum pontificum*, 3 in-fol., Rome, 1591. Toutefois, il arrêta à Urbain II la collection des décrétales afin de ne pas paraître publier un bullaire. Pour ces décrétales, et en général toutes les pièces, il s'en tint aux arguments d'authenticité et à la critique des textes telle qu'il la trouva dans les ouvrages de Baronius, de Pistorius, de Fronton du Duc et des meilleurs manuscrits. Il laissa intact le texte des décrets donnés par Gratien, mais comme il y rencontra des erreurs d'attribution, il rectifia celles-ci, et, par des notes, en éclaircit le sens. Assez généralement d'ailleurs il fit précéder chaque concile d'un court sommaire indiquant le lieu du concile, la date, la cause de sa tenue, le nombre d'évêques qui y assistèrent; après l'édition des actes, il ajouta des notes explicatives. Lorsque les actes du concile étaient perdus, il les remplaça par des mentions et des renseignements historiques tirés des chroniqueurs contemporains.

La partie qui concernait l'Espagne fut des mieux traitées, car outre le texte de Surius, Binius avait à sa disposition l'ouvrage de Loaisa intitulé : *Collectio conciliorum Hispaniæ*, in-fol., Madrid, 1593. Binius utilisa le texte de Loaisa, qui avait édité pour la première fois plusieurs conciles d'Espagne, notamment celui de Mérida et plusieurs de Tolède, et il reproduisit les notes de cet auteur. Binius put encore se servir, également pour l'Espagne, des notes recueillies, en 1565, par Valerius Serenus de Louvain, dans les archives de Tolède et d'autres villes; ces notes demeurées inédites avaient été

envoyées d'Espagne à Arnold Birckmann, imprimeur de Cologne. Pour l'Espagne encore, Binius eut la ressource de notes nombreuses qui lui furent communiquées par Jacques Huter, docteur en théologie et chanoine de la métropole de Cologne. De Paris, Binius reçut le texte du concile d'Angers que lui envoya le jésuite Fronton du Duc avec, en plus, des leçons meilleures de certains canons et la collation de plusieurs manuscrits.

Malheureusement, Binius ne donna aucun texte grec : il s'en excuse en disant qu'à la vérité il possède en main le texte grec du IIe concile de Constantinople, VIe œcuménique, ainsi que celui de Florence, mais qu'il ne les publiera que plus tard, dans un volume à part, lorsqu'il aura trouvé aux archives du Vatican le texte grec des autres conciles œcuméniques : il refuse de se servir des éditions grecques des conciles de Nicée et d'Éphèse publiées dans des villes et par des auteurs suspects d'hérésie.

Telle est l'économie de la collection de Binius. Il la dédia au pape Paul V et en reçut, trop tard pour être insérée dans la première édition, une lettre de félicitation, datée de Rome, 9 février 1608. Binius mit également sa collection sous le haut patronage du cardinal Baronius, qu'il vénérait comme un maître incomparable. Il remercie aussi le jésuite Antoine Possevin pour les conseils si compétents qu'il en a reçus.

Grand fut le succès de la collection de Binius puisque, au bout de douze ans, une seconde édition fut nécessaire. Dans l'intervalle, Binius avait travaillé et il put ajouter à sa première collection un nombre respectable de pièces nouvelles, tellement qu'au lieu de quatre volumes, la seconde édition en compte neuf, mais elle est divisée, comme la première, en quatre tomes pour qu'elle soit semblable, dit l'auteur, à l'ouvrage de Surius. Un des premiers soins de Binius fut d'utiliser le texte grec de l'ouvrage suivant : *Concilia generalia Ecclesiæ catholicæ, Pauli V pontificis maximi authoritate edita*, in-fol., Rome, 1608. De plus, il reçut de plusieurs savants des textes nouveaux : Colvenerius, docteur en théologie et professeur à l'Académie de Douai, lui envoya le concile de Clermont et le IIIe concile de Rome tenu sous Urbain II, celui de Poitiers célébré sous Pascal II, tous conciles inédits. Colvenerius avait donné une édition de Flodoard : *Historiæ Remensis Ecclesiæ libri IIII*, in-8°, Douai, 1617, dont se servit Binius avec avantage. Jacques Gretser, de la Compagnie de Jésus, lui adressa quatre conciles de Salzbourg, un de Wurzbourg et un de Freising. Binius les reçut trop tard et les plaça en appendice. Il utilisa le *Codex canonum seu canones apostolorum*, édité en grec par Jean Tilius, évêque de Meaux. Il y joignit le texte des conciles d'Ancyre, Néocésarée, Laodicée, Gangres et Antioche d'après une édition donnée quelques années auparavant. Enfin le *Codex canonum Ecclesiæ africanæ* fut répété dans l'édition de Binius. On sait que ces canons étaient extraits des conciles de Carthage, de Milève, et du concile africain tenu sous le pape Célestin. Binius avait dédié cette seconde édition aux consuls, questeurs, proconsuls et sénateurs de Cologne. Elle se répandit promptement dans le monde savant et ne tarda pas à être épuisée, ce qui nécessita une troisième édition, imprimée à Paris en 1636.

Préface de l'édition de 1606 et de l'édition de 1618; Possevin, *Apparatus sacer*, Cologne, 1608, t. II, p. 398; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 466.

J.-B. MARTIN.

BINSFELD Pierre, théologien et canoniste flamand, né, non pas à Dollendorf (Luxembourg) comme on l'a souvent répété, mais au village de Binsfeld, vers 1540, et mort de la peste le 24 novembre 1598. Issu de parents peu fortunés, il prit du service comme jardinier à l'abbaye de Himmerode, proche de son pays natal. L'abbé, Jean de Briedel, le fit étudier à l'école de l'abbaye et l'envoya au collège germanique à Rome, où il prit les grades de docteur en théologie et en droit canon. Il était revenu à Himmerode avant 1571. Quelques années plus tard, vers 1579, l'archevêque de Trèves, Jacques d'Eltz, lui confia, malgré sa jeunesse, la délicate mission d'établir la réforme à l'abbaye de Prüm, de la congrégation de Bursfeld. Il y réussit après deux ans d'efforts et de sollicitude. Il aboutit aussi à chasser de Prüm les luthériens. L'archevêque de Trèves le nomma d'abord prévôt de Saint-Siméon, puis le choisit en 1578 pour son suffragant. Binsfeld eut le titre d'évêque d'Azot *in partibus*. Il s'occupa surtout du clergé du diocèse. Ses ouvrages appartiennent à la théologie morale ou au droit canon : 1° *Enchiridion theologiæ pastoralis*, in-12, Trèves, 1591, 1602; Douai, 1630, 1636 (avec des notes de François Sylvius); Anvers, 1647; 2° *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum, an et quando fides eis habenda sit*, Trèves, 1589, 1591, 1596; Cologne, 1623; 3° *Liber receptarum in theologia sententiarum et conclusionum cum brevibus necessariisque fundamentis*, in-8°, Trèves, 1593, 1595; 4° *Commentarius in tit. codicis l. IX de maleficis et mathematicis*, Trèves, 1596; Cologne, 1605; 5° *Tractatus juris canonici in tit. de injuriis et damno dato*, in-8°, Trèves, 1597; 6° *Tractatus in tit. juris canonici de simonia* Trèves, 1605, 1614; 7° *Commentarius theologicus et juridicus in tit. juris canonici de usuris per quæstiones distributus*, in-8°, Trèves, 1609; 8° *Tractatus de tentationibus et earum remediis*, Trèves, 1611. Les *Opera omnia* ont été publiés, Trèves, 1612.

Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739, t. II, p. 955; *Biographie nationale*, publiée par l'Académie royale de Belgique, Bruxelles, 1868, t. II, col. 432; *Kirchenlexikon*, 2e édit., 1883, t. II, col. 846-848; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 129.

E. MANGENOT.

BIVAR François, religieux cistercien, né à Madrid, mort en 1636 dans cette même ville. Il était moine de l'abbaye de Nogales et enseigna la philosophie et la théologie dans plusieurs maisons de son ordre dont il devint procureur général à Rome. Il publia diverses vies de religieux morts en odeur de sainteté. Il donna une nouvelle édition de la chronique de Lucius Dexter, publiée une première fois par le jésuite Jérôme Romain de la Higuera comme étant l'œuvre signalée par saint Jérôme dans son livre *De viris illustribus*, n. 132. L'authenticité de cette chronique est plus que douteuse. Quoi qu'il en soit, voici le titre de l'édition donnée par François Bivar : *Flavii Lucii Barcinonencis chronicon omnimodæ Historiæ commentariis apodicticis illustratum*, in-fol., Lyon, 1627. La même année il publiait *Apologeticus pro eodem Dextro contra Gabrielem Pennotum clericum regularem Historiæ tripartitæ auctorem*, in-fol., Lyon, 1627. L'ouvrage suivant ne fut publié qu'après sa mort : *Marsi Maximi episcopi Cæsaraugustani, continuatio chronici Fl. L. Dextri una cum additionibus S. Braulionis, Tajonis, et Valderedi Cæsaraugustanorum item episcoporum commentariis apodicticis illustrata*, in-fol., Madrid, 1652. On doit encore à François Bivar, outre de nombreux ouvrages demeurés manuscrits : *Sancti Patres (sive Bernardus, Anselmus, Augustinus et alii Patres) vindicati a vulgari sententia quæ illis in controversia de immaculata Virginis conceptione imputari solet*, in-4°, Valladolid, 1618; Lyon, 1624.

Ch. de Visch, *Biblioth. scriptorum ord. cisterciensis*, in-8°, Cologne, 1656, p. 113; Manrique, *Cisterciensis annales*, in-fol., Lyon, 1642, an. 1164, t. II; N. Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, in-fol., Madrid, 1783, t. II, p. 407.

B. HEURTEBIZE.

BIZET Martin-Jean-Baptiste, né près de Bolbec, en Normandie, vers l'an 1746, entra d'abord dans la congrégation des chanoines réguliers de Sainte-Geneviève et y exerça, à diverses reprises, la charge de prieur. Réfugié en Angleterre à l'époque de la Révolution, il

composa, durant son exil, une *Discussion épistolaire sur la religion entre G. W., protestant de l'Église anglicane, et M. J.-B. B.* (ce sont ses propres initiales), *catholique romain,* in-12, Paris, 1801. C'est un exposé court et limpide des principaux points qui divisent les deux Églises. L'auteur est mort curé de Saint-Étienne-du-Mont, à Paris, le 8 juillet 1821.

Michaud, *Biographie universelle,* Paris, 1835, t. LVIII, p. 315; Feller, *Biographie universelle,* Paris, 1845, t. IV, p. 74; Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques,* Paris, 1868, t. I, p. 298.

C. TOUSSAINT.

BIZZOZERO Jean-Baptiste, professeur de théologie à Milan, a publié deux ouvrages de morale : 1° *Tractatus de septem sacramentis,* in-4°, Milan, 1622; 2° *Summa casuum conscientiæ,* in-4°, Milan, 1628.

Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1892, t. I, p. 367.

C. TOUSSAINT.

BLACHE Antoine, né à Grenoble, en 1635, a donné à la théologie une *Réfutation de l'hérésie de Calvin par la seule doctrine des prétendus réformés,* in-12, Paris, 1687, résultat de ses conférences avec le ministre Claude. Il composa cet ouvrage, étant curé de Ruel, pour affermir des nouveaux convertis dans la foi catholique. On regrette qu'il ait quitté ce genre de travaux pour se lancer dans une vie d'intrigues et d'aventures qui le conduisit à la Bastille, où il mourut le 29 janvier 1714.

Michaud, *Biographie universelle,* Paris, 1835, t. LVIII, p. 317; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée,* Paris, 1822, t. V, p. 64.

C. TOUSSAINT.

BLACKWOOD Adam, théologien et jurisconsulte écossais, né à Dunfernline en 1539, fut chargé par Marie Stuart de plusieurs missions délicates et vint, dans ce but, se fixer en France, où il avait précédemment fait ses études. Son principal ouvrage, *De vinculo religionis et imperii,* en 2 vol., parut à Paris, en 1575, sans nom d'auteur. Il y défendait l'indépendance absolue de la puissance royale. Plus tard, il compléta sa thèse par un troisième volume où il combattait le traité d'Edmond Richer, *De ecclesiastica et politica potestate.* Les autres publications du polémiste écossais, recueillies et mises en ordre par Gabriel Naudé, Paris, 1644, appartiennent au genre mystique, *Sanctarum precationum premia vel ejaculationes animæ ad orandum se præparantis, et In psalmum David quinquagesimum meditatio,* in-12, Poitiers, 1608. C'est dans cette ville que mourut l'auteur, en l'an 1613.

Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques,* Paris, 1868, t. I, p. 299; Hurter, *Nomenclator,* t. I, col. 231.

C. TOUSSAINT.

BLAMPIN Thomas, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, né à Noyon en 1641, mort à l'abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire le 13 février 1710. Il fit ses humanités à Compiègne sous la direction des Pères jésuites, puis entra dans la congrégation de Saint-Maur où il fit profession à l'abbaye de Saint-Remi de Reims le 19 décembre 1658. Religieux modeste, exact à tous ses devoirs, il eut à enseigner à ses confrères la philosophie et la théologie. Dom Vincent Marsolles, supérieur général de sa congrégation, le désigna pour diriger la nouvelle édition des œuvres de saint Augustin entreprise par dom Delfau. Dans ce grand travail, il fut activement secondé par ses confrères, parmi lesquels il faut nommer dom Constant et dom Guesnié. L'ouvrage parut sous le titre : *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi opera post Lovanensium theologorum recensionem castigata denuo ad manuscriptos codices Gallicanos, Vaticanos, Anglicanos, Belgicos, etc., necnon ad editiones antiquiores et castigatiores. Opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri,* 11 tom. en 8 in-fol., Paris, 1681-1700. Les deux premiers volumes en furent réimprimés en 1689 sans l'agrément de dom Blampin. Les fautes sont très nombreuses dans cette réimpression et le premier de ces deux volumes porte même la date de 1679 au lieu de 1689. L'édition bénédictine a été reproduite plusieurs fois, entre autres à Anvers, 12 tom. en 9 in-fol., 1700-1701; à Venise, 11 tom. en 8 in-fol., 1729-1735. Gaume l'a publiée de nouveau à Paris, 11 tom. en 13 in-4°, 1836-1839, et Migne l'a insérée, *P. L.,* t. XXXII-XLVII. En 1693, dom Blampin, pour fuir les querelles soulevées par la publication des premiers volumes des œuvres de saint Augustin, demanda à être envoyé dans un autre monastère : il fut, en 1693, nommé prieur de Saint-Nicaise de Reims où il demeura six ans. Il fut ensuite prieur de Saint-Remi dans la même ville, de Saint-Ouen de Rouen et en 1708 il fut désigné comme visiteur de la province de Bourgogne. Il a laissé un ouvrage demeuré manuscrit : *Lettre d'un théologien à l'un de ses amis sur les paroles de la consécration du corps et du sang de Jésus-Christ au saint sacrifice de la messe.*

L'édition des œuvres de saint Augustin souleva de violentes discussions et les attaques commencèrent dès les premiers jours de l'impression. On raconte même qu'un jésuite, le R. P. Garnier, bibliothécaire du collège de Clermont, s'efforça d'intimider l'imprimeur. Les bénédictins étaient considérés comme favorisant le jansénisme. Deux capucins, les PP. Joseph de Troyes et Esprit d'Eaubonne, furent des premiers à engager la lutte. Ce dernier, dès 1681, confondait à dessein bénédictins et jansénistes et accusait les premiers de vouloir changer et la religion et saint Augustin. La polémique devint plus vive en 1690, lors de l'apparition du Xe vol. qui contient les œuvres de saint Augustin sur la grâce. A la demande de quelques-uns de ses amis, dom Blampin eut le tort de consentir à ce que sur le même format, avec les mêmes caractères, quoique séparément, fût imprimée l'analyse du traité du docteur Antoine Arnauld *De correptione et gratia,* paru en 1644. Sans y être autorisé, l'imprimeur plaça cette analyse dans quelques exemplaires du Xe vol. Dès qu'il en fut averti, l'archevêque de Paris, Mgr de Harlay, s'en plaignit au R. P. dom Boistard, supérieur général, qui n'avant pas eu connaissance de ce fait, promit de faire enlever et de faire supprimer l'analyse. Mabillon, qui en 1679 avait rédigé l'épître dédicatoire de toute l'édition à Louis XIV, fut chargé de composer la préface générale. Un premier travail, résultat de plusieurs rédactions successives, fut d'abord soumis à l'approbation des évêques, qui exigèrent de telles corrections qu'une seconde rédaction fut nécessaire. Les corrections de Bossuet ont été intégralement reproduites par M. Ingold, d'abord dans la *Revue Bossuet,* juillet 1900, puis dans la 2e édition de son étude : *Bossuet et le jansénisme,* Paris, 1904, p. 153-217. La rédaction définitive, bien différente du premier projet, parut en 1700 en tête du XIe et dernier volume et ne contenta aucun des deux partis. Mais depuis quelque temps déjà se succédaient les écrits pour ou contre l'édition. Un des principaux fut : *Lettre de l'abbé *** aux RR. Pères bénédictins de la congrégation de Saint-Maur sur le dernier tome de leur édition de saint Augustin,* in-4° de 36 p.; in-12 de 72 p.; in-12 de 144 p. (Cologne), 1699. Il y était dit que les bénédictins avaient fait « avec artifice tout ce qui se pouvait pour favoriser les erreurs du jansénisme sans se déclarer ouvertement pour Jansénius ». L'auteur se donnait comme un abbé d'Allemagne, mais beaucoup attribuaient cet écrit aux jésuites. Dom de Montfaucon en faisait l'œuvre du P. Daniel; en réalité il était du P. Jean-Baptiste Langlois, jésuite. Presque en même temps parurent *Lettre d'un abbé ... aux RR. Pères bénédictins de la congrégation de Saint-Maur,* in-12 de 27 p., 1699; *Lettre d'un bénédictin non réformé aux RR. Pères bénédictins de la congrégation de Saint-Maur,* in-12 de 66 p., 1699. Ces trois libelles contre

l'édition de saint Augustin furent déférés au Saint-Office. Cependant, les bénédictins crurent devoir répondre. Dom François Lamy publia : *Lettre d'un théologien à un de ses amis sur un libelle qui a pour titre : Lettre d'un abbé*** aux RR. Pères bénédictins de la congrégation de Saint-Maur sur le dernier tome de leur édition de saint Augustin,* in-12, 1699. Dom Denys de Sainte-Marthe fit paraître : *Réflexions sur la lettre d'un abbé allemand aux R.R. Pères bénédictins de la congrégation de Saint-Maur sur le dernier tome de leur édition de saint Augustin,* in-12 de 69 p., 1699. Dom Thomas Blampin composa également plusieurs écrits pour défendre l'édition de saint Augustin, mais ils ne furent pas publiés. A Rome, dom Bernard de Montfaucon faisait paraître avec la permission du Maître du Sacré Palais : *Vindiciæ editionis S. Augustini a benedictinis adornatæ adversus epistolam abbatis Germani, authore D. B. de Rivière,* in-12 de 67 p., 1699. Une autre édition du même écrit parut à Anvers, in-8° de 92 p., 1700, en même temps qu'une traduction française : *Défense de l'édition des œuvres de saint Augustin faite par les RR. Pères bénédictins pour servir de réponse à la lettre d'un abbé allemand,* in-8° de 92 p., Anvers, 1700. Cf. Sainjore (R. Simon), *Bibliothèque critique,* in-12, Amsterdam, 1708, t. III, p. 116-118. D'autres libelles imprimés ou manuscrits circulaient en outre à Rome et à Paris. Parmi les pièces manuscrites, on mentionne : 1° *Sainte-Marthe, mauvais théologien et bon janséniste;* 2° *Antimoine pour servir de préservatif contre les calomnies du Père de Sainte-Marthe ;* 3° *Vindiciæ Petavii.* Dans ce dernier écrit, l'auteur, selon toutes probabilités, le P. Langlois, relevait quelques assertions inexactes attribuées au P. Petau. Au *Mémoire d'un docteur en théologie adressé à Messeigneurs les prélats de France sur la réponse d'un théologien des Pères bénédictins à la lettre de l'abbé allemand,* in-12 de 128 p., 1699, et qui avait pour auteur le P. Langlois, dom de Sainte-Marthe, dit-on, répondit par : *Lettre à un docteur de Sorbonne touchant le Mémoire d'un docteur en théologie adressé à Messeigneurs les prélats de France contre les bénédictins,* in-12 de 61 p., 1699. On doit encore au P. Langlois : *La conduite qu'ont tenue les Pères bénédictins depuis qu'on a attaqué leur édition de saint Augustin,* in-12 de 79 et de 144 p., 1699. Dom Massuet, professeur de théologie à Jumièges, publia : *Lettre d'un ecclésiastique au R. P. E. L. J. sur celle qu'il a écrite aux RR. Pères bénédictins de la congrégation de Saint-Maur touchant le dernier tome de leur édition de saint Augustin,* in-12 de 180 p., Osnabruck (Rouen, 1699) ; une autre édition augmentée et corrigée parut à Liège, in-12 de 219 p., 1700. Dom Massuet se trompait en croyant répondre au P. Émeric Langlois qui passa sa vie presque tout entière dans les missions, aussi celui-ci s'empressa-t-il de protester contre l'attribution qu'on lui faisait de ces libelles : la réponse aurait dû être adressée au R. P. J.-B. L. J. Le Père Jean-Baptiste Langlois professa la philosophie et la morale et mourut à Paris dans la maison du noviciat le 12 octobre 1706. Par ordre du chapitre général de la congrégation de Saint-Maur, dom Lamy publia : *Plainte de l'apologiste des bénédictins à Messeigneurs les prélats de France sur les libelles diffamatoires qu'on répand sur ces religieux et leur édition de saint Augustin,* in-12 de 188 p., 1699. La lutte se continuait ainsi sans aucun profit, entre les bénédictins et les jésuites. Un ordre de Louis XIV, transmis aux uns et aux autres par Mgr de Harlay, archevêque de Paris, vint imposer le silence, ordre sollicité par les jésuites, affirmaient les bénédictins, par ces derniers, disaient avec non moins de force leurs adversaires. Dans une lettre imprimée, in-4° de 2 p., sous la date du 17 novembre 1699, dom Claude Boistard, supérieur général de la congrégation de Saint-Maur, notifia à tous ses religieux « l'ordre du roi défendant qu'on parlât ou écrivît encore sur cette contestation et ordonnant de supprimer de bonne foi tous les écrits qui ont été faits de part et d'autre à cette occasion ». Dom Mabillon et dom B. de Montfaucon détruisirent aussitôt les écrits qu'ils tenaient prêts pour l'impression. Le 19 avril 1700, Clément XI adressait à dom Boistard un bref élogieux pour les éditions des Pères exécutées par les bénédictins. Un décret du Saint-Office du 2 juin 1700 condamna la *Lettre de l'abbé***,* la *Lettre d'un bénédictin non réformé,* la *Lettre d'un abbé commendataire,* et le *Mémoire d'un docteur en théologie.*

La querelle parut sur le point de se ranimer en cette année 1700 à l'occasion de l'apparition du XIe et dernier volume des œuvres de saint Augustin. Il fut surtout attaqué par Godet des Marais, évêque de Chartres; mais les ordres de Louis XIV furent observés.

Voici l'indication de quelques autres ouvrages publiés plus tard et se rapportant à ces discussions : dans la *Bibliothèque critique de Sainjore* (R. Simon), in-12, Amsterdam, 1708, on remarque les deux écrits suivants : *Réflexions sur la nouvelle édition des ouvrages de saint Augustin publiée par les bénédictins de la congrégation de Saint-Maur, par M. du Hamel,* t. III, p. 101-116; *Avis donné aux moines bénédictins lorsqu'ils se mirent en tête de publier leur nouvelle édition des ouvrages de saint Augustin,* t. IV, p. 40-42.

En 1712, le Père Jean-Chrysostome Scarfo, religieux de l'ordre de Saint-Basile, publia sous le nom de Chrysofano Cardeleti une lettre apologétique où il rapportait huit propositions qu'il prétendait avoir été falsifiées pour favoriser le jansénisme. Sur l'ordre de son supérieur général, il dut se rétracter, et il le fit d'assez mauvaise grâce. Les rédacteurs du *Journal de Trévoux* avaient fait les plus grands éloges de la lettre apologétique : ils durent eux aussi insérer une rétractation. Sous Benoît XIII, la lutte sembla reprendre, mais le souverain pontife l'arrêta aussitôt en prenant la défense de l'édition bénédictine des œuvres de saint Augustin.

Dom Vincent Thuillier († 1736) écrivit l'*Histoire de la nouvelle édition de saint Augustin donnée par les bénédictins de la congrégation de Saint-Maur.* La première rédaction de ce travail fut faite pendant que son auteur était ardent janséniste et appelant de la bulle *Unigenitus.* Revenu de ses erreurs et entièrement soumis aux décisions de l'Église, dom Thuillier revit son manuscrit et l'envoya à dom Bernard Pez, qui l'inséra dans la *Bibliothèque germanique,* 1735, t. XXXIII, p. 18 sq. ; 1736, t. XXXIV, p. 13 sq. ; t. XXXV, p. 67 sq. L'ouvrage, auquel on peut reprocher quelques inexactitudes, ne parut qu'après la mort de son auteur. Malheureusement dom Thuillier avait laissé prendre copie de sa première rédaction à l'abbé Goujet, ardent janséniste, qui s'empressa de la publier, en 1736, lorsqu'il connut le commencement de la publication faite dans la *Bibliothèque germanique.* Voici ce que nous dit cet auteur dans ses *Mémoires historiques et littéraires,* La Haye, 1767, p. 211 : « Dom Thuillier avait composé cette histoire dans le temps qu'il était encore attaché à la vérité... L'ambition et l'amour de l'indépendance lui ayant fait changer de conduite, il accommoda son écrit à ses nouvelles vues et l'envoya à dom Bernard Pez, bénédictin allemand. Celui-ci en publia la première partie dans le journal intitulé *Bibliothèque germanique,* sans en nommer l'auteur. Je lus cette première partie, je fus indigné de ce procédé de dom Thuillier; je me hâtai de faire imprimer son écrit tel qu'il me l'avait communiqué et je peignis dans la préface l'auteur tel qu'il méritait d'être connu. »

Dom Philippe le Cerf de la Vieville, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur,* in-12, La Haye, 1726, p. 23-40; *Supplément au Nécrologe de Port-Royal,* Ire *partie,* in-4°, s. l., 1735, p. 408; dom Tassin,

Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur, in-4°, Bruxelles, 1770, p. 287; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, in-4°, Bouillon, 1778, t. IV, p. 470; Aug. et Al. de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, 3e série, in-8°, Liège, 1856, p. 437; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus, Bibliographie*, grand in-4°, Bruxelles, 1893, t. IV, p. 1484; H. Didio, *L'édition bénédictine de saint Augustin*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, février 1898, p. 115; ce dernier travail a été reproduit et complété par M. l'abbé Ingold, *Histoire de l'édition bénédictine de saint Augustin, avec le Journal inédit de dom Ruinart*, in-8°, Paris, 1902 (y voir une bibliographie plus complète, avant-propos, p. VII-XII). Voir aussi t. I, col. 2315-2316.

B. Heurtebize.

BLANCHARDISME. Voir Anticoncordataires, t. I, col. 1372-1378.

BLASCO Charles, auteur italien du XVIIIe siècle. On lui doit plusieurs dissertations assez estimées sur divers points de morale et de droit canon. Parmi ses travaux, il faut citer de préférence ses *Opuscoli canonici, storici, critici*, 3 in-4°, Naples, 1758, où se trouvent résolus, avec beaucoup de lucidité, de nombreux cas de conscience relatifs aux sacrements de l'ordre et du mariage. Son commentaire historique *De collectione canonum Isidori Mercatoris*, in-4°, Naples, 1760, a pour but de montrer que l'intention du faussaire n'était pas tant d'accroître, par ses canons apocryphes, l'autorité du souverain pontife, que d'étendre, au delà de leurs limites, les droits et les prérogatives des évêques et des métropolitains.

Journal des savants, 1760, p. 289; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1537.

C. Toussaint.

1. BLASPHÈME. — I. Notion. II. Malice. III. Peines.

I. Notion. — L'Écriture désigne sous le nom de blasphème les injures proférées soit contre Dieu soit contre les hommes. Assimiler le vrai Dieu aux idoles des nations, IV Reg., XVIII, 28-35; XIX, 10, 13, 22, ou réciproquement considérer les divinités des gentils comme égales au vrai Dieu, Ezech., XX, 27, émettre au sujet des perfections divines des doutes injurieux, jeter à sa puissance un défi insolent, attribuer aux créatures des prérogatives exclusivement divines, c'est blasphémer. De même insulter violemment un homme ou un peuple, II Reg., XXI, 21; I Par., XX, 7, le maudire ou le calomnier atrocement, Job, XIII, 16; I Cor., IV, 13; X, 30; Tit., III, 2, c'est encore blasphémer. Mais aujourd'hui, selon la remarque de saint Augustin, *De moribus manichæorum*, l. II, c. XII, *P. L.*, t. XXXII, col. 1354, *vulgo blasphemia non accipitur nisi mala verba de Deo dicere*. En ce sens, le blasphème se définit communément une parole injurieuse envers Dieu, *injuriosa in Deum locutio*. *Dictionnaire de la Bible*, art. *Blasphème*, t. I, col. 1806-1809.

On blasphème en attribuant à Dieu des actes ou des imperfections qui répugnent à sa nature, en niant insolemment ses perfections, en parlant avec mépris des choses ou des œuvres divines, en rabaissant la divinité au niveau de la créature ou en élevant celle-ci jusqu'à Dieu. Le blasphème peut être une affirmation ou une négation expresse, ou encore une interrogation insolente, ou une simple épithète outrageante associée en quelque manière au nom divin. Il peut encore exister sous la forme de railleries ou de reproches, de souhaits ou de regrets constituant pour Dieu une véritable injure. De Lugo, *De justitia et jure cæterisque virtutibus cardinalibus*, l. II, c. XLV, disp. V, n. 23 sq.; Suarez, *De virtute et statu religionis*, tr. III, l. I, c. IV, n. 8. Généralement la pensée blasphématoire se traduit par des paroles; si elle se manifeste uniquement par des actes, par des gestes, ces actes ou ces gestes sont regardés communément non comme des blasphèmes proprement dits, mais comme équivalant à des blasphèmes. Suarez, *loc. cit.*, n. 3-5; de Lugo, *loc. cit.*, n. 26; voir à l'encontre, Muller, qui définit le blasphème : *locutio vel actio contumeliosa in Deum*. *Theol. moral.*, t. II, § 77, n. 3. Que les paroles de blasphème soient extérieurement prononcées ou purement intérieures, qu'elles soient dites ou écrites, formulées en une phrase complète ou enveloppées de réticences calculées, peu importe. Le blasphème est *immédiat*, quand c'est Dieu qui est directement atteint; *médiat*, lorsque l'outrage, atteignant d'abord une chose sacrée ou une personne spécialement unie à Dieu, par exemple la sainte Vierge ou les saints dans le ciel, rejaillit ensuite sur Dieu lui-même. On dit qu'un blasphème est *direct*, quand celui qui le profère n'a qu'un seul but : outrager Dieu. Si le blasphème échappe dans un accès d'impatience ou de colère, non *parce que* le blasphème outrage Dieu, mais *quoiqu*'il l'outrage, le blasphème est *indirect*. Quand le blasphème contient des affirmations contraires à la foi, il est dit *hæreticalis*. Enfin le blasphème peut être dirigé soit contre la divinité en général, soit contre l'une des personnes de la sainte Trinité, soit contre la personne du Verbe incarné.

II. Malice. — 1° *Formules certainement blasphématoires.* — Le blasphème est un péché contre la vertu de religion qui nous commande de rendre à Dieu le culte et l'honneur dont il est digne. Saint Thomas, il est vrai, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XIII, a. 1, 3, le considère comme opposé surtout à la vertu de foi et en fait une sorte de péché d'infidélité, parce que le blasphémateur prononce des paroles opposées aux vérités que la foi nous oblige de professer extérieurement. C'est aussi le sentiment de Cajetan, *In IIam IIæ*, q. XIII, a. 1, de Valentia, *In IIam IIæ*, disp. I, q. XIII, punct. 1, de Th. Sanchez, *Opus morale in præcepta Decalogi*, l. II, c. XXXII, n. 6. Mais, comme le remarque de Lugo, *loc. cit.*, n. 26, ce caractère n'est pas essentiel au blasphème; il n'y a rien de contraire à la foi dans ces imprécations ou ces désirs blasphématoires où parfois l'on souhaite à Dieu des imperfections ou des maux que l'on sait et que l'on croit irréalisables.

Le blasphème proféré contre Dieu est un péché mortel *ex genere suo*. Il y a en effet un désordre évidemment grave dans cet outrage que la créature adresse sciemment à la souveraine majesté du créateur. On ne conçoit même pas qu'un outrage semblable puisse n'être qu'une faute légère, donc le blasphème est mortel *ex toto genere suo*. Il ne peut être véniel que dans un double cas : quand, par inadvertance, on ne remarque pas le sens des paroles qu'on prononce ou la gravité de la faute qu'on commet, ou bien quand, par pure plaisanterie et sans penser intérieurement ce que l'on dit, on répète des paroles de blasphème.

Le blasphème direct, notablement plus grave que le blasphème indirect, n'est pourtant pas d'espèce différente. C'est l'opinion la plus probable. La malice d'un acte est en effet spécifiquement la même, qu'elle soit voulue directement ou indirectement. Si donc on blasphème uniquement pour le plaisir d'insulter Dieu, c'est une circonstance simplement aggravante qu'on n'est point tenu d'accuser en confession. Ballerini, *Opus theologicum morale*, tr. VI, sect. II, n. 19, contre saint Liguori, *Theol. mor.*, l. III, n. 126, et les théologiens qui affirment l'obligation d'accuser en confession les circonstances aggravantes.

Tout le monde admet que le blasphème infecté d'hérésie ou proféré en haine de Dieu revêt par le fait même une malice nouvelle, puisqu'il est opposé non seulement à la religion, mais à la foi ou à la charité; cette malice doit donc être accusée en confession.

L'injure proférée contre les saints est un blasphème, parce qu'elle rejaillit sur Dieu lui-même. Mais est-elle une faute de même espèce que le blasphème ordinaire? Plusieurs théologiens le nient, parce que les saints,

abstraction faite de leur union avec Dieu et à raison de leur excellence personnelle, ont droit à notre respect et méritent le culte spécial de *dulie*. C'est ce droit que l'on viole en les outrageant. Pour la même raison, l'outrage adressé à la sainte Vierge, à qui convient le culte d'*hyperdulie*, serait lui aussi d'une espèce particulière. Lessius, *loc. cit.*, n. 33; Suarez, *loc. cit.*, n. 49; Lehmkuhl, *Theol. mor.*, part. I, l. I, tr. II, n. 369. Pratiquement, on peut suivre le sentiment de saint Liguori : *cum ii qui blasphemant sanctos*, dit-il, *verius (communiter loquendo) eos injuria afficere intendant non ob præcisam propriamque ipsorum excellentiam, sed quatenus ad Deum immediate referuntur : ideo, juxta probabilem Salmanticensium sententiam, non contra duliam sed tantum contra latriam peccant ac propterea non tenentur explicare an Deum vel sanctos blasphemaverint. Theol. mor*, l. III, n. 132.

2° *Formules blasphématoires douteuses.* — On trouve chez les peuples de langue française, anglaise, allemande, italienne, bon nombre de locutions plus ou moins singulières où le nom de Dieu, irrespectueusement prononcé, quelquefois altéré et à peine reconnaissable, se trouve accompagné d'épithètes équivoques ou forme avec d'autres substantifs un mot composé dont le sens étymologique est ou paraît inconvenant pour Dieu. Le plus suspect de ces jurons, l'expression française s... n... de D..., est considéré par plusieurs moralistes comme un vrai blasphème, et par conséquent comme gravement coupable, soit à cause du sens injurieux qu'elle a ou du moins qu'elle paraît avoir, soit à cause de l'horreur qu'elle inspire à toutes les consciences un peu délicates. Gury, *Compendium theologiæ moralis, tr. de præceptis Decalogi*, n. 302 ; Marc, *Institutiones morales*, part. II, tr. II, *De 2° Decalogi præcepto*, n. 598, Gaume, *Manuel des confesseurs*, p. 219; Ærtnys, *Theol. mor.*, l. III, tr. II, n. 66; Génicot, *Theol. mor.*, tr. VI, sect. II, c. I, n. 295. D'autres, observant que le sens obvie des mots est seulement équivoque, disent que l'intention seule peut transformer en blasphème cette manière de parler. Gousset, *Theol. mor.*, tr. du Décalogue, c. I, n. 460; Scavini, *Theol. mor.*, tr. V, disp. III, c. II, q. I; Ballerini, *loc. cit.*, n. 31, défendent cette opinion. C'est donc au confesseur à juger chacun des cas particuliers. D'autres expressions du même genre, mais dont le sens obvie, bien que singulier ou même offensif des oreilles pies, n'est pas une injure à Dieu, sont communément regardées comme véniellement coupables. Cf. Gury, Marc, Gousset, *loc. cit.* Sur le sens plus ou moins blasphématoire des expressions italiennes, voir Berardi, *Praxis confessar.*, tr. II, c. II, n. 187; Marc, *loc. cit.*; des formules allemandes, Reiffenstuel, *Theol. mor.*, tr. V, dist. III, q. V, n. 61; Lehmkuhl, *Theol. mor.*, part. I, l. I, tr. II, n. 371-373; pour les locutions anglaises ou flamandes, Sabetti, *Theol. mor.*, tr. VI, *De 2° Decalogi præcepto*, n. 220-221; Génicot, *loc. cit.*, n. 295; Ærtnys, *loc. cit.*, n. 67; pour les formules espagnoles, Th. Sanchez, *Opus morale*, l. II, c. XXXII, n. 15 sq.

III. Peines. — Sous l'ancienne loi, le blasphémateur devait être puni de mort. Lev., XXIV, 15; Josué, X, 33. L'Évangile compte le blasphème parmi les fautes qui souillent particulièrement le cœur de l'homme. Matth., XV, 19; Marc., VII, 21-23. Dans la législation ecclésiastique, des peines sévères sont portées contre les blasphémateurs. Saint Pie V les a rappelées et renouvelées dans la constitution *Cum primum apostolatus*, § 10. Les laïques blasphémateurs étaient d'abord condamnés à l'amende, puis en cas de récidive à l'exil; les gens du peuple, incapables de payer l'amende, étaient condamnés d'abord à un jour de pénitence publique aux portes de l'église, puis à la bastonnade; enfin ils devaient avoir la langue percée et on les envoyait aux galères. Les clercs étaient privés d'abord des revenus de leur bénéfice, puis des bénéfices eux-mêmes et de leurs dignités, et enfin condamnés à l'exil. Les clercs n'ayant aucun bénéfice étaient condamnés pour une première faute à une amende ou à quelque peine corporelle, puis à la prison, puis à la dégradation et enfin à l'exil. Justinien, plus sévère encore, condamnait au dernier supplice quiconque oserait *jurare per aliquod membrum Dei aut capillos aut blasphemare Deum*. L'ancienne législation civile française bien que moins rigoureuse était encore fort dure. Cf. Merlin, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence*, art. *Blasphème*. Louis XII, par ordonnance du 9 mars 1510, voulait que les blasphémateurs qui insultent le nom de Dieu fussent condamnés pour la première fois à une amende arbitraire, en doublant toujours jusqu'à la quatrième fois ; qu'à la cinquième, outre l'amende, ils fussent mis au carcan ; qu'à la sixième, ils eussent la lèvre supérieure coupée d'un fer chaud et qu'ils fussent mis au pilori ; qu'à la septième la lèvre inférieure leur fût coupée et la langue à la huitième. Louis XIV confirma par une ordonnance du 7 septembre 1651 celle de Louis XII et commanda de dénoncer le blasphémateur. Le code pénal du 25 septembre 1791 ne prononce aucune peine contre le blasphème. En Angleterre, en Allemagne et en d'autres pays, la loi civile punissait ou punit encore le blasphème. Voir André, *Dictionnaire de droit canonique*, art. *Blasphème ;* Hauck, *Realencyklopädie*, art. *Gotteslästerung.*

Tous les moralistes traitent du blasphème en étudiant le Décalogue et les vertus. Qu'il suffise de citer ou de rappeler ici : Antonin de Florence, *Summa*, IIª, tit. VII, c. I ; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XIII, a. 3 ; q. CV, a. 2 ; IIIª, q. LXXX, a. 3 ; Iª IIæ, q. X, a. 2 ; S. Liguori, *Theol. mor.*, l. III, tr. II, c. I ; Jaugey, *Prælectiones theologiæ moralis, tr. de IV virtutibus cardinalibus*, sect. II, p. I, c. VIII, § 11, n. 1 ; Didiot, *Morale surnaturelle spéciale. Vertu de religion*, théor. LXXVI.

V. Oblet.

2. BLASPHÈME CONTRE LE SAINT-ESPRIT.

— I. Nature. II. Espèces. III. Irrémissibilité.

I. Nature. — C'est de la bouche même de Jésus-Christ qu'est sortie l'expression : « blasphème du Saint-Esprit, » ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται. Matth., XII, 31. Pour déterminer le sens précis de cette expression, il faut recourir au contexte. Jésus venait de guérir un démoniaque qui était à la foi aveugle et muet, et en le délivrant, il lui avait rendu la vue et la parole. Ce miracle éclatant avait jeté dans la stupeur les assistants qui se demandaient si le thaumaturge n'était pas le fils de David ou le Messie attendu. En entendant ces paroles de la foule, les pharisiens y répliquaient en disant : « Celui-ci ne chasse les démons que par la puissance de Béelzébub, le prince des démons. » Jésus, connaissant la malice de leurs pensées, les réfuta directement en montrant que, s'il chassait les démons par la puissance de Béelzébub, Satan serait lui-même son adversaire et détruirait son propre royaume. L'expulsion des démons, qu'elle soit faite par Jésus ou par les exorcistes juifs, ne peut donc pas être l'œuvre de leur prince. C'est l'œuvre de Dieu et elle s'accomplit par son esprit. Si donc Jésus chasse les démons par l'esprit et la puissance de Dieu, il fonde et établit sur terre le royaume de Dieu, opposé à l'empire du démon sur les âmes, et il remplit ainsi une fonction de sa mission messianique, celle d'anéantir la domination des esprits de ténèbres parmi les hommes. Le démon est lié par lui et sa maison est dévastée. Les hommes, par conséquent, s'ils ne veulent pas perdre le fruit de sa mission terrestre, doivent s'unir au Christ et se proclamer manifestement pour lui ou contre lui. Parvenu à ce point de son argumentation, Jésus en tire cette conclusion : « C'est pourquoi je vous le dis : Tout péché et tout blasphème sera remis aux hommes, mais le blasphème du Saint-Esprit ne sera pas remis. » Il y a donc à côté des péchés et des blasphèmes des hommes

qui seront pardonnés, un blasphème contre le Saint-Esprit qui ne le sera pas. Matth., xii, 22-32; Marc., iii 22-30; Luc., xii, 10. Qu'est-ce que le blasphème irrémissible contre le Saint-Esprit? La comparaison avec un autre blasphème, celui qui est fait contre le Fils de l'homme, nous le fera comprendre. D'abord, comme tout blasphème, c'est une parole injurieuse pour celui contre qui elle est prononcée. Voir col. 907. Le texte de saint Matthieu, xii, 32, et de saint Luc, xii, 10, est explicite : « Et si quelqu'un dit une parole contre le Fils de l'homme, il sera pardonné; mais celui qui aura parlé contre le Saint-Esprit ne sera pardonné ni dans ce monde ni dans l'autre. » Par ailleurs, le blasphème contre le Saint-Esprit diffère du blasphème contre le Fils de l'homme. Or, le Fils de l'homme c'est Jésus lui-même, considéré dans sa nature humaine et l'humilité de son apparence sensible. L'expression araméenne *bar 'ĕnāš* ne signifie pas « fils d'un homme », mais « homme », et désigne un membre de l'humanité. G. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898, t. i, p. 191-197; V. Rose, *Études sur les Évangiles*, 2e édit., Paris, 1902, p. 165-173. Blasphémer contre le Fils de l'homme, c'était donc prononcer des paroles injurieuses contre Jésus en tant qu'homme, par exemple, le traiter, parce qu'il mangeait et buvait comme tous les hommes, parce qu'il s'asseyait à la table des publicains, de vorace, de buveur, d'ami des publicains et des pécheurs. Matth., xi, 19. Blasphémer contre le Saint-Esprit, c'était dire une injure soit, comme l'ont entendu la plupart des Pères et des commentateurs catholiques, contre la troisième personne de la sainte Trinité (et de là est venue la dénomination ordinaire de blasphème contre le Saint-Esprit), soit plutôt contre la puissance, sinon même, indirectement du moins, la nature divine dont Jésus est investi. En effet, le Sauveur lui-même établit ici une opposition entre l'humain et le divin qui sont en lui. Blasphémer le Fils de l'homme, c'est injurier seulement son humanité; mais blasphémer l'esprit de Dieu qui se manifeste en lui, c'est un péché plus grave, un péché irrémissible. Or, les pharisiens l'avaient proféré ce blasphème contre l'esprit de Dieu, en déclarant que l'esprit par lequel Jésus chassait les démons était l'esprit mauvais, Béelzébub, le prince des démons. Rose, *op. cit.*, p. 178. D'ailleurs, saint Marc, iii, 30, dont le contexte est toutefois divergent, est formel : « Car ils (les pharisiens) disaient : Il a un esprit impur. » Donc, dans la pensée de Notre-Seigneur, blasphémer contre le Saint-Esprit c'est attribuer à l'action et à la puissance du démon un miracle éclatant, tel que l'expulsion des démons eux-mêmes, qui ne pouvait être que l'œuvre de Dieu. Jésus chassait les démons par l'esprit de Dieu, Matth., xii, 28; dire avec les pharisiens qu'il ne les chassait que par Béelzébub, prince des démons, ỳ. 24, c'est blasphémer, dire une parole injurieuse à Dieu, à son esprit, que cet esprit soit le Saint-Esprit ou l'esprit divin par la puissance de qui Jésus agissait.

Cette interprétation, qui ressort nettement du texte évangélique, a été proposée par la plupart des Pères et des commentateurs. S. Pacien, *Epist.*, iii, 15, *P. L.*, t. xiii, col. 1073-1074; S. Ambroise, *De pœnitent.*, l. II, c. iv, n. 21, 22, *P. L.*, t. xvi, col. 502; *De Spiritu Sancto*, l. I, c. iii, n. 54, *ibid.*, col. 717; *Exposit. Ev. sec. Luc.*, l. VII, n. 121, *P. L.*, t. xv, col. 1729-1730; S. Jérôme, *Epist.*, xlii, *ad Marcellam*, *P. L.*, t. xxii, col. 477; S. Athanase, *Epist.*, iv, *ad Serapionem*, n. 15, 16, 19, *P. G.*, t. xxvi, col. 660-661, 665; S. Basile, *Moral.*, reg. 35; *Reg. brevius tract.*, 273, *P. G.*, t. xxxi, col. 756, 1272; S. Chrysostome, *In Matth.*, homil. xli, *P. G.*, t. lvii, col. 449; S. Bède, *In Marc.*, l. I, c. iii, *P. L.*, t. xcii, col. 164; S. Bruno d'Asti, *Comment. in Matth.*, part. III, *P. L.*, t. clxv, col. 180. Albert le Grand, *In II Sent.*, dist. XLIII, a. 6, *Opera*, Paris, 1894, t. xxvii, p. 684, distingue le blasphème contre le Saint-Esprit du péché contre le Saint-Esprit. Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. xiv, a. 1, cite en premier lieu cette interprétation, et Suarez l'adopte, *In IIIam Sum.*, q. lxxxvi, disp. VIII, sect. i, n. 18, *Opera*, Paris, 1861, t. xxii, p. 136, ainsi que Bellarmin, *Contror.*, *De pœnit.*, l. II, c. xvi, Milan, 1721, t. iii, col. 1013. Les exégètes modernes n'en proposent pas d'autre.

Saint Thomas, *loc. cit.*, rapporte, il est vrai, deux autres explications du blasphème contre le Saint-Esprit. La première est celle de saint Augustin. L'évêque d'Hippone, qui estimait la question du blasphème du Saint-Esprit la plus difficile de toutes les questions scripturaires, a entendu par le blasphème irrémissible contre le Saint-Esprit l'impénitence finale de l'homme qui meurt en état de péché mortel. *Serm.*, lxxi, n. 8, 20, *P. L.*, t. xxxviii, col. 449, 455; *Epist.*, clxxxv, *ad Bonifacium*, n. 49, *P. L.*, t. xxxiii, col. 814; *Epist. ad Rom. inchoata expositio*, n. 14, *P. L.*, t. xxxv, col. 2097; *Enchiridion*, c. lxxxii, *P. L.*, t. xl, col. 272. Cf. *Liber de fide ad Petrum*, c. iii, n. 41, *P. L.*, t. xl, col. 766 (traité attribué à S. Fulgence); S. Fulgence, *De fide*, n. 39, *P. L.*, t. lxv, col. 691; *De remissione peccatorum*, l. I, c. xxiv, *ibid.*, col. 547; *Liber de vera et falsa pœnitentia*, c. iv, n. 9, *P. L.*, t. xl, col. 1116; *Quæst. V. et N. T.*, q. cii, *P. L.*, t. xxxv, col. 2304. Ce blasphème qui a lieu, *non solum verbo oris, sed etiam verbo cordis et operis, non uno, sed multis*, est un blasphème contre le Saint-Esprit, *quia est contra remissionem peccatorum, quæ fit per Spiritum Sanctum, qui est charitas et Patris et Filii.* Saint Thomas, qui résume en ces termes la pensée d'Augustin, est forcé par la vérité d'ajouter : *Nec hoc Dominus dicit Judæis, quasi ipsi peccarent in Spiritum Sanctum, nondum enim erant finaliter impœnitentes.* Il croit toutefois pouvoir interpréter Marc., iii, 30, dans ce sens : *Sed admonuit eos, ne taliter loquentes ad hoc pervenirent quod in Spiritum Sanctum peccarent.* Reconnaissons franchement que cette interprétation n'a aucun fondement dans l'Évangile.

La troisième explication rapportée par saint Thomas est aussi éloignée de la pensée explicitement formulée par Notre-Seigneur. D'autres disent qu'il y a péché ou blasphème contre le Saint-Esprit, *quando aliquis peccat contra appropriatum bonum Spiritui Sancto.* Voir Appropriation, t. i, col. 1708 sq. Saint Thomas cite ici la bonté qu'on attribue au Saint-Esprit par appropriation. Il en conclut que le péché contre le Saint-Esprit est un péché de malice, commis *ex ipsa electione mali.* Or on agit par malice de deux façons, ou bien *ex inclinatione habitus vitiosi*, mais cette malice n'est pas le péché contre le Saint-Esprit; ou bien, lorsque, par mépris, on rejette ou on éloigne ce qui pourrait empêcher l'élection du péché, par exemple l'espérance par désespoir ou la crainte par présomption. *Hæc autem omnia quæ peccati electionem impediunt, sunt effectus Spiritus Sancti in nobis; et ideo sic ex malitia peccare, est peccare in Spiritum Sanctum.* Cf. Albert le Grand, *In II Sent.*, dist. XLIII, a. 1, *Opera*, Paris, 1894, t. xxvii, p. 671.

Nous passons sous silence les nombreuses opinions particulières des Pères ou des commentateurs sur le blasphème contre le Saint-Esprit, parce qu'elles manquent de tout fondement exégétique et ne présentent plus qu'un intérêt historique et archéologique. Voir t. i, col. 899-900.

II. Espèces. — Le blasphème contre le Saint-Esprit, tel qu'il ressort du texte évangélique, ne semble pas comporter d'espèces différentes. C'est, en effet, une parole injurieuse au Saint-Esprit, par laquelle on attribue aux démons une œuvre divine. Il peut avoir des objets différents selon les œuvres divines attribuées à la puissance diabolique; mais ces objets ne changent pas l'espèce du péché. Cependant, depuis Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XLIII, *P. L.*, t. cxcii, col. 754-756, les théologiens admettent généralement six espèces de blasphèmes contr

le Saint-Esprit, à savoir : *desperatio, præsumptio, impœnitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitæ et invidentia fraternæ gratiæ*. Cf. Albert le Grand, *In II Sent.*, dist. XLIII, *Opera*, Paris, 1894, t. XXVII, p. 676-679 ; S. Bonaventure, *Breviloquium*, III, 11, *Opuscula*, Paris, 1647, t. I, p. 26 ; *In II Sent.*, dist. XLIII, a. 3, q. II, *Opera*, Lyon, 1668, t. IV, p. 524-525. Mais si on considère leur origine et le principe de leur distinction, ces six espèces de blasphème contre le Saint-Esprit ne rentrent d'aucune façon dans la pensée de Notre-Seigneur. Elles ne sont, en effet, que les diverses explications de docteurs différents et en particulier celles que l'évêque d'Hippone a données, à des époques différentes de son activité littéraire, à la question, si ardue à ses yeux, du blasphème contre le Saint-Esprit. *De sermone Domini in monte*, l. I, c. XXII, n. 75, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1267. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XIV, a. 2, *sed contra*. D'ailleurs, dans le corps du même article, l'ange de l'école, justifiant la division du blasphème contre le Saint-Esprit en six espèces, la rattache expressément à la troisième explication qu'il avait rapportée à l'article précédent : *quæ distinguuntur secundum remotionem vel contemptum eorum per quæ potest homo ab electione peccati impediri*. Or, cette troisième explication ne répond pas à la pensée du Sauveur. Les six espèces de blasphème contre le Saint-Esprit qui s'y rapportent, ne conviennent donc aucunement au blasphème qui attribue au démon des œuvres manifestement divines. Corneille de la Pierre, *Comment. in Matth.*, Lyon, 1685, p. 261. Aussi saint Bonaventure et Duns Scot ont-ils distingué avec raison le blasphème contre le Saint-Esprit, qui est unique de son espèce et seul irrémissible, des péchés contre le Saint-Esprit, qui sont multiples, spécifiquement distincts et rémissibles. Voir col. 914.

III. Irrémissibilité. — Jésus ne s'est pas borné à nous faire connaître le blasphème contre le Saint-Esprit ; il nous en a dit encore la gravité, en affirmant expressément que, si tout péché et tout blasphème sont pardonnés aux hommes, le blasphème contre le Saint-Esprit ne l'est pas. A quiconque dira une parole contre le Fils de l'homme, son péché lui sera remis ; mais à celui qui parlera contre le Saint-Esprit, sa faute ne sera remise ni dans ce monde ni dans l'autre. Matth., XII, 31, 32 ; Marc., III, 28, 29 ; Luc., XII, 10. Ces paroles, qui expriment le fait de la non-rémission de ce péché, et non pas le principe de son irrémissibilité, ont été interprétées diversement. Beaucoup de commentateurs et de théologiens n'admettent pas l'irrémissibilité totale et pensent, avec des nuances diverses, que ce blasphème peut être remis de quelque manière. Saint Cyrille d'Alexandrie, *Comment. in Matth.*, *P. G.*, t. LXXII, col. 409, dit que Jésus-Christ a seulement voulu montrer par ces paroles la grandeur du blasphème contre le Saint-Esprit. Saint Épiphane, *Adversus hær.*, hær. LIV, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 963, prétend que le Sauveur a manifesté par là sa prescience et sa bonté en excitant à la pénitence les pharisiens qui avaient prononcé ce blasphème. Saint Chrysostome, *In Matth.*, homil. XLI, n. 3, *P. G.*, t. LXII, col. 449, ne parle que de la peine qui ne sera pas remise aux blasphémateurs du Saint-Esprit, même s'ils font pénitence. Saint Paschase Radbert, *Exposit. in Matth.*, l. VI, *P. L.*, t. CXX, col. 471, et saint Bruno d'Asti, *Comment. in Matth.*, part. III, *P. L.*, t. CLXV, col. 180, admettent aussi la rémission pour ceux qui font pénitence et ne persévèrent pas dans leur faute ; seule, l'impénitence rend la faute irrémissible. Les scolastiques reconnaissent que ce péché n'est pas irrémissible de la part de Dieu, qui par miracle peut convertir les blasphémateurs du Saint-Esprit, mais qu'il l'est de sa nature en ce qu'il éloigne du pécheur le remède qui le guérirait. Albert le Grand, *In Ev. sec. Matth.*, *Opera*, Paris, 1893, t. XX, p. 531 ; *In II Sent.*, dist. XLIII, a. 5, *ibid.*, 1894, t. XXVII, col. 682-683 ; S. Bonaventure, *Breviloquium*, III, 11, *Opuscula*, Paris, 1647, t. I, p. 26. Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XIV, a. 3, développe cette idée et il explique l'irrémissibilité du blasphème contre le Saint-Esprit, *non quod nullo modo remittatur, sed quia, quantum est de se, habet meritum ut non remittatur*. Et après avoir montré que la punition de ce péché de malice n'est pas diminuée ni remise soit dans ce monde, soit dans l'autre, il parle de la faute elle-même. Il la compare à une maladie incurable, non pour la puissance de Dieu qui peut toujours la guérir, mais de sa nature, en tant qu'elle ne peut être vaincue par les remèdes ou qu'elle ne permet pas de prendre le remède qui pourrait amener la guérison. *Ita etiam peccatum in Spiritum Sanctum dicitur irremissibile secundum suam naturam, in quantum excludit ea per quæ fit remissio peccatorum. Per hoc tamen non præcluditur via remittendi et sanandi omnipotentiæ et misericordiæ Dei, per quam aliquando tales quasi miraculose spiritualiter sanantur.* S. Bonaventure, *In II Sent.*, dist. LXIII, a. 2, q. II, *Opera*, Lyon, 1668, t. IV, p. 522, et Duns Scot, *In II Sent.*, dist. XLIII, q. I, *Opera*, Paris, 1893, t. XXXI, p. 486, déclarent l'impénitence finale irrémissible, mais les autres péchés contre le Saint-Esprit ne sont dits irrémissibles que *propter difficultatem remissionis*. Alphonse Tostat, *In Matth.*, q. LXVII, c. XII, dit seulement que ce péché n'est pas remis sans pénitence. Cajetan assure que sa rémission n'a pas lieu dans le cours régulier des choses. Maldonat est de l'avis des scolastiques et affirme que ce péché ne mérite aucune excuse, ni de lui-même aucun pardon. Bellarmin, *Controv.*, *De pœnitentia*, l. II, c. XVI, Milan, 1721, t. III, col. 1015, reconnaît qu'il n'est pas remis *ordinarie et plurimum*, et il assigne deux causes à ce fait : l'opposition directe de ce péché à la grâce de Dieu et sa malice qui n'admet pas d'excuse et de soi ne mérite pas de pardon. Suarez, *In IIIam Sum.*, disp. VIII, sect. I, n. 19, *Opera*, Paris, 1861, t. XXII, p. 136, le déclare irrémissible, *quia difficile tollitur*, le blasphémateur pouvant difficilement se repentir de son péché. Collet, *De pœnit.*, part. II, c. II, n. 26 ; Corneille de la Pierre, *Comment. in Matth.*, Lyon, 1685, p. 261 ; Calmet, *Commentaire littéral*, Paris, 1726, t. VII, p. 116 ; Palmieri, *Tract. de pœnitentia*, Rome, 1879, p. 60 ; Van Steenkiste, *Sanctum J. C. Evangelium sec. Matth.*, 3e édit., Bruges, 1880, t. II, p. 517-519 ; Fillion, *Évangile selon S. Matthieu*, Paris, 1878, p. 248, n'admettent qu'une grande difficulté à recevoir le pardon de ce blasphème. Schanz, *Commentar über das Evangelium des heiligen Matthäus*, Fribourg-en-Brisgau, 1879, p. 330, n'exclut pas toute possibilité de pardon, tout en reconnaissant que *in concreto* ce pardon est souvent impossible. Voir aussi Many, dans le *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, t. I, col. 1810.

Les précédentes explications reconnaissent toutes que le blasphème contre le Saint-Esprit n'est pas irrémissible absolument, mais relativement, ou que sa rémission n'est pas impossible, mais très difficile et rare. Or, leurs auteurs introduisent des exceptions dans une sentence de Notre-Seigneur, qui n'en supporte aucune. L'opposition établie par Jésus lui-même entre les autres péchés et blasphèmes qui sont pardonnés, même entre le blasphème contre le Fils de l'homme, à qui rémission est accordée, et le blasphème contre le Saint-Esprit, qui n'est pas remis, exclut toute distinction d'irrémissibilité relative et absolue, de rémission difficile ou non accordée. Schegg, *Evangelium nach Matthäus*, Munich, 1857, t. II, p. 155. Toute exception est encore exclue par cette indication que ce péché n'est remis ni dans ce monde ni dans l'autre, Matth., XII, 32, εἰς τὸν αἰῶνα, et que le blasphémateur sera coupable éternellement. Marc., III, 29. La non-rémission du blasphème contre le Saint-Esprit est une exception, et la seule, à la règle générale de la rémission des péchés. Enfin, le verbe employé, ἀφεθήσεται, signifie l'action de relâcher et de

laisser aller, de remettre le péché; donc pour le blasphémateur du Saint-Esprit il n'y aura pas de relâche, de rémission ni en ce monde ni en l'autre. Il faut donc reconnaître que Notre-Seigneur dit du blasphème contre le Saint-Esprit, non pas certes qu'il est irrémissible, mais bien que de fait il ne sera pas remis. Cette interprétation s'impose et devrait être acceptée, même si on ne pouvait pas expliquer convenablement le fait affirmé si catégoriquement. Toutefois, les Pères et les théologiens ont cherché à l'expliquer et ils ont dit ou bien que Jésus, en annonçant la non-rémission du blasphème contre le Saint-Esprit, avait prévu que les pharisiens qui s'en étaient rendus coupables ne s'en repentiraient pas et n'en feraient pas pénitence, ou bien que Dieu avait résolu de ne pas accorder aux hommes qui commettraient un crime semblable à celui des pharisiens les grâces efficaces qui leur seraient nécessaires pour se convertir.

Un bon nombre de Pères et de commentateurs catholiques ont accepté le principe de l'irrémissibilité du blasphème contre le Saint-Esprit, tout en l'appliquant à des objets différents selon la diversité de leurs sentiments sur la nature de cette faute. Cf. S. Hilaire de Poitiers, *Comment. in Matth.*, XII, 17, *P. L.*, t. IX, col. 989; S. Athanase, *Epist.*, IV, *ad Serapionem*, n. 12, 17, 18, *P. G.*, t. XXVI, col. 653, 661, 663; S. Chrysostome, *In Matth.*, homil. XLI, n. 3, *P. G.*, t. LVII, col. 449; S. Ambroise, *De Spiritu Sancto*, l. I, c. III, n. 53, *P. L.*, t. XVI, col. 717; *De pœnit.*, l. II, c. IV, n. 20, *ibid.*, col. 502; *Exposit. Ev. Luc.*, l. VII, c. XII, n. 121, *P. L.*, t. XV, col. 1729-1730; S. Jérôme, *Epist.*, XLII, *ad Marcellam*, *P. L.*, t. XXII, col. 478; Didyme, *Liber de Spiritu Sancto*, n. 63, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1085; S. Pacien, *Epist.*, III, 15, *P. L.*, t. XIII, col. 1074; S. Augustin, *Serm.*, LXXX, c. VI, n. 10, c. XXII, XXIII, *P. L.*, t. XXVIII, col. 450, 465, 466; S. Bède, *In Marc.*, l. I, c. III, *P. L.*, t. XCII, col. 164, 165; Raban Maur, *Comment. in Matth.*, *P. L.*, t. CVII, col. 929; Druthmar, *Exposit. in Matth.*, c. XXXIV, *P. L.*, t. CVI, col. 1367; Anselme de Laon, *Enarr. in Matth.*, c. XII, *P. L.*, t. CLXII, col. 1362; Rupert, *In quatuor evangelistas*, c. XXIV, *P. L.*, t. CLXVII, col. 1563; Zacharie, *De concordia evangelistarum*, l. II, c. LXII, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 200-202; Richard de Saint-Victor, *De spiritu blasphemiæ*, *P. L.*, t. CXCVI, col. 1189. Cf. Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XLIII, n. 2, *P. L.*, t. CXCII, col. 754; Véga, *Tridentini decreti de justificatione expositio*, l. XIII, c. IX, Alcala, 1564, p. 448.

Cette explication de la non-rémission du blasphème contre le Saint-Esprit n'enlève ni ne diminue le pouvoir des clefs de l'Église. Celle-ci a reçu le pouvoir de remettre tous les péchés dont les coupables font l'aveu et se repentent. S'il se rencontre des pécheurs qui n'ont pas le repentir de leurs fautes, le prêtre ne peut les absoudre, non pas parce que le pouvoir lui en fait défaut, mais parce que le pénitent manque des dispositions nécessaires pour recevoir le pardon. Tels sont les blasphémateurs contre le Saint-Esprit qui, sans être privés de la grâce divine, persévèrent néanmoins de fait dans leur péché, résistent aux grâces et meurent impénitents. Enfin il faut restreindre la non-rémission au seul blasphème contre le Saint-Esprit, dont parle Notre-Seigneur, et qui consiste à attribuer aux démons des œuvres manifestement divines, et ne pas l'étendre aux péchés contre le Saint-Esprit, dont traitent les théologiens et dont Notre-Seigneur n'a pas affirmé l'irrémissibilité.

Les [illegible] des théologiens et des exégètes [illegible] dans l'article, on peut consulter Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, sæc. III, diss. XXII, Paris, 1714, t. III, p. 748-752; [illegible], *Dissertation sur le péché contre le Saint-Esprit*, dans *Commentaire littéral*, Paris, 1726, t. [illegible], p. 284-288; Knabenbauer, *De peccato in Spiritum Sanctum* [illegible], 1892, [illegible], p. 164-170; [illegible], *Commentarius in Ev. sec. Matth.*, Paris, 1892, t. I, p. 487-495; Id., *Commentarius in Ev. sec. Marc.*, Paris, 1894, p. 106-109; Id., *Commentarius in Ev. sec. Luc.*, Paris, 1896, p. 382. On peut consulter aussi pour le moyen âge les commentateurs des Sentences de Pierre Lombard, l. II, dist., XLIII.

E. MANGENOT.

BLASTARÈS Matthieu, canoniste grec du XIVe siècle. Tout ce que l'on sait sur sa vie, c'est qu'il était moine et prêtre, et qu'il composa en 1335 son principal ouvrage. D'après certains passages des traductions slaves de cet ouvrage, l'auteur aurait vécu et écrit à Salonique; le cod. Mosq. synod. 277 le fait mourir dans cette ville, au monastère d'Isaac.

L'œuvre la plus importante de Blastarès est le *Syntagma* alphabétique, la plus grande production canonique des bas temps de l'empire byzantin. C'est un manuel juridique où, sous 24 sections déterminées par autant de lettres de l'alphabet, l'auteur a groupé en 303 titres également alphabétiques les dispositions principales des sacrés canons et des lois civiles. Ainsi, sous la lettre Γ, formant la troisième section, on trouve les dispositions relatives au mariage, περὶ γάμου, aux femmes, περὶ γυναικῶν, etc. En général, ces titres commencent par les dispositions du droit canonique et se terminent, sous la rubrique de νόμοι πολιτικοί, par des extraits plus ou moins importants du droit civil; toutefois, quelques titres sont exclusivement composés de droit canonique, d'autres de droit civil seulement. Les extraits du droit civil sont le plus souvent transcrits sans indication d'origine, en sorte qu'il est fort difficile de déterminer les sources mises en œuvre par Blastarès. On voit pourtant par la préface que notre auteur a fait usage du Nomocanon de 883. Cette préface a été écrite « l'an quarante-trois, après six milliades d'années et huit centaines », c'est-à-dire en 6843, date correspondant à l'an 1335 de notre ère.

Connu d'abord en Occident par un fragment publié par Antoine Augustin à la suite de la préface à sa *Collectio constitutionum græcarum*, in-8°, Lérida, 1567, le *Syntagma* de Blastarès a été entièrement édité par Beveridge dans son *Synodicon*, t. II, p. 1-272. Avant cet éditeur, Goar, Cotelier et Joly avaient songé à publier l'ouvrage; leurs travaux préparatoires ont profité aux athéniens Rhalli et Potli, Σύνταγμα τῶν κανόνων, t. VI. C'est le texte grec de l'édition athénienne que l'on retrouve dans Migne, avec la traduction de Beveridge considérablement amendée, *P. G.*, t. CXLIV, col. 959-1400; t. CXLV, col. 9-212. Les *Quæstiones et causæ matrimoniales*, imprimées, sous le nom du moine Matthieu, dans le *Jus Gr. Rom.* de Lowenklau, t. II, p. 478-518, *P. G.*, t. CXIX, col. 1225-1297, ne sont que des extraits du *Syntagma* appartenant aux lettres B, περὶ τῶν βαθμῶν, c. VIII, IX, et Γ, περὶ γάμου, c. II, IV, IX, XI, XIV, XV, XIX.

Bien autrement grande a été la fortune du *Syntagma* chez les peuples slaves. Traduit en serbe dès son apparition, en bulgare au XVIe siècle, en russe au XVIIe, son influence sur la législation de ces divers peuples a été considérable. Le code serbe du roi Douchan (1349) avait pour complément un abrégé du *Syntagma*, d'où les dispositions purement religieuses ont été exclues, mais les lois civiles fidèlement conservées, toutes les fois qu'elles étaient en rapport avec les conditions sociales du peuple serbe; Douchan n'a fait que recueillir dans son code les lois spéciales à sa patrie; c'est le *Syntagma* abrégé qui lui a fourni les dispositions législatives d'un caractère général. Sur les traductions slaves du *Syntagma* et sur ses rapports avec l'œuvre de Douchan, voir T. Florinsky, *Pamiatniki zakonodatelnoii diatelnosti Douchana*, in-8°, Kiev, 1888, p. 293-447, et p. 95-203 de l'appendice.

Tous les manuscrits du *Syntagma*, sauf de très rares exceptions, se terminent par un recueil comprenant les pièces suivantes, également rédigées par Blastarès : 1° *Carmen duplex* [illegible]

et aulæ C. P., publié par J. Goar à la suite de Codinus, *P. G.*, t. CLVII, col. 129, et par Beveridge à la suite de Blastarès; 2° *Synopsis nomocanonis Joannis Nesteutæ*; 3° *Synopsis Nicetæ responsorum ad interrogationes episcopi Constantini*; 4° *Synopsis canonum Nicephori patriarchæ*; 5° *Ex responsis Joannis episcopi Citri capita viginti quatuor*. Blastarès, on le voit, était né abréviateur.

On a pourtant de lui des ouvrages originaux d'assez longue haleine. Tels sont : 1° Ἔλεγχος τῆς πλάνης τῶν Λατίνων, conservé dans un grand nombre de mss., entre autres dans les n°s 668, 678, 697, 710 d'Iviron, et dont le patriarche Dosithée a publié trois chapitres du livre II dans son Τόμος καταλλαγῆς, in-fol., Jassi, 1692, p. 441-456; 2° un opuscule sur la *Procession du Saint-Esprit*, adressé à l'oncle de l'empereur, Σύργη Τελεζιντάω (= Sire Guy de Lusignan), et conservé dans le Mosq. synod. 208 et les Patm. σκη' et χξθ'; 3° un traité sur les *Azymes*, souvent mentionné par Allatius et contenu dans le Mosq. synod. 150; 4° un opuscule sur les *Colybes*, conservé dans le Barocc. 63; 5° un traité *Contre les juifs*, attribué généralement à Matthieu Cantacuzène, mais qui semble bien appartenir à Matthieu Blastarès, Krumbacher, *Gesch. der byz. Liter.*, 2° édit., p. 110; 6° un *Abrégé de rhétorique*, contenu dans le Paris. 2830, fol. 201-216, cf. Krumbacher, *op. cit.*, p. 451; 7° *Contre les disciples de Barlaam*, opuscule renfermé dans le ms. d'Iviron 1319, n. 137.

Fabricius, *Biblioth. græca*, édit. Harles, t. XI, *P. G.*, t. CXLIV, col. 954-958; Mortreuil, *Histoire du droit byzantin*, t. III, p. 457-461, 494; Heimbach, *Græch. Röm. Recht*, dans l'Encyclopédie de Ersch et Gruber, t. LXXXVI, p. 467-470; A. Demetracopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, in-8°, Leipzig, 1872, p. 70, 71.

L. PETIT.

BLOMENVENNA Pierre, auteur ascétique de l'ordre des chartreux, naquit le 30 septembre à Leyde, en 1466, et mourut à Cologne, 1536, après quarante ans de vie religieuse passés dans la chartreuse de cette ville, laissant la réputation d'un saint. Il avait fait sa profession religieuse le 7 mars 1490 et avait été nommé prieur en 1506. La plus grande partie de ses œuvres, les titres seuls en font foi, traitent exclusivement de mysticisme. Quelques-unes, cependant, sont consacrées à la polémique. On cite communément, dans la première catégorie, l'*Enchiridion sacerdotum*, sorte de *Somme eucharistique* destinée aux prêtres pour la célébration des saints mystères, in-8°, Cologne, 1532; un traité *De bonitate divina* en 4 livres, Cologne, 1538, un *Directorium contemplativorum*, in-8°, Cologne, 1527, pour les aspirants à la perfection. Ses écrits de controverse les plus connus sont : *Candela evangelica*, Cologne, 1526; *Assertio purgatorii*, in-12, Cologne, 1534; *De auctoritate Ecclesiæ*, Cologne, 1535, *Contra anabaptistas*, 1535; *De vario modo adorandi Deum, sanctos et eorum imagines*, 1535. Il avait aussi édité plusieurs ouvrages de Denys le Chartreux.

Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739, t. II, col. 955-956; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1822, t. V, p. 76; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1899, t. IV, col. 1149; *Kirchenlexikon*, 2° édit., 1883, t. II, col. 921-923.

C. TOUSSAINT.

BLYSSEM Henri, jésuite allemand, né en 1526 à Cologne ou à Bonn, admis dans la Compagnie de Jésus à Rome, où il fut créé docteur aux applaudissements du Collège romain. A peine âgé de vingt-cinq ans, il fut envoyé par saint Ignace en Bohême avec onze autres religieux pour arrêter l'hérésie et soutenir des discussions publiques contre les disciples de Luther et de Jean Huss. En 1556, il devient professeur de théologie et d'hébreu au collège de Prague et publie, à la suite d'une longue série de controverses, un recueil de thèses, *De ciborum delectu atque jejunio*, in-4°, Prague, 1559. Recteur du collège de Prague en 1561, il fait chaque dimanche, à la requête du chapitre, un cours de polémique et de cas de conscience, auquel assistent l'élite de la noblesse et tout le clergé. En 1570, nommé recteur du collège de Graz, il poursuit plus vivement son œuvre de conférences théologiques. Jacques Heerbrand cherche en vain à réfuter sa doctrine sur l'Église. Blyssem publie à son tour la défense de ses thèses : *Defensio assertionum theologicarum de vera et sacrosancta Christi, quam habet in terris, Ecclesia militante*, in-4°, Ingolstadt, 1577. Devenu provincial d'Autriche et de Bohême, en 1578, il n'interrompt point pour cela ses travaux de controverse et publie enfin son principal ouvrage : *De uno geminoque sacræ eucharistiæ synaxeos salubriter percipiendæ ritu ac usu*, in-4°, Ingolstadt, 1585. Il mourut à Graz, le 24 avril 1586, laissant inachevée une traduction de la Bible sur l'hébreu.

Orlandini, *Historia Soc. Jesu*, in-fol., Rome, 1614, l. XII, n. 8, p. 283; l. XVI, n. 2, p. 396; Socher, *Historia provinciæ Austriæ Soc. Jesu*, in-fol., Vienne, 1740, l. VIII, n. 22, p. 320; Schmidl, *Historia Soc. Jesu provinciæ Bohemiæ*, in-fol., Prague, 1747, l. II, n. 112, t. I, p. 536 sq.; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. I, col. 1550; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 70.

P. BERNARD.

BODIN Jean, jurisconsulte français, le fondateur de la politique comme science, né à Angers, l'an 1530, fit ses études de droit à Toulouse, fut avocat au parlement de Paris et procureur du roi, s'est acquis une certaine célébrité par des ouvrages plus ou moins ouvertement hostiles à la religion catholique. On a de lui : 1° *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, in-4°, Paris, 1566, où on trouve pour la première fois les règles de la philosophie de l'histoire; 2° un traité de la *République*, en six livres, in-fol., Paris, 1576, mis en latin par l'auteur lui-même en 1584, souvent réédité et traduit dans presque toutes les langues de l'Europe. On a parfois comparé ce livre à *L'esprit des lois;* Montesquieu y a puisé sa théorie des climats, et l'université de Cambridge en a, pendant quelque temps, professé les doctrines. Les erreurs et les attaques ingénieuses, qu'il renferme contre le christianisme, ont été réfutées par le Père Possevin et par plusieurs autres apologistes de la fin du XVIe siècle; 3° la *Démonomanie*, ou *Traité des sorciers*, in-4°, Paris, 1578, 1580, 1587, 1593, 1604, curieux mélange de superstition et d'incrédulité; 4° *Universæ naturæ theatrum*, in-8°, Lyon, 1596; trad. franç. par Fougerolles, 1598; 5° *Heptaplomeres* ou *Colloquium de rerum sublimium abditis*, œuvre restée longtemps manuscrite et enfin publiée par Guhrauer à Berlin, 1840. Elle est généralement plus connue sous le nom de *Naturalisme de Bodin* et savamment convaincue d'ignorance et de mauvaise foi par l'illustre Huet, évêque d'Avranches, dans sa *Démonstration évangélique*. Bodin mourut de la peste, à Laon, en 1596. Ses livres donnent l'impression d'un esprit bizarre, superficiel et inconstant. Ils ont été tous mis à l'Index. L'*Universæ naturæ theatrum*, condamné par décret du 14 août 1628, figure encore dans l'édition de 1900.

Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Paris, 1820, t. III, p. 506-523; Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1845, t. II, p. 248; Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1868, t. I, p. 305; H. Baudrillart, *J. Bodin et son temps. Tableau des théories politiques et des idées économiques au XVIe siècle*, in-8°, Paris, 1853.

C. TOUSSAINT.

1. BOÈCE. — I. Vie. II. Ouvrages. III. Influence.

I. VIE. — Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius ou Boetius naquit à Rome vers 470-480; il appartenait à la famille illustre des Anicii, qui, depuis Constantin, était chrétienne, et nul doute qu'il n'ait fait lui-même, quoi qu'on en ait dit, profession de catholicisme. Bosisio, *Sul cattolicismo di Boezio*, Pavie, 1867; Aschbach, *Die Anicier und die römische Dichterin Proba*, Vienne, 1870; Prietzel, *Boethius und seine Stellung*

zum Christenthume (Progr.), Lebau, 1879; G. Boissier, *Le christianisme de Boèce* (extrait du *Journal des savants*), Paris, 1889; Semeria, *Il cristianesimo di Sev. Boezio rivendicato,* Rome, 1900. Orphelin de bonne heure, Boèce reçut dans Athènes une excellente éducation littéraire et s'imprégna surtout de la philosophie grecque en même temps que des autres sciences qui s'y rattachaient et y préparaient, arithmétique, géométrie, musique, astronomie. De retour à Rome, son étonnante érudition, la noblesse de sa race et le charme de ses qualités personnelles lui valurent, avec l'estime, la faveur particulière du roi des Ostrogoths, Théodoric le Grand. En 510, Boèce devenait consul; en 522, il était nommé *maître du palais* et voyait ses deux fils élevés, à la fleur de l'âge, aux honneurs du consulat.

Mais l'heure des orages et des souffrances allait sonner. L'arien Théodoric, ému et inquiet des relations amicales que l'empereur d'Orient, Justin I[er], nouait avec le pape Jean I[er], l'intime ami de Boèce, redoubla de rigueurs contre ses sujets catholiques. La hardiesse et le zèle que déploya « le dernier Romain » dans sa défense du sénateur Albinus, prévenu de haute trahison, hâtèrent sa perte. Boèce fut accusé à son tour d'intelligence avec la cour byzantine, accusé en outre, naturellement, de magie. Théodoric, prêtant l'oreille à la calomnie, le fit emprisonner, sans l'entendre, à Pavie, très probablement dans la seconde moitié de l'an 524. La condamnation à mort et l'exécution suivirent de près, celle-ci au milieu de supplices atroces. La disgrâce et la ruine de Boèce n'avaient, à l'en croire, qu'un caractère politique. Toutefois, depuis le VIII[e] siècle, soit que l'on eût identifié Boèce avec un évêque africain du même nom et du même temps, relégué pour sa foi en Sardaigne, voir Jourdain, *Excursions historiques et philosophiques à travers le moyen âge,* Paris, 1888, p. 1-27, — conjecture après tout peu vraisemblable; soit plutôt qu'entre la mort de Boèce et la persécution dont le pape Jean I[er] fut la victime, on eût vu bien autre chose qu'une simple coïncidence, voir la *Chronique* de saint Adon, *P. L.*, t. CXXIII, col. 107; cf. C. Cipolla, *Per la storia del processo di Boezio*, Rome, 1900, Pavie, Brescia et quelques diocèses de l'Italie vénérèrent Boèce comme un martyr. La S. C. des Rites a confirmé ce culte pour Pavie par un décret du 15 décembre 1883. Voir *Analecta juris pontificii*, 1884, t. XXIII, col. 629-630.

II. OUVRAGES. — Esprit encyclopédique, théologien, philosophe, savant et poète en même temps qu'homme d'État, Boèce n'a pas accompli la tâche dont il avait rêvé, l'explication d'Aristote et de Platon avec la conciliation de leurs deux systèmes; sa vie n'a pas suffi à ce vaste dessein. Il nous a pourtant laissé nombre d'ouvrages, que l'on peut diviser en trois classes : 1° opuscules théologiques; 2° œuvres philosophiques; 3° œuvres scientifiques.

1° Les *opuscules théologiques,* qui vont en général à formuler les dogmes chrétiens dans le langage de la philosophie, à nous donner des mystères de la foi une idée ou conception rationnelle, sont au nombre de cinq. Le premier, *De sancta Trinitate*, *P. L.*, t. LXIV, col. 1247-1256, établit, en s'inspirant de saint Augustin, l'unité de la nature des trois personnes divines. Le second, dédié au futur pape Jean I[er], étudie rapidement le rapport des trois personnes divines à la nature de Dieu : *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter prædicentur. P. L., ibid.*, col. 1299-1302. Le troisième, *Quomodo substantiæ in eo quod sint bonæ sint, cum non sint substantialia bona, P. L., ibid.*, col. 1311-1314, est dédié pareillement au futur pape Jean I[er]. Le quatrième, *De fide catholica* ou *Brevis fidei christianæ complexio, P. L., ibid.*, col. 1333-1338, esquisse à grands traits les dogmes fondamentaux du christianisme, trinité, création, chute originelle, incarnation, rédemption, et indique les deux sources de la vérité catholique, la tradition et l'Écriture. Le cinquième, *Liber contra Eutychen et Nestorium, P. L., ibid.*, col. 1337-1354, le plus étendu de tous et au fond le plus important, assoit le dogme catholique sur la réfutation de l'hérésie de Nestorius et de celle d'Eutychès.

L'authenticité, longtemps controversée, de ces opuscules ou du moins de quelques-uns d'eux, ne semble plus être en question. Car, en 1877, M. Alfred Holder a retrouvé dans la bibliothèque de Carlsruhe un extrait authentique d'un petit écrit, aujourd'hui perdu, de Cassiodore, où celui-ci, parlant de Boèce, parle aussi de ses œuvres théologiques : *Scripsit librum de sancta Trinitate et capita quædam dogmatica et librum contra Nestorium.* Voir Usener, *Anecdoton Holderi,* Leipzig, 1877, c. IV. Certains critiques ont néanmoins persisté, faute apparemment d'une mention plus explicite, à tenir le *De fide catholica* pour apocryphe, en s'appuyant, d'une part, sur les nuances d'idées entre cet opuscule et le *Liber contra Nestorium,* de l'autre, sur le silence de quelques manuscrits. E. K. Rand, *Der dem Boethius zugeschriebene Tr. de fide catholica*, Leipzig, 1901, attribue ce traité à Jean Diacre. Mais, à côté des manuscrits dans lesquels le *De fide* ne figure pas, du moins sous le nom de son auteur, combien d'autres, qui restituent l'opuscule à Boèce! Et, quant aux nuances d'idées que l'on fait ressortir dans les jugements sur Nestorius et Eutychès, outre que l'étude du contexte les adoucit beaucoup, serait-il impossible ou seulement étrange que Boèce eût acquis progressivement des deux hérésies une connaissance plus complète et plus précise! Cf. Bosisio, *Sull' autenticita delle opere teologiche di A. M. T. S. Boezio,* Pavie, 1869.

2° Les *ouvrages philosophiques* sont de trois sortes : 1. Traductions latines des traités de logique d'Aristote et de l'*Isagoge* de Porphyre. — 2. Commentaires, presque tous savants et pénétrants, sur les *Catégories* du Stagyrite, *P. L.*, t. LXIV, col. 159-294, et sur le traité de l'*Interprétation,* voir Meiser, *A. M. S. Boethii commentarii in librum Aristotelis περὶ ἑρμηνείας*, 2 vol., Leipzig, 1877-1880; sur les deux versions de l'*Isagoge* de Porphyre, l'une par Marius Victorinus, l'autre par Boèce lui-même, *P. L.*, t. LXIV, col. 1-158, sur les *Topiques* de Cicéron, voir Th. Stangl, *Boethiana vel Boethii commentariorum in Ciceronis Topica emendationes*, Gotha, 1882. Le commentaire des *Topiques* de Cicéron ne nous est parvenu que mutilé, celui des *Topiques* d'Aristote a disparu. — 3. Traités originaux sur le syllogisme catégorique, le syllogisme hypothétique, la division, les différences topiques, *P. L.*, t. LXIV, col. 761-891. Le traité de la *Definition*, égaré parmi les œuvres de Boèce sur la logique, *P. L.*, *ibid.*, col. 891-910, paraît être de Marius Victorinus. Voir Usener, *op. cit.*, p. 59-66.

Mais, bien au-dessus de tous ces travaux, le grand ouvrage de cette classe est la *Consolation de la philosophie,* que Boèce composa dans son cachot, Nuremberg, 1473; in-64, Douai, 1616, Leyde, 1668, 1671 (avec les écrits théologiques); *P. L.*, t. LXIII, col. 547-862; édit. Obbarius, Iéna, 1843; édit. Peiper, Leipzig, 1871. La beauté du style, malgré les traces inévitables du goût de l'époque, la variété et la vie que la forme du dialogue répand partout, l'heureux mélange dè la prose et des vers, ajoutent au charme de la composition et font des cinq livres de l'ouvrage une œuvre entièrement à part. Pensée et langage, tout s'inspire d'un néoplatonisme amendé de certaines idées péripatéticiennes, avec une teinte de stoïcisme où se reflètent le caractère personnel de Boèce et ses lectures des philosophes romains. Pas un mot de Jésus-Christ non plus que des apôtres et des Pères, pas une citation des Livres saints; l'auteur ne se réclame que de la philosophie. On aurait tort toutefois d'en conclure, avec Obbarius, avec Ch.

Jourdain, *op. cit.*, etc., que Boèce n'était pas chrétien, ou du moins ne l'était que de nom. La *Consolation de la philosophie* n'est pas du tout une confession de l'écrivain, le miroir fidèle de sa vie morale; c'est un des très rares échantillons de cette littérature parénétique de l'antiquité, qui tenait dans la vie une place fort importante et qui devait avoir pour Boèce, du fait de son éducation et de ses goûts, un particulier attrait. Il s'en faut pourtant que ce soit, d'une manière absolue, un livre païen; il est tout empreint au contraire de christianisme. Boèce n'y parle pas de nos dogmes en termes exprès; mais on sent qu'il les présuppose. Il n'y a rien dans son œuvre qui ne soit conforme à la morale chrétienne, rien dans ses paroles et son ton qui ne trahisse la foi vive et profonde du chrétien. A. Engelbrecht, *Die « Consolatio philosophiæ » des Boethius; Beobachtungen über den Stil des Autors und die Ueberlieferung seines Werkes*, in-8°, Vienne, 1902.

3° Les *œuvres scientifiques* se bornent à deux traités, l'un en cinq livres *Sur la musique*, l'autre en deux livres *De institutione arithmetica*, *P. L.*, t. LXIII, col. 1079-1300. Cf. édit. Friedlein, Leipzig, 1867; G. Schepss, *Zu den mathematisch-musikalischen Werken des Boethius*, dans *Abhandlungen aus dem Gebiet der klassischen Altertums-Wissenschaft*, publiées par W. v. Christ, Munich, 1891, p. 107-113. Boèce avait écrit une *Géométrie;* mais l'authenticité de la *Géométrie* qui porte son nom est des plus suspectes, et la renommée littéraire de Boèce n'y perd rien. D'après Cassiodore, *Var.*, l. I, epist. XLV, *P. L.*, t. LXIX, col. 539, Boèce avait aussi traduit un ouvrage de Ptolémée sur l'astronomie et un ouvrage d'Archimède sur la mécanique. De ces deux versions, il ne nous est rien resté.

III. INFLUENCE. — Très peu d'écrivains se sont survécu dans leurs ouvrages autant que Boèce et ont exercé sur les siècles suivants une influence égale à la sienne. Esprit et méthode, les opuscules de théologie présagent et préparent les travaux des scolastiques; car, en acceptant le dogme, ils vont, non pas à le comprendre, mais à le prouver aux yeux de la raison; la foi y cherche l'intelligence, et, d'autre part, les avantages que la philosophie retire de la révélation en ressortent nettement. Telles des définitions théologiques de Boèce, notamment celle de l'éternité, que s'est appropriée saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. X, a. 1, et plus encore celles de la nature et de la personne, *P. L.*, t. LXIV, col. 1341, 1342, sont devenues classiques. Pierre Lombard, dans son *Livre des Sentences*, a emprunté plus d'un texte à Boèce. Dès le IXe et le Xe siècle, témoins les manuscrits, les opuscules qui nous occupent ont trouvé des interprètes. Les commentaires de Gilbert de la Porrée, *P. L.*, t. LXIV, col. 1254-1412, de Geoffroy d'Auxerre et de saint Thomas d'Aquin seront dans la suite imprimés. Voir col. 834-835.

Plus générale et plus profonde fut l'influence des ouvrages philosophiques. Boèce est, sans contredit, après Aristote, la plus grande autorité philosophique du moyen âge. Tout ce que le moyen âge, avant la seconde moitié du XIIe siècle, avait connu d'Aristote, il l'avait lu dans Boèce; c'est de l'habile interprète de la logique péripatéticienne que la scolastique a tout reçu, langue et méthode; c'est l'interprète de Porphyre qui a donné le branle aux longues et ardentes querelles du réalisme et du nominalisme. La vogue et l'influence de la *Consolation* en particulier dépassent toute idée. Aucun ouvrage peut-être n'a provoqué à travers le moyen âge plus de traductions, de commentaires, d'imitations. Leibnitz même au XVIIe siècle composera des deux premiers livres un abrégé pour son propre usage. Voir Foucher de Careil, *Lettres et opuscules inédits de Leibnitz*, Paris, 1864, p. 265 sq. Depuis Asser, le maître du roi Alfred, vers la fin du IXe siècle, jusqu'à Murmellius, dans les premières années du XVIe siècle, la *Consolation de la philosophie* a été traduite, commentée ou imitée dans la plupart des langues de l'Europe : en anglo-saxon par Alfred le Grand; en provençal, au Xe siècle, par un poète inconnu; en allemand par le moine Notker, de l'abbaye de Saint-Gall, voir P. Piper, *Die Schriften Notkers und seiner Schule*, Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. I, p. 1-588; en français, au XIIIe et au XIVe siècle, par Jean de Meung, Renaud de Louhans, peut-être Charles d'Orléans, et des interprètes anonymes; en italien, en espagnol, en flamand, par nombre d'interprètes; en grec, vers le milieu du XIVe siècle, par un moine de Constantinople, Maxime Planude. La bibliothèque Vaticane en possède aussi une version hébraïque; de nos jours, M. Octave Cottreau en a publié une traduction française très soignée et très exacte, Paris, 1889. Aux traductions en langue vulgaire, il faut ajouter nombre de commentaires latins, les uns déjà publiés, les autres encore inédits, et tous en général médiocres. Voir Jourdain, *op. cit.*, p. 28-69. Parmi les imitations, la *Consolation de la théologie*, que Gerson, réfugié dans les montagnes de la Bavière, écrivit en 1418-1419, mérite le premier rang. Voir Di Giovanni, *Severino Boetio filosofo e i suoi imitatori*, Palerme, 1880.

Les ouvrages scientifiques de Boèce ont également servi, pour leur part, à l'éducation du moyen âge. C'est sur le traité de la *Musique* principalement qu'Hucbald, au Xe siècle, appuie sa théorie de l'harmonie.

Il a paru des éditions complètes de Boèce à Venise en 1492, 1499, 1556, à Bâle, en 1546 et 1570. L'édition de Migne, *P. L.*, t. LXIII, col. 537 sq.; t. LXIV, de toutes la plus complète, contient à la fois l'apocryphe et l'authentique.

Gervaise, *Histoire de Boèce*, Paris, 1715. *P. L.*, t. LXIV, col. 1411 sq.; G. Baur, *De A. M. S. Boethio christianæ doctrinæ assertore*, Darmstadt, 1841; Suttner, *Boethius, der letzte Römer* (Progr.), Eichstædt, 1852; Fr. Nitzsch, *Das System des Boethius und die ihm zugeschrieben theologischen Schriften*, Berlin, 1860; L. Biraghi, *Boetio filosofo, teologo, martire Calvenzana milanese*, Milan, 1865; Bourquard, *De A. M. S. Boetio christiano viro, philosopho ac theologo*, Paris, 1887; G. Bednarz, *De universo orationis colore et syntaxi Boethii*, *Pars I*, Breslau, 1883; Id., *De syntaxi Boethi*, *Particula I*, Striegau, 1892 (Progr.); Ebert, *Hist. générale de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. franç., Paris, 1883, t. I, p. 516-529; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. III, p. 156-164; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit. Inspruck, 1903, t. I, col. 459-462.

P. GODET.

2. BOÈCE DE DACIE. — I. Identification. II. Biographie. III. Œuvres.

I. IDENTIFICATION. — Le catalogue des écrivains de l'ordre des frères prêcheurs, dû aux recherches de Bernard Gui, au commencement du XIVe siècle, cite treize ouvrages de philosophie aristotélicienne composés par un *Boetius natione Dacus* (cf. Denifle, *Archiv für Litt. und Kirchengeschichte*, t. II, p. 230) qui, si l'on en croit Jean Meyer, chroniqueur dominicain du XVe siècle, aurait été docteur en théologie. Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. I, p. 640, 734, le place en 1354, mais attribue la plupart des ouvrages mentionnés plus haut à un anonyme. Jourdain, *Recherches critiques sur les anciennes traductions d'Aristote*, p. 57, 400, et Cousin, *Journal des savants*, 1848, p. 232, voient dans Boèce de Dacie le traducteur des livres *De l'âme* et de *La métaphysique* d'Aristote cité par saint Thomas d'Aquin. Le premier qui ait réussi à donner quelque chose, sinon de complet — il reste presque tout à découvrir de la vie de notre personnage — du moins de précis et de certain sur Boèce de Dacie, est Hauréau, *Un des hérétiques condamnés à Paris en 1277*, dans le *Journal des savants*, 1886, p. 167-183; *Boetius, maître ès arts à Paris*, dans *Hist. litt. de la France*, 1888, t. XXX, p. 270. On sait (voir AVERROÏSME, t. I, col. 2632-2634) les troubles causés dans l'université de Paris au XIIIe siècle par l'enseignement averroïste de certains maîtres de la faculté des arts. L'an 1277, le quatrième dimanche de carême, qui

tombait le 7 mars, l'évêque de Paris, Étienne Tempier condamnait en synode, solennellement, 219 propositions. Elles étaient extraites pour la plupart des cahiers de divers régents ès arts. Longtemps on a ignoré le nom de ces régents. Aujourd'hui la lumière commence à venir. Déjà Siger de Brabant, l'un d'eux, est bien connu. Voir AVERROÏSME, t. I, col. 2636-2637, et SIGER DE BRABANT. Or un volume de la Sorbonne, Bibl. nat., lat. 16533, fol. 60, à la suite du texte des articles condamnés, porte cette mention : *Principalis assertor istorum articulorum fuit quidam clericus Betus appellatus.* Un signe d'abréviation placé sur l'*e* de Betus et les recherches d'Hauréau montrent qu'il faut lire *Boetius*. Une autre copie de la sentence de 1277, Bibl. nat., lat. 4391, fol. 68, qui date probablement de la fin du XIIIe siècle, dit : *contra Segerum et Boetium hereticos.* Enfin la réfutation des propositions condamnées, composée en 1297 ou 1298 par Raymond Lull, est intitulée en 1311, dans un catalogue de ses œuvres : *Liber contra errores Boetii et Sigerii.* Bibl. nat., lat. 15450, fol. 80. Mais c'est surtout au P. Mandonnet, dans son excellente et en la plupart des points définitive étude sur *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle,* que nous devons le peu que l'histoire est aujourd'hui à même d'affirmer sur le complice philosophique de Siger.

II. BIOGRAPHIE. — Boèce de Dacie ou le Dace est antérieur à l'année 1354 que lui assigne Échard, puisqu'en 1277 il est déjà maître ès arts assez ancien pour avoir fait école, et, observe Hauréau, au sujet de sa condamnation, assez jeune aussi cependant : car « les témérités qui ont de telles suites, c'est ordinairement la jeunesse qui les fait commettre ». *Hist. litt. de la France,* t. XXX, p. 272. Il n'est pas docteur en théologie de l'ordre des frères prêcheurs : « Nous possédons un catalogue complet et très précis des maîtres en théologie dominicains dû à Bernard Gui, et Boèce de Dacie n'y paraît pas. » Mandonnet, *op. cit.,* p. CCXL. Il n'est pas dominicain. Il appartient à la faculté des arts, où les dominicains et en général les religieux n'enseignaient pas. Il n'est donc pas religieux non plus. Du reste Peckham nous dit que Siger et lui étaient séculiers. Mandonnet, p. CXVI. Il n'est même ni prêtre, ni théologien, il est simple clerc séculier dans la hiérarchie, et scientifiquement il est exclusivement philosophe. « L'enseignement au temps dont nous parlons était aux mains de l'Église, et par conséquent donné par des clercs. Ceux-ci, après s'être livrés plus ou moins longtemps à la profession des arts libéraux, finissaient toujours, semble-t-il, par arriver à la prêtrise et à l'enseignement de la théologie. Siger et Boèce firent exception à la règle, par suite des événements de 1277 qui brisèrent subitement leur carrière ecclésiastique et ne leur permirent pas d'aller plus loin. Ils durent donc à ces circonstances exceptionnelles de demeurer de simples philosophes. » Mandonnet, p. CCCXV. Boèce enseigne à Paris à la faculté des arts. Nous avons dit, dans l'article AVERROÏSME, t. I, col. 2632-2634, l'agitation qui régnait alors dans la grande université parisienne. Boèce, quoique moins influent que Siger, est sûrement un des auteurs des troubles par son enseignement, puisque les propositions condamnées sont spécialement indiquées comme soutenues par lui et extraites de ses cahiers. Probablement aussi, ses intrigues entretiennent et augmentent l'agitation, puisqu'il est l'objet de poursuites spéciales avec Siger. Quelle part précise eut-il dans les faits qui compromirent alors l'existence de l'université ? Nous ne le savons pas.

Quoi qu'il en soit, frappé par la condamnation du 7 mars 1277, il ne dut pas se soumettre immédiatement. Prit-il la fuite comme Siger de Brabant et fut-il cité comme lui à comparaître devant le grand inquisiteur de France ? On l'ignore. Ce qu'on sait, c'est qu'il quitta la France et périt misérablement au delà des monts. Peckham l'atteste dans un passage que l'on doit appliquer à Siger de Brabant et à Boèce de Dacie : *Nec eam opinionem de unitate formæ credimus a religiosis personis, sed sæcularibus quibusdam duxisse originem, cujus duo præcipui defensores vel forsitan inventores miserabiliter dicuntur conclusisse dies suos in partibus transalpinis, cum tamen non essent de illis partibus oriundi. Registrum epistolarum Joannis Peckham,* édit. Martin, t. III, p. 847, dans Mandonnet, p. CCLXX. Siger et Boèce avaient comparu en cour de Rome à la suite de la condamnation. Ils avaient été l'objet d'un procès en règle. Leur doctrine avait été examinée et jugée hérétique. Mais, soit parce qu'à côté d'une philosophie hérétique ils protestaient de leur fidélité à l'Église et à ses dogmes, soit parce qu'ils abjurèrent, ils n'avaient pas été condamnés à mort, ils avaient été soumis à la peine des hérétiques qui abjuraient, c'est-à-dire à la détention perpétuelle. Ils moururent donc en prison, Siger sous le fer d'un fou furieux. Quant aux détails de la mort de Boèce, on les ignore. On sait seulement qu'il n'était plus en 1284.

III. ŒUVRES. — Elles comprennent un commentaire sur les *Topiques* d'Aristote (Bib. nat., lat. 16170) et un traité intitulé dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale (lat. 14876) : *Commentum magistri Boetii super majus volumen Prisciani* et qui n'est autre qu'une grammaire divisée en deux parties, dont la première traite des signes en général, *de modis significandi* (d'où le nom parfois donné à cette œuvre) et la seconde des parties du discours. Dans le manuscrit 509 de la bibliothèque de Bruges on trouve des questions sur les *Premiers et seconds analytiques,* et neuf *Sophismata,* ou exercices pratiques de sophistique. Le commentaire sur les *Topiques* renvoie à deux ouvrages, le premier sur la *Métaphysique,* et le second qu'il désigne sous le nom de *Questiones elenchorum* ou *ars sophistica.* Il y avait encore un livre *De animalibus* auquel l'auteur fait allusion dans sa grammaire. Fit-il d'autres ouvrages ? C'est probable et il est vraisemblable qu'on peut accepter comme de lui la liste suivante des ouvrages attribués par Bernard Gui à un *Boetius natione Dacus* : *Fr. Boetius natione Dacus, scripsit* [1°] *libros de modis significandi.* [2°] *Item questiones super topica Aristotelis.* [3°] *Item super librum physicorum questiones.* [4°] *Item questiones super de celo et mundo.* [5°] *Item questiones super librum de anima.* [6°] *Item questiones super de generatione et corruptione.* [7°] *Item questiones super de sensu et sensato.* [8°] *Item questiones super de sompno et vigilia.* [9°] *Item questiones super de longitudine et brevitate vite.* [10°] *Item questiones super de memoria et reminiscentia.* [11°] *Item questiones super de morte et vita.* [12°] *Item questiones super de plantis et vegetabilibus.* [13°] *Item librum de eternitate mundi.* Denifle, *Archiv. für Litt. und Kirchengeschichte,* t. II, p. 230.

On le voit, il se serait donné exclusivement à des *questions* relatives aux traités d'Aristote. Mais il aurait commenté à peu près toute l'œuvre du Stagyrite. Quant à en faire un traducteur des livres d'Aristote, il y faut renoncer, et les traductions qui lui ont été attribuées sont dues à la plume de l'ancien Boèce, Manlius Severus Boethius. Voir Hauréau et Mandonnet, *op. cit.*

A. CHOLLET.

BŒHME Jacques, visionnaire luthérien, surnommé le *Philosophe teutonique,* fondateur de la secte des *behmistes*. Né en 1575 à Seidenberg en Lusace, il exerça le métier de cordonnier à Görlitz ; dès son enfance il montra une grande exaltation mystique, prétendit avoir eu des extases, et se crut appelé à une mission nouvelle. Il publia en 1612 *Aurora oder die Morgenröthe im Aufgang,* où il prétendait dévoiler sur Dieu et le monde des mystères jusqu'alors impénétrés. Ce livre fut jugé hérétique par le pasteur de Görlitz, Grégoire Richter, et

Bœhme cessa d'écrire. Mais, cinq ans après, il publia en copies manuscrites de nouveaux traités : *Theosophische Briefe*, 1618 ; *Drei Principien göttlichen Wesens*, etc., où il reprenait ses explications mystiques touchant l'essence divine, la pénitence, la prédestination ; le tout parut sous le nom de *Weg zu Christo*, 1623. Le pasteur de Görlitz ayant continué de persécuter Bœhme à cause des erreurs de ces écrits, celui-ci alla habiter à Dresde, puis en Silésie ; il avait abandonné son métier et vivait soutenu par ses parents et ses admirateurs. Il revint mourir à Görlitz, le 21 novembre 1624.

Les écrits de Bœhme, qui semblent inspirés de Paracelse, sont très obscurs, pleins de visions ; leur vocabulaire est rempli de termes mystiques ou empruntés à l'alchimie et à l'astrologie. Troublé par les discussions sur la grâce entre luthériens et calvinistes, il a voulu pénétrer les problèmes les plus mystérieux concernant la divinité, la nature, l'homme, et pour rendre les idées personnelles qu'ils lui inspiraient, il a employé les formules les plus étranges. Toujours il s'est efforcé d'appuyer ses théories par des interprétations symboliques de l'Écriture sainte, se disant lui-même illuminé par le Saint-Esprit. Le fond de sa doctrine est ramené par les uns au panthéisme, par les autres, au dualisme ; on y a vu aussi une conciliation de l'idéalisme et du réalisme. Les idées du philosophe Schelling s'en rapprochent le plus. Dieu serait la matière même de l'univers ; il n'est pas distinct du monde ; il s'est engendré en créant la nature éternelle, et a ainsi manifesté ses attributs essentiels, tels que son intelligence et sa puissance infinies. Mais si on le considérait en lui-même hors de la matière, on ne pourrait le définir, car il n'est ni bon, ni mauvais, il n'aime et ne désire rien ; c'est un être inconscient, indifférent, immobile et impénétrable, sans commencement ni fin ; tel quel, il constitue pourtant l'essence suprême de la Divinité, et c'est Dieu le Père. Le Fils, c'est la volonté divine tendant à se connaître par le Verbe, c'est-à-dire l'éternelle sagesse, la lumière ; se voyant dans sa perfection, elle éprouve pour elle-même un amour infini. Enfin, le Saint-Esprit, c'est l'expansion de cette lumière jaillissant dans les ténèbres, l'expression de cette volonté, la manifestation continue des facultés divines ; d'où il procède à la fois du Père et du Fils. La conscience divine se personnifie donc par une triple tendance, c'est la Trinité.

Le passage de cette virtualité à la personnalité se réalise par une sorte de triomphe de Dieu sur sa propre nature, dont il objective les énergies essentielles et latentes. On retrouve d'ailleurs ces qualités dans la nature matérielle du monde visible, émané aussi de Dieu. Ce sont : 1° le *désir* ou tendance à la résistance, à la concentration, à la dureté, son emblème matériel est le *sel* ; 2° le *mouvement* ou tendance à l'expansion, au changement : tel est le *mercure* ; 3° la *colère* ou lutte entre ces deux tendances opposées : son emblème est le *soufre* ; 4° le *feu* représente la transition du monde inorganique au monde organisé, car il est à la fois colère et amour, puisqu'il dissout les formes inorganiques, et crée par sa chaleur le mouvement de la vie organique ; 5° la *lumière* représente la vie végétative des plantes ; 6° le *son* représente la vie sensible et agitée du règne animal ; 7° l'*homme*, emblème de la vie spirituelle, synthétise en lui toutes ces qualités, il est la forme ou la figure concrète et parfaite de la nature visible.

Les anges ont été les premiers êtres, créés par la nature divine se connaissant et s'objectivant. Mais Lucifer abusa de la puissance de résistance qu'il trouva en lui, et qui était analogue à celle dont Dieu triomphe sans cesse par sa volonté créatrice ; il affirma donc l'autonomie de sa nature en face de la volonté divine, et ainsi se constituèrent dans le monde céleste : le règne de l'amour absolu ou de la soumission à Dieu, c'est-à-dire le ciel, la lumière, les anges fidèles ; et le règne de la résistance à Dieu ou de la colère ou du feu, c'est-à-dire l'enfer. Or Dieu, étant l'être infini non distinct du monde émané de lui, contient, par le fait, ces deux règnes en lui. « Il est Dieu, il est le ciel, il est l'enfer, il est le monde. » *2e apologie contre Tilken*, n. 140. « Le vrai ciel où Dieu demeure est partout, même au milieu de la terre, il comprend l'enfer où le démon demeure, et il n'y a rien hors de Dieu. » *Description des trois principes*, c. VII, § 21. D'ailleurs le mal est nécessaire pour manifester la connaissance, la volonté, le mouvement de Dieu ; le démon, qui est le mal personnifié, est « le cuisinier de la nature, car sans les aromates tout ne serait qu'une fade bouillie ». *Mysterium magnum*, c. XVIII. De plus, en affirmant sa résistance, la nature de Lucifer s'est concrétisée, et la matière solide est apparue. Celle-ci n'est donc qu'un *écoulement*, une émanation de la nature divine. « Si tu vois une étoile, un animal, une plante ou toute autre créature, garde-toi de penser que le créateur de ces choses habite bien loin, au-dessus des étoiles, il est dans la créature même. Quand tu regardes la profondeur, les étoiles, et la terre, alors tu vois ton Dieu, et toi-même tu es en lui l'être et la vie. » *Aurora*, c. XXIII, § 3, 4, 6. L'homme, créé à l'image de Dieu, est tombé lui-même comme les anges, en essayant de se connaître, et il serait devenu un démon si Dieu n'avait envoyé, pour l'arracher à Lucifer, son Fils qui le vainquit et devint le maître du monde.

Aussi tous ceux qui s'unissent mystiquement à Christ par la foi, deviennent comme lui vainqueurs du monde, et remplaceront Lucifer dans la cité céleste. Pour se sauver, il est inutile de croire à la lettre extérieure et aux sacrements visibles ; seule la génération de Christ en nous par cette communion vivante avec lui, est nécessaire et suffisante.

Comme tous les mystiques, Bœhme conseille à l'homme de ne s'attacher à rien ici-bas, de renoncer à son moi, à sa volonté, en s'abîmant dans la grâce, la prière, la contemplation, pour hâter l'instant de sa réunion avec Dieu.

Ce système panthéiste et mystique du *Philosophe teutonique* prétendait ainsi être une science universelle, et expliquer l'essence la plus intime de tous les êtres ; il fut professé avec un respect enthousiaste par de nombreux disciples qui se crurent chrétiens orthodoxes, et il a encore quelques adeptes dans le Nord de l'Allemagne.

Les écrits de Bœhme ont été souvent réimprimés et traduits en plusieurs langues. En 1682, J. Gichtel en donna à Amsterdam une édition complète, reproduite en cette ville sous le titre de *Theosophia revelata*, 6 in-8°, 1730. Schiebler en a fait une nouvelle édition, 7 vol., Leipzig, 1837-1847, rééditée en 1860 sq. Saint-Martin a traduit en français plusieurs de ses ouvrages : *L'Aurore naissante ou la racine de la philosophie*, 2 vol., Paris, 1800 ; *Les principes de l'essence divine*, etc., 2 vol., Paris, 1800 ; *Le ministère de l'homme esprit*, 1802 ; *Quarante questions sur l'origine de l'être*, 1807 ; *De la triple vie de l'homme*, 1809 ; *Le chemin pour aller à Christ*, in-12, Paris, 1822. Voir Poiret, *Idea theologiæ christianæ juxta principia Jacobi Bohemi philosophi teutonici*, Amsterdam, 1687 ; Fouque, *Jacob Böhme, ein biographischer Denkstein*, Greiz, 1831 ; Wullen, *J. Bœhme's Leben und Lehre*, Stuttgart, 1836 ; J. Hamberger, *Die Lehre des deutschen Philosophen J. Böhme*, Munich, 1844 ; Fechner, *J. Böhme*, Görlitz, 1857 ; von Harless, *J. Böhme und die Alchymisten*, Berlin, 1870, 1882 ; Peip, *J. Böhme*, Leipzig, 1860 ; J. Claassen, *J. Böhme, sein Leben und seine theosophische Werken*, 3 vol., Stuttgart, 1885 ; Schönwälder, *Lebensbeschreibung J. Böhme's*, Görlitz, 1895 ; H. Ritter, *Geschichte der Philosophie*, in-8°, Hambourg, 1851, t. X, p. 100 ; E. Boutroux, *Le philosophe allemand Jacob Bœhm*, in-8°, Paris, 1888 ; *Kirchenlexikon*, 2° édit., t. II, col. 954-959 ; Franck, *Dict. des sciences philosophiques* ; *Realencyclopädie* de Hauck, 3° édit., Leipzig, 1897, t. III, p. 272-276.

L. LŒVENBRUCK.

BOGOMILES. — I. Histoire. II. Doctrines.

I. HISTOIRE. — Les bogomiles ont formé l'une des

sectes dualistes qui, du gnosticisme à l'albigéisme, se sont succédé le long de l'histoire de l'Église. On s'est demandé si entre ces sectes et, en particulier, entre les bogomiles et les cathares d'Occident, il y eut un lien de dépendance proprement dite. Les opinions ont varié là-dessus. Il semble que les bogomiles furent, au moins, une branche du catharisme, et que les origines du catharisme tant occidental qu'oriental, tout comme celles du bogomilisme, doivent être cherchées en Bulgarie. Cf. C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois,* Paris, 1849, t. I, p. 2, 12; t. II, p. 265-271; L. Leger, dans la *Revue des questions historiques,* Paris, 1870, t. VIII, p. 495; A. Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme,* Paris, 1891, p. 475-484.

De même le mot *bogomile* a été diversement expliqué. On a longtemps adopté l'étymologie d'Euthymius Zygabène, *Panoplia dogmatica,* tit. XXVII, *P. G.,* t. CXXX, col. 1289, d'après laquelle il serait composé des mots bulgares *Bog* = Dieu et *miloui* = aie pitié, et aurait sa raison d'être dans la coutume des bogomiles de répéter la formule : « Dieu, aie pitié de nous. » On sait maintenant que *bogomile* vient du bulgare *Bog* = Dieu et *mile* = ami, et qu'il est la traduction littérale du nom grec Théophile. Un usage de plusieurs sectes dualistes était que les docteurs ou chefs de la secte portassent deux noms : généralement ils choisissaient pour deuxième nom celui d'un personnage évangélique ou d'un disciple des apôtres, notamment de saint Paul. Le fondateur du bogomilisme opta pour celui de Théophile, et fut appelé, dans la langue de sa nation, le pope Bogomile. Cf. Leger, *Revue des questions historiques,* t. VIII, p. 486-487. Ajoutons que ses disciples ne se nommèrent pas eux-mêmes *bogomiles,* mais *chrétiens;* cette appellation leur fut donnée par les Grecs. Sur les autres noms qu'ils reçurent, cf. Euthymius Zygabène, *P. G.,* t. CXXXI, col. 39, 41, 47, et les explications de J. Tollius, *Insignia itineris italici,* Utrecht, 1696, p. 122.

Du pope Bogomile, fondateur du bogomilisme, les textes grecs et latins ne parlent pas; son existence a été révélée par les textes paléoslaves. Il s'appelait peut-être d'abord Jérémie, il vécut sous le règne du tsar bulgare Pierre, et il commença à dogmatiser en public entre 927 et 950. La Bulgarie était dans des conditions favorables à la propagande des nouveautés qu'il enseigna; le christianisme, d'importation récente, y était combattu par le judaïsme et l'islamisme, par des arméniens sectateurs d'Eutychès, et par deux sectes dont le bogomilisme reprit et amalgama les doctrines, les pauliciens dualistes et les euchites ou massaliens gnostiques.

Les détails de l'histoire du pope Bogomile sont inconnus. Le bogomilisme acquit de bonne heure une certaine importance. Il ne tarda pas à se diviser en deux églises divergentes, dont nous aurons à parler en traitant des doctrines bogomiliennes. Son centre principal fut Philippopolis (Plovdiv), dans la Thrace. De l'une et de l'autre église il rayonna dans toutes les directions. Dès la seconde moitié du XIe siècle, il avait gagné Constantinople.

En 1118, l'empereur Alexis Comnène apprit que les bogomiles existaient dans cette ville et qu'ils y avaient fait beaucoup de progrès. Leur chef était un moine médecin, du nom de Basile, qui prêchait entouré de douze compagnons, qu'il désignait comme ses douze apôtres. L'empereur donna ordre de le lui amener et, pour connaître les secrets de la secte, il feignit de vouloir en faire partie. Flatté par cette promesse, Basile exposa franchement ses doctrines, pendant qu'un tachygraphe, caché derrière un rideau, écrivait ses paroles. Quand Basile eut fini, le rideau tomba; en présence des membres notables du clergé et du conseil de l'empire, on lut l'exposé de Basile. Celui-ci le confirma et, parce qu'il ne consentit pas à se rétracter, il fut condamné à mort et brûlé dans l'hippodrome. La plupart de ses partisans abjurèrent par peur des supplices. Alexis Comnène s'occupa de convertir par ses discours les bogomiles demeurés fermes dans leurs croyances, et confia la mission de les réfuter au moine Euthymius Zygabène. Le bogomilisme amoindri ne succomba point. En 1140, le synode de Constantinople prescrivit de jeter au feu les écrits de Constantin Chrysomale imprégnés des idées de la secte et lus avec avidité dans des monastères. Trois ans plus tard, on déposa deux évêques de la Cappadoce qui avaient adhéré à cette hérésie; Cosme, patriarche de Constantinople, fut déposé à son tour pour avoir favorisé le moine bogomile Niphon (1147).

Pendant ce temps, le bogomilisme avait poursuivi sa marche en Bulgarie. A la fin du XIIe siècle, il s'était introduit dans la Serbie, d'où une répression énergique le fit disparaître. Au commencement du XIIIe, il pénétra dans la Bosnie, et ensuite dans la Slavonie. Quand, après la prise de Constantinople par les croisés, le siège de l'empire grec et du patriarcat de Constantinople eut été transféré à Nicée, les bogomiles apparurent en Asie Mineure et s'y adonnèrent à un ardent prosélytisme; le patriarche Germain les combattit (1226) par la parole et par la plume. Des communautés bogomiles étaient, d'ailleurs, restées dans la péninsule hellénique; des condamnations furent portées contre la secte par les synodes qui se tinrent à Constantinople, en 1316 et en 1325. Elles ne l'empêchèrent pas d'atteindre le Mont-Athos, où massaliens, bogomiles et hésychastes mêlèrent plus ou moins leurs rêveries. En Grèce, en Bulgarie, en Bosnie, les bogomiles survécurent jusqu'à la conquête de ces royaumes par l'islamisme. Le saint-siège les identifiait avec les cathares d'Occident et les désignait, comme eux, sous le nom de patarins plus encore que sous celui de cathares; eux-mêmes se donnaient le nom de chrétiens, et des textes slaves les appellent bogomiles. Il est probable que les bogomiles bosniaques et bulgares embrassèrent la foi des musulmans vainqueurs. Sur la persistance du souvenir des bogomiles dans la Bulgarie, cf. H. D[oulcet], dans le *Bulletin critique,* Paris, 1895, nouv. série, t. I, p. 169-170. Voir BOSNIE-HERZÉGOVINE et BULGARIE.

II. DOCTRINES. — Il n'y a à mentionner « que pour mémoire » l'opinion soutenue au XVIIIe siècle par plusieurs écrivains protestants, notamment par J. L. Œder, *Prodromus historiæ bogomilorum criticæ,* dans Heumann, *Nova sylloge dissertationum,* Rostock, 1754, t. II, p. 492, « que les bogomiles, loin d'avoir enseigné une doctrine dualiste, ont professé le christianisme dans sa pureté primitive, et n'ont été accusés d'hérésie que par la mauvaise foi de leurs adversaires. » Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois,* t. II, p. 266. Le dualisme fut certainement à la base du bogomilisme.

A l'origine, le dualisme bogomile fut absolu : il admettait la parfaite égalité des deux principes, l'un et l'autre éternels. Une tendance à le mitiger se manifesta vite; on attribua l'éternité au seul principe bon, Dieu suprême, et l'on soutint que le principe mauvais fut un esprit créé bon mais qui se détacha du bon principe par un acte de son libre arbitre. De là, chez les bogomiles, deux systèmes, où, comme s'expriment les documents occidentaux, deux ordres, le bulgare, *ordo de Bulgaria,* qui adopta le dualisme mitigé, et l'*ordo de Dugrutia* (Tragurium, plus tard Trau, dans la Dalmatie, d'après Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois,* t. I, p. 15-16, 58, ou mieux, d'après Leger, *Revue des questions historiques,* t. VIII, p. 493, « le pays où demeuraient les Δραγουβῖται, c'est-à-dire le peuple bulgaro-slave des Dragoviciens, » en Thrace sur la rivière Dagroviça, près de Plovdiv, et en Macédoine, non loin de Thessalonique) : ce dernier professa un dualisme rigoureux. Les deux systèmes passèrent dans le catharisme occidental. Cf. ALBIGEOIS, t. I, col. 678.

Voici les grandes lignes du dualisme mitigé, tel qu'il prévalut à Constantinople au commencement du XIIe siècle

et tel que nous le présentent les écrits d'Euthymius Zygabène, qui sont la source la meilleure et la plus riche pour connaître les doctrines bogomiliennes. Le Dieu suprême, le Père, est une substance spirituelle, bien qu'on dise, par figure, qu'il a la forme humaine, puisqu'il a servi de prototype à l'homme. Il a deux fils, Satanaël et Jésus. Satanaël, l'aîné, fut institué gouverneur du royaume céleste et doué de la vertu créatrice. Enivré d'orgueil, il se révolta contre son Père et entraîna des anges dans sa révolte. Il fut chassé du ciel avec eux. Alors il créa le monde terrestre, et fit Adam d'un peu de limon, mais sans réussir à lui communiquer la vie; quand il l'eut dressé sur ses pieds, du pied droit d'Adam sortirent une humeur qui se mua en serpent, et, avec elle, passant dans le corps du serpent, l'esprit dont Satanael avait voulu animer l'homme. Dans son impuissance, Satanael demanda une âme au Père, qui envoya dans l'homme une étincelle de vie du plérôme, à condition que l'homme appartiendrait en commun à Satanael et à lui. La création d'Ève fut semblable. Satanael séduisit Ève, et eut d'elle Caïn et une fille, nommée Caloména; ensuite, Ève engendra Abel d'Adam. Satanaël, après cette séduction, fut dépouillé de sa beauté et du pouvoir de créer, mais Dieu lui abandonna le gouvernement de la terre, espérant que les âmes résisteraient à l'influence du mal. Il n'en fut pas ainsi, les hommes se perdirent en foule. Pour les sauver, Dieu, en l'an 5500, fit sortir de son cœur son Verbe ou son fils Jésus, appelé aussi le Christ ou l'archange Michel. Jésus entra dans Marie par l'oreille droite (cf., sur cette opinion, Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, t. II, p. 41-42), revêtit une apparence de corps, vainquit Satanael, nommé désormais Satan, la syllabe *el* étant retranchée qui rappelait son origine céleste, et retourna au ciel, où il prit la place de Satanael à la droite du Père, en remontant au ciel, il laissa le Saint-Esprit qu'il produisit pour compléter son œuvre. L'Esprit habite parmi les bogomiles, et les rend aptes à aller au ciel; leur mort n'est pas une mort proprement dite, mais une sorte de sommeil exempt de douleur, pendant lequel ils revêtent la nature immortelle et divine du Christ, et se dépouillent du corps qui tombe en poussière et ne ressuscitera pas. Du reste, dès ici-bas, ils voient, non en songe mais en réalité, le Père sous les traits d'un vieillard à longue barbe, le Fils sous ceux d'un jeune homme qui commence à avoir de la barbe, le Saint-Esprit sous ceux d'un adolescent imberbe. Les autres hommes appartiennent aux démons. Et, parce que Satan et ses démons peuvent encore nuire, il faut les honorer, afin d'échapper à leur colère. A la fin des temps, le Saint-Esprit à son tour regagnera le ciel, et s'absorbera, avec le Verbe, dans le Père; il constitue donc, avec le Père et le Verbe, une Trinité qui suppose, selon l'expression de Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. I, p. 37, « une extension de la monade divine en triade et une contraction de la triade en la monade originaire. » Les livres de l'Ancien Testament, si l'on excepte les psaumes et les prophéties, sont l'œuvre de Satan, et doivent être répudiés. Le Nouveau Testament est reçu, mais interprété, à grand renfort d'allégories, dans le sens bogomilien; par exemple l'économe infidèle de la parabole, qui diminue la dette des débiteurs de son maître, n'est autre que Satanael, séduisant les anges rebelles par la promesse de devoirs moins difficiles à remplir.

On retrouve, chez les bogomiles, avec le dualisme, les autres doctrines dont l'ensemble constitue le catharisme primitif : le rejet du baptême d'eau et du baptême des enfants, la communication du Saint-Esprit par l'imposition des mains, la condamnation du mariage, la condamnation de la nourriture animale, la négation de la présence réelle dans l'eucharistie, le mépris de la croix et des images ainsi que des édifices affectés au culte. Ils regardaient le *Notre Père* comme la seule prière permise aux chrétiens. A la différence des cathares d'Occident, ils croyaient légitime de recourir au mensonge pour échapper aux persécutions, justifiant cette conduite par une parole qu'ils prêtaient à Jésus-Christ : « Sauvez-vous par ruse. » Euthymius Zygabène, *Liber invectivus*, *P. G.*, t. CXXXI, col. 55-56, leur attribue des abominations sacrilèges, et raconte que les chefs exigeaient des nouveaux adeptes l'engagement écrit de ne jamais retourner à la foi chrétienne.

I. SOURCES ANCIENNES. — Sur les sources slaves, cf. Leger, *Revue des questions historiques*, t. VIII, p. 480-481; la principale est le *Discours du saint prêtre Kosma sur les hérétiques*, Agram, 1854, cf. L. Leger, dans la *Revue des cours littéraires*, Paris, 1869, t. VI, p. 573-576. Parmi les sources grecques, il faut citer surtout Euthymius Zygabène, *Panoplia dogmatica*, tit. XXVII, *P. G.*, t. CXXX, col. 1289-1332; *Confutatio et eversio impiæ et multiplicis exsecrabilium massalianorum sectæ*, *P. G.*, t. CXXXI, col. 39-48; *Liber invectivus contra hæresim hæreticorum qui phundagiatæ dicuntur*, *P. G.*, t. CXXXI, col. 47-58; cf. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2ᵉ édit., Munich, 1897, p. 84-85; sur des écrits inédits d'Euthymius, cf. Leger, *Revue des questions historiques*, t. VIII, p. 480, note. Voir encore Georges Cédrène, *Historiarum compendium*, *P. G.*, t. CXXI, col. 559-560, 595-596 (donne déjà, par anticipation, le nom de bogomiles aux massaliens); Anne Comnène, *Alexiadis*, l. XV, *P. G.*, t. CXXXI, col. 1167-1186; Jean Cinname, *Historiarum*, l. II, c. X, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 383-386; Jean Zonaras, *Annalium*, l. XVIII, c. XXIII, *P. G.*, t. CXXXV, col. 305-306; Théodore Balsamon, *In can. 51 apost.*, *In can. 14 conc. Ancyr.*, *In can. 19 conc. Gangr.*, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 141-142, 1161-1162, 1265-1266, et *In Photii Nomocanon*, tit. IX, c. XXV; tit. X, c. VIII, *P. G.*, t. CIV, col. 1111-1112, 1147-1148; Nicétas Acominat, *Historia*, l. II, c. III, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 415-416 (les bogomiles ne sont pas nommés, mais il s'agit de la déposition du patriarche Cosme occasionnée par ses relations avec le bogomile Niphon) et *Thesauri orthodoxæ fidei*, l. XIX, *P. G.*, t. CXXIX, col. 1099-1100 (le titre seul du livre); Germain II, patriarche de Constantinople, *Homil. in exaltationem venerandæ crucis et contra bogomilos*, *P. G.*, t. CXL, col. 621-658; Nicéphore Grégoras, *Byzantinæ historiæ*, l. XIV, c. VII, n. 2; l. XVIII, c. I, n. 9; l. XXIX, c. XXV-XXVI; l. XXXVII, c. III-VIII, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 947-948, 1133-1134; t. CXLIX, col. 225-230, 469-484; Constantin Harménopulus, *De hæresibus*, c. XIX, *P. G.*, t. CL, col. 27-30; Michel Glycas, *Annalium*, part. IV, *P. G.*, t. CLVIII, col. 619-620. Les actes des synodes de Constantinople contre les bogomiles en 1144 et 1147 sont publiés par L. Allatius, *De Ecclesiæ orientalis et occidentalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, l. II, c. XII. — Des bulles des papes relatives aux bogomiles se trouvent dans A. Theiner, *Vetera monumenta Slavorum meridionalium historiam illustrantia*, Rome, 1863, t. I. Les actes du conciliabule cathare de Saint-Félix de Caraman (comté de Toulouse), présidé par « le pape des hérétiques » Niquinta (Nicétas), évêque bogomile de Constantinople, en 1167, cf. Leger, *Revue des questions historiques*, t. VIII, p. 503, se trouvent dans J.-J. Percin, *Monumenta conventus Tolosani ordinis FF. prædicatorum. Notæ ad concilia*, Toulouse, 1693, p. 1-2, et dans Brial, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Paris, 1806, t. XIV, p. 448-450; ils sont suspects. Cf. C. Devic et J. Vaissete, *Histoire générale du Languedoc*, 3ᵉ édit., Toulouse, 1879, t. VII, p. 4, et A. Molinier, *ibid.*, note.

II. TRAVAUX MODERNES. — N. Foggini, dans *P. G.*, t. CXXVIII, col. 27-36; C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, Paris, 1849, t. I, p. 12-15; t. II, p. 57-62, 263-266, 272-274, 284-285; Raczki, *Bogomili i Patareni*, dans les *Mémoires de l'académie slave d'Agram* (en langue croate), Agram, 1869, t. VI, VIII, IX; L. Leger, *L'hérésie des bogomiles en Bosnie et en Bulgarie au moyen âge*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1870, t. VIII, p. 479-517; I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. I, p. 34-51; Y. de la Calmontie, *Le bogomilisme*, dans la *Revue des religions*, Paris, 1890, t. II, p. 411-425; F. X. Funk, dans *Kirchenlexikon*, 2ᵉ édit., Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. II, col. 972-977. Voir, en outre, les ouvrages indiqués par U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Topo-bibliographie*, col. 425, et par K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2ᵉ édit., p. 1094, 1095.

F. VERNET.

BOHÊMES (Les frères). — I. Origine et débuts, 1434-1471. II. Progrès, 1471-1526. III. Transformation et déclin, 1526-1627. IV. Doctrine.

I. **Origine et débuts, 1434-1471.** — En présence des abus et des désordres qui peu à peu et sous des influences diverses s'étaient glissés dans le christianisme, la nécessité d'une réforme se faisait impérieusement sentir. C'était le droit et le devoir de l'Église, par l'intermédiaire du pape et des évêques, d'y travailler avec autorité, et l'Église était loin de s'y refuser. Mais, au lieu de laisser à qui de droit le soin de remplir ce devoir et de l'amener à bonne fin par l'étude attentive du mal, la recherche des moyens les plus convenables et l'application progressive et ferme des remèdes les mieux appropriés, des esprits inquiets, impatients et téméraires, sans mandat comme sans autorité, entreprirent, dès le début du XVe siècle, de réformer l'Église, en la ramenant, prétendaient-ils, à ses origines et en restaurant le pur Évangile devenu, selon eux, méconnaissable. L'intention était bonne; mais le procédé, contraire à l'ordre et à la hiérarchie, était révolutionnaire. Jean Huss et Jérôme de Prague n'hésitèrent pas à s'en servir. Jugés, condamnés et exécutés, ils eurent des vengeurs parmi les Tchèques de Bohême qui, confondant étroitement la cause nationale et la cause religieuse, combattirent pour la réforme de l'Église en même temps que pour « la gloire de la langue slave ». Ce fut le début des guerres hussites et aussi la source de malheurs et de ruines sans nombre pour la Bohême. En effet, des dissenssions intestines, suite inévitable de tout mouvement anarchique, ne tardèrent pas à éclater parmi les partisans de Huss. Les quatre articles de Prague résumaient d'abord leurs revendications, savoir : la communion sous les deux espèces; le retour de l'Église à la pureté de l'Évangile par la suppression des biens du clergé; la répression des péchés et le droit pour chacun de prêcher librement la parole de Dieu. Mais ces quatre points ne suffisaient plus au parti avancé. Celui-ci, intransigeant et sectaire, pousse aux extrêmes la rigueur de ses principes et touche déjà au protestantisme; il rejette les traditions et les cérémonies de l'Église romaine, transforme la messe, la célèbre en langue tchèque, etc. Les modérés se contentent de l'emploi du calice ou de la communion sous les deux espèces, d'où leur surnom de *calixtins* ou d'*utraquistes*; ils sont traités de déserteurs par le parti qui fait bientôt passer la question religieuse au second plan et accentue les revendications sociales. L'entente est impossible; les divergences s'accentuent et la guerre éclate. Taborites, orphaniens et autres radicaux hussites sont écrasés à la bataille de Lipan, en 1434. Deux ans après, les modérés obtiennent du concile de Bâle le droit de communier sous les deux espèces, et les *compactata* sont proclamés lois de l'État. Les chefs des modérés, Rokytsana et Georges de Podiébrad, exilés pendant onze ans à la suite des désordres politiques qui suivirent la mort du roi Sigismond, finissent par se déclarer pour l'utraquisme officiel et légal. Hussites de cœur, ils cherchent, sous le couvert de l'orthodoxie, à obtenir, l'un l'agrément du pape pour l'archevêché de Prague, l'autre la couronne de Bohême. Mais, à peine de retour, ils se laissent vainement solliciter par leurs partisans, les irritent et, sans s'en douter, lancent le Bohême dans les pires aventures : un schisme va éclater.

Dès 1448, un curé de Prague s'était mis à prêcher avec ardeur l'amélioration des mœurs et la pratique d'une vie profondément religieuse. En 1453 et 1454, Grégoire avait fondé une réunion d'amis qui réclamaient de bons prêtres pour assurer l'efficacité du service divin.

Quelques modérés, et avec eux certains exaltés, plus imprégnés de l'esprit hussite et toujours hostiles à Rome, s'en prennent à la messe, attaquent la prière pour les morts et l'intercession des saints, se plaignent que les calixtins romanisent en tout et partout, et se mettent sous la conduite du cordonnier Pierre Cheltchitsky, homme de peu de science, mais de convictions énergiques et d'une haute valeur morale. En 1457, ils obtiennent de Podiébrad une terre où ils pourront se réunir en toute liberté et prennent dès lors le nom de *Unité des frères bohêmes*. On les traita de picards; mais ils repoussèrent ce titre comme une injure, car ils avaient des mœurs beaucoup plus pures. Ils se défendirent de même de descendre des vaudois, ainsi que le remarquent Camerarius, *Historica narratio...*, Heidelberg, 1605, p. 105, et Rudiger, *De ecclesia fratrum...*, Heidelberg, 1605, p. 147. Ils désavouèrent enfin toute origine taborite; car loin d'être les continuateurs des taborites, ils s'en séparèrent dans la spéculation et la pratique. Denis, *Annales de la Faculté de Bordeaux*, 1885, p. 168. Rudiger, l'un des frères, bien qu'il eût soutenu cette origine taborite, n'a pu s'empêcher de blâmer énergiquement le taborite Ziska. En réalité c'étaient des calixtins, mais des calixtins dissidents, comme ils eurent soin de le faire remarquer dans leurs professions de foi de 1532, 1558 et 1572, ne voulant pas de l'utraquisme officiel parce qu'ils tenaient à n'avoir rien de commun avec une Église qu'ils accusaient de s'être éloignée de Jésus. Pour se mettre à l'abri de la violence et du mal, ils fondèrent une confrérie, où ils accueillirent les désabusés, les mécontents, les mystiques et des exaltés; secte à part, « l'une des plus hardies et des plus étrangères à toute superstition du passé qui soient jamais sorties du christianisme. » Denis, *loc. cit.*, p. 176.

Cheltchitsky fut le théoricien de l'*Unité*. Séparé des modérés, qui conservaient encore un reste de respect pour l'Église catholique, et des taborites dont il repoussait l'explication de l'eucharistie et dont il blâmait le fanatisme, protestant en outre contre les *compactata*, Cheltchitsky s'impose par son dédain des choses de la erre et de l'opinion, par sa foi inébranlable. Son peu de culture intellectuelle ne l'avait pas empêché d'écrire ses *Postilla*, qu'il développa plus tard dans son *Filet de la vraie foi*. Quelques autres de ses œuvres, écrites en tchèque, le *Discours sur la passion de Jésus d'après l'apôtre Jean; La bête de l'Apocalypse; Les bandes bohêmes*, etc., aident à faire connaître sa doctrine. Sa prétention était de faire revivre l'Église de l'âge apostolique avant qu'elle eût été empoisonnée par le système politico-religieux inauguré par Constantin.

Au point de vue religieux, c'est, d'après Cheltchitsky, la grâce souveraine de Dieu qui sauve, mais, dans le salut, une part revient à la bonne volonté et aux bonnes œuvres. L'abandon moral, la résignation fataliste sont condamnés. Et puisque Jésus-Christ est notre médiateur, l'Église a eu tort de lui substituer la sainte Vierge et les saints; imputation fausse, car l'Église ne reconnait à la sainte Vierge et aux saints qu'une puissance d'intercession auprès de Dieu en faveur des chrétiens. L'Évangile contient toute la doctrine du salut; or il est muet sur le purgatoire et la messe pour les morts; faire ainsi de l'Écriture sainte l'unique source de l'enseignement révélé, à l'exclusion de la tradition, est déjà l'erreur protestante. Renouvelant enfin l'erreur donatiste, Cheltchitsky fait dépendre l'efficacité des sacrements de la dignité morale de celui qui les administre. A proprement parler, il n'admet que le baptême et l'eucharistie. Sans nier la présence réelle, puisqu'il reproche aux taborites de ne pas y croire, il ne croit pas lui-même à la transsubstantiation.

Au point de vue social, il déclare qu'il y a une opposition radicale, absolue et irréductible entre le monde et Jésus, qu'il faut fuir les villes et ne se livrer à d'autre occupation qu'à celle de l'agriculture, seule favorable à l'humilité et à la méditation. Il blâme la propriété et penche vers le communisme. Il blâme l'État, parce qu'il est basé sur la force et la violence. Il blâme l'Église, parce qu'elle est la négation de l'idée de vertu, parce que ses ministres mettent leur volonté à la place de celle de Jésus et sont pleins de scandales et de hontes. Bref, c'est un révolutionnaire d'idées. Son système bat

en brèche toutes les institutions, sociales, politiques, religieuses, et est appelé à un étonnant succès.

A ceux qui formèrent, les premiers, l'*Unité des frères*, il aurait fallu un credo uniforme, sous peine de retomber dans le mal endémique de la Bohême, la discussion religieuse; la difficulté était de le composer. On fit rejeter sans doute, au synode de Kunwald, les doctrines picarde et taborite sur l'eucharistie; et le moyen était habile pour rompre toute solidarité compromettante avec ceux qui avaient révolté l'opinion par leurs excès et avaient encouru la condamnation des diètes; mais on laisse indécise et flottante la formule dogmatique — et ceci laisse la porte ouverte aux variations futures — pour mettre au premier plan la question disciplinaire. Il s'agissait avant tout d'organiser la secte : ce fut le rôle de Grégoire, neveu de Rokytsana, complètement imbu des doctrines de Cheltchitsky et décidé à fonder une Église nouvelle. Certaines circonstances s'y opposèrent d'abord. Les frères n'avaient pas rompu ouvertement avec les utraquistes; mais la singularité de leurs rites et de leurs opinions ne tarda pas à éveiller les soupçons. Ils furent dénoncés comme de vrais hussites, des fauteurs de désordre, des ennemis de la société. Podiébrad, couronné enfin roi de Bohême en 1459, crut devoir protéger l'utraquisme officiel; il expulsa donc les frères, en 1461, de la Bohême et de la Moravie. Cette persécution n'arrêta pas la propagande de l'Unité. Ses groupes, momentanément dispersés, se cachent dans les forêts et les montagnes, célèbrent leur culte dans des cavernes, ce qui leur valut de la part du peuple le surnom de *jamnici*; ils se multiplièrent et songèrent à se donner une organisation, basée sur la pauvreté volontaire.

En 1467, soixante-dix des principaux frères se réunissent à Lotka, en Bohême, pour se donner un clergé. Ils tirent au sort leurs candidats. Mathias de Kunwald, Thomas Prelautsch et Élie Krenov sont élus : la présidence est dévolue à Mathias. Restait à les faire sacrer. Des vaudois émigrés prétendaient posséder des évêques légitimes, descendant directement des apôtres par une tradition ininterrompue. Ceci n'était point pour déplaire aux bohêmes, car ils entendaient n'avoir rien de commun avec Rome et tenaient à se rattacher aux origines apostoliques. Aussi présentèrent-ils leurs élus à l'évêque vaudois Étienne, qui leur conféra la consécration épiscopale. Dès lors, l'Unité est constituée; elle a son autonomie. Elle n'accepte un membre nouveau qu'après l'avoir rebaptisé, Camerarius, *loc. cit.*, p. 102, erreur déjà condamnée par l'Église et dont les frères, en 1558, avouaient n'être revenus que depuis peu. L'Unité est gouvernée par un évêque, président à vie, chargé de délibérer avec ses collègues sur les affaires importantes. Chaque évêque gouverne un diocèse et administre l'ordre; il est assisté de coadjuteurs. Des prêtres ou pasteurs, aidés d'acolytes et de diacres, remplissent les fonctions ecclésiastiques et sont astreints au célibat. Les frères laïques sont partagés en trois catégories : celle des commençants ou aspirants, celle des avancés ou élus et celle des parfaits; c'est parmi ces derniers qu'on choisissait les anciens ou juges des mœurs, les ministres et les édiles. Un conseil suprême d'anciens veille scrupuleusement à la bonne conduite des frères et à la pratique de la pénitence. Tout délinquant, quel qu'il soit, jeune ou vieux, laïque ou ecclésiastique, prêtre ou évêque, est soumis d'abord à une admonestation privée, puis à une réprimande publique, enfin à l'excommunication ou exclusion de l'Unité. Les femmes, en particulier, sont l'objet de règlements très sévères.

Ainsi constituée, l'Unité ne peut plus être confondue avec l'utraquisme officiel. Aussi Rokytsana lance-t-il un mandement contre elle, accusant ces picards d'anarchie, puisque de simples laïques se sont arrogé le droit de disposer du sacerdoce. Il pousse Podiébrad à sévir rigoureusement. Les frères doivent se cacher de nouveau. Mais Grégoire parvenait quand même à composer des traités et à faire parvenir des réponses à Rokytsana, des suppliques au roi, des appels à l'opinion. Il repousse le surnom de picards, qu'il déclare une appellation calomnieuse; il soutient que les bohêmes restent d'accord avec les utraquistes, puisqu'ils communient sous les deux espèces; et quant au reste, s'ils sont en désaccord avec l'utraquisme, c'est qu'ils sont passés avec raison à l'Évangile pur. En attendant, grâce à l'anarchie qui sévit en Bohême et à la faiblesse de la répression royale, ils échappent au péril de disparaître, et, en 1471, à la mort de Podiébrad et de Rokytsana, ils respirent en toute liberté.

II. Progrès, 1471-1526. — Le nouveau roi de Bohême, Ladislas II (1471-1516), est jeune et sans expérience; l'utraquisme officiel est en partie réduit par la prédication de saint Jean de Capistran. Or ce changement de règne et cette déchéance de l'utraquisme profitent à l'Unité, qui pénètre dans la noblesse et envahit tout le pays. Mais, selon la remarque de Denis, *loc. cit.*, on ne se doutait guère, à la mort de Grégoire en 1473, que, vingt ans après, ses successeurs abandonneraient ses doctrines, condamneraient ses écrits et engageraient l'Unité dans une voie nouvelle. Le succès fut, en effet, plus redoutable que la persécution. Le nombre des adhérents s'accrut; leur qualité baissa. Les nouveaux venus se dégagent du passé héroïque; une génération différente apparaît avec Lukach de Prague, Tcherny et Laurent Krasonitsky; elle profite des loisirs de la paix pour se livrer à son goût d'examen et de discussion. L'activité littéraire est intense. La question dogmatique est vivement débattue et roule sur l'intervention de la grâce et de la liberté dans le salut de l'homme. Quelques frères continuaient à soutenir avec Cheltchitsky que l'homme est sauvé par la grâce; mais, contrairement à Cheltchisky, ils se mettent à prôner la résignation, l'indifférence, l'inertie morale. Un tel ascétisme n'était pas sans danger; il devait condamner la secte à la stérilité et à l'isolement. Procope, un tenant du passé, entrevit ces conséquences; reprenant les vues de Cheltchitsky, il plaide la cause de la volonté et la nécessité de son concours dans l'œuvre du salut et fait sanctionner cet enseignement par le synode de Brandys en 1490. Son succès fut éphémère; car, quatre ans plus tard, au synode de Rychnov, les frères novateurs triomphent et font condamner les écrits des deux premiers chefs de l'Unité, Cheltchitsky et Grégoire. C'était rompre avec la tradition du parti et engager l'Unité dans une voie nouvelle. L'esprit de tolérance, qui souffle désormais, ouvre une porte plus large et favorise en particulier tous ceux qui exaltent la foi au détriment des œuvres; c'est un pas en avant vers le protestantisme. Quelques vieux frères, fidèles malgré tout à la doctrine des premiers jours, protestèrent, mais en vain. Amos et Kubik furent excommuniés et chassés; leurs partisans se dispersèrent et moins de cinquante ans après ils avaient disparu. L'Unité première avait vécu.

L'Unité nouvelle poursuit son développement organique et progresse jusqu'à l'apparition de la Réforme luthérienne. A la mort de Mathias de Kunwald, en 1500, elle nomme des *seniores* et quatre évêques, au nombre desquels Lukach. Celui-ci, pour empêcher la secte de se confondre et de se perdre dans quelque Église étrangère à la Bohême, ne se contente pas de ramener dans le culte certaines cérémonies proscrites; il donne à l'Unité une organisation plus étroite et un symbole, lui conserve quelques-uns des traits de son originalité et l'empêche ainsi de se laisser absorber plus tard par le luthéranisme. L'autorité législative passe au synode; le pouvoir exécutif au conseil étroit, dont le président porte le nom de juge; l'ordination des prêtres est réglementée. Le pasteur, assisté d'un diacre, est entouré d'un conseil d'anciens; il confère les sacrements, reçoit la confession

publique ou privée, selon les péchés, et il travaille pour subsister. Aux débuts, Mathias fut à la fois évêque et juge ; mais après la condamnation des vieux frères, Mathias ne conserva que les fonctions propres à l'épiscopat et Procope fut juge; ensuite, quand Mathias fut mort et que Procope se fut retiré, en 1500, on confia le pouvoir à quatre évêques, Thomas, Élie, Ambroise et Lukach; le plus ancien eut le titre et la fonction de juge.

Au lendemain des luttes du XVe siècle et à la veille d'entrer en contact avec la Réforme, les frères profitent de la trêve. Leur activité se manifeste surtout dans les synodes et se traduit par une série d'ordonnances ou de décrets qui forment un code complet de discipline publique et privée. En particulier, la question des rapports entre riches et pauvres n'a plus l'acuité irritante de l'époque hussite; les uns se montrent moins durs, les autres moins agressifs et, selon la remarque de Denis, les rancunes des uns et les convoitises des autres s'assoupissent. Néanmoins l'Unité est impuissante à former une Église ; c'est plutôt une communauté de religieux. Sa morale, visant trop à la perfection, exige un genre de vie à part, exceptionnel et en dehors ou au-dessus de la nature humaine ; elle sacrifie la joie tant recommandée par l'apôtre pour le service de Dieu et s'entoure d'une atmosphère de morne tristesse : morale d'ascètes, excessive, minutieuse, réglant tous les actes de la vie à chaque instant du jour, montrant la valeur de ceux qui pouvaient la pratiquer, mais condamnant ceux-ci à ne plus former qu'un clan étroit et fermé. D'autre part, il est vrai, le symbole n'est pas encore fixé dans une formule définitive; mais son élasticité même compense la rigueur de la morale et assure le recrutement des frères. Le nombre des nouveaux venus s'accroît sans cesse, si bien que vers la fin du XVe siècle les frères comptaient près de deux cents églises en Bohême et en Moravie. Borowy parle de quatre cents communautés. Le conseiller intime de Ladislas, le poète et orateur Bohuslas Lobkowitz, pouvait écrire au roi en 1497 : « Ce qui m'afflige le plus, c'est que cette erreur, qui n'osait se remuer sous le roi Georges et l'archevêque Rokytsana, tous deux suspects d'hérésie, s'enracine sous un roi catholique et s'étend tellement qu'il n'y aura guère de force humaine qui puisse l'extirper. » *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique,* Paris, 1858, t. III, p. 176. Rome s'inquiétait d'aussi rapides progrès ; Alexandre VI ordonna à l'inquisiteur Henri Institoris de se rendre en Bohême et en Moravie pour combattre les vaudois. Ladislas dut prendre des mesures sévères et porta, en 1508, un décret qui visait les picards, mais qui atteignait en même temps les frères et était pour eux une menace constante. Ceux-ci composèrent une apologie, l'adressèrent au roi et réussirent à se soustraire aux effets du décret. Que valait cette apologie, où ils attaquaient la transsubstantiation et même la présence réelle? Érasme, à qui elle avait été adressée en 1511, se contenta de répondre qu'il n'y avait pas d'erreur choquante (sans doute pour ne pas déplaire aux frères), mais qu'il n'était ni prudent pour lui ni utile pour eux d'en rendre publiquement témoignage. La mort de Ladislas II et l'avènement de Louis assurèrent à l'Unité une nouvelle période de calme et de progrès. L'utraquisme ne comptait guère plus, et le catholicisme avait besoin de l'appui de la loi. C'eût été l'heure propice de réaliser l'idée hussite, en réconciliant tous les partis tchèques et en assurant le triomphe du pur Évangile dans l'unité nationale et religieuse. Les frères la laissèrent passer. Ils ont atteint leur apogée. L'avènement des Habsbourg avec l'élection de Ferdinand d'Autriche, le frère de Charles-Quint, et l'entrée en scène de Luther vont arrêter la marche ascendante de l'Unité et lui faire perdre un peu de son originalité et son indépendance.

III. Déclin, 1526-1627. — D'une part, le nouveau roi déteste les frères parce qu'ils sont nés de l'anarchie, qu'ils en vivent et que rien n'est pire pour la tranquillité d'un État que ce principe dissolvant, négation de toute autorité. Les Habsbourg se refuseront à relever complètement l'Unité de sa mise hors la loi, et, sauf quelques défaillances passagères, la réduiront à l'impuissance, en attendant qu'ils en débarrassent pour toujours la Bohême et la Moravie. D'autre part, le luthéranisme attire à lui, dans la Bohême et la Moravie, les habitants d'origine allemande et menace de contrebalancer la prépondérance tchèque. Il a pour lui la séduction du succès et exerce sur l'Unité une attraction si puissante qu'il est sur le point de l'absorber.

L'apparition de Luther est saluée parmi les frères comme la réalisation d'une prophétie de Jean Huss. Ils envoient une députation au moine saxon et cherchent à se rendre compte de l'état des mœurs dans l'Église ressuscitée; mais ils s'aperçoivent que la Réforme luthérienne n'est rien moins qu'une réforme morale et qu'elle rejette l'usage de rebaptiser, le célibat ecclésiastique et les sept sacrements. Déçus, ils se retirent et sont traités par Luther de gens rigides, au regard farouche, qui se martyrisent avec la loi et les œuvres, n'ont pas la conscience joyeuse et ne connaissent point la justice imputative. Du reste Lukach, devenu juge de la Fraternité, veillait. Il ne s'était pas contenté d'imprimer une forte direction à l'Unité, de l'organiser définitivement. A la tête de chaque communauté, il avait placé un prêtre qui devait se sustenter par le travail manuel et remettre au conseil étroit tous les héritages qu'il pouvait faire. Le célibat ne fut plus exigé d'une façon absolue, mais pratiquement il fut observé pendant longtemps. Un diacre et des acolytes aidaient le pasteur dans le gouvernement de la communauté, dans l'administration des sacrements, l'office divin, la prédication, la tenue des écoles; un conseil devait veiller à la bonne conduite des membres et à l'exécution des mesures disciplinaires; une délégation de veuves et de femmes non mariées veillait de son côté sur les sœurs de l'Unité. Lukach fit plus; tant qu'il vécut il prit soin de conserver l'autonomie à l'Unité. Mais à sa mort, en 1528, Jean Horn, Jean Augusta, Michel Weise et Sionsky eurent la direction des frères ; Horn devint juge en 1532. Ceux-ci se montrèrent moins intransigeants dans leurs rapports avec les réformés. Luther, changeant de ton et comprenant que, pour assurer le succès de son œuvre en Bohême, les frères pouvaient lui servir d'utiles auxiliaires, sinon de partisans résolus, cherche à les gagner. Il écrit en conséquence une préface à l'apologie qu'ils venaient de composer et la publie à Wittenberg, en 1533. Puis il jette les bases d'une entente. Sur le terrain des doctrines, les frères font des concessions qui leur coûtent peu : ils admettent que la foi seule justifie, que l'eucharistie renferme le corps de Jésus-Christ. Sur celui de la discipline, ils continuent à être moins accommodants; ils s'obstinent à réclamer l'introduction de leur discipline parmi les luthériens; mais ils cèdent peu à peu sur les points en litige et finissent par frapper un pacte d'union avec Luther dans un banquet, en 1542; ils entrent ainsi dans la sphère d'influence du luthéranisme et se laissent inféoder dans le mouvement politico-religieux de la Réforme. Ce fut une faute capitale et dont les conséquences devaient être mortelles. Lorsque Ferdinand Ier réclama leur concours contre la ligue de Smalkalde, ils refusèrent, pour n'avoir pas à combattre les protestants allemands. Ils en furent bientôt punis; car Ferdinand profita de la victoire de Muhlberg, en 1547, pour sévir contre eux : il supprima tous les changements qu'ils avaient introduits dans le culte; il ferma leurs oratoires; il jeta en prison leur évêque Jean Augusta et son coadjuteur Jacques Bilik ; il les poursuivit partout. La plupart furent obligés de passer la frontière et se réfugièrent en Prusse et en Pologne.

Jean Augusta avait caressé le projet, dès 1540, de

réunir les frères et les utraquistes en une Église nationale. Son emprisonnement l'empêcha d'y donner suite. Devenu juge, en 1547, à la mort de Horn, et rendu plus tard à la liberté, il essaya de le réaliser; mais les circonstances avaient bien changé. L'utraquisme était en pleine dissolution; les *compactata* ne formaient plus une confession et allaient être supprimés en 1567; le parti de la Réforme s'affirmait de plus en plus; et les frères, exilés ou dispersés, ne répondirent pas à l'appel d'Augusta.

A l'étranger, les frères bohêmes fondèrent de nouveaux centres de propagande et, tout en conservant encore leur autonomie, ils ne cessèrent pas de vivre en bons rapports avec les réformés. C'est ainsi qu'en 1570, à la réunion générale de Sendomir, ils souscrivirent l'accord des symboles de la foi d'Augsbourg, de Bohême et de Suisse. Après vingt ans ils disparurent de la Prusse. Quant à ceux qui s'étaient réfugiés en Pologne, ils furent combattus par les jésuites, mais réussirent à se maintenir et même à progresser; en 1627, ils comptaient encore un certain nombre de communautés et plusieurs milliers d'âmes. Un de leurs juges, Nicolajewiski, les abandonna pour prendre rang parmi les anciens frères, le plus grand nombre finit par se fondre avec les réformés; quelques-uns persistèrent; il en reste encore dans la province de Posen, où ils forment cinq communautés et un diocèse. Cf. Roch, *Die Senioratswahl bei den Unitätsgemeinden den Provinz Posen,* Lissa, 1882.

Tout autre fut le sort des frères restés en Bohême, en dépit des poursuites de Ferdinand. Ils n'attendaient qu'un moment propice pour se reconstituer et reprendre leur propagande. Constatant que Maximilien II était beaucoup plus tolérant que son père sur la question religieuse, ils insistèrent si bien auprès de lui qu'ils obtinrent en 1575 le droit de se réunir en Bohême et de pratiquer librement leur culte; mais c'est en Moravie qu'ils fixèrent le siège principal de l'Unité, d'où le nom de *Frères moraves*, sous lequel ils sont quelquefois désignés. Partagés entre la résolution bien arrêtée de conserver leur autonomie et le désir de faire cause commune avec les réformés sur le terrain politico-religieux, ils essayèrent une fois de plus de rédiger un symbole uniforme avec les luthériens et les calvinistes. Ils n'y parvinrent pas sans difficultés; mais ce fut grâce à un vrai tour de force qui consiste, comme toujours, à ne rien préciser de ce qui les divisait. On bannit résolument toutes les subtilités de l'école; et pour ne contrarier personne, on laissa à la formule tout le vague et toute l'élasticité désirables. Désormais ils marchent de concert avec les réformés. Le succès aidant, ils visent à s'emparer de l'université de Prague, multiplient leurs instances, soulèvent l'opinion et finissent par réussir en arrachant à Rodolphe II, en 1609, les fameuses *Lettres de majesté* qui leur livrent l'université, proclament la liberté de conscience, leur concèdent la jouissance de leurs temples et le droit d'en ériger d'autres sur leurs propriétés. C'était un triomphe inespéré pour le présent et la sécurité pour l'avenir. Jusque-là ils n'avaient pas possédé d'école de théologie et s'étaient contentés, faute de mieux, de confier la formation de leurs futurs ministres aux leçons rudimentaires des vétérans du ministère. C'est à peine si, en 1549, ils avaient pu réunir cinq étudiants sous la direction de Paul Speratus pour leur faire suivre les cours de l'université. Mais maintenant que l'université de Prague est entre leurs mains et celles des protestants, ils fondent le collège de Nazareth. Tout en conservant encore leur liturgie, ils marchent avec les réformés sous le nom d'utraquistes. Un administrateur, assisté de onze conseillers, est à leur tête. Le premier des conseillers est un ancien de l'Unité; cinq sont des prêtres utraquistes; deux, des prêtres de l'Unité; les trois autres, des professeurs de l'université. A côté de ce conseil siégeaient vingt-quatre défenseurs. C'était moins une union qu'une confédération, dont l'existence et le rôle nous sont dévoilés par le décret du synode de 1616, publié sous ce titre : *Ratio disciplinæ ordinisque ecclesiastici in Unitate fratrum bohemorum.*

Désormais, semble-t-il, les frères n'ont plus rien à craindre; la Bohême est à eux. En fait ils osent tout; ils parlent et agissent en maîtres. Malheureusement, sous le gouvernement de Mathias, ils commettent l'imprudence de jeter par les fenêtres les représentants de l'autorité royale, et cette défénestration de Prague ouvre la guerre de Trente ans. Leur audace suscite une réaction violente. Ferdinand II, en effet, succède à Mathias avec la ferme résolution de supprimer l'hérésie, en supprimant tous les privilèges dont jouissaient les Tchèques, réformés luthériens ou frères bohêmes. Un moment supplanté sur le trône de Bohême par Frédéric V, qui avait accepté la couronne que lui offrirent les États de Prague de 1619, il recourut aux armes. Ses lieutenants acculèrent les Tchèques révoltés à l'ouest de Prague et décidèrent pour toujours du sort de la Bohême, tant au point de vue religieux qu'au point de vue politique, par leur victoire de la Montagne-Blanche, le 8 novembre 1620. Les *Lettres de majesté* furent déchirées, les concessions dont jouissaient les réformés et les frères supprimées; et sept ans après, en 1627, un édit bannissait définitivement quiconque n'acceptait pas le catholicisme. Les frères bohêmes prirent le chemin de l'exil, ayant à leur tête leur évêque, Jean Amos Comène, qui, dans son *Historiola,* Halle, 1702, p. 44, regarda ce désastre comme une punition de Dieu. C'était surtout la conséquence de l'inféodation des frères au mouvement politico-religieux de la Réforme. Loin de leur patrie, les exilés continuèrent à vivre, indépendants et dignes, sans plus se mêler aux luttes civiles, sans se fondre dans aucune autre secte, mais aussi sans laisser de traces appréciables dans l'histoire, à l'exemple de tant d'autres sectes isolées qui végètent en marge de l'Évangile. Ceux qui refusèrent de quitter la Bohême durent se tenir cachés et attendre des jours meilleurs qui ne vinrent pas. Ils se perpétuèrent en dépit de tout, et au bout d'un siècle leurs successeurs se résignèrent, pour la plupart, en 1721, à accepter un refuge en Lusace sur les terres du comte Zinzendorf et contribuèrent, sous la direction de leur bienfaiteur, à former la secte piétiste, connue sous le nom des *Frères évangéliques* ou *Hernnhuters*. Voir HERNNHUTERS. Quant aux derniers survivants, qui étaient restés en Bohême, ils se rattachèrent vers la fin du XVIIIe siècle à la confession helvétique, seule autorisée avec celle d'Augsbourg par le décret de Joseph II de 1781; mais ils perdirent ainsi ce qui les caractérisait et constituait leur originale physionomie.

IV. DOCTRINE. — L'erreur capitale des frères bohêmes fut de croire que la perfection, qui n'était qu'un conseil évangélique et ne pouvait s'adresser qu'à une élite, était une prescription rigoureuse de Jésus-Christ et d'ordre général. A leurs yeux, l'Église primitive seule avait réalisé cet idéal de la vie chrétienne; l'Église catholique s'en était trop écartée pour représenter véritablement l'œuvre du Christ : de là leur violente antipathie contre Rome et leurs efforts généreux pour faire revivre la tradition glorieuse des origines. D'autre part, à l'exemple des vaudois, ils condamnaient le serment et l'emploi de la force, par suite toute participation aux emplois publics, parce qu'ils impliquent la prestation du serment et le recours à la force. Ils auraient pu former un ordre religieux à l'exemple de ceux qui existaient dans l'Église romaine; mais, en imposant à tous sans exception comme une règle imprescriptible leurs principes de vie chrétienne, ils poursuivirent une chimère et ne formèrent qu'un parti de rigoristes; et grâce à

leurs principes de vie politique, ils se placèrent en dehors de la société; de toute façon ils s'interdisaient l'espoir de constituer une Église.

Cette doctrine paraît d'abord dans une lettre adressée à Rokytsana et dans un manifeste rendu public, où ils font connaître leur croyance au symbole apostolique et aux sept sacrements, ensuite dans une confession à Georges Podiébrad, où ils exaltent la foi des trois premiers siècles. Au point de vue dogmatique, c'est le salut par la foi. Le symbole apostolique sert de règle et s'impose à la foi des frères. Mais la foi peut être vivante ou morte, selon qu'elle se traduit ou non en bonnes œuvres et en une vie vertueuse, d'après la parole de saint Jacques; elle fournit l'aliment de l'espérance, d'après l'épître aux Hébreux; elle s'attache à Dieu par le cœur, compte sur sa grâce ainsi que sur l'accomplissement de ses promesses. Par la pratique de ces trois vertus théologales, l'homme peut mériter le pardon de ses fautes et obtenir la récompense future, en s'appuyant toujours sur le sacrifice expiatoire du Christ. La vie chrétienne, étant ainsi essentiellement constituée, tendait naturellement à supprimer entre Dieu et l'homme tout intermédiaire, celui des prêtres comme celui des sacrements. Et pourtant les frères se gardèrent bien de supprimer le clergé. Visant à établir une Église, ils tinrent à en posséder un. Aussi se préoccupèrent-ils d'avoir des évêques dûment consacrés et des prêtres dûment ordonnés, mais dont la consécration ou l'ordination se rattachât aux origines apostoliques. Seulement, comme les donatistes du IVe siècle, ils firent dépendre la validité des sacrements de la dignité morale de celui qui les conférait, et en conséquence ils décrétèrent l'exclusion de tout prêtre reconnu indigne. De même ils conservèrent l'usage des sacrements. — Le baptême était regardé par eux comme le sacrement nécessaire qui servait d'entrée solennelle et d'admission dans l'Unité; mais ils ne se contentèrent pas de le conférer aux enfants nés dans l'Unité, ils l'imposèrent encore aux étrangers, ce qui n'était point, prétendaient-ils, une réitération du baptême, attendu qu'à leurs yeux tout baptême était nul, même celui des catholiques. De plus ils exigèrent de la part des parrains l'engagement formel d'élever leurs filleuls dans les principes de la foi et les pratiques de la vie chrétienne, faute de quoi ces derniers ne pourraient pas être promus à un rang supérieur. Aussi, afin de constater si les initiés remplissaient les conditions requises, avaient-ils institué un examen spécial; et dès que l'épreuve était jugée satisfaisante, ils faisaient administrer la confirmation. Par là les candidats étaient admis à la classe des avancés ou des élus et avaient droit de prendre part désormais à la cène. — La communion passait pour être la réception de Jésus-Christ sous la forme du pain et du vin consacrés. Mais, au début, les frères ne s'expliquèrent pas sur le mode de la présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie. En 1468, ils se contentèrent de déclarer qu'ils s'en tenaient à la lettre de l'Évangile et de l'apôtre saint Paul; deux ans après, dans une de leurs confessions, ils affirmèrent que le Christ devient présent dans l'hostie dès que le prêtre prononce avec foi les paroles de la consécration, et que tout frère qui communie avec foi reçoit réellement le corps et le sang de Notre-Seigneur; mais ils n'acceptaient pas l'enseignement catholique de la transsubstantiation. Un siècle plus tard, Lukach précisa que la présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie n'était qu'une figure; car de même qu'on lit dans l'Évangile que le Christ est la voie, la porte, l'agneau, etc., expressions qu'il faut entendre au sens métaphorique, de même le pain et le vin consacrés figurent simplement le corps et le sang de Jésus-Christ. Dans la suite cette doctrine eucharistique subit de plus en plus l'influence luthérienne. — Il n'en fut pas de même de la doctrine pénitentielle; car la pénitence était en grand honneur parmi les frères, à titre de pratique ascétique préparatoire à la rémission des péchés. Les péchés publics étaient soumis à une pénitence publique et déclarés absous par toute la communauté. Les péchés secrets devaient être confessés au prêtre; mais, même dans ce cas, l'absolution n'était acquise qu'après un acte d'humiliation publique; le pénitent déjà confessé devait, en effet, en présence des frères, reconnaître sa culpabilité, exprimer son regret, demander pardon et prier Dieu de lui pardonner. — Beaucoup plus sévères que les protestants sur la question matrimoniale, à raison de l'austérité de leurs principes, les frères ne proscrivirent pas le mariage comme tant d'autres sectes de l'antiquité, mais ils le permirent à quiconque ne pouvait pas vivre autrement et gardèrent toutes leurs préférences en faveur de la continence. — Enfin ils n'envisagèrent jamais l'extrême onction comme un sacrement proprement dit, mais seulement comme une cérémonie religieuse, signalée par saint Jacques, propre à satisfaire la piété des mourants.

C'est surtout dans les synodes que s'est manifestée l'activité des frères bohêmes, et dans la partie disciplinaire de ces synodes qu'éclate leur incontestable originalité. Décisions et décrets forment un ensemble de mesures législatives, poussées parfois jusqu'à la minutie, mais qui sont une source de renseignements très précieux pour le moraliste et l'historien. On n'en saurait dire autant de leurs productions littéraires ou théologiques. Mais il est juste de constater qu'ils comptèrent dans leurs rangs beaucoup d'écrivains, dont quelques-uns sont restés célèbres. A côté de commentaires, de traités et d'homélies, il faut signaler leur traduction de la Bible en langue tchèque, leurs manuels d'instruction religieuse sous forme de catéchisme et leur recueil de cantiques, composés par Lukach, Augusta et Blahoslav. Ce recueil a été maintes fois édité depuis 1501, date de son apparition, et s'est continuellement accru jusqu'à l'édition qu'en donna Comène en 1659; il a été également traduit en allemand, publié pour la première fois par Michel Weise, en 1531, réédité à plusieurs reprises et complété par Comène, dans son édition de 1661. *Realencyclopädie*, 3e édit., Leipzig, 1897, t. III, p. 468.

Sur les sources, restées manuscrites ou récemment publiées, voir la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1897, t. III, p. 445, en tête de l'article *Brüder böhmische*. — Sur les travaux qui renferment un exposé complet, voir : Blahoslav, *Summa quædam brevissima collecta de Fratrum origine et actis*, 1556; Lasicius, *De origine et institutis Fratrum libri VIII*, Gœttingue, 1568-1599; Camerarius, *Historica narratio de Fratrum orthodoxorum in Bohemia, Moravia et Polonia*, Francfort, 1625; Rudiger, *De ecclesiis Fratrum in Bohemia et Moravia historia*, Heidelberg, 1605; *De origine ecclesiæ Bohemicæ et confessionibus*, Heidelberg, 1605; Amos Comène, *Historia Fratrum bohemorum*, Halle, 1702; en tête de sa *Ratio disciplinæ ordinisque ecclesiastici in unitate Fratrum bohemorum*, Amsterdam, 1660, se trouve un historique intitulé : *Ecclesiæ slavonicæ ab ipsis apostolis fundatæ, ab Hieronymo, Cyrillo, Methodio propagatæ, Bohema in gente potissimum radicatæ et in unitate Fratrum bohemorum fastigiatæ, brevis historiola*; Buddée, *Principes de la constitution des frères moraves*, dans les œuvres de Zinzendorf, Francfort, 1740; Bost, *Histoire de l'Église des frères de Bohême et de Moravie*, Genève, 1831; Gindely, *Geschichte der böhmisch. Brüder*, Prague, 1857-1858; Ezerwenka, *Geschichte der evangelischen Kirche in Böhmen*, Leipzig, 1870; De Schweinitz, *The history of the Church known as the Unitas Fratrum*. Bethléhem, 1885; *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1883, t. II, p. 1334-1339. — Sur quelques points particuliers, consulter : Jafet, *Geschichte vom Ursprung der Brüderunität*, Herrnhut, 1614; Bossuet, *Histoire des variations*, l. XI; Jablonski, *Historia consensus Sendomiriensis*, Berlin, 1731; Köcher, *Catechetische Geschichte d. Waldenser*, Iéna, 1768; Lochner, *Entsteh. und erste Schick. der Brüdergemeinde*, Nuremberg, 1832; Koppen, *Die Kirchenordnung und Disciplin der alten husit. Brüderkirchen*, Leipzig, 1845; Zezchwitz, *Die*

Katechismen der Waldenser und bömischer Brüder, Erlangen, 1863; Seifferth, *Church constitution of the bohemians and moravians Brethren*, Londres, 1866; Hofler, *Geschichtschreiber der hussitischen Bewegung in Bohmen*, Vienne, 1855-1866; Gindely, *Quellen und Untersuch. zur Geschichte der bomisch. Bruder*, Prague, 1878-1882; Denis, *Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux*, 1885, p. 161-231; Muller, *Bischoftum der Bruderunitat*, Hernnhut, 1889; Keller, *Die bomisch. Bruder*, dans *Monatshefte der Com. Gesselsch.*, 1894, p. 171 sq.; Gindely, *Geschichte der Gegenreformation in Bohmen*, Leipzig, 1894; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques, Topobibliographie*, p. 431.

G. BAREILLE.

BOILEAU Jacques, né à Paris, le 16 mars 1635, docteur en Sorbonne, grand vicaire de Sens, chanoine de la Sainte-Chapelle et finalement doyen de la faculté de théologie, est frère du grand poète satirique. On a de lui un grand nombre de dissertations sur divers points de théologie, de droit canon et d'histoire ecclésiastique. Malheureusement leur orthodoxie n'est pas toujours assez rigoureuse. L'auteur, qui le pressentait, s'est souvent déguisé sous des noms d'emprunt. Ses polémiques sont aussi un peu trop vives et trop acerbes: leur ton ironique rappelle souvent les mordantes plaisanteries du *Lutrin*. Voici la nomenclature de ces travaux : 1º *Éclaircissement sur un passage de saint Augustin, cité dans le livre de la Perpétuité de la foi*, in-12, Mons, 1667, sous le pseudonyme de Barnabé; 2º *Recueil de diverses pièces concernant les censures de la faculté de théologie de Paris sur la hiérarchie de l'Église et sur la morale chrétienne avec des remarques sur le XVIIIe tome des Annales ecclés. d'Odericus Raynaldus*, in-12, Munster, 1666; 3º *De antiquis et majoribus episcoporum causis liber*, in-4º, Liège, 1678, condamné par décret du Saint-Office, le 1er février 1679; 4º *De antiquo jure presbyterorum in regimine ecclesiastico*, Lyon, 1676, publié sous le pseudonyme de Claude Fontéjus et mis à l'index, le 17 janvier 1690; l'auteur y soutenait le presbytérianisme de Richer; 5º *De adoratione eucharistiæ libri duo, quibus accedit disquisitio theologica de præcepto divino communionis sub utraque specie*, in-12, Paris, 1685; il réfute Daillé; 6º *De residentia canonicorum, quibus accessit tertia disquisitio de tactibus impudicis, an sint peccata mortalia vel venialia*, in-8º, Paris, 1695 : l'auteur commet des inexactitudes et dissimule ses critiques sous le nom de Marcellus Ancyranus; 7º *Historia flagellantium, de recto et perverso flagrorum usu ex antiquis Scripturæ, Patrum, pontificum, conciliorum, et scriptorum profanorum monumentis*, in-12, Paris, 1700, sans nom d'auteur; trad. franc., in-12, Amsterdam, 1701, 2e édit. corrigée, 1732. L'abbé Boileau publia à ce sujet des *Remarques sur la traduction de l'Histoire des Flagellans*, in-12, 1702. L'historien confond trop facilement l'abus avec l'usage, il s'attira à ce propos plus d'une réplique, notamment celle de Thiers : *Critique de l'Histoire des Flagellans et justification de l'usage des disciplines volontaires*, in-12, Paris, 1703. Cette histoire a été mise à l'index par décret du 9 juillet 1703. Boileau-Despréaux prit parti pour son frère et fit contre les journalistes de Trévoux une épigramme, *Œuvres*, Amsterdam, 1729, t. II, p. 236. 8º *De sanguine corporis Christi post resurrectionem*, in-8º, Paris, 1681, dissertation savante, la meilleure de l'auteur; il soutient, contre le ministre Allix, pasteur à Charenton, que saint Augustin n'a point douté que le corps de Jésus-Christ n'eût du sang après sa résurrection; 9º *Traité des empêchements de mariage*, in-8º, Cologne, 1691; il y défend l'opinion de Launoy contre Galésius et Gerbais; 10º *Historia confessionis auricularis*, in-8º, Paris, 1683; 11º *Δοκιμαστής, sive de librorum circa res theologicas approbatione*, in-16, Anvers, 1708; il soutient que c'est à la faculté seule qu'appartient le droit d'approuver les ouvrages de théologie; 12º *De pluritate beneficiorum*, Paris, 1709, 1710-1711; 13º *Considérations sur le Traité historique de l'établissement et des prérogatives de l'Église de Rome*, Cologne, 1688; il critique l'ouvrage du P. Maimbourg; 14º *Disquisitio theologica quæstionis famosæ, novæ et singularis : an Cephas quem reprehendit S. Paulus cum venisset Antiochiam, fuerit sanctus Petrus*, etc., in-12, Paris, 1713 : l'auteur établit, contre le P. Hardouin, l'identité du Céphas de l'épître aux Galates avec l'apôtre saint Pierre. En général, le désir de faire partout montre d'esprit a faussé le talent de Jacques Boileau. Voltaire en a fait lui-même la remarque ; il le représente comme un esprit bizarre qui a fait des livres bizarres : le mot singulier serait peut-être plus juste ou au moins plus indulgent. Les tendances richéristes se font aussi très souvent jour dans ses recherches d'histoire ecclésiastique. Après avoir exercé à Sens la charge d'official, pendant près de 25 ans, Jacques Boileau fut pourvu d'un canonicat à la Sainte-Chapelle de Paris et mourut le 1er août 1716, dans sa 82e année.

Michaud, *Biographie universelle*, Paris, 1812, t. V, p. 4; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1822, t. V, p. 98; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1893, t. II, col. 715-719.

C. TOUSSAINT.

BOIREAU Jacques, jésuite français, né à Confolens (Charente) en 1608, admis au noviciat en 1625, mort en 1677. Il a laissé trois ouvrages de controverse avec les protestants : *La vie de S. Clair... dans laquelle sont traitez les principaux points de controverse entre ceux de l'Église romaine et ceux de la religion prétendue réformée*, Paris, 1656; *Le vieillard noyé ou Response à un presche imprimé par le sieur Majendie ministre de S. Gladie et intitulé l'enfant flottant*, Pau, 1662; *La conformité de l'Église romaine d'aujourd'hui avec l'Église ancienne, prouvée par le 8e chapitre du 22e livre de la Cité de Dieu*, Bordeaux, 1667.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. I, col. 1600.

H. DUTOUQUET.

BOISGELIN (Jean de Dieu-Raymond de Cucé de), cardinal, l'un des prélats de France les plus connus de la fin du XVIIIe siècle et l'un des principaux défenseurs de l'Église dans la crise révolutionnaire. Né à Rennes le 27 février 1732, il mourut le 22 août 1804 à Angervilliers (Seine-et-Oise). Cadet d'une famille bretonne de très ancienne noblesse, il fut, selon l'usage, destiné à l'Église et dut à sa naissance une carrière brillante que justifièrent d'ailleurs ses talents. D'abord vicaire général de Pontoise, il fut nommé évêque de Lavaur en 1765, et en 1770 archevêque d'Aix. Il occupa jusqu'en 1791 ce poste qui faisait de lui le président des États de Provence et le premier personnage de sa province. Il passait alors pour l'un des prélats les plus éclairés et l'un des meilleurs orateurs du clergé de France. On le voit figurer aux assemblées du clergé et à l'Assemblée des notables de 1787. C'est lui qui prononce en 1765 l'oraison funèbre du Dauphin, fils de Louis XV (non imprimée), en 1766 celle de Stanislas Leczinski, roi de Pologne, in-8º, en 1769 celle la Dauphine, Marie-Josèphe de Saxe, in-4º; enfin c'est lui qui fait le discours officiel au sacre de Louis XVI, à Reims, le 11 juin 1775 : il est applaudi, contrairement à tous les usages. En 1776 il est élu membre de l'Académie.

Survient la Révolution. Le roi a convoqué les États généraux (août 1788). Parmi les évêques, les uns, sinon plus perspicaces, du moins plus timides, craignent pour l'Église et pour l'État l'ébranlement que cette convocation va produire; les autres, au contraire, sont heureux. M. de Boisgelin est de ces derniers. Il est, en effet, très libéral : il a écrit sur l'*Esprit des lois* un commentaire où il dépasse Montesquieu par l'audace de ses théories. Il attend des États une rénovation politique et sociale : la religion même y gagnera, à la condition que « le clergé ne se sépare point de la nation... La religion sera le premier intérêt du peuple, quand l'intérêt du

peuple sera la loi des ministres de la religion ». *Discours au clergé d'Aix*, janvier 1789.

Le clergé d'Aix choisit son archevêque pour le représenter. A peine les États sont-ils réunis (5 mai 1789), que la question de l'existence des ordres se pose à propos de la vérification des pouvoirs. Si libéral qu'il soit, M. de Boisgelin craint les réformes fondamentales précipitées : il s'oppose à une fusion que réclament les curés, c'est-à-dire la très grande majorité des représentants du clergé et quelques prélats comme l'archevêque de Bordeaux, de Cicé. Mais la fusion des ordres s'opère finalement le 27 juin 1789. Les évêques, déjà séparés des curés rattachés au tiers par tant de liens, ne forment plus qu'un petit groupe dans la nombreuse Assemblée; M. de Boisgelin en est le guide, souvent le porte-parole. Il ne vaut à la tribune ni l'abbé Maury, ni l'abbé de Montesquiou; son éloquence a moins de force que de grâce; mais il sait en toutes circonstances « montrer la foi, le courage qui font les évêques, le coup d'œil, l'esprit de décision qui font les hommes d'État ». Sicard, *L'ancien clergé de France,* part. II : *Les évêques pendant la Révolution,* c. II, p. 154. Il ne laisse passer sans protester aucune des atteintes portées par la Constituante aux droits du clergé. Sa vigueur à défendre ces droits n'a d'égale que son esprit de conciliation. L'Assemblée reconnait cette modération en le chargeant de répondre en son nom à une adresse des Amis de la Révolution de Londres et en l'élevant à la présidence (25 novembre-5 décembre).

M. de Boisgelin parle donc contre la suppression sans rachat des dîmes (11 août 1789), contre la confiscation des biens ecclésiastiques proposée par Talleyrand le 10 octobre 1789 et votée par l'Assemblée le 2 novembre. Mais en même temps qu'il défend le droit de propriété du clergé, il propose, se rendant compte de la détresse de l'État, d'emprunter les 400 millions nécessaires à l'État en donnant hypothèque sur les biens du clergé, ou d'organiser une banque « dont le fonds social, gage sur le patrimoine de l'Église, doit couvrir le déficit ». *Discours du 31 octobre 1789 et du 12 avril 1790*. Il n'est pas écouté. Son intervention sert du moins à prouver quel esprit anime la Constituante.

Le 24 mai 1790, Treilhard, au nom du comité ecclésiastique, présente son rapport sur la Constitution civile du clergé. La loi est votée le 12 juillet et sanctionnée par Louis XVI, le 24 août. Cette Constitution n'eut pas d'adversaire plus résolu que M. de Boisgelin. Il rédigea cette *Exposition des principes sur la Constitution du clergé,* qui parut le 30 octobre, signée de trente évêques députés, à laquelle adhérèrent tous les autres évêques de France sauf quatre, et qui, dans le long silence de Rome, fixa la foi des prêtres et des fidèles. On vit l'effet de cette *Exposition* doctrinale quand, le 27 novembre 1790, un décret de la Constituante imposa à « tous les ecclésiastiques fonctionnaires publics » le serment constitutionnel ».

Mais, suivant son habituelle modération, en même temps qu'il défend les principes avec vigueur, M. de Boisgelin cherche un terrain de conciliation. Ce qu'il condamne plus que tout dans la Constitution c'est qu'elle est l'œuvre du seul pouvoir civil. Au début, il demande un concile national qui s'entendra avec l'Assemblée, et, même la loi votée, il renouvelle cette proposition. Puis quand Rome a parlé (10 mars et 13 avril 1791), que tout espoir de faire reviser la loi est perdu, il s'entend avec les autres évêques pour adresser au pape la lettre du 3 mai 1791, où tous lui demandent discrètement de sanctionner l'ensemble de la Constitution, légèrement modifiée, et, pour faciliter les choses, lui offrent leur démission. M. de Boisgelin insiste plus clairement dans des lettres particulières. Le pape repousse cet arrangement et M. de Boisgelin, qui a naturellement refusé le serment (4 janvier 1791), voit à la fin de l'Assemblée constituante son siège occupé par un intrus. A ce moment, il ne demande plus que la liberté des cultes. Mais déjà la persécution s'élève : il émigre en Angleterre.

Il rentre en France après la signature du Concordat, quand il a donné sa démission d'archevêque d'Aix au pape qui la lui demande (août 1801). Avec quatre autres d'entre les dix-huit prélats réfugiés en Angleterre, il a résisté aux sollicitations des Bourbons qui veulent empêcher l'exécution du Concordat et entraver ainsi la marche de Bonaparte vers le pouvoir. En 1802, il est nommé archevêque de Tours. Il prononce à Notre-Dame de Paris, le jour de la restauration officielle du culte, 28 germinal an X, 18 avril 1802, le discours de circonstance, publié sous ce titre : *Discours à la cérémonie de la prestation du serment des archevêques et évêques,* in-8°. En 1803, M. de Boisgelin fut nommé membre du Sénat conservateur. Il meurt l'année suivante.

En dehors des discours et oraisons funèbres indiqués, du commentaire sur Montesquieu laissé en manuscrit par M. de Boisgelin, on a de lui : 1° des œuvres profanes : *Le temple de Gnide*, poème imité de Montesquieu, in-8°, Philadelphie (Paris), 1782; *Recueil de poésies diverses*, in-8°, Philadelphie (Paris), 1783; *Traduction des Héroïdes d'Ovide*, in-8°, Philadelphie (Paris), 1786. Ces publications l'ont fait comprendre dans le *Dictionnaire des athées* de Sylvain Maréchal. Rien n'est plus injuste. Ces œuvres ne devaient être tirées qu'à très peu d'exemplaires destinés à des amis. Elles étaient si peu connues, que le successeur de M. de Boisgelin à l'Académie, Dureau de Lamalle, n'en parle pas; 2° *Considérations sur la paix publique, adressées aux chefs de la Révolution,* in-8°, Paris, 1791; 3° *Le Psalmiste, traduction des Psaumes en vers français, précédée d'une dissertation sur la poésie sacrée,* in-8°, Londres, 1799, ouvrage qu'il publia pour venir au secours de quelques familles d'émigrés. On a réuni ses *Œuvres,* in-8°, Paris, 1818.

M. de Bausset, *Notice historique sur M. de Boisgelin,* in-12, Paris, 1804; Sicard, *L'ancien clergé de France*, 3 in-8°, Paris, 1894-1903; Sciout, *Histoire de la Constitution civile du clergé,* 4 in-8°, Paris, 1872-1881; 2e édit., 1887.

C. CONSTANTIN.

BOLGENI Jean-Vincent, né à Bergame le 22 janvier 1733, entra chez les jésuites dans la province de Rome le 31 octobre 1747 et prononça ses derniers vœux le 2 février 1766. Pendant plusieurs années il enseigna la philosophie et la théologie à Macerata et semblait devoir parvenir par son talent aux premiers emplois de la Compagnie, lorsque parut le décret suppressif de Clément XIV.

Fidèle aux principes qu'il avait reçus au cours de sa formation religieuse, Bolgeni ne cessa de les défendre avec beaucoup de précision et de vigueur contre les jansénistes dans les premières années de la sécularisation. Pierre Tamburini, le célèbre professeur de Pavie, venait de publier son livre acrimonieux sur *La véritable idée du saint-siège*. Bolgeni lui oppose aussitôt l'*Esame della « Vera idea della santa sede »*, in-12, Macerata, 1785, ouvrage plusieurs fois réimprimé; puis *Il critico corretto ossia ricerche critiche sopra la lettera III di un teologo Piacentino...*, in-8°, Macerata, 1786. Ce critique corrigé n'était autre que Pierre Tamburini, qui avait imprimé en guise de défense une prétendue *Lettre d'un théologien de Plaisance à Mgr Nani, évêque de Brescia*. L'archiprêtre de Cividate di Valcamonica, Jean-Baptiste Guadagnini, s'étant permis alors d'intervenir pour censurer ses deux ouvrages, Bolgeni lui répond victorieusement par la *Confutazione della Censura all' Esame della Vera idea della S. sede e al Critico corretto,* in-12, Macerata, 1786. L'année suivante, pour faire pièce à deux factums jansénistes sur le droit d'appel au concile publiés à Plaisance en 1784 et dont l'un était certainement de Tamburini, paraît la *Riposta la questio : Cosa è un appellante?* in-8°, Macerata, 1787.

La lutte devenait vive et s'étendait. En 1775, l'évêque de Pavie ayant voulu publier une nouvelle édition du catéchisme de Bellarmin, à l'usage de son diocèse, le Père Natali, des Écoles pies, censeur des livres, proposa des modifications doctrinales que l'évêque rejeta. Natali ne relâcha rien de ses prétentions; il fut excommunié. Mais à Vienne, au contraire, on prit son parti, et le dominicain Sua, qui avait écrit contre lui, fut éloigné. Guadagnini ne manqua point de soutenir Natali dans un grand ouvrage : *Esame delle riflessioni,* etc., Pavie, 1786, où il attaquait pélagiens et molinistes, traitait à ce propos, dans le sens le plus outré, la question des enfants morts sans baptême et donnait les bases d'un nouveau catéchisme. Bolgeni à son tour, dans le *Stato de' bambini morti senza battesimo esposto da Gian Vincenzo Bolgeni in confutazione d'un libro del Signor Giambattista Guadagnini,* in-8°, Macerata, 1787, combattit avec force cette doctrine rigide, qui condamne au feu de l'enfer les enfants morts sans baptême et s'attachait à démontrer que ce n'est pas une doctrine augustinienne. L'année suivante paraît son traité des faits dogmatiques : *Fatti dommatici ossia della infallibilità della Chiesa nel decidere sulla dottrina buona o cattiva de' libri,* 2 in-8°, Brescia, 1788.

Bolgeni fut moins heureux dans la publication de son livre *Della carità o amor di Dio,* 2 in-8°, Rome, 1788, où il s'attache à réfuter la dissertation du P. de Rubeis sur le même sujet et à prouver contre lui que l'acte propre de la vertu théologale de charité ne consiste pas à aimer Dieu pour lui-même, ce qui est bien au-dessus de notre pouvoir et tout à fait en dehors de l'enseignement scripturaire et traditionnel, mais à l'aimer d'un amour de concupiscence parce qu'il est bon pour nous, de sorte que l'objet formel de la charité n'est point la bonté absolue de Dieu, mais seulement sa bonté relative. Cette thèse, taxée aussitôt de nouveauté pernicieuse, souleva d'ardentes polémiques et, à part le P. Hervàs y Panduro, qui exposa cette même doctrine dans son *Idea dell' universo,* in-4°, Césène, 1792, t. XXII, les anciens confrères de Bolgeni se firent un devoir de la combattre. Citons, comme bibliographie du sujet : Mazzarelli, *Lettera amichevole,* in-8°, Foligno, 1790; *Lettera a Soffia,* in-4°, Foligno, 1791; *Del motivo formale specifico e primario dell' atto di carità,* in-8°, Foligno, 1791; *Risposta ad alcuni objezioni,* in-8°, Foligno, 1791; Joachim Cortès, *Anti-Bolgeniana de amore Dei dissertatio,* in-8°, Forli, 1790; *Dissertazione Anti-Bolgeniana... difesa,* in-8°, Rome, 1793; Antoine Regono, *Rimonstranze amichevoli,* in-8°, Venise, 1791; Joseph Chantre y Herrera, *Tractatus de charitate,* in-4°, Bologne, 1792; Jean-Baptiste Gentilini, *Sopra la virtù della carità,* in-8°, Brescia, 1803. D'autres ne gardèrent point la modération qui distingue tous ces ouvrages. Un certain Teofilo Cristiani, auteur d'une *Lettera teologico-critica sull' amore di Dio,* in-8°, Fermo, 1791, accusa bientôt Bolgeni dans une nouvelle *Lettera teologico-cristiana,* in-8°, Fermo, 1791, d'admettre comme suffisante pour l'attrition la crainte servilement servile. Bolgeni, contre cette accusation, avait la partie belle; mais sa théorie de l'amour divin ne pouvait se défendre. Aussi montra-t-il plus de subtilité que de précision théologique dans les « éclaircissements » qu'il donna sur son système : *Schiarimenti dati da Gio. Vincenzo Bolgeni in confermazione e difesa della sua dissertazione sopra la carità o amor di Dio,* in-8°, Foligno, 1790, et *Apologia dell' amor di Dio detto di concupiscenza,* in-8°, Foligno, 1792. Agapit de Palestrina en fit ressortir toute la faiblesse dans l'*Idea genuina della carità o amor di Dio opposta ai pensamenti dei signori Gianvincenze Bolgeni e Lorenzo Hervas,* in-4°, Rome, 1800. Mais Bolgeni, déconcerté, s'était retranché déjà dans le silence.

Au reste, il avait d'autres adversaires à combattre, qui ne désarmaient pas contre lui, les jansénistes et les joséphistes, et en face de ceux-là il était plus fort, très sûr de lui et portant de beaux coups. Les applaudissements des catholiques étaient de nature aussi à l'encourager. On fit le plus flatteur accueil à son essai de systématisation des erreurs courantes : *Specchio istorico da servire di preservativo contro gli errori correnti tratto da alcuni opuscoli francesi,* in-8°, s. l., 1789, et surtout à son livre sur l'épiscopat : *L'episcopato, ossia la potestà di governare la Chiesa,* in-4°, s. l., 1789, plusieurs fois réédité. L'ouvrage fut imprimé à Rome, bien qu'il n'en porte pas le nom. La première partie traite de l'origine de l'épiscopat; la seconde est dirigée contre l'ouvrage de l'abbé Gennaro Cestari : *Lo spirito della giurisdizione ecclesiastica,* Naples, 1788.

Pie VI, instruit du mérite de Bolgeni, l'avait mandé à Rome et nommé théologien de la Pénitencerie. L'ancien jésuite justifia pleinement cette confiance par ses écrits et par son zèle. Après avoir mis au jour une défense de son livre sur l'épiscopat : *Analisi, e difesa del libro intitolato l'episcopato,* in-8°, Rome, 1791, il publie la *Dissertazione sulla giurisdizione ecclesiastica,* in-8°, Rome, 1791, en réponse à une brochure du théologien George Sicardi, où la distinction entre le pouvoir d'ordre et de juridiction était combattue et rejetée. Puis il se hâte de reprendre la plume contre Guadagnini. Déjà avait paru avec éclat contre ce dernier *L'economia della fede cristiana,* in-8°, Brescia, 1790 (traduite dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. XVIII, col. 9-18); peu après, c'est la *Lettera del Sig. abbate Giovan-Vincenzo Bolgeni al Signor Don Giovan-Battista Guadagnini,* in-8°, Bologne, s. d. La lettre est datée du 4 février 1791. Tamburini, qui venait de publier ses *Lettres théologiques et politiques* sur la situation des affaires ecclésiastiques, est réfuté à son tour dans un ouvrage qui eut en un an trois éditions : *Problema se i giansenisti siano giacobini,* in-8°, Rome, 1794. Bolgeni se prononçait énergiquement contre la nouvelle Église constitutionnelle de France et allait jusqu'à soutenir que ous les jansénistes, c'est-à-dire les constitutionnels, étaient des jacobins. Entre temps, le théologien de la Pénitencerie préparait son ouvrage sur le probabilisme, dont il ne put éditer que la première partie : *Il possesso, principio fondamentale per decidere i casi morali,* in-8°, Brescia, 1796. C'est l'argument de possession mis au service de la thèse probabiliste. La seconde partie, sur les actes humains, parut après la mort de l'auteur : *Dissertazione seconda fra le morali sopra gli atti umani,* in-8°, Crémone, 1816.

Bolgeni jouissait d'une existence honorable et tranquille; il résidait au Collège romain à titre de préfet de la bibliothèque, quand éclata la révolution qui vint s'en prendre si brutalement à la papauté. Pie VI ayant été enlevé de Rome en 1798, les cardinaux, les prélats, les hommes en place furent bannis, dépouillés, inquiétés et le serment de haine à la royauté fut imposé à tous par les jacobins au pouvoir. Faiblesse ou conviction, Bolgeni opina que la démarche exigée ne répugnait en rien à la conscience. Retenu chez lui par la goutte, il ne semble pas que lui-même se soit soumis au serment; mais, sur son avis, les professeurs du Collège romain et de la Sapience n'hésitèrent plus à prononcer la formule. Cet avis, Bolgeni crut opportun de le défendre et de le motiver dans une suite d'écrits intitulés : *Parere di Gian Vincenzo Bolgeni sul guiramento civico,* in-8°, Rome, 1798; *Sentimenti de' professiori della università del Collegio Romano sopra il giuramento prescritto dalla Republica Romana,* in-8°, Rome, an VII; *Sentimenti di Gian Vincenzo Bolgeni bibliotecario del Collegio Romano sul giuramento civico prescritto dalla Repubblica Romana,* in-8°, Rome, an VII. Cette apologie répétée du serment civique valut à l'auteur les plus amers déboires. Partout s'élevèrent les protestations les plus vives sous forme de brochures, de lettres, de réflexions, de traités, et émanant d'hommes de grand crédit, comme Simon

de Magistris, évêque de Cyrène, Jean Marchetti, Marie Buchetti, Laurent Thiulen, Jean-Baptiste Gentili. Bolgeni essaya d'abord de se disculper, tout en opérant une diversion, dans les *Metamorfosi del dott. Gio. Marchetti, da penitenziere mutato in penitente*, in-8°, s. l., 1800, où il réédite deux brochures sur l'aliénation des biens ecclésiastiques parues en 1798, mais sans indication de date ni de lieu : *Parere del cittadino exgesuita Gio-Vincenzo Bolgeni sull' alienazione de' beni ecclesiastici*, in-4°, et *Schiarimenti dati dal cittadino Gio-Vincenzo Bolgeni in difesa et conferma del suo Parere sopra l'alienazione de' beni ecclesiastici*, in-4°. La brochure fut condamnée et l'auteur adressa sa retractation aux cardinaux alors assemblés à Venise pour l'élection d'un pape : *Ritrattazione di Gio-Vincenzo Bolgeni diretta a Monsignor Illmo et Rmo Vicegerente di Roma*, in-8°, s. l. n. d. Il réprouve surtout ses écrits sur le serment civique, en faisant remarquer qu'ils sont antérieurs à la condamnation du serment par Pie VI.

Destitué par Pie VII de ses fonctions, Bolgeni mourut à Rome le 3 mai 1811, assez malheureux, mais soutenu dans l'infortune par une piété qui ne se démentit point. Motelli composa son épitaphe; elle est rapportée par Caballero, *Bibliotheca scriptorum Soc. Jesu supplementa*, in-4°, Rome, 1814 (suppl. I, p. 100); on a publié sous son nom après sa mort : *Dissertazione sopra l'impiego del danaro e l'usura*, in-18, Lugano, 1835, et *Dei limiti delle due potestà ecclesiastica e secolare*, in-8°, Florence, 1849. Ce dernier ouvrage, édité par L. M. Rezzi, a été mis à l'Index, le 19 décembre 1850, *donec corrigatur;* mais vraisemblablement (cf. *La Civiltà cattolica*, 1850, t. II, p. 451 sq.) il est apocryphe.

Outre les auteurs cités, Cernitore, *Biblioteca polemica degli scrittori che dal 1770 fino al 1793, hanno o difesi, o impugnati i dogmi della cattolica romana Chiesa*, Rome, 1792, p. 19 sq.; *L'ami de la religion*, t. XXXII, p. 136; Sommervogel, *Bibliothèque de la C. de Jésus*, t. I, col. 1611 sq.; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. III, col. 530 sq.; Reusch, *Der Index*, t. II, p. 959, 960, 966, 1012.

P. BERNARD.

BOLINGBROKE (Harry Saint-John, lord, vicomte de), homme d'État, orateur parlementaire, écrivain politique et philosophe anglais, né en 1672 à Battersea (comté de Surey), mort à Battersea le 25 novembre 1751.

Saint-John appartenait à une famille de vieille aristocratie. Doué d'une intelligence supérieure, il fit de brillantes études au collège d'Eton et à l'université d'Oxford. Mais il ne donna d'abord « qu'un parfait roué ». Enfin en 1700 il entrait à la Chambre des communes. Sa vie politique commençait. Son éloquence et ses talents allaient lui faire jouer un grand rôle pendant un demi-siècle. Il se mêla très ardemment aux luttes politiques entre wighs et tories, jacobites et partisans de la maison de Hanovre, et aux luttes religieuses. D'une façon générale, l'on peut dire qu'il soutint les tories, bien que son père fût un wigh, et l'Église établie, bien que sa première éducation religieuse eût été faite par des non-conformistes. Le beau moment de sa vie politique est le règne de la reine Anne (1702-1714). Il est deux fois ministre alors : de 1704 à 1708, il est ministre de la guerre et de la marine; de 1710 à 1714, il est chargé du Foreign Office avec le titre de secrétaire d'État. Il fut ainsi mêlé à la guerre de succession d'Espagne et ce fut lui qui rendit la paix à l'Europe occidentale en préparant et négociant la paix d'Utrecht (1713). Ce fut durant ces négociations, en 1712, qu'il fut créé pair sous le nom de vicomte de Bolingbroke. A la mort de la reine Anne (1714), ses tendances jacobites le firent frapper de proscription par les wighs et par le roi George Ier de Hanovre. Il se réfugia en France, intrigua avec le Prétendant, l'abandonna, le décria dans un pamphlet et parvint à rentrer dans sa patrie en 1723, mais non à la Chambre des pairs. Il n'en redevint pas moins le chef du parti tory et mena contre le ministère wigh d'alors, le ministère Walpole, une violente campagne de presse qu'il interrompit cependant pour faire un second séjour en France (de 1735 à 1738). En 1742 il assistait à la chute de Walpole. Mais c'était un nouveau venu dans le domaine de la politique, William Pitt, qui prenait le pouvoir. Bolingbroke vécut encore neuf années, sinon dans la retraite, du moins dans un calme relatif.

Le nom de Bolingbroke appartient aussi aux lettres, à côté des noms de Pope et de Swift. Bolingbroke écrivit d'abord contre ses adversaires politiques. A partir de 1710, dans sa lutte contre la politique belliqueuse des wighs et de Marlborough, il collabore avec Prior, Atterbury et Swift au journal *The Examiner*; dans sa lutte contre Walpole, c'est-à-dire dès 1723, il collabore au journal *The Craftsman*.

Dans les loisirs de son exil ou dans les trêves que lui accordaient les événements il composa aussi des écrits politiques, mais où, malgré son génie, il est bien inférieur à Locke ou à Hobbes : les grandes vues générales lui manquent en effet. La plupart ont été traduits en français sous ces titres : 1° *Lettres sur le patriotisme, sur l'idée d'un roi patriote*, trad. par de Bissy, in-8°, Londres (Paris), 1750; 2° *Lettres sur l'histoire, suivies de Réflexions sur l'exil et de la lettre sur le véritable usage de la retraite et de l'étude*, trad. par Barbeu-Dubourg, 3 in-12, Londres (Paris), 1752; 3° *Mémoires secrets sur les affaires d'Angleterre depuis 1710 jusqu'en 1716*, trad. par Favier, 3 in-8°, Londres (Paris), 1754, etc.

Philosophe, Bolingbroke est bien de ce XVIIIe siècle qui ne fut difficile ni sur la qualité des idées, ni sur la valeur des arguments. Il fut l'un des représentants les plus avancés et les plus influents du déisme anglais : il a dicté, pour ainsi dire, à Pope l'*Essai sur l'homme*. Il fut aussi l'un des maîtres de Voltaire qu'il vit en France et à qui il offrit l'hospitalité en 1726, dans le séjour forcé que Voltaire fit alors en Angleterre. C'est là que Voltaire prépara ses *Lettres philosophiques*. Bolingbroke fut ainsi l'un des précurseurs de l'encyclopédisme.

Ce qui caractérise le déisme c'est la négation de toute révélation. Bolingbroke ne croit à aucune religion révélée, toutefois, par une contradiction à laquelle nous a habitués Voltaire, cet ennemi des religions positives veut une religion d'État. Les libres-penseurs sont « les pestes de la société », et durant sa vie c'est à peine si le public soupçonna ses sentiments intimes. Quand ses écrits philosophiques eurent été publiés, Voltaire put lui attribuer impunément un de ses plus violents pamphlets contre la révélation qu'il publia en 1767 sous ce titre : *Examen important de milord Bolingbroke ou le tombeau du fanatisme écrit sur la fin de 1736*, et avec cet « Avis mis au-devant des éditions précédentes de l'*Examen important de milord Bolingbroke* » : « Nous donnons une nouvelle édition du livre le plus éloquent, le plus profond, et le plus fort qu'on ait encore écrit contre le fanatisme... Ce précis de la doctrine de milord Bolingbroke, recueillie tout entière dans les six volumes de ses Œuvres posthumes, fut adressé par lui, peu d'années avant sa mort, à milord Cornsbury. »

Si la révélation n'existe pas, que nous dit la raison de Dieu, de l'âme et de la vie future?

La doctrine de Bolingbroke ne forme pas un tout cohérent et systématique. Il a sur les procédés et sur les limites de l'intelligence les doctrines de Locke : nos connaissances nous viennent des sens et de la réflexion. Les métaphysiciens Platon, Descartes, Berkeley se sont bercés d'illusions et de pures chimères. Dès lors pouvons-nous être certains de Dieu? Il y a, répond Bolingbroke, une intelligence créatrice que l'expérience suffit à nous prouver. Il y a de l'ordre et de l'art dans le monde : il existe donc de toute nécessité une intelligence toute-puissante. C'est d'ailleurs ce que l'humanité entière

a toujours cru. Mais ce Dieu quel est-il ? Nous ne pouvons nous le démontrer qu'infiniment puissant et sage : la nature ne nous le montre que tel. Nous n'avons pas le droit de le dire juste et bon : autrement, ce serait nous amuser à transporter en lui nos facultés et faire de lui « un homme infini ». C'est par un faux raisonnement de ce genre que l'on a cru à la providence : « Tout ce que Dieu fait est grand et bon en soi, mais ne paraît pas toujours tel, si nous le rapportons à nos idées de justice et de bonté. » Somme toute, Dieu est un admirable architecte, rien de plus.

Et l'âme de l'homme? Il y a des phénomènes intellectuels, donc il y a dans l'homme une faculté pensante. Mais il ne faut pas chercher plus loin : il n'y a pas de science distincte de l'esprit ; l'esprit relève de la physique et de l'histoire naturelle comme le corps.

Y a-t-il une vie future? Bolingbroke semble y avoir cru pour lui-même et dans ses écrits il ne la nie pas. Mais sa philosophie peut très bien s'en passer. Ni sa conception de Dieu, ni sa conception de l'homme n'entraînent l'existence d'une vie future. Sa conception de la loi morale, du vice et de la vertu ne la suppose pas davantage : il y a une loi morale universelle, mais qui ne repose pas uniquement et nécessairement sur la volonté divine ; la vertu trouve en elle-même sa récompense, et le vice, son châtiment dans sa perversité.

Ces idées n'ont rien d'original, mais elles étaient exposées avec une telle clarté, une telle verve, qu'elles eurent grande influence. Elles sont contenues dans les *Lettres à M. de Pouilly,* écrites en français en 1720 ; *Pensées sur la religion naturelle ; Limite de la connaissance humaine ; Réflexions sur les principes innés de la morale,* et dans la *Correspondance.* Ces ouvrages, Bolingbroke ne les avait pas publiés, pour ne pas se nuire auprès de son parti. Mais son exécuteur testamentaire, David Mallet, les publia avec tous ses autres écrits sous ce titre : *Œuvres complètes de Henri Saint-Jean, vicomte de Bolingbroke,* 5 in-4°, Londres, 1753-1754. Ses écrits philosophiques, sous le nom d'*Essais,* remplissent à peu près les 3e et 4e volumes. A peine ces *Œuvres* avaient-elles paru que, devant le scandale causé, le grand jury de Westminster les condamna comme hostiles à la religion, à la morale et à la paix de l'État. Et plusieurs écrivains, Leland, Clayton, Warburton, etc., se mirent bientôt en devoir de les réfuter.

On a ajouté à l'édition de David Mallet 2 vol. de correspondances et de papiers d'État trouvés par G. Parke en 1798. Goldsmith a donné une édition plus complète des œuvres de Bolingbroke, 8 in-4°, Londres, 1809.

En dehors des ouvrages déjà indiqués, l'on a de Bolingbroke en français : 1° *Lettres historiques, politiques, philosophiques et particulières,* trad. par le général Grimoard avec un *Essai historique sur la vie de Bolingbroke,* 3 in-8°, Paris, 1808 ; 2° *Pensées sur différents sujets d'histoire, de philosophie et de morale,* etc., recueillies par Prault fils, 8 in-12, Paris, 1771, ouvrage dans lequel l'éditeur a souvent altéré les opinions de Bolingbroke.

Cook, *Memoirs of Bolingbroke,* 2 in-8°, Londres, 1836 ; Leslie Stephen, *History of english thougth in the eighteenth century,* 1876, t. I, c. III ; t. II, c. X ; Thomas Macknight, *The life of Harry Saint-John, viscount Bolingbroke,* Londres, 1863 ; Voltaire, *Œuvres,* passim (voir la table générale et analytique des matières de l'édition Firmin-Didot, 1876, t. XIII) ; Ch. de Rémusat, *L'Angleterre au XVIIIe siècle, études et portraits,* 2 in-8°, Paris, 1856, t. I ; R. Harrop, *Bolingbroke,* in-8°, Londres, 1884 ; L. Carrau, *La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours,* c. IV, in-8°, Paris, 1888 ; F. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique,* Paris, 1886, t. II, p. 152-159.

C. CONSTANTIN.

BOLIVAR (Jean de), dominicain espagnol, professeur à la première chaire de théologie à l'université de Salamanque. Mort au commencement du XVIIIe siècle. — *Salmanticæ lecturæ in quibus præcipuæ frequentioresque thomisticæ scholæ controversiæ prompte ac perspicue enodantur,* 2 in-fol., Salamanque, 1701.

Quétif-Echard, *Script. ord. præd.,* t. II, p. 776 ; Hurter, *Nomenclator literarius,* t. II, col. 649.

P. MANDONNET.

BOLKHOVITINOV Eugène, célèbre théologien et historien russe. Né dans le gouvernement de Voronèje en 1767, Bolkhovitinov suivit les cours de l'Académie ecclésiastique de Moscou (1785), et ses études achevées, occupa la chaire d'histoire au séminaire de Voronèje. En 1799, à la suite de la mort de sa femme et de ses enfants, il renonça au monde et embrassa la vie monastique. En 1880, il fut appelé en qualité de recteur à l'université de Saint-Pétersbourg. On lui confia en même temps l'enseignement de la philosophie, et grâce à ses conseils, les meilleurs élèves de l'université éditèrent des travaux importants sur la théologie et sur l'histoire de l'Église russe. Le P. Gruber, S. J., ayant présenté à Paul Ier (1796-1801) un projet concernant l'union des catholiques avec l'Église orthodoxe, Bolkhovitinov, sur la demande du métropolite de Moscou, écrivit son *Examen canonique relatif au pouvoir du pape sur l'Église chrétienne* (1800). Il prit vivement à partie les *doukhobortzy,* dont il réfuta les doctrines à plusieurs reprises. Vicaire de Novgorod en 1804, évêque de Vologda en 1808, et de Kalonga en 1816, archevêque de Pskov en 1816, métropolite de Kiev en 1822, Bolkhovitinov ne cessa pas de travailler jusqu'à sa mort (23 février 1837). On lui doit un grand nombre d'ouvrages surtout dans le domaine de l'histoire de l'Église russe. Son essai historique sur la hiérarchie russe (1827) est très estimé. A ses écrits de polémique ci-dessus mentionnés, il faut ajouter ses sermons, et son dictionnaire des écrivains ecclésiastiques russes (*Slovar pisatéléi rossiiskikh dukhovnago tchina*), Saint-Pétersbourg, 1818, 1827. Les théologiens y occupent une place importante.

Souvorov, *Notices historiques sur les prélats de l'éparchie de Vologda,* dans le *Bulletin de l'éparchie de Vologda,* 1868, n. 6 ; Ivanovski, *Matériaux pour servir à la biographie d'Eugène Bolkhovitinov,* Saint-Pétersbourg, 1871 ; *Bolkhovitinov dans la laure Pétcherski de Kiev, Directoire des curés de village* (*Roukovodstvo dlia selskikh pastyréi*), 1868, t. II, n. 26, p. 267-276 ; n. 29, p. 373-382 ; Kniazev, *Eugène Bolkhovitinov, archevêque de Pskov, Chronique ecclésiastique* (*Tzerkovnaia Lietopis*), 1868, n. 1 ; Malychevskys, *Eugène Bolkhovitinov, recteur de l'Académie de Kiev, Mémoires ou Travaux* (*Troudy*) *de l'Académie théologique de Kiev,* 1867, t. IV, p. 567-650, 659-670 ; Ponomarev, *Matériaux pour servir à la biographie de Bolkhovitinov, ibid.,* 1867, t. III, n. 8, p. 253-293 ; Tikhonravov, *Vie d'Eugène Bolkhovitinov,* dans le *Messager russe* (*Rousskii Viestnik*), 1862, t. LXXXI, n. 5, p. 1-38 ; Philarète, *Aperçu sur la littérature ecclésiastique russe,* p. 441-444 ; Ikonnikov, *Essai de bibliographie russe,* Kiev, 1821, t. I, p. 240-241 ; Méjov, *Bibliographie historique russe,* Saint-Pétersbourg, 1882, t. II, p. 179-182 ; Polétaiev, *Travaux du métropolite Eugène concernant l'histoire de l'Église russe,* Kazan, 1889 ; Chmourlo, *Le métropolite Eugène comme érudit,* Saint-Pétersbourg, 1888 ; Id., *Catalogue des écrits d'Eugène Bolkhovitinov,* Saint-Pétersbourg, 1888 ; Speranski, *L'influence littéraire d'Eugène Bolkhovitinov,* dans le *Messager russe,* 1885, n. 4-6 ; Nikolajevski, *Les travaux et l'érudition de Bolkhovitinov dans le domaine de l'histoire de l'Église russe, Khristianskoe Tchténie,* 1872, n. 7, p. 375-430 ; Pievnitzki, *La prédication d'Eugène Bolkhovitinov, Troudy de l'Académie de Kiev,* 1867, n. 9-10 ; Tikhonravov, *Mémoire sur la polémique du métropolite Eugène contre les doukhobortzy, Lectures de la Société d'histoire et d'antiquité russes,* 1874, n. 4, p. 137-145 ; Dobroklonski, *Histoire de l'Église russe,* Moscou, 1893, t. IV, 253-256 ; Andrejevski, *Dictionnaire encyclopédique,* Saint-Pétersbourg, 1893, t. XI, p. 411-413.

A. PALMIERI.

BOLLAND Jean, de la Compagnie de Jésus, donna son nom à la célèbre collection des *Acta sanctorum* dite des bollandistes. Voir t. I, col. 330-332. Il naquit à Julémont (diocèse de Liège), le 13 août 1596, d'une famille originaire du village voisin de Bolland, dont elle

avait pris le nom. Jean Bolland entra dans la Compagnie de Jésus, à Anvers, le 12 septembre 1612. Après avoir achevé le cours de sa formation religieuse, littéraire et théologique, il fut, pendant cinq ans, préfet des études à Malines. Quand Rosweyde mourut le 5 octobre 1629, Bolland fut appelé à Anvers pour continuer l'œuvre, projetée par celui-ci, de publier en dix-sept volumes un recueil d'*Acta sanctorum*. Pendant cinq ans, Bolland s'occupa seul à mettre le travail sur pied et à recueillir les documents nécessaires. Il modifia sur deux points principaux le plan de Rosweyde : chaque vie serait précédée d'un commentaire complet discutant et résumant les données des Actes ou des documents, et sous le nom de saints il entendait comprendre tous ceux qu'un titre public de culte plaçait dans les martyrologes particuliers et locaux. En 1643, Bolland fit paraître, avec le P. Godefroid Henschen qui lui avait été associé en 1635, les deux premiers volumes contenant les *Acta sanctorum* de janvier, et quinze ans plus tard, en 1658, les trois volumes de février. Dans l'intervalle, Bolland avait fondé et organisé la bibliothèque et les archives de la société, qui devaient devenir si fameuses dans les annales de l'érudition. Si son âge et ses infirmités ne lui permirent pas de répondre à l'invitation d'Alexandre VIII, qui l'engageait vivement à explorer l'Italie et en particulier les trésors historiques du Vatican, il envoya à sa place ses deux compagnons, les PP. Henschen et Papebroch. Toutefois, ce fut Bolland qui régla leur itinéraire, avec tant de sagacité que ce voyage scientifique de neuf mois constitua pour longtemps une des plus précieuses ressources des travaux des bollandistes. Trois ans après le retour de ses compagnons, le 29 août 1665, le P. Bolland fut frappé d'apoplexie à la porte du musée qu'il avait créé, et il succomba le 12 septembre suivant. Outre son active collaboration aux six premiers volumes des *Acta sanctorum*, on doit au P. Bolland une traduction de l'italien en latin de l'histoire de la persécution du christianisme au Japon : *Narratio persecutionis adversus christianos excitatæ in variis Japoniæ regnis*, in-8°, Anvers, 1635; une vie de saint Liboire : *Vita S. Liborii episcopi*, in-8°, Anvers, 1640, et le *Brevis notitia Belgii ex Actis sanctorum januarii et februarii*, in-8°, Anvers, 1658. On a parfois attribué à Bolland le fameux ouvrage *Imago primi sæculi*, publié en 1640 par les jésuites belges pour célébrer le premier centenaire de la fondation de leur Compagnie. C'est à tort, mais Bolland proposa le plan et surveilla l'exécution, ainsi que l'impression de l'ouvrage.

D. Papebroch, *De vita, operibus et virtutibus Joannis Bollandi*, en tête du t. I martii, des *Acta sanctorum*; Foppens, *Bibliotheca belgica*, p. 584; Paquot, *Mémoires* in-fol., t. II, p. 238; Goethals, *Lectures relatives à l'histoire des sciences en Belgique*, t. I, p. 184 sq.; Pitra, *Études sur la collection des Actes des saints*, c. II-VII; Gachard, *Mémoire sur les bollandistes*, dans le *Messager des sciences historiques de Gand*, 1835, t. III, p. 100 sq.; J.-J. Thonissen, dans la *Biographie nationale*, t. I, col. 630-641; C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. I, col. 685.

J. Van den Gheyn.

BOLLANDISTES. Voir Bolland, col. 950-951, et Acta sanctorum, t. I, col. 330-332.

BOLOTOV Basile, théologien et historien russe, très versé dans la connaissance des langues orientales, naquit dans le gouvernement de Tver en 1854. Élève (1875) et ensuite professeur à l'Académie théologique de Saint-Pétersbourg, Bolotov s'est rendu célèbre par un grand nombre d'ouvrages rédigés dans un esprit éminemment critique. Il est mort le 17 avril 1900. Citons parmi ses écrits : *La doctrine d'Origène sur la Trinité*, Saint-Pétersbourg, 1879 (thèse de doctorat); cf. *Khristianscoe Tchténie* (*Lecture chrétienne*), 1879, n. 1-2, p. 68-76; *Le récit de Dioscore sur le concile de Chalcédoine, ibid.*, 1884, n. 11-12, p. 581-625; 1885, n. 1-2, p. 9-34; *L'union des Abyssins avec l'Église orthodoxe, ibid.*, 1888, n. 3-4, p. 450-462; *Les controverses théologiques dans l'Église éthiopienne, ibid.*, 1888, n. 7-8, p. 30-62, n. 11-12, p. 775-832; *Libère, évêque de Rome, et le concile de Sirmium, ibid.*, 1891, n. 3-12. Bolotov a surtout éclairci les origines du christianisme en Perse : tout ce qu'il a écrit sur ce sujet a paru dans le *Kristianoscoe Tchténie*, organe officiel de l'Académie théologique de Saint-Pétersbourg. On lui doit aussi une traduction russe de l'ouvrage d'Overbeck : *La prééminence incontestée de l'Église orthodoxe sur toutes les autres confessions chrétiennes*. Bolotov y a prodigué ses notes et éclaircissements. La *Revue internationale de théologie*, organe du vieux catholicisme suisse, dirigé à Berne par l'apostat E. Michaud, a publié en 1898 un article très important de Bolotov sur le *Filioque*. Le théologien russe, distinguant entre un dogme et une opinion théologique, pose en principe que le *Filioque* n'est qu'une opinion soutenue par les Pères de l'Occident même aux premiers siècles de l'Église. Les Orientaux, l'école d'Alexandrie en particulier, tenaient que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils : ils raisonnaient en théologiens. Saint Augustin et ses disciples déclaraient à leur tour que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Ils arrivaient à cette conclusion par des arguments tirés de la métaphysique. Ce n'est donc pas le *Filioque* qui empêcherait l'union des Églises. L'unique obstacle à cette entente, c'est la papauté que l'on doit regarder comme le véritable ennemi de la chrétienté.

Roubtzev, *Basile Basilévitch Bolotov, essai biographique*, Tver, 1900; Brilliantov, *L'enseignement et la carrière scientifique de Bolotov considéré comme historien de l'Église*, *Khristianskoe Tchténie*, avril 1900, p. 467-497; *Bulletin de l'éparchie de Tver*, 1900, n. 11; *Messager d'Europe* (*Viestnik Evropy*), juillet 1900, p. 416-418; Touraev, *Basile Bolotov*, *Journal du ministère de l'Instruction publique* (*Journal ministerstva narodnago prosviechtchéniia*), octobre 1900, p. 81-101; Mélioranski, *Basile Bolotov*, *Chronique Byzantine* (*Vizantiiski Vréménik*), 1900, p. 614-620; *Messager ecclésiastique* (*Tzerkovny i Viestnik*), 1900, n. 16. Cette dernière revue contient la liste complète des écrits de Bolotov, p. 498-500.

A. Palmieri.

BONA Jean, théologien et cardinal. Né à Mondovi, Piémont, le 12 octobre 1609, d'une ancienne famille française, entra dans l'ordre des feuillants en 1625, émit ses vœux solennels au couvent de Pignerol le 2 août 1627, professa la théologie et la philosophie à Rome, se distingua tellement par sa science et sa piété éclairée, qu'il fut élu successivement prieur, abbé et trois fois général des feuillants, nommé cardinal le 29 novembre 1669, il faillit même être élu pape ; il mourut saintement à Rome le 28 octobre 1674.

Parmi ses nombreux ouvrages d'ascétisme et de liturgie, il faut citer : 1° *Psallentis Ecclesiæ harmonia. Tractatus historicus, symbolicus, asceticus de divina psalmodia* (un chapitre particulier y traite de l'alléluia), in-4°, Rome, 1653; Paris, 1663; 2° *De rebus liturgicis*, in-fol., Rome, 1671; in-4°, Paris, 1672; cet ouvrage fondamental sur l'origine des rites et des prières de la messe, sur l'usage du pain fermenté ou azyme dans l'Église occidentale, a été de nouveau publié en 1676 sous le titre de : *Rerum liturgicarum libri II, cum disquisitione de azymo et fermentato*, Paris; trad. franç. par l'abbé Lobry, 2 in-8°, Paris, 1856; 3° *Via compendii ad Deum per motus anagogicos et preces jaculatorias*, Rome, 1657; 4° *Manuductio ad cælum, medullam continens SS. Patrum et veterum philosophorum*, Rome, 1658; in-18, Bruxelles, 1663, 1664; traduit plusieurs fois en français sous des titres un peu différents, et en d'autres langues; 5° *De discretione spirituum liber unus*, Bruxelles, 1671; Rome, 1672, Paris, 1673; Venise, 1673; trad. franç., in-12, Paris, 1675, 1701; 6° *De sacrificio missæ tractatus asceticus, continens praxim attente, devote et reverenter celebrandi*, Rome.

1658; 7° *Horologium asceticum, sive exercitia sacra ad singulas actiones cum fructu obeundas*, in-12, Paris, 1676; la piété et la simplicité de cet ouvrage l'ont fait comparer à l'*Imitation de Jésus-Christ;* il a été traduit par le président Cousin, in-12, Paris, 1693, puis par l'abbé Goujet, in-12, Paris, 1728; 8° *Principia et documenta vitæ christianæ*, Rome, 1679, Paris, 1674; traduit en français; 9° *Testamentum bonum, alias præparatio ad mortem*, Munich, 1676. La correspondance du cardinal Bona avec un grand nombre de savants de l'Europe a été publiée, in-fol., Turin, 1754, par R. Sala sous le titre: *Epistolæ selectæ*, etc. Les *Opera omnia* de Bona ont été plusieurs fois édités : Anvers, 1677, 1694, 1723, 1739; Paris, 1678; Cologne, 1683; Turin, 1747; Venise, 1752-1764.

P. Bertolotti, *Vita Joan. Bona*, in-8°, Asti, 1677; trad. franç., par l'abbé du Fuet, in-12, Paris, 1682; abbé Goujet, *Vie du card. Bona*, in-12, Paris, 1728; Moreri, *Dict. hist.*, t. II, p. 39; Feller, *Biogr. univ.*, Richard et Giraud, *Biblioth. sacrée*, *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. II, col. 1002-1003; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 301 sq.; *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale. Auteurs*, Paris, 1903, t. XV, col. 428-435.

L. LŒVENBRUCK.

BONACINA Martin, théologien estimé, surtout pour la morale, né à Milan vers 1585, enseigna trois ans au séminaire de sa ville natale le droit canonique et civil, fut recteur du Collège helvétique; son mérite le fit nommer par Ferdinand II, comte palatin, chevalier de la Toison d'or: en 1619, il se rendit à Rome où il remplit plusieurs charges; sacré évêque d'Utique, il mourut tandis qu'il se rendait à la cour de Vienne où Urbain VIII l'envoyait comme nonce, 1631. Gury cite ses œuvres comme étant claires et très érudites. 1° *Theologia moralis*, 2 in-fol., Lyon, 1624; les autres éditions, au nombre de dix-sept au moins jusqu'en 1754, formaient 3 in-fol.; 2° *De legitima electione summi pontificis*; 3° *De beneficiis*; 4° *De contractibus et restitutione*; 5° *De sacrosancta Christi incarnatione*; 6° *De simonia*; 7° *Tractatus tres de legibus, peccatis et præceptis Decalogi*, réunis en 3 in-fol., Lyon, 1678; Venise, 1754.

Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 364; Moreri, *Dictionnaire*, t. II, p. 39; *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. II, col. 1003-1004.

L. LŒVENBRUCK.

BONACURSE (Bonacursus), sans doute en italien Buonacorso ou Buonacorsi, ne nous est connu que par un écrit publié sous son nom, et dont voici le titre : *Manifestatio hæresis catharorum quam fecit Bonacursus, qui quondam fuit magister illorum, Mediolani, coram populo, P. L.*, t. CCIV, col. 775. Il en résulte que le fond de cet écrit est un discours prononcé à Milan contre les cathares par un de leurs anciens maîtres, un évêque cathare, *quemdam episcopum doctorem*, ajoute le prologue de cet écrit, col. 775. C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, Paris, 1849, t. I, p. 65; t. II, p. 226, place ce discours vers 1190; cette date ne peut être acceptée que comme un à peu près incertain. Il est douteux que cette déclaration ait été faite telle qu'elle nous est parvenue, soit parce que nous ne la possédons qu'en latin, soit parce qu'elle ne revêt pas la forme de l'exposition populaire. Peut-être les paroles de Bonacurse ont-elles été recueillies par un écrivain anonyme, remaniées, amplifiées. Ce qui rend cette hypothèse plausible c'est que le prologue indique nettement que ce n'est pas Bonacurse qui tient la plume. En outre, cet écrit ne traite pas seulement des cathares, mais encore des passagiens et des arnaldistes; or il ne résulte pas du titre que les pages sur les arnaldistes et les passagiens doivent être attribuées à Bonarcuse. Il n'est donc pas impossible que la part de Bonacurse dans cet écrit se réduise aux renseignements relatifs aux cathares, et que de ces renseignements il n'ait pas fourni la rédaction qui nous a été transmise. Voir ARNAUD DE BRESCIA, t. I, col. 1974-1975, CATHARES et PASSAGIENS.

P. L., t. CCIV, col. 775-792. Voir les sources indiquées par U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie*, col. 362, et, en outre, C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, 1849, t. I, p. 65; t. II, p. 226-227, 309-310, et surtout Ch. Molinier, dans *Archives des missions scientifiques et littéraires*, Paris, 1888, 3e série, t. XIV, p. 136-143.

F. VERNET.

1. BONAGRATIA DE BERGAME, de son nom de famille Boncortese, était docteur *in utroque jure* quand il prit l'habit des frères mineurs, néanmoins il ne fut jamais promu aux ordres sacrés. Entré dans l'ordre à une époque troublée par les questions de la pauvreté religieuse, il prit rang tout d'abord parmi les défenseurs de la communauté qui acceptait de vivre sous le régime établi par les souverains pontifes, contre les spirituels qui protestaient contre les abus et déniaient au pape le pouvoir d'expliquer la règle de saint François et de permettre l'aliénation ou l'échange des biens donnés aux frères mineurs. Voir SPIRITUELS. Les *Articuli probationum contra fr. Ubertinum de Casali a Bonagratia inductarum* prouvent la position prise par Bonagratia. Baluze, *Miscellanea*, t. II, p. 276. Dans ces articles il établit qu'Ubertin de Casal partage les erreurs déjà condamnées de Pierre-Jean Olivi et est rebelle à l'autorité du pape. Il écrivit aussi un acte d'accusation de la communauté contre les spirituels et Ubertin de Casal en particulier. *Archiv*, t. II, p. 365. Toutefois un revirement inattendu se produisit alors dans sa conduite, motivé peut-être par le mauvais accueil fait par Clément V à une demande qu'il lui avait adressée en faveur des partisans d'Olivi. *Archiv*, t. III, p. 36. Il était parti pour Bergame afin d'y rétablir la paix et avait été nommé gardien de Milan, quand des lettres pontificales lui intimèrent de se rendre au couvent de Valcabrere dans la province monastique d'Aquitaine (31 juillet 1312). Quoique de mauvaise grâce Bonagratia obéit, les spirituels le regardèrent comme une victime condamnée à la prison. A la mort de Clément V il quitta sa réclusion et se rendit à Toulouse.

Bonagratia fut mêlé à une autre question relative à la pauvreté du Christ. On discutait âprement dans l'ordre des frères mineurs pour savoir si oui ou non le Christ et les apôtres avaient possédé quelque chose, en particulier ou en commun; de part et d'autre on se traitait d'hérétiques. Les premières années du pontificat de Jean XXII avaient été remplies de ces controverses. Elles devinrent plus vives après la bulle *Quia nonnunquam*, du 26 mars 1322, par laquelle le pape levait la défense portée par Nicolas III (constitution *Exiit*) de commenter la règle des mineurs. Il avait aussi mis à l'examen la question de la pauvreté du Christ, que le chapitre général des mineurs, réuni à Pérouse au temps de la Pentecôte en 1322, voulut trancher sans attendre la décision pontificale. Par des écrits destinés à la plus grande publicité, le général de l'ordre, Michel de Césène, et d'autres docteurs, affirmaient à tous les fidèles qu'il était parfaitement orthodoxe de soutenir que le Christ et les apôtres n'avaient rien possédé. Jean XXII, qui penchait pour l'opinion opposée, fut blessé de ce procédé. Aussi, avant de trancher la question et pour préparer le terrain, écrit Wadding, il publia le 8 décembre 1322 la décrétale *Ad conditorem canonum*, par laquelle il renonçait au domaine que le saint-siège s'était réservé sur les biens meubles et immeubles des mineurs, les mettant par le fait dans la même condition que les autres mendiants. L'émotion que cet acte pontifical produisit dans l'ordre franciscain fut vive. Les supérieurs chargèrent Bonagratia de faire entendre en consistoire leur protestation et leur appel. Le 14 janvier 1323 il s'acquittait de cette mission et présentait un long mémoire dans lequel

il s'efforçait d'établir que cette constitution, étant contraire à tant d'autres précédentes, était nulle et injuste *Vestræ significat Sanctitati...* Baluze, *Miscellanea*, t. III, p. 213. L'effet de cet appel fut bien différent de celui que s'en promettait l'auteur, il y gagna pour son compte un an de prison, et Jean XXII, loin de retirer sa décrétale, la revit, l'aggrava encore dans sa forme et la promulgua de nouveau en lui laissant la même date. Cependant il y avait apporté une importante modification, en ce qu'il conservait pour le saint-siège le domaine sur les églises, les couvents, et sur les vases, livres et ornements sacrés. Le 12 novembre suivant il publiait la bulle *Cum inter nonnullos,* par laquelle il déclarait hérétique la proposition affirmant que le Christ et les apôtres n'avaient rien possédé ni en particulier, ni en commun. Voir Denzinger, *Enchiridion,* n. 419. Une protestation se fit; elle venait de la Bavière et était signée du duc Louis, dont le pontife avait annulé l'élection comme empereur romain. Les mineurs rebelles avaient trouvé appui auprès de lui et il n'allait pas tarder à prendre l'un d'eux pour en faire un antipape, car il déclarait Jean XXII hérétique et déchu du souverain pontificat. On ne retrouve pas le nom de Bonagratia pendant les années suivantes avant 1328. Le pape avait mandé en cour Michel de Césène qui demeurait toujours suspect et lui avait adressé de graves admonitions; il avait fini par lui défendre de s'éloigner sous peine d'excommunication. Le chapitre général devait se tenir à Bologne cette année et le cardinal d'Ostie avait été désigné pour le présider. Le jour même où le chapitre se réunissait (26 mai) et le confirmait dans sa charge, Michel de Césène, accompagné de Bonagratia et de Guillaume Ockam, s'enfuyait secrètement d'Avignon et trouvait à Aiguesmortes une barque, envoyée par Louis de Bavière, pour le conduire à Pise. L'année suivante le chapitre général se réunissait de nouveau à Paris et à cette occasion, comme Michel de Césène protestait toujours contre sa déposition, ses partisans, parmi lesquels on retrouve Bonagratia, publièrent des *Allegationes* dans lesquelles « Jean de Cahors, qui se dit Jean XXII », est fort malmené. Baluze, *Miscellanea,* t. III, p. 315. Ils avaient en effet tous pris rang parmi les fidèles de l'antipape Nicolas V. A partir de cette époque le nom de Bonagratia disparaît, on ne le retrouve plus que dans les sentences d'excommunication ou dans les mandats d'amener que lançait inutilement le souverain pontife. Voir col. 654. Avec Michel de Césène et Ockam il s'était enfui en Bavière. Il mourut au couvent des mineurs de Munich au mois de février 1347, sans que l'on ait de preuves de son repentir, ni de son absolution.

Outre les *Articuli* contre Ubertin de Casal, l'acte d'accusation contre les spirituels, son appel contre la bulle *Ad conditorem canonum* et les *Allegationes* de 1329, on lui attribue : *Tractatus seu libellus de paupertate Christi; Casus papales et episcopales... de quibus absolvere non possunt fratres minores et prædicatores; Opus de ætatibus Ecclesiæ contra primatum et superioritatem papæ.*

Baluze, *Miscellanea*, édit. Mansi, Lucques, 1761, t. III; Wadding, *Annales minorum*, aux années indiquées; Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1807; Paulil da Magliano, *Storia compendiosa di S. Francesco e de' francescani*, Rome, 1876, t. II, p. 216 sq.; *Analecta franciscana* Quaracchi, 1885-1897, t. I-III, passim; Ehrle, S. J., *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte*, t. III, p. 36-41, où sont des renvois aux t. I, II, au sujet de Bonagratia; Denifle, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. II, p. 436, note; Eubel, *Bullarium franciscanum*, Rome, 1898, 1902, t. V, VI : on y trouve reproduites, outre les documents pontificaux, plusieurs des pièces citées.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

2. BONAGRATIA DE HABSHEIM (*Habsensis*) en Alsace, capucin de la province de Suisse jusqu'à sa division et ensuite de la province d'Autriche antérieure, prédicateur, controversiste et théologien, mort à Fribourg-en-Brisgau le 3 mars 1672, après avoir publié : 1° *Summula selectarum quæstionum regularium in specialem usum FF. capucinorum*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1663; 2° édit., augmentée des *Additamenta summulæ* (édités en 1665), Cologne, 1667; Lyon, 1671; 2° *Breviculus selectarum quæstionum regularium,* in-16, Cologne, 1668; 3° *Elucidatio quarumdam quæstionum et locorum theologicorum de sacramentis, in quibus S. Bonaventura doctor seraphicus a quibusdam doctoribus graviori censura perstringitur*, in-8°, Cologne, 1669; 4° *Disceptatio de matrimoniis hæreticorum*, Cologne, 1669; 5° *Libri duo quæstionum in quibus quæritur causa : cur hodie multi religiosi a religione catholica deficiant,* in-8°, Cologne, 1670.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptor. ord. capuccinor.*; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 54.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

BONAL Raymond, fils de François Bonal, avocat, et de Jeanne de Perière, naquit à Villefranche-en-Rouergue le 15 août 1600, fit ses humanités et sa philosophie chez les jésuites de Cahors, étudia la théologie, le droit canon et le droit civil à l'université de Toulouse, reçut le sacerdoce en 1626, devint docteur en théologie en 1628 et peu après chanoine à Villefranche. En 1632, il conçut le projet d'une communauté de prêtres qui vivraient selon l'esprit de saint François de Sales et imiteraient la conduite apostolique de l'évêque de Genève. Ayant rencontré des difficultés à Villefranche, il alla consulter à Paris les principaux ecclésiastiques de l'époque. Le Père de Condren lui conseilla de retourner à Villefranche. Rentré en juillet 1637, après avoir passé à Annecy visiter sainte Françoise de Chantal, il se mit en communauté avec deux ecclésiastiques auxquels d'autres se joignirent bientôt, auprès de l'église de Notre-Dame-de-Pitié. La cure de Foix, au diocèse de Pamiers, fut confiée à la communauté et Bonal s'y rendit en 1639. L'établissement n'ayant pas duré, Bonal, invité par Pavillon, vint à Aleth et fut employé par l'évêque à la visite du diocèse et à la tenue des conférences foraines. Après son retour à Villefranche, sa communauté fut reconnue officiellement par l'ordinaire. Bonal fut directeur du séminaire, fondé alors dans sa ville natale. En 1650, il organisa à Toulouse un séminaire-collège. En 1652, il se rendit à Adge pour y établir un séminaire, mais à peine y était-il installé qu'il fut emporté par la contagion qui régnait alors dans le pays. La congrégation de Sainte-Marie ou des Bonalistes, confirmée par Alexandre VII en 1665 et par Louis XIV en 1678, ne put diriger longtemps, faute de sujets, les séminaires qui lui avaient été confiés. Elle les remit successivement à la congrégation de la Mission et elle s'éteignit elle-même, en se fusionnant en 1752 avec les lazaristes.

Son fondateur avait publié un *Cours de théologie morale, dans lequel les cas de conscience sont amplement enseignez et la pratique necessaire aux pasteurs et à toutes sortes de personnes, tant ecclesiastiques que laïques,* 4e édit., 2 in-12, Paris, 1662, 1663; 6e édit., Paris, 1668-1674; Rouen, 1675; 7e édit., Paris, 1677; Lyon, 1688; 8e édit., Paris, 1685, revue et augmentée du *Pénitent catéchisé.* Ce cours était suivi dans plusieurs séminaires, tenus par les sulpiciens, à Toulouse, à Valence, à Thiers et ailleurs. En 1691, M. Tronson écrivait à M. Azégat, professeur de morale à Viviers : « Vous ferez bien de vous contenter, pour vos conférences de morale, d'expliquer Bonal, sans vous fatiguer à composer des écrits. » Une traduction latine par Pierre Laur avait été publiée sous le titre : *Theologia moralis R. Bonalis,* 2 in-12, Toulouse, 1674. En 1708, un anonyme publia des *Remarques sur la théologie morale de M. Bonal, qui servent d'additions et d'éclaircissements aux décisions qu'il a données dans son ouvrage pour l'instruction des ecclésiastiques*, in-12, Toulouse, 1708. Il repro-

che à Bonal de suivre parfois les auteurs modernes et de n'être pas assez sévère au sujet de l'usure, notamment touchant la licéité des trois contrats. Un autre ouvrage de Bonal est intitulé : *Explication littérale et mystique des rubriques et cérémonies du bréviaire et du missel faite pour l'usage des séminaires*, in-12, Lyon, 1679. C'est une sorte de catéchisme divisé en leçons et procédant par demandes et par réponses. *Les constitutions, reglements et directoires de la congrégation des prêtres de Sainte-Marie, instituée par le vénérable R. Bonal*, ont été édités par J. Mercadier, in-16, Mende, 1689.

Faillon, *Vie de M. Olier*, 4e édit., Paris, 1873, t. III, p. 362-364 et passim (il cite *La vie et les actions de M. Bonal*, manuscrit sur lequel il ne donne pas de renseignements); L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne, ou histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice*, Paris, 1900, t. I, p. 214, 215.

E. MANGENOT.

1. BONALD François, jésuite français, né à Mende en 1551, entré dans la Compagnie en 1572, mort en 1614. Enseigna la théologie morale et fut recteur de plusieurs collèges. Son ouvrage principal fut une *Response apologétique à l'Anticoton et à ceux de sa suite... où il est montré que les autheurs anonymes de ces libelles diffamatoires sont attaints des crimes d'hérésie, leze majesté, perfidie, sacrilege, et tres enorme imposture*, Pont-à-Mousson, 1610. Ce livre parut sans nom d'auteur fut attribué longtemps au P. Coton lui-même; cependant l'édition de 1611 porte le nom du P. Bonald, et le P. Sommervogel a montré que ni le style, ni le caractère du livre ne permettent de l'attribuer au P. Coton. Cet écrit est une réponse à un libelle diffamatoire *L'Anticoton*, dans lequel un pamphlétaire anonyme, probablement César de Plaix, avocat au Parlement, avait incriminé non seulement la conduite du confesseur du roi, mais encore la doctrine des jésuites au sujet du tyrannicide, que le P. Coton avait exposée et défendue dans sa *Lettre déclaratoire de la doctrine des Pères jésuites, conforme aux décrets du concile de Constance*, Paris, 1610. Le P. Bonald répond pied à pied aux attaques du libelle ainsi qu'à celles de plusieurs autres pamphlets parus à la même époque. Le livre fit du bruit : « Semblable à une cigale, dit un auteur du temps, elle (la réponse) criait fort bien et était maigre. » Le 2 janvier 1611, André Duval, l'illustre professeur ultramontain, ainsi que trois docteurs de Sorbonne, J. Forgemont, N. Fortin, R. de Gazil, curé de Saint-Jacques-la-Boucherie, donnèrent leur approbation à la réimpression. Richer, au contraire, alors syndic de la faculté de théologie, dénonça la réponse, le 1er février 1611, comme contenant encore des maximes meurtrières des rois et comme prenant la défense de Mariana. Ce même jour, sur sa réquisition, la faculté déclara que, sans vouloir infliger de censure à cette apologie et seulement pour faire entendre sa doctrine, elle déclarait inconsidérée la proposition affirmant que Mariana n'avait rien enseigné qui ne fût conforme au concile de Constance et aux décrets de Sorbonne. Un arrêt du conseil intervint pour empêcher de confirmer cette conclusion dans une seconde assemblée; cependant le doyen et le syndic de la faculté se rendirent auprès de la régente et obtinrent la promesse qu'on respecterait leurs privilèges.

Le P. Bonald a encore composé : *La divine œconomie de l'Église et le haut prix du bénéfice de la rédemption et vocation au christianisme*, Lyon, 1612; *Pratique chrétienne ou moyen de bien vivre*, Pont-à-Mousson, 1622.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. I, col. 1693-1694; les *Annales de la société des soi-disans jésuites*, t. II, p. 326, donnent dans les notes une analyse de la *Response* du P. Bonald; Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. II, p. 37 sq.; J.-M. Prat, *Recherches sur la Cie de Jésus en France du temps du P. Coton*, Paris, 1876, t. III, p. 296 sq., 365 sq.; Reusch, *Der Index*, t. II, p. 344.

H. DUTOUQUET.

2. BONALD (Louis-Gabriel-Ambroise, vicomte de), homme d'État, publiciste et philosophe français, né à Monna près de Millau, en Rouergue, le 2 octobre 1754, mort à Paris le 23 novembre 1840. — I. Vie et œuvres. II. Méthode et idées.

I. VIE ET ŒUVRES. — Ce grand défenseur du « trône et de l'autel » ne joua pas un rôle important avant 1815. Né d'une ancienne famille de robe et très catholique, élève de Juilly, mousquetaire jusqu'à la suppression du corps (1776), il vécut à Millau jusqu'en 1791. Maire de Millau de 1785 à 1789, il fut élu en 1790 membre du département de l'Aveyron. Mais il démissionnait en 1791 pour n'avoir pas à appliquer la Constitution civile. Il émigrait la même année, servait dans l'armée de Condé jusqu'à son licenciement, puis vivait à Heidelberg. En 1796, il publiait à Constance son premier ouvrage : *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, 3 in-12. Très royaliste, ce livre envoyé en France fut saisi et détruit par ordre de Directoire. En 1797, de Bonald rentra en France mais se cachant. Il écrivit alors ces trois ouvrages : 1° *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, in-8°, qu'il publia en 1800 sous le pseudonyme de Séverin; 2° *Le divorce considéré au XIXe siècle relativement à l'état domestique et à l'état public de société*, qui parut en 1801; 3° *La législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, 3 in-12, le principal de ses ouvrages, refonte des précédents, qui parut en 1802; 2e édit., 3 in-8°, 1817, etc. Enfin le premier consul le raya de la liste des émigrés. Il collabora alors au *Mercure de France* avec Chateaubriand, Fiévée, etc. Les articles qu'il y publia, différents opuscules religieux, ont été réunis par lui en 2 in-8e qu'il fit paraître en 1819 sous ce titre : *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques*. Fontanes, son ami, le fit nommer conseiller titulaire de l'université au mois de septembre 1808. Il n'accepta qu'en 1810. C'est la seule façon dont il servit l'empire. Il refusa de se charger de l'éducation du fils aîné de Louis Bonaparte, roi de Hollande, et plus tard du roi de Rome.

La Restauration lui permit de jouer un rôle politique. Député de l'Aveyron de 1815 à 1822, pair de France le 23 décembre 1823, il fut le défenseur entêté « du trône et de l'autel » et l'oracle du parti ultra-royaliste. Il détesta la Charte qui rompait l'unité du pouvoir si nécessaire à ses yeux; il soutint toutes les mesures de réaction dans l'ordre religieux, comme dans l'ordre politique; il fut l'ennemi de la liberté de la presse et en 1827 il était nommé président de la commission de censure instituée alors. Il écrivait aussi en même temps qu'il luttait par la parole. Après avoir publié en 1815, pendant le congrès de Vienne, un écrit politique intitulé : *Réflexions sur l'intérêt général de l'Europe*, où il demande pour la France les frontières naturelles et pour le saint-siège la garantie formelle de son indépendance, il faisait paraître en 1817 des *Pensées sur divers sujets et discours politiques*, 2 in-8°, réédition par M. de Bonnefon, in-18, Paris, 1887; en 1818 des *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, 2 vol.; en 1830, la *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*. Il collaborait au *Conservateur* (1818-1820) avec Chateaubriand, Villèle, Lamennais, Berryer, etc., et au *Défenseur* que fonda Lamennais quand le *Conservateur* eut cessé de paraître. Après la révolution de juillet, Bonald retiré à Monna donna sa démission de pair de France. De ses dignités il ne garda que son titre de membre de l'Académie qu'il avait depuis 1816. Il mourut ainsi dans la retraite le 23 novembre 1840. Un opuscule inédit : *Discours sur la vie de Jésus-Christ*, a été publié après sa mort, in-8°, Paris, 1843; 2e édit., 1844, et a été placé en tête de l'*Histoire de la vie de N.-S. J.-C.*, par le P. de Ligny, Paris, 1864, t. I.

Sa vie indique déjà quelles furent ses idées. Jamais, en effet, homme n'eut une vie plus une et plus conforme à ses principes.

II. Méthode et idées. — Bonald est un publiciste plutôt qu'un philosophe, bien qu'il s'efforce de ramener tout à des principes métaphysiques et psychologiques. Il ne se place guère, en fait, qu'au point de vue social. C'est même une mission sociale qu'il remplit en écrivant ; car, si « la littérature est l'expression de la société », elle est aussi « le fabricateur de la société de demain » et « depuis l'Évangile jusqu'au *Contrat social*, ce sont les livres qui ont fait les révolutions ».

Tous ses écrits n'ont qu'un but : détruire l'œuvre du XVIII[e] siècle et restaurer la croyance en la monarchie de droit divin et l'obéissance sociale au catholicisme.

Il est, en effet, l'adversaire infatigable de Condillac, de Condorcet, de Saint-Lambert, de J.-J. Rousseau et même de Montesquieu. Il a ainsi sa place marquée à côté de Chateaubriand et de J. de Maistre. Il n'est pas leur égal cependant par le génie et il diffère d'eux par la méthode. Sa méthode propre est l'argumentation. « Il est, a-t-on dit, le dernier des scolastiques. » Il ne s'inquiète ni d'émouvoir, ni de persuader ; « les grandes et légitimes affections viennent de la raison ; » il déduit et raisonne. Aucun trait brillant ; il veut convaincre avec probité. Avoir une seule idée dont on soit bien sûr et tirer tout d'elle : système politique, système religieux, système domestique, etc., tel est son idéal. Son système constitue ainsi un tout dont on ne saurait détacher une partie et qui se fixe en formules longuement méditées. Cette dialectique continue fatigue évidemment ; mais Bonald la fait paraître plus intempérante encore en ramenant tout aux trois termes cause, moyen, effet, qu'il manie algébriquement et d'où il tire des espèces de proportions et d'équations.

La doctrine fondamentale de Bonald est celle-ci : « Il existe une et une seule constitution de société politique, une et une seule constitution religieuse ; la réunion de ces deux constitutions et de ces deux sociétés constitue la société civile ; l'une et l'autre constitution résultant de la nature des êtres qui composent chacune de ces deux sociétés aussi nécessairement que la pesanteur résulte de la nature des corps. » *Théorie du pouvoir*, Préface. Or, cette unique constitution de société politique est la société royale pure ; cette unique constitution de société religieuse est la religion catholique.

Voilà la thèse ; voici la démonstration. Elle repose sur une théorie propre à Bonald relative à l'origine du langage. L'homme n'a pu inventer sa parole : Dieu lui a révélé le langage et avec lui, par lui, toutes les vérités de l'ordre religieux, moral et social. En effet, « l'homme, dit Bonald traduisant librement une pensée de Proclus, est une intelligence servie par des organes. » *Législation primitive*, l. I, c. II, a. 3. Or, c'est un fait de l'ordre psychologique : cette intelligence ne peut concevoir une idée — morale, sociale ou générale — sans le mot qui l'exprime, et « l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée ». Ainsi, d'après un mot de Rousseau, « la parole était nécessaire à l'homme pour inventer la parole » et même pour exercer sa faculté de penser. *Recherches philosophiques*, c. II. L'homme n'a donc pu inventer le langage.

La société n'a pu davantage l'inventer. Quoi qu'en ait dit Rousseau, la société, œuvre de Dieu, est un fait primitif nécessaire et qui suppose l'existence du langage. « La société humaine n'a pu exister sans le langage, pas plus que l'homme hors de la société. » *Ibid.*

De ces deux affirmations, Bonald conclut que le langage est un fait naturel, nécessaire et qui, « s'il n'a pu être inventé par l'homme, ni par les hommes, a donc été primitivement donné au genre humain, dans la personne d'un premier homme, transmis par lui à ses premiers descendants, et par eux, à tous les autres et au genre humain. » *Ibid.* Le premier homme a donc reçu le langage par un don spécial, par une révélation orale, « d'un être supérieur à l'homme et antérieur au genre humain, » de Dieu, « partout nommé, partout connu et par conséquent existant. » *Recherches philosophiques*, c. X ; *Législation primitive*, l. I, c. III, IV. Évidemment, cette révélation orale contemporaine du premier homme a eu pour objet des vérités générales de l'ordre religieux, moral et social — existence d'un Dieu créateur, législateur, rémunérateur et vengeur ; distinction du juste et de l'injuste, etc. — indispensables à l'homme et qu'il ne pouvait acquérir de lui-même, étant donnée son impuissance à créer la parole. C'est donc par voie d'autorité et non par voie de raisonnement que ces vérités sont venues au premier homme, à la première famille.

C'est aussi par voie d'autorité et d'enseignement qu'elles arrivent à chaque génération, avec le langage. Par le langage, ces vérités sont devenues le bien de la société considérée dans sa généralité la plus absolue et leur connaissance forme la raison universelle. La société « en donne communication à tous ses enfants à mesure qu'ils entrent dans la grande famille. Elle leur en dévoile le secret par la langue qu'elle leur enseigne », car « si l'homme physique vit de pain, l'homme moral vit de la parole qui lui révèle la vérité ». L'homme est ainsi enchaîné dans ses pensées, dans ses croyances par la tradition, par la société humaine, par le langage. Et quelle impertinente présomption ce serait de sa part de dire : « Je doute, » et non : « Je crois, » à propos de « ces vérités générales qui sont reconnues sous une expression ou sous une autre dans la société humaine ». Il contesterait le plus haut motif de crédibilité ; il opposerait sa raison particulière à la raison universelle. Or, « quelle autorité plus importante que la raison universelle, la raison de tous les peuples et de toutes les sociétés, la raison de tous les temps et de tous les lieux ? » Sans elle, « il n'y a plus de base à la science, plus de principe aux connaissances humaines, plus de point fixe auquel on puisse attacher le premier anneau de la chaîne des vérités, plus de signe auquel on puisse distinguer la vérité de l'erreur, plus de raison en un mot au raisonnement. » *Recherches philosophiques*, c. I.

En fait, dans les sociétés particulières — encore que l'on n'en trouve aucune sans avoir « avec une langue articulée une connaissance plus ou moins distincte de divinité, d'esprits, d'un état futur », *Législation primitive*, Discours préliminaire — les termes se sont détournés de leur sens et la tradition orale s'est altérée. Mais Dieu y a pourvu. Il a donné à la révélation orale le complément d'une révélation écrite qui la fixe — et cela par la même nécessité qui lui a fait révéler à l'homme le langage : « La nécessité de l'écriture qui fixe et étend la parole est évidente, puisque nulles autres sociétés au monde n'ont retenu toute la loi orale que celles qui ont connu la loi écrite. » *Législation primitive*, l. II, c. II, a. 5. A de nombreux signes nous reconnaissons dans la société judaïque et aujourd'hui dans la société chrétienne, « cette révélation écrite, l'écriture de la loi générale dont tous les autres peuples nous offrent dans leurs lois locales une connaissance imparfaite. » *Op. cit.*, l. II, c. I, a. 8.

La source de toute vérité découverte, Bonald passe aux applications pratiques. Il ne considère pas l'homme en dehors de la société : comme tel, il n'existe pas. Il a été créé pour la société. Or la société est un être vivant qui se développe suivant des lois posées par la providence. A la lumière de la raison universelle, manifestée dans le langage, il recherche quelles sont ces lois, autrement dit, quels sont « les rapports vrais ou naturels entre les personnes de la société ». *Op. cit.*, l. II, c. I, a. 1. L'homme a des rapports avec Dieu et avec ses semblables ; il appartient à trois sociétés : la société religieuse, la société politique et la société domestique

en laquelle les deux premières se confondaient à l'origine. Mais tout va par trois : « Tout ce qu'il y a de plus général au monde et dans nos idées est soumis à une combinaison ternaire. » *Démonstration,* c. xv. Il y a donc dans toute société trois personnes distinctes, partout nommées d'ailleurs et comme distinctes, partout connues : le pouvoir, le ministre ou médiateur et le sujet. Or « cette formule : La cause est au moyen ce que le moyen est à l'effet, comprend tous les rapports », et relativement à la société, ces termes, cause, moyen, effet, se traduisent, pouvoir, ministre, sujet. Dès lors, « les rapports des êtres en société sont tous compris dans cette proposition : Le pouvoir est au ministre ce que le ministre est au sujet. » *Législation primitive,* l. I, c. vi, ix. Raisonnant sur ces termes, il aboutit à ces conclusions : La société domestique n'a d'autres fondements que les fondements déterminés par l'Évangile. L'autorité du père de famille y est toute-puissante. Elle est incompatible avec le divorce. *Du divorce.* La société publique a sa forme la plus parfaite avec la monarchie royale ou absolue — celle de l'ancienne France — parce que « ce gouvernement est le plus naturel, qu'il ressemble le plus à la famille, son élément; les trois personnes y sont parfaitement distinctes (comme dans toute langue) et le pouvoir et le ministre sont héréditaires, propriétaires, inamovibles et par conséquent homogènes avec le pouvoir ». *Démonstration,* c. xv. Le pire des gouvernements est le démocratique : « Dans la démocratie, il y a confusion des personnes, ou plutôt il n'y en a qu'une, le peuple souverain; et il n'y a ni hérédité, ni fixité, mais une mobilité perpétuelle, et c'est ce qui en fait le plus imparfait des gouvernements. » *Ibid.* La vraie forme de la société religieuse est le catholicisme. Lui seul, avec sa croyance fondamentale en l'Homme-Dieu, réalise la notion complète et par suite vraie du ministre universel, médiateur nécessaire entre Dieu pouvoir universel et l'homme. Évidemment la société religieuse sert de fondement aux deux autres et ainsi à la base de tout se trouve la croyance en l'Homme-Dieu : « Il y a oubli de Dieu et oppression de l'homme partout où il n'y a pas connaissance, adoration et culte de l'Homme-Dieu. Toute la science de la société, toute l'histoire de l'homme, toute religion, toute politique sont dans ce passage. » *Législation primitive,* l. II, c. ii, a. 8; cf. *Démonstration,* Conclusion.

Tel est le système de Bonald. Il a pour point de départ un paradoxe; il réduit la raison à n'être, pour ainsi dire, qu'une faculté d'interprétation; il mêle souvent les données de la raison et les données de la foi; enfin, il offre tous les éléments du traditionalisme. Mais si le traditionalisme a été condamné par Rome, le système de Bonald ne l'a jamais été directement.

Les *Œuvres complètes* de Bonald ont été publiées plusieurs fois. Les meilleures éditions sont : 15 in-8°, Paris, 1817; 1825-1826; 1843; 7 in-8°, Paris, 1857; 1875; et celle de Migne, plus complète, 3 in-4°, Paris, 1859. Quérard, *La France littéraire,* t. ii, p. 201-215, a dressé la liste complète des écrits de Bonald; cf. *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale. Auteurs,* Paris, 1903, t. xv, col. 468-481.

H. de Bonald, *Notice sur M. le vicomte de Bonald,* in-8°, Paris, 1841; V. de Bonald, *De la vie et des écrits de M. le vicomte de Bonald, Défense des principes philosophiques de M. de Bonald,* in-8°, Avignon, 1844; 2e édit., *ibid.,* 1853; Barbey d'Aurevilly, *Les prophètes du passé,* Paris, 1851; Sainte-Beuve, *Causeries du lundi,* Paris, 1851, t. iv; A. Nettement, *Histoire de la littérature sous la Restauration, 1814-1830,* Paris, 1858, t. i, p. 41-71; t. ii, p. 287-290; *Notice biographique,* et plusieurs *Études,* en tête des *Œuvres complètes de M. de Bonald,* Paris, 1859, t. i, p. v-1; de Beaumont, *Esprit de M. de Bonald ou Recueil méthodique de ses principales pensées,* 3e édit., in-16, Paris, 1870; E. Faguet, *Politiques et moralistes au XIXe siècle,* Paris, 1891, t. i; Henry Michel, *L'idée de l'État,* Paris, 1895, etc. Voir aussi toutes les histoires de la Restauration et du traditionalisme; Hurter, *Nomenclator,* t. iii, col. 894, 1005; *Kirchenlexikon,* t. ii, col. 1011-1017.

C. Constantin.

3. **BONALD (Victor de),** publiciste français, né à Monna, le 19 mai 1780, mort à Rodez, le 6 mars 1871. Fils du vicomte de Bonald, il fit ses études à Heidelberg, sous la surveillance de son père. La Restauration le fit recteur de l'Académie de Montpellier. Il a écrit plusieurs ouvrages : 1° *Les vrais principes opposés aux erreurs du XIXe siècle ou Notices positives sur les points fondamentaux de la philosophie, de la politique et de la religion,* in-8°, Avignon et Montpellier, 1833; 2° *Moïse et les géologues modernes ou Récit de la Genèse comparé aux théories naturelles des savants sur l'origine de l'univers, la formation de la terre,* etc., in-18, Avignon, 1835; trad. espagnole par F. Bielsa, in-18, Paris, 1836; 3° *Observations adressées à M. Marcel de Serres sur son ouvrage intitulé : De la cosmogonie,* etc., in-8°, Avignon, 1841; 4° *Encore un mot sur Pascal, les jésuites et l'enseignement,* in-12, Avignon, 1845. Il a écrit aussi une apologie de son père sous ce titre : *De la vie et des écrits de M. le vicomte de Bonald, Défense des principes philosophiques de M. de Bonald,* in-8°, Avignon, 1844; 2e édit., in-12, *ibid.,* 1853.

Hurter, *Nomenclator,* t. iii, col. 894, 1198.

C. Constantin.

BONARDO Vincent, né à Rome, entra dans l'ordre des frères prêcheurs au couvent de la Minerve. Secrétaire de la S. C. de l'Index, 3 juin 1583; maître du sacré palais, 1589; évêque de Gerace, en Calabre, 20 mars 1591, mort le 11 mars 1601. — *Discorso intorno all'origine, antichità, virtù, benedizzione, e ceremonie che usa il sommo pontefice in benedire gl' Agnus Dei,* in-4°, Rome, 1584; in-8°, 1621; 1700.

Quétif-Echard, *Script. ord. præd.,* t. ii, p. 349; Catalanus, *De magistro sacri palatii,* Rome, 1751, p. 137; Id., *De secretario S. C. Indicis,* Rome, 1751, p. 94.

P. Mandonnet.

1. **BONAVENTURE (Saint),** cardinal, évêque d'Albano, huitième ministre général des frères mineurs, docteur de l'Église, appelé par la postérité *doctor devotus* et, à partir de Gerson, *doctor seraphicus.* — I. Vie. II. Écrits. III. Doctrine.

I. Vie. — Bonaventure naquit en 1221 à Bagnorea, ville épiscopale de l'Italie centrale, dans le district de Viterbe. Il était le fils de Jean de Fidanza et de Marie Ritelli. Il reçut probablement au baptême le nom de Jean, qui lui est attribué dans plusieurs manuscrits. Les Grecs réunis au IIe concile de Lyon l'appelèrent Eutychius. Quelquefois on lui a donné le nom de Pierre, d'Eustache ou de Jacques, mais généralement il a été appelé Bonaventure (*Bonaventura, Bona Ventura, Bona Adventura, Bonafortuna,* etc.).

Dans son enfance Bonaventure tomba dangereusement malade. Sa mère fit alors pour lui un vœu à saint François d'Assise, et par l'intercession et les mérites de ce saint il fut arraché à une mort imminente. Bonaventure lui-même fait mention de cette guérison dans la *Legenda major S. Francisci,* prolog., n. 3, dans la *Legenda minor S. Francisci, de transitu mortis,* lect. viii, et dans son troisième sermon sur saint François. Cf. *S. Bonaventuræ Opera,* Quaracchi, 1882-1902, t. viii, p. 505, 579; t. ix, p. 583. Plusieurs écrivains ont pensé que cette guérison a eu lieu du vivant de saint François, qui à cette occasion aurait prononcé ces paroles : *O buona ventura !* « Oh ! l'heureux événement ! » Cette opinion cependant ne s'appuie sur aucun témoignage sérieux. Cf. *Acta sanctorum, Vita S. Bonaventuræ,* Comment. prævius, § 3, n. 22 sq., julii t. iii, p. 815.

On peut penser que la reconnaissance pour cette guérison inclina l'esprit et le cœur du jeune homme vers l'ordre de Saint-François; mais ce fut surtout l'admiration de la vie simple et merveilleuse du Séraphin d'Assise et de ses premiers disciples qui persuada à Bonaventure que leur ordre n'était pas une invention de la prudence des hommes, mais bien une œuvre de Dieu,

et qui le poussa à embrasser la vie des frères mineurs. Cf. *Epist. de tribus quæst.*, n. 13, *S. Bonaventuræ Opera omnia*, Quaracchi, t. VIII, p. 336. Quant à la date de son entrée dans l'ordre, les historiens ne sont pas d'accord. Les uns pensent qu'il a pris l'habit en 1243-1244. Cf. *Acta sanctorum*, *Vita S. Bonaventuræ*, § 3, n. 26, julii t. III, p. 816; *Analecta bollandiana*, t. XXII, p. 361. Les autres estiment que cette opinion est inadmissible et le font entrer au noviciat en 1238. Cf. Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888, p. 79 sq.; *S. Bonaventuræ Opera omnia*, Quaracchi, t. X, p. 40 sq. Le couvent où il a fait son noviciat est inconnu. Ce qui est certain, c'est que Bonaventure vint bientôt à Paris où il a eu l'avantage d'être assez longtemps le disciple d'Alexandre de Halés, qu'il appelait plus tard son père et son maître, *pater et magister noster*. *II Sent.*, dist. XXIII, q. III. Il se distingua parmi les nombreux disciples d'Alexandre, qui reconnut en lui un saint et une lumière future de son ordre, et qui dit un jour de lui : « Il semble qu'Adam n'a pas péché en lui. » *Chronicon XV ministrorum generalium*, dans les *Analecta franciscana*, Quaracchi, 1897, t. III, p. 699. C'est encore le docteur irréfragable, mort en août 1245, qui le fit admettre à la licence, selon le témoignage du bienheureux François de Fabriano. Cf. *Prodromus ad Opera omnia S. Bonaventuræ in typ. Bassanensi*, 1767, p. 64. Cependant, au dire de Salimbene, *Chronica*, Parme, 1857, p. 129, il était bachelier en 1248, lorsque le bienheureux Jean de Parme, élu ministre général en août 1247, lui concéda la faculté d'enseigner à Paris. Dès lors Bonaventure expliqua le livre des Sentences de Pierre Lombard et l'Écriture sainte, et c'est à peu près à cette époque qu'on doit placer l'origine de la plupart de ses ouvrages théologiques et de son commentaire sur l'Évangile de saint Luc. A l'université de Paris, Bonaventure acquit bien vite les suffrages de tous les auditeurs, qu'il attirait autour de sa chaire par ses talents extraordinaires unis aux vertus les plus élevées.

A l'enseignement de la théologie et des saintes Écritures il joignait l'exercice du ministère apostolique. Durant toute sa vie il ne négligea aucune occasion d'annoncer la divine parole. Il prêchait fréquemment, tantôt au peuple, tantôt au clergé ou à ses confrères. Il prêcha aussi en présence des souverains pontifes, Clément IV, Urbain IV, Grégoire X, des cardinaux, des rois de France et des plus illustres docteurs de l'université. Nous savons par les titres de ses sermons qu'il a parlé dans plusieurs églises d'Allemagne, d'Espagne, d'Italie et de France, mais c'est à Paris, la ville qui fut sa résidence ordinaire même après son élection à la charge de ministre général, que ses prédications furent les plus fréquentes. Quand il annonçait la parole divine, il parlait avec simplicité, clarté et onction, et l'admiration de ses contemporains le proclamait le premier prédicateur de son siècle.

Pendant que Bonaventure enseignait à Paris, l'ordre de Saint-Dominique était représenté à l'université par un docteur non moins illustre, par saint Thomas d'Aquin. Ces deux grands docteurs, nonobstant la diversité de leurs idées, contractèrent une amitié étroite. Ces deux lumières de l'Église n'eurent pas seulement l'honneur d'exposer la doctrine théologique, ils durent encore l'un et l'autre défendre vaillamment les ordres religieux. Au moment même où les maîtres des deux familles de saint Dominique et de saint François illustraient l'université, plusieurs professeurs séculiers voulaient les exclure de l'enseignement. L'opposition qui éclata en 1252 fut d'abord dirigée directement contre les prêcheurs. En 1254, l'*Evangelium æternum* de Gérard de Burgo San-Donnino des frères mineurs provoqua la lutte contre les franciscains et donna occasion à Guillaume de Saint-Amour d'attaquer avec violence les ordres mendiants dans son pamphlet *De periculis novissimorum temporum*. C'est alors que Bonaventure écrivit son excellent traité apologétique *De paupertate Christi*, conservé dans ses *Quæstiones disputatæ*. Bonaventure et Thomas triomphèrent dans cette lutte, et Alexandre IV condamna le libelle de Guillaume de Saint-Amour et le fit brûler le 5 octobre 1256. Cependant, ni la réfutation des docteurs les plus illustres, ni la condamnation du souverain pontife n'aboutirent à mettre un terme à ces controverses, qui donnèrent encore occasion à saint Bonaventure d'écrire d'autres ouvrages apologétiques, par exemple son *Apologia pauperum*, et empêchèrent quelque temps encore saint Thomas et saint Bonaventure de conquérir le titre de maître en théologie. L'université finalement dut acquiescer aux injonctions réitérées du pape et procéda à l'installation de Thomas et de Bonaventure comme docteurs le 23 octobre 1257. Cf. *S. Bonaventuræ Opera omnia*, t. X, p. 45 sq.

Ces luttes funestes avaient amené l'interruption des cours de l'université en 1255. Nous n'avons pas de renseignements sur la vie de saint Bonaventure à cette époque. Nous pouvons toutefois conjecturer qu'il poursuivit son enseignement dans le couvent de l'ordre à Paris. Mais bientôt les grandes qualités dont il était orné l'enlevèrent à l'enseignement. Le 2 février 1257, le bienheureux Jean de Parme, ministre général de l'ordre, se démit de sa charge dans un chapitre convoqué à Rome, et Bonaventure, n'ayant pas encore 36 ans, fut élu pour lui succéder. Il se trouvait alors à Paris, d'où il écrivit sa première lettre pastorale, le 23 avril de la même année. Des affaires graves l'appelèrent en Italie, où il arriva probablement dans l'été suivant. Il s'agissait de la cause de son prédécesseur qu'on accusait de s'être laissé séduire par les doctrines de l'abbé Joachim. Les historiens ne nous renseignent pas sur les détails du procès; nous savons cependant que le bienheureux Jean de Parme fut reconnu innocent. Wadding, *Annales minorum*, ad an. 1256, n. 17.

Dans ses fonctions de ministre général d'un ordre nombreux, Bonaventure déploya une telle activité qu'il a pu être considéré à bon droit comme le second fondateur de l'ordre. Il fit divers voyages, visitant lui-même les provinces de l'Italie, de la France et de quelques parties de l'Allemagne; il réunit six chapitres généraux dans lesquels il réforma les abus contraires à la règle et surtout à la pauvreté, il régla quelques questions de liturgie, et perfectionna le gouvernement et l'organisation de l'ordre par la revision des constitutions générales et la délimitation des provinces. Il se concilia l'amour et l'admiration par sa prudence, sa bonté et sa sainteté.

Après avoir obtenu à Paris le titre de maître en théogie le 23 octobre 1257, il assista en 1258 à la fondation de l'hospice de Pise. Il retourna à Paris et se dirigea en 1259 vers le mont Alverne où il écrivit son *Itinerarium mentis in Deum*. L'année suivante il réunit le chapitre général de Narbonne, dans lequel il rédigea les nouvelles constitutions de l'ordre. Les Pères de ce chapitre, pour pacifier les frères et édifier le peuple, supplièrent Bonaventure d'écrire l'admirable vie de saint François. Sur leurs instances il se rendit en Italie, et afin de se procurer des renseignements plus certains, il parcourut en 1260 les lieux illustrés par la présence du saint, et interrogea les disciples qui lui avaient survécu. Cf. *Legenda S. Francisci*, prol., *S. Bonaventuræ Opera omnia*, Quaracchi, t. VIII, p. 555, note 4. A cette occasion il assista, au mois d'août, à la consécration de l'église Notre-Dame des Anges sur le mont Alverne et, en octobre, à la translation de sainte Claire à Assise. Retourné à Paris, il écrivit la Légende de saint François, père et modèle des frères mineurs. En 1263, Bonaventure alla à Rome, assista en avril à la translation de saint Antoine de Padoue et présida, le 20 mai, le chapitre général de Pise. Dans ce chapitre il s'occupa de la division des provinces, des

rubriques du bréviaire et ordonna d'exhorter dans les sermons les fidèles, *ut in completorio, pulsante campana, beatam Mariam aliquibus vicibus salutarent. Chronica XXIV generalium,* dans *Analecta franciscana,* t. III, p. 329. Wadding, ad an. 1263, n. 16, ajoute, ce qui n'est pas certain, qu'entre autres fêtes il institua celle de la Conception de la sainte Vierge. Ce chapitre approuva la Légende de saint François et supprima les autres.

Peu de temps après, 1264, 1267, 1270; cf. *S. Bonaventuræ Opera omnia,* Quaracchi, t. X, p. 5, 6, Bonaventure institua à Rome l'*insignis societas Regulæ recommendatorum B. Mariæ Virginis* (*Arciconfraternità del Gonfalone*). Le 24 novembre 1265, Clément IV lui confia le siège archiépiscopal de York, mais l'humilité du saint lui fit décliner cet honneur. Il quitta Paris, alla se jeter aux pieds du pape, qui, touché par ses prières, accepta sa renonciation.

Bonaventure retourna en France, où il présida le chapitre général de Paris, en 1266, à la fête de la Pentecôte. Ce fut dans ce chapitre qu'il institua les discussions publiques pour les étudiants de l'ordre. Wadding, *Annales minorum,* ad an. 1266, n. 4. En 1268, il se retrouvait à Assise, où, l'année suivante, il célébra le chapitre général, dans lequel il ordonna de célébrer tous les samedis une messe solennelle en l'honneur de la très sainte Vierge.

Par son admirable activité, par sa prudence dans le gouvernement et son zèle à réformer les abus contraires à la règle, Bonaventure attira sur lui les regards des souverains pontifes. Alexandre IV et Urbain IV lui adressèrent plusieurs bulles et concédèrent de grandes faveurs à l'ordre. Clément IV n'eut pas moins d'estime et d'affection pour lui, et il le lui montra en lui réservant, comme nous l'avons dit déjà, le siège archiépiscopal de York. Grégoire X surtout eut en lui une confiance sans bornes. Ce pape, dont l'élection est attribuée à l'influence de saint Bonaventure sur les cardinaux réunis à Viterbe, l'emmena à Rome pour assister à son couronnement le 27 décembre 1272. Il lui demanda de désigner quatre frères mineurs, qu'il envoya en Orient, pour négocier l'union des grecs. Bonaventure choisit pour cette mission Jérôme d'Ascoli, Raymond Béranger, Bonagratia de Sancto Joanne in Persiceto et Bonaventure de Mugello.

Bientôt, cependant, Bonaventure quitta Rome pour présider le chapitre général de Pise en 1272, et il retourna à Paris, où il prêcha en présence des docteurs de l'université ses sublimes *Collationes* (sermons) *de Hexæmeron,* en 1273, après la fête de Pâques. Ces sermons furent interrompus le 3 juin 1273, lorsque Grégoire X créa Bonaventure cardinal et évêque d'Albano. Le pape, qui avait l'intention de se servir de ses talents au concile de Lyon, lui prescrivit d'accepter cette charge et exigea une soumission immédiate et absolue. Obéissant à ce précepte formel, Bonaventure prit le chemin de l'Italie, rejoignit le souverain pontife et l'accompagna à Lyon. Dans cette ville, Bonaventure réunit un chapitre général de son ordre et se démit de sa charge de ministre général, le 20 mai 1274, laissant comme successeur Jérôme d'Ascoli.

Dès lors, la part qu'il prit au concile employa tout son temps. Le souverain pontife, en effet, lui confia la direction des principales questions qui concernaient l'union des grecs avec l'Église romaine. Grâce à la science, l'habileté et la sainteté de Bonaventure, le concile obtint quelques résultats sur ce point important. Dans la IV[e] session, tenue le 6 juillet, les grecs abjurèrent leur schisme et reconnurent la primauté du pontife romain.

Le lendemain, Bonaventure tomba malade et il toucha bientôt à son heure dernière. Il mourut la nuit du 14 au 15 juillet 1274, à l'âge de 53 ans. Il fut enseveli dans l'église des frères mineurs à Lyon, et ses funérailles furent honorées de la présence du pape et des Pères du concile. En 1434, son corps fut transféré dans l'église consacrée à saint François, et à cette occasion un bras fut transporté à Bagnorea. Le reste de son corps fut brûlé par les huguenots au mois de mai 1562, à l'exception de la tête, qui fut préservée, mais qui a été perdue au temps de la révolution française. Le 14 avril 1482, Sixte IV inscrivit le nom de Bonaventure au catalogue des saints, et le 14 mars 1587, Sixte V le mit au rang des docteurs de l'Église. Sa fête se célèbre le 14 juillet.

II. Écrits. — L'activité littéraire de saint Bonaventure au milieu de ses grandes occupations pour le gouvernement de l'ordre est vraiment admirable. Les ouvrages qu'on lui a attribués sont très nombreux, et comme on les a toujours tenus en grande estime, ils ont été conservés dans plusieurs manuscrits, et imprimés assez souvent. Il serait hors de propos d'énumérer les éditions de ses écrits publiés séparément ou par groupes, elles se comptent par centaines. Nous nous contentons d'indiquer les éditions des œuvres complètes. La première fut celle qui a été imprimée en 1588-1599 à la typographie du Vatican sur l'ordre de Sixte V, 7 in-fol. Cette édition contient 94 ouvrages et a été reproduite en 1609 à Mayence et en 1678 à Lyon. Une autre édition a été publiée à Venise, en 1751, 13 in-4°. Celle-ci contient dans le premier volume une *Diatriba historico-chronologico-critica,* dans laquelle les éditeurs racontent la vie de saint Bonaventure et donnent leur opinion sur l'authenticité des ouvrages. Au reste, cette édition n'ajoute aux précédentes qu'une petite lettre. L'ordre des ouvrages cependant y est changé. L'édition est divisée en trois parties, contenant les ouvrages authentiques, douteux et apocryphes selon l'opinion des éditeurs. Cette édition, la plus imparfaite de toutes en raison de ses nombreuses erreurs et de ses lacunes, fut reproduite à Paris en 1864.

Jusqu'à cette dernière date, un travail fondamental de critique n'avait pas encore été exécuté. Plusieurs écrits étaient encore inédits et le texte même laissait à désirer. Jean-Hyacinthe Sbaralea, des frères mineurs conventuels, mort en 1763, avait, il est vrai, publié plusieurs ouvrages nouveaux dans son *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci,* imprimé à Rome en 1806, et Benoît Bonelli de Cavallesio, des frères mineurs, avait rendu des services à la critique dans son *Prodromus ad Opera omnia S. Bonaventuræ,* Bassano, 1767 (dans lequel il traite de la vie, de la doctrine et des écrits de saint Bonaventure), comme aussi dans son *Supplementum Operum omnium S. Bonaventuræ,* 3 in-fol., Trente, 1772-1774; mais ces ouvrages étaient incomplets et inexacts.

C'est pour cette raison que le R[me] P. Bernardin a Portu Romatino se proposa en 1871 de publier une nouvelle édition. Sur son ordre, le R. P. Fidèle de Fanna entreprit plusieurs voyages, visita à peu près toutes les grandes bibliothèques de l'Europe, étudia les manuscrits et recueillit les matériaux d'un travail critique. Ce travail fut exécuté après sa mort (2 août 1881) par le R. P. Ignace Jeiler et d'autres collaborateurs. Le premier volume parut à Quaracchi en 1882, et le onzième et dernier en 1902. Cette édition, « que les renvois, les *scholia* et diverses tables rendent des plus commodes et des plus précieuses, » A. Pelzer, *Revue néo-scolastique,* 1903, p. 98, a mérité l'éloge de Léon XIII dans une lettre du 13 décembre 1885 au R. P. général des frères mineurs. Elle a mérité aussi celui des savants. « Toutes les autres éditions totales ou partielles du docteur séraphique, dit Petzer, *loc. cit.,* se trouvent déclassées par une œuvre qui, au jugement des savants les plus compétents, tels que le P. Denifle et le D[r] Bäumker, constitue un modèle du genre et répond notamment à toutes les exigences de la critique. »

Pour la liste des écrits de saint Bonaventure, nous suivons cette édition et nous renvoyons aux volumes

qui les contiennent. Nous omettons 108 écrits qui lui ont été attribués à tort. Sur leur authenticité voir t. x, p. 20-30.

I. OUVRAGES THÉOLOGIQUES. — 1° *Commentarii in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi,* t. I-IV. — Cet ouvrage, dont l'authenticité n'est nullement douteuse, a été composé lorsque Bonaventure enseignait à Paris, en 1248. Peut-être cependant l'avait-il déjà commencé en 1245. Cf. t. I, p. LVI; t. X, p. 44. La date à laquelle il a été terminé est inconnue. Cependant il n'y a pas à douter que le saint docteur l'acheva avant son élévation au généralat, 1257.

1. *Division et objet.* — Bonaventure a suivi la division de Pierre Lombard. Il partage le Ier livre en quatre parties principales. La Ire traite *de frui et uti* (dist. I, II); la IIe, de la connaissance de Dieu (dist. III-VII); la IIIe, des propriétés et des conditions essentielles de la Trinité et de l'unité (dist. VIII-XXXIV); la IVe, de la science, de la puissance et de la volonté de Dieu. Dans le IIe livre, à propos de la création et de la chute des anges et des hommes, il discute plusieurs questions de la grâce, de la conscience et des péchés. Dans le IIIe, il s'occupe de l'union des natures en Jésus (dist. I-XI), de la manière selon laquelle Jésus s'est conformé à nos infirmités (dist. XII-XVIII), de la manière par laquelle il nous a sauvés de la mort (dist. XIX-XXII), et il ajoute une quatrième partie sur les vertus (dist. XXIII-XL), qui a surtout mérité les éloges des théologiens. A la fin de ce livre il discute longuement la question de la causalité des sacrements qu'il avait déjà exposée dans le IVe livre. *Hæc positio in quarto libro diffusius est explicata,* t. III, p. 895. Ce fait nous autorise à supposer que Bonaventure n'a pas trouvé sur cette question une solution qui l'ait satisfait de tous points. Nous observons ici qu'on aurait tort de croire, avec quelques auteurs, que Bonaventure considère les sacrements seulement comme conditions *sine qua non* de la production de la grâce et qu'il ne leur accorde aucune causalité. Tout en excluant la causalité physique *quoad factum,* il défend la causalité morale. Cf. Dominique Facin de Bieno, *Dissertatio de studio Bonaventuriano,* Quaracchi, 1902, p. 36-57. Le IVe livre, probablement écrit avant le IIIe et peut-être même le premier de tous, contient le traité des sacrements, et à partir de la dist. XLIII jusqu'à la dist. L, le traité des fins dernières. Dans ce livre, le moins parfait, Bonaventure suit plus servilement Alexandre de Halés que dans les autres. De là l'imperfection de ses opinions sur l'institution des sacrements et sur l'efficacité du sacrement de la pénitence. Cf. t. x, p. 9.

2. *Méthode.* — Bonaventure propose dans son commentaire le texte du maître (*textus magistri*). Puis il expose la division du texte (*divisio textus*) et les questions à traiter (*tractatio quæstionum*). Après cela, il divise sa doctrine en articles, subdivisés en questions. La dernière question de chaque distinction est toujours suivie de quelques doutes sur le texte de Pierre Lombard (*dubia circa litteram magistri*). Dans chaque question Bonaventure indique les preuves de sa doctrine (*fundamenta*) qui précèdent ou suivent les arguments de l'opinion contraire (*argumenta in oppositum*); il propose sa conclusion et fait suivre la solution des difficultés (*solutio oppositorum*).

3. *Valeur.* — Parmi les ouvrages scolastiques de Bonaventure, le commentaire sur les livres des Sentences occupe la première place. Tout ce que le saint a écrit plus tard se rapporte en grande partie à ce commentaire comme à sa source principale et à son solide fondement. C'est dans ce commentaire qu'il a expliqué les questions philosophiques et théologiques agitées de son temps, avec tant d'abondance et de profondeur que les écrivains postérieurs n'ont qu'une voix pour louer et exalter cette œuvre magistrale. Plusieurs l'ont affirmé : ce travail d'un jeune homme de 27 ans pâlit à peine devant la splendide et gigantesque *Somme théologique* de saint Thomas, qui est l'œuvre de toute une vie.

Il est vrai, on trouve dans ce commentaire quelques opinions qui n'ont plus cours aujourd'hui; mais ces opinions ne sont pas singulières. Elles étaient communes à cette époque.

Bonaventure, comme il le professe lui-même, *II Sent.*, præloc., a suivi généralement son maître Alexandre de Halés. Cependant il ne le reproduit pas avec servilité; sa doctrine est plus complète, plus claire, plus exacte; il surpasse son maître tant par le style que par la sublimité des idées. On a prétendu parfois que Bonaventure avait copié quelques questions des œuvres d'Alexandre de Halés. Est-il vrai qu'on puisse l'accuser de plagiat? Certainement non. La *Summa de virtutibus,* qu'on a attribuée autrefois à Alexandre, a pu donner occasion à l'erreur. Si cet ouvrage était authentique, Bonaventure aurait copié à peu près tout le traité des vertus théologiques dans le IIIe livre des Sentences. Mais la *Summa de virtutibus* n'est pas d'Alexandre, elle est d'un auteur postérieur qui a utilisé des ouvrages de saint Bonaventure. Cf. t. I, col. 774.

Cependant dans l'ouvrage authentique d'Alexandre c'est-à-dire dans la *Somme théologique*, on trouve des passages qui ont une conformité parfaite avec les œuvres de Bonaventure. Par exemple la question sur la connaissance de Dieu est reproduite, à part quelques variantes, dans la *Somme* d'Alexandre, part. II, q. XCII, m. II, a. 4, et dans le commentaire de Bonaventure, *II Sent.*, dist. XXIII, a. 2, q. III. Même pour ces questions, nous n'hésitons pas à affirmer qu'elles ont été interpolées dans la *Somme* d'Alexandre. C'est un fait constaté que cette *Somme* a été complétée par Guillaume de Méliton et d'autres frères mineurs. Cf. t. I, col. 775. Nous croyons cependant que dans l'article ALEXANDRE DE HALÉS, *loc. cit.*, M. Vacant est inexact, lorsqu'il affirme que les dernières éditions de cette *Somme,* celles de 1575 et de 1622, « reproduisent le travail d'Alexandre tel qu'il est sorti de ses mains. » Tout en admettant qu'on n'a pas réimprimé intégralement dans ces éditions le complément rédigé par Guillaume de Méliton, nous pouvons soutenir que quelques parties y ont été reproduites. Il existe, en effet, une interpolation certaine dans la *Somme* d'Alexandre, édit. de 1575, part. IV, q. XXX, XXXI. Ces questions sur la pauvreté sont copiées littéralement d'un écrit authentique de Bonaventure, *De perfectione evangelica,* q. II, a. 1, 2. Dans ces passages, Bonaventure réfute les accusations du traité *De periculis novissimorum temporum* de Guillaume de Saint-Amour, publié en 1255. Cette réfutation ne peut pas assurément être attribuée à Alexandre, mort en 1245. Cf. *S. Bonaventuræ Opera,* t. V, p. XIII. Cet exemple d'une interpolation démontrée nous autorise à en admettre d'autres. En lisant la question sur la connaissance de Dieu, on remarque facilement que le style et surtout la conclusion plus longue sont de Bonaventure et non d'Alexandre qui régulièrement expose les conclusions en peu de mots. Nous espérons que la nouvelle édition critique de la *Somme* d'Alexandre que préparent les Pères du collège de Saint-Bonaventure à Quaracchi, apportera des lumières nouvelles sur l'authenticité de ses écrits.

Plusieurs auteurs ont expliqué les commentaires de saint Bonaventure sur les Sentences. On en trouve la nomenclature dans *S. Bonaventuræ Opera omnia,* t. I, p. LXIV-LXXIII. Pour les 28 éditions de cet ouvrage, voir aussi *loc. cit.*, p. LXXIII sq.

2° *Questiones disputatæ,* t. V, p. 1-198. — Cet ouvrage contient sept questions *De scientia Christi,* t. V, p. 1-43; huit *De mysterio Trinitatis,* p. 44-115; et quatre *De perfectione evangelica,* à savoir sur l'humilité, la pauvreté, la continence et l'obéissance, p. 117-198.

Ces questions avaient été laissées dans l'oubli il y a trois siècles. Seule la question sur la pauvreté avait été imprimée séparément, et encore ses éditions étaient très imparfaites. C'est le P. Fidèle de Fanna qui les a arrachées à cet abandon assez difficile à expliquer. Cet écrit, en effet, ne manque pas d'importance; il mérite d'être rangé parmi les ouvrages principaux de saint Bonaventure. D'ailleurs son authenticité n'est pas douteuse; les critères intrinsèques suffiraient à eux seuls à la prouver. La doctrine, la méthode, le style, tout témoigne manifestement que ces questions sont sorties des mains du docteur séraphique, ce qui d'ailleurs est confirmé par des preuves extrinsèques. L'authenticité des questions *De scientia Christi* et *De mysterio Trinitatis* se prouve suffisamment par un manuscrit de la bibliothèque Vaticane, n. 612, qui date du XIIIe siècle, et par le témoignage de Pierre-Jean Olivi, † 1298, contemporain de saint Bonaventure. Cf. *S. Bonaventuræ Opera*, t. V, p. IV sq. Les témoignages en faveur de l'authenticité des questions *De perfectione evangelica* ne sont pas moins évidents. En effet, l'authenticité de la question sur la pauvreté a été reconnue par tous les critiques, *loc. cit.*, p. VI, et puisqu'elle fait partie d'un ouvrage dont toutes les questions sont connexes, on doit l'attribuer tout entier à Bonaventure, *loc. cit.*, p. XIV.

Cette question sur la pauvreté est la réfutation du livre de Guillaume de Saint-Amour, *De periculis novissimorum temporum*. Par la *Replicatio adversus objectiones postea factas*, ajoutée à cette question, t. V, p. 149, nous savons que Bonaventure a réfuté cet ouvrage dans ses cours, et que Guillaume de Saint-Amour fit plusieurs objections contre sa doctrine, recueillie d'une manière insuffisante par les écoliers. C'est alors que Bonaventure rédigea le texte de cette question en ajoutant la réfutation des objections. Cf. t. V, p. VI sq. Ces objections autrefois inconnues ont été imprimées, t. V, p. VIII-X. Pour leur réfutation, cf. t. V, p. X sq., p. 149 sq. Il est probable que cet ouvrage de Bonaventure a été consulté à Anagnia où Alexandre IV fit examiner le livre de Guillaume de Saint-Amour en 1256. Cf. t. V, p. VIII.

Deux de ces *Quæstiones disputatæ*, en raison du caractère original qu'elles présentent, méritent une mention spéciale. La première est celle *De mysterio Trinitatis*. Elle est traitée suivant une méthode particulière. En effet, Bonaventure démontre dans les deux premiers articles, *Deum esse, esse verum indubitabile, et Deum esse trinum, esse verum credibile.* Puis dans sept questions, il prouve autant d'attributs de Dieu et démontre que ces attributs se concilient avec la Trinité, *quod possunt stare cum Trinitate*. La seconde est celle dans laquelle il traite de l'obéissance due au souverain pontife, *De perfectione evangelica*, q. IV, a. 3. Elle est remarquable à cause de la solidité des arguments par lesquels Bonaventure prouve, mieux que ne l'ont fait les autres scolastiques, les prérogatives et surtout l'infaillibilité du pape.

3° *Breviloquium*, t. V, p. 199-291. — Cet ouvrage, après une introduction qui traite de l'Écriture sainte et de la manière de l'expliquer, comprend sept parties : *De Trinitate Dei; De creatura mundi; De corruptela peccati; De incarnatione Verbi; De gratia Spiritus Sancti; De medicina sacramentali; De statu finalis judicii;* ce n'est qu'une somme condensée de son commentaire sur le livre des Sentences.

4° *Itinerarium mentis in Deum*, t. V, p. 293-313. — Cet ouvrage, qui a été écrit pour promouvoir la dévotion et la contemplation (prolog., n. 4) et qui part des créatures pour s'élever jusqu'au créateur, peut être considéré comme une œuvre mystique. Cependant, dans la nouvelle édition, il a été rangé à bon droit parmi les écrits scolastiques, parce que les sujets à considérer sont empruntés à la science philosophique et théologique, t. V, p. 314. Il est indispensable pour étudier la philosophie de saint Bonaventure. Aussi M. Amédée de Margerie, après avoir prouvé par des extraits de l'*Itinerarium mentis in Deum* que Bonaventure se place au premier rang des philosophes par sa profonde et complète démonstration de l'existence de Dieu (cf. *Essai sur la philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1855, p. 86-115), appelle-t-il cet ouvrage « une des plus belles consécrations, que la philosophie ait fait à Dieu de toutes les facultés humaines ». *Op. cit.*, p. 118. Cet écrivain reconnaît cependant que ce livre « contient, à côté de la partie philosophique consacrée à démontrer rationnellement l'existence de Dieu, une partie théologique, qui a pour objet le mystère de la sainte Trinité, et qu'aux trois modes de connaissance par lesquels s'exerce la raison naturelle, notre auteur en ajoute trois autres qui peuvent être considérés comme les mêmes facultés éclairées par la foi ». *Op. cit.*, p. 95, note 2.

Bonaventure divise l'ouvrage en sept chapitres : *De gradibus ascensionis in Deum et de speculatione ipsius* PER *vestigia ejus in universo; De speculatione Dei* IN *vestigiis suis in hoc sensibili mundo; De speculatione Dei* PER *suam imaginem naturalibus potentiis insignitam; De speculatione Dei in sua imagine donis gratuitis reformata; De speculatione divinæ unitatis per ejus nomen primarium, quod est esse; De speculatione beatissimæ Trinitatis in ejus nomine quod est bonum; De excessu mentali et mystico in quo requies datur intellectui, affectu in Deum per excessum totaliter transeunte.*

5° *De reductione artium ad theologiam*, t. V, p. 319-325. — Le titre de cet ouvrage n'est pas ancien et ne s'applique pas bien au sujet traité. Dans les manuscrits on trouve les titres : *Sermo fratris Bonaventure; Sermo fratris Bonaventure de opere superiori; Sermo bonus et utilis; Sermo Bonaventure de septem artibus mechanicis; Tractatus de divisione scientiarum; Liber... de ortu scientiarum.* Sabaralea, *Supplementum*, p. 146, col. 2, fait cette remarque : *Posset vel debet appellari de illuminationibus, agit enim de sex illuminationibus hujus vitæ.* Cf. *S. Bonaventuræ Opera*, t. V, p. XXXIII. En effet, Bonaventure, dans cet opuscule, divise les sciences d'après les six lumières de cette vie, à savoir : *de lumine sacræ Scripturæ; de lumine cognitionis sensitivæ; de lumine artis mechanicæ; de lumine philosophiæ rationalis; de lumine philosophiæ naturalis; de lumine philosophiæ moralis,* qui sont suivies *de illuminatione gloriæ*, t. V, p. 321 sq.

6° *Collationes in Hexæmeron sive illuminationes Ecclesiæ*, t. V, p. 327-449. — Le titre n'est pas de saint Bonaventure. Aussi il est différent dans les manuscrits et les éditions : *Illuminationes Bonaventure de operibus* VII *dierum; Luminaria Ecclesiæ sive illuminationes sive de quinque visionibus; Illuminationes Ecclesiæ in Hexæmeron.* Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta*, Naples, 1742, t. I, p. 346, dit qu'on l'appelle *De luminaribus Ecclesiæ, sive de illuminationibus, sive de quinque visionibus, quia in eo potissimum exponuntur quinque illæ visiones Dei comprehensæ in ea sententia Moysi : Vidit Deus quod esset bonum*, etc., *quinquies* (?) *in principio Geneseos repetita.*

L'intention de saint Bonaventure n'était pas cependant d'expliquer le premier chapitre de la Genèse. Par allusion à ce chapitre, il se proposait d'expliquer *septem gradatim ascendentes illuminationes*, qu'il appelle *visiones;* mais avant qu'il eût achevé la cinquième vision, le travail fut interrompu par l'élévation de l'auteur au cardinalat.

L'ouvrage se compose de 23 sermons ou plutôt conférences scientifico-religieuses, dans lesquelles Bonaventure enseigne à ses auditeurs les vérités les plus sublimes de la théologie spéculative et mystique, en vue

de les prémunir contre les erreurs des maitres ès arts de Paris. Ceux-ci, en effet, soutenaient plusieurs thèses condamnées à maintes reprises par l'évêque et l'université de Paris. Cf. Denifle, *Chartularium univ. Paris.*, t. I, p. 170 sq., 486, 543, 556.

L'authenticité des *Collationes in Hexameron*, affirmée par plusieurs témoignages, cf. t. v, p. XXXVII, a été révoquée en doute par Casimir Oudin, Sbaralea et les éditeurs vénitiens. Leurs arguments sont futiles. Toutefois le style et la forme de cet ouvrage, comme des deux suivants sont moins soignés. Ces imperfections s'expliquent par le fait que ces écrits n'ont pas été publiés par Bonaventure lui-même, mais par ses auditeurs. *Loc. cit.*, p. XXXVI.

7° *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, t. v, p. 455-503. — L'ouvrage est distinct d'un autre qui porte le même titre, et qui a été publié dans les éditions précédentes. Ce dernier doit être attribué à un frère mineur, nommé Rodolphe de Bibraco (Biberach), qui écrivit au milieu du XIVe siècle. Cf. t. v, p. XL. L'ouvrage authentique de Bonaventure, imprimé intégralement pour la première fois, avait été déjà publié par Bonelli, *Supplementum*, t. III, p. 418 sq. Cf. t. v, p. XL. Il contient neuf conférences et il est antérieur au suivant. Cf. t. v, p. XXXVI.

8° *Collationes de decem præceptis*, t. v, p. 505-532. — L'écrit authentique de saint Bonaventure comprend sept conférences, mais Benoît Bonelli, *Supplementum*, t. III, p. 344 sq., l'a publié sous la forme d'un traité, divisé en douze chapitres, qui n'est qu'un extrait de l'ouvrage entier. Cf. t. v, p. XLII.

9° *Sermones selecti de rebus theologicis*, t. v, p. 532-579. — Ces sermons, au nombre de quatre, suivis d'un traité *De plantatione paradisi*, ont été rangés parmi les ouvrages théologiques dans la nouvelle édition, parce qu'ils contiennent une abondante doctrine théologique, aussi bien que les *Collationes*, indiquées plus haut, ou parce qu'ils sont en connexion avec les écrits théologiques de l'auteur. Cf. t. v, p. XLV.

II. Écrits exégétiques. — 1° *Commentarius in librum Ecclesiastes*, t. VI, p. 1-103. — 2° *Commentarius in librum Sapientiæ*, t. VI, p. 105-235. Sur l'authenticité de ce livre, qui probablement ne nous est pas parvenu dans son intégrité, cf. t. VI, p. XVIII-XXI. — 3° *Commentarius in Evangelium Joannis*, t. VI, p. 237-532. Ce commentaire a été attribué assez souvent à Nicolas Gorran, qui était supérieur du couvent des prêcheurs à Paris avant 1280. Celui-ci cependant n'en est pas l'auteur; il a seulement interpolé l'ouvrage de saint Bonaventure, et a donné ainsi occasion à l'accusation portée contre ce dernier d'insister trop sur le sens mystique. Cf. t. VI, p. XXVI.

4° *Collationes in Evangelium Joannis*, t. VI, p. 533-634. — Ces conférences doivent être distinguées de celles qui ont été imprimées dans l'édition Vaticane, dont l'auteur est Jean Gualensis, des frères mineurs. L'ouvrage authentique a été retrouvé par le P. Fidèle de Fanna, cf. t. VI, p. XXV; il contient 79 conférences ou *schemata sermonum* sur les textes choisis du quatrième Évangile. Saint Bonaventure l'a probablement composé pour son propre usage. Quoique ce ne soit pas à proprement parler un écrit exégétique, il a été rangé dans cette classe d'ouvrages en raison de sa connexion avec le commentaire sur l'Évangile de saint Jean.

5° *Commentarius in Evangelium S. Lucæ*, t. VII, p. 1-604. — Ce commentaire diffère des trois premiers qui ont été exposés devant des écoliers et qui contiennent de nombreuses questions théologiques et exégétiques. Celui-ci, au contraire, composé principalement pour l'utilité des prédicateurs, traite moins les questions exégétiques, et jamais sous la forme scolastique. Au témoignage de Salimbene, *Chronica*, Parme, 1857, p. 129, saint Bonaventure commença l'explication de saint Luc en 1248. Cependant la supériorité de l'ouvrage et la méthode suivant laquelle il est composé nous autorisent à supposer qu'à cette époque l'auteur ne l'a pas composé dans la forme actuelle et qu'il l'a achevé après ses autres écrits. L'observation faite au sujet de ce dernier commentaire, à savoir qu'il a été rédigé pour l'utilité des prédicateurs, s'applique aussi, en quelque manière, aux autres commentaires de saint Bonaventure. Dans tous il s'est proposé de préparer ses auditeurs à la prédication. Au reste, comme tous les commentateurs de son époque, il n'aborde guère de questions nouvelles. Il reproduit les expositions des Pères.

Les sources utilisées par lui sont principalement, avec les glosses, les ouvrages de saint Ambroise, de saint Jean Chrysostome, de saint Jérôme, de saint Augustin, de saint Grégoire, de Bède, de Hugues de Saint-Victor et de saint Bernard. Dans son commentaire sur saint Jean il cite souvent un Victor, qui est probablement Victor, évêque de Capoue. Cf. t. VI, p. 246, note 7; p. 275, note 11. A l'exemple des autres scolastiques, il a multiplié les divisions et subdivisions dans les Livres saints. Aussi, dans la nouvelle édition, on a joint à chaque livre une table destinée à aider la mémoire et à faciliter l'intelligence des commentaires.

Plusieurs auteurs ont reproché à saint Bonaventure de s'arrêter trop longuement à la recherche et à l'exposition des sens mystiques de l'Écriture. Si le reproche est fondé, le saint docteur a donc oublié le principe qu'il avait énoncé dans le *Breviloquium*, prolog., § 6, lorsqu'il dit : *Qui litteram S. Scripturæ spernit ad spirituales ejus intelligentias nunquam assurget... Attendat autem expositor quod non ubique requirenda est allegoria, nec omnia sunt mystice exponenda*, etc. Aussi le reproche n'est pas mérité. Quiconque lira les commentaires authentiques du saint reconnaitra que Bonaventure explique surtout la lettre. L'exposition mystique n'occupe qu'une place secondaire dans ses œuvres.

III. Écrits ascétiques ou mystiques. — 1° *De triplici via*, t. VIII, p. 3-18. — Cet ouvrage, qu'on peut appeler une véritable somme mystique, a été intitulé : *Parvum bonum; Itinerarium mentis in seipsum; Fons vitæ; Regimen conscientiæ; Incendium amoris; Mystica theologia; Stimulus conscientiæ; Stimulus amoris; Trinarius* ou *Ternarius de vita contemplativa*. Le titre d'*Incendium amoris*, donné par les éditions précédentes, a été introduit par un prologue apocryphe. Cf. t. VIII, p. IX. Puisque saint Bonaventure y enseigne comment par la triple voie de la méditation, de l'oraison et de la contemplation l'âme peut arriver à la véritable sagesse ou à l'union avec Dieu par l'amour, le titre à préférer est celui de *De triplici via*. Le nombre des manuscrits conservés (299), cf. t. VIII, p. X-XXV, celui des éditions et les versions en plusieurs langues montrent suffisamment l'estime singulière dans laquelle on a tenu cet écrit. Les éditions précédentes contenaient des interpolations imprimées séparément dans la nouvelle édition, t. VIII, p. 18.

2° *Soliloquium*, appelé aussi *Imago vitæ, Libellus de quatuor exercitiis*, ou *Meditationes*, t. VIII, p, 28-67. — Saint Bonaventure a imité le *Soliloque* de Hugues de Saint-Victor. L'âme interroge et l'homme intérieur répond en citant les textes des saints Pères. Les sujets traités sont les effets du péché, l'instabilité des biens de ce monde, la nécessité inévitable de la mort, la sévérité du jugement, les tourments de l'enfer et la félicité des joies célestes.

3° *Lignum vitæ*, t. VIII, p. 68-86. — Cet écrit qui, dans les manuscrits, porte encore les titres : *Arbor crucis; Tractatus de arbore crucis, Arbor vitæ; Fasciculus myrrhæ; Contemplatio de passione Domini*, etc., contient 48 méditations sur la vie et la mort de Jésus. Il a

eu plusieurs commentateurs qui l'ont remanié. Cf. t. VIII, p. XXXIX sq.

4° *De quinque festivitatibus pueri Jesu*, t. VIII, p. 88-95. — A cause des interpolations qu'on y a faites, cet opuscule a été jugé apocryphe par Oudin, Sbaralea et autres. Cf. t. VIII, p. XLIX. Saint Bonaventure y enseigne comment l'âme peut concevoir, mettre au monde, appeler du nom de Jésus, rechercher et adorer avec les mages, et offrir spirituellement le Fils de Dieu.

5° *Tractatus de præparatione ad missam*, t. VIII, p. 99-106. — 6° *De perfectione vitæ ad sorores, ibid.*, p. 107-127. — 7° *De regimine animæ, ibid.*, p. 128-130. — 8° *De sex alis seraphim, ibid.*, p. 131-151. Ce dernier livre est destiné à l'usage des supérieurs, dont les principales vertus : le zèle de la justice, la piété, la patience, une vie exemplaire, une discrétion avisée et la dévotion envers Dieu, sont représentées par les ailes des séraphins. — 9° *Officium de passione Domini*, t. VIII, p. 152-158, intitulé aussi *Officium de cruce* ou *Cursus de passione Domini*. — 10° *Vitis mystica*, t. VIII, p. 159-189, imprimé plusieurs fois parmi les œuvres de saint Bernard. Il contient des interpolations assez longues publiées séparément, *ibid.*, p. 189-229. Saint Bonaventure y applique à Jésus les propriétés, la culture et les fruits de la vigne matérielle.

IV. OUVRAGES QUI CONCERNENT L'ORDRE DES FRÈRES MINEURS. — 1° *Apologia pauperum*, t. VIII, p. 233-330. — L'occasion d'écrire cet ouvrage a été fournie par un professeur de l'université, probablement Gérard d'Abbeville, qui soutenait les erreurs de Guillaume de Saint-Amour, déjà condamnées par le pape. Cf. t. VIII, p. LVI.

2° *Epistola de tribus quæstionibus ad innominatum magistrum*, t. VIII, p. 331-336. — 3° *Determinationes quæstionum circa regulam fratrum minorum*, t. VIII, p. 337-374. La seconde partie de cet ouvrage a été imprimée séparément dans les autres éditions sous le titre de *Liber apologeticus in eos qui ordini fratrum minorum adversantur.* Elle renferme peut-être des interpolations. Cf. t. VIII, p. LXX, 356. — 4° *Quare fratres minores prædicent et confessiones audiant*, t. VIII, p. 375-381. — 5° *Epistola de sandaliis apostolorum, ibid.*, p. 386-390. C'est probablement un extrait de l'*Apologia pauperum* et de l'*Expositio super regulam fratrum minorum.* Cf. t. VIII, p. LXXI. — 6° *Expositio super regulam fratrum minorum*, t. VIII, p. 391-437. — 7° *Sermo super regulam fratrum minorum, ibid.*, p. 438-448. — 8° *Constitutiones generales Narbonenses, ibid.*, p. 449-467. On trouve à la fin, p. 467, un *additamentum*, qui reproduit probablement les constitutions du chapitre général de Lyon. -- 9° *Epistolæ officiales, ibid.*, p. 468-474. — 10° *Regula novitiorum, ibid.*, p. 475-490. — 11° *Epistola continens viginti quinque memorialia, ibid.*, p. 491-498. Ce livre contient probablement les résolutions que Bonaventure a prises pour son propre usage. — 12° *Epistola de imitatione Christi, ibid.*, p. 499-503. — 14° *Legenda S. Francisci, ibid.*, p. 504-564. — 14° *Legenda minor S. Francisci, ibid.*, p. 565-579.

V. SERMONS. — 1° *Sermones de tempore*, t. IX, p. 533-634. — 2° *Sermones de sanctis, ibid.*, p. 463-631. — 3° *Sermones de beata Maria Virgine, ibid.*, p. 633-721. — 4° *Sermones de diversis, ibid.*, p. 722-731.

Le nombre des sermons publiés dans le t. IX est de 475. La plupart étaient inédits. Quelques-uns cependant avaient été publiés séparément par Uccelli, *S. Thomæ, S. Bonaventuræ, Petride Farantasia et Hugonis a S. Victore sermones anecdoti*, Modène, 1869, et 53 avaient été imprimés dans l'édition Vaticane. Ces derniers occupent la première place à chaque dimanche parmi les *Sermones de tempore*, et ont été écrits par saint Bonaventure lui-même. Les autres, au contraire, ont été recueillis par ses auditeurs. Ils sont moins parfaits et contiennent de nombreuses lacunes. Plusieurs même ne sont que des *schemata.*

Dans quatorze éditions des sermons de saint Bonaventure, plusieurs lui avaient été attribués à tort. Cf. t. IX, p. XI-XV. Néanmoins, le nombre des sermons authentiques est considérable. En effet, les *Collationes in Hexæmeron*, les *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, les *Collationes de decem præceptis*, les *Sermones de rebus theologicis*, et les *Collationes in Evangelium Joannis*, que, pour des raisons spéciales, nous avons rangés parmi les ouvrages théologiques ou exégétiques, sont des fruits de son talent oratoire. Aussi saint Bonaventure a-t-il été regardé par ses contemporains comme un prédicateur de premier ordre et a mérité leurs éloges les plus flatteurs. Cf. t. IX, p. 3. On ne voit pas ce qu'il faut admirer le plus ou de son talent, et de ses qualités éminentes d'orateur, ou des œuvres multiples de son éloquence et du zèle infatigable pour le salut des âmes, dont il a fait preuve malgré ses occupations comme professeur de l'université et plus tard comme ministre général.

VI. ÉCRITS APOCRYPHES OU DOUTEUX. — 1° *Écrits exégétiques.* — 1. *Expositio Threnorum*, t. VII, p. 610-652. L'auteur est probablement Jean Peckham, disciple de saint Bonaventure. Cf. t. VII, p. XI sq. — 2. *Expositio orationis dominicæ*, t. VII, p. 652-655. L'ouvrage qui est emprunté en grande partie à un livre du pape Innocent III, *De sacro altaris mysterio*, c. XVI-XX, et à la *Glossa ordinaria*, Matth., VI, 8, plus probablement n'est pas de saint Bonaventure. Cf. t. VII, p. XV sq.

2° *Écrits mystiques.* — 1. *Speculum disciplinæ*, t. VIII, p. 583-622. Cet ouvrage a été attribué à plusieurs auteurs. Il a probablement été composé par Bernard de Bessa sur l'ordre de saint Bonaventure. Cf. t. VIII, p. XCV sq.; t. X, p. 19. — 2. *Speculum conscientiæ*, t. VIII, p. 623-645. Cet écrit intitulé aussi : *De arbore mala; De arbore vitiorum; Arbor cupiditatis* ou *iniquitatis; Speculum animæ*, ne serait pas indigne de Bonaventure. Cependant on manque d'arguments soit intrinsèques soit extrinsèques en faveur de son authenticité. Cf. t. VIII, p. XCVIII sq. — 3. *Summa de gradibus virtutum*, t. VIII, p. 646-654. Oudin et les éditeurs de Venise considèrent cet ouvrage comme ridicule. Ils se fondent sur des parties interpolées. Cependant même sous la forme originale, l'authenticité est très douteuse. Cf. t. VIII, p. XCIX sq. — 4. *Collatio de contemptu sæculi*, t. VIII, p. 655-657. C'est plutôt un fragment d'un auteur inconnu. Cf. t. VIII, p. CI; t. X, p. 19 sq. — 5. *Compendium de virtute humilitatis*, t. VIII, p. 658-662. Il est probablement composé d'extraits des écrits de saint Bonaventure. Cf. t. VIII, p. CII. — 6. *Epistola ad quemdam novitium*, t. VIII, p. 663-666. Elle est probablement de Bernard de Bessa. Cf. t. VIII, p. CIII. — 7. *Rhythmica*, t. VIII, p. 667-678. Sous ce titre on trouve dans la nouvelle édition cinq hymnes (*carmina*) dont l'authenticité est difficile à établir. Cf. t. VIII, p. CIII sq. Ces hymnes sont : *Laudismus de S. Cruce; Philomena; De septem verbis Domini in cruce; Planctus de passione Domini; Corona B. M. Virginis.* — 8. *Ars prædicandi*, t. IX, p. 1-21. L'ouvrage, dont les lacunes ont été signalées dans la dernière édition, est attribué à saint Bonaventure par Bonelli et Sbaralea. Cependant les arguments en faveur de l'authenticité ne sont pas convaincants. Cf. t. IX, p. 7.

III. DOCTRINE. — La doctrine de saint Bonaventure a mérité les plus grands éloges non seulement des savants mais encore des souverains pontifes. Le célèbre Gerson n'hésite pas à lui donner la préférence sur les autres. « Si on me demande, dit-il, à quel docteur il convient de donner la préférence, je réponds : au maître Bonaventure. » La raison qu'il allègue c'est « que dans son enseignement il est solide, sûr, pieux, juste et dévot, et qu'il évite toute curiosité..., qu'il s'efforce de faire servir l'illumination de l'intelligence à la piété et à la dévotion du cœur ». Gerson, *De examinatione doctri-*

narum, dans *Opera omnia*, Paris, 1606, t. I, p. 553. Le même auteur regrette que la doctrine de Bonaventure ait été abandonnée « par les scolastiques sans pitié dont le nombre, hélas! est trop grand, bien que pour des théologiens nulle doctrine ne soit plus sublime, plus divine, plus salutaire et plus suave ». *Loc. cit.* Au témoignage de Sixte IV, Bonaventure a écrit des choses divines, de telle sorte que l'Esprit-Saint semble avoir parlé par sa bouche. *Ea namque de divinis rebus scripsit, ut in eo Spiritus Sanctus loquutus videatur.* Bulle *Superna cælestis patria*, § 3.

Le jugement de Sixte-Quint est plus explicite. « Il a laissé à la postérité, dit ce pape, des monuments de son esprit vraiment divin, où des questions très difficiles et enveloppées de beaucoup d'obscurité sont exposées avec une grande abondance d'arguments excellents, avec ordre et méthode, avec clarté et lucidité; des monuments où la vérité de la foi catholique brille avec éclat, où les pernicieuses erreurs et les profanes hérésies sont terrassées, et les esprits des pieux fidèles sont merveilleusement enflammés et de l'amour de Dieu et du désir de la céleste patrie. En effet, ce qu'il y a de remarquable et de particulier en saint Bonaventure, c'est que non seulement il brillait par la subtilité de la discussion, la facilité dans l'enseignement, la sagacité dans les définitions, mais qu'il excellait à toucher les âmes avec une vertu toute divine. Dans ses écrits il joint à un immense savoir l'ardeur d'une piété non moins grande, et ainsi en instruisant son lecteur il l'émeut, il pénètre dans les replis les plus profonds de son âme, il transperce son cœur d'aiguillons séraphiques et le remplit d'une douceur merveilleuse de dévotion. » Bulle *Triumphantis Hierusalem*, § 3.

Après ces témoignages nous croyons superflu de rapporter les autres qui sont cités par Bonelli, *Prodromus*, Bassano, 1767, p. 83-111, et dans la nouvelle édition des œuvres de saint Bonaventure, t. x, p. 34-37.

I. CARACTÈRES DE SA DOCTRINE. — 1° Le caractère fondamental de la doctrine bonaventurienne est qu'elle est traditionnelle.

« Mon intention n'est pas, dit-il, de contredire les opinions nouvelles, mais de reproduire les plus communes et les plus autorisées. » *Non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere. II Sent.*, præloc. Ni ce respect pour la tradition et l'opinion commune, qu'il exprime d'ailleurs en plusieurs passages, ni l'autorité spéciale qu'il reconnait à Alexandre de Halés, n'empêchent saint Bonaventure de suivre généralement les thèses de saint Augustin. En effet, jusqu'à son époque l'autorité du docteur d'Hippone avait été considérée comme suprême tant pour les questions philosophiques que pour les questions théologiques.

Une nouvelle tendance cependant venait de se manifester. L'influence de la philosophie aristotélicienne se faisait sentir de plus en plus. Déjà Alexandre de Halés avait pris une autre attitude que ses devanciers vis-à-vis des ouvrages du Stagirite, en invoquant assez fréquemment ses écrits, voir ALEXANDRE DE HALÉS, t. I, col. 779; mais tandis qu'Alexandre ne les invoque le plus souvent qu'en passant et pour confirmer des doctrines établies par ailleurs, tandis qu'il ne les applique pas aux questions théologiques, Albert le Grand et Thomas d'Aquin allaient plus loin. C'est surtout dans les écrits de saint Thomas qu'on voit l'application de la philosophie péripatéticienne. Les théories nouvelles ne manquaient pas de provoquer des discussions. Cf. De Wulf, *Histoire de philosophie médiévale*, Louvain, 1900, p. 301 sq. Parmi les adversaires on trouve Jean Peckham et plusieurs disciples de saint Bonaventure.

Quant à Bonaventure lui-même, appelé au généralat de son ordre en 1257, c'est-à-dire avant l'époque de ces controverses, il défendit toujours les thèses augustiniennes des raisons séminales, de la pluralité des formes substantielles et autres, sans qu'aucun témoignage nous autorise à croire qu'il ait été en opposition directe avec saint Thomas. Cependant il semble qu'il se montrait moins favorable à la nouvelle tendance. En effet, après avoir appelé Aristote *excellentiorem inter philosophos*, *II Sent.*, dist. I, p. I, a. I, q. II, il lui reproche plusieurs erreurs dans son dernier ouvrage, à savoir dans les *Collationes in Hexæmeron*, coll. VI, VII. Notons que saint Bonaventure ne donnait pas la préférence aux thèses augustiniennes, par l'unique motif qu'elles étaient accréditées dans les écoles. Il considérait Augustin comme le docteur le plus excellent. « Parmi les philosophes, dit-il, Platon a reçu le langage de la sagesse, Aristote celui de la science. Le premier considérait principalement les raisons supérieures, le second les inférieures. Mais le langage de la sagesse aussi bien que celui de la science, ont été donnés par l'Esprit-Saint à saint Augustin comme au principal commentateur de toute l'Écriture. » *Sermo de Christo uno omnium magistro*, *Opera omnia*, t. V, p. 572. Bonaventure se sentait plus incliné vers la synthèse d'Augustin que vers l'analyse d'Aristote par le caractère propre de son esprit et une sorte de parenté intellectuelle avec le docteur d'Hippone. On reconnait en effet, en saint Bonaventure, les principaux traits caractéristiques d'Augustin. « Il en a la prodigieuse facilité, les superbes envolées, la poésie débordante, la sublime et communicative éloquence. Comme lui, il aime à habiter les hautes cimes, comme lui il s'essaie à regarder le soleil divin en face. » Évangéliste de Saint-Béat, *Le séraphin de l'école*, Paris, 1900, p. 39.

Quoique Bonaventure montrât le respect le plus grand pour l'autorité des théologiens antérieurs, surtout pour celle d'Alexandre de Halés, de Pierre Lombard et d'Augustin, il ne suivait servilement aucun d'eux. Il ne voulait pas porter préjudice à la vérité pour l'amour d'un homme. *Ne amore hominis veritati fiat præjudicium. Opera omnia*, t. II, p. 1016. C'est pour cette raison qu'il réprouva d'abord huit thèses du Maître des Sentences, *loc. cit.*, p. 2, 1016, et plus tard, le nombre des thèses rejetées s'éleva jusqu'à quinze. Cf. Denifle, *Chartular.*, Paris, 1889, t. I, p. 221, note. Aussi il avertit ses lecteurs de ne pas admettre comme certaine la tradition, si elle est douteuse, *nam ita falsum dicit qui certum proponit ut dubium, sicut qui dubium asserit ut certum. II Sent.*, dist. XXX, q. I, ad 1um. Bonaventure, en réalité, savait juger par soi-même. Il examine les autorités, il pèse les raisons d'un sentiment et il ne l'embrasse pas, s'il n'est appuyé sur un fondement solide. Aussi c'est l'humilité seule qui a pu l'autoriser à se dire un simple et chétif compilateur, *fateor quod sum pauper et tenuis compilator. II Sent.*, præloc., n. 2.

Le motif pour lequel il s'attachait à l'opinion commune était d'éviter l'erreur avec plus de sûreté. *Communi sententiæ pro viribus meis in omnibus præcedentibus libris adhæsi, tanquam viæ securiori, et sicut scio et possum, mihi et aliis consimilibus, parum intelligentibus, persuadeo adhærendum. III Sent.*, à la fin, *Opera*, t. III, p. 896. Il cherchait à enseigner une doctrine solide, évitant toute question inutile ou curieuse. Aussi il ne se prononce pas dans les questions douteuses. « Dans les questions douteuses et difficiles, dit-il, où je ne pouvais pas découvrir quelle était la voie commune parce qu'il y avait désaccord entre les savants, j'en ai soutenu une comme plus probable sans pour cela réprouver l'autre. Dans les questions douteuses il suffit de savoir ce qu'ont pensé les maîtres et il n'y a aucune utilité à favoriser les disputes. » *Loc. cit.*

Aussi Bonaventure n'avait pas l'esprit de contradiction. Dans ses livres on ne trouve aucune trace d'arrogance ou de prétention. Il procède toujours avec calme, mo-

destie et modération. Sa doctrine a un caractère extrêmement pacifique et conciliateur. Avec une sagesse et un art admirable il arrive souvent à concilier les théories des maîtres, même celles qui, à première vue ou considérées superficiellement, semblent absolument contraires. S'il ne peut pas concilier parfaitement deux opinions, tout en gardant un juste milieu, il cherche la part de vérité qui peut être renfermée dans l'une et dans l'autre et il donne un sens juste aux expressions inexactes. Il ne peut croire, en effet, que les grands chercheurs de la vérité aient émis sans raisons leurs plus célèbres théories. A son avis, ce qui se présente avec une apparence de fausseté est souvent reconnu vrai quand on remonte à l'intention de celui qui a parlé. Cf. *Opera omnia*, t. I, p. LXIII.

Saint Bonaventure avait donc toujours le respect le le plus grand pour les sentiments d'autrui. On ne peut que louer cette condescendance d'un si illustre génie. Aussi ces qualités de modestie, de modération, de douceur et cet esprit de paix et de concorde dans la recherche de la vérité nous font facilement concevoir que le but suprême de ses investigations n'était autre que Dieu. Pour lui, la fin de toute science est l'union de l'âme avec Dieu, une union qui s'effectue par l'amour, terme unique de toute l'Écriture sainte. Cf. *De reductione artium ad theologiam*, n. 26. Il considère la théologie comme une science principalement affective, qui a pour terme de nous rendre meilleurs et de nous conduire à l'amour. Cf. *I Sent.*, proœm., q. III, in corp. et ad 1um. C'est pourquoi nous comprenons aisément que de toutes les facultés de l'âme il développe surtout le rôle de la volonté, laquelle il considère comme la puissance la plus noble, *Voluntas est nobilissimum et supremum substantiæ rationalis, III Sent.*, dist. XVII, p. I, q. V, ad 3um, et qu'il s'attache de préférence aux opinions qui favorisent davantage la piété, ou qui lui paraissent donner une plus haute idée de Dieu et de ses perfections et qui dévoilent la vanité et le néant des créatures.

C'est ainsi, par exemple, qu'il enseigne que la béatitude formelle consiste non seulement dans l'acte de l'intelligence, mais surtout dans l'acte de la volonté. Lorsqu'il admet que le motif principal de l'incarnation est la rédemption du genre humain, c'est en vue de favoriser la piété. Cf. *III Sent.*, dist. III, p. I, a. 1, q. II. A ses yeux, Dieu seul est immatériel, et il ne veut pas accorder ce privilège aux anges. Cf. *II Sent.*, dist. III, p. I, a. 1, q. I; *Coll. in Hexæm.*, collat. IV. Il n'admet pas la possibilité d'un monde éternel pour ne pas accorder à une créature une perfection qui ne convient qu'au créateur, cf. *II Sent.*, dist. I, p. I, a. 1, q. I, ad 5um, et il n'ose pas se prononcer en faveur de l'immaculée conception, alors qu'il y était porté par sa tendre dévotion envers la sainte Vierge, par crainte mal fondée de diminuer les excellences du Fils en exagérant celles de la Mère. *III Sent.*, dist. III, p. I, a. 1, q. II.

Les caractères spéciaux de saint Bonaventure et de sa doctrine, quoiqu'ils ne rendent pas ses écrits infaillibles, suffisent cependant en général à leur assurer une grande solidité et sûreté. D'autre part, ils manifestent sa sainteté et ses vertus; ils démontrent que le saint docteur était pénétré de l'esprit vraiment franciscain et qu'en tout il n'a eu d'autre guide que son père séraphique. Sans indiquer en détail tout ce qu'il tient de saint François, disons cependant qu'il doit à ses conseils et à son exemple la concision du style, l'humble soumission à l'autorité, la vénération des théologiens, le respect pour les opinions d'autrui et son tempérament pacifique. Cf. Évangéliste de Saint-Béat, *Le séraphin de l'école*, p. 95-106. Toutefois il a imité saint François surtout par la contemplation de la beauté suprême et son amour de Dieu. Comme lui, il poursuivait son bien-aimé partout où il trouvait imprimée une trace de sa présence, et chaque créature lui servait comme d'un degré nouveau pour arriver à la possession du bien infini, et souverainement désirable. Personne mieux que lui n'a exprimé l'exclamation ordinaire de François d'Assise : *Deus meus et omnia!* « Mon Dieu et mon tout! » Personne ne l'a répétée avec plus d'amour. Personne aussi n'a mérité plus que lui le surnom de séraphique.

II. OBJET. — L'objet de la doctrine de saint Bonaventure embrasse la scolastique dans toute son étendue. Il ne comprend pas seulement la théologie spéculative, la mystique et l'exégèse, il comprend aussi la philosophie. Les principaux points de doctrine qu'il enseigna sur les diverses questions de ces sciences seront indiqués dans les articles spéciaux de ce dictionnaire. Aussi nous croyons inutile de parler de sa théologie spéculative et de son exégèse, après ce que nous avons dit de ses œuvres et des caractères généraux de sa doctrine. Nous nous bornerons donc à quelques considérations sur sa philosophie et sa mystique.

1° *Philosophie.* — Le nom de Bonaventure, un des plus illustres parmi les philosophes chrétiens du moyen âge, est tombé dans l'oubli durant les siècles suivants. On a considéré le saint docteur plutôt comme un mystique dédaignant la science. En effet, à prendre à la lettre quelques-unes de ses expressions, telles que celle-ci : *Descendere ad philosophiam est maximum periculum, Collat.*, XIX, *in Hexæm*, n. 12, on pourrait croire qu'il est l'adversaire de la philosophie. Cependant ce serait une erreur de le penser. Saint Bonaventure blâmait, il est vrai, l'usage immodéré, que quelques docteurs de son temps faisaient de la philosophie; il ne permettait pas d'exagérer le rôle de cette science. Pour lui, la philosophie par elle-même suffit pour faire parvenir à la connaissance de quelques vérités, *quædam sunt quæ non prius creduntur quam intelligantur, sicut sunt antecedentia ad fidem, et ea quæ sunt de dictamine juris naturalis sicut Deum esse*, etc., *III Sent.*, dist. XXV, dub. III, mais elle ne peut pas connaître toutes les vérités sans une illumination plus haute. Ainsi elle ne peut pas par ses seules lumières connaître parfaitement le créateur. *Cernere ipsum divinum esse et ipsam Dei unitatem et qualiter illa unitas non excludat personarum pluralitatem, non potest, nisi per justitiam fidei emundetur. III Sent.*, dist. XXVI, a. 2, q. III. La philosophie doit être subordonnée à la théologie, *theologia substernens sibi philosophicam cognitionem. Breviloquium*, prolog., § 3. La philosophie indépendante mène nécessairement à l'erreur. *Necesse est philosophantem in aliquem errorem labi, nisi adjuvetur per radium fidei. II Sent.*, dist. XVIII, a. 2, q. I, ad 6um. Mais ces restrictions mises à part, saint Bonaventure parle en termes élogieux de cette science. Cf. *Itinerarium mentis in Deum*, c. III. Il la défend même contre ses adversaires, parce qu'elle est un précieux auxiliaire de la foi. Il suffit pour s'en convaincre de lire l'*Epistola de tribus quæstionibus*, n. 12, *Opera omnia*, t. VIII, p. 335, où il dit, par exemple : *Si verba philosophorum aliquando plus valent ad confutationem errorum, non deviat a puritate aliquando in his studere.* Aussi dans ses écrits Bonaventure se montre versé dans toutes les questions philosophiques. Il n'écrivit, il est vrai, aucun ouvrage directement philosophique, mais dans ses œuvres théologiques, il fait une très large part à l'étude des problèmes de la philosophie. Les tables des sentences philosophiques ajoutées, dans la nouvelle édition, à celle des quatre livres des Sentences, *Indices in libros Sent.*, p. 405-502, en sont la preuve évidente.

Les livres qui font le mieux connaître la philosophie de saint Bonaventure sont l'*Itinerarium mentis in Deum* et le commentaire sur les Sentences qui « contient une des plus excellentes théodicées qu'ait produites jusqu'ici l'alliance de la foi et de la raison », A. de Margerie, *Essai sur la philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1855, p. 118, et qui même « peut fournir à lui seul un

cours de philosophie des plus considérables ». Evangéliste de Saint-Béat, *Le séraphin de l'école,* Paris, 1900, p. 57.

Conformément à ses principes, saint Bonaventure, dans les questions philosophiques, s'attache de préférence aux opinions généralement admises. Son système philosophique, comme celui qui de son temps était accrédité dans les écoles, peut être appelé à bon droit un péripatétisme nuancé d'augustinisme. C'est en vain qu'on a voulu faire de saint Bonaventure un disciple de Platon. Nous ne pouvons, il est vrai, nier tout point de contact entre lui et ce philosophe. « Comme Platon, il se distingue par l'élévation, la variété, l'ingéniosité des vues, l'enthousiasme et le rare essor de l'âme. » Evangéliste de Saint-Béat, *Le séraphin de l'école*, p. 35, mais quand il s'agit de la doctrine, on remarque que l'opposition est flagrante. Sans doute, Bonaventure donne le titre de sage à Platon plutôt qu'à Aristote, à qui il reproche de s'être arrêté trop à l'ordre sensible, cf. *Sermo de Christo uno omnium magistro*, dans *Opera omnia*, t. v, p. 572, mais il n'en blâme pas moins le premier d'être tombé dans l'excès contraire. « Platon, dit-il, a ramené toute certitude au monde intelligible ou idéal, et c'est pourquoi il a été justement réprimandé par Aristote. » *Unde quia Plato totam cognitionem certitudinalem convertit ad mundum intelligibilem sive idealem, ideo merito reprehensus fuit ab Aristotele. Loc. cit.* En ce qui concerne les universaux, tandis que Platon enseigne qu'ils existent en dehors de toute matière, saint Bonaventure soutient qu'ils ne peuvent être connus de nous que par la voie des sens. *Indubitanter verum est, quod dicit philosophus, cognitionem generari in nobis via sensus, memoriæ et experientiæ, ex quibus colligitur universale in nobis. Loc. cit.* Aussi saint Bonaventure réprouve-t-il la théorie de la réminiscence des idées, *quam reprobat tam philosophus quam Augustinus. II Sent.*, dist. XXXIX, q. II, concl. Ces quelques points suffisent à démontrer l'opposition essentielle des systèmes. Aussi les modernes renoncent-ils à faire du docteur séraphique un disciple de Platon. C'est pourquoi M. de Wulf n'hésite pas à affirmer que, « malgré des sympathies augustiniennes non dissimulées, saint Bonaventure, lui aussi, est péripatéticien dans le sens scolastique du mot. » *Histoire de la philosophie médiévale,* p. 291. Sans doute on ne peut pas le ranger parmi les péripatéticiens sans restriction. Quoique Aristote soit le philosophe dont il fait le plus fréquent usage dans ses écrits, ainsi qu'il ressort des tables des auteurs cités, *Opera omnia,* t. x, p. 266, quoiqu'il lui ait emprunté la méthode logique, les classifications, qui mettent de l'ordre dans les idées, et les formules, qui expriment avec profondeur et concision les principes dont l'application est fréquente, pour le fond cependant il s'écarte quelquefois de lui, et préfère les doctrines de Platon, qui ne lui sont pas moins familières. Cf. de Margerie, *Essai sur la philosophie de S. Bonaventure,* p. 40 sq. Il emprunte à tous les systèmes, il les complète l'un par l'autre, et loin de se laisser dominer par eux, il les rend tous tributaires de la philosophie chrétienne. Au-dessus de toute philosophie humaine, il reconnaît l'autorité infaillible de la révélation. « Seule la science des Écritures peut offrir une satisfaction réelle. » *In hac sola scientia est delectatio non in aliis. Coll.,* XVII, *in Hexæmeron, Opera omnia,* t. v, p. 410.

Le système philosophique de saint Bonaventure a été en quelques points faussement interprété. On l'a souvent invoqué en faveur de l'ontologisme et des idées innées, en se basant sur les textes de l'*Itinerarium mentis in Deum*. Ces objections cependant ont été suffisamment réfutées. Une question inédite : *Utrum quidquid certitudinaliter cognoscitur cognoscatur in rationibus æternis, Opera omnia,* t. v, p. 17 sq., a contribué beaucoup à démontrer l'erreur. Cf. à ce sujet, *De humanæ cognitionis ratione anecdota quædam S. Bonaventuræ et nonullorum ipsius discipulorum,* Quaracchi, 1883, p. 1-47, et S. Bonaventure, *Opera omnia,* t. v, p. 313-316.

2° *Mysticisme.* — L'étude de la vie spirituelle est la partie dans laquelle saint Bonaventure, de l'avis de tous, a excellé davantage. « Après avoir touché au sommet de la spéculation, dit Léon XIII, il écrivit de la théologie mystique avec une telle perfection que les plus capables l'ont jugé le prince des mystiques. » *Is postquam maxime arduas speculationis summitates conscendit, de mystica theologia tanta perfectione disseruit, ut in ea communi hominum peritissimorum suffragiis habeatur facile princeps.* Allocution prononcée devant les professeurs du collège de Saint-Antoine, le 20 novembre 1890, dans *Acta ordinis fratrum minorum*, 1890, p. 177.

Tout en reconnaissant son caractère de mystique, plusieurs écrivains ont cherché à diminuer ou ils ont même méconnu sa valeur comme scolastique. Ils l'ont considéré comme s'étant occupé exclusivement de mysticisme, dédaignant la science ; tout au moins ils ont pensé que son mysticisme a nui à sa doctrine spéculative. Que faut-il penser de ces accusations ? Après ce que nous avons dit de ses écrits et de sa doctrine, il est clair que c'est une grave erreur de le considérer exclusivement comme un mystique. Une preuve évidente, c'est que, dans la nouvelle édition, cinq volumes entiers ont été nécessaires pour contenir ses ouvrages théologiques, tandis que ses œuvres mystiques occupent seulement la moitié du VIII[e] volume. La distinction de ses œuvres en théologiques, ascétiques et concernant l'ordre des mineurs, n'est pas, il est vrai, absolument exclusive. On pourrait ranger parmi les ouvrages purement ascétiques l'*Epistola continens 25 memorialia*, et l'*Epistola de imitatione Christi*, on pourrait aussi dire de l'*Itinerarium mentis in Deum* qu'il traite *ex professo* d'ascétisme, néanmoins ces constatations n'enlèvent pas la force de l'argument précédent.

Toutefois, quoique saint Bonaventure se soit occupé ordinairement de philosophie et de théologie, nous pouvons concéder, et nous le faisons très volontiers, que sous un double point de vue, le mystique l'emporte en lui sur le scolastique, soit que l'on envisage les conditions qu'il requiert dans celui qui s'adonne à l'étude des sciences, cf. *Collationes in Hexæmeron ; Collationes de septem donis Spiritus Sancti,* soit que l'on considère le but qu'il se propose en écrivant.

Mais peut-on lui faire un reproche de cette prédominance du mysticisme dans ses œuvres? Nous le nions absolument; nous affirmons, au contraire, qu'elle constitue son plus grand titre de gloire.

Nous nions donc que son mysticisme ait nui à sa doctrine spéculative. Sans doute, le procédé mystique et le procédé scolastique sont distincts. En effet, tandis que le scolastique tend à s'unir à Dieu par la réflexion et le raisonnement, le mystique, comprenant que la connaissance intellectuelle est, de sa nature, une opération abstraite et froide, cherche à s'unir à Dieu par toutes les facultés de son âme à la fois. Il comprend que cette union s'effectue surtout par l'amour qui doit diriger toutes ses actions. C'est pourquoi il recherche les traces de l'action de Dieu partout dans l'univers; il prend pour devise la belle formule de Bonaventure : *Vita contemplationis est per ardentem amorem crucifixi. Itinerarium mentis in Deum,* prolog. Néanmoins, les deux procédés ne sont nullement opposés; l'amour et la pensée peuvent se soutenir mutuellement et concourir à un même but. Le mystique, pour traiter et résoudre toutes les questions philosophiques, peut se servir de l'expérience, de la raison, de tous les moyens par lesquels un esprit calme et maître de soi s'efforce de parvenir à la science ; il peut donner, pour les devoirs de la vie active, les règles les plus saines et les plus éloignées d'un quiétisme fanatique. D'autre part, la

science scolastique peut devenir plus aimante, plus complète et plus profonde grâce au souffle mystique qui sort de l'âme. Et, de fait, l'histoire constate cette heureuse union dans quelques âmes d'élite; elle nous offre, comme le prouve A. de Margerie, *Essai sur la philosophie de saint Bonaventure*, un des plus beaux exemples de cette union dans le docteur séraphique, qui, employant les deux procédés, n'a, à proprement parler, qu'un seul système (une seule philosophie), dont son surnom indique admirablement le caractère.

Le mysticisme de saint Bonaventure n'a rien d'un visionnaire. Emprunté aux Pères, au pseudo-Denys et à saint Bernard, il est surtout le développement de la doctrine des Victorins; il n'est donc qu'une expression vivante de la science des Pères et de l'ancienne tradition de l'Église sur la vie contemplative, et il a pour garant toute l'antiquité. « Son mysticisme est l'incarnation la plus parfaite du mysticisme au XIIIe siècle. » De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, p. 291.

III. PLACE QU'OCCUPE SAINT BONAVENTURE DANS LA SCOLASTIQUE. — Le nom de Bonaventure, collègue et ami de Thomas d'Aquin à l'université de Paris, est très souvent joint au nom du patron des écoles catholiques. Sixte-Quint, qui les appelle « les deux oliviers et les deux brillants chandeliers de la maison de Dieu », nous explique la raison de cette constante union des deux docteurs. « Il existe entre eux, dit-il, une union parfaite, une merveilleuse similitude de vertu, de sainteté et de mérites. » *Cum multa inter eos, virtutis, sanctitatis, doctrinæ, meritorum conjunctio et similitudo intercedat.* Bulle *Triumphantis Hierusalem*, n. 13. Aussi ne pouvons-nous mieux indiquer la place qu'occupe Bonaventure dans la scolastique qu'en comparant sa doctrine avec celle de saint Thomas, car « la théologie scolastique a été illustrée principalement par ces deux glorieux docteurs ». *Theologia scholastica, quam duo potissimum gloriosi doctores, angelicus S. Thomas et seraphicus S. Bonaventura... excellenti ingenio, assiduo studio, magnis laboribus et vigiliis excoluerunt. Loc. cit.*, n. 10. Ces paroles, citées par Léon XIII dans l'encyclique *Æterni Patris*, nous autorisent à affirmer que ces deux illustres génies sont les princes de la théologie scolastique. Cependant ils ne le sont pas au même titre; ils ne se sont pas distingués de la même façon dans toutes les parties de la scolastique, ni à tous les points de vue. Aussi, quoiqu'ils soient d'accord dans leurs principes et la plupart de leurs conclusions, quoiqu'ils dirigent leurs études vers le bien suprême, comme leur but unique, ils ont cependant leur caractère propre, signalé par Dante :

> L'un fu tutto serafico in ardore
> L'altro per sapienza in terra fue
> Di cherubica luce un splendore. *Parad.*, cant. 11.

De là, résultent plusieurs divergences.

Ainsi, par exemple, la doctrine spéculative de saint Bonaventure, quoique extrêmement étendue, n'est pas aussi développée, en quelques-unes de ses parties du moins, ni aussi complètement organisée que celle de saint Thomas. C'est surtout en philosophie que saint Thomas est plus abondant. Il traite les questions philosophiques *ex professo*, tandis que le docteur séraphique les aborde incidemment et seulement au degré nécessaire pour résoudre clairement et sagement les problèmes théologiques. De plus, saint Thomas, ayant consacré toute sa vie aux études, a pu organiser complètement son système, ce que Bonaventure, appelé au gouvernement de son ordre, n'a pu faire. Nous pouvons donc, d'une façon générale, reconnaître la supériorité, sous le rapport spéculatif, des œuvres de saint Thomas, quoique néanmoins l'autorité de saint Bonaventure soit plus grande en plusieurs questions particulières. En outre, saint Bonaventure est plutôt platonicien et saint Thomas plutôt aristotélicien. Saint Thomas excelle dans l'analyse, saint Bonaventure dans la synthèse. Les écrits de saint Thomas sont rédigés suivant la méthode et la forme scolastiques; dans sa manière de dire, saint Bonaventure imite plutôt le genre de saint Augustin. Bref, on peut dire que le docteur séraphique surpasse le docteur angélique pour la synthèse théologique et les vues d'ensemble et aussi par ses écrits mystiques.

On comprend ainsi quelle doit être l'utilité de joindre l'étude de saint Thomas, qui illumine surtout l'intelligence, à celle de saint Bonaventure, qui enflamme surtout le cœur. En étudiant ces deux docteurs, on connait tout ce que le moyen âge nous a laissé de beau et de sublime. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que Léon XIII ait écrit dans sa lettre du 13 décembre 1885 au ministre général des frères mineurs : *Nullo modo dubitandum est quin catholici præsertim juvenes in spem Ecclesiæ succrescentes qui ad philosophica ac theologica studia, secundum Aquinatis doctrinam sectanda se conferunt, perlegendis sancti Bonaventuræ operibus plurimam utilitatem sint hausturi atque ex eorum scriptis quasi ex præcipuis armentariis gladios ac tela sumant quibus in teterrimo bello adversus Ecclesiam ipsamque humanam societatem commoto hostes superare strenue queant.* Cf. *S. Bonaventuræ Opera omnia*, t. III, p. 2.

IV. INFLUENCE. — La doctrine de saint Bonaventure a été souvent invoquée par les conciles œcuméniques. Nous avons dit plus haut l'influence personnelle que le saint a exercée au concile de Lyon (1274). Dans les conciles suivants de Vienne (1311), de Constance (1414-1417), de Bâle (1431), de Florence (1438), de Latran (1512), et même dans celui de Trente, qui a tant honoré saint Thomas, la doctrine de saint Bonaventure a servi à résoudre les questions difficiles, à confondre l'erreur et à faire triompher la vérité. Cf. Bonelli, *Prodromus*, p. 92-96. Le concile du Vatican, dans ses constitutions dogmatiques, n'a rien promulgué qui ne soit contenu dans les écrits de notre saint ou qui n'en découle nécessairement. Cf. Louis de Castroplanio, *Seraphicus doctor S. Bonaventura in œcumenicis catholicæ Ecclesiæ conciliis cum Patribus dogmata definiens*, Rome, 1874, p. 49-368.

La doctrine de Bonaventure a eu l'honneur d'être enseignée dans les universités les plus célèbres du moyen âge. Dans plusieurs, on l'enseignait avec celle des autres maîtres, saint Thomas, Albert le Grand, Alexandre de Halés; dans d'autres, il était considéré comme le docteur principal, et un cours spécial était consacré à l'explication de ses écrits. Au nombre de ces dernières, Bonelli énumère les universités d'Ingolstadt, de Salzbourg, de Valence et d'Ossuma. Cf. Bonelli, *Prodromus*, p. 110.

Dans l'école franciscaine, il faut l'avouer, la doctrine de saint Bonaventure, comblée d'éloges de la part des théologiens étrangers à l'ordre, a été presque négligée jusqu'à la fin du XVIe siècle. Aussi, les écrits de ses disciples immédiats, de Jean Peckham, archevêque de Cantorbéry, de Matthieu d'Aquasparta, élu général de l'ordre en 1287 et créé cardinal de l'Église en 1288, de Guillaume de Falgar, évêque de Viviers (*Albæ Helvetiorum*), d'Alexandre d'Alexandrie, ministre général, quoiqu'ils ne manquent pas d'importance, restèrent inédits. L'école du docteur séraphique fut supplantée par celle de Scot, le docteur subtil. Cependant elle ne disparut pas complètement dans l'ordre. Elle eut toujours des disciples. Cf. Bonelli, *Prodromus*, p. 109; Évangéliste de Saint-Béat, *S. Bonaventuræ scholæ franciscanæ magister præcellens*, p. 39-50.

A la fin du XVIe siècle, un mouvement de retour à la doctrine du docteur séraphique se produit dans l'ordre des mineurs grâce à Sixte-Quint, qui plaça Bonaventure aux rangs des premiers et principaux docteurs de l'Église, ordonna l'impression de ses œuvres et fonda

une chaire de doctrine séraphique dans le collège des Douze-Apôtres des frères mineurs conventuels à Rome. Néanmoins, Bonaventure n'a jamais été le maître unique des franciscains. Les frères mineurs capucins, il est vrai, se sont attachés à lui de préférence pendant deux siècles au moins, Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, p. 25-40, mais les frères mineurs et les conventuels ont donné toujours une place privilégiée à Scot, sans exclure cependant complètement de leur enseignement les maîtres de l'ancienne école franciscaine, à savoir Alexandre de Halès, Bonaventure et Richard de Middletown. Cf. *op. cit.*, p. 14-24. A l'occasion du sixième centenaire de la mort de notre saint, célébré en 1874 avec la plus grande solennité dans l'ordre tout entier, un nouveau mouvement s'est produit. Un grand nombre d'écrits ont été consacrés à sa mémoire, une nouvelle édition critique de ses œuvres a été préparée et le chapitre général des frères mineurs capucins, réuni à Rome en 1884, a porté ce statut : « Dans l'enseignement de la philosophie et de la théologie on exposera, suivant le désir de Léon XIII, la doctrine très élevée et très sûre du séraphique docteur saint Bonaventure, et du docteur angélique saint Thomas. » Ordinat. 14; cf. Prosper de Martigné, *op. cit.*, p. 474. De même, les nouvelles constitutions des frères mineurs rappellent l'ancienne école franciscaine : *In doctrinis philosophicis et theologicis antiquæ scholæ franciscanæ inhærere studeant, quin tamen cæteros scholasticos negligant. Constitutiones generales ord. fr. min.*, n. 245.

I. BIOGRAPHIE. — Nous ne possédons aucune biographie contemporaine de l'illustre docteur séraphique. Il est vrai que Jean Gilles Zamorra, O. M., Espagnol, écrivit la vie de Bonaventure dans son livre *De viris illustribus*, ou *Historia canonica et civilis*, mais cet ouvrage est perdu. Cf. S. *Bonaventuræ Opera omnia*, t. X, p. 39. On peut toutefois reconstituer les faits principaux de la vie du saint, soit par ses propres écrits, soit par les actes officiels, soit par les données des auteurs qui ont écrit à la fin du XIIIe ou au commencement du XIVe siècle. Quelques données sont fournies par Salimbene, *Chronica*, Parme, 1857, écrit en 1284; Ubertin de Casale, *Arbor vitæ crucifixæ*, Venise, 1485, écrit vers 1305; François de Fabriano, mort en 1322, dont nous possédons quelques fragments, cf. Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, Rome, 1806, p. 142 sq.; Bonelli, *Prodromus ad Opera omnia S. Bonav. in typographia Bassanensi*, 1767, p. 646; par l'auteur du *Catalogus Gonzalvinus* ou *Chronica XXIV generalium ministrorum*, publiée dans les *Analecta franciscana*, Quaracchi, 1897, t. III, p. 693-712; par l'auteur des *Chronica XXIV generalium ministrorum*, *ibid.*, t. III, p. 1-574; par Thomas de Eccleston, *Liber de adventu fratrum minorum*, etc., publié dans les *Analecta franciscana*, Quaracchi, 1885, t. I, p. 215-275; par Ange de Clarenus, *Historia de septem tribulationibus ordinis minorum*, cf. *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte*, t. II; par l'auteur du *Catalogus sanctorum fratrum minorum*, publié par Léonard Lemmens, Rome, 1903; et plus tard par Barthélemy de Pise, *Liber conformitatum vitæ beati ac seraphici Patris Francisci ad vitam Jesu Christi*, Bologne, 1490; Milan, 1510, 1513. Dans les siècles suivants les auteurs qui ont écrit la vie de Bonaventure sont très nombreux. Nous indiquons les principaux : Wadding, *Annales ordinis fratrum minorum*, t. I, II; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, Rome, 1806, v° *Bonaventura*; *Acta sanctorum*, t. III julii, dans lesquels les bollandistes reproduisent deux biographies du XVIe siècle : *Octaviani a Martinis Sinuessani de vita et miraculis S. Bonaventuræ oratio*, *Vita S. Bonaventuræ auctore Petro Galesino, protonotario apostolico*; Bonell. de Cavalesio, *Prodromus ad Opera omnia S. Bonaventuræ in typographia Bassanensi*, 1767, c. I, *De gestis S. Bonav.*; Gaspard de Monte Santo, *Gesta et dottrina del serafico dottore S. Bonaventura*, Macerata, 1793; Florence, 1874; *Histoire abrégée de la vie de S. Bonaventure écrite par un religieux cordelier*, Lyon, 1747, 2e édit., dans : *Le cardinal S. Bonaventure, sa vie, sa mort, son culte*, Lyon, 1874; Louis Berthaumier, *Histoire de S. Bonaventure*, 1858; Ambroise Mariani, *San Bonaventura*, Florence, 1874; Antoine-Marie de Vicenze, *Vita di S. Bonaventura*, Rome, 1874; trad. allemande, Paderborn, 1874; Louis Marangoni, *Vita di S. Bonaventura*, Padoue, 1874; Pamphile de Magliano, *Storia compendiosa di S. Francesco e dei francescani*, Rome, 1874, t. I, p. 614-650; Isidore de Busconati, *S. Bonaventura ordinis fratrum minorum minister generalis*, Rome, 1874; Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888, p. 79-116; Léopold de Chérancé, *Saint Bonaventure*, Paris, 1899; *S. Bonaventuræ Opera omnia*, Quaracchi, 1902, t. X, p. 39-73.

Aux ouvrages imprimés nous ajoutons les manuscrits qui contiennent la biographie de saint Bonaventure. A Florence, la bibliothèque de M. le comte Paul Galletti possède un manuscrit qui débute ainsi : *Incomincia la vita di sancto Bonaventura cardinale Albanense et doctore del ordine de minori*. A la bibliothèque nationale de Florence, cod. E. 5. 9. 84, in-8°, fol. 100 : *Incomincia la vita di S. Bonaventura cardinale Albanensi et doctore del ordine de minori*; la fin est fol. 109. A Ligny (en Silésie), à la bibliothèque de l'église des Saints-Pierre-et-Paul, cod. 11, in-fol. de la fin du XVe siècle, fol. 20 v° : *Incipit vita beati Bonaventuræ*. Cette vie a 25 chapitres et finit fol. 35 v°. A Louvain, cod. 15 c, du XVe siècle, *Liber canonicorum regularium in Bethleem juxta Lovanium*, fol. 4 r° : *Beati Johannis Bonaventuræ viri seraphici ac doctoris devotissimi ordinis fratrum minorum, primum generalis ministri, deinde Albanensis episcopi et sanctæ romanæ Ecclesiæ cardinalis vita*, etc., fol. 10 v°. *Finit vita cum canonizatione beati Bonaventuræ sub brevi compendio a. 1489, xi augusti*. A Lyon, à la bibliothèque de la ville, cod. 880, in-4°, fol. 1 r° : *La vie de saint Bonaventure cardinal évêque d'Albano, surnommé le docteur séraphique patron de la ville de Lyon, par frère Jean Bonaventure Fabry, 10 juillet 1746*. A Milan, à la bibliothèque Ambrosienne, cod. E. 130 pian. superiore, manuscrit du XVIIe siècle contenant : *Compendium vitæ divi Bonaventuræ doctoris seraphici S. R. E. cardinalis*. Cf. *S. Bonaventuræ Opera omnia*, Quaracchi, t. X, p. 73.

II. DOCTRINE. — Ici encore nous ne pouvons donner une bibliographie complète. Pour plus de renseignements, voir Bonelli, *Prodromus*, p. 109; Évangéliste de Saint-Béat, *Sanctus Bonaventura scholæ franciscanæ magister præcellens*, Tournai, 1888, p. 30 sq.; Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888, et surtout les prolégomènes de l'édition de Quaracchi, où, par exemple, t. I, p. LIX-LXXIII, il y a une liste des ouvrages relatifs aux commentaires sur les Sentences. Mentionnons spécialement un article du P. Ehrle sur l'ancienne école franciscaine dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1883, t. I, p. 40 sq.

Nous n'indiquerons que les ouvrages imprimés qui traitent *ex professo* de la doctrine de Bonaventure : G. Vorilongus (Vurrilons, Verlhon, † en 1464), *Commentarius in quatuor libros Sententiarum juxta doctrinam S. Bonaventuræ et Scoti*, Lyon, 1484; Paris, 1503; Venise, 1496, 1519; Brulefer (Brulifer), † en 1499, *Reportata in quatuor libros Sententiarum S. Bonaventuræ*, Bâle, 1501, 1507; Venise, 1504; Paris, 1521, 1570; Nicolas de Nysse († en 1509), *Resolutio theologorum*, Rouen, 1508; Venise, 1574; Pelbart de Temesvar († en 1504), *Rosarium juxta quatuor libros Sententiarum*, Haguenau, 1503, 1504, 1507, 1508; Venise, 1586, 1589; Brixen, 1594 (ces deux derniers auteurs, tout en faisant un usage fréquent des écrits de Bonaventure, suivent plutôt la doctrine de Scot); Jean de Combes († en 1570), *Annotationes et declarationes in terminos theologales S. Bonaventuræ*, Lyon, 1560, 1611; Venise, 1575; P. Trigosus, *Sancti Bonaventuræ... Summa theologica*, Rome, 1593; Lyon, 1616 (seul le premier tome contenant le traité *De Deo uno* est imprimé, l'ouvrage ayant été interrompu par la mort de l'auteur); F. L. Coriolano, *Sancti Bonaventuræ... Summa theologica*, Rome, 1622 (le tome premier de cette Somme, contenant le traité *De Deo uno et trino*, a seul paru); Th. Forestius, *Paraphrases, commentaria et disputationes de alma et sanctissima Trinitate juxta mentem divi Bonaventuræ*, Rome, 1633; Jean-Marie Zamora, *Disputationes theologicæ de Deo uno et trino, in quibus præter declarationem sacrorum dogmatum elucidationem, omnes controversiæ inter D. Bonaventuram, D. Thomam et Scotum, occurrentes appositæ et candide componuntur*, Venise, 1626; P. Capullus Cattonensis, *Commentaria in primum et secundum Sententiarum libri Bonaventuræ*, Venise, 1622; Félix Gabrielli, *Theologicæ disputationes de prædestinatione sanctorum et impiorum reprobatione ad mentem divi Bonaventuræ et Scoti*, Rome, 1653; Id., *Theologicæ disputationes de fide, spe et charitate ad mentem divi Bonaventuræ et Scoti*, Rome, 1656; Bonaventure de Langres, *Bonaventura Bonaventura et Thomas seu unica geminaque theologiæ summa ex omnibus fere sanctorum Thomæ et Bonaventuræ placitis... concinnata, inter quæ si aliquando videatur esse dissidium, aut benigna explicatione componitur, aut problematica disputatione eventilatur*, Lyon, 1653, 1655; Matthieu

Ferchius, *De angelis ad mentem sancti Bonaventuræ*, Padoue, 1658; Matthias Hauzeur, *Collatio totius theologiæ inter majores nostros J. Alexandrum Halensem.... S. Bonaventuram...., J. Joannem Duns Scotum... ad mentem S. Augustini*, Liège et Namur, 1646-1652; Marc de Baudunio, *Paradisus theologicus unius et trium doctorum angelici, seraphici et subtilis horumque conciliatoris*, Lyon, 1661-1665 (l'auteur n'est pas heureux dans son essai de conciliation); Id., *Compendium theologiæ tam speculativæ quam practicæ*, Lyon, 1673; Marcel Regiensis, *Summa seraphica, in qua S. Bonaventuræ seraphica theologia... dilucide est enodata*, etc., Marseille, 1669 (il ne fait que reproduire mot à mot la doctrine de saint Bonaventure); Bonagratia Hanonensis, *Elucidatio quarumdam quæstionum et locorum theologicorum de sacramentis in quibus S. Bonaventura a quibusdam doctoribus graviori censura perstringitur*, Cologne, 1669; Gaudence Bontemps, *Palladium theologicum seu tota theologia scholastica in septem tomos distributa, ad intimam mentem divi Bonaventuræ*, Lyon, 1676; Barthélemy de Barberiis, *Tabula seu index generalis in Opera omnia S. Bonaventuræ*, Lyon, 1681 (cette table est imprimée dans l'édition des œuvres de Bonaventure, Paris, t. XVI); Id., *Cursus theologicus super IV libros Sententiarum ad mentem seraphici doctoris S. Bonaventuræ*, Lyon, 1687; François-Marie de Bruxelles, *Theologia capuccinoseraphica, scholastica et moralis*, Gand, 1715; Bernard van Loo, *Specimen doctrinæ speculativæ de justa et sapienti permissione mali sive peccati ad mentem S. Bonaventuræ*, Louvain, 1856; Fidèle de Fanna, *Seraphici doctoris S. Bonaventuræ doctrina de romani pontificis primatu et infallibilitate*, Turin, 1870; Piat, *De sententia S. Bonaventuræ circa essentiam sacramenti pœnitentiæ*, Tournai, 1874; Antoine-Marie de Vicenze et Jean de Rovigno, *Lexicon Bonaventurianum philosophico-theologicum*, Venise, 1880; Basile de Neirone, *Speculum theologiæ dogmaticæ ex operibus seraphici doctoris S. Bonaventuræ desumptum*, Gênes, 1885; Ignace Jeiler, *S. Bonaventuræ principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et S. Thomæ doctrina confirmata*, Quaracchi, 1897; Thomas Villanova, *Sanct Bonaventura und das Papstthum*, Bregenz, 1902. Un auteur moderne qui cite souvent saint Bonaventure est Parthenius Minges, *Compendium theologiæ dogmaticæ*, Munich, 1901-1902.

En particulier sur la philosophie du docteur séraphique, on peut consulter : Marc-Antoine Galitius de Carpenedulo, *Summa totius philosophiæ ad mentem S. Bonaventuræ*, etc., Rome, 1635-1636; Marc de Baudunio, *Paradisus philosophicus unius ac trium doctorum, angelici, seraphici et subtilis, horumque conciliatoris*, Marseille, 1654; Barthélemy de Barberiis a Castrovetro Martaensis, *Flores et fructus philosophici ex seraphico paradiso excerpti, seu cursus philosophici ad mentem sancti Bonaventuræ*, Lyon, 1677; Hyacinthe Olpensis, *Cursus philosophicus ad mentem seraphici doctoris*, Barcelone, 1691; Amédée de Margerie, *Essai sur la philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1855; Marcelin de Civezza, *Della vera filosofia e delle dottrine filosofiche del serafico dottore san Bonaventura*, Gênes, 1874; Jean-Baptiste Ortoleva de Mistretta, *L'ontologismo e la questione più inedita del serafico dottore S. Bonaventura*, Acireale, 1876; Ch. Werner, *Die Psychologie und Erkenntnisslehre des Joannes Bonaventura*, Vienne, 1876; Basile de Neirone, *Breviloquium philosophiæ christianæ... ex operibus divi Bonaventuræ desumptum*, Gênes, 1881; *De humanæ cognitionis ratione anecdota quædam seraphici doctoris S. Bonaventuræ et nonnullorum ipsius discipulorum*, Quaracchi, 1883; Alexandre Baroni, *La scuola francescana guidata dal suo serafico dottore san Bonaventura in conformità dei principii del dottore angelico san Tommaso nelle due questioni scolastiche sulla composizione dei corpi e sull'unione dell'anima intellettiva col corpo umano*, Florence, 1886; Évangéliste de Saint-Béat, *De necessaria temporaneitate creaturæ ad mentem seraphici sancti Bonaventuræ*, Tournai, 1888; Joseph Krause, *Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältniss zum Thomismus*, Paderborn, 1888; Id., *Commentatio philosophica. Quomodo S. Bonaventura mundum non esse æternum sed tempore ortum demonstraverit*, Brunsberg, 1890; Emmanuel Zorzoli, *La questione di S. Bonaventura « De cognitione humanæ suprema ratione » commentata e difesa contro le sinistre interpretazioni di S. Casara*, Turin, 1890; Gabriel Casanova, *Cursus philosophicus ad mentem D. Bonaventuræ et Scoti*, Madrid, 1894; Marius Gonailhac, *Doctrina de ideis divi Thomæ divique Bonaventuræ conciliatrix*, Paris, 1897. Les meilleures sources sur la doctrine du docteur séraphique se trouvent contenues dans les *Scholia* de l'édition de Quaracchi : une table de ceux qui concernent les quatre livres des Sentences a été dressée, t. X, p. 6-9.

Pour l'exégèse : Jean Mahusius (van Mahieu), *S. Bonaventuræ in Lucam enarratio*, Anvers, 1539; Barthélemy de Barberiis, *Glossa seu summa ex omnibus S. Bonaventuræ expositionibus exacte collecta*, Lyon, 1681-1685 (ouvrage utile aux prédicateurs). — Pour la mystique : C. L. Tempesti, *Mistica teologia secondo lo spirito e le sentenze di S. Bonaventura*, Venise, 1748; Id., *Esersizi spirituali*, Venise, 1756. François Pothron (XVII[e] siècle), *Praxis disciplinæ et perfectionis ex opusculis D. Bonaventuræ*, édité avec traduction française par Victor-Bernardin de Rouen, Rome, Paris, Tournai, 1901 (cet ouvrage est composé en grande partie des opuscules apocryphes, surtout de ceux de David d'Augsbourg).

Pour l'ensemble des questions traitées dans cet article, on peut consulter encore : Contestin, *S. Bonaventure et ses faux admirateurs* (extrait de la *Revue des sciences ecclésiastiques*), Arras, 1870. Évangéliste de Saint-Béat, *Le séraphin de l'école, études sur S. Bonaventure* (extrait de la *Revue des études franciscaines*), Paris, 1900 (aperçu général sur la doctrine); J. Schwane, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1882 (indique les principales opinions théologiques); W. A. Hollenberg, *Studien zu Bonaventura*, Berlin, 1862; Alexandre Baroni (*Meditazioni del Padre*), *Amore e scienza, ossia la mente serafica del glorioso dottore san Bonaventura*, Florence, 1874; Fidèle de Fanna, *Ratio novæ collectionis operum omnium S. Bonaventuræ*, Turin, 1874; Jean-Baptiste Ortaleva de Mistretta, *S. Bonaventura e il secondo concilio di Lione*, Rome, 1874; Louis de Castroplanio, *Seraphicus doctor Bonaventura in œcumenicis catholicæ Ecclesiæ conciliis cum patribus dogmata definiens. Disquisitio historico-theologica*, Rome, 1874; Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888, p. 116 sq., 439 sq.; trad. italienne par Louis de Piedelama, Assise, 1889; Frediano Giannini, *Studii sulla scuola francescana*, Sienne, 1895; François-Marie de Salerne, *Della poesia nel serafico dottore S. Bonaventura*, Gênes, 1874; Dominique Facin de Bieno, *Dissertatio de studio Bonaventuriano*, Quaracchi, 1902; E. di Bisogno, *S. Bonaventura e Dante*, Milan, 1899; N. Rosati, *L'eloquenza cristiana in S. Bonaventura*, Florence, 1903.

E. Smeets.

2\. **BONAVENTURE DE LANGRES,** capucin de la province de Lyon, entré dans l'ordre en 1613, fut pendant de longues années professeur de théologie et laissa comme témoignage de son enseignement : *Bonaventuræ Bonaventura et Thomas, seu unica geminaque theologiæ summa, ex omnibus fere sanctorum Thomæ et Bonaventuræ placitis in eadem pagella hinc inde e regione dispositis concinnata, inter quæ si videtur esse dissidium, aut benigna explicatione componitur, aut problematica disputatione eventilatur...*, 3 in-fol., Lyon, 1655-1673. L'auteur accompagne chaque question d'une *Praxis concionatoria*, à l'usage des prédicateurs. Il avait aussi écrit un cours complet de philosophie qui ne fut pas édité.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. M. capuccinorum*, Venise, 1747; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 390.

P. Édouard d'Alençon.

BONERBA Raphaël, théologien italien, de l'ordre de Saint-Augustin, né vers 1600 à San-Filippo d'Argiro en Sicile, mort le 5 avril 1681. Il a publié : *Disputationes totius philosophiæ naturalis per quatuor tractatus distributæ, in quibus omnes philosophiæ inter D. Thomam et Scotum controversiæ principaliter cum doctrina Egidii Columnæ illustrantur*, in-4°, Palerme, 1671; *Viridarium in plures partes condivisum, in quibus per plura quodlibeta florescit theologia moralis*, 2 in-4°, Palerme, 1671-1674; *Sacri problemi sopra gli Evangeli di quaresima resoluti*, 2 in-4°, Palerme, 1661-1667.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Insprück, 1893, t. II, col. 581.

B. Heurtebize.

BONET Nicolas, de Tours suivant plusieurs auteurs, avait été disciple de Scot, dont il suivit le système. Docteur de l'université de Paris et surnommé *Doctor pacificus* (ou *proficuus*), il fut même chef de l'école des bonetistes. Nous avons une preuve du grand crédit dont il jouissait dans ce fait qu'il fut un des vingt-neuf docteurs de Paris désignés par ordre du roi de France Philippe VI pour examiner l'opinion de Jean XXII sur

la vision béatifique et l'état des âmes séparées (1333). Voir col. 666. Quelques années plus tard on le trouve à la tête de la mission que Benoît XII envoyait au grand khan des Tartares qui lui avait demandé des missionnaires (1338). Voir col. 655. Toutefois il ne semble pas que Bonet ait pris part à cette expédition; *certis de causis ad curiam est reversus*, rapportent les *Chroniques des XXIV généraux*. Le 27 novembre 1342 Clément VI le nommait évêque de Malte. Moins d'un an après il était mort, car le 27 octobre 1343 le pape créait son successeur. Bonet laissait plusieurs ouvrages que l'on imprima plus tard. Nous pouvons indiquer : *Acutissimi materiarum metaphysicalium resolutoris d. Boneti veteris metaphysicæ voluminibus opus præclarissimum*, Barcelone, 1483; *Formalitates Boneti secundum viam doctoris subtilis*, Venise, 1489, à la suite de *Logicæ summula* de Nicolas de Orbellis. Laurent Venerius publia un volume qui commence par cette indication : *Habes Nicolai Bonetti viri perspicacissimi quattuor volumina : metaphysicam videlicet, naturalem philosophiam, prædicamenta, necnon theologiam naturalem in quibus facile calle et per brevi labore omnia fere scibilia comprehenduntur*, Venise, 1505. On y trouve réuni : *Metaphysica*, l. IX; *Physicorum*, l. VIII; *Liber prædicamentorum*, l. X; *Theologia naturalis*, l. VII. On attribue aussi à Bonet : *Tractatus de conceptione V. Mariæ jussu Clementis V ad modum dialogi*, et une *Postilla super Genesim*, Venise, 1505.

Wadding, *Annales minorum*, an. 1338; Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. minorum*; Denifle, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. II, p. 429; Eubel, *Bullarium franciscanum*, t. V, p. 548; t. VI, n. 96-98, 168; Id., *Hierarchia cath. medii ævi*, v° Milevitan.; *Analecta franciscana*, Quaracchi, 1897, t. III, p. 530; Hain, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgart, 1826, n. 3850, 12051.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

BONHEUR. L'étymologie et la synonymie établissent que le sens primitif de ce mot est *bonne chance* (bon-heur, εὐτυχία, *bene fortunatus*). Le sens de *félicité*, εὐδαιμονία, *felicitas*, est extensif. Le sens de *béatitude*, μακαριότης, *beatitudo*, l'est encore davantage. Ce dernier mot implique l'idée de bonheur parfait, achevé, résultant de la possession du souverain Bien. Le mot *bonheur*, au contraire, s'entend, objectivement, de tout ce qui rend heureux, que ce soit le bien souverain ou un bien quelconque, et subjectivement, de l'état produit par la possession de ce bien.

Dans la langue théologique, les mots *beatitudo* et *felicitas* sont employés comme synonymes pour désigner le bonheur parfait, dont la considération appartient spécialement à la théologie. Voir BÉATITUDE. Le bonheur, dans son acception restreinte, est nommé par saint Thomas *beatitudo imperfecta* ou *secundum quid*. *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. II. A son occasion, les théologiens moralistes agitent la question de la liçéité de la recherche et de la possession des biens terrestres et des conditions de cette liceité.

A. GARDEIL.

BONHOMME, docteur de Sorbonne et bibliothécaire des cordeliers de Paris, vers la fin du XVIIIe siècle, prit une part active à la défense de l'Église contre les attaques de l'incrédulité. Il a laissé : 1° *Consultation sur la société des Francs-Maçons*, in-8°, Paris, 1748; 2° *Révélation de l'apparition visible de Jésus-Christ au Saint-Sacrement, arrivée à Marseille dans l'église des cordeliers, à la Pentecôte*, in-12, Paris, 1751; 3° *Réflexions d'un franciscain contre l'Encyclopédie de l'édition de 1754*; 4° *L'Anti-Uranie* ou *Le déisme comparé au christianisme*, lettres en vers adressées à Voltaire, in-12, Paris, 1763.

Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1868, t. I, p. 314.

C. TOUSSAINT.

BONICHON François, oratorien, né à Paris, mort à Angers en 1662, est l'auteur de *L'autorité épiscopale défendue contre la nouvelle entreprise de quelques réguliers mendiants du diocèse d'Angers sur la hiérarchie ecclésiastique*, in-4°, Paris, où « la matière est traitée à fond ». « L'auteur, ajoute Batterel, montre beaucoup de connaissance du droit moderne, des bulles des papes, des décisions des canonistes, » jugement auquel on peut souscrire.

Mémoires du P. Batterel, t. II, p. 470; Ingold, *Supplément à l'Essai de bibliographie oratorienne*, Paris, 1882.

A. INGOLD.

1. **BONIFACE Ier**, pape, successeur de Zosime, élu le 28 décembre 418, consacré le lendemain, mort le 4 septembre 422.

Zosime laissait l'Église romaine assez troublée. Au retour de ses funérailles, un parti composé surtout des diacres s'empara du Latran le 27 décembre et y élut l'archidiacre Eulalius; la majorité des prêtres, le lendemain, fit choix d'un prêtre âgé et respecté, Boniface. Les deux compétiteurs furent consacrés le dimanche 29 décembre, leurs conflits troublèrent la paix publique. L'appui de Symmaque, préfet de Rome, valut à Eulalius la confirmation première d'Honorius. L'opposition persistante décida pourtant l'empereur à convoquer un synode d'évêques italiens à Ravenne (8 février 419), puis un autre pour le 1er mai. En attendant, les deux compétiteurs devaient sortir et demeurer éloignés de Rome. Eulalius enfreignit la défense (18 mars), sous prétexte d'accomplir à Rome les cérémonies pascales. L'empereur le fit déloger de force et reconnut aussitôt Boniface, qui fut accepté universellement. Eulalius fut pourvu d'un évêché en province. La division des esprits survécut au schisme proprement dit, et à la suite d'une maladie qu'il fit en 420, le pape fit rendre par l'empereur une loi décidant que dans les cas de contestation aucun des deux élus ne serait reconnu, mais que le clergé serait appelé à faire une élection nouvelle d'un consentement unanime. Jaffé, 353.

Boniface rendit divers décrets, défendant aux femmes, même religieuses, de toucher ou de laver les linges sacrés, ou de brûler de l'encens à l'autel, et aux esclaves ou aux curiales de devenir clercs.

Il travailla de diverses manières à l'organisation hiérarchique de l'Église : en Afrique, où il essaya comme son prédécesseur de faire prévaloir de façon universelle le droit d'appel au siège romain pour les évêques (synode de Carthage de 419); par respect pour le pape, la pratique en fut admise provisoirement en attendant qu'on se fût informé en Orient de l'origine vraie des canons que le pape attribuait par erreur au concile de Nicée, mais qui provenaient du concile de Sardique; de fait, les canons à demi acceptés demeurèrent désormais dans le droit africain. En Gaule, il intervient deux fois dans les affaires d'Arles, et d'une façon hostile à la primatie de l'évêque Patrocle par qui le pape Zosime s'en était laissé imposer; Boniface, en 419, ordonne de procéder au jugement de Maxime, évêque de Valence, Jaffé, 349, et en 422, il invite Hilaire, métropolitain de Narbonne, à remplir ses devoirs de métropolitain à l'égard de Lodève où Patrocle venait d'ordonner un évêque de sa façon. Jaffé, 362. Enfin, en Orient, le pape dut maintenir ses droits sur le vicariat apostolique d'Illyrie, confié à l'évêque de Thessalonique. Les évêques de Constantinople, profitant de ce que l'Illyrie ressortissait à l'empire d'Orient, s'efforçaient de ramener les provinces du vicariat sous leur juridiction patriarcale; c'est ainsi qu'en 421, à la suite d'une requête provenant d'évêques mécontents de la double décision qu'ils avaient reçue à Thessalonique de l'évêque Rufus et à Rome du pape lui-même, l'empereur Théodose II s'empressa de décréter le rattachement ecclésiastique de l'Illyrie au patriarcat de Constantinople. Grâce à l'appui de l'empe-

reur Honorius, Boniface obtint le retrait de cette mesure, bien que la loi soit demeurée dans le Code impérial. Jaffé, 350, 351, 363, 365.

Enfin Boniface obtint d'Honorius un édit obligeant les évêques à signer la condamnation de Pélage et de Célestin. Il provoqua deux écrits de saint Augustin, qui lui dédia l'ouvrage *Contra duas epistolas Pelagianorum libri quatuor*. Jaffé, 352.

Boniface Ier est honoré comme saint dans l'Église le octobre.

Jaffé, *Regesta pontificum*, 2e édit., t. I, p. 52; Duchesne, *Liber pontificalis*, Paris, 1886, t. I, p. 227; *Acta, epistolæ et decreta* de Boniface dans Mansi, *Conc.*, t. IV, p. 387, et *P. L.*, t. XX; les pièces réunies dans Mansi, *ibid.*, p. 397, et tirées de collections canoniques ne sont pas authentiques; Baronius, *Annales*, an. 418, 419; Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e édit., 1875, t. II, p. 122, 133; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, 3e édit., 1875, Stuttgart, t. I, p. 170; Grisar, *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. I, n. 219, 226, 406, 471; Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, Paris, 1894, t. I, p. 84 (chapitre sur *La primatie d'Arles*); Id., *L'Illyricum ecclésiastique*, dans *Églises séparées*, Paris, 1896, p. 229.

H. Hemmer.

2. BONIFACE II, successeur de Félix IV, élu le 17 septembre 530, consacré le 22 septembre suivant, mort en octobre 532.

Le pape Félix IV, voulant parer les malheurs qu'il prévoyait pour le saint-siège, recourut à un moyen extraordinaire et dangereux en désignant son successeur. L'archidiacre Boniface, le premier pape d'origine nettement germanique, fut en effet élu le 17 et consacré le 22 septembre 530. Mais un autre parti, qui comptait la grande majorité des prêtres, élut le Grec Dioscore, qui fut consacré le même jour. Il est difficile de présumer quel candidat l'eût emporté si Dioscore n'était venu à mourir au bout d'un mois (14 octobre 530). Boniface rendit un décret contre Dioscore et contraignit les membres du clergé de le signer. Le mécontentement du clergé fut si vif, que le pape Agapet, deuxième successeur de Boniface, leva la condamnation.

C'est sous Boniface que le semipélagianisme arrive approximativement au terme de son existence. Le concile d'Orange avait été tenu en 529. Césaire d'Arles dépêcha le prêtre Armenius à Rome vers le prêtre Boniface pour lui demander d'obtenir de Félix IV la confirmation de ses décrets contre les semipélagiens. Le prêtre Boniface avait succédé à Félix sur les entrefaites. Il accorda la confirmation demandée et les décisions du concile d'Orange eurent force de loi dans l'Église. Jaffé, 881.

Dans l'Illyricum, le patriarche de Constantinople continuait ses empiètements. Il cassa l'élection d'Étienne, archevêque de Larisse. Le synode tenu à Rome en 531 fournit au pape l'occasion d'exposer à nouveau ses droits, dont l'exercice dans ce vicariat apostolique devenait de jour en jour plus incertain.

A l'imitation de son prédécesseur, Boniface voulut assurer sa succession au diacre Vigile en faisant jurer au clergé de l'élire après sa mort. Mais Boniface fut contraint, peut-être par le roi Athalaric, de rétracter cette mesure; il cassa son choix, en présence d'un synode, et brûla le document qui contenait l'acte de désignation.

Jaffé, 2e édit., t. I, p. 111; Duchesne, *Liber pontificalis*, Paris, 1886, t. I, p. 281; *Acta et epistolæ*, dans Mansi, t. VIII, p. 729-784, et *P. L.*, t. LXV. Pour l'élection de Boniface, les documents découverts par Amelli sont publiés par lui dans la *Scuola cattolica* de Milan, t. XXI, 122e cahier; par Duchesne avec un commentaire dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire* de l'École française de Rome, 1883, t. III, p. 239 (voir aussi *La succession de Félix IV*, Rome, 1884), et par Paul Ewald dans *Neues Archiv*, t. X, p. 412 et Mommsen, *Neues Archiv*, t. X, p. 581; t. XI, p. 361; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, 3e édit., Stuttgart, 1875, t. I, p. 329; Grisar, *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. I, n. 322, 334; Langen, *Geschichte der rœmischen Kirche*, Bonn, 1885, n. 305; Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e édit., 1875, t. II, p. 737; Duchesne, *L'Illyricum ecclésiastique*, dans *Églises séparées*, Paris, 1896, p. 245.

H. Hemmer.

3. BONIFACE III, pape, successeur de Sabinien, consacré le 19 février 607, mort le 11 novembre de la même année.

Romain d'origine, le diacre Boniface avait été apocrisiaire à la cour de Constantinople, où Grégoire le Grand l'avait envoyé en 603. Les bonnes relations qu'il y entretint avec l'usurpateur Phocas expliquent que ce prince, au témoignage du *Liber pontificalis*, de Paul Diacre et du vénérable Bède, reconnut le siège de Rome comme la tête de toutes les Églises, *caput omnium Ecclesiarum*. A Constantinople le patriarche Jean le Jeûneur se donnait le titre d'*episcopus universalis* que Grégoire ne revendiquait pas pour lui-même, mais ne voulait pas davantage laisser prendre par un autre.

Les élections pontificales étaient toujours mal réglées. Boniface décréta en synode que personne ne devait lancer aucune candidature du vivant d'un pape ou d'un évêque, ni former même un parti, et qu'on ne devait pas procéder à l'élection avant le troisième jour qui suivrait les funérailles du pontife.

Jaffé, *Regesta pontificum*, t. I, p. 220; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 316; Paul Diacre, *Historia Longobardorum*, IV, 36; Bède, *Chron.*, an. 614; les ouvrages indiqués pour Boniface II de Gregorovius, 3e édit., t. II, p. 102, de Grisar, 1901, t. I, n. 211, de Langen, p. 500, de Hefele, 2e édit., t. III, p. 64; Hergenröther, *Photius*, Ratisbonne, 1867, t. I, p. 195.

H. Hemmer.

4. BONIFACE IV, pape, successeur de Boniface III, consacré le 15 septembre 608, mort le 25 mai 615.

Pontife pieux et zélé, Boniface entretint de bons rapports avec Constantinople : Phocas lui accorda le Panthéon, dont il expulsa la mère des dieux, Cybèle, pour en faire une église consacrée à la sainte Vierge, premier exemple connu et souvent suivi d'une destination chrétienne donnée à un temple païen.

L'Église d'Angleterre, que venait de fonder le pape Grégoire, fut l'objet de ses soins : Mellitus, évêque de Londres, vint à Rome sous son règne afin de consulter le saint-siège; il assista au synode de février 610, en signa les décrets, en rapporta les décisions, notamment la permission d'élever à la prêtrise les moines qui auraient les qualités requises. Il fut chargé aussi des lettres de Boniface IV pour Laurentius, archevêque de Cantorbéry, le clergé, le roi Æthelbert, Jaffé, 1998, et le peuple anglais.

L'Église d'Angleterre, imprégnée des usages romains et de quelques usages francs, se trouvait en dissentiment avec celle des Bretons et des Scots au sujet de plusieurs usages dits celtiques, notamment en ce qui concernait la célébration de la fête de Pâques. Saint Colomban, Scot d'origine, grand fondateur de monastères en Gaule, très attaché aux usages celtes, écrivit pour leur défense au pape Boniface IV, une lettre vigoureuse, et même excessive de ton. Il semble y reprocher au pape l'esprit conciliant que le pontife venait de montrer à l'empereur Heraclius en vue de pacifier l'Église et de mettre fin aux troubles causés par les monophysites.

Boniface IV est honoré comme saint dans l'Église le 25 mai.

Jaffé, *Regesta pontificum*, t. I, p. 220; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 317; *Acta et epistolæ*, dans Mansi, t. X, p. 501-508, et *P. L.*, t. LXXX; Paul Diacre, *Hist. Longobardorum*, IV, 36; Bède, *Hist. eccl. gentis Angl.*, II, 4; Hunt, *A history of the english Church from its foundation to the Norman Conquest, 597-1066*, Londres, 1901, p. 42; les ouvrages indiqués pour Boniface II, de Gregorovius, 3e édit., t. II, p. 102, de Hefele, 2e édit., t. III, p. 64, de Langen, p. 501.

H. Hemmer.

5. BONIFACE V, pape, successeur de Deusdedit, consacré le 23 décembre 619, mort en octobre 625.

Originaire de Naples, ce pontife pieux et généreux émit divers règlements relatifs aux testaments reçus par les notaires ecclésiastiques, au droit d'asile, aux attributions, trop larges à son gré, des acolytes. Il est surtout connu par ses soins pour l'Église d'Angleterre. Il écrivit à Mellitus, devenu archevêque de Cantorbéry, et approuva plus tard la translation de Justus, évêque de Rochester, au siège de Cantorbéry, en lui adressant avec le pallium des encouragements au milieu de ses déboires.

La conversion d'Édwine, roi de Northumbrie, pour le royaume duquel Justus consacra Paulin, premier évêque d'York, ouvrit de magnifiques perspectives au christianisme en Angleterre. Sur la foi de Bède, Boniface V passe pour l'auteur des lettres adressées à Édwine, à sa femme Æthelburh, afin d'exhorter le roi à se convertir et à détruire les idoles. Jaffé, 2008, 2009. Ces lettres pourraient être d'Honorius, successeur de Boniface. En attribuant à Justus, devenu archevêque de Cantorbéry, les droits de métropolitain, Jaffé, 2007, Boniface consacrait un état de choses qui était contraire à l'intention première de Grégoire le Grand, de faire de Londres la métropole de la province ecclésiastique du sud.

Jaffé, *Regesta pontificum*, t. I, p. 222; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 321; les lettres dans Mansi, t. X, p. 547-554, et *P. L.*, t. LXXX; Bède, *Hist. eccl. gent. Angl.*, II, 7; Hunt, *A History of the english Church from its foundation to the Norman Conquest*, Londres, 1901, p. 49, 56, 58; les ouvrages indiqués pour Boniface II de Grégorovius, t. II, p. 122, de Langen, p. 506.

H. HEMMER.

6. BONIFACE VI, successeur de Formose, élu en 896 par un parti, d'une façon tumultueuse, malgré les sentences portées contre lui par Jean VIII, en raison de sa mauvaise vie, et le privant de ses dignités ecclésiastiques; il mourut au bout de 15 jours. Baronius estime qu'on peut à peine le compter au nombre des papes.

Jaffé, t. I, p. 439; Duchesne, *Liber pontificalis*, Paris, 1892, t. II, p. 228; Langen, *Geschichte der rœmischen Kirche*, Bonn, 1892, p. 303.

H. HEMMER.

7. BONIFACE VII, intrus sur le saint-siège en 974, réinstallé en 984, mort en juillet 985.

Simple instrument de Crescentius, qui était fils de Théodora et frère du défunt Jean XIII, le diacre Boniface, dit Franco, devint le pape Boniface VII grâce à la révolution qui éclata dans Rome en juin 974, tandis que l'empereur Otton II était retenu en Allemagne. Benoît VI fut jeté en prison et y mourut étranglé (juillet 974). Au bout de six semaines, Boniface dut s'enfuir à l'approche de l'empereur. Il gagna Constantinople et y attendit neuf ans la mort d'Otton II, tandis que Benoît VII et Jean XIV se succédaient sur le siège de Rome. Quand Otton fut mort le 7 décembre 983, Boniface reparut à Rome, s'empara de Jean XIV (avril 984), qui périt de faim ou par le poison dans son cachot du château Saint-Ange. Il mourut subitement, peut-être assassiné, au bout de onze mois (été 985). Ses ennemis profanèrent son cadavre, qui fut traîné dans les rues de Rome.

Jaffé, *Regesta pontificum*, t. I, p. 485; Duchesne, *Liber pontificalis*, Paris, 1892, t. II, p. 257; Id., *Les premiers temps de l'État pontifical*, dans la *Revue d'hist. et de litt. religieuses*, t. II (1896), p. 195; Watterich, *Pontif. Rom. vitæ*, t. I, p. 66; *Hermannus Augiens. chronic.*, dans *Monum. Germaniæ*, *Scriptores*, t. V, p. 116; les ouvrages indiqués pour Boniface II, de Gregorovius, 2e édit., t. III, p. 393, 406, de Hefele, 2e édit., t. IV, p. 632, 635; Langen, *Gesch. der rœmischen Kirche*, Bonn, 1892, p. 364, 369; W. Giesebrecht, *Gesch. der deutschen Kaiserzeit*, 4e édit., Brunswick, 1873, t. I, p. 588, 630; Floss, *Die Papstwahl unter den Ottonen*, Fribourg, 1858, p. 42; Giesebrecht, *Jahrbücher des deutschen Reichs unter der Herrschaft Kaiser Otto II*, Exc. VIII, p. 141.

H. HEMMER.

8. BONIFACE VIII, pape, successeur de Célestin V, élu le 24 décembre 1294, consacré et couronné le 23 janvier 1295, mort le 11 octobre 1303. — I. Actes du pontificat. II. Jugement. III. La bulle *Unam sanctam*.

I. ACTES DU PONTIFICAT. — Boniface était de la maison des Gaëtani, établie depuis longtemps à Anagni. Par sa mère, il paraît se rattacher à la branche cadette des Conti et tenir ainsi à la parenté d'Alexandre IV. Né à Anagni, très probablement vers 1234, comme semble l'avoir victorieusement établi M. Finke, il avait étudié à Todi, et pris le bonnet de docteur. Chanoine à Paris, bénéficier à Lyon et à Rome, il fit sa carrière comme avocat consistorial et notaire apostolique. Cardinal-diacre du titre de Saint-Nicolas *in carcere Tulliano* en 1281, sous Martin IV, puis cardinal-prêtre du titre des Saints-Sylvestre-et-Martin sous Nicolas IV en 1291, il remplit diverses légations et exerça enfin une influence prépondérante à la fin du pontificat de Célestin V dont il recueillit l'héritage. Le conclave se tint au *Castel Nuovo*, à Naples, où le roi Charles II avait su retenir le pape Célestin. A peine élu, Boniface revint à Rome où il fut consacré et couronné le 23 janvier 1295.

Le règne de ce pontife marque dans l'histoire par l'effondrement du système politico-religieux que le moyen âge avait connu depuis Grégoire VII. Boniface avait assisté à la lutte menée par les papes contre la descendance des Hohenstaufen jusqu'à leur extermination. Il était pénétré des doctrines les plus absolues de ses prédécesseurs au sujet de la souveraineté et de la toute-puissance du saint-siège. La hauteur de son esprit, la fermeté de son caractère le prédisposaient à user du pouvoir qu'il s'attribuait. Il arrivait au trône avec les qualités un peu rigides d'un canoniste et d'un juriste éprouvé, mais sans avoir saisi les changements profonds qui s'étaient produits à la fin du XIIIe siècle dans les dispositions des princes et des peuples.

La politique de son règne fut inspirée à Boniface par un double souci : il voulut assurer l'équilibre italien et par suite l'indépendance du saint-siège en travaillant au maintien de la dynastie angevine à Naples que les Vêpres siciliennes de 1282 et la crise ouverte par l'installation des Aragonais en Sicile avaient compromise; en second lieu il pensa préparer une revanche contre l'islam qui venait d'enlever aux chrétiens Saint-Jean d'Acre et ce qui leur restait en Terre-Sainte (1289) en établissant les Angevins en Sicile et en apaisant la guerre surgie entre la France et l'Angleterre alliée à l'Allemagne (1294); mais dès le début de son pontificat il éprouva des échecs qui auraient dû l'instruire de sa faiblesse effective : il ne put réconcilier Gênes avec Venise, ni faire admettre sa médiation au moment de la paix (1295); même avec le secours de Charles II, roi de Naples, il ne réussit pas à empêcher la Sicile de se placer sous le sceptre de Frédéric d'Aragon (1296) auquel il dut consentir plus tard la paix avec la possession de la Sicile (1302); ses premiers efforts en vue de procurer la paix entre Édouard Ier, roi d'Angleterre, et Philippe IV, roi de France, amenèrent un premier différend grave entre la papauté et les princes séculiers dans lequel Boniface dut céder. Philippe le Bel, pour soutenir la guerre, avait fait voter des subsides par les clercs, en 1294 et 1296. Des membres du clergé, notamment l'ordre de Cîteaux, s'en étaient plaints à Rome. Par la décrétale *Clericis laicos*, 24 février 1296, Boniface défendit, sous peine d'excommunication, au roi, de demander ou de recevoir, au clergé de payer des taxes extraordinaires sans la permission du pape. En promulguant à nouveau, avec un peu de raideur sans doute, cette ancienne doctrine, le pape ne croyait pas faire injure aux rois; il continua d'écrire amicalement à Philippe. Mais en Angleterre, Édouard procéda contre les prélats récalcitrants, bien que dans la suite il ait dû admettre qu'aucun nouvel impôt ne fût exigé des trois États sans leur consente-

ment (1297); en France, Philippe fit délibérer sur la bulle une assemblée du clergé et interdit par ordonnance de transporter l'or et l'argent hors du royaume. Il tarissait ainsi les ressources que Rome tirait du clergé de France. Tout en adressant encore au roi de vifs reproches dans la lettre *Ineffabilis amor* (20 septembre 1296), le pape annonçait cependant des explications verbales d'un légat qui adouciraient ses défenses. La polémique n'en continuait pas moins : dans la hautaine déclaration : « Avant qu'il y eût un clergé, le roi de France avait la garde de son royaume, » qui fut composée mais non envoyée à Rome et dans d'autres pièces du temps, on voit énoncés les deux principes de l'indépendance complète de la couronne dans les affaires temporelles et du devoir pour le clergé, membre de l'État, de payer l'impôt. Si Boniface céda peu à peu tout le terrain, ce fut sans aucun doute à cause des difficultés très graves qu'il rencontrait en Italie dans sa lutte contre Frédéric de Sicile et des menaces de schisme que la famille des Colonna et la révolte des fraticelles donnaient lieu de craindre.

La maison des Colonna paraissait trop puissante à Boniface qui la tenait à l'écart depuis le commencement de son règne. Les cardinaux Jacques et Pierre Colonna, ses chefs ecclésiastiques, virent se grouper autour d'eux tous les adversaires naturels du pape : les partisans de la maison d'Aragon en Sicile, surtout les fraticelles, héritiers des franciscains spirituels qui depuis trente ans luttaient contre la papauté pour faire prévaloir la pure doctrine de saint François et toutes les théories exagérées qu'ils couvraient de ce nom au sujet de la pauvreté absolue. Célestin V avait sympathisé avec ces exaltés qu'il avait réunis à sa propre congrégation d'ermites. Son successeur avait annulé l'union des spirituels avec les célestins. Pourchassés, errants dans les montagnes de l'Italie méridionale et jusqu'en Grèce, ils répandaient des bruits fâcheux sur l'abdication « contrainte » du pape Célestin, sur la nullité de l'élection qui l'avait suivie, sur le rôle suspect de Boniface dans la réclusion dernière et même dans la mort de son prédécesseur. Jacopone di Todi donnait, par ses poésies, un souffle, des ailes à ces griefs : ses pamphlets rimés contre « le brigand Boniface » le firent enfermer dans une rigoureuse prison pour toute la durée du pontificat, et lui attirèrent une réputation de poète martyr. Boniface priva Jacques et Pierre Colonna de leurs dignités (10 mai 1297). L'oncle et le neveu se jetèrent alors dans l'insurrection ouverte, alléguant les fraudes qui entachaient l'élection de Boniface et invitant les fidèles à lui refuser obéissance jusqu'au prochain concile général. La guerre, la triste « croisade » qui s'ensuivit se termina par la soumission des Colonna dont les forteresses furent rasées. Palestrine, la dernière de leurs places et la plus puissante, fut détruite de fond en comble à la seule exception de l'église cathédrale. Le pape notifia cette vengeance à la chrétienté. Sur les ruines de la ville, il avait fait « passer la charrue et semer du sel comme jadis les Romains avaient fait pour Carthage » (12 juin 1299). Les Colonna échappés de leurs prisons, accusant Boniface d'avoir manqué à sa parole de les réintégrer dans leurs honneurs, allèrent grossir dans la Haute-Italie, en Sicile et en France le nombre des ennemis du pape.

Toutes ces difficultés intérieures amenèrent Boniface à user de complaisance envers Philippe le Bel : il tempéra l'application de la bulle *Clericis laicos* en autorisant le clergé à faire des dons volontaires au roi sans la permission du pape (*Romana mater*, 7 février 1297), il accorda les levées d'argent consenties par le clergé de France (28 février); il permit au roi de décider des cas de nécessité où pour lever des taxes il pourrait se dispenser de consulter le pape (*Etsi de statu*, 31 juillet 1297). Même après ces concessions, Philippe continua de récuser l'intervention par voie d'autorité du pontife dans ses affaires. Quand il accepta l'arbitrage du pape en 1298, pour conclure la paix avec l'Angleterre, il spécifia que l'office d'arbitre serait rempli par Benoît Gaëtani comme personne privée, non par Boniface VIII en tant que pape. Sous l'influence des mêmes embarras en Italie, le pape essaya de consolider sa situation en refusant d'abord de reconnaître Albert de Habsbourg qui venait de renverser et de tuer le roi de l'Allemagne, Adolphe de Nassau (1298), puis en essayant d'obtenir de lui la cession de Florence pour prix de cette reconnaissance.

Le jubilé de 1300 marque l'heure la plus glorieuse du pontificat et celle des décisions les plus graves pour l'avenir : les victoires des Tartares sur les musulmans (décembre 1299) avaient rouvert la perspective d'une conquête de la Terre-Sainte; les plaintes des Flamands avaient persuadé Boniface que l'arbitrage de 1298 avait été mis abusivement à profit par Philippe le Bel; le succès du jubilé qu'il avait décrété, l'influence de la papauté que révélait le concours de deux cent mille pèlerins aux tombeaux des apôtres, déterminèrent le pape à essayer de regagner le terrain que les circonstances lui avaient fait perdre, et de briser les résistances que rencontreraient ses projets sur Florence. Il revendique par la bouche de son homme de confiance, le cardinal d'Aquasparta, les droits les plus étendus. Dans un sermon du jubilé, le cardinal soutient en présence de Boniface « que le pape seul a la souveraineté spirituelle et temporelle sur tous les hommes, en place de Dieu ». L'année suivante, à l'occasion de l'élection du roi de Hongrie, Boniface écrira : « Le pontife romain, établi par Dieu au-dessus des rois et des royaumes, dans l'Église militante est le chef suprême de la hiérarchie; il a le principat sur tous les mortels; assis sur le trône du jugement, il prononce ses sentences avec tranquillité et de son regard il dissipe tout mal. » Il est vrai qu'en Danemark le roi Éric VIII ne cédait que lentement et à demi dans une lutte de plusieurs années au sujet de l'emprisonnement injuste de Grand, archevêque de Lund (1295-1302); qu'en Hongrie, le candidat du pape ne put obtenir le trône au détriment de Ladislas V, fils du roi de Bohême (1301); qu'en Pologne, Wenceslas conserva et transmit la couronne à son fils malgré le pape; mais ces défaites, très sensibles si l'on considère que la Hongrie et la Pologne passaient pour des fiefs du pontife romain, n'étaient pourtant que des épisodes lointains sans rapport immédiat avec le nœud central de la lutte.

Celle-ci ne pouvait manquer de renaître entre le pape et le roi de France que séparait une dissidence absolue de principes, et chacun d'eux poussant ses conclusions à l'extrême, la querelle devait se terminer par la défaite mortelle de l'un ou de l'autre. Le pape accentuait chaque jour vis-à-vis du roi de France ses réclamations au sujet des atteintes nombreuses portées aux immunités ecclésiastiques, notamment à Maguelonne, Cambrai et Narbonne. Divers incidents, en particulier le rapprochement de Philippe le Bel avec Albert d'Autriche et le refuge trouvé par Étienne Colonna en France lui ayant inspiré des soupçons sur les arrière-pensées du roi, il se résolut à l'action. L'incident qui détermina le revirement décisif dans la politique de Boniface fut l'arrestation de Bernard Saisset, que Boniface aimait, qu'il avait même nommé à l'évêché de Pamiers. Bernard était connu pour son hostilité et des propos agressifs contre le roi; mais l'enquête ne démontra aucun des crimes graves dont le chargeait le mémoire adressé à Rome pour obtenir son jugement. Boniface informé ordonna au roi de relâcher Bernard Saisset afin qu'il vînt se justifier à Rome et il révoqua les concessions qu'il avait faites au roi touchant la levée des subsides ecclésiastiques (4 décembre 1301, bulle *Salvator mundi*). En même temps la bulle *Ausculta fili* (5 décembre 1301) énonçait la théorie de la suprématie du pape sur les rois et les royaumes, de sa mission qui est « d'édifier,

planter, arracher, détruire »; elle récapitulait tous les griefs du pape et des sujets français à propos du mauvais gouvernement du roi, attaquait les ministres « de l'idole Bel », invitait enfin le roi à venir en personne ou à se faire représenter au prochain synode de Rome afin d'y « entendre ce que Dieu proférera par notre bouche ». La bulle *Ante promotionem,* à la même date, convoquait les prélats, chapitres, docteurs en théologie à Rome pour le 1er novembre 1302, en vue de procéder avec eux « à la correction du roi et au bon gouvernement de la France ».

La bulle *Ausculta fili* ne fut pas brûlée solennellement, mais il semble certain qu'elle fut jetée au feu devant le roi, probablement par le comte d'Artois, ce qui permit de soutenir la version d'un accident. Les conseillers du roi prirent soin de ne pas laisser circuler un texte qui énumérait tous les sujets de plainte imaginables des Français; ils résumèrent le sens général de la bulle, non très exactement, en quelques lignes sèches dont les plus importantes sont les deux premières : *Scire te volumus quod in spiritualibus et in temporalibus nobis subes.* Une grossière réponse, également très courte : *Sciat maxima tua fatuitas,* qui se lit dans un registre du Trésor des chartes, a probablement circulé en France mais n'a pas été envoyée au pape. La prétendue bulle passa pour authentique et servit à remuer la fibre patriotique chez les Français des trois ordres, réunis par Philippe le Bel, à Notre-Dame de Paris, le 10 avril 1302. Un discours habile et mesuré de Pierre Flote invoquant « conseil et aide » des États contre les ennemis du royaume fit une impression profonde. La cause du roi devint vraiment une cause nationale. La noblesse et le Tiers État adressèrent leurs réponses au collège des cardinaux. Celle de la noblesse relevait avec hauteur l'indépendance de la couronne de France, la collation de bénéfices faite par le pape à des étrangers, et contenait des allusions blessantes qui semblaient mettre en doute la légitimité de Boniface VIII. Le clergé enveloppa de réserves l'expression de ses sentiments, mais son mémoire est au fond favorable au roi. Philippe le Bel interdit ensuite à ses sujets sous des peines rigoureuses de se rendre à l'étranger ou d'y transporter l'argent du royaume. Il tombait ainsi sous l'excommunication traditionnelle contre ceux qui empêchaient les communications avec le saint-siège. Les réponses du pape aux délégués des trois ordres, envoyés à Rome par le roi, furent extrêmement vives pour les évêques auxquels il enjoignit d'assister au concile et pour le roi menacé d'une déposition s'il ne venait pas à résipiscence. La défaite de Courtrai (11 juillet 1302), qui causa la mort de Pierre Flote, engagea Philippe le Bel à négocier. Il accrédita, non plus auprès des cardinaux mais auprès du pape, des ambassadeurs pour demander un sursis à la venue des évêques à Rome. Il se relâcha de la surveillance des frontières de façon qu'une quarantaine de prélats, dont trois au moins appartenaient au domaine direct de la couronne et devaient surveiller leurs collègues, pussent se trouver à Rome pour la Toussaint et assister au synode où fut publiée la bulle *Unam sanctam* qui affirmait la juridiction du pape sur toutes les créatures.

Le synode n'entreprit pas d'examiner l'état et le gouvernement du royaume; le pape fit aux ambassadeurs du roi la concession d'envoyer en France un légat pour traiter de leurs litiges. Son choix tomba sur le cardinal Lemoine que son origine française recommandait à l'agrément du roi. Philippe le Bel fit un accueil gracieux au légat et dans les *Responsiones* adressées à Boniface il consentit à discuter respectueusement les griefs du pape (janvier 1303). Le roi cherchait seulement à gagner du temps pour ses préparatifs contre le pape. Boniface VIII ne s'y méprit pas, car Philippe n'avait pas voulu lever l'interdiction des communications avec Rome; il invita en conséquence le légat (13 avril 1303) à obtenir des réponses plus satisfaisantes « sous peine de châtiments temporels et spirituels » et à déclarer que le roi avait encouru l'excommunication portée par les canons. En même temps il reconnaissait solennellement Albert de Habsbourg pour le détacher de l'alliance du roi et tâchait de s'en faire un instrument contre la France (30 mai 1303).

Philippe le Bel n'avait pas attendu ces extrémités pour reprendre la lutte. Tandis qu'il amusait la cour romaine par ses réponses, il donnait à Guillaume Nogaret la commission nécessaire à son expédition en Italie. Nogaret connaissait l'état de l'Italie par les Colonna et décida de tenter un hardi coup de main pour s'emparer du pape et le faire juger et déposer par un concile. Maître dans l'art d'inventer des crimes et d'étayer une enquête par des dépositions, il présenta, le 12 mars 1303, à une assemblée tenue au Louvre une requête tendant à obtenir la mise en jugement du pape, l'organisation d'un gouvernement ecclésiastique provisoire et l'intervention du roi. Philippe ne comptait sans doute pas rendre publique la requête de Nogaret, mais l'arrivée des lettres pontificales du 13 avril et surtout les efforts diplomatiques de Boniface en Allemagne décidèrent le roi à publier l'appel au concile dans les assemblées du Louvre (13 et 14 juin 1303) et à provoquer des adhésions dans toute la France.

A l'annonce de ces événements Boniface, très ému, publia, le 15 août, la lettre *Nuper ad audientiam* où il résumait tous ses griefs contre le roi et laissait prévoir la sentence qu'il se préparait à porter contre lui. La sentence fut formulée dans la bulle *Super Petri solio* qui devait être promulguée le 8 septembre : elle déclarait que le roi avait encouru l'excommunication, que ses sujets, déliés du serment de fidélité, ne devaient plus lui obéir, mais elle ne prononçait pas la déposition en propres termes. Pendant ce temps Guillaume de Nogaret s'abouchait en Italie avec de nombreux ennemis du pape et recrutait une bande de près de 2 000 hommes avec laquelle il envahit la petite ville d'Anagni le 7 septembre de grand matin. Le palais des Gaëtani fut cerné et pris; la cave, la caisse pontificale mises à sac. Le château où Boniface attendait ses agresseurs fut bientôt abandonné. Son neveu, le cardinal François, s'enfuit déguisé en valet. Sciarra Colonna pénétra le premier avec ses hommes auprès du pape qu'ils accablèrent d'injures; mais les témoignages du temps ne confirment pas la tradition du soufflet que Sciarra aurait donné au pape. Plus que ces outrages l'habileté procédurière de Nogaret dut faire souffrir le pape qui ne fut ni lié, ni emprisonné, mais gardé à vue, tandis que Nogaret lui exposait les crimes dont il était accusé, le procès qu'on allait lui intenter, et qui trouverait son épilogue devant un concile général.

Nogaret comptait sans les difficultés d'exécution. Ses propres partisans étaient stupéfaits de leur audace et de leur succès. La population rassurée comptait le petit nombre d'hommes qui avaient pénétré chez elle par surprise. Elle s'opposait à l'éloignement du pape. Le 9 septembre elle se souleva contre Sciarra Colonna et Nogaret qui durent se réfugier à Ferentino. Les Romains avertis avaient dépêché quatre cents cavaliers qui emmenèrent le pape à Rome. Il n'est pas vrai que Boniface avant de quitter Anagni ait reconnu ses crimes ni qu'il ait pardonné l'attentat à ses auteurs. De retour à Rome il végéta encore un mois et mourut le 11 octobre 1303.

Boniface VIII a peu écrit, en dehors de ses actes pontificaux proprement dits : deux sermons à propos de la canonisation de saint Louis, les allocutions prononcées à l'occasion de la déposition des Colonna, la reconnaissance d'Albert d'Autriche nous ont été conservés. Il est aussi l'auteur du *De regulis juris.*

Il fit réunir ses décrétales avec celles de ses prédé-

cesseurs rendues depuis l'année 1234 et elles forment le *Liber sextus Decretalium* publié le 3 mars 1299 et inséré dans le *Corpus* du droit canonique.

Dans l'intervalle de ses deux différends avec Philippe le Bel il canonisa le roi de France saint Louis, le 11 août 1297. En 1300, il institua le jubilé.

Le pape Boniface prit une série de mesures pour mettre la paix entre les séculiers et les réguliers; mais ses dispositions (cf. bulle *Super cathedram*) furent supprimées par Benoît XI, pour être ensuite remaniées par Clément V au concile de Vienne. Les réguliers reçurent licence de prêcher dans leurs églises et dans les rues, mais non aux heures des prédications paroissiales. Ils ne devaient prêcher dans les paroisses que de l'aveu des curés et confesser dans les diocèses du consentement de l'évêque; le pape cependant prévient l'abus du pouvoir épiscopal qui consisterait à refuser en bloc les pouvoirs de confesser à tous les religieux d'un ordre indistinctement.

Boniface VIII annula l'union prononcée par son prédécesseur entre les spirituels et les ermites célestins, condamna les fraticelles, remplaça les chanoines réguliers de Latran par des chanoines séculiers plus faciles à recruter, dit le pape, dans les conditions convenables de capacité.

II. Jugement. — La physionomie de Boniface VIII est extrêmement complexe. Les accusations dirigées contre lui par Nogaret : hérésie, simonie, inceste, manquent de tout fondement. Les accusations portées par les Colonna ont davantage une apparence de vérité : il est vrai que Benoît Gaëtani a vraisembablement conseillé l'abdication à Célestin V qui ne joignait à ses intentions très saintes ni l'expérience des affaires ni la capacité de gouverner. Après l'abdication de Célestin, il dut s'assurer de la personne du pauvre religieux et lui faire agréer sa réclusion, pour l'empêcher de devenir aux mains des fanatiques et des intrigants une cause de troubles et peut-être de schisme. Il assuma ainsi aux yeux des contemporains le rôle compromettant d'un geôlier; mais le jugement de la postérité doit le lui compter comme un acte de sagesse et de prudence. Benoît Gaëtani a probablement prévu qu'il recueillerait la succession de Célestin; le conseil qu'il lui a donné d'abdiquer n'en était pas moins excellent, motivé par les actes du pontife, impérieusement commandé peut-être par la conscience du bon canoniste qui le donnait. Eût-il eu l'ambition du pontificat, on ne serait en droit de la lui reprocher comme un crime que si elle lui avait fait commettre des actes indignes dont il faudrait apporter des preuves plus solides que les poésies enflammées d'un Jacopone, ou les éloquentes invectives d'un Dante. Ce ne fut pas l'ingratitude mais la nécessité du gouvernement qui fit prononcer à Boniface l'annulation des grâces et faveurs octroyées sans discernement par son prédécesseur. En votant pour Boniface dans le conclave, les cardinaux Colonna ont d'avance mis à néant les griefs que leur maison devait alléguer un jour contre lui.

L'on ne peut nier que Boniface VIII n'ait disposé très librement des sommes levées en vue de certains emplois, enfin qu'il n'ait travaillé à enrichir la famille des Gaetani; mais ce dernier grief ne doit pas être jugé trop sévèrement à une époque où l'État pontifical, échappant à l'étreinte de l'Empire, devenait aisément la proie des familles romaines trop puissantes. Le népotisme offrait aux papes élus l'équivalent de la sécurité dynastique dans un État héréditaire; mais on conçoit qu'en pareille matière l'excès est bien près de l'usage.

Enfin dans ses luttes politiques les intentions du pape Boniface étaient nobles et élevées : il n'avait point contre la France l'hostilité de parti pris que dépeignent certains historiens; avant son élévation au trône les cardinaux l'avaient surnommé le *Français* — *Gallicus* — à cause de sa prédilection pour le pays qu'il avait habité dans sa jeunesse; il eut une grande confiance en Charles de Valois, le propre frère du roi, qui, en Italie, fut jusqu'au bout son allié et presque son instrument; il s'efforça sincèrement de pacifier l'Europe que la politique des rois de France et d'Angleterre tenait en haleine, tant pour l'amour de la paix, que par désir de tourner les armes des chrétiens contre les infidèles. D'ailleurs, pour un pape du moyen âge, le mauvais gouvernement de Philippe le Bel offrait toutes les raisons possibles d'intervention : non seulement il réclamait l'impôt des clercs, mais il les pressurait aussi bien que tous ses sujets : il étendit indûment le droit de régale sous le nom de « sauvegarde royale » à toutes les prélatures vacantes et profitait des vacances pour amoindrir les biens d'Église et les mettre au pillage; il abusait de l'indult pontifical qui lui accordait à l'occasion des vacances une année des revenus des doyennés, archidiaconés et autres prébendes; enfin le refuge accordé aux Colonna était une injure directe à la personne du pape.

Ce que l'on peut reprocher à la mémoire de Boniface, c'est une humeur un peu altière, un sans-gêne dans l'intervention, une vivacité de premier mouvement qui le forçait ensuite à des retours en arrière, à des atténuations et à des explications qu'il eût mieux valu donner du premier coup ou même rendre tout à fait inutiles; c'est ainsi qu'en septembre 1295 il créa l'évêché de Pamiers aux dépens de celui de Toulouse sans consulter le roi et y nomma Bernard Saisset, dont la personne déplaisait particulièrement au roi; c'est ainsi qu'après les bulles *Clericis laicos* et *Ausculta fili,* le pape dut apporter bien des tempéraments aux affirmations trop générales de ses bulles. Ce n'est qu'après l'éclat de la bulle *Ausculta fili,* qu'il déclara ne revendiquer une certaine suprématie temporelle qu'en raison du péché, *ratione peccati, non ratione dominii.*

Ce que l'on peut surtout discuter dans la politique de Boniface VIII, ce ne sont pas les qualités morales du pape, mais le principe général qui l'inspire aussi bien que ses prédécesseurs. Il était utile aux peuples de voir un pouvoir spirituel, une grande force morale intervenir pour défendre des sujets opprimés ou des Églises asservies; mais c'est une voie où il est difficile de s'arrêter; les efforts des papes vont, sinon à les placer expressément au sommet de la hiérarchie féodale, tout au moins à les faire juges de la plupart des conflits naissant entre les princes et les nations de la chrétienté; mais une suzeraineté que ne soutenait point une force territoriale suffisante était trop souvent illusoire comme l'avait montré la décadence des Carolingiens en France; l'intervention par voie d'autorité dans les affaires des princes risquait de déchaîner les guerres aussi bien que de les prévenir; le conflit que Boniface chercha à susciter entre Albert d'Autriche et Philippe le Bel en est une preuve; l'emploi des armes spirituelles dans des luttes armées où le souverain pontife pouvait être suspecté de défendre des intérêts temporels, discréditait les excommunications, les interdits qui s'étaient multipliés outre mesure; leurs guerres avaient contraint les papes de lever des subsides avec une rigueur et une fréquence qui ajoutaient à la misère des Églises et des peuples. A la fin du XIIIe siècle surtout, deux grands faits tendent à stériliser les interventions pontificales : c'est d'abord le prestige grandissant des rois qui prédominent sur la féodalité et tendent au pouvoir absolu; c'est ensuite la constitution des nationalités à l'abri du pouvoir royal. Si les papes ont pu vaincre en Allemagne les Hohenstaufen, c'est que depuis près d'un siècle ils avaient l'appui de la France et de son roi. La faute politique de Boniface VIII fut d'entrer en lutte avec la France, où la formation de la nationalité était le plus avancée, avec le roi qui disposait de la puissance continentale la plus réelle, sans avoir aucune alliance en Europe capable de lui offrir un soutien, au moment où les armes spirituelles avaient de moins en moins de crédit. La force de caractère du pape

ne put suppléer les lacunes de son esprit politique, mais elle donna aux derniers jours de son pontificat, durant les scènes tragiques d'Anagni, un caractère de grandeur que n'avaient pas eu les débuts du destructeur de Palestrine.

Le pouvoir pontifical, suivant la conception du moyen âge, ne disparut pas tout d'un coup de la scène politique. Au XIVe siècle, il soutint encore une lutte prolongée contre Louis de Bavière, mais avec l'appui de la France. Il était pourtant frappé dans son principe; c'est ce que proclament les absolutions trop facilement données par les successeurs de Boniface, Benoît XI et Clément V, aux auteurs de l'attentat, à la seule exception de Nogaret, choisi comme bouc émissaire. La défaite de Boniface eut son contrecoup aux XIVe et XVe siècles jusque sur le pouvoir spirituel lui-même dans les controverses du gallicanisme.

III. LA BULLE *UNAM SANCTAM*. — Elle n'est point donnée dans l'*Enchiridion* de Denzinger. Comme ce morceau capital a été passionnément discuté et souvent invoqué dans les controverses sur le pouvoir des papes, notamment dans les phases aiguës du gallicanisme et du culturkampf, vers 1682 et après 1870, il ne sera pas inutile d'en rappeler ici le texte. La traduction française que nous en donnons précise un peu certaines expressions vagues et abstraites du texte latin, et contient ainsi par endroits un élément de commentaire. La bulle débute par un développement enrichi de comparaisons bibliques pour affirmer l'unité de l'Église qui n'a qu'un chef en la personne de Jésus-Christ, à qui Pierre et les papes ont succédé comme chefs visibles. La métaphore des deux glaives amène ensuite le passage important :

In hac ejusque potestate duos esse gladios, spiritualem videlicet et temporalem, evangelicis dictis instruimur. Nam dicentibus apostolis : *Ecce gladii duo hic*, in Ecclesia scilicet, cum apostoli loquerentur, non respondit Dominus, nimis esse, sed satis. Certe qui in potestate Petri temporalem gladium esse negat, male verbum attendit Domini proferentis : *Converte gladium tuum in vaginam*. Uterque ergo est in potestate Ecclesiæ, spiritualis scilicet gladius et materialis, sed is quidem pro Ecclesia, ille vero ab Ecclesia exercendus, ille sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis. Oportet autem gladium esse sub gladio et temporalem auctoritatem spirituali subjici potestati. Nam cum dicat apostolus : *Non est potestas nisi a Deo, quæ autem sunt a Deo ordinata sunt*, non ordinata essent, nisi gladius esset sub gladio et tanquam inferior reduceretur per alium in suprema. Nam secundum beatum Dionysium *lex divinitatis est infima per media in suprema reduci*. Non ergo secundum ordinem universi omnia æque ac immediate, sed infima per media, inferiora per superiora ad ordinem reducuntur. Spiritualem autem et dignitate et nobilitate terrenam quamlibet præcellere potestatem oportet tanto clarius nos fateri, quanto spiritualia temporalia antecellunt. Quod etiam ex decimarum datione et benedictione et sanctificatione ex ipsius potestatis acceptione ex ipsarum rerum gubernatione claris oculis intuemur. Nam veritate testante spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet et judicare, si bona non fuerit. Sic de Ecclesia et ecclesiastica potestate verificatur vaticinium Jeremiæ prophetæ : *Ecce constitui te hodie super gentes et regna*, etc., quæ sequuntur.

L'Évangile nous apprend qu'il y a dans l'Église et dans la puissance de l'Église deux glaives, le spirituel et le temporel. Quand les apôtres ont dit : *Il y a deux glaives ici*, — ici, c'est-à-dire dans l'Église, — le Seigneur n'a pas répondu : *C'est trop*, mais : *C'est assez*. Certes celui qui nie que le glaive temporel soit en la puissance de Pierre, méconnaît la parole du Seigneur disant : *Remets ton épée au fourreau*. Donc l'un et l'autre glaives sont dans la puissance de l'Église, le spirituel et le temporel; mais celui-ci doit être tiré pour l'Église, celui-là par l'Église, l'un par la main du prêtre, l'autre par la main des rois et des soldats, mais du consentement et au gré du prêtre. Cependant il faut que le glaive soit subordonné au glaive, l'autorité temporelle à la puissance spirituelle, car l'Apôtre dit : *Il n'y a pas de puissance qui ne vienne de Dieu, mais ce qui est, est ordonné par Dieu*; or, cet ordre n'existerait pas, si l'un des deux glaives n'était subordonné à l'autre, et en tant que son inférieur rattaché par lui à la catégorie suprême, car selon saint Denys : *La loi de la divinité est que les choses inférieures soient rattachées aux supérieures par les intermédiaires.* Il n'est donc pas conforme à l'harmonie de l'univers que toutes choses soient ramenées à l'ordre de façon parallèle et immédiate, mais seulement les plus infimes par des termes moyens, les inférieures par des termes supérieurs. Que la puissance spirituelle l'emporte en dignité et en noblesse sur toute puissance temporelle, nous devons le reconnaître d'autant plus évidemment que les choses spirituelles l'emportent davantage sur les choses temporelles. Le paiement, la bénédiction et la sanctification des dîmes, la collation du pouvoir et la pratique même du gouvernement le font voir clairement à nos yeux. Car au témoignage de la vérité, il appartient à la puissance spirituelle d'instituer la temporelle et de la juger si elle n'est pas bonne. Ainsi se vérifie, touchant l'Église et la puissance ecclésiastique, l'oracle de Jérémie : *Je vous ai établi aujourd'hui sur les nations et sur les royaumes*, etc.

Ergo si deviat terrena potestas, judicabitur a potestate spirituali; sed si deviat spiritualis minor, a suo superiori; si vero suprema, a solo Deo, non ab homine poterit judicari, testante apostolo : *Spiritualis homo judicat omnia, ipse autem a nemine judicatur.* Est autem hæc auctoritas, etsi data sit homini, et exerceatur per hominem, non humana, sed potius divina potestas, ore divino Petro data, sibique suisque successoribus in ipso Christo, quem confessus fuit, petra firmata, dicente Domino ipsi Petro : *Quodcumque ligaveris*, etc. Quicumque igitur huic potestati a Deo sic ordinatæ resistit, Dei ordinatione resistit, nisi duo, sicut Manichæus, fingat esse principia, quod falsum et hæreticum esse judicamus. Quia testante Moyse, non in principiis, sed in principio cælum Deus creavit et terram. Porro subesse romano pontifici omni humanæ creaturæ declaramus, dicimus et definimus, omnino esse de necessitate salutis.

Si donc la puissance temporelle s'égare, elle sera jugée par la puissance spirituelle; si la puissance spirituelle s'égare, l'inférieure sera jugée par la supérieure, et si c'est la puissance suprême, par Dieu seul. Elle ne pourra pas être jugée par l'homme, ainsi que l'atteste l'Apôtre : *L'homme spirituel juge de tout et il n'est lui-même jugé par personne.* Or cette autorité, bien que donnée à un homme et exercée par un homme, n'est pas une autorité humaine, mais plutôt un pouvoir divin, conféré à Pierre de la bouche même de Dieu, la pierre affermie pour lui et pour ses successeurs dans le Christ qu'il avait confessé, lorsque le Seigneur dit à Pierre lui-même : *Tout ce que tu lieras*, etc. Ainsi, quiconque résiste à la puissance ordonnée de la sorte par Dieu, résiste à l'ordre de Dieu, à moins qu'il ne pense, à l'exemple de Manès, qu'il y a deux principes, ce que nous jugeons faux et hérétique. Car au témoignage de Moïse, ce n'est pas dans les principes, mais dans le principe, que Dieu a créé le ciel et la terre. En conséquence nous disons, déclarons et définissons que d'être soumis au pontife romain est pour toute créature humaine de nécessité de salut.

La bulle existe dans le Régeste de Boniface; l'existence n'en doit pas être mise en doute. L'on ne saurait concevoir pourquoi cette bulle causerait aux théologiens plus d'embarras que tant d'autres documents pontificaux où des papes ont affirmé nettement leur souverain pouvoir en matière temporelle. Sans remonter à Grégoire VII ou à Innocent III, on citerait des textes analogues de papes comme Grégoire IX et Innocent IV. Boniface était donc dans la vraie tradition des papes du XIIIe siècle, qui eussent été surpris s'ils avaient pu prévoir que des apologistes modernes plaideraient en leur faveur les circonstances atténuantes au nom « du droit public » existant au moyen âge, alors qu'ils justifiaient leur action publique par des considérations sur l'essence même de leur pouvoir. Ils eussent mieux compris les distinctions entre le pouvoir *direct*, le pouvoir *indirect*

et le pouvoir *directif*, si elles ont été inventées après coup par des hommes qui ne comprenaient plus le moyen âge et l'état d'esprit qui prévalait alors, elles répondent cependant à la préoccupation de certains papes de marquer que les princes sont soumis à leur autorité en raison du péché dont ils doivent être déliés, après jugement, comme tous les autres fidèles. Mais nombre de textes pontificaux ne comportent même point cette distinction. Pendant deux siècles, de Grégoire VII à Boniface VIII, la doctrine théocratique a régi la vie et la politique de l'Église; elle a été promulguée à maintes reprises par une série de papes, dans des encycliques destinées à l'Église universelle.

Quant à la bulle *Unam sanctam* en particulier, l'on a épilogué de bien des manières sur le sens précis de ses termes. Une des façons les plus sûres de l'atteindre est de rapprocher le texte avec les sources dont Boniface VIII s'est inspiré et dont il s'est approprié les considérations. La métaphore des deux glaives employée par Geoffroy de Vendôme, évêque entre les années 1091 et 1115, a été reprise par saint Bernard dans le *De consideratione*, l. IV, c. III, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 776, d'où elle a passé dans toute la littérature ecclésiastique pour y devenir un lieu commun sur l'appartenance des deux pouvoirs à l'Église.

Un passage de la bulle *Unam sanctam* mérite une attention particulière. En voici le texte : *Nam veritate testante spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet, et judicare, si bona non fuerit.* Certains esprits ont paru choqués de voir le pape revendiquer le droit d'instituer le pouvoir temporel et se sont efforcés d'interpréter le mot *instituere* dans le sens d'*instruire, informer, redresser, corriger*, qui est un sens secondaire mais très légitime du mot latin. Mais tout le contexte de la bulle montre que le pape entend le mot dans le sens d'*établir*. La chose est mise hors de doute par la source de ce passage qui a pu être également emprunté à son premier auteur Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, c. II, 4, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 418, ou à Alexandre de Halés qui le répète, *Sum. theol.*, IV^a, q. X, m. V, a. 2 : *Quanto vita spiritualis dignior est quam terrena et spiritus quam corpus, tanto spiritualis potestas terrenam sive sæcularem honore ac dignitate præcedit. Nam spiritualis potestas terrenam potestatem et* INSTITUERE *habet* UT SIT, *et judicare habet si bona non fuerit.*

Malgré la solennité de déclarations si souvent réitérées par les papes, les théologiens se sont donné plus tard une grande latitude d'interprétation, soit en raison des manifestations nouvelles des papes qui ont accentué l'indépendance du pouvoir temporel dans sa sphère d'action, soit en alléguant pour une multitude de lettres et d'encycliques pontificales l'absence d'expressions impliquant une volonté absolue de porter une définition. Ce ne sont pas seulement des gallicans comme Baillet qui ont atténué le sens de la bulle *Unam sanctam*, mais Gosselin qui, d'accord avec Fénelon, l'a expliquée dans le sens du pouvoir directif, et divers théologiens ultramontains. C'est en effet la conclusion *Porro subesse* qui contient l'expresse volonté de définir et séparée du contexte elle s'accommode de bien des adoucissements.

Toutefois la conclusion dite dogmatique étant reliée à la bulle par la conjonction *porro*, doit être déterminée plus ou moins par les considérations qui la précèdent et par la tradition qu'elle résume. Les interprétations les plus favorables à l'omnipotence pontificale semblent donc ici les plus exactes, les plus conformes à l'esprit des papes du XIIIe siècle. Si les théologiens adoptent légitimement des interprétations mitigées, dans le sens vague d'une subordination générale du pouvoir spirituel au temporel, ou même si, comme Martens, ils ne font porter la conclusion que sur le pouvoir spirituel, c'est un illustre exemple du départ à faire dans les documents pontificaux entre la pensée personnelle des pontifes, ce que sous l'impression du moment, des circonstances et des applications contingentes, les fidèles et même les papes saisissent dans leur enseignement, et l'alluvion définitive dont s'enrichit le dépôt dogmatique.

Ni Benoît XI, ni Clément V n'ont rétracté les principes de la bulle *Unam sanctam*, Clément V a seulement déclaré que la situation de la France à l'égard du saint-siège demeurait ce qu'elle était auparavant.

I. SOURCES. — G. Digard, Faucon et Thomas, *Les registres de Boniface VIII*, Paris, 1884; Potthast, *Regesta pontificum*, t. II, n. 1923 sq.; *Acta sanctorum*, martii; t. IV, Posse, *Analecta Vaticana*, Inspruck, 1878, p. 167 sq.; Kaltenbrunner, *Actenstucke zur Geschichte des Deutschen Reichs unter Rudolf I und Albrecht I*, Vienne, 1889; v. Pflugk-Harttung, *Iter Italicum*, Stuttgart, 1883; Dœllinger, *Beitrage zur polit. kirchl. und Kultur Geschichte*, Vienne, t. III, 1882, p. 347; les continuateurs de Baronius, Bzovius, Sponde et Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, an. 1294-1303; Molinier, *Inventaire du trésor du saint-siège sous Boniface VIII* dans la *Bibl. de l'École des chartes*, 1882, p. 277, 1884, p. 31; 1885, p. 16; dans Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, *Historie fiorentine* de G. Villani, t. XIII, p. 348; *Histor. eccles.* de Ptolémée de Lucques, t. XI, p. 1202; *Vitæ pontificum romanorum* de Bernardus Guido, t. III a, p. 670; *Historia rerum in Italia gestarum*, t. IX, p. 967; *Chronicon* de Franciscus Pippinus, t. IX, p. 735, peu sûr. *Chronica Urbevetana*, 1294-1304, dans Himmelstern, *Eine angebliche u. e. wirkl. Chronik v. Orvieto*, Strasbourg, 1882; Martinus Oppaviensis, *Continuatio Brabantina et continuationes Anglicæ*, dans Pertz, t. XXIV, *Processus super zelo quem habuit D. Philippus Franciæ rex in petendo convocari concilium super hæresi imposita D. Bonifacio VIII*, dans *Abhandlungen d. histor. Classe d. k. bayer. Academie*, III, 3, Munich, 1843. *L'Istoria fiorentina* de Dino Compagni, dont l'authenticité a été contestée à tort par Scheffer-Boichorst, *Florentiner-Studien*, Leipzig, 1874, p. 45; *Die Chronik des Dino Compagni*, Leipzig, 1875, est une source de premier ordre, surtout dans l'édition annotée qu'en a donnée del Lungo, 3 vol., Florence, 1879-1887. Dans Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, *Guilelmus de Nangiaco, Chronicon*, t. XX, p. 577, dans l'édition de Hamilton, Walteri de Heminghburgh, *Chronicon de gestis rerum Angliæ*, Londres, 1849, t. II, p. 39; *Rishangeri chronica*, édition de Riley, 1865; les pièces du trésor des chartes de France (J. 478-493, J. 968-909, J J. 29, etc.) sont publiées, du moins les plus intéressantes, dans l'ouvrage gallican de Pierre Dupuy, *Histoire du différend entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel roi de France*, Paris, 1655. Boutaric, *Documents inédits sur Philippe le Bel*, dans *Notices et Extraits des manuscrits*, t. XXII; G. Picot, *Documents relatifs aux États-Généraux et assemblées sous Philippe le Bel*, Paris, 1901. Divers textes publiés par Kervyn de Lettenhove, *Recherches sur la part que l'ordre de Citeaux et le comte de Flandre prirent à la lutte de Boniface VIII et de Philippe le Bel*, Bruxelles, 1853, reproduits dans Limburg-Stirum, *Codex diplomaticus Flandriæ*, Bruges, 1879-1889, complétés dans différentes notes de Funck Brentano, *Philippe le Bel et la Flandre*, Paris, 1896. Des rapports très intéressants d'ambassadeurs aragonais ont été publiés avec une bonne introduction par Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, Munster, 1902; un autre d'un ambassadeur anglais l'a été dans *English historical Review*, 1902; sur les Colonna et les fraticelles il faut consulter les articles des P. Ehrle et Denifle dans *Archiv f. Litteratur u. Kirchengeschichte*, t. II-III; Rubæus, *Bonifacius VIII et familia Gajetanorum*, Rome, 1651; Dante, contre Boniface, *Inf.*, XIX, 52; XXVII, 85; Constitutions et décrets de Boniface dans le *Corpus juris canonici*; Raynaldi, an. 1294-1303; Mansi, t. XXIV, col. 1131; t. XXV, col. 1-123; Hardouin, t. VII, col. 1171.

II. TRAVAUX. — L'ouvrage important de G. Digard, un des éditeurs du *Regeste* de Boniface VIII, *Philippe le Bel et le saint-siège*, Paris (sous presse); A. Baillet, *Histoire des démêlés du pape Boniface VIII avec Philippe le Bel*, Paris, 1718 (très hostile au pape); Planck, *Histoire de la constitution de la société ecclésiastique chrétienne*, 1809, t. V, p. 12-154 (favorable); dom Tosti, *Storia di Bonifacio VIII e de' suoi tempi*, 2 vol., Mont-Cassin, 1846 (très favorable au pape), trad franç. par Marie-Duclos, 1854; Drumann, *Geschichte Bonifatius VIII*, Kœnigsberg, 1852 (hostile au pape); Edg. Boutaric, *La France sous Philippe le Bel*, Paris, 1861; Victor Leclerc et Ernest Renan, *Histoire littéraire de la France au XIVe siècle*, Paris, 1865; cf. une réimpression de Renan, *Études sur la politique religieuse du règne de Philippe le Bel*, Paris, 1899; *Histoire littéraire de la*

France, t. XXV-XXVII, XXX; Ch.-V. Langlois, édition de Dubois, *De recuperatione Terræ Sanctæ*, Paris, 1891, Jungmann, *Dissertationes selectæ in hist. ecclesiast.*, Ratisbonne, 1886, t. VI, *De pontificatu Bonifacii VIII*, Gregorovius, *Gesch. der Stadt Rom.*, 3e édit., Stuttgart, 1878, t. V, p. 502, Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e édit., par Knöpfler, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. VI, p. 281; Souchon, *Die Papstwahlen von Bonifaz VIII bis Urban VI*, Brunswick, 1888, Ad. Franck, *Réformateurs et publicistes de l'Europe, moyen âge et Renaissance*, Paris, 1864, M. Laurent, *L'Église et l'État, moyen âge et Réforme*, Paris, 1866, Gosselin, *Le pouvoir du pape au moyen âge*, Paris, 1845, Scaduto, *Stato e Chiesa negli scritti politici (1122-1347)*, Florence, 1887, R. Holtzmann, *Wilhelm von Nogaret*, Fribourg, 1898, card. Wiseman, *Boniface VIII*, dans les *Mélanges*, trad. de Bernhardt, Tournai, 1858, F. Rocquain, *La cour de Rome et l'esprit de Réforme avant Luther*, Paris, 1895, t. II, p. 268-312, *La papauté au moyen âge*, Paris, 1881, Martens, *Das Vaticanum und Bonifaz VIII*, 1888, Riezler, *Die literarischen Widersacher d. Päpste z. Zeit Ludwig d. Baiern*, Munich, 1874, contient une introduction importante sur les auteurs de l'époque de Boniface VIII, R. Scholz, *Die Publizistik z. Zeit Philipps d. Schönen u. Bonifaz VIII*, Stuttgart, 1903, sur les sources de la bulle *Unam sanctam*, Ch. Jourdain, *Un ouvrage inédit de Gilles de Rome*, dans le *Journal de l'instruction publique*, 1878, reproduit dans les *Excursions historiques et philosophiques à travers le moyen âge*, Paris, 1888, p. 173, et F. X. Kraus, un article sur le même sujet dans *Œsterr. Vierteljahrs. f. kath. Theol.*, Vienne, 1862, Hauréau, *Notice sur Jacques de Viterbe* dans l'*Hist. litt. de la France*, t. XXVII, Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, Paderborn, 1897, t. I, p. 483-489, J. Berchtold, *Die Bulle Unam sanctam und ihre wahre Bedeutung und Tragweite für Staat und Kirche*, 1887, et compte rendu critique important de cet ouvrage par Grauert dans *Historisches Jahrbuch*, L. Ehrmann, *Die Bulle Unam sanctam des Papstes Bonifacius VIII nach ihrem authentischen Wortlaut erklärt*, 1896, le livre de Janus reproduit dans Döllinger-Friedrich, *Das Papstthum*, Munich, 1892, et la réponse d'Hergenrœther, *Katholische Kirche u. christlicher Staat*, 2e édit., Fribourg, 1876, Capes, *The English Church in the fourteenth and fifteenth centuries*, Londres, 1902.

Mury, qui avait essayé de démontrer que la bulle *Unam sanctam* était apocryphe (*Revue des questions historiques*, 1879, t. XXVI, p. 91-130), abandonne son opinion (*ibid.*, juillet 1887), qui est en effet insoutenable. Le P. Denifle a publié la reproduction phototypique de la bulle d'après le registre du Vatican, dans ses *Specimina palæographica*.

H. Hemmer.

9. **BONIFACE IX**, successeur du pape de Rome Urbain VI durant le grand schisme, élu le 2 novembre 1389, couronné le 9 novembre suivant, mort le 1er octobre 1404.

Pierre Tomacelli était d'une ancienne famille napolitaine. Entré dans le clergé, il avait fait carrière à Rome où Urbain VI le créa cardinal-diacre, puis cardinal-prêtre. Un conclave très court l'éleva sur le siège de Rome après la mort d'Urbain VI. Le nouveau pape était peu instruit, mais de mœurs très pures, bon et affable. Il raffermit l'obédience romaine que les manières cassantes d'Urbain VI avaient mise à deux doigts de la ruine : il rendit la pourpre aux cardinaux que ce pape en avait privés, il fit la paix avec Marguerite de Durazzo dont le fils, Ladislas, couronné roi de Naples à Gaëte, devint l'allié du saint-siège contre la dynastie des prétendants angevins; il travailla enfin à reconquérir sur les partisans de Clément VII, notamment sur les routiers bretons et gascons à sa solde, des parties considérables des États de l'Église. Le jubilé de 1390, décrété précédemment par Urbain VI qui le voulait célébrer tous les 33 ans en souvenir des années de Notre-Seigneur, put se tenir avec un certain succès. La situation personnelle du pape demeura précaire, puisque des troubles à Rome l'obligèrent de s'enfuir et de résider à Pérouse ou Assise, mais l'adhésion à son obédience des villes importantes dans la Haute-Italie comme Bologne, Ferrare, Florence, lui permit de ne rien craindre des entreprises militaires des clémentins et même d'essayer de détacher Jean Galéas de Milan de l'obédience rivale.

Clément VII et Boniface IX s'étaient mutuellement excommuniés ainsi que leurs partisans peu de temps après l'élection de Boniface, et continuaient à se disputer les adhésions sans parvenir à modifier les grands traits des deux obédiences. L'empereur et le roi d'Angleterre du côté urbaniste balançaient l'importance des rois de France et de Castille dans le parti clémentin. Les deux papes finirent par entrer en rapports. Pierre de Mondovi, prieur de la chartreuse d'Asti, partisan de Clément VII, jouissait d'une grande considération dans les deux obédiences. Il se rendit à Rome avec une mission de Clément VII et Boniface le renvoya en France chargé d'une lettre pour le roi de France Charles VI. Il parvint à Avignon avec son compagnon au mois de juillet 1392 et fut gracieusement accueilli, à ce qu'il semble, par le pape; mais les deux religieux ne purent venir à Paris, peut-être à cause de la maladie du roi, qu'au mois de décembre. Boniface profita de ces ouvertures pour écrire sans grand succès de nouvelles lettres en vue de faire proclamer sa légitimité. La mort de Clément VII (16 septembre 1394), bientôt suivie à Avignon de l'élection de Benoît XIII (cardinal Pierre de Luna) le 28 septembre, n'amena aucun changement profond dans la situation. Boniface était sollicité par ses adhérents comme le pape d'Avignon par les siens de travailler à la paix, même en abdiquant s'il le fallait; il repoussa l'invitation de la diète de Francfort de 1397 à recourir à la voie de cession. Il avait de même repoussé toutes les voies imaginables d'union en dehors de la soumission de son adversaire au cours des négociations entamées directement par Benoît XIII et qui amenèrent à deux reprises des ambassadeurs d'Avignon à Rome. La soustraction d'obédience prononcée par la France à l'égard de Benoît en 1398 lui donnait quelque espoir de triompher et le succès relatif du jubilé de 1400, qui lui permit de rentrer dans Rome et d'y rétablir son autorité, le nombre même des Français accourus malgré la défense du roi, autorisaient la confiance. Il n'avait point participé à la déposition de Wenceslas en Allemagne, ni au choix de Robert de Bavière comme roi des Romains; sans obtenir de chaudes assurances de ce prince, il avait fini par le reconnaître (1403), lorsque le sort de Wenceslas fut sans espoir. Mais Benoît échappé d'Avignon se vit rendre l'obéissance française en 1403 et il envoya quatre députés à Rome, avec un sauf-conduit de Boniface, pour l'entretenir de l'union. Le pape les reçut poliment mais, sans donner aucune raison que celle de son droit, refusa d'entrer dans aucune voie de cession, de compromis ou autre pour ramener l'unité. La conférence avec les ambassadeurs prit fin le 29 septembre par un échange de reproches pénibles. La maladie de la pierre dont souffrait le pape détermina le soir même des douleurs violentes, puis une fièvre qui le mena au tombeau. Il mourut le 1er octobre 1404. Le 7 octobre 1391, il avait canonisé sainte Brigitte de Suède, morte à Rome le 23 juillet 1373.

Les chroniqueurs lui ont fait une réputation d'avare et de simoniaque qui semble peu méritée. La lutte douloureuse du schisme amenait les papes des deux obédiences à multiplier les moyens d'obtenir de l'argent; c'est ainsi que Boniface en 1399 établit la contribution des annates d'une façon permanente; en Angleterre, où se répandaient les idées de Wiclef, la levée des taxes apostoliques provoqua contre Rome des réclamations très aigres. Boniface favorisa des membres de sa famille, mais il avait des raisons de sécurité personnelle pour donner le gouvernement de certaines places à des hommes de confiance. Son renom souffrit d'un défaut de capacité dans l'administration et des exagérations commises par les prédicateurs d'indulgences à l'occasion du jubilé de 1390. Personnellement, il mourut pauvre et son défaut d'abnégation, tout semblable d'ailleurs chez son compétiteur d'Avignon, est peut-être ce que l'histoire serait le plus en droit de lui reprocher. Il eut pour successeur Innocent VII.

Constitutions de Boniface IX dans *Bullarium magnum*, t. I, p. 293; dans Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, *Vita Bo-*

nifacii IX, t. III *b*, p. 830; *Specimen historiæ* de Sozomenus Pistoiensis, t. XVI, p. 1140; Gobelinus Persona, *Cosmodromium*, dans *Scriptores rerum germanicarum*, t. I, p. 316; Minerbetti, *Cronica*, dans Tartinius, *Scriptores rerum italic.*, t. II, ad an. 1389, c. XVI; 1390, c. IX, XXXII; 1394, c. VI; Thierry de Niem, *De schismate*, l. II, c. VI sq.; Salviati, *Cronica o memorie dell anno 1398 al 1411*, dans [Luigi], *Delizie degli eruditi Toscani*, t. XVIII, p. 190. Les sources mentionnées pour Clement VII et Benoit XIII (Pierre de Luna) ont egalement rapport a leur rival Boniface IX. Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, ad an. 1390-1404, renferme les principales pièces originales, bulles, etc.; Weizsacker, *Deutsche Reichstagsakten*, Munich, 1874, t. II, p. 369, 417; von Pflugk-Harttung, *Iter Italicum*, Stuttgart, 1883; d'Achery, *Spicilegium*, t. I, p. 766; outre les histoires générales de la papauté de Pastor, Creighton, Christophe, cf. Noel Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, Paris, 1896, t. II; 1901, t. III; Jungmann, *Dissertationes selectæ*, 1886, t. VI, p. 272; Hefele, *Conciliengeschichte*, 2ᵉ édit., 1890, t. VI, p. 812; Gregorovius, *Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter*, 4ᵉ édit., 1893, t. VI, p. 326; Lindner, *Geschichte des deutschen Reichs unter König Wenzel*, 1880, t. II, p. 307; Lindner, *Deutsche Geschichte unter den Habsburgern und Luxemburgern*, 1893, t. II, p. 170; Th. Muller, *Frankreichs Unionsversuch unter der Regentschaft des Herzogs von Burgund*, 1881.

H. HEMMER.

10. BONIFACE (Saint), apôtre de l'Allemagne. — I. Vie. II. Écrits. III. Doctrines.

I. VIE. — Saint Boniface s'appela d'abord Winfrid. Il naquit en Angleterre, dans le Devonshire, peut-être à Crediton (non Kirton), entre les années 670 et 695, probablement vers 680. Encore enfant, il entra à l'abbaye d'Exeter, d'où il passa, quand il eut grandi, à celle de Nursling (diocèse de Winchester); il y fut ordonné prêtre à l'âge de trente ans. Après un essai infructueux d'évangélisation de la Frise (716), il regagna l'Angleterre. Il en repartit en 718, allant à Rome, où le pape Grégoire II applaudit à son projet de porter l'Évangile aux Germains, et l'institua missionnaire des peuples idolâtres, à la double condition d'administrer les sacrements d'après la liturgie romaine et de recourir au saint-siège dans les cas obscurs. Comme pour indiquer, par un symbole expressif, que ce rôle faisait de Winfrid un homme nouveau, Grégoire II changea son nom en celui de Boniface sous lequel il fut désigné dans la suite. Nous n'avons pas à raconter la conversion de la Germanie par delà la frontière du Rhin et du Danube, ni à montrer comment il organisa de façon durable la jeune chrétienté née de son dévouement et de ses fatigues. Disons seulement qu'il fut nommé, par Grégoire II, évêque sans siège fixe (722), par Grégoire III, archevêque également sans siège fixe (732), et qu'il fut élevé, par le pape Zacharie, au siège de Mayence érigé en métropole de la Germanie (745). Disons encore que, « s'il a créé l'Église d'Allemagne, il a régénéré l'Église des Gaules, et il est difficile de dire laquelle de ces deux grandes œuvres a été la plus féconde. » Kurth, *Saint Boniface*, Paris, 1902, p. I; cf. p. 85, 94. Il périt près de Dokkum, dans la Frise (juin 755), « martyr de l'Évangile et de la civilisation. » Prévost-Paradol, *Essai sur l'histoire universelle*, 2ᵉ édit., Paris, 1865, t. II, p. 69.

II. ÉCRITS. — Nous avons de saint Boniface : 1° quarante lettres, que complètent les lettres de ses correspondants et qui sont très importantes; 2° quinze sermons, « où saint Boniface semble avoir résumé, dans les proportions d'un cahier manuel, les thèmes principaux de sa prédication. » Schwalm, dans *La science sociale*, Paris, 1891, t. XII, p. 263-264. L'authenticité de ces sermons, niée par H. Hahn, dans *Forschungen zur deutschen Geschichte*, Gottingue, 1884, t. XXIV, p. 582-625, a été établie par A. Nurnberger, dans *Neues Archiv der Gesellschaft fur altere Geschichtskunde*, Hanovre, 1889, t. XIV, p. 111-134; 3° un pénitentiel, le plus ancien de l'Allemagne qui nous soit parvenu; 4° des poésies : ce sont des énigmes, *ænigmata*, en forme d'acrostiches qui représentent dix vertus et dix vices; 5° une grammaire, sous ce titre : *De octo orationis partibus*, ainsi qu'un fragment de prosodie; 6° les *Dicta Bonifacii*; 7° On pourrait rattacher à cette liste les actes des conciles tenus sous la direction de saint Boniface. Quelques écrits de saint Boniface ne sont pas arrivés jusqu'à nous. Le plus précieux dut être ce traité *De unitate fidei catholicæ et doctrina catholica*, dont l'existence nous est révélée par une lettre du pape Zacharie, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 946, et qui fut adressé *universis episcopis, presbyteris, diaconibus vel cæteris religiosam vitam degentibus*. Cf. A. Nurnberger, dans *Der Katholik*, Mayence, 1881, t. LXI, col. 15-28. On a attribué à saint Boniface des ouvrages qui ne sont pas de lui, par exemple la *Vita sancti Livini*, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 871-888, qui est, selon toute apparence, de la fin du XIᵉ siècle. Cf. Müller, *Bonifacius. Eene kerkhistorische Studie*, Amsterdam, 1870, t. II, p. 308-312.

III. DOCTRINES. — Saint Boniface eut à enseigner la doctrine catholique, à combattre les superstitions renaissantes, à s'élever contre l'inconduite des barbares et contre les exemples et parfois aussi les enseignements de trop nombreux prêtres ou évêques. Il proclame que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. *Serm.*, I, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 845. Il invite ses auditeurs à communier *per tempora*, et à se rappeler qu'on ne reçoit qu'une fois le baptême et la confirmation. *Serm.*, V, col. 854; *Serm.*, XV, col. 870. Une de ses lettres, la XXᵉ, col. 712-720, « est une compilation tout originale de différentes visions antérieures, » et, à ce titre, offre « un intérêt spécial pour l'histoire littéraire ». A. Ebert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. Aymeric et Condamin, Paris, 1883, t. I, p. 690, 689. Elle est également intéressante pour le théologien, car elle traite du purgatoire. Cf. un autre fragment de lettre, contenant le récit d'une vision analogue, mais qui ne semble pas de Boniface. *Epist.*, XCVII, col. 795-796. Le saint ne compte dans le carême que quarante-deux jours, y compris les six dimanches, ce qui fait trente-six jours de jeûne, et il voit là comme la dîme des jours qui composent l'année, *Serm.*, XII, col. 865; *Serm.*, XIII, col. 867; il n'ajoute donc pas au carême, ainsi que nous le faisons aujourd'hui, les quatre jours qui commencent au mercredi des cendres. Le signe de la croix est fortement recommandé par saint Boniface. *Serm.*, XII, col. 866. Les superstitions sont stigmatisées dans le VIᵉ de ses sermons, col. 855. Il fit rédiger, au concile de Leptines (ou des Estinnes), en 743, le fameux *Indiculus superstitionum et paganiarum*, col. 810-818. « C'est, dans ses trente articles, un vrai *Syllabus* des erreurs religieuses des fidèles du VIIIᵉ siècle, ou du moins de celles qui paraissaient à l'Église les plus dangereuses ou les plus condamnables. » G. Kurth, *Saint Boniface*, p. 96. Cf. *Revue catholique*, Louvain, 1868, 6ᵉ série, t. I, p. 164-177.

Deux prêtres, l'un scot, du nom de Clément, l'autre franc, nommé Aldebert, prêchaient l'erreur. Clément traînait à sa suite une concubine et ne se croyait pas pour autant exclu des fonctions ecclésiastiques, sous prétexte qu'il était permis, dans l'Ancien Testament, de prendre pour épouse la femme d'un frère mort sans enfants; il repoussait la doctrine des Pères et les canons de l'Église, et prétendait que, dans sa descente aux enfers, Jésus-Christ délivra toutes les âmes sans exception. Aldebert avait commencé par dire que l'ange du Seigneur lui avait apporté, des extrémités du monde, des reliques si admirables qu'elles lui permettaient d'obtenir tout ce qu'il demandait à Dieu; il avait séduit des multitudes et réussi à se faire ordonner évêque par des évêques ignorants. Il professait un christianisme à lui; il ne voulait pas qu'on érigeât des églises en l'honneur des saints et des martyrs, mais, dressant des croix en plein air, auprès des fontaines, consacrant des oratoires en son propre nom, il y rassemblait des foules qui priaient de la sorte : « Les mérites de saint Aldebert nous aide-

ront. » Il distribuait ses cheveux et les rognures de ses ongles en guise de reliques. A ceux qui voulaient confesser leurs fautes, il disait : « Je sais tous vos péchés, il n'est pas besoin de les confesser ; ils sont remis, allez en paix. » Cf. *Epist.*, LVII, col. 751-753. Boniface condamna les deux hérésiarques, et fit condamner Aldebert par le concile de Soissons (744) et de nouveau, en compagnie de l'autre « pseudo-prophète », Clément, par le concile de Rome (745). Cf. les actes de ces conciles, col. 824-826, 831-837, et la v° lettre du pape Zacharie, col. 926-927.

Dans sa correspondance avec le pape, saint Boniface soulève diverses questions relatives à la théologie morale, au droit canon, à la liturgie, à la discipline ecclésiastique. On connait le cas du prêtre qui, par ignorance, avait baptisé *in nomine patria et filia et spiritu sancta ;* saint Boniface voulait qu'on réitérât le baptême, le pape le déclara valide. Cf. la VIIe et la XIe lettres du pape Zacharie, col. 929, 943-945. Voir col. 269-270. Un autre point effleuré dans cette correspondance a fourni, bien à tort, à l'incrédulité une de ses objections favorites contre l'infaillibilité de l'Église. Boniface fut aux prises avec le prêtre Virgile (peut-être le même qui devint archevêque de Salzbourg et fut canonisé). Boniface lui reprochait d'errer en matière de foi ; il en référa à Zacharie, qui lui manda de réunir un concile et de chasser Virgile de l'Église s'il était vrai que Virgile soutint cette doctrine perverse et impie *quod alius mundus et alii homines sub terra sint, seu sol et luna. Epist.*, XI, col. 946. Virgile a-t-il enseigné réellement la doctrine des antipodes? C'est ce qu'il est impossible de savoir, car ce texte ne l'indique pas de façon claire ; en revanche, il y a l'affirmation de l'existence d'une autre race d'hommes, qui contredit la thèse catholique de l'unité du genre humain. Il n'est donc pas étonnant que le pape ait réprouvé cette opinion et cité Virgile à comparaitre devant lui pour s'expliquer. Cf. D. Bartolini, *Di S. Zaccaria papa et degli anni del suo pontificato*, Ratisbonne, 1879, p. 380-388 ; P. Gilbert, dans la *Revue des questions scientifiques*, Louvain, 1882, t. XII, p. 475-503. Les lettres de saint Boniface témoignent d'un profond respect et d'une entière obéissance au saint-siège. « Serviteur dévoué et fidèle disciple de vos prédécesseurs, écrit-il à Zacharie, je vous servirai et je vous obéirai, moi qui désire garder la foi catholique et l'unité de l'Église romaine, et ne cesserai d'inviter et d'incliner à l'obéissance envers le saint-siège tous ceux que Dieu me donnera pour auditeurs ou disciples. » *Epist.*, XLX, col. 744. Avec raison, J. von Pflugk-Harttung, *Allgemeine Weltgeschichte*, t. IV, *Das Mittelalter*, Berlin, 1889, p. 518, a appelé Boniface « un pionnier du pouvoir du siège apostolique », et E. Lavisse a dit de lui qu'il a été, « par sa soumission envers le pape, par son zèle apostolique, par son esprit politique et organisateur, un des meilleurs artisans de la grandeur romaine. » *Histoire générale du IVe siècle à nos jours*, Paris, 1894, t. I, p. 290.

I. ŒUVRES. — Elles ont été recueillies par Giles, *Sancti Bonifacii opera*, Londres, 1844, et reimprimées dans *P. L.*, t. LXXXIX, col. 687-892 (y compris les actes des conciles du temps de saint Boniface, col. 805-842, et la *Vita s. Livini* qui n'est pas de Boniface, col. 871-888). Deux éditions meilleures des lettres de saint Boniface et de son disciple Lul ont été publiées l'une par P. Jaffé, *Bibliotheca rerum germanicarum*, Berlin, 1866, t. III, p. 24-315, l'autre par E. Duemmler, *Monumenta Germaniæ historica. Epistolæ*, Berlin, 1892, t. III, p. 231-431. Une meilleure édition des poésies a été publiée par E. Duemmler, *Monumenta Germaniæ historica. Poetæ latini ævi carolini*, Berlin, 1881, t. I, p. 3-23. Pour l'indication des autres éditions, et, en particulier, du pénitentiel dont il n'y a qu'un fragment dans *P. L.*, col. 887-888, de la grammaire, du fragment de prosodie et des *Dicta* de saint Boniface, cf. A. Potthast, *Bibliotheca historica medii ævi*, 2e édit., p. 164-165, et G. Kurth, *Saint Boniface*, p. 186-191.

II. VIE. — 1° *Vies anciennes :* elles sont indiquées par A. Potthast, *ibid.*, p. 1216-1217 ; les bollandistes, *Bibliotheca hagiographica latina antiquæ et mediæ ætatis*, Bruxelles, p. 209-210, 1327 ; G. Kurth, *ibid.*, p. 183-186 ; cf. p. 191-192. — 2° *Travaux modernes :* Mignet, *La Germanie au VIIIe et au IXe siècle. Sa conversion au christianisme*, dans les *Notices et mémoires historiques*, Bruxelles, 1843, t. II, p. 33-69 ; J. P. Müller, *Bonifacius. Eene kerkhistorische Studie*, Amsterdam, 1870 ; A. Werner, *Bonifacius, der Apostel der Deutschen und die Romanisierung von Mitteleuropa*, Leipzig, 1875 ; G. Pfahler, *S. Bonifacius und seine Zeit*, Ratisbonne, 1880 ; H. Hahn, *H. Bonifaz und Lul*, Leipzig, 1883 ; E. Lavisse, *Études sur l'histoire d'Allemagne. La conquête de la Germanie par l'Église romaine*, dans la *Revue des Deux Mondes*, Paris, 1887, IIIe série, t. LXXX, p. 878-902 ; A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig, 1887, t. I, p. 410-546 ; M. B. Schwalm, *S. Boniface et les missionnaires de la Germanie au VIIIe siècle*, dans *La science sociale*, Paris, 1890-1892 ; Kuhlmann, *Der heilige Bonifacius, Apostel der Deutschen*, Paderborn, 1895 ; G. Kurth, *S. Boniface*, Paris, 1902. Voir en outre les sources indiquées par U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie*, col. 325-326, 2476-2477 ; A. Potthast, *Bibliotheca historica medii ævi*, 2e édit., p. 1218-1220 ; G. Kurth, *S. Boniface*, p. 192-195.

F. VERNET.

1. **BONIS (Homobonus de)**, barnabite. Né dans la province de Crémone vers 1569, il entra dans la congrégation en 1591, remplit diverses fonctions dans plusieurs maisons et mourut à Bologne en 1634, à l'âge de 65 ans. S'est occupé surtout de la théologie morale et des cas de conscience. Trés érudit, mais peu d'originalité. Ses principaux ouvrages sont : 1° *Commentarii resolutorii de examine ecclesiastico et disquisitionibus moralis ac practicæ theologiæ, christianæ philosophiæ ac casuum conscientiæ qui in dies occurrere solent*, etc., *per quæstiones et casus ac propria principia luculenter conscripta*, etc., in-fol., part. I, Bologne, 1623 ; part. II, *ibid.*, 1626 ; part. III, *ibid.*, 1727 ; 2° *Commentaria de casibus reservatis tum episcopis, tum regularibus prælatis*, in-4°, Bologne, 1617, 1628 ; 3° *De humanæ vitæ statibus eorumque officiis*, etc., in-8°, Bologne, 1619, in-fol., *ibid.*, 1623 ; 4° *Enchiridion clericorum ac regularium*, etc., in-4°, Bologne, 1634 ; 5° *Consultationes et responsa selectiora quæstionum moralium ac casuum conscientiæ*, 2 in-4°, Bologne, 1632, 1634 ; 6° *Tractatus de modo addiscendi ac docendi moralem theologiam necnon aliis in ea consulendi rectoque usu fori externi et interni*, in-4°, Bologne, 1635, ouvrage posthume ; 7° *Arte teorica e pratica per ajutare nello spirito gli infermi*, etc., in-8°, Bologne, 1616 ; in-4°, Rome, 1636 ; 8° *Dialogo delle stazioni delle sette chiese*, in-12, Bologne, 1615.

Ungarelli, *Bibliotheca script. e congr. cler. reg. S. Pauli*, Rome, 1836, t. I, p. 242-246.

C. BERTHET.

2. **BONIS (Joseph de)**, barnabite, né en Lombardie en 1723, professa la théologie et le droit canon à Bologne. Ses principaux ouvrages sont : 1° *De natura divinæ gratiæ*, Milan, 1755 ; 2° *De oratoriis publicis tractatus historico-canonicus*, Milan, 1761 ; 3° *De oratoriis privatis commentarius*, Milan, 1780 ; 4° *De processionibus ecclesiasticis opus historico-canonico-theologicum*, Milan, 1773 ; 5° *Ordinum regularium apologia historico-theologica*, Bologne, 1773 ; 6° *De veterum principum erga catholicam Ecclesiam obsequio*, 1786 ; 7° *Casus conscientiæ et sacrorum rituum*, Bologne, 1795, etc. Les ouvrages de J. de Bonis, qui était un théologien médiocre, sont intéressants au point de vue historique et canonique.

Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1868, t. I, p. 316.

C. BERTHET.

BONJOUR (Les frères), fondateurs de la secte des *fareinistes* ou *flagellants*, nés à Pont-d'Ain en Bresse dans la dernière moitié du XVIIIe siècle, sont connus par le curieux cas de pathologie mystique qu'ils suscitèrent. L'aîné, curé dans le Forez, y prêcha une hérésie ana-

logue à celle de Pierre Valdo : l'obligation de partager ses biens avec les pauvres; aussi il fut transféré en 1775 comme curé à Fareins près de Trévoux, et son frère y devint son vicaire. Grâce à leur vie austère, leur douceur, leur éloquence, ils se firent de nombreux disciples, surtout parmi les femmes. Ils les fustigeaient souvent, leur enfonçaient des couteaux dans les bras et les jambes, sans qu'elles parussent souffrir : ils imaginèrent même de crucifier une jeune fille de la paroisse, Stéphanie Thomasson.

En 1783, l'aîné déclara qu'il se sentait indigne de dire la messe et de diriger sa cure, et il se fit maître d'école; toutefois il resta avec son frère, qui lui succéda comme curé. La secte, qui pratiquait la communauté des biens, avait aussi des adversaires à Fareins; l'un d'eux mourut un jour de la piqûre d'une aiguille trouvée dans son lit. On accusa les Bonjour. Après une enquête faite par l'archevêché de Lyon, l'aîné des frères fut exilé, le plus jeune enfermé dans un couvent, d'où il s'échappa bientôt. Pendant la Révolution, il tenta de rentrer à Fareins, mais la maréchaussée de Trévoux s'y opposa; il alla alors à Paris, où son frère le retrouva avec leurs principaux adeptes; les flagellations recommencèrent. Le consul Bonaparte exila en 1806 les Bonjour à Lausanne, c'est là qu'ils moururent très âgés. La secte leur survécut quelque temps; elle existait encore sous la Restauration.

Michaud, *Biographie universelle* (art. d'Ozanam); *Ami de la religion*, t. XXV, p. 179; Grégoire, *Histoire des sectes religieuses*, t. II, p. 169; *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. II, col. 1089-1090.

L. LŒVENBRUCK.

BONNE FOI. — I. Définition. II. Bonne foi juridique. III. Bonne foi théologique.

I. DÉFINITION. — Dans son acception primitive et fondamentale, le mot foi, *fides, fido*, πείθω, signifie toute persuasion résultant d'une promesse faite ou reçue et obligatoire en fidélité, ou provenant d'une autorité divine ou humaine dont le témoignage s'impose à l'adhésion de l'intelligence. De ce sens premier se déduisent naturellement les définitions particulières de la bonne foi juridique et de la bonne foi théologique. La bonne foi *théologique* est une persuasion matériellement ou objectivement erronée, mais exempte de toute culpabilité morale, même dans la cause qui lui a donné naissance ou qui maintient son existence. Ainsi définie cette bonne foi s'applique aux quatre cas suivants : 1° simple ignorance involontaire invincible et non coupable d'une vérité que l'on est tenu de savoir, mais dont on ne connaît point l'obligation; 2° erreur positive involontaire invincible et non coupable dont on n'a nullement conscience, et à la naissance ou à la conservation de laquelle on n'a jamais volontairement contribué, même en posant une cause connue et voulue comme efficace; 3° inadvertance inconsciente et involontaire à l'obligation morale même *in causa*, malgré la connaissance habituelle que l'on peut en avoir; 4° possession extérieure d'un bien ou d'un droit qu'une ignorance ou une erreur inconsciente et involontaire fait considérer comme sien au point de vue de la conscience morale, avec ou sans l'appui de titres juridiquement valables. La bonne foi *juridique* peut se définir : une persuasion matériellement et objectivement erronée mais légalement appuyée sur une base juridique, reconnue par le texte même de la loi ou consacrée par la jurisprudence des tribunaux. Ainsi la bonne foi juridique ne suppose pas nécessairement la bonne foi théologique; et réciproquement celle-ci peut exister sans celle-là. Nous les étudierons séparément.

II. BONNE FOI JURIDIQUE. — 1° *Les conditions légales.* — Pour exister au point de vue simplement légal, la bonne foi doit avoir une base juridique proclamée par le texte de la loi ou admise par la jurisprudence des tribunaux. Cette base juridique peut être : 1. un titre translatif de propriété, comme un acte de vente ou de donation, dont on ignore les vices, *Code civil français*, a. 550, quand même on aurait, de fait, succédé à un possesseur de mauvaise foi; 2. à défaut de titre translatif de propriété, d'après la jurisprudence des tribunaux, l'absence de preuve légale en faveur de la mauvaise foi. Car la bonne foi doit être admise tant que la mauvaise foi n'est point prouvée, *Code civil*, a. 2268, et celle-ci doit être prouvée juridiquement. Elle est certainement prouvée quand il est évident que l'on ne pouvait ignorer la nullité légale de l'acte par lequel on est entré en possession. Mais il appartient aux tribunaux de déclarer le fait de la mauvaise foi ainsi que le moment où elle a commencé.

2° *Sa valeur légale.* — 1. Relativement aux prescriptions de dix et de vingt ans, les seules prescriptions légales qui requièrent la bonne foi juridique, cette bonne foi, pourvu qu'elle ait existé au moment de l'acquisition, *Code civil*, a. 2279, et qu'elle soit jointe à un titre légal et à une possession réalisant les conditions déterminées par les articles 2229 et 2265, confère, en vertu de la prescription, le droit de propriété sur l'immeuble ainsi acquis et possédé.

2. La bonne foi juridique, aussi longtemps qu'elle accompagne le simple fait de la possession, assure au possesseur la jouissance de tous les fruits perçus pendant toute la durée d'une telle possession, fruits naturels et mixtes, aussi bien que fruits provenant uniquement de l'industrie personnelle. *Code civil*, a. 549.

3° *Sa valeur théologique.* — 1. La seule présence de la bonne foi juridique ne suffit point pour créer un droit valable en conscience. Pour établir ce droit, elle doit être accompagnée de la bonne foi théologique qui seule la met en conformité avec le jugement de la conscience.

2. Il est également vrai que sa seule absence ne peut priver de tout droit moralement valable. Car ce droit, immédiatement réglé par le jugement de la conscience, peut exister sans que soient réalisées toutes les conditions que la loi requiert pour la bonne foi juridique. Cependant on doit admettre en principe qu'il y a obligation de se conformer aux justes décisions judiciaires relatives au droit de propriété, sauf un recours possible à la compensation secrète dans la stricte mesure où elle peut être légitime.

3. L'usage du privilège légal de percevoir tous les fruits, même ceux qui ne procèdent aucunement de l'industrie personnelle, est-il légitime en conscience pour le possesseur lui-même? La plupart des théologiens qui ont particulièrement étudié cette question au point de vue des lois civiles modernes, répondent affirmativement. Ils s'appuient sur ce que le pouvoir civil, pour procurer plus efficacement la commune tranquillité des citoyens, a réellement l'intention de transférer au simple possesseur de bonne foi la propriété de ce que le droit naturel reconnaît comme le bien du véritable propriétaire. D'ailleurs cette translation de propriété est moralement nécessaire pour prévenir d'interminables litiges. Marc, *Institutiones morales Alphonsianæ*, 9e édit., Rome, 1898, t. I, n. 937; d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, 4e édit., Rome, 1896, t. II, n. 241; Berardi, *Praxis confessariorum*, 3e édit., 1898, t. II, n. 301; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, 2e édit., Louvain, 1898; Aertnys, *Supplementum in tractatum de VII Decalogi præcepto secundum jus civile gallicum*, Tournai, 1898, n. 52. Cependant quelques théologiens jugent que, dans la circonstance, l'intention du pouvoir civil porte seulement sur la négation de tout appui légal aux revendications qui pourraient être faites ultérieurement par le vrai propriétaire. D'ailleurs il n'est pas certain que le pouvoir civil, même s'il en avait l'intention, puisse, à son gré et sans aucune compensation, transférer ainsi le droit de propriété, contrairement au droit naturel. Néanmoins en pratique, eu égard à l'autorité des théologiens qui soutiennent l'opinion contraire

et aux inconvénients qui pourraient résulter d'une conduite différente, ces mêmes théologiens admettent que les pénitents peuvent être prudemment laissés dans leur bonne foi. Lehmkuhl, *Theologia moralis,* 9e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1898, t. I, n. 948. Dans cette même opinion on devra conclure que le vrai propriétaire simplement privé par la loi de tout droit à une revendication juridique, reste autorisé, par le droit naturel, à se compenser secrètement, dans les limites strictement permises. Lehmkuhl, *loc. cit.*

III. BONNE FOI THÉOLOGIQUE. — *I. ANALYSE DE SES ÉLÉMENTS THÉOLOGIQUES.* — 1° *Indication de ces éléments.* — Deux éléments la constituent : 1. une inadvertance entièrement inconsciente et involontaire à l'ignorance ou à l'oubli pratique d'une obligation morale. Sans doute, cette inadvertance n'existe réellement que dans la mesure où il y a absence réelle d'attention, tant virtuelle qu'actuelle, au caractère moral de l'acte présentement accompli ou efficacement voulu *in causa.* Mais il est également certain que l'advertance virtuelle *in causa* peut, dans sa forme la plus rudimentaire, n'être que l'attention à un doute sérieux et persévérant ou à l'obligation de s'instruire ou de consulter avant de poser telle cause déterminée. Voir ATTENTION, t. I, col. 2216 sq.

2. Le défaut de consentement, direct ou même indirect, provenant d'une entière inadvertance morale et par conséquent exempt de toute culpabilité. Ce deuxième élément, dans le sens où nous l'indiquons ici, dépend absolument du premier, S. Thomas, *Quæstiones disputatæ, De malo,* q. III, a. 8; il doit conséquemment se mesurer d'après lui.

2° *Jugement concret sur les cas particuliers.* — Pour porter un jugement équitable sur l'existence concrète des éléments théologiques de la bonne foi, on doit : 1. tenir compte des causes internes ou externes qui peuvent troubler et même fausser les jugements pratiques de la conscience sur les obligations morales naturelles ou surnaturelles. S. Thomas, *Quæstiones disputatæ, De veritate,* q. XVII, a. 2. Parmi ces causes, il faut surtout mentionner les dispositions personnelles du sujet, la tournure de son esprit, peut-être exclusivement porté vers telle étude spéciale ou tel genre particulier de preuves, des inclinations naturelles ou acquises et surtout les préjugés de toute nature. Nationaux ou locaux, universels ou restreints à une classe particulière, ces préjugés occasionnés par l'éducation familiale ou collégiale ou par l'influence du milieu social, sont presque toujours enracinés dans l'intelligence et dans la volonté par de fortes habitudes devenues comme une seconde nature. On ne se contentera pas d'une connaissance théorique de ces diverses causes. On s'efforcera de préciser le rôle exact de la libre détermination individuelle vis-à-vis de ces influences quelquefois si puissantes et si persistantes. Puisque le problème de la responsabilité morale est nécessairement une question individuelle, on devra non point appliquer une sorte de mesure universelle mécaniquement identique, mais essayer de porter un jugement individuel sur chaque cas particulier, d'après les données que l'on possède. Enquête très ardue, parce qu'elle suppose une exacte analyse du travail intime de l'intelligence et de la volonté, et que les bases d'une sérieuse induction nous font fréquemment défaut.

2. On doit encore tenir compte de l'état habituel de la conscience. Si elle est habituellement et coupablement négligente dans l'accomplissement du devoir de s'instruire ou si elle fait habituellement peu de cas des fautes graves, la présomption est en faveur de la culpabilité de l'ignorance, ou de l'absence de bonne foi dans tel cas particulier. Cependant ce n'est qu'une présomption que l'on doit abandonner en présence de preuves contraires. En réalité si l'acte particulier avait été accompli avec précipitation, l'advertance morale nécessairement requise pour une faute grave pourrait n'avoir point existé, surtout en face d'efforts certains pour corriger les défauts déjà remarqués dans la conscience. Lehmkuhl, *Theologia moralis,* t. I, n. 66. Ainsi il pourrait y avoir bonne foi suffisante pour excuser de toute faute grave. Mais s'il s'agit d'une conscience habituellement timorée ou même particulièrement délicate, il y a en faveur de la bonne foi une forte présomption qu'une évidence contraire peut seule déposséder. Cette règle pratique, communément admise en théologie morale, est également vraie de l'adhésion à la foi catholique. Que des âmes très timorées mettent parfois beaucoup de temps à voir pleinement la vérité catholique et à la suivre irrévocablement, c'est un fait historiquement constaté. La vie intime du cardinal Newman avant sa conversion définitive nous en offre un très remarquable exemple. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre du XIXe siècle,* Ire partie, Paris, 1899, passim ; H. Brémond, *L'inquiétude religieuse,* Paris, 1901, passim.

3. On considérera aussi la gravité de l'obligation non seulement en elle-même, mais encore dans l'appréciation subjective de l'individu et dans celle de son milieu social. Plus cette obligation revêt un caractère particulièrement impérieux, soit en elle-même, soit dans la conscience des sujets intéressés, plus l'erreur ou l'ignorance de bonne foi est difficilement admissible.

4. On ne négligera point les facilités ou difficultés personnelles que chacun peut rencontrer dans l'acquisition de la science qu'il est tenu de posséder. Les facilités communes offertes à tous ne suffisent point pour établir un critère uniformément applicable à chaque individu. Ainsi on se gardera d'établir en principe que dans les pays où la vérité catholique est publiquement et fréquemment prêchée, là surtout où elle règne presque exclusivement et sans conteste, il est impossible que des hérétiques ou des infidèles soient de bonne foi. Même au plus beau siècle de la prédominance de la foi catholique en Espagne, Suarez et les théologiens de Salamanque enseignaient que, dans un milieu principalement chrétien, des hérétiques ou des infidèles peuvent, de fait, rester en dehors de toute influence chrétienne et n'éprouver aucun doute sur la vérité de leur communion religieuse. Suarez, *De fide,* disp. XVII, sect. II, n. 6, 9, 10, 13; Salmanticenses, *Cursus theologicus dogmaticus,* tr. XVII, disp. IX, n. 9. D'ailleurs toute généralisation universellement appliquée à tel pays, à telle région ou à telle catégorie de personnes a été formellement réprouvée par Pie IX dans son allocution consistoriale du 9 décembre 1854 : *Nunc vero quis tantum sibi arroget ut hujusmodi ignorantiæ designare limites queat juxta populorum, regionum, ingeniorum aliarumque rerum tam multarum rationem et varietatem?* Denzinger, *Enchiridion,* n. 1504.

II. OBJET DE LA BONNE FOI THÉOLOGIQUE. — 1° *Vérités de la religion naturelle.* — Ces vérités, considérées dans leur ensemble, ne peuvent être entièrement ignorées en toute bonne foi et d'une manière persistante par aucun adulte. — 1. Nous ne parlons que d'adultes jouissant du plein développement de leur raison, quel que soit le moment précis auquel ce développement ait lieu, suivant les capacités naturelles de chacun et surtout suivant les secours ou les obstacles provenant du milieu familial ou social. D'ailleurs, chez les peuples vivant normalement de la vie chrétienne, cette variation dans le développement moral et religieux est généralement assez restreinte. Ce développement accompagne ou suit habituellement de très près l'âge de raison. En est-il de même chez les peuples qui n'ont jamais possédé la vérité chrétienne? Peut-il se faire que chez ces peuples, généralement ou du moins assez fréquemment, le développement moral et religieux n'aille point de pair avec le développement de la raison dans les connaissances profanes? En conséquence, peut-il se

faire que pendant cet intervalle indéterminé mais toujours restreint, les individus échappent à toute responsabilité morale? A cette question déjà posée au XVIe siècle par Victoria, *Relectio de Indis, relectio de eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis*, part. II, n. 1 sq., on ne peut donner aucune réponse absolument universelle, ni dans le sens négatif ni dans le sens affirmatif. Dans le sens négatif, aucune preuve vraiment démonstrative ne peut établir l'impossibilité absolue d'une telle supposition du moins pour tous les cas particuliers. C'est une question de fait qui ne peut être définitivement tranchée par des arguments spéculatifs. Dans le sens affirmatif, il est également vrai qu'une assertion absolue et universelle ne peut être démontrée ni par des preuves spéculatives, ni par des documents positifs, sans lesquels une exception aussi anormale ne saurait être admise. — 2. Nous affirmons seulement qu'il y a impossibilité morale d'ignorer entièrement et en toute bonne foi l'ensemble des vérités de la religion naturelle. Or une telle ignorance est suffisamment empêchée par une connaissance imparfaite des vérités religieuses, même quand celle-ci est associée à de graves erreurs que l'on considère subjectivement comme sauvegardant encore l'existence de Dieu. Suarez, *De fide*, disp. XII, sect. III, n. 3. Voir DIEU (*Connaissance de*).

2° *Vérités révélées imposées à notre croyance.* 1. De fait, et grâce à la miséricorde divine, les vérités révélées, dont la croyance explicite est absolument nécessaire au salut, ne peuvent être chez les adultes l'objet d'une entière ignorance de bonne foi, du moins pendant toute la durée de la vie. C'est une conclusion légitimement déduite de cette vérité théologique, qu'un adulte observant en toute bonne foi avec le secours de la grâce ce qu'il connaît de la loi naturelle, obtiendra infailliblement de la miséricorde divine et au moment choisi par elle, ce qui est absolument nécessaire pour le salut.

2. Il est possible qu'une âme, possédant déjà la foi explicite absolument nécessaire au salut, ignore inconsciemment et involontairement les autres vérités révélées dont la croyance explicite n'est pas toujours indispensablement requise pour le salut. Car Dieu voulant le salut éternel de toutes les âmes et leur donnant les moyens nécessaires pour l'obtenir, ne peut tenir les adultes responsables de l'inobservance des préceptes dont l'accomplissement leur est impossible, ni de l'inexécution des moyens qui leur sont, de fait, absolument inaccessibles. *Concil. Trident.*, sess. VI, c. XI. Il est vrai que la providence ne peut manquer de fournir à tout homme ce qui lui est nécessaire pour son salut. Mais ce principe ne s'applique rigoureusement qu'à ce qui est indispensablement requis. S. Thomas, *Quæstiones disputatæ, De veritate*, q. XIV, a. 11, ad 1um et 2um. Il ne s'applique point à ce qui peut être suppléé par un désir explicite et même implicite. Dans cette hypothèse, la sincérité de la volonté salvifique n'est point en question, et le salut peut être obtenu sans une intervention particulière de la providence.

3. L'inconsciente et involontaire ignorance des vérités révélées peut se rencontrer à trois degrés principaux : *a*. En même temps qu'on ignore l'enseignement de l'Église sur telle proposition particulière, on croit explicitement à la divine et infaillible autorité de l'Église, à laquelle on adhère fermement. Une telle adhésion formelle à l'autorité de l'Église contient virtuellement une entière soumission aux enseignements involontairement ignorés. S. Thomas, *Quæstiones disputatæ, De veritate*, q. XIV, a. 11. — *b*. On possède la foi explicite en Jésus-Christ, vrai Fils de Dieu et rédempteur de l'humanité tout entière, et l'on adhère expressément à l'infaillible vérité de toute sa doctrine révélée. Mais, sans aucune faute personnelle, on ignore plusieurs points de cette doctrine, particulièrement la souveraine autorité de l'Église catholique. En réalité, il n'y a point d'hérésie formelle, mais seulement ignorance ou erreur involontaire relativement à plusieurs vérités révélées par Jésus-Christ et enseignées par son Église. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^æ, q. V, a. 3. Et même pour quiconque adhère fermement à toute la doctrine de Jésus-Christ, il y a en même temps acceptation intégrale de toutes les vérités que l'on saurait être révélées par lui et enseignées avec son autorité. S. Thomas, *loc. cit.* Aussi quand le saint docteur affirme, au même endroit, que celui qui n'adhère point à l'enseignement de l'Église comme à une règle infaillible et divine, n'a point la vertu de foi, *sed ea quæ sunt fidei alio modo tenet quam per fidem*, il parle uniquement des hérétiques formels niant sciemment l'autorité de l'Église suffisamment connue, non de ceux qui ignorent inconsciemment sa divine autorité. — *c*. On possède la foi explicite en Dieu rémunérateur surnaturel, mais on ignore, d'une manière absolument involontaire, la divinité de Jésus-Christ et la doctrine qu'il nous a révélée. Cette foi en Dieu rémunérateur surnaturel, fermement appuyée sur la souveraine véracité de Dieu révélateur, contient virtuellement une entière adhésion à toutes les vérités que l'on connaîtrait comme certainement révélées par Dieu, malgré des erreurs involontaires relativement à l'objet de cette divine révélation. D'ailleurs on ne peut affirmer que dans l'ordre actuel de la providence, la vraie foi surnaturelle est, de fait, inséparable de la foi en Jésus-Christ. Il est vrai seulement que quiconque rejette sciemment la divinité de Jésus-Christ et sa doctrine suffisamment proposées et connues comme vraies, ne peut avoir la foi nécessaire au salut. Marc., XVI, 16; Joa., III, 18. — *d*. La croyance aux vérités révélées, quand elle repose sur une connaissance suffisante des motifs de crédibilité, ne peut totalement cesser chez un adulte par une simple erreur de bonne foi, inconsciente, involontaire et par conséquent exempte de toute faute. Celui qui, à un moment donné, rejette la foi catholique ou cesse de la posséder, s'est au moins rendu coupable, à une certaine époque, d'une faute de négligence en ne prémunissant point sa foi contre de graves dangers prévus et librement consentis. Car on ne peut supposer, dans un adulte suffisamment instruit, une entière inadvertance morale pendant toute la durée de ce travail quelquefois très lent de désagrégation et de destruction qui précède la perte de la foi actuelle. Quand, malgré cette advertance, on a continué à ne faire aucun effort pour conserver sa foi, on a de fait posé volontairement et coupablement la cause de l'incroyance actuelle. Cette incroyance est ainsi formellement coupable du moins dans sa cause. Suarez, *De fide*, disp. XIX, sect. IV, n. 18; de Lugo, *De fide divina*, disp. XVII, n. 82; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1898, t. VIII, p. 383; Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. II, p. 177 sq. Ce raisonnement ne s'applique point aux enfants baptisés dans la religion catholique et placés dans un milieu hérétique ou incrédule avant d'avoir atteint l'usage de la raison ou du moins avant d'avoir reçu une instruction catholique suffisante. L'absence d'attention sérieuse au grave danger de perdre la foi, exempte de faute grave leur adhésion matérielle à l'hérésie. De Lugo, *De fide divina*, disp. XVII, n. 66.

3° *Obligations morales imposées par la loi divine naturelle ou positive ou par les lois humaines ecclésiastiques ou civiles.* — 1. *Loi naturelle.* — *a*. Les théologiens qui ont affirmé l'impossibilité de toute ignorance de bonne foi relativement à l'objet intégral de la loi naturelle, ne démontrent point et ne peuvent démontrer ce prétendu axiome, que Dieu, par une loi générale de sa providence, donne certainement la connaissance de la loi naturelle intégrale à tous ceux qui, pour atteindre cette fin, ne négligent aucun moyen mis à leur dispo-

sition. — *b.* Il est cependant certain que l'ignorance de bonne foi ne peut jamais porter sur toute la loi naturelle. On doit excepter les premiers principes de la loi naturelle, aussi inamissibles que les premiers principes de l'ordre intellectuel spéculatif. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. xciv, a. 4. On doit encore excepter, du moins en partie, les conclusions immédiatement déduites de ces premiers principes. Considérées en elles-mêmes, ces conclusions ne peuvent être ignorées de bonne foi que par des intelligences insuffisamment développées au point de vue moral, et, même dans ce cas exceptionnel, une telle ignorance ne peut être de longue durée, principalement dans les milieux où l'instruction chrétienne est communément répandue. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. xciv, a. 4. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XI, c. I, n. 27. *c.* Sur quoi peut porter l'ignorance de bonne foi? Tout d'abord sur ces mêmes conclusions immédiates considérées dans un ensemble de circonstances spéciales qui peuvent voiler à des intelligences inexercées la légitime application des principes. Péril d'erreur qui peut encore être agrandi par le contact incessant d'une société dans laquelle la connaissance des vérités religieuses et morales a subi une forte dépression. Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis*, n. 74. L'ignorance de bonne foi peut particulièrement porter sur les conclusions lointaines déduites des principes premiers par l'intermédiaire des conclusions immédiates. Les théologiens eux-mêmes n'y échappent point entièrement. Le catalogue des opinions théologiques condamnées ou réprouvées par l'autorité de l'Église en est une preuve irréfragable.

2. *Les lois divines positives* librement établies par Dieu pour diriger l'homme vers sa fin surnaturelle, peuvent parfois être involontairement ignorées, surtout par ceux qui sans aucune faute personnelle, restent entièrement privés de l'enseignement et de la direction de l'Église catholique. Cette ignorance de bonne foi pourra plus facilement porter sur certaines applications ou conclusions particulières que sur le précepte considéré en lui-même.

3. L'obligation grave imposée par certaines *lois purement ecclésiastiques* peut aussi être ignorée de bonne foi, surtout par des catholiques peu instruits qui croient posséder une exemption suffisante basée sur des raisons personnelles ou sur une appréciation assez commune dans telle localité, dans telle région ou parmi telle catégorie de personnes. Mais pour ceux qui sont tenus, par leur charge, de connaître et de faire exécuter ces lois, l'ignorance de bonne foi est en principe inadmissible. Dans les cas d'inobservance locale ou régionale de certaines lois ou prescriptions ecclésiastiques, les principes précédemment établis aideront à déterminer la mesure de culpabilité individuelle, qu'il s'agisse de faits anciens consignés dans l'histoire des siècles passés, ou de faits contemporains sur lesquels le prêtre peut être appelé à se prononcer comme confesseur ou comme directeur spirituel.

4. Quant à l'obligation de conscience provenant de *lois civiles*, l'ignorance involontaire peut, surtout à notre époque, se rencontrer assez fréquemment, sinon d'une manière générale, du moins pour beaucoup de cas particuliers.

Plusieurs causes générales peuvent faciliter cette ignorance : la souveraineté populaire souvent comprise comme source suprême de tout droit politique, le préjugé très commun de séparation radicale entre le domaine politique et le domaine de la conscience, les excès notoires du parlementarisme actuel et la déconsidération morale de l'autorité civile privée de son auréole divine et constamment exposée à des attaques violentes. Gayraud, *La crise de la foi*, Paris, 1901, p. 124 sq. Comme causes particulières nous mentionnerons seulement pour la loi des impôts, leur élévation souvent excessive, leur équité très douteuse et l'usage parfois discutable auquel ils peuvent être employés par l'Etat. Berardi, *Praxis confessariorum*, 3e édit., Faenza 1900, t. II, n. 413 sq.

III. EFFETS DE LA BONNE FOI THÉOLOGIQUE. — 1° *Au for interne.* — 1. L'ignorance ou erreur de bonne foi, à raison de l'inadvertance morale dont elle procède, excuse de toute culpabilité grave, sinon de toute culpabilité, ce qui se fait sous son impulsion. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXVI, a. 3. Toutefois, si l'ignorance invincible de la révélation divine excuse de la faute formelle d'infidélité, elle n'empêche point d'autres fautes simplement concomitantes. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. x, a. 1. En même temps qu'elle excuse de toute faute grave, l'ignorance exempte aussi des obligations qui résultent d'une culpabilité morale. Ainsi dans l'hypothèse d'un tort matériel causé sans advertance suffisante, l'obligation de restituer, dépendant nécessairement d'une faute théologique, n'existe point, au moins en principe et antérieurement à toute décision des tribunaux. On sait d'ailleurs que si la faute n'était que vénielle par suite d'une advertance imparfaite, il n'y aurait point, suivant de graves théologiens, obligation certaine, même *sub levi*, de réparer le grave dommage ainsi causé. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 966.

2. La bonne foi théologique ne pouvant par elle-même dispenser des conditions ou dispositions positives absolument nécessaires au salut, ne saurait, à elle seule, garantir la possession de la vie éternelle. Cependant si cette bonne foi est accompagnée d'un loyal effort dans le but d'accomplir, avec l'aide divine, ce que l'on sait être le commandement de la grâce, il est indubitable qu'une telle âme sera finalement conduite par la divine miséricorde aux dispositions indispensablement requises pour participer à l'éternelle vision.

3. L'ignorance ou l'erreur de bonne foi, quels qu'en soient la nature ou l'objet, ne peut suppléer à ce que le droit divin exige nécessairement pour la validité des sacrements. Pour affirmer avec quelques anciens théologiens que Dieu, dans son ineffable bonté, répare infailliblement les défauts essentiels involontairement occasionnés par le ministre ou par le sujet et qu'il les répare en produisant directement tout l'effet sacramentel, des preuves certaines de cette divine volonté seraient nécessaires. Or ces preuves nous font défaut. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXIV, a. 8, ad 2um ; Suarez, *De sacramentis*, disp. XXVII, sect. III. Cependant s'il n'est point démontré que dans cette circonstance l'effet sacramentel est infailliblement produit par Dieu, il n'est point impossible que la grâce sanctifiante soit extraordinairement communiquée par la libéralité divine. S. Thomas, *loc. cit.*

4. Ce qui dépend de l'autorité de l'Église, comme l'exercice de la juridiction sacramentelle au tribunal de la pénitence ou la validité du contrat matrimonial entre chrétiens, est nécessairement régi par la volonté de l'Église, telle que nous la manifestent ses propres déclarations et l'enseignement commun des théologiens. Au tribunal de la pénitence, l'Église supplée certainement la juridiction sacramentelle en faveur de la bonne foi commune des fidèles, pourvu que le prêtre possède un titre de juridiction apparemment suffisant, bien qu'entaché de quelque vice secret ignoré des fidèles. Même en l'absence de ce titre, le simple fait de l'erreur de bonne foi, appuyée sur quelque raison apparente et partagée par un grand nombre de fidèles, est encore, selon de nombreux théologiens, une cause suffisante pour que l'Église veuille en réalité conférer ou suppléer la juridiction nécessaire. Pratiquement, le cas se résout en celui de la juridiction probable, *probabilitate juris*, et bénéficie du principe, communément admis par les

théologiens et consacré par la coutume, que dans ce cas l'Église supplée la juridiction nécessaire. Bien que ce privilège soit directement concédé aux fidèles à raison de leur commune bonne foi, il est loisible au confesseur de s'en servir directement en faveur des pénitents, même sans raison, suivant de graves théologiens, en dehors toutefois du cas de négligence grave ou de scandale. Ces principes ne s'appliquent ni à la bonne foi individuelle de quelques personnes seulement, ni à une bonne foi commune affectant seulement l'étendue de la juridiction sacramentelle, surtout pour les cas réservés sans aucune censure.

5. L'ignorance inconsciente et involontaire des lois ecclésiastiques certainement annulatoires n'empêche point l'effet annulatoire même au for purement interne. Cette conclusion déduite de la nature des lois ecclésiastiques annulatoires est la règle constamment suivie par les Congrégations romaines. Cependant s'il s'agit seulement de lois annulatoires douteusement existantes et que ce doute soit *dubium juris,* l'Église, selon l'enseignement commun, est légitimement présumée ne point vouloir imposer l'effet annulatoire. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio,* 2e édit., Paris, 1900, t. I, n. 253 sq.

6. Les pénalités spirituelles que l'Église ne veut porter que contre une faute grave et même contre une rébellion formelle, comme les censures ecclésiastiques, ne sont pas encourues même au for interne par celui qui les ignore de bonne foi. Ce principe s'applique également aux lois annulatoires simplement pénales, tandis que les lois ecclésiastiques purement annulatoires ou simultanément annulatoires et pénales produisent au for interne leur effet annulatoire même dans le cas d'ignorance de bonne foi. Bouquillon, *op. cit.,* n. 154.

2° *Au for externe ecclésiastique.* — Le droit canonique, la jurisprudence ecclésiastique et l'interprétation commune des théologiens et des canonistes ont fixé les points suivants : 1. La bonne foi théologique. pour être valable devant les tribunaux ecclésiastiques, doit être prouvée juridiquement. Cependant si le transgresseur, en possession certaine de sa bonne foi, était simplement dans l'impossibilité absolue de la prouver juridiquement, il ne serait point tenu en conscience à l'accomplissement de sa peine, à condition d'éviter tout scandale grave.

2. La bonne foi, même juridiquement prouvée, ne peut empêcher l'effet des lois ecclésiastiques annulatoires.

3. Relativement à la jouissance des biens temporels, le droit ecclésiastique reconnaît à la bonne foi, jointe à la possession tranquille et ininterrompue, trois avantages : *a.* Dans l'hypothèse d'un doute persévérant sur la personne du véritable propriétaire, le possesseur de bonne foi doit être régulièrement préféré et maintenu en légitime possession. — *b.* Pendant toute la durée de la bonne foi, le possesseur jouit en conscience des avantages inhérents au droit de propriété. A la manifestation certaine du légitime propriétaire, le droit naturel oblige le possédant actuel à rendre, avec la chose elle-même, si elle existe encore, les fruits dont la production n'est nullement due à son industrie personnelle, déduction faite toutefois des dépenses antérieures d'entretien et d'administration. — *c.* La bonne foi théologique jointe au fait d'une possession tranquille et ininterrompue peut, moyennant certaines conditions, donner un légitime droit de propriété, en vertu de la prescription.

IV. *CONSÉQUENCES INDIVIDUELLES ET SOCIALES DE L'IGNORANCE OU DE L'ERREUR DE BONNE FOI ET OBLIGATIONS QUI PEUVENT EN RÉSULTER POUR CEUX AUXQUELS INCOMBE LE DEVOIR D'INSTRUIRE.* — 1° *Conséquences individuelles et sociales de l'ignorance ou de l'erreur de bonne foi.* — Malgré l'absence de faute morale, l'ignorance inconsciente des vérités de foi ou des obligations morales a de très funestes conséquences pour les individus et pour les sociétés. — 1. L'homme devant se diriger lui-même sous la conduite de Dieu, vers la fin surnaturelle qui lui a été assignée, S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia IIæ, q. I, a. 2; IIa IIæ, q. II, a. 3, son plus grand bien, en regard de cette même fin, est tout d'abord la possession intégrale de la vérité qui doit l'y guider sans aucune défaillance. Pour diriger efficacement vers cette fin ses aspirations, ses désirs, ses affections, il doit la connaître, ainsi que les obligations qu'elle impose et les moyens qui doivent l'y acheminer plus sûrement. Plus cette connaissance sera parfaite, plus la marche vers le bonheur éternel sera rendue facile, pourvu toutefois que la volonté ainsi guidée corresponde à la grâce divine en accomplissant ce qui lui est demandé. Or cette lumière directrice, souverain bien de l'homme dans l'ordre surnaturel, peut être très notablement diminuée par toute ignorance ou erreur même involontaire portant sur la fin elle-même, sur les moyens ou sur les obligations imposées. S. Thomas, *Contra gent.,* l. III, c. CXVIII. Ainsi ignorer involontairement les plus miséricordieuses condescendances de Dieu vis-à-vis de l'humanité, ignorer en particulier la doctrine et les exemples de Jésus-Christ et les secours inappréciables qu'il nous prodigue dans l'infaillible magistère de l'Église, dans sa maternelle direction et dans ses sacrements, quand même cette ignorance ne serait point coupable et ne rendrait point le salut absolument impossible, ce n'en est pas moins une très notable diminution des secours donnés à l'intelligence et à la volonté, par conséquent une très grave difficulté dans la marche vers le bonheur éternel. D'autre part, la diminution dans les croyances positives entraîne souvent des erreurs qui, malgré leur caractère inconscient, peuvent constituer, même pour la foi strictement nécessaire au salut, un très grave péril ou un obstacle difficile à surmonter.

L'histoire du protestantisme le démontre d'une manière évidente. Les nombreuses erreurs dans lesquelles beaucoup de ses adhérents sont tombés depuis trois siècles, ont mis en péril ou même détruit dans un grand nombre d'intelligences la croyance à la divinité de Jésus-Christ et à la divine inspiration des Écritures. Souvent même la foi a été atteinte jusque dans ses dernières racines. La soumission à l'autorité de la parole divine a été, dans beaucoup d'intelligences, remplacée par une disposition absolument contradictoire, une sorte d'habitude de n'admettre qui ce qui agrée à la raison individuelle ou ce qui cadre avec des idées devenues familières et constituant comme une seconde nature. Newman, *Discourses to mixed congregations, Faith and private judgment,* p. 195 sq.; G. Goyau, *L'Allemagne religieuse, le protestantisme,* Paris, 1898, p. 104 sq. L'ignorance involontaire peut avoir de non moins redoutables conséquences dans l'ordre moral, soit à raison des inestimables secours divins dont elle prive, secours des sacrements et secours de la sage direction de l'Église, soit à cause des funestes erreurs auxquelles elle donne un si facile accès. Comme fait particulier, nous nous contenterons de rappeler ici le lamentable sort des lois chrétiennes du mariage dans le protestantisme même de bonne foi.

2. L'ignorance ou l'erreur même involontaire régnant dans beaucoup de membres d'une société, inspirant même son gouvernement, sa législation, sa vie publique, sa conduite habituelle, est également très funeste. Nous n'examinons point en tout ceci la part respective de la bonne foi ni celle du parti pris ou de la haine. Il nous suffit qu'un certain nombre d'intelligences puissent être dans une bonne foi au moins partielle, pour que la société dans son ensemble y participe de quelque manière.

a. Une telle société cesse d'être pour les individus ce

qu'elle devrait être d'après le plan divin, un secours ajouté à la faiblesse de l'homme individuel pour l'aider à mieux développer ses facultés et à tendre à sa fin dernière. S. Thomas, *De regimine principum*, l. I, c. XIV sq. Elle devient plutôt pour les individus un redoutable obstacle à la connaissance de la vérité et à la pratique constante du bien. Témoin les sociétés païennes antiques ou modernes si difficiles à ramener à la vérité et au bien, sans parler de sociétés autrefois catholiques et actuellement soustraites, dans leur vie publique, à toute influence du christianisme ou même en lutte ouverte avec lui.

b. La vérité intégrale est le plus grand bien d'une nation même au point de vue temporel. Dans l'ordre actuel de la providence, cette vérité intégrale n'est autre que la vérité catholique. Plus une société y conforme toute sa vie publique, plus elle s'approche de sa véritable perfection, plus elle recueille ces immenses avantages même temporels indiqués par Léon XIII dans ses encycliques, particulièrement dans l'encyclique *Immortale Dei* du 1er novembre 1885. Au contraire, en s'éloignant pratiquement de la vérité catholique, une société diminue ou perd totalement ces incomparables avantages et s'expose, en même temps, à des maux d'autant plus graves que les erreurs auxquelles elle se livre sont elles-mêmes plus considérables. Cf. Lettre apostolique de Léon XIII, *Præclara gratulationis* du 20 juin 1894.

2° *Obligations qui peuvent en résulter pour ceux qui doivent veiller au bien individuel ou commun.* — Il ne peut être question du sujet de bonne foi théologique, tant qu'il persévère dans son état d'inadvertance morale. Le problème se pose seulement pour ceux qui ont à remplir envers lui quelque devoir de justice, de correction paternelle ou de simple charité commune, comme le confesseur pour ses pénitents, les parents à l'égard de leurs enfants, le supérieur vis-à-vis de ses sujets, un pasteur des âmes relativement à ses enfants spirituels ou tout fidèle suffisamment instruit envers ceux qu'il peut prudemment et efficacement aider de ses avis ou de ses conseils, d'une manière privée ou publique, quelle que soit la forme particulière que revête son enseignement écrit ou parlé. Ces obligations seront étudiées à leurs places respectives. Nous rappellerons seulement à titre d'indication, que le devoir ainsi imposé par la charité même commune est plus impérieux dans les grandes nécessités spirituelles où les intérêts de tant d'âmes et ceux mêmes de la société tant spirituelle que temporelle sont mis en péril. Cf. Encyclique de Léon XIII, *Sapientiæ christianæ*, du 10 janvier 1890.

E. DUBLANCHY.

BONNET Antoine, jésuite français, né à Limoges en 1634, entré dans la Compagnie de Jésus en 1651. Professeur de philosophie, recteur successivement de plusieurs maisons, il mourut à Lunel en 1700. Ses ouvrages théologiques sont : *Du culte religieux que l'Église catholique rend aux choses saintes*, Toulouse, 1688; *Dissertatio de timore pœnitente*, Toulouse, 1694; *Dissertatio de indulgentiis et jubilæo*, Toulouse, 1696; *Quæstio moralis an ignorantia invincibilis licitum reddat usum opinionis minus probabilis in concursu probabilioris et tutioris*, Posnaniæ (Toulouse), 1697.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. I, col. 1744-1745.

H. DUTOUQUET.

BONNETTY Augustin. — I. Biographie. II. Écrits. III. Sens des propositions auxquelles il dut souscrire.

I. BIOGRAPHIE. — Né le 9 avril 1798 à Entrevaux au diocèse de Digne, il se destina d'abord à l'état ecclésiastique, étudia la théologie à Digne, puis se décida pour la vie séculière qu'il résolut de mettre tout entière au service de l'Église, surtout en défendant et en propageant la philosophie chrétienne. En 1830 il fonda les *Annales de philosophie chrétienne* où il ne tarda pas à soutenir les doctrines traditionalistes et à attaquer l'enseignement de la philosophie tel qu'il se donnait alors dans les séminaires. Entré en 1836 à l'*Université catholique* récemment fondée par les abbés Gerbet et de Salinis, il dirigea seul cette revue à partir de 1840, tout en gardant la rédaction des *Annales*. Dans ces deux revues, Bonnetty, bien qu'animé des plus droites intentions, soutenait chaleureusement le fidéisme et le traditionalisme contre ce qu'il appelait le rationalisme. Le 11 juin 1855, la S. C. de l'Index jugea nécessaire de lui demander impérativement une adhésion absolue à quatre propositions exprimant nettement la vraie et sûre doctrine sur ces matières. Bonnetty se soumit sans aucune réserve. Nous étudierons plus loin ces propositions. En même temps qu'il dirigeait ses revues, Bonnetty publia quelques ouvrages. Il resta toujours fidèlement soumis à l'Église catholique. Il mourut le 29 mars 1879.

II. ÉCRITS. — Outre les nombreux articles qu'il écrivit dans ses deux revues jusqu'à l'année de sa mort, il publia : 1° *Beautés de l'histoire de l'Église, présentant par ordre chronologique ses combats, ses triomphes et les traits les plus propres à instruire*, 2 in-12, Paris, 1841; 2° *Table de tous les auteurs édités par le cardinal Mai*, Paris, 1850; 3° *Documents historiques sur la religion des Romains et sur la connaissance qu'ils ont pu avoir des traditions bibliques par leurs rapports avec les Juifs*, 4 vol., Paris, 1867-1878; 4° *Dictionnaire raisonné de diplomatique*, 2 vol.; 5° une traduction annotée de l'ouvrage du jésuite Prémaré, missionnaire de Chine, mort en 1735, *Vestiges des principaux dogmes chrétiens, tirés des anciens livres chinois, avec reproduction des textes chinois*, 1879.

III. SENS DES PROPOSITIONS AUXQUELLES IL DUT SOUSCRIRE, sur l'ordre de la S. C. de l'Index du 11 juin 1855. Denzinger, *Enchiridion*, doc. CXXX.

1. Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio, nullum dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambæ ab uno eodemque immutabili veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur atque ita sibi mutuam opem ferant. *Encycl. P. P. Pii IX*, 9 nov. 1846.	Bien que la foi soit au-dessus de la raison, il ne peut cependant se trouver entre elles aucun désaccord réel, aucun dissentiment, puisque toutes deux procèdent d'une seule et même source immuable de la vérité, Dieu infiniment parfait, et quainsi elles se prêtent un mutuel secours. *Encyclique* de Pie IX du 9 novembre 1846.

La phrase fidèlement extraite de l'encyclique précitée se termine ainsi dans le texte de 1846 :

... atque ita sibi mutuam opem ferant ut recta ratio fidei veritatem demonstret, tueatur, defendat; fides vero rationem ab omnibus erroribus liberet, eamque divinarum rerum cognitione mirifice illustret, confirmet atque perficiat.	... et qu'elles s'entr'aident mutuellement de telle sorte que la droite raison démontre, soutient, défend la vérité de la foi, tandis que la foi délivre la raison de toutes les erreurs, et l'éclaire, l'affermit et la perfectionne merveilleusement par la connaissance des choses divines.

Cette conclusion nous manifeste le sens complet de la proposition incidente : *atque ita sibi mutuam opem ferant.*

Suivant Bonnetty, l'homme, dans quelque état qu'il se trouve placé, ne possède en réalité qu'*un* principe de connaissance pour les vérités de la religion naturelle, telles que l'existence de Dieu, l'existence de la loi naturelle, l'immortalité de l'âme et l'existence d'une autre vie. Ce principe de connaissance n'est autre que la révélation divine manifestée à l'homme par l'intermédiaire de la tradition. Dépourvue du secours de cette tradition, la raison, entièrement laissée à elle-même, est absolument incapable de découvrir ces vérités. Elle ne peut que tomber dans l'erreur, si elle essaie de dépasser en

ces matières ses propres attributions qui sont uniquement de pouvoir rechercher et reconnaître la valeur du témoignage divin. A l'encontre de ces assertions, la première proposition affirme l'existence de *deux* principes de connaissance procédant d'une seule et même source immuable de vérité, Dieu infiniment parfait, et par conséquent capables de conduire à la possession de la vérité, sans qu'il puisse jamais y avoir entre eux de vrai dissentiment ou désaccord. Le sens de cette proposition doit se déterminer d'après celui de l'encyclique du 9 novembre 1846, qu'elle ne fait que reproduire.

1° Contre l'orgueilleuse allégation des incroyants rationalistes qui représentent la révélation chrétienne comme la négation de toute philosophie rationnelle et de tout progrès intellectuel, Pie IX enseigne qu'il ne peut y avoir entre la foi et la raison aucun dissentiment ou désaccord réel.

La foi dont parle le document pontifical n'est autre que l'assentiment donné à la révélation divine, uniquement à cause de l'autorité de Dieu révélateur. C'est l'acception constante de ce mot dans les définitions ecclésiastiques, surtout quand il s'agit des relations entre la raison et la foi. D'après l'antithèse établie ici entre ces deux moyens de connaissance, la raison est simplement l'intelligence humaine, tirant des principes premiers les déductions qui y sont naturellement contenues, ou la faculté de connaître, non pas l'autorité du témoignage particulier ou universel, mais par son propre travail et par ses propres déductions, l'intime réalité d'un objet naturellement accessible à l'intelligence. Remarquons toutefois qu'en prenant dans ce sens le mot *raison*, les documents ecclésiastiques n'envisagent point cette question philosophique, si l'éducation familiale ou sociale est nécessaire à l'homme pour que sa raison atteigne un développement suffisant. Pie IX ne s'arrête point à prouver que la foi est au-dessus de la raison. La preuve en est manifeste d'après l'objet de la foi qui est, de soi et normalement, un objet essentiellement inaccessible à la raison humaine et même à toute intelligence créée, et d'après le motif de l'assentiment de la foi qui est non l'immédiate ou médiate évidence de l'objet intimement perçu, mais l'infaillible vérité du témoignage divin. Pie IX insiste sur l'absence de dissentiment ou de désaccord réel entre la raison et la foi. Par l'expression *dissensio vera*, le souverain pontife donne à entendre que les dissentiments allégués par les adversaires de la révélation sont simplement apparents. Suivant l'analyse faite par le concile du Vatican, cette apparente contradiction ne repose que sur une fausse interprétation du dogme divin ou sur une conception inexacte des données certaines de la raison. *Concil. Vatic.*, Const. *Dei Filius*, sess. III, c. IV. A l'enseignement pontifical s'ajoute cette preuve manifeste : il ne peut y avoir contradiction ou opposition réelle entre deux moyens de connaissance provenant d'une seule et même source, qui est elle même l'immuable et éternelle vérité, Dieu lui-même, auteur de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel et règle suprême de toute vérité. De la déclaration dogmatique de Pie IX, on peut rapprocher la définition conciliaire de 1870, plus explicite et plus précise. *Concil. Vatic.*, sess. III, c. IV. On sait d'ailleurs que cette doctrine, avec les preuves qui l'établissent solidement, était déjà nettement exposée par saint Thomas, *Cont. gent.*, l. I, c. VII. Quant à l'exposé théologique de cette doctrine, voir FOI et RAISON.

2° La foi et la raison, loin de se contredire réellement, s'entr'aident mutuellement. La proposition de 1855 s'arrête à cette constatation. Le document de 1846 auquel elle renvoie indique en quoi consiste ce secours mutuel. De la part de la raison, démonstration de la vérité de la foi par la preuve manifeste de sa crédibilité et réfutation des objections alléguées contre la vérité révélée, *ut recta ratio fidei veritatem demonstret, tueatur, defendat*. De la part de la foi, préservation assurée à la raison contre toute erreur concernant les choses divines et en même temps illumination, affermissement et perfectionnement de la raison par les connaissances que fournit la révélation, *fides vero rationem ab omnibus erroribus liberet, eamque divinarum rerum cognitione mirifice illustret, confirmet atque perficiat*. De cet enseignement pontifical de 1846 on peut rapprocher la définition plus complète du concile du Vatican, *loc. cit.*, et les fréquentes déclarations de Léon XIII dans ses encycliques, notamment dans les encycliques *Æterni Patris* du 4 août 1879 et *Libertas præstantissimum* du 20 juin 1888.

Ainsi par l'entière et loyale acceptation de cette 1re proposition extraite de l'encyclique de 1846, Bonnetty répudiait ses précédentes affirmations, que les vérités de la religion naturelle ne relèvent que d'un seul principe de connaissance, la révélation divine, et qu'en ces matières la raison laissée à ses propres forces ne peut que tomber dans l'erreur.

2. Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Fides posterior est revelatione, proindeque ad probandum Dei existentiam contra atheum, ad probandum animae rationalis spiritualitatem ac libertatem contra naturalismi ac fatalismi sectatorem allegari convenienter nequit. *Propositio subscripta a Bautanio, 8 sept. 1840.*	Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme. La foi est postérieure à la révélation, par conséquent elle ne peut être convenablement alléguée pour prouver l'existence de Dieu contre un athée ni pour prouver la spiritualité et la liberté de l'âme humaine contre un partisan du naturalisme ou du fatalisme. *Proposition souscrite par Bautain, le 8 septembre 1840.*

Observons d'abord les divergences d'expression entre la proposition imposée à l'acceptation de l'abbé Bautain et la proposition souscrite par Bonnetty. La proposition de 1855 supprime l'épithète *donum cæleste* primitivement adjointe à *fides* et ajoute comme détermination de l'objet sur lequel peut porter la démonstration certaine de la raison, *animæ spiritualitatem, hominis libertatem*. Voir col. 482; cf. cependant col. 483. Sur toute cette question, la doctrine antérieurement soutenue par Bonnetty peut se formuler ainsi : Puisque les vérités religieuses naturelles comme l'existence de Dieu et l'existence d'une autre vie, ne peuvent être certainement connues que par la foi qui adhère à la révélation divine, on doit conclure que la raison, laissée à elle-même, reste absolument incapable de fournir une démonstration certaine de ces vérités et ne peut que tomber dans l'erreur ou tout au plus former de simples hypothèses. Cette affirmation erronée est formellement rétractée par notre 2e proposition :

1° *Ratiocinatio*, signifiant l'acte même du raisonnement, exprime nettement la nature de la preuve que la raison peut atteindre. Aussi malgré le caractère générique du terme *probare*, la phrase entière ne peut s'entendre que d'une démonstration véritable basée sur un raisonnement proprement dit, en dehors de la seule autorité du témoignage humain tant universel que particulier. On remarquera toutefois qu'aucun genre particulier de preuve n'est indiqué. Il suffit qu'une démonstration rationnelle soit maintenue.

2° Ce n'est point une question de fait, mais seulement une question de pouvoir, pour la nature humaine considérée en elle-même, et dans tout état où elle peut être placée. On ne veut donc point affirmer qu'en fait tous les hommes de tous les temps ont ainsi connu l'existence de Dieu, sans aucun mélange d'erreur grave atteignant le concept même du vrai Dieu un et créateur, et sans aucun emprunt à la révélation. On se borne à affirmer ce que l'homme, par les principes de sa propre raison et dans quelque état où il se trouve, peut réelle-

[illegible]

3° [illegible] dont la possibilité vient d'être affirmée est donc une démonstration réellement inattaquable en bonne philosophie et qui défie toutes les attaques ou dénégations du criticisme subjectiviste, du positivisme et de l'agnos- [illegible] traditionalistes, pour ce qui concerne la valeur de la seule raison humaine. Le concile du Vatican a adopté une expression presque identique, *loc. cit.*

4° L'objet sur lequel peut porter cette connaissance certaine de la raison est désigné nommément : l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme et la liberté de l'homme. Autant d'expressions qui ont dans le langage de l'Église un sens absolument déterminé et constant. L'existence de Dieu, c'est l'existence du Dieu un et véritable, créateur et maître de toutes choses. Aussi ces attributs ont-ils été formellement désignés par le concile du Vatican, sess. III, c. II, et can. 1, *De revelatione*, comme pouvant être certainement démontrés par la raison. Rien n'est nécessairement affirmé des autres attributs d'ailleurs évidemment compris dans l'infinie perfection divine. La spiritualité de l'âme humaine, d'après l'enseignement de l'Église, c'est non seulement sa distinction mais surtout son indépendance intrinsèque de la matière sous le rapport de l'existence et de l'action ; ce qui entraine son immortalité ou sa survivance constante dans une autre vie. Voir ÂME, *Sa spiri-* [illegible] 1895, t. I, p. 234 sq.

La liberté de l'homme c'est, au sens des définitions de l'Église, la répudiation des erreurs fatalistes ou déterministes et l'affirmation de la responsabilité morale de l'homme dans la mesure absolument nécessaire pour l'existence et la sanction de l'obligation morale, dans quelque état que l'homme puisse se trouver. C'est ce qui résulte : 1. de la condamnation formelle de la proposi- [illegible] et 65e de Baius le 1er octobre 1567, de la proposition 38e de Quesnel le 8 septembre 1713, de la première des propositions réprouvées le 7 décembre 1690 par Alexandre VIII, de la proposition 3e de Jansénius, 31 mai 1653 ; 2. des définitions du concile de Trente, sess. VI, c. I, V, XI, et can. 4-6 ; 3. de l'enseignement de Léon XIII dans [illegible]

5° Bonnetty ne se contentait point d'affirmer que la raison laissée à elle-même est incapable de démontrer les vérités de la religion naturelle. Il soutenait encore que ces vérités ne peuvent être établies que par l'autorité de la révélation. Aussi après avoir affirmé le pouvoir absolu que possède la raison de démontrer ces vérités, la deuxième proposition enseigne que la foi ne peut être convenablement alléguée comme preuve, soit de l'existence de Dieu contre les athées, soit de la spiritualité de l'âme et de la liberté humaine contre les partisans du naturalisme et du fatalisme. Cette assertion est appuyée sur la nature même de la foi. Acte de rationnelle et libre adhésion à la révélation divine, la foi suppose nécessairement l'existence préalable de cette révélation non seulement dans l'ordre objectif de la réalité, mais aussi dans l'ordre subjectif de notre connaissance. En d'autres termes, l'assentiment à la vérité révélée présuppose non seulement le fait de la révélation, mais encore une connaissance suffisamment certaine de ce fait, ainsi que des raisons spéculatives et pratiques d'adhérer à cette révélation et même des vérités religieuses nécessairement comprises dans les *præambula fidei*. C'est surtout dans ce sens subjectif que doit ici s'entendre l'assertion : *fides posterior est revelatione*. Il est dès lors évident que cette connais-

[illegible]

doit précéder la foi, en fournissant les [illegible]

[illegible]

Bonnetty avait émis ce principe que la révélation di- [illegible]

des vérités religieuses naturelles. A l'en[illegible] assertion la 3e proposition : [illegible] affirm[illegible] la raison doit précéder la foi. Il ne s[illegible] foi surnaturelle. On laisse entièremen[illegible]

de la foi purement humaine qui est l'adhésion au témoi- [illegible]

préparatoire, la proposition ne le dit point. L'encyclique de 1846 l'indiquait suffisamment par cette déclaration formelle, que la droite raison démontre la vérité de la [illegible]

ne peut s'entendre que de la démonstration de sa crédibilité, comme l'explique ultérieurement le même texte. Plus tard le concile du Vatican, sess. III, c. III, en [illegible]

sence d'infaillibles signes divins, cr[illegible] fait de la révélation divine. C'est c[illegible]

[illegible]

credit ; tamen non habet [illegible]

rôle préparatoire de la raison, la proposition se garde de toute tendance rationaliste, par cette déclaration [illegible]

sure ce double secours, l'un extérieur, l'autre intérieur, est-il nécessaire, nous devons le demander à d'autres documents. Le concile du Vatican, sess. III, c. II, a défini en quel sens la révélation est moralement nécessaire au genre humain, pour une connaissance suffisante des vérités religieuses naturelles, et absolument [illegible]

ment spéculatif et pratique de crédibilité.

[illegible]

crimen doctoribus et magistris illis vertere, quod methodum hanc, præsertim approbante vel saltem tacente Ecclesia, usurpaverunt. *Propositio contradictoria propositionibus passim ex D. Bonnetty desumptis.*

et le panthéisme. Par conséquent il n'est point permis de faire un crime à ces docteurs et à ces maîtres d'avoir employé cette méthode, surtout avec l'approbation au moins tacite de l'Église. *Proposition contradictoire des propositions extraites de différents passages de Bonnetty.*

Bonnetty, entraîné par sa fausse conception de l'impuissance radicale de la raison humaine vis-à-vis des vérités religieuses naturelles, en était venu jusqu'à réprouver ouvertement, dans la philosophie chrétienne du moyen âge, tout emploi de la raison quelque discipliné qu'il fût, dès lors que l'on affirmait sa valeur démonstrative au détriment de la révélation, seule source authentique de la vérité en matière religieuse et morale. Cette réprobation dirigée spécialement contre saint Thomas et saint Bonaventure, atteignait réellement toute cette philosophie chrétienne du moyen âge, dont la caractéristique avait toujours été l'union entre la science humaine et la science divine, et qui s'était constamment abritée sous le patronage bienveillant de l'Église. Sa méthode rationnelle, si tempérée qu'elle fût par une parfaite soumission à l'autorité de la révélation et au magistère de l'Église, le philosophe traditionaliste la jugeait purement rationaliste. Il assurait même qu'elle ne différait point de la méthode très justement condamnée dans Cousin et son école.

Ces injustes reproches faits à la méthode scolastique sont formellement rétractés dans la 4e proposition :

1° Il est faux que la méthode scolastique, considérée en elle-même et dans ses caractères essentiels, conduise au rationalisme. Assertion principalement doctrinale basée sur l'opposition irréductible entre l'une et l'autre méthode. Le rationalisme, d'après l'encyclique de Pie IX du 9 novembre 1846, répudie orgueilleusement toute autorité supérieure à la raison et proclame celle-ci l'unique source et règle de la vérité. La même caractéristique du rationalisme est donnée dans la 3e proposition du *Syllabus*. Au contraire, la méthode scolastique tout en reconnaissant deux ordres de vérités, les unes relevant de la seule révélation, les autres naturellement accessibles à la raison, maintient fermement la subordination de la raison à la foi, en ce sens que la raison, même quand elle se meut dans sa propre sphère et d'après ses propres principes, ne peut jamais accepter une conséquence certainement en désaccord avec une vérité révélée ou avec les conclusions qui s'en déduisent nécessairement. Or il est facile de se convaincre, surtout par le l. I du *Contra gentes*, c. III sq., que cette méthode est bien celle qu'enseignait et suivait saint Thomas.

De cette première partie de la 4e proposition, on peut rapprocher ce passage si formel de l'encyclique *Æterni Patris : Deinde plurimi ex iis hominibus qui abalienato a fide animo, instituta catholica oderunt, solam sibi esse magistram ac ducem rationem profitentur. Ad hos autem sanandos, et in gratiam cum fide catholica restituendos, præter supernaturale Dei auxilium, nihil esse opportunius arbitramur, quam solidam Patrum et scholasticorum doctrinam, qui firmissima fidei fundamenta, divinam illius originem, certam veritatem, argumenta quibus suadetur, beneficia in humanum genus collata, perfectamque cum ratione concordiam, tanta evidentia et vi commonstrant, quanta flectendis mentibus vel maxime invitis et repugnantibus abunde sufficiat.*

2° La méthode scolastique n'est point cause que dans les écoles d'aujourd'hui la philosophie est tombée dans le naturalisme et le panthéisme. Assertion surtout historique évidemment attestée par l'histoire de la scolastique et par celle des erreurs philosophiques de la période moderne. L'histoire démontre que ces erreurs sont surtout provenues de ce que, sous l'influence du mouvement réformateur du XVIe siècle, on avait imprudemment délaissé la philosophie chrétienne, pour philosopher en dehors de tout contrôle de la révélation et de l'Église. Cette vérité historique a été depuis nettement affirmée : 1. par le concile du Vatican dans le prologue de la Const. *Dei Filius ;* 2. par Léon XIII dans l'encyclique *Æterni Patris* du 4 août 1879, surtout dans ce passage : *Adnitentibus enim novatoribus sæculi XVI, placuit philosophari citra quempiam ad fidei respectum, petita dataque vicissim potestate quælibet pro lubitu ingenioque excogitandi. Quare ex re pronum fuit genera philosophiæ plus æquo multiplicari, sententiasque diversas atque inter se pugnantes oriri etiam de iis rebus quæ sunt in humanis cognitionibus præcipuæ. A multitudine sententiarum ad hæsitationes dubitationesque persæpe ventum est : a dubitationibus vero in errorem quam facile mentes hominum delabantur, nemo est qui non videat.*

3° La valeur doctrinale de la méthode scolastique est garantie par l'approbation au moins tacite de l'Église, *præsertim approbante vel saltem tacente Ecclesia.* Cette approbation résulte de ce que l'usage constant de la philosophie scolastique a été non seulement toléré pendant des siècles, mais même fréquemment et très explicitement loué et recommandé par l'Église ellemême. Approbation au moins tacite qui ne peut se concilier avec de graves erreurs doctrinales, surtout dans l'ensemble de la méthode scolastique. D'ailleurs sans se prononcer sur l'étendue de cette approbation, la proposition ne parle que de la méthode scolastique considérée d'une manière générale.

De cette partie de la 4e proposition on peut rapprocher : 1. la lettre de Pie IX à l'archevêque de Munich du 21 décembre 1863, Denzinger, *Enchiridion*, n. 1532 ; 2. la proposition 13e du *Syllabus ;* 3. l'encyclique de Léon XIII *Æterni Patris* du 4 août 1879, surtout dans ce passage : *Præsertim cum philosophiæ scholasticæ et usum diuturnum et maximorum virorum judicium, et, quod caput est, Ecclesiæ suffragium favisse constaret.*

4° De la valeur doctrinale de la méthode scolastique résulte cette conclusion morale : il n'est point permis de faire un crime à ces docteurs et à ces maîtres d'avoir employé cette méthode. Ce n'est qu'une interdiction de formuler quelque reproche grave contre cette méthode scolastique. Cette interdiction est simplement affirmée, sans que l'on détermine sa gravité, qui devra par conséquent se juger d'après les principes ordinaires.

Annales de philosophie chrétienne, 1830-1855, passim ; Hurter, *Nomenclator literarius*, 2e édit., Inspruck, 1895, t. III, col. 1200 sq. ; *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1883, t. I, col. 1016 sq.

E. DUBLANCHY.

BONNIOT (Joseph de), naquit le 20 avril 1831 à Aspres-lès-Veynes (Hautes-Alpes), localité dont les origines lui ont fourni la matière d'un curieux article : *Une commune bénédictine : la villa de Asperis*, dans la *Revue du monde catholique*, t. LXXVII, p. 481-505 ; il entra dans la Compagnie de Jésus à Saint-Acheul le 9 août 1858 ; professa la grammaire et la philosophie ; à partir de 1871, il se donna tout entier à ses publications ; attaché en 1872 à la rédaction des *Études*, il publia de nombreux articles dans cette revue ; il collabora en outre à plusieurs autres périodiques, surtout durant la suspension des *Études* (1880-1887) ; il eut depuis 1882 la direction de la *Bibliographie catholique ;* il mourut à Paris le 19 novembre 1889. Les travaux du P. de Bonniot se portèrent principalement sur les questions qui relèvent à la fois de la philosophie et des sciences naturelles, et entre celles-ci particulièrement de la physiologie et de la biologie. Ses ouvrages, parus d'abord pour une grande

partie dans les *Études*, la *Revue du monde catholique*, la *Controverse*, la *Revue des questions scientifiques*, le *Cosmos*, etc., forment plusieurs volumes appréciés. Voici les titres des plus importants : *La bête. Question actuelle*, Tours, 1874 ; 2e édit. sous le titre : *La bête comparée à l'homme*, Paris, 1889 ; *Les malheurs de la philosophie*, Paris, 1879 ; 2e édit., même année ; *Le miracle et les sciences médicales*, Paris, 1879 ; *Miracle et savants. L'objection scientifique contre le miracle*, Paris, 1882 ; *Le miracle et ses contrefaçons*, Paris, 1887 ; 2e édit., 1888 ; 3e édit., 1889 ; *Le problème du mal*, Paris, 1888 ; *L'âme et la physiologie*, Paris, 1889. Son dernier travail, *Possession et hypnotisme*, a été publié après sa mort, dans les *Études*, t. XLVIII, p. 515 ; t. XLIX, p. 113.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. I, col. 1748-1754 ; Notice nécrologique dans la *Bibliographie catholique* de novembre 1889.

Jos. BRUCKER.

BONO Jean-Baptiste, théologien et jurisconsulte piémontais, né en 1738 à Verzuolo, près de Saluces, entra dans l'état ecclésiastique et se destina de bonne heure à l'enseignement du droit civil et du droit canonique. Reçu docteur en 1756, il fut d'abord répétiteur de droit à l'Académie royale des nobles jusqu'en 1767, époque à laquelle il obtint la chaire d'institutions canoniques et, l'année suivante, celle de droit canon à l'université de Turin. Ce fut alors qu'il fit paraître son traité *De potestate Ecclesiæ tum principis seu de jurisdictione*, Turin, 1767. En 1788, il publia *De potestate principis circa matrimonia*, réfuté en 1782 ; en 1791, un traité *De criminibus ecclesiasticis*, auquel il ajouta sept thèses *De usuris* qui furent attaquées par le vicaire du Saint-Office. Lorsque les Français s'emparèrent du Piémont, le 8 décembre 1798, Bono fut nommé président du gouvernement provisoire et suivit les idées de la Révolution. Il mourut à temps, mars 1799, pour éviter des poursuites, les Français venant d'être obligés, sur les entrefaites, à évacuer le Piémont devant les armées de la coalition.

Michaud, *Biographie universelle*, Paris, 1835, t. LVIII, p. 575 ; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1895, t. III, col. 459.

C. TOUSSAINT.

BONOSE, évêque de Sardique et hérésiarque, dans la seconde moitié du IVe siècle. — I. L'herésiarque. II. Les bonosiens.

I. L'HÉRÉSIARQUE. — Les renseignements très incomplets que nous possédons sur Bonose se tirent surtout d'une lettre écrite à l'archevêque Anycius, de Thessalonique, et aux autres évêques d'Illyrie, peu de temps après le synode qui se tint à Capoue dans l'hiver de 391 à 392. Attribuée parfois à saint Ambroise ou à un évêque italien anonyme, cette lettre appartient réellement au pape saint Sirice. *Epist.*, IX, *P. L.*, t. XII, col. 1176. Voir le *Monitum*, col. 1177 sq. ; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, 2e édit., Paris, 1865, t. VI, p. 107 ; Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, an. 392, 2e édit., Leipzig, 1885, p. 41. Cette pièce nous apprend qu'un évêque du nom de Bonose fut déféré au synode de Capoue et qu'on lui reprochait d'avoir attribué à Marie d'autres enfants que Jésus. Le synode renvoya l'examen de l'affaire au métropolitain de Thessalonique et aux évêques voisins ; ils condamnèrent Bonose et lui défendirent de rentrer dans son église. Sirice, auquel ils ont eu recours, sans doute à cause de difficultés suscitées par l'évêque déposé, refuse de juger une cause dont un tribunal compétent est saisi ; mais il approuve la condamnation portée contre le blasphémateur de la vierge Marie. Il relève l'inconvenance que la supposition de Bonose implique, et les conséquences qu'elle entraine comme naturellement contre l'enfantement virginal de Jésus : *qui enim hoc astruit, nihil aliud nisi perfidiam Judæorum astruit, qui dicunt eum non potuisse nasci ex virgine*. Il argumente ensuite de ce fait, que Jésus mourant confie sa mère à saint Jean ; ce qui ne se comprendrait que difficilement, si Marie avait eu d'autres fils. Comparer S. Ambroise, *De institutione virginis*, n. 35 sq., *P. L.*, t. XVI, col. 314 sq. Il n'est guère douteux que le docteur milanais n'ait en vue Bonose, quand il réfute cet évêque de son temps qui avait été mis en jugement pour ses attaques contre la virginité de Marie. Dom Ceillier, *op. cit.*, t. V, p. 709. Il semble, au contraire, difficile d'identifier avec l'hérésiarque blasphémateur de la Vierge un personnage du même nom dont l'arien Elpidius vantait la science à saint Augustin. *Epist.*, CCXLII, n. 1, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1053.

Longtemps on ignora le siège épiscopal de Bonose, mais l'édition donnée par le P. Garnier des œuvres de Marius Mercator trancha la question : *Sardicensis Bonosus. Appendix ad contradictionem XII anathematismi nestoriani*, n. 15, *P. L.*, t. XLVIII, col. 924 ; cf. diss. I, c. IV, § 6, *ibid.*, col. 1142. On tient communément pour gratuite et improbable l'hypothèse, avancée par quelques auteurs, de deux Bonoses, dont l'un aurait été évêque de Sardique, et l'autre de Naïsse. Dom Ceillier, *op. cit.*, t. IV, p. 655. Moins nette est la question de savoir si l'hérésiarque, en niant la virginité de Marie, s'en prit aussi à la divinité de son fils. Marius Mercator le suppose, *loc. cit.*, quand il parle de Bonose comme condamné à l'avance par le pape Damase, *qui a Damaso urbis Romæ episcopo prædamnatus est.* Il ne peut s'agir d'une condamnation nominale de l'évêque de Sardique en 380, dans la lettre dogmatique du pontife romain à Paulin d'Antioche, mais bien d'une condamnation implicite dans la personne de Photin, *qui Hebionis hæresim instaurans, Dominum Jesum Christum tantum ex Maria confitetur. P. L.*, t. XIII, col. 359. Aussi, dans le *Decretum Gelasii*, partie contestée, Photin et Bonose sont associés, *qui simili errore defecerunt. P. L.*, t. LIX, col. 164. De même, le pape Vigile, en 550 et en 553, range Bonose avec Paul de Samosate et Photin parmi les précurseurs de Nestorius. *Epist. olim XV ; Constitutum, P. L.*, t. LXIX, col. 58, 103. Témoignages confirmés par l'erreur même des bonosiens, à moins qu'on ne nie tout rapport de filiation entre l'erreur des partisans et celle du chef, sous prétexte que les sources primitives n'attribuent à Bonose que la négation de la perpétuelle virginité de Marie. Mais il n'est nullement prouvé que, dans sa lettre, le pape Sirice ait exposé toute l'erreur de Bonose ; de plus, même à s'en tenir à ce qu'il dit, on ne peut nier qu'il ne considère comme atteint l'enfantement virginal de Marie ; enfin, les objections que saint Ambroise apporte et réfute, ne vont pas moins contre l'enfantement virginal que contre le titre de *virgo post partum*. L'erreur a sa logique : né suivant la loi commune, Jésus n'était plus pour Bonose le fils naturel de Dieu, mais seulement un fils adoptif. Erreur signalée peu de temps après, par saint Chromatius, évêque d'Aquilée, quand dans son *Tractatus II in Evangel. S. Matthæi*, il commente ainsi les mots *Hic est filius meus : Suus utique, non per adoptionem gratiæ, neque per religionem creaturæ, ut hæretici volunt. P. L.*, t. XX, col. 331.

Après le jugement rendu contre lui, Bonose avait consulté saint Ambroise sur la conduite à tenir. Sirice, *Epist.*, IX, n. 2. Mais, au lieu de s'en tenir aux sages conseils qu'il en reçut, il méprisa la sentence définitive des évêques illyriens ; il ajouta le schisme à l'hérésie et, pour augmenter ses partisans, se mit à ordonner de côté et d'autre des prêtres et des évêques. Ces ordinations irrégulières donnèrent lieu à des discussions et à des doutes qui furent tranchés par deux lettres de saint Innocent Ier, adressées l'une à Marcion de Naïsse en 409, l'autre aux évêques de Macédoine en 414. On devra distinguer entre les clercs ordonnés par Bonose avant sa condamnation, et ceux qui l'ont été après. Les premiers seront reçus avec tous les privilèges de leur ordre,

Epist., xvi, *P. L.*, t. xx, col. 515 sq. Les seconds, au contraire, seront privés de ces privilèges et réduits à la communion laïque; si l'archevêque Anycius et ses collègues ont montré d'abord plus d'indulgence, ce n'était là qu'une mesure de faveur, conseillée par la prudence et motivée par les circonstances. *Epist.*, xvii, c. iii sq., *ibid.*, col. 530 sq. Pour l'interprétation exacte de cette décision, voir le *Monitum, ibid.*, col. 521 sq.; dom Ceillier, *op. cit.*, t. vii, p. 514 sq. Saint Innocent parle de Bonose comme d'un personnage qui n'existe plus; on en peut conclure que l'hérésiarque mourut vers la fin du ive ou le début du ve siècle.

II. Les bonosiens. — A en juger par les monuments patristiques et conciliaires qui nous sont parvenus, l'influence de Bonose paraît s'être exercée à peu près exclusivement dans les contrées occidentales où régna l'arianisme germanique.

D'un premier groupe de témoignages, il résulte que, du ve au viie siècle, les bonosiens niaient la divinité de Jésus-Christ, et cela dans un sens qui permettait de les rattacher aux photiniens ou de les confondre avec eux. Dans les *Statuta Ecclesiæ antiqua,* attribués couramment à un IIe concile d'Arles, mais qui semblent n'être qu'une compilation de décrets antérieurs au milieu du ve siècle, le canon qui commence ainsi : *Bonosiacos autem ex eodem errore venientes,* fait suite au canon 16e, où il s'agit des photiniens. Hefele, *Hist. des conciles,* trad. Delarc, t. ii, p. 488. Gennade, parlant d'un livre composé à la fin du ive siècle par l'évêque espagnol Audentius contre les photiniens, s'exprime ainsi : *contra photinianos qui nunc vocantur bonosiaci. De scriptoribus eccles.*, c. xiv, *P. L.*, t. lviii, col. 1068. Une vingtaine d'années plus tard, en 512 ou 513, saint Avit de Vienne, faisant un parallèle entre les eutychiens et les bonosiens, restreint l'erreur de ces derniers à la négation de la divinité du Christ et, par allusion, les rattache encore à Photin : *Illi* (*bonosiani*) *Christo divinitatis honorem tantummodo adimunt, isti* (*eutychiani*) *et corporis veritatem. Photinus hominis personam nos adorare deridet, hic* (*Eutyches*) *nebulam. Epist.*, iii, *P. L.*, t. lix, col. 216.

Quelques témoignages espagnols du viie siècle mettent en relief une conséquence de cette erreur où le point de contact entre le bonosianisme et le photinisme est particulièrement sensible : négation de la filiation divine naturelle, et affirmation d'une filiation purement adoptive. Saint Isidore de Séville signale un ouvrage depuis longtemps perdu, un *Liber responsionum* de Justinien, évêque de Valence sous le roi goth Theudis; la seconde question traitée avait rapport aux bonosiens, *qui Christum adoptivum filium, et non proprium dicunt. De viris illustribus*, c. xxxii, *P. L.*, t. xcix, col. 1099. Parlant à son tour des bonosiens, dans son catalogue des hérésies, saint Isidore se sert des mêmes termes, et fait remonter la secte à l'évêque Bonose, *a Bonoso quodam episcopo exorti. Etymolog.*, l. VIII, c. v, n. 52, *ibid.*, col. 302. Ce fut contre cette erreur que le XIe synode de Tolède inséra, en 675, dans son symbole l'affirmation de la filiation divine de Jésus-Christ, filiation naturelle, non pas adoptive : *Hic etiam Filius Dei natura est filius, non adoptivus.* Hefele, *op. cit.*, t. iii, p. 654. Cette erreur bonosienne ne doit pas se confondre avec l'adoptianisme, qui parut un siècle plus tard en Espagne; car Félix d'Urgel et Élipand de Tolède, les chefs de cette nouvelle secte, distinguaient dans Jésus-Christ le Dieu et l'homme, en attribuant au Dieu la filiation naturelle et à l'homme la filiation adoptive, tandis que les bonosiens refusaient au Christ toute filiation naturelle, et de ce chef étaient anathématisés par les adoptianistes, comme on le voit par la lettre d'Élipand à l'abbé Fidelis. *P. L.*, t. xcvi, col. 919; Hefele, *op. cit.*, t. v, p. 69, 80 sq.; Madrisi, diss. IV, n. 4, *P. L.*, t. xcix, col. 558 sq.

Un autre groupe de témoignages se rapportent à la pratique baptismale des bonosiens; témoignages moins nombreux, et de plus discordants. Quelques auteurs affirment que la formule dont se servaient ces hérétiques ne renfermait pas l'invocation de la très sainte Trinité, et que, par suite, on devait baptiser les bonosiens qui entraient dans l'Église catholique. Gennade, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. lii, *P. L.*, t. lviii, col. 993; S. Grégoire, *Epist.*, l. XI, epist. lxvii, *P. L.*, t. lxxvii, col. 1206. (Même texte dans l'édition des *Monumenta Germaniæ historica.*) Au contraire, le canon 17e déjà cité des *Statuta Ecclesiæ antiqua* suppose que les bonosiens, comme les ariens, conféraient le baptême au nom de la très sainte Trinité, *quos sicut arianos baptizari in Trinitate manifestum est.* Saint Avit, dans ses fragments contre les ariens, dit que les catholiques, en recevant même les bonosiens et autres hérétiques, ne rejettent pas leur baptême, s'ils répondent qu'ils ont été baptisés au nom des trois personnes divines : *cui* (*baptismati*) *honorem suum etiam in bonosiacorum aliorumque receptione servantes, si se in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti baptizatos esse respondeant. P. L.*, t. lix, col. 311. En présence de ces témoignages discordants, des érudits, comme Tillemont et dom Ceillier, ont cru à une erreur de fait de la part des anciens auteurs qui rejettent le baptême des bonosiens; Gennade et saint Grégoire, après lui, auront trop complètement confondu ces hérétiques avec les photiniens, et en conséquence attribué aux premiers tous les errements des seconds. Hypothèse possible, mais insuffisamment établie. Un troisième texte de saint Avit ouvre la voie à une solution différente, et peut-être meilleure. Dans une lettre, adressée entre les années 514-516 à Sigismond, fils et héritier présomptif du roi Gondebaud, l'évêque de Vienne attire son attention sur une ordination récente, qui aurait fait de la secte bonosienne une communauté religieuse distincte de celles des catholiques et des ariens, *quæ bonosiacorum pestem ab infernalibus latebris excitatam, catholicis arrianisque certantibus intromisit;* mieux vaudrait pour le bien du catholicisme que la petite secte restât, comme auparavant, confondue avec l'arianisme, *quæ certe si adhuc, ut cæperat, societatis arrianæ communioni immixta est, claret gloriosior sub principatu vestro noster triumphus. Œuvres complètes de saint Avit,* édit. U. Chevalier, Lyon, 1890, *Epist.*, xxvii, p. 170; cf. *Monumenta Germaniæ historica. Auctores antiquissimi,* édit. R. Peiper, Berlin, 1883, t. vi, p. 262. (Ces deux textes corrigent la version fautive *bonorum pestem, P. L.*, t. lix, col. 246.) Il semblerait donc que, grâce aux points communs qu'elle avait avec l'arianisme et le photinisme, la secte bonosienne ait eu assez d'élasticité pour pouvoir osciller, dans la pratique, entre ces deux camps; la formule baptismale aura subi le contre-coup de ces variations. Il fallait bien, du reste, que les bonosiens eussent sur le baptême des idées particulières, puisqu'en 538, le IIIe synode d'Orléans prononce une excommunication d'un an contre le juge qui n'aurait pas arrêté les bonosiaques ou tout autre hérétique coupables d'avoir rebaptisé un catholique. Can. 34 (al. 31), *Monumenta Germaniæ historica. Leges, Concilia,* Hanovre, 1893, t. i, p. 83; cf. Mansi, *Concil.*, Florence, 1673, t. ix, p. 19. Un concile, qui se tint à Clichy, près Paris, le 27 septembre 626 ou 627, après avoir constaté avec joie que la foi catholique régnait désormais dans toute la Gaule, se contenta de recommander à la vigilance des pasteurs ce qui pouvait encore rester de bonosiaques ou d'hérétiques cachés, *si qui tamen bonosiaci aut occulta heretici esse suspicantur. Monumenta Germaniæ, ibid.*, p. 197. A partir de la fin du viie siècle, en Gaule comme en Espagne, il n'est plus question des bonosiens.

En dehors des témoignages anciens et des ouvrages cités au cours de cet article, voir Baronius-Pagi, *Annales ecclesiastici,*

Lucques, 1740, t. XI, p. 50; Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1705, t. X, p. 239 sq., 754 sq.; C. W. F. Walch, *Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten*, Leipzig, 1766, t. III, p. 598-625; J. H. Felsius, *Dissertatio de Bonoso hæretico*, in-4°, Gœttingue, 1754 (dissertation défendue sous la présidence de C. W. F. Walch); Schwane, art. *Bonosus*, dans *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1883, t. II, col. 1104; Loofs, art. *Bonosus und Bonosianer*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1897, t. III, p. 314 sq.; A. Helfferich, *Der westgothische Arianismus*, Berlin, 1860, p. 35-49, et Appendice; C. Binding, *Das Burgundisch-Romanische Königreich*, Leipzig, 1868, t. I, p. 218 sq.

X. Le Bachelet.

BONTÉ. Le mot *bonté* exprime d'une manière abstraite la qualité d'être bon que le mot *bien* exprime d'une manière concrète et subsistante. Nous n'avons donc, au sujet de la signification de ce terme, qu'à nous référer au mot Bien.

Quant à l'emploi théologique des trois termes : *bon, bonté, bien,* il est soumis à certaines règles qu'il convient d'énoncer. Le terme *bien* s'applique proprement à l'être universel conçu comme subsistant, ou auquel le bien est identique substantiellement. D'où il est précédé en grec et en français de l'article. On dit le bien, τὸ ἀγαθόν, τἀγαθόν. C'est à ce titre qu'il s'applique à Dieu, l'être subsistant par excellence. — Le terme *bonté* désigne la qualité d'être bon, conçue comme une essence par laquelle, comme par un principe formel, quelque chose est bon. De là vient qu'aucune créature n'est sa bonté, parce qu'en aucune créature l'essence n'est identique à l'individu existant. De Dieu, pour la raison opposée, on dit également qu'il est la Bonté ou le Bien. Ces appellations ne sont cependant pas indifférentes. Le nom abstrait éveille l'idée de la simplicité divine, le nom concret celle de sa subsistance et de sa perfection. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XIII, a. 1, ad 2um. — Outre ce sens ontologique, le terme *bonté* a un sens moral, précisément parce qu'il désigne directement les essences ou formes par lesquelles les choses sont ou sont telles. Car la vertu de bonté (*benignitas*) est une de ces formes. En Dieu, elle signifie moins la bonté ontologique que la perfection de la volonté divine qui se diffuse au dehors sur les autres êtres. Étant perfection de volonté, elle est donc analogiquement une vertu morale divine. Dans l'homme, elle est une vertu morale formelle (*benignitas, misericordia,* etc.). — L'adjectif *bon* s'emploie, comme tout adjectif, pour exprimer une qualification accidentelle. D'où le pseudo-Denys refusera, par exemple, de dire que Dieu est bon, parce qu'il faut dire qu'il est le Bien. De même à l'être conçu universellement l'on ne doit pas, rigoureusement parlant, appliquer le terme *bon*. Aux êtres spéciaux, qui n'ont pas leur perfection du fait même d'être, le terme *bon* s'applique formellement. Pratiquement ces règles ne sont pas observées et l'on dit que Dieu, l'être, les êtres sont bons en sous-entendant : *chacun à sa manière.*

A. Gardeil.

1. BONTEMPS Gaudence, capucin, né à Brescia, professeur de théologie et prédicateur, religieux très vertueux, mort en 1672. Il avait composé, sans y avoir mis la dernière main, un grand ouvrage de théologie, dans lequel il a fait entrer toute la doctrine de saint Bonaventure et qui fut édité, avec dédicace à Louis XIV, par un de ses élèves, le P. Jean-François de Brescia. Cet ouvrage est intitulé : *Palladium theologicum, seu tota theologia scholastica in septem tomos distributa ad intimam mentem D. Bonaventuræ, seraphici doctoris, cujus eximiæ doctrinæ capita restituuntur, sententiæ antiquiores propugnantur, in quo divinæ sapientiæ thesauri, dudum depositi, jam recens effossi erutique mundo elucent,* 7 in-fol., Lyon, 1676.

Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888, p. 449, 450, 452; Hurter, *Nomenclator* t. II, col. 21.

E. Mangenot.

2. BONTEMPS Léger, religieux bénédictin, mort le 9 août 1565 à l'abbaye de Saint-Bénigne de Dijon. Très versé dans la connaissance du grec, du latin et de l'hébreu, il a publié : *Consolation des affligés,* in-16, Paris, 1555; *Le miroir de la parfaite beauté,* in-16, Paris, 1557; *De la vérité de la foi chrétienne,* in-16, Rouen; *Narration contenant la vérité d'aucuns abus plus que trop fondés en astrologie judiciaire et devineuse,* Lyon, 1558; *La tresse des vertus en laquelle sont contenus plusieurs beaux exhortemens à bien et vertueusement vivre et contemner les vanités du monde,* Lyon, 1558, traduit de saint Eucher, évêque de Lyon; *Les principes et premiers élémens de la foi chrétienne,* in-16, Lyon, 1558; *Réponse aux objections et points principaux de ceux qui se disent aujourd'hui vouloir réformer l'Église et s'appellent fidèles et croyans à l'Évangile,* in-8°, Paris, 1562; *De la puissance et autorité du pape,* in-8°, Paris, 1565; *La règle des chrétiens, contenant les doctrines et enseignements que les curés et vicaires doivent selon les devoirs de bons pasteurs faire en leurs prosnes et ailleurs,* in-8°, Paris, 1568.

Papillon, *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne,* in-fol., 1742, t. I, p. 60; [dom François,] *Biblioth. générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît,* in-4°, Bouillon, 1777, t. I, p. 136; Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1893, t. I, p. 4.

B. Heurtebize.

BORBORIENS, BORBORITES. Gnostiques, signalés comme des hommes d'une immoralité révoltante. On peut leur appliquer ce que le pseudo-Tertullien et Clément d'Alexandrie disent des nicolaïtes et ce que l'on peut dire également des carpocratiens et des ophites. Le premier leur reproche leurs exécrables obscénités et autres méfaits sacrilèges, *quæ referre erubescimus. Præscript.,* XLVI, *P. L.,* t. II, col. 63. Le second remarque qu'ils entendent dans un sens odieux le παραχρῆσθαι τῇ σαρκί, qu'ils se vautrent dans la volupté comme des boucs, outragent leur corps et plongent leur âme, βορβόρῳ τὰς ψυχάς. *Strom.,* II, 20, *P. G.,* t. VIII, col. 1061; III, 4, col. 1132-1133. C'est le mot βόρβορος, boue, qui sert, en effet, à qualifier ces hérétiques à cause de l'obscénité de leurs mœurs. De là vient, dit saint Épiphane, qu'ils sont appelés borboriens, c'est-à-dire immondes comme la boue. *Hær.,* XXVI, 3, *P. G.,* t. XLI, col. 336. Se barbouillaient-ils réellement de boue, selon ces mots de Philastre : *In cœnum euntes, et inde obliti de cœno faciem et membra sua deformantes, eadem re cunctis velut culpandam Dei creaturam demonstrant, Hær.,* LXXIII, *P. L.,* t. XII, col. 1186; ou bien n'est-ce qu'une métaphore, comme le croit saint Augustin? *Hær.,* VI, *P. L.,* t. XLII, col. 26. On ne sait. Épiphane ajoute : « D'autres les appellent coddiens. Or, *codda,* en syriaque, signifie plat ou plateau. On les appelle ainsi parce que personne ne peut manger avec eux; on les sert à part comme des êtres souillés et nul ne peut rompre un morceau de pain avec eux, à cause de leur vie infâme. C'est pourquoi, les traitant comme des excommuniés, ceux qui habitent avec eux les nomment coddiens. Les mêmes sont appelés, en Égypte, stratiotiques et phibionites; quelques-uns les appellent zachéens; d'autres, barbélites. » *Hær.,* XXVI, 3, *P. G.,* t. XLI, col. 336. Ces divers noms, s'ils ne désignent pas les mêmes personnages, s'appliquent du moins à un même groupe. Et c'est ce que laisse entendre également Théodoret; car, après avoir écrit que des valentiniens sortent les barbéliotes ou borboriens, les naasséens, les stratiotes et les phémionites, il ajoute que, à cause de leurs cérémonies mystiques qui dépassent de beaucoup tout ce que l'on peut imaginer de plus honteux, on les appelle du nom général de borboriens. *Hær. fab.,* I, 13, *P. G.,* t. LXXXIII, col. 364.

La différence des termes ne marquerait-elle pas plutôt les divers degrés de l'initiation? Cette hypothèse n'a rien que de vraisemblable, d'autant plus que les secta-

teurs de Mithra avaient plusieurs degrés d'initiation et que les gnostiques ne se faisaient pas scrupule d'emprunter tout ce qui pouvait donner à leurs pratiques un cachet plus mystérieux, selon l'ésotérisme à la mode. Or, il se trouve que le troisième degré d'initiation, chez les partisans de Mithra, conférait aux adeptes le titre de *militaires,* de *soldats.* Et c'est justement ce même titre qui se retrouve au même rang dans la liste de saint Épiphane. La coïncidence peut n'être que fortuite. Amélineau s'en est autorisé pourtant pour proposer l'explication suivante : « Le récipiendaire, dit-il, désirant connaître la gnose, était admis dans le rang de ceux qui étaient encore hyliques : c'étaient les *borboriens.* Puis il faisait un pas de plus, recevait quelque part à cette nourriture de la gnose; il n'avait encore droit qu'à un mets léger, comme la nourriture dont parle saint Paul; il devenait un *coddien.* Quand il avait franchi ce degré, il devait prouver son attachement à cette nouvelle illumination, il devenait *soldat.* Son dévouement prouvé, il demandait avec humilité à pénétrer plus avant dans ces mystères terribles en même temps qu'heureux et sanctifiants, il était *pauvre, humble* (phibionite, en copte, désignant les ébionites), avant de passer au grade de *zachéen,* renouvelant sous ce nom le bonheur de Zachée qui avait reçu le Verbe de Dieu dans sa demeure, jusqu'au moment où la participation complète à la gnose le rendait élu et le *fils du Seigneur* (barbélites). » *Essai sur le gnosticisme égyptien,* Paris, 1887, p. 243. La *Pistis Sophia,* édit. Schwartze, Berlin, 1851, contient plusieurs scènes d'initiation très curieuses.

Quoi qu'il en soit de ce rapprochement et de cette explication, il n'en reste pas moins que les borboriens appartenaient au groupe gnostique le plus immoral des premiers siècles. Ils vivaient encore au IVe siècle et au Ve. Car, d'après Philostorge, *Epit. hist.,* III, 15, *P. G.,* t. LXV, col. 505, Aétius, le fougueux et loquace protagoniste de l'arianisme mitigé, fut réduit au silence, dans une conférence publique, par un borborien. En 428, les borboriens avec d'autres hérétiques furent l'objet d'une loi impériale qui leur interdit de se réunir pour prier. *Codex Theod.,* XVI, tit. V, 65.

S. Épiphane, *Hær.,* XXVI, 3, *P. G.,* t. XLI, col. 366; Philastre, *Hær.,* LXXIII, *P. L.,* t. XII, col. 1186; Théodoret, *Hær. fab.,* I, 13, *P. G.,* t. LXXXIII, col. 364; S. Jean Damascène, *Hær.,* XXVI, *P. G.,* t. XCIV, col. 693; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques, topo-bibliographie,* p. 446.

G. BAREILLE.

BORDES Charles, oratorien, né à Orléans en 1638, mort en 1706, a donné l'édition du *Traité dogmatique et historique des édits et des autres moyens spirituels et temporels dont on s'est servi dans tous les temps pour établir et maintenir l'unité de l'Église catholique,* de Thomassin, 3 in-4°, Paris, 1703, dont le *Supplément* (la partie la plus curieuse et la plus intéressante, d'après les *Mémoires de Trévoux*) est en entier de lui. Il est aussi l'éditeur du *Glossarium hebraicum* de ce Père, in-fol., Paris, 1697, et l'auteur de la notice historique qui est en tête, et de plusieurs autres ouvrages de Thomassin. On lui doit encore le recueil des oraisons funèbres de Mascaron, et des instructions et conférences à l'usage du diocèse de Tours.

Mémoires de Trévoux, 1704, t. II, p. 349; Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne,* Paris, 1882, p. 174-175; *Supplément.*

A. INGOLD.

BOREEL (BORREL ou BOREL) DE DUINBEKE Adam, prédicateur hollandais de la Réforme, naquit à Middelbourg, Zélande, en 1603. De famille noble, il acquit une science profonde du grec et de l'hébreu : aussi en 1646 les États provinciaux de Zélande lui confièrent la charge d'éditer un traité du Talmud. Il se signala bientôt par les idées particulières qu'il émit dans un ouvrage publié en 1645 : *Ad legem et testimonium sive erotematica propositio quorundam conscientiæ casuum, præcipue de publico Novi Testamenti cultu.* Dans un style assez obscur, il y considère la sainte Écriture comme l'unique règle de la foi : seule la parole de Dieu, sans explication humaine, est le moyen suffisant pour faire naître cette foi; on doit l'employer seule et on ne peut la remplacer ni par les catéchismes ni par les confessions, qui sont tous entachés d'erreur. D'ailleurs, la véritable Église a disparu depuis la mort des apôtres et des Églises infidèles lui ont succédé. Pour revenir à la pureté première, Boreel aurait voulu une Église sans défauts, sans liturgie, sans prédicateurs, dont tous les membres fussent égaux, sans consistoires, ni synodes, ni ordonnances, ni règlements.

Afin d'exécuter ses desseins, il quitta Middelbourg et vint s'installer à Amsterdam en 1645. Il y fonda avec de Breen le collège d'Amsterdam et entretint des relations amicales avec Galenus Abrahams, prédicateur de la secte des mennonites libéraux. Ce dernier recueillit ses écrits après sa mort, survenue en 1666 à Amsterdam.

Ses autres ouvrages sont : *De veritate historiæ evangelicæ; Concatenatio aurea christiana seu cognitio Dei ac Domini nostri Jesu Christi,* 1677; *Tractatio de fraterna religione inchoata in præsentia amicorum,* etc. Les *Scripta A. Borelli posthuma* ont été publiés en 1683, à Amsterdam. La traduction hollandaise de l'Évangile de saint Matthieu et de l'Épître aux Romains a paru avec le texte grec à Amsterdam en 1693.

Boreel avait été réfuté par Samuel Marésius dans sa dissertation théologique : *De usu et honore sacri ministerii in Ecclesia reformata,* Groningue, 1688; par Hoornbeck dans son *Apologia pro Ecclesia christiana hodierna non apostatica,* Amsterdam, 1647. Boreel leur avait répondu dans son *Propempticum pacis ecclesiasticæ.* On lui reprochait de s'être inspiré des erreurs de Donat, de Puccius, de Sébastien Franck, d'Eusèbe Meisner, et surtout de Faust Socin; aussi quelques écrivains, avec Sandius dans la *Bibliotheca antitrinitariorum,* 1684, p. 144, le rangent-ils parmi les sociniens.

Les disciples de Boreel ou *borelistes* ne constituèrent jamais une secte importante et nettement séparée; ils n'avaient ni sacrements, ni prières, ni culte extérieur; mais ils menaient avec affectation une vie très austère et répandaient d'abondantes aumônes.

Stoupp, *Traité de la religion des Hollandais,* Utrecht, 1673; Niceron, *Mémoires,* t. XXVIII, p. 69; Bergier, *Dictionnaire de théologie;* Moreri, *Dictionnaire,* t. II, p. 90; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas,* Louvain, 1765, t. I, p. 42 sq.; *Kirchenlexikon,* t. II, col. 1119; *Realencyclopädie,* t. III, p. 325-326.

L. LŒVENBRUCK.

BORETZKY Job, métropolite de Kiev (1620-1631), lutta avec acharnement pour la défense de la foi orthodoxe contre les uniates de la Petite-Russie. On a de lui un opuscule de polémique antilatine, intitulé : *Anéantissement de l'apologie de Mélèce Smitritzki* (*Apolliia Apologii),* Kiev, 1628, et des documents ayant trait à l'histoire de l'Église uniate dans la Russie kiévienne.

Macaire, *Histoire de l'Église russe,* Saint-Pétersbourg, 1882, t. XI, p. 286-310; Philarète, *Aperçu sur la littérature ecclésiastique russe,* p. 181-182; Dobroklonski, *Histoire de l'Église russe,* t. III, p. 281-284.

A. PALMIERI.

BORIS Plotnikow, théologien russe, né à Krasnojarsk en 1855. Recteur de l'académie de Kiev, en 1888, aumônier de l'ambassade russe à Constantinople en 1893, évêque et recteur de l'académie de Saint-Pétersbourg en 1899, Boris est mort le 18 septembre 1901, recommandant son nom à la postérité par de nombreux ouvrages de philosophie et de théologie. Mentionnons entre autres : *Histoire du progrès du christianisme dans ses relations avec la civilisation gréco-romaine,* Kazan, 1885-1890, t. I, II; Kiev, 1892, t. III; *Théologie pastorale,* 4 vol., Kiev, 1891-1892; *La métaphysique de la*

création, 2 vol., Moscou, 1888; Kharkov, 1889; *L'origine du monde : essai apologétique*, Kiev, 1891.

Vengerov, *Dictionnaire critique et bibliographique des écrivains et des savants russes*, Saint-Pétersbourg, 1897, t. v, p. 328-337; Ternovski, *Essai historique sur l'état de l'académie théologique de Kazan après sa réorganisation*, Kazan, 1892, p. 358-361; Boulachev, *Le dixième anniversaire de la carrière littéraire et scientifique de l'archimandrite Boris*, Kiev, 1890; Lopoukhine, *Encyclopédie théologique*, Saint-Pétersbourg, 1901, t. II, p. 967-971; *Messager ecclésiastique* (*Tzerkovnyi Vestnik*), 1892, n. 46; 1893, n. 50; 1899, n. 17; 1901, n. 7-8, 20, col. 1324-1327.

A. Palmieri.

BORROMÉE Charles. Voir Charles Borromée.

BOSNIE-HERZÉGOVINE. La conférence de Berlin, réunie en 1878, confia à la monarchie austro-hongroise la mission d'occuper militairement les deux provinces turques de la Bosnie-Herzégovine. Bonghi, *La crisi d'Oriente e il congresso di Berlino*, Milan, 1885, p. 501; Bamberg, *Geschichte der orientalischen Angelegenheit im Zeitraume des Pariser und des Berliner Friedens*, Berlin, 1892, p. 608. L'article 25 du traité réserve au sultan la souveraineté sur ces provinces. L'Autriche les administre donc à titre provisoire, mais pour une durée indéterminée. Bozidar Nikaschinovitsch, *Bosnien und die Herzegovina unter der Verwaltung der österreichisch-ungarischen Monarchie*, Berlin, 1901, p. 15-18. Selon le dernier recensement (1895), la Bosnie-Herzégovine compte une population de 1 568 022 habitants, répartis ainsi au point de vue religieux : orthodoxes 673 861; mahométans 548 818; catholiques 333 306; juifs 8 208; confessions diverses 3 809. Lopoukine, *Encyclopédie théologique*, Saint-Pétersbourg, 1901, col. 983. La Bosnie-Herzégovine, faisant autrefois partie de l'empire ottoman, est rangée au nombre des États dits balkaniques. Elle est située entre le 42° 25' et le 45° 16' de latitude nord, et le 13° 24' et le 18° 45' de longitude est. La Drina la sépare à l'est de la Serbie, l'Ouna et la Save au nord de la Croatie; au sud-est elle est bornée par le sandjak de Novi-Bazar, au sud par le Monténégro, à l'ouest par la Dalmatie. Sa superficie est évaluée à 61 065 kilomètres carrés, y compris Novi-Bazar, qui appartient au moins nominalement à la Turquie. Voir la carte ci-jointe. La population de la Bosnie est de race slave, et proprement serbe. Les Slaves pénétrèrent en Bosnie au VII[e] siècle et en chassèrent les anciens habitants de race illyrienne. Le serbe est aujourd'hui la langue commune des Bosniaques et des Herzégoviniens, même des mahométans, chez lesquels il est mélangé de beaucoup de mots turcs. La population augmente rapidement. En dix ans elle s'est accrue de 200 000 habitants, dans les proportions suivantes : catholiques 67 518; orthodoxes 102 611; mahométans 56 108. L'accroissement des catholiques est dû à un fort courant d'émigration des contrées voisines, surtout de la Croatie. Cette augmentation est encore plus frappante en 1903. Les Serbes orthodoxes et les mahométans, qui n'ont pas à se féliciter de la domination autrichienne, émigrent en Serbie ou en Turquie, et laissent la place aux catholiques. Voici les dernières données de l'*Almanach de Gotha,* 1903, p. 614 : Mahométans 548 632; Serbes orthodoxes 673 216; catholiques 384 942; juifs 8 213; confessions diverses 3 859. Sax, *Skizzen über die Bewohner Bosniens, Mittheilungen der geographischen Gesellschaft,* Vienne, 1867, p. 93-187; Monnier, *Die Bevölkerung Bosniens und derHerzegovina, ibid.*, 1886, p. 592-657; Auerbach, *Les races et les nationalités en Autriche-Hongrie,* Paris, 1898. — I. Le christianisme dans la Bosnie-Herzégovine depuis son établissement jusqu'au XX[e] siècle. II. L'état religieux actuel en Bosnie-Herzégovine.

I. Le christianisme en Bosnie-Herzégovine depuis son établissement jusqu'au XX[e] siècle. — 1° *Les origines du christianisme bosniaque.* — L'apparition du christianisme en Bosnie-Herzégovine date de l'époque romaine. Probablement, il y fut importé de la Dalmatie romaine, de Sirmium ou de Salone. *Die katholische Kirche unserer Zeit und ihre Diener,* Vienne, 1901, p. 645; Diehl, *Nella Dalmazia romana,* Spalato, 1900, p. 21-42; Farlati, *Illyricum sacrum,* t. VII, p. 454. Cette hypothèse est confirmée aujourd'hui par des découvertes archéologiques. A Zenica, à Varosluk, dans la vallée de la Lasva, on a trouvé les fondements d'anciennes basiliques chrétiennes. Diehl, *L'histoire et les monuments en Bosnie-Herzégovine,* dans la *Revue générale des sciences,* 11[e] année, n. 6, p. 318; Kharusine, *La Bosnie-Herzégovine, essai sur l'occupation autrichienne* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1901, p. 229; Nicodème Milach, *La Dalmatie orthodoxe, essai historique* (*Pravoslavna Dalmatzija, istorijski pregled*), Novi Sad (Neusatz), 1901, p. 4-14; Trulhelka et Patsch, *Römische Funde im Lasvathale, Wissenschaftliche Mittheilungen aus Bosnien und der Hercegovina,* Sérajevo, 1893, t. I, p. 273-302; t. III, p. 227-247; *Bessarione,* 1[re] série, 7[e] année, t. III, p. 335. Mais la nouvelle religion n'y jeta pas de profondes racines. Elle y fut étouffée pour ainsi dire à son berceau. Les invasions des Visigoths, des Ostrogoths, des Huns et des Avars (IV[e]-VI[e] siècle) en effacèrent jusqu'aux derniers vestiges. Finlay, *A history of Greece,* etc., Oxford, 1877, t. I, p. 322-324. Cependant dans les conciles provinciaux de Spalato (530-532), il est fait mention d'un évêque de Bistua, ville de Bosnie. Farlati, *Illyricum sacrum,* t. II, p. 163, 172, note 85; Milach, p. 27; Klaić, *Geschichte Bosniens von den ältesten Zeiten bis zum Verfalle des Konigsreiches,* Leipzig, 1885, p. 53-55. Un évêque de Duvno (Dumno) en Herzégovine est mentionné aussi dans un document de l'époque de saint Grégoire le Grand. Farlati, *op. cit.*, t. IV, p. 170; Markovic, *Gli Slavi ed i Papi,* Zagabria (Agram), 1897, t. II, p. 434-435. Dans la première moitié du VII[e] siècle, l'empereur byzantin Héraclius (610-641), ne pouvant pas résister à la poussée des barbares, Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur,* 2[e] édit., p. 949, abandonna la Bosnie-Herzégovine aux tribus serbes et croates et leur confia la mission de refouler les Avars de ses frontières. Drapeyron, *L'empereur Héraclius et l'empire byzantin au VII[e] siècle,* Paris, 1862, p. 358-359. Ces provinces étant soumises à la juridiction du siège de Rome, Héraclius y appela des missionnaires latins pour les convertir au christianisme : ἀποστείλας καὶ ἀπὸ Ῥώμης ἀγαγὼν ἱερεῖς, καὶ ἐξ αὐτῶν ποιήσας ἀρχιεπίσκοπον, καὶ ἐπίσκοπον καὶ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους, τοὺς Χρωβάτους ἐβάπτισε. Porphyrogénète, *P. G.*, t. CXIII, col. 284. Il y eut sans doute des conversions au sein de ces tribus. Tcheltzov, *L'Église du royaume serbe,* etc. (en russe), Saint-Pétersbourg, 1899, p. 1-2; mais ces conversions ne furent pas sincères, et les Serbo-Croates retombèrent dans l'idolâtrie. Kallau, *Geschichte der Serben,* trad. du hongrois, Budapest, 1878, t. I, p. 25. Basile I[er] (867-886) y rétablit la foi chrétienne. Il y envoya des missionnaires grecs qui baptisèrent les habitants et les soumirent à l'influence religieuse de Byzance. *P. G.*, t. CIX, col. 308; Rambaud, *L'empire byzantin au X[e] siècle,* Paris, 1870, p. 453; Gröth, *Les données de Constantin le Porphyrogénète sur les Serbes et les Croates* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1880.

La prédication de Cyrille et Méthode ne s'étendit pas jusqu'en Bosnie. Il y a néanmoins des raisons de croire que dès ses origines la nouvelle Église se trouvait incorporée au diocèse de Pannonie-et-Moravie. Kharousine, *op. cit.*, p. 230. La suprématie byzantine s'y exerça surtout grâce à la liturgie slave et aux lettres cyrilliques. Les *basileis* eurent garde de ne pas froisser le sentiment national de ces tribus qu'ils avaient appelées dans leurs fiefs, et les résultats de leur habile diplomatie fut la prépondérance religieuse de Byzance sur les bords de

la Bosna, de la Drina et de la Narenta. Rambaud, *op. cit.*, p. 461-462.

2° *L'Église romaine en Bosnie.* — L'influence romaine succéda en Bosnie à l'influence byzantine et s'y maintint durant plusieurs siècles. Au XIIe siècle le pays était presque entièrement catholique. Les dissensions religieuses y éclatèrent à la suite du conflit soulevé par l'interdiction de la liturgie slave. Deux conciles de Spalato (925, 1059) se prononcèrent contre l'emploi du slavon dans les offices divins. Farlati, *op. cit.*, t. III, p. 97; Markovic, t. II, p. 155-156; Gfrorer, *Byzantinische Geschichten*, Graz, 1873, t. II, p. 181. Les Serbes conçurent alors une grande animosité contre l'Église romaine, et penchèrent du côté du schisme grec. Les catholiques de Bosnie, soumis d'abord à la juridiction des métropolites d'Antivari, *P. L.*, t. CXLVI, col. 1324; Farlati, *op. cit.*, t. VII, p. 14-15, en 1067, et de Spalato, Farlati, *op. cit.*, t. III, p. 223, passèrent ensuite sous la dépendance de la métropole de Raguse, Lequien, *Oriens christianus*, t. I, p. 277-278; Balan, *Delle relazioni fra la Chiesa cattolica e gli Slavi*, Rome, 1880, et en 1047 ou 1265 ils acceptèrent la primauté de l'archevêque de Colocsa en Hongrie. Eubel, *Hierarchia catholica medii ævi*, Munster, 1898, p. 146; Farlati, t. VI, p. 82, 98-99. Au commencement du XIIIe siècle la Bosnie n'avait qu'un seul évêché latin, fondé probablement dans la première moitié du XIIe siècle. Goloubinski, *Histoire des Églises orthodoxes bulgare, serbe et roumaine* (en russe), Moscou, 1871, p. 573; Jukic, *Zemljopis i povjestnika Bosne*, Agram, 1851, p. 31, 36; Racki, *Bogomili i Patareni Rad*, etc., t. VII, p. 126. On possède, en effet, depuis 1141 jusqu'en 1463 une liste ininterrompue d'évêques bosniaques de rite latin. Farlati, t. IV, p. 43; Markovic, t. II, p. 434-435. Ces évêques n'avaient pas de résidence fixe : ils émigraient de ville en ville, selon les circonstances plus ou moins favorables à l'exercice de leur ministère. En 1203, Jean de Casamaris, légat du pape en Bosnie, écrivait à Innocent III (1198-1216) qu'un seul évêque ne suffisait pas pour toute la contrée (*in regno Bani Culini de Bosna non est nisi unus episcopatus*), et que pour le bien de la religion il fallait procéder à l'érection de trois ou quatre évêchés. Theiner, *Vetera monumenta slavorum meridionalium*, Rome, 1863, t. I, p. 20. Il ne semble pas que cette proposition ait été agréée par Innocent III : il y a cependant une lettre de Grégoire IX (1227-1241) par laquelle l'évêque de Palestrina (Préneste), légat du saint-siège en Bosnie, reçoit l'ordre de consacrer pour cette province deux ou trois évêques. Theiner, *Monumenta historiam Hungariæ spectantia*, Rome, 1859, p. 113. Le débordement du bogomilisme en Bosnie-Herzégovine créa sans doute des obstacles sérieux à la réalisation des vœux du souverain pontife.

Quant à l'Herzégovine, Zachlumie, *Ζαχλούμων χώρα... ἀπὸ ὄρους οὕτω καλουμένου χλούμου*. *P. G.*, t. CXIII, col. 300-301, un synode de Spalato (928) affirme qu'elle était soumise à la juridiction de l'évêque de Stagno (Ston) en Dalmatie. Farlati, t. VI, p. 325; Bulic, *Bullettino di archeologia e storia dalmata*, Spalato, 1901, p. 89. Au Xe siècle, les chroniqueurs de Raguse citent aussi un évêque de Trébinje. Farlati, t. VI, p. 289; Markovic, p. 314-315. Le canton de Trébinje (Τερβουνία, *P. G.*, t. CXIII, col. 300-301) formait l'angle sud-est de l'Herzégovine actuelle. D'autres documents pontificaux des XIe et XIIe siècles mentionnent les évêchés de Trébinje et de Zachlumie. Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, Leipzig, 1888, n. 4042, 4628, 6862, 6863; Farlati, t. VI-VII. Goloubinski n'est donc pas dans le vrai, lorsqu'il affirme, p. 586, que l'Herzégovine n'eut pas de sièges épiscopaux avant son union avec la Bosnie (1376). Des évêques de Trébinje, bien qu'en petit nombre, paraissent aussi dans les documents des XIIIe et XIVe siècles. Farlati, t. VI, p. 286-294.

Au XIIIe siècle la Bosnie-Herzégovine fut évangélisée par les missionnaires latins. Ugrin de Colocza sous Honorius III (1216-1227) y appela les frères prêcheurs. Balan, p. 99. Ceux-ci travaillèrent activement à établir dans cette contrée l'influence romaine, et fournirent des évêques admirables par leur zèle et par leurs vertus, Jean de Wildeshausen, Ponsa, André Roland. Eubel, p. 146. Aux dominicains succédèrent dans leur pénible mission les franciscains. Stefan Dragutin, nommé par Ladislas IV de Hongrie, grand-duc de Bosnie, demandait à Nicolas IV (1288-1292) des missionnaires sachant la langue du pays. Theiner, *Vetera monumenta slavorum meridionalium*, t. I, p. 378; Wadding, *Annales minorum*, t. V, p. 260-261; Farlati, *op. cit.*, t. IV, p. 55. Le pape lui envoya des religieux franciscains. P. Marcellino da Civezza, *Storia universale delle missioni francescane*, Rome, 1858, t. II, p. 428-434. Selon Thoemmel, *Beschreibung des Vilajet Bosnien*, Vienne, 1867, il y en avait déjà en 1260. Les nouveaux apôtres s'y trouvèrent bientôt aux prises avec l'hérésie des bogomiles : pendant des siècles ils luttèrent avec un héroïsme sans égal pour le triomphe de l'Église romaine et leur nom est lié d'une manière indissoluble à l'histoire de la Bosnie. Kharousine, p. 45. Selon la belle expression d'Eugène IV (1431-1447), ils devinrent le boulevard de la maison du Seigneur et les propagateurs de la foi orthodoxe : *Se murum facientes pro domo Domini et orthodoxæ propagatione fidei*. Theiner, t. I, p. 395.

Le catholicisme bosniaque prit un vif essor, lorsque Innocent IV (1243-1254) eut permis l'emploi de la liturgie slave. Cet essor ne fit que s'accroître quand les franciscains inaugurèrent leur apostolat. Ils négociaient avec les bans; ils prêchaient la croisade contre les hérétiques; ils remplissaient les fonctions d'inquisiteurs en Bosnie, Moldavie, Valachie, Bulgarie, Rascie, Slavonie, Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 395; ils déracinaient les abus et réformaient les mœurs qui s'étaient très relâchées au contact avec les bogomiles. Theiner, t. I, p. 327. Dans cette mission ardue et semée de dangers se distingua au XIVe siècle le P. Fabiano de Bacchia qui, quinze années durant, exerça en Bosnie un apostolat laborieux. P. Marcellino da Civezza, *op. cit.*, t. III, p. 560-561. Plus tard, le général des franciscains, Gérard Oddoni, sur l'invitation du roi de Hongrie, se rendit lui-même en Bosnie avec de nombreux religieux et y établit des missions florissantes. Wadding, t. VII, p. 231. Le succès répondit à leurs efforts. En 1402, 50,000 dissidents rentrèrent dans le giron de l'Église catholique. Lucci, *Ragioni storiche*, etc., Naples, 1740, p. 189; Wadding, t. IX, p. 256.

La plupart des bans de Bosnie furent entachés de bogomilisme. Il y en eut cependant qui firent profession de foi catholique et entretinrent des relations cordiales avec le saint-siège. On cite au nombre de ces derniers Stéfan Dabicha (1391-1395), Stéfan Thomas Ostojic (1441-1461) et Stéfan Thomasévic (1461-1463). Ces deux derniers en particulier combattirent vigoureusement le bogomilisme. Mais l'hérésie était vivace, et le pays, affaibli par les dissensions religieuses, tomba au pouvoir de l'islam. Mahomet II s'en empara, et commit des cruautés atroces. Cent mille personnes furent traînées en esclavage; trente mille enfants grossirent les rangs des janissaires, et Thomasévic périt, dit-on, de la main même du vainqueur : *Mahometes ipse, humano sanguine insatiabilis, sua manu, ut fertur, Stephanum jugulavit. Acta Bosne*, etc., dans les *Monumenta slavorum meridionalium*, Agram, 1892, t. XXIII, p. 255; Zinkeisen, *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha, 1854, t. I, p. 11, 156; *Mittheilungen*, Serajevo, t. II, p. 332-333.

A la suite de l'invasion turque, le nombre des catholiques diminua considérablement. Quelques-uns abjurèrent leur foi; d'autres émigrèrent; d'autres continuèrent à vivre dans leur pays ravagé, et les franciscains, inébranlables à leur poste de combat, les prirent


LEGENDE
Bosnie - Herzégovine
Archevêche
Evêche
Exarchat Bulgare
Diocese Bulgare avec titulaire
Diocese Bulgare sans titulaire
Vicariat Apostolique Bulgare Uniate
Diocese ou Vic. Apostolique Latin
Echelle
0 25 50 100 Kil
CROATIE
SLAVONIE
HONGRIE
ROUMANIE
BUCAREST
SERBIE
BELGRADE
BOSNIE
Sarajevo
HERZEGOVINE
MONTÉNÉGRO
CETINJE
DALMATIE
M. ADRIATIQUE
BULGARIE
SOFIA
ROUMÉLIE ORLE
Philippopoli
TURQUIE
Albanie
Macédoine
Thrace
Andrinople
CONSTANTINOPLE
MER DE MARMARA
M. NOIRE
M. ÉGÉE
ASIE MINEURE
GRÈCE
Uskub
Monastir
Salonique
Scutari
Janina
Corfou
Thasos
Samothrace
Imbros
Lemnos
Brazza
Lissa
Lesina
Curzola
Lagosta
Meleda
Danube
Varna
Roustchouk
Silistrie
Nicopoli
Plevna
Tirnovo
Vidin
Lom
Vratsa
Samokov
Kustendil
Stara Zagora
Sliven
Yamboli
Bourgas
Mesembria
Anchialo
Sozopolis
Dobrich
Choumla
Preslav
Lovetch
Nich
Pirot
Novi-Bazar
Prizrend
Ipek
Diakova
Ochrida
Dibra
Veles
Stroumitza
Kastoria
Serres
Drama
Xanthi
Nevrokop
Melnik
Maronia
Enos
Gallipoli
Lampsaque
Dardanelles
Bosphore
Larissa
Vella
Durazzo
Antivari
Raguse
Trebinje
Mostar
Nevesinje
Banjaluka
Travnik
Zepce
Zenica
Tuzla
Zvornik
Srebrenica
Dervent
Bugojno
Prepolje
Craiova
Carlovitz
Deschryvère dess

sous leur tutelle. Suivant les traditions de saint Jacques de la Marche, l'apôtre de la Bosnie, *Acta Bosne*, p. 163, ils devinrent, comme dit Pastor, le seul soutien du christianisme bosniaque. *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, Fribourg, 1894, t. II, p. 228. Mahomet II leur avait accordé le libre exercice de leur culte. Fabianich, *Firmani inediti dei sultani di Costantinopoli ai conventi francescani e alle autorità civili di Bosnia e Erzegovina*, Florence, 1884. Mais les bogomiles passés à l'islam, par fanatisme religieux et par esprit de vengeance, en massacrèrent un grand nombre, pillant et brûlant leurs couvents. Bakula, *I martiri della missione francescana di Erzegovina*, Rome, 1862; Fabianic, *Storia dei frati minori in Dalmazia e nella Bosnia*, Zara, 1863. A partir de cette époque, la Bosnie devint pour l'ordre de Saint-François une pépinière de martyrs et de confesseurs.

Il serait trop long de raconter ce qu'ils ont fait et ce qu'ils ont souffert pour la conservation du catholicisme en Bosnie-Herzégovine. Pour les épisodes héroïques de leur lutte séculaire avec le cruel islamisme, nous renvoyons les lecteurs à l'ouvrage très documenté du P. Étienne Bralic, *Monografia storica sulle crudeltà musulmane in Bosnia-Erzegovina*, Rome, 1898. L'historien le plus célèbre de l'ordre franciscain, Wadding, n'exagère pas lorsqu'il dit de ses confrères de la Bosnie : *In media barbarie, ad omnem virtutem pietatemque informare, sanctissimisque religionis mysteriis impertire nunquam nostri destiterunt*, t. XVIII, p. 72.

En 1514, les franciscains de Bosnie formèrent une seule province qui prit le nom de *Bosna-Argentina*. *Acta Bosne*, p. 307. Rome continua à créer des évêques bosniaques, mais ceux-ci ne pouvant guère exercer leur ministère, les religieux furent investis de privilèges spéciaux et très étendus. *Ibid.*, p. 311-312. Des visiteurs apostoliques étaient envoyés de temps en temps, et ils étaient accueillis par la population avec une grande joie. *Ibid.*, p. 312.

Au XVII[e] siècle, les Turcs se livrèrent à d'horribles persécutions contre les missionnaires latins. Dans toute la Bosnie, y compris Djakova, il y avait environ 100000 catholiques. *Acta Bosne*, p. 478. En 1686, la persécution en obligea 20000 à passer en Hongrie. Kharusine, p. 173. Les missionnaires étaient surtout exposés à des souffrances inouïes. On les forçait à payer des sommes énormes, et, en cas de refus, on les jetait en prison, et on les torturait. *Acta Bosne*, p. 341. Un franciscain écrivait en 1631 : « Nous sommes toujours battus, persécutés, tyrannisés. » *Ibid.*, p. 405.

La Propagande ne semblait pas cependant apprécier à leur juste valeur l'héroïsme de ces sentinelles avancées du catholicisme en Bosnie. Dans une relation sur les missions catholiques présentée par M[gr] Urbano Cerri à Innocent XI (1676-1689), nous lisons les détails suivants sur le catholicisme bosniaque : « Les catholiques de la Bosnie sont 1000[?] environ; ils entretiennent à leurs frais quelques prêtres qui leur administrent les sacrements. Il y a dans un grand nombre de parties du royaume des frères mineurs de l'observance, qui y possèdent dix-huit couvents, et c'est la première province de Saint-François, mais elle est relâchée et ils sont tellement opposés au clergé séculier par la crainte d'être privés des revenus de ces paroisses, avec lesquels ils entretiennent leurs couvents que, avec tous les ordres qui sont donnés de Rome, il ne serait pas possible qu'on s'y introduise sans susciter la persécution des Turcs contre ce même clergé. » *Compendiosa e general relatione dello stato delle missioni fatta alla Santità di N. Signore l'anno 1677 da M[gr] Urbano Cerri, segretario della S. C. di Propaganda fide*, ms. de la bibliothèque Corsini, 284, f. 30 verso.

Les patriarches grecs de leur côté insistaient auprès de la Sublime Porte pour anéantir (*annichilare*) l'Église romaine en Bosnie-Herzégovine, et y établir la prépondérance orthodoxe. *Ibid.*, p. 504. L'évêque titulaire bosniaque n'avait pas de cathédrale, pas de chanoines, pas de clergé séculier ; les franciscains, au nombre de 300, répartis en 12 couvents, tenaient sous leur direction 54 paroisses. *Ibid.*, p. 489. Malheureusement, les conflits de juridiction étaient fréquents. Plusieurs évêques se livraient à des querelles interminables pour la délimitation de leurs diocèses respectifs. Un missionnaire franciscain écrivait en 1640 : « La pluralité des évêques sera la ruine finale de cette province. » *Ibid.*, p. 430. Les fidèles, bien que pressurés, gardaient intacte leur foi. Ils s'adressaient à Rome et proposaient à la Propagande les noms de leurs candidats à la dignité épiscopale. *Ibid.*, p. 413-414. Dans leurs églises, ils chantaient en latin et en slave le *Gloria*, le *Credo*, et d'autres prières. *Ibid.*, p. 489. Les aumônes de la chrétienté permettaient à leurs pasteurs de continuer leur pénible ministère. Il y eut un moment où les franciscains furent obligés de se réfugier en Slavonie. Tour à tour les Turcs leur avaient enlevé les couvents de Rama, de Modric, de Srebrenica, d'Olov, de Visok, de Dolnji-Tuzla. Fra Batinic, *Djelovanje Franjevaca u Bosni i Hercegovini za prvih sest viekova njihova boravka*, Agram (Zagreb), 1881-1887. Au XIX[e] siècle la province franciscaine de Bosnie-Herzégovine fut partagée en deux. L'Herzégovine eut une custodie autonome en 1852, et une province indépendante en 1892.

Pour ce qui concerne les évêques bosniaques, lorsque les Turcs étendirent leur domination sur la Bosnie tout entière, la résidence épiscopale fut transférée à Djakovo. Depuis le XIII[e] siècle cette ville était un fief de l'ancien évêché bosniaque. Theiner, t. I, p. 297; Racki, *Bogomili i Patareni*, t. VII, p. 172. Plus tard, la Propagande y envoya des évêques *in partibus* : Trébinje et Stolac furent attachés au siège métropolitain de Raguse. V. de Caix de Saint-Aymour, *Les pays sud-slaves de l'Austro-Hongrie*, Paris, 1883, p. 108-135. Quelques-uns de ces évêques eurent maille à partir avec les franciscains, au scandale des Turcs eux-mêmes. *Acta Bosne*, p. 135. En 1735, la Propagande érigea la Bosnie-Herzégovine en vicariat apostolique, et en confia la direction aux franciscains. En 1773, l'évêque de Bosnie et Djakova (*episcopus Bosniensis et Djakovensis*) prit aussi le titre d'évêque de Sirmium, à la suite de la fusion des deux diocèses par ordre de Clément XIV : *Sirmiensem et Bosniensem Ecclesias in perpetuum unimus, ita quod dictarum unitarum ecclesiarum unus praesul et episcopus sit*. *Juris pontificii de Propaganda fide*, part. I, t. IV, p. 194-195. En vertu de la convention conclue, le 8 juin 1881, entre le saint-siège et l'empereur d'Autriche, *Ibid.*, t. VII, p. 342-343, Léon XIII rétablissait, le 8 juillet suivant, la hiérarchie catholique en Bosnie-Herzégovine. Milach, *Rimokatolichkata propaganda, neinoto natchalo i segachnoto i ustroistvo* (en bulgare), Sofia, 1901, p. 150. Voici le texte du document pontifical : *Sedem urbis Serajensis, quae Bosniensium urbium princeps habetur, archiepiscopali et metropolitana dignitate augemus, ac Verhbosnensem appellari jussimus : eidemque sedes episcopales tres, nempe Banialucensem, Mandetriensem seu Dumniensem, Mercanensem et Tribuniensem Ragusini episcopi administrationi concreditam, tanquam provinciales adsignavimus et addiximus, earumque sedium episcopos archiepiscopi Verhbosnensis suffraganeos futuros decrevimus*. *Civiltà cattolica*, série XII[e], t. VII, p. 351-352. Les deux provinces, réunies sous la juridiction du métropolite de Sarajevo, eurent trois évêchés suffragants (Banjaluka, Markana-Trébinje, et Mostar-Duvno). Les origines de l'évêché de Marcana, dont il est fait mention dans ce document, remontent, d'après Farlati, t. VI, p. 292, au XIV[e] siècle. Mais cet évêché n'eut jamais de titulaire : *nunquam fere hos titulos in duas personas distractos, sive in duos episcopos invenio*. Les évêques de Trébinje, ayant obtenu la juridiction sur l'église et l'abbaye bénédictine de cette obscure localité, pri-

rent aussi le titre d'évêques de Marcane. Le premier à adopter cette double dénomination fut le franciscain Nicolas de Raguse en 1322, p. 293. Par une lettre pontificale du 24 mai 1891, la métropole de Sarajevo et l'évêché de Banjaluka restèrent définitivement attachés à la province ecclésiastique de Bosnie, et l'Herzégovine, considérée comme une province autonome, fut détachée de la juridiction ou suprématie du métropolite de Sarajevo.

3° *L'Église orthodoxe en Bosnie.* — Si le catholicisme en Bosnie trouvait son appui naturel auprès des rois de Croatie et de Hongrie, l'Église orthodoxe y était sous la tutelle des rois serbes. Les origines de l'orthodoxie bosniaque auraient besoin d'être élucidées. Nous savons seulement que jusqu'à la seconde moitié du XIV[e] siècle il n'y avait pas d'évêque orthodoxe en Bosnie. Goloubinski, p. 570. Il n'y en eut pas, même lorsque Tcheslav, au X[e] siècle (927-949), réunit sous son sceptre les principautés de la Narenta, de Zachlumie, de Trébinje et de Dioclée. Sans doute une partie de la population était orthodoxe; mais les adhérents du schisme ne constituaient qu'une minorité infime en présence des catholiques bien nombreux surtout au XII[e] et au XIV[e] siècle. Markovic, t. II, p. 435; Kharusine, p. 237. L'évêque de Rascie, Hilarion, *Les évêques et métropolites de Rascie*, *Glas srpske kralerske Akademije*, Belgrade, 1901, t. LXII, p. 10-15, exerçait sa juridiction sur les orthodoxes bosniaques, et il continua à l'exercer jusqu'à la fondation de l'archevêché de Serbie (1212). Etienne Douchan (1321-1355), s'étant emparé de la Bosnie, força les habitants de rite latin à se convertir à la foi orthodoxe et à recevoir un second baptême. Goptcévic, *Serbien und die Serben*, Leipzig, 1888, t. I, p. 262-263. En 1376, la contrée sise aux bords du Lim et de la Drina fut conquise par les bans bosniaques. L'évêque serbe de Dambar prit alors le titre d'évêque de Bosnie, et réunit sous sa houlette les dissidents de rite grec. L'Herzégovine aussi fut d'abord soumise à l'évêque orthodoxe de Rascie; plus tard elle eut un archevêque dit de Zachlumie. On ne sait pas au juste où était sa résidence. Goloubinski suppose que ce fut Névésinje, aux bords de la Zalonska (p. 583). Au XV[e] siècle, l'évêque de Dambar résidait à Milochévo, célèbre monastère situé dans le pachalik de Novi-Bazar, à deux heures de Priepolije. Sous le joug de l'islam, il transféra son siège à Sarajevo. Ce fut alors que l'Église orthodoxe commença à avoir en Bosnie la prépondérance sur l'Église romaine. Quelques milliers de bogomiles grossirent ses rangs. Au XVI[e] siècle furent érigées les métropoles de Zvornik et de Trébinje. A une date incertaine, le métropolite de Zvornik transféra son siège à Touzla, celui de Trébinje s'établit au monastère de Duzi et, en 1763, à Mostar. Markovic, t. II, p. 435. Ces évêchés étaient placés sous la juridiction primatiale du patriarcat d'Ipek (1346), uni en 1459 à celui d'Ochrida, et rétabli en 1557 par le visir Méhméd Sokolovic. Kharusine, p. 273. En 1620, les orthodoxes de Bosnie, pressurés par les Turcs, émigrèrent en masse en pays hongrois; une nouvelle émigration (40000 personnes) se produisit sept années plus tard; en 1737, 40000 personnes passèrent de nouveau en Hongrie. *Ibid.*, p. 173-174. L'Église serbe, considérablement réduite, se trouva désarmée contre les ambitions du Phanar. En 1765, le patriarche Samuel (1763-1768) eut un firman qui l'autorisait à soumettre à son autorité tous les prélats orthodoxes de l'empire. Gédéon, Πατριαρχικοὶ Πίνακες, Constantinople, 1890, p. 660. Le patriarcat d'Ipek fut supprimé en 1766. Silbernagl, *Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämmtlicher Kirchen des Orients*, Landshut, 1865, p. 154. Les orthodoxes de Bosnie-Herzégovine tombèrent alors sous la domination du Phanar.

La hiérarchie grecque considéra les nouvelles éparchies comme une source de revenus. On vendit à l'encan les sièges de Sarajevo, de Zvornik et de Mostar. Les prélats qui les gouvernaient n'avaient d'autre souci que celui de s'enrichir, et dans ce but se livraient à la simonie la plus éhontée. Kharusine, p. 277.

Cet état de choses dura jusqu'au moment de l'occupation autrichienne (1878). Le gouvernement autrichien, rendu maître de la contrée, conclut avec le Phanar une convention (σύμβασις) qui sur des bases nouvelles organisait l'Église orthodoxe bosniaque. Aux termes de cet accord, les évêques orthodoxes de Bosnie-Herzégovine étaient maintenus dans la jouissance des privilèges inhérents à leur dignité. La nomination des prélats aux sièges vacants (toujours d'après les clauses de la convention) est du ressort de l'empereur d'Autriche. Le gouvernement est tenu néanmoins de notifier au Phanar le nom du nouvel élu. Si le choix tombe sur un candidat inconnu au patriarche, l'évêque du diocèse où le candidat exerce son ministère et auquel il est incorporé, est tenu de témoigner par écrit que celui-ci est apte à remplir les fonctions de sa haute dignité. L'Autriche paie au Phanar une redevance annuelle de 58000 piastres en or (presque 12000 francs); les évêques des deux provinces annexées reçoivent un traitement, et sont déchargés de toute contribution pécuniaire vis-à-vis du patriarche grec. *Archiv für katholischen Kirchenrecht*, 1891, p. 437; Pappadopoulos, Ἡ σύγχρονος ἱεραρχία τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, Athènes, 1895, t. I, p. 84-86.

Ce document est daté du 8 mars 1880. Il souleva dans l'hellénisme de violentes colères. Pappadopoulos, p. 84-86; Ἐπιστολὴ ῥώσσου εὐσεβοῦς ὀρθοδόξου πρὸς τὸν οἰκουμενικὸν Πατριάρχην, Athènes, 1900.

4° *Les bogomiles en Bosnie-Herzégovine.* — L'hérésie des bogomiles apparut dans ces deux provinces à la fin du XII[e] siècle. Goloubinski, p. 568. Ces hérétiques gagnèrent les sympathies du peuple par l'organisation démocratique de leur Église et la simplicité de leur culte. Diehl, p. 322-323. Le ban Kulin (1168-1204) embrassa la nouvelle hérésie, et bientôt 10000 Bosniaques suivirent son exemple. L'évêque catholique Daniel se sépara lui aussi de l'Église romaine, et refusa de se soumettre au métropolite de Dalmatie. Wulkan de Croatie informa Innocent III (1199) du danger qui menaçait l'Église romaine : *Hæresis non modica in terra regis Hungariæ, videlicet Bossina, pullulare videtur.* Theiner, *Mon. slav.*, t. I, p. 6; Franik, *Die Lage auf der Balkanhalbinsel zu Beginn des 13 Jahrhunderts*, *Wissenschaftliche Mitth.*, t. V, p. 320-321. Innocent III exhorta le roi de Hongrie à combattre les bogomiles bosniaques, connus sous le nom de patarins. Il se plaignit surtout de la conduite de Kulin, *qui (patarenis) non solum tutum latibulum sed et præsidium contulit manifestum. Ibid.*, p. 15. En même temps, le pape envoyait en Bosnie son légat, Jean de Casamaris, pour aviser aux moyens les plus aptes à la conversion des hérétiques. *Ibid.*

Jean de Casamaris alla remplir la mission qui lui était confiée. Son zèle trouva un vaste champ de travail. Le catholicisme était en pleine décadence. Les églises tombaient en ruines ou étaient dévastées par les bogomiles. Le légat du pape s'efforça de guérir les maux de l'Église bosniaque. Il réunit un synode à Poili sur la Bosna (1203). Kulin, par ses délégués, s'engagea par serment à vivre dans la dévotion au siège de Rome. Farlati, t. IV, p. 46; Fessler, *Geschichte von Ungarn*, Leipzig, 1867, t. I, p. 329.

Mais l'hérésie, loin d'être étouffée, grandit dans la lutte et envahit l'Herzégovine tout entière. Kharusine, p. 150. Honorius III (1221) recommandait à Acontius, légat du saint-siège, de prendre des mesures énergiques contre les bogomiles, *qui velut lamie nudatis mammis catulos suos lactant dogmatizando palam suæ pravitatis errores.* Theiner, *Mon. Hung.*, t. I, p. 31. Pour les ramener à la foi catholique, il invitait le clergé hongrois à prêcher la croisade. Fessler, t. I, p. 329. En 1234, selon Grégoire IX, le nombre des hérétiques s'était

accru à tel point *quod jam tota terra velut deserta et mœrens luget et languet*. Theiner, *Mon. Hung.*, t. I, p. 122. Grégoire IX avait envoyé un légat en 1233 en lui enjoignant de prêcher la croisade contre le ban Mathieu Ninoslav (1234). La croisade, après une guerre de cinq ans, se termina par la conquête de la Bosnie et la restauration de l'influence catholique. Kharusine, p. 235. Le pape combla d'éloges Coloman, roi de Hongrie. La lumière de la vérité catholique brillait de nouveau sur le sol bosniaque : *fulget lumen catholicæ puritatis*. Farlati, t. IV, p. 49. Innocent IV prêcha une nouvelle croisade. Theiner, *Mon. Hung.*, t. I, p. 202. La Bosnie était entièrement retombée au pouvoir des bogomiles : *tam Ecclesia quam diœcesis bosnensis totaliter lapsa in perfidiam hereticæ pravitatis*. Farlati, t. VI, p. 96. Ninoslav finit par embrasser le catholicisme. Theiner, *Mon. Hung.*, t. I, p. 205. Nicolas IV envoya en Bosnie des légions de franciscains. Theiner, t. I, p. 378. Boniface VIII (1298) y établit l'inquisition, *ibid.*, p. 381, et cependant, selon un document de 1303, les hérétiques y pullulaient : *heresim pullulare*. En 1319 les églises étaient dévastées, et le clergé presque anéanti : *desolantur ecclesiæ, clericalis ordo exterpatus radicitus*. *Ibid.*, p. 564. Benoît XII (1334-1342) exhorta le roi de Hongrie à avoir recours à la force pour abattre l'arbre toujours vigoureux du bogomilisme. *Ibid.*, p. 632. Mais les bogomiles ne désarmaient pas. Ils formaient un puissant parti qui se posait en défenseur de l'indépendance nationale contre les empiètements des Hongrois. Les bans du XIV[e] et du XV[e] siècle étaient bien disposés pour eux. Quelquefois ils se soumettaient à la force et détournaient le péril qui les menaçait, en faisant semblant d'embrasser le catholicisme. C'est ainsi que Stéfan Kotromanić se convertit à la foi romaine en 1340, et son exemple fut suivi par les grands de sa cour. Kharusine, p. 237. Sous le règne de Tvartko I[er] (1353-1391) la Bosnie fut la citadelle du bogomilisme, la « sentine fétide » où affluent les hérétiques du monde entier. Diehl, p. 323. Innocent VI (1352-1362) y rétablit l'Inquisition, et il permit à l'évêque Pierre de Bosnie d'avoir recours au bras séculier pour châtier les hérétiques obstinés. Theiner, *Mon. Slav.*, t. I, p. 240. Sigismond de Hongrie promulgua des lois sévères contre le bogomilisme bosniaque. Les hérétiques exaspérés firent appel aux Turcs (1415). Au concile de Bâle (1435), Jean de Raguse parla en faveur de l'Église bosniaque travaillée par l'hérésie : *Offertur facilis occasio reductionis regni Bosne, quod jam a trecentis annis et ultra fuit infectum heresi manicheorum et arianorum*. Haller, *Concilium Basiliense. Die Protokolle des Concils von 1434 und 1435*, Bâle, 1900, t. III, p. 417. Le roi Thomas Ostojic travailla activement à détruire la puissance du bogomilisme, et édita des peines sévères contre les partisans ou fauteurs de l'hérésie. Ses efforts aboutirent à un échec. Les bogomiles, au nombre de 40 000, quittèrent la Bosnie et passèrent en Herzégovine (1446). Les Turcs, qu'ils avaient appelés, envahirent bientôt leur sol natal. Les bogomiles ne se levèrent pas pour le défendre. Ils assistèrent impassibles à l'héroïque défense et au supplice du dernier ban catholique de la Bosnie. Sous la domination du Croissant, ils apostasièrent pour ne pas renoncer à leurs fiefs. L'Église orthodoxe en reçut dans son sein quelques milliers. Le bogomilisme disparut. Mais le vieux levain sectaire ne cessa pas toutefois d'exister dans la contrée. « A cette heure encore, il en reste des traces très marquées qui rappellent les traditions historiques de l'Église cathare. » Lombard, *Pauliciens, Bulgares et Bons-Hommes en Orient et en Occident*, Paris, 1879, p. 259.

Nous n'avons pu que résumer brièvement l'histoire du christianisme bosniaque. Cette histoire est encore à faire. La plupart des documents qui la concernent sont consignés dans les collections suivantes : Farlati († 1773), *Illyricum sacrum*, 8 vol., Venise, 1751-1819 ; le dernier volume a été édité par Jacques Coleti ; Theiner, *Vetera monumenta Slavorum meridionalium historiam illustrantia maximam partem nondum edita ex tabulariis vaticanis deprompta, collecta ac serie chronologica disposita*, Rome, 1863, t. I (1198-1549), Agram, 1875, t. II (1524-1800) ; Id., *Monumenta historiam Hungariæ spectantia*, etc., Rome, 1859 ; Miklosich, *Monumenta serbica*, Vienne, 1858 ; *Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium, edidit academia scientiarum et artium Slavorum meridionalium*, Agram, 1868-1897, t. I-XXIX ; le XXIII[e] volume de la seconde série de ces *Monumenta* est consacré presque exclusivement à la Bosnie : *Acta Bosnæ potissimum ecclesiastica cum insertis editorum documentorum regestis ab anno 225 ad annum 1752* (1892) ; *Travaux de l'Académie yougoslave des sciences et des arts* (*Rad jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti*), Zagreb, 1867-1891, t. I-CXLV ; *Wissenschaftliche Mittheilungen aus Bosnien und der Hercegovina*, 8 vol., Vienne, 1893-1901 ; ce précieux recueil continue à paraître. En dehors des ouvrages cités dans le corps de l'article, on trouve des données sur le christianisme bosniaque dans les ouvrages suivants : D. Mauro Orbini, *Il regno degli Slavi*, Pesaro, 1601 ; Jean Lucio, *De regno Dalmatiæ et Croatiæ libri sex*, Amsterdam, 1666, p. 159-163, 255-259, 259-262 ; Paul Ritter Vitezović, *Bosna captiva sive regnum et interitus Stephani ultimi Bosnæ regis*, Tyrnaviæ, 1712 ; Du Cange, *Illyricum vetus et novum sive historia regnorum Dalmatiæ, Croatiæ, Slavoniæ, Bosniæ, Serviæ atque Bulgariæ*, Posonii (Presbourg), 1749, p. 114-130 ; Narentinus, *De regno Bosniæ*, Venise, 1774 ; Occhievia, *Epitome vetustatum Bosniensis provinciæ*, Venise, 1776 ; M. Schimek, *Politische Geschichte des Konigreichs Bosnien und Rama von Jahre 867 bis 1741*, Vienne, 1787 ; Engel, *Geschichte von Servien und Bosnien*, Halle, 1801 ; Hagi Chalfa, *Rumeli und Bosna*, Vienne, 1814 ; Pertusier, *La Bosnie considérée dans ses rapports avec l'empire ottoman*, Paris, 1822 ; Bosnjak Jukic, *Zemljopis i poviestnica Bosne* (*Description géographique et historique de la Bosnie*), Agram, 1851 ; Saint-Marie, *L'Herzégovine, étude géographique, historique et statistique*, Paris, 1853 ; Schweiger-Lerchenfeld, *Bosnien, das Land und seine Bewohner*, Vienne, 1878 ; *Memorandum gerichtet an die europäischen christlichen, die Pariser Verträge garantirenden Grossmächte über die gegenwärtige Lage und die Leiden der Christen in Bosnien*, Vienne, 1873 ; Kovasevic, *Opis Bosne i Hertzegovine*, Belgrade, 1879 ; Klaić, *Bosna*, Zagreb, 1872 ; Asboth, *Bosnien und die Herzegowina*, Vienne, 1888 ; *Die Christen in Bosnien*, Vienne, 1853 ; Blau, *Annalen Bosnicher Kirchengeschichte bis 1244*, Gorlitz, 1872 ; Kinkel, *Die christlichen Unterthanen der Türkei in Bosnien und Herzegowina*, Bâle, 1876 ; Charmes, *La question religieuse en Bosnie et en Herzégovine*, dans la *Revue des Deux Mondes*, juin 1885 ; Hilferding, *La Bosnie, l'Herzégovine et l'ancienne Serbie* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1843, *Œuvres complètes*, t. III ; Brunialti, *Gli eredi della Turchia : studi di geografia politica ed economica sulla questione d'Oriente*, Milan, 1880, p. 266-325 ; Klaii, *Geschichte Bosniens*, Leipzig, 1385 ; Conquelle, *Histoire du Monténégro et de la Bosnie depuis les origines*, Paris, 1895 ; Spalajkovic, *La Bosnie et l'Herzégovine : étude d'histoire diplomatique et de droit international*, Paris, 1899. — Pour l'histoire de l'Église catholique en Bosnie, voir Balan, *op. cit.*, traduit en serbo-croate par M[gr] Stadler, *Katolicka srkva i Slaveni u Bugarskoj, Srbiji, Bosni, i Herzegovini*, Zagreb, 1881 ; Batinic, *Djelovanje Franjevaca u Bosni i Herzegovini za prwih sest viekova njihova boravka* (*Faits et gestes des franciscains dans les premiers siècles de leur séjour en Bosnie-Herzégovine*), Zagreb, 1881, 1883, 1887 ; Fra Strukic, *Povjestnicke crtice Kreseva i franjevackoga samostana* (*Esquisse historique sur le monastère franciscain de Krechevo*), Sarajevo, 1899. — Pour l'histoire de l'Église orthodoxe, Ducic (Nicéphore), *Istorija srpske pravoslavne tzrkve* (*Histoire de l'Église orthodoxe serbe*), Belgrade, 1894 ; Radics, *Ein Kampf um's Recht. Beitrag zur Losung der orthodoxen Kirchenfrage in Bosnien-Herzegowina*, Prague, 1879 ; Kirew, *Le problème religieux de l'Orient orthodoxe* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1896 ; *Memorandum der serbisch-orthodoxen Kirche und Schulgemeinden aus Bosnien und Herzegovina bezüglich Kirche, Schule und Nationalität*, Vienne, 1896 ; Besnic, *Drjavno-pravni polojai Bosna u Hertzegovine* (*La situation légale et juridique de la Bosnie-Herzégovine*), Belgrade, 1893 ; Costadine, *Le patriarcat de Constantinople et l'orthodoxie dans la Turquie d'Europe*, Paris, 1895 (cette brochure serbe a été traduite en russe et en grec) ; Tomić, *Les orthodoxes en Bosnie-Herzégovine* (en serbe), Belgrade, 1898 ; Hermogène, *Esquisse historique des églises slaves* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1899. — Pour ce qui concerne le bogomilisme

bosniaque, voir Pétranovic, *Bogomili. Crkva bosanska i krstjane*, Zara, 1867; Racki, *Bogomili i Patareni. Rad jugoslavenske Academije znanosti i umjetnosti*, Zagreb, t. VII, p. 84-179; t. VIII, p. 120-187; t. X, p. 160-263; Levitzki, *Une hérésie bulgare : le bogomilisme, Khristianskoe Tchténie*, 1870, n. 1 ; Vergerov, *O bogomilakh* dans la revue *Slovo*, 1879, n. 4; Lombard, *Pauliciens, Bulgares et Bonshommes en Orient et Occident*, Paris, 1879. — La bibliographie des ouvrages français sur la Bosnie-Herzégovine se trouve dans Petrovic, *Ogled frantzuske bibliografije o Srbima i Hrvatima* (1544-1900) (*Essai de bibliographie française sur les Serbes et les Croates*), Belgrade, 1900. Cf. Jagic, *Histoire de la littérature serbo-croate*, Kazan, 1871; Novakovic, *Prvi osnovi slovenske knjizevnosti medju balkanskim slovenima* (*Premiers éléments de littérature slave parmi les Slaves des Balkans*), *Srpska kraljevska akademija*, Belgrade, 1893, t. IV, p. 118-154.

II. État religieux actuel en Bosnie-Herzégovine. — 1° *Le catholicisme.* — En 1903, les conditions du catholicisme en Bosnie-Herzégovine sont très prospères. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un simple regard sur les statistiques de la population. En 1867, les catholiques de la Bosnie-Herzégovine atteignaient le chiffre de 209000, Thoemmel, p. 76; en 1885, celui de 265 000, et actuellement ils sont au nombre de 334 142, et plus encore, selon l'*Almanach de Gotha*. Leroy-Beaulieu, *Races, religions, nationalités en Bosnie-Herzégovine*, p. 354. Cet épanouissement du catholicisme en Bosnie-Herzégovine est en grande partie l'œuvre de Mgr Joseph Stadler, évêque de Sarajevo. Ancien élève du collège germanique, Mgr Stadler, en 1881, fut préconisé évêque de cette ville. Le diocèse de Sarajevo est enclavé entre la Serbie à l'est, la Slavonie et la Croatie au nord, le diocèse de Banjaluka à l'ouest, et l'Herzégovine au sud. Le nombre des paroisses s'y élève à 75. Les catholiques y atteignent le chiffre de 177 372. La seule ville de Sarajevo en compte 10 672 sur 38 083 habitants. Les paroisses ont de nombreuses succursales. Quatre en ont de 30 à 40; 3 de 25 à 30; 5 de 20 à 25; 12 en ont 18; 15 de 10 à 15; 29 de 5 à 10; 6 de 2 à 5. Les franciscains forment les 7/8 du clergé paroissial. Ils sont répartis en 8 couvents, et comptent 165 religieux. Les jésuites y ont deux résidences (24 pères, 5 scolastiques, 15 frères). Ils s'occupent exclusivement de l'éducation de la jeunesse. Les sœurs de charité, au nombre de 61, sont partagées entre 7 maisons : elles ont des pensionnats de filles, des écoles, des hôpitaux à Barcka, à Bugojno, à Dolac, à Dervent, à Travnik, à Zepce. Le diocèse possède aussi cinq couvents de filles du Divin Amour (109 sœurs), et deux couvents de servantes de l'Enfant-Jésus (33 sœurs). Dans le gouvernement de son troupeau l'évêque est aidé d'un consistoire composé de 4 chanoines. Les membres de la collégiale sont tenus à la vie commune sous peine de privation de leur dignité et des revenus qui y sont attachés. Les jésuites dirigent à Sarajevo le séminaire diocésain (31 élèves), et à Travnik, le petit séminaire ou école apostolique (200 élèves). Mgr Stadler a élevé dans sa métropole une superbe cathédrale, qui, commencée en 1884, a été solennellement inaugurée le 14 septembre 1889.

Le diocèse de Banjaluka a été érigé par Léon XIII, le 4 juillet 1878, peu de jours avant la signature du traité de Berlin. Rattaché à la métropole de Sarajevo comme évêché suffragant, il fut administré par le métropolite de Bosnie jusqu'en 1884. En cette année, Mgr Mariano Markovic, de l'ordre de Saint-François, fut promu au siège de ce diocèse, et consacré le 4 mai 1884. Ce diocèse est borné par la Croatie au nord, la Dalmatie à l'est, l'Herzégovine au sud, Sarajevo à l'ouest. Les catholiques y atteignent le chiffre de 50 320. La population totale est de 430 600 habitants. Les franciscains y ont 5 couvents et 16 religieux prêtres; les trappistes, 3 couvents (21 pères et 143 frères convers). Ceux-ci s'adonnent à l'éducation des enfants et à des exploitations agricoles. Les sœurs de charité (2 couvents) et les sœurs du Précieux-Sang y dirigent des hôpitaux et des écoles. Les candidats au sacerdoce reçoivent leur éducation aux séminaires de Travnik et de Sarajevo. Une belle cathédrale, dédiée à saint Bonaventure, a été bâtie en 1884-1885. Dans l'intervalle de 16 ans (1884-1900) on a élevé dans le diocèse non moins de 24 églises.

L'évêché de Trébinje (Herzégovine), uni par Léon XIII à la métropole de Sarajevo, est borné au nord par la Narenta, à l'est par le Monténégro, au sud et à l'ouest par la Dalmatie. Les catholiques y sont 15 730 sur une population de 21 179 habitants. On y compte 8 paroisses, 15 églises ou chapelles, et 10 prêtres. Ce diocèse porte le titre de Markana-Trébinje, parce que ses prélats, pour échapper aux persécutions des bogomiles, s'établirent dans l'île de Markana.

Le diocèse de Mostar-Duvno répond au vicariat de l'ancienne Herzégovine. Érigé par Léon XIII, il est gouverné depuis sa fondation par Mgr Pascal Buconjic, de l'ordre de Saint-François, consacré évêque titulaire de Magido en 1880. Il est désigné sous le titre d'*episcopus Mandetriensis et Dumnensis*. Son diocèse compte 68 franciscains, répartis en trois monastères et formant une province autonome depuis 1892. Ils administrent 36 paroisses. Les catholiques y sont au nombre de 94 443 sur une population de 190 870 habitants. Les franciscains ont à Mostar une école théologique, à Hum un scolasticat de philosophie et bon nombre d'écoles dans les villages.

La presse catholique est représentée par plusieurs journaux. Citons entre autres la *Vrhbosna*, bi-mensuelle, revue officielle de la métropole de Sarajevo, et le *Glasnik jugoslavenskih Franjevaca* (*Messager des franciscains jugo-slaves*), mensuel.

Sous le joug de l'islam, le catholicisme s'était borné à sauvegarder son existence. En butte aux persécutions des musulmans et des orthodoxes, il était dans l'impossibilité de déployer son influence bienfaisante. Les orthodoxes serbes, soumis au patriarcat de Constantinople, y avaient donc une prééminence politique et intellectuelle. Le clergé entretenait des écoles et y développait ce sentiment national qui devait faire explosion en 1876-1878. L'occupation autrichienne a dissipé les rêves des Serbes travaillant à reconstituer le grand royaume orthodoxe de Serbie. Les catholiques ne sont plus actuellement la partie la plus pauvre et la moins éclairée de la nation. Au point de vue intellectuel et religieux, ils ne sont pas loin de la suprématie. La population catholique s'accroît rapidement, grâce à l'immigration de fonctionnaires, de soldats, de paysans et de marchands de la Dalmatie, de la Bohême, de la Galicie, de la Moravie, etc. La presse slave, soldée par la Russie, ne cache pas ses appréhensions pour l'avenir. Les orthodoxes se hasardent jusqu'à dire que les missionnaires latins font revivre en Bosnie-Herzégovine les méthodes surannées de l'Inquisition espagnole. Nikaschinovitsch, *op. cit.*, p. 128-129. Ces excès de langage ne seront pas un obstacle à la marche en avant du catholicisme bosniaque.

2° *L'orthodoxie.* — Actuellement l'Église orthodoxe en Bosnie-Herzégovine compte 4 évêchés, ou pour mieux dire, 4 métropoles : 1° la métropole dabro-bosniaque; le métropolite réside à Sarajevo (5 858 orthodoxes) et porte le titre d'archevêque de la même ville; 2° la métropole de Zachlumie (Herzégovine); le métropolite réside à Mostar (3 877 orthodoxes) et porte le titre d'exarque de la Mésie supérieure; 3° la métropole de Zvornik et Dolnji-Touzla ; le métropolite porte le titre d'archevêque de Touzla, et d'exarque honoraire de la Dalmatie; il réside à Touzla; 4° la métropole de Banjaluka-Bihac, le métropolite réside à Banjaluka. Cette dernière métropole a été fondée en 1900. Elle est la 4e des éparchies bosniaques et la 78e de celles qui dépendent du Phanar.

Les quatre évêchés orthodoxes de la Bosnie-Herzégo-

vine détiennent la supériorité numérique sur les autres cultes. Le nombre des orthodoxes, de 476 000 en 1872, est monté à 571 000 en 1885, à 673 000 en 1895, et à 675 245 en 1897. Ils forment les 2/5 de la population totale. Des émigrés serbes de la Slavonie, de la Dalmatie et de la Hongrie ont grossi leurs rangs. Cela prouve qu'en dépit des jérémiades des orthodoxes, l'orthodoxie de la Bosnie-Herzégovine garde sa vitalité. Les monastères y sont très nombreux. Les candidats au clergé font leurs études au séminaire de Releva, érigé en 1883 près de Sarajevo. La presse religieuse est représentée par le *Messager serbe* (*Srpski Vjestnik*), hebdomadaire, et par le *Bosanskó-Hertzegovacki istocnik* (*Source de Bosnie-Herzégovine*), mensuel, organe de la métropole de Sarajevo.

Le Phanar n'exerce plus qu'une autorité nominale sur la Bosnie-Herzégovine. Le patriarcat serbe de Carlovitz (fondé en 1690 par Arsène Tsernojévic, patriarche d'Ipek, émigré en Autriche), se pose aujourd'hui en héritier de la juridiction inhérente aux anciens patriarches d'Ipek. Comme tel, il réclame le droit de primauté sur la Bosnie-Herzégovine. Les théologiens du Phanar et ceux de Belgrade (Nicéphore Ducic) contestent ses prétentions. Ces tiraillements nationalistes au sein de l'orthodoxie gréco-slave n'ont eu d'autre résultat que la démission forcée de Sava Kosavonic, métropolite de Sarajevo, champion de la suprématie du Phanar sur l'Église orthodoxe bosniaque. Markovic, t. II, p. 436-437. L'Église ruthène uniate de Galicie s'efforce de son côté d'attirer dans son sein les orthodoxes serbes de Bosnie-Herzégovine. *Moskovskiia Viédomosti*, 1901, n. 329.

3° *Protestantisme.* — Les protestants dans les deux provinces annexées atteignent le chiffre de 4000. Sarajevo en compte 300. Il n'y a pas longtemps, ils ont élevé un temple dans cette dernière ville.

4° *Mahométisme.* — L'élément musulman constitue un noyau important dans les deux provinces annexées à l'Autriche. Les musulmans bosniaques sont des Serbes islamisés, de fameux pillards, dit Elisée Reclus, qui se convertirent à l'islam pour continuer leur métier. Comme prix de leur apostasie, ils obtinrent sur leurs frères restés chrétiens cette suprématie que le Coran octroie à ses nouvelles recrues. Les nouveaux convertis ne se bornèrent pas à embrasser l'islamisme. Ils le pratiquèrent et le pratiquent encore avec une intransigeance féroce qui ne s'est jamais démentie. Leur haine religieuse à l'égard des chrétiens se doublait d'une haine de caste. En vertu de leur apostasie, ils avaient acquis une situation et des privilèges exorbitants, et dans l'islam démocratique, au dire de Yriarte, ils formaient une classe aristocratique. L'histoire de la chrétienté bosniaque sous la domination musulmane est une longue série de persécutions sanglantes, d'abus effroyables, de violences sans nom, de caprices néroniens. Dans la première moitié du XIXe siècle, les quelques milliers de chrétiens de la Bosnie émigraient en masse. Les propriétaires du sol, presque tous musulmans, excités par les concessions libérales de Mahmoud II, le sultan réformateur, les avaient réduits à la famine. Toute tentative de les amadouer, faite par la Sublime Porte, aboutissait à un échec. L'anarchie régnant et se perpétuant dans le pays, la politique autrichienne en profita pour satisfaire ses convoitises. La suprématie de l'islam cessa après une lutte sanglante de plusieurs mois où les Autrichiens perdirent quelques milliers de soldats. Les Bosniaques musulmans tombèrent sous la loi commune. Le gouvernement autrichien s'appliqua à ne point exciter leur fanatisme soupçonneux. Il leur donna une organisation spéciale, et au commencement surtout ne les dépouilla point de leurs privilèges. Pour les soustraire à l'influence dangereuse d'Yldiz-Kiosk, il les plaça sous la dépendance d'un chef religieux (*reis-el ouléma*), et d'un conseil de quatre membres (*medchlis el ouléma*). Il affecta des sommes importantes au maintien des écoles, à la restauration des mosquées. Des juges musulmans furent appelés à siéger dans les tribunaux pour juger leurs coreligionnaires d'après la loi coranique. On espérait une réconciliation avec l'élément chrétien, d'autant plus que les traces du christianisme et du bogomilisme n'ont pas tout à fait disparu chez les Bosniaques musulmans. L'avenir dira si les méthodes suivies par l'Autriche obtiendront des résultats heureux. Un certain apaisement s'est produit dans l'esprit des musulmans bosniaques, qui ont fini par se soumettre à la loi du recrutement militaire. Mais les signes précurseurs de la réconciliation rêvée ne paraissent pas encore à l'horizon. Il y a toujours en Bosnie un parti très fort qui du fond du cœur maudit la domination autrichienne, et tourne ses regards vers Constantinople, le foyer du panislamisme. L'émigration des musulmans en Turquie est considérable. Depuis 1883 jusqu'à 1899. 16 692 musulmans ont passé les frontières de la Bosnie pour ne plus y retourner, et ce mouvement d'émigration ne fait que s'accentuer. Ceux qui croient à une réforme possible de l'islam, à son adaptation aux exigences de la civilisation moderne, nourrissent l'espoir du retour des musulmans bosniaques à leur ancienne religion, du rétablissement de liens amicaux entre eux et leurs frères orthodoxes et catholiques. Mais il ne faut pas oublier que la Bosnie musulmane conserve l'élément le plus rétrograde de la vieille Turquie, et qu'une longue expérience historique autorise à douter de la future conversion des musulmans, fussent-ils des renégats, à la religion chrétienne.

Pour l'état actuel du catholicisme, voir *Die katholische Kirche unserer Zeit*, etc., p. 640; *Missiones catholicæ cura S. C. de Propaganda fide descriptæ*, Rome, 1897, p. 92-103. — Pour l'état actuel de l'orthodoxie, on peut consulter les collections des journaux et revues serbes, par exemple *La voix de la Serbie irredenta* (*Glas neoslobodjenog srpstva*), Belgrade; la *Vie slave* (*Slavianskiy Viek*), en russe, Vienne; la *Zastava* de Novi Sad (Neusatz), le *Srbobran* (*Nation serbe*), Agram; *Djelo*, Belgrade le *Messager de la Bosnie-Herzégovine* (*Bosansko-Hertzegovachi Glasnik*), Belgrade, le *Messager serbe* (*Srpski Vjestnik*) Mostar; *Source de Bosnie-Herzégovine* (*Bosansko-Hertzegovacki istocnik*), Sarajevo. Nos renseignements ont été puisés surtout dans les travaux de Voskrésensky sur la situation actuelle de l'Église orthodoxe en Bosnie-Herzégovine, *Bulletin théologique* de Sergiev Posad (*Bogoslovsky Viestnik*), février 1895, p. 239-260; avril, p. 72-95; septembre 1901, p. 161-167. Citons encore les brochures et ouvrages suivants *Kanonsko naselo pravoslavne tzrkve pri razredjenju tzrkvenikh vlasti. K pitanju o ierarkhickom pololojaju sarajevske mitropolje*, Zara, 1884; *Odjek srpskog pravoslavnog svesentotva iz Bosne i Hertzégovine* (*Écho du clergé serbo-orthodoxe en Bosnie-Herzégovine*), Novi Sad, 1899; *Pokori i lojna izmotavana Hertzeg-Bosanske uprave*, Novi Sad, 1899.

Des données intéressantes sur le christianisme ancien et moderne en Bosnie-Herzégovine ont été fournies dans les *Échos d'Orient* : Théarvic, *L'Église serbe en Turquie*, Chronique, 1899, n. 1; 1900, n. 6; Séraphim Pérovic, métropolite de Mostar, a donné un bon résumé historique sur l'Église orthodoxe en Herzégovine, dans le *Srpska pravoslavna Khertzegovatchko-Zakhumska mitropolijia pri kraju 1900 god*, Mostar, 1901, p. 25-51 (écrit par Hilarion Rouvaratz); Batinić, *Bessarione*, 2e série, 7e année, t. IV, p. 292-298, 429-434; *Schematismus cleri diœcesum Bosniensis seu Diakovensis et Sirmiensis pro anno 1900*, Djakova, 1900; Pisani, *A travers l'Orient*, p. 184, 191-192 — Pour l'histoire des musulmans de Bosnie, cf. *Die Christen in Bosnien*, Vienne, 1853; Hirgas, *Les droits des chrétiens en Orient d'après les lois musulmanes* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1865; Popov, *Les conditions des rajahs dans la Bosnie actuelle* (en russe), Slaviansky Sbornik, 1875, n. 1; Vambéry, *Bosnien und Hercegowina oder die slavischen Unterthanen der Pforte*, dans *Deutsche Rundschau*, novembre 1875; Kinkel, *Die christlichen Unterthanen der Turkei in Bosnien und Hercegowina*, Bâle, 1876; Charles Yriarte, *La Bosnia e l'Erzegovina durante l'insurrezione*, Milan, 1896; Charmes, *La question religieuse en Bosnie et en Herzégovine*, dans la *Revue des Deux Mondes*, juin 1885; Ein Ungarn, *Die Lage der Moham-*

medauer in Bosnien, Vienne, 1900; De Gubernatis, *La Serbie et les Serbes*, Florence, 1897.

A. PALMIERI.

BOSSIO Jean-Ange, barnabite, né à Milan en 1590, mort à Rome en 1665, fut supérieur général de son ordre et conseiller intime de Ferdinand II, duc de Toscane. Théologien de grand talent, il a publié : 1° *De triplici jubilæi privilegio*, in-4°, Pise, 1635; 2° *Disceptationes morales de jurisdictione episcoporum et aliorum inferiorum absolvendi a reservatis*, etc., Milan, 1638; 3° *Moralia varia ad usum utriusque fori*, 3 in-fol., Lyon, 1649-1651; 4° *De matrimonii contractu tractatus*, in-fol., Venise, 1643; 5° *De effectibus contractus matrimonii*, in-fol., Lyon, 1643; 6° *De dote filiabus danda, deque dote in universum*, in-fol., Lyon, 1622; 7° *De patria potestate in filios*, in-fol., Lyon, 1667-1671; 8° *Methodus serviendi Deo*, in-12, Milan, 1656; 9° *Compendium tractatus de privilegiis jubilæi*, Milan, 1651. Glaire cite deux autres ouvrages : 1° *De scrupulis*; 2° *De suspensione indulgentiarum*, qui ne sont que des chapitres reproduits à part des ouvrages indiqués sous les nos 1 et 3.

Ungarelli, *Bibliotheca*, p. 340-347.

C. BERTHET.

1. **BOSSIUS ou BOSSIO Gilles,** jurisconsulte et sénateur à Milan, vivait vers 1546, † 1580 (?), composa divers ouvrages de droit, un traité des matières criminelles et surtout *Tractatus de maleficiis*, in-fol., Bâle, 1578; *Allegatos pro immunitate ecclesiastica*, dans J. Gatticus, t. I, p. 44.

Biblioth. scriptor. Mediolan.; Moreri, *Dictionnaire historique*, t. II, p. 100.

L. LŒVENBRUCK.

2. **BOSSIUS Jean-Charles,** des clercs réguliers des Écoles pies, vécut au XVIIIe siècle, théologien estimé. — *Institutiones theologicæ in tomos IV distributæ*, 4 in-8°, Rome, 1759.

Journal des savants, 1760, p. 422.

L. LŒVENBRUCK.

BOSSUET Jacques-Bénigne. — I. Jusqu'à sa nomination à l'évêché de Meaux. II. L'évêque de Meaux. III. L'homme, le théologien et l'apologiste.

I. JUSQU'À SA NOMINATION À L'ÉVÊCHÉ DE MEAUX.

1. DÉBUTS JUSQU'À L'ÉLÉVATION AU SIÈGE DE CONDOM. — 1° *Famille et éducation.* — Jacques-Bénigne Bossuet naquit à Dijon le 27 septembre 1627, de Bénigne Bossuet, qui devint en 1638 conseiller au parlement de Metz, et de Marguerite Mochet. Saint-Simon, avec le dédain du grand seigneur et peut-être aussi avec les secrètes appréhensions du parvenu, a dit du chancelier Daguesseau : « Le père de son père était maître des comptes; il est bon de n'aller pas plus loin. » *Mémoires*, c. CDLIII. Tout au contraire, pour les Daguesseau, comme pour les d'Ormesson, pour les Bourdaloue aussi et pour les Bossuet, il est bon d'aller plus loin, et de savoir comment, dans l'ancienne France, se fondaient les familles. Jusqu'au XVIe siècle, les ancêtres de Bossuet avaient été marchands drapiers dans la petite ville bourguignonne de Seurre. L'un d'eux, Étienne Bossuet, après avoir rempli les charges municipales, fut anobli (1517), et changea l'enseigne parlante — un cep de vigne rugueux avec la devise : *Bois boussu est bon* — en des armoiries portant d'azur à trois roues d'or. Voir H. Chérot, *Autour de Bossuet*, p. 16.

Au parlement de Bourgogne où ils étaient entrés, les Bossuet comme les Mochet, durant la Ligue et durant la Fronde, firent preuve d'un royalisme dont le plus illustre de leurs descendants devait recueillir l'héritage.

La famille était profondément chrétienne. Après la mort de sa pieuse femme, Bénigne Bossuet entra dans l'Église et reçut le diaconat; et le jour même de la naissance de son petit-fils, l'aïeul, Jacques Bossuet, avait écrit sur son *livre de raisons* ce verset du cantique de Moïse : *Circumduxit eum et docuit; et custodivit quasi pupillam oculi sui.* Deut., XXXII, 10. Ainsi, comme l'a dit le P. de la Broise, « le souvenir de la Bible se lie aux premiers moments de la vie de Bossuet. » *Bossuet et la Bible*, Paris, 1891, introduction, p. XIII-XIV. Plus tard, étudiant de seconde ou de rhétorique, Jacques-Bénigne rencontra dans la bibliothèque de son père, ou dans celle de son oncle Claude Bossuet, une Bible latine. « Il y trouva, dit l'abbé Le Dieu, un goût et une sublimité qui les lui firent préférer (les Livres saints) à tout ce qu'il avait lu jusque-là. Il se souvint et raconta avec plaisir, dans tous les temps de sa vie, combien il avait été touché d'abord de cette lecture. Ce moment lui était toujours présent et aussi vif que la première fois, tant son âme en avait été frappée comme de ces choses qui laissent une plus profonde impression de joie et de lumière... » *Mémoires*, t. I, p. 12, 13. Bossuet garda toute sa vie cette impression; arrivé au déclin, il disait des Écritures : *In his consenescere, his immori, summa votorum est. Epist. ad clerum Meldensem*, en tête des Psaumes.

Élève des jésuites, au collège des Godrans, où son infatigable application l'avait fait surnommer *bos suetus aratro* (le bœuf accoutumé à la charrue), Jacques-Bénigne quitta en 1642 ses maîtres et la ville natale, pour aller étudier au collège de Navarre la philosophie et la théologie. Il arriva à Paris le jour même (17 octobre) où Richelieu y rentrait en triomphateur pour y mourir. Les études de Bossuet à Navarre devaient se prolonger jusqu'en 1652. Il y fit d'abord deux années de philosophie pendant lesquelles il eut pour professeur Charles Touraine, du diocèse de Coutances. *Revue Bossuet*, avril 1901, p. 96. Quand il y fit sa théologie, les trois chaires étaient occupées, la première par Pierre Guischard qu'il louait, une cinquante d'années plus tard, dans une lettre à l'évêque d'Avranches, Daniel Huet, la seconde par Jean Yon, remplacé en 1647 par Jean Saussoy, et la troisième par Jacques Perreyret. Le grand maître de Navarre, Nicolas Cornet, dut exercer de l'influence sur le brillant élève de sa maison. Ce théologien perspicace qui, le premier en France, signala les erreurs de l'*Augustinus*, eût voulu se donner le jeune Bossuet comme successeur dans la direction de son collège. En 1663, le disciple déjà célèbre prononça l'oraison funèbre de son maître. Quoique longtemps après, en 1698, la lisant dans une édition hollandaise, il ne s'y soit pas reconnu, au dire de l'abbé Le Dieu, plus d'un trait cependant y décèle l'ongle du lion. D'ailleurs, ni alors, ni plus tard, quand le *Journal des savants* en donna l'analyse, Bossuet ne désavoua cette œuvre. F. Strowsky, *Les années d'enfance et de jeunesse de Bossuet*, dans la *Revue Bossuet*, avril 1901, p. 86-111.

2° *Études.* — A seize ans, le jeune étudiant, introduit dans le salon de la marquise de Rambouillet, y avait prononcé, un soir, l'improvisation qui fit dire à Voiture qu'il n'avait jamais entendu prêcher *ni si tôt ni si tard*. C'étaient là les divertissements sérieux d'un esprit qui réservait au travail la plus large part de son temps. Le petit écrit qu'il composa en 1669 ou 1670 pour le jeune cardinal de Bouillon, *Sur le style et la lecture des Pères de l'Église*, nous apprend à quelles études il s'était livré. Quant au vaste plan d'un traité de théologie, copié en mars 1685 par Le Dieu, qui nous l'a conservé, il indique une trop pleine possession de toute la science, pour être l'œuvre d'un simple étudiant. Nous avons là plutôt le fruit de l'expérience de Bossuet. Voir *Revue Bossuet*, janvier et juillet 1900 : *Écrit de Bossuet sur les études qui doivent suivre la licence, précédé d'une Introduction*, par E. Levesque. Bossuet étudie la Bible, il l'étudiera sans cesse. « Le fond de tout, écrivait-il, c'est de connaître très bien les Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament... La méthode que j'ai suivie en les lisant, c'est de remarquer d'abord les beaux endroits qu'on entend..., après on viendra aux difficul-

tés... » Maldonat pour lequel plus tard, dans sa lutte contre Richard Simon, il aura quelque sévérité; Guillaume Estius dont le rapprochent certaines tendances théologiques, lui paraissent tenir lieu de tous les commentateurs; ils sont pour lui *instar omnium*.

Ce qui manque à Bossuet, c'est la connaissance de l'hébreu. Non pas qu'il n'ait voulu étudier la langue sainte; mais il a commencé trop tard cette étude, à l'âge dont le P. Gratry, s'analysant dans cet *Automne* qui n'est pas encore un déclin, qui à certains égards est même un progrès, disait : « Aujourd'hui, je ne saurais apprendre une langue. » *Connaissance de l'âme*, l. VI, c. VI.

En revanche, Bossuet connait la tradition; il l'a étudiée de bonne heure, il l'a étudiée avec une passion opiniâtre, et, comme on l'a dit, « la connaissance du dogme lui découvrait, dans sa source biblique, tout le fleuve de la théologie et de l'enseignement catholique. » R. P. de La Broise, *Bossuet et la Bible*, introduction, p. XII. Épris de Tertullien qu'il louera à pleine bouche, qu'il justifiera le plus possible dans son *Sixième avertissement*, et dont son goût épuré adoucira les hardiesses, de saint Cyprien, chez qui « on apprend admirablement le divin art de manier les Écritures », il l'est surtout de saint Augustin, « ce maître, » comme il dira un jour. Bossuet n'ignore pas les Grecs, Clément Alexandrin, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze, les deux Cyrille, saint Jean Chrysostome. On a prétendu qu'il n'était pas helléniste en sortant du collège, qu'il ne le devint même que beaucoup plus tard, pendant sa résidence à Saint-Germain (1670-1681), enfin, qu'il prend « selon toutes les apparences ses citations de seconde main, lorsqu'il lui arrive d'alléguer les Pères grecs durant sa jeunesse ». M. Gandar, *Bossuet orateur*, p. 99. L'auteur de l'*Histoire critique de la prédication de Bossuet* oppose à cette assertion les recueils de notes, contemporains des premiers sermons, et il fait cette remarque, décisive pour plus d'un lecteur compétent, « qu'on trouve le grec toujours soigneusement accentué. » L'abbé Lebarq, *op. cit.*, part. Ire, c. I. Cf. Delmont, *Bossuet et les saints Pères*, Paris, 1896.

3° *Grades.* — Maître ès arts le 6 août 1644, Jacques-Bénigne soutint, le 24 janvier 1648, sa première thèse de théologie, dite *la tentative*, le grand Condé, protecteur de sa famille, assista à cette soutenance, et fut près, dit-on, d'argumenter contre son futur panégyriste. Ordonné sous-diacre à Langres, le 21 septembre 1648, par l'évêque, Sébastien Zamet, et diacre à Metz, le 21 septembre 1649, par Pierre Bédacier, évêque titulaire d'Augustopolis, Bossuet soutint la thèse *sorbonique* le 9 novembre 1650, la *mineure ordinaire* le 5 juillet 1651, et la *majeure ordinaire* entre le 1er juin et le 31 décembre de cette même année. Le 6 février 1652, il était reçu licencié. Le 16 mars suivant, le sacerdoce lui fut conféré. « Puisque vous voulez le savoir, écrira-t-il quarante ans plus tard à Mme Cornuau, le jour que j'ai été ordonné prêtre est le samedi de la Passion 1652. » Le 9 avril de la même année, il reçut le bonnet de docteur. Il est inscrit le 16 mai sur le registre des docteurs. On regrette à bon droit la perte de la plupart des thèses de Bossuet. « Le cabinet des Estampes, si riche cependant en thèses de cette époque, dit le P. de la Broise, *Bossuet et la Bible*, p. XVIII-XIX, ne possède pas celles de notre auteur; et déjà de son temps l'abbé Le Dieu se plaignait de chercher inutilement chez les anciens docteurs de Navarre les thèses de théologie et les harangues de Bossuet. » Le R. P. Gazeau a publié dans les *Études religieuses*, 15 juin 1869, *Une thèse de Bossuet sur l'Église*, à la date de 1651. On y trouve en germe les idées sur la hiérarchie que Bossuet développera, en décembre 1662, dans l'oraison funèbre du troisième général de l'Oratoire, le P. Bourgoing. Pour établir le dogme de l'unité de l'Église, Bossuet ne procède point, par exemple, comme fera Franzelin. Pour lui, tout ne part point du pape; le pape est, avec les autres évêques, le fondement de l'édifice; il n'apparait *seul* qu'au sommet. L'attitude de Bossuet en 1682 s'explique par ces commencements.

4° *Premiers écrits.* — La méditation *sur la brièveté de la vie* date de cette époque; Bossuet l'écrivit à Langres, à l'âge de vingt deux ans, lorsqu'il se préparait au sous-diaconat. Elle atteste la maturité d'un esprit qui a déjà touché le vide de toutes choses, la foi intense d'une âme qui les juge au point de vue de l'éternité. Bossuet « la copie ou l'imite, a-t-on dit, chaque fois qu'il veut parler de la mort ». F. Strowski, *Bossuet et les extraits de ses œuvres diverses*, l. I, c. I. Le sermon *sur la mort*, l'*Oraison funèbre de Madame*, en reproduiront certains traits d'une éloquence toujours actuelle et toujours saisissante.

5° *Prêtrise.* — Bossuet eut à Paris l'inappréciable bonheur de connaître saint Vincent de Paul, et de fréquenter les conférences hebdomadaires, les *mardis* auxquels présidait le serviteur de Dieu. Sous sa direction, il s'était préparé à l'ordination sacerdotale. Près de cinquante ans plus tard, retrouvant dans sa mémoire l'écho prolongé des discours du saint, et dans son cœur l'émotion bienfaisante qu'ils y avaient produite, l'évêque de Meaux écrira au pape Clément XI : « Élevé au sacerdoce, nous fûmes admis dans cette société de pieux ecclésiastiques qui s'assemblaient chaque semaine sous sa conduite, pour traiter ensemble des choses de Dieu. Vincent en était l'âme. En l'écoutant d'une oreille avide, nous sentions que s'accomplissait la parole de l'Apôtre : *Si quelqu'un parle, que Dieu parle par sa bouche.* » *Bossuetus ad Clementem XI. De virtutibus venerabilis Vincentii a Paulo.*

6° *Bossuet à Metz.* — Prêtre, Bossuet partit pour Metz dont il était chanoine depuis 1640 (il avait été tonsuré à l'âge de huit ans), et où il avait déjà fait quelques séjours. Tour à tour, en 1652 archidiacre de Sarrebourg, qui ressortissait alors à l'évêché de Metz, et archidiacre de Metz en 1654, il poursuit ses études; il argumente contre les juifs, nombreux à Metz où ils avaient droit de cité, il combat aussi les protestants. La *Réfutation du catéchisme de Paul Ferry* (1655) inaugure cette longue et éclatante série d'œuvres de controverse : l'*Histoire des variations*, les *Avertissements*, les *Instructions pastorales sur les promesses de l'Église*. « Tout Bossuet, a-t-on dit, est déjà dans la *Réfutation*; d'abord son style, qui n'a jamais été plus éloquent, plus plein, plus naturel; ensuite sa méthode de composition. La disposition n'est nullement régulière et didactique, la dialectique va, revient, non pas sans ordre, mais sans raideur... Enfin, Bossuet a déjà ses idées maîtresses. Il y aplanit les difficultés de doctrine, il montre que les catholiques ont la même confiance en Jésus-Christ que les réformés, enfin il oppose très vigoureusement l'*unité au schisme*. » F. Strowski, *Bossuet*, etc., p. 194, 195.

A Metz, Bossuet facilite aux collaborateurs de saint Vincent de Paul la prédication d'une mission et s'associe à leur fructueux ministère. Il contribue à l'érection d'un séminaire, et à l'établissement d'une maison de la *Propagation de la foi* pour les nouvelles converties. Il intervient auprès de Condé, alors au service de l'Espagne, et dont les bandes dévastaient les environs de Metz, pour faire alléger les charges qui pesaient sur la ville. Enfin, il prêche, remarqué et goûté de bonne heure par le maréchal de Schomberg, gouverneur des Trois-Évêchés, et par la maréchale, cette Marie de Hautefort qui avait inspiré au chaste Louis XIII un sentiment vif et constamment réprimé.

Dans la prédication de Bossuet, on a distingué trois manières. « La première, a dit un bon juge, est surtout théologique et didactique; » et il nomme plusieurs ser-

mons de Metz (*Sermon sur la bonté et la rigueur de Dieu; Premier sermon pour le vendredi saint; Panégyrique de saint Gorgon; Panégyrique des saints anges gardiens*), « plus longs, plus embrouillés de dissertations, moins habilement composés, d'un réalisme quelquefois excessif, mais par cela même plus coloré. » F. Brunetière, *Manuel de l'histoire de la littérature française*, c. II, p. 191. Le panégyrique de saint Bernard, prononcé à Metz en 1655, paraît annoncer une nouvelle manière. On y admire un célèbre portrait du jeune homme. Nul psychologue n'a mieux vu, nul poète n'a mieux peint.

En 1659, Bossuet se fixe à Paris; il retourne cependant plus d'une fois à Metz, et c'est probablement dans cette ville qu'il prononça les oraisons funèbres de Mme Yolande de Monterby, abbesse des bernardines, et de Messire Henri de Gornay. C'est à une demoiselle de Metz qu'il écrivit, en 1662, cette lettre sur Jésus-Christ et l'Église où s'allient une haute théologie et une piété ardente.

7° *Bossuet prédicateur.* — Les années qui vont jusqu'à 1670 sont, dans l'histoire de la prédication de Bossuet, les années capitales, les années triomphantes. Alors, d'après M. Brunetière, *loc. cit.*, s'inaugure sa seconde manière, « surtout philosophique et morale, quoique non pas du tout pour cela laïque; et d'ailleurs pourvu qu'on ne prenne pas ces distinctions au pied de la lettre..., Bossuet s'efforce de démontrer, comme Pascal, qu'indépendamment de tant d'autres raisons qui commandent d'y croire, la religion est encore, de toutes les philosophies, celle qui explique le mieux l'homme et la nature. » Il prêche à Paris trois carêmes et deux avents, des panégyriques de saints, des sermons de charité, des sermons de profession et de vêture, des conférences dans des séminaires; deux carêmes et deux avents à la cour; des oraisons funèbres, dont celle d'Anne d'Autriche, très goûtée alors et aujourd'hui perdue. G. Lanson, *Bossuet*, c. I. C'est à la cour que furent prononcés les sermons *sur l'ambition, sur la mort, sur les devoirs des rois* (dans ce sermon apparaissent d'avance et la doctrine de la *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, et les grandes images du *Discours sur l'histoire universelle*); les sermons *sur la Passion, sur la vigilance, pour la fête de tous les saints*. Parmi ces chefs-d'œuvre, isolons deux sermons d'un caractère éminemment apologétique : le sermon *sur la providence* (1662), et le sermon *sur la divinité de la religion* (1665). Le premier est la démonstration d'un dogme fondamental de la théodicée purement rationnelle et de la théologie catholique, dont les contradicteurs, cauteleux ou hardis, s'accordaient pour imputer à la *Nature* ou au *Destin* la régularité du gouvernement du monde. De l'exorde de ce sermon, M. Brunetière a pu dire que c'est « l'un des plus beaux que nous ayons de Bossuet, où l'on entend sonner comme un bruit de guerre, et dont le geste superbe semble celui d'un Condé menant ses troupes à l'assaut ». *Études critiques*, 5e série, *La philosophie de Bossuet*. Le sermon *sur la divinité de la religion* résume et présente avec une force souveraine toutes les preuves qui accréditent le christianisme catholique devant la raison et la conscience, notamment ces preuves d'ordre moral auxquelles nos contemporains sont surtout accessibles. N'oublions point le panégyrique de saint André (1668), où se lisent ces prophétiques paroles qui indiquaient d'avance à Lamennais le sujet et le titre de son plus célèbre ouvrage : « Je prévois que les libertins et les esprits forts pourront être décriés, non par aucune horreur de leurs sentiments, mais parce qu'on tiendra tout dans l'indifférence, excepté les plaisirs et les affaires. »

Bossuet sermonnaire, Bossuet orateur, a-t-il été placé par ses contemporains à la place sans égale où notre admiration le contemple? « Sachons, répond M. Brunetière, que le XVIIe siècle a mal jugé de l'éloquence de Bossuet. Cela ne veut pas dire que Louis XIV, ou sa cour, aient refusé de reconnaître en Bossuet un grand et très grand orateur... Cela veut dire que ses auditeurs ne se sont pas doutés qu'ils entendaient la plus grande parole qui fût tombée de la chaire chrétienne. » *Introduction aux sermons choisis de Bossuet*, Paris, 1900. D'ailleurs, Bossuet cessa de prêcher au moment où Bourdaloue apparaissait; et comme à beaucoup d'autres, il advint au devancier d'être oublié. L'incomparable orateur l'a dit lui-même dans son sermon *pour la profession de Mlle de La Vallière* (4 juin 1675). « ... Je romps un silence de tant d'années, je fais entendre une voix que les chaires ne connaissent plus; » et en 1681, dans son sermon pour le jour de Pâques, il déclare « reprendre la parole après tant d'années d'un perpétuel silence ».

Non sans doute, l'éloquence de Bossuet n'a pas été méconnue : « S'il eût été un orateur médiocre, toute sa théologie ne lui eût servi de rien » pour parvenir, « et les illustres hérétiques qui voulaient s'éclairer ne lui eussent point procuré l'honneur de leurs conversions. » G. Lanson, *Bossuet*, c. III. Néanmoins, ce que le XVIIe siècle a surtout admiré dans Bossuet, c'est le controversiste et le théologien.

8° *Controverse avec les jansénistes.* — Le théologien se montre dans la période que nous retraçons. En 1644, à la demande de l'archevêque, Hardouin de Péréfixe, il écrivit sa lettre aux religieuses de Port-Royal de Paris, pour les décider à souscrire purement et simplement le formulaire d'Alexandre VII où étaient attribuées à l'*Augustinus* et condamnées les cinq propositions fameuses qui ont troublé le XVIIe siècle. Cette lettre fut-elle remise à ses destinataires, et Bossuet eut-il avec elles une conférence dans leur couvent? La chose est très douteuse. Floquet, *Études sur la vie de Bossuet*, l. X, t. II. Il essaya d'amener à la signature du formulaire une sœur et une nièce d'Antoine Arnauld, Agnès de Saint-Paul et Angélique de Sainte-Thérèse, que l'on avait transférées à la Visitation du faubourg Saint-Jacques. La tante résista, et la nièce ne consentit à souscrire que pour se rétracter ensuite.

Avouons-le, touchant la nature de l'obéissance due aux décrets de l'Église sur *les faits dogmatiques*, Bossuet est moins précis que ne le sera plus tard Fénelon : il ne distingue pas assez entre les jugements sur les personnes et les jugements sur les écrits; mais il n'en exige pas moins des religieuses de Port-Royal une soumission intérieure et sans réserve. « Certainement si l'on demandait votre témoignage pour faire le procès au livre de Jansénius et pour appuyer la sentence sur votre déposition, il n'y a personne qui ne vous accorde qu'alors vous seriez tenues de déposer sur ce fait en connaissance de cause. Mais le jugement est rendu, les papes l'ont prononcé, tous les évêques l'ont reçu sans contradiction, et le témoignage qu'on attend de vous ne regarde plus que vous-mêmes et vos propres dispositions, c'est-à-dire la chose du monde que vous connaissez le mieux. Et si vous nous répondez que c'est là aussi ce qui vous arrête, parce que doutant que le pape et les évêques aient bien jugé en ce qui touche le fait, vous ne pouvez pas l'assurer, c'est ici que vous vous trouverez convaincues de manquer de déférence envers l'Église. Car si son autorité était telle dans votre esprit qu'elle y doit être, il n'y a personne qui ne voie qu'elle pourrait facilement emporter un doute et encore un doute comme le vôtre... »

9° *Controverse avec les protestants.* — Mais à la date où nous sommes, la controverse janséniste n'est qu'un accident; ce qui occupe surtout Bossuet, c'est la controverse protestante. L'archidiacre de Metz désire le retour à l'unité de tant d'âmes que des ignorances et une tradition déjà séculaire en ont détachées; et la France le désire comme lui. Il est de toutes les conférences qui poursuivent l'œuvre de la réunion, et, grâce à sa méthode qui préférait aux controverses l'exposition

calme et sincère de la doctrine catholique, des protestants se convertissent. En 1665, c'est le marquis de Dangeau qui abjure la réforme; en 1668, ce sera son frère, Louis de Courcillon. Nommons aussi dès maintenant les comtes de Lorge et de Rozan, et surtout Turenne. Les panégyristes du héros ont pu taire le nom de Bossuet ainsi Mascaron, qui parlait en présence de Bossuet et attribuer au neveu du grand homme, le cardinal de Bouillon, la gloire d'une telle conversion ; mais la postérité ne s'est pas laissé tromper par ces éloges et par ce silence.

II. L'ÉVÊQUE DE CONDOM ET LE PRÉCEPTEUR DU DAUPHIN. — 1° *L'évêque de Condom.* — Le 8 septembre 1669, Bossuet apprit à Meaux, où il était allé prêcher la vêture de Mlle de La Vieuville, sa nomination à l'évêché de Condom ; — le renom fâcheux de son parent, François Bossuet, compromis dans la disgrâce de Fouquet, et les malheurs immérités d'Antoine, son frère, avaient pu retarder son élévation. Le nouvel évêque fut sacré le 21 septembre de l'année suivante, à Pontoise, devant l'assemblée générale du clergé de France, par Charles-Maurice Le Tellier, archevêque de Nazianze et coadjuteur de Reims, qu'assistaient Armand de Monchy d'Hocquincourt, évêque de Verdun, et l'évêque d'Autun, Gabriel de Roquette. Bossuet qui, dans l'intervalle de sa nomination et de son sacre, avait été choisi par Louis XIV comme précepteur du dauphin, ne prit jamais personnellement possession de son petit diocèse (Condom ne comprenait que cent quarante paroisses) ; de loin cependant, il n'en négligea point l'administration. Nous avons pour preuves de cette vigilance les mesures disciplinaires que l'évêque décréta, et les luttes qu'il eut à soutenir. Plieux, *L'épiscopat de Bossuet à Condom*, in-8°, Bordeaux, 1879.

2° *Bénéfices; oraisons funèbres.* — Devenu en 1670 précepteur du dauphin, et jugeant qu'il ne pourrait concilier ces fonctions nouvelles avec le devoir de la résidence épiscopale, Bossuet démissionna le 31 octobre 1671. Le roi lui conféra le prieuré de Saint-Étienne du Plessis-Grimoult, au diocèse de Bayeux, et, le 1er août 1672, la riche abbaye de Saint-Lucien de Beauvais. Le maréchal de Bellefonds — le mieux renté des hommes — s'alarma pour son ami de ce cumul de bénéfices, et celui-ci, aux monitions sévères qui lui étaient faites, répondit avec sincérité, j'ai presque dit avec candeur. Sans doute, un évêque plus pénétré des délicates exigences de la pauvreté évangélique — saint Charles Borromée, saint François de Sales — n'eût pas écrit : « Je ne me sens pas encore assez habile pour trouver tout le nécessaire, si je n'avais précisément que le nécessaire; et je perdrais plus de la moitié de mon esprit, si j'étais à l'étroit dans mon domestique. » Mais c'est bien l'homme à l'âme profondément chrétienne et sacerdotale qui, après avoir allégué comme défense, que les bénéfices « sont destinés pour ceux qui servent l'Église », ajoute : « L'expérience me fera connaître de quoi je me puis passer : alors je prendrai mes résolutions, et je tâcherai de n'aller pas au jugement de Dieu avec une question problématique sur ma conscience. » Au maréchal de Bellefonds, Versailles, 19 septembre 1672.

Le 16 novembre 1669, Bossuet avait prononcé à la Visitation de Chaillot l'oraison funèbre de la reine d'Angleterre; le 21 août 1670, il prononça à Saint-Denis celle de la duchesse d'Orléans. Tout a été dit sur ces deux chefs-d'œuvre que, environ dix ans après, l'incomparable orateur envoyait à son ami Rancé comme « deux têtes de mort assez touchantes » (30 octobre 1682). On sait aussi avec quelle compatissante sollicitude, qui « charma » même le dur docteur Feuillet, l'évêque de Condom secourut et consola l'agonie de Madame.

3° *Précepteur du dauphin.* — Bossuet se donne sans réserve à ces fonctions qui très justement revêtaient à ses yeux le caractère du plus important service public. Il exige de son élève un travail quotidien — c'était la volonté de Louis XIV, si assidu lui-même à son métier de roi; excepté les cas très rares de maladie où il est remplacé par le sous-précepteur, Daniel Huet, il fait par jour trois classes au dauphin. Il ne professe pas, il s'entretient avec l'enfant royal, il lui donne de véritables *leçons de choses.* « Bossuet cherche à parler aux yeux ; il pique la curiosité, il invente mille artifices ingénieux ; il met le jeune prince aux prises avec d'autres enfants de son âge, remarquables par leur précocité ou leur mérite; il appelle des hommes de science qui répètent devant le dauphin les expériences les plus récentes de la physique, qui lui *montrent* les dernières découvertes de l'anatomie. Il le conduit à l'Observatoire, il le mène à la *Bibliothèque du roi*, où l'Académie des sciences tenait ses séances, et qui était à la fois une sorte de Conservatoire des arts et métiers. » F. Strowski, *Bossuet*, etc., l. II, c. II. Pour se rendre plus apte à son emploi, Bossuet avait renoué un commerce plus fréquent et plus intime avec les deux antiquités classiques. Il avait étudié l'histoire, particulièrement l'histoire de France, que l'héritier de la couronne avait surtout intérêt à connaître. « Nous avons été dans les sources, dira-t-il dans sa lettre à Innocent XI, *De institutione delphini*, et nous avons tiré des auteurs les plus approuvés ce qui pouvait le plus servir à faire comprendre (au prince) la suite des affaires. » Avant tout, d'accord avec le roi, d'accord avec lui-même, il veut inspirer au dauphin une religion profonde. L'admirable lettre dont nous avons cité un passage, révèle le but visé et les méthodes suivies par le précepteur. Bossuet a-t-il réussi, et, roi, le dauphin eût-il fait honneur à son maître? Celui-ci, plus d'une fois, s'est plaint de l'inapplication de son élève. N'oublions pas qu'il n'avait pas commencé l'œuvre de cette éducation, qu'il remplaçait le président de Périgny dont les minutieuses exigences avaient rebuté et fatigué d'avance le dauphin ; n'oublions pas non plus que les rudesses du gouverneur, Montausier, ne facilitèrent point sa tâche. Après tout, ce prince que maint témoignage nous représente comme brave, humain, sensé, et dont les larmes du peuple honorèrent la mort, fut-il aussi nul que l'a prétendu la haine enfiellée du duc de Saint-Simon? « Son règne, a-t-on dit, n'eût ressemblé en rien à celui de son père. Sous un prince d'humeur pacifique, *vivant fort bien sans gloire,* la France se serait reposée avec plus de dignité que sous ce régent dont Saint-Simon possédait toute la confiance; et qui oserait dire que, dans ce cas, la France aurait perdu au change? » R. P. Charles Daniel, S. J., *Bossuet à la cour de Louis XIV*, dans les *Études religieuses,* mars 1866.

Quoi qu'il en soit, ce n'est pas pour le dauphin seul que Bossuet a travaillé. On avait voulu « rendre commune à tous les Français l'éducation du prince destiné à régner un jour sur eux ». Juillard de Jarry, dans l'*Oraison funèbre du duc de Montausier.* De fait, la *Connaissance de Dieu et de soi-même,* la *Logique,* la *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte,* le *Discours sur l'histoire universelle,* et même cet *Abrégé de l'histoire de France* où le maître guide la main de l'élève, composés pour une éducation royale, ont instruit et continueront d'instruire la postérité.

L'auteur ne songeait guère cependant à la postérité; il a laissé plusieurs de ces ouvrages en portefeuille, ainsi que beaucoup d'autres, au hasard d'une publication posthume qui aurait pu faire défaut. Le *Discours sur l'histoire universelle* n'a pas couru de tels risques. Bossuet publia en 1681, en 1682 et en 1700, avec des corrections, cette œuvre maîtresse. Des *Époques,* manuel incomparable, on a pu écrire que « certaines parties en disent plus, dans leur forte brièveté, que les tableaux développés de telle longue et savante histoire ». P. Jacquinet, *Discours sur l'histoire universelle,* pré-

face. Dans la seconde partie du *Discours*, la *Suite de la religion*, Bossuet avait mis toute sa pensée apologétique, méditée et mûrie depuis la jeunesse. On a cependant dénié à cette seconde partie sa valeur apologétique. Sans doute, Bossuet qui ne prévoyait pas les futures découvertes de l'égyptologie et de l'assyriologie (et il n'a pas tenu à lui que ces découvertes ne fussent hatées par l'initiative de Louis XIV; voir *Les empires*, c. III); Bossuet n'était pas contraint de reculer plus qu'on ne faisait de son temps les origines de l'humanité et d'allonger la chaine des générations en supposant que, dans le récit biblique, bien des générations avaient été omises. Que sa démonstration de l'authenticité et de la souveraine véracité du Pentateuque ait besoin d'être reprise, qu'elle puisse subir des retouches et des changements qui laissent intactes les thèses fondamentales, on ne le conteste point. Mais toute l'apologétique du *Discours sur l'histoire universelle* n'est pas dans les trois premiers chapitres de la seconde partie; elle est aussi dans ces admirables chapitres qui vont du XIX[e] au XXVI[e]; qui établissent, par des arguments irréfragables, le caractère pleinement historique des livres du Nouveau Testament; qui nous proposent, comme des motifs de crédibilité, l'incomparable sainteté de la personne de Jésus-Christ, la transcendance de sa doctrine, la pérennité de son œuvre.

Quant à la troisième partie du *Discours*, si Bossuet n'a rien dit de l'Inde ni de la Chine, ce n'est pas sans doute qu'il ne connût à tout le moins l'*Histoire de la Chine* du jésuite Martini. Il n'a fait passer devant nos yeux que l'Égypte, l'Assyrie, la Perse, la Grèce et Rome, parce que son dessein était d'écrire seulement l'histoire des empires qui avaient servi à l'exécution des conseils de Dieu sur la nation juive, et partant à l'avènement et à la diffusion du christianisme. D'ailleurs, à un point de vue qui n'était pas celui de Bossuet, n'a-t-on pas soutenu de nos jours que la véritable histoire universelle, c'est l'histoire des peuples qui ont eu sur les longues séries des générations humaines une action durable et décisive, c'est l'histoire de la Grèce, de Rome, et surtout d'Israël ?

4° *Bossuet à l'Académie française.* — Peu de temps avant d'inaugurer ses fonctions de précepteur, Bossuet entra à l'Académie française. Son discours de réception plus court que ceux d'aujourd'hui, exprime des idées toujours vraies sur la fixité des langues, nécessaire condition de la durée des ouvrages; il s'achève par une exhortation sublime : « Travaillez sans relâche à vous surpasser tous les jours vous-mêmes, puisque telle est tout ensemble la grandeur et la faiblesse de l'esprit humain, que nous ne pouvons égaler nos propres idées, tant celui qui nous a formés a pris soin de marquer son infinité. »

5° *Bossuet à la cour.* — Bossuet précepteur fut *un évêque au milieu de la cour*, comme l'a dit Massillon, *Oraison funèbre du dauphin.* Il le fut parmi tous les scandales royaux. Il encourage Louise de La Vallière dans son repentir, dans ses projets de retraite; et quand tous les liens auront enfin été brisés, lorsque la pénitente s'apprête à faire au Carmel sa solennelle profession (4 juin 1675), Bossuet prononce ce sermon dont J. de Maistre a dit que « jamais homme *inassisté* (non assisté par le Saint-Esprit) n'a pu s'élever à ces idées ni à ce ton ». *Observations critiques sur une édition des lettres de Madame de Sévigné*, dans les *Lettres et opuscules inédits*, t. II, p. 451. Il s'efforce de séparer Louis XIV de l'altière rivale qui avait supplanté Louise de La Vallière; il adresse au roi les lettres les plus courageuses; et ces lettres, il les avait méditées dans le silence et dans la prière, craignant que des préoccupations terrestres n'en affaiblissent l'accent et n'en amortissent l'efficace. « Il faudrait être comme un saint Ambroise, écrivait-il au maréchal de Bellefonds, un vrai homme de Dieu, un homme de l'autre vie où tout parlât, où les mots fussent des oracles du Saint-Esprit, dont toute la doctrine fût céleste : priez, priez, priez, je vous en conjure. » Lettre du 20 juin 1675. Aussi est-ce en toute vérité que Saint-Simon a dit de Bossuet, parfois calomnié par la légéreté ou par l'envie : « Il parla souvent au monarque avec une liberté digne des premiers siècles et des premiers évêques de l'Église; il interrompit, plus d'une fois, le cours du désordre; il y porta tous les coups; enfin il le fit cesser. » *Mémoires*, édit. Chéruel, t. XIII, p. 122.

Bossuet n'était pas moins évêque au milieu de la cour, lorsqu'à cette même date de 1675, il rappelait à Louis XIV la détresse des peuples, et l'obligation où était le roi de la soulager (lettre du 10 juillet 1675); lorsque, prêchant à Saint-Germain le dimanche de Pâques 1681, il conviait le souverain à suivre l'exemple du Sauveur. « Il faut donc descendre avec lui, quelque grand qu'on soit..., descendre pour compatir, pour écouter de plus près la voix de la misère qui perce le cœur, et lui apporter un soulagement digne d'une si grande puissance. » On a cité souvent, pour l'approuver ou pour la combattre, une assertion de J. de Maistre sur le grand évêque. « Les souffrances du peuple, les erreurs du pouvoir, les dangers de l'État, la publicité des désordres ne lui arrachent jamais un seul cri. » *De l'Église gallicane*, l. II, c. XII. Il faudrait reléguer cette phrase parmi d'autres jugements précipités et fautifs qui ont quelquefois échappé à J. de Maistre, si l'on n'aimait mieux adopter l'ingénieuse interprétation que propose M. l'abbé Charles Urbain. « L'illustre publiciste n'accuse pas, comme on l'a dit, l'évêque de Meaux de rester insensible aux misères des pauvres ou aux vices de son temps; il constate que nul homme ne fut jamais plus maître de lui-même, et ne sut mieux dire ce qu'il fallait, comme il fallait, et quand il fallait. » *Sermons choisis de Bossuet*, introduction, p. X.

6° *Diverses occupations de Bossuet à cette époque.* — A la cour, Bossuet n'interrompait pas l'étude de la théologie et de l'Écriture; il en fut même un puissant et infatigable promoteur. Des conférences hebdomadaires qui s'ouvrirent le premier dimanche de l'Avent 1675, et qui se succédèrent à Saint-Germain et à Versailles, groupaient autour de lui des ecclésiastiques et des laïques, désireux d'approfondir le texte sacré. C'étaient des théologiens et des érudits comme Daniel Huet, Fénelon, Gallois, Mabillon; des orientalistes, des *rabbins*, disait-on : Eusèbe Renaudot, Barthélemy d'Herbelot, les deux frères Veil, juifs de Metz convertis par Bossuet; c'étaient d'autres encore, La Bruyère, Pellisson, Caton de Court, Nicolas Thoynard. On lisait d'abord un passage de la Bible — c'est par la prophétie d'Isaïe qu'on avait commencé en 1675 — chaque assistant proposait des doutes ou des explications; Bossuet résumait le débat, et le secrétaire de l'assemblée, du *concile*, comme on l'avait appelée, Claude Fleury, tenait la plume sous la dictée du maître. « Durant une dizaine d'années, il couvrit de son écriture fine et régulière les grandes marges de la Bible de Vitré que Bossuet prêtait au concile, pour y recueillir les annotations arrêtées en commun. » R. P. de La Broise, *Bossuet et la Bible*, introduction, p. XXIV.

7° *Controverse protestante.* — La controverse protestante occupe une place capitale dans ces années de préceptorat. De cette époque sont : l'*Exposition de la doctrine catholique sur les matières de controverse*; l'*Avertissement pour la deuxième édition* de cet ouvrage; la *Conférence avec Claude*; le *Traité de la communion sous les deux espèces*, et *La tradition défendue sur la matière de la communion sous une espèce.*

Dans l'*Exposition* publiée en 1671, dont le manuscrit avait circulé et avait eu sur la conversion de Turenne une influence décisive, Bossuet s'attache à

dissiper des ignorances et des préjugés. Laissant toute dispute, il expose avec une forte et lumineuse simplicité la doctrine catholique sur les points contestés, sur ceux qui, au siècle précédent, avaient occasionné la rupture. Il empruntait au concile de Trente l'expression authentique de la foi de l'Église. « Cette exposition de notre doctrine, disait Bossuet, produira deux bons effets. Le premier, que plusieurs disputes s'évanouiront tout à fait, parce qu'on reconnaîtra qu'elles ne sont fondées que sur de fausses explications de notre croyance. Le second, que les disputes qui resteront ne paraîtront pas, selon les principes des prétendus réformés, si capitales qu'ils ont voulu d'abord le faire croire, et que selon ces mêmes principes, elles n'ont rien qui blesse les fondements de la foi. » *Op. cit.*, I, *Dessein de ce traité.*

Et en effet, Bossuet montrait que, sur bien des points, les préjugés protestants avaient défiguré la doctrine catholique — par exemple, sur le culte rendu aux saints; sur la justification, objet au XVIe siècle de longs et ardents débats, que notre siècle, pénétré, hélas ! de pélagianisme et de naturalisme, comprendrait à grand'peine. Sans doute, sur tous les articles contestés, un loyal éclaircissement ne supprimait pas la dispute. Tel, l'article de la *présence réelle*, dont Bossuet disait : « C'est... la plus importante et la plus difficile de nos controverses, et celle en effet où nous sommes le plus éloignés » (XVI). Et cependant, sur ce point même, l'évêque veut montrer aux dissidents qu'un rapprochement leur serait moins mésaisé qu'ils ne le pensent. Les calvinistes, si opposés au dogme catholique, n'ont-ils pas, sur la présence qu'ils attribuent au Sauveur dans la Cène, un langage qui ne trouve que dans notre doctrine sa véritable explication et sa justification complète? D'ailleurs, ils regardent comme exempte de tout venin la croyance luthérienne qui, contraire au dogme de la transsubstantiation, admet cependant la présence réelle de Notre-Seigneur dans l'eucharistie : ce pas qui les avoisine des luthériens, ne les rapproche-t-il pas aussi de nous? Enfin, puisque les calvinistes, sourds aux objections qu'élèvent les sociniens, défendent contre ceux-ci l'incompréhensible mystère de l'incarnation divine, sont-ils autorisés à objecter aux catholiques l'incompréhensibilité du mystère eucharistique? Et, pour indiquer la raison souveraine de ces deux mystères, le controversiste rencontre des accents dont nous goûterons, dans l'*Oraison funèbre* de la Palatine, et dans les *Méditations sur l'Évangile*, la douceur pénétrante. « Il suffit d'avoir appris par les saintes Écritures que le Fils de Dieu a voulu nous témoigner son amour par des effets incompréhensibles. Cet amour a été la cause de cette union si réelle par laquelle il s'est fait homme. Cet amour l'a porté à immoler pour nous ce même corps aussi réellement qu'il l'a pris. Tous ces desseins sont suivis, et cet amour se soutient partout de la même force... C'est pourquoi il ne faut plus s'étonner s'il donne à chacun de nous la propre substance de sa chair et de son sang. Il le fait pour nous imprimer dans le cœur que c'est pour nous qu'il les a pris, et qu'il les a offerts en sacrifice. Ce qui précède rend toute cette suite croyable; l'ordre de ses mystères nous dispose à croire tout cela; et sa parole expresse ne nous permet pas d'en douter » (XII).

Arrivé au terme de son *Exposition,* l'auteur était en droit d'écrire : « J'espère que ceux de leur communion (la communion protestante) qui examineront équitablement toutes les parties de ce traité, seront disposés par cette lecture à mieux recevoir les preuves sur lesquelles la foi de l'Église est établie; et reconnaîtront, en attendant, que beaucoup de nos controverses se peuvent terminer par une sincère explication de nos sentiments; que notre doctrine est sainte, et que selon leurs principes mêmes aucun de ses articles ne renverse les fondements du salut » (XXII).

L'*Exposition* étonna beaucoup de protestants; le catholicisme qu'elle leur révélait ne ressemblait guère à celui que, déçus par une tradition erronée et par des préjugés tenaces, ils avaient cru connaître jusqu'alors. Jurieu, surpris et cédant à un charme qu'il ne devait pas subir longtemps, la déclarait « le livre le plus doux, le plus sage, le plus modéré qu'on pût imaginer ». Pour combattre l'effet d'un tel ouvrage au sein de la Réforme, on prétendit que l'auteur avait dissimulé la véritable doctrine de l'Église; on imagina la fable d'une première édition, très différente de la seconde, et qui ensuite aurait été supprimée. De fait, comme le dit Bossuet, les différences entre une édition destinée uniquement à ses amis et l'édition destinée au public ne touchaient pas au dogme, et ne regardaient que le style. L'ouvrage avait été approuvé par onze évêques français; mais, aux yeux des protestants, c'était là une médiocre garantie d'orthodoxie; « il faut, disait l'un d'eux, que l'oracle de Rome parle sur les matières de la foi... Il a parlé, cet oracle que toute l'Église catholique a écouté avec respect dès l'origine du christianisme, » répond Bossuet; deux brefs d'Innocent XI (4 janvier et 12 juillet 1679) honorèrent d'une approbation souveraine un livre où, en France et hors de France, d'illustres et nombreux suffrages avaient déjà reconnu la véritable doctrine de l'Église. Aucun ouvrage de l'époque ne fut autant répandu. Il fut tiré à plusieurs centaines de mille exemplaires.

« Jamais, a dit de l'*Exposition* M. A. Rébelliau, le protestantisme n'avait été attaqué d'une façon plus sensible, et si, à partir de 1670, il y eut, surtout dans la société cultivée, d'assez nombreuses conversions, l'*Exposition* y fut vraisemblablement pour beaucoup. » *Bossuet,* c. IV. L'une des plus célèbres conversions de cette époque (1678), la conversion d'une nièce de Turenne, Mlle de Duras, n'eut lieu qu'après une conférence entre l'évêque de Condom et le ministre Claude qui, depuis la mort de Daillé et dans la vieillesse de Ferry, occupait la première place parmi les protestants français. M. Rébelliau, non sans raison, rapproche cette conférence de la fameuse conférence de Fontainebleau (1600) qui avait mis aux prises Duplessis-Mornay et Du Perron, et où les derniers doutes qui subsistaient peut-être encore dans l'âme de Henri IV étaient définitivement tombés. Entre deux adversaires rompus aux controverses, la discussion avait été pressante; à un certain moment, Bossuet avait ressenti la crainte de ne pouvoir faire à une objection de Claude une réponse qui parût décisive. « Je ne parlais qu'en tremblant, a-t-il dit dans sa *Relation* de la conférence, voyant qu'il s'agissait du salut d'une âme; et je priais Dieu qui me faisait voir si clairement la vérité, qu'il me donnât des paroles pour la mettre dans son jour : car j'avais affaire à un homme qui écoutait patiemment, qui parlait avec netteté et avec force, et qui enfin poussait les difficultés aux dernières précisions. » Cette objection regardait un point qui depuis lors a été souvent traité par les apologistes et les théologiens catholiques : la genèse de l'acte de foi chez le baptisé, et les motifs qui le justifient. Bossuet fournit sur ce point délicat d'amples et décisives explications dans sa réponse au récit que Claude avait fait de la conférence. *Sixième réflexion sur un écrit de M. Claude.*

L'illustre controversiste avait résolu de présenter dans un ouvrage spécial, destiné aux luthériens non moins qu'aux calvinistes, les preuves de la doctrine contenue dans l'*Exposition.* De l'œuvre projetée, nous avons cinq fragments où s'atteste la puissante maturité de l'auteur : *Du culte qui est dû à Dieu; Du culte des images; De la satisfaction de Jésus-Christ; De l'eucharistie; De la tradition ou de la parole non écrite.*

C'est la tradition sur un point de discipline qui avait pris aux yeux des protestants une importance capitale, que Bossuet défend dans son *Traité de la communion*

sous les deux espèces. « A entendre parler (nos frères séparés), écrit-il, vous diriez que tout le christianisme consiste à recevoir les deux espèces du Saint-Sacrement. » *La tradition défendue sur la matière de la communion sous une espèce. Avertissement.* Dans son traité, l'évêque, s'aidant de l'histoire, s'attache à montrer « que la pratique de l'Église dès les premiers temps est qu'on y communiait sous une ou sous deux espèces, sans qu'on se soit jamais avisé qu'il manquât quelque chose à la communion lorsqu'on n'en prenait qu'une seule ». *Traité de la communion sous les deux espèces,* Ire partie. L'Église avait donc pu, selon les occurrences, permettre ou retrancher à ses enfants l'usage du calice.

Le traité de Bossuet provoqua deux réponses, l'une d'un ministre de Rouen, Mathieu de Larroque, l'autre d'un anonyme qui était peut-être le protestant Noël Aubert de Versé, « vigoureux attaquants, » dit Bossuet, *Tradition défendue,* part. II, c. XIV, lesquels (c'est encore Bossuet qui parle), déterrèrent toutes les antiquités et épuisèrent la matière. Leur critique lui fut utile. Dans un ouvrage qui complète et parfois rectifie le premier, et qui ne fut publié qu'en 1753 : *La tradition défendue sur la matière de la communion sous une seule espèce,* Bossuet avoue que sur un point il a suivi trop aveuglément le classique historien de l'Église, Baronius. « Que si ce savant cardinal, dit-il, dans un travail aussi grand que celui des *Annales de l'Église,* n'a pas pu examiner toutes les choses avec une égale exactitude, et que pour n'avoir pas pris des principes assez fermes en cette matière, il ne soit pas bien d'accord avec lui-même ; ou que dans un ouvrage si vaste, il lui arrive quelquefois d'oublier en un endroit ce qu'il aura établi en un autre ; c'est à nous à ne déférer à ses sentiments qu'autant que nous les trouverons soutenus par de bonnes raisons. » *Tradition défendue,* part. II, c. XXV. Averti de la sorte, « formé par la gymnastique profitable que les chicanes de ses adversaires lui ont imposée, » Bossuet remontera désormais aux originaux ; peu content des textes imprimés, il se fait envoyer par ses amis, Mabillon, Ruinart, des documents inédits : « il s'apprend enfin, et de bon cœur, à manier régulièrement les procédés de l'exactitude rigoureuse, littérale, terre à terre, à la bénédictine, car il en aperçoit la vertu. » A. Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme,* l. I, c. II. Et comme l'amour de la vérité, non seulement de la vérité qui éclaire, mais de la vérité qui sauve, anime, échauffe même toute cette érudition ! « Dans la discussion de ces matières, je demande de la patience à mon lecteur ; et j'ose lui promettre par avance que pour peu qu'on ait de goût ou de respect pour l'antiquité, on sera payé de ses peines. Il faudra souvent expliquer les anciens rites de l'Eglise, qui sont autant de monuments de la tradition. Nos adversaires nous parlent souvent de l'ancien christianisme. C'est de cet ancien christianisme que nous leur représenterons les saintes coutumes, où tous les enfants de Dieu respirent pour ainsi dire un air de piété. » *Tradition défendue,* part. II, c. VI.

8° *Démêlés avec Richard Simon.* — En 1678 commencent les démêlés entre Bossuet et Richard Simon ; démêlés qui, parmi des alternatives, durèrent plus de vingt-cinq ans. Disons-le tout de suite, l'évêque et l'oratorien n'étaient guère faits pour s'entendre. Disciple enthousiaste de cette tradition catholique qu'il expose avec une éloquence sans égale, mais avec laquelle il confond parfois des opinions d'école, Bossuet s'indigne des assertions hardies, des sous-entendus équivoques, de toutes les irrévérences d'un critique qui croit relever par le sarcasme son incontestable érudition. De là, chez l'évêque, des sévérités qui se sont à peine quelquefois adoucies. Il ne méconnaissait point le mérite de Simon : « Je ne veux que du bien à cet auteur, et rendre utiles à l'Église les beaux talents qu'il a lui-même rendus suspects, » écrira-t-il à l'abbé Bertin (19 mai 1702) ; cependant il n'appréciait pas ce mérite à sa juste mesure. Il ne savait pas assez, lui, le maître, qu'il était en présence d'un autre maître, moins grand sans doute et moins sûr, mais qui, « orientaliste consommé... ramena l'attention vers les langues sémitiques, et... donna le premier des règles pour discerner les bons manuscrits. » Ch. Trochon, *Richard Simon et la critique biblique,* dans la *Revue de Normandie,* Rouen, mai 1868. Dans l'oratorien qui jugeait de haut saint Augustin, mettait volontiers en lumière les divergences des Pères, et fréquentait chez les hétérodoxes, Bossuet voyait un contempteur de l'antiquité, j'ai presque dit un prêtre de foi douteuse. L'*Histoire critique du Vieux Testament* fut le premier des ouvrages de Simon qui donna l'éveil à l'évêque. Un ami de Port-Royal, très probablement Renaudot (entre Simon et les jansénistes il y avait guerre à mort), envoya à Bossuet les feuilles du livre, alors en cours d'impression. L'évêque effrayé en fit arrêter la publication (avril 1678) ; et tous les exemplaires, au nombre de treize cents, furent mis au pilon. L'ouvrage fut réimprimé en Hollande. Les *Histoires critiques du texte et des versions du Nouveau Testament* parurent ensuite, et, sans contester l'autorité et la justice des décrets de l'Index qui ont atteint ces livres, on peut y reconnaître, avec Reithmayr et le P. de Valroger, « un étonnant déploiement d'érudition historique et de pénétration critique. »

De nouveaux démêlés avec Richard Simon occupèrent Bossuet aux dernières années de sa vie. Nous allons les raconter tout de suite, pour n'avoir pas à y revenir. L'*Histoire des commentateurs du Nouveau Testament,* qui faisait suite à celle du texte et à celle des versions, avait paru en 1693 ; sans tarder, Bossuet se mit à l'œuvre, et, quoique distrait sans cesse par d'autres travaux, il réfuta cette Histoire dans sa *Défense de la tradition et des saints Pères.* La version du Nouveau Testament, imprimée à Trévoux après examen des sorbonistes Bourret et Pocquelin, excita une fois encore contre Richard Simon l'évêque plus que septuagénaire dont la verve, aidée par une abondante érudition, ne tarissait pas. Il écrivit ses deux *Instructions* contre cette traduction suspecte (1702-1703). Dans la version dite de Trévoux, Bossuet signale une critique hardie, dédaigneuse des interprétations traditionnelles, et portée à affaiblir la doctrine de l'Église, à en diminuer, à en obscurcir les preuves. Ce qui l'irrite dans l'*Histoire des commentateurs du Nouveau Testament,* c'est le dessein manifeste de rabaisser saint Augustin, et d'opposer à sa doctrine sur la grâce, celle de ses devanciers, surtout des Pères orientaux. « Le ministre Basnage en triomphe, écrivait Bossuet dans la *Préface de sa seconde Instruction ;* et trop faible pour excuser les variations de sa prétendue Église, il ne trouve plus de ressources que de reprocher à l'Église chrétienne d'avoir varié elle-même dès son origine sur la matière de la grâce. » Bossuet aperçoit l'ennemi : le protestantisme toujours aux aguets, et, à l'extrême gauche du protestantisme qui les désavoue en vain, Socin et ses adeptes. De là ses colères contre toute opinion qui lui paraît favoriser l'adversaire. Est-il toujours vainqueur dans la campagne qu'il mène contre Richard Simon ? « Si l'on examine dans le détail les reproches qu'il adresse à l'auteur des *Histoires critiques* et du *Nouveau Testament,* répond le R. P. de La Broise, on trouve que fort souvent, la plupart du temps peut-être, il a raison et qu'il appuie ses griefs sur de bonnes preuves, mais il lui arrive aussi de se tromper ; il lui arrive plus souvent encore, alors même qu'il a probablement raison, de ne pas pousser ce qu'il avance jusqu'à la démonstration, comme il l'avait promis ; quelques phrases oratoires lui suffisent quand une discussion développée et précise serait nécessaire. » *Bossuet et la Bible,* c. XII, § 2. Cf. H. Margival, *Richard Si-*

mon et la critique historique au XVIIe siècle, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1899, t. IV, p. 435-457. A. Bernus, *Richard Simon et son histoire critique du Vieux Testament. La critique biblique au siècle de Louis XIV. Thèse présentée à la faculté de théologie de l'Église libre du canton de Vaud*, Lausanne, 1869; J. Denis, *Critique et controverse ou Richard Simon et Bossuet*, Caen, 1870.

III. L'ÉVÊQUE DE MEAUX. — Des dernières années de Bossuet où nous avait entraîné le dessein de retracer en une fois la controverse avec Richard Simon, nous remontons à l'année 1678. L'union du dauphin avec Marie-Christine de Bavière ayant été décidée, relevé de ses fonctions de précepteur, Bossuet, aux approches du mariage, fut choisi comme aumônier de la princesse, qu'il alla recevoir à Feghersein, à quelques lieues en deçà de Strasbourg, avec toute la maison de la nouvelle dauphine. Le 2 mai 1681, il était nommé à l'évêché de Meaux, vacant par la mort de M. de Ligny. Il fut préconisé le 17 novembre de la même année, le 17 février 1682, il prenait possession de son siège.

I. PART QUE L'ÉVÊQUE DE MEAUX PRIT AUX ÉVÉNEMENTS DE SON TEMPS. — Bossuet à Meaux remplit avec un zèle et une persévérance infatigables les fonctions de sa charge. Mais avant de retracer cette vie épiscopale si pleine et de nommer les œuvres immortelles qu'il écrivit alors, il faut rappeler un événement auquel l'évêque de Meaux eut une part importante : la déclaration de 1682.

1° *La déclaration de 1682.* — La question de la régale, débattue entre Innocent XI et Louis XIV, en provoquant la réunion de l'assemblée de 1681, avait été l'occasion de la fameuse déclaration. En vertu de la régale, les rois de France, lorsqu'un évêché était vacant, en percevaient les revenus et nommaient aux bénéfices qui en dépendaient, jusqu'à ce que le nouveau titulaire eût prêté serment de fidélité et fait enregistrer son serment à la Chambre des comptes ; cela s'appelait clore la régale. « C'était, a-t-on dit, une exception au droit commun et une charge qui s'expliquait d'ailleurs, dans certains diocèses, par le souvenir des fondations que les princes y avaient faites, et de la protection qu'ils avaient souvent accordée à des églises privées de leurs chefs contre la violence et la cupidité des nobles. Le IIe concile général de Lyon (1274) avait autorisé la régale dans les évêchés où elle était établie par titre de fondation, ou par une ancienne coutume, et défendu expressément de l'introduire dans ceux où elle n'était pas encore reçue. Un grand nombre d'églises en étaient donc exemptes en France, et notamment celles des provinces de Languedoc, de Guyenne, de Provence et de Dauphiné... » Ch. Gérin, *Recherches historiques sur l'assemblée du clergé de France de 1682*, c. I. A la différence de Louis XII et de Henri IV qui déclaraient ne vouloir pas excéder en matière de régale, « les gens du roi soutenaient que la régale était un droit de la couronne, inaliénable et imprescriptible, » Fleury, *Introduction au droit ecclésiastique*, part. II, c. XVIII ; et Louis XIV, entrant de lui-même dans les maximes de ses conseillers, par des déclarations de 1673 et de 1675, étendit la régale à tout le royaume. Tous les archevêques et évêques qui n'avaient pas encore clos la régale en faisant enregistrer leur serment de fidélité, étaient mis en demeure d'accomplir cette formalité dans les six mois. Pavillon, évêque d'Aleth, et Caulet, évêque de Pamiers, opposèrent aux prétentions royales une résistance intrépide. Nous ne retracerons pas les péripéties de la persécution et du schisme qui sévirent dans le diocèse de Pamiers. Le pape avait adressé au roi des brefs sévères; sous l'influence de l'archevêque de Paris, Harlay, l'assemblée du clergé de 1680 prit parti pour Louis XIV contre Innocent XI; et une seconde assemblée (la petite assemblée de 1681) prépara celle où la question de la régale et d'autres questions plus graves encore allaient être tranchées d'une manière si contraire aux doctrines du saint-siège.

La nouvelle assemblée — celle qui porte dans l'histoire le nom d'assemblée de 1682 — se réunit au couvent des Grands-Augustins, le 27 octobre 1681. Elle s'ouvrit le dimanche 9 novembre, par la messe solennelle du Saint-Esprit, et après l'Évangile, Bossuet, député de la province ecclésiastique de Paris, monta en chaire et prononça, ou plutôt lut le sermon *sur l'unité de l'Église.*

Ce que l'évêque de Meaux pensait du droit de régale, nous le savons par son propre témoignage. « Je ne conviendrais pas aisément, écrit-il à Dirois, 29 décembre 1681, que les biens donnés aux églises puissent être tellement sujets à la puissance temporelle, qu'elle les puisse reprendre sous prétexte de certains droits qu'elle voudrait établir, ni que l'Église dans ce cas n'ait pas droit de défendre son autorité. » Il ajoute cependant : « J'avoue que nous ne sommes point dans le cas d'en venir là : il faut sortir par des voies plus douces d'une affaire si légère dans le fond. » L'affaire était moins *légère* que ne l'avance Bossuet. Aux évêques qui, le 6 février 1682, avaient étendu la régale à tout le royaume, et qui avaient essayé de se justifier auprès du pape, Innocent XI répondit par le bref du 11 avril de la même année : *Illam vero partem litterarum vestrarum non sine animi horrore legere potuimus, in qua dicitis vos pro vestro decedentes illud de jure contulisse, quasi Ecclesiarum, quæ curæ vestræ commissæ fuere, essetis arbitri, non custodes...*

On prétendait ne pas se borner à décider, dans le sens de Louis XIV et de ses ministres, les questions de la régale et du schisme de Pamiers — nous ne dirons rien de l'affaire du monastère de Charonne, dès le 24 novembre 1681, l'assemblée avait été saisie d'un projet de déclaration touchant la puissance ecclésiastique. Sur ce projet aussi, nous savons ce que pensait Bossuet. Il avait une médiocre confiance en ceux qui s'apprêtaient à légiférer. « Vous savez, écrivait-il à Rancé en septembre 1681, ce que c'est que les assemblées du clergé, et quel esprit y domine ordinairement. Je vois certaines dispositions qui me font un peu espérer de celle-ci ; mais je n'ose me fixer à mes espérances, et en vérité elles ne sont pas sans beaucoup de crainte. » Il eût voulu écarter toute question relative aux droits du souverain pontife, mais tel n'était point l'avis des meneurs de l'assemblée, lesquels, dit Fleury, dans les *Nouveaux opuscules* publiés par M. Émery, « crurent nécessaire de traiter la question de l'autorité du pape. On ne la jugera qu'en temps de division, disaient l'archevêque de Reims, Le Tellier, le chancelier son père, Colbert, et l'archevêque de Paris, Harlay. » Ne pouvant faire obstacle à ce projet, Bossuet demandait que du moins, « dans une matière si grave..., la tradition de l'Eglise sur ce point fût soigneusement recherchée... Il avait à cœur de gagner du temps... » Hoquet, *Bossuet précepteur du dauphin et évêque à la cour*, c. XIV, p. 557. Repoussé encore, il s'attacha à rendre la déclaration aussi modérée que possible ; un *schema* du 4e article, découvert par M. Gérin, qui lui en attribue la rédaction, s'éloigne moins de la doctrine catholique que le projet qui fut adopté. *Recherches historiques*, etc., c. XI, p. 343. Bossuet défendit fortement, contre Choiseul-Praslin, évêque de Tournai, le dogme de l'indéfectibilité du saint-siège. Voir le récit de cette dispute dans Fénelon, *De summi pontificis auctoritate*, c. VII. Lui-même nous donne la preuve du soin qu'il avait apporté à ne point atténuer, dans son sermon d'ouverture, au gré des passions schismatiques, les droits du pape. Dans ce sermon, il citait le mot de Charlemagne « que quand *cette Église* (l'Église romaine) *imposerait un joug à peine supportable, il le faudrait souffrir plutôt que de rompre la communion avec elle* ». Or, l'un de ceux à qui l'évêque de

Meaux avait d'abord lu son discours jugea qu'au lieu de *rompre avec elle,* c'est-à-dire rompre avec l'Église romaine, il suffisait de mettre *rompre avec l'Église.* « Je refusai ce parti, écrit Bossuet, comme introduisant une espèce de division entre l'Église romaine et l'Église en général. » Lettre au cardinal d'Estrées, 1er décembre 1681. On voit, dans la péroraison de ce discours, l'effroi que la seule pensée du schisme inspirait à l'évêque de Meaux. « Priez donc tous ensemble encore une fois que ce qui doit finir, finisse bientôt. Tremblez à l'ombre même de la division... » C'était dans toute la sincérité de son âme que, le 10 novembre 1681, Bossuet écrivait à Dirois : « Je fis hier le sermon de l'assemblée, et j'aurais prêché dans Rome ce que j'y dis avec autant de confiance que dans Paris. » Et douze ans plus tard, il mandera à Mme d'Albert : « On n'a pas seulement songé à toucher à mon sermon : de grands cardinaux m'ont écrit que le pape l'avait lu et approuvé. » Germigny, 25 septembre 1693.

Ce n'est point que dans ce discours, on ne rencontre quelquefois un peu d'embarras et d'obscurité. A Rome, par exemple, on eût pu accorder à l'orateur, « que, contre la coutume de tous leurs prédécesseurs, un ou deux souverains pontifes, ou par violence, ou par surprise, » n'ont « pas assez constamment soutenu ou assez pleinement expliqué la doctrine de la foi »; mais on n'aurait pas donné à cet aveu le même sens, on n'en aurait pas tiré les mêmes conséquences que Bossuet.

Par son sermon sur l'unité de l'Église, par son rôle de modérateur dans la fameuse assemblée, Bossuet (il le dira à Le Dieu) croyait avoir servi Rome très utilement. Il pensait aussi, comme les opportunistes du concile du Vatican, faciliter ainsi le retour des dissidents. Notons cependant une différence : les opposants de 1870 croyaient pour la plupart à l'infaillibilité pontificale dont ils redoutaient la définition; et Bossuet, quoi qu'on ait prétendu, ne l'a jamais admise. On allègue quelquefois, mais en l'écourtant, une phrase de la *Gallia orthodoxa*, prævia diss., n. 10; la voilà tout entière : *Abeat ergo quo libuerit Declaratio; non enim eam, quod sæpe profiteri juvat, tutandam hic suscepimus. Manet inconcussa, et censuræ omnis expers, prisca illa Parisiensium doctrina...* Ce serait donc se méprendre que de signaler, dans une phrase incomplètement citée, le désaveu des doctrines gallicanes. Disons-le toutefois à la gloire de l'évêque de Meaux : tout attaché qu'il était à une erreur dont rien ne put jamais le déprendre, Bossuet savait exposer et défendre contre l'hérésie la notion vraie de l'infaillibilité pontificale. « Peut-on dire sérieusement, demandait-il dans son *Avertissement aux protestants sur leur prétendu accomplissement des prophéties,* LII, que de croire ou d'espérer avec quelques-uns que Dieu ne permettra pas qu'un pape décide en faveur de l'erreur, ce soit en faire un Dieu, et non pas un homme assisté de Dieu, afin que la vérité soit toujours prêchée dans l'Église par celui qui en doit être la bouche? » D'autres endroits de Bossuet, on pourrait déduire aussi les doctrines romaines. Ainsi, dans ses *Remarques sur l'histoire des conciles,* Bossuet reproche à Ellies Du Pin d'affaiblir les fortes expressions par lesquelles le concile d'Éphèse déclarait obéir aux ordres du pape saint Célestin. Je laisse l'évêque vieilli, mais toujours infatigable, relever les inexcusables omissions du critique téméraire. « S'il y a quelque chose d'essentiel dans l'histoire d'un concile, c'est sans doute la sentence. Celle du concile d'Éphèse fut conçue en ces termes : Nous, contraints par les saints canons et par la lettre de notre saint Père et comministre Célestin, en sommes venus par nécessité à cette triste sentence, etc... On voit de quelle importance étaient ces paroles, pour faire voir l'autorité de la lettre du pape, que le concile fait passer de même rang avec les canons; mais tout cela est supprimé par notre auteur... Autre chose est de prononcer une sentence conforme à la lettre du pape, autre chose d'être contraint par la lettre même, ainsi que par les canons, à la prononcer. » C. I, remarque 5e.

2° *Oraisons funèbres.* — Joseph de Maistre qui a dit du discours *sur l'unité de l'Église :* « Jamais peut-être le talent n'a fait un tour de force égal à celui de ce fameux sermon, » a dit aussi : « Bossuet aurait dû mourir après le sermon *sur l'unité,* comme Scipion l'Africain après Zama. » L'éloquent penseur oubliait tant d'œuvres incomparables que l'évêque de Meaux composa après 1681.

Le 1er septembre 1683, il prononça dans l'abbaye de Saint-Denis l'oraison funèbre de la reine Marie-Thérèse d'Autriche; c'est celle, qu'à certaines heures, S. de Sacy croyait préférer à toutes les autres. L'oraison funèbre de la princesse palatine, Anne de Gonzague, fut prononcée le 9 août 1685, dans l'église du Val-de-Grâce : œuvre où respirent une forte doctrine et une onction pénétrante; œuvre apologétique aussi. D'un bout à l'autre de cette oraison funèbre, derrière les assistants qui rendent à la princesse de suprêmes devoirs, l'évêque de Meaux semble découvrir d'autres auditeurs, foule invisible et anonyme à qui pèse le joug de la foi, et qui n'attend que la fin du règne pour secouer tous les freins.

Bossuet prononça, dans l'église de Saint-Gervais, l'oraison funèbre du chancelier Le Tellier, le 25 janvier 1686. Enfin, la dernière en date des oraisons funèbres, la plus éclatante aussi — Chateaubriand en nomme la première partie *un chant d'Homère* — l'oraison funèbre du prince de Condé fut prononcée à Notre-Dame de Paris, le 10 mars 1687.

3° *Écrits contre les protestants.* — Dans l'oraison funèbre de Le Tellier, Bossuet, comme la plupart de ses contemporains, comme Antoine Arnauld et Quesnel, eux-mêmes exilés et fugitifs, loue la révocation de l'édit de Nantes; il fait au chancelier un titre d'honneur de l'avoir signée. Nous savons que longtemps avant d'avoir applaudi à cette déplorable mesure, longtemps même avant de l'avoir prévue, Bossuet avait travaillé d'une manière plus efficace et plus douce à la réunion des dissidents. L'*Histoire des variations des Églises protestantes*, les *Avertissements* et, aux dernières années de sa vieillesse, les *Instructions pastorales sur les promesses de l'Église,* ont été le fruit de cette grande pensée.

Au jugement de S. de Sacy, l'*Histoire des variations* est le plus beau des livres français. Bossuet parait avoir commencé à l'écrire vers 1679 ou 1680; il la publia en 1688; le moment était favorable. « Au XVIIe siècle, la Réforme avait bien oublié » ses « hardiesses primitives ». Les protestants étaient arrivés à envisager, eux aussi, la religion « comme un dépôt objectif de vérités... sorte de trésor extérieur à l'homme, que Dieu avait, une fois pour toutes, livré au monde, et que le monde n'avait qu'à conserver dans son intégrité... Voilà pourquoi, pour les protestants comme pour les catholiques, c'est au XVIIe siècle, une maxime reçue que celle-ci : *perpétuité est marque de vérité, variation, marque d'erreur.* Voilà pourquoi tous ils se rallient, plus ou moins entièrement, aux formules brillantes où Vincent de Lérins, commentant saint Paul, avait jadis heureusement exprimé l'immuable identité, à travers le temps et l'espace, de la sainte doctrine ». A. Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme,* l. I, c. I. Or, dans son *Histoire des variations,* Bossuet démontre aux protestants que, dès le commencement, ils ont incessamment changé de doctrine. Il « tire son *Histoire des variations* des sources protestantes. C'est là son ordinaire et invincible tactique... ». G. Lanson, *Bossuet,* c. I. Contre ceux qui ne veulent voir dans Bossuet, avec Sainte-Beuve, qu'un esprit d'exposition logique, oratoire, lyrique, mais étranger à toute investigation historique, et, avec le personnage

d'un dialogue de Schérer, « qu'un homme qui n'avait rien lu, qui ne savait rien, » M. A. Rébelliau a établi « qu'amené par les circonstances à étudier l'histoire du protestantisme, Bossuet a fait un récit d'une exactitude presque irréprochable, d'une clairvoyance toujours judicieuse, parfois d'une originalité encore aujourd'hui méritoire ». *Bossuet historien du protestantisme*, préface.

Le succès fut éclatant, mais provoqua des critiques et des réponses. Jurieu, entre autres, entreprit de réfuter Bossuet. Tout d'abord, il avait pris le parti de déclarer que la variation n'est nullement ignominieuse à l'Église, et que le christianisme, même en ses premiers jours et dans sa période la plus pure, n'en avait pas été exempt. C'était faire aux sociniens et aux sceptiques des concessions dont Jurieu sentit bientôt le péril, néanmoins, ces concessions, Jurieu les avait faites; nonobstant sa distinction des articles fondamentaux et de ceux qui ne le sont pas, il avait frayé la voie au tolérantisme doctrinal et au socinianisme; et Bossuet le combat sur ce terrain, dans ses *Avertissements*. Sans doute, les six *Avertissements* ne sont pas tous dirigés contre ces tendances latitudinaires du fougueux controversiste. Le troisième *Avertissement,* à propos de la scandaleuse permission accordée par les chefs de la Réforme au landgrave Philippe de Hesse d'avoir deux femmes en même temps, défend contre Jurieu la vraie doctrine du mariage chrétien; le cinquième *Avertissement,* si célèbre, réfute la théorie de Jurieu sur la souveraineté. Jurieu nous apparaît comme le précurseur de Rousseau; Bossuet, si éloquent et qui frappe d'une main sûre tant de coups vigoureux, ne se souvient pas assez de la doctrine des grands scolastiques qui contient dans de justes bornes la souveraineté politique, et en prévient ou en réprime les excès. Ce reproche, nous l'adresserons aussi à la *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte,* où tout n'est pas exclusivement biblique. Mais le premier, le second, le troisième, le sixième *Avertissements* prouvent à Jurieu qu'il est contraint par la logique même du protestantisme d'admettre dans son Église jusqu'aux négateurs de la divinité de Jésus-Christ. Cette démonstration, Bossuet la fait avec une pressante et prophétique éloquence, surtout dans le sixième *Avertissement,* de tous le plus long et le plus considérable. « Par l'étude rigoureuse et serrée du passé de l'Église protestante, il visait à en faire sortir le fruit de libre-pensée rationaliste qu'à son avis elle portait en elle... Mais il aurait voulu qu'en présence de cette démonstration solide et de cette conclusion évidente, le protestantisme effrayé... revînt s'abriter docilement dans cette Église où seulement le surnaturel chrétien pouvait se conserver intact... C'est le contraire qui est arrivé. Au lieu d'aborder aux rives romaines, le protestantisme s'est rejeté au large de la libre-pensée. » A. Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme,* l. III, c. v.

Cela est vrai pour la doctrine, qui a continué d'aller où l'entraînait sa nature même; cela est vrai aussi pour un grand nombre de protestants, qui sont devenus les déistes anglais du XVIIIe siècle, et, au XIXe siècle, les disciples de Schleiermacher, de Reuss, d'Albert Réville, de Sabatier. Mais n'était-ce rien que de mettre à nu ainsi, devant les esprits attentifs et sincères, le fond rationaliste d'une doctrine qui avait prétendu restaurer dans la chrétienté l'intelligence du véritable Évangile, et ramener au Christ Sauveur un monde égaré, disait-on, par des docteurs suspects de pélagianisme et de légalisme juif? Et après tout, que d'âmes éveillées, *averties* par la forte parole de Bossuet, ont voulu mettre leur christianisme à l'abri des altérations et des changements dans l'inexpugnable forteresse de l'orthodoxie catholique!

Notons, dans la première partie du sixième *Avertissement,* une exagération qui, de nos jours surtout, a été relevée. Nul n'a fait ressortir mieux que Bossuet le caractère immuable de la vérité venue de Dieu; mais Bossuet a-t-il eu du développement de la doctrine une idée assez nette et assez précise? Avec une indéniable sincérité, il s'est attaché à justifier de toute incertitude, de toute erreur, le langage et la doctrine de ces écrivains anténicéens qui lui étaient objectés par Jurieu. Sur ce point, Petau qui s'explique dans sa fameuse préface, mais qui, quoi qu'en ait dit Bossuet, ne se rétracte pas, Petau déclare que les erreurs reprochées à quelques Pères et à quelques écrivains antérieurs au concile de Nicée, n'atteignent pas la *substance* du dogme de la Trinité (à savoir, la distinction et la consubstantialité des personnes), mais certaines conséquences, et aussi certains essais d'explication des processions divines. *Theol. dogm., De Trinitate,* præfat., c. VI, § 1. D'ailleurs, comme l'a fait remarquer l'abbé (aujourd'hui Mgr) Duchesne, se défendant lui-même, parmi ces écrivains anténicéens dont le langage ou même la doctrine sont répréhensibles, « plus de la moitié... sont des personnes condamnées ou reprises par les autorités ecclésiastiques légitimes. » *Les témoins anténicéens du dogme de la Trinité*, Amiens, 1883, p. 32.

En 1691, entre le cinquième *Avertissement* et le sixième, Bossuet publia, en réponse aux critiques de Basnage, la *Défense de l'Histoire des variations.* « La *Défense des variations* n'est... pas une répétition pure et simple, sur un autre ton, de l'*Histoire des variations* : elle en est la continuation sur des matériaux plus nombreux. » A. Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme,* l. III, c. IV.

On était alors dans les années qui suivirent la révocation de l'édit de Nantes. Les Mémoires de Legendre, secrétaire de l'archevêque Harlay, les lettres de dom Michel Germain et du cardinal d'Estrées nous apprennent avec quelle froideur Innocent XI accueillit la nouvelle de cet acte politique, dont il redoutait le contre-coup en Angleterre. Bossuet, nous l'avons dit, le célébra, mais grâce à lui, il n'y eut point de dragonnades à Meaux. S'adressant aux nouveaux convertis de son diocèse, l'évêque pouvait leur dire, sans crainte d'un démenti : « Loin d'avoir souffert des tourments, vous n'en avez pas seulement entendu parler; aucun de vous n'a souffert de violence ni dans ses biens ni dans sa personne. » *Instruction pastorale du 16 mai 1686.* Certaines exigences lui paraissaient inopportunes et périlleuses. A l'intendant de Languedoc, Basville, qui était d'avis de faire assister de force à la messe les *nouveaux convertis* (et souvent, que signifiait un tel mot?) Bossuet écrivait 11 juillet 1700 : « Toute ma difficulté est d'y recevoir ceux qui font profession publique de n'y pas croire, et qui, sur ce fondement, refusent opiniâtrément de communier. Tant qu'ils sont en cet état, je les crois incapables de profiter de la messe... De les y admettre, bien loin de les y contraindre de quelque manière que ce soit, c'est leur donner une faible idée de la sainteté du mystère, et leur inspirer de l'indifférence pour les bonnes dispositions qu'il faudrait avoir, et même pour y aller ou n'y aller pas... » Si l'on doit priver de la sépulture ecclésiastique les réformés qui avaient refusé les sacrements, du moins faut-il « laisser aux parents et amis enterrer leurs corps où ils voudront », et épargner leur dépouille mortelle. « La coutume de traîner sur une claie cause plus d'horreur contre les catholiques qu'elle ne fait de bons effets pour les réunis. » J. Lemoine, *Les évêques de France et les protestants.* Afin d'éclaircir les difficultés persistantes dans l'âme de ces *réunis,* de les fortifier, de répondre aux objections des protestants et de leurs plus habiles ministres, Bossuet écrivait son *Explication des prières de la messe* (1691); sa *Lettre sur l'adoration de la croix,* qu'il ne fit pas lui-même imprimer (1692); sa *Lettre pastorale sur la communion pascale* (1686); ses deux *Instructions pastorales sur les promesses de l'Église* (1700, 1701), où, pour ramener les dissidents, il emprun-

tait à saint Augustin son plus pénétrant langage. L'*Explication de l'Apocalypse* et l'*Avertissement* qui l'accompagne (1689), le *De excidio Babylonis*, qu'il laissa en portefeuille et qui ne fut imprimé qu'en 1772, étaient dirigés contre les fanatiques exégètes qui prétendaient voir le pape dans l'Antéchrist, et la Rome pontificale dans la Babylone de l'Apocalypse.

4° *Controverse quiétiste.* — Cette controverse et les débats sur le jansénisme ont occupé une place considérable dans la dernière période de la vie de Bossuet.

Ce nom de quiétisme rappelle trois noms bien différents, Molinos, Mme Guyon, Fénelon; trois systèmes qu'il serait inique de confondre, ou même de mettre sur le même rang.

Un prêtre aragonais, Michel de Molinos, avait répandu dans le royaume de Naples des doctrines qui, retranchant de l'âme tout effort, tout acte, toute résistance aux convoitises de sa partie inférieure, toute espérance de la béatitude promise, toute réflexion sur elle-même, sur l'humanité sainte du Sauveur, sur les attributs de Dieu, sur le mystère de la Trinité, la plongeaient tout entière dans la contemplation de l'essence divine, où elle était censée trouver une pleine *quiétude*. Soixante-huit propositions de Molinos furent condamnées par la constitution *Cælestis pastor* d'Innocent XI (20 novembre 1687); mais si les pires conséquences de ce qu'on appelait le *quiétisme* furent rejetées ou n'osèrent plus s'avouer, le quiétisme lui-même, un quiétisme adouci sans doute et épuré, allait s'introduire en France dans les ouvrages et par l'influence d'une femme.

Jeanne-Marie Bouvier de la Motte, veuve à vingt-huit ans de Guyon, auquel on doit la belle entreprise du canal de Briare, unissait au goût et à la pratique des œuvres de charité un attrait pour la dévotion tendre, lequel malheureusement ne fut pas dirigé. Liée avec le barnabite Lacombe, homme d'une imagination exaltée, elle écrivit des ouvrages hardis par la doctrine, étranges par le style, par les prophéties qu'ils contiennent, par les éloges que l'auteur se décerne : *Les torrents*; *Le moyen court de faire oraison*; *L'explication du Cantique des cantiques*. Lacombe fut arrêté par l'ordre de l'archevêque de Paris, Harlay; Mme Guyon, suspecte elle aussi, fut enfermée dans un couvent du faubourg Saint-Antoine, et soumise à des interrogatoires d'où elle sortit libre et justifiée. « Elle s'introduit dans la maison de Saint-Cyr que venait de fonder Mme de Maintenon; Mme de Maintenon elle-même a toujours dans sa poche *Le moyen court*. Mmes de Chevreuse, de Beauvilliers, de Béthune, la révéraient comme une sainte. Alors apparut Fénelon. » F. Strowski, *Bossuet*, l. II, c. III. Fénelon subit à son tour le charme subtil d'une doctrine qui répondait à certaines tendances de son esprit et de son cœur. Au lieu d'un guide, Mme Guyon eut en lui presque un disciple, ce que ni l'évêque de Meaux, ni la postérité n'ont pu comprendre. « Je me retirai étonné, a dit plus tard Bossuet, de voir un si bel esprit dans l'admiration d'une femme dont les lumières étaient si courtes, le mérite si léger, les illusions si palpables, et qui faisait la prophétesse. » *Relation sur le quiétisme*, sect. II.

La doctrine de Mme Guyon, c'était que, même en cette vie, la perfection de l'homme consiste en un acte continuel de contemplation et d'amour de Dieu, lequel, une fois produit, subsiste toujours, à moins qu'on ne le révoque expressément. Il suivait de ce principe qu'une âme arrivée à la perfection n'est plus obligée aux actes explicites, distincts de la charité. Dans ce même état de perfection, l'âme doit être indifférente à toutes choses, aux biens spirituels et au salut autant qu'aux biens temporels. Dans cet état, l'âme doit rejeter toute idée distincte, même la pensée des attributs de Dieu et des mystères de Jésus-Christ. Ce qui n'était pas moins dangereux que la doctrine, c'était l'esprit qui animait Mme Guyon : l'esprit propre, opposé à l'esprit de tradition et d'autorité, à l'esprit catholique. Convaincue que Dieu se communique aux simples et non aux docteurs, elle ressent pour la discipline, pour la hiérarchie, un mépris doux, inconscient, je le veux bien, mais invincible. Elle pourra se rétracter, voire plusieurs fois, elle ne changera point. Elle dira de Bossuet : « Toutes les difficultés qu'il me faisait, ne venaient, comme je crois, que du peu d'expérience qu'il avait des voies intérieures. » On l'a écrit : « C'est ici l'accent qui ne trompe pas. Visiblement elle a pitié de l'ignorance de Bossuet... De là ce terrible redoublement de confiance en elle-même, en ses visions, en ses expériences, en sa mission... Mais de là aussi l'étonnement, l'indignation, je puis dire l'effroi de Bossuet. Cet orgueil du sens individuel, c'est la ruine de la tradition. Il a raison de dire qu'il y va de toute l'Église. » F. Brunetière, *Le quiétisme au XVIIe siècle*.

Les idées qui prévalaient à Saint-Cyr effrayèrent l'évêque de Chartres, Godet des Marais, qui à son tour donna l'alarme à Mme de Maintenon. Tronson, supérieur du séminaire de Saint-Sulpice, Bourdaloue, furent consultés; et Fénelon, comptant sur un jugement favorable de l'homme qu'il regardait alors comme son maître, engagea Mme Guyon à s'en rapporter à l'examen de Bossuet.

Mme Guyon remit à l'évêque de Meaux sa *Vie écrite par elle-même*, qu'elle n'avait jamais communiquée à Fénelon. Bossuet en cite des fragments dans sa *Relation sur le quiétisme*, avec cette ironie grave où il excelle, mais aussi et surtout avec discrétion et réserve. Il crut avoir désabusé Mme Guyon, et il s'efforça de désabuser aussi Fénelon qui, trop porté à confondre la doctrine du pur amour avec des erreurs qui la compromettraient s'il était possible, prétendait excuser les inexactitudes de langage d'une femme, et disait, rappelant le mot de l'apôtre, qu'il fallait éprouver les esprits. Mme Guyon demanda des juges et les obtint : c'étaient Bossuet, Noailles, encore évêque de Châlons, et Tronson. Du mois de juillet 1694 au 10 mars 1695, ils tinrent, dans la maison de campagne du séminaire de Saint-Sulpice, les célèbres conférences d'Issy, lesquelles avaient pour but de marquer les limites de la vraie et de la fausse mysticité. Fénelon, qui, s'engageant peut-être un peu plus qu'il ne convenait, avait écrit à Bossuet : « Ma conscience est dans la vôtre... Je suis prêt à me taire, à me rétracter, à m'accuser..., » *Relation sur le quiétisme*, sect. III, avait été nommé, en 1695, à l'archevêché de Cambrai, et dès lors associé aux conférences. Trente articles furent rédigés par Bossuet; Fénelon refuse de donner la signature qu'il avait promise. « Qu'avons-nous à dire? demande non sans hauteur, et avec une injuste sévérité, l'évêque de Meaux. Qu'il dissimulait? ou bien qu'étant tout ce qu'il pouvait être, il est entré dans d'autres desseins, et l'a pris d'un autre ton?... A quoi servent les raisonnements quand les faits parlent? Ces faits montrent une règle et une raison plus simple et plus naturelle pour juger des changements de conduite; c'est, en un mot, d'être archevêque ou ne l'être pas; d'avoir des mesures à garder avant que de l'être, et de n'en garder plus quand l'affaire est consommée. » *Ibid.*, sect. V, § 21-22. De fait, la situation de Fénelon était changée; l'archevêque de Cambrai était un autre personnage que l'abbé de Fénelon. Aux trente articles, quatre autres furent ajoutés; et Fénelon, après avoir demandé quelques corrections et additions, consentit à souscrire.

Ni Bossuet ni Noailles n'avaient nommé Mme Guyon dans la condamnation qu'ils portaient contre les erreurs quiétistes; Bossuet, rassuré par l'apparente soumission de cette femme qui s'était retirée dans son diocèse, lui avait même accordé un certificat dont elle abusa. Nous ne la suivrons point dans les péripéties de sa vie, répandant ses erreurs et les rétractant, emprisonnée à Vincennes, à la Bastille, reléguée à Blois où elle s'éteignit

obscurément le 9 juin 1717, longtemps après la conclusion du mémorable débat dont elle avait été l'occasion. Mais ni son souvenir, ni ses doctrines, ni son nom ne seront absents de l'éclatante controverse qui va mettre aux prises Bossuet et Fénelon.

Tous deux avaient souscrit les articles d'Issy, mais les deux ouvrages qui parurent presque en même temps, l'*Instruction pastorale sur les états d'oraison*, et les *Maximes des saints sur la vie intérieure*, prouvent assez que Bossuet et Fénelon n'entendaient pas de la même manière l'adhésion qu'ils avaient donnée.

De l'*Instruction sur les états d'oraison*, Bossuet ne publia que le premier traité, où sont combattues les erreurs des nouveaux mystiques. Le second traité, retrouvé et imprimé pour la première fois en 1897, par les soins d'un sulpicien, M. Levesque, « l'homme de France, a-t-on dit, qui connaît le mieux Bossuet, » donne les principes solides de l'oraison chrétienne. Bossuet se proposait d'expliquer, dans les trois derniers traités, les principes des oraisons extraordinaires dont Dieu favorise quelques uns de ses serviteurs, il se proposait enfin d'expliquer les sentiments et les locutions des saints docteurs dont les faux mystiques ont abusé. *Préface de l'Instruction sur les états d'oraison*, IX; mais ces traités n'ont jamais été écrits.

Le traité publié en mars 1697 contient dix livres et se divise en deux parties. On y retrouve Bossuet tout entier, avec sa plénitude de doctrine et son éloquence. Ici comme ailleurs, il excelle à exposer la tradition; il dispose en maître les textes, jugeant d'un mot souvent définitif les auteurs auxquels il les emprunte, et il n'est jamais gêné par ses richesses. Sans doute, il ne discerne pas d'un clair regard le motif spécifique de la charité : la perfection souveraine, aimée d'un amour qui n'exclut pas l'espérance, mais qui en fait abstraction; et c'est sur ce point que Fénelon aura raison. « Pour lui, a dit M. Levesque parlant du second traité (et cette remarque s'applique aussi au premier traité), l'amour de charité ne va pas sans l'amour de la béatitude *dont le motif est essentiel à tous nos actes.* » *Instruction sur les états d'oraison, second traité,* Introduction, IV. Les suppositions impossibles par lesquelles certains saints, dans un excès d'amour, renonçaient au salut, l'attirent peu, et l'on est sûr qu'il ne les fera jamais; toutefois, la connaissance et l'estime qu'il a de la tradition le gardent de tout jugement qui serait aisément irrévérencieux et injuste. « Sans chercher des raisons pour autoriser ces actes, écrit Bossuet, on voit assez qu'on ne les peut regarder comme produits par la dévotion des derniers siècles, ni les accuser de faiblesse, puisqu'on en voit la pratique et la théorie dès les premiers jours de l'Église, et que les Pères les plus célèbres de ce temps-là les ont admirés comme pratiqués par saint Paul. » *Instruction,* etc., *premier traité,* l. IX, c. III.

Bossuet avait communiqué son manuscrit à l'archevêque de Cambrai; il attendait de l'ami naguère sacré par lui (10 juin 1695) une approbation qui eût mis en évidence l'accord des conférenciers d'Issy. L'approbation fut refusée : Fénelon reconnaissait dans le quiétisme visé par Bossuet les idées de M[me] Guyon qui lui demeuraient chères; et dans l'*Instruction sur les états d'oraison*, il ne reconnaissait pas sa propre doctrine.

Cette doctrine, il l'exposa dans l'*Explication des Maximes des saints sur la vie intérieure.* Par suite de l'indiscrète précipitation du duc de Chevreuse, le livre parut dès février 1697, quarante jours avant celui de Bossuet. L'ouvrage, au dire de Fénelon, avait été revu et approuvé par Noailles, Tronson, Pirot. Sur l'approbation donnée par ce dernier docteur, voir Ch. Urbain, *Revue d'histoire littéraire de la France*, 15 avril, 15 juillet 1896. Nous savons ce que Fénelon pensait de l'archevêque de Paris, « esprit court et confus » qui ne savait « ni creuser, ni suivre, ni embrasser une difficulté ». Quant à Tronson, sa lettre à Fénelon, sous les formes du plus profond comme du plus sincère respect, montre assez que le sage sulpicien, s'il n'osait blâmer, se gardait bien d'approuver. « Je les ai lus seul (les papiers que vous m'avez confiés); mais j'aurais souhaité de les pouvoir lire avec quelque personne plus éclairée et plus expérimentée que moi dans ces sortes de matières; car j'ai trouvé des endroits qui me passent et qui sont au-dessus de ma portée. Comme vous m'avez témoigné que M[gr] l'archevêque de Paris les avait vus, et qu'il n'y trouvait rien à redire, je crois que cela vous doit suffire, et que mon sentiment vous serait assez inutile. »

De fait, l'archevêque de Cambrai entrait seul dans le champ de bataille; de l'aveu d'un de ses amis, M. de Brisacier, supérieur du séminaire des Missions étrangères, les *Maximes* avaient été mal reçues par le public. L'opinion, qui plus tard devait se retourner en faveur de Fénelon, ne vit d'abord dans son livre que des subtilités dangereuses, exposées dans un style sec et étriqué. Bossuet se tut pendant quinze jours, donnés tout entiers à l'examen des *Maximes.* « Le cri public, a-t-il écrit, fit venir aux oreilles sacrées du roi ce que nous avions si soigneusement ménagé... Nous parlâmes les derniers; chacun sait les reproches que nous essuyâmes de la bouche d'un si bon maître, pour ne lui avoir pas découvert ce que nous savions... » *Relation sur le quiétisme,* sect. VI, § 5. Là est toute la vérité. Laissons les caricatures qu'on a tracées de cet entretien de Bossuet avec Louis XIV. Si l'évêque de Meaux, à propos de son collègue, prononça le mot de fanatisme — on peut le croire, puisque Fénelon qui le rappelle dans sa *Réponse à la Relation sur le quiétisme* n'a pas été contredit — regrettons-le, mais sans oublier que ce mot dans la langue du XVII[e] siècle, dans la langue même des admirables lettres de Fénelon sur la religion, n'avait pas le sens que nous lui donnons de nos jours, et signifiait une croyance aveugle et enthousiaste, dépourvue de bases solides.

Dans l'ouvrage, dans la doctrine de Fénelon, tout devait déplaire à son redoutable antagoniste. Bossuet s'étonnait, il s'indignait d'apprendre que dans l'Église, à côté de cette tradition publique, permanente, universelle, dont nul n'a plus fortement ni plus magnifiquement parlé que lui, on prétendait en introduire une autre, tradition occulte, j'allais dire aristocratique, à l'usage des seuls spirituels et des parfaits. Faut-il rappeler les pages où, fort des témoignages de l'antiquité, il ruine une si étrange prétention? *Tradition des nouveaux mystiques,* c. VI. Presque à la fin de la controverse, il s'écriera : « Nous n'enseignons pas des mystères pour de prétendus parfaits, que le commun des fidèles doive ignorer : nous parlons au peuple, pour ce peuple d'acquisition dont il est écrit : Vous n'étiez pas le peuple, et vous êtes maintenant le peuple d'acquisition... Où il s'agit d'instruction..., toutes les âmes rachetées sont de même prix en Jésus-Christ, et la mesure de leur valeur est dans la commune rançon de son sang. » *Dernier éclaircissement à M. de Cambray,* a. 2.

Bossuet a résumé les points qui, dans l'ouvrage de Fénelon, lui paraissaient appeler la censure. « Pour ne nous pas tenir aux discours vagues, dira-t-il, je réduis toute la matière du livre des *Maximes des saints* à quatre principales questions : la première, s'il est permis de se livrer au désespoir et de sacrifier absolument son salut éternel; la seconde, s'il est permis en général, et s'il est possible, non seulement d'avoir un amour d'où l'on détache le motif du salut et le désir de la béatitude, mais encore de regarder cet amour comme le seul parfait et pur; le troisième, s'il est permis d'établir un certain état où l'on soit presque toujours guidé par instinct, et en éloignant tous les actes qu'on appelle de pure industrie et de propre effort; la quatrième, s'il faut admettre un état de contemplation d'où les

attributs absolus (de Dieu), d'où les personnes divines, d'où Jésus-Christ même présent par la foi sont exclus. » *Avertissement sur les écrits de M. de Cambray,* II.

Le 27 avril 1697, Fénelon soumit son livre au jugement du pape; le roi, qui avait consenti à cette démarche, ne permit point à l'archevêque d'aller se défendre lui-même à Rome. Désireux d'une prompte décision, Louis XIV la demanda à Innocent XII dans une lettre du 26 juillet 1697, que Bossuet avait pu inspirer, mais dont il déclare avoir ignoré la *propre teneur.* Lettre à l'abbé Bossuet, 23 septembre 1697.

Pendant que la cause s'instruisait à Rome, le débat en France ne s'apaisait point. Invité à conférer à l'archevêché de Paris, avec Noailles, Godet des Marais et Bossuet, Fénelon refusa d'abord de s'y rendre, et ne finit par consentir qu'à certaines conditions qui ne furent point acceptées. Bientôt après (6 août 1697), les trois prélats signèrent une *Déclaration de leurs sentiments sur le livre des Maximes,* qui fut remise au nonce Dellini.

Entre les deux adversaires, si différemment et si merveilleusement armés, la controverse dura dix-huit mois : « une des plus belles choses qu'on puisse lire, une des plus tristes aussi. » F. Strowski, *Bossuet,* etc., l. III, c. II, § 3. S'il est vrai que, jusqu'à l'époque de la controverse, Bossuet eût ignoré les mystiques — Fénelon le lui a reproché non sans surprise et non aussi sans hauteur — le vieil évêque pénétra vite dans ces régions que tant d'autres travaux lui avaient fait sans doute négliger. Pour éclairer et pour rassurer les juges romains, Bossuet publia : *Summa doctrinæ libri cui titulus : Explication des Maximes des saints; Mystici in tuto; Schola in tuto; Quietismus redivivus.* Les écrits français aussi se succèdent sous sa plume inépuisable. La France, l'Europe s'occupaient du quiétisme. Leibniz, par une distinction ingénieuse, essayait de résoudre, comme il le disait, « l'énigme de l'amour désintéressé; » le bénédictin Lami, dans son traité *De la connaissance de soi-même,* et Malebranche, dans son *Traité de l'amour de Dieu,* discutaient la question qui avait mis aux prises Bossuet et Fénelon; Rancé, dans une lettre à Bossuet de mars 1697, jugeait Fénelon de ce ton sévère et hautain dont la pénitence monastique ne l'avait pas assez dépouillé. Parmi les jésuites, généralement amis de l'archevêque de Cambrai, Bourdaloue se prononçait contre le quiétisme; son confrère La Rue, dans un panégyrique de saint Bernard, dont le texte authentique a été publié naguère par le P. Chérot, allait jusqu'à désigner, dans de transparentes allusions, Bossuet sous les traits de l'abbé de Clairvaux, et Fénelon, sous ceux d'Abélard.

On a reproché à Bossuet l'âpre véhémence de sa polémique. Fénelon, qui, lui, a quelquefois des impertinences de grand seigneur, écrivait à son contradicteur qu'on « était étonné de ne trouver dans son ouvrage (dans ses ouvrages) contre un confrère soumis à l'Église, aucune trace de cette modération qu'on avait louée dans ses écrits contre les ministres protestants ». Bossuet répondait qu'il devait parler d'autant plus haut que le péril du quiétisme était tout ensemble plus redoutable et plus caché; « qu'il s'agissait de dogmes nouveaux qu'on voyait s'introduire dans l'Église, sous prétexte de piété, dans la bouche d'un archevêque... Pour ce qui est de la manière d'écrire contre les hérétiques déclarés, ajoutait-il, quelqu'un niera-t-il qu'il ne faille être plus attentif contre une erreur qui s'élève que contre une erreur déjà condamnée; qu'il ne faille prendre beaucoup plus de soin d'en découvrir le venin caché; d'en faire voir les suites affreuses? »

L'évêque de Meaux disait vrai; mais à ce qu'il dit, ne peut-on pas ajouter qu'il était d'autant plus sévère pour l'erreur quiétiste qu'il la comprenait moins? L'histoire lui avait révélé les causes multiples et profondes du protestantisme; et nous verrons plus tard qu'il eut, non pas pour le jansénisme, mais pour les jansénistes, certaines condescendances que nous tâcherons d'expliquer : il comprenait des erreurs qu'il réprouvait. Mais le quiétisme épuré de Fénelon était difficilement intelligible, était aisément odieux à son esprit dont la solidité fut une des qualités maîtresses. « Vous avez voulu raffiner sur la piété, écrivait-il à l'archevêque de Cambrai; vous n'avez trouvé digne de vous que Dieu beau en soi; la bonté par laquelle il descend à nous et nous fait remonter à lui vous a paru un objet peu convenable aux parfaits, et vous avez décrié jusqu'à l'espérance, puisque, sous le nom d'amour pur, vous avez établi le désespoir comme le plus parfait de tous les sacrifices; c'est du moins de cette erreur qu'on vous accuse... »

La discussion ne demeura point dans la région des doctrines; avec la *Relation sur le quiétisme,* elle passa sur le terrain des faits. Pourquoi Bossuet écrivit-il cette histoire dont les plus puissants pamphlets égalent à peine l'ironie sobre et la foudroyante éloquence? C'est que dans Fénelon il retrouvait toujours l'opiniâtre défenseur de Mme Guyon, et que dans le quiétisme de cette femme, il voyait le principe d'erreurs et d'excès dont, à cette date même, sa province natale était le théâtre. Voir H. Chérot, *Le quiétisme en Bourgogne et à Paris en 1698, Autour de Bossuet,* Paris, 1901. « Il faut prévenir les fidèles contre une illusion qui subsiste encore, » écrivait l'évêque de Meaux, *Relation sur le quiétisme,* sect. II; et il enlevait son auréole à la prophétesse en racontant les plus grotesques épisodes de son étrange apostolat.

Fénelon n'était pas plus épargné que Mme Guyon. Son adversaire va au-devant de plaintes qui se produisaient alors, qui, dans des circonstances semblables, se sont produites bien des fois. « Si cependant les faibles se scandalisent; si les libertins s'élèvent; si l'on dit, sans examiner la source du mal, que les querelles des évêques sont implacables, il est vrai, si on sait l'entendre, qu'elles le sont en effet sur le point de la doctrine révélée. C'est la preuve de la vérité de notre religion et de la divine révélation qui nous guide, que les questions sur la foi sont toujours inaccommodables... » *Relation sur le quiétisme,* sect. XI, § 9. Bossuet disait la vérité, et ces fortes paroles eussent suffi. Malheureusement, quelques lignes plus haut, abusant d'une de ces réminiscences que lui fournissait sa science de l'histoire, à propos de Fénelon et de Mme Guyon, il avait rappelé les noms à jamais flétris de Priscille et de Montan. Pour atténuer l'odieux d'une telle comparaison, il écrivit plus tard : « Priscille était une fausse prophétesse; Montan l'appuyait. On n'a jamais soupçonné entre eux qu'un commerce d'illusion de l'esprit. » *Remarques sur la réponse de M. l'archevêque de Cambray à la Relation sur le quiétisme,* a. 11, § 4. Fénelon n'en avait pas moins le droit de s'indigner, et l'accent de son éloquente protestation nous émeut encore.

Et cependant, au cours de cette querelle, tous les torts ne furent pas du côté de Bossuet. Ne semble-t-il point que parfois, dans des matières d'importance capitale, l'ondoyant génie de Fénelon n'ait pas su éviter les imprécisions de langage? Dans une lettre à Mme de Maintenon (7 mars 1696), que celle-ci se crut tenue de communiquer à Bossuet (Bausset l'en justifie, *Histoire de Fénelon,* l. III, § 52), Fénelon avait écrit cette phrase : « M. de Meaux vous a redit comme des impiétés des choses qu'elle (Mme Guyon) lui avait confiées avec un cœur soumis et en secret de confession; » il a même paru accuser Bossuet d'avoir révélé une confession qu'il lui aurait faite. *Réponse à la Relation sur le quiétisme,* avertissement. L'évêque de Meaux n'avait jamais confessé ni Mme Guyon, *Relation sur le quiétisme,* sect. II, 2, ni Fénelon, *De la Réponse à la Relation sur le quiétisme,* conclusion, 5; Mme Guyon avait seulement ra-

conté à Bossuet les extravagantes visions de son imagination affolée; et quant à Fénelon, lui-même l'a reconnu, par *confession* il n'avait entendu qu'un mémoire sur ses dispositions intérieures, communiqué par lui à Bossuet, et aussi sur la demande de Bossuet, à Noailles et à Tronson. Bausset, *Hist. de Fénelon*, l. III, c. LV, l'avoue : « Bossuet était fondé à s'élever avec indignation contre l'emploi singulier et inusité que Fénelon se permettait d'une expression qui pouvait faire naître des soupçons du genre le plus odieux. » Cf. Ch. Urbain, *Bossuet et les secrets de Fénelon*, dans la *Quinzaine* du 1er août 1903.

La cause s'instruisait à Rome avec cette lenteur et cette maturité qui rassurent et garantissent tous les droits. L'archevêque de Cambrai, défendu auprès d'Innocent XII par le cardinal de Bouillon, qui risqua et perdit à ce prix la faveur de Louis XIV, F. Reissyé, *Le cardinal de Bouillon*, Paris, 1899, avait à Rome pour mandataire son parent, l'abbé de Chanterac, âme candide et dévouée que déconcertait parfois la sublimité et aussi la subtilité de la doctrine fénelonienne. Les agents de Bossuet — son indigne neveu « impudent et sans scrupules, fertile en mensonges et en louches projets », G. Lanson, *Bossuet*, c. VIII, et Phélipeaux, « plus froid, moins tapageur et plus habile, » G. Lanson, *loc. cit.*, — n'apportaient pas à la lutte la même droiture que Chanterac et aigrissaient contre son rival un vieillard que les répliques et les délais menaient de l'impatience à la colère. « Évidemment, Bossuet devait respirer dans une atmosphère de haines, de calomnies et de violences; et cela faussa plus d'une fois sa vision. » F. Strowski, *loc. cit.* « Quand même on mollirait à Rome, ce qui ne paraît pas être possible, écrivait-il le 23 juin 1698, on n'en agira pas moins ici fortement : car le roi voit bien de quelle conséquence il est pour la religion et pour l'État d'étouffer une cabale de fanatiques... » Et de peur que Rome ne *parût mollir*, et qu'au lieu d'une condamnation directe de Fénelon et de son livre, le saint-siège ne s'en tînt à des canons qui eussent seulement affirmé la vraie doctrine, Louis XIV adressa à Innocent XII un mémoire menaçant, rédigé par Bossuet, qui l'avoue dans une lettre à son neveu (16 mars 1699). « Il serait trop douloureux à Sa Majesté de voir naître parmi ses sujets un nouveau schisme, dans le temps qu'elle s'applique de toutes ses forces à éteindre celui de Calvin. Et si elle voit prolonger par des ménagements qu'on ne comprend pas une affaire qui paraissait être à sa fin, elle saura ce qu'elle aura à faire, et prendra des résolutions convenables, espérant toujours néanmoins que Sa Sainteté ne voudra pas la réduire à de si fâcheuses extrémités. »

Lorsque le mémoire parvint à Rome, la sentence avait déjà été rendue. Par un bref du 13 mars 1699, Innocent XII condamna vingt-trois propositions extraites des *Maximes* (la 13e, concernant le *trouble involontaire* attribué à Jésus-Christ sur la croix, avait été insérée dans le livre de Fénelon par une méprise de Chevreuse, et ne se lisait pas dans la traduction latine). Les notes d'*hérétique* et d'*approchant de l'hérésie* n'étaient infligées à aucune de ces propositions, lesquelles étaient rejetées comme « téméraires, scandaleuses, mal sonnantes, offensives des oreilles pieuses, pernicieuses dans la pratique, et même erronées respectivement ».

Bossuet, au premier moment, accueillit avec joie le bref de condamnation; ses réflexions ultérieures diminuèrent un peu son contentement. « Quelques adoucissements qu'on ait tâché d'apporter à la censure, elle ne laisse pas d'être fulminante, écrivait-il à son neveu. Ce qui a paru ici de plus fâcheux, c'est le défaut de formalité. Sans bref joint au roi (Bossuet ne connaissait pas encore le bref du 31 mars par lequel Innocent XII avait notifié à Louis XIV la condamnation des *Maximes*), sans aucune clause aux évêques pour l'exécution; sans rien notifier à M. de Cambray lui-même, qui prétendra, faute de cela, cause d'ignorance du tout... » (6 avril 1699).

Fénelon n'avait pas *prétendu cause d'ignorance*, et sa prompte soumission avait réjoui, sans les étonner, tous ses admirateurs et ses amis ; mais cette soumission ne satisfit point Bossuet, encore qu'il crût qu'on devait s'en contenter. « Tout le monde a remarqué d'abord qu'il (Fénelon) ne dit pas même que le livre (des *Maximes*) soit de lui... On est encore plus étonné que, très sensible à son humiliation, il ne le paraisse en aucune sorte à son erreur ni au malheur qu'il a eu de la vouloir répandre. Il dira, quand il lui plaira, qu'il n'a point avoué d'erreur... La clause de son mandement où il veut qu'on ne se souvienne de lui que pour reconnaître sa docilité supérieure à celle de la moindre brebis du troupeau, n'est pas moins extraordinaire. Il veut qu'on oublie tout, excepté ce qui lui est avantageux. Enfin ce mandement est trouvé fort sec... Après tout cela, je crois que Rome doit être contente, parce qu'après tout l'essentiel y est ric à ric, et que l'obéissance est bien étalée. Il faut d'abord se rendre facile pour le bien de la paix à recevoir les soumissions, et à finir les affaires. » Bossuet à son neveu, 19 avril 1699. Voir aussi dans la *Revue Bossuet*, janvier 1901, les sept lettres de l'évêque de Meaux à Valbelle, évêque de Saint-Omer. Il ne tint pas à Bossuet que toutes les explications et défenses données par Fénelon ne fussent enveloppées dans la condamnation qui atteignait le livre des *Maximes*.

Certes, le ton est chagrin; dans l'âme de Bossuet, l'amertume survit à la lutte et n'a point même été tempérée par la victoire. Ce qui explique en partie l'injuste dureté de ce langage, c'est que Bossuet doute de la sincérité de son contradicteur. Fénelon était cependant sincère quand il réprouvait le sens obvie et naturel de son livre ; mais il affirmait que sa pensée était demeurée orthodoxe et avait été trahie par l'expression. L'archevêque de Cambrai persista-t-il longtemps dans ce système d'explication et de défense? L'auteur d'un ouvrage très documenté sur la controverse quiétiste a cru que le spectacle des emportements du jansénisme, la crainte de paraître autoriser les cavillations jansénistes par ses propres réserves qui d'ailleurs en étaient fort différentes, amenèrent plus tard l'auteur des *Maximes* à rejeter sans aucune distinction tout ce qui dans son ouvrage avait été censuré par le saint-siège. A. Griveau, *Étude sur la condamnation du livre des Maximes des saints*, etc., c. XVIII-XIX, t. II.

La doctrine du pur amour était restée intacte; Bossuet qui, d'ordinaire l'avait si peu comprise, n'a-t-il point cependant paru quelquefois l'admettre? On cite de lui cette réponse à l'une des nombreuses demandes de Mme de la Maisonfort : « La charité ou l'amour pur n'est pas touché des promesses en tant qu'elles tournent à notre avantage, mais en tant qu'elles opèrent la gloire de Dieu et l'accomplissement parfait de sa volonté... » *Lettre à Mme de la Maisonfort*, 21 mars 1696. M. Levesque croit qu'en exposant, dans le second traité de son *Instruction sur les états d'oraison*, les quatre degrés d'amour selon saint Bernard, l'évêque de Meaux a semblé admettre la possibilité d'un amour qui fait abstraction complète du désir d'être heureux; mais il n'admet cette possibilité, remarque le savant éditeur, que « rarement, en passant, à peine pour un moment rapide ». *Instruction sur les états d'oraison. Second traité*, introduction, p. XXXVI.

Entre les deux grands évêques, la rupture avait été trop profonde, aggravée par trop d'excès de langage, pour qu'elle ne fût pas définitive. « Nous n'avons plus rien à démêler entre lui et moi, écrivait Fénelon de son ancien maître. Je prie Dieu pour lui de très bon cœur, et je lui souhaite tout ce que l'on peut souhaiter à ceux que l'on aime selon Dieu. » Cette *charité* n'excluait pas,

hélas ! les défiances, les soupçons, la mordante ironie. « Si on fait des mandements, il faudra bien qu'il parle ou que son silence découvre son fond, » écrira-t-il de Bossuet à propos du *Cas de conscience*. Lettre à l'abbé de Langeron, 4 juin 1703. Et cependant, il continue de voir en lui un docteur ; dans un mandement pour l'acceptation de la bulle *Unigenitus* (29 juin 1714), il cite un long fragment du sermon *sur l'unité de l'Église*. Au chevalier de Ramsay, en quête de la vérité religieuse, il recommandait « l'excellent discours de M. de Meaux sur l'histoire universelle ». *Histoire de la vie et des ouvrages de M. de Fénelon*, Amsterdam, 1729, p. 168. Cf. E. Griselle, *Épisodes de la campagne antiquiétiste, d'après la correspondance de Bossuet, de son frère et de son neveu*, in-8°, Mâcon, 1903.

5° *Débats avec les jansénistes.* — Le *Cas de conscience* évoque le souvenir de la controverse janséniste. Par la lettre aux religieuses de Port-Royal, nous savons déjà ce que Bossuet pensait des cinq propositions ; nous le savons aussi par sa lettre au maréchal de Bellefonds. « Je crois, écrivait-il, que les propositions sont véritablement dans Jansénius, et qu'elles sont l'âme de son livre. Tout ce qu'on a dit au contraire me paraît une pure chicane, et une chose inventée pour éluder le jugement de l'Église. » Une année avant sa mort, il relisait d'un bout à l'autre l'*Augustinus*, et comme quarante ans plus tôt, il y « retrouvait les cinq propositions très nettement, et leurs principes répandus dans tout le livre ». Le Dieu, *Mémoires*, p. 76 ; *Journal*, t. I, p. 383. Dans la *Gallia orthodoxa*, LXXVIII, Bossuet pose, presque d'un ton de défi, la question suivante : *Quo enim loco, qua in parte orbis magis quam in Gallia, Innocentii X aliæque constitutiones de janseniana re majori veneratione susceptæ, aut potiori virtute in executionem deductæ sunt ?* A l'assemblée du clergé de 1700, où son influence fut considérable, il fit condamner quatre propositions qui représentaient le jansénisme comme un fantôme, et comme vaines et funestes les constitutions pontificales qui avaient prétendu l'atteindre. Lorsqu'en 1702 parut le *Cas de conscience* qui rouvrait l'ère des querelles jansénistes (satisfait-on par le silence respectueux aux jugements de l'Église sur le fait de Jansénius ?) Bossuet *prit feu*. Le Dieu, *Journal*, 1er janvier 1703. S'il n'intervint pas publiquement, ce fut peut-être par égard pour l'archevêque de Reims qui paraissait favorable à l'affirmative, et pour l'archevêque de Paris dont il ne voulait pas devancer le jugement ; ce fut aussi et surtout dans l'espoir d'amener par des voies douces à une rétractation les quarante docteurs qui avaient opiné pour l'affirmative (et il y amena l'un des plus compromis, Couet, vicaire général de Rouen) ; mais il poussa, il « obligea son métropolitain, à rédiger une instruction pastorale contre le *Cas de conscience* ». Albert Le Roy, *La France et Rome de 1700 à 1715*, c. III. A cette même date, sous le poids de la vieillesse et de cruelles infirmités, Bossuet préparait sur l'autorité des jugements ecclésiastiques un ouvrage qui est resté inachevé.

Et cependant, malgré tous ces faits indéniables, les jansénistes se sont souvent réclamés de Bossuet ; ils ont voulu voir en lui un allié, un protecteur du dehors ; au cours du XIXe siècle, des demeurants attardés de Port-Royal ont prétendu maintes fois s'autoriser du grand nom de Bossuet. Certains faits, certaines tendances de l'évêque de Meaux expliquent, sans les justifier, de telles revendications.

L'évêque de Meaux, contemporain des débuts de la controverse janséniste, à un moment où certains théologiens discernaient mal des faits purement personnels les faits dogmatiques, réclamait bien pour les jugements ecclésiastiques qui concernent ces derniers une adhésion intérieure, sincère, sérieuse, mais il ne semble pas avoir jamais appuyé, explicitement du moins, cette adhésion sur un motif de foi. Fénelon, venu plus tard, approfondit davantage une question qui intéressait chez lui non seulement le théologien, mais aussi l'évêque placé par la providence sur une frontière qu'infectait le jansénisme. Il présenta l'adhésion aux jugements de l'autorité souveraine touchant les faits dogmatiques, comme un acte de foi qui se fonde sur l'infaillibilité promise à l'Église. Il allégua l'exemple des conciles qui ont condamné non seulement les hérésies d'Arius et de Nestorius, mais encore les textes d'où ces hérésies étaient tirées. Les jansénistes abusèrent de certaines indécisions du langage de Bossuet, pour tirer à eux un maître qui avait toujours répudié leur erreur.

Ils ont prétendu aussi voir en Bossuet un apologiste des *Réflexions morales sur le Nouveau Testament*. Bossuet fut bien plutôt, par déférence pour un métropolitain et pour un ami, l'apologiste du cardinal de Noailles accusé par l'auteur du *Problème ecclésiastique* de s'être contredit en approuvant à Châlons le livre de Quesnel, et en condamnant ensuite à Paris la janséniste *Exposition de la foi catholique sur la grâce et la prédestination*, œuvre du neveu de Saint-Cyran, Barcos. L'ordonnance de Noailles, qui figure dans les *Œuvres* de Bossuet, atteste assez la puissante collaboration qui avait été prêtée à l'archevêque de Paris. Il fallait mettre, autant que possible, Noailles d'accord avec lui-même. Bossuet y travailla, et écrivit un *Avertissement* pour l'édition des *Réflexions morales* qui devait paraître en 1699. L'*Avertissement* demeura dans les cartons de l'illustre auteur ; et c'est seulement en 1710 — six ans après la mort de Bossuet — qu'il parut à Lille, par les soins de Quesnel, sous le titre de *Justification des Réflexions sur le Nouveau Testament*. Quesnel, en publiant une œuvre antérieure à la condamnation de son livre, prenait insidieusement sa revanche du bref de 1708, et ses précautions contre la bulle qui, en 1713, allait le frapper de nouveau. A lire sans parti pris l'*Avertissement*, on y découvre un effort sincère pour tirer Noailles d'embarras, en expliquant dans un sens purement mais strictement augustinien les assertions souvent ambiguës de Quesnel. Bossuet « rame de toutes ses forces pour s'empêcher d'être jeté contre l'écueil », dirai-je en lui empruntant une saisissante image. *Second avertissement aux protestants*, n. 10. S'il se plaint, au § 19, de « ces esprits ombrageux, qui croient voir partout un Baius, et qu'on en veut toujours aux vertus morales des païens et des philosophes », il s'élève plus loin contre une erreur capitale du baianisme qu'il ne peut pas ne pas apercevoir dans l'ouvrage de Quesnel : « On avouera... avec franchise, qu'il y en a (des réflexions) qu'on s'étonne qui aient échappé dans les éditions précédentes, par exemple, celle où il est porté que la grâce d'Adam était due à la nature saine et intègre » (§ 24). Et il ajoute, découvrant le but véritable de son travail : « M. de Paris s'étant si clairement expliqué ailleurs, qu'on ne peut pas le soupçonner d'avoir favorisé cet excès, cette remarque restera pour preuve des paroles qui se dérobent aux yeux les plus attentifs. » N'oublions pas enfin que Bossuet exigeait qu'on mît à la prochaine édition vingt ou vingt-cinq cartons.

L'étude sincère de l'*Avertissement*, d'autres actes de la vie de Bossuet, nous expliqueront de secrètes affinités qui, *salva fide*, rapprochaient l'évêque de Meaux des hommes de Port-Royal. En dogmatique et en morale — sur la plupart des points qui se discutaient librement dans l'Église — il est avec eux. Les preuves abondent. En février 1697, de concert avec Le Tellier, archevêque de Reims, Noailles, archevêque de Paris, Gui de Sève, évêque d'Arras, et Henri Feydeau de Brou, évêque d'Amiens, Bossuet dénonçait au pape Innocent XII l'ouvrage posthume du cardinal Célestin Sfondrate : *Nodus prædestinationis dissolutus*. Entre les opinions signalées, et signalées en vain, aux rigueurs pontificales, notons celle qui promet aux enfants morts

sans baptême un bonheur naturel, opinion qui peut jusqu'à un certain point se réclamer de saint Thomas, voir col. 369-370 ; et l'opinion si autorisée, soutenue par de Lugo et par Suarez, qui ne regarde pas comme nécessaire de nécessité de moyen pour le salut la foi explicite aux dogmes de la Trinité et de l'Incarnation. L'évêque de Meaux proposa à l'assemblée du clergé de 1700 de censurer l'axiome familier aux scolastiques : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.* Bossuet réussit ; et Fénelon, qui de loin avait suivi les débats de l'assemblée, écrivait au cardinal Gabrielli, le défenseur de Sfondrate : *Unum est quod acerbissime repudiant antistites, scilicet facienti quod in se est, Deum gratiam Salvatoris omnium non denegare, liberalitate mere gratuita* (22 septembre 1700). Cet axiome, saint François de Sales l'avait cependant exposé avec une irréprochable précision et une grâce persuasive dans son *Traité de l'amour de Dieu*, l. I, c. XVII, XVIII ; mais Bossuet, nourri surtout de l'antiquité, avait plus le sens de la perpétuité de la doctrine que celui de ses légitimes et nécessaires développements ; de là sans doute, envers saint François de Sales, la sévérité de son jugement. *Préface sur l'Instruction pastorale donnée à Cambrai le 15 de septembre 1697,* sect. XI, n. 126.

Ailleurs encore, les mêmes tendances, les mêmes opinions s'accusent. Dans la *Défense de la tradition et des saints Pères,* œuvre puissante d'une vieillesse qui n'a pas connu le déclin, Bossuet explique, comme Vasquez, la mort des enfants dans le sein maternel, non par le jeu des causes naturelles que la providence laisse agir, mais par une volonté positive de Dieu qui les excluait du salut ; et défiant presque les partisans d'une opinion plus douce — ces partisans, c'était, c'est aujourd'hui le grand nombre des docteurs catholiques — il s'écrie avec une ironie assez déplaisante : « Je le veux : j'accepte aisément ces douces interprétations, qui tendent à recommander la bonté de Dieu... » *Défense de la tradition et des saints Pères,* part. II, l. IX, c. XXI. Enfin, dans ses trois lettres à Brisacier (août et septembre 1701) contre le sorboniste Coulau qui étendait aux anciens peuples le monothéisme et la connaissance du vrai Dieu dans une mesure que n'auraient pas sans doute admise les Pères Le Comte et Le Gobien, ces illustres missionnaires de la Chine, Bossuet se montre « un peu trop zélé pour fermer la porte du ciel dès que quelqu'un faisait mine de l'ouvrir un peu trop grande ; un peu trop porté à se complaire dans les passages effrayants de l'Écriture, dans ceux qui font « adorer en tremblant les secrets et impénétrables juge« ments de Dieu », et à négliger les endroits plus consolants qui découvrent dans ces mêmes jugements des abîmes de miséricorde ». De La Broise, *Bossuet et la Bible,* c. XI.

En morale comme en dogmatique — sans aller jusqu'aux excès où tant de jansénistes ont donné — Bossuet se prononçait pour les opinions qui accordaient moins à la liberté qu'à la loi. Dans cette même assemblée de 1700 dont nous avons déjà parlé, de nombreuses propositions de morale relâchée furent condamnées : la plupart de ces propositions avaient déjà été censurées par Alexandre VII et Innocent XI. Voir dans la lettre, déjà citée, de Fénelon à Gabrielli, une critique très juste : l'archevêque de Cambrai exerçait des représailles. Mais ce ne sont pas seulement les propositions nées d'une application décevante du probabilisme, c'est le probabilisme même, sans aucune distinction, qui fut réprouvé dans les comices ecclésiastiques de Saint-Germain. Et cette tendance sévère, nous la retrouvons dans maint ouvrage, par exemple dans la lettre au P. Caffaro et dans les *Maximes et réflexions sur la comédie* (1694). Bossuet a-t-il écrit des pages d'une observation plus pénétrante ? C'est là que se lit cette phrase immortelle sur l' « inexorable ennui qui fait le fond de la vie humaine depuis que l'homme a perdu le goût de Dieu ». C'est là aussi que Bossuet explique, par une vue profonde, l'attrait que le drame (sauf sans doute la tragédie d'Eschyle ou de Sophocle) exerce sur les spectateurs. « On devient bientôt un acteur secret de la tragédie, on y joue sa propre passion ; et la fiction au dehors est froide et sans agrément, si elle ne trouve au dedans une vérité qui lui réponde. » Mais au cours de sa dissertation, Bossuet rencontre saint Thomas, qui a rangé parmi les vertus l'*eutrapélie,* c'est-à-dire la plaisanterie (la plaisanterie décente, cela va sans dire), et il écrit : « Pour la vertu d'*eutrapélie* que saint Thomas a prise d'Aristote, il faut avouer qu'ils (les Pères) ne l'ont guère connue. » Quand cela serait, pourquoi saint Thomas n'aurait-il pas eu le droit de le faire ? Et quand l'évêque ajoute que « saint Thomas, qui n'était pas attentif au grec, » s'est mépris sur le vrai sens donné par saint Paul au mot εὐτραπελία, ne semble-t-il pas fournir à Richard Simon une arme qui pourra quelquefois se retourner contre lui ?

Avec de telles tendances, avec de telles doctrines, on comprend que Bossuet ait ressenti de l'attrait pour les hommes les plus éminents du jansénisme. Comme Arnauld, Nicole, Du Guet (avec lequel il eut un entretien célèbre sur le retour des juifs), Tillemont, quoique autrement qu'eux, il professait pour saint Augustin un culte passionné ; comme eux, mais avec plus de modération, il s'attachait à promouvoir une morale sévère qui lui semblait conforme au primitif esprit du christianisme. D'ailleurs, comme on l'a remarqué, ses relations avec les jansénistes ne commencèrent qu'après ce que l'on a nommé la *paix de Clément IX*. A. Ingold, *Bossuet et le jansénisme*, p. 92. Il voyait dans ces hommes d'utiles auxiliaires contre les protestants ; se trompait-il, et Nicole, pour ne nommer que lui, n'est-il pas un controversiste de haute valeur ? Bossuet s'est trompé parfois sur le mérite de ces hommes et de leurs œuvres. On voudrait que dans la *version de Mons* censurée par un bref d'Alexandre VII, il eût blâmé autre chose qu'une affectation de politesse, et la recherche d' « un agrément que le Saint-Esprit a dédaigné dans l'original ». *Lettre au maréchal de Bellefonds,* 1er décembre 1674. Ces hommes, pourtant, il les jugeait. Admirateur de la science et du talent d'Arnauld que le XVIIe siècle abusé a mis trop haut, Bossuet le blâmait « d'avoir tourné ses études, au fond, pour persuader le monde que la doctrine de Jansénius n'a pas été condamnée ». *Journal* de Le Dieu, février 1703. A son tour Arnauld, qui louait avec raison chez Bossuet « un certain fond de sincérité qui lui faisait reconnaitre la vérité » de quelque part qu'elle vînt, ajoutait : « Il y a néanmoins un *verumtamen* dont j'appréhende qu'il n'ait un grand compte à rendre à Dieu ; c'est qu'il n'a pas le courage de rien représenter au roi. » Jugement chagrin, et injuste dans sa généralité.

6° *Dernières discussions avec les protestants.* — Bossuet, à ses débuts de controversiste, avait rencontré Paul Ferry ; il combattit ensuite les représentants les plus autorisés et aussi les plus téméraires champions de la Réforme ; dans la suprême période de sa carrière, nous le rencontrons argumentant avec Leibniz qui, malheureusement, voulait surtout négocier.

L'Allemagne semblait se résigner avec peine à une rupture définitive de l'unité religieuse. De là, les tentatives de conciliation qui se produisirent au cours du XVIIe siècle, et auxquelles Bossuet apporta un concours trop inefficace. Le franciscain Christophe de Rojas-Spinola, tour à tour évêque de Thina en Croatie et de Neustadt, avait eu des conférences avec l'abbé luthérien de Lockum, Van der Muelen (Molanus), théologien tout ensemble habile et modéré. Spinola mourut en 1695 ; mais dès 1691, à la prière de la princesse palatine Louise Hollandine, abbesse de Maubuisson, qui avait pour secrétaire et pour confidente Mme de Brinon, exilée de Saint-Cyr, Bossuet était intervenu dans cette impor-

tante controverse. Molanus lui envoya ses *Cogitationes privatæ de methodo reunionis Ecclesiæ protestantium cum Ecclesia catholico-romana a theologo quodam Augustanæ Confessioni sincere addicto.* Bossuet donnait sur les doctrines proclamées à Trente toutes les explications désirables; il n'exigeait même pas de rétractation formelle des erreurs professées : « Il suffira, disait-il, de reconnaître la vérité par forme de déclaration et d'explication. » *Réflexions de M. l'évêque de Meaux sur l'écrit de Molanus,* part. II, c. v. Il laissait espérer pour les luthériens convertis de très larges concessions disciplinaires, *ibid.;* mais il ne souffrait pas qu'on prétendît laisser en suspens l'autorité du concile de Trente; et il repoussait de la communion de l'Église ceux qui refuseraient de s'y soumettre. *Réflexions,* etc., part. II, c. VI. Leibniz qui, en 1692, noue des relations épistolaires avec l'évêque de Meaux, n'y apporta point le même désintéressement et la même sincérité que l'abbé de Lockum, auquel il s'était substitué. Toute l'argumentation de Leibniz peut se résumer ainsi : 1° le concile de Trente n'a pas été vraiment œcuménique, et l'on ne peut exiger que l'adhésion à ce concile soit une condition de la réunion; 2° en admettant même qu'il ait été œcuménique, les luthériens sont de bonne foi en le rejetant, et, en conséquence de cette bonne foi, on ne peut pas les regarder comme hérétiques. Fatigué d'objections qui revenaient sans cesse sous la plume subtile et inépuisable de Leibniz, Bossuet laissa tomber la correspondance vers 1694; elle recommença en décembre 1699, à l'occasion d'un ouvrage du controversiste Véron. Leibniz demandait à l'évêque de Meaux sur quels principes se fonde l'Église romaine pour discerner ce qui est de foi de ce qui n'en est pas. C'est alors que fut traitée entre les deux illustres controversistes la question du canon des Ecritures, définitivement résolue à Trente. Pas plus que la première fois, l'on ne put s'entendre ; et, à partir d'août 1701, toute correspondance cessa. Pourquoi, chez l'auteur du *Systema theologicum,* le refus d'aller jusqu'où Bossuet et peut-être aussi sa conscience l'appelait? Est-il vrai, comme le craint le prince Albert de Broglie, que « l'*orgueilleuse faiblesse* attachée à la royauté de la science comme à toute autre », lui ait fait « redouter d'échanger le rôle de docteur accrédité d'un parti contre celui de pénitent et de néophyte dans un autre...; que, pour sauver la transition, il n'ait voulu passer qu'avec armes, bagages et tous les honneurs de la guerre, faisant des conditions au lieu d'en subir, entrant dans l'Église la tête levée, suivi d'un cortège de nations, et ayant droit à autant de reconnaissance qu'il offrirait de soumission »? *Leibniz et Bossuet,* dans le *Correspondant* du 25 novembre 1860. Aux considérations d'ordre personnel s'ajoutaient sans doute chez Leibniz des considérations tirées de la politique. Dévoué à la maison de Hanovre, que l'exclusion des Stuarts catholiques allait élever au trône d'Angleterre, il craignit de compromettre les intérêts de ses princes, en travaillant efficacement à rapprocher de Rome l'Allemagne luthérienne. Leibniz rompt toute correspondance avec Bossuet, dans l'année même où la mort du dernier fils de la reine Anne fait de l'électeur protestant de Hanovre un héritier présomptif. *Leibniz und Bossuet,* dans *Hist. politische Blätter,* Munich, 1903, t. CXXXII, p. 615-629.

En cette même année 1701, le pape Clément XI, pour faciliter la réconciliation du duc de Saxe-Gotha, demanda à Bossuet communication des actes les plus importants de sa correspondance avec Leibniz. L'évêque de Meaux, abrégeant le mémoire qu'il avait rédigé sur les *Cogitationes privatæ* de Molanus, écrivit le *De professoribus Confessionis Augustanæ ad repetendam unitatem catholicam disponendis.*

Disons-le en laissant ce sujet, les catholiques d'aujourd'hui, non moins désireux que leurs devanciers du retour de tous les dissidents, n'attendent rien des moyens sur lesquels le XVII[e] siècle avait compté. Les âmes ont été détachées en foule de l'unité par les hérésies et par les schismes; c'est une à une qu'elles reviendront, sans essayer avec l'Église de négociations, sans prétendre lui faire des conditions : Newman et Manning ne lui en ont pas fait.

7° *Autres travaux de cette époque.* — Dans la dernière période du XVII[e] siècle, Bossuet écrivit son *Mémoire sur la Bibliothèque ecclésiastique* d'Ellies Du Pin, esprit facile, semi-teinté de pélagianisme, qui, dans l'affaire du *Cas de conscience,* par opposition à la doctrine reçue et à l'autorité, devait voter avec les jansénistes. Les *Remarques sur l'Histoire des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine* sont une décisive apologie de ces grandes assemblées. En 1696, Bossuet écrivit ses *Remarques sur la Mystique Cité de Dieu* de Marie d'Agréda.

II. BOSSUET A MEAUX. — 1° Fonctions et honneurs proposés ou conférés à l'évêque de Meaux. — Il nous reste à étudier Bossuet dans son diocèse de Meaux. « Ce diocèse, moins étendu qu'il ne l'est aujourd'hui, comprenait environ 230 paroisses et comptait de 200 à 300 ecclésiastiques. Là, comme dans les autres diocèses de l'ancienne France, le plus grand nombre des cures était à la collation des chapitres, des monastères, de quelques personnages laïques; l'évêque n'en conférait que quatre-vingt-dix. Il y avait, dans le diocèse de Meaux, sept chapitres, cinq abbayes d'hommes, quatre abbayes de femmes; dix-huit couvents ou communautés... » H. Druon, *Bossuet à Meaux,* c. I. Un tel siège ne paraissait important que parce qu'il était proche de Versailles ; l'opinion ne le jugeait pas digne de l'homme sans pareil qu'on y avait appelé. En 1688, le nom de Bossuet avait été prononcé pour le siège de Strasbourg, au cas où l'évêque de Strasbourg eût été postulé pour Cologne par le chapitre de cette métropole. A la mort de Harlay (6 août 1695), plus d'un — et le dauphin en premier lieu — désigna Bossuet pour l'archevêché de Paris. A M[me] d'Albert, qui lui avait exprimé tout ensemble sa joie et sa crainte, l'évêque de Meaux répondait : « Il y a toute apparence, et pour mieux dire toute certitude, que Dieu par miséricorde autant que par justice me laissera dans ma place. Quand vous souhaitez qu'on m'offre et que je refuse, vous voulez contenter la vanité; il vaut bien mieux contenter l'humilité, et dire avec David sur cette petite humiliation, si c'en est une : *Bonum mihi quia humiliasti me.* » Lettre du 13 août 1695. Bossuet se réjouit de la nomination de Noailles. « Il n'y a plus à douter, malgré tant de vains discours des hommes, que je ne sois enterré aux pieds de mes saints prédécesseurs, » écrivait-il encore à M[me] d'Albert (22 août 1695). Et cependant, le vieil évêque semblait exprimer une déception qu'il ne s'avouait pas, quand, le 18 mai 1697, il écrivait à M. de La Broue, évêque de Mirepoix : « M. de Metz (Georges d'Aubusson de la Feuillade) est mort : on donne son évêché à M. l'abbé d'Auvergne, le cordon à M. de Paris, la charge de conseiller d'État à qui vous voudrez; je ne demanderai rien. *Retribuetur tibi in resurrectione justorum.* »

Le nom de Bossuet avait aussi été prononcé pour le chapeau. « Le nonce, écrivait-il à son neveu, m'a dit très fortement qu'il fallait me faire cardinal » (lettre du 1[er] juillet 1697); mais il ne tardait pas à voir qu'un tel désir ne s'accomplirait pas. « Ni M. de Reims, ni moi ne l'emporterons sur l'archevêque de Paris, dont la famille... Ce n'est pas à moi qu'il convient de se donner du mouvement. Ma vraie grandeur est de soutenir mon caractère, d'édifier et de servir l'Église... Je ne dois être ni remuant ni insensible. » Lettre du 15 juillet 1697. Ce dernier mot achève, en l'*humanisant,* le fier portrait que, sans s'en douter, Bossuet trace de lui-même.

D'autres honneurs, moins relevés que la pourpre, furent conférés à Bossuet. Nommé en 1695 conservateur des privilèges de l'université de Paris, il devint conseil-

ler d'État en juin 1697, et, au mois d'octobre de la même année, premier aumônier de la duchesse de Bourgogne.

2° *Administration du diocèse.* — Résolu à rester jusqu'à la fin évêque de Meaux, Bossuet se donne tout entier au gouvernement de son diocèse. Il visite son séminaire, dirigé par les génovéfains, et exhorte lui-même, lors des retraites préparatoires, les aspirants aux saints ordres. Il s'attache à vivifier les conférences ecclésiastiques auxquelles, dit Le Dieu, il assistait souvent. Chaque année, il tenait à l'évêché un synode d'où sortaient les statuts diocésains. « Le curé Raveneau a laissé le compte rendu des six premiers synodes de 1682 à 1687... Pour 1701 et 1702, nous trouvons, dans le *Journal* de Le Dieu, l'analyse des discours que prononça Bossuet. » H. Druon, *Bossuet à Meaux,* c. III. On peut lire dans la *Revue Bossuet,* janvier 1900-avril 1903, les comptes rendus de ses visites pastorales. L'évêque, se mettant à la portée de tous, catéchisait les enfants, il s'efforçait de déraciner les abus, et d'initier tous ses auditeurs à un sérieux christianisme. Bossuet qui, jeune prêtre à Metz, avait partagé les travaux apostoliques des disciples de saint Vincent de Paul, fit prêcher des missions à ses diocésains. En 1684, il en prescrivait une à Meaux. Voir dans l'ouvrage de M. H. Druon, *loc. cit.*, l'énumération des autres missions.

En 1687, Bossuet publie un catéchisme, lequel comprenait trois catéchismes distincts : le catéchisme des commençants; un catéchisme plus développé, auquel était jointe une partie historique; et le *Catéchisme des fêtes et autres solennités et observances de l'Église.* En 1689, Bossuet joignait à son catéchisme des *Prières ecclésiastiques* dont il disait : « Notre intention, dans ce recueil, est d'aider les plus ignorants qui ne sont pas capables de plus hautes méditations, les plus pauvres qui n'ont pas le moyen d'acheter d'autres livres, et les plus occupés qui n'ont pas le loisir de les lire. » A l'occasion du jubilé accordé par Clément XI, il publia, en janvier 1702, ses *Méditations pour le jubilé.*

Si attentif à rappeler à ses prêtres le devoir de la prédication, Bossuet le remplissait dans tout son diocèse, et surtout dans sa cathédrale, avec une religieuse exactitude. « L'engagement qu'il avait pris, le jour où il était entré dans sa cathédrale, d'y prêcher tous les jours de fête, il le tint religieusement. Que l'on compte, en outre, des sermons de vêture, des panégyriques, des exhortations dans les assemblées de charité, des conférences faites pour instruire et ramener les protestants : on verra qu'il était infatigable et toujours prêt, lorsqu'il s'agissait de parler pour le service de la religion. » H. Druon, *Bossuet à Meaux*, c. III. Cf. E. Griselle, *De munere pastorali, quod concionando adimplevit tempore præsertim Meldensis episcopatus J.-B. Bossuet,* in-8°, Paris, 1901.

3° *Lutte avec l'abbesse de Jouarre.* — La lutte de Bossuet avec l'abbesse de Jouarre, Henriette de Lorraine, est célèbre. Des désordres s'étaient introduits dans cette abbaye (admission irrégulière de religieuses; mauvaise administration du temporel; absences de l'abbesse sans permission de l'ordinaire). « Même avant la venue de Bossuet, en 1680, le pouvoir séculier avait jugé qu'une réforme était nécessaire; et Louis XIV avait demandé au pape des commissaires pour l'accomplir. » H. Druon, *Bossuet à Meaux,* c. IX. Après une lutte opiniâtre, l'évêque eut raison des résistances de Henriette de Lorraine, et aussi de celles d'Anne-Marguerite de Rohan-Soubise qui avait succédé à Henriette de Lorraine; le malheur de Bossuet fut que, pour arriver à ses fins, trop imbu des préjugés de son temps, il ne se soit pas contenté des moyens fournis par le droit canon. « Ils ne reviendront plus, écrivait il y a un demi-siècle le comte de Montalembert, ces jours où la défiance contre Rome et l'habitude de contester ses prérogatives avaient envahi les âmes les plus pures et les plus grandes; où Bossuet en appelait comme d'abus au parlement de Paris contre une bulle rendue depuis cinq cents ans. » *Des intérêts catholiques au XIXe siècle,* c. II. Néanmoins, l'évêque de Meaux écrivait à l'une des religieuses de Jouarre, Mme du Mans : « S'il vient un ordre de Rome en forme, j'obéirai certainement avec joie, et je serai ravi d'avoir à vous donner un exemple d'obéissance » (27 avril 1694).

On l'a dit, « à peine (Bossuet) est-il venu à bout de soumettre à ses volontés la puissante abbesse de Jouarre, qu'il entreprend d'imposer aux religieux de Saint-Pierre de Rebais le sacrifice de l'immunité pour les cinq paroisses qui étaient placées sous leur gouvernement immédiat. » J. B. Vanel, *Bossuet et les bénédictins de Saint-Maur,* dans la *Revue Bossuet,* octobre 1902. Ici encore, l'évêque de Meaux eut le tort de recourir à la juridiction séculière. « Cette bulle (l'acte pontifical obtenu par l'un des moines de Rebais, dom Mereau) est une chose manifestement surprise dont le pape ne sait rien du tout, » écrivait-il à Mme d'Albert. « J'en ai rendu compte au nonce, qui n'en a nulle connaissance, et n'approuve pas que l'on commette ainsi le nom du pape » (31 janvier 1696). Mais il n'avait pas le droit d'ajouter : « Tout se fait dans l'ordre... »

4° *Direction des religieuses.* — Ces luttes, qu'explique le gallicanisme épiscopal du moment et du milieu, ne sont qu'un accident très regrettable dans l'histoire des rapports de Bossuet avec les communautés religieuses du diocèse de Meaux. Partout, chez les ursulines, chez les visitandines, à Farmoutiers, monastère célèbre avec lequel son prédécesseur, M. de Ligny, avait eu des démêlés, à Jouarre même, surtout à Jouarre, il exerça, par une direction presque incomparable — la direction d'un père et d'un docteur — l'influence la plus bienfaisante.

On connait ses nombreuses et admirables lettres à Mmes de Luynes et d'Albert, les sœurs de ce duc de Chevreuse qui avait été le disciple chéri de Port-Royal. On connait aussi d'autres lettres : à Mmes du Mans, de la Guillaumie, de Lusancy, de Beringhen. Les plus célèbres peut-être sont celles qu'il adressait à une veuve obscure, la sœur Cornuau, qu'il dirigea durant vingt-quatre ans. Rien de moins janséniste, rien de moins quiétiste aussi que cette direction qui écarte toutes les vaines craintes et les subtiles recherches, pousse à la communion fréquente les âmes qui s'y préparent sérieusement, et rappelle sans cesse l'étendue sans limites de l'amour de Dieu pour l'homme. « Jetez tout à l'aveugle dans le sein immense de la divine bonté et dans le sang du Sauveur; il s'y peut noyer plus de péchés que vous n'en avez commis et pu commettre. » A la sœur Saint-André, 14 octobre 1690.

Et parfois, dans ses lettres ainsi que dans ses commentaires bibliques, Bossuet est « plein de fentes par où le sublime s'échappe de tous côtés », comme le lui disait, en 1688, l'abbé de Langeron. « Laissez évanouir le monde avec son éclat, écrivait-il, en mai 1693, à Mme Cornuau. Laissez-vous écouler en ce grand tout qui est Dieu... Vous étiez en lui avant tous les temps, dans son idée et dans son décret éternel : vous en êtes sortie pour ainsi dire par son amour, qui vous a tirée du néant. Retournez à cette idée, à ce décret, à ce principe et à cet amour. » Cf. M. Cagnac, *Bossuet. Lettres de direction,* in-18, Paris, 1904. A. Bros, *La vie chrétienne d'après Bossuet,* in-18, Paris, 1904.

5° *Derniers écrits.* — Les *Élévations sur les mystères,* les *Méditations sur l'Évangile,* sont, dans un certain sens, des œuvres de direction. « Je vous enverrai bientôt de la nourriture, écrivait-il à Mme d'Albert, car j'ai poussé les *Méditations sur les mystères* jusqu'au point que je voulais, qui est le moment de l'incarnation. » Et, offrant aux visitandines de Meaux ses *Méditations sur l'Évangile,* Bossuet leur disait : « C'est pour quel-

ques-unes de vous qu'elles ont été commencées; et vous les avez reçues avec tant de joie, que ce m'a été une marque qu'elles étaient faites pour vous toutes. » Des *Élévations,* S. de Sacy a dit : « Je n'ouvre pas ce livre sans une sorte de frémissement religieux. Bossuet y expose ou plutôt il y chante les dogmes chrétiens dans un style d'une incomparable magnificence. » Et dans les *Méditations sur l'Évangile,* quel accent de pénétrante sévérité ! D'autres ouvrages de piété, le *Discours sur la vie cachée en Dieu,* le *Discours sur l'acte d'abandon,* les *Retraites,* parmi lesquelles se distingue la retraite de *préparation à la mort,* appartiennent à la vie épiscopale de Bossuet. Nommons aussi le *Traité de la concupiscence,* composé en 1694, à la prière d'une religieuse de Meaux. Bossuet y passe en revue et y condamne avec une sévérité impitoyable toutes les vanités humaines. On a cru reconnaître au c. XI des exagérations jansénistes. De fait, comme la plupart de ses contemporains, non seulement Pascal, mais même Bourdaloue, *Sermon sur la conception de la sainte Vierge,* Bossuet voit dans la nature déchue plutôt les ruines faites par le péché que les ressources qu'elle garde encore.

Bossuet datait de Meaux le commentaire des Psaumes qu'il dédiait à son clergé (juin 1690), et cette dissertation préliminaire laquelle résume si bien tout ce qui importe à l'intelligence de ces chants sacrés, et en célèbre la beauté avec un enthousiasme vraiment lyrique... *Quo loco exclamaverim melius quam ille quondam : spirat adhuc amor; vivunt Davidicæ lyræ, ac sacris hymnis commissi calores sive amantis Dei, sive redamantis hominis. Diss. de Psalmis,* c. II, n. 20. Bossuet s'exerçait aussi à traduire en vers le Cantique des cantiques, certaines hymnes de l'Église, quelques psaumes; mais l'instrument lui était rebelle, comme il l'a été à plus d'un grand prosateur. « Ce qu'on aperçoit d'autant plus, dans ce combat inégal d'un ouvrier malhabile contre une forme inaccoutumée, c'est la force de l'émotion qui veut jaillir, c'est la richesse de l'enthousiasme intime, c'est la réalité de cet abandon sans réserve au Dieu adoré... » A. Rébelliau, *Bossuet,* c. X. C'est à Meaux aussi, et dans ses dernières années, que Bossuet écrivit ses opuscules : *Doctrina concilii Tridentini circa dilectionem in sacramento pœnitentiæ requisitam; Dissertatiunculæ quatuor adversus probabilitatem.* Son *Traité de l'usure* avait été composé plus tôt.

6° *Amis de l'évêque de Meaux.* — Dans sa ville épiscopale, dans sa maison de campagne de Germigny, Bossuet recevait de nombreux et illustres visiteurs : le dauphin, son ancien élève qui, en 1690, partait pour sa campagne d'Allemagne; des princes du sang; Villars; Mabillon; Malebranche; le peintre Rigaud; Santeul et Fénelon qui chantèrent tous deux les beautés de Germigny, mais les vers français du futur archevêque ne valent pas les vers latins du chanoine de Saint-Victor. Nous y rencontrons sa famille, dont la mondaine frivolité ne sut pas respecter les derniers jours du vieillard. Dans l'entourage ecclésiastique du prélat, nous remarquons Le Dieu, le précieux annaliste qui avait été recommandé à Bossuet par Mabillon; l'abbé de Saint-André; et aussi, hélas ! le théologal Treuvé, qui devait mourir appelant; l'abbé Phélippeaux et l'abbé Bossuet. Ni Treuvé, ni Phélippeaux, ni l'abbé Bossuet n'égalaient les Langeron et les Beaumont de Cambrai; mais Bossuet avait-il au même degré que Fénelon le don de discerner les hommes ?

Ami de Rancé, l'évêque de Meaux allait souvent se retremper auprès de l'austère réformateur. Bossuet fit dix voyages à la Trappe; cf. *Revue Bossuet;* le P. Marie-Léon Serrant, *L'abbé de Rancé et Bossuet,* 1903; et, d'un trait sobre, Le Dieu nous a dépeint le moine et l'évêque s'entretenant des choses de Dieu, « à la promenade de l'étang ou dans les bois. »

7° *Lutte avec le chancelier de Pontchartrain.* — En novembre 1702, Bossuet eut à soutenir contre ce pouvoir royal, aimé par lui d'un amour qui n'allait pas sans quelque faiblesse, une lutte à laquelle il ne se fût jamais attendu. Le chancelier de Pontchartrain prétendait soumettre à l'approbation d'un docteur de Sorbonne (Pirot) le manuscrit de l'*Instruction contre le Nouveau Testament* de Trévoux, et n'en permettre qu'à ce prix l'impression. Le vieil évêque se redressa. « Il est bien extraordinaire, écrivait-il (1er novembre 1702), que, pour exercer nos fonctions, il nous faille prendre l'attache de M. le chancelier, et achever de mettre l'Église sous le joug. Pour moi, j'y mettrais la tête. Je ne relâcherai rien de ce côté-là, ni ne déshonorerai le ministère dans une occasion où l'intérêt de l'épiscopat se trouve mêlé. » Après deux requêtes à Louis XIV, Bossuet obtint gain de cause, et assura ainsi à ses collègues le droit de publier leurs œuvres sans le visa du pouvoir civil.

8° *Dernière maladie et mort de Bossuet.* — Au fort de la controverse quiétiste, l'évêque de Meaux écrivait à M. de La Broue : « Dieu me donne beaucoup de courage et de santé dans un grand travail et dans un grand âge; je ne m'en sens point par sa grâce » (18 mai 1697). Il finit cependant par *s'en sentir.* Les soins et sa forte constitution avaient triomphé, en 1699, d'un érisypèle : mais au mois d'avril 1703, d'habiles chirurgiens, Maréchal et Tournefort, reconnurent chez lui l'existence de la pierre dont il souffrait depuis longtemps. On n'osa tenter la taille sur un vieillard de soixante-seize ans, que la révélation de son mal et la seule pensée de la terrible opération avaient saisi d'épouvante, et l'on eut recours à des palliatifs.

Durant les mois qui s'écoulèrent d'avril 1703 au 12 avril 1704, date de sa mort, Bossuet continua sa vie de travail et de prière. De Paris où la maladie l'avait trouvé, il tournait vers son diocèse des regards attentifs. Il écrivait ses trois lettres sur la prophétie d'Isaïe à M. de Valincour, l'ami de Boileau et de Racine; il achevait sa paraphrase du psaume XXI *qu'il regardait comme une préparation à la mort.* « Nous lui lûmes dans les commencements de sa maladie presque tout le Nouveau Testament, et plus de soixante fois l'Évangile de saint Jean, entre autres les VI et XVIIe chapitres de cet Évangile, et tous les passages de saint Paul qui excitent le plus la confiance; » tel est le récit que l'abbé de Saint-André faisait à un prêtre du diocèse de Meaux, l'abbé Hattingais, qui s'empressa de l'écrire. *Revue Bossuet,* juillet 1901, p. 181-186. Cette confiance reposait sur une humilité profonde. « Quelqu'un (l'abbé Le Dieu) lui ayant dit que plusieurs hommes de considération étaient venus pour le voir et lui témoigner la part qu'ils prenaient à ses douleurs et à sa situation sur laquelle l'Église était alarmée avec juste raison, puisqu'il en avait toujours été le défenseur, il lui répondit : *Eh, mon Dieu, Monsieur, parlez-moi de mes péchés, prions Dieu qu'il me les pardonne et qu'il me fasse la grâce de chanter ses miséricordes; quant à mes douleurs, elles ne sauraient être trop grandes.* » *Récit de l'abbé de Saint-André,* dans la *Revue Bossuet, loc. cit.*

Bossuet mourut le samedi 12 avril 1704, âgé d'un peu plus de soixante-seize ans et demi. Son oraison funèbre fut prononcée dans la cathédrale de Meaux, le 23 juillet 1704, par le P. de La Rue, jésuite; et à Rome, au collège de la Propagande, par Alexandre Maffei. Sur le panégyrique romain, voir une note intéressante de l'abbé Le Dieu, dans la *Revue Bossuet,* octobre 1901, p. 250-252.

III. Jugement sur l'homme, le théologien et l'apologiste. — Il nous reste à apprécier brièvement l'homme, le théologien, l'apologiste.

1° *L'homme.* — Nous connaissons l'homme par toute sa vie. Antoine Arnauld signalait la sincérité de cette âme toujours prête à suivre la vérité connue; et d'autre part, chez le plus grand de nos écrivains, quelle absence complète des maladives vanités de l'homme de lettres!

« S'il y a une faiblesse dont il soit injuste d'accuser cet homme « si véritablement grand », c'est la vanité littéraire. Dans la longue liste de ses ouvrages, en trouverait-on un seul qu'il ait composé, un seul qu'il ait publié pour faire acte d'auteur? Je ne le crois pas. L'intérêt manifeste de la foi, on l'a souvent et justement remarqué, fut toujours son unique règle : disons plus, l'intérêt contemporain de l'Église. Ceux même de ses travaux qui, en leur temps, avaient pu être utiles, mais qui, selon lui, ne l'étaient plus, ne méritaient pas, à ses yeux, de durer. Il laisse s'accumuler et se disperser les manuscrits de ses sermons, et c'est par surprise qu'on lui arrache la publication des *Oraisons funèbres*. Ce désintéressement avait frappé, de son temps déjà, ses adversaires eux-mêmes. Voilà un prélat, disait Bayle, « qui n'est pas du nombre de ceux qui écrivent pour « écrire. » A. Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme*, l. I, c. I.

Cet homme qui a pu se déclarer « le plus simple de tous les hommes..., le plus incapable de toute dissimulation et de toute finesse », *Relation sur le quiétisme*, sect. VI, est aussi un homme bon. Il aime sa famille. Voir sa lettre à l'évêque de Mirepoix sur la mort de son frère Antoine, 24 février 1699. Il garde jusqu'à la fin tous ses amis, excepté, hélas! Fénelon, dont la nomination comme précepteur du duc de Bourgogne lui avait inspiré une lettre du plus joyeux et aussi du plus pathétique accent. Il use de son influence pour faire le bien témoin tous ces protestants condamnés à diverses peines dont il obtint la grâce). Voir H. Druon, *Bossuet à Meaux*.

Sans doute, des défauts se mêlent à ces vertus. Bossuet est faible pour les siens. Il abandonne à un neveu et à une nièce le gouvernement de son domestique; pour un autre neveu, pour celui qui, si la chose eût été possible, l'aurait compromis à Rome et devant l'histoire, il sollicite une coadjutorerie que Louis XIV refuse. Largement pourvu de bénéfices, il donne et dépense, peu soucieux de ses affaires. Il est sincère dans sa passion pour la royauté, dans l'enthousiaste admiration qu'il ressent pour Louis XIV, et qu'il ne s'est jamais lassé d'exprimer ; mais cette passion pour l'institution et pour l'homme va trop loin. Il exagère les droits du pouvoir : il porte, si je l'ose dire, la *superstition* du sang royal, jusqu'à l'honorer dans ceux qui ne l'avaient reçu qu'au mépris de la loi morale, et qui, au point de vue de la tradition monarchique, n'étaient rien. Voir la dédicace de sa *Mineure ordinaire* à l'indigne évêque commendataire de Metz, fils de Henri IV et de la marquise de Verneuil : *Inest plane nescio quid excelsum sanguini regio*, etc. Mais il n'était pas le seul à tenir un tel langage. Mascaron, quoique assez discrètement, rappelle, dans l'oraison funèbre du duc de Beaufort, que ce prince était du « sang du grand Henri ».

Par cette superstition monarchique s'explique la faiblesse de Bossuet dans l'affaire de la régale. C'est son gallicanisme surtout qui explique la part prise par lui à la Déclaration de 1682; gallicanisme qu'attestent et cette longue et laborieuse *Defensio* dont on voudrait pouvoir contester l'authenticité, et le mémoire contre Roccaberti (1696).

Enfin, cet homme si bon a eu dans la polémique, non seulement des rudesses, mais des duretés. Sa vieillesse chagrine soupçonnait et accusait trop aisément.

Tout ceci prouve que Bossuet n'égale pas les saints que l'Église a élevés sur ses autels; mais, nonobstant ces erreurs, ces faiblesses, et les fautes qu'elles ont entraînées, Bossuet, du commencement à la fin de sa carrière, fut un homme de foi et de religion profondes. Sa vie en a fourni des preuves irrécusables. Quelques traits encore achèveront de le peindre. Interrogé par un incrédule mourant qui lui disait : « Que pensez-vous de la religion ? » il répond avec l'inimitable accent de la conviction : « Qu'elle est divine, et que je n'en ai jamais douté. » Toujours sincère avec lui-même, comme s'il eût redouté sa faiblesse, à une supérieure de communauté qui un jour lui avait demandé : « Quelle grâce implorerai-je pour vous ? » il disait : « Que je n'aie point de complaisance pour le monde. » Enfin, Bossuet mourant s'indigne qu'on ose prononcer à son chevet le mot de gloire.

2° *Le théologien.* — Nous avons saisi, au cours de cette étude, le caractère et admiré la haute valeur de la théologie de Bossuet. L'évêque de Meaux est l'homme de la tradition ; il eût pu adopter la fière devise : *Je maintiendrai.* Nous l'avons vu étudier de bonne heure la tradition dans les Pères, dans saint Augustin surtout. Aussi, épris de cette théologie *positive* à laquelle le XVII[e] siècle français a élevé d'indestructibles monuments, suivait-il d'un œil attentif, accueillait-il avec joie toutes les trouvailles qui, de son temps, enrichissaient le trésor de la patrologie. Et sa critique, aidée par les lumières croissantes de l'érudition, s'attachait à discerner les œuvres authentiques de celles qu'une longue erreur avait prêtées aux Pères. C'est ainsi que, dans sa *Défense de la tradition sur la communion sous une espèce*, part. II, c. XXXI, il déclare supposés les ouvrages qui avaient été attribués à saint Denis l'Aréopagite. Voir aussi *Tradition des nouveaux mystiques*, c. XVI, sect. VI.

Nous l'avons remarqué aussi, défenseur de l'immutabilité du dogme catholique, Bossuet n'a pas eu suffisamment — et ses contemporains l'avaient peu — la notion de ce développement doctrinal que Franzelin et surtout Newman nous ont rendue familière.

3° *L'apologiste.* — Nous savons la place immense que l'apologétique tient dans l'œuvre de Bossuet. Nous l'avons rencontrée dans les sermons, dans l'oraison funèbre d'Anne de Gonzague; elle domine, elle triomphe dans le *Discours sur l'histoire universelle*. Prétendra-t-on que cette apologétique est mal informée; qu'elle ignore les dangers du présent, qu'elle ne prévoit pas ceux de l'avenir? Le *catalogue* et l'*inventaire* de la bibliothèque de Bossuet fourniraient contre cette assertion un préjugé solide. « Une bibliothèque est révélatrice d'une nature d'esprit et d'une méthode de travail. Celle de Bossuet nous le montre attentif à tout ce qui pouvait intéresser l'apologétique et la critique, l'exégèse et la controverse. » F. Brunetière, *Le testament de Bossuet et l'inventaire de sa bibliothèque*, dans la *Revue Bossuet*, juillet 1901. Bossuet connaît ses contemporains, il se sert d'eux, il les juge. Il connaît Bacon, puisqu'il cite du philosophe anglais une pensée qui a été bien souvent redite. *Défense de la tradition et des SS. Pères*, part. II, l. VI, c. XV. Il prend à partie le scepticisme railleur de Montaigne qui se survivait au XVII[e] siècle. *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, c. V, n. 1. Il fait réfuter par Fénelon le *Traité de la nature et de la grâce*, et il écrit cette lettre fameuse où Malebranche est si sévèrement jugé. *A un disciple du P. Malebranche*, 21 mai 1687. Il admire Descartes, et cependant il n'hésite pas à écrire dans cette même lettre : « Je vois... un grand combat se préparer contre l'Église sous le nom de la philosophie cartésienne. Je vois naître de son sein et de ses principes, à mon sens mal entendus, plus d'une hérésie... » Et les grands adversaires, les grands négateurs du christianisme, Bossuet ne les a pas ignorés. C'est Socin, nous l'avons vu, qu'il poursuit dans le *Sixième avertissement;* c'est Spinosa, le Spinosa contempteur de la révélation mosaïque et chrétienne, que, sans le nommer, il réfute dans le *Discours sur l'histoire universelle.* Presque à la fin de sa longue carrière, il signalait à l'évêque de Fréjus, Fleury, « l'esprit d'incrédulité qui gagnait tous les jours. » Lettre du 11 décembre 1702. Cet esprit, Bossuet n'a jamais cessé de le combattre par les armes les plus opportunes et les plus sûres.

En terminant, nous avons donc le droit de nous approprier ce jugement qui résume une conférence de

M. Brunetière sur l'*Apologétique de Bossuet* : « Contre les libertins, précurseurs du rationalisme philosophique, « le théologien de la providence » établit fortement le dogme de l'omniprésence, de l'action permanente de Dieu dans la création. Oui, il y a du divin dans le gouvernement du monde; Dieu intervient dans notre vie si bien que, selon le mot de l'Apôtre, nous vivons, nous nous mouvons, nous sommes en lui. Autrement, ni l'histoire ne vaudrait la peine d'être étudiée, ni la vie ne vaudrait la peine d'être vécue. » Et quant aux Livres sacrés qui attestent les interventions de Dieu dans ce monde et nous gardent la révélation qu'il a donnée, « quelles que soient les versions et les variantes du texte, la substance des faits et de la doctrine reste la même, cela suffit. L'apologétique de Bossuet apparaît ainsi dans sa solidité : elle peut s'adapter à notre temps. Les erreurs et insuffisances accidentelles, inhérentes à toute œuvre humaine et d'une époque particulière, ne sauraient empêcher d'y reconnaître ce qu'elle a en substance de fécond, de durable, d'universel... » *Revue Bossuet*, avril 1901, p. 125, 126.

I. ŒUVRES DE BOSSUET. — *Œuvres de Bossuet*, 43 in-8°, Versailles, 1815-1819; *Œuvres complètes*, édit. P. Lachat, 31 in-8°, Paris, 1862-1866; *Œuvres complètes*, édit. de l'abbé Guillaume, 10 in-4°, Bar-le-Duc, 1877; *Œuvres oratoires de Bossuet*, édition critique complète par l'abbé J. Lebarq, Lille et Paris, 7 in-8°, 1890-1897; E. Levesque, *Instruction sur les états d'oraison, second traité, précédé d'une Introduction*, in-8°, Paris, 1897. Pour les éditions particulières des ouvrages de Bossuet, consulter Bourseaud, *Histoire et description des manuscrits et des éditions originales des ouvrages de Bossuet*, 2° édit., Paris, 1897; Ch. Urbain, *Bossuet*, dans la *Bibliothèque de bibliographies critiques*, Paris, 1900.

II. OUVRAGES SUR BOSSUET. — Fénelon, *Œuvres complètes*, 10 in-4°, Paris, 1851-1852; Le Dieu, *Mémoires et Journal sur la vie et les ouvrages de Bossuet*, publiés par Guettée, 4 in-8°, Paris, 1856-1857; Bausset, *Histoire de Fénelon*, 3 in-8°, Versailles, 1808; Id., *Histoire de J.-B. Bossuet*, 4 in-4°, Paris, 1814; A. Floquet, *Études sur la vie de Bossuet de 1627 à 1670*, 3 in-8°, Paris, 1855; *Bossuet précepteur du dauphin*, in-8°, Paris, 1864; Réaume, *Histoire de J.-B. Bossuet et de ses œuvres*, 3 in-8°, Paris, 1869; Delmont, *Quid conferant latina Bossueti opera ad cognoscendam illius vitam, indolem doctrinamque*, in-8°, Paris, 1896; H. Druon, *Bossuet à Meaux*, in-18, Paris, 1899; Ch. Gérin, *Recherches sur l'Assemblée de 1682*, in-8°, Paris, 1869; Lescœur, *De Bossueti et Leibnitii epistolarum commercio circa pacem inter christianos conciliandam*, in-18, Paris, 1852; A. de Broglie, *Leibniz et Bossuet*, dans le *Correspondant*, du 25 novembre 1860; A. Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme*, 2° édit., in-8°, Paris, 1892; Id., *Bossuet*, in-12, Paris, 1900; Phelippeaux, *Relation de l'origine, du progrès et de la condamnation du quiétisme répandu en France*, 1732; Gosselin, *Analyse de la controverse du quiétisme*, dans les *Œuvres complètes de Fénelon*, t. I; A. Griveau, *Étude sur la condamnation du livre des Maximes des saints*, 2 in-18, Paris, 1878; Guerrier, *M*[me] *Guyon*, in-8°, Paris, 1880; L. Crouslé, *Fénelon et Bossuet*, 2 in-8°, Paris, 1894-1895; Id., *Bossuet et le protestantisme*, in-8°, Paris, 1901; Ingold, *Bossuet et le jansénisme*, in-8°, Paris, 1897; 2° édit., Paris, 1904; Ch. Urbain, *Du jansénisme de Bossuet*, Paris, 1899; Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. X, XII, *Nouveaux lundis*, t. II, XII; *Port-Royal* (passim); F. Brunetière, *Études critiques*, 2° et 5° séries; *Manuel de l'histoire de la littérature française*, Paris, 1898; G. Lanson, *Bossuet*, in-18, Paris, 1890; R. de la Broise, *Bossuet et la Bible*, in-8°, Paris, 1891; Freppel, *Bossuet et l'éloquence sacrée au XVII*[e] *siècle*, 2 in-8°, Paris, 1893; J. Lebarq, *Histoire critique de la prédication de Bossuet*, 2° édit., in-8°, Lille et Paris, 1891; Bellon, *Bossuet directeur de conscience*, in-8°, Paris, 1895; Delmont, *Bossuet et les saints Pères*, in-8°, Paris, 1896; Id., *Autour de Bossuet*, 2 in-8°, Paris, 1901; F. Strowski, *Bossuet et les extraits de ses œuvres diverses*, in-12, Paris, 1901; *Pages choisies des grands écrivains. Bossuet*, avec une introduction par A. Gazier, in-16, Paris, 1903; E. Jovy, *Études et recherches sur Jacques-Bénigne Bossuet, évêque de Meaux*, in-8°, Vitry-le-François, 1903; *Revue Bossuet*, 5 in-8°, Paris, 1900-1904.

A. LARGENT.

BOTTARELLI Jean-Baptiste, dominicain italien, XVI[e] siècle. — *Tractatus de efficacia contritionis*, Venise, 1591.

P. MANDONNET.

BOUCAT Antoine, originaire de Bourges, entra dans l'ordre des minimes et se distingua dans l'enseignement de la théologie. Il a laissé, comme preuve de ses doctes leçons, une œuvre pleine de science et d'une clarté d'exposition remarquable, *Theologia Patrum dogmatico-scholastico-positiva*, 5 in-fol., Paris, 1718; Rouen, 1725; 8 in-8°, Venise, 1736, 1765. Ces nombreuses éditions, se succédant à courts intervalles, sont le meilleur éloge du mérite de l'auteur, qui était assurément un des plus illustres thomistes du XVIII[e] siècle.

Journal des savants, t. LXIV, p. 483; t. LXXIII, p. 116; t. LXXV, p. 354; t. LXXX, p. 207, 388; t. LXXXVI, p. 456; *Kirchenlexikon*, 2° édit., 1883, t. II, col. 1150-1151; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 715.

C. TOUSSAINT.

BOUCHARD Hugues, oratorien, né à Dijon en 1605, mort à Paris en 1681, en odeur de sainteté. Il a publié : *Le nouvel Adam expliqué par dialogues*, in-12, Paris, 1667; *Méditations sur le baptême pour une retraite de dix jours*, in-12, Paris, 1679, et quelques autres petits ouvrages solides et pleins d'onction.

Cloyseault, *Recueil de vies d'oratoriens*, t. II, p. 341.

A. INGOLD.

BOUDART Jacques, né à Binche, près de Mons (Belgique), étudia à Louvain et enseigna la théologie à Lille où il était chanoine théologal de l'église Saint-Pierre. On a réimprimé plusieurs fois son *Manuale theologicum*, 3 in-12, Lille, 1681; 2 in-4°, Lille, 1710; 6 in-12, Louvain, 1706, bien qu'il laisse parfois à désirer au point de vue de l'orthodoxie. Le *Catechismus theologicus*, 2 in-12, Louvain, 1702, 1728, n'en est que le résumé.

Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1822, t. V, p. 208; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 627.

C. TOUSSAINT.

BOUDOT Paul, évêque de Saint-Omer, puis d'Arras, naquit à Morteau (Doubs), vers 1571, et se fit remarquer de bonne heure par des succès oratoires dans les prinpales chaires de Paris et par des connaissances philologiques d'une certaine étendue. Il a laissé : 1° *Summa theologica divi Thomæ Aquinatis recensita*, in-fol., Arras; 2° *Pythagorica Marci Antonii de Dominis... metempsychosis*, in-4°, Anvers; 3° *Traité du sacrement de pénitence*, in-8°, Paris, 1601; 4° *Formula visitationis per totam suam diœcesim faciendæ*, in-8°, Douai, 1627; 5° *Catechismus pro diœcesi Atrebatensi*, Douai, 1628; Arras, 1633. Le docte et zélé prélat est mort le 11 novembre 1635.

Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1845, t. II, p. 89; Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1868, t. I, p. 326; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 292.

C. TOUSSAINT.

BOUGEANT Guillaume Hyacinthe, jésuite français, né à Quimper en 1690, admis dans la Compagnie de Jésus en 1706, enseigna, la plus grande partie de sa vie, les belles-lettres au collège Louis-le-Grand; il y mourut le 7 janvier 1743. Humaniste et historien (il a écrit l'*Histoire du traité de Westphalie*, Paris, 1744), le P. Bougeant prit aussi une certaine part aux querelles jansénistes du XVIII[e] siècle; ses comédies, où il tournait en ridicule les *Femmes docteurs* du jansénisme et les miracles du diacre Pâris, eurent grand succès et lui valurent de fréquentes attaques dans les *Nouvelles ecclésiastiques*. Plus spécialement théologique fut sa controverse avec le P. Lebrun de l'Oratoire. Ce dernier avait avancé que la forme de la consécration eucharistique ne consistait pas seulement dans les paroles de Jésus-Christ. Le P. Bougeant réfuta cette opinion, Paris, 1727; et publia en 1729 à Lyon un *Traité théologique sur la forme de la consécration de l'eucharistie*. Enfin nous avons encore du P. Bougeant une *Exposition de la doctrine chrétienne par demandes et réponses*, divisée en trois catéchismes : 1° catéchisme historique; 2° catéchisme dogmatique; 3° catéchisme pratique, Paris, 1741. Cette *Exposition* a

été traduite en italien et en allemand et a eu de nombreuses éditions.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. I, col. 1873-1886; Michaud, *Biographie universelle*; Zaccaria, *Bibliotheca ritualis*, t. II, p. 146; *Mémoires de Trévoux*, juin 1744.

H. Dutouquet.

BOUHOURS Dominique, jésuite français, né à Paris le 15 mai 1628, mort le 27 mai 1702. Il n'avait que seize ans quand il passa des bancs du collège de Clermont au noviciat. Après avoir été successivement professeur de grammaire et de rhétorique à Paris, à Tours et à Rouen, il fut chargé d'achever l'éducation des enfants du duc de Longueville, et, plus tard, celle du marquis de Seignelay, fils du ministre Colbert. Malgré de continuelles douleurs de tête, il ne laissa pas que de composer de nombreux écrits, qui eurent grande vogue en son temps et lui assurèrent une des premières places parmi les humanistes et les critiques du XVIIe siècle. « L'esprit lui sort de tous les côtés, » disait de lui Mme de Sévigné. Son œuvre appartient à la théologie par des ouvrages de piété et de polémique contre les jansénistes et Richard Simon. Voici la liste des principaux : *Lettre à un Seigneur de la cour sur la Requeste présentée au Roy par les ecclesiastiques qui ont esté à Port-Royal pour repondre à celle que M. l'archevesque d'Ambrun a présentée contre eux à Sa Majesté*, Paris, 1668; *Lettre à Messieurs de Port-Royal, contre celle qu'ils ont écrite à M. l'archevesque d'Ambrun, pour justifier la Lettre sur la constance et le courage qu'on doit avoir pour la vérité*, Paris, 1668; la *Lettre sur la constance*... avait pour auteur G. Le Roy, abbé de Hautefontaine, dévoué au jansénisme; *Sentiment des jésuites touchant le péché philosophique*. Première, seconde et troisième Lettre à un homme de la cour, Paris, 1690. La controverse qui donna lieu à ces lettres fut suscitée par une thèse soutenue à Dijon, en 1686, par le P. Musnier, jésuite. Cette thèse, relevée avec fracas comme une « nouvelle hérésie des jésuites » par les jansénistes, plus spécialement par Antoine Arnauld, qui lança coup sur coup cinq « dénonciations du péché philosophique », fut condamnée par le pape Alexandre VIII, dans le Saint-Office, le 24 août 1690, comme « scandaleuse, téméraire, offensant les oreilles pieuses, et erronée ». Le P. Bouhours avait cherché, non à la justifier, mais à l'expliquer. Sa seconde lettre, antérieure à la censure, est suivie d'une explication du P. Musnier lui-même sur le sens qu'il avait eu en vue. — *Le Nouveau Testament de N.-S. J.-C., traduit en français selon la Vulgate,* Paris, 1697. Cette traduction, faite en collaboration des P. Besnier et Mich. Le Tellier, fut critiquée par R. Simon en 4 lettres sous le titre de *Difficultés proposées au R. P. Bouhours, sur sa traduction française des quatre Évangiles*, Rotterdam, 1697. Le P. Bouhours répliqua par une *Lettre à Monsieur Simon*. Le P. Lallemant a adopté cette traduction dans ses *Réflexions morales,* Paris, 1713. — *Pensées chrétiennes pour tous les jours du mois*, Paris, 1669. Cet ouvrage a eu de très nombreuses éditions et a été traduit dans presque toutes les langues de l'Europe. — *La vie de S. Ignace fondateur de la Cie de Jésus*, Paris, 1679; *La vie de S. François-Xavier de la Cie de Jésus*, Paris, 1682.

G. Doncieux, *Un jésuite homme de lettres au XVIIe siècle*, Paris, 1886; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. I, col. 1886-1920; Moreri, *Biogr. univ.*; *Kirchenlexikon*, t. II, col. 1153; *Les illustres modernes*, in-fol., Paris, 1788, t. II, p. 3, avec portrait; Reusch, *Der Index*, t. II, p. 538, 670.

H. Dutouquet.

BOUIX Marcel, jésuite français, né à Bagnères-de-Bigorre (Hautes-Pyrénées) le 25 juin 1806, mort à Paris le 28 décembre 1889. Entré dans la Compagnie de Jésus le 13 septembre 1825, il enseigna quelque temps la grammaire et la rhétorique, puis consacra tout son temps à la composition de ses ouvrages. Vulgariser les œuvres des maitres en spiritualité fut la tâche utile qu'il se proposa. Il s'occupa surtout de traductions qu'il enrichit parfois d'introductions, de commentaires et de notes historiques. Parmi les plus répandues, je citerai : *La vie et les œuvres de Ste Thérèse*, Paris, 1852; *Les œuvres spirituelles de S. Pierre d'Alcantara*, Lyon, 1862; *Les méditations du P. Louis du Pont*, Paris, 1862; *Les Élévations du P. V. Caraffa*, les *Lettres de S. Ignace de Loyola*, Paris, 1870; *La vie du P. Balthazar Alvarez*, par le P. L. du Pont, Paris, 1873; les *Noms divins* du P. Lessius, Paris, 1882. En outre il réédita certains ouvrages, tels que le *Traité de l'amour de Dieu de S. François de Sales*, Paris, 1864; *Les œuvres spirituelles de S. François de Borgia*, Paris, 1869; *celles du P. de Laveyne*, O. S. B., Nevers, 1871; les *Exercices des principales vertus du christianisme par le P. de Gallifet*, Paris, 1872; *Memoriale B. P. Fabri*, Paris, 1873; *La vie de la B. Marie de l'Incarnation*, Paris, 1873; *La vie de la Vénérable mère Isabelle des Anges,* Limoges, 1877; *Les œuvres spirituelles du P. J.-J. Surin*, Paris, 1879. Quelques monographies, et un ouvrage : *S. Joseph d'après les saints et les maîtres de la vie spirituelle*, Paris, 1863, forment sa part de contribution personnelle. Si l'on a pu reprocher aux traductions du P. Bouix, élégantes et faciles, de ne pas présenter toujours la fidélité minutieuse que demande la critique de nos jours, on ne saurait contester qu'il n'ait beaucoup contribué à faire lire et goûter davantage les chefs-d'œuvre de l'ascétisme et de la mystique catholique.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. I, col. 1922.

H. Dutouquet.

BOUJU de Beaulieu, théologien français du XVIe siècle, s'appliqua à défendre les droits de l'Église contre les prétentions du pouvoir civil. Il réfuta, dans ce but, le fameux livre de Richer sur *la puissance ecclésiastique et politique*, ainsi qu'un autre ouvrage, fait dans le même esprit, *Commentaire de l'autorité de quelque concile général que ce soit*. Cette double réfutation est intitulée : *Deux avis*, in-4°, Paris, 1613. Pour compléter son œuvre, l'auteur publia peu après : *Défense de la hiérarchie, de l'Église et du pape, contre les faussetés de Simon Vigor*, in-8°, Paris, 1615, 1620.

Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1868, t. I, p. 327; Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1892, t. I, p. 356.

C. Toussaint.

BOULAY (César-Égasse du), historien, né à Saint-Eliev (Mayenne), au commencement du XVIIe siècle, mort à Paris en 1678. Il fut successivement professeur d'humanités au collège de Navarre, puis à l'université de Paris « procureur de la nation de France ». (Les membres des universités étaient répartis en « nations » : Paris en comptait quatre : France, Picardie, Normandie, Angleterre; au XVe siècle, l'on en ajouta une cinquième, Allemagne.) Il fut ensuite recteur de l'université et enfin greffier. On lui a attribué la rédaction des *Statuts* de la nation de France, 1661.

Très mêlé à la vie de l'université, disposant de tous les documents, il a écrit *Historia universitatis Pariensis,* 6 in-fol., Paris, 1665-1673. C'est une compilation précieuse. Crevier en a publié un abrégé : *Histoire de l'université de Paris,* 7 in-12, Paris, 1761. Du Boulay fait remonter à Charlemagne l'origine de l'université et va jusqu'à la fin du XVIe siècle. La faculté de théologie ayant censuré les trois premiers volumes, le 23 août 1667, l'auteur se défendit par les *Notæ ad censuram editam nomine facultatis Parisiensis theologiæ in opus quod inscribitur : Historia universitatis Parisiensis,* in-4°, Paris, 1667. A côté de cet ouvrage fondamental, on a de du Boulay, et ayant trait au même sujet : 1° *De patronis quatuor nationum universitatis Parisiensis,* in-8°, Paris, 1662; 2° *Carlomagnolia, seu feriæ conceptivæ Caroli Magni in scholis academiæ*

Parisiensis observandæ, in-8°, Paris, 1662; 3° *De decanatu nationis gallicæ in academia Parisiensi*, in-8°, Paris, 1662; 4° *Remarques sur la dignité, rang... du recteur*, in-4°, Paris, 1668; 5° *Factum ou remarques sur l'élection des officiers de l'université*, in-4°, Paris, 1668; 6° *Recueil des priviléges de l'université*, in-4°, Paris, 1674; 7° *Fondation de l'université de Paris par l'empereur Charlemagne*, in-4°, Paris, 1675.

En dehors de la question de l'université, du Boulay a laissé : 1° *Speculum eloquentiæ*, in-12, Paris, 1660; 2° *Trésor des antiquités romaines où sont contenues et décrites par ordre toutes les cérémonies des Romains*, in-fol., Paris, 1651, livre inspiré du livre de Rosinus : *Antiquitatum romanarum corpus absolutissimum*, in-fol., Bâle, 1583; Lyon, 1585.

B. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, 2e édit., t. IV, p. 171 sq.; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, époque moderne*, Paris, 1904, t. III, p. 435-440; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 241.

C. Constantin.

BOULDUC **(Bolducius)**, capucin, en religion le P. Jacques de Paris, appartenait vraisemblablement à une famille qui fournit sur la fin du XVIIe et le commencement du XVIIIe siècle quelques membres à l'Académie des sciences. Entré en religion vers 1580 il y remplit plusieurs charges avant de s'adonner entièrement à la composition de ses divers ouvrages. Le P. Boulduc mourut au couvent de la rue Saint-Honoré, le 8 septembre 1646. Il avait publié : 1° *Commentaria in librum Job*, in-4°, Paris, 1619; 2 in-fol., 1637; *De Ecclesia ante legem, libri tres : in quibus indicatur quis a mundi principio usque ad Moysen fuerit ordo Ecclesiæ, quæ festa, quæ templa, quæ sacrificia, qui ministri, qui ritus et cæremoniæ*, in-8°, Paris, 1626; 2e édit., Paris, 1630; 3° *De Ecclesia post legem, liber analogicus nondum editus, in quo ostenditur quanta sit similitudo inter legem naturalem et legem evangelicam. Additur expositio Epistolæ B. Judæ apostoli...*, in-4°, Paris, 1630; 4° *De oggio christiano libri tres, in quibus declarantur antiquissima et sacrosanctæ eucharistiæ typica mysteria, quæ in frumento ab Adam instituta, deinde e Noe additione vini illustrata, perque totum orbem pie celebrata, sensim apud gentiles Orgiorum vocabulo mendam in ritibus horrendas fœditates contraxerant*, in-4°, Lyon, 1640. Dans ces divers ouvrages, le P. Boulduc fait preuve d'une grande érudition; on lui reproche des idées singulières et paradoxales, que l'on a parfois exagérées à plaisir. Jacques d'Auzoles Lapeyre, dont il avait critiqué quelque livre, écrivit contre lui : *L'Anti-Babau, ou anéantissement de l'attaque imaginaire du R. P. Jacques Bolduc*, Paris, 1632.

Bernard de Bologne, *Biblioth. script. O. M. capuc.*, Venise, 1747; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. I, p. 436; Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. *Bolduc.*

P. Édouard d'Alençon.

BOULLIETTE, chanoine d'Auxerre, a écrit, au XVIIIe siècle, un *Éclaircissement pacifique sur l'essence du sacrifice de Jésus-Christ*, in-12, Paris, 1779.

Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1868, t. I, p. 328.

C. Toussaint.

BOUQUILLON **Thomas,** né à Warneton (Belgique), le 16 mai 1842, mort à Bruxelles le 5 novembre 1902. Sa vie fut celle d'un prêtre aussi pieux et modeste qu'épris de forte science et de labeur intellectuel ininterrompu. Après de brillantes études au collège Saint-Louis de Menin, au petit séminaire de Boulers et au grand séminaire de Bruges, il fut envoyé au collège Capranica, à Rome. En 1867, l'université grégorienne lui conférait le grade de docteur en théologie. A la fin de la même année, nous le retrouvons au séminaire de Bruges, comme professeur de théologie morale. Désormais son activité littéraire est orientée vers cette partie des disciplines ecclésiastiques, et elle ne s'en détournera plus. De 1877 à 1885, c'est aux étudiants en théologie de l'université catholique de Lille qu'il expose les principes de sa science préférée. Après quatre ans d'un repos très occupé et très fructueux chez les moines bénédictins de l'abbaye de Maredsous, il consentit, en 1889, à aller reprendre, dans l'université naissante de Washington, ses fonctions de professeur. Il les y a continuées jusque peu de mois avant sa mort.

Bouquillon était un travailleur infatigable et consciencieux, un maître d'une habileté consommée. Chez lui, la science s'unissait à une simplicité et une aménité remarquables. Sa parole, ni très vive ni très colorée, mais d'une lucidité parfaite, rendait à souhait des idées claires et toujours bien agencées. Sa mémoire émerveillait tous ceux qui recouraient à lui pour quelque renseignement; elle se révélait surtout par l'étendue et la variété de ses connaissances bibliographiques. Il prit une part très active à l'organisation de la faculté de théologie de Washington, de sa bibliothèque en particulier. Outre les volumes sortis de sa plume féconde, on lui doit des réimpressions, avec notes historiques et critiques, de plusieurs excellents ouvrages, un grand nombre d'études et d'articles de polémique dans divers périodiques, et quelques tracts sur des sujets d'actualité. Ceux qu'il publia, en 1891 et 1892, sur la question de l'éducation eurent un grand retentissement, en Europe comme en Amérique. L'auteur fut, à ce propos, accusé de libéralisme et de *statolâtrie*. C'était à tort, semble-t-il; car, s'il revendiquait pour l'État certains droits en matière d'enseignement, même celui d'exiger un minimum d'instruction, il le faisait en se plaçant à un point de vue purement doctrinal et théorique; il ajoutait que, souvent, « pour des raisons d'opportunité, » une « loi d'obligation » devrait être repoussée comme *inutile*, ou *inefficace*, ou *moins équitable*, ou *dangereuse*, ou *tout à fait pernicieuse*. Cette thèse, conforme aux principes défendus, dans l'École, par saint Thomas, Cajetan, Suarez, et, à notre époque, par Taparelli, Manning, M. Périn, se complète naturellement par l'affirmation nette et ferme des droits parallèles de l'Église, affirmation contenue dans la *Déclaration des catholiques du Nord relativement à la loi du 29 mars 1882 sur l'enseignement primaire*, dont Bouquillon avait été le rédacteur.

Voici les principaux ouvrages de Thomas Bouquillon : *Theologia moralis fundamentalis*, 3e édit., in-8°, 1903; *De virtutibus theologicis*, 2e édit., in-8°, 1890; *De virtute religionis*, 2 in-8°, 1880. Il a de plus laissé en manuscrit trois autres traités : *De eucharistia; De jure et justitia; De pœnitentia.* Ses articles critiques, théologiques ou historiques ont paru, en latin, en français ou en anglais, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, dans la *Nouvelle revue théologique*, dans la *Revue bénédictine*, dans l'*American catholic quarterly review*, dans le *Catholic university bulletin*, etc. Parmi les réimpressions entreprises sous sa direction, on distingue : *De magnitudine Ecclesiæ romanæ*, par Stapleton; *Dies sacerdotalis*, par Dirckinck; *L'excellence de la très sainte eucharistie*, par Louis de Grenade; *Synopsis cursus theologiæ*, par Platel; *L'année sainte*, par le P. J. Coret. Il a donné encore, avec des notes marginales, les deux premiers volumes des *Leonis papæ XIII allocutiones, epistolæ, constitutiones aliaque acta præcipua*, 6 in-8°, Bruges.

Pour plus de détails, voir une notice biographique par M. N. Rommel, *Thomas Bouquillon*, Bruges, 1903; *Maître Thomas Bouquillon*, dans la *Revue bénédictine*, janvier 1903, p. 2-6.

J. Forget.

BOUQUIN **Charles,** né à Tarascon, entra dans l'ordre des frères prêcheurs au couvent du Buix en Dauphiné; professeur de théologie et régent des études au

couvent d'Aix, docteur en théologie de l'université de cette ville; mort au Buis le 14 février 1698. — *Solis Aquinatis splendores circa SS. eucharistiæ mysterium altaque christianæ religionis arcana*, in-fol., Lyon, 1677; *De l'origine, antiquité, excellence et utilité de l'état religieux en l'Église*, in-8°, Lyon, 1689.

Quétif-Echard, *Script. ord. præd.*, t. II, p. 745; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. II, col. 431.

P. MANDONNET.

BOURCOLACAS. Voir BRUCOLAQUE.

BOURDAILLE Michel, docteur de Sorbonne, chanoine et vicaire général de la Rochelle, mort dans cette ville le 26 mars 1694, a composé divers ouvrages entachés bien souvent de jansénisme. L'assemblée générale du clergé de France, en 1700, censura deux propositions de sa *Théologie morale de S. Augustin*, in-12, Paris, 1686. Sont également du même auteur : 1° *Théologie morale de l'Évangile*, comprise dans les huit béatitudes et dans les commandements d'aimer Dieu et le prochain, in-12, Paris, 1691; 2° *Défense de la foi de l'Église touchant l'eucharistie*, in-12, 1676; 3° *Défense de la doctrine de l'Église touchant le culte des saints*, in-12, 1677; 4° *De la part que Dieu a dans la conduite des hommes*, livre inséré dans le *Traité de la grâce* de Nicole, t. II.

Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1822, t. V, p. 223; Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1845, t. II, p. 184; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 586.

C. TOUSSAINT.

BOURDALOUE Louis. — I. Biographie. II. Doctrine. III. Méthode oratoire.

I. BIOGRAPHIE. — Né à Bourges, baptisé dans cette ville, le 29 août 1632, Bourdaloue mourut à Paris, le 13 mai 1704. Après de fortes études au collège de sa ville natale, il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus à Paris, en 1648. Sa vie ne présente rien que d'uniforme, et l'on a pu la résumer en ces quelques mots : « Il prêcha, il confessa, il consola. » Professeur à Amiens, à Orléans et à Rouen, il fit à Nancy sa troisième année de probation. Préfet au collège d'Eu, il y prononça ses grands vœux, le 2 février 1666. Après quelques années de ministère apostolique en province, à Amiens, à Rennes et à Rouen, il arriva à Paris, en 1669, et débuta, comme prédicateur, à l'église de la maison professe des jésuites, rue Saint-Antoine. Ses succès oratoires furent désormais ininterrompus. Il prêcha devant la cour de Louis XIV cinq carêmes et sept avents, ce qui lui valut le surnom de « roi des orateurs et orateur des rois ». Cet illustre jésuite donna toujours l'exemple des vertus religieuses et fut estimé, pour son caractère autant que pour son talent, à l'égal des grands hommes de son temps.

II. DOCTRINE. — Bien qu'il soit singulier de demander à un poète l'appréciation de Bourdaloue théologien, Ducis a formulé en quelques mots le jugement le plus exact, quand dans son testament il recommandait la lecture fréquente de « cet admirable prédicateur, *trésor de toute la doctrine chrétienne,* théologie entière du simple chrétien de tous les climats et de tous les siècles ».

1° *Dogmatique.* — Le dogme ne tient pourtant que la seconde place dans les sermons de Bourdaloue; lui-même ne faisait pas difficulté de le reconnaître, au dire de dom Thierry de Viaixnes, rapportant un de ses entretiens; mais cette seconde place ne laisse pas d'être considérable. Il ne négligeait pas, écrit son premier éditeur, le P. Bretonneau, « d'expliquer les plus hauts mystères et les plus difficiles questions de la foi. Il en parlait avec habileté et même avec d'autant plus d'autorité *qu'il possédait parfaitement ces sortes de matières.* » *Avent,* préface.

Il n'est guère, en effet, de vérité chrétienne qu'il n'ait traitée, l'exposant toujours avec un large et lumineux bon sens, ne s'attachant exclusivement à aucune école, ni à aucune opinion particulière, mais développant dans sa plénitude l'enseignement traditionnel de l'Église.

Certaines questions toutefois, questions rendues de son temps plus actuelles par la lutte du catholicisme en France contre les protestants, les jansénistes, les quiétistes et les libertins, l'ont particulièrement occupé, comme il convenait à la nature de son éloquence essentiellement pratique et adaptée aux besoins présents de ses auditeurs.

1. *En face des protestants.* — Ce n'est qu'en passant qu'il attaque Luther ou Calvin. Cependant il a plus d'une fois combattu l'erreur de la justification par la foi seule sans les œuvres. Il démontre d'une part, avec les Pères, que sans la foi toutes les œuvres sont mortes, et d'autre part que la foi non vivifiée par les œuvres n'est qu'une foi chimérique et imaginaire. *La foi,* 3[e] dimanche après l'Épiphanie. Quant à l'attitude à garder vis-à-vis des hérétiques, il partagea l'opinion de ses contemporains et félicita Louis XIV de la révocation de l'édit de Nantes : « Il faut, disait-il, pour venir à bout de l'hérésie, un bras qui la dompte et une tête qui la réfute. » *Éloge funèbre de Henri de Bourbon.* Personnellement, il s'était employé à contribuer par la persuasion à la conversion des réformés en allant prêcher le carême à Montpellier en 1686. Mais la controverse proprement dite l'attirait peu. Les discours qui appartiennent à cette catégorie assez restreinte sont l'*Essai d'octave du Saint-Sacrement* et des sermons ou parties de sermons sur le culte de Marie et la prière pour les morts. On trouve exposés, d'une manière qui sent moins la polémique, ses principes et ses idées soit sur le protestantisme français, soit sur les hérésies en général, dans l'*Éloge funèbre de Henri de Bourbon*, ce prince né huguenot et devenu l'un des adversaires les plus ardents des réformés; dans ses exhortations sur la charité envers les *Nouveaux catholiques* et en faveur du *Séminaire* des Irlandais, dans le sermon pour la fête de saint Pierre sur l'*Obéissance à l'Église,* ainsi que dans le panégyrique de *Saint François de Sales;* enfin dans les pensées sur la *Naissance et le progrès des hérésies.*

2. *En face des jansénistes.* — Il consacra une plus grande somme d'efforts contre le jansénisme, demeuré l'une des querelles religieuses les plus vives de son époque. Au dire du P. Rapin, *Mémoires,* t. III, p. 411, dès la première année où il monta dans les chaires de la capitale, il aurait donné occasion à Boileau, qui fut l'un de ses admirateurs et de ses amis, de dire « que les jésuites avoient défait les jansénistes en bataille rangée, *le P. Bourdaloue par sa prédication,* etc. ». L'on a souvent répété de son œuvre qu'elle fut la meilleure réponse à Pascal et au grand Arnauld, la véritable revanche des *Provinciales.*

Sur la question alors tant agitée de la grâce, préoccupé de rester dans de justes limites, il remettait en lumière contre les pélagiens et les semipélagiens la nécessité de la grâce prévenante; mais il avait soin de maintenir les droits du libre arbitre. A ses yeux, nous ne sommes pas libres de refuser ou d'avoir à volonté la grâce, mais, après l'avoir reçue, nous sommes libres d'en bien ou mal user. De plus, il ne veut pas que dans l'état de péché nos bonnes actions deviennent mauvaises; même alors elles ont leur utilité, parce qu'elles peuvent nous aider à rentrer dans la voie du salut. Il convient d'ajouter qu'il semble parfois, en parlant de Dieu qui retire sa grâce au pécheur et l'abandonne à lui-même, prêter le flanc à l'accusation de rigorisme. *Sermon sur le retardement de la pénitence.*

Dans la contestation alors si vive touchant la sévérité de la pénitence, les théories de Saint-Cyran sur la nécessité de la conversion intérieure préalablement aux

sacrements et de la contrition parfaite avec l'amour de Dieu avant l'absolution, principes qui rendaient la pénitence si difficile, trouvèrent en Bourdaloue, comme toutes les erreurs analogues, un adversaire, mais un adversaire modéré. Sagement éloigné des complaisances trop faciles et des sévérités outrées, il posa cette règle en principe, que, « lorsqu'il s'agit de la réprobation d'une âme ou de sa justification, on ne doit être ni trop commode, ni trop sévère, mais sage selon les règles de la foi. »

La grande inquiétude de Bourdaloue était, en effet, de voir les libertins se prévaloir de ce que des docteurs impitoyables leur imposaient des obligations exagérées, et s'en autoriser à demeurer dans leur impénitence. « Tout ou rien, dit-on, mais bien entendu qu'on s'en tiendra toujours au rien. »

De même pour l'admission à la sainte table, Bourdaloue ne prit le parti ni de la communion fréquente quand même, ni de la communion indéfiniment retardée sous prétexte de la pureté de vie requise. Il distingue entre les dispositions nécessaires et absolument suffisantes et les dispositions de bienséance ou de surérogation. S'il recommande les secondes, il ne veut cependant point qu'on les propose en un degré de perfection inaccessible. Surtout il défend que, pour éviter les communions indignes, on en vienne à ne communier jamais. S'appuyant sur la doctrine du concile de Trente, il soutient que l'état de grâce suffit, selon la dernière rigueur du précepte, pour communier.

Il a réfuté les erreurs jansénistes, outre les allusions semées çà et là, dans quelques-uns de ses principaux sermons, tels que la *Sévérité de la pénitence,* la *Sévérité évangélique,* la *Communion,* la *Grâce,* l'*Aveuglement spirituel,* l'*État du péché et l'état de la grâce,* la *Sévérité chrétienne,* la *Médisance,* le *Désir et le dégoût de la communion,* et encore dans les *Pensées.*

3. *En face des quiétistes.* — Les illusions du quiétisme devaient également échouer contre ce ferme esprit. Aussi bien dans la deuxième partie du sermon sur la *Prière* (5e après Pâques), que dans sa lettre à Mme de Maintenon sur le *Moyen court* de Mme Guyon, il combat l'état habituel de pur amour, l'état passif, la prétendue nécessité de l'oraison extraordinaire pour la perfection, l'indifférence à la pratique des vertus et au salut éternel; au contraire il maintient que la prière est un devoir essentiel et que nous devons demander à Dieu les grâces du salut. « L'oraison que l'Écriture nous recommande en mille endroits, écrit-il dans cette lettre, est de méditer la loi de Dieu, de nous exciter à la ferveur dans son service, de nous inspirer une crainte respectueuse de ses jugements, de nous occuper du souvenir de ses miséricordes, de l'adorer, de l'invoquer, de le remercier, de repasser devant lui les années de notre vie dans l'amertume de nos âmes, d'examiner en sa présence nos obligations et nos devoirs. » On voit combien le christianisme positif et précis de Bourdaloue était éloigné du chimérique idéal de Fénelon et de tout faux mysticisme.

4. *En face des gallicans.* — Les doctrines gallicanes au contraire trouvèrent en lui, à la différence de l'évêque de Cambrai, moins de répulsion peut-être qu'on ne l'a écrit longtemps. Sur la question de l'infaillibilité pontificale, il préféra garder le silence par prudence, et il ne donna pas, à l'époque du moins des controverses les plus vives, un sermon qu'il avait composé sur cette matière quelque peu compromettante. Mais il insiste sur l'infaillibilité de l'Église et proclame sa souveraineté spirituelle sur toutes les puissances de la terre. Si quelques phrases ont pu être interprétées dans le sens de l'indépendance des rois au temporel, s'il écrit que « dans les troubles de l'État, le bon parti est toujours celui du roi et de son conseil », il déclare que « dans les troubles de l'Église, en matière de créance et de doctrine, le bon parti est toujours celui du vicaire de Jésus-Christ, du siège apostolique et du corps des évêques ».

5. *En face des libertins.* — D'ailleurs plutôt que de se lancer à fond dans ces querelles entre catholiques, il préférait s'en prendre aux libertins qui menaçaient de faire verser dans l'athéisme certains esprits portés au scepticisme. C'est contre eux qu'il a écrit ses excellentes pensées sur l'*Accord de la raison et de la foi.* Dans son système, raison et foi venant toutes les deux de Dieu, il ne peut y avoir contradiction entre elles. A la raison de vérifier les divers titres de la religion et d'en démontrer les preuves; mais à la foi de percer les mystères de la révélation. On a reproché à Bourdaloue d'avoir trop réduit le rôle assigné à la raison et de n'avoir pas, avec saint Augustin, saint Thomas, Bossuet, chargé la raison de faire voir que pour être supérieurs à elle-même les mystères ne lui sont pourtant pas opposés. Mais, avec Fénelon, il regarde la religion naturelle comme la base et le commencement de la religion surnaturelle et demande que le chrétien commence par observer tous les devoirs de la vie civile, tels que la probité.

Il est amené ainsi à distinguer la vraie et la fausse piété, et tout en rappelant à l'occasion, à propos de Molière et de *Tartufe,* qu'il est dangereux de ridiculiser celle-ci, parce que c'est s'exposer à discréditer celle-là, il blâme cette dévotion scrupuleuse dans les moindres détails, qui par contre néglige les devoirs essentiels. L'ensemble de sa direction tend plutôt à mettre en garde contre toute pratique curieuse et singulière, contre toute méthode nouvelle et non expérimentée : « Gardez, écrit-il, toutes vos pratiques de dévotion; mais, avant que d'être dévot, je veux que vous soyez chrétien...; le renversement est l'abus le plus monstrueux; c'est la dévotion sans le christianisme. »

6. *Dans d'autres controverses.* — Cette position si raisonnable, il la garda dans le conflit où il fut amené à entrer en passant, sur la dévotion à Marie, à propos du libelle intitulé : *Avertissements salutaires de la bienheureuse Vierge à ses dévots indiscrets* (*Monita salutaria ad suos cultores indiscretos*), par M. Widenfeldt, condamné *donec corrigatur* par décret de l'Index du 25 janvier 1678. Sa thèse fut la suivante : S'il y a des dévots indiscrets de Marie, il y a aussi des « censeurs indiscrets » de cette dévotion, et les risques ne sont pas moindres devant Dieu à condamner avec témérité un culte légitime et saint, qu'à pratiquer un culte outré et superstitieux.

Enfin Bourdaloue ne resta pas étranger à la controverse sur la question des rites chinois et il fit paraître, en collaboration avec le P. Daniel, une *Histoire apologétique de la conduite des jésuites à la Chine.*

2° *Morale.* — Le mérite principal de Bourdaloue consiste dans son talent de moraliste. Nul orateur sacré ne l'a surpassé comme puissance d'analyse du cœur humain; nul n'a possédé une connaissance plus complète des infirmités et des plaies de la conscience. Attaquant de front les vices des individus et ceux des corps sociaux, dépeignant les caractères particuliers et les mœurs publiques en d'immortels portraits, dénonçant les scandales des courtisans, de la magistrature, du clergé, des financiers, du roi même, il sut faire agréer ses censures par sa franchise proverbiale et sa liberté apostolique. Mais c'était peu pour lui de démasquer les passions et de flétrir les habitudes coupables. Son art de moraliste s'élève plus haut. A côté du mal, il excelle à montrer le remède. S'il dépeint les causes des entraînements, il enseigne les moyens de leur résister; s'il décrit la tentation, il indique la manière de la vaincre. Il parle pour peindre les mœurs; mais il ne les peint que pour les réformer.

III. Méthode oratoire. — Sa méthode oratoire, qui a fait de lui le premier sermonnaire du XVIIe siècle, consiste avant tout dans la puissance de sa logique,

l'ordonnance exacte de ses discours, la plénitude de ses divisions et de ses plans. Chacun de ses sermons se recommande par l'enchainement des idées et la vigueur du raisonnement; plusieurs sont des modèles classiques par l'unité de la composition, le choix heureux et l'habile disposition des preuves; ajoutons encore, par la parfaite justesse du style et la propriété constante des termes, mérite qui n'est pas indifférent dans un orateur.

En revanche l'imagination et la sensibilité restent au second plan. L'Écriture sainte et les Pères ne semblent pas non plus, à part saint Paul et peut-être saint Augustin, l'avoir assez directement et profondément inspiré.

I. ÉDITIONS. — Le texte de ses sermons est authentique, mais posthume. Les changements apportés par leur premier éditeur, le P. Bretonneau, paraissent de pure forme. Les recherches récentes entreprises dans les notes recueillies par ses auditeurs prouvent seulement que le prédicateur maniait en chaire une langue plus vivante et plus populaire que celle de ses discours écrits. Il semble également démontré par les témoignages des contemporains qu'il ne récitait point par cœur, parlai avec feu et regardait son auditoire. Son succès continu durant plus de trente ans à la cour et à la ville serait d'ailleurs autrement inexplicable.

Il y a une double édition *princeps* des *Sermons* due à Bretonneau, la première en 14 in-8°, Paris, Rigaud (1707-1721), suivie des *Pensées*, 2 in-8°, Paris, Cailleau, 1734, la seconde en 15 in-12, Paris, Rigaud (1708-1721), suivie des *Pensées*, 3 in-12, Paris, Cailleau, 1735. Des innombrables éditions parues depuis, aucune n'est recommandable. Les moins défectueuses sont celles de Versailles, 16 in-8°, 1812, et de Bar-le-Duc, 4 in-4°, 1864. Une édition historique et critique est actuellement en préparation.

II. TRAVAUX. — Anatole Feugère, *Bourdaloue, sa prédication et son temps*, in-8°, Paris, 1874; Adrien Lézat (abbé), *Bourdaloue théologien et orateur*, in-8°, Paris, 1874; Blampignon (abbé), *Étude sur Bourdaloue*, in-8°, Paris, 1886; Henri Chérot, *Bourdaloue inconnu*, in-8°, Paris, 1898; Id., *Bourdaloue, sa correspondance et ses correspondants*, in-8°, Paris, 1899; L. Pauthe (abbé), *Bourdaloue (les Maîtres de la chaire au XVIIe siècle)*, in-8°, Paris, 1900; Eugène Griselle, *Bourdaloue, histoire critique de sa prédication*, 2 in-8°, Paris, 1901; *Sermons inédits*, *Bibliographie*, etc.; Ferdinand Castets, *Bourdaloue, la vie et la prédication d'un religieux au XVIIe siècle*; la *Revue Bourdaloue*, Paris, 1902-1904; la *Revue internationale de théologie*, Berne, 1894-1895 (Correspondance de Thierry de Viaixnes relative à Bourdaloue); *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1883, t. II, art. *Bourdaloue*; *Der Katholik*, Mayence, 1902 (*Bourdaloue-Literatur*).

H. CHÉROT.

BOURÉE Edme-Charles, oratorien, de Dijon, né en 1652, mort en 1722, prédicateur et théologien. Il publia les *Conférences ecclésiastiques du diocèse de Langres pour les années 1684-1690*, 2 in-12, Lyon, 1690, les *Offices dressés en l'honneur des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie avec leurs octaves...*, in-8°, Lyon, 1700, et un grand nombre de recueils de sermons, solidement écrits, reproduits dans les *Orateurs sacrés* de Migne.

Papillon, *Bibliographie de Bourgogne*, t. I, p. 96; Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, p. 25.

A. INGOLD.

BOURGOING François, troisième général de l'Oratoire, de Paris, né en 1585 d'une illustre famille de robe. Curé de Clichy lors de la fondation de l'Oratoire, il résigna ces fonctions en faveur de saint Vincent de Paul pour se joindre aux premiers compagnons du P. de Bérulle. D'une activité et d'une puissance de travail surprenantes, il fonda successivement plus de dix maisons de l'Oratoire, tant en France qu'en Flandre. Assistant du R. P. de Condren, il le remplaça en 1641 et remplit cette haute charge jusqu'à sa mort, arrivée en 1662. Bossuet prononça son oraison funèbre. Son ouvrage le plus important est intitulé : *Vérités et excellences de J.-C. N. S... disposées en méditations pour tous les jours de l'année,* rééditées une vingtaine de fois, tant en français qu'en latin, et dont la réimpression est en cours de publication. Bossuet en a dit : « Lisez ces méditations, toutes pleines de lumière et de grâce. Elles sont entre les mains de tout le monde, des religieux, des séculiers, des prédicateurs, des contemplatifs, des simples et des savants, tant le P. Bourgoing a été saintement et charitablement industrieux à présenter le pain aux forts, le lait aux enfants, et dans ce pain et dans ce lait, le même J.-C. à tous. » Signalons encore son opuscule sur l'*Association à la famille de Jésus et de Marie, sous la protection de S. Joseph...*, in-12, Lyon, 1633, et ses divers *Exercices de retraites,* qui mériteraient aussi d'être réimprimés.

Cloyseault, *Recueil de vies de quelques prêtres de l'Oratoire*, in-12, Paris, 1882, t. II, p. 1; Ingold, *Essai de bibliogr. oratorienne*, p. 21.

A. INGOLD.

BOURIGNON Antoinette, née à Lille le 13 janvier 1616, morte à Franeker, le 30 octobre 1680, n'a d'autre célébrité que la singularité de sa vie et les extravagances de ses prétendues révélations. Elle se croyait appelée à rétablir l'esprit de l'Évangile dans sa pureté première. On a d'elle plusieurs traités de piété en 19 in-8°, édités par son disciple Pierre Poiret, Amsterdam, 1679-1686, et tous mis à l'Index par décrets du Saint-Office du 28 novembre 1669, du 15 mai 1687 et du 10 mai 1757. La plupart ont été traduits en allemand, quelques-uns en hollandais. Voici, entre autres, quelques-unes de ses erreurs. Elle disait que toute science humaine est nuisible, qu'il n'y a pas de différences essentielles entre les personnes divines, qu'Adam était hermaphrodite et qu'il aurait pu se perpétuer lui-même, qu'avant sa chute il avait un corps spirituel, transparent; que le Christ avait un double corps, l'un provenant d'Adam dans son état d'innocence, l'autre, extérieur, qu'il avait reçu de la Vierge Marie. Toutes ces rêveries démontrent la faiblesse du cerveau qui les a enfantées et qui les donnait comme autant d'oracles descendus des cieux.

[illegible] deux fois [illegible] Malines, 1668 [illegible] Amsterdam, 1668 [illegible] Pierre Poiret [illegible] les deux premiers volumes des *Œuvres* avec une *Préface apologétique touchant la personne et la doctrine de Mlle Bourignon* [illegible] *Dictionnaire historique et critique*, Paris, 1820 [illegible] *Histoire de la philosophie* [illegible] Paris, 1854 [illegible] *Biographie universelle*, Paris, 1843, t. II [illegible] Leipzig, 1897 [illegible] Paris, 1875.

C. TOUSSAINT.

BOURSE (JEUX DE). — I. Généralités. II. Historique. III. Opérations de bourse. IV. Organisation. V. Spéculation et jeu de bourse. VI. La bourse et la morale. VII. Réglementation.

I. GÉNÉRALITÉS. — 1° *Définition.* — Les marchés, dont l'existence remonte à la plus haute antiquité, sont des lieux où se rencontrent périodiquement les acheteurs et les vendeurs d'une même sorte de denrée. Ordinairement les producteurs sont en relation directe avec les consommateurs et offrent en nature les marchandises qu'ils désirent vendre. Approvisionner un village, une ville ou leurs environs, tel est le rôle des marchés. Dès que le commerce a pris une certaine extension, le marché devient une foire réunissant à intervalles plus éloignés producteurs et commerçants. Les marchandises sont amenées en nature ou représentées par des échantillons. La fonction économique des foires consiste à faciliter l'échange et la distribution des produits dans une province, une région et même entre pays voisins.

Enfin, le développement croissant du commerce a fait évoluer les foires en bourses. La bourse est essentiellement un marché de biens fongibles; elle marque toutefois, par rapport aux marchés et foires ordinaires, un progrès notable, parce qu'elle concentre avec une in-

tensité et une rapidité extrêmes, l'offre et la demande dans le temps et dans l'espace.

On appelle biens fongibles ceux qui se déterminent par leur quantité et leur qualité, en sorte que ces marchandises jouissent en divers temps et divers lieux d'une échangeabilité parfaite. De cette manière les demandes et les offres peuvent être faites sans qu'il soit nécessaire de présenter des échantillons et le nombre des marchandises admises à la bourse peut être considérablement augmenté. Alors que dans un marché ordinaire ne peuvent entrer en concurrence que les marchandises amenées en nature, on fait à la bourse des transactions sur des objets qui se trouvent sur tous les points du globe et même sur ceux qui n'existent pas encore au moment où se font les négociations.

Au point de vue juridique les bourses sont des réunions périodiques, ou même quotidiennes, de négociants et de personnes prenant part au commerce, dont le but est la conclusion d'affaires commerciales sans présentation, transmission et paiement immédiat de la marchandise.

2° *Division.* — On divise les bourses en bourses des valeurs ou bourses financières et bourses des marchandises ou bourses de commerce. Les bourses financières sont celles où s'opèrent la vente et l'achat de lettres de change, de fonds publics, de valeurs industrielles, d'actions et d'obligations de sociétés de crédits, de chemins de fer, etc. Dans les bourses de commerce on effectue la vente et l'achat de marchandises disponibles ou à livrer : matières premières, céréales, cafés, pétrole, laines, cuivre, etc., dans certaines conditions déterminées de qualité et de quantité.

A Paris les deux bourses ont un local distinct; à Hambourg les valeurs et les marchandises se négocient dans le même édifice.

II. Historique. — *1re période : Moyen âge et XVIe siècle.* — Le commerce d'argent exercé au Forum par les banquiers de Rome peut-il être assimilé aux bourses modernes, c'est un point d'histoire qui reste extrêmement douteux. Il semble bien que le trafic de bourse prit naissance au moyen âge seulement. Comme nous l'avons exposé à l'article Banque, les négociations de banque reçurent au moyen âge un très grand développement. De bonne heure, les marchands — les exportateurs surtout — prirent l'habitude de se réunir pour traiter les affaires d'argent, de change ou d'assurances maritimes autour du bureau du changeur. C'est là qu'on apprenait les nouvelles des pays étrangers, c'est là que se discutaient et se formaient les prix. Telle fut l'origine des réunions de bourse au Rialto à Venise, au Mercato Nuovo à Florence, sur la Piazza de' Banchi à Gênes; dans les grandes villes commerçantes de Provence et de Catalogne c'étaient les « Places des Changes », les « Plazas de los Cambios ».

Le nom de bourse est originaire de Bruges; la place où se tenait le commerce d'argent et de change s'appelait « de Burse », parce que c'est là que se trouvait la maison des grands banquiers des Flandres, les van der Burse, dont l'écusson portait trois bourses. Au XVe siècle le nom de bourse passa à Amiens, au XVIe il était répandu dans toute l'Europe. A Londres, la bourse établie par Thomas Gresham (1556-1570) reçut pour des motifs d'ordre national le nom de *Royal Exchange* et dès lors l'appellation de *Exchange* pour désigner la bourse fut reçue et se propagea dans tous les pays de banque anglaise.

A partir du XVIe siècle, le commerce de bourse prend son essor. Les causes de ce mouvement ascensionnel sont nombreuses et variées : le développement du commerce d'exportation occasionné par les découvertes géographiques, l'accroissement de la circulation monétaire, l'expansion du crédit, l'évolution de la grande industrie, l'amélioration des moyens de communication, enfin la disparition des entraves apportées à la liberté du commerce et des échanges. A cette époque les deux bourses principales étaient celles de Lyon et d'Anvers. C'est là que se concentraient les nouvelles commerciales du monde, donnant les éléments nécessaires pour établir un prix de bourse, sorte de cours officieux.

Cependant au XVIe siècle, la technique des bourses est encore très imparfaite. Si les marchés à terme n'étaient pas, comme au moyen âge, tout à fait exceptionnels, ils ne constituaient pas encore, comme de nos jours, le levier de la spéculation. En règle générale, les affaires se traitaient au comptant, les marchés étaient effectifs. La compensation, déjà en vigueur au moyen âge, prit une grande extension à la fin du XVIe siècle chez les banquiers génois qui, après une série de crises financières, avaient concentré entre leurs mains la plus grande partie du change international.

2e période : XVIIe et XVIIIe siècles. — Au commencement du XVIIe siècle, les gros capitaux affluent à Amsterdam et c'est dans cette place que se dessinent les traits caractéristiques de la bourse moderne. Nous voyons s'introduire à la Bourse d'Amsterdam le commerce des actions de sociétés commerciales ou industrielles. Il est vrai qu'au moyen âge les parts des « Monti » avaient été l'objet de transactions, mais ce fut un fait isolé qui ne franchit pas les Alpes.

En 1602, se fonda à Amsterdam la *Vereenigde Oostindische Compagnie,* la première société moderne par actions, dont les titres étaient régulièrement négociés à la bourse. La spéculation s'en empara, se mit à la hausse et poussa le mouvement d'ascension des titres pendant plusieurs années. Mais, par suite de difficultés de diverse nature, une réaction se produisit; une puissante coalition de baissiers se forma, vendant à découvert de gros paquets de titres. Ce fut l'origine de la pratique des opérations à terme et à découvert. Aussi, dès 1610, parut la première législation prohibitive des marchés à découvert, successivement renforcée de 1621 à 1675. Elle n'eut du reste aucun résultat appréciable. On retrouve une situation semblable en 1622, à la fondation de la Compagnie des Indes orientales.

Au XVIIe siècle, la technique des opérations de bourse atteint à Amsterdam un degré de perfection qui n'a point été dépassé dans les temps modernes. On rencontre les marchés à terme avec des époques fixes de liquidation, les opérations à découvert, le report et la compensation. On constate aussi les mêmes abus de la spéculation de bourse, les mêmes plaintes, les mêmes remèdes inefficaces, que de nos jours. Dès le XVIIIe siècle la plupart des États, besogneux d'argent, ont recours à l'émission de gros emprunts, qu'ils négocient à la Bourse d'Amsterdam.

En Angleterre le commerce des valeurs avec sa technique complète s'introduit à Londres après la révolution de 1688. A partir de 1691, une multidude de sociétés industrielles par actions prennent naissance. Signalons à cette époque la première banque par actions : la Banque d'Angleterre. Le XVIIIe siècle amena une période de spéculation effrénée, la période dite des *South Sea Bubbles,* de 1711 à 1720. Le lord chancelier, le comte d'Oxford, pour combler un large déficit du Trésor, fonda la Compagnie de la mer du Sud ayant pour but d'exploiter les immenses richesses de l'Amérique du Sud. Alléché par des promesses fantastiques, le public souscrivit en masse, mais bientôt le lord chancelier contraignit la société à prêter au Trésor dix millions de livres sterling, nécessaires pour consolider la dette flottante. Un krach suivit, mais n'arrêta pas les excès de la spéculation. En 1760 la bourse des valeurs, le Stock exchange, s'érigea en corporation.

En France, après l'effondrement de la Bourse de Lyon, le gouvernement décréta l'établissement d'autres bourses : celles de Toulouse en 1549, de Rouen en 1556,

de Paris en 1563. Toutes ces Bourses ne s'occupaient que des affaires de change. Même Paris au XVII[e] siècle ne possédait pas encore de bourse de valeurs. Vers 1702, commença la spéculation — ou, comme on disait alors : l'agiotage — sur les billets que, sous couleur de nécessité fiscale, émettait la « Caisse des emprunts ». Un peu plus tard (1716), le célèbre aventurier Law persuadait au régent Philippe d'Orléans, que la création d'une banque d'émission à large surface suffirait pour rendre d'un seul coup la France riche et prospère. Il appliquait son « système » par la formation de la Compagnie du Mississipi, et la rue Quincampoix, où la plupart des banquiers avaient leurs bureaux, devenait le théâtre des plus folles spéculations de bourse. Désormais la technique moderne des bourses était implantée à Paris.

Après le krach retentissant du « système », le gouvernement érigea en 1724 une bourse officielle pour les valeurs et le change. En même temps les agents de change recevaient une nouvelle organisation, dont les traits principaux se sont conservés jusqu'à nos jours.

3e période (XIXe et XXe siècles). — 1er stade (1793 à 1825). — La période qui s'écoule de 1793 à 1825 peut être désignée dans l'histoire de la Bourse, sous le nom de « période des grands emprunts d'État ». Ce fut d'abord l'Angleterre qui, pour soutenir ses guerres, fit appel à des émissions considérables : plus de 600 millions de livres sterling de 1793 à 1815. Après la conclusion de la paix, d'autres États suivirent cet exemple ; les portes de la bourse s'ouvrirent toutes grandes devant eux. La maison Rothschild joua dans ces opérations un rôle prépondérant et posa les fondements d'une fortune toujours croissante. Lorsque les colonies espagnoles de l'Amérique du Sud et de l'Amérique centrale se rendirent indépendantes, elles contractèrent à la Bourse de Londres des emprunts considérables, qui donnèrent lieu à de nombreuses spéculations.

En Allemagne, la spéculation sur les fonds d'État commença à Francfort, où fut introduite, alors seulement, la technique spéciale des bourses.

2e stade (1834-1848). — En 1834, s'ouvrit à Londres la période de spéculation dite « des chemins de fer ». En France, la fièvre des chemins de fer éclata seulement après 1838 et en Allemagne après 1840. Le point culminant de la spéculation sur les chemins de fer fut atteint en 1846. Une terrible réaction suivit, occasionnée par la crise politique de 1848.

3e stade (1852 à 1860). — La troisième période de spéculation au XIX[e] siècle est celle de la spéculation de banque et s'étend de 1852 à 1860. Napoléon, après le coup d'État, déchaîna l'esprit d'entreprise et la fièvre de spéculation qui avaient été comprimés pendant la période révolutionnaire. Il fut puissamment secondé dans cette tâche par Pereire, qui fonda le Crédit mobilier. Avec l'année 1860, s'ouvre une ère de grandes fondations de tout genre : sociétés de commerce, d'industrie, de banque. Ce fut l'âge d'or du crédit, qui atteignit son apogée après la guerre franco-allemande de 1870.

Depuis lors, et jusqu'à nos jours, la bourse joue un rôle prépondérant dans l'économie nationale des États. La spéculation sur les marchandises a pris un développement considérable. Grâce au télégraphe, les transactions sur les laines d'Australie, les soies de Chine, le coton d'Amérique, le café du Brésil, l'or du Transvaal, etc., s'exécutent sur les bourses du continent comme si la distance n'existait pas. Solidaires les unes des autres, les bourses tendent à se fondre en un seul marché mondial.

III. OPÉRATIONS DE BOURSE. — 1° *Opérations au comptant*. — Les opérations au comptant sont celles qui se règlent immédiatement ou dans un temps très court. Leur mécanisme est des plus simples. L'agent de change vendeur propose le marché à ses confrères, si l'un d'eux accepte, ils se donnent réciproquement des engagements sur papier libre (bleu pour les ventes, rouge pour les achats), qui sont échangés avant la Bourse suivante.

Toute livraison de titres entre agents est accompagnée d'un bordereau timbré. Il spécifie la nature, les numéros, les quantités, le prix et les échéances des titres. Ceux-ci sont payés comptant sur sa présentation. L'opération est complète par la remise des titres à l'agent acheteur ou à son client.

2° *Marchés à terme fermes*. — Le marché à terme ferme est une négociation que les parties s'engagent à exécuter à une date déterminée appelée liquidation, sans condition résolutoire. Lorsque la remise des titres contre argent s'effectue réellement, le marché est un marché à livrer, mais souvent l'intention des contractants n'est pas de livrer les titres, mais seulement de solder la différence qui existe entre le prix convenu et le cours du comptant au jour de la liquidation. C'est alors un marché de bourse *differentiel* ou simplement marché différentiel. Les marchés se font à *découvert* lorsque le vendeur ne possède pas les titres ou l'acheteur les capitaux nécessaires au contrat de vente-achat.

L'agent de change est en droit, avant d'accepter un ordre, d'exiger la remise d'une *couverture,* calculée d'après les chances approximatives de baisse ou de hausse de la valeur qui fait l'objet de la négociation et partant suivant son découvert présumé. Faute de livraison ou de paiement à l'échéance par le donneur d'ordre, l'agent est autorisé, si la couverture est en argent, à en retenir le montant jusqu'à concurrence de son dû ; si elle est en titres, à aliéner ceux-ci pour s'en appliquer le prix.

Les valeurs négociées à terme se liquident une fois ou deux par mois (le 15 ou le 30), suivant les décisions arrêtées par la compagnie des agents de change en assemblée générale. Mais aucun marché ne peut être contracté pour un terme plus éloigné que la deuxième liquidation, à partir du jour où le marché est conclu.

3° *Marchés à prime*. — Le marché à prime est un contrat à terme dans lequel l'acquéreur s'est réservé le droit d'opter à l'échéance entre l'exécution de la convention ou l'abandon à son vendeur d'un dédit stipulé à l'avance. Ce dédit se nomme prime ; elle constitue en quelque sorte les arrhes du marché, son objet est de limiter en cas de baisse les risques de l'acheteur qui sait d'avance en traitant à quelle perte maxima il s'expose. On voit que le marché à prime est conditionnel ; il ne devient définitif, c'est-à-dire ferme, que si l'acheteur déclare au vendeur qu'il le maintient.

Le 15 et le dernier jour de chaque mois, à une heure et demie, a lieu la *réponse des primes,* c'est-à-dire la déclaration par laquelle les acheteurs à terme font connaître à leurs vendeurs s'ils entendent lever les effets ou abandonner la prime. Un délai de cinq minutes, pendant lequel toutes les affaires sont suspendues, est consacré à cette réponse.

Elle s'opère d'ailleurs tacitement suivant le cours de compensation, qui est le taux d'après lequel se règlent les opérations à terme et les reports. Si les valeurs ont un cours égal ou supérieur au prix d'achat, l'acheteur est supposé prendre livraison, puisque tel est son intérêt. Au contraire, en cas de baisse, il est censé abandonner la prime, puisque la levée des titres serait plus onéreuse pour lui.

Les quotités des primes sont généralement de 0,25 ; 0,50 ; 1, etc. Dans le vocabulaire spécial de la bourse, on dénomme les primes : dont 25, dont 50, dont 1, et on les inscrit comme suit : 101, 10/25 ; 101, 10/50 ; 101, 10/1.

On appelle escompte la faculté laissée à l'acheteur à terme de se faire livrer par anticipation tout ou partie des effets vendus contre le payement du prix convenu. Il peut avoir lieu dès la quatrième bourse qui suit la liquidation des valeurs.

4° *Report et déport.* — Le report est une opération qui consiste pour un capitaliste à acheter ferme des titres au comptant et à les revendre à terme à l'acheteur en liquidation, désireux de prolonger son marché au delà de l'échéance. La différence entre le prix du comptant et le prix du terme — celui-ci étant plus élevé que le premier — constitue son bénéfice.

Il peut arriver, en effet, que l'acheteur à terme ne soit pas en mesure, la liquidation venue, de régler son opération ou qu'il préfère en reporter le règlement à une date plus éloignée, dans l'espoir de voir se produire, durant l'intervalle, la hausse sur laquelle il avait spéculé.

Mais comme il est lié par le contrat passé précédemment avec son vendeur, il se voit forcé de recourir à un tiers qui se substitue à lui pour prendre au terme fixé livraison des titres achetés. Il s'adresse donc à un capitaliste *reporteur*. Celui-ci lève les titres au cours et les lui revend à terme. Le reporteur reste d'ailleurs détenteur des effets jusqu'à leur levée et leur payement par le reporté.

Le report se pratique dans les spéculations à la hausse. J'achète par exemple du 3 p. 100 à 87 francs, livrable fin janvier, espérant que la rente atteindra ce jour-là 88 francs. Mais à la liquidation de fin janvier le 3 p. 100 est resté à 87 francs. Je puis terminer l'opération en levant les titres, mais comptant sur la hausse, je me fais reporter. Si à la liquidation de fin de février le 3 p. 100 atteint ou dépasse 88 francs, mon bénéfice sera plus élevé que le prix du report.

On nomme aussi report la différence qui existe entre le cours de la rente à terme et le cours du comptant. Le report a lieu quand il y a sur le marché excès de titres et demande d'argent; il se produit généralement dans le mouvement de hausse.

Le *déport* est l'opération inverse du report; elle consiste pour le propriétaire de titre à venir en aide au vendeur à terme en lui prêtant ses titres pendant l'intervalle d'une ou plusieurs liquidations. A cet effet il vend au spéculateur ses titres au comptant et les lui rachète à terme. Il reste en possession des capitaux, prix de la vente, jusqu'à ce qu'il ait recouvré au terme convenu les titres rachetés. Le bénéfice de l'opération est dans la différence entre le prix de la vente au comptant et celui du rachat à terme, le second étant moins élevé que le premier.

Le déport a lieu dans la spéculation à la baisse. Je vends du 3 p. 100 à 88 francs espérant qu'il tombera à 87 à la fin du mois. A la liquidation la rente reste à 88 francs. Je me fais déporter à quinzaine, si la rente se trouve à 87 francs ou au-dessous, je réaliserai sur la différence des cours un gain diminué du prix du déport.

On appelle aussi *déport* la différence qui existe parfois entre le cours de la rente au comptant et le cours de la rente à terme, celui-ci étant inférieur au premier. Le déport indique qu'il y a sur le marché demande de titres et que l'argent est offert. Il se produit dans une campagne de baisse. Les acheteurs à terme forcent les vendeurs à livrer leurs titres, on fait alors une grande demande sur le marché au comptant, qui détermine une hausse et l'écart entre le cours du comptant et celui du terme.

5° *Arbitrage.* — L'arbitrage est une négociation par laquelle on opère simultanément un achat et une vente. L'opération se fait tantôt sur la même valeur, tantôt sur des valeurs distinctes, sur la même place ou sur des places différentes. L'écart entre les cours constitue le bénéfice. Ainsi, j'ai en portefeuille 3000 francs de rente 3 p. 100. Le 3 p. 100 est coté 100 francs et le 3 1/2 107; je vends mon 3 p. 100 et j'achète en échange du 3 1/2. Cette opération me procure avec le même capital de 100000 francs, au lieu de 3000, 3259 francs de rente. Ou bien j'achète à Londres 5 000 francs de rente italienne au cours de 88 francs, que je revends immédiatement à Paris 88,20. Bénéfice 200 francs.

Chaque bourse adopte un titre spécial comme objet principal de la spéculation. Ce titre sert en quelque sorte de baromètre au marché et suivant qu'il est en faveur ou négligé, le reste de la cote en est influencé. En France, c'est le 3 p. 100 qui sert de baromètre; en Angleterre, les consolidés; en Allemagne, les actions de la Société d'escompte de Berlin et les fonds russes.

IV. ORGANISATION DES BOURSES. — 1° *Bourses des valeurs.* — En France, les bourses sont instituées par le gouvernement dans les villes où il le juge convenable. C'est lui qui pourvoit à l'administration des édifices affectés à ces réunions, qui au moyen de règlements spéciaux en assure la police, soit par lui-même, soit par les autorités auxquelles il délègue ce soin. La plupart des grandes cités commerçantes sont ainsi pourvues de bourses.

Elles sont ouvertes à tous les Français jouissant de leurs droits civils et politiques et même aux étrangers. Il suit de là que l'accès en doit être refusé aux incapables, aux mineurs, aux femmes et aux individus condamnés à des peines afflictives ou infamantes. La police de la bourse appartient à Paris au préfet de police, à Marseille, Lyon et Bordeaux aux commissaires généraux de police, dans les autres villes aux maires.

Les heures de tenue de la bourse sont fixées par l'autorité municipale, après avis de la Chambre syndicale, ou s'il n'y a pas de Chambre syndicale, après avis du Tribunal de commerce. A Paris, le marché se tient de midi à trois heures; à Bordeaux, de dix heures et demie à onze heures; à Lyon, de onze heures à midi et demi; à Marseille, de onze heures à midi.

Il est interdit de faire des négociations d'effets ou de marchandises, ailleurs qu'à la Bourse et à d'autres heures que celles fixées par les règlements de police. Les agents de change qui enfreignent cette règle s'exposent à la destitution et les particuliers à des poursuites correctionnelles. On sait cependant qu'à la Bourse même, la coulisse prolonge ses opérations jusqu'à quatre heures et qu'elle tient en outre de neuf à dix heures du soir un second marché appelé *Petite Bourse.* Ces deux marchés, bien que déclarés illégaux et proscrits en principe, sont tolérés par l'autorité préfectorale. C'est en vertu d'une même tolérance que les opérations *au cours moyen* se font dans les dix minutes qui précèdent l'ouverture réglementaire du marché.

D'après l'article 76 du Code de commerce les agents de change, institués de la manière prescrite par la loi, ont *seuls* le droit de faire les négociations des effets publics et autres susceptibles d'être cotés, de faire pour le compte d'autrui les négociations des lettres de change ou billets et de tous les papiers commerciables et d'en constater le cours. Les agents de change pourront faire concurremment avec les courtiers de marchandises les négociations et le courtage des ventes ou achats de matières métalliques. Ils ont *seuls* le droit d'en constater le cours.

La corporation des agents de change s'appelle le parquet; la « corbeille » est l'enceinte réservée qu'ils occupent à la Bourse.

Le nombre des agents de change est limité : à la Bourse de Paris, il était primitivement de soixante titulaires; ils sont, depuis le décret du 29 juin 1898, au nombre de soixante-dix et forment une corporation presque en tout semblable à celles qui existaient au moyen âge dans presque toutes les branches du commerce et de l'industrie.

A côté de ces intermédiaires autorisés, se place une catégorie d'agents de bourse sans caractère légal : les *coulissiers.* On explique ainsi cette dénomination : dans l'ancien local de la Bourse, afin de permettre aux agents de change de gagner sans difficulté, à travers la

foule, leur place réservée, on avait ménagé de leur cabinet à la corbeille un couloir formé de barres mobiles « à coulisse » contre lesquelles avaient coutume de se tenir les spéculateurs sans caractère officiel, qui faisaient profession de négocier des valeurs. Par extension on appela *coulisse* la place qui avoisinait la balustrade, et coulissiers ceux qui l'occupaient.

Quand ils négocient des titres qui ne figurent pas à la cote officielle, leurs opérations sont tolérées et si des difficultés surgissent à ce sujet entre eux ou avec leurs clients, leur action est recevable au même titre et aux mêmes conditions que celle des courtiers libres. Lorsqu'au contraire ils empiètent sur le monopole des agents de change en achetant ou vendant des valeurs cotées ou susceptibles de l'être, ils s'exposent à des poursuites correctionnelles pour délit d'immixtion; leurs opérations sont en outre frappées de nullité.

La coulisse a ses statuts et une discipline intérieure acceptée par tous les membres. Cette organisation facilite les négociations entre coulissiers et offre au public quelques garanties; mais elle demeure forcément très inférieure à celle du parquet, puisqu'elle est dépourvue de sanction légale. En outre la coulisse étant libre, aucun contrôle ne préside au recrutement de ses membres. De là cette invasion d'étrangers ou d'individus nationalisés de trop fraîche date, dont les agissements à la Bourse peuvent, en temps de crise, constituer un grave danger pour les intérêts français.

A la Bourse de Paris le parquet fait trente milliards d'affaires par an, la coulisse quatre-vingts milliards. Rien d'étonnant dès lors qu'ils se regardent comme des frères ennemis. Sans existence légale, la coulisse est cependant tolérée et jouit d'une vie intense. Lors de l'établissement de l'impôt sur les opérations de bourse, on put croire un instant que l'application du nouvel impôt allait résoudre définitivement la question, pendante depuis si longtemps, de la situation de la coulisse en face du privilège des agents de change. Lever la taxe sur les opérations des coulissiers, n'était-ce pas reconnaître leur existence légale? Pour ne pas se prononcer nettement, le parlement préféra laisser les choses en l'état. La question a été reprise sous la forme d'un amendement à la loi des finances de 1898 : *l'amendement Fleury-Ravarin*, d'après lequel toute opération de bourse doit, pour acquitter l'impôt, passer par l'intermédiaire nécessaire d'un agent de change. Cette fois le monopole a triomphé et la coulisse se trouve privée des droits que lui avait acquis une longue possession.

Les bourses principales du monde sont celles de Londres, Paris, Berlin, où l'on traite des fonds et des valeurs de toute nature et de toute provenance. On peut placer en seconde ligne Francfort, Bruxelles, Amsterdam. Les bourses de Vienne, Madrid, Rome, Saint-Pétersbourg et même New-York se bornent aux transactions sur les valeurs indigènes. New-York, qui sert de centre financier à toute l'Amérique du Nord, occupe une place intermédiaire.

2° *Bourses de commerce.* — L'organisation des bourses de commerce est calquée sur celle des bourses de valeurs. Les intermédiaires reconnus par la loi sont les *courtiers,* courtiers de marchandises ou d'assurances, courtiers interprètes. Comme dans les bourses financières on traite des marchés au comptant ou à terme fermes ou à prime. Les marchandises qui font l'objet des transactions au comptant sont placées dans des entrepôts et elles restent provisoirement affranchies des droits de douane ou d'octroi. Elles sont désignées sous le nom de *disponible;* on dit : vendre, acheter *en disponible.*

Pour empêcher ou du moins limiter les ventes fictives, on a depuis longtemps introduit l'usage des *filières.* Sous la forme la plus usitée, la filière est un avis ou un ordre de livraison, émis par le vendeur et transmis à tous les acheteurs successifs par des endossements qui occupent une bande de papier. Des courtiers spéciaux appelés *filiéristes* ou *liquidateurs* la font circuler et règlent — le jour où la marchandise est livrée et payée par le dernier acheteur au premier vendeur — toutes les différences provenant des achats et des ventes intermédiaires. Dans le cas où le dernier acheteur est le vendeur primitif, l'opération s'appelle une filière tournante, et sur les places anglaises, américaines, ainsi qu'à Brême, un *ring* (anneau).

Pour individualiser la matière du contrat, la filière porte indication des magasins où elle est consignée sous tel numéro d'entrée. Mais cette précaution n'est pas toujours observée, par exemple à Paris pour les huiles on peut créer des filières sur marchandises non consignées ou même fictives.

V. Spéculation et jeu de bourse. — La distinction entre la spéculation et le jeu de bourse est l'objet de controverses trop souvent passionnées et obscures. Certains auteurs appellent jeu de bourse la spéculation sur une grande échelle telle que la pratique la haute finance, d'autres veulent que le jeu soit la spéculation nuisible ou du moins inutile à l'intérêt social. D'après une conception juridique très répandue, le jeu affecte uniquement les marchés de bourse différentiels. Suivant la jurisprudence qui a précédé la loi de 1885, un marché à terme est un jeu, lorsqu'il constitue entre les parties contractantes une opération de hasard, basée sur la différence éventuelle qui pourrait exister entre les prix stipulés par les parties et ceux qu'établiraient les mercuriales à l'époque où les livraisons devaient se faire. Il y a jeu si l'exécution des contrats ne doit se faire que sur le papier; ainsi c'est à une convention expresse ou tacite de non-livraison que se reconnaissait le jeu, dont le vice infecte l'opération initiale. Mais pour que cette convention opère la nullité du marché principal, il faut qu'elle soit intervenue en même temps que le marché lui-même. Si elle est postérieure, elle ne saurait avoir aucune influence sur la validité du marché. Nous verrons comment cette conception du jeu de bourse a été modifiée par la nouvelle législation. Qu'est-ce donc que la spéculation, le jeu, l'agiotage?

Spéculer, dans le sens commercial du mot, c'est acquérir un objet avec espoir de le revendre à un prix supérieur au prix d'achat, ou inversement, le vendre dans la pensée de le racheter plus tard à un prix inférieur. S'efforcer de prévoir les cours dans un avenir prochain et d'après ces prévisions profiter du présent, voilà la spéculation. Le jeu au contraire repose principalement sur le hasard. L'élément essentiel et primordial du jeu, c'est la chance. Or, s'il existe dans la spéculation, comme dans toute entreprise industrielle et commerciale, une part d'aléa, son effort et son mérite consistent précisément à réduire au minimum cet aléa, à l'éliminer complètement si cela est possible. Elle attend le succès non de la chance aveugle, mais de l'intelligence et de l'expérience, de la prévision d'événements et de phénomènes inconnus d'autrui et qui sont susceptibles d'influencer le cours des valeurs ou des denrées. Dès lors il est manifeste qu'entre la spéculation prudente, la spéculation hardie, téméraire et le jeu, la transition s'établit par degrés à peine appréciables. Si la spéculation *prévoit,* l'agiotage *produit* la différence des cours. L'agioteur cherche à fausser les prix pour tirer parti de la hausse ou de la baisse qu'il a artificiellement produites.

La spéculation peut s'exercer dans les marchés au comptant ou dans les marchés à terme. Celui qui il y a un quart de siècle achetait 25 000 actions de la Compagnie Paris-Lyon-Méditerranée au prix d'émission, dans l'espoir d'une hausse, faisait une excellente spéculation au comptant. C'est dans les marchés à terme soit effectifs soit surtout différentiels, que la spéculation exerce

son action et déploie ses ressources. D'une manière générale et en théorie, on ne peut pas affirmer que tout marché à terme différentiel est nécessairement jeu ou pari. Lorsque la différence des cours est prévue avec certitude ou avec de grandes probabilités fondées sur le raisonnement et l'observation, l'opération n'est plus un jeu de hasard.

Sans doute, l'achat pour revendre est nul s'il implique nécessairement aux termes choisis une revente entre les mêmes personnes, l'objet du contrat ayant une valeur invariable. Ce sera un pari si cet objet est soumis à des fluctuations de valeur. Ce n'est pas le cas des marchés différentiels tels qu'ils se pratiquent ordinairement à la Bourse. On achète à une personne pour revendre à une autre, et l'objet de la convention n'est point entre les parties contractantes la hausse ou la baisse aléatoire de la marchandise ou des titres. Il peut y avoir — et il y a en réalité — des marchés à terme qui ne soient que des paris et des jeux, mais ceux qui se pratiquent à la Bourse dans les conditions et suivant les formes en usage, sont de véritables marchés. Le marché est réel du côté de l'acheteur puisque le droit d'escompter lui est rigoureusement réservé en toute occasion. Le contrat lui donne donc *ab initio* le droit d'exiger la livraison des titres. Réel du côté de l'acheteur le marché l'est aussi par conséquent du côté du vendeur. En outre le droit de livraison est maintenu en principe au vendeur comme à l'acheteur en liquidation.

Le contrat d'achat ou de vente n'exclut pas la livraison, et l'intention des parties de régler par différence ne change pas la nature du contrat.

Si maintenant nous voulons classer la spéculation non plus au point de vue de la forme mais au point de vue du fond, nous la diviserons en spéculation à la hausse et spéculation à la baisse. Le haussier achète pour revendre plus cher au jour de la liquidation, le baissier vend pour racheter à plus bas prix. A une période de hausse succède une période de baisse et réciproquement, l'art de la spéculation consiste à prévoir le moment de la transition.

On a dit avec raison : la spéculation est l'âme du commerce. La spéculation *réelle,* celle qui suppose la livraison effective des marchandises, offre des avantages incontestables :

1° Elle assure les approvisionnements, car il est de l'intérêt de celui qui achète des quantités considérables de marchandises — du blé par exemple — de vendre au plus haut prix possible. Pour cela il doit les mettre en vente dans les endroits où l'offre est insuffisante. Le spéculateur prévient donc la disette en portant les denrées dans les contrées où la récolte a manqué.

2° Elle produit le nivellement des prix. En achetant de grandes provisions de blé dans les endroits où les céréales abondent, le spéculateur empêche un avilissement des prix nuisible au producteur. En portant les denrées dans les régions où la récolte a manqué, il prévient la cherté. Nous supposons, comme de raison, que les capitaux ne se coalisent pas pour l'accaparement ou le monopole. Ce sont là des manœuvres qui restent en dehors de la simple spéculation.

3° La spéculation, enfin, épargne au producteur l'embarras d'emmagasiner la marchandise en attendant la vente. Cet avantage a une importance spéciale pour les denrées usuelles, qui sont beaucoup mieux garanties contre les causes de détérioration dans les docks et les magasins réunis, où ils sont soumis à une surveillance constante.

Tout autre est le rôle de la spéculation fictive, celle qui s'exerce uniquement sur la différence des cours. Par elle-même elle ne produit pas la moindre valeur nouvelle, ne facilite en rien l'échange des marchandises et ne diminue ou n'augmente la somme des richesses. Le spéculateur de bourse est un parasite presque toujours inutile, souvent dangereux.

La spéculation fictive, dit-on, égalise les prix du terme et du comptant en liquidation, elle donne au marché plus d'ampleur et d'élasticité. C'est vrai dans une certaine mesure, mais en même temps, la spéculation exagère très souvent et par conséquent fausse les prix dans le sens de la hausse ou de la baisse. Il importe assez peu de diminuer l'écart entre le terme et le comptant, si le comptant lui-même est trop élevé ou trop bas par rapport aux conditions normales de l'offre et de la demande. L'extension indéfinie du marché, qui résulte des opérations fictives, sert principalement l'intérêt privé des intermédiaires, beaucoup moins celui des producteurs et consommateurs, des acheteurs et vendeurs sérieux, et fort peu l'intérêt général de la société. Et puis quelle énorme disproportion entre l'effet et la cause : à la Bourse de Paris il se traite une seule opération réelle contre cinquante fictives!

Les défenseurs de la spéculation supposent toujours dans leurs plaidoiries enthousiastes que les conditions normales de la concurrence se trouvent réalisées à la bourse. Il y a loin de la théorie à la pratique et en réalité les petits et les moyens spéculateurs sont à la merci des gros financiers.

La bourse est fréquentée par trois classes de personnes : celles qui, disposant de capitaux considérables, se sont fait une profession de spéculer; celles qui, avec des capitaux médiocres, se sont fait aussi une profession de spéculer, et celles qui, ayant une autre profession et des capitaux d'importance moyenne plus ou moins disponibles, viennent chercher dans la spéculation un moyen nouveau pour eux d'augmenter leur fortune en peu de temps. Les premiers font habituellement les cours, les seconds les prévoient, les troisièmes opèrent le plus souvent au hasard.

Il est manifeste que les spéculateurs de la première classe, qui joignent à la possession de capitaux importants l'habitude des spéculations de bourse, jouissent d'avantages tels qu'ils sont en réalité les maîtres du marché dans les temps ordinaires. Ils peuvent à volonté, par des achats et des ventes considérables, agir énergiquement dans le sens de la hausse ou de la baisse et eux seuls le peuvent. Un premier moyen à leur disposition c'est de faire hausser ou baisser le prix des reports. Ainsi une maison spéculant à la hausse offre 20 millions en espèces sur le marché des reports, dont le prix s'abaisse. Les petits spéculateurs à la hausse, c'est-à-dire acheteurs, sont dispensés de se liquider, de vendre pour le moment, de là une puissante cause de hausse. La même maison veut-elle une baisse, à la liquidation suivante elle retire les 20 millions qu'elle a placés en reports, de manière à forcer les petits spéculateurs à la hausse à vendre par suite de l'impossibilité ou de la difficulté de se faire reporter.

Les grands spéculateurs ont encore un autre moyen plus efficace et plus direct. Les cours qui règlent la liquidation des marchés à terme fermes ou à prime ne s'écartent jamais beaucoup du comptant. Or le cours du comptant s'établit, dans les temps ordinaires, sur un petit nombre de ventes effectuées par des particuliers étrangers à la spéculation, d'après leurs besoins. Le gros spéculateur peut facilement, en même temps qu'il opère à terme, dominer le marché du comptant, où les offres réelles s'élèvent au cinquantième à peine de la somme des marchés à terme et dont le cours règle tous les autres. Dès lors, spécule-t-il à la hausse : aux environs de la liquidation il fait acheter au comptant pendant quelques jours une quantité considérable des rentes ou des valeurs sur lesquelles il opère. La hausse est inévitable sur le cours du terme. Spécule-t-il à la baisse, à l'approche de la liquidation, il jette sur le marché au comptant de gros paquets de rentes ou de valeurs et une

baisse opportune lui donne la facilité de liquider ses opérations à terme avec avantage. Par ce moyen il compense, et bien au delà, sur les marchés à terme qui roulent sur des chiffres énormes, les pertes qu'il peut subir sur les marchés au comptant. Qu'importe une perte de 1 p. 100 sur 10 à celui qui se procure par ce moyen un gain de 1 p. 100 sur 50 !

Enfin il y a un moyen plus simple encore et plus infaillible de gagner : c'est d'acheter à petit bruit la plupart des titres d'une espèce qui existent sur le marché, puis de les acheter à terme, même à des prix très hauts. Les cours s'élèvent et dans la prévision d'une baisse les petits spéculateurs vendent à découvert. Mais comme il n'y a pas de titres sur le marché, la baisse ne vient pas et il leur faut racheter à des cours très élevés afin de liquider. Cette manœuvre, qui est du pur agiotage, s'appelle *l'étranglement*. On peut citer de grosses fortunes acquises par ce procédé déloyal.

Si plusieurs spéculateurs de premier ordre opéraient en même temps en sens opposé, il s'établirait entre eux une lutte dans laquelle la victoire resterait à celui que le mouvement naturel des affaires sérieuses du marché au comptant viendrait à favoriser. Mais les grands capitalistes n'ont garde de se livrer à ce jeu plein de périls, ils préfèrent opérer à coup sûr contre les petits et les moyens spéculateurs.

VI. La bourse et la morale. — 1° *La bourse et la morale individuelle.* — Chacune des opérations de bourse que nous avons décrites, est en soi licite. Telle est l'opinion commune des auteurs contemporains de théologie morale : Gury, Lehmkuhl, Génicot, Villada, Bucceroni, Ballerini, Palmieri. L'opération au comptant est un contrat parfaitement régulier de vente-achat. Le marché à terme à livrer n'est qu'un achat ou une vente à crédit. Que le vendeur à terme fasse payer la marchandise plus cher qu'au comptant, cette circonstance ne suffit pas pour entacher le contrat d'usure. La différence de prix compense le risque inhérent à toute opération de crédit, elle est d'ailleurs conforme à l'estimation commune des acheteurs et des vendeurs. Telle est aussi la solution donnée par saint Alphonse de Liguori. A cette question : « Est-il permis, suivant la coutume du lieu, en dehors de tout autre titre, de vendre à crédit une chose plus cher qu'au comptant? » il répond : « Cette opération est permise; en effet, l'estimation commune fait le juste prix des choses et la concurrence augmente le prix des marchandises à crédit. » *Theologia moralis,* l. III, n. 811.

Les marchés différentiels de bourse comprennent un achat et une vente réels — sans livraison de marchandises — avec l'intention de réaliser un bénéfice sur la différence des cours. Ils sont donc légitimes comme les achats et ventes à crédit: le règlement par différence ne change pas la nature du contrat. En réalité, le marché fictif n'est point un acte de commerce au sens strict du mot, puisqu'il ne détermine aucun échange réel de marchandises, cependant dans un sens plus large on peut le rattacher aux actes commerciaux, parce qu'il se compose d'achats et de ventes à crédit.

Le marché à terme devient-il un simple pari; il devra, pour être conforme à la justice, respecter les conditions requises pour ces sortes de contrats aléatoires. D'après saint Alphonse de Liguori, ces conditions sont les suivantes : 1) la matière du pari doit être aléatoire; 2) de part et d'autre l'événement, objet du pari, doit être incertain; 3) cet objet doit être compris dans le même sens par chacun des parieurs. L. III, n. 869.

Le marché à prime est un contrat d'assurance ou encore un marché conditionnel avec arrhes. La prime est la compensation pour la résolution du contrat, son juste prix est déterminé par l'offre et la demande en bourse.

Le report est constitué par deux contrats légitimes : une vente au comptant et une vente à terme. Il en va de même du déport. Bien qu'il ait avec lui des affinités, le report n'est pas un simple prêt d'argent. Dans celui-ci en effet, l'objet du contrat est la seule utilité de l'argent, dans le report, on cède la conservation de titres dont la valeur est susceptible d'augmenter.

De ce que les diverses opérations de bourse prises individuellement sont licites, il n'en demeure pas moins qu'elles sont assez souvent l'occasion de nombreuses injustices et que l'habitude des spéculations de bourse n'est pas exempte de dangers. Les fausses nouvelles, les bruits sans consistance lancés à la bourse dans le but d'influencer les cours constituent une manœuvre frauduleuse. La réclame faite par la voie de la presse n'est la plupart du temps qu'une vaste conspiration contre la vérité, un attentat à la bonne foi publique. Promesse de dividendes fabuleux, recommandation enthousiaste de valeurs avariées, dépréciation de titres de tout repos, rapports et expertises fictifs, rien n'est omis pour attirer l'argent des naïfs !

Un grand nombre de cas de conscience peuvent se présenter au moraliste et au directeur de conscience à l'occasion des opérations de bourse. Ils se résoudront facilement par l'application judicieuse et prudente des principes généraux. La bourse est en effet un théâtre où se rencontrent : 1) tous les cas de commerce; 2) tous ceux de jeu de pari; 3) tous ceux de vente et achat pour autrui; 4) tous ceux de monopole. S'il se présente un cas exigeant des connaissances techniques, ou dépassant la compétence du confesseur, celui-ci pourra s'adresser ou renvoyer le pénitent à des hommes d'affaires honnêtes et honorables : banquiers, notaires, avocats, etc. Nous nous bornerons à indiquer quelques solutions.

Celui qui sait qu'une campagne de hausse est entreprise par de fausses nouvelles ou autres manœuvres frauduleuses peut-il licitement prendre part au mouvement? Ce serait, dit-on, coopérer à une opération certainement injuste de la part des meneurs. Le prix vicié par de telles manœuvres est injuste pour ceux qui faussent la concurrence et par conséquent aussi pour tous ceux qui s'unissent, prennent part à la campagne de hausse. Telle est l'opinion de plusieurs moralistes. Gury, *Theologia moralis,* t. I, n. 914. D'autres font remarquer que l'on peut toujours vendre au prix courant quel qu'il soit. D'ailleurs dans le cas présent le vendeur, n'ayant pas répandu les fausses nouvelles, ne coopère en rien à la hausse factice des prix; il use de son droit en achetant et vendant au cours existant. De Annibale, 3e édit., t. II, n. 470, note 29. L'agent de change, chargé de vendre à un prix avantageux par des clients de bonne foi, pourrait profiter d'un mouvement de hausse, injuste dans ses origines.

Je charge un intermédiaire de m'acheter 10 000 francs de rente italienne. Ce jour-là la rente est cotée 98 francs à Paris et 97 à Berlin; le courtier marron achète à Berlin et me vend au prix de Paris. En soi c'est une injustice. Cependant si telle était la pratique reçue d'après les usages de la bourse, on ne saurait taxer cette opération de fraude.

Un coulissier, chargé d'acheter des titres dont le marché est restreint, se les procure à bon compte en banque, puis il charge un confrère ou un compère de se porter acheteur en bourse, il fait la contre-partie de manière à enfler le cours. Il fait payer à son client le prix de bourse et garde pour lui la différence. Il y a là une manœuvre injuste.

Un financier ne peut pas sans injustice émettre des titres avariés, ou coopérer à leur émission. Cependant une fois les titres lancés dans la circulation ou admis à la bourse, les agents de change ou coulissiers peuvent, pour leurs clients, faire des transactions sur ces titres; leur rôle se borne, en effet, à celui d'intermédiaire.

La fraude et l'escroquerie se pratiquent sur une vaste

échelle dans certaines banques interlopes, véritables escarpes de la finance. Ces aigrefins promettent aux modestes capitalistes, aux petits rentiers, par la voie des journaux, au moyen d'annonces ou de circulaires, des intérêts fabuleux, 50 ou 60 p. 100 par an, et même par mois.

Les agents financiers de Paris opèrent de diverses façons, soit en compte personnel, soit en compte de syndicat ou participation. En compte personnel, c'est pour le client qu'ils opèrent, qu'ils achètent ou qu'ils vendent, d'après ses ordres ou suivant la latitude qu'il leur laisse.

En compte de syndicat ou de participation, c'est pour l'ensemble des personnes qui en font partie qu'ils achètent ou qu'ils vendent. Les uns opèrent à leur gré, les autres à des conditions déterminées, mais en fin de compte au détriment toujours des intéressés. Sans prendre la peine de se mettre en rapport avec un agent de change ou une maison de coulisse tolérée, ils se substituent purement et simplement aux agents de change, à la coulisse, au spéculateur lui-même, et le volent de la façon la plus complète et la plus absolue. En effet, ils n'achètent ni ne vendent rien pour son compte personnel ou pour le compte de la participation à laquelle il appartient. Ainsi le client n'a d'autre contre-partie responsable que la maison de banque ou plutôt le banquiste qui a acheté ou vendu pour son propre compte ou même n'a rien acheté ni vendu. Il exige des couvertures, demande pour chaque opération des courtages ou commissions, et un beau jour le malheureux client reçoit un compte établissant qu'il a tout perdu ou reste débiteur de sommes plus ou moins considérables. Parfois la maison de banque, pour amorcer le client, sert des bénéfices pendant un certain temps, afin de faire augmenter la mise, mais tôt ou tard le dénouement fatal se produit.

Fût-elle exempte d'injustice et de fraude, la pratique habituelle de la spéculation de bourse ne laisse pas d'offrir des dangers sérieux et réels. Comme nous l'avons montré plus haut, le petit spéculateur est toujours en péril d'être un jour ou l'autre écrasé par la haute finance. Il gagnera tant qu'il sera dans le courant des grands spéculateurs, mais il risque de sombrer quand le courant changera de direction. La spéculation excite la cupidité, développe la fièvre dévorante de l'or, pousse au luxe et à la prodigalité : ce qui est vite gagné est vite dépensé. Le vertige monte à la tête, on se laisse entraîner à risquer de fortes sommes et l'on tombe dans l'abîme. Aveuglé par sa folle passion, le joueur n'hésitera pas à contracter des dettes, à compromettre le patrimoine de famille et quel triste et pernicieux exemple ne donne-t-il pas à ses enfants !

2° *La bourse et la morale sociale.* — Le rôle fondamental de la bourse dans la société, est celui d'un marché au sens le plus large de ce mot ; il consiste à produire la concentration de l'activité commerciale, rapprocher l'offre de la demande, faciliter les transactions et assurer la fixation de prix probablement plus exacts. Il s'ensuit que l'état de la bourse sera l'expression de la prospérité ou de la dépression du commerce et du crédit d'un État. Ainsi comprise, la bourse est donc utile et même nécessaire au bien social. Mais si l'on considère la bourse non plus telle qu'elle devrait être, mais telle qu'elle fonctionne dans la réalité, on doit reconnaître qu'elle donne lieu à de graves abus, à des excès regrettables. Ces abus ont leur origine dans la constitution même de la bourse.

La bourse est le centre de la vie économique moderne sur laquelle elle exerce une influence puissante. Cette influence, au lieu d'être soumise aux acheteurs et aux vendeurs sérieux, aux industriels, commerçants, grands producteurs, se trouve en grande partie entre les mains des intermédiaires, qui représentent la foule nombreuse des personnes étrangères à la bourse. L'intérêt immédiat de l'intermédiaire est dans la différence des cours et partant dans la multiplication des émissions, donnant naissance au papier de spéculation, dans l'extension des opérations de crédit. Aussi, l'intérêt personnel du spéculateur de profession est-il souvent opposé à celui de la multidude des éléments étrangers sur lesquels il gagne, opposé à celui des industriels et commerçants. Pourvu que le spéculateur touche les différences, peu lui importe que l'affaire réussisse.

Le spéculateur ne produit pas de travail socialement utile et la part qu'il prélève sur la richesse publique est hors de proportions avec les services rendus. La spéculation vend cinq fois plus de café que la terre n'en produit, par conséquent les quatre cinquièmes des ventes sont fictives. Une cargaison de blé, avant d'être livrée au dernier acheteur, est achetée et vendue quinze ou vingt fois. Le même fait se produit pour les laines, les alcools, les huiles, etc.

La bourse attire des capitaux considérables, qui sont soustraits à l'agriculture et au travail national. On évalue à un milliard environ le capital des sociétés financières de Paris ; si à cette somme on ajoute un milliard de dépôts et couvertures, on arrive à un chiffre de deux milliards affectés à la spéculation, et ce chiffre est très probablement en dessous de la réalité.

Enfin, pour l'intermédiaire de bourse, la tentation est grande d'abuser de la crédulité et de l'ignorance des non-professionnels et de faire dévier la spéculation prudente et raisonnée en agiotage déloyal et en jeu aveugle. De là ces catastrophes financières retentissantes. Qu'on se rappelle le krach de 1724 sous Louis XV, celui de 1873 en Autriche, de 1882 à la Bourse de Paris. Les secousses de ce genre ébranlent profondément le crédit. La Bourse de Vienne ne s'est jamais relevée du désastre de 1873 et la place de Paris ressent encore les effets de la crise terrible de 1882.

Depuis longtemps les gouvernements se sont préoccupés d'apporter aux abus de la spéculation de bourse des remèdes efficaces ; nous nous bornerons à indiquer les principaux.

VII. Réglementation de la bourse. — 1° *L'exception de jeu.* — La loi française ne reconnaît pas les dettes de jeu ou de pari. D'après l'art. 1965 du Code civil « la loi n'accorde aucune action pour une dette de jeu ou pour le paiement d'un pari ». Pendant longtemps en France et en d'autres pays, la jurisprudence a assimilé les marchés différentiels de bourse à de simples paris. Selon le droit commun de l'empire allemand, l'exception de jeu accordée par les tribunaux emportait la nullité du marché : ce qui avait pu être payé devait être rendu, les sommes non payées restaient acquises au débiteur. D'après le droit prussien il ne s'agissait que d'un refus d'action en justice, laissant intacte l'obligation de conscience ; ce qui avait été payé ne devait pas être rendu. En France, cette dernière solution semblerait indiquée par la rédaction de l'article 1965, mais la jurisprudence a toujours prononcé l'annulation du marché à terme différentiel, pour cause de moralité publique.

L'exception de jeu est une prime accordée à la malhonnêteté, elle n'est invoquée que par les financiers peu scrupuleux, qui y trouvent un moyen de se soustraire à leurs obligations. Elle n'a produit pour enrayer les abus de la spéculation aucun effet appréciable. Dans le dessein d'atténuer les mauvais effets de cette mesure, la jurisprudence créa des distinctions, valida malgré la loi des marchés à terme qui lui paraissaient sérieux, n'accueillit l'exception de jeu que lorsque de l'ensemble des circonstances résultait la présomption formelle que les marchés n'étaient qu'un pari. En 1882, au moment du krach de l'Union générale, les tribunaux s'avisèrent de revenir soudain à l'application stricte de la loi ; d'un trait de plume ils annulèrent comme entachés de jeu

cent dix-sept millions d'engagements à terme régulièrement contractés.

L'opinion publique s'émut et organisa une campagne de presse, dont le résultat fut de faire voter la loi du 28 mars 1885, qui validait tous les marchés à terme. L'article 1er est ainsi conçu : « Tous les marchés à terme sur effets publics et autres, tous marchés à livrer sur denrées et marchandises sont reconnus légaux. Nul ne peut, pour se soustraire aux obligations qui en résultent, se prévaloir de l'article 1965 du Code civil, lors même qu'ils se résoudraient par le paiement d'une simple différence. » Des divergences se produisirent dans les tribunaux sur l'interprétation de cet article et l'on vit l'exception de jeu reparaître même dans la jurisprudence d'appel. Un arrêt de la Cour de cassation du 22 juin 1898 a déclaré que les marchés à terme sont toujours valides *ipso facto*, sans qu'aucune présomption légale puisse être invoquée contre eux. « La loi, dit l'arrêt, a voulu proscrire la recherche de l'intrusion des parties. »

2° *Interdiction des marchés à terme.* — Interdire d'une manière absolue tous les marchés à terme, même les marchés à livrer qui sont indispensables à la grande industrie et au grand commerce, serait une mesure désastreuse. Pour les marchés à terme différentiels et les marchés à prime la question est plus délicate. Il est certain que cette sorte de marchés est moins nécessaire au commerce régulier que la première et qu'elle est la source principale des abus de la spéculation. Malheureusement il est si facile aux spéculateurs de profession d'éluder la loi, qu'une mesure générale d'interdiction resterait sans efficacité. La loi allemande de 1896 interdit le marché à terme sur certaines marchandises, notamment les céréales, les valeurs minières et industrielles. En outre, pour pouvoir opérer à terme à la bourse, il faut être inscrit sur un registre officiel. Faute de cette inscription, l'exception de jeu est opposable. Cette législation n'a pas donné les résultats favorables qu'on en attendait.

3° *Réorganisation de la bourse.* — Lorsque le législateur ne peut pas couper court d'un seul coup à tous les abus, il doit du moins s'efforcer de mettre un terme aux plus graves et à ceux qu'il peut atteindre plus facilement. Il serait urgent d'assainir la bourse en écartant impitoyablement les escarpes de la finance. A cet effet, il faudrait ériger la coulisse en corporation obligatoire. Les règlements approuvés par l'État assureraient l'honorabilité des membres, garantiraient la responsabilité professionnelle, individuelle et collective des intermédiaires. Nul ne pourrait faire une opération quelconque de bourse sans appartenir au parquet ou à la coulisse.

Il ne suffit pas de réformer le personnel de la bourse, il faut encore assurer un contrôle rigoureux sur les valeurs qui se négocient à la bourse. On a vu, à la bourse, des actions représentant des mines qui n'existaient pas, des sources de pétrole imaginaires, des terrains inconnus, des chemins de fer fantastiques. Il est donc indispensable que le public puisse se rendre compte par lui-même de l'affaire qui lui est proposée, sans s'exposer à être grossièrement trompé. On pourrait très avantageusement imiter la loi allemande qui impose pour toute émission d'actions l'obligation du prospectus. Ce prospectus indiquerait clairement toutes les conditions de l'affaire et serait signé par un contrôleur officiel, non pour juger des chances de réussite de l'entreprise, mais pour attester l'exactitude des renseignements fournis.

Pour réprimer la plupart des fraudes, l'accaparement et l'agiotage dont la bourse est le théâtre, les lois existantes suffisent, malheureusement les tribunaux agissent avec mollesse, ils laissent échapper les escrocs de haute volée et se bornent à sévir contre de petits spéculateurs, qui se sont laissé prendre dans les filets de la justice. Que la justice égale pour tous ne reste pas un vain mot !

Coffinières, *De la bourse et des spéculations sur les effets publics*, Paris, 1824; Bresson, *Des fonds publics et des opérations de la Bourse de Paris*, 5e édit., 1825; Proudhon, *Manuel du spéculateur à la bourse*, 3e édit., 1854; ou *Œuvres complètes*, 1869, t. XI; A. Courtois fils, *Traité des opérations de bourse*, 12e édit. mise à jour par Em. Vidal, 1898; Victor Brants, *Les grandes lignes de l'économie politique*, 1901; Boudon, *La bourse et ses hôtes*, 1896; *Étude sur la coulisse et ses opérations*, 1896; Quinet et François Bournand, *Les pièges de la bourse*, 2e édit., 1892; Deloison, *Traité des valeurs mobilières et des opérations de bourse*; abbé Deville, *Les opérations de bourse devant la conscience*; Claudio Jannet, *Le capital, la spéculation et la finance au XIXe siècle*, 1892; Didiot, *Questions financières*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1892; *Opération de bourse devant la morale*, dans l'*Ami du clergé*, 1896; S. Robert-Milles, *Die Pariser Börse, ihre Usancen und Operationen*, Leipzig, 1903.

C. Antoine.

BOURSIER Laurent-François, janséniste très influent dans les querelles suscitées par la bulle *Unigenitus*. Né à Écouen en 1679, il fut disciple de Malebranche et docteur de Sorbonne; il publia à Paris, en 1713 : *De l'action de Dieu sur les créatures, traité dans lequel on prouve la prémotion physique par le raisonnement et l'on examine plusieurs questions qui ont rapport à la nature des esprits et à la grâce*, 2 in-4°, ouvrage composé d'après la méthode géométrique ; il y défend la grâce efficace et la prémotion physique, qui entraîne infailliblement le consentement de la volonté ; il y exagère l'influence de Dieu dans les causes occasionnelles, en disant que pour toute action, il faut un secours actuel et déterminant. Malebranche lui répondit par ses *Réflexions sur la prémotion physique*, 1715; le P. Dutertre écrivit contre lui : *Le philosophe extravagant dans l'action de Dieu sur les créatures*, in-12, Paris, 1716. Boursier avait préparé des réfutations de ces deux adversaires. Quelques fragments en ont été publiés dans *L'histoire et l'analyse du livre de l'action de Dieu*, 3 in-12, 1753. Boursier rédigea, sur la réunion des Églises russe et catholique, un travail qui fut présenté à Pierre le Grand lors de son voyage à Paris en 1717; composa probablement le mémoire qui parut sous le nom des *Quatre évêques*, pour justifier l'appel des jansénistes, et beaucoup d'écrits contre la bulle *Unigenitus* ; écrivit, en 1725, une *Exposition de doctrine, tirée de l'Écriture sainte et des Pères sur la grâce*. Il composa aussi la préface des saints pour le missel de Paris. Exclu de la Sorbonne avec d'autres, en 1729, pour son opposition à la bulle, il erra longtemps, alla à Givet en 1735, puis revint se cacher à Paris, où il mourut pieusement assisté par le curé de Saint-Nicolas du Chardonnet, le 17 février 1749.

P. André, *La vie de Malebranche*, édit. Ingold, 1886; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, 3e édit., Paris, 1853, t. II, p. 19-21 ; t. III, p. 422-423 ; Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1854, t. II, p. 311-326 ; Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques* ; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. II, col. 1331.

L. Lœvenbruck.

BOURZEIS Amable, né à Volvic (Puy-de-Dôme), près de Riom, le 6 avril 1606, s'adonna de bonne heure à l'étude des lettres et des langues orientales. Il y fit de tels progrès qu'il devint un des meilleurs littérateurs de son temps et mérita d'être un des premiers membres de l'Académie française. Richelieu le tenait en haute estime et le chargea parfois d'affaires très importantes. A l'habileté politique et à son talent d'écrivain, Bourzeis joignait encore de remarquables aptitudes pour la controverse. Le grand ministre Colbert l'avait fait chef d'une assemblée de théologiens célèbres, qui se tenait dans la bibliothèque du roi, pour réfuter les incrédules. Il convertit le prince palatin Édouard, ainsi que plusieurs de ses ministres. Pendant quelque temps, il dé-

fendit avec ardeur les doctrines du parti janséniste ; il écrivit même, dans cette intention, son *Apologie du concile de Trente et de S. Augustin,* in-4°, Paris, 1650, et *Saint Augustin victorieux de Calvin et de Molina,* in-4°, Paris, 1652. Mais en 1661, revenu de son erreur, il protesta, en signant le *Formulaire,* qu'il voudrait pouvoir effacer de son sang tout ce qu'il avait écrit, et qu'il aurait toute sa vie un souverain et inviolable respect pour les décisions du saint père. Il mourut à Paris, le 2 août 1762, laissant un grand nombre d'écrits de tous genres. Ceux qui intéressent de plus près la théologie sont, en dehors de ceux qui viennent d'être cités : 1° un traité sur l'*Excellence de l'Église catholique, et raisons qui nous obligent à ne nous en séparer jamais,* in-4°, Paris, 1648 ; 2° plusieurs *Dissertations sur les passages de l'Écriture dont les libertins se servent pour en détruire l'autorité.*

Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée,* Paris, 1822, t. V, p. 233 ; Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1893, t. II, col. 59, Niceron, *Mémoires,* t. XXIV.

C. Toussaint.

BOUSSARD Geoffroy, naquit au Mans en 1439, et y mourut en 1520 ou 1522. Il professa d'abord la philosophie et les humanités au collège de Navarre, reçut le grade de docteur en théologie (1489) et devint, dans la suite, recteur de l'université de Paris. Ce fut comme délégué de cette même université qu'il assista au conciliabule de Pise et en rapporta, pour être soumis à l'examen de la Sorbonne, le traité de Cajetan sur l'autorité du pape et du concile. La même année, 1511, il fut fait chancelier de l'Église de Paris. Sept ans plus tard, 1518, il permuta sa chancellerie pour un bénéfice dans son diocèse d'origine. C'était un homme d'une grande érudition, très versé dans l'histoire ecclésiastique. Voici la liste de ses travaux : 1° une édition de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, traduite par Rufin, in-4°, Paris, 1497 ; 2° *Commentaria in epist. S. Pauli* du diacre Florus ; 3° un commentaire *In septem psalmos pœnitentiales,* in-8°, Paris, 1519 ; 4° *De divinissimo missæ sacrificio,* in-4°, Paris, 1511 ; 5° *De continentia sacerdotum,* Paris, 1505 ; Rouen, 1513.

Ellies Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques,* Paris, 1719, t. XIV, p. 98 ; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée,* Paris, 1822, t. V, p. 235 ; Hurter, *Nomenclator,* 1899, t. IV, col. 1148-1149.

C. Toussaint.

BOUTREUX Jacques, sieur d'Etiau, écrivain gallican, mathématicien, né aux Ponts-de-Cé, en Anjou, mourut pauvre et âgé en 1682. Discuta avec ardeur les idées de Charles Miron, évêque d'Angers, en écrivant contre lui : *Examen des cahiers* (c'est-à-dire des pièces que Miron avait fait imprimer dans son palais contre l'archidiacre Pierre Garande), in-8°, Paris, 1625 ; *De la puissance royale sur la police de l'Église, contre les maximes de M. l'évêque d'Angers,* in-8°, Paris, 1625.

Lelong, *Bibliothèque historique de la France,* p. 132-201 ; Moreri, *Dictionnaire,* t. II, p. 204.

L. Lœvenbruck.

BOUVIER Jean-Baptiste (Mgr), évêque du Mans (1834-1854), théologien, né le 16 janvier 1783 à Saint-Charles-la-Forêt (Mayenne), professeur de philosophie au collège de Château-Gontier (1808), appelé au grand séminaire du Mans (1811) où il fut d'abord professeur de philosophie et, peu après, de théologie morale, puis supérieur (1819), et enfin vicaire général (1820) jusqu'au moment de son élévation sur le siège du Mans (1834) ; mort à Rome le 28 décembre 1854.

Par l'influence intellectuelle considérable qu'il a exercée sur le clergé de son temps, grâce à la diffusion dans presque tous les séminaires de France, des quinze éditions de ses *Institutiones theologicæ,* Mgr Bouvier mérite une place à part, et une place d'honneur, dans l'histoire de la théologie au XIXe siècle. Sa théologie a eu la rare fortune d'être le premier, et, pendant longtemps, l'unique manuel qui convînt à la période de transition (1830-1870) caractérisée par l'agonie des deux erreurs, gallicane et janséniste, et par l'aurore des justes restaurations dans tous les ordres de la vie ecclésiastique : philosophie, théologie, droit, histoire, liturgie, etc.

Publiée d'abord par traités séparés, 13 vol., 1818-1833, la théologie de Mgr Bouvier ne parut qu'en 1834 en première édition complète, avec la distribution en 6 volumes qu'elle a toujours gardée depuis. Au cours des rééditions qu'il en avait lui-même préparées jusqu'en 1852, l'auteur s'était constamment appliqué à améliorer son travail, sans toutefois l'expurger assez des traces de gallicanisme qui lui valurent dans l'opinion publique, vers 1850, des critiques suscitées par le développement progressif des idées ultramontaines. Plus gallican d'esprit que de cœur, et par vitesse acquise d'éducation première plus que par conviction personnelle, Mgr Bouvier accepta très volontiers de faire reviser sa théologie à Rome, sous les yeux de Pie IX. Une nouvelle édition, la huitième, parut en 1853, modifiée d'après les indications des correcteurs romains. Plus tard enfin, après la mort du savant et saint évêque, les professeurs du séminaire du Mans firent une nouvelle revision de son œuvre, qui élimina encore un bon nombre d'imperfections échappées à la correction trop hâtive de 1853.

Les variations successives et profondes qu'ont subies les *Institutiones theologicæ* obligent le critique d'histoire à se montrer réservé dans l'appréciation d'ensemble que mérite cet ouvrage célèbre, répandu, dès 1853, dans plus de soixante séminaires français. Pour en porter un jugement équitable, il convient d'y considérer à part le dogme, la morale et les qualités pratiques du manuel.

Pour la partie dogmatique, au moins en ce qui concerne les premières éditions, il y a lieu de ne pas admirer, sans de sérieuses réserves, l'orthodoxie générale de l'auteur. Aussi peu gallican que possible, tout près même de ne l'être plus du tout, Mgr Bouvier l'a été cependant, comme l'était communément l'élite intellectuelle ecclésiastique de son époque. On doit attribuer aussi à la mode du temps les inspirations cartésiennes dont son esprit était préoccupé, ainsi qu'en témoignent expressément, par ailleurs, ses publications philosophiques. Ces erreurs ou défauts de rédaction ont à peu près disparu à partir de 1853.

Au point de vue de la morale, l'œuvre de l'évêque du Mans était, au contraire, et est restée tout à fait remarquable. Elle prend nettement position contre le jansénisme ; elle introduit les doctrines de saint Alphonse de Liguori dans l'enseignement, et si cette réaction, aussi méritoire que courageuse, contre les sévérités de Collet et d'autres innombrables manuels de casuistique plus ou moins issus de la même source, n'atteint pas du premier coup, et sur tous les détails, la perfection de nos théologies morales actuelles, on doit dire cependant que Mgr Bouvier en a été, avec le cardinal Gousset, parmi les théologiens français, le plus puissant initiateur.

Reste à parler des qualités pratiques du manuel fameux. On a blâmé, comme œuvre de confusion indigeste, l'amoncellement, en 6 volumes, d'une foule de connaissances (histoire, liturgie, droit canonique, droit civil, etc.) qui n'ont qu'un rapport indirect avec la théologie proprement dite. Pour l'heure présente, où l'on peut diviser et spécifier utilement les diverses parties de la science ecclésiastique, la critique serait fondée. Elle l'est beaucoup moins si l'on se reporte à quatre-vingts ans en arrière, au temps où il fallait, sans grandes ressources pratiques de travail, dans la pénurie des hommes, des idées et des choses, en présence de besoins sociaux urgents et d'ordre moins spéculatif que pratique, infuser en trois ans aux jeunes clercs la somme strictement indispensable de notions que réclamait alors le

caractère plus exclusivement pastoral du saint ministère dans les paroisses.

En somme, malgré des défauts que le recul de l'histoire et l'évolution des idées nous montrent aujourd'hui sous des couleurs trop accentuées par l'ambiance intellectuelle où nous vivons, les *Institutiones theologicæ* resteront une grande œuvre dans l'histoire contemporaine de la théologie, où elles marquent une étape caractéristique du mouvement de progrès continu qui a fait sortir l'éducation cléricale, en France, des erreurs et inerties du lendemain de la Révolution, pour l'amener aux resplendissantes restaurations de la fin du XIXe siècle.

Voici la liste des ouvrages de Mgr Bouvier : 1° *Institutiones theologicæ ad usum seminariorum*, 6 in-12, 15 éditions : 1834, 1836, 1839, 1841, 1844, 1846, 1850, 1853 (8e), 1856, 1859, 1861, 1865, 1868, 1873, 1880; 2° *Institutiones philosophicæ ad usum seminariorum et collegiorum*, d'abord en 3, puis en 1 in-12, 12 éditions (1824-1858), genre de la vieille *Philosophia lugdunensis*, amendé, moitié par insuffisance d'éducation philosophique première, moitié par réaction contre les idées de l'école mennaisienne. Mgr Bouvier, d'ailleurs peu philosophe par tempérament, s'y montre cartésien comme l'étaient généralement alors les petits manuels de philosophie à l'usage des séminaires; 3° *Histoire abrégée de la philosophie*, 2 in-8°, 1841, édition unique; 4° *Traité dogmatique et pratique des indulgences, des confréries et du jubilé, à l'usage des ecclésiastiques*, in-12, 10 éditions (1826-1855); un abrégé de cet ouvrage, sous le même titre, *à l'usage des fidèles*, in-18, 1826; 5° *Dissertatio in sextum Decalogi præceptum*, in-12, 17 éditions (1827-1864); 6° *Précis historique et canonique sur les jugements ecclésiastiques*, plaquette in-8°, 1852; 7° plusieurs brochures polémiques à propos de la *Petite Église;* 8° *Catéchisme à l'usage du diocèse du Mans*, in-12, 1838; 9° *Statuta diœcesis Cenomanensis*, in-8°, 1852; 10° enfin une collection considérable de *Lettres pastorales*, dont plusieurs sont de véritables traités de théologie, comme, par exemple, l'*Instruction touchant les reliques de la vraie croix et des saints* (2 août 1845) et la *Lettre circulaire sur les tables tournantes et parlantes* (14 février 1854). Tous les ouvrages de Mgr Bouvier ont été publiés au Mans, sauf les derniers tirages de la *Théologie*, de la *Philosophie* et de la *Dissertatio*, qui ont été édités à Paris.

Mgr Sebaux, *Vie de Mgr Jean-Baptiste Bouvier*, Paris, 1889; F. Pichon, *Essai historique sur les séminaires du Mans*, Le Mans, 1879; Chevereau, *Les derniers instants de Mgr J.-B. Bouvier*, Le Mans, 1855; Desportes, *Bibliographie du Maine*, Le Mans, 1844; *L'ami des lois*, n. du 16 juillet 1832; *Annales de la philosophie chrétienne*, t. IV, p. 71, 231; la *Province du Maine*, n. de février 1904 et sq.

F. DESHAYES.

BOVERIUS, capucin, en religion Zacharie de Saluces, du nom de sa ville natale, était fils de Mathieu Bovier, dauphinois, vice-sénéchal du marquisat de Saluces, pour la France. Né en 1568, il reçut au baptême le nom de Jean-Baptiste; son éducation fut très soignée; il possédait fort bien les lettres latines et grecques, et venait d'être nommé docteur en droit quand mourut son père (1585). Il résolut peu après de se faire capucin et, reçu au noviciat d'Alexandrie, il y fit profession le 9 juin 1591. La science et les autres qualités du P. Zacharie le désignaient pour prendre part aux missions que la province de Piémont entretenait alors dans les régions envahies par le protestantisme; en 1601 nous le voyons à Thonon, au moment du grand jubilé, et dans la vallée de Suse en 1602, 1603 et 1612. A Thonon, dans la Sainte-Maison, il conçut le projet du grand ouvrage qu'il achevait dix ans plus tard et publiait sous le titre : *Demonstrationes symbolorum veræ et falsæ religionis, adversus præcipuos ac vigentes catholicæ religionis hostes, atheistas, judæos, hæreticos, præsertim lutheranos et calvinistas*, 2 in-fol., Lyon, 1617. Roccaberti, *Bibl. pontif. maxima*, t. XX, p. 478-597, reproduit la partie du IIIe livre du tome II relative au souverain pontife. Hurter fait remarquer que cet ouvrage a été censuré *in nonnullis* par l'Inquisition, ce qui n'empêcha pas l'auteur d'être dans la suite consulteur de ce suprême tribunal. Boverius était venu à Lyon pour surveiller l'impression de son œuvre; les religieux de cette province voulurent tirer parti de sa présence et lui offrirent une chaire de lecteur en théologie; nous le trouvons à Dijon avec ce titre en 1618. A cette même époque Marc-Antoine de Dominis, archevêque apostat de Spalato, venait de publier les quatre premiers livres de son traité *De republica ecclesiastica*, in-fol., Londres, 1617. Sans tarder, le P. Zacharie entreprit de le réfuter et fit imprimer la *Parænesis catholica ad M. A. de Dominis...*, in-12, Lyon, 1618. Dans ce volume, toutefois, il ne donnait que le commencement de sa réfutation qu'il publia trois ans après : *Censura parænetica in quatuor libros de republica ecclesiastica M. A. de Dominis...*, in-fol., Milan, 1621. A la fin de cet ouvrage se trouve la *Censura in tractatum de legitima cardinalium creatione*, dont quelques bibliographes font à tort un volume paru en 1622. Entre temps, Boverius était rentré dans sa province de Piémont qui lui avait conféré la charge de définiteur et de gardien du couvent de Mondovi, mais il y resta peu de temps, car le général de l'ordre l'appelait près de lui en qualité de consulteur, et à ce titre il le suivait en Espagne. A la même époque se trouvait à la cour de Madrid le futur roi d'Angleterre Charles Ier, alors prince de Galles. Le roi d'Espagne, dont il voulait épouser la sœur, souhaitait la conversion du prince; dans ce but on lui ménagea de se rencontrer avec Boverius, mais Buckingham, son gouverneur, coupa court à ces entretiens; alors le P. Zacharie, pour achever ce qu'il espérait avoir commencé, écrivit son *Orthodoxa consultatio de ratione veræ fidei et religionis amplectendæ ad Ser. Carolum Walliæ principem...*, in-4°, Madrid, 1623; in-8°, Cologne, 1626. Elle fut rééditée à Rome, 1635, par ordre du cardinal Antoine Barberini, *in communem omnium veræ religionis studiosorum gratiam et utilitatem*. Malgré ses fréquents voyages et pour répondre à un désir de son supérieur, Boverius composa un *Directorium fori judicialis pro regularibus*, in-4°, Turin, 1624, ainsi qu'un rituel pour son ordre : *De sacris ritibus juxta Romanam regulam usui Fr. Min. S. Franc. qui vulgo capuccini nuncupantur accomodatis*, in-4°, Naples, 1626. Pendant l'impression de cet ouvrage, Boverius accompagnait en qualité de théologien le cardinal François Barberini, neveu d'Urbain VIII, dans sa légation en France et en Espagne (1625-1626). Peu après son retour il recevait la charge de composer les chroniques de son ordre. Le P. Zacharie se mit à l'œuvre et le premier volume était achevé en 1629; il parut sous le titre : *Annalium seu sacrarum historiarum ordinis minorum S. Francisci qui capuccini nuncupantur tomus primus*, in-fol., Lyon, 1632. Il aurait voulu laisser là ce travail pour prendre part à la mission que la province de Paris entretenait auprès de la reine d'Angleterre, femme de Charles Ier; déjà la Propagande avait donné son consentement (31 mai 1632), mais les supérieurs obtinrent de le garder pour achever les Annales. Boverius écrivit donc le second volume, imprimé à Lyon en 1639, mais il n'en vit pas l'apparition : il était mort à Gênes, le 31 mars 1638; il était pour la seconde fois définiteur général de l'ordre. Une dissertation *De vera habitus forma a Seraphico B. P. Francisco instituta*, extraite du premier volume des Annales, fut rééditée à Cologne, 1640, in-12. On trouve des exemplaires avec la date de 1643, 1656.

Francesco da Sestri, *Vita del P. Zaccaria Boverio*, Gênes, 1664; Mathias Ferrerius a Caballario Majori, *Rationarium chronographicum missionis evangelicæ... in Gallia Cisalpina*, Tu-

rin, 1669; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. M. capuccinorum,* Venise, 1747; Hurter, *Nomenclator,* Insprück, 1892, t. I, p. 284.

P. Édouard d'Alençon.

1. **BOYER Pierre,** oratorien, né à Arlane en 1677, mort en prison à Vincennes en 1755. Très opposé à la bulle *Unigenitus,* il publia un grand nombre d'écrits polémiques, dont les plus connus sont les *Gémissements d'une âme vivement touchée de la destruction de Port-Royal,* 1710, et le *Parallèle de la doctrine des payens avec celle des jésuites,* 1731.

Supplément au nécrologe des défenseurs de la vérité; Ingold, *Supplément.*

A. Ingold.

2. **BOYER Pierre-Denis,** théologien et prédicateur, né le 19 octobre 1766, à Séverac-l'Église, village du canton de Laissac, au diocèse de Rodez, mort à Paris le 24 avril 1842. Ses premières études, il les fit au collège de Rodez, en même temps que M. Frayssinous, son cousin : ils eurent pour professeur de belles-lettres l'abbé Girard, auteur de *Préceptes de rhétorique,* qui se glorifiait plus tard d'avoir formé de tels élèves. En venant à Paris, grâce à l'une de ces nombreuses distractions qui ont fait une certaine célébrité au nom de M. Boyer, au lieu d'entrer aux robertins où on l'avait envoyé pour étudier la théologie, il vint à la communauté de Laon, qui dépendait du reste de Saint-Sulpice comme les robertins. Il y reçut, durant le cours de ses études, la tonsure, 28 mai 1785, et les autres ordres jusqu'à la prêtrise, le 28 décembre 1798, à la dernière ordination publique faite à Paris avant la Révolution. Il se retira alors avec M. Frayssinous dans les montagnes du Rouergue, et après avoir exercé le ministère dans la petite paroisse de Curières, il trouva un refuge dans sa famille durant les jours de la Terreur, pendant lesquels il fut plusieurs fois arrêté comme prêtre et relâché grâce à des influences locales. Quand, après la Terreur, M. Emery rétablit le séminaire Saint-Sulpice dans une maison de la rue Saint-Jacques, appelée la *Vache noire* (au n° 218 actuel), il confia à M. Boyer la chaire de philosophie, puis celle de théologie dogmatique, lorsque M. Frayssinous la quitta pour se donner tout entier à ses conférences. Pendant la suppression de la Compagnie par Napoléon, il prêcha des missions à Montpellier, 1812, à Lyon, 1813, avec grand succès. A la rentrée des sulpiciens en 1814, il fut chargé de la théologie morale jusqu'en 1818. Depuis, son temps fut partagé entre la composition de nombreux ouvrages et le ministère des retraites ecclésiastiques. Presque tous les diocèses de France entendirent sa parole apostolique et quelques-uns jusqu'à six fois. En 1841, il put réaliser le grand désir qu'il avait de voir Rome et le pape, auquel il offrit ses ouvrages, et il alla faire une profonde retraite de neuf jours à Lorette pour obtenir la grâce d'une sainte mort. A son retour en France il prêcha encore quelques retraites et s'éteignit avec une foi simple et sereine après sept jours de maladie le 24 avril 1842, âgé de 75 ans et demi.

Voici la liste de ses œuvres. Il publia d'abord, sous le nom de Joseph de Lapanouse, un opuscule intitulé : *Le duel jugé au tribunal de l'honneur et de la raison,* in-8°, Paris, 1802. Vinrent plus tard, avec quelques écrits se rapportant plutôt au droit canon, les ouvrages suivants : *Examen du pouvoir législatif de l'Église sur le mariage,* où l'on relève quelques-unes des erreurs du livre (de Tabaraud) intitulé : *Principes sur la distinction du contrat et du sacrement de mariage,* in-8°, Paris, 1817, accompagné d'une *Dissertation sur la réception du concile de Trente dans l'Église de France,* qui a été réimprimée avec l'*Histoire du concile de Trente,* de Pallavicini, dans l'édition de Migne, 1844, t. I, col. 467-488; *Antidote contre les aphorismes de M. F. D. L. M.* (Félicité de la Mennais), par un professeur de théologie, directeur de séminaire, in-8°, Paris, 1826; *Examen de la doctrine de M. de la Mennais, considérée sous le triple rapport de la philosophie, de la théologie et de la politique,* in-8°, Paris, 1834; *Défense de l'enseignement des écoles catholiques,* in-8°, Paris, 1835; *Défense de l'ordre social contre le carbonarisme moderne,* in-8°, Paris, 1re partie, 1835; 2e partie, 1837; *Défense de l'Église de France contre les attaques de l'auteur* (l'abbé Pagès) *de la Dissertation sur le prêt à intérêt,* in-8°, Paris, 1839, dont une partie se trouve dans *Theologiæ cursus completus,* de Migne, t. XVI, col. 1089-1110, sous le titre : *Apologie du Saint-Office dans les décisions sur le prêt à intérêt; Lettre de l'auteur de la Défense de l'Église contre M. Pagès, à un théologien de province,* in-8°, Paris, 1839, reproduite dans Migne, *Theologiæ cursus completus,* t. XVI, col. 1109-1124; *Défense de l'Église catholique contre l'hérésie constitutionnelle qui soumet la religion au magistrat, renouvelée dans ces derniers temps,* in-8°, Paris, 1840; *Discours pour les retraites ecclésiastiques,* avec une notice sur sa vie et ses écrits, 2 in-8°, Paris, 1843; réimprimés par Migne dans sa *Collection des orateurs sacrés,* t. LXXVIII, col. 9-418.

L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne,* 1900, t. II, p. 140-149; [l'abbé Dassance,] *Notice sur la vie et les écrits de M. Boyer,* en tête des *Discours pour les retraites ecclésiastiques,* et dans Migne, t. LXXVIII; *L'ami de la religion,* n° des 9, 14, 19, 26 juillet 1842; *Biographies aveyronnaises : L'abbé Boyer,* in-8°, 1866, p. 61-75, par M. B. Lunet; *Vie de M. Frayssinous, évêque d'Hermopolis,* 2 in-8°, Paris, 1844, dans laquelle le baron Henrion fait parallèlement celle de M. Boyer.

E. Levesque.

BOYVIN Jean-Gabriel, franciscain de l'étroite observance, né à Vire, et lecteur deux fois jubilaire, consacra sa vie à l'enseignement de ses frères en religion. Scotiste fervent, il donna d'abord au public la *Theologia Scoti a prolixitate et subtilitas ejus ab obscuritate libera et vindicata...,* 4 in-12, Paris, 1664. En dix ans, écrit l'éditeur, cet ouvrage eut quatre éditions; la cinquième porte la date de 1682, Paris. On trouve les mêmes exemplaires avec la mention de 6e édit., Paris, 1688. On rencontre aussi des éditions de Venise, 1690, 1698, 1711. Il fit aussi, dit Moreri, imprimer la même théologie en 2 in-fol. qui n'eurent pas le même succès que les petits, Paris, 1674. Pour répondre à un désir que lui manifestaient ses confrères, il prépara pour l'impression la *Philosophia Scoti a prolixitate et subtilitas ejus ab osbcuritate libera et vindicata,* qui parut à Paris, 4 in-12, 1681. Toutefois l'auteur était mort avant l'apparition de cet ouvrage, comme il résulte de l'approbation du général de l'ordre donnée le 24 août 1680.

Moreri, *Dictionnaire historique,* 19e édit., Paris, 1743; Hurter, *Nomenclator,* t. II, col. 314.

P. Édouard d'Alençon.

BOZIUS Thomas, oratorien italien, né à Gubbio en 1548, mort à Rome le 9 décembre 1610, fut un des premiers compagnons de saint Philippe de Néri, dont il imita les vertus, refusant comme lui les dignités que lui offrit Paul V. L'un des plus savants hommes de son temps. On a de lui : *De signis Ecclesiæ l. XXIV,* 2 in-fol., Rome, 1591-1592; Cologne, 1593, 1602, 1624, 1626; Lyon, 1795; *De imperio virtutis hoc est imperium pendere a veris et non simulatis virtutibus,* in-4°, Rome, 1593; Cologne, 1594, 1601; *De antiquo et novo Italiæ statu l. IV,* Cologne, 1595, 1691; Rome, 1596; *De jure status, sive de jure naturali et divino ecclesiasticæ libertatis et potestatis l. VI,* Cologne, 1594, 1599, 1600, 1630; Rome, 1599, et en abrégé, 1660; *De ruinis gentium et regnorum adversus impios politicos l. VIII,* Rome, 1596; Cologne, 1598; ces derniers ouvrages sont écrits contre Machiavel; *Annales antiquitatum ab orbe condito usque ad an. 2024 secundum supputationem Hebræorum,* 2 in-8°, Rome et Cologne, 1637; cet ouvrage, qui devait avoir dix volumes, fut édité par son frère François, aussi philippin, mort en 1645, auteur de quelques

ouvrages historiques, notamment de *De temporali Ecclesiæ monarchia,* Rome, 1601; Cologne, 1602, réfuté par G. Barclay dans son *Traité de la puissance du pape,* 1611.

Villarosa, *Memorie degli scrittori Filippini,* Naples, 1846, t. I, p. 77-81.

A. INGOLD.

BRADWARDIN. Voir THOMAS DE BRADWARDIN.

BRALION (Nicolas de), oratorien, de Chars près Pontoise, né vers 1600, mort en 1672, résida longtemps à Rome à Saint-Louis-des-Français dont la direction était confiée aux oratoriens. Il profita de son séjour dans la Ville éternelle pour explorer les archives du Vatican et publia : *Pallium archiepiscopale... Accedunt et primum prodeunt ritus et forma benedictionis ipsius, ex antiquo manuscripto basilicæ vaticanæ,* in-8°, Paris, 1648; *Cæremoniale canonicorum seu institutiones practicæ sacrorum S. R. E. rituum, pro collegiatis aut aliis ecclesiis quæ ad instar illarum deserviunt juxta ritum romanum atque adeo pro ipsis cathedralibus, absente episcopo...,* in-8°, Paris, 1657. On lui doit encore quelques autres ouvrages historiques et plusieurs traductions.

Ingold, *Bibliographie oratorienne,* p. 27.

A. INGOLD.

BRAULIO, « la meilleure plume de l'épiscopat espagnol » après saint Isidore de Séville, succéda, en 631, à l'un de ses frères sur le siège de Saragosse. Étroitement lié avec saint Isidore, il lui inspira la pensée d'écrire ses *Étymologies,* en corrigea le manuscrit à la prière de l'écrivain, divisa lui-même l'ouvrage en vingt livres et en fut, selon toute apparence, le premier éditeur. Au *De viris illustribus* il joignit, après la mort de saint Isidore, le catalogue des œuvres de son ami, avec un éloge enthousiaste de son érudition et de son rôle providentiel. *Prænotatio librorum D. Isidori, P. L.,* t. LXXXI, col. 16-17. L'évêque de Saragosse prit part, en 633, au IVe concile de Tolède, ainsi qu'aux deux conciles d'une importance moindre tenus dans cette ville en 636 et en 638. Le pape Honorius Ier s'étant élevé contre la prétendue mollesse des évêques d'Espagne dans la question juive et les ayant traités de « chiens muets », *canes muti,* ce fut Braulio que le concile de 638 chargea de répondre à la lettre du souverain pontife; la réponse est un modèle de franchise et d'habileté. Braulio, devenu aveugle sur la fin de sa vie, mourut vers l'an 651 et fut inhumé dans la vieille église de Notre-Dame del Pilar; on y a retrouvé son tombeau en 1290. Baronius dans son *Martyrologe* et les bollandistes placent la fête de saint Braulio, celui-là le 26 mars, ceux-ci le 18 mars; elle se célèbre en Espagne à cette dernière date sous le rite double.

Braulio nous a laissé : 1° une *Vie* de saint Émilien, que Mabillon a publiée dans les *Acta sanct. O. S. B.,* t. I, p. 205-215; cf. *P. L.,* t. LXXX, col. 699-714; 2° des *Lettres, P. L., ibid.,* col. 649-700.

1° La *Vie* de saint Émilien, *San Millan de la Cogolla, Cucullatus,* dédiée par l'auteur à son « frère et seigneur » Fronimius, et partagée en trente chapitres, est remplie, comme toute l'hagiographie de l'époque, du récit des miracles de son héros; après quoi vient, par manière d'appendice, un hymne en l'honneur d'Émilien. Plus d'un critique attribue aussi à Braulio les *Actes* des dix-huit martyrs exécutés à Saragosse par ordre du gouverneur Dacien. *P. L., ibid.,* col. 715-720.

2° On a découvert, au XVIIIe siècle, dans la ville de Léon un recueil de quarante-quatre lettres, que l'antiquité n'avait pas mentionné. Ces lettres, qui parurent pour la première fois en 1775 dans l'*España sagrada* de Florez, t. XXX, sont une mine précieuse pour l'histoire de l'Espagne au temps des Visigoths. Elles nous ont rendu, *Epist.,* I-VIII, la correspondance de Braulio et de saint Isidore, dont nous n'avions précédemment que des lambeaux. Avec la lettre si importante au pape Honorius, *Epist.,* XXI, on remarque en outre les lettres XXV, XXVI, adressées à un abbé du nom d'Emilien, de Tolède apparemment, et qui font voir que l'ouvrage d'Apringius sur l'Apocalypse de saint Jean avait déjà disparu, du moins à Saragosse, la lettre XXXVII, dans laquelle Braulio et l'évêque Eutrope, au nom de tous les prêtres, diacres, simples fidèles, prient le roi Chindaswinth d'associer son fils Receswinth au trône; la lettre XLIV, enfin, où Braulio répond à une question de saint Fructuosus, le futur évêque de Braga, sur quelques difficultés de l'Ancien Testament et témoigne de son propre génie.

Antonio, *Bibliotheca vetus Hispana,* t. I, p. 374 sq.; *P. L.,* t. LXXX, col. 639-648; D. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques,* 2e édit., Paris, 1868, t. XI, p. 710-728; P. Gams, *Kirchengeschichte von Spanien,* t. II, p. 145-149; *Acta sanctorum,* martii t. II, p. 635-638; Hurter, *Nomenclator,* 3e édit., Inspruck, 1903, t. I, col. 613-614.

P. GODET.

BRAVO Marc-Antoine, théologien espagnol, originaire de Cordoue, a donné un recueil de plusieurs questions sur les bénéfices et les bénéficiers, sous ce titre : *Excitatoria beneficiariorum de opinionibus improbabilibus,* in-8°, Rome. C'est un traité complet et original dans cette matière autrefois si importante et si épineuse des bénéfices ecclésiastiques. On ne connaît, sur l'auteur, que la date de sa mort qui arriva l'an 1674.

Journal des savants, 1re édit., année 1676, p. 8; Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1893, t. II, col. 288; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée,* Paris, 1822, t. V, p. 263.

C. TOUSSAINT.

BREDEMBACH Mathias, savant allemand, littérateur, théologien, né à Kierspe, duché de Berg, vers 1489, fut principal du collège d'Emmerich, se distingua par ses controverses avec les protestants, y mourut le 5 juin 1559. Ses principales œuvres érudites et édifiantes sont : *De dissidiis, quæ nostra ætate hac tempestate tanto cum terrore jactant Ecclesiæ navem, a quo, quibus rationibus sint excitata et qua ratione videantur componi posse sententia,* in-8°, Cologne, 1557, 1558; *Apologia pro acerbitatibus in Lutherum in libro de dissidiis Ecclesiæ,* in-8°, Cologne, 1557; *Hyperaspistes pro suo de componendis in religione dissidiis libello,* in-8°, Cologne, 1560, c'est une apologie du premier ouvrage, attaqué par Pileus de Minden; *Antihyperaspistes adversus J. Andreæ,* 1568; *Epistolæ XII de negotio religionis,* in-8°, Cologne, 1567; *In LXXI psalmos, seu hymnos prophetæ Davidis priores et in sanctum J.-C. Evangelium sec. Matthæum* (littéral et moral), in-fol., Cologne, 1560.

Valère André, *Bibliotheca belgica,* Louvain, 1643, p. 658 sq.; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée;* Moreri, t. II, p. 252; *Kirchenlexikon,* 2e édit., t. II, col. 1218-1219.

L. LŒVENBRUCK.

BREF. — I. Histoire. II. Définition et objet. III. En quoi un bref diffère d'une bulle. IV. Autorité des brefs. V. Quelques recueils de brefs.

I. HISTOIRE. — Dans l'antiquité le mot *bref* désignait un sommaire quelconque, une sorte de résumé. Ce terme était également usité dans ce sens, chez les Grecs comme chez les Latins. Ceux-ci avaient le *breve,* d'où *brevetus* ou *brevetum,* dans la basse latinité; et les Grecs, le βρέβιον ou βρεβεῖον.

Au moyen âge, le mot *breve,* bref, fut employé communément pour signifier indifféremment des titres, des actes judiciaires, des documents de toute espèce, mais d'une rédaction peu étendue. Il y avait, par exemple : le *breve salvi conductus,* bref de sauf-conduit; le *breve originale,* pièce initiale d'une procédure, l'assignation; le *breve inquisitionis,* bref d'enquête pour informations juridiques; le *breve de convenientia,* bref d'accommo-

dement, de transaction; le *breve annuitatis,* bref d'annuité pour poursuivre un débiteur qui refusait de payer un revenu annuel; le *breve victoriale,* acte qui donnait gain de cause. En d'autres matières, il y avait le *breve salvationis* et le *breve victualium,* sortes de contrats d'assurance pour garantir un navire contre le naufrage et le manque de vivres; le *breve sacramenti,* acte constatant la prestation du serment, soit devant les tribunaux, soit ailleurs; le *breve pro questa,* permission de quêter.

En résumé, les assignations, les citations, les décrets, tous les actes par lesquels on était amené en justice, s'appelaient *brevia judicialia;* quant à ceux qui autorisaient à intenter une action, c'étaient les *brevia magistralia.* De ce mot latin, *breve,* pris en tant de diverses acceptions, est venu le terme français *brevet,* usité surtout à partir du XIVe siècle. Cf. Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis,* revu et édité par Henschel, 7 in-fol., Paris, 1850, v° *Breve,* t. I, p. 770-775; Martène, *Thesaurus novus anecdotorum,* 5 in-fol., Paris, 1717, t. IV, col. 901; Toustain et Tassin, *Nouveau traité de diplomatique,* 6 in-4°, Paris, 1750-1765, t. I, p. 405; Fr. de Vaines, *Dictionnaire raisonné de diplomatique,* 2 in-8°, Paris, 1774, t. I, v° *Bref;* N. de Wailly, *Éléments de paléographie,* part. II, c. I, a. 5, 2 in-fol., Paris, 1838, t. I, p. 177-180.

Les lettres, mandements ou billets émanés des rois ou des princes étaient aussi des brefs. Le *breve principis* ressemblait à ce que l'on appela, plus tard, lettre de cachet.

Les brefs pontificaux, qui font l'objet de cet article, sont souvent confondus avec les petites bulles. Celles-ci furent d'un usage constant dès le XIe siècle; leurs caractères d'abord incertains furent fixés au cours du XIIe siècle sous le pontificat d'Innocent III. Elles avaient pour sceau une petite bulle de plomb, suspendue au parchemin. On en découvre déjà des traces assez nombreuses dans les siècles précédents, et très probablement l'usage en remonte au pape Jean V, élu en 685, ou à Serge Ier, en 687. Cf. Du Cange, *op. cit.,* p. 772, col. 2; Sandini, *Vitæ pontificum romanorum ex antiquis monumentis deprompta,* 2 in-8°, Padoue, 1748; Venise, 1768; Sarnelli, *Lettere ecclesiastiche pontificie,* in-4°, Venise, t. I, 1740, p. 5; Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica,* v° *Breve apostolico,* § 1, 109 in-8°, Venise, 1840-1879, t. VI, p. 116.

C'est seulement dans le milieu du XVe siècle, sous Eugène IV, que le bref apparut dans sa forme actuelle. La série régulière, dont la collection est conservée aux archives du Vatican, commence à cette époque. C'est postérieurement aussi qu'on distingua deux espèces de brefs : les *brefs apostoliques* émanant directement du pape et scellés en cire rouge *sub annulo piscatoris,* et les *brefs de la pénitencerie,* qui en diffèrent par la forme et par le sceau. Cf. Mabillon, *De re diplomatica,* l. II, c. XIV, § 2; card. Petra, *Commentaria ad constitut. apostolic.,* Rome, 1705, t. I, p. 5, 6.

Le bref est scellé *sub annulo piscatoris.* L'anneau du pêcheur, ainsi nommé parce qu'il représente saint Pierre, dans sa barque, occupé à tirer le filet, servait aux papes, dès la plus haute antiquité, mais seulement dans leur correspondance personnelle, comme il résulte d'une lettre du pape Clément IV, adressée à l'un de ses proches parents, Egidius Grossus, en 1264, et rapportée par Mabillon, *loc. cit.* Dans cette lettre se trouve ce passage significatif : *Non scribimus tibi, nec consanguineis nostris, sub bulla, sed sub piscatoris sigillo, quo Romani pontifices in suis secretis utuntur.* Aujourd'hui les lettres privées des papes sont scellées des armoiries personnelles du pontife. Mabillon affirme, en outre, que les lettres antiques des papes qu'il a vues, si petites soient-elles, ont toutes le sceau bullaire en plomb suspendu au bas comme dans les bulles. Ce sont donc de petites bulles. L'anneau du pêcheur se voit au contraire sur les brefs du XVe siècle, par exemple dans ceux de Calliste III, élu en 1455, et de Paul II en 1464. Cf. Mabillon, *loc. cit.*

II. Définition et objet. — Les brefs sont des lettres pontificales expédiées avec moins de solennité que les bulles, et le plus souvent pour des affaires de moindre importance. Au commencement, ces rescrits étaient de simples billets très courts; mais peu à peu la rédaction en devint plus étendue, et l'on arriva, en dépit de l'étymologie, à faire des brefs très longs. Cf. Rebuffe, *Praxis beneficiorum,* n. 6, 7; Id., *Additam. ad regul. cancellar.,* in-fol., Venise, 1554, § *Breve;* card. de Luca, *De relatione romanæ curiæ,* in-4°, Cologne, 1683, t. III, disc. VII, n. 9.

Les affaires le plus ordinairement traitées par bref sont : les dispenses concernant la réception des ordres sacrés, comme la dispense d'âge et d'autres irrégularités; la concession des oratoires privés, ainsi que la permission d'y conserver le saint-sacrement et d'y faire la sainte communion; les pouvoirs d'indulgencier les chapelets, croix et médailles, ainsi que la faculté de jouir de l'autel privilégié; l'autorisation de vendre les biens ecclésiastiques de peu de valeur; enfin, la plupart des grâces, provisions et dispenses accordées par la Daterie. La liste des affaires qui doivent être expédiées par bref est longuement exposée, avec tous les détails, dans la bulle de Benoît XIV, *Gravissimum,* du 8 décembre 1745, § 5, 6. Cf. *Bullaire de Benoît XIV,* 2 in-fol., Venise, 1778, t. I, p. 264 sq.; *Bullarium magnum,* 19 in-fol., Rome, 1739-1769, t. XVI, p. 334 sq.

III. En quoi un bref diffère d'une bulle. — Pour les détails, voir Bulle, III. Dès son origine, sous Eugène IV (1431-1447), on distingue le bref par la manière dont il est daté, non à partir de l'Incarnation, comme les bulles, mais à partir de la Nativité de Notre-Seigneur. Ce même pape cependant scella les brefs de son sceau personnel, *sub annulo nostro secreto,* tandis que ses successeurs, Calliste III, élu en 1455, et Paul III, en 1464, les expédièrent sous l'anneau du pêcheur, *sub annulo piscatoris.*

Nicolas V (1447-1455) fut le premier qui donna intégralement aux brefs la formule initiale qui les distingua depuis des bulles, et qui est ainsi libellée : *Nicolaus, papa V, dilectis filiis salutem et apostolicam benedictionen,* ainsi que la formule finale d'où furent exclues pour l'avenir les expressions du calendrier romain : calendes, ides et nones, remplacées dès lors par les termes du calendrier moderne. Cette formule finale, qu'on retrouve depuis dans tous les brefs, fut aussi rédigée la première fois par ce même pape : *Datum Romæ, apud sanctum Petrum, sub annulo piscatoris, die XV aprilis, MCCCCXL. VIII, pontificatus nostri anno II.* Après avoir donné, le premier, cette formule, Nicolas V n'y fut pas toujours fidèle; mais ses successeurs s'y attachèrent tellement que, depuis lors, elle n'a pas sensiblement varié. Cf. *Acta sanctorum. Propyleum ad acta SS. mensis maii. De usu annorum ab incarnatione Domini in cancellaria pontificia diu vario, diversoque ab usu signaturæ brevium,* n. 47; Cenni, *De antiquitate ecclesiæ hispanæ dissertationes,* 2 in-4°, Rome, 1740-1741. *De annulo piscatoris et variis diplomatum inscriptionibus,* t. I, p. 147. Mabillon, *De re diplomatica,* l. II, c. XIV, § 2, 2 in-fol., Naples, 1789; Philippe Badose, *De bullis et de brevioribus litteris apostolicis dissertatio,* Rome, 1742; N. de Wailly, *Eléments de paléographie,* part. II, c. VII, art. *Eugène IV,* 2 in-fol., Paris, 1838, t. I, p. 294 sq; art. *Nicolas V,* p. 343; art. *Pie II,* p. 355; M. Prou, *Manuel de paléographie,* 2e édit., Paris, 1892, p. 115.

IV. Autorité des brefs. — Quoique les brefs soient loin d'avoir l'importance des bulles, néanmoins, pour les matières dont ils traitent, ils font foi aussi bien

que les bulles pour les leurs. Aussi, sous le rapport de l'autorité dont ils jouissent, ils ne sont pas inférieurs aux bulles. Cf. Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica*, etc., 10 in-4°, Venise, 1782, v° *Breve*, n. 17, 18, t. II, p. 52. Les mêmes châtiments, et, en particulier, l'excommunication majeure réservée *speciali modo* au souverain pontife, frappent les falsificateurs des lettres apostoliques, qu'elles soient sous forme de bulles ou sous forme de brefs. *Constitutio apostolicæ sedis*, du mois d'octobre 1869, tit. I, n. 9.

V. QUELQUES RECUEILS DE BREFS. — Quoique, à vrai dire, il n'y ait pas de collections exclusivement formées de brefs pontificaux, cependant plusieurs recueils de documents concernant certaines affaires particulières contiennent un certain nombre de brefs. *Recueil historique des bulles et constitutions, brefs, décrets et autres actes concernant les erreurs de ces deux derniers siècles tant dans les matières de la foi que dans celles des mœurs depuis le saint concile de Trente jusqu'à notre temps*, par Michel Le Tellier, 3e édit., in-12, Mons, 1699; *Collectio brevium atque instructionum SS. D. N. Pii papæ VI quæ ad præsentes gallicanarum ecclesiarum calamitates pertinent*, 2 in-12, Augsbourg, 1796; 2e édit., s. l., 1797; 3e édit., 1798; *Brefs et instructions de notre saint-père le pape Pie VI depuis 1790 jusqu'en 1796*, 2e édit., latine-française, 2 in-8°, Rome, 1796; par l'abbé Guillon, *Collection générale des brefs et instructions de notre très saint-père le pape Pie VI relatifs à la Révolution française*, trad. nouvelle, 2 in-8°, Paris, 1798; *Recueil des décisions du saint siège apostolique relatives à la Constitution civile du clergé et aux affaires de l'Église de France depuis 1790 jusqu'en 1799*, 3 in-12, Rome, 1800. G. Wirz, *Bullen und Breven aus Italienischen Archiven*, Bâle, 1902 (sur les affaires religieuses de la Suisse). Voir BULLAIRES.

Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, 6 in-fol., Venise, 1755-1760, *Decretal.*, l. I, tit. II, *De constitutionibus*, § 1, q. II, n. 10, t. I, p. 62; card. Petra, *Commentaria ad constitut. apostolic.*, proœmium, 5 in-fol., Rome, 1705, t. I, p. 5; card. de Luca, *De relatione romanæ curiæ*, Cologne, 1683, t. III, disc. VII; Rebuffe, *Praxis beneficiorum*, in-fol., Venise, 1554, *Breve apostolicum*, n. 15, 16, p. 92; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica*, etc., 10 in-4°, Venise, 1782, v° *Breve*, t. II, p. 51; Bouix, *De principiis juris canonici*, part. II, sect. II, c. VII, § 2, n. 3, 4, in-8°, Paris, 1852, p. 248; Stremler, *Traité des peines ecclésiastiques, de l'appel et des Congrégations romaines*, part. III, sect. III, c. IV, in-8°, Paris, 1860, p. 624-627; André, *Cours alphabétique et méthodique de droit canonique mis en rapport avec le droit civil ecclésiastique ancien et moderne*, v° *Bref*, 2 in-4°, Paris, 1844, t. I, p. 354 sq.; F. de Vaines, *Dictionnaire raisonné de diplomatique*, 2 in-8°, Paris, 1774, t. I, v° *Bref*; Toustain et Tassin, *Nouveau traité de diplomatique*, 6 in-4°, Paris, 1750-1765, t. I, p. 405; N. de Wailly, *Éléments de paléographie*, part. II, c. I, a. 5, 2 in-fol., Paris, 1838, t. I, p. 177-180; G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, v° *Breve apostolico*, § 1, 109 in-8°, Venise, 1840-1879, t. VI, p. 115-125.

T. ORTOLAN.

BRÉHAL Jean, dominicain au couvent d'Évreux, docteur en théologie de l'université de Caen, 1443. Prieur du couvent de Saint-Jacques à Paris, 1455, et inquisiteur de France, 1452-1474. Chargé par Charles VII de la revision du procès de Jeanne d'Arc, il prononça à Rouen, le 7 juillet 1456, la sentence qui déclarait la nullité de la condamnation. Mort vers 1479. — *De libera auctoritate audiendi confessiones religiosis mendicantibus concessa*, édit. s. l. n. d.; in-8°, s. l., 1479; Paris, 1507 (dans *Declaratio et defensorium privilegiorum fratrum mendicantium*).

Quétif-Echard, *Script. ord. præd.*, t. I, p. 815; Belon-Balme, *Jean Bréhal grand inquisiteur de France et la réhabilitation de Jeanne d'Arc*, Paris, 1893; Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. IV, p. 712; Panzer, t. VII, p. 527.

P. MANDONNET.

BRÉMONT Étienne, né à Châteaudun, le 21 mars 1714, était un savant docteur de Sorbonne, successivement vicaire général de Chartres et de Paris. Ayant été chargé par l'archevêque, M. de Beaumont, de faire une visite chez les ursulines de Chaillot, soupçonnées de jansénisme, il fut spolié de ses biens par le parlement et se retira en exil jusqu'en 1773. Il mourut pendant la Révolution, 27 janvier 1793. Ses principaux écrits sont : 1° *Dissertation sur la notoriété publique des pécheurs scandaleux*, Paris, 1754; 2° *De la raison dans l'homme*, ouvrage honoré d'un bref de Pie VI, 6 in-12, Paris, 1785-1787; 3° *Représentations à M. Necker*, à l'occasion de son ouvrage : *De l'importance des questions religieuses*, Genève et Paris, 1788; 4° *Recueil de pièces intéressantes sur la loi du silence*, 2 in-12.

Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1822, t. V, p. 271; Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1845, t. III, p. 118; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, 3e édit., 1856, t. VI, p. 495-496; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 266.

C. TOUSSAINT.

BRENTIUS (ou BRENTZEN, BRENZ) Jean, réformateur de la Souabe, un des disciples les plus zélés de Luther. Né à Weil en Souabe, le 24 juin 1499, il étudia dès l'âge de treize ans à l'université d'Heidelberg, y suivit les cours de J. Kneller et de J. Œcolampade. Luther étant venu le 26 avril 1518 au couvent des augustins d'Heidelberg pour y soutenir une discussion publique, où il développa ses idées sur la justification par la foi seule, sur l'impuissance de la volonté de l'homme, et la faiblesse des bonnes œuvres entachées par le péché, au nombre des auditeurs qu'il séduisit se trouvait Brenz. Devenu en 1520 chanoine de l'église du Saint-Esprit à Heidelberg, puis ordonné prêtre par l'évêque de Spire, il professa à son tour la philosophie et la philologie, et dans une explication de l'Évangile selon saint Matthieu se rendit suspect d'hérésie; une enquête fut entreprise sur son orthodoxie, et il dut quitter l'université. Il fut donc heureux d'accepter le poste de prédicateur qu'on lui offrait dans la ville impériale de Halle en Souabe, 1522; il continua d'abord d'y célébrer la messe, au moins de temps en temps, tout en déclarant qu'il la considérait comme un secours inutile aux vivants et aux morts, il finit par abolir tous les rites du culte, en particulier de celui des saints, qui lui paraissaient contraires à l'Évangile. En 1526 il publia sa 1re *Ordonnance ecclésiastique* pour la ville de Halle et son territoire, puis il écrivit le 1er catéchisme de la foi évangélique pour la jeunesse de Halle. A ce moment l'Allemagne était divisée par la querelle des sacramentaires; l'ancien maître de Brenz, Œcolampade, soutenait que la parole du Christ : *Hoc est corpus meum,* avait un sens figuré, et les zwingliens étaient de son avis. Brenz prit contre eux le parti de Luther, soutenant avec lui la doctrine de la présence réelle, et de concert avec quatorze de ses collègues, théologiens wurtembergeois, tels que Schnepf, Lachmann, Isenmann, Gräter, il rédigea la déclaration connue dans l'histoire de la Réforme sous le nom de *Syngramma suevicum.*

Lorsqu'en 1529, pour réunir toutes les forces de la Réforme, le landgrave Philippe de Hesse convoqua le colloque de Marbourg, Brenz y soutint encore la doctrine de la présence réelle tout en s'efforçant de se mettre d'accord, sur la question de l'eucharistie, avec Zwingle et Œcolampade, comme il l'était déjà avec Luther, Bucer, Mélanchthon. Une trêve temporaire en résulta, et l'année suivante, 1530, à la diète d'Augsbourg, un nouveau compromis fut tenté, mais cette fois entre luthériens et catholiques; Brenz y assista, et s'y montra arrogant et maladroit dans la défense qu'il y présenta des doctrines formulées dans la célèbre confession luthérienne d'Augsbourg.

A son retour de cette diète, la même année 1530, il épousa une veuve et revint vivre à Halle, où il resta

jusqu'en 1536; il fut alors appelé à Tubingue par le duc Ulrich de Wurtemberg qui lui confia la direction de l'université de cette ville, avec Camerarius et Fuchs. En 1537 il assista au convent de Smalkalde; il retourna prêcher à Halle en 1540, et ne quitta cette ville que pour aller assister aux derniers colloques entre catholiques et protestants allemands : à Haguenau en 1540, à Worms et à Ratisbonne en 1541. La guerre de Smalkalde qui éclata en 1546 entre l'électeur de Saxe et Charles-Quint, s'étant terminée en 1547 par la victoire de l'empereur à Muhlberg, Halle fut occupée par les soldats impériaux; Brenz, qu'on accusait d'avoir fomenté cette guerre, dut s'enfuir. Mais Charles-Quint vint lui-même à Halle et comme il n'inquiéta pas les habitants au sujet de leur religion, Brenz y revint et y resta jusqu'à ce qu'on voulût, en 1548, lui imposer l'*Interim* d'Augsbourg. Il protesta par un écrit où il qualifie cet accommodement d'*Interitus*. Granvelle ordonna alors aux habitants de Halle de l'envoyer enchaîné à Augsbourg. Averti de ce dessein, auquel avaient accédé ses concitoyens qu'il avait évangelisés pendant vingt-quatre ans, Brenz se retira d'abord dans le voisinage, puis erra longtemps, ainsi que sa femme malade et ses six enfants. Informé de ses malheurs, et au risque de s'attirer la vengeance impériale, le duc Ulrich de Wurtemberg permit à Brenz d'exercer, sous le nom de Huldrich Engster (*Hudericus Encaustius*, c'est-à-dire *brûlé*), la charge de bailli de Hornberg dans la Forêt-Noire. Sa femme était morte pendant cet exil, et il se remaria en 1550 avec la sœur de son ami Isenmann; il en eut douze enfants. La même année, Ulrich mourut et son fils, le nouveau duc Christophe, rappela Brenz à Stuttgart; il en fit son ami et son principal conseiller; en 1553 il le nomma prévôt de l'église collégiale de Stuttgart.

Dès lors, Brenz consacra tout son temps à la diffusion du luthéranisme. Depuis la mort de Luther en 1546, il était considéré comme son successeur. Bien que modéré dans la forme, il était animé d'un esprit de prosélytisme très actif. Aussi le duc de Wurtemberg l'envoya en 1552 présenter aux Pères du concile de Trente et défendre la profession de foi luthérienne dite *Confessio Suevica* ou *Wurtembergica*, que Brenz avait rédigée l'année précédente avec plusieurs théologiens de Tubingue, dans des termes entièrement conformes aux principes fondamentaux de la confession d'Augsbourg. Mais celui-ci n'eut pas l'occasion de soutenir cette profession de foi, les Pères du concile ayant été contraints de se disperser peu après son arrivée à Trente. En 1552, le dominicain Pierre Soto, confesseur de l'empereur, et alors professeur à l'université de Dillingen, composa un écrit : *Assertio fidei catholicæ circa articulos confessionis Wirtembergicæ*, Brenz y répondit par son *Apologia confessionis Christophori ducis Wirtembergici*. Vers cette époque, il discuta aussi en divers écrits les doctrines d'Osiander, et montra en quoi ce dernier s'était écarté des paroles et des écrits de Luther qu'il prétendait interpréter. Il réfuta aussi les écrits de Bullinger, disciple et successeur de Zwingle, et soutint contre lui la présence réelle. En 1562, il s'occupa des réformés français, et en compagnie du duc Christophe, il eut, à Saverne, une entrevue avec le duc de Guise et le cardinal de Lorraine. Après avoir terminé l'organisation de l'Église luthérienne du Wurtemberg, il mourut, âgé de soixante-onze ans, à Stuttgart, le 11 septembre 1570.

Brenz a toujours été considéré comme un des plus remarquables théologiens partisans de la confession d'Augsbourg. Il a prétendu rester fidèle à la doctrine de Luther sur la prédestination, la justification par la foi seule; il enseignait que Christ n'a pas bâti son Église sur la personne de Pierre, mais sur la foi : le rocher c'est Christ lui-même, Pierre signifie seulement : qui adhère à ce rocher. Selon lui, Christ a ordonné trois choses : la prédication, le baptême, la cène. La parole de Christ concernant la cène renferme une promesse indéfectible et toute-puissante. Si on veut n'y voir qu'une figure, on s'attribue le droit de discuter tous les enseignements et tous les actes de Christ. La foi ne fait pas le sacrement, pas plus que l'intention de ceux qui le reçoivent, mais c'est la puissance de Christ qui agit par la parole même de la promesse. Cette parole porte le corps de Christ dans le pain, le convertit en *corpus corporale Christi*. A la fin de sa vie, sans employer l'expression d'ubiquité, Brenz professait que le corps de Christ, comme sa divinité, est présent partout depuis l'ascension. Cette nouvelle manière d'expliquer la présence du corps du Christ dans l'eucharistie fut imaginée surtout contre les zwingliens, et adoptée par la secte des ubiquitaires.

Les œuvres de Brenz forment 8 in-fol., Tubingue, 1576-1590; Amsterdam, 1666. Beaucoup sont reproduites dans le *Corpus reformatorum*. Voir aussi les *Anecdota Brentiana* de Pressel, Tubingue, 1868. Sa vie a été écrite par Hartmann et Jœger, *Johann Brenz, nach gedruckten und ungedruckten Quellen*, 2 vol., Hambourg, 1840-1842, et dans la collection : *Väter und Begründer der lutherischen Kirche*, Elberfeld, 1862, t. VI. Voir Michel Adam, *Vitæ germanorum theologorum*, p. 436 sq.; Beyschlag, *Lebensbeschreibung des Joh. Brenz*, Nuremberg, 1735; Cammerer, *Joh. Brenz, der würtembergische Reformator*, Stuttgart, 1840; Moreri, *Dictionnaire*, t. II; Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. Paris, Paris, 1892, t. III, passim; 1895, t. IV, passim; *Kirchenlexikon*, t. II, col. 1234-1242; *Realencyclopädie*, t. IV, p. 376-388; Kœbler, *Bibliographica Brentiana*, 1903.

L. Lœvenbruck.

BREYER Rémi, théologien français, né à Troyes en 1669 et mort en 1749, chanoine de cette ville et docteur de Sorbonne; on a de lui les ouvrages suivants : *Catéchisme des riches*, in-8°, Troyes, 1711; *Traduction des lettres de saint Loup, évêque de Troyes, et de saint Sidoine, évêque de Clermont*, in-12, Troyes, 1706; *Vita S. Aderaldi*, in-12, Troyes, 1724; cette vie avait été composée par un auteur anonyme; il ne fit que l'éditer, en y ajoutant une préface; *Vies de saint Prudence et de sainte Maure*, in-12, Troyes, 1725; *Nouvelles dissertations sur les paroles de la consécration*, in-8°, Troyes, 1733, où il prouve, contre le P. Lebrun, que les grecs et les latins ont toujours placé la forme de la consécration dans les paroles : *Hoc est corpus meum*, etc.; *Histoire* (manuscrite) *chronologique et dogmatique des conciles de la province de Sens et des Annales de la ville de Troyes*.

Grosley, *Éloge historique et critique*, in-12, Troyes, 1753; Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1836, t. IV, p. 123; Glaire, *Encyclopédie catholique*, in-4°, Paris, 1854, t. IV, p. 390; Hurter, *Nomenclator literarius theologiæ catholicæ*, in-8°, Inspruck, 1893, t. II, col. 1338.

V. Ermoni.

BRIARD Jean ou **BRIAERT**, théologien de l'université de Louvain, était né à Belœil, bourg du territoire d'Ath, dans le Hainaut. D'où le surnom d'*Athensis*, qu'il affectionnait lui-même et par lequel ses contemporains le désignent assez communément. D'abord professeur de philosophie, il conquit ensuite le grade de docteur en théologie. Sa promotion solennelle eut lieu, selon les uns, le 21 juin 1491, en même temps que celle d'Adrien Boyens, plus tard pape sous le nom d'Adrien VI; selon d'autres, elle serait postérieure à 1497. En tout cas, Briard fut, pendant ses études, et resta toujours en relations d'étroite amitié avec Boyens. C'est à la suite des œuvres du second que furent imprimées, en 1518, et plusieurs fois réimprimées, en 1522, 1527, 1546, 1547, les *Quæstiones quodlibeticæ* du premier. Un autre ouvrage de Briard a pour titre : *Quodlibetum de causa indulgentiarum*, in-4°, Leipzig, 1519.

Briard n'était pas moins estimé pour son caractère que pour sa science. La charge de recteur de l'université était alors semestrielle, et deux fois il eut l'honneur d'y être appelé. En 1497, il succéda à Boyens dans la dignité de vice-chancelier, et il eut, en 1519, une part

prépondérante à la condamnation des premiers écrits de Luther. Érasme, qui le connaissait personnellement, a rendu à son savoir et à sa modération cet hommage remarquable : *Theologos Lovanienses candidos et humanos experior, atque in his præcipue Joannem Athensem, hujus Academiæ cancellarium, virum incomparabili doctrina, raraque præditum humanitate.* Ailleurs, il est, au jugement du célèbre humaniste, *omnibus laudatissimus et tamen nunquam satis laudatus.* Briard fut honoré de la confiance de Marguerite d'York, veuve de Charles le Téméraire, et eut rang de conseiller parmi les personnages attachés à la maison de cette princesse. Il mourut le 8 janvier 1520.

Valère André, *Fasti academici*. Id., *Bibliotheca Belgica*; E. Reusens, *Syntagma doctrinæ theologicæ Adriani sexti*. Molanus, *Rerum Lovaniensium libri XIV*; surtout F. Nève, art. *Briard*, dans la *Biographie nationale*, publiée par l'Académie de Belgique.

J. Forget.

BRIDFERTH, bénédictin anglais, vivait vers l'an 980. Il fut moine de l'abbaye de Ramsey dont saint Abbon de Fleury avait été nommé abbé par saint Oswald. Il fut célèbre comme mathématicien et comme philosophe. Il nous reste de cet auteur une vie de saint Dunstan publiée par les bollandistes, *Acta sanctorum*, maii t. IV, p. 346-359; *P. L.*, t. CXXXIX, col. 1423-1456; et éditée de nouveau par Stubbs, dans *Rerum brit. medii ævi script.*, 1873, n. 63, p. 3-52; et un commentaire du livre du V. Bède, *De rerum natura*. Un traité sur le comput est conservé à la Bodléienne. On lui attribue encore des ouvrages aujourd'hui perdus : *De principiis mathematicis* et *De institutione monachorum*.

Migne, *P. L.*, t. CXXXIX, col. 1423; t. XC, col. 187; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, in-8°, Florence, 1858, t. I, p. 258; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ord. S. Benedicti*, in-fol., Vienne, 1754, t. IV, p. 304.

B. Heurtebize.

BRIGNON Jean, jésuite français, né à Saint-Malo en 1626, mort à Paris le 17 juin 1712, après avoir passé 65 ans dans la Compagnie de Jésus. Cette longue vie religieuse, il l'occupa tout entière à publier et à traduire les ouvrages les plus estimés de spiritualité, et contribua beaucoup à leur vulgarisation en France. Presque toutes ses publications eurent un grand nombre d'éditions, nous indiquerons seulement pour chacune la date de la première. Le P. Brignon traduisit de l'espagnol : du P. Dupont, *Les méditations*, 1683; *La guide spirituelle*, 1688; du P. Nieremberg, *L'aimable Jésus*, 1691; *Traité de la différence du temps et de l'éternité*, Trévoux, 1708; de l'italien : *Le combat spirituel*, 1688; cette traduction a eu des centaines d'éditions; du latin : *Les méditations sur les Évangiles des dimanches et principales fêtes*, par le P. Busée, 1684; le *Traité de la charité qu'on doit avoir pour les morts*, par le P. Munford, 1691; l'*Imitation de Jésus-Christ*, 1695; les *Opuscules du cardinal Bellarmin*, 1700-1701; l'*Instruction spirituelle et pensées consolantes pour les âmes affligées ou timides ou scrupuleuses*, de L. Blosius, 1706. Il mit en « meilleur français à l'usage des personnes peu accoutumées au vieil langage », l'*Introduction à la vie dévote de S. François de Sales*, 1696; et *Le pédagogue chrétien du P. d'Outreman*, Rouen, 1704. Enfin il donna de nouvelles éditions de *La vie de J.-C. tirée des IV Évangiles par le P. Bernardin de Montreuil*, 1694; des *Fondements de la vie spirituelle du P. Surin*, 1697; des *Dix preuves de la vérité de la religion chrétienne du P. Ed. Campian*, Trévoux, 1701. Tous ces ouvrages, sauf les exceptions indiquées, furent édités à Paris.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. XI, col. 166-181; *Ménologe de la Cie de Jésus, assistance de France*, t. I, p. 749.

H. Dutouquet.

BRION, théologien ascétique français du XVIIIe siècle, a laissé parmi d'autres écrits les ouvrages suivants : *La retraite de M. de Brion*, in-12, Paris, 1717; *Paraphrase sur le Psaume : Beati immaculati*, in-12, Paris, 1713; *Paraphrase sur divers Psaumes mystérieux*, 5 in-12, Paris, 1718-1722; *Vie de Madame Guyon*, 3 in-12, Cologne, 1720; *Vie de la très sublime contemplative sœur Marie de Sainte-Thérèse, carmélite de Bordeaux, avec ses lettres*, 3 in-12, Paris, 1720; *Paraphrases sur les trente premiers Psaumes*, 2 in-12, Paris, 1722; *Considérations sur les plus importantes vérités du christianisme, avec un traité de la perfection chrétienne*, in-12, Paris, 1724; *Traité de la vraie et fausse spiritualité, avec un examen de quelques livres attribués à M. de Fénelon*, 2 in-12, 1728.

Quérard, *La France littéraire*, in-8°, Paris, 1827, t. I, p. 514.

B. Heurtebize.

1. BRISACIER (Jacques-Charles de), supérieur du séminaire des Missions étrangères, né en 1641 à Bourges, mort à Paris le 23 mars 1736. Son père, Charles de Brisacier, seigneur des Godinières, marié en 1631 à Marie Le Lorrain, était trésorier général de France à Bourges. D'abord prieur de Saint-Blaise, puis de Moreuil, aumônier et prédicateur ordinaire de la reine Marie-Thérèse, Jacques-Charles devint à la mort de son oncle, Laurent de Brisacier, abbé commendataire de Flabemont au diocèse de Toul. Dès 1666 suivant quelques auteurs, et certainement en 1675, il faisait partie de la société des Missions étrangères : en mai 1675, en effet, dans la publication de son *Oraison funèbre de la duchesse d'Aiguillon*, il prend le titre d'ecclésiastique du séminaire des Missions étrangères. En 1681 il en fut nommé supérieur; il fut renouvelé huit fois dans cette charge triennale : aussi son administration fut la plus longue de toutes et l'une des plus importantes. En 1682 il fit à Évreux l'*Oraison funèbre de Mlle de Bouillon*, bienfaitrice des Missions, in-4°, Rouen, 1683. Il fut mêlé à la querelle du quiétisme : Mme de Maintenon, qui avait eu recours à ses lumières pour tracer les règlements de Saint-Cyr, le consulta sur les livres et la doctrine de Mme Guyon. Bien qu'ami de Fénelon, il n'entra pas dans ses idées sur cette nouvelle spiritualité : ses lettres du 28 février 1697, 23 avril 1698 et 30 mars 1699, *Correspondance de Fénelon*, Paris, 1829, t. VII, p. 377-382, t. IX, p. 22; t. X, p. 452, marquent bien l'attitude prise par lui dans cette querelle. Voir col. 1072. Il prit également part au débat sur la question des cérémonies chinoises qui divisait les jésuites et les autres missionnaires, et publia avec ses confrères des Missions étrangères une importante lettre sur ce sujet : *Lettre de MM. des Missions étrangères au pape en date du 20 avril 1700 sur les idolâtries et les superstitions chinoises, avec une addition à la dite lettre*, par MM. Louis Tiberge et Jacques-Charles de Brisacier, in-8° et in-12, Paris. Les deux auteurs consultèrent Fénelon à ce sujet. *Correspondance de Fénelon*, t. II, p. 400. Sur la même question des cérémonies chinoises, Bossuet écrivit en 1701 à M. de Brisacier trois longues lettres. *Œuvres*, édit. Lachat, t. XXVII, p. 221-246. Voir col. 1079. C'est par erreur et en le confondant avec Nicolas de Brisacier, son neveu, que plusieurs historiens le font docteur de Sorbonne.

A. Launay, *Histoire générale de la Société des Missions étrangères*, Paris, 1894, t. I, p. 269 sq.; *Correspondance de Fénelon*; *Notice des personnages contemporains*, t. XI, p. 293; Bibliothèque nationale, Ms. fonds franç. 29682.

E. Levesque.

2. BRISACIER (Jean de), né à Blois le 9 juin 1592, entra dans la Compagnie de Jésus le 4 septembre 1619; après avoir enseigné les humanités et la philosophie, il fut appliqué au saint ministère, se livra avec zèle et fruit notamment aux missions pour soldats, fut recteur des collèges d'Aix, de Blois et de Rouen et supérieur de

la maison professe de Paris; il mourut à Blois le 10 septembre 1668. Prêchant dans l'église de Saint-Solène à Blois, le 29 mars 1651, il dénonça les menées des jansénistes, surtout dans le Blaisois, où ils avaient un remuant agent, en la personne de Callaghan, curé de Cour-Cheverny. Ce fut l'origine d'une ardente guerre de plume. Vivement pris à partie pour son sermon par Étienne de Lombard, sieur du Troüillas, le P. de Brisacier confirma et renforça son accusation en publiant *Le jansénisme confondu dans l'advocat du sieur Callaghan, par le P. Brisacier, avec la deffense de son Sermon fait à Blois, le 29 mars 1651, contre la Response du Port-Royal,* in-4°, Paris, 1651. Cet ouvrage fut censuré par l'archevêque de Paris, Jean-François de Gondi, le 29 décembre 1651, à cause de ses attaques contre les personnes, en particulier contre les religieuses de Port-Royal. Cependant, l'auteur s'en était pris surtout à leurs directeurs. On peut voir dans De Backer et Sommervogel la longue liste des plaquettes ou volumes publiés par les jansénistes pour réfuter les « calomnies » du P. de Brisacier, et par celui-ci ou ses amis pour la réplique.

De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 186-188, et *Addenda*, p. II, *Mss.* de la Bibliothèque nationale à Paris, lat. 11708, fol. 145-188 (pièces relatives au sieur Callaghan, recueillies par le P. de Brisacier; on y trouve, entre autres, une lettre de la reine Anne, écrite de Poitiers, 9 novembre 1651, à l'évêque de Chartres, de qui dépendaient alors Blois et Cour-Cheverny, sur un « dessein d'establir dans son diocèse un séminaire de jansénistes »).

Jos. Brucker.

BRISTOW Richard, théologien catholique anglais, né à Worcester en 1538, mort en 1581. Il fut élève de l'université d'Oxford, où il soutint, le 3 septembre 1556, une thèse, devant la reine Élisabeth, contre son condisciple Campian. En 1569, persécuté à cause de son attachement à la foi catholique, il se réfugia à Louvain, où il fut reçu docteur; il enseigna l'Écriture sainte dans le collège anglais de Douai. On a de lui *A briefe Treatise of diverse plaines and sure wayes*, in-12, Anvers, 1574; *Bristow's Motives*, in-8°, Anvers, 1774, traduit de l'anglais en latin par Worthington, in-4°, Arras, 1608; *Demaundes to bee proposed of Catholics to the Heretikes,* in-4°, Londres, 1592; *A Reply to William Fulke*, in-4°, Louvain, 1580; *Veritates aureæ S. R. Ecclesiæ*, 1616.

Feller, *Biographie universelle*, in-8°, Paris, 1836, t. IV, p. 149-150; Glaire, *Encyclopédie catholique*, in-4°, Paris, 1854, t. IV, p. 425-426; Hurter, *Nomenclator literarius*, in-8°, Inspruck, 1892, t. I, p. 53-54.

V. Ermoni.

BROCCHI Joseph-Marie, théologien italien, né à Florence, en 1687, mort en 1751. De 1723 à 1744, il fut recteur du séminaire de Florence; il devint aussi protonotaire apostolique et membre de la *Società Colombaria*. Ses ouvrages théologiques sont : *Vite dei santi e beati Fiorentini,* in-4°, part. I, Florence, 1742; part. II, Florence, 1752; les deux autres parties sont restées inédites; *Theologiæ moralis generalia principia,* Lucques, 1714; *De occasione proxima peccati et recidivis,* in-4°, 1718, 1736.

Feller, *Biographie universelle*, in-8°, Paris, 1836, t. IV, p. 153-154; Glaire, *Encyclopédie catholique*, in-4°, Paris, 1854, t. IV, p. 434; Hurter, *Nomenclator literarius*, in-8°, Inspruck, 1893, t. II, col. 1486-1487.

V. Ermoni.

BROGLIE (Auguste-Théodore-Paul de), fils du duc Victor de Broglie et d'Albertine de Staël, naquit à Auteuil le 18 juin 1834. Privé de sa mère à quatre ans, et confié à une tante, la baronne Auguste de Staël qui, protestante convaincue, l'éleva cependant avec un soin scrupuleux dans le catholicisme, Paul de Broglie suivit les cours du collège Bourbon (aujourd'hui lycée Condorcet), et fut ensuite admis à l'École polytechnique d'où il sortit, en 1855, aspirant de marine. Il fut fait lieutenant de vaisseau et décoré en 1859, à la suite d'un engagement avec les indigènes de la Nouvelle-Calédonie, où il avait marché à la tête de l'avant-garde. Constamment occupé, à terre comme à bord, de pensées religieuses et d'œuvres de zèle, M. de Broglie sentit s'éveiller en lui la vocation sacerdotale; après de longs délais que d'impérieuses convenances lui avaient imposés, il entra en février 1867 au séminaire d'Issy, et passa, en octobre, au séminaire de Saint-Sulpice. Ordonné prêtre le 18 octobre 1870, Paul de Broglie fut, au patronage de Sainte-Anne, à Charonne, d'abord l'auxiliaire et bientôt après le continuateur d'une victime de la Commune, l'abbé Planchat. Nommé en 1873 aumônier de l'École normale primaire d'Auteuil et de l'École Jean-Baptiste-Say, il fut chargé, à la fin de la même année, d'un cours de théologie à l'École libre des hautes études, courageux essai par lequel l'abbé d'Hulst préludait à la fondation de l'université catholique de Paris. L'abbé de Broglie débuta dans cet enseignement par des leçons *sur le surnaturel* où se révèlent déjà la vigueur, l'étendue et la pénétration de son esprit, ce don de tout éclaircir qui venait de l'aptitude à tout saisir et à tout voir.

M. de Broglie fut appelé, en 1879, à professer le cours d'apologétique à l'Institut catholique de Paris. En même temps qu'il abordait cette chaire, il publiait un livre dont il avait conçu dès 1857 la première pensée : *Le positivisme et la science expérimentale,* 2 in-8°, Paris, 1880-1881, lequel était, à vrai dire, une introduction philosophique à l'apologétique chrétienne, car cet ouvrage revendiquait contre le positivisme, qui rejette comme inconnaissables ou même comme inexistantes toutes les substances et toutes les causes, et partant l'âme et Dieu, le droit qu'a la raison d'affirmer ces vérités fondamentales. « Il était souverainement désirable, a-t-on dit, qu'un ouvrier de la vérité, tout à la fois philosophe et savant, vînt, au nom des sciences expérimentales, démontrer que l'expérience appelle nécessairement la métaphysique, comme la métaphysique appelle l'expérience...; et que, si le philosophe, quand il néglige de s'appuyer sur le terrain solide des faits, construit dans les nuages une science vide, de même l'expérience, quand elle rejette la science des principes et des causes, n'est plus qu'une barque sans boussole et sans voiles. Or, cette démonstration, M. de Broglie l'a faite claire, péremptoire, surabondante. » L'abbé Lamoureux, dans le *Bulletin critique* du 15 janvier 1882.

A l'Institut catholique de Paris, M. de Broglie inaugura son enseignement par une étude de l'histoire des religions, sujet qu'il traita cinq années durant. Nous en avons les résultats dans son livre : *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions,* in-12, Paris, 1885; 4e édit., 1904, « synthèse puissamment condensée qui suppose une longue et patiente analyse... Après avoir caractérisé les diverses religions, l'auteur recherche d'abord leurs ressemblances avec le christianisme; la part loyalement faite à ces ressemblances, il établit la transcendance de l'œuvre du Christ. Enfin, de la transcendance, qui n'est qu'une supériorité relative à l'égard de tous les autres cultes, il s'élève jusqu'à la valeur absolue de la religion chrétienne. Il y a dans cette gradation une sévérité de méthode, une probité de discussion qui peut servir de modèle à tous les apologistes. » Mgr d'Hulst, *Correspondant* du 25 mai 1895.

Laissant l'histoire pour la métaphysique — car « il faut toujours, disait-il, en venir aux questions métaphysiques » — M. de Broglie « entreprit l'exposé des preuves de l'existence de Dieu créateur, c'est-à-dire la solution du vaste problème des origines de l'univers ». *Première leçon de 1888.* Il avait commencé son cours en s'attachant à définir et à justifier les principes rationnels de sa démonstration. Il avait tour à tour étudié les principes de causalité et de finalité; il s'était ensuite élevé au principe de contingence et de raison suffisante,

« ce dernier étant, » comme il le disait, « la clef de voûte de la causalité. » M. de Broglie se proposait d'appliquer ces principes à trois ordres de faits. Selon lui, la démonstration de l'existence du créateur doit prendre son point d'appui dans trois ordres d'objets d'expérience, le monde extérieur, le monde intérieur et l'histoire, surtout l'histoire religieuse de l'humanité. Dans ses cours de 1888-1889 et 1889-1890, l'abbé de Broglie appliqua au monde extérieur et au monde intérieur les principes énoncés plus haut. Les leçons de 1893 traitèrent des *Fondements de la foi chrétienne;* celles de 1894 retracèrent l'histoire des *Relations entre la foi et la raison;* les dernières, celles de 1895, exposèrent les *Conditions modernes de l'accord de la raison et de la foi.*

M. de Broglie, en 1879, 1880 et 1881, avait fait dans la chapelle de Sainte-Valère, sur la vie surnaturelle, sur la faute primitive qui en a privé l'humanité, sur les sacrements qui transmettent et entretiennent cette vie, des conférences d'une théologie solide et aussi d'une exacte et pénétrante psychologie : *Conférences sur la vie surnaturelle*, 3 in-18, Paris, 1878, 1882, 1883. Plus tard, il porta dans l'église des Carmes l'enseignement apologétique qu'il donnait dans sa chaire de professeur. Pendant l'avent de 1890, il y prêcha, sur *L'idée de Dieu dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau Testament*, des conférences qui ont été réunies en volume, Paris, 1892. Les conférences de 1891 et de 1892, encore inédites, sont intitulées : *Les luttes religieuses, le triomphe du monothéisme dans le peuple d'Israël; Les témoins de l'idée de Dieu, Les prophètes; La religion et la morale privée des Israélites; La croyance à l'immortalité de l'âme chez les Hébreux; Révélation progressive dans l'Ancien Testament.* Les sept conférences sténographiées de 1892-1893 ont pour objet les prophéties messianiques. Elles ont été éditées par le P. Largent dans la collection *Science et religion,* sous le titre : *Les prophéties messianiques,* 2 in-16, Paris, 1904. La seule énumération de ces sujets indique assez la place que la *question biblique* tenait dans les pensées et dans les travaux de l'abbé de Broglie. Sans méconnaître la légitimité de la méthode apologétique qui tout d'abord travaille à établir l'origine mosaïque du Pentateuque, et qui s'appuie ensuite sur le témoignage de Moïse pour prouver les événements qui ont accompagné la promulgation de la Loi, M. de Broglie préférait une autre méthode, plus accessible au grand nombre des esprits cultivés et sincères. Cette méthode consiste à détacher de l'histoire biblique quelques grands faits : l'exode des Israélites en corps de nation sous la conduite de Moïse; la promulgation par Moïse d'une loi religieuse, laquelle contenait le principe dogmatique du monothéisme, et l'interdiction de l'idolâtrie et des représentations figurées de la divinité; et à démontrer ces faits uniquement par l'indéfectible tradition du peuple juif. Ce n'est point d'ailleurs qu'en arrêtant ainsi, sans recourir au Pentateuque, les grandes lignes de l'histoire primitive d'Israël, M. de Broglie prétendît écarter la question de l'authenticité des livres qui portent le nom de Moïse. « Il viendra un moment, écrivait l'apologiste, où il faudra aborder la question critique des textes du Pentateuque... Mais quand le moment sera venu de commencer cette discussion, le terrain aura été déblayé de bien des objections, l'histoire de la religion d'Israël sera mieux connue, les croyances et les mœurs de la nation seront dégagées en partie des nuages qui les enveloppent à nos yeux, et il deviendra plus facile de reconnaître si l'attribution inexacte d'un livre à Moïse a été possible : la preuve traditionnelle de l'authenticité, qui est au fond la plus sûre, sera devenue plus accessible. » *Questions bibliques. Un plan de défense,* p. 74.

Au cours de ses dernières années, M. de Broglie publia divers ouvrages, inspirés par la même pensée apologétique, animés par le même zèle : *Instruction morale : Dieu, la conscience, le devoir,* in-12, Paris, 1883, 1884, opuscule destiné aux élèves de l'enseignement primaire; *La morale sans Dieu, ses principes et ses conséquences,* in-12, Paris, 1886, vigoureuse et pressante réfutation de l'évolutionnisme en morale; *La réaction contre le positivisme*, in-12, Paris, 1895, où l'auteur rajeunit et fortifie encore les preuves classiques du théisme, battues en brèche dans mainte intelligence contemporaine par des subtilités sophistiques; où cependant il montre que l'âme humaine appelle une lumière moins pâle et moins froide que celle de la raison, et que c'est à l'histoire de lui apprendre si cette lumière a lui quelque part, et où l'on peut la découvrir. Notons encore ses articles sur *L'individualisme dogmatique* dans le *Correspondant* des 10 octobre et 10 décembre 1890, *Le présent et l'avenir du catholicisme* dans le *Correspondant* des 25 octobre, 10 novembre, 25 novembre 1891, réponse à un chapitre célèbre du dernier ouvrage de Taine, publié dans la *Revue des Deux Mondes* sous ce même titre; *Des conditions synthétiques naturelles et de leur emploi méthodique pour l'acquisition de la vérité philosophique*, Paris, 1896 (extrait des *Annales de philosophie chrétienne*). Ajoutons que M. de Broglie prêta un concours efficace aux congrès scientifiques de 1888, de 1891 et de 1894, dont Mgr d'Hulst avait été le promoteur intrépide. Il y lut des mémoires qui ont été publiés : *Étude sur les généalogies bibliques*, dans le *Compte rendu*, Paris, 1889, t. I, p. 92-152, et dans la *Revue des religions,* 1891, t. III, p. 385-428; 1892, t. IV, p. 5-36, 193-255; *La loi de l'unité du sanctuaire en Israël*, dans le *Compte rendu,* Paris, 1891 (tirage à part, Amiens, 1892); *Les prophètes et la prophétie, d'après les travaux de Kuenen,* dans le *Compte rendu, Sciences exégétiques,* Bruxelles, 1894, et dans la *Revue des religions,* 1895, t. VII, p. 46-48, 118-139, 183-220.

Le 11 mai 1895, la main d'une folle que l'abbé de Broglie avait généreusement secourue, brisa cette vie laborieuse et sainte, qui avait produit tant d'œuvres de haute valeur. Grâce à Dieu, ces ouvrages subsistent. L'étranger, parfois plus équitable appréciateur de nos richesses et de nos gloires que nous ne le sommes nous-mêmes, a déjà rendu à l'œuvre de M. de Broglie la justice qu'elle réclame. « Pendant ma résidence en Allemagne, a écrit M. l'abbé Piat, j'eus l'occasion de remarquer, à différentes reprises, la profonde estime qu'on avait, au delà du Rhin, pour cet esprit à la fois si ouvert, si fort et si loyal. Tout récemment encore, dans un discours prononcé à l'hôtel des Sociétés savantes, devant l'élite de l'université, M. Barrows, professeur de religion à Chicago, citait le nom de l'abbé de Broglie à côté de ceux des cardinaux Newman et Gibbons. » *L'apologétique de l'abbé de Broglie,* 1897, p. 80.

Signalons des brochures et des articles de revue, dont quelques-uns contiennent intégralement ou résument les leçons de l'abbé de Broglie à l'Institut catholique de Paris : *L'apologétique chrétienne en présence des sciences et de l'histoire,* Paris, 1880; *La science et la religion, leur conflit apparent et leur accord réel,* Paris, 1883; *La transcendance du christianisme,* Paris, 1885; *La définition de la religion,* in-18, Paris, 1882; *La vraie religion*, Paris, 1882; *Le progrès religieux au point de vue rationaliste et au point de vue chrétien*, Paris, 1884; *La morale indépendante,* 1882; *Les progrès de l'apologétique, leur nécessité et leurs conditions,* in-8°, Paris, 1886; *Religion de Zoroastre et religion védique,* Paris, 1880-1881; *Le bouddhisme,* Paris, 1881-1882; *Religions néo-brahmaniques de l'Inde,* Paris, 1882-1883; *L'islamisme,* Paris, 1882-1883; *Les origines de l'islamisme,* dans la *Revue des religions,* 1889, t. I, p. 21-39, 239-259; 1890, t. II, p. 9-27; *Vue d'ensemble de la religion d'Israël,* Paris, 1885; *Caractère historique de l'Exode,* dans les *Annales de philosophie chrétienne,* mai 1887; *L'histoire religieuse d'Israël et*

a nouvelle exégèse rationaliste, Paris, 1886; *Les nouveaux historiens d'Israël, à propos du dernier livre de M. Renan,* in-18, Paris, 1889; *Elohim et Jahvé,* Paris, 1885; *Un essai de solution des difficultés du protestantisme contemporain,* Paris, 1891; *Le présent et l'avenir du catholicisme en France,* Paris, 1892; *Le P. Gratry, polytechnicien, philosophe et apologiste,* dans la *Quinzaine* du 1er novembre 1894; *Questions bibliques,* et *Religion et critique,* publiées en 1897, par les soins de M. l'abbé Piat, professeur à l'Institut catholique de Paris, 2 in-12, composés d'articles de revues et de documents inédits; le volume *Religion et critique* a été traduit en allemand, et les *Questions bibliques* ont été rééditées en 1904. *Les relations entre la foi et la raison,* 2 in-12, 1902; *Les conditions modernes de l'accord entre la foi et la raison,* 2 in-12, 1903, avec préface et notes du P. Largent; *Les fondements intellectuels de la foi chrétienne,* 1904, font partie de la collection *Science et religion.*

A. Largent, *L'abbé de Broglie,* in-8°, Paris, 1900; Id., *M. de Broglie et l'apologétique* (Leçon d'ouverture du cours d'apologétique, 1895); C. Piat, *L'apologétique de l'abbé de Broglie,* in-12, Paris, 1896 (cette brochure est extraite du *Correspondant,* 10 novembre 1896, et sert de préface à l'ouvrage posthume : *Religion et critique,* 1896); H. Bremond, *Âmes religieuses,* in-16, Paris, 1902; Mgr d'Hulst, *L'abbé de Broglie,* dans le *Correspondant* du 25 mai 1895; Bossu, *L'abbé de Broglie,* dans la *Revue générale* de Bruxelles, avril 1901; Paul Fournier, *L'abbé de Broglie,* dans le *Bulletin critique* du 15 août 1901; A. Baudrillart, *Un apologiste moderne. L'abbé de Broglie,* dans le *Correspondant* du 25 mars 1902; J. Wagner, *Un prêtre, M. l'abbé de Broglie,* dans la *Revue catholique d'Alsace,* janvier 1901.

A. Largent.

BRONSKY Christophe, moine du mont Athos, publia à Wilna en 1597, sous le pseudonyme de Christophe Philaléthès, une réponse (*Apocrisis*) à l'ouvrage du P. Pierre Skarga, S. J., sur l'union de Brest (*Le synode de Brest et son apologie,* Wilna, 1597). La *Réponse* de Bronsky parut la même année en polonais et en malo-russe. Le moine russe s'y attache à démontrer que le synode de Brest n'est pas légitime. Les évêques qui l'ont souscrit, Potiéï en particulier, sont des traîtres. Il rejette la primauté romaine par des arguments puisés dans l'Écriture sainte et dans l'histoire, et invoque à l'appui de sa thèse le témoignage des Pères de l'Église. Les théologiens russes apprécient beaucoup l'ouvrage de Bronsky, que l'on prône aussi comme l'auteur d'une réponse à la brochure du P. Skarga sur l'union. *Uniia,* Wilna, 1595.

Philarète, *Aperçu sur la littérature ecclésiastique russe,* p. 174-175; Dobroklonski, *Histoire de l'Église russe,* t. III, p. 297; Skabalanovitch, *Étude sur l'Apocrisis de Christophe Philaléthès,* Saint-Pétersbourg, 1873; P. Stanislas Zaleski, *Les jésuites en Pologne; la lutte avec les hétérodoxes (Jezuici w Polsce; walka z różnowierstwem),* 1555-1608, Lemberg, 1901, p. 11, 61-62 (en polonais).

A. Palmieri.

BROUCOULACAS. Voir Brucolaque, col. 1139-1142.

BROUGHTON Richard, théologien catholique anglais, né à Great-Stuckley, dans le comté de Huntington, mort en 1634. Il fit d'excellentes études au collège anglais de Reims. Ayant été ordonné prêtre en 1593, il revint dans son pays, et s'y consacra pendant 40 ans au ministère des missions. Richard Smith, évêque de Chalcédoine et vicaire apostolique en Angleterre, le choisit pour son vicaire. Ses ouvrages théologiques sont : *Ecclesiastical Historie of Great Britaine,* in-fol., Douai, 1633, t. I, le seul paru; *A true Memorial,* Londres, 1650; *Monasticon Britannicum* (ouvrage posthume), in-8°, Londres, 1655; *Resolution of Religion,* Anvers, 1603; *The Judgments of the Apostles,* in-8°, Douai, 1632.

Feller, *Biographie universelle,* in-8°, Paris, 1836, t. IV, p. 167-168; Glaire, *Encyclopédie catholique,* in-4°, Paris, 1854, t. IV, p. 465; Hurter, *Nomenclator literarius,* in-8°, Inspruck, 1892, t. I, p. 344.

V. Ermoni.

1. BROWN Pierre; théologien irlandais, fut d'abord prévôt du collège de la Trinité, puis évêque de Corck, où il mourut en 1735. Ses principaux ouvrages sont : *Réfutation du christianisme non mystérieux de Toland,* in-8°, Dublin, 1697; plusieurs écrits contre la coutume de boire, in-12, 1713; *Le progrès, l'étendue et les limites de l'entendement humain,* in-8°, 1728; enfin des *Sermons.*

Feller, *Biographie universelle,* in-8°, Paris, 1836, t. IV, p. 173.

V. Ermoni.

2. BROWN Robert, fondateur de la secte dissidente des *brownistes,* né en 1550; élevé à Cambridge, il fut plus tard maître d'école à Southwark; vers 1580, il commença à prêcher contre les principes de l'Église établie; l'année suivante il prêcha à Norwich, où il ne tarda pas à faire des prosélytes; comme sa secte s'étendait de plus en plus, Freake, évêque de Norwich, l'appela à comparaître devant une commission ecclésiastique; en butte à diverses tracasseries, il quitta l'Angleterre et se rendit à Middlebourg dans la Zélande, où il établit une Église d'après ses idées; comme sa communauté se désagrégeait, il retourna quelque temps après en Angleterre et se fixa à Northampton; comme il déployait beaucoup de zèle pour faire des prosélytes, il fut cité par l'évêque de Peterborough; ayant refusé de comparaître, il fut excommunié; il obtint cependant son absolution et fut même, vers 1590, placé à la tête d'une paroisse dans le Northamptonshire; ayant eu des démêlés avec ses paroissiens, il fut enfermé dans la prison de Northampton où il mourut en 1630, âgé de 80 ans; sur son lit de mort il aurait déclaré qu'il avait connu 32 prisons. Il composa un : *Treatise of reformation without tarrying for any,* in-4°, Middlebourg, 1582.

Encyclopædia britannica, 9e édit., in-4°, Édimbourg, 1876, t. IV, p. 385.

V. Ermoni.

BROWNISTES, disciples de Brown Robert. Cette secte se répandit vers la fin du XVIe siècle; en 1592 on estimait leur nombre à peu près à 20000. Ils ne voulaient communiquer avec aucune Église réformée, parce qu'ils n'étaient pas sûrs de la sainteté de ses membres. Ils prétendaient que l'Église établie était antichrétienne au même titre que l'Église romaine. Leur doctrine se réduisait aux points suivants : ils regardaient comme une impiété de communiquer avec les pécheurs; ils réprouvaient la célébration du mariage religieux, parce qu'ils regardaient le mariage comme un contrat purement politique, où l'Église n'a rien à voir; ils refusaient le baptême aux enfants de ceux qui n'étaient pas membres de l'Église; ils rejetaient toute forme de prières, et soutenaient que l'oraison dominicale ne doit pas être récitée comme une prière, parce qu'elle avait été donnée comme une règle ou un simple modèle de toutes nos prières; leur forme de gouvernement ecclésiastique était démocratique; lorsqu'ils formaient une communauté, ceux qui désiraient en être membres faisaient une confession et signaient une convention par laquelle ils s'obligeaient à marcher ensemble dans les voies de l'Évangile; tout pouvoir résidait dans la communauté; les officiers de l'Église, chargés de la prédication et du soin des pauvres, étaient choisis parmi les fidèles et étaient revêtus de leurs fonctions par le jeûne, la prière et l'imposition des mains de certains frères; de même l'officier pouvait être déposé par la communauté; leur pouvoir était localement limité : le pasteur d'une Église ne pouvait célébrer la cène dans une autre, ni baptiser les enfants d'une communauté autre que la sienne; tout frère avait le droit de prophétiser ou d'adresser une exhortation au peuple; après le sermon, quelques-uns avaient coutume de poser des questions et de demander des explications; bref, chaque Église se gouvernait par elle-même, et n'avait ni presbytérat, ni synode, ni assemblée, ni convocation, ni aucune sorte de juridiction. Traités sévèrement en

Angleterre, les brownistes se réfugièrent en grande partie en Hollande, où ils ne tardèrent pas à se diviser et à former deux groupes : les *Séparatistes,* sous la direction de Smith, et les *Indépendants,* sous celle de Robinson. Des groupes de ces Indépendants fondèrent les colonies de la Nouvelle-Angleterre, afin d'y appliquer strictement leurs principes sur l'Église qui, dans sa totalité, n'était que la somme des communautés particulières.

Encyclopedia britannica, 9e édit., in-4°, Édimbourg, 1876, t. IV, p. 392-393.

V. Ermoni.

BRUCOLAQUE. Dans les superstitions populaires des Grecs et des Slaves, fantôme malfaisant qu'on se figure sortant la nuit du tombeau. — I. Nom. II. Qui devient brucolaque. III. Moyen d'échapper à son influence. IV. Origine de cette croyance.

I. Nom. — Ce nom revêt une foule de formes. A côté de βρικόλακας et de βρυκόλακας, qui sont les plus fréquentes, on trouve βουρκόλακας, βρουκόλακας, βουρκούλακας, ou encore βουλκόλακας, βουδρόλακας, βουρδόλακας, βουρδούλακας, βορδόλακας, βουρδόλακας, βουρδούλακας, et même βουρβόλακος, βουρκολάκι, βροκόλακο. Le verbe qui en dérive et qui signifie *devenir brucolaque,* comporte lui aussi plusieurs orthographes. Les plus usitées sont les suivantes : βουρκολακιάζω, βρυκολακιάζω, βουρδολακιάζω, βροκολακιάζω, etc. Du reste, il n'y a pas que ce seul mot à exprimer l'être imaginaire en question. On le désigne ici par καταχανᾶς, l'*exterminateur,* le *glouton;* là par σαρκωμένος, le *ventru;* ailleurs par ἀναικαθούμενος (=ἀνακαθήμενος), le *revenant;* en d'autres endroits par κατσικᾶς, le *chevrier,* sans parler des expressions plus rares de φάντακας, λάμπασμα ou λάμπαστρο, ἀνάρραχο, στοιχειό, etc. Les savants se sont donné beaucoup de peine pour fournir du mot brucolaque une étymologie acceptable. La plupart le font venir du nom slave désignant le loup-garou. On ne peut, en effet, s'empêcher de reconnaître entre ce dernier nom et le terme qui nous occupe une grande analogie. Le loup-garou s'appelle en slavon *vlkodlak,* en slovène *volkodlak* et *vukodlak,* en bulgare *vrkolak, vrlak, fikulak, vrkolok,* en serbe *vukodlak,* en bohémien *vlkodlak,* en polonais *vilkolak, vilkoljek,* en albanais *vourvoljak,* en roumain *varcolac, valcolac,* en turc *vourcolak,* etc. Dans ce composé, la première partie dérive du slavon *vluku,* « loup, » et la seconde d'un terme aujourd'hui perdu, mais qui se retrouve en serbe sous la forme *dlak* et en ancien bohémien sous la forme *tlak,* et qui signifie *poil.* Brucolaque signifierait donc étymologiquement *loup à poils.* Hâtons-nous pourtant d'ajouter qu'il y a entre le loup-garou et le brucolaque une différence essentielle. Tandis que le premier de ces termes désigne un homme vivant qui revêt la forme du loup pour mieux nuire à ses semblables, le second ne désigne qu'un homme déjà mort qui sort la nuit de son tombeau. A rendre le mot brucolaque par un terme qui lui corresponde en réalité, c'est par *vampire* qu'il faut le traduire. Encore ce dernier mot dépasse-t-il le sens du premier. Le vampire est un être malfaisant qui suce le sang des vivants pendant leur sommeil; le brucolaque est souvent cela, mais souvent aussi c'est un simple revenant, au moins dans la croyance populaire des Grecs, dont le cadavre est momentanément vivifié par une âme d'emprunt qui n'est autre que le diable. Aussi les Grecs, qui ne veulent rien devoir aux étrangers, pas même un simple article du vocabulaire, rattachent-ils de préférence le nom qui nous occupe à deux vieux mots classiques, différents de forme, mais de même sens, ceux de μορμολύκη et de βρίκελος; le premier aurait produit la forme βορβόλακας et ses congénères, le second celle de βρικόλακας. Cette étymologie, déjà proposée par Coray dans son édition d'Héliodore, t. II, p. 5, 119, et dans ses Ἄτακτα, t. II, p. 84; t. V, p. 31, vient d'être reprise et vigoureusement défendue par N. G. Politis, Μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ, Athènes, 1901, t. III, p. 261. Je dois d'ailleurs ajouter qu'elle a beaucoup moins de vraisemblance que la première.

II. Qui devient brucolaque. — Si l'origine du mot est douteuse, la croyance qu'il rappelle n'est que trop certaine, et il est bon d'y insister dans ce dictionnaire. Pourquoi, après sa mort, devient-on brucolaque? Les motifs, hélas ! ne manquent pas. — 1° Un homme a-t-il commis durant sa vie de gros péchés, est-il mort surtout avant d'avoir été relevé d'une excommunication encourue, la terre ne saurait le garder dans son sein, suivant ces fréquentes imprécations populaires : Νὰ μὴν τὸν δεχτῇ ἡ γῆ, Τὸ χῶμα νὰ τὸν ξερνάῃ, et il tombe fatalement dans le vampirisme. Un sort analogue attend quiconque cohabite avec sa marraine ou a été conçu à l'origine en un jour de grande fête, le jour de l'Annonciation en particulier. De telles conceptions vouent d'avance au vampirisme les créatures qui en sont l'objet; on les appelle, d'un terme flétrissant, τὰ γιουρτοπιάσματα, c'est-à-dire τὰ ἑορτοπιάσματα; elles expient d'ailleurs par une mort précoce le crime des parents. Il faut ranger dans la même catégorie les victimes de l'avortement et les morts sans baptême, ceux qui meurent d'une blessure ou qui se noient, et, en général, tous ceux qu'une mort violente arrache à la vie ou qui s'en vont de ce monde maudits par leurs parents, ou par-dessus le cadavre desquels un animal, un chat surtout, ou un homme aurait sauté. Ceux qui n'appartiennent pas à l'Église orthodoxe, les Latins et les Turcs par exemple, sont beaucoup plus sujets que les bons orthodoxes à cette triste destinée. Le contraire eût été bien surprenant. Certains de ces préjugés ne datent pas d'hier; ils sont déjà combattus par saint Jean Chrysostome dans deux de ses discours, d'où personne jusqu'ici ne s'est avisé de les tirer. Dans sa *Concio II de Lazaro, P. G.,* t. XLVIII, col. 983, le saint docteur s'exprime ainsi : Πολλοὶ τῶν ἀφελεστέρων νομίζουσι τὰς ψυχὰς τῶν βιαίῳ θανάτῳ τελευτώντων δαίμονας γίνεσθαι. Et ailleurs *In Matth.,* homil. XXVIII, 2, *P. G.,* t. LVII, col. 353, le même Père se sert d'une formule beaucoup plus générale : Τί δήποτε δὲ καὶ τοῖς τάφοις ἐνδιατρίβουσιν; Ὀλέθριον δόγμα τοῖς πολλοῖς ἐνθεῖναι βουλόμενοι, οἷον ὅτι αἱ ψυχαὶ τῶν ἀπελθόντων δαίμονες γίνονται. Ces δαίμονες en qui passent les âmes de certains morts ne sont pas autre chose que les βρυκόλακες du folk lore moderne.

2° Ce n'est pas seulement par son genre de vie ou de mort, mais encore par certains signes extérieurs que se trahit le brucolaque. Voici un cadavre qui ne se décompose pas et dont la peau fortement tendue et horriblement tuméfiée prend la forme d'un tambour, il n'y a pas de doute : c'est à un brucolaque que l'on a affaire. Aussi, parmi les châtiments dont on menace les excommuniés, ne manque-t-on jamais, aujourd'hui encore, de mentionner celui-là par cette formule protocolaire : ὁ τοιοῦτος ἔστω τυμπανιαῖος καὶ μετὰ θάνατον ἄλυτος ; en d'autres termes, qu'il soit brucolaque, car c'est bien à ce genre de châtiment posthume que font allusion les expressions susdites ou d'autres semblables, sans lesquelles on ne conçoit pas dans le monde orthodoxe de véritable excommunication.

3° Ne point subir les effets de la décomposition et rester gonflé comme un tambour fortement tendu, voilà une condition indispensable pour devenir brucolaque; mais cela ne suffit pas. Il faut encore que sous l'action d'un mauvais démon le cadavre ainsi tuméfié sorte du tombeau et aille sucer le sang des animaux ou des hommes, puis les étouffer dans leur sommeil. C'est aux personnes qui lui étaient le plus chères de son vivant, aux membres de sa propre famille, qu'il s'attaque de préférence. Plus d'un proverbe populaire mentionne

cette prédilection du brucolaque, celui-ci par exemple : Ἐγίνηκε βρυκόλακας καὶ τρώγει ἀπ' τη γενιά του, que l'on retrouve avec des variantes diverses sur tous les points du monde grec. Voir N. G. Politis, *op. cit.*, t. III, p. 259-265. Un homme vient-il à mourir d'une maladie inconnue, on en fait aussitôt la victime d'un brucolaque. Les visites de ce dernier ont surtout lieu la nuit. Il frappe aux portes et appelle quelqu'un de la maison ; si celui-ci a l'imprudence de répondre, il meurt le lendemain ; mais il n'y a aucun danger à répondre à un second appel, car le brucolaque n'appelle jamais qu'une fois. Souvent il se comporte en simple esprit frappeur, renversant les meubles, éteignant les lampes, battant les gens ou leur montant sur le dos; s'il a laissé en mourant une veuve, il vient parfois cohabiter avec elle. C'est ordinairement pendant la nuit qu'il se livre à ces excentricités et à cent autres semblables; mais il opère aussi durant le jour, et alors son action n'est point toujours malfaisante. On cite des brucolaques qui ont veillé à l'entretien de leur famille; un cordonnier de Santorin venait ressemeler au XVIIe siècle les souliers de ses enfants. Fr. Richard, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable à Sant-Erini, île de l'Archipel, depuis l'établissement des Pères de la Compagnie de Jésus en icelle*, in-8°, Paris, 1657, p. 208 sq.

III. Moyens d'échapper à leur influence. — Comment se mettre à l'abri de ces êtres importuns? La réponse se trouve tout entière dans le *Nomocanon* de Manuel Malaxos, qui a servi durant quatre siècles d'unique manuel de droit canonique au clergé grec. La voici textuellement : Ἴξευρε δὲ ὅτι, ὅταν εὑρεθῇ τοῦτο τὸ λείψανον, τὸ ὁποῖον εἶναι ἔργον τοῦ διαβόλου, ὡς εἴπομεν, νὰ καλέσῃς τοὺς ἱερεῖς νὰ ψάλλουν παράκλησιν τῆς θεοτόκου, νὰ κάμουν καὶ μικρὸν ἁγιασμόν, εἶτα νὰ λειτουργήσουν καὶ νὰ ὑψώσουν παναγίαν εἰς βοήθειαν πάντων καὶ νὰ κάμουν καὶ μνημόσυνα μετὰ κολύβων, εἶτα τοὺς ἀφορισμοὺς τοῦ μεγάλου Βασιλείου καὶ τοὺς δύο ἀφορισμοὺς τῆς βαπτίσεως διαβάζεις ἀπάνω εἰς τὸ λείψανον, τότε με τὸ ἁγίασμα ὁποῦ ἔκαμες τοῦ μικροῦ ἁγιασμοῦ νὰ ῥάνῃς τὸν λαόν, ὁποῦ νὰ τύχῃ ἐκεῖ, καὶ τὸ περισσότερον νὰ τὸ χύσῃς ἀπάνω εἰς τὸ λείψανον· καὶ χάριτι Χριστοῦ φεύγει τὸ δαιμόνιον ἀπ' αὐτὸ τὸ λείψανον. Voir Allatius, *De Græcorum hodie quorundam opinationibus*, Cologne, 1645, p. 144; Nomocanon manuscrit de la bibliothèque des assomptionnistes à Cadi Keuï, p. 68. En général, on commence par célébrer un service (μνημόσυνον) pour le défunt suspect de vampirisme. En cas d'insuccès, on ouvre le tombeau, et, si le cadavre présente les signes extérieurs indiqués plus haut, le prêtre prononce sur lui les exorcismes et le relève de l'excommunication en récitant une formule délivrée par l'évêque du lieu. On peut en voir des exemples dans Goar, *Euchologion*, Paris, 1637, p. 686-690. Cela fait, le cadavre doit entrer en décomposition, pourvu toutefois qu'on l'ait exhumé un samedi, le seul jour de la semaine où le brucolaque ne peut quitter le tombeau. La décomposition tarde-t-elle à venir, il n'y a plus qu'à recourir aux moyens violents : arracher le cœur du mort et le brûler avec le reste du cadavre après l'avoir réduit en pièces, ou encore clouer solidement le défunt par les mains et les pieds, et le livrer aux flammes. Mais, comme la police interdit aujourd'hui ces mesures, on se borne souvent à déterrer le cadavre trop remuant pour aller l'ensevelir à nouveau dans quelque îlot solitaire, d'où il ne sortira plus, car le brucolaque ne peut traverser l'eau salée.

IV. Origine. — Cette curieuse croyance, qui est très répandue dans tout le monde grec, doit venir de fort loin; elle se rattache sans doute à la doctrine des anciens sur l'état des âmes après la mort. D'après Platon, *Phædon*, p. 81, les âmes des méchants, en punition de leur vie antérieure, errent autour des tombeaux comme des ombres. De même, une âme sortie du corps par une mort violente ne pouvait goûter de repos. Voir Lucien, *Philops.*, 29; Héliodore, *Æthiop.*, II, 5; S. Jean Chrysostome, *loc. cit.* Suivant une croyance commune aux Grecs et aux Romains, un défunt restait-il sans sépulture ou ses funérailles se faisaient-elles en dehors des rites établis, son âme, au lieu de descendre aux enfers, était condamnée à errer sans relâche à la surface de la terre. Homère, *Iliad.*, XXIII, 71 sq.; *Odys.*, XI, 51 sq.; XII, 12; Virgile, *Æn.*, VI, 325 sq.; Pline, *Epist.*, VII, 27, 5-11; Lucien, *Philops.*, 38 sq.; Tertullien, *De anima*, c. LVI, *P. L.*, t. II, col. 745-746. Et, pour parler d'un autre caractère des brucolaques, certains auteurs de l'antiquité font mention de cadavres qui se nourrissent du sang des vivants. Euripide, *Hécube*, 536 sq.; Sophocle, *Œdip. Col.*, 621 sq. D'autres nous représentent des revenants s'acharnant à donner la mort aux vivants. Zenobius, *Centur.*, III, 3; Pausan., II, 3, 7; VI, 6, 7-10; IX, 38, 5. Ces exemples suffisent pour montrer que si les Grecs ont emprunté aux peuples voisins, aux Slaves surtout, quelques traits de leur vampirisme, ils en ont reçu le plus grand nombre de l'antiquité elle-même.

Aux éléments fournis par la tradition classique, se sont mêlés de bonne heure des apports nouveaux provenant des idées chrétiennes. Qu'un cadavre sorte du tombeau, ce n'est plus, comme dans le paganisme, sous l'influence d'une âme privée de tout repos; c'est le démon qui s'en est emparé et qui accomplit par son intermédiaire mille forfaits. Aussi les meilleurs moyens de préservation sont-ils directement dirigés contre l'esprit mauvais. La croix surtout joue un grand rôle. A Rhodes, on dépose dans la bouche du mort une vieille pièce de monnaie, sur laquelle le prêtre a préalablement figuré les cinq alphas mystiques et la légende : Ἰησοῦς Χριστὸς νικᾷ. Ailleurs, on répand sur le cadavre un peu d'huile prise à une lampe brûlant devant une image de saint Jean-Baptiste. D'autres procédés, absolument révoltants, ne sont ni chrétiens ni païens; c'est de la pure sauvagerie. Voir les *Échos d'Orient*, t. VII (1904), p. 26 sq. On sait que les Grecs ont sur la destinée de l'âme après cette vie des idées assez flottantes. On ne sera donc pas trop surpris d'apprendre, et c'est par là que je voudrais finir, qu'une fois l'absolution prononcée sur le brucolaque, son âme, jusque-là entre les mains du diable, s'en va tout droit en paradis. Telle est du moins l'affirmation de Malaxos. Voir Allatius, *op. cit.*, p. 157.

Les préjugés des Slaves sur les brucolaques sont, à l'exception de quelques détails, identiques à ceux des Grecs. Chez les Serbes, on attribue souvent aux *vlkodlaci* les éclipses du soleil ou de la lune. Même croyance chez les habitants de l'Ukraine, et aussi chez les Roumains, quoique, pour ces derniers, les *vărcolaci* soient le plus souvent les âmes errantes des enfants morts sans baptême. Mais à mesure que l'on se rapproche des peuples germaniques, en Bohême par exemple, le *vlkodlak* tend à se confondre avec « l'homme-loup », avec le loup-garou.

Les brucolaques ont fait l'objet d'une foule d'articles plus ou moins étendus et complets. Bornons-nous à citer les principaux : Allatius, *De templis Græcorum recentioribus, ad Joannem Morinum ; de narthece ecclesiæ veteris, ad Gasparem de Simeonibus ; nec non de Græcorum hodie quorundam opinationibus, ad Paullum Zacchiam*, in-8°, Cologne, 1645, p. 142-158; Tournefort, *Voyage du Levant*, Lyon, 1717, t. I, p. 158-164; Roidis, Οἱ βρυκόλακες [illegible], dans Vretos, Ἐθνικὸν Ἡμερολόγιον de l'an 1869, p. 412-421; B. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen*, in-8°, Leipzig, 1871, p. 157-171; C. Jirecek, *Das Fürstenthum Bulgarien*, in-8°, Vienne, 1891, p. 99-102; C. F. Abbott, *Macedonian Folklore*, in-8°, Cambridge, 1903, p. 217-222. Une étude complète sera publiée par N. G. Politis, à l'article Ψυχή (âme), dans ses Μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ actuellement en cours de publication dans la *Bibliothèque Marasli*.

L. Petit.

BRUEYS (David-Augustin de), théologien et littérateur français, né à Aix en 1640, mort à Montpellier le

25 novembre 1723. Il appartenait à une famille anoblie sous Louis XI et devenue protestante. Il fut destiné au barreau, mais tout jeune encore il l'abandonna pour la théologie. Il se distingua fort en cette matière et bientôt ses coreligionnaires le nommaient membre du consistoire de Montpellier. Ils le chargèrent de répondre au livre de Bossuet : *Exposition de la doctrine catholique*, qui, paru en 1671, troublait fort le monde protestant. La *Réponse* de Brueys, in-12, Amsterdam, 1681, fut l'une des trois qui parurent alors en France. « Pour se dispenser de réfuter Brueys, Bossuet entreprit de le convertir et il y réussit : c'était la meilleure de toutes les réfutations. » Bausset, *Histoire de Bossuet*, l. III, c. XIV, p. 133. Avant sa conversion, Brueys faisait encore paraître la *Suite du Préservatif de Jurieu contre le changement de religion*, 1682, mais cette même année, il se convertissait. Il devint alors le zélé défenseur du catholicisme, et entra même dans les ordres après la mort de sa femme.

Ses œuvres de controverse en faveur du catholicisme sont : *Examen des raisons qui ont donné lieu à la séparation des protestants*, in-12, Paris, 1682; *Défense du culte extérieur de l'Église catholique*, Paris, 1686; *Réponse aux plaintes des protestants contre les moyens qu'on emploie pour les réunir à l'Église, et contre le livre intitulé : La politique du clergé de France*, in-8°, Paris, 1686; *Traité de l'eucharistie en forme d'entretiens*, Paris, 1686; *Traité de l'Église en forme d'entretiens où l'on montre que les principes des calvinistes se contredisent*, Paris, 1687, 1700; *Traité de la sainte messe*, Paris, 1683, 1700; *Histoire du fanatisme de notre temps* (guerre des Cévennes), 4 in-12, Paris, 1692, 1709, 1713; 2e édit., 3 in-12, Utrecht [Paris], 1737; cet ouvrage a été réimprimé dans les *Archives curieuses* de Cimber et Danjou, 2e série, 1840, t. XI; *Traité de l'obéissance des chrétiens aux puissances temporelles*, in-12, Paris, 1709, composé à la demande de Basville, intendant du Languedoc, qui redoutait une nouvelle guerre des camisards; 2e édit., 1735; *Traité du légitime usage de la raison, principalement sur les objets de la foi*, in-16, Paris, 1727, ouvrage posthume laissé inachevé par Brueys.

Entre temps, il composait des comédies auxquelles collabora et que livra à la scène, Brueys n'osant s'occuper de ce soin profane, son ami Palaprat. La meilleure de ces comédies est le *Grondeur*, 1691; la plus amusante est l'*Avocat Patelin*, 1703, imitation d'une farce du moyen âge. Les *Œuvres dramatiques* de Brueys ont été publiées par l'abbé de Launay avec une vie de l'auteur, 3 in-12, Paris, 1735; puis réunies à celles de Palaprat et publiées, sous le titre d'*Œuvres de Brueys et de Palaprat*, par d'Alençon, 3 in-12, Paris, 1755; enfin sous le titre d'*Œuvres choisies*, etc., par L.-S. Auger, 2 in-18, Paris, 1812.

L'abbé de Launay, *Notice* en tête de l'édition de 1735; Haag et Bordier, *La France protestante*, 10 in-8°, Paris, 1846-1859.

C. CONSTANTIN.

BRUGÈRE Louis-Frédéric, théologien de la Compagnie de Saint-Sulpice, né à Orléans le 8 octobre 1823 et mort à Issy le 11 avril 1888. Sorti d'une modeste et honorable famille d'ouvriers du faubourg Saint-Vincent, il fut distingué à l'école par ses heureuses qualités d'esprit et de cœur, qui donnèrent à ses maîtres la pensée de le diriger du côté du petit séminaire : à la Chapelle-Saint-Mesmin, il fut brillant élève. Mais la théologie et l'histoire de l'Église eurent surtout ses affections, au grand séminaire d'Orléans. Une année de grand cours à Saint-Sulpice couronna ses études. Nommé professeur de quatrième au petit séminaire de la Chapelle-Saint-Mesmin, et quelques années plus tard professeur de philosophie, il avait pris pour devise de son cours : *connaître pour aimer*. Alors et depuis dans son enseignement théologique il insista toujours fortement sur l'influence du cœur en matière de certitude morale. Pendant qu'il occupait la chaire de philosophie il fournit à Mgr Dupanloup des notes dont l'illustre prélat s'est servi dans son beau livre *De la haute éducation intellectuelle*. Son ministère de professeur fut interrompu deux années pendant lesquelles il exerça les fonctions de vicaire dans la paroisse Saint-Aignan d'Orléans. C'est durant ce temps (1855) qu'il passa sa thèse de baccalauréat en théologie au grand séminaire d'Orléans : *De auxiliis divinis rationi humanæ necessariis*; mais c'est à Rome qu'il obtint le titre de docteur. Lorsqu'il reprit le professorat au petit séminaire, il composa deux discours qui ont été imprimés : *Souvenirs religieux d'Orléans*, 20 novembre 1859, *L'enseignement de la philosophie*, 26 juillet 1860. En 1861 il entra à la Solitude et l'année suivante il fut chargé du cours de dogme de première année au séminaire Saint-Sulpice, et il ne quitta cette chaire qu'en 1886, vaincu par la maladie; il était en même temps professeur d'histoire ecclésiastique. Homme à la fois personnel et de beaucoup de lectures, il avait un enseignement extrêmement vivant et varié. Sa façon originale de dire même les choses communes, son talent de narrer, comme son excellent cœur, sa bonhomie et ses distractions ont rendu sa mémoire impérissable chez ses anciens élèves. Pendant ces années d'enseignement théologique et historique il composa et publia : 1° *De vera religione, Prælectiones habitæ in seminario S. Sulpitii habitæ, cum nonnullis annotationibus in alteriora cujusque studia et prædicationis usus profuturis*, in-12, Paris, 1873; 2e édit., 1878; 2° *De Ecclesia Christi, Prælectiones habitæ in seminario Sti Sulpitii habitæ*, etc., in-12, Paris, 1873; 2e édit., 1878; 3° *Tableau de l'histoire et de la littérature de l'Église*, cours professé au séminaire Saint-Sulpice, in-4° (lithog.), divisé en 4 cahiers formant 1180 pages. Il se proposait d'écrire une *Esquisse de l'histoire de la théologie*; mais il en fut empêché par la maladie.

L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. II, p. 459-461, 600; *Notice sur M. Brugère*, publiée par M. Aubert, curé de Saint-Laurent, dans les *Annales religieuses du diocèse d'Orléans*, 1888, p. 369, 382, 435, 528; *Semaine religieuse de Paris*, 12 mai 1888; *Bulletin des anciens élèves du séminaire Saint-Sulpice*, mai 1904.

E. LEVESQUE.

BRUGIÈRE Pierre, curé constitutionnel, né à Thiers en 1730, mort à Paris en 1803. C'était un homme opiniâtre. Janséniste, il professait en outre des opinions hardies sur le culte de la sainte Vierge, sur le concile de Trente, sur le mariage, etc. Après avoir été aumônier des ursulines et chanoine de la collégiale de Thiers et prêché avec succès dans sa province, il refusa de signer le formulaire et vint à Paris en 1768. Entré dans la communauté de Saint-Roch, il y resta douze ans; il publiait de là, en 1777, un ouvrage anonyme qui lui fit retirer ses pouvoirs par l'archevêque de Paris, M. de Beaumont, et qui était intitulé : *Instructions catholiques sur la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, in-8°, Paris. Il fut ensuite aumônier de la Salpêtrière. Il se jeta dans la mêlée révolutionnaire avec deux ouvrages : 1° *Doléances des églisiers, soutaniers ou prêtres des paroisses de Paris*, 1789; il y propose des réformes et un remaniement complet des études théologiques; 2° *Relation sommaire et véritable de ce qui s'est passé dans l'Assemblée du clergé à Paris* (*intra muros*), in-8°, 1789. Ce dernier écrit a été réédité par M. Aulard dans la *Révolution française*, janvier-juin 1894, p. 56 sq. Survinrent les affaires du serment constitutionnel (12 juillet et 27 novembre 1790). Brugière le prêta au jour fixé, 9 janvier 1791. Il demeura l'entêté défenseur de l'Église constitutionnelle, dont on pourrait refaire l'histoire autour de son nom et de ses écrits. En 1791, il était élu curé de Saint-Paul. Il commença par répondre aux protestations des

évêques et aux condamnations pontificales des 10 mars et 13 avril 1791, relatives à la constitution civile, par un *Discours patriotique au sujet des brefs du pape,* in-8°, Paris, 1791, et par un écrit intitulé : *La lanterne sourde ou la conscience de M**** (Bonal) *ci-devant évêque de**** (Clermont) *éclairée par les lois de l'Église et de l'État sur l'organisation civile du clergé,* in-8°, Paris, 1791.

Il demeura cependant fidèle à ses vœux, alors que la Convention encourageait le mariage des prêtres et l'apostasie, et ferme en face de la persécution, qui finit par poursuivre le clergé constitutionnel lui-même. Il écrivit alors deux brochures : 1° *Réflexions d'un curé constitutionnel sur le décret de l'Assemblée nationale concernant le mariage,* in-8°, Paris, 1791; 2° *Lettre d'un curé sur le décret qui supprime le costume des prêtres,* in-8°, Paris, 1791. Quand Gobel, évêque de la Seine, eut donné l'institution canonique à Aubert, prêtre marié, vicaire de Sainte-Marguerite, élu curé de Saint-Augustin, le curé de Saint-Paul protesta dans un mémoire aux évêques avec trois autres curés constitutionnels, Lemaire, curé de Sainte-Marguerite, Leblanc de Beaulieu, curé de Saint-Nicolas du Chardonnet, et Mahieu, curé de Saint-Antoine (juin 1793) : *Réclamation des curés de Paris adressée à tous les évêques de France.* Il publia aussi une brochure : *Le nouveau disciple de Luther ou le prêtre***, convaincu par les lois d'être un concubinaire publiquement scandaleux, et comme tel digne d'être condamné à la pénitence canonique,* s. l. n. d. (1792). Il fut pour cela enfermé aux Madelonnettes et traduit devant le tribunal révolutionnaire, qui l'acquitta. La même année encore, il était arrêté, pour exercice du ministère pastoral, ce qui passait alors pour une preuve d'incivisme, et il écrivait sous les verrous une *Lettre d'un curé du fond de sa prison à ses paroissiens,* in-8°, Paris, 1793. Il fut de nouveau enfermé le 24 mars 1794. Remis en liberté après thermidor, il reprit les fonctions ecclésiastiques; mais il faisait une partie de la liturgie et administrait les sacrements en français. Obligé de fermer son oratoire, il prêcha dans des maisons particulières. Il vit la résurrection du catholicisme et les prêtres constitutionnels peu à peu délaissés. Des défections se firent même dans les rangs des constitutionnels : beaucoup se rétractèrent. Entêté dans son schisme, Brugière ne put se taire, et quand le clergé de Saint-Germain-l'Auxerrois eut rétracté le serment civique (1800), aussitôt il écrivit un *Avis aux fidèles sur la rétractation du serment civique faite par le curé de* et le clergé de* et leur rentrée dans l'Église,* in-8°, Paris, 1800. Il fut l'un des fondateurs et l'un des chefs d'une association établie dans le même but, sous le nom de *Société de philosophie chrétienne.* Il prit part aux deux conciles de 1797 et de 1801 qui essayèrent de rendre quelque vie à l'Eglise constitutionnelle. Irréconciliable, même après le Concordat, il publia des *Observations des fidèles à MM. les évêques de France, à l'occasion d'une indulgence plénière, en forme de jubilé, adressée à tous les Français par le cardinal Caprara,* in-8°, Paris, 1802. Il avait dû fermer définitivement son oratoire le dimanche de Quasimodo 1803. Il mourut le 7 novembre 1803. Après sa mort, l'abbé Massy, prêtre de Saint-Germain-l'Auxerrois, et le frère Renaud, des écoles chrétiennes, en témoignage d'estime, écrivirent sa vie sous le titre de : *Mémoire apologétique de Pierre Brugière, curé de Saint-Paul,* in-8°, Paris, 1804 (avec pièces justificatives, lettres et discours). En dehors des ouvrages cités, l'on a de Brugière : 1° *Lettre à un ami ou notice sur le prêtre Rouvier,* qui suscita une riposte : *Lettre d'un prêtre catholique à Pierre Brugière,* etc., 1797; 2° *Instruction sur le mariage, sur la soumission aux puissances sur les impôts,* in-18, 1797; 3° *Éloges funèbres de MM. Sanson et Minard,* in-8°, Paris, 1798; 4° *Appel au peuple français concernant l'admission de la langue française dans l'administration des sacrements;* 5° *Instructions choisies,* 2 in-8°, Paris, 1804, publication posthume.

Hurter, *Nomenclator,* t. III, col. 509; Picot, *Précis historique sur l'Église constitutionnelle,* dans les *Mélanges de religion, de critique et de littérature,* par M. de Boulogne, évêque de Troyes, Paris, 1827, t. II; *Ami de la religion,* 15 novembre 1828, t. LVIII, p. 17-27; *Annales ecclésiastiques,* t. XVIII; Delarc, *L'église de Paris pendant la Révolution française,* Paris, 1897, t. I, p. 75 sq., 113-120, 323, 424, 443, 455; t. II, p. 73-75, 388-395; t. III, p. 29; J. Grente, *Le culte catholique à Paris de la Terreur au Concordat,* Paris, 1903, p. 46, 182, 347-350.

C. Constantin.

BRULEFER Étienne, né à Saint-Malo, se nommait Pillet de son nom de famille; profès chez les mineurs de Dinan, fut disciple du célèbre Guillaume Vorilong. Docteur en théologie et professeur il commenta les livres des Sentences en suivant principalement saint Bonaventure. Il enseigna d'abord à Paris, puis à Mayence et à Metz. Prédicateur, il se fit entendre plusieurs fois à Mayence dans un synode (1487) et à la cathédrale. Des conventuels il était passé chez les observants et il fut rappelé en France par Olivier Maillard, leur vicaire général, qui l'aurait envoyé en Bretagne pour y défendre la réforme de l'ordre; suivant l'éditeur des *Opuscula* il y serait retourné sur le conseil des médecins pour respirer l'air natal. Il mourut au couvent de Bernon (en Sarzeau, Morbihan); la date de sa mort est incertaine; elle précéda 1500, mais on n'a rien de précis. De son vivant il publia, ou du moins parurent : *Magistri Stephani Brulifer Formalitates in doctrinam Scoti,* Paris, 1490. Copinger indique une édition qui serait antérieure : vers 1489; Hain en décrit une autre de Milan, 1496, *cum argumentatione Samuelis Cassinensis;* la Vaticane en possédait une de Toulouse, sans date, classée parmi les incunables. On trouve encore : *Formalitates de mente doctoris subtilis Scoti necnon Stephani Burlifer* (sic) *cum novis additionibus et concordantiis magistri Mauricii Hibernici* (de Portu, O. M.) *in margine decoratæ,* Venise, 1051 (*sic,* 1501). Le même opuscule se trouve aussi *ad calcem* des *Reportata* dans plusieurs éditions. On cite encore comme éditions séparées : Venise, 1526, 1588; Paris, 1605. Migne, *Dictionnaire de bibliographie,* indique en plus : *Contractio compendiosa identitatum et distinctionum Guillelmi Bernardi franciscani a Stephano Brulifero traditarum,* in-8°, Paris, 1560. Ce traité est également reproduit dans le *Gymnasium speculativum* de Gottuccio, Paris, 1605, p. 836 sq. Après la mort de Brulefer un de ses élèves publia : *Excellentissimi atque profundissimi humanarum divinarumque literarum doctoris fratris Stephani Brulefer ordinis minorum charitate igniti reportata clarissima in quatuor S. Bonaventuræ doctoris seraphici Sententiarum libros, Scoti subtilis secundi,* in-4°, Bâle, 1501, 1507; Venise, 1501, 1504; Paris, 1521, 1570. Maitre André Brocard publia aussi chez Jehan Petit : *Opuscula reverendi magistri fratris Stephani Brulefer ordinis minorum,* in-12, Paris, 1500. On indique une édition de 1499 que personne ne décrit. Ces *Opuscula* renferment : *Sermo subtilissimus in quo compendiose ac sublimiter reserantur personalis Verbi divinitas, naturalis humanitas, temporalis nativitas et suppositatis unitas, et hoc per propositiones patentissimas;* puis un traité assez curieux : *Positio decem propositionum an personæ in divinis sint ut usus habet depingendi et quæ persona sit depingibilis; Tractatus de timore servili et aliis donis omnipotentis Dei; Tractatus de excelsissima paupertate Christi et apostolorum ejus.* Une partie fut reproduite, comme favorable aux protestants dans leur révolte contre la papauté, par Georges Calixte en appendice de son écrit : *Responsi maledicis theologorum Moguntinorum vindiciis oppositi pars altera,* Helmstadt, 1645; toutefois son orthodoxie a été vengée par les auteurs catholiques. On trouve encore dans les *Opuscula* une *Questio de symonia quæ in sacramentorum administra-*

tione posset committi, et un *Sermo de valore missarum*, proposés l'un et l'autre au synode de Mayence. Viennent ensuite : *Altissimorum misteriorum missæ brevis et utilissima declaratio*, et enfin *Sermo de gloriosissima Virgine Dei genitrice Maria in cathedrali ecclesia Moguntinen, in die Assumptionis ejusdem prædicatus*. On attribue encore au même auteur une *Apologia sive tractatus defensorius ac responsionis* contre un traité publié par un évêque opposé aux frères mineurs de l'observance, édités dans *Monumenta ordinis minorum*, Salamanque, 1511, et *Speculum ordinis minorum*, Rouen, 1509; Venise, 1513.

Wadding, *Annales minorum*, an 1454; Sbaralea, *Supplementum ad script. ord. min.*; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 823; S. *Bonaventuræ Opera omnia*, Quaracchi, 1882, t. I, prolegomena, p. LXX; *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1883, t. II; Hain, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgart, 1826, n. 4004; Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium*, Londres, 1898, part. II; Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen âge*, Paris, 1897, t. IV, p. 323-324.

P. Édouard d'Alençon.

BRUMOY Pierre, né à Rouen le 26 août 1688, entra dans la Compagnie de Jésus le 8 septembre 1704; enseigna les belles-lettres à Caen, les mathématiques au collège Louis-le-Grand à Paris; collabora aux *Mémoires de Trévoux*, dont il devint un des rédacteurs ordinaires en 1734; fut chargé en 1740 de continuer l'*Histoire de l'Église gallicane*, et mourut à Paris le 16 avril 1742. Le P. Brumoy est surtout connu comme littérateur, spécialement par son *Théâtre des Grecs, contenant des traductions et analyses des tragédies grecques, des discours et des remarques concernant le théâtre grec, des parallèles*, etc. A la théologie se rattachent, en quelque manière, ses tragédies sacrées *Isaac, Jonathas et David*, etc., représentées au collège Louis-le-Grand; plus directement, son *Examen du poème sur la Grâce de M. R**** (Louis Racine), in-8°, Bruxelles (Paris), 1723, et surtout les deux volumes, qui lui appartiennent de l'*Histoire de l'Église gallicane*, commencée par le P. Longueval et continuée par le P. Fontenai : ce sont le XIe et le XIIe, qui parurent à Paris en 1744, et qui conduisent cette histoire de l'an 1226 à l'an 1320.

De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 243-252; *Lettres du P. Brumoy au marquis de Caumont* (1730-1740), publiées par le P. J.-M. Prat, dans les *Études de théologie*, etc., des PP. Daniel et Gagarin, 1857, t. II, p. 413-491.

Jos. Brucker.

BRUNET François-Florentin, prêtre de la Mission, né le 11 mai 1731, à Bulgnéville, dans le diocèse de Toul (aujourd'hui diocèse de Saint-Dié). Il fut reçu au séminaire interne (ou noviciat) de Paris, le 20 mai 1747, et fit les vœux le 21 mai 1749. Après avoir terminé ses études ecclésiastiques, il enseigna la philosophie et la théologie dans plusieurs séminaires, et notamment dans ceux de Toul et de Châlons-sur-Marne. Nommé assistant du supérieur général, il dut se réfugier à Rome à l'époque de la Révolution. En 1804, il revint en France et mourut à Paris le 15 septembre 1806. Il composa plusieurs ouvrages : *Traité des devoirs des pénitents et des confesseurs*, in-12, Metz, 1788; *Parallèle des religions*, 5 in-4°, Châlons et Paris, 1785-1792; *Elementa theologiæ ad omnium scholarum catholicarum usum*, 5 in-4°, Rome, 1801-1804; *Du zèle de la foi dans les femmes et des heureux effets qu'il peut produire dans l'Église*, in-12, Paris, s. d.; *Lettre sur la manière d'étudier la théologie*. Il n'est pas sûr que ce dernier ouvrage soit de lui.

Lenfant, *Vie de M. de Manessy*, Nancy, 1807, p. 31-32; *Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission*, par un prêtre de la même congrégation, Angoulême, 1878, p. 17-23; Thiriet, *L'abbé Gabriel Mollevaut*, Nancy, 1886, p. 18-19; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 507.

V. Ermoni.

BRUNI François, lazariste, né à Bisceglia dans le royaume de Naples, le 12 juillet 1802, professeur de théologie au scolasticat de sa congrégation à Naples, fut nommé en 1837 à l'évêché d'Ugento. Il mourut en 1863. Il s'était fait remarquer dans le clergé napolitain par ses connaissances théologiques, et notamment en prenant vivement parti dans la controverse sur le prêt à intérêt contre le livre retentissant de l'abbé Mastrofini. Son ouvrage est intitulé : *Analisi ragionata e critica dei libri tre sulle usure dell' abate Marco Mastrofini*, in-8°, Naples, 1835. Il accuse Mastrofini et ses adhérents de donner la main aux erreurs des protestants : c'est sans doute une allusion à la célèbre lettre de Calvin où celui-ci déclare légitime en lui-même le prêt à intérêt. Mgr Bruni reproche à ses adversaires de dépasser les limites tracées par les décisions de l'Église qui déclarent le prêt à intérêt légitime à cause des titres extrinsèques s'il y en a, mais, de soi, demeurant un contrat gratuit. L'ouvrage de Mgr Bruni eut du succès en Italie; mais un chanoine de Montepulciano l'ayant attaqué dans une série de dissertations, Mgr Bruni se défendit en publiant la réponse suivante : *L'abate ed il priore, dialogo per servire di risposta alle* Dissertazioni sul mutuo e sulle usure *d'un canonico Poliziano*, in-8°, Naples, 1836. — Quelques années plus tard, Mgr Bruni poursuivait sa polémique dans une lettre adressée à l'évêque de Teramo : *Lettera pastorale di Mons. Fr. Bruni della Cong. della Missione, vescovo di Ugento, a Monsign. Taccone, vescovo di Teramo, intorno all'abuso, che taluni fanno delle risposte date dalla S. Sede sopra le usure*, in-8°, Rome, 1854. L'auteur y expliquait dans quel sens et dans quelle mesure, à son avis, devaient s'entendre les récentes décisions données par Rome sur le prêt à intérêt. — Mgr Bruni a rédigé un cours de philosophie : *Elementa philosophiæ eclecticæ ad usum seminarii Uscentini*, in-8°, Naples, 1839. — Sous forme de lettres pastorales, il a publié des études sur divers sujets de piété et sur des questions d'actualité de son temps : 1° *Gli eccessi del liberalismo*, in-8°, Naples, 1848; 2° *Sull' uso ed abuso del magnetismo animale*, Lecce, 1856; 3° à l'occasion de l'invasion de l'Italie par le Piémont, *Lettera sulle emergenze attuali della Chiesa*, in-8°, Lecce, 1860; 4° contre les adversaires de la définition du dogme de l'immaculée conception, il a écrit : *Breve risposta alle principali obbiezioni che si oppongono alla definizione dogmatica del mistero dell' immacolata concezione di Maria SSma*, Naples, 1852. Citons encore les dissertations : *Lettera sull' ipotesi degli abitanti de pianeti*, Naples, 1836; *L'ultima epoca della Chiesa*, in-8°, Naples, 1845; *Riflessioni intorno alla necessita ed all' influenza della parola*, in-16, s. l. n. d.; *Altre omelie*, in-8°, Naples, 1857.

Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission, par un prêtre de la même congrégation, Angoulême, 1878, p. 23-26; Salv. Stella, *La congregazione della Missione in Italia*, Paris, 1884, p. 594.

A. Milon.

BRUNO Giordano, dominicain hérétique. Né à Nole (royaume de Naples) en 1548, il reçut une éducation très soignée et une instruction très étendue que facilitèrent son ardente imagination et son ardeur pour l'étude. Entré chez les dominicains, il quitta ensuite son ordre, donnant comme raison les mœurs relâchées de ses confrères et son impuissance à accepter les dogmes de la foi. Ayant imaginé lui-même une doctrine plus satisfaisante, il se mit à visiter l'Europe pour la propager. Il parcourut ainsi beaucoup de villes : Genève (1580), d'où il fut chassé par les orthodoxes du calvinisme, Lyon, Toulouse, Paris (1582), où Henri III lui permit d'exposer ses idées. Il y publia plusieurs écrits pour répandre les idées de Raymond Lull. En 1583, il alla ensuite en Angleterre, où Élisabeth l'accueillit d'abord avec faveur; en 1586, il passa à Wittenberg, puis à Prague, 1588, à

Helmstadt, à Francfort, 1590, à Zurich, enfin en Italie, à Padoue, 1592, puis à Venise où il fut arrêté et mi;sen prison. En 1593, le Saint-Office commence son procès; à Rome, où Bruno est conduit, les théologiens s'efforcent de le convaincre de ses erreurs et de les lui faire abjurer. Huit propositions hérétiques furent signalées dans ses écrits par la congrégation du 14 janvier 1599. Il hésita longtemps, demanda des sursis. Après avoir attendu ainsi six années, l'Inquisition le jugea solennellement; il fut condamné à la dégradation et livré au bras séculier, pour crime d'apostasie et de rupture des vœux monastiques. On lui accorda encore huit jours pour se rétracter, mais il persista à rejeter toute religion positive et repoussa le crucifix qu'on lui présenta sur son bûcher du Campo di Fiori (17 février 1600). Il n'a pas été condamné comme on le prétend parfois pour avoir soutenu le système de Copernic ou l'hypothèse de la pluralité des mondes habités, mais bien pour ses erreurs philosophiques et théologiques, son apostasie et son parjure.

Le système philosophique de G. Bruno se rapproche de celui des néo-platoniciens d'Alexandrie : le fond en est l'hypothèse panthéiste. Dieu est la monade principiante, substance de toute composition; la substance des corps est impérissable et ne diffère pas de celle des esprits; aussi l'essence divine est la même chose que la matière qui est infinie comme l'espace; les atomes sont la base de toutes choses. L'âme peut émigrer d'un corps dans un autre, et même dans un autre monde, et une seule âme habiter deux corps. Le monde a existé de toute éternité, et le Saint-Esprit n'est autre chose que l'âme du monde, c'est ce que Moïse a voulu dire quand il écrivait qu'il réchauffait les eaux.

Sa doctrine religieuse elle-même est plutôt un ensemble de vues bizarres, d'imaginations poétiques. Les Hébreux seuls doivent leur origine à Adam et Ève; les autres hommes sont nés de deux autres êtres créés auparavant par Dieu. Dieu est la bonté même, il ne punira pas les hommes dans une autre vie, car la mort n'amènera en eux qu'une métamorphose assez simple, l'univers n'ayant de place ni pour l'enfer ni pour le ciel; pourtant il est illimité et rempli d'autres mondes habités très nombreux. Pour croire à quelque chose il faut rejeter le fondement d'autorité et ne se rendre qu'à l'évidence. Le libre arbitre n'existe pas; quant à ce qu'il est convenu d'appeler le vice et la vertu, le bien et le mal, la loi naturelle suffit pour les indiquer à l'homme. Le démon lui-même pourra être sauvé. Moïse a imaginé lui-même le Décalogue; ses miracles ont été opérés par le moyen de la magie qui est une chose bonne et licite. Le Christ qui n'est pas Dieu ne fut qu'un magicien très remarquable.

Ses principales œuvres, auxquelles on attribue à tort une grande valeur scientifique et intellectuelle, sont : *De umbris idearum, implicantibus artem quærendi, inveniendi, judicandi, ordinandi et applicandi,* in-8°, Paris, 1582, dédié à Henri III; *Explicatio triginta sigillorum ad omnium scientiarum et artium inventionem,* s. l. n. d. (Londres? 1584?); *Spaccio della Bestia trionfante,* Paris, 1584. C'est son ouvrage le plus célèbre. Sous la forme dialoguée, il y combat d'une façon fine et spirituelle la superstition. Jupiter, irrité de voir son culte négligé, fait comparaître les quarante-huit constellations, parmi lesquelles il veut établir une réforme. Momus lui représente que le mal vient de ce qu'on a donné aux astres les noms des dieux, que leurs aventures scandaleuses ont rendus l'objet du mépris des mortels. Il propose donc de substituer à ces noms, ceux des vertus. Au fond, ces trois dialogues de l'*Expulsion de la Bête* qui représentent les vertus expulsées du ciel par les vices, sont pleins d'allusions à la hiérarchie de l'Église catholique. Ils furent d'abord publiés à Londres, avec la protection de Michel de Castelnau, ambassadeur français près d'Élisabeth. Un chanoine de Notre-Dame, Valentin de Vouguy, les a traduits en partie, in-8°, 1750. *La Cena delle Ceneri,* in-8°, Londres, 1584, traité dialogué sur la pluralité des mondes habités; *Della causa, principio et uno,* Venise, 1584; *De l'infinito, universo e mondi,* Venise, 1584, traité sur le même sujet et en faveur du système du Copernic. Les œuvres de Bruno écrites en italien ont été réunies sous ce titre : *Opere di Giordano Bruno Nolano,* Leipzig, 1830.

Niceron, *Mémoires*, t. XVII, où se trouve la liste de la plupart de ses ouvrages; Bayle, *Dictionnaire historique*, art. *Brunus*; Bartholmess, *Jordano Bruno*, 2 in-8°, Paris, 1847; F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1854, t. I, p. 11-15; E. Saisset, *Mélanges d'histoire, de morale et de critique,* in-12, Paris, 1859; Berti, *Vita di Giordano Bruno*, Florence, 1868; Id., *Documenti intorno a Giordano Bruno*, Rome, 1880; C. Sigwart, *Die Lebensgeschichte Giordano Bruno's*, Tubingue, 1880; Brunnhofer, *G. Bruno's Weltanschauung und Verhängniss*, Leipzig, 1881; Balan, *Giord. Bruno*, Bologne, 1886; Previti, *Giordano Bruno e i suoi tempi*, Prato, 1887; H. de l'Épinois, *Jordano Bruno*, dans la *Revue des questions historiques*, t. XII, p. 180-191; Jaugey, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris (1889), col. 358-361; J. Lewis Montyre, *The life of Giordano Bruno*, Londres, 1904.

L. Lœvenbruck.

BRUNON D'ASTI ou DE SEGNI (Saint), l'un des plus énergiques champions de la liberté de l'Église dans la querelle des investitures en même temps que l'un des esprits les plus cultivés de son siècle, l'émule par la fermeté du caractère comme par la science des Yves de Chartres, des Anselme de Cantorbéry, des Anselme de Lucques, était originaire probablement d'Asti en Piémont, vers l'an 1044 ou 1048, et de noble naissance. Le soin de son éducation fut confié aux bénédictins du monastère de Saint-Perpet, dans les environs d'Asti; après quoi Brunon acheva ses études à Bologne avec un particulier éclat. Chanoine régulier d'abord dans sa ville natale, puis peut-être à Sienne, il se rendit ensuite à Rome et y acquit promptement une réputation telle qu'on le chargea d'argumenter, devant le concile qui s'ouvrit au Latran le 11 février 1079, contre Bérenger de Tours. La conséquence de la discussion fut à la fois que Bérenger rétracta ses erreurs et que Brunon, l'année suivante, monta sur le siège épiscopal de Segni, dans le pays des Volsques. Il avait refusé, a-t-on dit, par humilité le chapeau de cardinal. Sur le siège de Segni, Brunon sera le confident, le conseiller, le bras droit de saint Grégoire VII et de ses successeurs, Victor III, Urbain II et Pascal II. Ainsi, en 1095, il accompagnera Urbain II à ce concile de Clermont où fut acclamée la première croisade; et, avec le titre de légat du saint-siège, il présidera en 1106 des conciles en France, travaillera en 1110 à la réforme de la Sicile, interviendra ici et là comme arbitre dans une foule de conflits locaux. En 1105, pour accomplir le vœu qu'il avait fait dans une maladie d'embrasser la vie monastique, Brunon était entré au Mont-Cassin et, dès 1108, il en était devenu l'abbé, sans se démettre toutefois, à la faveur d'un indult de Pascal II, de son évêché de Segni. Mais, en 1111, on voit Brunon, grégorien déterminé, marcher à la tête des cardinaux et des évêques qui protestent violemment contre les concessions extorquées à Pascal II par l'empereur Henri V, et, dans une lettre au souverain pontife, il s'oublie jusqu'à taxer le pape d'hérésie. Pascal II, afin d'amoindrir, sinon de ruiner l'influence de cet adversaire, se ressouvint à propos du canon 12ᵉ du concile de Clermont, et, en ôtant à Brunon l'abbaye du Mont-Cassin, lui enjoignit de se retirer dans son diocèse, qui aussi bien l'avait redemandé maintes fois et soupirait après son retour. Brunon vécut encore douze ans à Segni, remplissant avec un zèle exemplaire tous les devoirs de sa charge, sans plus intervenir de sa personne, sous Calixte II, son ami, dans la querelle des investitures. Il mourut en odeur de sainteté le 18 juillet 1123, et fut canonisé en 1183 par le pape Lucius III.

Théologien, polémiste, hagiographe, saint Brunon s'est fait un nom surtout dans l'exégèse. Il nous est resté de lui des discours et homélies, six livres de *Sentences* ou *Sermones de diversis*, et trois petites dissertations théologiques. L'opuscule *De symoniacis*, écrit du vivant et presque sous les yeux d'Urbain II, témoigne aussi en particulier du zèle, parfois outré, de Brunon pour la réforme ecclésiastique de saint Grégoire VII; avec les grégoriens de l'extrême droite, l'auteur y soutient, nonobstant le sentiment du pape et la pratique de l'Église, l'invalidité radicale des sacrements administrés par les simoniaques, les schismatiques et les hérétiques. On le trouve dans les *Monumenta Germaniæ, Libelli de lite imperatorum*, etc., Hanovre, 1892, t. II, p. 546-562. Voir Gigalski, dans la *Tüb. Quartalschrift*, 1897, p. 215-258. L'évêque de Segni nous a laissé deux biographies, celle de saint Pierre d'Agnani et, sous la forme d'un sermon, celle du pape saint Léon IX. Dans l'histoire de l'exégèse, Brunon compte parmi les plus solides esprits et les plumes les plus élégantes de son temps; en Italie, du VIe au XIIe siècle, il n'a pas eu de rival. Comme le B. Robert de Deutz, sans négliger le sens littéral, il recherche de préférence et met en relief le sens mystique et allégorique. Nous possédons ses commentaires sur le Pentateuque, sur le livre de Job, sur le Psautier, sur le Cantique des cantiques, sur les quatre Évangiles et sur l'Apocalypse. L'explication d'Isaïe, les commentaires sur les livres de Josué et de Judith sont perdus ou du moins sont restés manuscrits. Le commentaire sur les Évangiles a fourni la matière et presque toujours le texte d'un recueil de 142 homélies latines attribuées autrefois à Eusèbe d'Émèse; ce recueil est probablement de la main même de saint Brunon. Voir Fessler-Jungmann, *Inst. patrologiæ*, Inspruck, 1892, t. II *a*, p. 3.

La vie de saint Brunon a été racontée dans le haut moyen âge par le cardinal Léon d'Ostie et par Pierre Diacre, *Chronicon Casinense*, l. IV, c. XXXI-XLII, dans *Monumenta Germaniæ, Scriptores*, t. VII, p. 776-783; au XIVe siècle, par un chanoine de Segni anonyme; en 1783, par Angelo Toti. La première édition de ses œuvres est due à dom Marchesi, moine du Mont-Cassin, 2 in-fol., Venise, 1651. Bruno Bruni en a publié à Rome, 1789-1791, une seconde édition, que Migne a reproduite, *P. L.*, t. CLXIV, CLXV.

Ziegelbauer, *Hist. rei litt. ord. Ben.*, t. I-IV; *Acta sanctorum*, julii t. IV, p. 471; D. Ceillier, *Hist. générale des auteurs sacrés et eccl.*, Paris, 1863, t. XIII, p. 499-505; Gigalski, *Bruno Bischof von Segni, Abt von Monte-Cassino*, Münster, 1898; Bona de' Fiscale, *Storia della vita di S. Brunone vescovo di Segni ed abbate di Monte-Cassino*, Alexandrie, 1859; Sackur, *Monumenta Germaniæ, Libelli de lite imperatorum et pontificum sæculis XI et XII conscripti*, Hanovre, 1892, t. II, p. 543-546; A. Potthast, *Bibliotheca historica medii ævi*, 2e édit., Berlin, 1896, t. I, p. 173 sq.

P. Godet.

BRUNUS (Braun) Conrad, théologien catholique allemand, né à Kirchen, petite ville du Wurtemberg, vers 1491, mort à Munich, en 1563; il fit ses études à l'université de Tubingue, reçut les ordres et devint tour à tour chanoine d'Augsbourg et de Ratisbonne. On a lui : *De legationibus libri V*, *De cæremoniis libri VI*, *De imaginibus liber I*, in-fol., Mayence, 1548; *De hæreticis in genere libri VI*, in-fol., Mayence, 1549; *De seditionibus libri VI*, in-fol., Mayence, 1550; *De calumniis libri III; De universali concilio libri IX*, in-fol., 1550, *Annotata de personis judicii cameræ imperialis*, in-fol., Ingolstadt, 1557; *Adversus novam historiam ecclesiasticam Mathiæ Illyrici* (réfutation des centuriateurs de Magdebourg), in-8°, Dillingen, 1565.

Glaire, *Encyclopédie catholique*, in-4°, Paris, 1854, t. IV, p. 522; Hurter, *Nomenclator literarius*, in-8°, Inspruck, 1892, t. I, p. 10.

V. Ermoni.

BRUYS (Pierre de), hérétique de la première moitié du XIIe siècle. — I. Vie. II. Doctrines.

I. Vie. — Pierre de Bruys, ou Bruis, Bruix, Brueys, Brouich, ne nous est connu que par Abélard, qui en parle brièvement, *Introductio ad theologiam*, l. II, c. IV, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1056, et par Pierre le Vénérable, *Epistola sive tractatus adversus petrobrusianos hæreticos*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 719-850, qui donne quelques renseignements sur sa vie et expose ses doctrines.

Il naquit peut-être à Bruis, qui est aujourd'hui un petit village du canton de Rosans (Hautes-Alpes). Cf. Arnaud, *Mémoires historiques sur les vaudois du Dauphiné*, Crest, 1896, p. 90. Certainement il dogmatisa d'abord dans les diocèses d'Embrun, de Die et de Gap. C'était un prêtre. Pierre le Vénérable indique, parmi les causes possibles de sa défection, le manque d'estime surnaturelle pour les fonctions de son ministère, le désir de la célébrité, ou la rancune qu'il ressentit à être chassé de son église pour des raisons mystérieuses dont l'abbé de Cluny dit seulement que l'hérésiarque ne les ignore pas, *de ecclesia quam tenebat scit ipse quare ejectus*, col. 790.

On a émis diverses opinions sur les dates de la prédication et de la mort de Pierre de Bruys. Cf. C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1845, t. I, p. 409-412. Nous pouvons les fixer approximativement. L'écrit de Pierre le Vénérable contre les pétrobrusiens a été composé entre 1137 et 1140 : 1137 ou 1138, d'après Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. I, p. 82, 1139 ou 1140 d'après Vacandard, *Revue des questions historiques*, Paris, 1894, t. LV, p. 70, n. 2, et cela du vivant de Pierre de Bruys; nous y apprenons, col. 726, que le pétrobrusianisme compte déjà vingt ans d'existence. La lettre, qui sert de préface à ce traité, n'est pas de beaucoup postérieure; l'auteur déclare que le traité est récent, *scripsi nuper*, col. 719, et il ajoute, col. 722, que les premiers germes de l'erreur ont été *per viginti fere annos sata aucta* par Pierre de Bruys. Entre la rédaction du traité et celle de la préface, est survenue la mort de Pierre de Bruys : il a été livré aux flammes, à Saint-Gilles, par des fidèles indignés de ce qu'il avait brûlé des croix. Pierre de Bruys a donc commencé de répandre ses doctrines de 1117 à 1120. Il a cessé de vivre vingt ans plus tard.

L'hérésie pétrobrusienne eut pour berceau les Alpes dauphinoises, de tout temps favorables à l'éclosion et au maintien de l'hétérodoxie sous toutes ses formes. Cf. J. Chevalier, *Mémoires historiques sur les hérésies en Dauphiné avant le XVIe siècle*, Valence, 1890, p. 13. L'archevêque d'Embrun, les évêques de Gap et de Die réussirent à l'expulser de leurs diocèses, tant par leurs paroles que grâce à l'appui du pouvoir séculier. Pourchassée en Dauphiné et en Provence, elle passa le Rhône, gagna la Gascogne, s'implanta à Narbonne et à Toulouse. Quand Pierre le Vénérable rédigea le traité contre les pétrobrusiens, elle n'avait pas pénétré encore à Arles, col. 770; bientôt après, elle y était, car la lettre-préface de ce traité est adressée à l'archevêque d'Arles, en même temps qu'à celui d'Embrun et aux évêques de Die et de Gap. A tous les quatre Pierre le Vénérable dit, col. 721, que, dans leurs territoires et dans les pays voisins, l'hérésie, à l'instar d'une peste redoutable, a fait beaucoup de victimes, beaucoup de morts ou de malades, *more pestis validæ multos interfecit, plures infecit.* Il en parle en connaissance de cause, car il a visité naguère cette région. Il a constaté que le pétrobrusianisme est détruit, mais que, pourtant, il en reste des traces. Nul ne le défend en public; un grand nombre d'hommes chuchotent en sa faveur. Des catholiques sont ébranlés, et, s'il a l'intention d'éclairer les hérétiques, l'abbé de Cluny se propose principalement de prémunir les fidèles contre le danger, de dissiper les doutes qu'ils ont emportés de leurs entretiens avec les partisans de Pierre de Bruys. L'habileté de l'hérésie augmente le péril; tantôt elle s'avance à la sourdine, tantôt elle s'affirme audacieusement, selon les circonstances.

Pierre de Bruys eut dans l'hérétique Henri (voir ce mot) un précieux auxiliaire, et, comme s'exprime Pierre le Vénérable, col. 728, 723, un pseudo-apôtre et un héritier de sa malice. Ils se rencontrèrent probablement après le concile de Pise (1135), où Henri, condamné, avait abjuré ses erreurs. A peine de retour en France, il oublia ses engagements et, racontent les *Gesta pontificum Cenomanensium*, dans le *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Paris, 1806, t. XIV, p. 54, *nova secta, novo cursu, novum iter assumpsit delinquendi*. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. I, p. 83, entend par là qu'Henri se lia avec Pierre de Bruys. Jusqu'alors sa doctrine semble avoir été indécise; il adopta les idées pétrobrusiennes, tout en y ajoutant.

II. Doctrines. — Le traité de Pierre le Vénérable est une source inappréciable pour l'étude du pétrobrusianisme. L'auteur est bien informé, car il a voyagé dans les pays atteints par l'hérésie. Il est prudent, il ne croit pas facilement à ce qu'il appelle *fallaci rumorum monstro*, col. 730; il refuse de s'appuyer sur l'incertain, *culpare vos de incertis nolo*, col. 730; il a en main un volume qu'on lui a présenté comme renfermant l'enseignement oral d'Henri, mais, n'ayant pas l'entière certitude que telle est bien la pensée de l'hérésiarque, il attend d'être renseigné sûrement pour en entreprendre la réfutation, col. 723. Il déclare reproduire les paroles mêmes des hérétiques, *verba vestra quæ ad nos pervenire potuerunt*, col. 787; cf. col. 728, 738, 739, 754, 773, 820. Enfin il précise qu'il n'a en vue que la doctrine de Pierre de Bruys, dégagée des modifications dues à son disciple Henri, col. 723.

Cette doctrine, il la ramène à cinq chefs principaux. 1° Le baptême des enfants est nul. Voir plus haut col. 281. — 2° Il ne faut pas bâtir des églises, mais détruire celles qui existent. Tout endroit est bon pour la prière; Dieu exauce les chrétiens qui le méritent, qu'ils l'invoquent dans une taverne ou à l'église, sur la place publique ou dans un temple, devant un autel ou devant une étable. L'église n'est pas un assemblage de murs, mais la réunion des fidèles. — 3° Les croix doivent être brisées ou livrées aux flammes, parce que l'instrument du supplice du Christ n'est pas digne de vénération; pour venger les tourments et la mort du Christ, la croix doit être déshonorée par tous les moyens possibles, mise en pièces, brûlée. Réduisant ces théories en pratique, les pétrobrusiens rebaptisaient les enfants devenus adultes, profanaient les églises; ils avaient réuni un monceau de croix, y avaient mis le feu, avaient fait cuire de la viande à ce bûcher, et avaient mangé de cette viande, le vendredi saint, ayant au préalable invité la foule à venir prendre part à ce repas. — 4° Non seulement il n'y a pas le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ au sacrifice de la messe, mais il n'y a rien du tout, et ce sacrifice ne doit pas être offert à Dieu. Le Christ n'a donné qu'une fois son corps à ses disciples présents, il ne l'a pas donné pour toujours aux chrétiens futurs. — 5° Les sacrifices, les prières, les aumônes et toutes les autres bonnes œuvres des vivants ne sont d'aucun profit pour les morts. De ces erreurs la première, la troisième et la quatrième sont également attribuées à Pierre de Bruys par Abélard, *Introductio ad theologiam*, l. II, c. IV, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1056. Aux cinq points annoncés, Pierre le Vénérable ajoute un sixième, qui peut être considéré comme un complément du second : les pétrobrusiens se moquent du chant ecclésiastique, sous prétexte que ce qui plaît à Dieu ce sont les pieux sentiments de l'âme, mais non les éclats de la voix humaine ou les mélodies des instruments de musique. Autant vaut dire que l'art chrétien est interdit. En outre, Pierre le Vénérable indique, sans insister longuement, quelques traits qui achèvent la physionomie du pétrobrusianisme. D'après le bruit populaire, le pétrobrusianisme rejette toute la sainte Écriture; il ne conserve que l'Évangile, d'après une opinion qui paraît plus fondée. Il méprise l'autorité des Pères de l'Église, et celle de l'Église elle-même. La raison qu'il en donne, c'est que l'Église n'est pas un témoin, puisqu'elle ne raconte pas ce qu'elle a vu ou entendu, mais se sert de témoignages, puisqu'elle raconte ce que d'autres lui ont appris; elle confère l'autorité canonique aux livres de l'Écriture, non parce qu'elle sait, mais parce qu'elle croit; or, *testibus non testimoniis credendum esse lex ipsa sæculi jubet*, col. 739. Dédaigneuse vis-à-vis de l'Église, l'hérésie l'est, à plus forte raison, vis-à-vis du clergé; elle ameute la foule contre lui en le taxant d'imposture; des prêtres ont été fouettés, des moines incarcérés et contraints, par la peur et les tourments, à se marier.

Maintenant que nous connaissons la doctrine de Pierre de Bruys, il ne sera pas trop malaisé de lui assigner sa place dans l'histoire des hérésies du moyen âge. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, t. I, p. 38, et *Précis de l'histoire de l'Église d'Occident pendant le moyen âge*, Paris, 1885, p. 214, suivi par A. Jundt dans la *Grande encyclopédie*, t. VIII, p. 221, et par G. Bonet-Maury, *Les précurseurs de la Réforme*, Paris, 1904, p. 28, en fait un disciple d'Abélard; cette affirmation ne repose sur aucun texte, elle ne se concilie pas facilement avec les dates de l'un et de l'autre, et la comparaison de leurs systèmes théologiques et la manière dont Abélard s'exprime sur le compte de Pierre de Bruys la rendent insoutenable.

Une thèse, chère au protestantisme, surtout à partir du XVIIe siècle, fut que la Réforme se rattache aux origines du christianisme par une longue chaîne de « témoins de la vérité », notamment par les vaudois, antérieurs à Valdo; Pierre de Bruys aurait été l'un d'eux, et il serait, à moins que ce ne soit l'un de ses disciples, l'auteur d'un livre *De l'Antéchrist*, daté de 1120, cf. J. P. Perrin, *Histoire des vaudois*, l. I, c. VII, Genève, 1618, p. 57, peut-être même d'un autre ouvrage vaudois plus fameux, *La noble leçon*. Cf. N. Peyrat, *Les réformateurs de la France et de l'Italie au XIIe siècle*, Paris, 1860, p. 9, 63. Cette théorie aventureuse est actuellement abandonnée. Cf. A. Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme*, Paris, 1891, p. 246. Il n'y eut pas de vaudois avant Valdo, le pétrobrusianisme est distinct du valdisme, et, comme Bossuet l'avait observé, *Histoire des variations des Églises protestantes*, l. XI, n. 126, dans *Œuvres*, édit. Lachat, Paris, 1863, t. XIV, p. 525, les manuscrits vaudois ne remontent pas à la haute origine qu'on leur attribue; la *Noble leçon* et le livre *De l'Antéchrist* sont du XVe siècle. Cf. E. Montet, dans la *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 1889, t. XIX, p. 211, 214.

Une question plus complexe est la suivante : Pierre de Bruys et Henri furent-ils manichéens? Bossuet, *loc. cit.*, n. 36, p. 477; Mabillon, *S. Bernardi opera, præfatio generalis*, § 6, n. 73, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 49-50; Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. I, p. 83 sq., ont répondu affirmativement. Cette opinion s'appuie sur un passage de l'*Exordium magnum cisterciense*, c. XVII, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 427, où il est dit de saint Bernard, allant réfuter l'hérésie henricienne, qu'il se mettait en route vers Toulouse *pro confutanda hæresi manichæorum*. Mais, d'une part, « l'auteur de l'*Exordium magnum*, qui écrivait en pleine crise manichéenne, vers 1210, a bien pu ne pas noter la différence qui existait entre la doctrine de Henri, combattue par saint Bernard, et le manichéisme proprement dit, condamné vingt ans plus tard au concile de Lombez. » E. Vacandard, *Vie de S. Bernard*, Paris, 1895, t. II, p. 220, note 2. D'autre part, Pierre le Vénérable argumente contre les pétrobrusiens en alléguant l'autorité de Manès, sans laisser entendre qu'ils

procèdent de lui, col. 737. Et, d'ailleurs, la comparaison des doctrines est décisive. Pierre de Bruys ne professe pas le dualisme, il ne nie la vertu du baptême que pour les enfants, il ne rejette pas le mariage, il ne condamne pas l'usage de la viande. Sur tous ces points il est en désaccord essentiel avec le néo-manichéisme cathare. Cf. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois,* t. I, p. 38; E. Comba, *I nostri protestanti,* Florence, 1895, t. I, *Avanti la Riforma,* p. 214-215.

Faut-il donc conclure que Pierre de Bruys fut un novateur au sens strict du mot, qu'il ne dut rien à ses devanciers hérétiques, ainsi que Pierre le Vénérable paraît le croire, col. 726, 756, 766, 788? Son rôle a-t-il été si important, si original, qu'on puisse l'appeler, avec Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia,* Paris, 1671, t. X, col. 1001, *hæreticorum parens,* et, en particulier, le maître d'Arnaud de Brescia? A la suite de Noël Alexandre, *Hist. eccl.,* Venise, 1778, t. VII, p. 71, reconnaîtrons-nous déjà des pétrobrusiens dans les hérétiques condamnés par le 3e canon du concile de Toulouse, en 1119? Cf. Labbe et Cossart, t. X, col. 857. Verrons-nous des disciples de Pierre de Bruys, avec Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Delarc, Paris, 1872, t. VII, p. 241, dans les hérétiques visés par le 23e canon du Xe concile œcuménique tenu à Saint-Jean de Latran, en 1139, cf. Labbe et Cossart, t. X, col. 1008, — et, avec Mabillon, *Vetera analecta,* Paris, 1723, p. 483, dans ces hérétiques de Périgueux que signale une si curieuse lettre du moine Héribert, vers le milieu du XIIe siècle, *P. L.,* t. CLXXXI, col. 1721-1722? Non, Pierre de Bruys n'est pas le « père des hérétiques » du moyen âge; Arnaud de Brescia, entre autres, ne relève pas de lui. Voir ARNAUD DE BRESCIA, t. I, col. 1974. Son système n'eut rien de très original. « C'était, dans une certaine mesure, une renaissance des erreurs de Claude de Turin. » H. C. Lea, *A history of the inquisition of the middle ages,* New-York, 1888, t. I, p. 68; trad. S. Reinach, Paris, 1900, t. I, p. 76. En outre, s'il ne professait pas le manichéisme intégral, il reprenait quelques-unes des idées manichéennes. Ces idées étaient alors dans l'air; elles apparaissaient un peu partout. Cf. Vacandard, *Vie de S. Bernard,* t. II, p. 203, note 2. Les hérétiques frappés par le concile de Toulouse, en 1119, les admettaient, sans être des pétrobrusiens; il n'est, du reste, pas sûr, qu'il y eut des pétrobrusiens à cette date. Le concile du Latran, en 1139, condamna quelques doctrines pétrobrusiennes, mais non le pétrobrusianisme lui-même : le 23e canon de ce concile reproduit simplement le 3e canon du concile toulousain de 1119, et englobe, dans ses anathèmes, le rejet du mariage qui est absent du pétrobrusianisme. Les hérétiques de Périgueux s'écartent plus encore du type pétrobrusien. En somme, les doctrines de Pierre de Bruys ne tranchent guère sur celles de bon nombre d'hérétiques de son temps. Mais, tandis qu'ailleurs l'hérésie se montre d'une façon brusque, sans qu'on sache d'où elle vient ni qui l'a propagée, ici nous sommes en présence d'un nom, d'une personnalité qui se détache, sans être très éclatante, sur le fond obscur des précurseurs des grandes hérésies du moyen âge et du protestantisme.

I. SOURCES ORIGINALES. — Abélard, *Introductio ad theologiam,* l. II, c. IV, *P. L.,* t. CLXXVIII, col. 1056; Pierre le Vénérable, *Epistola sive tractatus adversus petrobrusianos hæreticos, P. L.,* t. CLXXXIX, col. 719-850; cf. col. 21, 343-344, 365. Les col. 790-803 de ce traité, sur l'eucharistie, se retrouvent sous ce titre : *Nucleus de sacrificio missæ,* dans Marg. de la Bigne, *Bibliotheca Patrum,* Paris, 1624, t. X, col. 1091-1102. Une traduction française du traité, par J. Bruneau, a été publiée à Paris, en 1584; une traduction de la partie relative à l'eucharistie, par N. Chesneau, a paru, à Reims, en 1573. Cf. J.-H. Pignot, *Histoire de l'ordre de Cluny,* Paris, 1868, t. II, p. 517-528.

II. TRAVAUX MODERNES. — Bossuet, *Histoire des variations des Églises protestantes,* l. XI, n. 35-36, 65-70, 126-127, dans *Œuvres,* édit. Lachat, Paris, 1863, t. XIV, p. 476-477, 491-495, 524-526; Hecker, *Dissertatio de petrobrusianis et henricianis tanquam testibus veritatis,* Leipzig, 1728; C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter,* Stuttgart, 1845, t. I, p. 408-438; N. Peyrat, *Les réformateurs de la France et de l'Italie au XIIe siècle,* Paris, 1860, p. 8-13, 63-73, 111-115, 195-269 (pages fantaisistes); I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters,* Munich, 1890, t. I, p. 75-88; E. Vacandard, *Revue des questions historiques,* Paris, 1894, t. LV, p. 67-72, et *Vie de saint Bernard,* Paris, 1895, t. II, p. 218-221; G. Bonet-Maury, *Les précurseurs de la Réforme et de la liberté de conscience dans les pays latins du XIIe au XVe siècle,* Paris, 1904, p. 28-31. Voir encore les autres sources citées au cours de cet article, et celles qui sont indiquées par Ul. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie,* col. 1809, 2777.

F. VERNET.

BRYENNIOS Joseph, célèbre théologien byzantin du XIVe-XVe siècle. — I. Notice biographique. II. Écrits.

I. NOTICE BIOGRAPHIQUE. — Joseph Bryennios, appelé διδάσκαλος par ses contemporains, est sans conteste un des écrivains et des orateurs les plus féconds du XIVe-XVe siècle. Cependant, jusqu'à ces derniers temps, son nom était presque complètement ignoré. Ses œuvres ne figurent malheureusement pas dans la *P. G.* de Migne, quoiqu'elles fournissent des données intéressantes pour l'histoire de la polémique religieuse entre grecs et latins au XVe siècle. Plusieurs causes expliquent le silence qui a été fait sur son nom. Il était mort déjà lorsque les grecs vinrent à Ferrare, puis à Florence, pour traiter avec les latins l'union des Églises. S'il eût pris part aux débats du concile réuni à cette fin, il eût peut-être partagé la gloire dont Marc d'Éphèse jouit dans l'Église orthodoxe. En outre, il n'exerça aucune influence sur le mouvement littéraire des humanistes : plongé exclusivement dans la controverse théologique, et adonné à la prédication, il se tint, pour ainsi dire, à l'écart de la Renaissance italienne qui rendit célèbres tant de lettrés grecs émigrés de Byzance. Enfin, son éditeur, Eugène Bulgaris, publia ses œuvres à la fin du XVIIIe siècle, au moment où les études byzantines étaient complètement délaissées, et les esprits préoccupés par les symptômes précurseurs de la Révolution française. L'édition de Bulgaris trouva des acheteurs en Grèce, mais elle n'excita guère d'intérêt dans le reste de l'Europe. Elle est presque introuvable dans les bibliothèques européennes. *Byzantinische Zeitschrift,* 1893, t. II, p. 359. Par contre, nous en avons trouvé plusieurs exemplaires à l'école théologique de Halki.

La biographie de Joseph Bryennios présente encore de nombreuses lacunes et soulève des problèmes difficiles à résoudre. On ne connaît pas au juste sa ville natale. La plupart des érudits, Allatius, Cave, Dupin, Fabricius, le font naître à Constantinople. Dans un de ses discours sur la foi, Περὶ τῆς ἡμῶν πίστεως, Bryennios semble faire allusion à sa naissance à Jérusalem, *Opera,* t. I, p. 40; Bulgaris, dans la préface, t. I, p. ϛʹ; Arsène, *La vie et les œuvres du saint moine Joseph Bryennius* (en russe), p. 87, note 3; mais d'autres sermons contiennent des allusions semblables à propos de Constantinople. Meyer, *Joseph Bryennios Schriften, Leben und Bildung,* p. 88. Meyer, qui a longuement analysé l'œuvre de Bryennios, en s'efforçant de fixer la chronologie si obscure de sa vie, se prononce en faveur de Sparte; un texte de Syropoulos, l'historien orthodoxe du concile de Florence, confirme cette hypothèse. Nous ignorons aussi la date de sa naissance. On peut la rapporter au commencement de la seconde moitié du XIVe siècle. Le doute plane même sur son véritable nom. Des Bryennios se sont illustrés à Byzance. Du Cange, *Historia byzantina,* Paris, 1680, p. 176-177. Au XIVe siècle nous en rencontrons plusieurs qui, comme savants, comme guerriers et hommes d'État, tiennent une place importante dans l'histoire byzantine. *P. G.,* t. CLIII, col. 113, 372; Miklositch, *Acta patriarchatus Constantinopol.,*

t. II, p. 401, 502; *Opera,* t. I, p. γ'. Cependant, tout porte à croire que le nom de Bryennios n'était pas patronymique pour notre théologien. Lui-même, en signant ses lettres, prend soin d'ajouter qu'on l'appelle Bryennios, τὸ ἐπώνυμον, τὴν ἐπίκλησιν, *Opera,* t. III, p. 131, 162, ce qui donne à croire que ce n'est pas son nom véritable. Syropoulos, en racontant les tentatives d'union entre Rome et Byzance sous Manuel II Paléologue (1391-1425), mentionne un moine Joseph, né dans le Péloponnèse, et versé dans la connaissance du latin. Ce moine, qui accompagna à Rome Jean Eudémon, légat de l'empereur, est appelé Bladyntéros : τοῦ Βλαδυντέρου, τοῦ γενομένου ὕστερον μοναχοῦ, καὶ Ἰωσὴφ μετωνομασθέντος, ὃς ἦν ἐκ τῆς Πελοποννήσου, τὴν λατινικὴν πεπαιδευμένος διάλεκτον, καὶ ἀκόλουθος εἰς Ῥώμην ἐγεγόνει τοῦ Εὐδαιμονοϊωάννη. *Vera historia unionis non veræ inter Græcos et Latinos,* La Haye, 1660, p. 6. Syropoulos lui donne aussi l'épithète louangeuse de maître, διδάσκαλος. *Ibid.,* p. 13, 84, 120, 273. Bulgaris identifie Joseph Bladyntéros avec Joseph Bryennios, et Meyer confirme son sentiment par des raisons plausibles. Dans cette hypothèse, le nom de famille du moine Joseph serait Bladyntéros ; l'ἐπώνυμον de Bryennios fut donné à Joseph, lorsqu'il embrassa la vie monastique. Cette identification est loin d'être prouvée ; elle n'a que la valeur d'une simple hypothèse.

Nous manquons de renseignements détaillés sur la jeunesse et les études de notre théologien. Ses lettres nomment comme ses maitres et ses mécènes Démétrius Cydonius, le grand sacellaire Théodore Méléténiotes, et le grand chartophylax Jean Holobolos. D'après Georges Scholarios, il fut l'élève de très bons maitres : Καλῶν τε διδασκάλων ἄριστος μαθητὴς γεγονώς. Dosithée, Τόμος ἀγάπης, Jassy, 1698, p. 8; *Opera,* t. I, p. ς'. Bryennios s'adonna spécialement à l'étude de l'Écriture sainte et des Pères, quoiqu'il eût cependant des connaissances variées et approfondies en philosophie, en dialectique et dans les sciences naturelles. Ses œuvres témoignent de sa grande érudition. Le patriarche Nil (1380-1388) l'envoya à Crète en 1381 (et non en 1375, comme le dit Meyer) en qualité de prédicateur et d'exarque de la Grande Église. Arsène, *op. cit.,* p. 90. L'île de Crète était alors sous la domination de Venise, qui, pour des raisons politiques, se montrait intolérante à l'égard des orthodoxes, et ne permettait pas aux évêques grecs de s'y établir. Arsène, *L'Église grecque dans l'île de Crète durant la domination vénitienne, Pravoslavnoe Obozrienie,* août 1876, p. 54. Par suite, c'était une charge de confiance qu'on donnait à Bryennios. Elle lui avait été accordée à cause du renom qu'il s'était acquis à Constantinople comme prédicateur de la cour. Ses sermons, nourris de pensées bibliques et rédigés dans un style souple et harmonieux, étaient très goûtés par la noblesse et le clergé. Dans son nouvel emploi, il travailla avec zèle à confirmer les orthodoxes dans leurs croyances et à neutraliser parmi eux l'infiltration des idées catholiques. Ses succès oratoires lui suscitèrent des amitiés et des inimitiés. Ces dernières se produisirent surtout lorsqu'il ne craignit pas de blâmer l'immoralité et le relâchement des mœurs du clergé orthodoxe. Il se crut obligé d'avertir le patriarche des scandales qui régnaient et le patriarche prit des mesures pour châtier les coupables. Ceux-ci, pour se venger, traitèrent Bryennios d'ἱεροκατήγορος (délateur du clergé), *Opera,* t. III, p. 39, et s'acharnèrent tellement contre lui, qu'il dut quitter l'île après un séjour de vingt ans environ. Quelques-uns de ses meilleurs travaux, par exemple son premier dialogue sur la procession du Saint-Esprit, et ses réponses à plusieurs questions remontent à cette époque. De retour à Constantinople, il se retira au monastère de Stoudion. Dans une lettre à un ami crétois, nommé Joseph, il retrace le bonheur qu'il y goûte après l'exil forcé (ἐξορία) de Crète. *Opera,* t. III, p. 178-179. Il n'est pas astreint à toutes les observances de la vie monastique. On lui laisse une certaine liberté. Ses relations avec la cour sont très cordiales. Il passe ses jours dans la prière, l'étude et des conversations intéressantes avec les gens de lettres et les philosophes. Dans sa cellule, qui donne sur le jardin, il médite les saintes Écritures. Toutefois cette paix ne fut pas de longue durée. Il dut reprendre en 1404 la prédication à la cour. En 1405, le patriarche Mathieu I[er] (1397-1410) l'envoya à Chypre avec le titre de vicaire (τοποτηρητής) pour travailler à ramener les orthodoxes uniates sous la houlette des pasteurs de Byzance. Philippos Gheorghios, Εἰδήσεις ἱστορικαὶ περὶ τῆς ἐκκλησίας τῆς Κύπρου, Athènes, 1875, p. 62; Gédéon, Πατριαρχικοι Πίνακες, Constantinople, 1890, p. 463-464; Hackett, *A history of the orthodox Church of Cyprus,* Londres, 1901, p. 141. Au XIII[e] siècle, en effet, bon nombre de Chypriotes avaient reconnu la primauté du saint-siège, et s'étaient soumis à la juridiction de l'archevêque latin. Lequien, *Oriens christianus,* t. II, col. 1043. La mission de Bryennios était secrète, et il n'en rendit compte que sept années plus tard dans ses considérations sur les moyens de ramener les Chypriotes dans le giron de l'Église orthodoxe. Il y présida un concile réuni sur une montagne dans l'église du monastère τῶν 'Ασωματων. Les actes de ce concile encore inédits ont été découverts en 1885 par M. Papadopoulo Kérameus. Revenu à Constantinople, il reprit sa prédication à la cour. Selon Bulgaris, aux travaux du ministère il joignait l'enseignement public. Il traduisit du latin plusieurs ouvrages, et il publia en latin et en grec (ἐν ἑκατέρᾳ τῇ γλώττῃ) des grammaires et des traités de rhétorique pour la jeunesse. *Opera,* t. III, p. ε'. Selon Meyer, il accompagna Jean Eudémon au concile de Constance. Maimbourg, *Histoire du schisme des Grecs,* Paris, 1677, p. 518 ; Zhisman, *Die Unionsverhandlungen seit dem Anfange des XV Jahrhunderts bis zum Concil von Ferrare,* Vienne, 1858, p. 6; Démétrakopoulos, Ἱστορία τοῦ σχίσματος τῆς λατινικῆς ἐκκλησίας ἀπὸ τῆς ὀρθοδόξου ἑλληνικῆς, Leipzig, 1867, p. 99. En 1419, il écrivit son discours sur l'union des Églises, et aussitôt après commença au palais impérial ses 21 sermons sur la sainte Trinité. Les Latins eux-mêmes allaient l'entendre, et admiraient son éloquence. Il eut des conférences publiques avec les légats du pape Martin V (1417-1431) et trouva un adversaire sérieux dans le savant dominicain André, archevêque de Rhodes. Après la mort de Manuel II (1425), il continua à exercer une influence considérable à la cour. Jean VIII Paléologue, à l'exemple de son père, l'avait en grande estime. Byzance, enserrée de plus en plus par les Turcs, agonisait, et Jean Paléologue (1425-1448), pour retarder sa ruine, renouvelait avec Rome les tentatives d'union. Suivant la coutume de ses devanciers, il faisait miroiter aux yeux du souverain pontife l'extinction du schisme en vue d'obtenir des secours d'hommes et d'argent. Bryennios qui portait au fond du cœur une haine vivace contre Rome, n'approuva pas la politique de l'empereur. Il s'éloigna d'une cour dont l'orthodoxie lui était devenue suspecte et retourna en Crète. Ses derniers jours s'écoulèrent dans l'obscurité. Nous ignorons la date de son départ de Constantinople et celle de sa mort. Il mourut probablement avant l'ouverture du concile de Ferrare. Gennadios Scholarios a fait son éloge. *P. G.,* t. CLX, col. 681. Le dominicain Maxime Chrysoverghes reconnaissait en lui un des flambeaux de l'Église orthodoxe : ὡς ἕνα πάλαι φωστήρων τῆς ἐκκλησίας δοξάζουσι. *Opera,* t. I, p. 411. Marc d'Éphèse, en dictant son épitaphe, l'appelait source d'éloquence divine : Θεηγόρος βρύσις, colonne très ferme de la vérité, ὁ στερρότατος τῆς ἀληθείας στῦλος, lumière très resplendissante de l'orthodoxie, φανότατος ὀρθοδοξίας λύχνος, maître sûr pour ceux qui sont dans la voie de l'erreur, δογματιστὴς ἀκριβὴς πλανωμένοις. *Opera,* t. III, p. ε'. Dans ses écrits, Bryennios se révèle à la fois théologien et érudit. Il

connaît toutes les subtilités de la dialectique. Dans un siècle de décadence littéraire, son style garde un parfum de simplicité antique et d'atticisme plein de naturel. Les théologiens de l'Occident ne lui étaient pas inconnus. Il avait lu saint Thomas d'Aquin, dont les œuvres étaient déjà traduites en grec au XIIIe-XIVe siècle. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, p. 99; *Opera*, t. I, p. 414-415. Lorsqu'il discute avec les latins, Bryennios reste fidèle à la méthode de ses devanciers. Il recourt parfois aux arguments métaphysiques, mais il puise presque toujours ses preuves dans l'Écriture sainte et dans les Pères. Le raisonnement théologique n'a à ses yeux qu'une valeur très secondaire. Bien qu'ayant vécu longtemps dans un milieu latin, il reste grec au sens strict du mot. Il ne jugea l'Occident digne que de ses invectives et de ses anathèmes.

II. ÉCRITS. — Les œuvres de Joseph Bryennios, avant d'être publiées, étaient connues des érudits. Étienne Gerlach les mentionne dans le *Turco-Græcia* de Crusius, Bâle, 1584, p. 489. Allatius en donne des extraits dans plusieurs de ses ouvrages : *De libris ecclesiasticis Græcorum*; *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*; *Joannes Henricus Hottingerus fraudis et imposturæ manifestæ convictus*; *De utriusque Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione*. Papadopoli Comnène le cite dans ses *Prænotiones mystagogicæ*. Mais Eugène Bulgaris a eu le mérite de tirer de l'oubli les écrits de Joseph Bryennios. En 1768 il fit paraître à Leipzig en deux volumes les travaux les plus importants du célèbre polémiste byzantin. Voici le titre prolixe de cette publication : Ἰωσὴφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου τὰ εὑρεθέντα ἀξιώσει τοῦ ὑψηλοτάτου καὶ εὐσεβεστάτου πρώην ἡγεμόνος Μολδοβλαχίας κυρίου Γρηγορίου Ἀλεξάνδρου Γκίκα βοεβόδα, δι' ἐπιμελείας Εὐγενίου διακόνου τοῦ Βουλγάρεως ἤδη τὸ πρῶτον τύποις ἐκδοθέντα. Ἐν Λειψίᾳ τῆς Σαξονίας, ἐν τῇ Τυπογραφίᾳ τοῦ Βρεϊτκόπφ, ἔτει ͵αψξη΄. Le troisième volume, édité en 1784, contient des suppléments et porte un titre plus prolixe encore : Ἰωσὴφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου τὰ παραλειπόμενα ἐφ' οἷς καὶ τοῦ σοφωτάτου ἀρχιεπισκόπου Νοβογροδίας Θεοφάνους τοῦ Προκοποβίτς ἱστορία περὶ τῆς διαφορᾶς τῆς περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκ τῆς Λατίνων φωνῆς ἐξελληνισθεῖσα καὶ ἔτι τοῦ σοφωτάτου ἀρχιεπισκόπου πρώην Σλαβωνίου τε καὶ Χερσῶνος κυρίου Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρεως Ἀνάκρισις περὶ Νικηφόρου τοῦ Βλεμμύδου. Ἤδη πρῶτον τύποις ἐκδοθεῖσα ἐπιμελείᾳ τε καὶ δαπάνῃ Θωμᾶ Μανδακάσου ἰατροῦ ἐκ πόλεως Καστορίας. Mentionnons seulement les écrits théologiques de Bryennios.

1° Ὁμιλίαι διαφοραὶ ῥηθεῖσαι ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐπὶ τῆς βασιλείας Μανουὴλ τοῦ Παλαιολόγου τοῦ σοφωτάτου κα. τῆς πατριαρχίας Ἰωσὴφ τοῦ ἁγιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου. *Opera*, t. I, p. 1-406. C'est un recueil de 21 discours théologiques sur la sainte Trinité, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἢ ὑπερθέου Τριάδος. L'auteur dut les prononcer entre 1420 et 1423. Ces discours, qui sont l'œuvre la plus importante de Bryennios, sont logiquement coordonnés et forment des chapitres détachés d'un traité complet de théologie trinitaire. Les trois premiers exposent le dogme chrétien; les autres se rapportent au *Filioque*, et tendent à réfuter l'enseignement latin. Chaque discours se termine par des exhortations morales. Toutes les citations patristiques ne sont pas exactes. Dans le cinquième discours, Bryennios blâme vivement l'introduction de la dialectique dans le domaine de la théologie. A son avis, « ceux qui soumettent les dogmes de la foi aux chaînes du syllogisme dépouillent de son auréole divine cette même foi qu'ils voudraient défendre : ils nous obligent à ne plus croire à Dieu, mais à l'homme. Aristote et sa philosophie n'ont rien de commun avec les vérités révélées par le Christ. » *Opera*, t. I, p. 84. Quand il traite du *Filioque*, il explique en quatre discours le sens du mot procession, qui, attribué au Saint-Esprit, n'indiquerait qu'une mission temporaire ou une distribution de grâces surnaturelles, τὴν πρὸς ἡμᾶς χορηγίας. Il définit en six autres discours les termes d'hypostase et de substance, et il insiste sur l'impuissance de la langue latine à exprimer en des termes précis les relations entre les personnes divines, διὰ στενότητα. *Opera*, t. I, p. 98. Il examine enfin les textes de l'Écriture sainte et des Pères ayant trait au *Filioque*; il explique en quel sens il faut entendre la formule *a Patre per Filium*, *Opera*, t. I, p. 198, et il répond aux objections de ses adversaires.

2° Διάλεξις Α΄ περὶ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως μετὰ τοῦ λατινόφρονος Μαξίμου τῆς τάξεως τῶν Κηρύκων. Γέγονε δὲ περὶ τὴν περίφημον Κρήτην, ἐπ' ἀκροάσει πάσης τῆς ἐκεῖ Μητροπόλεως. *Ibid.*, p. 407-424. En 1396, Maxime Chrysoverghes, dominicain, se rendit à Crète, et répandit au milieu des orthodoxes son discours sur la procession du Saint-Esprit. *P. G.*, t. CLIV, col. 1217-1230. Bryennios y répondit dans une conférence publique tenue à Candie. Cette conférence est le premier dialogue sur la procession du Saint-Esprit. Bryennios s'attache à démontrer que l'enseignement latin détruit l'unité du principe générateur et spirateur dans la très sainte Trinité. Si le Saint-Esprit procède du Père et du Fils il y a en même temps deux principes, δύο τὰ αἴτια πρόσωπα, et deux personnes qui procèdent, δύο τὰ αἰτιατά. Dans ce dialogue Bryennios reproche à saint Thomas d'Aquin d'avoir commis beaucoup d'erreurs au sujet des grecs dans la *Somme théologique* et dans l'opuscule *Contra errores græcorum*.

3° Διάλεξις Β΄ περὶ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως μετὰ τῶν ἐκ Ῥώμης πρέσβεων, ἐπὶ ἑνώσει τῶν Ἐκκλησιῶν, ὅθεν ἀφικομένων, καὶ λαοῦ ἀθρόως ἤγγελεν ἐσομένων ἀκούειν παρ' ἡμῶν. *Ibid.*, p. 424-442. Ce deuxième dialogue est une conférence tenue à Constantinople en 1423 avec les légats du pape Martin V. Pichler, *Geschichte der kirchlichen Trennung*, etc., Munich, 1864, t. I, p. 384.

4° Διάλεξις Γ΄ περὶ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως μετὰ τῶν ἐν Κωνσταντινουπόλει Λατινοφρόνων, ὧν τὰ ὀνόματα οὐ γέγραπται, ὡς ἔτι ζώντων καὶ δυναμένων ἐφ' οἷς φρονοῦσι μετανοῆσαι. *Ibid.*, p. 443-468.

5° Λόγος συμβουλευτικὸς περὶ τῆς ἑνώσεως τῶν ἐκκλησιῶν, τῆς μελετωμένης γενέσθαι κατ' ἐκεῖνον καιρόν. *Ibid.*, p. 469-500. Ce discours fut tenu en présence de l'empereur en 1419. Bryennios y parle des prétendus bienfaits de l'union et déclare que la première condition pour la réaliser est de ne point altérer la doctrine orthodoxe. Il revient sur la question du *Filioque* et condamne les azymes. A son avis, l'union est quelque chose de pire que le premier schisme : c'est une séparation, une abscission, une tromperie, une condescendance manifeste, une corde de pendu, une marche vers l'abîme, un renoncement à la liberté, un aveu d'esclavage, un mépris des Pères, en un mot, rien de bon. *Opera*, t. I, p. 481.

6° Μελέτη περὶ τῆς τῶν Κυπρίων πρὸς τὴν ὀρθόδοξον ἐκκλησίαν μελετηθείσης ἑνώσεως. *Opera*, t. II, p. 1-25. C'est un réquisitoire contre la hiérarchie latine de Chypre, et l'union des Églises. Hackett, *op. cit.*, p. 142-149.

7° Κεφάλαια ἑπτάκις ἑπτά. *Opera*, t. III, p. 48-1026. Cet écrit, composé à Crète, est un recueil d'extraits de sermons sur divers sujets. Bryennios y traite des questions philosophiques, morales et théologiques. Il y a inséré des méditations sur la nature de Dieu, sur ses attributs, sur la grâce, sur la très sainte Trinité, sur les facultés de l'âme, sur le vice et la vertu, etc. Il y expose des questions oiseuses, telles que celles-ci : le monde a une certaine ressemblance avec le paradis terrestre, *Opera*, t. III, p. 60-61; l'homme est un être à part dans la création et néanmoins il ressemble à toutes les créatures, au navire et à la maison, au tribunal et à la ville, à la plante, à la terre et au ciel, etc. *Opera*, t. I, p. 17; t. III, p. 62-63.

Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, t. V, p. 59; t. VIII, p. 96; t. XI, p. 659-660; Cave, *Script. ecclesias. hist. litteraria*,

Cologne, 1720, p. 82 (appendix); Oudin, *Comment. de script. eccl.*, Leipzig, 1722, t. III, col. 2252-2255; Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste*, 2e série, Leipzig, 1844, t. XXIII, p. 182-183; Constantin Oeconomos, [illegible], Athènes, 1849, t. IV, p. 790-791; Arsène, évêque de Kirillov, *La vie et les œuvres du saint moine Joseph Bryennios, prédicateur grec de la fin du XIVe et du premier quart du XVe siècle* (en russe), dans *Pravoslavnoe Obozrenie*, Moscou, 1879, t. II, p. 85-138, 403-550, et tirage à part; Démétrakopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1872, p. 90-91; Treu, *Byzantinische Zeitschrift*, 1892, t. I, p. 93-96 (sur les lettres de Bryennios); Meyer, *Des Joseph Bryennios Schriften, Leben und Bildung*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1896, t. V, p. 74-111; Id., *Theologische Studien und Kritiken*, 1896, p. 282-312; J. Dräseke, *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1896, p. 208-228; Nicéphore Kalogeras, [illegible] Ὁ Ἑλληνισμός, Athènes, 1894, t. I; *Revue internationale de théologie*, Berne, 1894, t. II, p. 505-511; Meyer, *Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im sechzehnten Jahrhundert*, Leipzig, 1899, p. 99-100; Hauck, *Realencyklopädie*, Leipzig, 1901, t. IX, p. 360-361.

Plusieurs œuvres de Bryennios, même des œuvres théologiques, telles qu'un dialogue contre les musulmans, sont encore inédites. L'édition de Bulgaris n'est pas définitive. Elle a été faite en grande partie d'après les codices 414 et 428 de la bibliothèque du saint-synode de Moscou, ayant appartenu autrefois à la laure d'Iviron au mont Athos. Vladimir, *Sistematitcheskoe opisanie rukopisei moskovskoi sinodalnoi biblioteki*, Moscou, 1894, t. I, p. 616-619, 646-648; *Opera*, t. III, p. [illegible]. Pour une nouvelle édition critique il faudrait utiliser les codices dispersés dans les bibliothèques d'Orient, en particulier ceux de Jérusalem, Papadopoulo Kérameus, Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, t. II, p. 568, 619; t. III, p. 67; t. IV, p. 266, 423, 429, de Lesbos, Id., Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη, Constantinople, 1883, p. 89, 122; Id., Ἔκθεσις παλαιογραφικῶν [illegible], Constantinople, 1886, p. 48-52; [illegible], Athènes, 1882, p. 354-357, des laures du mont Athos, Spiridon Lambros, [illegible], Cambridge, 1900, t. II, p. 497, et de Patmos, Sakkélion, [illegible], Athènes, 1892, p. 59; Id., [illegible], Athènes, 1890, p. 185, 199, 200.

A. Palmieri.

BUCER (ou BEUCER, BUTZER) Martin, disciple zélé de Luther, réformateur de Strasbourg. Né à Schlestadt (Alsace) le 11 novembre 1491, il se nommait Kuhhorn (corne de vache, en grec *Bucer*); il entra à quinze ans chez les dominicains de sa ville natale, étudia les humanités à l'université d'Heidelberg et s'y distingua par son érudition et sa dialectique. Il avait déjà été séduit par les écrits d'Érasme, quand, le 26 avril 1518, Luther vint au monastère des augustins d'Heidelberg soutenir une dispute publique. Il développa ses idées sur la justification par la foi seule, sur la volonté serve et l'impuissance des œuvres toutes entachées de péché. Un des auditeurs qu'il charma fut Bucer. Il écrivit, en effet, dans une lettre au savant Urbain Rhegius de Schlestadt : « Au chapitre de son ordre, Luther a présidé un savant colloque; ses propositions ont dépassé l'attente générale, elles ont même paru hérétiques; ses réponses brèves, appuyées sur la parole de Dieu, nous ont tous ravis...; il joint à la vigueur d'un saint Paul la finesse d'un Érasme. » Après chaque séance, il chercha à avoir une entrevue avec Luther. Quelques années plus tard, il adopta ouvertement la nouvelle doctrine, quitta l'ordre des dominicains en 1521, devint chapelain de l'électeur palatin Frédéric, puis en 1522 commensal du comte de Sickingen. Celui-ci était chef de la Ligue des chevaliers allemands, dont le but était d'en finir avec la tyrannie des princes et de s'emparer des biens ecclésiastiques. De son château d'Ebernbourg près Kreuznach, il envoya Bucer conférer avec Luther, puis lui confia la paroisse de Landstuhl près de Deux-Ponts. Les habitants de Wissembourg vinrent l'y chercher, en 1522, pour qu'il leur prêchât la Réforme. Mais son protecteur Sickingen étant mort au mois de mai 1523, il fut chassé de ce lieu par l'évêque de Spire et se rendit à Strasbourg, où, pendant vingt ans, il exerça la charge de pasteur et professa la théologie; aussi contribua-t-il pour une très grande part à la conversion de Strasbourg au protestantisme. C'est encore en 1523 qu'il se maria avec une religieuse dont il eut treize enfants.

Il balança toujours entre les doctrines de Luther et celles de Zwingle sur l'eucharistie, et toute sa vie il tenta de réconcilier les partisans des deux réformateurs. Au fond il partageait plutôt les idées de Zwingle. Dès 1524, on brisa à Strasbourg les images des églises, et en 1528 Bucer eut une entrevue à Berne avec Zwingle. En 1529, pour réunir toutes les forces de la Réforme, le landgrave Philippe de Hesse convoqua le colloque de Marbourg. Luther, Mélanchthon, Zwingle, Bucer, Œcolampade, Brenz, s'efforcèrent de s'entendre sur l'eucharistie, ils reconnaissaient unanimement, déclarèrent-ils, dans le sacrement le vrai corps et le vrai sang du Sauveur, mais ils ne pouvaient s'accorder au sujet de la présence réelle du corps et du sang dans le pain et le vin. Pour les mettre d'accord, Bucer déploya, dit Juste Jonas, « toutes les ruses d'un vrai renard, » *Corpus reformatorum*, t. I, p. 1097, et il contribua à procurer une trêve temporaire, en déclarant qu'à son sentiment, le corps du Christ est présent dans la cène pour les croyants, et non pour les impies. Ses amis n'acceptèrent pas cette explication.

L'année suivante, à la diète d'Augsbourg, un compromis fut tenté entre catholiques et luthériens. Mais, quand ceux-ci eurent présenté leur célèbre Confession, les villes zwingliennes, Strasbourg, Constance, Memmingen et Lindau, voulurent aussi produire la leur, dite *Confessio tetrapolitana* et rédigée par Bucer. Il y biaisait sur l'article de la consubstantiation admise par Luther, tout en acceptant le sens figuré des paroles de l'institution. Quand l'entente avec les catholiques parut irréalisable, Bucer fut effrayé de l'isolement des quatre villes libres zwingliennes. L'empereur avait déclaré, en effet, « que ces cités s'étaient retranchées de la nation allemande et de toute la chrétienté en rejetant le saint-sacrement, et en donnant leur assentiment à de nombreuses destructions d'images. » Bucer résolut d'essayer à tout prix l'union des sectes réformées; et dominant ses répugnances personnelles, il rédigea de nouvelles propositions dans lesquelles il cherchait à prouver que son sentiment était réellement concordant avec celui des luthériens. « Le corps et le sang de Christ, disait-il, sont vraiment présents dans la cène et offerts pour la nourriture de l'âme. » Quand il présenta cette formule nouvelle, Mélanchthon, qu'effrayait une alliance avec les zwingliens, la repoussa d'abord et écrivit à Luther : « Je ne crois pas que ces gens-là sont sincères. » Luther répondit : « Je hais leur duplicité, ils n'ont jamais enseigné ainsi. » Mis au ban de l'empire par le décret de Worms, Luther n'avait pas pu assister à la diète d'Augsbourg, Bucer alla le trouver à Cobourg; il raconte comment il l'amena à peu près à son sentiment : « Luther ne peut être détourné du chemin où il s'est une fois engagé, il faut arranger les choses de façon qu'il croie n'avoir rien cédé. » Luther se montra satisfait de cet accord si imparfait, mais fit ses réserves. Finalement, les quatre villes qui avaient signé à Augsbourg la Confession zwinglienne, furent reçues dans la ligue de Smalkalde (mai 1531). Heureux de ce premier succès, Bucer travailla ensuite avec le landgrave de Hesse à faire entrer dans cet accord les Suisses eux-mêmes. Il ne put y réussir; Zwingle voyait trop clairement la contradiction absolue qui existait entre sa doctrine et celle de Luther. De cette tentative il ne résulta que l'apparition en Suisse d'une nouvelle secte, qui acceptait le système vague de Bucer. Loin de se décourager, Bucer continua ses négociations, et Zwingle étant mort en

1534, il eut à Cassel, avec Mélanchthon, une entrevue dans laquelle il déclara que lui et ses amis de la Haute Allemagne enseignaient la doctrine de la confession d'Augsbourg sur la cène : « Le corps de Christ est dans le pain avec le sacrement comme le Saint-Esprit était dans le souffle de Jésus, quand il dit à ses disciples : Recevez le Saint-Esprit. » En 1536, un autre accord fut conclu à Wittemberg entre Luther, les députés de Souabe et Bucer, député de Strasbourg. Celui-ci, voulant toujours tenir une position moyenne entre la doctrine de Luther et celle de Zwingle, soutint d'abord que si la présence de Christ dans la cène ne dépend ni de la foi ni de l'incrédulité des hommes, cependant « un impie, un turc, un juif, ou une souris qui mangeraient l'hostie, ne mangeraient que du pain, sans recevoir le sacrement ». Il finit toutefois par accepter les termes de Luther lui-même : « Le vrai corps de Christ est reçu avec la bouche et dans le cœur, non seulement par les justes et pour leur salut, mais encore par les indignes, bien que pour leur condamnation. » Mélanchthon rédigea une formule signée de tous les chefs de partis : « Le corps et le sang de Christ sont offerts et reçus avec le pain et le vin ; il y a union sacramentelle, mais non hors de l'usage et de la communion ; l'efficacité du sacrement ne dépend point de la dignité ou de l'indignité du ministre qui le confère, pas plus que de la dignité ou de l'indignité de celui qui le reçoit. » Pour marquer la sincérité de cette réconciliation, la cène fut célébrée en commun. Telle fut la concorde de Wittemberg, conclue le 22 mai 1536.

Prévoyant le mécontentement des Suisses, qu'il n'avait pu amener à Wittemberg, et voulant concilier le nouveau dogme avec la doctrine de Zwingle et d'Œcolampade, Bucer en rédigea une interprétation subtile, qui ne contenait pas un seul mot contraire à leur croyance. Les Suisses en envoyèrent à Luther un exemplaire signé de Bucer et lui firent demander s'il reconnaissait comme orthodoxe cette nouvelle formule ; ils n'admettaient qu'une réception toute spirituelle du corps du Christ, car on ne peut manger réellement ce corps qui est au ciel. Bucer alla porter cette lettre avec sa déclaration aux États de Smalkalde, au mois de février 1537, et Luther l'approuva.

Le landgrave de Hesse résolut en 1539 de prendre une seconde femme. Bucer qui était son ami, se chargea d'obtenir l'assentiment de Luther, et comme le landgrave menaçait, si on ne favorisait pas son projet, d'abandonner le parti luthérien, Bucer décida Luther et Mélanchthon à rédiger une sorte de consultation exhortant Philippe à renoncer à ce mariage, mais concluant par un assentiment embarrassé. Bucer et Mélanchthon assistèrent à la célébration de cette union le 13 mars 1540 à Rothenbourg. On accusa même Bucer d'avoir rédigé le dialogue, signé Néobulus, où cette bigamie était justifiée.

L'esprit conciliateur de Bucer se déploya encore, sans succès d'ailleurs, dans les dernières tentatives de concorde entre catholiques et protestants, au colloque de Haguenau en 1540, à la diète de Ratisbonne en 1541. Les définitions équivoques qu'il y proposa sur la transsubstantiation le firent traiter par Luther de « faux frère, pareil à Judas, et plus dangereux que les pires ennemis » ! Il échoua encore à Cologne où il s'était rendu en 1542 avec Mélanchthon, appelé par l'archevêque Hermann, comte de Wied, pour imposer une constitution luthérienne à son diocèse ; l'opposition des chanoines et la déposition de l'archevêque apostat en 1544 anéantirent ses projets.

Malgré ses tendances affectées à la tolérance, il refusa de souscrire à l'accommodement conclu en 1548 entre catholiques et réformés et désigné sous le nom d'*Interim* d'Augsbourg ; il retourna à Strasbourg. Mais en 1549, il fut mandé en Angleterre par l'archevêque de Cantorbéry, Cranmer. A Cambridge, il enseigna la doctrine des sacramentaires, vers laquelle il avait toujours penché, et à laquelle il avait définitivement adhéré après la mort de Luther en 1546. Calvin l'accuse d'avoir introduit en Angleterre un nouveau papisme, parce qu'il approuva la hiérarchie de l'Église anglicane. Bien qu'il fût apprécié et aimé de ses élèves, il regrettait toujours Strasbourg. Il mourut le 28 février 1551, âgé de soixante ans. Enseveli dans l'église principale de Cambridge, ses restes furent brûlés sous Marie Tudor. Élisabeth réédifia son tombeau.

Ainsi toute sa vie, Bucer fut en suspens entre le dogme des luthériens et celui des zwingliens, et parce que, dans son enseignement, il chercha toujours, au moyen d'un langage obscur et ambigu, à concilier des croyances si différentes, Bossuet l'a appelé « le grand architecte des subtilités ». Le légat Contarini le regardait comme le plus redoutable des controversistes hérétiques.

Au fond, Bucer crut d'abord apercevoir, dans la doctrine luthérienne sur la cène, une tendance à un matérialisme grossier ; il y entrevit plus tard un aspect spirituel que les zwingliens ne voulaient pas considérer. D'autre part, quoique la théorie zwinglienne lui parût contraire à l'Écriture, il lui semblait injuste d'accuser les Suisses de réduire le sacrement à une pure commémoration de Jésus, puisqu'ils admettaient eux aussi, sans toutefois la définir nettement, une présence du Christ dans le pain, présence mystérieuse et différente de la présence de Dieu dans le monde entier. Pour concilier ces opinions contraires, il imagina une formule exprimant la vérité contenue dans chacune d'elles : « Le Seigneur donne véritablement dans le sacrement son vrai corps à manger et son vrai sang à boire comme nourriture des âmes pour la vie éternelle. » *Confessio tetrapolitana*, c. XVIII.

Ses œuvres principales sont : *Enarrationes perpetuæ in s. quatuor Evangelia*, in-8°, Strasbourg, 1527 ; *Enarrationes in Psalmos*, in-4°, Strasbourg, 1529, publiés sous le nom d'Aretius Felinus, traduction latine, qu'il essaya de faire passer pour orthodoxe. Un premier volume de ses œuvres, connu sous le nom de *Tomus anglicanus*, a paru, *Scripta anglicana fere omnia*, in-fol., Bâle, 1577. Sa correspondance avec Philippe de Hesse a été publiée par Lenz : *Briefwechsel des Landgrafen Philipp mit Butzer* (*Publication aus dem preuss Staatsarchiv*, 1880, t. I).

Bossuet, *Histoire des variations*; Bayle, *Dictionnaire critique*; Moreri, *Dictionnaire historique*; Baum, *Capito und Butzer, Strasburgs Reformatoren*, Elberfeld, 1860; F. Mentz et A. Erichson, *Zur 400 jährigen Geburtsfeier Martin Butzers*, Strasbourg, 1891; Erichson, *Martin Butzer*, 1891; Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. Paris, Paris, 1889, t. II, passim; 1892, t. III, passim; 1899, t. V, passim; Bussierre, *Histoire du développement du protestantisme à Strasbourg*; Felix Kuhn, *Luther, sa vie, son œuvre*, 3 in-8°, Paris, 1883; *Kirchenlexikon*, t. II, col. 1627-1631 ; *Realencyclopädie*, t. III, p. 603-612.

L. LŒVENBRUCK.

BUCK (Victor De), naquit à Audenarde, ville de la Flandre, le 26 avril 1817 ; il entra dans la Compagnie de Jésus, à Nivelles, le 11 octobre 1835. Après avoir terminé sa philosophie à Namur par la défense publique de thèses, il fut dès 1840 attaché à la Société des bollandistes qui venait d'être reconstituée en 1838. Avant même d'avoir abordé les études de théologie, le P. De Buck fit paraître, dans le t. VII d'octobre des *Acta sanctorum*, seize commentaires, dont quelques-uns fort importants. Il commença ses études théologiques à Louvain en 1845 et il avait à peine terminé la seconde année de ses cours qu'il publia, en 1847, une réfutation approfondie du livre du professeur Verhoeven de l'université de Louvain, sous ce titre : *De regularium et sæcularium clericorum juribus et officiis liber singularis, auctore Mariano Verhoeven, archidiœcesis Mechliniensis presbytero*. La même controverse ayant semblé se rallumer en 1869 à l'occasion du concile du

Vatican, le P. De Buck, qui y fut envoyé en qualité de théologien du R. P. Beckx, général de la Compagnie de Jésus, composa un mémoire *De exemptione regularium conservanda et confirmanda,* in-8°, Bruxelles, 1869, que la brusque interruption du concile ne permit pas de présenter aux Pères de l'assemblée. Dans le même ordre d'idées se placent trois autres opuscules du P. De Buck : *De solemnitate præcipue paupertatis religiosæ,* Bruxelles, 1862; *Solution amiable de la question des couvents,* in-8°, Bruxelles, 1863; *De l'état religieux en Belgique au XIXe siècle,* dans les *Actes du Congrès catholique de Malines,* 1864. La question de la réunion des Églises fit aussi l'objet des constantes préoccupations du P. De Buck. C'est pour atteindre ce but qu'il écrivit, dans la revue anglaise *The Rambler* (septembre 1859, p. 370), l'article intitulé : *On external devotion to holy departed men,* et dans les *Études de théologie, de philosophie et d'histoire* de Paris, ces quatre autres : *Le Dr Pusey et son nouveau programme d'union avec l'Église catholique,* 1866, n. 1; *Physionomie et force du parti puséiste,* 1866, n. 3; *The People's Hymnal, ibid.; Du mouvement ritualiste en Angleterre,* 1868, n. 1. En ce qui concerne l'union avec la Russie, le P. De Buck s'associa intimement aux efforts des PP. Gagarin et Martinov et publia sur ce sujet : *La Russie sera-t-elle catholique?* dans les *Précis historiques,* 1856; *Essai de conciliation sur le dogme de la procession du Saint-Esprit,* dans les *Études de théologie,* etc., 1857, n. 2; *Essai de conciliation sur le dogme de la vie future, ibid.,* 1858. Ces tentatives et ces écrits du P. De Buck, de même que ses relations avec le comte de Montalembert et Mgr Dupanloup et l'attitude prise par lui dans la question dite du catholicisme libéral, ne furent pas toujours interprétées en bonne part et on alla même jusqu'à l'incriminer auprès du souverain pontife. On peut voir dans la notice nécrologique du P. Victor De Buck, *Acta sanctorum,* t. II de novembre, que le savant religieux n'eut pas de peine à démontrer la pureté de ses intentions et la sûreté de sa doctrine. On méconnut aussi et on dénatura sa pensée dans la délicate controverse soulevée par son écrit sur le vase de sang : *De phialis rubricatis quibus martyrum romanorum sepulcra dignosci dicuntur observationes V. D. B.,* Bruxelles, 1855. C'est ainsi qu'on peut lire dans Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes,* 3e édit., t. IV, p. 1219, qu'il « n'existe que cinq exemplaires de ce livre, les autres ayant été détruits par ses supérieurs ». Cf. Guillette de l'Hervilliers, dans les *Annales de philosophie chrétienne,* février 1864; H. de l'Épinois, dans la *Revue des questions historiques,* 1867, t. II. Pure légende, l'ouvrage, n'étant pas destiné au commerce ni au grand public, n'a été tiré qu'à un petit nombre d'exemplaires. Il n'est pas plus exact de dire que le P. De Buck tomba, dans ce travail, sous les foudres du décret de 1668 de la S. C. des Rites. Jamais le P. De Buck n'a contesté que le vase de sang fût un signe caractéristique de la tombe des martyrs, mais il a soulevé un doute sur le point de savoir si la matière colorante trouvée dans certaines fioles était, oui ou non, partout et toujours du sang. Dans son pays, le P. De Buck mérita la reconnaissance de ses concitoyens catholiques par la publication d'un commentaire de doctrine très éclairée sur les *Principes catholiques et la constitution belge,* Bruxelles, 1869. Une autre publication théologique importante du P. De Buck fut celle des *Vindiciæ Ballerinianæ,* Bruxelles, 1873, où il défend contre les *Vindiciæ Alphonsianæ* des Pères rédemptoristes l'enseignement du R. P. Antoine Ballerini. Voir col. 130-131. La collaboration du P. Victor De Buck à l'œuvre bollandienne fut considérable. Pendant les trente-six années qu'il s'y dévoua avec une ardeur infatigable, il rédigea la majeure partie des t. VIII-XIII d'octobre. En même temps, il vulgarisait, dans un grand nombre de brochures et d'articles de revues, les résultats les plus intéressants de ses recherches hagiographiques. C'est ainsi qu'on doit au P. De Buck un excellent traité de dévotion à la passion de Notre-Seigneur : *Passieboeckskken,* Bruxelles, 1851, qui fut traduit en diverses langues, et bon nombre de vies populaires de saints, sans compter une foule d'articles sur des points d'histoire et d'archéologie. On en trouvera l'exacte et complète énumération dans la *Bibliothèque de la Cie de Jésus,* du P. Sommervogel. Le P. Victor De Buck mourut à Bruxelles, le 23 mai 1876.

F.-X. De Ram, *Compte rendu des séances de la Commission royale d'histoire,* 3e série, 1861, t. II, p. 102-192; C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus,* 1891, t. II, col. 318-328; [C. De Smedt, S. J.], *De P. Victore De Buck,* en tête des *Acta sanctorum,* t. II de novembre, avec portrait.

J. Van den Gheyn.

BUDDAS, partisan de la doctrine des deux principes, maître et vraisemblablement père de Mani ou Manès, le fondateur du manichéisme. Les Pères de l'Église et les écrivains ecclésiastiques, dont les témoignages seront indiqués dans la bibliographie de cet article, ont rapporté avec plus ou moins de détails les origines historiques du manichéisme. Leurs renseignements, convergents pour le fond, ne diffèrent que sur quelques points et sont manifestement dépendants l'un de l'autre. Les anciens se répètent à peu de chose près et donnent unanimement à Manès deux prédécesseurs de ses erreurs. Buddas, le maître immédiat de Manès, avait été lui-même esclave et disciple d'un Sarrasin, nommé Scythien, contemporain des apôtres d'après les *Acta disputationis S. Archelai cum Manete,* n. 51, *P. G.,* t. X, col. 1517, et élevé en Arabie sur les confins de la Palestine. Instruit dans la langue grecque et les sciences humaines, il alla dans l'Inde et s'y enrichit par le négoce. Son commerce l'amenait souvent dans la Thébaïde, dans les ports voisins de la mer Rouge et notamment à Ælam, où les marchandises de l'Inde étaient vendues aux Romains. Dans un de ses voyages à Hypsole, ville de la Thébaïde, il épousa une femme perdue, qu'il avait tirée du lupanar et affranchie. Sous l'influence de cette femme, il s'instruisit dans les sciences des Égyptiens et connut les doctrines d'Empédocle et de Pythagore. Raisonnant lui-même sur l'enseignement de ces philosophes, il en tira la doctrine des deux principes contraires, l'un bon et l'autre mauvais. Il écrivit quatre livres intitulés : *Mystères, Chapitres, Évangile* et *Trésors.* Les *Acta disputationis S. Archelai* attribuent la composition de ces livres au disciple de Scythien. Ce dernier était adonné à la magie. D'après saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.,* VI, n. 22, *P. G.,* t. XXXIII, col. 576, il serait venu en Judée et y aurait répandu ses erreurs. En se livrant à des opérations magiques, il tomba du toit de sa maison et se tua. Il n'avait qu'un seul disciple, nommé Terbinthe ou Térébinthe. Celui-ci hérita de la fortune et des livres de son maître. Parce qu'il était connu et condamné en Judée, il s'enfuit en Babylonie, qui était alors une province du royaume de Perse, abandonnant la femme de Scythien et n'emportant que ses richesses et ses écrits. Craignant d'être découvert, il changea de nom et se fit appeler Buddas, Βούδδα ou Βούδδας. Il discutait avec les prêtres de Mithra, en particulier avec Parcus et Labdacus, et leur exposait sa doctrine des deux principes créateurs. Réfuté victorieusement par ses adversaires, il ne fit aucun adepte, sinon une vieille veuve chez qui il demeurait. Il se disait fils d'une vierge et prétendait avoir été élevé par un ange sur les montagnes. Voulant en imposer au peuple par quelque action d'éclat, il monta au faîte de la maison et tenta par des moyens magiques de s'élever dans les airs; mais comme Scythien, son maître, il tomba malheureusement sur le sol et se tua. La vieille femme l'ensevelit et hérita de ses

richesses. N'ayant ni enfant ni parents, elle acheta un petit garçon de sept ans, nommé Cubricus ou Corbicius, qu'elle affranchit et adopta. Cinq ans après, elle mourut laissant à son fils adoptif la fortune et les livres de Scythien et de Buddas. Cubricus se fit nommer Manès et répandit avec succès en Perse les erreurs de ses prédécesseurs et le dualisme. Il prétendait avoir composé lui-même les livres écrits par Buddas.

Quelques critiques du XVIIIe siècle, tels que Isaac de Beausobre, *Histoire critique de Manichée et du manichéisme,* 1734, t. I, p. 54-55, après Hyde et Bochart, constatant que les dires des anciens écrivains ecclésiastiques sur Térébinthe et Manès coïncident en plusieurs points, avaient déjà proposé l'identification de ces deux personnages. Des critiques du XIXe siècle, s'appuyant sur des documents syriaques et arabes, ont donné à cette identification une base plus certaine. Par une série de déductions qu'il serait trop long de reproduire, ils ont démontré que Τερέβινθος des textes grecs n'était pas un nom propre, mais simplement la transcription grecque du qualificatif araméen *tarbithâ, l'élève,* le *disciple.* Le *Fihrist al 'ûlum,* l. IX, 1, terminé en 988 et édité par Flügel, Leipzig, 1871, t. I, p. 327-338, dit que Manès a été en religion *rubbija,* le disciple, de son père. Les Grecs ont pris Τερέβινθος pour un nom propre et en ont fait le nom d'un personnage intermédiaire entre Scythien et Manès. Il faut donc supprimer Térébinthe ou Buddas et reconnaître en lui Manès lui-même. Quant à Scythien, qui a été pris aussi pour un nom propre, c'est un nom d'origine, *ex Scythia quidam,* et il faut identifier le personnage qu'il désigne avec le propre père de Manès, nommé Fâtak en arabe, Πατέκιος en grec et Patik en syriaque. Par conséquent, Buddas, ou *Baddas,* Βαδδᾶς, ne diffère pas de Manès. Il a eu le Scythe Fâtak pour père selon la nature et pour maître en doctrine. Voir MANÈS.

Acta disputationis S. Archelai cum Manete, n. 51-53, *P. G.,* t. X, col. 1517-1520; S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.,* VI, n. 22-24, *P. G.,* t. XXXIII, col. 576-580; S. Épiphane, *Hær.,* LXVI, n. 1-3, *P. G.,* t. XLII, col. 29-36; Théodoret, *Hær. fab.,* I, 26, *P. G.,* t. LXXXIII, col. 377-381; Socrate, *H. E.,* I, 22, *P. G.,* t. LXVII, col. 136-137; Photius, *Contra manichæos,* l. I, n. 12, *P. G.,* t. CII, col. 32-37; Pierre de Sicile, *Hist. manichæorum,* n. 11, 12, *P. G.,* t. CIV, col. 1257-1260; K. Kessler, *Mani. Forschungen über die manichäische Religion,* Berlin, 1889, t. I, p. 21-86 (voir dans l'introduction de cet ouvrage, p. XXIII-XXV, d'autres travaux du même historien sur se sujet); Id., *Mani, Manichäer,* dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche,* 3e édit., Leipzig, 1903, t. XII, p. 199-202.

E. MANGENOT.

BUFFIER Claude. — I. Vie. II. Ouvrages.

I. VIE. — Né à Varsovie, de parents français, le 25 mai 1661, il fut élevé en Normandie, où sa famille était venue se fixer, et naturalisé Français. Aussi avait-il coutume de dire, en souriant, qu'il lui en avait coûté cinq cents livres pour se faire Normand. Il acheva ses études au collège des jésuites à Rouen et entra au noviciat de la Compagnie de Jésus le 9 septembre 1679. Après avoir enseigné très brillamment la grammaire et les belles-lettres au collège Louis-le-Grand, à Paris, il fut pourvu d'une chaire de théologie à Rouen. Jacques-Nicolas Colbert, alors archevêque de cette ville, ayant recommandé à son clergé différents ouvrages suspects de jansénisme ou de gallicanisme, comme la *Morale de Grenoble,* le *Rituel d'Aleth,* les *Résolutions* de M. de Sainte-Beuve, la *Somme* de M. de Merbes, et plus expressément la *Théologie dogmatique et morale* de Noël Alexandre, le P. Buffier publia aussitôt un opuscule destiné à susciter de vives polémiques, sous ce titre : *Difficultez proposées à M. l'archevêque de Rouen par un ecclésiastique de son diocèse sur divers endroits des livres, et surtout de la Théologie dogmatique du P. Alexandre, dont il recommande la lecture à ses curez,* in-12, s. l., 1696. Le P. Alexandre répondit par ses *Éclaircissements des prétendues difficultez proposées à Monseigneur l'archevesque sur plusieurs points importants de la morale de Jésus-Christ,* s. l., 1696. Colbert, de son côté, exigeait une rétractation que Buffier se refusait à fournir avant d'avoir soumis à Rome le différend. Par une *Lettre pastorale de Monseigneur l'archevesque de Rouen au sujet d'un libelle publié dans son diocèse, intitulé : Difficultez proposées, etc.,* in-4°, Rouen, 1697, la brochure du P. Buffier fut condamnée et l'auteur envoyé à Quimper-Corentin par ordre du P. Guillaume Ayrault, provincial de France.

Cette dernière mesure n'impliquait nullement condamnation. Au reste, pour éclairer ce point d'histoire assez mal exposé par les derniers biographes du P. Buffier, voici les principales propositions extraites de la *Théologie dogmatique* du P. Alexandre et soumises par le professeur de Rouen à une critique courtoise, mais solidement motivée : « C'est un péché mortel que de recevoir la tonsure indignement, » c'est-à-dire, comme l'explique lui-même le P. Alexandre, sans être en état de grâce. *Theol. dogm.,* t. V, c. III, a. 14, reg. 21. « C'est un péché mortel à tout ecclésiastique de jouer ou de *voir jouer* aux dés, aux cartes, ou à tout autre jeu que ce puisse être. » *Ibid.,* t. V, c. V, reg. 4. « Pour que le péché nous soit imputé, il n'est pas nécessaire que nous ayons fait attention qu'il y avait du mal en ce que nous faisions. » *Ibid.,* t. VII, c. IV, a. 1, reg. 65. « C'est un péché mortel que d'assister à la messe les jours de dimanche ou de fête, lorsqu'on a de l'attache à quelque péché mortel. » *Ibid.,* t. IX, c. V, a. 5, reg. 9. Buffier défendait aussi le probabilisme incriminé par Alexandre et relevait des propositions comme celle-ci : « C'est une opiniâtreté criminelle et un péché mortel que de préférer à une opinion vraie et plus probable celle qui est fausse ou moins probable et de la suivre dans la pratique. Car c'est s'appuyer sur son propre jugement sans vouloir croire le meilleur avis. » *Ibid.,* t. VII, c. V, a. 18, reg. 6.

Tandis que le grand public prenait vivement parti dans la querelle, même le public féminin, comme on le voit par la très curieuse *Lettre d'une dame de qualité à une autre dame scavante, au sujet des difficultés proposées à M. l'archevêque de Rouen,* in-8°, Mons, 1697, le P. Buffier obtenait de ses supérieurs l'autorisation de faire le voyage de Rome et de plaider sa cause devant les tribunaux ecclésiastiques. Il n'eut pas de peine à se justifier pleinement et, après un séjour de quatre mois, il revint à Paris, où il fut associé au *Journal de Trévoux,* de 1701 à 1731.

Le P. Buffier était un homme spirituel et bon, très apprécié dans le monde poli et savant. Il mourut de défaillance naturelle et d'une légère apoplexie, le 17 mai 1737, à l'âge de soixante-dix-sept ans, avec la réputation d'un écrivain habile, élégant, féru d'érudition et d'esprit.

II. OUVRAGES. — Outre un certain nombre d'articles publiés dans les *Mémoires de Trévoux,* le P. Buffier a laissé près de cinquante ouvrages sur des sujets ascétiques, philosophiques, historiques, littéraires et artistiques. Il convient de mentionner spécialement et par ordre de matières :

1° *Ouvrages de religion et de piété.* — *Exposition des preuves les plus sensibles de la vraie religion,* in-12, Paris, 1732, insérée au t. IX des *Démonstrations évangéliques* de Migne, Paris, 1844; *Addition au traité du P. Buffier* sur les preuves les plus sensibles de la religion, dans les *Mémoires de Trévoux,* 1732, p. 957-972; *Réflexions chrétiennes pour les jeunes gens qui entrent dans le monde,* in-12, Paris, 1708, ouvrage attribué à tort au P. Bretonneau (cf. Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus,* t. II, col. 346); *Veritez consolantes du christianisme pour tous les jours du mois,* in-16, Paris, 1710; 2e édit., in-16, Paris, 1718; 4e édit., in-24, Paris, 1718; 5e édit., in-12, Namur, 1764; *Le véritable esprit et le saint emploi des fêtes solennelles de l'Église,* in-12,

Paris, 1712 ; *Le bonheur du chrétien ; Sentimens chrétiens sur les principales veritez de la religion,* in-12, Paris, 1718 (voir le *Journal des savants,* 1718, p. 14-16); in-16, Évreux, 1730 ; *Exercices de la piété chrétienne pour retourner à Dieu et lui demeurer fidèlement attaché,* in-12, Paris, 1718; in-16, Dijon, 1737 ; 6e édit., in-12, Paris, 1737; *Histoire du Nouveau Testament, avec de courtes réflexions,* in-12, Rouen, 1719; *La vie de l'hermite de Compiègne, décédé le 18 septembre 1691,* in-12, Paris, 1692, 1732, 1737 ; *La vie de M. l'abbé du Val-Richer, restaurateur de la discipline régulière de ce monastère,* in-8o, Paris, 1696; *La vie du comte Louis de Sales, frère de saint François de Sales, modèle de piété dans l'état séculier, comme saint François de Sales l'a été dans l'état ecclésiastique,* in-12, Paris, 1708; 19 éditions francaises et 4 italiennes.

2o *Ouvrages philosophiques.* — C'est surtout comme philosophe que le P. Buffier mérite d'être connu. Par le principe nouveau qu'elles dégagent et développent, par le tour d'esprit accueillant et libéral qu'elles dénotent et qui lui a valu les éloges de Voltaire, *Catalogue des écrivains du siècle de Louis XIV,* dans les *Œuvres complètes,* Paris, 1878, t. XIV, p. 48, par l'influence directe qu'elles ont exercée sur le développement de l'école écossaise et sur la genèse du système lamennaisien, ses œuvres philosophiques ont leur place marquée dans l'histoire de la philosophie française.

Le P. Buffier débuta par un petit ouvrage d'allure enjouée et spirituelle, où sous une apparence paradoxale et badine, se cache un grand fond de bon sens et une haute raison : *Examen des prejugez vulgaires pour disposer l'esprit à juger sainement de tout,* Paris, 1704, 1725. C'est une étude piquante des causes de nos erreurs, « un vrai exercice de métaphysique et de logique, pour regarder chaque chose sous les divers jours dont elle est susceptible, et pour faire l'analyse la plus exacte de nos idées et de nos jugements. » *Op. cit.,* avertissement. L'auteur, qui fait preuve d'une remarquable indépendance d'esprit et de la plus large tolérance, développe, entre autres idées originales, cette thèse que la censure est plus nuisible qu'utile et « qu'on a tort de se plaindre de la multitude des mauvais livres », c'est-à-dire, au sens du texte, des ouvrages médiocres. Le féminisme trouverait également en lui un précurseur : la troisième proposition établit « que les femmes sont capables de toutes les sciences ».

La logique, surtout la logique formelle, retenait alors tout entière l'attention de Buffier. En 1714, paraissent à Paris *Les principes du raisonnement exposez en deux logiques nouvèles. Avec des remarques sur les logiques qui ont eu le plus de réputation de notre temps.* Cf. *Mémoires de Trévoux,* 1714, p. 1550-1578; *Journal des savants,* 1714, p. 513-519. L'ouvrage fut réimprimé en 1724, sous ce titre : *Suite du traité des premières véritez, ou des véritez de conséquence,* Paris. C'est que l'horizon philosophique de l'auteur s'était prodigieusement élargi ; d'un point spécial de la dialectique sortait une conception nouvelle de la pensée, ou du moins de la certitude, une méthode théorique et pratique de la connaissance, en un mot une philosophie originale, que l'on pourrait appeler dans un sens élogieux la philosophie du sens commun, et qui trouvait comme naturellement sa place entre la métaphysique expirante de Descartes et l'empirisme naissant de Locke.

Buffier exposa ses vues et formula ses théories dans le *Traité des premières véritez et de la source de nos jugements, où l'on examine le sentiment des philosophes sur les premières notions des choses,* Paris, 1724, ouvrage réédité la même année et qui devint aussitôt célèbre. Cf. *Mémoires de Trévoux,* 1724, p. 953-957, 1460-1486. Il est reçu aujourd'hui de considérer le P. Buffier comme un cartésien, cf. Alexis Bertrand dans *La grande encyclopédie,* t. VIII, p. 371, art. *Buffier,* mais un cartésien modéré qui se servirait de Locke pour corriger Descartes. Francisque Boullier, dans l'*Introduction* qu'il a écrite en tête de son édition des *Œuvres philosophiques du Père Buffier,* Paris, 1843, n'a pas peu contribué à vulgariser cette erreur. Il est vrai que Buffier relève « les grands noms de Descartes, du Père Malebranche et d'autres semblables », *Œuvres,* p. 4; il déclare que les « principes et la méthode de Descartes ont été d'une grande utilité, par l'analyse qu'ils nous ont accoutumé de faire plus exactement et des mots et des idées », *ibid.*, p. 220; mais ces principes, il les rejette généralement, et le procédé du doute méthodique n'est point du tout le sien. Sur l'essence de l'âme et du corps, *ibid.*, p. 183, 224; sur la certitude de la réalité du monde extérieur, *ibid.*, p. 49 sq. ; sur la preuve de l'existence de Dieu, *ibid.*, p. 19, 191 sq. ; sur l'idée de l'infini, *ibid.*, p. 107sq. ; sur la création continue, *ibid.*, p. 185; sur l'hypothèse des tourbillons, *ibid.*, p. 209; sur les esprits animaux, *ibid.*, p. 184, Buffier pense autrement que Descartes et ne diffère en rien des scolastiques. Bien loin d'adopter au sens cartésien le critérium de l'évidence, de professer de l'estime pour le fameux : « Je pense, donc je suis, » et d'admettre les idées innées, comme on lui en fait honneur, *Dictionnaire des sciences philosophiques,* Paris, 1875, art. *Buffier,* sous la signature de Francisque Bouillier, il repousse expressément les idées innées « à les prendre dans leur signification véritable », *Œuvres,* p. 18, n'admettant qu'une « disposition » native à penser de telle ou telle manière et expliquant l'origine des idées innées par l'usage des sens, ou de la réflexion. *Ibid.*, p. 170. De l'axiome cartésien, il dit formellement : « Cette fameuse conséquence, *Je pense, donc je suis,* est dans le fond vraie et légitime; mais dans le fond aussi elle ne mériterait pas trop la peine d'être faite, et mériterait encore moins qu'on la fit valoir comme une découverte. » *Ibid.*, p. 8. D'ailleurs, elle n'est ni la première ni la plus certaine de nos connaissances. *Remarques sur divers traités de métaphysique,* p. 221. Quant au critérium de l'évidence, il le fait consister, et c'est précisément en cela qu'il est original et novateur, non plus seulement, comme Descartes, dans le sens intime, mais bien dans le sens commun : toute sa philosophie porte sur cette base. On ne voit donc pas très bien en quoi le P. Buffier aurait adopté « les principes fondamentaux » du cartésianisme, jusqu'à faire bon marché de « ces accidents absolus auxquels, selon les jésuites, tout philosophe était tenu de croire, sous peine d'impiété ». *Ibid.*, introduction, p. VI, XI; *Dict. philos., loc. cit.*, p. 217. Car sur ce dernier chef, comme sur les autres, rien n'est plus net que ces déclarations : « Je suis en ce point très éloigné du sentiment des cartésiens et de quelques autres, qui nient absolument qu'il puisse y avoir des accidents absolus, sous prétexte qu'ils n'y comprennent rien : je n'y comprends rien non plus qu'eux; mais je n'en comprends pas moins qu'il se méprennent manifestement, puisque Dieu peut faire des choses au-dessus de celles qu'eux et moi pouvons concevoir. » *Ibid.*, p. 147 sq. Enfin, il est également erroné de découvrir dans le *Traité des premières vérités* la condamnation des idées représentatives. *Ibid.*, p. 169, 187. Tous ces jugements superficiels sur la philosophie de Buffier ne sont donc pas recevables, et comment n'être point surpris qu'on ait pu non seulement les formuler, mais leur donner cours jusqu'à cette heure, durant plus d'un demi-siècle ?

L'influence de Locke n'est pas mieux établie. Si le P. Buffier est souvent d'accord avec lui, c'est surtout pour combattre Descartes; et s'il relève parfois ses opinions, c'est « sans les chercher » qu'il les a trouvées sur sa route. *Ibid.*, p. 4. Au reste, toute sa théorie du sens commun est en opposition irréductible avec le sensualisme de Locke. Voir aussi les *Remarques sur Locke,* p. 225 sq.

C'est bien de lui-même, et de lui seul, que Buffier tient l'idée maîtresse de son système philosophique. En face du scepticisme envahissant de l'époque et de l'idéalisme menaçant de Spinoza, les anciennes armes, les habituels raisonnements, puisque les lois premières et l'autonomie de la raison individuelle étaient méconnues, devenaient sans emploi. Le P. Buffier fut le premier qui protesta au nom du sens commun et il entreprit la lutte sur ce terrain, qui lui semblait ferme. Car il s'agissait de trouver un principe premier, donc simple et à portée de tous, de connaissance réflexe et de certitude, un roc sur lequel viendraient se rallier d'eux-mêmes les esprits. Il parut à Buffier qu'il y a un certain nombre de vérités premières, évidentes par leur propre lumière, et il crut découvrir dans le *sens commun* la clarté la moins suspecte de l'intelligence. Il appelle sens commun « la disposition que la nature a mise dans tous les hommes ou manifestement dans la plupart d'entre eux, pour leur faire porter, quand ils ont atteint l'usage de la raison, un jugement commun et uniforme sur des objets différents du sentiment intime de leur propre perception ; jugement qui n'est point la conséquence d'aucun principe antérieur ». *Ibid.*, p. 15. Comme exemple de jugements qui se vérifient surtout par la règle et par la force du sens commun, il donne une liste, d'ailleurs incomplète, de vérités premières, universelles et nécessaires, que l'on peut comparer, pour les analogies, avec celle que Reid en a donnée sous le titre de : *Premiers principes de vérités contingentes*, dans les *Œuvres de Reid,* trad. par Jouffroy, Paris, 1818-1836, t. v, p. 93. Au nom de ces vérités premières du sens commun, l'auteur institue la critique des systèmes et décide des grandes questions de métaphysique, de psychologie, de théodicée, de droit et de morale, voire même de physique et de médecine.

Le simple exposé du système, envisagé dans ses lignes essentielles, montre suffisamment qu'il s'agit moins d'une philosophie que d'une manière de philosopher nouvelle, d'une méthode de logique obvie et populaire, dont l'ambition n'est point de soulever des problèmes inconnus, ni de modifier l'antique aspect des choses, mais de résoudre à l'usage de tous, ou plutôt de rendre chacun capable de résoudre par lui-même les éternelles questions, en se servant des seules clartés de son esprit. Dans le fond, Buffier n'est nullement novateur ; il se flatte seulement d'apporter une certitude nouvelle à des principes indéniables en les faisant apparaître comme tels au grand jour de la raison commune. On n'a aucun indice qu'il ait voulu autre chose et le résumé qu'il a publié de son grand ouvrage s'intitule sans détour : *Éléments de métaphisique* (sic) *à la portée de tout le monde,* Paris, 1725. Au reste, il serait injuste de prendre ce procédé, comme l'a fait Francisque Bouillier, pour un procédé d'élimination de la haute métaphysique. *Œuvres,* introd., p. xxv. Les recherches ultérieures et supérieures sont impliquées, et non exclues, pour tous les domaines, pour la métaphysique comme pour la physique ou la jurisprudence, puisqu'il n'est question que de l'existence des *principes* et des principes *premiers :* le rôle du sens commun est ainsi limité au plus étroit et les droits du génie ne sont point méconnus.

De cette méthode et de quelques données particulières s'est inspirée toute l'école écossaise à partir de Thomas Reid et de James Beattie. Reid qui a intitulé son principal ouvrage : *Recherches sur l'esprit humain, d'après les principes du sens commun*, a souvent reproduit les idées et même l'argumentation de Buffier, par exemple sur l'infaillibilité du témoignage des sens, et il a porté sur le *Traité des vérités premières* ce jugement : « J'ai trouvé plus de choses originales dans ce traité que dans la plupart des livres métaphysiques que j'ai lus. Les observations de Buffier me paraissent en général d'une parfaite justesse, et, quant au petit nombre de celles que je ne saurais tout à fait approuver, elles sont au moins fort ingénieuses. » *Œuvres de Reid*, trad. par Jouffroy, Paris, 1818-1836, t. v, p. 178. Les emprunts de Beattie et d'Oswald sont également si manifestes que le *Traité des premières vérités* édité en anglais à Londres en 1780 dénonce en sous-titre « le plagiat et l'ingratitude des docteurs Reid, Beattie et Oswald ».

On a confondu bien des fois avec le système de Buffier celui de Lamennais, qui n'en dérive aucunement. Le lamennaisianisme conclut, pour l'individu, à l'incapacité radicale d'atteindre à aucune espèce de certitude, et il fait reposer dans la raison collective du genre humain la source naturelle de toute vérité. Buffier défend au contraire de toute sa force la valeur représentative des sens et la dignité de la raison : pour lui, les vérités premières sont immédiatement découvertes par un acte de la raison personnelle, si bien que cet acte revêt un caractère de nécessité. Ce qui est commun à tous les hommes, ou du moins à la plupart d'entre eux, c'est la tendance native de la raison à formuler, comme d'instinct, ces mêmes jugements. Aussi dans l'édition, aujourd'hui très rare, du *Traité des vérités premières,* destinée à servir d'appendice au t. II de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion,* et portant ce titre : *La doctrine du sens commun, ou Traité des premières vérités et de la source de nos jugements, par le P. B. D. L. C. D. J. Ouvrage qui contient le développement primitif du principe de l'autorité générale adopté par M. de La Mennais, comme l'unique fondement de la certitude,* Avignon, 1822, l'éditeur lamennaisien a-t-il eu soin de supprimer le passage où le P. Buffier déclare que le sens commun est une règle de certitude, non pour toute espèce de vérité, mais uniquement dans les choses dont la connaissance est parfaitement à la portée des hommes qui en rendent témoignage. Cf. Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 355. C'était dénoncer au mieux la disparité des systèmes.

3° *Traités de morale ou d'esthétique.* — Le P. Buffier s'est essayé en outre à résoudre diverses questions morales, sociales ou esthétiques dans des traités fort en vogue à son époque : *Traité de la société civile, et du moyen de se rendre heureux, en contribuant au bonheur des personnes avec qui l'on vit*, Paris, 1726, cf. *Journal des savants*, 1726, p. 491-497 ; *Mémoires de Trévoux*, 1726, p. 1038-1070 ; *Mercure*, février 1726, p. 334-340, *Traitez philosophiques et pratiques d'éloquence et de poésie*, Paris, 1728 ; cf. *Journal des savants*, 1728, p. 500-509, 565-568 ; *Mémoires de Trévoux*, 1728, p. 1717-1730, 1729, p. 2043-2052 ; *Cours de sciences sur des principes nouveaux et simples, pour former le langage, l'esprit et le cœur, dans l'usage ordinaire de la vie*, Paris, 1722. Ce volume contient une partie des ouvrages du P. Buffier cités précédemment, avec des *Éclaircissements,* des *Discours sur l'étude et la méthode des sciences,* des *Dissertations... sur la nature, l'art, les règles et les beautés de la musique, le change, l'équité.* Cf. *Mémoires de Trévoux*, 1730, p. 818-834 ; 1732, p. 1291-1309, 1682-1706 ; *Journal des savants*, 1732, p. 295-304 ; *Journal de Verdun,* novembre 1737, p. 350-357 ; *Suppl. ad nova acta eruditor.,* t. II, p. 60-65. Des pages entières du *Cours des sciences* ont été insérées dans l'*Encyclopédie,* sans que l'auteur y soit jamais nommé. Cf. Tabaraud, dans la *Biographie universelle,* art. *Buffier.*

Comme pédagogue, Buffier mériterait d'être tiré de l'oubli. Dans le *Cours des sciences,* il est sur bien des points le précurseur de Condillac ; il recommande spécialement l'étude de l'histoire et de la géographie, sciences auxquelles il applique les règles de sa mnémotechnie, telles qu'on les trouve exposées dans la *Pratique de la mémoire artificielle...*, Paris, 1701. Il publia aussi un *Mémoire sur la réforme d'une nouvelle orthographe*, dans les *Mémoires de Trévoux*, 1707, p. 1259-1266 ; 1719, p. 1325-1330.

Dans tous ces écrits on retrouve la sagesse aimable de celui qui avait doucement tenté de ramener la philosophie de son temps à la philosophie du bon sens.

Outre les auteurs déjà cités, *Mercure de France*, septembre 1724, p. 1949-1955; février 1725, p. 278-289; juillet 1725, p. 1530-1533; Voltaire, *Catalogue des écrivains du siècle de Louis XIV*, dans les *Œuvres complètes*, Paris, 1878, t. XIV, p. 48; d'Alembert, préface du 3e vol. de l'*Encyclopédie*; Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie*, part. IIIe, Logique, Discours préliminaire, Paris, 1804; Rigault, *Histoire de la querelle des anciens et des modernes*, Paris, 1856, p. 434 sq.; Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1868, t. I, p. 587 sq.; Compayré, *Histoire des doctrines de l'éducation*, Paris, 1885, t. II, p. 147 sq.; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 349-358; Hurter *Nomenclator literarius*, 1893, t. III, col. 1050-1051.

P. BERNARD.

BUGLIO Louis, né à Palerme ou Mineo (Sicile), le 26 janvier 1606, entra dans la Compagnie de Jésus le 29 janvier 1622; après avoir professé au Collège romain, il demanda la mission de Chine, où il arriva en 1637. Il prêcha d'abord la foi dans la province de Se-tchuen; quand les Tartares Mandchoux conquirent la Chine, le P. Buglio, avec son collègue le P. de Magalhaens, fut fait prisonnier par un des chefs des envahisseurs et conduit à Pékin (1648). On ne lui permit plus d'en sortir, mais, après un an ou deux de captivité, il put reprendre son apostolat dans la capitale et même bâtir une nouvelle église, appelée depuis *Tong-tang*, « église orientale. » pour la distinguer de la première église chrétienne, ouverte par le P. Schall en 1650 et qu'on appela *Si-tang*, « église occidentale. » Il eut une large part des souffrances de la persécution qui sévit contre les missionnaires et les chrétiens, durant la minorité de l'empereur Kang-hi; la période la plus brillante de la mission de Chine était commencée, quand il mourut à Pékin, le 7 octobre 1682, après 46 ans d'apostolat. L'épitaphe inscrite sur son tombeau, sans doute par le P. Verbiest, atteste qu'au milieu des difficultés de tout genre contre lesquelles il eut à lutter presque sans trêve, « dans la captivité, les privations, la nudité, les cachots, les chaînes, les blessures, les périls de mort, toujours semblable à lui-même, il poursuivit intrépidement sa carrière et la termina encore plein de l'ardeur avec laquelle il l'avait commencée. » Le P. Buglio parlait parfaitement et écrivait facilement le chinois; il est un des missionnaires qui ont le plus composé en cette langue. On trouvera les titres de ses nombreux ouvrages dans De Backer et Sommervogel; presque tous ont pour but l'exposition ou la défense de la religion. Sa réfutation du libelle publié par l'astronome mahométan Yang-kouang-sien contre le christianisme et les missionnaires a encore été rééditée en 1847, à Chang-hai. *Catalogus librorum venalium in orphanotrophio Tou-sai-vai prope Chang-hai*, 1876, p. 13. Il faut relever aussi, à titre spécial, sa traduction de la *Somme* de saint Thomas, Ire et IIIe parties, destinée, de même que sa *Morale*, à l'instruction du clergé indigène chinois. C'est également pour l'usage de ce clergé que le P. Buglio avait traduit en chinois le *Missel* romain, imprimé *auctoritate Pauli V, P. M.*, à Pékin, en 1670, ainsi que le *Bréviaire* et le *Rituel*, imprimés aussi à Pékin en 1674 et 1675. Ces derniers travaux se rattachent au dessein d'introduire la langue chinoise dans la liturgie et l'administration des sacrements, au moins en faveur des prêtres indigènes. Dès le début de l'apostolat des jésuites en Chine, ces missionnaires, qu'on a parfois accusés d'antipathie systématique contre la création des clergés indigènes, non seulement songeaient à s'associer des Chinois dans le sacerdoce et le saint ministère, mais encore, pour faciliter le recrutement des prêtres indigènes, avaient osé concevoir ce hardi dessein d'une liturgie spéciale. Et, ce qui n'est pas moins remarquable, le saint-siège avait approuvé leurs vues. En effet, sur le mémorial présenté par eux à Paul V et examiné par son ordre dans une congrégation spéciale de cardinaux du Saint-Office parmi lesquels se trouvait Bellarmin, le pape accordait, le 26 mars 1615, aux missionnaires la permission de traduire la sainte Bible dans la langue des lettrés, c'est-à-dire en langue mandarine, et aux Chinois qui seraient régulièrement ordonnés prêtres, la faculté de faire en la même langue toutes les fonctions de la liturgie et de l'administration des sacrements. On peut lire les raisons qui avaient motivé cette libérale concession dans une intéressante digression des *Acta sanctorum*, t. XIII, *Propylæum ad 7 tomos maii. Paralipomena*, diss. XLVIII: *Quibus rationibus motus Paulus indulserit lingua Sinensi eruditorum communi per indigenas sacerdotes celebrari sacra.* On y verra aussi quels obstacles avaient empêché d'utiliser cette permission, jusqu'au moment où le P. Philippe Couplet était envoyé à Rome comme procureur des missionnaires jésuites de Chine, surtout pour en demander le renouvellement ou la confirmation (1681). Le célèbre P. Verbiest, alors vice-provincial (supérieur) de la mission et son principal appui près de la cour de Pékin, avait particulièrement à cœur la création du clergé indigène, aussi bien que l'introduction du chinois dans la liturgie, les deux choses lui paraissant indispensables au progrès et à la stabilité du christianisme dans le Céleste empire. Les démarches du P. Couplet, n'aboutirent point, et la langue chinoise n'a pas encore fait son entrée dans la liturgie catholique.

De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 363-366; *Acta sanctorum, loc. cit.*; [L. Delplace, S. J.,] *Synopsis actorum S. Sedis in causa Societatis Jesu*, n. 162, Louvain, 1895; H. Cordier, *Bibliotheca Sinica*, Paris, 1881, t. I, col. 514-515, *Grande encyclopédie*, Paris, t. VIII, p. 384; *Relations de la mission de Chine*, par les PP. Intorcetta, Greslon, de Magalhaens, etc.; *Notes* manuscrites des PP. Pfister et Colombel sur l'*Histoire de la mission de Chine*. Sur le projet de liturgie en chinois, voir Benoît XIV, *De sacrificio missæ*, l. II, c. II, n. 13.

JOS. BRUCKER.

BULGARES, hérétiques. Voir ALBIGEOIS, t. I, col. 677, et BOGOMILES, col. 926-930.

BULGARIE. — I. Avant les Bulgares; la question de l'Illyricum. II. Invasion des Bulgares; leur conversion, 865. III. Hésitations entre Rome et Constantinople, 866-924. IV. Vicissitudes du premier patriarcat bulgare, 924-1019. V. L'archevêché gréco-bulgare d'Ochrida, 1020-1393. VI. Le patriarcat bulgare de Tirnovo, 1204-1393. VII. Le patriarcat gréco-bulgare d'Ochrida, 1393-1767. VIII. Liste des patriarches d'Ochrida. IX. L'Église bulgare sous la domination phanariote, 1767-1860. X. Le conflit gréco-bulgare. Création de l'exarchat, 1860-1872. XI. La période contemporaine, 1872-1903. XII. Organisation intérieure de l'exarchat. XIII. Statistiques religieuses. XIV. L'Église bulgare uniate, 1860-1903. XV. L'Église latine en Bulgarie.

I. AVANT LES BULGARES; LA QUESTION DE L'ILLYRICUM. — L'Église bulgare occupe actuellement la partie de la péninsule balkanique, que l'on désignait autrefois sous les noms de Mésie, Thrace et Macédoine. Divisée en trois tronçons principaux, puisqu'elle est comprise à la fois dans la principauté de la Bulgarie, vassale de la Porte, dans la province autonome de la Roumélie orientale et dans les provinces de la Turquie d'Europe, elle a, de tout temps, suivi les variations politiques de son peuple, agrandi ou restreint ses frontières, selon la bonne ou la mauvaise fortune de l'État bulgare, prospéré ou même cessé d'être, suivant que les Bulgares développaient leur empire ou perdaient leur indépendance. Sous le nom que nous lui donnons aujourd'hui, l'Église bulgare naquit seulement vers l'année 865, bien qu'elle remonte au moins jusqu'au Ve siècle par les peuplades slaves qui forment la majorité de sa population et que, par les tribus thraco-illyriennes, produit autochtone du

vieux sol, elle se rattache aisément aux premières conquêtes du christianisme. Aussi, sans vouloir raconter les missions de saint Paul et de ses disciples, ni entrer dans des considérations ethnographiques par trop étrangères à notre sujet, convient-il, néanmoins, d'exposer en deux mots la situation politique et religieuse de cette contrée durant les huit premiers siècles de notre ère, afin de bien comprendre les rivalités et les luttes d'influence qui s'établirent entre Rome et Constantinople, au sujet de la juridiction ecclésiastique, dès le berceau même de l'Église bulgare.

Les *Thraco-Illyriens,* les plus anciens habitants connus de toute cette région, constituaient deux branches, dont l'une, orientale, se composait surtout de Macédoniens et de Thraces, et l'autre, occidentale, comprenait les Illyriens et les Épirotes. Après avoir conquis une bonne partie de l'Asie avec Alexandre le Grand et disputé avec Pyrrhus l'empire du monde à la république romaine, ces peuples frères furent définitivement vaincus par les armes de Rome. Dès le IIe siècle avant J.-C., la Macédoine était une province romaine, la Mésie en l'an 6 de notre ère, la Thrace en l'an 46, la Dacie en l'an 108.

Romanisées de bonne heure et converties presque immédiatement au christianisme — la dernière tribu thrace, les *Besses,* fut convertie vers l'an 400 — ces populations se virent aussi de bonne heure forcées d'admettre sur leur territoire un peuple, qui leur était étranger par sa langue et par ses mœurs et qui devait rapidement leur enlever la prépondérance. Dès les conquêtes de Trajan en Dacie — la Transylvanie et la Moldo-Valachie actuelles — les *Slaves* semblent établis dans cette province. Vers la fin du IIe siècle, ils se rapprochent du Danube; plus tard, à la suite de plusieurs victoires remportées sur eux par les empereurs Carus, Dioclétien et Galère, une de leurs tribus, les Carpi, qui a donné son nom aux Carpathes, est transplantée tout entière sur la rive droite du fleuve, en Mésie et en Thrace. C'est là le premier jalon de la colonisation slave dans la péninsule balkanique. Au début du Ve siècle, nous trouvons bon nombre de Slaves parmi les hauts dignitaires de l'empire grec et, au VIe siècle, deux slaves d'Uskub, Justin Ier et son neveu Justinien, assis sur le trône de Byzance. Mais l'émigration décisive se produisit à la fin du Ve siècle, ayant son point de départ dans la Transylvanie. Deux peuples slaves en sortirent : les Antes, qui disparurent bientôt, et les *Slovènes,* dont le nom s'appliqua depuis à l'ensemble de la race. Au VIIe siècle, les Slaves avaient déjà assiégé Thessalonique quatre fois, Constantinople une fois en 626; ils formaient presque toute la population des provinces de Scythie, Mésie, Dacie, Dardanie, Macédoine, Épire et d'une partie de la Thrace, régions que les Grecs prirent l'habitude de désigner sous le nom générique de *Sclavinia.* En 688, Justinien II transportait en Asie 30 000 Slaves de Macédoine et, lorsque la peste décima en 747 la Grèce et le Péloponèse, ils se multiplièrent à tel point dans ces deux provinces que l'empereur Constantin Porphyrogénète a fait cet aveu effrayant pour la cause de l'hellénisme : tout le pays devint slave. Cependant, malgré ces invasions successives et malgré leur supériorité numérique sur leurs voisins thraces, grecs et valaques, les Slaves ne constituaient pas encore une nation bien déterminée. Émiettés en tribus multiples, ils auraient été vite décimés dans les guerres civiles, si un peuple, étranger par sa race et sa patrie d'origine, les *Bulgares,* n'était venu réunir en un seul faisceau toutes ces forces éparses et former un seul corps politique définitif.

Sur les invasions et les colonies slaves, voir A. Rambaud, *L'empire grec au Xe siècle, Constantin Porphyrogénète*, in-8°, Paris, 1870, p. 240-250; C. Jireček, *Geschichte der Bulgaren*, in-8°, Prague, 1876, p. 53-216; H. Gelzer, *Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung*, in-8°, Leipzig, 1899, p. 42-64.

Divisés au sujet des visées politiques, les Thraco-Illyriens et les Slaves ne l'étaient pas moins au point de vue administratif et ecclésiastique. Lors de la réorganisation de l'empire faite par Dioclétien et Constantin le Grand, nous trouvons dans la vaste région qui nous occupe deux grands centres de gouvernement : le *diocèse de Thrace,* qui comprenait les six provinces d'Europe, Rhodope, Thrace au sens strict, Hémimont, Scythie et Mésie inférieure, et la *préfecture d'Illyrie orientale,* qui comprenait elle-même les provinces d'Achaïe, Thessalie, Crète, Macédoine, Vieille et Nouvelle Épire, Dacie ripuaire et Dacie méditerranéenne, Dardanie, Prévalitane, Mésie supérieure et Pannonie. De ces deux grands centres administratifs, le premier, le diocèse de Thrace, échut à l'empire d'Orient, tandis que, au point de vue ecclésiastique, il obéissait à l'exarque d'Héraclée, et depuis le concile œcuménique de 381, à l'évêque de Constantinople. Il n'en était pas ainsi de l'Illyrie orientale. Cette vaste préfecture fut comprise dans le lot de l'empire d'Occident jusqu'en l'année 389, où Gratien la céda à son collègue Théodose. Cette cession bénévole de l'empereur Gratien fut le point de départ d'un grave conflit religieux qui éclata entre Rome et Constantinople. Tant que l'Illyrie orientale avait dépendu de l'empire d'Occident, les Byzantins n'avaient pas trouvé mauvais que ses évêques acceptassent la juridiction du patriarche occidental, c'est-à-dire de l'évêque de Rome; mais du jour où Byzance exerça sur elle la suprématie politique, elle réclama également la suprématie religieuse. Et comme, pour des raisons faciles à concevoir, les empereurs grecs appuyaient de toute leur autorité les tendances centralisatrices des évêques de leur capitale, ceux-ci entrèrent aussitôt en lutte ouverte avec les papes. Pour sauvegarder les droits menacés du saint-siège, saint Damase ou saint Sirice institua vers l'an 380 le *vicariat apostolique de Thessalonique,* avec pouvoir pour cette métropole d'informer sur les affaires ecclésiastiques de l'Illyricum et d'en décider, en lieu et place du pape.

Ce vicariat apostolique fonctionna sans trop d'opposition jusqu'en 484, où le métropolitain de Thessalonique acquiesça au schisme d'Acace, entrainant dans sa chute la majorité de ses suffragants. Lorsque l'union fut rétablie en 519, les papes recouvrèrent du coup leurs anciens privilèges. Ils existaient encore sous Justinien, puisque cet empereur s'entendit avec les papes Agapit et Vigile, pour dédoubler la juridiction supérieure de l'Illyricum et créer, au profit de *Justiniana prima* ou Uskub, sa ville natale, un grand diocèse, qui embrassait les provinces de Dacie ripuaire et Dacie méditerranéenne, Prévalitane, Mésie supérieure, Dardanie, Pannonie et Macédoine deuxième, relevant jusque-là de Thessalonique. *Novelle XI* du 14 avril 535 et *Novelle CXXXI* du 18 mars 545. Saint Grégoire le Grand, 590-604, n'écrivit pas moins de 21 lettres relatives à l'Illyricum oriental et qui, toutes, démontrent sans doute possible que le pape était le vrai patriarche de ces provinces. Au cours du VIIe siècle, nous rencontrons fréquemment des exemples de haute juridiction métropolitaine, que les évêques de Rome exercent sur cette contrée. Ce n'est qu'avec l'inauguration de la querelle iconoclaste, à la suite des démêlés politiques et religieux entre le pape Grégoire II et le basileus Léon l'Isaurien, 731, que l'Illyricum oriental fut rattaché officiellement au siège de Constantinople. Sans doute, les papes protestèrent avec énergie, chaque fois que l'occasion s'offrit de le faire, contre cette usurpation, mais que pouvaient-ils au milieu des luttes iconoclastes, qui ensanglantèrent presque tout le VIIIe siècle et la première moitié du IXe? Des intérêts autrement graves réclamaient leur intervention en Orient et, d'ailleurs, à quoi bon chercher à l'imposer, puisque les Byzantins eux-mêmes s'étaient laissé exclure de presque toutes ces

provinces par des barbares païens, qui ne souffraient aucune immixtion de l'étranger? Mieux valait garder le silence, en attendant que l'heure de la providence sonnât et que les farouches descendants d'Asparouch se fissent les humbles disciples de Jésus-Christ.

Sur la question de l'Illyricum, voir L. Duchesne, *L'Illyricum ecclésiastique*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. I (1892), p. 531-550; la réponse de Th. Mommssen, dans *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichte*, t. XIX (1894), p. 433-455, et la réplique de Duchesne dans les *Églises séparées*, in-12, Paris, 1896, p. 229-279. Voir aussi C. Jirecek, *Das christliche Element in der topographischen Nomenclatur der Balkanländer*, dans les *Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien*, t. CXXXVI; tirage à part, in-8°, Vienne 1897.

II. Invasion des Bulgares; leur conversion, 865. — Dès le vᵉ et le vɪᵉ siècle de notre ère, et surtout dans la première moitié du vɪɪᵉ, une puissante tribu, d'origine turque, d'après les uns, finnoise, d'après les autres, la tribu des *Bulgares*, occupait le pays compris entre le Don et la Volga. A la mort de son chef Koubrat ou Kourt, sous Constantin Pogonat, 668-685, la nation se fractionna en cinq groupes principaux, commandés chacun par l'un des fils du défunt. Deux de ces hordes restèrent dans leur pays d'origine avec les deux aînés et fondèrent, entre la Volga et la Kama, un vaste royaume, connu au moyen âge sous le nom de Grande-Bulgarie ou de Bulgarie-Noire. Ces Bulgares embrassèrent l'islamisme vers 922; leur empire fut détruit au xɪɪɪᵉ siècle par les Tatares. Deux autres tribus, commandées par les deux plus jeunes fils de Koubrat, s'établirent, l'une dans la Hongrie, l'autre dans l'Italie méridionale; la cinquième, enfin, sous les ordres d'Asparouch, se dirigea vers les embouchures du Danube, occupa la Bessarabie et, de là, fit des incursions en Mésie et en Thrace, 669. Vers la fin du vɪɪᵉ siècle, ce dernier groupe de Bulgares avait ravi à l'empire byzantin la Dobroudja moderne, sur la rive droite du Danube, puis envahi toute la région littorale jusqu'au Balkan. Pour conserver la Thrace et leurs possessions de Macédoine, les Grecs conclurent un traité avec eux et, moyennant un tribut annuel assez élevé, ils vécurent en bons termes avec leurs voisins. Mais, comme les nouveaux venus étaient et sont encore éminemment positifs, dès que le remboursement de l'impôt se faisait par trop attendre, les hostilités recommençaient. C'est ainsi que tout le vɪɪɪᵉ siècle et les vingt premières années du ɪxᵉ furent remplies de luttes sanglantes, tantôt au profit des Bulgares et tantôt à leur défaveur, mais qui se terminèrent par la défaite et l'humiliation des Byzantins. En 811, le basileus grec Nicéphore était vaincu et tué par Kroum et son crâne évidé servait de coupe royale aux orgies de son adversaire; en 813, le farouche conquérant s'avançait jusque sous les murs de Constantinople et là, devant la Porte Dorée, au grand scandale des dévots byzantins, il immolait à ses dieux des victimes humaines.

Peu à peu, par suite de nouvelles victoires sur les Grecs ou grâce à leur esprit de prosélytisme, les Bulgares, dont le nombre était plutôt restreint, attirèrent à eux et réunirent sous leur domination toutes les tribus slaves, qui firent dorénavant cause commune avec eux. Ainsi, en 811, les grands de la nation slave buvaient, à la suite de Kroum, dans le crâne de l'empereur Nicéphore; ainsi encore, dès cette époque, le roi bulgare s'intitule prince des Slaves et des Bulgares. Il se produisit donc alors, dans la péninsule balkanique, le même phénomène que l'on avait constaté en Gaule aux vᵉ et vɪᵉ siècles. Les Bulgares de Kroum et de ses successeurs y jouèrent le même rôle que les Francs de Clovis et de ses héritiers dans notre pays. Au contact des vaincus, supérieurs en nombre et en civilisation, les vainqueurs perdirent leur nationalité, leur idiome et leur religion, mais, en retour, ils donnèrent leur nom — et pour toujours — à l'amalgame ethnographique. Les successeurs immédiats de Kroum se désistèrent de sa politique aggressive à l'endroit des Grecs et tournèrent plutôt leurs efforts du côté des Francs et des Serbes. Boris, qui monta sur le trône vers 852, reprit la lutte contre Byzance, tout en continuant à guerroyer contre les Francs, les Serbes et les Croates. Déjà maître de la Roumanie actuelle et de la Transylvanie, il put encore s'emparer, d'un côté, du pays s'étendant jusqu'à l'Ibar, et de l'autre, de la Macédoine septentrionale y compris Ochrida, ainsi que d'une portion du littoral de la mer Noire, au sud des Balkans.

L'unité politique de la péninsule s'était faite sous le drapeau bulgare, elle allait être consacrée par l'unité religieuse. Avant la conversion et le baptême de Boris, que l'on peut comparer au baptême de Clovis à Reims, nous n'avons que peu de renseignements sur la diffusion du christianisme chez les Bulgares. Il est probable toutefois, malgré le silence de l'histoire, que le voisinage des Grecs, des Francs, des Serbes et des Slaves, presque tous chrétiens, ne fut pas sans exercer une salutaire influence sur l'esprit grossier de ces barbares. En 777, un de leurs rois, Cérig ou Télérig, s'enfuyait à Byzance, y recevait le baptême et le titre de patrice. Dans la Mésie inférieure, la Dobroudja moderne, premier séjour des Bulgares sur la rive droite du Danube, ceux-ci rencontrèrent des églises et des prêtres, grecs ou slaves. Les campagnes heureuses de Kroum furent suivies d'ordinaire, de transplantations de captifs, qui amenèrent dans le royaume une foule de prisonniers chrétiens, grecs, slaves ou valaques, évêques, prêtres ou simples fidèles, mais tous ardents propagateurs de l'Évangile. Vainement le roi Omortag, pour parer au danger qui menaçait le culte national, mettait à mort, vers l'an 818, l'évêque d'Andrinople avec trois autres prélats et 374 chrétiens, la religion du Christ s'infiltrait insensiblement, même parmi la dynastie d'Asparouch, puisque, au dire de Théophylacte d'Ochrida, le roi Malomir, prédécesseur de Boris, aurait embrassé la foi de Jésus-Christ.

Cependant, si glorieuses que fussent ces conquêtes, elles n'auraient pas réussi probablement à entamer la nation, si un prince valeureux n'avait lui-même donné l'exemple, en entraînant à sa suite les adorateurs des faux dieux. A vrai dire, nous sommes encore assez mal fixés sur les causes qui déterminèrent une démarche aussi hardie et poussèrent le roi Boris à recevoir le baptême. On a parlé d'une sœur du roi bulgare, prisonnière à Byzance, et qui, de retour chez les siens, leur aurait inculqué les premières notions du christianisme, mais le fait ne paraît avoir que la portée d'une simple légende. On a même cité le nom d'un moine, Méthode, peintre habile, dont un tableau du jugement dernier aurait décidé la conversion du prince, et l'on a vu dans ce personnage saint Méthode, le frère de saint Cyrille; mais, d'après Syméon Métaphraste, qui, le premier, rapporte ce récit, ceci eut lieu après le baptême de Boris, et le moine Méthode n'était qu'un peintre vulgaire de son métier. Il est, d'ailleurs, prouvé aujourd'hui que les deux frères Cyrille et Méthode ne sont pour rien dans la conversion des Bulgares et qu'on doit attribur à leurs premiers disciples la juste popularité, dont ces deux apôtres des Moraves jouissent en Bulgarie.

Goloubinski, *Précis d'histoire des Églises orthodoxes, bulgare, serbe et roumaine* (en russe), in-8°, Moscou, 1871, p. 22-27, 225-249; C. Jirecek, *op. cit.*, p. 150-160; L. Léger, *Cyrille et Méthode*, in-8°, Paris, 1868, p. 87-91; A. Lapôtre, *Le pape Jean VIII*, in-8°, Paris, 1895, p. 100-106. Voir surtout dans *Geschichte der byzantinischen Litteratur* de Krumbacher, 2ᵉ édit., p. 1001, 1002, la bibliographie concernant les saints Cyrille et Méthode.

La conversion de Boris est due, sans doute, à des

motifs presque uniquement politiques : « Les Slaves de la Moravie, qui touchaient aux limites septentrionales des possessions bulgares, venaient d'embrasser le christianisme, convertis par Cyrille et Méthode ; Boris, que ses conquêtes avaient rendu voisin des Francs, se trouvait entouré d'États chrétiens. Il crut donc utile à ses intérêts de recevoir aussi le baptême. A la suite d'une campagne victorieuse contre l'empereur Michel III, il lui offrit la paix à des conditions peu onéreuses et profita de cette circonstance pour faire profession de la foi chrétienne. L'empereur lui servit de parrain et le nom de Michel fut choisi par Boris comme nom de baptême. » L. Lamouche, *La Bulgarie dans le passé et dans le présent,* in-12, Paris, 1892, p. 62. Voir aussi C. Jirecek, *op. cit.*, p. 154, 155 ; A. Lapôtre, *Le pape Jean VIII,* p. 49 ; V. Lah, *De Borisio seu Michaele I,* dans *Archiv für Kirchenrecht,* t. XL, p. 274-293 ; t. XLII, p. 81-120. Conformément aux usages du temps, le souverain contraignit ses sujets à partager ses nouvelles croyances, mais ce brusque changement ne fut pas goûté de tout le monde, surtout des boyars, les chefs de la nation. Une violente insurrection éclata pour renverser Boris du trône et lui substituer un païen ; elle fut étouffée dans le sang des principaux meneurs.

La date de cet événement capital pour l'avenir de la péninsule balkanique doit se placer à la fin de 864, ou mieux dans les premiers mois de 865. En effet, dans une lettre écrite en 864, le pape saint Nicolas parle de la conversion de Boris comme d'un simple projet, *P. L.*, t. CXIX, col. 875 ; de même, Hincmar écrit dans ses *Annales,* édit. Pertz, t. I, p. 465, à la date de 864, que l'on s'attend en Allemagne au prochain baptême du roi bulgare ; enfin, dans sa fameuse lettre encyclique, *P. G.*, t. CII, col. 724, Photius déclare qu'il ne s'est pas écoulé tout à fait deux ans entre l'arrivée en Bulgarie des missionnaires latins, fin de l'année 866, et la conversion des Bulgares opérée par les prêtres grecs.

III. Hésitations entre Rome et Constantinople, 866-924. — Au lendemain de son baptême, Boris demandait à Photius, patriarche de Byzance, un archevêque, des évêques et le cortège obligé d'une hiérarchie régulière, mais soit qu'il méconnût la réalité de la situation, soit qu'il trouvât les Bulgares par trop dénués de culture chrétienne, celui-ci se contenta d'adresser au roi des missionnaires avec une fort jolie lettre. *P. G.*, t. CII, col. 627-696. Ce n'était pas ce que voulait Boris. Aussi, moins de deux ans après, envoyait-il une ambassade solennelle à Rome et une autre au roi de Germanie pour en obtenir ce que lui avait refusé Constantinople. Le but intéressé du souverain bulgare apparaît manifestement dans cette double ambassade. Au fond, il se souciait médiocrement d'une suprématie religieuse universelle, d'où qu'elle vînt, de Constantinople, de Rome ou d'Allemagne, mais il voyait un empereur d'Orient couronné par le patriarche de Constantinople, un empereur d'Occident couronné par l'évêque de Rome, et son flair de barbare lui suggérait qu'il ne serait empereur que lorsqu'il aurait *son* patriarche.

L'habileté, avec laquelle le pape saint Nicolas sut entrer dans les vues de Boris, rendit vains pour le moment tous ses calculs politiques. Une mission partit de Rome ayant deux évêques à sa tête, Formose de Porto et Paul de Populania ; elle arriva vers la fin de l'année 866. Ces deux évêques devaient gouverner l'Église bulgare à titre provisoire, en attendant qu'on leur donnât des successeurs définitifs sous la haute juridiction d'un archevêque, dont l'investiture par le pallium appartiendrait au saint-siège. Saint Nicolas résolvait ensuite dans ses 106 *Responsa ad Bulgarorum consulta, P. L.*, t. CXIX, col. 978 sq., une foule de questions dogmatiques, morales et disciplinaires, posées par le roi bulgare et qui, à défaut d'autre mérite, avaient au moins celui d'être claires, précises, pratiques ; ce qu'on ne saurait dire de la métaphysique byzantine. Boris s'éprit d'une véritable affection pour Formose, le chef de la mission ; il lui laissa libre carrière pour organiser la chrétienté naissante et renvoyer dans leurs foyers les missionnaires allemands et byzantins qui lui déplairaient. Formose ne se fit pas faute d'user de la permission. Partout, le rite latin fut substitué au rite grec, les églises désaffectées, les chrétiens reconfirmés, au grand scandale de Photius qui dénonçait le fait à toute la chrétienté, en 867. En moins de deux ans, avec une rapidité que Photius lui-même compare à la marche de la foudre, Formose avait établi la foi chrétienne sur les ruines du paganisme. *P. G.*, t. CII, col. 724-734. A force de voir Formose à l'œuvre, Boris le réclama au pape comme archevêque, mais saint Nicolas refusa, alléguant le canon ecclésiastique qui prohibait le transfert d'un évêque d'un siège à un autre et, avant de mourir, 13 novembre 867, il mit fin à la mission du légat. *Vita Nicolai,* c. LXXIV, LXXV, dans le *Liber pontificalis,* édit. Duchesne, t. II, p. 165 ; *Sententia in Formosum, P. L.*, t. CXXVI, col. 676.

Formose parti, Boris réclama le diacre Marin et, cette fois encore, il se heurta contre un refus. Las enfin de toutes ces tergiversations, il députa une ambassade solennelle au concile œcuménique de 869, réuni à Constantinople, afin qu'il fût tranché définitivement si la Bulgarie relevait de Rome ou de Byzance. Dans une réunion extraconciliaire, tenue en présence de l'empereur Basile Ier, des légats du pape, du patriarche Ignace, des représentants des trois patriarches orientaux et des députés bulgares, les Grecs décidèrent, malgré l'opposition des légats romains, que la direction ecclésiastique de la Bulgarie serait dorénavant accordée à l'évêque de Constantinople. Les motifs invoqués furent que la Bulgarie avait appartenu autrefois à l'empire byzantin et que, lors de la conquête, les Bulgares y avaient trouvé des prêtres grecs. Comme les envoyés du pape objectaient avec raison que l'administration de l'Église ne doit pas être subordonnée à des considérations politiques et que le pays des Bulgares formait une partie de l'Illyricum oriental, soumis jusqu'à Léon l'Isaurien aux évêques de Rome, les trois délégués orientaux, d'accord avec Basile et le patriarche Ignace, répliquèrent qu'il n'appartenait pas à des transfuges de l'empire grec, comme l'étaient les Romains, d'exercer la moindre juridiction sur les terres du basileus. Et, sur ce, les Bulgares trompés crurent qu'ils relevaient de Constantinople ; les missionnaires latins, expulsés par Boris, se replièrent sur l'Italie, pendant que l'archevêque Joseph et une dizaine d'évêques grecs prenaient officiellement, au nom d'Ignace, possession de l'Église bulgare, 870. Mansi, *Concil.*, t. XVI, col. 10-13 ; *Epistola Hadriani II ad Basilium, P. L.*, t. CXXII, col. 1310 ; *Epistola Johannis VIII,* dans *Neues Archiv,* t. V, p. 300 ; *Vita Basilii imperatoris, P. G.*, t. CIX, col. 357 ; J. Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constantinopel,* Ratisbonne, 1867, t. II, p. 149-166. Vainement, les papes protestèrent-ils contre cet escamotage indigne et adressèrent-ils des menaces à Boris, à Basile et à Ignace ! Le roi bulgare, content de son archevêque, fit la sourde oreille ; Basile répondit presque par des insultes ; quant à Ignace, il manifesta la même obstination qu'il avait jadis montrée à l'égard de l'usurpateur Photius. Enfin, le pape Jean VIII, 872-882, somma le patriarche byzantin de venir s'expliquer à Rome, et, sur son refus, envoya deux légats à Constantinople avec l'ordre formel d'excommunier et de déposer Ignace, s'il ne rappelait pas de la Bulgarie le clergé grec. Mais, à l'arrivée des légats romains, Ignace était mort, 23 octobre 877, et Photius, réconcilié avec Basile, l'avait remplacé. Jean VIII le reconnut et, au concile de 878, Photius promit de s'entendre avec l'empereur pour le règlement définitif de la question bulgare. La promesse fut tenue, puisque,

en 880, le pape écrivait à Basile : « Je vous rends de nombreuses actions de grâces de ce que, par amour pour nous et comme le demandait la justice, vous nous avez permis de posséder le diocèse des Bulgares. » *Epist.*, CCXLVI, *P. L.*, t. CXXV, col. 909. De fait, à partir de ce moment, la Bulgarie cesse de figurer sur les listes épiscopales du patriarcat byzantin. H. Gelzer, *Georgii Cyprii descriptio orbis romani*, Leipzig, 1890, p. 57 sq. Cependant, si toute difficulté était levée du côté de Constantinople, il n'en était pas de même du côté de la Bulgarie. Boris ne comprit pas ou feignit de ne pas comprendre le nouvel accord survenu entre Rome et Constantinople et il garda le clergé grec jusqu'à plus ample information.

Vers la même époque, le royaume voisin de Moravie vit se terminer une lutte engagée depuis une vingtaine d'années entre les Allemands et les Slaves, lutte qui devait exercer une influence décisive sur l'avenir religieux de la Bulgarie. On sait, sans doute, que les deux frères Cyrille et Méthode avaient introduit en Moravie, avec la foi en Jésus-Christ, l'alphabet slave et la liturgie slavonne. Approuvées par le pape Adrien II en 867, ces innovations liturgiques des deux frères recevaient en 873, de la part de Jean VIII, un blâme officiel. Méthode était prié, sous menace des peines canoniques, de célébrer la messe seulement en grec ou en latin. *P. L.*, t. CXXVI, col. 850; Jaffé-Ewald, *Regesta pontificum*, n. 2978. Comme le missionnaire byzantin ne semble avoir tenu aucun compte de cet avertissement, le pape réitéra sa défense en 879, lui enjoignant, en outre, de se rendre à Rome. *P. L.*, t. CXXVI, col. 850. Méthode obéit et Jean VIII fut si satisfait des explications données de vive voix qu'il autorisa, non seulement « la prédication ou certaines prières en langue slave, mais encore tous les offices, les heures, les leçons, la messe, les formes les plus intimes et les plus sacrées de la liturgie chrétienne ». *P. L.*, t. CXXVI, col. 906. Moins de six années après cette lettre de Jean VIII à Swatopluk, prince de Moravie, le pape Étienne V prenait des décisions diamétralement opposées, proscrivait la liturgie slavonne et ramenait les Moraves à un latinisme rigoureux. Wattenbach, *Beiträge zur Geschichte der christlichen Kirche in Möhren und Böhmen*, Vienne, 1849, p. 47 sq.; Ginzel, *Geschichte der Slavenapostel Cyrill und Method*, p. 66-67. Pour ce faire, il s'appuyait sur la lettre de Jean VIII à Swatopluk, dont nous avons cité un fragment et qui fixe précisément le contraire. Comment expliquer cette anomalie? C'est que l'évêque allemand Wiching, l'associé de Méthode, avait, durant cet intervalle, tronqué et falsifié la lettre de Jean VIII, trompé aïnsi Étienne V et servi les intérêts de sa patrie et de sa liturgie latine, sans négliger les siens propres. Voir J. Martinov, *Saint Méthode, apôtre des Slaves*, dans la *Revue des questions historiques*, t. XXVIII, p. 369-397; A. Lapôtre, *Le pape Jean VIII*, p. 91-170. Swatopluk abusé reconnut en 886 Wiching comme le successeur de saint Méthode, mort l'année précédente, pendant que les vrais disciples du saint, sous la conduite de Gorazd, Nahum, Clément, Sabbas et Angelar, quittaient la terre inhospitalière de Moravie pour se réfugier en Bulgarie. Le roi Boris les y reçut à bras ouverts. De 870 à 886, son royaume avait été évangélisé par des missionnaires grecs; le souverain bulgare profita de l'occasion pour confier son peuple en majorité slave à un clergé slave. Il donna le titre d'archevêque de Bulgarie à Gorazd, le chef de la mission, Du Cange, *Familiæ byzantinæ augustæ*, p. 174, et, à la mort de celui-ci, ce fut Clément qui hérita du titre. *Vita S. Clementis*, c. XIII, *P. G.*, t. CXXVI, col. 1218. Peu à peu, grâce à la politique sage et prudente de Boris et de son fils Syméon, grâce surtout à leur esprit de prosélytisme, les nombreux disciples des saints Cyrille et Méthode avaient propagé par toute la Bulgarie l'œuvre et les traditions de leurs maîtres; ils y avaient surtout acclimaté la liturgie slavonne qui, de là, allait se répandre chez tous les peuples slaves.

Pourtant, les hésitations de la part des Bulgares entre les sièges de Rome et de Constantinople n'étaient pas encore terminées. Syméon, 893-927, continua sur ce point la politique indécise de son père Boris, et si, par deux fois, il prit Andrinople, si, par cinq fois, il ravagea la plaine de Thrace, assiégea Constantinople et força même le basileus Romain Lécapène à se présenter en suppliant devant lui, 924, ce fut moins pour se donner la vaine complaisance d'humilier les Byzantins, que pour les forcer à lui reconnaître, à lui le titre de tsar ou d'empereur, et à son Église bulgare le titre de patriarcat indépendant.

IV. VICISSITUDES DU PREMIER PATRIARCAT BULGARE, 924-1019. — Que Syméon eût, à ce moment, obtenu de Rome le titre d'empereur pour lui et celui de patriarche pour le chef de son Église, c'est ce qu'affirme le roi bulgare Caloïan dans une lettre adressée au pape Innocent III, en 1202, J. Assemani, *Calendaria Ecclesiæ universæ*, Rome, 1755, t. III, p. 154-157; t. V, p. 171-174; Theiner, *Monumenta historiæ Slavorum meridionalium*, t. I, p. 15, 20, et ce que confirment les témoignages des chroniqueurs byzantins, unanimes à donner à Syméon, durant la campagne militaire de 924, le titre de basileus ou d'autocrator. Or, suivant les idées politiques et théologiques alors en cours à Byzance et dans la Bulgarie, il ne pouvait y avoir de vrai basileus sans la bénédiction d'un patriarche. Et comme nous savons pertinemment que la cour de Constantinople refusa jusqu'en 945, A. Rambaud, *L'empire grec au Xe siècle*, p. 340-343, aux souverains bulgares le titre de basileus, Syméon qui le portait en 924 avait dû le recevoir auparavant du pape avec la bénédiction patriarcale. Son fils, le tsar Pierre, 927-969, hérita de cette couronne impériale, qui lui fut apportée en 928 par une légation romaine. Farlati, *Illyricum sacrum*, t. III, p. 103; Lettres de Caloïan à Innocent III en 1202 et 1204, dans J. Assemani, *loc. cit.* Malgré son mariage avec la petite-fille de Romain Lécapène et les relations de plus en plus étroites qui s'établirent entre la famille impériale de Pereiaslavets et celle de Byzance, le tsar Pierre resta attaché à la politique romaine jusqu'en l'année 945. A cette époque, pour des motifs restés encore mystérieux, la cour de Byzance reconnut le souverain bulgare pour basileus et l'archevêque de l'Église bulgare, Damien, pour patriarche. Cette reconnaissance, qui tenait tant au cœur des Bulgares, entraîna-t-elle la rupture des relations qu'ils avaient nouées avec Rome et l'Église d'Occident? Nous ne le pensons pas, surtout si l'on veut bien tenir compte de ce fait que, depuis la chute définitive de Photius, en 887, jusqu'à la révolte de Michel Cérulaire, en 1054, sans être toujours bien chaudes, les marques de sympathie et les attestations de parfaite orthodoxie religieuse ne cessèrent presque pas d'exister entre l'Église de Rome et celle de Constantinople.

L'âge d'or du royaume et de l'Église bulgares, atteint sous le tsar Syméon, fut suivi d'une prompte décadence sous son fils, le tsar Pierre, 927-969, prince faible, inféodé à la politique byzantine. Muni d'un traité de paix à longue échéance avec les Grecs, Pierre négligea d'entretenir son armée, oubliant qu'une nation jeune et entreprenante comme la sienne avait besoin, pour ne pas mourir, d'être tenue sans cesse en éveil. Aussi qu'arriva-t-il? C'est que les boyars, incapables de repos, fomentèrent de constantes révoltes et que les forces vives de l'empire s'épuisèrent en querelles intestines. Bien plus, le boyar Chichman de Tirnovo réussit, en 963, à conquérir son indépendance et à détacher, à son profit, toute la Bulgarie occidentale, comprise entre le Rhodope et l'Adriatique, pour en former un second royaume bulgare. Ce que voyant, les Byzantins, qui jusque-là payaient

tribut à Pierre, refusèrent dorénavant de le faire. La guerre s'ensuivit. Pierre fut battu par le basileus Nicéphore Phocas et par les Russes de Sviatoslav qui envahirent ses États. G. Schlumberger, *Un empereur byzantin au Xe siècle, Nicéphore Phocas*, in-8°, Paris, 1890, p. 339-343, 548-576, 735-742. Après sa mort, 969, les Russes s'emparèrent de Péreiaslavets, sa capitale, et firent son fils, Boris II, prisonnier, 970. Celui-ci appela à son secours l'empereur grec Jean Tzimiscès, qui accourut en effet, reprit Péreiaslavets, délivra Boris, et, traître à sa parole, l'amena à Constantinople, 972, pour le faire renoncer à la couronne et devenir patrice byzantin. Par le fait de ces victoires et de cette trahison de Tzimiscès, la descendance d'Asparouch était à tout jamais exclue du trône et la Bulgarie orientale incorporée purement et simplement à l'empire grec. G. Schlumberger, *L'épopée byzantine*, Paris, 1896, t. I, p. 585-673, 751-755.

Restait la Bulgarie occidentale ou ochridienne, séparée de l'autre depuis 963 par la révolte de Chichman et qui avait réussi à garder son indépendance. Entre elle et l'empire byzantin s'engagea un duel à mort, qui dura près de cinquante ans et se termina par la ruine définitive de l'un de ces États. Devenus les seuls maîtres du parti national, lors de la déposition de Boris II par Tzimiscès, les fils de Chichman, David d'abord, 968-977, puis Samuel, 977-1014, luttèrent sans relâche contre les Byzantins. Pendant cinq campagnes successives, le basileus Basile II, surnommé le *Bulgaroctone* ou tueur des Bulgares, tourna toutes les forces de son empire contre les tsars de Bulgarie. Battu en 986, il reprit en 991 les hostilités qui durèrent jusqu'en 995, G. Schlumberger, *L'épopée byzantine à la fin du Xe siècle*, Paris, 1900, t. II, p. 42-58; durant la seconde campagne, 996-999, il remporta de nombreux succès et s'empara de Durazzo, G. Schlumberger, *op. cit.*, t. II, p. 131-150; durant la troisième, 1001-1005, il emporta d'assaut les villes de Verria, Servia, Mogléna, Scopia et autres places de la haute et de la basse Macédoine, ainsi que de l'Albanie, G. Schlumberger, *op. cit.*, t. II, p. 211-232; durant la quatrième, 1006-1015, presque toute la Bulgarie fut conquise et le terrible adversaire de Basile II, le tsar Samuel, expira de douleur, 24 octobre 1014, à la vue de 15 000 prisonniers bulgares que le basileus vainqueur lui renvoyait, après leur avoir crevé les yeux, G. Schlumberger, *op. cit.*, t. II, p. 333-366; enfin, la cinquième campagne se termina par la mort violente du tsar Gabriel Romain, fils de Samuel, 1015-1016, puis de Jean Vladistlav, son neveu, 1016-1018, et par l'annexion de toute la Bulgarie à l'empire byzantin. G. Schlumberger, *op. cit.*, t. II, p. 375-397.

Au milieu de ces rivalités et de ces luttes d'extermination, que devenait le patriarcat bulgare? Il changeait de siège, aussi souvent que les tsars changeaient de résidence, se fixait d'abord à Péreiaslavets, la première capitale bulgare retrouvée naguère près de Choumla, *Découverte archéologique de M. Ouspenskij*, dans les *Échos d'Orient*, t. III (1900), p. 209-211, puis à Dorostolon ou Dristra, la Silistrie moderne, puis à Sraditza ou Sofia, puis à Viddin, puis à Mogléna, puis à Prespa, et enfin à Ochrida. Nous tenons ces renseignements d'une *Notitia episcopatuum*, publiée par Du Cange, *Familiæ augustæ byzantinæ*, citée par Le Quien, *Oriens christianus*, t. II, col. 289-292, et rééditée par H. Gelzer, *Der Patriarchat von Achrida. Geschichte und Urkunden*, Leipzig, 1902, p. 6, 7, et surtout d'une Novelle de Basile II, le Bulgaroctone, celui-là même qui mit fin à ce patriarcat. Novelle de mars 1020, publiée par H. Gelzer, *Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. II (1893), p. 44, 45. On voit donc combien est erronée l'opinion de ceux qui fixent le siège du premier patriarcat bulgare soit à Preslav ou Péreiaslavets, soit à Ochrida. Péreiaslavets et Ochrida ne sont que le premier et le dernier séjour de ce patriarcat nomade, ambulant, qui compte jusqu'à sept sièges différents, et encore en oubliant que saint Gorazd dirigea l'Église bulgare, sans avoir de siège fixe, et saint Clément comme évêque de Vélitza.

Les noms des titulaires de ce patriarcat ne sont pas tous également connus et surtout également sûrs. Le premier est Joseph, envoyé par saint Ignace en 870, et dont le nom est certifié par un document bulgare contemporain, Goloubinski, *Précis d'histoire des Églises orthodoxes*, p. 34, 256; après lui viennent Georges, qui figure dans une lettre du pape Jean VIII à Boris, datée du 16 avril 878, *P. L.*, t. CXXVI, col. 276; Jaffé-Wattenbach, *Regesta pontificum*, n. 2357, et Agathon, qui assiste au concile photien de 878. Goloubinski, *op. cit.*, p. 35 sq. Cependant, Georges et Agathon ne portent que le titre d'évêque, et rien ne nous assure que Joseph fût déjà mort à ce moment. Nous trouvons ensuite Léonce, Dimitri, Serge, Grégoire, dont les noms figurent dans un Synodicon bulgare et qui sont placés à cette époque, mais d'une manière dubitative, par Goloubinski, *op. cit.*, p. 36. N'oublions pas saint Gorazd et saint Clément, mort en 914, qui, tous les deux, exercèrent le pouvoir d'archevêque de Bulgarie, sans en porter le titre. Enfin, nous abordons un terrain plus solide avec Damien, qui fut reconnu comme patriarche par Rome d'abord, ensuite par Constantinople. Chassé de Dorostolon ou Dristra, siège de son patriarcat, et déposé par Jean Tzimiscès en 972, lors de la prise de cette ville et de la conquête de la Bulgarie orientale, Damien se réfugia auprès de David tsar de la Bulgarie ochridienne, et fut accueilli comme le chef véritable de l'Église bulgare. Ses successeurs furent Germain ou Gabriel, qui résida à Viddin et à Prespa, Philippe, qui, le premier, se fixa à Ochrida, David, qui dut assister à la ruine de sa patrie, et Jean, qui, après la suppression du royaume bulgare occidental, fut confirmé dans sa charge par Basile II le Bulgaroctone, mais avec le simple titre d'archevêque de Bulgarie. Du Cange, *loc. cit.*; G. Schlumberger, *L'épopée byzantine*, t. II, p. 418-432; Zachariæ von Lingenthal, *Beiträge zur Geschichte der bulgarischen Kirche*, dans les *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. VIII (1864), p. 9-11, 14-16.

Quant à l'étendue de la juridiction de ces patriarches et au nombre des sièges épiscopaux qui leur étaient soumis, nous les connaissons suffisamment, depuis qu'on a retrouvé, dans un chrysobulle de Michel VIII Paléologue, daté de 1272, trois Novelles jadis envoyées à Jean d'Ochrida par Basile II, en vue de réorganiser l'Église bulgare et de lui assigner des limites bien précises. Un fragment de ce chrysobulle fut d'abord édité par Rhallis et Potlis, Σύνταγμα τῶν κανόνων, t. V, p. 266 sq., et reproduit par Zachariæ von Lingenthal dans son *Jus græco-romanum*, t. III, p. 319. Porphyre Ouspenskij retrouva dans un manuscrit du Sinaï le texte complet, qui fut édité, d'après sa copie, par E. Goloubinski, *Précis d'histoire des Églises orthodoxes*, p. 259-263, et réédité d'une manière vraiment critique par H. Gelzer, *Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse...*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. II (1893), p. 42-46. On y voit tout d'abord que, tout en le maintenant sur son siège d'Ochrida, Basile II concédait à Jean la même juridiction qu'il avait possédée, ainsi que ses prédécesseurs, sous le tsar Samuel, 977-1014. Par suite de ce premier règlement, l'archevêché d'Ochrida comptait seize évêchés suffragants, Castoria, Glavinitza, Mogléna, Bitolia ou Pélagonia, Stroumnitza, Morozvisd, Vélévouzda ou Kustendil, Triaditza ou Sofia, Nich, Vranitza, Belgrade, Thromos, Scopia ou Uskub, Prizdriana ou Prizrend, Lipainion ou Lipljan, enfin Servia. H. Gelzer, *op. cit.*, p. 42, 43, 48-55. Le métropolitain de

Thessalonique, qui avait Servia dans sa province, ne dut pas volontiers se dessaisir de ses droits, puisque nous verrons tout à l'heure Basile II renouveler ses ordres à ce sujet dans sa troisième Novelle. Comme Jean d'Ochrida ne trouva pas cette juridiction suffisante et réclama pour son archevêché les limites que le patriarcat bulgare avait eues sous le tsar Pierre, 927-969, Basile II crut devoir satisfaire à ses exigences et, par une seconde Novelle, mars 1020, il décréta que « le très saint archevêché de Bulgarie serait constitué dorénavant, comme aux jours du tsar Pierre, avec tous les évêchés suffragants qu'il comptait à cette époque ». En conséquence aux seize évêchés concédés, il en adjoignait douze autres, ceux de Dristra ou Silistrie, Viddin, Rhasos ou Rosa près de Novi-Bazar, Oraia, Tzernik, La Chimère, Adrianopolis ou Driynopolis, peut-être Vella, Bothrotos, Janina, Cozila et Pétra, avec la juridiction sur les Valaques de Bulgarie et les Turcs du Vardar. H. Gelzer, *op. cit.*, p. 44-46, 55-56. Enfin, la troisième ordonnance de Basile II concédait à l'archevêché d'Ochrida l'évêché de Servia, déjà donné, et ceux de Stagoi et de Verria. H. Gelzer, *op. cit.*, p. 46. Cette série de pièces extrêmement intéressantes nous offre donc le tableau le plus complet que nous connaissions du premier patriarcat bulgare. Lors de sa reconstitution par Basile II, vers 1020, il comptait *trente* évêchés soumis au siège d'Ochrida; il en comptait *vingt-huit* sous le tsar Pierre, 927-969, *seize* sous le tsar Samuel, 977-1014, et nous savons déjà par la *Vita S. Clementis,* n. 23, *P. G.*, t. CXXVI, col. 1229, que sous le tsar Boris, 864-888, il en avait *sept* seulement.

C. Jirecek, *Geschichte der Bulgaren,* p. 150-200; Th. Ouspenskij, *Un discours ecclésiastique inédit sur les rapports bulgaro-byzantins dans la première moitié du xe siècle*, dans l'*Annuaire d'Odessa*, t. IV *b* (1894), p. 48-123 (en russe); J. Markovich, *Gli Slavi ed i papi*, in-8°, Zagreb, 1897, t. II, p. 502-533; V. Grigorovich, *Rapports de l'Église de Constantinople avec les peuples voisins du Nord, surtout avec les Bulgares, au commencement du xe siècle* (en russe), dans les *Zapinski d'Odessa,* 1866; D. Cuchlev, *La vie religieuse et littéraire du peuple bulgare à l'époque du tsar Syméon* (en bulgare), dans le *Sbornik bulgarsk,* t. XII (1895), p. 561-614; S. Drinov, *Les Slaves du Sud et Byzance au xe siècle* (en russe), Moscou, 1872.

V. L'ARCHEVÊCHÉ GRÉCO-BULGARE D'OCHRIDA, 1020-1393. — Créé pour des motifs politiques aux dépens du patriarcat bulgaıe et des métropoles grecques voisines, l'archevêché gréco-bulgare d'Ochrida ne pouvait conserver longtemps son ancien personnel et sa vaste juridiction. Avant-même la mort de Basile II, 1025, l'archevêque bulgare Jean était remplacé par un grec, Léon, chartophylax de la Grande Église, Mai, *Spicilegium romanum,* t. X, p. 28, celui-là même qui devait, en 1053, lancer, de connivence avec Michel Cérulaire, la fameuse lettre contre les azymes et provoquer ainsi le schisme de 1054. Léon mourut en 1056. Ses successeurs, Théodule, 1056-1065, Jean, vers 1068, un autre Jean, vers 1075, Théophylacte, le célèbre commentateur de la Bible, de 1078 après 1092, Léon, Michel Maxime, Eustathe, vers 1134, Jean Comnène, neveu de l'empereur Alexis Ier, Constantin, déposé en 1166, etc., étaient tous grecs et partisans de la même politique religieuse.

Celle-ci se réduisait en somme à deux points principaux : élimination progressive de l'élément bulgare au profit de l'élément grec, maintien des anciens privilèges de la métropole d'Ochrida contre les prétentions des patriarches de Constantinople. Sur ces deux points, qui sembleraient de prime abord s'exclure mutuellement, l'histoire n'a enregistré que de très légères défaillances. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à consulter la vaste correspondance de Théophylacte et de Demetrios Chomatianos, les deux éminents champions de la cause de l'hellénisme en Bulgarie. Toutes les lettres de Théophylacte sont remplies d'injures à l'égard de ses ouailles slaves. « Il sent le moisi, dit-il, comme les Bulgares sentent le mouton. » Ailleurs, il s'écrie : « Chaque Ochridéen est un être sans tête, qui ne sait honorer ni Dieu, ni l'homme. C'est avec des monstres pareils que je suis obligé d'être en relations. Avec des forces créatrices quelconques, il faut renoncer à l'espérance d'appliquer une tête à ces troncs; Jupiter avec sa toute-puissance n'y réussirait pas. » Puis, il se compare à l'aigle de Zeus assailli par des grenouilles coassantes et qualifie la nature bulgare de « mère de toute méchanceté ». *P. G.*, t. CXXVI, col. 304, 308, 309, 444; voir d'autres citations aussi peu aimables dans l'article d'H. Gelzer, *Byzantinische Zeitschrift,* t. II (1893), p. 57, 58. Eh bien, cet archevêque grec, qui médit à ce point de ses fidèles et se considère sur la chaire bulgare comme exilé et sacrifié à la cause supérieure de l'hellénisme, défend les prérogatives de son siège avec une âpreté que ne désavouerait pas un enfant de la Bulgarie. A la moindre immixtion des patriarches byzantins dans les affaires de son diocèse, il crie à qui veut l'entendre que son Église n'a rien à démêler avec eux, parce qu'elle est autonome et indépendante. Ce n'est pas à lui, certes, qu'on pourrait reprocher d'avoir avili aux pieds du patriarche la grandeur et la dignité de son Église, sous prétexte qu'il était un ancien clerc de Sainte-Sophie.

Et Demetrios Chomatianos n'agit pas autrement que Théophylacte dans les circonstances particulièrement délicates que traversa l'archevêché d'Ochrida au commencement du XIIIe siècle. Il reprend vivement Sabbas le Jeune d'avoir commis des braconnages spirituels, en lui dérobant les sièges épiscopaux de Rhasos et de Prizrend, qui sont entrés dans le patriarcat serbe, Pitra, *Analecta sacra et classica,* Paris, 1891, t. VII, p. 261, 325, 384, 390, 438, et se montre non moins intransigeant envers les Bulgares, qui ont soumis plusieurs de ses évêques à leur patriarche de Tirnovo. Et néanmoins, bien qu'il tienne haut et ferme le drapeau de l'hellénisme en face des agissements slaves, Chomatianos ne cède pas un pouce de sa juridiction au patriarche œcuménique. Bien au contraire, il n'hésite pas à profiter des embarras que viennent de créer à celui-ci la prise de Constantinople par les Latins, 1204, et la fuite du basileus à Nicée, pour afficher à son endroit une attitude de plus en plus arrogante. Lorsque le patriarche Germain se plaint à lui qu'il ait couronné empereur de Thessalonique, Théodore Ducas l'Ange, 1222, et songé à démembrer le patriarcat de Constantinople, au lieu de lui donner un démenti, Chomatianos revendique la responsabilité de sa conduite, affirmant que, depuis la prise de Constantinople, le centre historique du patriarcat byzantin a été déplacé et que Germain, domicilié à Nicée, pourrait se contenter des provinces asiatiques, tandis que lui, Demetrios, administrerait les provinces européennes. Ceci dit, il passe, à son tour, aux reproches et demande hautement pour quel motif le patriarche a reconnu l'Église serbe d'Ipek et l'Église bulgare de Tirnovo, qui se sont constituées aux dépens d'Ochrida. Sans doute, en agissant de la sorte, Chomatianos n'était que le porte-parole de l'empereur grec de Thessalonique, Théodore Ducas l'Ange, qui tenait à voir réduits le plus possible les droits du patriarche grec de Nicée et, partant, ceux de son rival, l'empereur grec de Nicée, mais une seconde raison, d'ordre purement ecclésiastique, semble également avoir inspiré sa conduite. Les privilèges de l'archevêché d'Ochrida étaient alors devenus aussi sacrés que ceux de Byzance, par suite d'une fausse notion historique, dont nous trouvons la première trace au XIIe siècle et qui a prévalu jusqu'au XIXe. En effet, de bonne ou de mauvaise foi, on en vint alors à s'imaginer qu'Ochrida était bâtie sur l'emplacement de *Justiniana prima* et qu'elle avait, par suite, hérité de la juridiction quasi-patriarcale, concédée à cette ville par Justinien et le pape Vigile en 545, tandis qu'il est prouvé aujourd'hui

qu'Ochrida répond à l'ancienne Lychnide et Uskub a *Justiniana prima*. Cette fausse identification, acceptée même dans l'entourage des patriarches de Constantinople, est certainement le motif qui contribua le plus à garantir les droits parfaitement discutables d'Ochrida et à lui assurer l'existence jusqu'au XVIII[e] siècle. Sur Demetrios Chomationos voir le travail de Drinof dans le *Vyzutiskij Vremennik,* 1894, t. I, p. 319-340; 1895, t. II, p. 1-23.

Les plans grandioses de Demetrios Chomatianos se seraient peut-être réalisés, si les victoires du roi bulgare, Jean Assen, en 1230, n'avaient anéanti la puissance de son maître, Ducas l'Ange, et, du même coup, ruiné les espérances de l'archevêché d'Ochrida. Goloubinski, *Précis d'histoire...,* p. 124, assure que les deux successeurs de Chomatianos, Joannice et Serge, furent bulgares parce qu'Ochrida était, à ce moment, retombé au pouvoir de la Bulgarie. Si le fait ne souffrait pas de discussion, ce serait le cas de redire que la roche tarpéienne est bien près du Capitole. En tout cas, si la ville d'Ochrida fut un instant occupée par les Bulgares, elle fut bientôt reprise par les Grecs, qui rétablirent un haut clergé de leur nationalité, comme auparavant. Il semble même que les Byzantins se soient efforcés de ne nommer à ce poste que des hommes doués d'une culture intellectuelle peu commune. C'est ainsi qu'Adrien, vers 1270, Gennadios, avant 1289, Grégoire, vers 1316, Anthime, vers 1330, et Mathieu, vers 1408, se firent remarquer par leur activité intellectuelle et scientifique, en sacrifiant, bien entendu, de temps à autre, à leur antipathie de race contre les Latins. Il y aurait peut-être lieu de se demander si ces pasteurs, frottés de rhétorique et capables d'en remontrer aux pires scolastiques pour leur sophistiquerie, étaient bien à leur place dans un diocèse presque barbare, au milieu de sauvages, « qui, d'après eux, puaient l'ail et le mouton; » on ne saurait nier toutefois qu'ils n'appartinssent eux-mêmes à l'élite intellectuelle de Constantinople et que l'hellénisme n'eût acquis, au XVI[e] siècle, la prépondérance sur le siège d'Ochrida. Pendant qu'Ipek représentait l'élément serbe, Tirnovo l'élément bulgare, Ochrida restait, au point de vue ecclésiastique, la meilleure forteresse de l'Église grecque dans la péninsule balkanique.

Voir la suite chronologique des archevêques d'Ochrida, depuis les origines de l'archevêché bulgare jusqu'au XV[e] siècle dans Goloubinski, *Précis d'histoire...,* p. 40-45, 106-133. Le Quien, *Oriens christianus*, t. II, col. 292-298, et surtout H. Gelzer, *Der Patriarchat von Achrida* p. 8, 9, 11-15. C'est en mai 1157, dans un concile de Constantinople, que le prince Jean Commène, archevêque de Bulgarie, signe en identifiant pour la première fois Ochrida avec *Justiniana prima.* H. Gelzer, *op. cit.*, p. 8, 9. A ce témoignage émanant d'un concile on peut ajouter celui d'un historien contemporain, que n'a pas connu Gelzer. En 1168, Guillaume de Tyr allait trouver l'empereur grec Manuel, *in provincia Pelagonia.... juxta illam antiquam et domini felicissimi et invictissimi et prudentis Augusti patriam, domini Justiniani civitatem, videlicet Justinianam primam, quæ vulgo hodie dicitur Acreda,* XX, 4.

Si l'archevêque grec d'Ochrida conservait, en droit, la plénitude de la juridiction qu'avait possédée le dernier patriarche bulgare, il perdit néanmoins, en fait, bon nombre de sièges épiscopaux que lui avaient octroyés Basile II, et qui, à la mort de cet empereur, 1025, firent retour à leurs anciennes métropoles : Thessalonique, Naupacte, Larissa et Dyrracchium. Deux listes épiscopales, publiées par H. Gelzer, *Byzantinische Zeitschrift,* t. I (1892), p. 256, 257, et dont l'une remonte au XI[e] et l'autre au XII[e] siècle, nous ont conservé la situation officielle de cet archevêché à la même époque. D'après ces deux catalogues, presque identiques de fond et de forme, Ochrida comptait alors les vingt-trois évêchés suivants : Castoria, Scopia, Velevouzdos, Triaditza ou Sofia, Malesova ou Morovizdion, Édesse ou Mogléna, Pélagonia, Prizrend, Stroumnitza ou Tibérioupolis, Nich, Glavinitza ou Céphalénie, Vranitzova ou Moravos, Belgrade, Lipljan, Striamos ou Zemlin, Viddin, Rhasos, Dévol, Sthlanitza transféré ensuite à Vodéna, Grévéna, Kanina, Dibra et l'évêché des Valaques. De ces vingt-trois évêchés, les quinze premiers figuraient dans la première Novelle de Basile II, deux autres, Viddin et Rhasos, dans la seconde; quant aux six derniers, ils avaient été créés par le démembrement d'anciens sièges épiscopaux. En comparant ces deux listes épiscopales publiées par H. Gelzer avec les trois Novelles de Basile II, on constate que l'archevêché gréco-bulgare d'Ochrida avait perdu, peu après sa création, l'évêché de Servia, concédé dans la première Novelle de Basile II, les dix évêchés de Dristra, Oraia, Tzernic, La Chimère, Driynopolis, Vélès, Bothrotos, Janina, Cozila et Pétra concédés dans la deuxième, et les deux évêchés de Stagoi et Verria, concédés dans la troisième; soit, en définitive, une perte de treize évêchés, qu'avaient possédés les patriarches bulgares, sous les tsars Pierre et Syméon, et qui étaient retournés au patriarcat de Constantinople. H. Gelzer dans la *Byzantinische Zeitschrift,* t. II (1893), p. 42-61, et *Der Patriarchat von Achrida,* p. 9, 11.

A ces empiétements causés par les homogènes succédèrent, dans la première moitié du XIII[e] siècle, les empiétements des allogènes : Serbes et Bulgares. Dès 1204, Velevouzdos, Scopia, Viddin, Prizrend et Nich faisaient partie du patriarcat bulgare de Tirnovo et, sous le règne de Jean Assen II, 1218-1241, les frontières entre Ochrida et Tirnovo étaient si mal définies que tout l'archevêché grec d'Ochrida fut un instant englobé dans le patriarcat bulgare national. De leur côté, les Serbes taillaient à qui mieux mieux dans le territoire d'Ochrida, pour agrandir leur patriarcat d'Ipek. En 1220, Rhasos et Prisrend étaient annexés. Ce ne fut, pendant une cinquantaine d'années, qu'un chassé-croisé continuel d'évêques grecs, bulgares et serbes, qui se délogeaient du même siège, selon que la ville était au pouvoir des empereurs de l'une ou de l'autre de ces nations. On voit donc avec quelle prudence il faut recevoir les données des statistiques officielles byzantines, qui, trop souvent, établissent d'après le passé le bilan de l'heure présente.

Une notice épiscopale, que son récent éditeur, H. Gelzer, *Der Patriarchat von Achrida,* p. 19-21, croit postérieure à l'année 1370, fournit là-dessus un aveu fort significatif, en nous donnant la situation réelle de cet archevêché, après les conquêtes spirituelles des Serbes et des Bulgares. Cette notice attribue à Ochrida dix-sept évêchés suffragants : Castoria, Molischos, Mogléna, Vodéna ou Slanitza, Stroumnitza, Vélès Pélagonia ou Bitolia, Kitzava, Dibra, Ispateia et Mouzaneia, Belgrade, Kanina et Avlon, Selasphoros et Corytza, Gkora et Mocra, Prespa, Sisanion, Grévéna. Il faut bien remarquer que dans cette notice épiscopale, il n'est resté de l'ancien archevêché d'Ochrida, tel que nous le connaissons par les Novelles de Basile II, en 1020, que les quatre vieilles éparchies de Castoria, Mogléna, Pélagonia et Stroumnitza. Cinq autres évêchés, Dévol ou Selasphoros, Slanitza, Grévéna, Kanina et Débra, avaient été créés au cours du XI[e] siècle par le démembrement des anciennes éparchies; six autres, Kitzava, Prespa, Gkora et Mocra, Sisanion, Molischos et Velès furent obtenus plus tard par le même procédé; enfin, l'on comptait deux nouvelles acquisitions, Belgrade ou Bérat d'Albanie et Ispateia. Somme toute, des trente évêchés qui relevaient autrefois de lui, l'archevêché gréco-bulgare d'Ochrida n'en avait conservé que quatre. Pour duper le public, on divisait ces quatre diocèses en quantités infinitésimales, de manière à présenter toujours autour de l'archevêque un cortège respectable de prélats, comme si l'Église de France, réduite à deux ou trois départements, transformait en sièges épiscopaux quatre-vingts à quatre-vingt-cinq chefs-lieux de canton.

En rendant compte de l'ouvrage de Gelzer, *Der Patriarchat von Achrida*, le célèbre slavisant, C. Jirecek, *Byzantinische Zeitschrift*, t. XIII (1904), p. 192-202, a tracé avec les documents slaves un tableau des conquêtes ecclésiastiques serbes aux XIIIe et XIVe siècles, qui complète les données historiques que nous possédions. Les Serbes ont arraché Uskub aux Byzantins en 1282 et ils ont ensuite étendu progressivement leur domaine vers le Sud, et surtout vers le Sud-Est. Les évêques du territoire annexé furent soumis à la juridiction de l'archevêché autocéphale serbe. Lorsque Étienne Douchan eut conquis presque toute la Macédoine, à l'exception de Thessalonique, il se fit couronner à Uskub, « tsar des Serbes et des Grecs, » et, en 1346, il nomma l'archevêque serbe Joannice « patriarche des Serbes et des Grecs ». Alors l'Église d'Ochrida dut s'entendre avec les nouveaux maîtres du sol et prêter son concours, sinon son appui, aux nombreuses mutations épiscopales qui s'ensuivirent. En 1347, l'archevêque d'Ochrida, Nicolas, siégeait à Uskub parmi les membres du parlement serbe. De cette époque date surtout l'amoindrissement d'Ochrida, qui ne put depuis recouvrer entièrement les territoires qu'elle avait perdus ; ses pertes seraient même peut-être plus sensibles que ne l'indique la pièce analysée ci-dessus qui, d'après Jirecek, ne remonterait pas au XIVe siècle, mais serait postérieure à l'année 1557.

VI. Le patriarcat bulgare de Tirnovo, 1204-1393. — Bien que bulgare par ses origines et la presque unanimité de ses habitants, l'Église d'Ochrida, soumise à l'empire byzantin, ne pouvait satisfaire les patriotes qui rêvaient toujours d'un État indépendant et d'une Église nationale. Après la suppression du premier empire bulgare par Basile II, en 1019, de vaines tentatives d'affranchissement se produisirent, en 1040 et 1073 notamment et durant tout le cours du XIIe siècle. Enfin, deux frères d'origine roumaine. Jean Assen et Pierre, réussirent à secouer le joug byzantin, vers 1185, et à reconstituer l'ancien royaume de Boris et de Syméon, 1186-1197. Leur plus jeune frère, Johannitza ou Caloïan, continua leur politique d'agrandissement, et comme, malgré des traits indiscutables de cruauté, il jouissait d'un véritable génie, son règne, 1197-1207, fut marqué par une recrudescence de conquêtes et d'annexions. Le clergé n'était pas resté étranger à cette prise d'armes contre les Grecs. Dès 1186, le titulaire grec de Tirnovo se voyait contraint de céder son siège archiépiscopal au Bulgare Basile, qui devenait ainsi le chef de l'Église nationale ; il en était ainsi des autres évêchés, qui passaient tous à des enfants du pays.

D'accord avec leur clergé, les princes qui venaient de libérer le territoire se préoccupèrent dès le premier jour d'assurer l'indépendance de l'Église, en cherchant au dehors des alliés contre les Byzantins. Pour atteindre ce but, il leur fallait à la fois échapper à l'influence des patriarches de Constantinople et à celle des archevêques grecs d'Ochrida. Dès lors, leur politique religieuse était toute tracée. Ils devaient renouer avec Rome les relations de bonne amitié, qui existaient au temps de Pierre et de Samuel, et, au prix d'une sujétion assez platonique, en obtenir un patriarche siégeant à la capitale de leur royaume et qui leur conférerait ensuite l'onction impériale. Ce fut à conquérir ces titres que s'employa toute leur diplomatie. Dès leur avènement au trône, Jean Assen et Pierre songèrent à dépêcher au pape une ambassade solennelle; ils en furent empêchés par leurs luttes en faveur de l'indépendance. Theiner, *Vetera monumenta Slavorum meridionalium*, t. I, p. 15; E. de Hurmuzaki, *Documente privitore la Istoria Romånilor*, in-4°, Bucarest, 1887, t. I, p. 2. En 1204, Basile, archevêque de Tirnovo, écrivait à Innocent III, qu'il soupirait après son union avec l'Église romaine, *depuis dix-huit ans*, ce qui nous reporte à l'année 1186.

Par trois fois, en 1197, Caloïan avait tenté, mais sans succès, de négocier avec le pape, lorsque, en décembre 1199, Innocent III, mis au courant de toutes ces démarches, envoya Dominique de Brindisi, archiprêtre grec-uni, avec mission de sonder le prince et ses sujets sur leurs sentiments à l'égard de Rome et de dresser un rapport motivé. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 11; Hurmuzaki, *op. cit.*, t. I, p. 1. Le séjour du messager pontifical semble s'être prolongé jusqu'en 1202. Cette année-là, Caloïan le renvoya à Rome avec un délégué bulgare, Blaise, archevêque élu de Branichevo, qui portait au pape une lettre du prince, pleine de déférence pour la personne du successeur de Pierre. Au milieu d'attestations fort politiques de fidélité et de soumission au saint-siège, le roi demandait à l'Église romaine, sa mère, la couronne impériale et la reconnaissance de sa dignité, comme l'avaient obtenu d'elle les anciens tsars bulgares, Pierre, Samuel et leurs prédécesseurs. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 15, 16; Hurmuzaki, *op. cit.*, t. I, p. 2, 3. Une lettre de l'archevêque Basile priait Innocent III de donner satisfaction aux désirs de son maître, tout en énonçant une profession de foi très catholique. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 17; Hurmuzaki, *op. cit.*, t. I, p. 5; voir aussi la lettre du boyar bulgare Bellota et la réponse du pape, Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 18; Hurmuzaki, *op. cit.*, t. I, p. 7, 8. Les réponses du pape, prudentes et avisées, sont datées du 27 novembre 1202 et furent portées en Bulgarie par un second délégué pontifical, Jean de Casemarino. Celui-ci était chargé, en outre, de revêtir Basile de Tirnovo du pallium archiépiscopal. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 16, 17, 21 ; Hurmuzaki, *op. cit.*, t. I, p. 3, 6, 11-13.

Sur ces entrefaites, les Grecs de Raguse eurent vent des négociations entamées entre Rome et la Bulgarie et firent offrir à Caloïan le titre de tsar avec la couronne impériale pour lui, la dignité de patriarche pour le chef de son Église, à la condition de maintenir son royaume dans l'orthodoxie. C'est, du moins, ce que raconte le prince dans sa lettre au pape, 1203, à moins qu'il ne faille y voir une pure tentative de chantage exercée sur la cour pontificale : « J'ai repoussé cette offre, ajoute Caloïan, parce que je veux être le serviteur de saint Pierre et de Votre Sainteté. J'ai envoyé vers Elle mon archevêque Basile avec des présents..., et je vous prie d'envoyer des cardinaux qui me couronnent empereur et établissent un patriarcat sur mes terres. » Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 20; Hurmuzaki, *op. cit.*, t. I, p. 10-11. Basile partit en effet, pour Rome, le 4 juillet 1203. Trente jours après, il était à Durazzo, où les Grecs le retinrent prisonnier, menaçant au besoin de le jeter à la mer, s'il ne renonçait à sa mission. Ces menaces et la nouvelle que le légat du pape se trouvait déjà en Bulgarie déterminèrent Basile à revenir; il reçut le pallium de Jean de Casemarino, le 8 septembre 1203, après avoir juré fidélité et obéissance au siège apostolique. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 20, 28; Hurmuzaki, *op. cit.*, t. I, p. 11, 27, 28. Contraint ainsi d'ajourner son voyage, Basile en informa le pape par des messagers. De son côté, au départ du légat pour l'Italie, Caloïan, qui attendait toujours le sceptre et l'onction impériale, fit porter à Innocent III une lettre privée, dans laquelle il exprimait tous ses désirs et qui était accompagnée d'une déclaration officielle, écrite de sa main et scellée de la bulle d'or. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 27, 29; Hurmuzaki, *op. cit.*, t. I, p. 26, 29. Jean de Casemarino s'était chargé encore d'une lettre de Basile pour le pape et d'une déclaration d'obéissance et de soumission au saint-siège, faite par les métropolitains de Preslav et de Velevouzdos, les évêques d'Uskub, Prizrend, Nich et Viddin. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 28, 29; Hurmuzaki, *op. cit.*, t. I, p. 27-29. Innocent III accueillit favorablement toutes ces demandes et envoya en Bulgarie un troisième légat, Léon, cardinal-prêtre de Sainte-Croix, qui porta au roi, à Basile et à

l'épiscopat bulgare la réponse du pape à leurs diverses lettres. Caloïan était reconnu roi de Valachie et de Bulgarie, à condition de faire entre les mains du cardinal Léon serment d'obéissance et de dévouement à l'Église romaine; quant à Basile de Tirnovo, le pape l'établissait primat de toute l'Église bulgare, lui concédait le privilège, à lui et à ses successeurs, d'oindre et de couronner les tsars de Bulgarie, de consacrer le saint chrême, de porter le pallium à certains jours de fête, de confirmer l'élection des évêques et des métropolitains, etc., bref, il lui accordait, à lui et aux autres patriarches de Tirnovo, les pouvoirs les plus étendus, en les plaçant à la tête d'une Église vraiment autonome et autocéphale, quoique soumise au saint-siège. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 23, 25, 30; Hurmuzaki, *op. cit.*, t. I, p. 17-21, 31. Dans une lettre postérieure de Basile à Innocent III, nous sommes informés de l'arrivée à Tirnovo du cardinal Léon, le 15 octobre 1204, de la consécration patriarcale à lui conférée le 7 novembre suivant, du sacre impérial de Caloïan, le 8 novembre, et de l'heureuse issue de toute la négociation. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 39; Hurmuzaki, *op. cit.*, t. I, p. 48-49. Malgré les difficultés qui surgirent l'année suivante entre le tsar bulgare, les Hongrois et l'empire latin de Constantinople, nous ne voyons pas que les relations de Caloïan et du pape aient perdu leur caractère affectueux. Même après la défaite des Latins et l'égorgement de leur empereur, Baudouin I[er], ordonné par le tsar, 1205, Innocent III continua de correspondre avec Caloïan, et c'est en fils dévoué à saint Pierre que périt assassiné devant Thessalonique le farouche conquérant, automne 1207. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 39, 42, 44; Hurmuzaki, *op. cit.*, t. I, p. 48, 51-53, 54-56.

Des sentiments religieux de Boril, neveu de Caloïan et usurpateur du trône, 1207-1218, nous ne connaissons à peu près rien. Nous savons seulement qu'il tint à Tirnovo, le 11 février 1211, un grand concile qui condamna les sectes pauliciennes et bogomiles. La chronique d'Albéric des Trois-Fontaines assure aussi qu'Innocent III lui envoya un cardinal et il est sûr par ailleurs que Boril réclama le secours du pape, à la mort de son parent, Henry, empereur latin de Constantinople. C'est sur ces deux faits certains que s'appuient des historiens modernes, pour affirmer que le concile de Tirnovo de 1211 fut tenu à la demande du pape et que Boril était, comme son oncle, en communion, avec le saint-siège. G. Markovich, *Gli Slavi ed i papi*, t. II, p. 561.

L'union paraît encore s'être maintenue dans les premières années de règne du tsar Jean Assen II, fils de Jean Assen I[er], qui régna de 1218 à 1241 et porta la gloire et la prospérité de la Bulgarie à son apogée. Tant que ce prince évolua dans la politique franque et hongroise, ses bons rapports avec la cour romaine ne se démentirent pas un instant; il n'en fut plus ainsi du jour où il se mit à rechercher l'alliance byzantine. A la mort de l'empereur latin Robert de Courtenay, 1228, la noblesse franque réclama Assen II comme tuteur du jeune empereur Baudouin II et administrateur de l'empire. La proposition fut écartée, grâce surtout au clergé latin, dont l'influence amena l'élection du vieux roi de Jérusalem, Jean de Brienne. Assen II ne devait jamais pardonner cet affront. Aussi, lorsqu'il eut défait l'empereur grec d'Épire, Théodore Comnène, à Klokotinitsa, en 1230, et qu'il se fut annexé ses États, il mit l'évêque grec de Philippes, Grégoire, sur le siège patriarcal de Tirnovo et relâcha les liens qui l'unissaient à l'Église catholique. Deux ans plus tard, la rupture entre Latins et Bulgares était complète. Le 21 mars 1232, Grégoire IX se plaignait dans ses lettres, Farlati-Coleti, *Illyricum sacrum*, t. VIII, p. 247; Theiner, *Monumenta histor. Hungarorum*, t. I, p. 103; Hurmuzaki, *op. cit.*, t. I, p. 103, que les évêques bulgares de Branichevo et de Belgrade eussent abandonné le parti de l'union. En 1234, Baudouin II épousait Marie, fille de Jean de Brienne, pendant que Assen II fiançait sa fille Hélène, promise autrefois à Baudouin, à Théodore Lascaris, fils de l'empereur grec de Nicée, et concluait avec celui-ci une alliance offensive et défensive pour l'extermination des Francs. Les hostilités s'ouvrirent l'année suivante par la prise de Gallipoli sur les Latins. En 1235, à Lampsaque, sur la côte asiatique de la Marmara, le patriarche grec de Nicée, Germain II, assisté de Joachim, archevêque de Tirnovo, célébrait le mariage de Théodore Lascaris et d'Hélène, puis, en présence d'un grand nombre d'évêques grecs et bulgares, il proclamait l'indépendance de l'Église de Tirnovo et reconnaissait Joachim patriarche de Bulgarie. Devant cette défection et devant les préparatifs énormes que faisaient Assen II et Vatatzès pour reprendre Constantinople sur les croisés, Grégoire IX somma le roi de Hongrie, Béla IV, de prendre les armes contre les deux princes hérétiques et schismatiques et de sauver, par une heureuse diversion, l'empire latin menacé, 16 décembre 1235. Theiner, *Monumenta historiæ Hungarorum*, t. I, p. 140; Hurmuzaki, *op. cit.*, t. I, p. 139. Le 24 mai 1236, après deux tentatives inutiles des Grecs et des Bulgares sur Constantinople, le pape priait deux évêques hongrois d'excommunier solennellement Assen II, s'il n'abandonnait pas son alliance avec Vatatzès. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 144; Hurmuzaki, *op. cit.*, t. I, p. 142. Est-ce crainte de Béla IV et de l'excommunication papale, ou peur de faire le jeu de Vatatzès en agrandissant sans mesure ses États? Toujours est-il que, à partir de ce moment, le tsar bulgare se brouille avec le basileus et, sous un vain prétexte, reprend hypocritement sa fille; après quoi il réclame au pape un légat pour s'entendre avec lui et se réconcilier avec les Latins. Trop crédule, le pape envoie l'évêque de Pérouse, Salvo de Salvis, porteur de deux lettres pour le roi, datées des 21 mai et 1[er] juin 1237, Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 155, 156; Potthast, *Regesta pontificum*, t. I, p. 880, 882, n. 10368, 10388, et d'une troisième destinée aux évêques et au clergé de la Bulgarie. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 155; Potthast, *op. cit.*, t. I, n. 10389; Hurmuzaki, *op. cit.*, t. I, p. 157.

L'issue de cette mission reste ignorée; il est certain pourtant qu'Assen II changea encore d'avis et que, le 27 janvier 1238, Grégoire IX faisait prêcher en Hongrie la croisade contre « le perfide, qui n'avait pas voulu faire partie des brebis de Pierre et avait reçu des hérétiques dans son royaume ». Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 161. Et lorsque Béla IV fut sur le point de marcher contre la Bulgarie, avec l'intention évidente de la conquérir et de la garder, le pape ordonna des prières publiques pour le succès de ses armes et promit de prendre, durant son absence, son royaume sous la protection du saint-siège. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 159-161, 165-167, 170, 174; Hurmuzaki, *op. cit.*, t. I, p. 166-169, 174-178. Assen II, voyant la mauvaise tournure que prenaient pour lui les événements, joua encore de ruse et s'entendit avec les Francs contre Vatatzès. C'en fut assez pour que Grégoire IX, l'ennemi irréconciliable des Grecs, passât l'éponge sur tous les méfaits du tsar bulgare et donnât contre-ordre à la croisade hongroise. Du reste, cette alliance des croisés et des Bulgares n'eut qu'une durée éphémère. Au siège de Tchourlou, 1239, Assen II apprit tout à coup que sa femme, son fils et le patriarche Joachim étaient morts de la peste à Tirnovo; croyant à une vengeance du ciel, qui le punissait ainsi d'avoir violé sa parole et ravi sa fille Hélène à son mari, il abandonna les Latins, se réconcilia avec Vatatzès, rendit Hélène à Théodore Lascaris et épousa lui-même une princesse grecque. Il mourut en juin 1241, laissant le souvenir d'un prince glorieux, valeureux sur les champs de bataille, ami des lettres et des arts, et aussi — convient-il d'ajouter — d'un homme infidèle à presque tous ses engagements. C. Jirecek, *Geschichte der Bulgaren*, p. 260-262.

Quatre ans plus tard, le 21 mars 1245, Innocent IV faisait apporter à Caloman Ier, son fils, une lettre très affectueuse, dans laquelle il lui exposait la primauté des successeurs de Pierre et l'invitait à rentrer dans le giron de l'Église, s'engageant à convoquer dans ce but un concile général et à recevoir ses délégués avec honneur et avec une joie cordiale. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 196-197; Hurmuzaki, *op. cit.* t. I, p. 225-227. On ne connaît pas la nature des relations, qui existèrent entre Rome et les tsars Michel Assen, 1246-1257, Caloman II, 1257, et Constantin Assen, 1258-1277. Comme ce dernier avait pris fait et cause avec les Serbes et les Bulgares pour Charles d'Anjou, roi de Sicile, contre Michel VIII Paléologue, l'empereur grec publia en 1272 un chrysobulle qui redonnait à l'archevêché gréco-bulgare d'Ochrida toute l'extension qu'il avait eue sous le tsar Pierre, aux termes mêmes des chrysobulles de Basile II. C'était, par suite, nier l'existence du patriarcat serbe d'Ipek et du patriarcat bulgare de Tirnovo, qui s'étaient constitués aux dépens de l'archevêché d'Ochrida. Michel VIII ne se contenta pas de cette réglementation intérieure et, en somme, assez inoffensive : il s'efforça d'obtenir du pape, en 1274, au concile de Lyon, la reconnaissance officielle des anciens droits de Justiniana prima ou Ochrida, tels que les concevaient les Byzantins de l'époque, reconnaissance qui aurait amené l'annulation immédiate des privilèges d'Ipek et de Tirnovo. Sa démarche ne paraît pas avoir abouti. D'ailleurs, Michel VIII ne tarda pas à s'unir d'amitié avec les Bulgares et, en 1277, au concile des Blaquernes tenu par Jean Veccos, le patriarche de Tirnovo, Joachim, accepta l'union qui venait d'être conclue entre l'Église latine et l'Église grecque. Ce fait, d'ailleurs, demeura sans résultat, par suite de l'opposition irréductible de la tsarine Marine, une schismatique obstinée. Le 23 mars 1291, sur les instances de la reine catholique de Serbie, Hélène, le pape Nicolas IV écrivait au tsar Georges Terter et au patriarche de Tirnovo, Joachim. Il rappelait à celui-ci sa présence au concile de 1277 et sa signature, apposée au bas des actes du concile de Lyon, l'engageant à répandre ses anciennes idées dans tout le royaume bulgare. Theiner, *Monumenta histor. Hungarorum*, t. I, p. 375-377; Hurmuzaki, *op. cit.*, t. I, p. 512-519. Tous ces rappels à l'antique foi restèrent vains, parce que les préoccupations politiques étaient ailleurs et — conséquence toute naturelle en Orient — ailleurs aussi les préoccupations religieuses. L'histoire signale encore une démarche, inutile du reste, en faveur de l'union, tentée en 1337 par le pape Benoît XII auprès du tsar Jean Alexandre. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 617; Hurmuzaki, *op. cit.*, t. I, p. 647.

L'Église de Tirnovo demeura presque toujours bornée à la principauté actuelle de la Bulgarie, moins la Roumélie orientale, mais avec quelques villes situées au pied des Balkans. Sous la dernière dynastie, celle des Chichmanides de Viddin, 1323-1393, l'hégémonie politique, qui avait été, jusque-là, disputée entre Grecs et Bulgares, passa définitivement dans la péninsule à la nation serbe. Vers la fin du XIVe siècle, l'ancien royaume bulgare était émietté en trois parties; Chichman III régnait à Tirnovo, Sofia et Philippopoli; son frère, Jean Srazimir à Viddin; le prince Dobrotisch enfin à Varna et dans la Dobroudja, qui lui a emprunté son nom. L'Église de Tirnovo ne dépassait pas alors les limites bien étroites du royaume de Chichman; quant à Dobrotisch et à Srazimir, ils s'étaient ralliés, eux et leurs États, au patriarcat grec de Constantinople. Le 17 juillet 1393, Tirnovo tombait aux mains des Turcs, après un siège mémorable, et le dernier patriarche, Euthyme, prenait le chemin de l'exil. L'année suivante, le patriarche byzantin confiait au métropolite de Moldavie l'administration de l'Église bulgare. En 1398, Viddin ouvrait ses portes aux envahisseurs turcs; c'en était fait, pour près de cinq siècles, de l'indépendance nationale et de l'autonomie ecclésiastique.

C. Jirecek, *Geschichte der Bulgaren*, p. 223-356; A. Xénopol, *L'empire valacho-bulgare*, dans la *Revue historique*, t. XLVII (1891), p. 277-308; Id., *L'empire valacho-bulgare*, dans l'*Histoire des Roumains de la Dacie trajane*, in-8°, Paris, 1896, t. I, p. 172-186; *Histoire générale du IVe siècle à nos jours*, de Rambaud et Lavisse, t. II, p. 829-861; L. Lamouche, *Le second empire bulgare*, dans *La Bulgarie dans le passé et dans le présent*, in-12, Paris, 1892, p. 68-79; J. Markovich, *Gli Slavi ed i papi*, in-8°, Zagreb, 1897, t. II, p. 536-589; Th. Ouspenskij, *La formation du second empire bulgare* (en russe), Odessa, 1879; C. von Hefler, *Die Valachen als Begründer des zweiten bulgarischen Reiches, der Assaniden, 1186-1257*, dans *Sitzungsberichte Wien. Akad.*, t. XCV (1879), p. 229 sq.; E. Goloubinski, *Précis d'histoire des Églises bulgare, serbe et roumaine* (en russe), Moscou, 1871, p. 78-81, 264-282; V. Lah, *De unione Bulgarorum cum Ecclesia romana ab anno 1204-1234*, dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, t. XCIV (1880), p. 193-256; V. Vasilievskij, *Le rétablissement du patriarcat bulgare sous le prince Jean Assen II, en l'année 1235*, dans le *Journal du ministère de l'Instruction publique* (en russe), Saint-Pétersbourg, t. CCXXXVIII (1885), p. 1-56, 206-238; Rattinger, *Die Patriarchat-und Metropolitansprengel von Constantin und die bulgarische Kirche zur Zeit der Lateinerherschaft in Byzanz*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. I, fasc. 1; t. II, fasc. 1, de la Görres-Gesellschaft, Munster, 1880; A. Meliarakis, Ἱστορία τοῦ βασιλείου τῆς Νικαίας, in-8°, Athènes, 1878, passim. Un historien russe, E. Goloubinski, *op. cit.*, p. 82-89, 89-106, a donné la liste des patriarches bulgares de Tirnovo et celle des métropoles et des évêchés qui relevaient de ce patriarcat. Le dernier des patriarches bulgares de Tirnovo, Euthyme, s'est rendu célèbre dans la science ecclésiastique par ses nombreux ouvrages, qui ont en quelque sorte constitué une école littéraire. Voir sur Euthyme, C. Jirecek, *op. cit.*, p. 444-447. E. Kaluzniacki a publié, en 1901, l'édition critique des œuvres de ce patriarche : *Werke des Patriarches von Bulgarien, Euthymius (1375-1393), nach den besten Handschriften herausgegeben*, in-8°, Vienne, et le panégyrique de ce prélat par son disciple, Grégoire Camblak, *Aus der panegyrischen Litteratur der Südslaven*, in-8°, Vienne, 1901. Sur ces deux ouvrages, voir la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. VII (1902), p. 534 sq.

VII. Le patriarcat gréco-bulgare d'Ochrida, 1393-1767. — La chute de la Bulgarie indépendante allait modifier complètement la situation politique et religieuse de ce malheureux pays. Tous les territoires bulgares furent englobés par les vainqueurs dans le gouvernement général du *Beblegr-beg* de *Roum-ili*, qui résidait à Sofia et étendait son autorité sur presque toute la péninsule balkanique. Cette organisation, plus militaire qu'administrative, subsista, sauf quelques remaniements partiels, jusque dans les premières années du XIXe siècle. Elle enserra si bien les indigènes dans ses multiples réseaux que, malgré la lourdeur des impôts et le sans-façon coutumier de les prélever, on ne compte qu'une légère tentative de révolte en 1595, au moment où Sigismond Bathory, prince de Transylvanie, était en guerre avec les Ottomans. Les Bulgares privés de tous droits et considérés comme un vil troupeau — d'où le nom de *raïa* — furent soumis à des impositions énormes, tant au bénéfice de la Porte qu'à celui des seigneurs locaux. Quelques villes seulement obtinrent l'autorisation de s'administrer librement sous l'autorité de leurs chefs ou voïévodes, mais elles payèrent ce privilège d'exemption par la levée et l'entretien à leurs frais d'un certain contingent de troupes à mettre à la disposition des sultans.

L'histoire de l'Église ochridéenne durant les XVe et XVIe siècles est loin d'avoir encore dissipé toute obscurité. Au début du XVe siècle, cette Église étendit de nouveau sa juridiction jusqu'au Danube. Un codex grec, décrit dans le *Sbornik* bulgare, 1901, t. XVIII *a*, p. 132-170, contient de nombreux renseignements sur ce point, avec trois lettres du patriarche de Constantinople, de l'archevêque d'Ochrida et du basileus Manuel Paléologue. Nous y apprenons que le vieil archevêque d'Ochrida, Matthieu, connu déjà par une inscription de 1408, *op. cit.*, p. 155,

était venu à Byzance en juin 1410 et avait obtenu de l'empereur la confirmation des droits qui étaient mentionnés dans les chrysobulles de Justinien. Matthieu consacra ensuite les métropolites de Sofia et de Viddin et, malgré les protestations du patriarche byzantin, le successeur anonyme de Matthieu maintint les privilèges de son Église. C. Jirecek dans la *Byzant. Zeitschrift*, t. XIII (1904), p. 198. Nous savons qu'en 1456 son archevêque Dorothée fut prié par le prince de Moldavie de pourvoir à la vacance du siège métropolitain de sa principauté. *Glasnik*, t. VII, p. 177. Cette demande et la réponse favorable de Dorothée sont des preuves irrécusables que la juridiction d'Ochrida s'étendait alors sur cette contrée, ainsi que, du reste, sur la province de Houngro-Valachie. Il est difficile de préciser en quoi consistait cette suprématie religieuse, qui paraît s'être maintenue sur le futur royaume de Roumanie, au moins jusqu'aux premières années du XVIIIe siècle, en dehors de la nomination du métropolite, dont l'histoire nous présente plusieurs autres cas, et de l'influence liturgique qui s'est fait sentir presque jusqu'à nos jours. Sous le patriarcat de Prochore, 1523-1549, se passe un fait étrange, qui nous a été révélé par une pièce récemment publiée et une autre encore inédite, et qui projette un jour nouveau sur l'histoire agitée de cette Eglise. En dehors de la Moldo-Valachie, le titulaire d'Ochrida étendait autrefois sa juridiction sur les diocèses de langue et de nationalité serbes. Or, ces Slaves, frères aînés des Bulgares, parvinrent au XIIIe siècle, avec l'aide intéressée des Byzantins, à détacher plusieurs éparchies d'Ochrida pour en constituer le patriarcat national d'Ipek. Cette Église serbe survécut à la dynastie qui l'avait créée, mais lorsque, en 1459, Semendria, le dernier boulevard de l'indépendance nationale, tomba au pouvoir des Turcs, Mahomet II résolut d'enlever aux vaincus la dernière parcelle d'autonomie en incorporant leur Église à l'archevêché gréco-bulgare d'Ochrida. Durant cette période de 98 ans, 1459-1557, les titulaires d'Ochrida s'intitulent : « archevêques de Justiniana prima, de tous les Bulgares, des Serbes et des autres. » Il en fut ainsi jusqu'en 1557, où Macaire Sokolovich, frère du grand-vizir renégat Mehmed, obtint qu'on relevât en sa faveur le patriarcat serbe d'Ipek, qui subsista jusqu'en 1766. Ce rétablissement d'Ipek rétrécit considérablement le territoire d'Ochrida; par là elle perdit non seulement tous les anciens évêchés qui avaient dépendu d'Ipek, mais encore Viddin, Sofia, Samokof, Kustendil, Schtip, Kratovo et Uskub. Voir *Archiv für slavische Philologie*, t. IX, X, XXV (1903), p. 468-473. Tout cela était connu depuis longtemps, mais ce qui l'est beaucoup moins, c'est que, même avant l'heureuse entreprise de Macaire Sokolovich, les Serbes avaient essayé de reconstituer le patriarcat national et qu'ils y avaient un moment réussi. Voici le fait. L'archevêque Prochore d'Ochrida, élu en 1523, se rendit en Palestine pour accomplir le pèlerinage des Lieux saints, laissant la garde de son éparchie au diacre Paul. Ce voyage s'accomplit entre les années 1523 et 1530. Le diacre Paul paraît avoir eu des difficultés avec le gouvernement turc au sujet de la perception des impôts; il se rendit donc à Constantinople pour s'entendre avec le grand-vizir Ibrahim pacha, renégat grec, qui était son proche parent. On ne sait pas au juste ce qui se passa dans cet entretien, toujours est-il que Paul revint de Stamboul avec l'autorisation du grand-vizir de restaurer le patriarcat d'Ipek et d'en être le premier titulaire. Cette nouvelle création de l'Église serbe s'était faite, bien entendu, aux dépens de l'Église bulgare d'Ochrida. L'archevêque Prochore en fut informé en Palestine; il se hâta, comme bien on pense, de terminer ses dévotions et d'accourir à la capitale réclamer son bien. Sur son avis, le patriarche œcuménique, Jérémie Ier, réunit son synode, qui déposa Paul, l'excommunia lui et tous ses successeurs, et replaça l'archevêché d'Ipek sous la juridiction d'Ochrida, septembre 1530. Papadopoulos Kerameus a publié l'acte de Jérémie Ier dans les *Vyzantiskij Vremennik*, 1896, t. III, p. 119 sq. L'intrus s'est-il soumis à cette décision? C'est peu probable. Il a dû rester en possession du siège d'Ipek jusqu'à la mort violente de son parent, le grand-vizir Ibrahim pacha, 1534, et alors Ipek aura été supprimé pour être de nouveau rétabli en 1557.

J'ai puisé ces renseignements à la pièce publiée par M. Papadopoulos Kerameus et déjà éditée en 1876 par Pavlov dans le *Tchténia vo imperators Rom*, etc., Moscou, 1876, fasc. 4, et surtout à une lettre encore inédite, que Denys, métropolite de Castoria en Macédoine, adressait sur cette affaire, le 12 novembre 1716, au patriarche de Jérusalem, lettre qui m'a été obligeamment communiquée par le R. P. Petit. Le métropolite Denys avait parcouru tout le dossier de cette affaire, qui malheureusement ne nous est parvenu qu'en partie.

Ces bons archevêques d'Ochrida étaient tiraillés sans cesse entre les Turcs, qui grevaient leurs finances d'impôts lourds et tracassiers, et leurs ouailles qui refusaient de se laisser tondre sans mordre la main de leurs pasteurs. A présenter trop haut ou trop fort leurs récriminations contre des abus aussi monstrueux, ils risquaient beaucoup de perdre leur place ou leur tête, comme Dorothée en 1466, Babanos, décapité vers 1600, et Mélèce en 1644, sur l'ordre du grand-vizir. La situation pourtant était encore tolérable aux XVe et XVIe siècles et durant la première moitié du XVIIe. Choisis presque toujours parmi les membres des familles indigènes, les pasteurs d'Ochrida ne se heurtaient pas à une opposition irréductible de la part de leurs subordonnés. Quand le malaise se faisait par trop sentir dans leurs finances, ils prenaient le chemin de la Russie, comme Gabriel en 1586, Nectaire en 1604, Denys vers 1660, etc., et ces bonnes âmes slaves, touchées des souffrances de leurs frères dans l'orthodoxie, s'empressaient de vider leurs économies dans l'escarcelle des augustes voyageurs. Parfois même ceux-ci, pour ne pas tirer continuellement sur leurs propres troupes, prenaient le chemin de l'Occident. Ils se disaient alors catholiques, comme Porphyre vers 1600, Athanase en 1606, Abraham en 1629, Mélèce vers 1640, L. Allatius, *De consensu utriusque Ecclesiæ*, p. 1092, bien que leur catholicisme de commande se bornât d'ordinaire à mendier des aumônes auprès de la cour romaine et à lui adresser de chauds remerciements, après les avoir reçues.

Du jour où l'élément slave et indigène se vit opprimé par l'élément grec et phanariote, commença pour cette Église la plus sombre existence. Une lecture même rapide des actes synodaux que vient de publier M. Gelzer suffit à nous donner une idée adéquate, et bien triste, hélas ! des embarras multiples que rencontraient les patriarches d'Ochrida. A partir de la seconde moitié du XVIIe siècle, le changement continuel des titulaires apparaît comme la suite naturelle d'intrigues fort peu édifiantes, qui se déroulaient entre les divers solliciteurs. De 1650 à 1700, on ne compte pas moins de 19 démissions forcées ou dépositions de patriarches — chiffre relativement peu élevé en comparaison de l'Église du Phanar qui en vit à la même époque jusqu'à 34. Jetons un regard sur les pièces officielles récemment éditées, elles nous diront, avec leur sèche éloquence, de combien de tristesses et d'ignominies furent tissés les derniers jours de ce malheureux patriarcat. Germain monte sur le siège d'Ochrida le 8 mai 1688 et déjà, le 8 août 1691, le synode reconnaît en le déposant qu'il a été négligent à payer le tribut au gouvernement impérial, qu'il a fait des dépenses inutiles et mis l'Église dans la situation la plus délicate vis-à-vis du pouvoir civil. Grégoire, métropolite de Néai Patrai, lui succède et, au mois d'août 1693, il confesse son indignité, offre

sa démission et « délivre ainsi le trône patriarcal de ses brigandages et de ses forfaitures ». Le métropolite de Belgrade, Ignace, est élu ensuite « comme le meilleur et le plus digne » et, moins de deux ans après, le 9 juillet 1695, neuf évêques le déclarent déchu « comme indigne, incapable, ignorant des règlements canoniques..., etc. Zosimas, métropolite de Sisanion, vient après lui et inspire tant de sympathie que l'ex-patriarche Germain lui-même, qui n'avait jamais voulu consentir à sa déposition de 1691, renonce en faveur de celui-ci à tous ses droits; et pourtant, le 8 juin 1699, le synode dépose Zosimas « comme violateur du 10e canon de Chalcédoine, insolent envers ses frères, orgueilleux, despote... », etc. Raphaël de Crète le remplace et, malgré la lacune considérable qui existe à cet endroit dans la série des documents, nous savons que le calme fut loin de fleurir dans cette Église. En effet, de 1703 à 1708, nous rencontrons Ignace de Belgrade et Denys de Chio, qui se disputent le titre patriarcal. Méthode réussit à les éliminer tous les deux, mais pour quelques jours seulement, 28 mai-11 juin 1708, et le vieux Zosimas remonte sur le siège, 1708-1709. Il en est encore chassé par Denys de Chio, qui s'empare du pouvoir illégalement, en distribuant force pots de vin aux autorités turques et à ses confrères, et commet tant de forfaits que le synode « rougit de les énumérer » et l'expulse en 1714 pour lui substituer Philothée de Naoussa « digne, pieux, capable..., » etc. Tant de qualités et tant de vertus n'empêchent pas ce dernier d'être déposé le 6 juillet 1718 par les évêques, qui avouent naïvement s'être trompés sur son compte. Et, à part le long pontificat de Joasaph, 1719-1745, la série des nominations et des dépositions se poursuit avec une monotonie peu édifiante, produisant à la longue, même sur les esprits les moins prévenus, une très fâcheuse impression.

A quelles causes attribuer ces revirements subits d'opinions de la part des synodiques et ces révolutions perpétuelles? A deux principales. Tout d'abord, c'est la mauvaise situation financière du patriarcat qui est responsable de cet état de choses. Il ne faut pas oublier, en effet, la manière dont les Turcs se conduisirent après leur victoire, convertissant les principales églises en mosquées, confisquant les biens ecclésiastiques ou les constituant terrain *vaqouf*. Or, malgré ces spoliations répétées qui réduisaient les chefs de l'Église ochridéenne à la pénurie la plus extrême, les Osmanlis ne diminuèrent pas d'un centime les charges fiscales qu'ils faisaient peser sur eux. Ceux-ci devaient acquitter chaque année le *kharadj* ou taxe royale, qui se confondait avec les autres impôts : foncier, mobilier et personnel, et passait avant toutes les dettes. Cet impôt, qu'il fallait verser non seulement pour le siège patriarcal mais encore pour chaque diocèse, était d'autant plus onéreux qu'il n'avait rien de fixe. Chaque candidat à un siège vacant le faisait monter à son gré, pour être agréé des Turcs, et le tarif restait désormais celui-là, jusqu'à ce qu'il plût à un compétiteur de débouter son heureux rival en élevant les surenchères. Comme la déposition suivait toujours le non-acquittement intégral de la dette, les patriarches consacraient tous les ressorts de leur esprit à se procurer ce fabuleux capital. Dans ce but, ils taxaient, à leur tour, chaque évêque, qui était tenu de fournir sa quotité. De là, des droits d'ordination que tout nouvel évêque devait verser à son entrée en charge. Pour augmenter leurs revenus, les patriarches livraient les éparchies ecclésiastiques aux plus offrants et s'ingéniaient même à multiplier les vacances de sièges. De leur côté, les évêques ne parvenaient à rentrer dans leurs débours qu'à force de vendre les charges, d'aliéner les biens ecclésiastiques qui restaient encore, d'accorder à des taux élevés toutes sortes de dispenses contraires aux prescriptions canoniques. Ce n'était plus que simonie et concussion à tous les degrés de l'échelle sociale. En dépit de ces difficultés toujours croissantes, à force de pressurer leurs ouailles et de quêter celles des pays russes, les pasteurs d'Ochrida seraient arrivés sans doute à équilibrer leur budget et à se maintenir en charge, s'ils n'avaient dû payer un second impôt, le *miri*, dont tout chef d'Église était redevable à la Sublime Porte pour en obtenir le firman d'investiture. Ce second impôt n'avait, lui non plus, rien de fixe, sinon qu'il pouvait augmenter indéfiniment. Et l'on devine tout de suite le merveilleux parti que les sultans surent tirer d'une arme aussi bien affilée. Dès qu'un patriarche avait cessé de plaire, on lui opposait un compétiteur, qui s'engageait à fournir double *miri* et qui, par cela seul, avait droit à occuper son siège. A peine celui-ci se voyait-il installé, qu'un autre intrigant de bas étage, un chevalier d'industrie quelconque, comme dit si bien M. Gelzer, s'employait à le renverser. Comme les Grecs, surtout les Phanariotes, étaient passés maîtres dans l'art de manier l'argent et les intrigues, ils réussirent, là comme ailleurs, à évincer les indigènes. Et ici nous touchons du doigt la seconde cause de la décadence de cette Église. On sait, en effet, ou l'on doit savoir que, au XVIe et surtout aux XVIIe et XVIIIe siècles, les Grecs du Phanar chassèrent les candidats indigènes à peu près de tous les sièges patriarcaux ou épiscopaux que comprenaient les diverses Églises orthodoxes de l'empire turc. Alexandrie, Antioche et Jérusalem perdirent à ce moment leurs titulaires locaux pour leur voir substituer des Moréotes, des Crétois, des insulaires quelconques, des Grecs venus chercher fortune de Constantinople ou de Smyrne. L'Église d'Ochrida ne pouvait, elle seule, échapper à l'invasion, bien que celle-ci n'eût absolument aucun motif de se produire, la situation du patriarcat gréco-bulgare différant totalement de celle des autres Églises. En effet, si cette immixtion des Phanariotes peut se comprendre à la rigueur dans les pays de langue arabe, d'où l'influence de la race et de la langue grecque était bannie depuis longtemps et que ces aventuriers parvinrent à y faire revivre, elle est inconcevable dans le patriarcat ochridéen, qui était entre les mains des Grecs, depuis la suppression de celui de Tirnovo, 1393, et dont tout le haut clergé était grec et parlait grec dans le courant du XVIIe siècle. Sans doute, ces patriarches et ces évêques de l'Église d'Ochrida étaient moins hellènes qu'hellénisés, puisqu'ils appartenaient en majorité à des familles albanaises, roumaines ou bulgares du pays, et incarnaient en quelque sorte le sentiment national, mais il n'a jamais été défini, je pense, que l'orthodoxie est la propriété exclusive de la race grecque et que, seuls, les rejetons authentiques de cette nation sont appelés de par le sang et le mérite à obtenir toutes les hautes dignités. Sur ce point, les indigènes d'Ochrida ne pensaient pas différemment de nous et ils trouvaient étrange que des créatures du Phanar, chargées de dettes et parfois de crimes, vinssent leur soutirer le plus clair de leurs revenus. Mais ils eurent le malheur de se prêter eux-mêmes à cette immixtion, en recourant, lors de la déposition de Théophane, septembre 1676, à l'arbitrage du patriarche œcuménique. Celui-ci ne déclina pas, comme bien on pense, cette invitation et, dès lors, ce fut une lutte sans trêve et sans merci entre les candidats du parti national et ceux du parti phanariote. Le duel se poursuivit pendant près de cent ans et ne se termina que par la défaite des Bulgares et la suppression du patriarcat ochridéen, janvier 1767. En vain, des hommes comme Grégoire, Germain de Vodéna, Ignace de Belgrade, Zosimas de Sisanion, soutinrent avec entrain l'honneur du drapeau et menèrent une campagne énergique contre les candidats phanariotes; ceux-ci, avec l'appui des Turcs et du patriarcat œcuménique, prenaient de plus en plus pied chez eux; maîtres d'une partie des synodiques, ils l'étaient de la majorité,

quand ils voulaient y mettre le prix. Gagnant sans cesse du terrain, ils savaient opposer aux champions du parti bulgare les héros de leur propre parti. Grégoire de Tirnovo, Raphaël le Crétois, Denys de Chio, Philothée de Naoussa ne le cédaient en rien comme intelligence et comme vigueur aux candidats ochridéens que nous venons de citer, et ils avaient sur eux, en fait de ressources pécuniaires et de machiavélisme, une supériorité incontestée. Certes! ce n'était pas, comme on l'affirme souvent, afin de payer ses dettes que le Phanar poursuivait avec tant d'esprit de suite l'accaparement du patriarcat d'Ochrida. Les partisans des Bulgares, Jirecek, *Geschichte der Bulgaren,* p. 470, le soutiennent encore sans preuves à l'appui, tandis qu'il est démontré par les nombreuses quittances et feuilles de compte qu'a publiées M. Gelzer, que la métropole d'Ochrida et ses évêchés suffragants rapportaient à cette époque plus de dettes que de revenus. Mais l'existence des patriarcats nationaux et indigènes était pour le Phanar « une épine dans l'œil » et c'était à l'arracher qu'il employait toutes ses énergies. La sujétion des orthodoxes de l'empire ottoman en Europe ne lui paraissait pas complète, tant qu'il restait ailleurs qu'à Constantinople la moindre parcelle d'autonomie ecclésiastique. Depuis la destruction de l'empire byzantin, 1453, toute sa politique religieuse consistait à faire rentrer l'Église orientale dans les cadres qu'avait arrêtés le concile de Chalcédoine, 451. Quatre patriarcats à la disposition des Grecs : Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem, et une Église autocéphale, Chypre. En dehors de cela, rien de plus. La destruction des Églises nationales, serbe ou bulgare, comme Ipek et Ochrida, s'imposait en conséquence et le contentement des Grecs, on peut bien le dire, ne fut entier que lorsque ces deux Églises furent incorporées au patriarcat œcuménique. De là, ces démissions et ces dépositions continuelles, qui jalonnent l'histoire du patriarcat ochridéen aux XVII[e] et XVIII[e] siècles et dans lesquelles on retrouve toujours la main des Grecs; de là, ces jugements contradictoires et qui nous étonnent si fort, portés à quelques années d'intervalle sur le même patriarche. Selon que triomphe le parti bulgare ou le parti phanariote, la même personne est élevée aux nues ou vouée aux gémonies. Les Turcs eurent tort de se faire complices des entreprises criminelles des Grecs. Sous prétexte d'anéantir ce qui pouvait survivre encore de désir de revanche dans le cœur des patriotes bulgares, ils les livrèrent, pieds et poings liés, aux Byzantins, leurs plus mortels ennemis. Dans leur politique à courte vue, ils s'imaginaient ainsi extirper de chez les vaincus toute velléité d'indépendance, tandis qu'ils ne firent qu'attirer sur leurs propres têtes la haine séculaire que les Bulgares nourrissaient contre les Grecs, et acculer les opprimés au désespoir, en leur refusant tout motif d'espérance.

Le parti national venait de triompher en déposant le phanariote Philothée de Naoussa, 6 juillet 1718, qui fut même privé de la dignité sacerdotale. Cette revanche éclatante prise sur le Phanar, qui s'était permis le même procédé à l'égard de l'indigène Théophane, en 1676, fut bientôt suivie d'une autre victoire avec l'élection de l'autochtone Joasaph de Corytza, le 6 février 1719. Sûr de la confiance de ses fidèles, celui-ci put, durant son long pontificat, 6 février 1719-22 octobre 1745, remettre de l'ordre dans les finances, autant du moins que le lui permit l'acquittement des sommes énormes qu'il fallait très ponctuellement payer aux Turcs. Il trouva même assez de ressources pour rebâtir ou restaurer soit la résidence des patriarches, soit l'église cathédrale. Ce pontificat de 27 ans fut la dernière éclaircie dans le ciel extraordinairement noir de l'Église d'Ochrida. Joseph, métropolite de Pélagonia, qui succéda à Joasaph le 13 janvier 1746, paraît s'être maintenu en place jusqu'en 1752. Du moins, nous possédons de lui deux pièces datées de 1750 et 1751, et c'est en 1752 qu'un de ses contemporains, Joasaph, ex-métropolite de Bérat d'Albanie, fait commencer le patriarcat de Denys, son successeur. H. Gelzer, *Der wiederaufgefundene Kodex des hl. Klemens und andere auf den Patriarchat Achrida bezügliche Urkundensammlungen,* dans les *Berichte der philol.-histor. Klasse der Königl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig,* 1903, p. 46, et codex 91 des archives patriarcales de Constantinople, p. 181. Ce même Joasaph nous apprend que Denys fut patriarche de 1752 à 1757, et, en effet, nous avons de lui des pièces qui se placent entre 1752 et 1756. H. Gelzer, *op. cit.,* p. 46, 47. A Denys, d'après le même Joasaph, succéda Méthode, 1757-1759, et à Méthode Cyrille, 1759-1762. Une pièce encore inédite, codex 61 des mêmes archives, p. 43, qui mentionne le patriarche Cyrille, est datée de décembre 1762, et il se pourrait bien que son pontificat se fût prolongé jusqu'au début de 1763. Cyrille, dit le procès-verbal officiel de la nomination d'Ananias, mai 1763, codex 6, p. 45, « encourut la colère impériale et fut exilé. » Jérémie, qui lui succéda d'après le même procès-verbal, ne fit que passer sur le trône; « il mourut de mort naturelle, » ce qui laisse supposer d'habitude un empoisonnement. En tout cas, il n'était déjà plus de ce monde en mai 1763, lorsque fut élu le protosyncelle de Constantinople, Ananias. J'avais d'abord pensé que cet Ananias, originaire de Constantinople, ne différait pas d'Arsène, le dernier titulaire du patriarcat d'Ochrida, parce que Joasaph, ex-métropolite de Bérat d'Albanie et son contemporain, fait durer le pontificat d'Arsène de 1762 à 1767, H. Gelzer, *Der wiederaufgefundene Kodex des hl. Klemens,* p. 46, parce que nous avons de ce dernier des pièces datées de 1764, 1765, 1766, 1767, H. Gelzer, *op. cit.,* p. 47, parce que, enfin, nous ne trouvons nulle part trace de son élection, en dehors de l'acte officiel qui concerne Ananias. Mais je crois que cette identification est difficile à soutenir et que nous sommes réellement en présence de deux personnages distincts. En effet, Ananias était moine et diacre au moment de sa promotion à l'archevêché d'Ochrida. Pourquoi aurait-il changé de nom et se serait-il appelé Arsène, lorsqu'on n'a l'habitude de le faire dans l'Église orthodoxe qu'au moment de la profession monastique ou de l'élévation au diaconat? De plus, le codex 50, conservé à la bibliothèque du méthokhion du Saint-Sépulcre à Constantinople, porte au folio 20[r] qu'il a jadis appartenu à l'archevêque d'Ochrida, Ananias, καὶ τόδε σὺν τοῖς ἄλλοις Ἀνανίου ἀρχιεπισκόπου τῆς α' Ἰουστινιανῆς Ἀχρίδων τοῦ Βυζαντίου. Papadopoulos Kerameus, Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, t. IV, p. 74. Or, ce manuscrit a été copié en 1691; il est devenu la propriété d'Ananias sûrement après cette date, et nous ne trouvons de 1691 à 1763 aucun autre Ananias sur le siège d'Ochrida, en dehors de celui dont nous nous occupons. C'est donc que cet Ananias est parfaitement distinct d'Arsène et qu'il n'a fait que passer sur le trône gréco-bulgare, comme son prédécesseur Jérémie.

Si cette distinction entre Ananias et Arsène est admise, nous ne savons d'où venait ce dernier ni à quelle date remonte son élection. Ce que nous pouvons affirmer, c'est qu'il était déjà patriarche en 1764 et qu'il le resta jusqu'au 16 janvier 1767, jour où le siège d'Ochrida disparut définitivement pour être incorporé au patriarcat œcuménique. Les uns attribuent à Arsène une origine bulgare, d'autres, avec plus de raison, une origine grecque, puisqu'il agit de concert avec les Grecs de la capitale pour amener la suppression de son Église. Quant aux dessous de cette affaire, ils sont encore assez mal connus, et nous en ignorons toujours les vrais motifs, en dehors des causes générales que nous lui avons déjà reconnues. Un parti puissant, composé de phanariotes et de gens dévoués à leurs intérêts, considéra

vraisemblablement la cause des Églises autocéphales comme irrémédiablement perdue, et dès lors il s'entremit pour en hâter le dénouement. Le patriarcat serbe d'Ipek avait été supprimé le 11 septembre 1766; au patriarcat gréco-bulgare d'Ochrida ne pouvait échoir un sort meilleur. A la tête de ce parti, se trouvaient le protothrône de Castoria, Euthyme, et les principaux métropolites de cette Église. D'accord avec leur patriarche, qui joua le rôle de complice ou de dupe, ces prélats se rendirent à Constantinople et nouèrent des relations avec le patriarche œcuménique Samuel pour opérer la fusion de leur Église avec la chaire phanariote. Voir la pièce dans H. Gelzer, *Der Patriarchat von Achrida,* p. 125. Ils présentèrent ensuite au saint-synode une requête, qui le priait : « au nom du Christ né à Bethléhem, de daigner les recevoir dans le bercail de la sainte Église du Christ et d'avoir pour eux la même sollicitude que pour les autres. » Les raisons données ne témoignent pas d'une grande précision. Cette grave démarche est par eux attribuée « aux mutations fréquentes des archevêques, qui leur ont fait subir des préjudices intolérables, des désordres nombreux, des outrages de toute sorte, au point que la vie même leur deviendrait à charge s'ils continuaient à être en butte à des persécutions et à des dangers incessants ». L'abdication, écrite et signée de la main d'Arsène, accompagnait cette requête; elle était, d'après l'aveu explicite de l'auteur, « volontaire, consentie librement et sans violence. » Enfin, une troisième et dernière pièce, provenant, elle, du saint-synode de Constantinople, déclare : « réuni et attaché au très saint-siège apostolique et œcuménique le très saint-siège épiscopal d'Ochrida, ainsi que les métropoles et les évêchés qui en relevaient, à savoir : Castoria, Pélagonia, Vodéna, Corytza, Belgrade, Stroumnitza, Grévéna, Sisanion, Mogléna, Prespa, Dibra, Gkora et Vélès ». Les considérants, quoique plus développés, ne diffèrent pas de ceux qui sont énumérés dans la requête des évêques. En vertu de cette décision, « approuvée par Sa Hautesse, notre très puissant empereur..., le nom du ci-devant archevêché d'Ochrida se trouve effacé des tables royales et considéré comme non avenu; la ci-devant circonscription d'Ochrida demeurant désormais sans protection, les contrées et les bourgs qui en relevaient autrefois, ceux de Dyrrachium, Cavaia, Demir-hissar, Elbassan, Ochrida proprement dit, ont été réunis à l'effet de former une seule éparchie et métropole, celle de Dyrrachium. » Quelle ironie du sort! Non seulement le patriarcat d'Ochrida est supprimé, mais la circonscription même ecclésiastique de ce nom cesse d'exister; elle est incorporée au diocèse de Dyrrachium, afin que les oreilles des Byzantins n'entendent plus ce nom à jamais exécré. Quant au patriarche Arsène, après sa démission, il aurait été, d'après des traditions qu'a recueillies C. Jirecek, *Geschichte der Bulgaren,* p. 470, interné au mont Athos, dans une dépendance du couvent bulgare de Zograph, où ses compatriotes l'auraient entouré d'une haute vénération. Le codex 91, p. 181, des archives du patriarcat œcuménique, qui contient les données biographiques d'Anthime de Bérat, un contemporain, le fait mourir, au contraire, à Constantinople, sous le patriarcat de Samuel, en 1767, l'année même de la suppression d'Ochrida.

Les pièces concernant la suppression du patriarcat d'Ochrida ont été publiées d'après les originaux par Grégoire, [illegible] in-8°, Constantinople, 1860, p. 116-124, et en traduction française par Fr. Lenormant, *Turcs et Monténégrins*, in-12, Paris, 1866, p. 346-350. Voir aussi des lambeaux de traduction dans *La Bulgarie chrétienne* [A. d'Avril], in-12, Paris, 1861, p. 60-64.

D'après les pièces réunies par Gelzer, *Der Patriarchat von Achrida,* p. 28-34, la juridiction que possédèrent les titulaires d'Ochrida sous la domination turque ne différait guère de celle qui leur avait appartenu auparavant. Dans les premières années du XVIIe siècle, le patriarche Nectaire faisait cet aveu significatif à Aubert le Mire dans la ville d'Anvers : *Hunc sese titulum more majorum usurpare solitum : Nectarius, archiepiscopus primæ Justinianæ, Achridæ et totius Bulgariæ, Serviæ, Albaniæ et aliorum locorum. Addebat sex esse metropolitas et decem episcopos nulli nisi achridano archiepiscopo seu primati subjectos.* Le Quien, *Oriens christianus,* t. II, col. 299. Les six métropoles étaient : Castoria, Pélagonia-Bitolia, Stroumnitza, Belgrade, Corytza-Sélasphoros, Vodéna; les dix évêchés : Grévéna, Sisanion, Mogléna, Molischos, Dibra, Kitzava, Vélès, Prespa, Avlon et Kanina, Gkora et Mocra. Somme toute, cette liste des suffragants d'Ochrida au début du XVIIe siècle est identique à celle du XIVe, que nous avons donnée plus haut, sauf qu'il y manque le diocèse d'Ispateia-Mouzaneia. Vers le milieu du XVIIe siècle, Denys d'Ochrida s'en allait à Moscou recueillir des aumônes et se plaignait vivement au retour de la modicité des gratifications qu'il avait reçues, lui qui *avait dix-sept évêques sous sa dépendance.* En effet, depuis Nectaire, Ochrida s'était enrichie d'une septième métropole, Dyrrachium, dont le titulaire signe régulièrement aux synodes, bien que les Byzantins continuent à le ranger sous le patriarcat œcuménique. Un peu plus tard, dans la seconde moitié du XVIIe siècle, Ochrida ne comptait plus que quatorze diocèses suffragants, dont neuf métropoles et cinq évêchés. Aux sept métropoles déjà mentionnées, il convient de joindre celles de Grévéna et de Sisanion, qui étaient jusque-là de simples évêchés; quant aux cinq évêchés, c'étaient Mogléna-Molischos, Dibra-Kitzava, Vélès, Prespa, Gkora-Mocra. Enfin, vers l'année 1715, lorsque le patriarche de Jérusalem, Dosithée, dressait le *schematismus* des Églises orthodoxes, la situation du patriarcat ochridéen avait encore subi des modifications. Il y avait *sept* métropoles : Castoria, Pélagonia ou Bitolia, Vodéna, Corytza, Belgrade, Stroumnitza et Grévéna; *deux* évêchés soumis à Castoria et *trois* évêchés qui relevaient directement de l'archevêché. Et cette situation paraît s'être maintenue jusqu'à la suppression même de cette Église, 16 janvier 1767.

VIII. Liste des patriarches d'Ochrida. — Comme le patriarcat gréco-bulgare d'Ochrida a joué un grand rôle politique et religieux dans la péninsule balkanique, du Xe au XVIIIe siècle, et qu'il est appelé un jour ou l'autre à se reconstituer; comme, d'autre part, il n'est guère bien connu que depuis la publication de ses actes officiels, faite récemment par M. Gelzer et fort peu répandue, même dans le monde savant, je vais dresser la liste des titulaires de ce siège, qu'on ne trouvera nulle part ailleurs aussi complète et aussi précise. Pour ce faire, je me suis aidé de Le Quien, *Oriens christianus,* t. II, p. 287-300; de Goloubinski, *Précis d'histoire des Églises orthodoxes,* p. 34-45, 106-140; de Mouravief, *Rapports de la Russie avec l'Occident,* Saint-Pétersbourg, 1858, et autres ouvrages russes, bulgares et grecs utilisés déjà par M. Gelzer, et surtout des deux ouvrages fondamentaux de ce savant, *Der Patriarchat von Achrida. Geschichte und Urkunden,* in-8°, Leipzig, 1902, passim; *Der wiederaufgefundene Kodex des hl. Klemens und andere auf den Patriarchat Achrida bezügliche Urkundensammlungen,* extrait des *Berichten der philol.-histor. Klasse der königl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig,* 1903, p. 41-110. J'ai encore mis à profit, en dehors des comptes rendus faits par divers savants de ces deux ouvrages, les corrections et additions apportées à l'ouvrage de M. Gelzer par le R. P. Louis Petit dans les *Échos d'Orient,* 1902, t. V, p. 409-412, et les notes manuscrites qu'il a eu dernièrement l'occasion de recueillir, en copiant, pour le même savant, aux archives du patriarcat œcuménique, toute une série d'actes

synodaux, qu'ils doivent bientôt éditer de concert dans le *Codex diplomaticus achridenus* définitif. Les patriarches dont le nom est souligné sont montés deux fois sur le siège d'Ochrida :

1. Damien, 945-972.
2. Germain.
3. Philippe.
4. David, 1016
5. Jean, 1019-1025.
6. Léon, 1025-1056.
7. Théodule, 1056-1065.
8. Jean Lambénos, 1065-1068.
9. Jean, 1075.
10. Théophylacte, 1078-1092.
11. Léon.
12. Michel Maxime.
13. Eustathe, 1134.
14. Jean Comnène, 1143-1157.
15. Constantin, -1166.
16. X., entre 1180 et 1183.
17. Jean Camateros, 1213.
18. Démétrios Chomatiamos, 1220, 1234.
19. Joannice.
20. Serge, entre 1218 et 1241.
21. Constantin Cabasilas, 1250-1261.
22. Héphaistos, XII-XIIIe siècle.
23. Jacques.
24. Adrien.
25. Gennadios, avant 1289.
26. Macaire, 1294-1299.
27. Grégoire, 1316.
28. Anthime Métochite, entre 1328 et 1355.
29. Nicolas, 1347.
30. Grégoire, 1348-1378.
31. Matthieu, 1408, 1410.
32. Nicodème, 1452,
33. Dorothée, 1456-1466.
34. Marc Xylocaravis, 1466-
35. Nicolas.
36. Zacharie.
37. Prochore, 1523-1549.
38. Syméon, 1549.
39. Nicanor, -1557.
40. Païsios, 1565-1566.
41. Sophrone, 1567-1572.
42. X., élu septembre 1574.
43. Gabriel, 1586.
44. Théodule, 1588,
45. Joachim, avant 1593.
46. Gabriel, vers 1593.
47. Baarlamos, † 28 mai 1598.
48. Nectaire, 1604.
49. Porphyre.
50. Athanase, 1606.
51. Nectaire, 1616-1622.
52. Métrophane, 1623.
53. David, 1624.
54. Joasaph, 1628.
55. Abraham, 1629-1634.
56. Mélèce, 1637-1644.
57. Chariton, 1644-1646.
58. Daniel, 1650.
59. Athanase, février-décembre 1653.
60. Gabriel.
61. Denys, avant 1665.
62. Arsène, avant 1668.
63. Ignace, mars 1660.
64. Zosimas, 1663-1670.
65. Panarétos, 1671.
66. Nectaire, 1673.
67. *Grégoire*.
68. Théophane, -septembre 1676.
69. Mélèce, 1676-1679.
70. Parthénios, 1679-1683.
71. *Grégoire*, 1683-8 mai 1688.
72. Germain, 8 mai 1688-8 août 1691.
73. Grégoire, août 1691-août 1693
74. *Ignace*, août 1693-juillet 1695.
75. *Zosimas*, juillet 1695-juin 1699.
76. Raphaël, juin 1699-1703.
77. *Ignace*, août 1703.
78. Denys, 1706-1707.
79. Méthode, 28 mai-11 juin 1708.
80. *Zosimas*, 1708-1709.
81. *Denys*, 1709-1714.
82. Philothée, 1714-juillet 1718.
83. Joasaph, février 1718-octobre 1745.
84. Joseph, janvier 1746-1752.
85. Denys, 1752-1757.
86. Méthode, 1757-1759.
87. Cyrille, 1759-1762.
88. Jérémie, 1763.
89. Ananias, mai 1763.
90. Arsène, 1764? 16 janvier 1767.

Les titulaires d'Ochrida portaient tantôt le titre d'archevêque, et tantôt celui de patriarche ; du moins, on rencontre les deux indifféremment dans les signatures, bien que le second soit d'un usage plus fréquent que le premier. H. Gelzer, *op. cit.*, p. 176, 183. Le titre complet paraît être celui-ci : « X., patriarche ou archevêque par la miséricorde de Dieu de Justiniana prima d'Ochrida et de toute la Bulgarie, de la Dacie méditerranéenne et ripuaire, de la Prévalitane, de la Dardanie, de la Mysie supérieure. » Ou bien : « X., patriarche ou archevêque de Justiniana prima d'Ochrida et de toute la Bulgarie, de la Serbie, de l'Albanie, de la deuxième Macédoine, du Pont occidental, etc. » Ces titulaires d'Ochrida attribuaient faussement l'érection de leur prétendue chaire apostolique à saint Clément, qui n'a jamais été apôtre, pas plus qu'il n'a fondé ce siège, afin de s'égaler aux quatre patriarches d'Orient et de marcher de pair avec eux. Il est vrai que jadis Byzance avait agi de même, lorsqu'elle avait reconnu pour son premier pasteur Stachys, disciple de saint André le Protoclyte ou le premier apôtre appelé par Notre-Seigneur, prérogative qui lui donnait évidemment le droit de passer avant le siège de la Vieille Rome, fondé seulement par saint Pierre. L'élection du patriarche était faite par le saint-synode, qui se composait des métropolites et des évêques, tandis que l'élément laïque ne prenait part qu'aux acclamations. Trois candidats étaient toujours proposés, ainsi que semble le comporter la coutume de l'Église orthodoxe, mais des engagements étaient pris d'avance et c'était d'ordinaire le premier de la liste qui se voyait élu. A une ou deux exceptions près, l'élection a toujours eu lieu dans l'église patriarcale d'Ochrida, de même que celle des métropolites et des évêques, ce qui laisserait supposer que c'était là le lieu de réunion ordinaire pour le saint-synode. Le patriarche exerçait habituellement la présidence du saint-synode, à moins qu'il ne s'agît de pourvoir à son remplacement ; dans ce cas, c'était quelque ancien patriarche ou le protothrône qui avait droit à la préséance.

En dehors des sources déjà citées pour établir la liste des titulaires d'Ochrida, il convient d'ajouter, pour Héphaistos, XIIe-XIIIe siècle, le *Philologus, Zeitschrift für das klassische Alterthum*, 5e vol. du supplément, Gœttingue, 1885, p. 209, 221-224 ; pour deux ou trois autres patriarches, H. Gelzer, *Byzantinische Inschriften aus Westmakedonien*, dans les *Mittheilungen des kais. deutschen archæologischen Instituts in Athen*, 1902, t. XXVII, p. 431-444 ; pour Jean Camateros, une pièce publiée par Pavlov dans les *Vizantiiskij Vremennik* de Saint-Pétersbourg, 1897, t. IV, p. 160-166 ; pour Dorothée, 1455-1466, et Marc Xylocaravis, 1466, le *Starine* d'Agram, 1880, t. XII, p. 253 sq., la *Byzantinische Zeitschrift*, 1904, p. 199 sq., et la *Revue de l'Orient chrétien*, 1903, t. VIII, p. 144-149 ; pour Prochore, † 1549, Syméon 1549, et Baarlamos, 1598, le *Bulletin de l'Institut archéologique russe à Constantinople*, 1899, t. IV, fasc. 3, p. 139-140 ; pour d'autres prélats du moyen âge, le précieux travail de P. Milioukof, *Antiquités chrétiennes de la Macédoine occidentale* (en russe), dans la même revue, 1899, t. IV, fasc. 1, p. 24-149 ; pour Prochore Drinof, dans la *Périoditchesko Spisanié* (bulgare), Sofia, 1882 fasc. 3. On pourra consulter aussi Palmof, *Nouvelles dates pour l'histoire de l'archevêché d'Ochrida aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles* (en russe), dans les *Slavjanskoije Obozrênije*, 1894, et l'étude bulgare de Balaschef, *Les éditions, les transcriptions et l'importance du codex de l'archevêché d'Ochrida pour son histoire*, dans la *Périoditcheskio Spisanié*, Sofia, 1898, t. XI, fasc. 55, 56, p. 183-222.

IX. L'Église bulgare sous la domination phanariote, 1767-1860. — Dès qu'ils eurent obtenu la victoire définitive, les évêques phanariotes s'empressèrent de substituer dans la liturgie et dans l'enseignement la langue grecque à la langue slave. Dans les écoles ecclésiastiques, où l'on imposait l'étude du grec ancien, dans les écoles laïques des grands centres, où l'on expliquait Homère et Platon, dans l'entourage des métropolites comme dans celui des higoumènes et des prêtres instruits, tous les Bulgares de la classe commerçante et bourgeoise s'hellénisaient à l'envi. Il était passé de mode de rédiger la correspondance en grec ou tout au moins de se servir de l'alphabet grec pour transcrire le bulgare. Les premiers maîtres de la philologie slave, comme Dobrowsky, 1814, et Kopitar, 1815, confessaient n'avoir aucune idée de la langue bulgare et n'en avoir entendu que vaguement parler. Quand Schafarik publiait à Bude, en 1826, son *Histoire des littératures slaves*, il n'avait pu se procurer un seul livre bulgare et, en 1845, le voyageur russe Grigorovitch ne trouvait encore dans la ville d'Ochrida aucun habitant qui sût lire l'alphabet slave. Il semblait que la nationalité bulgare n'existât plus ; les savants européens ne voyaient dans les pays situés entre le Danube et la mer Égée que des Hellènes ou des Ottomans. Seul, le clergé bulgare proprement dit, bien qu'il fût plongé dans la plus grossière ignorance et qu'il sût parfois à peine lire et écrire, restait fidèle à l'alphabet slavon. Les évêques avaient beau mettre une sorte de rage pieuse à détruire les monuments anciens de l'ancienne littérature bulgare, ils avaient beau brûler les manuscrits ou les jeter à la mer, il se conservait toujours, de ci ou de là, quelque vieux codex slavon, quelque vieux livre liturgique imprimé à Venise, en Serbie ou en Valachie. Peu à peu, l'*Histoire slave-bul-*

que du peuple, des tsars et des saints bulgares, recueillie et mise en ordre par Paisii, hiéromoine du mont Athos, circulait parmi les religieux et les personnes instruites, et en dépit, peut-être même en raison des enfantillages et du chauvinisme naïf qui l'animent, elle contribuait puissamment à la régénération intellectuelle et morale des Bulgares. Un même ardent patriotisme, une même haine profonde pour les Grecs phanariotes circulaient à travers les pages de ses continuateurs ; puis, l'évêque Sophroni, le premier qui, à la fin du XVIIIe siècle, eût osé prêcher en bulgare, écrivait ses *Mémoires*, 1806, et complétait ainsi l'œuvre de Paisii. L'un avait essayé de faire revivre les gloires du passé, l'autre avait dépeint les sanglantes misères du présent ; tous deux, en définitive, avaient aidé par des moyens différents à réveiller la conscience nationale. Voir dans L. Léger, *La Bulgarie*, in-12, Paris, 1885, p. 81-141, la traduction française des *Mémoires* de Sophroni.

Cette conscienee nationale fut enfin tirée de sa torpeur dans les cinquante premières années du XIXe siècle, grâce aux efforts généreux et incessants de fougueux patriotes comme Berovitch, qui inventa l'alphabet bulgare, comme Veneline, Aprilof, Palauzof et tant d'autres, qui « rappelèrent au monde, suivant la touchante épitaphe de l'un d'eux, une nation oubliée, autrefois glorieuse et puissante, et dont ils avaient ardemment souhaité la résurrection ». La renaissance littéraire germa de leurs nombreux travaux, ne tardant pas à produire la renaissance religieuse et politique. En janvier 1835, la ville de Gabrovo voyait se fonder, malgré l'opposition du métropolite Hilarion, la première école bulgare d'enseignement secondaire, et l'un de ses premiers maîtres, le moine Néophyte, écrivait dans la préface de sa grammaire ce que répètent de nos jours les instituteurs bulgares, qu'il fallait ouvrir des écoles avant de bâtir des couvents, et composer des manuels de littérature avant d'enseigner le catéchisme. Dans l'espace de six années, on vit s'ouvrir treize collèges ou lycées. Dix ans après l'ouverture de l'école de Gabrovo, on n'en comptait pas moins de cinquante-trois. En même temps, des imprimeries bulgares étaient établies à Thessalonique, 1839, à Smyrne, 1840, à Constantinople, 1843, pendant que continuaient à fonctionner toutes celles qui se trouvaient à l'étranger. Le nombre des lecteurs croissait en raison même de l'abondance des instituts pédagogiques ; certaines publications, vers 1840, ne comptaient pas moins de deux mille souscripteurs. « Ainsi, dit Jireček, *Geschichte der Bulgaren*, p. 543, la régénération du peuple bulgare s'était accomplie dans l'espace d'une vie humaine. La rapidité de cette métamorphose est vraiment admirable. Au commencement du XIXe siècle, on pouvait encore se demander si les Bulgares se relèveraient ; quarante ans après, il y avait partout des patriotes : négociants, instituteurs, ecclésiastiques. Des écoles nationales se fondaient dans toutes les villes, les livres bulgares se répandaient à des milliers d'exemplaires, même parmi la population rurale. Ce n'était point par la force des armes, ni par l'effusion du sang, mais par l'action pacifique du livre et de l'instituteur que s'était accomplie cette révolution capitale. » Le mouvement national avait déjà pris une telle force qu'on ne pouvait plus l'arrêter. C'est ce qu'on peut constater dès cette époque, c'est surtout ce que l'on verra au paragraphe suivant dans la lutte suprême que les Bulgares engagèrent, à partir de 1860, contre les phanariotes.

La suppression du patriarcat gréco-bulgare d'Ochrida en 1767 n'entraîna pas celle des diocèses qui lui étaient subordonnés. Dans le bérat d'investiture que reçoit de la Sublime Porte le patriarche de Constantinople, ces éparchies étaient toujours signalées à part comme relevant d'Ochrida et elles le sont encore de nos jours. Une seule différence s'était introduite : le patriarche œcuménique avait substitué sa juridiction à celle du patriarche d'Ochrida et il était reconnu, à sa place, comme le vrai métropolitain. Dans le *schematismus* que publia en 1855 la Grande-Église, on compte encore dix métropoles qui relevaient de l'ancien patriarcat d'Ochrida, à savoir ; Castoria, Stroumnitza, Belgrade ou Bérat, Grévéna, Mogléna, Dibra, Vélès, Vodéna, Corytza et Phanariopharsale. Voir Rhallis et Potlis, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, t. V, p. 520. L'attribution de Pharsale est étonnante, car ce diocèse n'avait jamais appartenu à Ochrida ; quant aux autres sièges suffragants d'Ochrida qui manquent dans cette liste, comme : Pélagonia, Prespa, Sisanion, Gkora et Dyrrachium, ils lui avaient été arrachés pour obtenir un rang plus élevé.

X. LE CONFLIT GRÉCO-BULGARE. CRÉATION DE L'EXARCHAT, 1860-1872. — La lutte, entreprise par les Bulgares sur le terrain de l'enseignement, devait se continuer sur le terrain religieux pour aboutir enfin à l'émancipation politique. A ce point de vue, le conflit qu'on est convenu d'appeler gréco-bulgare se présente comme l'un des plus grands événements historiques du XIXe siècle, puisque, avec la résurrection d'un peuple, il amena l'effondrement d'une vieille société comme le patriarcat œcuménique. Certes ! comme l'a fort bien dit un fin connaisseur : « les documents ne manqueront pas à l'historien futur de cette émancipation religieuse : documents en turc et en français, pièces en grec et en bulgare, papiers officiels et feuilles privées, imprimés et manuscrits, firmans, iradés, bouyouroultis, takrirs, masbatas, notes, mémoires, protestations, sommations, manifestes, encycliques, sentences patriarcales et synodales, actes conciliaires, pamphlets, » etc., *Échos d'Orient*, 1899, t. II, p. 276, mais, Dieu merci, la connaissance de tous ces documents n'est pas indispensable pour se faire un idée fort juste de cette querelle, qui dura douze ans a l'état aigu et n'est pas encore terminée. Le prétexte invoqué par les Bulgares pour commencer ce conflit fut l'application du fameux hatti-humayoum, 18 février 1856, qui, tout en accordant la liberté religieuse aux raïas, supprimait en principe les revenus ecclésiastiques. Aussitôt, les plaintes des communautés bulgares affluèrent à la Sublime Porte contre leurs chefs religieux. Elles furent si vives et si nombreuses que le gouvernement turc réclama la réunion d'une assemblée nationale, composée de Grecs et de Bulgares, 1858, de façon à comprendre parmi ses membres le patriarche, 7 évêques et 38 délégués, dont 28 des provinces. Les Grecs manœuvrèrent si bien dans les élections préparatoires, qu'ils obtinrent tous les mandats, à l'exception de quatre échus aux Bulgares, et sur ces quatre délégués un seul put assister à la réunion et présenter devant tous les doléances fort légitimes de sa nation. Le coup de maître que les phanariotes s'imaginaient avoir frappé dans la séance de clôture, 16 février 1860, en repoussant, sans même les discuter, les revendications des Bulgares, allait leur retomber sur la nuque et les frapper d'autant plus fort que les rancunes de leurs adversaires étaient plus invétérées. Aussitôt des cris de malédiction s'élevèrent de tout le territoire bulgare, pendant que les protestations et les plaintes contre la cupidité et l'immoralité du clergé grec se faisaient jour dans les journaux et les brochures distribués gratuitement. Sur plusieurs points de l'empire turc, les évêques grecs furent expulsés et remplacés par des administrateurs provisoires, pendant que les Bulgares de la capitale obtenaient, dans le quartier de Galata, l'église de Saint-Étienne pour accomplir les cérémonies sacrées en langue slavonne. Ce n'était pas assez. Le 3 avril 1860, le jour de Pâques, Hilarion, évêque titulaire de Macariopolis, célébrait la messe pontificalement dans cette même église et cessait, aux applaudissements de la foule, la commémoraison canonique du patriarche. Cet exemple, tombé de si haut, trouva de nombreux imitateurs ; on remplaçait parfois le nom du patriarche grec par celui du sultan, tandis

qu'ailleurs on mentionnait Hilarion, le vrai chef du mouvement national. Lorsque Joachim II fut élevé au trône œcuménique, le 4 octobre 1860, en remplacement de Cyrille VII démissionnaire, les révoltés refusèrent de le reconnaître.

Le Phanar commença à s'émouvoir d'un conflit qui prenait des proportions inquiétantes. Il publia, vers la fin de 1860, une sorte d'encyclique qui, par son ton violent et le refus d'accepter le moindre compromis, devait froisser pour toujours les consciences bulgares. En termes des plus sévères et des plus injustes, Joachim II reprochait aux Bulgares : « la dissolution du lien qui les unissait aux autres peuples orthodoxes, leur séparation d'avec leurs frères spirituels, les églises usurpées, la haine contre la langue grecque, haine poussée jusqu'à la destruction des Livres saints, des excès commis par l'esprit de parti et de fratricide, des violences inouïes, la proclamation d'une autorité spirituelle autocéphale et indépendante, qu'ils voulaient inaugurer de leur propre volonté, illégitimement et contrairement à l'esprit des canons. » Hilarion, évêque titulaire de Macariopolis, et Auxence, évêque de Durazzo, étaient rendus responsables et regardés comme les fauteurs de tous ces désordres. A cette diatribe, provoquée par le mouvement d'union qui poussait alors les Bulgares vers l'Église catholique, les Bulgares répondirent par un manifeste fort détaillé. Après avoir blâmé le patriarche d'avoir réuni dans sa lettre « tout ce que le moyen âge avait pu produire de plus insensé, de plus injurieux et de plus indécent », ils se vantaient d'avoir secoué le joug des prélats grecs, rompu toute communion avec eux et élu pour chef spirituel le très saint évêque Hilarion, qu'ils avaient installé dans leur église nationale de Constantinople. Depuis neuf mois, ils s'étaient séparés du trône œcuménique, du gré même de Dieu ; ils ne reprendraient ce joug que lorsque satisfaction complète aurait été accordée à leurs demandes par la constitution d'une hiérarchie nationale, à la fois indépendante du patriarche grec et du pape. L'excommunication et la dégradation prononcées contre Hilarion et Auxence, contre tous ceux qu'ils avaient ordonnés sans la permission canonique, fut la seule réponse du Phanar à ce manifeste. Cette grave décision, prise dans un synode auquel assistaient, en dehors de Joachim II, quatre anciens patriarches de Constantinople, les titulaires d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, et vingt et un métropolites ou évêques grecs, 4 février 1861, loin d'exercer une influence salutaire sur les dispositions des mécontents, ne fit au contraire que les aigrir davantage et les pousser à ne rien céder de leurs prétentions. On parut le comprendre au Phanar et l'on s'aperçut que l'on avait été un peu trop loin et surtout un peu trop vite. Déjà la nation s'ébranlait vers Rome ; la Russie, inquiète de voir se constituer une nation slave catholique, qui tôt ou tard lui barrerait la route de Constantinople, pressait les Grecs de recourir à quelques concessions ; la Porte elle-même ne voyait pas de bon œil continuer une agitation religieuse qui pouvait un jour dégénérer en révolution. Toutes ces influences réunies décidèrent Joachim II à se relâcher quelque peu de sa raideur habituelle, pour offrir aux révoltés un arrangement en 15 articles, 9 mars 1861. Il leur proposait de régler à l'amiable les rapports de leur nation avec le patriarcat. Des membres du clergé bulgare seraient élus et ordonnés métropolites et évêques dans les métropoles et les évêchés purement bulgares ; une école de théologie serait établie pour leur nation ; dans toutes les écoles de la Bulgarie l'enseignement de la langue bulgare précéderait toutes les autres études ; deux métropolites bulgares seraient membres du saint-synode ; tous les offices seraient célébrés en slavon dans les métropoles et les évêchés purement bulgares, etc.

A ce règlement en 15 articles, qui ne les satisfaisait presque sur aucun point, les Bulgares en opposèrent un autre en 8 articles, que vingt-huit de leurs délégués, mars 1861, furent chargés de remettre au ministre turc compétent. Ils proposaient que, dans les circonscriptions exclusivement bulgares, on ne nommât que des évêques bulgares ; que, dans les circonscriptions mixtes, les prélats fussent élus par les fidèles à la majorité des suffrages ; que les rapports avec le patriarche n'eussent trait qu'aux affaires purement religieuses ; que le synode fût composé en nombre égal de Grecs et de Bulgares ; qu'un archevêque bulgare résidant à Constantinople servît d'intermédiaire permanent entre le clergé bulgare et le patriarcat, qu'il fût créé dans la capitale un conseil bulgare, formé par moitié de prêtres et de laïques et auquel serait confiée la gestion des intérêts bulgares, sous la présidence d'un fonctionnaire ottoman ; enfin, qu'un membre laïque de ce conseil fût reconnu comme chef civil de la nation dans ses relations avec le gouvernement. Pour toute réponse, le Phanar, qui conservait encore la juridiction civile sur tous les orthodoxes, fit interner dans différentes villes d'Asie Mineure les trois principaux meneurs, à savoir : Hilarion, Auxence et Païsios de Philippopoli, 11 mai 1861. La Porte, qui s'était montrée sévère à l'endroit de ces réclamations, finit elle-même par demander une entente : une commission de six Grecs et de six Bulgares fut nommée le 30 juillet 1862 pour examiner les huit articles. Elle n'aboutit à aucun résultat. Cet échec fut en grande partie attribué à l'opiniâtreté de Joachim II, qui avait dès le début poussé les choses à l'extrême ; il fut déposé le 21 juillet 1863 et remplacé, le 2 octobre suivant, par Sophrone III. Avec ce nouveau patriarche les négociations reprirent. Un congrès, composé de Grecs et d'évêques bulgares, se réunit le 5 mars 1864 pour examiner la charte présentée par les dissidents ; après quatre mois de délibérations, l'accord ne put encore s'établir. Devant le mauvais vouloir des phanariotes, les Bulgares résolurent de recourir à tous les moyens. Non contents de ne pas reconnaître les évêques et les prêtres choisis par le patriarcat grec, et de ne plus acquitter les taxes ecclésiastiques, ils se mirent à expulser les prélats phanariotes, comme à Viddin en 1864, à Roustchouk en 1865, à Tirnovo en 1867, à Monastir en 1868 ; de là, des conflits incessants soit avec les autorités religieuses, soit avec les autorités civiles, qui prenaient trop souvent fait et cause pour les Grecs. L'installation de plusieurs milliers de Tcherkesses musulmans, transplantés par les Turcs du Caucase dans les contrées balkaniques, et les mille déprédations qui s'ensuivirent, jointes à des remaniements administratifs et territoriaux, aggravèrent encore cette situation, qui parut désormais intenable. Le mouvement séparatiste s'accentuait de jour en jour et s'étendait à presque tous les villages, les ecclésiastiques des deux partis en venaient aux mains pour s'arracher le service des paroisses, et les Turcs, effrayés de l'attitude provocante que prenait la Russie en faveur de ses frères slaves, refusaient aux évêques grecs le concours de la force armée pour les remettre en possession des églises et des presbytères enlevés.

Pour remédier à tous ces troubles, les Grecs déposèrent le patriarche Sophrone III, le 16 décembre 1866, et le remplacèrent, le 22 février 1867, par Grégoire VI, qui montait pour la seconde fois sur le trône œcuménique. Ce patriarche soumit, au mois d'août 1867, un nouveau projet au grand-vizir. Il consentait à instituer un métropolitain portant le titre d'*exarque de toute la Bulgarie*. Mais, comme l'autorité de ce dignitaire devait être restreinte au vilayet du Danube, c'est-à-dire au territoire compris entre le Danube et les Balkans, d'un côté, la mer Noire et la Serbie, de l'autre côté, les Bulgares refusèrent à leur tour de souscrire à cet arrangement dans lequel ils voyaient un piège, tendu dans le but de leur faire reconnaître publiquement qu'il n'exis-

tait pas de Bulgarie en dehors des limites précitées. Du reste, les Turcs ne se seraient jamais prêtés à la création d'un exarchat exclusivement situé en Bulgarie, qui aurait eu, selon toute vraisemblance, son siège à Tirnovo et aurait trop rappelé aux Bulgares qu'il avait existé au moyen âge un empire de ce nom. En octobre 1868, la Porte soumit au patriarcat œcuménique deux nouveaux projets, désirant que l'on adoptât l'un ou l'autre, à moins de trouver une troisième combinaison qui pût réunir l'assentiment des deux parties. D'après ces projets, les Bulgares auraient eu le droit d'établir un métropolite dans chaque vilayet et un évêque dans chaque sandjack, mais à condition que ces évêques ne résidassent pas dans les villes où se trouvaient déjà des prélats grecs et qu'ils portassent le titre de leur résidence effective. Les Grecs resteraient soumis aux chefs spirituels de leur nationalité et les Bulgares à ceux de la leur, à moins de demande contraire. Ces derniers auraient, de plus, à Constantinople un chef ecclésiastique et un synode; leur Église formerait un corps à part pour tout ce qui concerne le choix des chefs et l'administration spirituelle, etc. Au fond, les deux projets de la Porte ressemblaient, à s'y méprendre, à celui qu'avait présenté Grégoire VI, à l'exception toutefois d'une clause, qui souleva du côté du Phanar une résistance invincible : la résidence à Constantinople du chef de l'Église bulgare, c'est-à-dire dans la ville même du patriarche. Ce n'étaient pas cependant les Bulgares qui l'avaient réclamée; ils tenaient trop à ce que leur chef résidât dans une de leurs anciennes capitales, soit Ochrida, soit Tirnovo, mais les Turcs, qui, sous couleur d'accorder l'autonomie d'une Église, craignaient toujours de favoriser la constitution d'une Bulgarie indépendante, ne voulaient à aucun prix d'un exarque au cœur même de la Bulgarie. En conséquence, le 28 novembre 1868, le patriarche et son synode répondirent qu'ils rejetaient les deux alternatives posées, comme contraires au dogme, à l'Évangile et au droit canonique, qu'un concile général était seul apte à résoudre la question bulgare et à décider la création d'une Église locale et que, quant à eux, ils avaient été jusqu'à la limite de leurs droits.

En même temps qu'il informait la Porte de cette décision, Grégoire VI adressait une lettre encyclique à tous les chefs des Églises orthodoxes pour les consulter sur l'opportunité d'un synode œcuménique. L'idée de cette réunion fut agréée par les Églises de Jérusalem, d'Antioche, de Chypre, de Grèce et de Roumanie; le métropolite de Belgrade se prononça en faveur des Bulgares; quant à l'Église russe, moins indépendante du pouvoir civil, elle rejeta la proposition d'un concile, sans doute pour échapper à l'alternative ou de condamner l'attitude de son gouvernement ou de rester isolée dans l'assemblée œcuménique. L'offre de Grégoire VI devenait donc irréalisable, bien que les Bulgares l'eussent acceptée avec joie et consenti à ce que leurs sept évêques se réunissent à Constantinople avec des notables pour discuter les propositions du Phanar. Alors la Porte essaya d'un arrangement direct entre les deux parties, en formant une commission de trois Grecs et de trois Bulgares, 1869; trois projets successifs du grand-vizir, Ali pacha, échouèrent contre l'opposition de l'un ou de l'autre camp. L'accord ne put en particulier s'établir au sujet de quatre points, que Grégoire VI exigeait et que les Bulgares repoussaient absolument : représentation de leur nation auprès de la Porte par le patriarche grec, nomination par ce patriarche des métropolites et des évêques bulgares, mention du nom du patriarche dans les prières de toutes les églises, enfin cession aux Grecs de plusieurs éparchies contestées, notamment de Philippopoli. Du reste, Grégoire VI s'était engagé lui-même sans le consentement explicite de sa nation et lorsque, le 30 juin 1869, il annonça au synode et au conseil réunis les concessions par lui consenties, il s'ensuivit un tel orage que plusieurs membres donnèrent leur démission. En attendant, le conflit continuait et l'exaltation des esprits en Bulgarie était au plus haut point. Pour mettre fin à une agitation inquiétante par elle-même et qui, à ses yeux, faisait le compte de la diplomatie russe, le gouvernement turc décida de trancher le débat. Le 28 février/12 mars 1870, un samedi soir, Ali pacha convoquait chez lui les représentants grecs et bulgares et leur remettait un firman impérial délivré la veille, 11 mars. Par ce firman, la Porte instituait un exarchat bulgare, en dehors du patriarcat œcuménique, faisant ainsi revivre les traditions anciennes et toujours si chères au cœur des Églises orientales. Elle pensait ainsi favoriser plutôt le slavisme ottoman que le panslavisme russe, l'autonomie religieuse concédée aux Bulgares devant, à son avis, déjouer les spéculations panslavistes de Saint-Pétersbourg. Les événements survenus depuis lui ont donné en quelque sorte raison. Voici les principales clauses du firman du 11 mars : « Une juridiction spéciale formée sous le titre d'exarchat et comprenant les diocèses métropolitains et les évêchés, dont la liste suit, sera chargée de l'administration de toutes les affaires spirituelles de la communauté bulgare. L'exarque aura la présidence canonique du synode bulgare, réuni à titre permanent auprès de lui. L'exarchat sera géré d'après un règlement conforme aux canons fondamentaux de l'Église orthodoxe et qui sera conçu de façon à empêcher l'intervention du patriarcat œcuménique dans les affaires des moines, dans les élections des évêques et de l'exarque. Le patriarche de Constantinople délivrera à l'exarque bulgare les lettres de confirmation exigées par le rite orthodoxe. La liturgie bulgare respectera les canons et mentionnera le nom du patriarche. »

Saisi officiellement de l'acte souverain qui lui enlevait trois ou quatre millions de fidèles, Grégoire VI le déclara anti-canonique et attentatoire aux privilèges et aux immunités du siège œcuménique. Il insista de nouveau sur la nécessité de réunir un « concile œcuménique, seule autorité compétente à émettre une décision valable et obligatoire pour les deux parties ». Ali pacha répliqua par une lettre du 28 mars, dans laquelle, tout en justifiant la conduite de son gouvernement, il jugeait inutile de soumettre le cas à de nouvelles délibérations. Déjà, l'autorité turque se voyait obligée de recourir à la force pour faire accepter aux Bulgares les métropolites et les prêtres grecs, dont ils ne voulaient à aucun prix; cet état de choses avait trop duré, la Porte ne pouvait se mettre plus longtemps en opposition avec les principes de haute protection qu'elle accordait à tous ses sujets. A cette lettre, Grégoire VI répondit par une nouvelle protestation contre les mots d'*Église bulgare,* l'Église n'ayant jamais reconnu de nationalités dans son sein; contre l'intervention du pouvoir civil, incompétent en matière religieuse; contre la reconnaissance d'une seconde Église orthodoxe dans la Turquie d'Europe, tous les orthodoxes devant, sans distinction de race, dépendre du patriarcat œcuménique; puis, après avoir refusé d'accepter une solution contraire aux droits et aux privilèges de l'Église, il insista « sur la convocation d'un concile œcuménique, priant le gouvernement impérial de vouloir bien revêtir cette demande de sa sanction souveraine ». La Porte n'ayant tenu aucun compte de cette réclamation, le patriarche, par une résolution énergique qui l'honore, donna dignement sa démission, 22 juin 1870. Sous Anthime VI, successeur de Grégoire VI, 17 septembre 1870, des tentatives pour un rapprochement direct furent reprises, mais toujours sans succès. Le *statu quo* aurait pu se prolonger de longues années sans un incident qui mît le feu aux poudres. Le jour de l'Épiphanie, 6/18 janvier 1872, trois évêques bulgares, poussés par leurs nationaux, se décidèrent à célébrer pontificalement dans leur église de Galata, malgré la

défense du patriarche grec; quelques jours après, sur la demande du Phanar, ils étaient exilés à Ismidt et la Porte interdisait la célébration des offices dans l'église bulgare de Constantinople, pendant que le patriarche excommuniait nommément les coupables. Le triomphe des Grecs ne dura guère qu'une semaine. Les émeutes soulevées par les Bulgares forcèrent les Turcs à ramener les exilés à Constantinople sur un vaisseau de guerre, presque en triomphe, et la Porte sommait ensuite le patriarcat d'exécuter le firman impérial du 11 mars 1870 dans les vingt-quatre heures. L'assemblée grecque ayant répondu par des propositions inacceptables, le grand-vizir riposta : « Attendu que le patriarcat fait tout ce qu'il peut pour amener une séparation entre le peuple grec et le peuple bulgare, le firman impérial est mis à exécution et l'exarchat bulgare est établi. Toute la responsabilité retombe sur le patriarcat, qui a poussé les choses à ce point. »

Munie de l'autorisation requise pour élire l'exarque, l'Assemblée nationale bulgare porta, dès le premier tour de scrutin, ses voix sur Hilarion, le premier champion de l'indépendance religieuse, 23 février 1872; mais, comme celui-ci était personnellement excommunié, pour ne pas pousser les choses à bout, il donna sa démission le 28 février et on élut à sa place Anthime, évêque de Viddin. A la suite de ce choix, le patriarche Anthime VI informait le grand-vizir qu'il ne pouvait pas reconnaître l'élection de l'exarque, que tout acte de sa part serait considéré par lui comme anti-canonique et illégal, et qu'il se réservait l'usage des mesures ecclésiastiques employées en semblable occurrence. La Porte se contenta de promulguer un iradé qui sanctionnait l'élection de l'exarque Anthime. Celui-ci ne tarda pas, d'ailleurs, à se rendre à Constantinople, où il fut reçu comme un triomphateur. Admis en audience par le sultan, il essaya à trois reprises d'avoir une entrevue avec Anthime VI, mais en vain; il lui demanda alors l'autorisation de célébrer le jour de Pâques et n'en obtint aucune réponse, 16 avril 1872. Il s'abstint néanmoins de toute cérémonie ecclésiastique jusqu'au 23 mai 1872, fête des saints Cyrille et Méthode, les apôtres des Slaves, où il officia pontificalement et donna, à la fin de la cérémonie, lecture d'un acte qui proclamait l'autonomie religieuse des Bulgares.

Cette fois-ci, la séparation hiérarchique était bien consommée. A ce défi, le Phanar répondit par l'injonction d'avoir à se soumettre dans le délai de trente jours et la convocation d'un concile. Celui-ci fut tenu à Constantinople, « dans l'église patriarcale du glorieux martyr saint Georges le Victorieux... pendant les mois d'août et de septembre (v. s.) de l'an de grâce 1872. » En somme, ce prétendu concile des Églises orthodoxes ne peut à aucun titre jouir de l'œcuménicité. En effet, il ne comptait que le patriarche de Constantinople, Anthime VI, trois de ses prédécesseurs, Sophrone, patriarche d'Alexandrie, Hiérothée, patriarche d'Antioche, Sophrone, archevêque de Chypre, enfin 25 métropolites ou évêques du patriarcat œcuménique. Le patriarche de Jérusalem, Cyrille, qui se trouvait à Constantinople, refusa de comparaître et s'embarqua précipitamment pour la Palestine, afin de ne pas tremper dans ce forfait. De plus, on n'avait adressé aucune invitation régulière aux Églises serbe, roumaine et monténégrine, qui faisaient encore partie de l'empire ottoman, pas plus qu'aux Églises autocéphales de Saint-Pétersbourg, d'Athènes, de Carlovitz, de Sibiou et de Tchernovitz. Le concile eut beau, durant les trois séances plénières officielles des 10, 24 et 28 septembre 1872, prononcer l'excommunication contre les Bulgares et déclarer foncièrement schismatiques les adeptes du *phylétisme,* c'est-à-dire du nationalisme, ses décisions ne furent aucunement reconnues et approuvées par les autres Églises autocéphales. A part l'Église du royaume hellénique, trop intéressée à suivre ses compatriotes, les autres se retranchèrent derrière le silence ou opposèrent un refus formel. Les évêques et les métropolites du patriarcat d'Antioche, réunis à Beyrouth, désavouèrent publiquement leur patriarche et manifestèrent que leur Église se séparait sur ce point de son pasteur. Le patriarche de Jérusalem fit la sourde oreille à toutes les ouvertures du Phanar, l'Église roumaine n'adhéra pas à la sentence, l'Église russe exprima un blâme public au concile, et le métropolite serbe, Michel, déclara qu'il ne pouvait rompre les liens communs de la foi, de la race et de la langue, qui unissaient sa nation à celle des Bulgares. Le patriarcat œcuménique, une fois encore, se trouvait donc isolé; sa précipitation avait causé sa perte, son entêtement causera sa ruine. Depuis plus de trente ans les Bulgares sont déclarés schismatiques, sans que cette condamnation leur ait apporté le moindre préjudice. Tout au contraire, ce fossé creusé entre eux et les Grecs leur a permis de reconnaître plus facilement leurs compatriotes et de se livrer à cette propagande active, qui, en trente ans, a décuplé leurs forces. Du reste, la raison alléguée pour cette condamnation, sous le nom spécieux de phylétisme, ne cache qu'un motif d'intérêt national. Sur quelles preuves théologiques les Grecs peuvent-ils baser leur sentence d'excommunication contre les Bulgares? Sur aucune. Le patriarcat bulgare d'Ochrida, celui de Tirnovo, s'étaient constitués d'une manière canonique par l'approbation du pape et du patriarche grec de Constantinople; leur suppression n'était due qu'à l'intrigue et à la rapacité des Grecs, toujours portés à confondre l'orthodoxie avec l'hellénisme. Ce que les Grecs avaient détruit en 1393 et en 1767, à Tirnovo et à Ochrida, avec l'appui avéré des Turcs, les Bulgares, en 1870, avec l'aide de ces mêmes Turcs, étaient parfaitement en droit de le reconstruire.

XI. La période contemporaine, 1872-1903. — Le 10e article du firman du 11 mars 1870 soumettait à l'exarchat bulgare les quatorze métropoles suivantes : Roustchouk, Silistrie, Choumla, Tirnovo, Sofia, Vratza, Loftcha, Viddin, Nisch, Nyssava ou Pirot, Kustendil, Samakof, Vélès et Varna, sauf les localités dont la population n'était point bulgare. Pour les détails, voir les *Échos d'Orient,* 1899, t. II, p. 278. En plus de ces régions données en bloc et sans retard, l'acte du sultan Abd-ul-Aziz promettait à l'exarchat tous les districts et toutes les localités, dont les deux tiers au moins de la population orthodoxe demanderaient à se détacher du patriarcat. Il y avait là pour l'avenir une superbe occasion d'agrandissement. Fécondée par le travail de la propagande, la promesse d'Abd-ul-Aziz devait permettre un jour de mettre la main sur la majeure partie de la Roumélie turque. C'est vraiment à partir du 23 mai 1872 qu'Anthime de Viddin inaugura ses fonctions d'exarque. Peu après, il sacrait Dosithée métropolite de Samokof, nommait Hilarion de Macariopolis métropolite de Tirnovo; ce fut ensuite le tour de Victor pour Nyssava, Syméon pour Preslav, Grégoire pour Silistrie. Les bérats furent accordés par la Porte à ces prélats, bien qu'il y eut encore des évêques grecs dans leurs diocèses. La proclamation solennelle du schisme prononcée par le Phanar obligeait ensuite Anthime à adresser une encyclique à tous les fidèles bulgares, pour les engager à ne pas s'effrayer de cette peine canonique, absolument sans portée sur eux, du moment qu'ils restaient dans l'Église orthodoxe. A la même occasion, l'exarque adressait une note conçue dans le même sens à toutes les Églises autocéphales, pour leur faire connaître la décision du peuple bulgare de rester orthodoxe, envers et contre tous.

Cependant, le patriarcat œcuménique aurait voulu que le sultan introduisît le mot de *schismatique* dans le firman d'investiture accordé à l'exarque et dans les bérats concédés aux métropolites bulgares; de même, il mit tout en œuvre pour qu'on obligeât les popes bul-

ques à modifier leur costume, de façon qu'on pût facilement les distinguer des papas grecs et arrêter ainsi leur propagande. Peut-être la Porte aurait-elle cédé sans les résistances invincibles de l'exarque, de la presse et du peuple bulgares; du moins, elle ne donna les bérats qu'avec difficulté et rien que pour un petit nombre de diocèses. La lutte s'engagea surtout dans les éparchies qui possédaient encore des évêques grecs et dont la majorité de la population était cependant bulgare. Comme le Phanar et la Porte se refusaient à retirer les despotes grecs, l'exarque passa par-dessus cette opposition et, en novembre 1873, de sa propre initiative, il envoyait des évêques bulgares dans ces diocèses, entre autres à Andrinople et à Salonique. Le patriarcat œcuménique adressa une protestation énergique à la Porte, qui exigea le rappel immédiat de ces prélats. L'évêque d'Andrinople se soumit et revint se fixer à Orta-Keuï; celui de Salonique, qui avait établi sa résidence à Koukouch, résista et se fit catholique avec une bonne partie de ses diocésains.

Les nombreux changements de ministère qui caractérisent cette période de l'histoire turque amenaient des revirements subits de l'opinion soit en faveur des Grecs, soit en faveur des Bulgares. Sous le gouvernement de Réchid pacha, ces derniers obtinrent un synode et un conseil mixte pour régler les affaires ecclésiastiques, avec résidence à Orta-Keuï; peu après, ils recevaient des bérats pour les diocèses d'Uskub et d'Ochrida en Macédoine, 1872. Il est vrai que, pendant les troubles de 1876 et 1877, les évêques de ces deux diocèses, ainsi que celui de Vélès, durent se réfugier en Bulgarie et furent ensuite remplacés par des Grecs; mais le droit des Bulgares n'en avait pas moins été formellement reconnu, et c'est ce droit que la Porte a très justement remis en vigueur au mois d'août 1890. Le nouveau patriarche grec, Joachim II, 1873-1878, désirait une entente, mais une entente qui ne froisserait en rien les décisions du grand concile de 1872; de son côté, l'exarque Anthime cherchait un terrain de conciliation, mais de manière à ne pas léser les intérêts de ses fidèles. Il y eut ainsi des pourparlers et des négociations jusqu'en 1876, où les événements politiques portèrent l'attention d'un autre côté. De tous les États subjugués en Europe par les musulmans, la Bulgarie avait été la plus complètement asservie. Plus rapprochée du siège du gouvernement, elle avait dû se plier à la fois sous le joug féodal, politique et religieux, des spahis, des pachas et du clergé phanariote. Certes! en 1876, le Bulgare professait plus ouvertement son culte, il n'était plus dépouillé de son bien et privé de sa liberté aussi arbitrairement qu'autrefois, mais sa sécurité, comme sa fortune, dépendaient toujours de l'honnêteté personnelle des pachas; c'est assez dire que l'une et l'autre étaient fort compromises. Au mois de mai 1876, un mouvement insurrectionnel se produisit aux environs de Philippopoli; aussitôt le gouvernement turc organisa une répression sanglante. Des villages entiers furent détruits avec leur population, sans distinction d'âge ni de sexe, par les Tcherkesses et les bachibouzouks. Livrés à la férocité de ces brigands, quinze à vingt mille chrétiens au moins périrent dans ce terrible drame. Il s'ensuivit une telle commotion dans les provinces balkaniques, qui étaient toutes travaillées par une fièvre d'indépendance, que la guerre éclata entre la Russie, leur protectrice naturelle, et la Turquie, 1877. La Turquie fut vaincue et contrainte d'accepter, le 3 mars 1878, à San-Stéfano, à 15 kilomètres de Constantinople, un traité onéreux, qui constituait à ses dépens la Grande-Bulgarie. Cette principauté bulgare, soumise encore à la suzeraineté du sultan, s'étendait de la mer Noire aux montagnes de l'Albanie, et du Danube à la mer Égée, en englobant presque toute la Macédoine. Ce ne fut qu'un rêve. La conférence de Berlin, réunie quelques mois après, 13 juin-13 juillet 1878, revisait et détruisait en partie les décisions de San-Stéfano. Au lieu d'une Grande-Bulgarie, qui comprenait 163 965 kilomètres carrés, on eut : une principauté bulgare, qui n'avait que 64 390 kilomètres carrés; une province autonome, la Roumélie orientale, comprise entre les Balkans, le Rhodope et la mer Noire, et placée sous l'autorité d'un gouverneur général chrétien, nommé pour cinq ans par la Porte avec l'assentiment des puissances; enfin, deux provinces, la Macédoine et une partie de la Thrace, qui firent retour à la Turquie et n'obtinrent d'autres avantages que la stipulation de réformes administratives. L'exarchat bulgare sortit quelque peu diminué du traité de Berlin. En effet, par suite du concours donné aux armées russes, la Serbie étendait sa juridiction sur la presque totalité des vieilles éparchies phanariotes, dont Nisch et Pirot formaient auparavant le centre sous les noms grécisés de Nyssa et de Nyssava, pendant que la Roumanie, en recevant la Dobroudja, s'incorporait des cantons qui appartenaient en 1870 aux métropoles grecques de Silistrie et de Varna.

Durant la guerre russo-turque et les « atrocités bulgares » qui la précédèrent, la position de l'exarque Anthime devint des plus difficiles. Malgré l'animosité et l'hostilité plus ou moins ouverte que lui témoignait le gouvernement turc, il ne cessa un instant d'intercéder pour les victimes. Il se compromit même à ce point que le patriarche arménien-catholique, Mgr Hassoun, lui recommanda plus de prudence, afin de ne pas encourir le même sort que le patriarche grec, Grégoire V. « Qu'il en soit plutôt ainsi! reprit Mgr Anthime. C'est le martyre de Grégoire V qui a fondé l'indépendance de la Grèce. Puisse mon sang obtenir la délivrance de ma patrie! » Son souhait allait en partie se réaliser. A force d'exciter la Porte contre l'exarque, de lui mettre sous les yeux et de lui rappeler la conduite ambiguë de ce dernier, les Grecs et même quelques Bulgares vendus au patriarcat œcuménique finirent par obtenir la déposition et l'exil de Mgr Anthime dans un coin de l'Asie Mineure. Cet exil se prolongea jusqu'après la guerre russo-turque, où le prince russe Nicolas lui obtint la faculté de regagner son éparchie de Viddin. Il y resta jusqu'à sa mort, 1888, après avoir pris une grande part dans l'administration des affaires ecclésiastiques de son pays. Le premier exarque une fois déposé, on lui donna comme successeur, le 4 mai 1877, Mgr Joseph, évêque de Loftcha, qui se trouve encore aujourd'hui à la tête de l'Église bulgare. Né en 1840 et élève des lazaristes au collège de Bébek, près de Constantinople, le futur exarque alla étudier le droit à Paris. Il devint ensuite fonctionnaire turc, premier secrétaire du synode et du conseil mixte exarchal, moine en 1872, protosyncelle de l'exarchat et administrateur de l'évêché de Viddin. Au mois de février 1876, il était sacré métropolite de Loftcha, puis désigné comme successeur de Mgr Anthime, tout en gardant son premier titre épiscopal. La suspicion que portait la Porte à tout ce qui était bulgare ne permit pas au nouvel exarque de rejoindre son poste à Orta-Keuï. Fixé à Philippopoli, la capitale de la Roumélie orientale, il dut attendre qu'il plût à Abd-ul-Hamid II de le rappeler à Constantinople et profita de ce repos forcé pour établir sa juridiction sur la Bulgarie et sur la Roumélie autonome. La situation de l'Église bulgare dans les provinces qui relevaient encore de la Porte fut des plus critiques pendant cette période. Pas un évêque ne pouvait habiter la Thrace et la Macédoine, les métropolites d'Uskub, de Vélès et d'Ochrida s'étant réfugiés en Bulgarie dès le début des troubles et ne se souciant guère de revenir dans leurs diocèses. Leur pouvoir passa naturellement aux évêques grecs de l'endroit, pendant que leur absence facilitait la propagande des uniates et des missionnaires protestants. A ces motifs d'ordre religieux s'en joignait un autre d'ordre politique. Les musulmans qui habitaient la

principauté indépendante quittaient en foule cette terre tombée entre les mains des chrétiens pour se réfugier sur le territoire du padischah, et là, ils rendaient au centuple aux malheureux Bulgares les avanies et les spoliations qu'ils croyaient avoir souffertes de la part de leurs compatriotes.

Voyant son activité presque liée en Turquie, ne pouvant rien pour ses prêtres et impuissant à adoucir l'infortune de son peuple, l'exarque Joseph s'occupa de réparer dans la Roumélie orientale les ruines qu'avait accumulées la guerre et à parer à tous les besoins qu'avait créés une situation nouvelle. Il organisa l'Église en cette province sur les bases d'un règlement organique, améliora la position du clergé et s'efforça de la rendre compatible avec les conditions politiques de cette contrée, qui voulait à tout prix opérer son union avec la Bulgarie. Le 10/22 février 1879 se réunit à Tirnovo la première assemblée des notables bulgares. Ce fut Mgr Anthime, le premier exarque, qui présida la commission chargée d'élaborer la constitution, de même que ce fut lui qui présida la séance dans laquelle Alexandre de Battemberg fut élu prince de Bulgarie sous le nom d'Alexandre Ier, 29 avril 1879. Le clergé bulgare, dont les hauts représentants siégeaient de droit à la Chambre, pouvait s'attendre à ce que ses patriotiques services lui méritassent quelque faveur signalée; il n'en fut rien. Loin de rencontrer auprès de l'autorité civile l'appui qu'il escomptait, il se heurta à toutes sortes de difficultés de la part du gouvernement. Celui-ci ne manquait pas une occasion de s'immiscer dans les affaires de l'Église, s'efforçait de lui donner une direction contraire à ses lois, ne voulait insérer dans la constitution aucune clause de faveur pour la religion orthodoxe, et surtout veillait à ce que l'exarque ne s'établît ni à Sofia, ni à Philippopoli, de peur que la liberté des ministres fût entravée par sa présence. Un premier conflit éclata dès 1879. Le gouvernement aurait désiré que l'exarque s'entendît avec la Porte au sujet des droits que possédaient les métropolites de Samokof et de Kustendil sur les portions de leurs diocèses rendues à la Turquie par le traité de Berlin. Mgr Joseph, trouvant la question inopportune, refusa de s'en occuper. De là, une inimitié chaque jour croissante et qui finit par se traduire, du côté du gouvernement, par toute une série de mesures contre le haut clergé. Le traitement des évêques fut réduit par la Chambre des députés; au lieu de 200 000 francs, l'exarque n'en reçut plus que 50 000, qui, en fait, se bornèrent à 30 000. En même temps, étaient introduites dans le règlement organique de telles modifications que le haut clergé protesta. Alors le ministre Zankof, sans demander la moindre approbation à personne, élabora des règles provisoires et pria tous les évêques de les mettre à exécution, jusqu'à ce qu'un accord fût établi entre eux et le gouvernement. Cette prétention ridicule se heurta contre un refus énergique et la crise religieuse, ouverte par cet abus de pouvoir, ne se ferma qu'en 1883, où Stoïlof, sous le ministère conservateur Sobolef, permit de promulguer un nouveau règlement organique.

Le 18 septembre 1885, la Roumélie orientale annonçait son union avec la principauté de Bulgarie et le 20, dans une proclamation datée de Tirnovo, Alexandre Ier prenait le titre de prince de la Bulgarie du Nord et du Sud. Cette révolution, prévue depuis longtemps et accomplie d'une manière toute pacifique, semblait, en apportant 35 000 kilomètres carrés de plus à la Bulgarie, rompre en sa faveur l'équilibre des principautés balkaniques. La Serbie déclara la guerre à la Bulgarie le 14 novembre 1885; elle fut battue et le traité de paix, signé à Bucarest, 3 mars 1886, laissa la Roumélie orientale aux Bulgares, mais sans leur accorder aucune indemnité de guerre. Cet acte d'émancipation des Bulgares leur valut l'hostilité du tsar Alexandre III. La Russie, qui aurait voulu tenir en tutelle sa jeune sœur slave le plus longtemps possible, avait rappelé immédiatement ses officiers et c'est avec sa complicité tacite, sinon avouée, que, dans la nuit du 20 au 21 août 1886, une conspiration militaire éclatait à Sofia et forçait le prince Alexandre Ier à abdiquer. Rappelé quelques jours après par les vœux unanimes de la nation, Alexandre Ier dut renoncer définitivement au trône le 7 septembre de la même année, pour ne pas envenimer inutilement les rapports déjà fort tendus entre la Bulgarie et la Russie. Une régence, composée de ses amis et dans laquelle le rude Stamboulof jouait le premier rôle, prit en main les affaires de l'État; elle parvint à réprimer le mouvement russophile, suscité par le clergé et qui emportait la Bulgarie loin de ses destinées, et, après des péripéties inouïes, elle fit élire par le Sobranié, le 7 juillet 1887, Ferdinand de Saxe-Cobourg comme prince de la Bulgarie. Celui-ci eut le courage, malgré les difficultés de la situation intérieure et l'opposition de l'Europe, d'accepter le titre qui lui était offert et il prit possession du trône princier le 14 août 1887. Stamboulof eut la présidence du ministère et il la garda jusqu'au mois de mai 1894. Ce fut une terrible dictature, dirigée surtout contre le haut clergé qui, par l'intermédiaire de Mgr Clément, métropolite de Tirnovo, avait travaillé au renversement d'Alexandre Ier et qui aujourd'hui prêchait l'insubordination contre le nouveau prince et contre ses ministres. Plusieurs évêques, Clément à leur tête, refusaient de nommer Ferdinand Ier dans les prières publiques, sous prétexte qu'il était catholique; ils furent l'objet de mesures de rigueur et le chef des rebelles, Mgr Clément, fut destitué, 1887, et interné dans un couvent. En janvier 1889, les métropolites de Vratsa, Tirnovo et Varna réunirent le synode à Sofia, après s'être abstenus à leur arrivée de saluer le prince et ses ministres; ils furent expulsés de vive force durant la nuit et le saint-synode resta supprimé jusqu'en 1894. L'exarque ayant encouragé sous main cette résistance du clergé, Stamboulof songea un moment à destituer tous les prélats récalcitrants et à séparer les évêques restés fidèles au prince de l'exarchat de Constantinople. Mais où cette opposition se fit jour, ce fut surtout à l'occasion du mariage du prince. Bien que, d'après l'article 38 de la constitution, le prince dût appartenir à la religion orthodoxe, Ferdinand était resté catholique. Fiancé à Marie-Louise de Bourbon, duchesse de Parme, il désirait que ses enfants fussent élevés dans la religion catholique. Stamboulof se chargea, malgré les intrigues de la Russie, d'obtenir des Bulgares ce sacrifice, qui leur paraissait impossible; la revision de la constitution fut votée à la presque unanimité par le Sobranié, décembre 1892, puis par la grande Assemblée nationale, 27 mai 1893. Le 20 avril 1893, le mariage du prince était bénit à Villa Pianore, en Italie, par l'archevêque de Lucques, et Ferdinand Ier exprimait dans un télégramme au pape Léon XIII toute sa joie de fonder en Bulgarie une dynastie catholique. Le 30 janvier 1894 naissait le prince Boris, qui recevait le baptême, le 4 février suivant, des mains de Mgr Menini, archevêque catholique de Philippopoli. Des protestations s'élevèrent contre la conduite du prince et des ministres, soit de la part de l'exarque, soit de la part des métropolites. Stamboulof n'en eut cure; il fit même, en février et mars 1894, traduire devant le tribunal et condamner à trois ans de prison Mgr Clément pour ses intempérances de langage contre le prince.

La démission du terrible ministre, 30 mai 1894, permit à l'Église bulgare orthodoxe de respirer plus librement. Aux premiers jours de juillet 1895, nous trouvons Mgr Clément en Russie, à la tête d'une députation bulgare, et conjurant le tsar Nicolas II de « pardonner à la principauté l'ingrate conduite qu'elle avait tenue vis-à-vis de ses libérateurs ». Ce pardon fut accordé bénévolement, au prix d'une apostasie. Le 2/14 février 1896, Ferdinand,

pour donner satisfaction aux orthodoxes, consentait à ce que son fils, le prince héritier Boris, reçût solennellement la confirmation des mains de l'exarque Joseph, en présence de tous les métropolites bulgares et d'un envoyé spécial de la Russie. Le 14 mars suivant, un firman d'Abd-ul-Hamid II confirmait le prince Ferdinand et le nommait gouverneur général de la Roumélie orientale. Les puissances européennes le reconnurent aussitôt. Tout fut dès lors, dans le monde officiel, à la russification de l'Église bulgare. Pour complaire à la Russie, le prince avait même accepté en 1896 un arrangement, conforme peut-être à ses intérêts dynastiques, mais contraire à coup sûr aux intérêts de la nation. Le schisme bulgare disparaissait et les Bulgares avec leur exarque rentraient sous l'obédience du patriarcat œcuménique. Dans ce but, l'exarque quittait Constantinople et venait s'installer à Sofia, où il était reconnu par le Phanar comme chef de l'Église orthodoxe bulgare dans les limites de la principauté et de la Roumélie orientale, au même titre que sont reconnus les autres chefs des Églises orthodoxes. On n'oubliait qu'un point : les diocèses slaves si péniblement arrachés à l'hellénisme en Macédoine. L'exarque refusa cet arrangement et, comme le prince se permit d'insister plus que de raison, Mgr Joseph lui répondit : « Votre Altesse semble ignorer que nous connaissons le chemin de Rome. » Le compromis proposé par la Russie a été repris dernièrement sur d'autres bases avec des clauses spéciales pour les diocèses bulgares de Macédoine, mais ce projet, qui froisse les Grecs autant que les Bulgares, n'a aucune chance d'aboutir ni au Phanar ni à Orta-Keuï. Du reste, les stamboulovistes, qui viennent de remonter au pouvoir, nourrissent une haine trop vive contre les Russes pour favoriser la moindre de leurs prétentions.

La politique de Stamboulof, si dure pour l'Église orthodoxe dans la principauté bulgare, lui permit de se développer librement en Macédoine et en Thrace. A la suite de la guerre russo-turque, le sultan n'avait pas caché ses mauvaises dispositions à l'égard des Bulgares, qu'il abandonnait aux rancunes de leurs rivaux, Grecs, Serbes et Valaques; puis, grâce à la diplomatie de l'exarque, les rapports affectueux s'étaient renoués. En 1880, deux évêques se rendaient en Macédoine et les bérats allaient être délivrés pour les diocèses d'Uskub et d'Ochrida, quand la révolution rouméliote, 1885, revint mettre les affaires en suspens. Les deux métropolites retournèrent à Constantinople, d'où ils gouvernèrent leurs diocèses par des administrateurs. Au mois d'août 1890, la Porte cédait aux demandes de Stamboulof, partisan d'une entente cordiale avec la Turquie, et remettait à l'exarque les bérats d'Ochrida et d'Uskub. Voir le texte du bérat d'Ochrida dans V. Bérard, *La Turquie et l'hellénisme contemporain*, 3e édit., Paris, 1897, p. 296-300. En 1894, peu après la chute de Stamboulof, les métropolites de Vélès et de Névrocop obtenaient la même faveur. A la suite de la guerre gréco-turque, fin 1897, trois nouveaux bérats étaient accordés aux métropolites de Bitolia ou Monastir, de Stroumnitza et de Dibra. Cette augmentation des sièges épiscopaux coïncidait avec un accroissement remarquable des écoles. Depuis, l'agitation macédonienne, les massacres, l'occupation militaire par les Turcs de presque tous les villages de Thrace et de Macédoine, en arrêtant la propagande bulgare, ont favorisé le développement des Grecs, des Serbes, des Albanais et des Roumains. Quelle que soit l'issue de cette funeste agitation, la cause bulgare n'est pas complètement compromise et l'exarchat régnera sans doute un jour en maître sur presque toute cette contrée.

L'histoire politique de la jeune principauté de Bulgarie est tellement mêlée à son histoire religieuse qu'il est utile de connaître les principaux ouvrages parus sur la question. On peut consulter A. Dumont, *Le Balkan et l'Adriatique*, 2e édit., in-12, Paris, 1874, p. 61-189; Cyrille (A. d'Avril), *Voyage sentimental dans les pays slaves*, in-12, Paris, 1876, p. 63-200; Ed. Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat, ou histoire des réformes de l'empire ottoman depuis 1826 jusqu'à nos jours*, 2 in-8°, Paris, 1884, passim; Pypine, *Histoire des littératures slaves*, trad. par Denis, in-8°, Paris, 1881; A. Drandar, *Le prince Alexandre de Battemberg en Bulgarie*, in-8°, Paris, 1884; Id., *Les événements politiques en Bulgarie depuis 1876 jusqu'à nos jours*, in-8°, Paris, 1896; Anonyme, *Les causes occultes de la question bulgare*, in-8°, Paris, 1887; G. Fillion, *Entre Slaves* (traite surtout de l'union de la Roumélie avec la Bulgarie et de la guerre serbo-bulgare), in-12, Paris, 1894; H. Beaman, *Stambuloff*, in-8°, Londres, 1895; De Pimodan, *De Goritz à Sofia*, in-8°, Paris, 1893; A. d'Avril, *Négociations relatives au traité de Berlin*, in-8°, Paris, 1886; Un diplomate (A. d'Avril), *Les Bulgares*, Paris, 1894; J. Erdic, *En Bulgarie et en Roumélie en 1884*, in-12, Paris, 1885; L. Léger, *La Bulgarie*, in-12, Paris, 1885; Lamouche, *La Bulgarie dans le passé et dans le présent*, in-12, Paris, 1892; *La péninsule balkanique*, Paris, 1899; Kanitz, *Donau-Bulgarien und der Balkan*, 3 vol., Leipzig, 1876; C. Jirecek, *Das Fürstenthum Bulgarien*, in-8°, Prague, 1891, p. 301-356; B. von Sydacoff, *Bulgarien und der bulgarische Fürstenhof*, 2e édit., in-8°, Berlin et Leipzig, 1896; A. Durastel, *Annuaire international de la Bulgarie* (français-bulgare), in-8°, Sofia, 1898 : on trouvera dans cet ouvrage le texte du traité préliminaire de San-Stéfano, du traité de Berlin, et de la constitution qui régit actuellement la principauté, p. 9-68, avec le firman du 11 mars 1870 relatif à la création de l'exarchat, p. 714-717; L. Dupuy-Péyou, *La Bulgarie aux Bulgares*, in-8°, Paris, 1895; A. Rambaud, *Histoire de la Russie depuis les origines jusqu'à nos jours*, 4e édit., in-12, Paris, 1893, p. 712-739, 782-802; Lavisse et Rambaud, *Histoire générale du IVe siècle à nos jours*, Paris, 1901, t. XII, p. 426-439, 459-478. On peut voir une bibliographie politique et ethnographique plus complète dans Lamouche, *La Bulgarie*, 1892, p. XVII-XIX, et surtout dans A. Durastel, *op. cit.*, p. 755-759.

Sur le conflit gréco-bulgare qui précéda et suivit la création de l'exarchat, il existe une infinité de brochures, parues en grec, en bulgare et en français. Les citer toutes serait renouveler inutilement les travaux d'Hercule; il importe néanmoins d'en constituer un dossier, afin de faciliter les recherches à celui que tenterait jamais l'histoire de ce différend qui reste toujours à écrire en notre langue : Ἡ Βουλγαρομανία ἐν συμμορίᾳ καὶ ἡ προδοσία αὐτῆς, πραγματεία συγγραφεῖσα μετὰ πλείστης ἐπιμελείας παρὰ Γεωργίου Τσουκαλᾶ τοῦ Ζακυνθίου, in-8°, Constantinople, 1859; Μετάφρασις ἐκ τοῦ βουλγαρικοῦ, ἀπάντησις εἰς τὸν λόγον τοῦ κ. Σ. Καραθεοδωρῆ, in-4°, 1860; *Les Bulgares et le haut clergé grec*, trad. du bulgare (manifeste des Bulgares de Constantinople contre le patriarche œcuménique et le clergé phanariote) en date du 15/27 avril 1860; *Les Bulgares et le patriarche œcuménique*, in-8°, Constantinople, 1861, manifeste dirigé contre le Phanar, la Russie et surtout les lazaristes; *Circulaire patriarcale de Joachim II*, en grec et en bulgare, datée du 25 février, 9 mars 1861, in-8°, 15-16 pages; Ἡ φωνὴ τῆς ἀληθείας, par un chrétien orthodoxe (en grec et en bulgare), Constantinople, 1861; *La question bulgare et la propagande romaine, une voix de l'Orient*, par P. S. (en grec et en français), in-8°, Athènes, 1861; Soubiranne, *Les Bulgares, les Grecs, les Arméniens*, Paris, 1862; *Actes relatifs à l'Église bulgare*, extrait de la *Revue de l'Orient, de l'Algérie et des colonies*, in-8°, Paris, 1863; G. Lazopoulos, Ὁ χριστιανισμὸς τῶν Βουλγάρων κατὰ τὸν θ' αἰῶνα, ἡ ἕνωσις αὐτῶν μετὰ τῆς δύσεως καὶ ἡ ἐπιστροφὴ αὐτῶν εἰς τὴν Ἀνατολικὴν ὀρθόδοξον Ἐκκλησίαν, καὶ τίς ἡ σχισματικὴ Ἐκκλησία, Constantinople, 1863; Ὁ βουλγαρισμὸς πρὸ τοῦ ἱστορικοῦ, τοῦ ἐθνοπολιτικοῦ καὶ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βήματος, par E., in-8°, Constantinople, 1864; Grégoire, Πραγματεία περὶ τῆς κανονικῆς δικαιοδοσίας τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχικοῦ θρόνου ἐπὶ τῶν ἐν Βουλγαρίᾳ ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν, in-8°, Constantinople, 1860; Τὰ ἐν τῇ ἁρμονίᾳ περὶ τοῦ βουλγαρικοῦ ζητήματος, in-8°, Constantinople, 1866; Ἀπάντησις τῆς τοῦ Χριστοῦ μεγάλης Ἐκκλησίας πρὸς τὰ παρὰ τῆς Ὑψηλῆς Πύλης ἀρτίως ἀποσταλέντα ἔγγραφα περὶ τοῦ βουλγαρικοῦ ζητήματος, in-4°, Constantinople, novembre 1868 (réponse de Grégoire VI et de son synode, 15/27 novembre 1868, à la Porte au sujet de deux projets d'exarchat bulgare présentés par le premier ministre); Ἐπιστολιμαῖον ὑπόμνημα τῆς τοῦ Χριστοῦ μεγάλης Ἐκκλησίας πρὸς τὰς λοιπὰς ὀρθοδόξους αὐτοκεφάλους ἁγίας Ἐκκλησίας περὶ τῆς κατὰ τὰ ἔτη 1868-1870 πορείας τοῦ κατὰ Βουλγάρους ἐκκλησιαστικοῦ ζητήματος, in-8°, Constantinople, 1870 (recueil des pièces officielles grecques et turques se rapportant à ce différend); une autre édition de cette brochure a paru à Constantinople en 1894, au Phanar, in-8°; Κανονισμὸς περὶ τῆς διοικήσεως τῆς βουλγαρικῆς ἐξαρχίας, in-4°, Constantinople, 1870 (règlement organique de l'Église bulgare, octobre 1870); Ἀντίρρησις εἰς τὸ ἐπιστολιμαῖον ὑπόμνημα τοῦ πατριαρχείου ἢ ἀπολογία τῶν ὀρθοδόξων Βουλγάρων πρὸς τοὺς ὁμοδόξους αὐτῶν χριστιανούς, in-8°, Constantinople, 1871; Ἐγκύκλιος ἐπιστολὴ τῆς ἱερᾶς βουλγαρικῆς Συνόδου πρὸς τὰς αὐτοκεφάλους Ἐκκλησίας, Constantinople, 1871; Διευκρίνησις

τοῦ βουλγαρικοῦ ζητήματος, par Grégoire, métropolite de Chio, Constantinople, 1871; [illegible], Constantinople, 1872 (encyclique du patriarche Anthime VI, en date du 18 janvier 1872); [illegible], Constantinople, 1872; [illegible], in-8°, Odessa, 1872; *Actes du saint et grand synode tenu à Constantinople dans l'Église patriarcale du glorieux martyr saint Georges le Victorieux au sujet de la question religieuse bulgare pendant les mois d'août et de septembre de l'an de grâce 1872*, trad. littérale, in-8°, Constantinople, 1873; l'original grec a paru à Constantinople, sans date, in-4°; Βουλγαρικὸς λόγος (discours d'Aristarchi bey prononcé le 15/27 février 1872), Constantinople, 1872; X. Samarsilos, Ἡ βουλγαρικὴ [illegible], in-8°, Constantinople, 1873; [illegible], in-8°, Constantinople, 1873; [illegible], in-4°, Constantinople, 1873; Jean Kassianos, Ἡ [illegible], in-8°, p. 37-84; [illegible], par un orthodoxe, in-8°, Athènes, 1874; Ἀπάντησις εἰς τὸ Κύριλλος ὁ Β´ [illegible], in-8°, Constantinople, 1876; Aristarchi bey, [illegible], 5 volumes de pièces, Athènes, 1875, 1876; [illegible], in-8°, Constantinople, 1880; [illegible], 1888; A. Chopof (bulgare), *La Bulgarie sous le rapport religieux*, in-8°, Philippopoli, 1889; Id., *La question du soulèvement du schisme* (bulgare), in-8°, Sofia, 1896; Teplof, *La question gréco-bulgare*, d'après des documents inédits (en russe), in-8°, Saint-Pétersbourg, 1889, un des meilleurs travaux parus sur la question; T. Bourmof, *Le conflit ecclésiastique gréco-bulgare* (en bulgare), in-8°, imprimé à Sofia, en 1902, aux frais du saint-synode; c'est de beaucoup le travail le plus complet qui ait paru sur ce différend, apprécié, bien entendu, au point de vue bulgare. Voir aussi C. Jirecek, *Geschichte der Bulgaren*, 1876, p. 544-561; L. Dupuy-Péyou, *La Bulgarie aux Bulgares*, in-8°, Paris, 1896, p. 48-120, 228-245; A. d'Avril, *Bulgarie chrétienne*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1897, t. II, p. 271-301, 406-438; E. Goloubinski, *Précis d'histoire des Églises bulgare, serbe et roumaine*, Moscou, 1871, p. 176-193; G. Markovich, *Gli Slavi ed i papi*, Zagreb, 1897, t. II, p. 595-608; A. Lopoukhine, *Histoire de l'Église chrétienne au XIXe siècle* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1901, t. II, p. 339-388.

Pour la Macédoine, en dehors des livres déjà cités et de ceux que nous mentionnerons plus bas en donnant la statistique de cette province, voir principalement : Ἔγγραφα διαμειφθέντα μεταξὺ τῆς Υ. Πύλης [illegible], in-8°, Trieste, 1890; [illegible] τε προνομιακοῦ καὶ τοῦ βουλγαρικοῦ, in-8°, Trieste, 1891; ces deux brochures contiennent les pièces officielles échangées entre la Porte et le Phanar au sujet des premiers bérats, accordés à deux évêques bulgares de Macédoine en 1890; S. Simitch, *Les écoles serbes dans le vilayet de Kossovo*, in-8°, Belgrade, 1897; Goptchevitch, *Macedonien und Alt Serbien*, Vienne, 1889; V. Bérard, *La Turquie et l'hellénisme contemporain*, 3e édit., in-12, Paris, 1897, p. 148-335; Id., *La Macédoine*, in-12, Paris, 1897; Id., *Pro Macedonia*, in-12, Paris, 1904; Ofeikov, *La Macédoine au point de vue ethnographique, historique et philologique*, in-12, Philippopoli, 1887; H. Gelzer, *Vom heiligen Berge und aus Makedonien*, in-8°, Leipzig, 1904, p. 137-252. Voir aussi *Le mémorandum du patriarche grec orthodoxe de Constantinople au sultan sur les affaires de Macédoine*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1903, p. 485-502.

XII. Organisation intérieure de l'exarchat. — Dès les premiers jours de novembre 1870, les évêques et les principaux adhérents du mouvement bulgare publiaient le règlement organique prévu par le firman du mois de mars. Ce règlement, élaboré dans les réunions d'Orta-Keuï, se trouvait de tout point conforme au firman précité. Sauf quelques changements de médiocre importance, le règlement organique de 1870 est encore en vigueur dans la partie ottomane de l'exarchat. Dans la Bulgarie, au contraire, il a subi des retouches, dès que la principauté s'est constituée : retouche complète le 16 février 1883, retouches partielles en 1890 et 1891, seconde retouche complète le 25 janvier 1895. Ce sont les 184 articles publiés à cette dernière date, qui régissent actuellement la marche de l'Église bulgare dans la principauté, de même que les 134 articles du *Règlement organique* régissent l'exarchat dans l'empire ottoman. Κανονισμὸς περὶ τῆς διοικήσεως τῆς βουλγαρικῆς ἐξαρχίας, in-8°, Constantinople, 1870; *Règlement de l'exarchat spécial à la principauté* (en bulgare), in-8°, Sofia.

L'exarchat se compose présentement des éparchies bulgares, situées dans l'empire ottoman et déterminées par un firman spécial, et des éparchies de la principauté bulgare. Les éparchies de la principauté sont au nombre de 11, dont 2, Samokof et Lovetch, sont destinées à disparaître à la mort de leurs titulaires, d'après l'art. 6 du *Règlement de l'exarchat spécial à la principauté*. Ces 11 éparchies comprenaient, en 1897, des sous-diocèses ou archiprêtrés, au nombre de 42, et des paroisses, au nombre de 2123. Chaque paroisse rurale a de 150 à 250 familles, chaque paroisse urbaine de 200 à 300. Les monastères ne peuvent se fonder qu'avec le consentement et la bénédiction de l'évêque du diocèse; ils relèvent tous du métropolite sur l'éparchie duquel ils sont situés, à l'exception de deux : Saint-Jean de Rylo et la Sainte-Trinité de Troyan, qui sont stavropégiaques, c'est-à-dire soumis à la juridiction immédiate du saint-synode. En 1897, il n'y avait dans toute la principauté de Bulgarie que 78 monastères d'hommes et 15 de femmes; les premiers comptaient 185 sujets et les seconds 312.

A la tête de l'exarchat siège l'exarque, qui réside à Orta-Keuï, sur le Bosphore. Il ne peut être choisi que parmi les métropolites de race et de religion bulgares, âgés d'au moins quarante ans et dirigeant leur éparchie depuis cinq ans. L'exarque est nommé à vie; son élection se fait à deux degrés. A la mort du chef de l'Église bulgare, dans le délai de vingt et un jours qui suit l'envoi d'une circulaire spéciale du saint-synode, chaque métropolite adresse à ce dernier une liste de 3 à 5 candidats, pris parmi les plus méritants de ses collègues. En outre, sur envoi d'une autre circulaire, les fidèles de chaque diocèse et la communauté bulgare de Constantinople désignent deux représentants pour chaque éparchie, lesquels devront se rendre, dans les soixante et un jours de la circulaire, au siège de l'exarchat pour concourir à l'élection. Là, en présence du saint-synode, du conseil de l'exarchat et des mandataires des paroisses, on procède au dépouillement des listes reçues par le conseil de l'exarchat, et une seconde liste est dressée, portant les noms des trois candidats qui ont obtenu la majorité des suffrages; cette liste est présentée à l'approbation du gouvernement turc et du gouvernement bulgare. Un simple *veto* venu de Stamboul ou de Sofia suffit à écarter les candidats qui seraient désagréables soit à l'un, soit à l'autre gouvernement. La réponse favorable une fois obtenue, le saint-synode, le conseil de l'exarchat et les délégués civils, se réunissent de nouveau pour élire au scrutin secret et à la majorité des suffrages l'un des trois candidats comme exarque, et celui-ci est définitivement proclamé et reconnu chef de l'Église bulgare. L'exarque actuel, depuis le 4 mai 1877, est Mgr Joseph, métropolite de Lovetch. Esprit supérieur, il jouit d'une influence considérable et mérite d'être regardé comme le premier homme de la Bulgarie moderne. Les fêtes royales qui furent données en 1902, tant dans l'empire ottoman que dans la principauté bulgare, à l'occasion de ses noces d'argent pour sa promotion à l'exarchat, lui ont montré quelle estime et quel dévouement tous les Bulgares professent pour lui. L'élection des métropolites et des évêques se fait d'une manière analogue à celle de l'exarque. Le clergé local et le peuple présentent deux candidats aux membres du saint-synode, qui en élisent un définitivement. Si c'est en Bulgarie, l'élu reçoit l'approbation du prince; si c'est en Turquie, un bérat du sultan, avec une lettre du saint-synode qui le recommande à ses diocésains.

Les autres agents de l'exarchat : archiprêtres, curés, membres des commissions et des fabriques, sont élus d'après certaines règles très détaillées; de même sont indiqués avec une minutie extrême par le règlement de l'exarchat les devoirs et les attributions, avec les appointements et le casuel, de tous les ministres du culte, de tous les employés, grands et petits, de l'administration ecclésiastique.

L'exarchat est gouverné par le saint-synode, la suprême autorité spirituelle de l'Église bulgare. Le saint-synode se compose de l'exarque, son président, de quatre métropolites élus par leurs pairs pour quatre ans, qui constituent le conseil et sont les assesseurs de l'exarque. Le saint-synode tient ses réunions habituelles, non pas à Orta-Keuï, mais à Sofia. Cette circonstance s'oppose à ce que l'exarque, son président perpétuel, le préside effectivement. Ne pouvant, par suite de la politique soupçonneuse du sultan, se déplacer de Constantinople, il délègue cette présidence à l'un des prélats ecclésiastiques, à son choix. Toutefois, l'éloignement que lui imposent les circonstances ne l'empêche pas d'exercer une influence directe et prépondérante sur la vie religieuse et l'action administrative de l'Église dont il est le chef officiel. Les décisions prises par le saint-synode restent subordonnées à sa ratification, et les autres affaires ecclésiastiques, celles qui concernent la principauté comme celles qui intéressent la Thrace et la Macédoine, lui sont soumises en dernier ressort. Mgr Syméon, métropolite de Varna et Preslav, est actuellement le président effectif du saint-synode. Sur les travaux ordinaires du saint-synode bulgare, voir les *Échos d'Orient,* 1903, t. VI, p. 328-332. Ni l'exarque, ni les synodiques ne cessent d'être les pasteurs des diocèses où l'élection est venue les prendre. Obligés par leurs fonctions nouvelles de séjourner hors de leur ville épiscopale, ils s'y font représenter par un vicaire général, qui gouverne en leur nom. Un conseil diocésain ecclésiastique est institué au siège de chaque éparchie, sous la présidence du métropolite ou plutôt du protosyncelle, son vicaire général. Il se compose du président et de quatre prêtres ayant charge d'âmes et élus par le clergé pour quatre ans. Le renouvellement des membres de ce conseil se fait par moitié tous les deux ans. L'autorité ecclésiastique, tant administrative que judiciaire, appartient au métropolite et elle est exercée avec la coopération du conseil diocésain. Les recours en appel contre les sentences prononcées par ce conseil ont lieu par-devant le saint-synode, dans deux mois au plus tard à dater du jour de la signification aux parties intéressées de la sentence, qu'a portée le conseil ecclésiastique diocésain. En Turquie, les Bulgares sont soumis directement à la juridiction de l'exarque et à celle du saint-synode, pour ce qui concerne les affaires ecclésiastiques. Un conseil, présidé par l'exarque, s'occupe des écoles; il se compose du président, du proto-syncelle et de quatre membres laïques. Près de chaque métropolite se trouve un conseil mixte, composé de trois membres du clergé et de cinq à sept membres laïques délégués. C'est à ce conseil qu'il appartient de prononcer des jugements et de régler les affaires ecclésiastiques et civiles du diocèse, de s'occuper des écoles, de leurs professeurs, etc.; s'il n'y a que des affaires ecclésiastiques à décider, les membres laïques n'y prennent aucune part. Dans les diocèses bulgares de Turquie qui n'ont pas encore d'évêques, les affaires sont réglées par un conseil mixte, présidé par un représentant ecclésiastique; celui-ci est choisi sur place et confirmé par l'exarchat, ou bien nommé directement par l'exarque.

Pour l'entretien de l'exarchat et du saint-synode, le gouvernement princier verse tous les ans à la caisse de l'exarchat une somme proportionnée au nombre des familles de la principauté. On perçoit 0 fr. 40 pour chaque famille. D'après le budget de 1900, la somme se serait élevée cette année-là à 245 964 levs ou francs. Sur cette somme, les évêques situés en Turquie reçoivent chacun 10000 francs et l'exarque 20000, le reste est versé dans la caisse générale pour les besoins de l'exarchat. En Bulgarie, les métropolites reçoivent du gouvernement une somme annuelle de 7 476 à 9300 francs; le bas clergé, lui, doit se subvenir au moyen de rémunérations éventuelles, qui lui sont données pour diverses cérémonies, d'après un tarif déterminé : 1 franc pour le baptême, 12 pour la bénédiction nuptiale, 6 pour les funérailles d'une personne adulte, 3 pour les funérailles d'une personne de 15 ans et au-dessous, etc. De plus, depuis l'année 1891, l'État alloue, pour l'entretien des prêtres, une rémunération supplémentaire, que le règlement de 1895 a fixée dans les proportions suivantes : 480 francs par an aux prêtres des villages, 600 à ceux des villes et des chefs-lieux de sous-préfectures, 720 à ceux des chefs-lieux de départements. Ce faible traitement n'est donné qu'à ceux qui n'ont pas terminé leurs études ecclésiastiques dans des séminaires; pour les autres, l'allocation est plus forte : 720 francs par an aux prêtres de villages, 960 à ceux des villes et des chefs-lieux de sous-préfectures, 1080 à ceux des villes diocésaines. Sur ce traitement, une certaine somme est retenue pour les pensions ecclésiastiques, les caisses sacerdotales, etc., et, depuis 1899, afin d'obvier à la crise économique que traverse le pays, une retenue de 1 p. 100 est faite à tous les membres du clergé, comme aux autres fonctionnaires. En Turquie, le bas clergé reçoit son traitement de la population, qui doit, en outre, entretenir les écoles et alimenter les caisses des conseils diocésains; seules, les communautés très pauvres sont soutenues par l'exarchat. Les paroisses de la principauté ne s'occupent pas des écoles, laissées aux soins du gouvernement, mais elles sont tenues également de fournir les recettes nécessaires aux conseils diocésains. Cela se fait au moyen d'un tarif déterminé, qui est perçu sur les permis de mariage, les certificats de baptême, etc., et sur les autres copies, imprimées ou manuscrites, des diverses pièces ecclésiastiques.

L'exarchat bulgare possède aujourd'hui deux séminaires : celui de Samokof-Sofia pour la principauté de Bulgarie, celui de Chichli, quartier de Constantinople, pour la Macédoine et la Thrace. Dès 1867, les chefs du mouvement national réclamaient à grands cris pour les diocèses de leur race la constitution d'une grande école théologique et des séminaires. Leur campagne aboutit au projet que présenta le patriarche œcuménique, Grégoire VI, au sultan Abd-ul-Aziz en vue de terminer le conflit religieux. Tout en accordant à quelques diocèses bulgares une certaine autonomie, qui devait dans sa pensée lui permettre de leur refuser l'indépendance, le patriarche demandait la fondation d'écoles cléricales pour l'éducation du bas clergé et une haute école théologique. Ce projet, qu'on ne trouva pas assez libéral sur certains points, fut écarté. En 1870, l'exarchat bulgare était reconnu par la Sublime Porte et son règlement constitutif, élaboré cette année-là même, décrétait l'ouverture d'une école théologique supérieure. Celle-ci ne fut fondée à la vérité qu'en 1874, près de Tirnovo, sous le patronage des saints Pierre et Paul, et ne valait même pas un petit séminaire de France. Fermé durant les troubles qui précédèrent la guerre russo-turque et rouvert en 1878, ce séminaire exista jusqu'en 1886, où le gouvernement bulgare le supprima pour des raisons d'ordre économique. Ses cours duraient cinq ans. En même temps que s'ouvrait en 1874 le séminaire de Tirnovo, était fondée au couvent de Saint-Jean du Rylo une école ecclésiastique comportant le programme d'un séminaire. Elle aussi fut supprimée durant la guerre russo-turque, pour se rouvrir en 1881 et disparaître définitivement quelque temps après. En 1876, on établissait à Samokof un troisième séminaire, qui fut éga-

lement fermé pendant la guerre. Rouvert en 1878 et refermé de 1880 à 1883, il vit bientôt le cycle des études monter de trois à quatre et à cinq ans pour redescendre ensuite à quatre. Depuis 1894, le séminaire de Samokof, qui est le seul établissement d'instruction cléricale en bulgarie, est passé sous l'autorité du saint-synode, alors qu'il dépendait jusque-là du gouvernement. Il reçoit des élèves payants et des boursiers; tous vivent dans la pension et portent l'uniforme. Le cycle des études comprend quatre classes et dure normalement quatre ans; on n'est pas reçu après l'âge de 18 ans. A la rentrée de septembre 1901, le séminaire comptait 188 séminaristes, dont 113 boursiers contre 75 payants; les premiers seuls sont tenus d'embrasser l'état ecclésiastique, mais, comme les ordres sont conférés au plus tôt à 27 ans, tous sont loin de garder fidèlement leurs promesses. Du reste, le séminaire de Samokof est appelé d'ici peu de temps à disparaître. Le 13 avril 1902, en présence de S. A. le prince Ferdinand I[er] et des principaux dignitaires de l'Église bulgare, a été posée à Sofia la première pierre du futur séminaire bulgare, qui doit remplacer prochainement celui de Samokof. Voir l'article très documenté *L'école théologique de Bulgarie,* dans les *Échos d'Orient,* 1903, t. VI, p. 74-82, qui donne l'historique de ce séminaire avec le programme détaillé de son enseignement. Le séminaire de Chichli, à Constantinople, qui est destiné à favoriser le recrutement du clergé bulgare pour les églises comprises dans la Turquie d'Europe, date de 1884. Il se trouvait alors à Prilep en Macédoine; de là, il émigra en 1889 à Andrinople et l'année suivante à Constantinople, dans le quartier du Phanar, où se trouve la cathédrale de l'exarque. En 1892, les études étaient perfectionnées et les cours distribués en six années. Vers 1894, le séminaire quittait les rives de la Corne d'Or pour s'installer sur les collines de Chichli, dans une demeure véritablement princière. C'est là qu'il se trouve encore à l'heure actuelle, comprenant une centaine de séminaristes, soumis à l'autorité directe de l'exarque et suivant les programmes de théologie en usage dans les séminaires russes.

Deux séminaires, n'ayant pas même 280 étudiants, dont la moitié à peine embrasse l'état ecclésiastique, on trouvera sans doute que ce n'est guère suffisant pour une Église qui comprend plus de quatre millions de fidèles. Encore si les études étaient proportionnées aux besoins de l'époque! Mais que peut-on apprendre en trois ou quatre ans de séminaire, sans avoir reçu une formation préalable? Aussi, ne faut-il pas s'étonner que le clergé bulgare soit resté au-dessous de sa mission et qu'il perde chaque jour un peu de la considération que le peuple avait pour lui. Les offices religieux ne sont plus suivis, les jeûnes ecclésiastiques ne sont pas observés, le monde officiel affiche envers la religion une indifférence méprisante, quand ce n'est pas une hostilité déclarée. Grâce aux innombrables gymnases de l'État, impies et révolutionnaires, l'athéisme pénètre les masses et l'on a vu les instituteurs de tout un département se réunir en congrès, en 1902, et voter la destruction de toute religion. *L'athéisme des instituteurs bulgares,* dans les *Échos d'Orient,* 1903, t. VI, p. 332-335. En dehors des livres liturgiques et de quelques ouvrages d'apologétique, le clergé n'a rien produit et se tient à l'écart du mouvement intellectuel qui révolutionne les masses. Il y a pourtant quelques bonnes revues, dont l'existence est aussi éphémère que celle des feuilles, et quelques bons journaux. Mentionnons, parmi les revues, les *Vesti* (Nouvelles), organe de l'exarchat, depuis 1890; le *Tcerkoven Vestnik,* organe du saint-synode, depuis 1900; le *Svetnik,* depuis 1888; le *Pravoslaven Propovednik,* depuis 1893; le *Zadroujen Troud,* depuis 1902. Enfin, n'oublions pas une entreprise de longue haleine, due aux soins du saint-synode : la traduction de toute la Bible, faite sur la version russe des Écritures de 1876, et destinée à remplacer la version bulgare, faite sur la Bible protestante qui remonte à une vingtaine d'années. Voir *Traduction bulgare de l'Écriture sainte,* dans les *Échos d'Orient,* 1901, t. IV, p. 245-247.

XIII. Statistiques religieuses. — L'exarchat bulgare, se trouvant compris à la fois dans la principauté de Bulgarie et dans l'empire ottoman, nous allons successivement indiquer la situation qu'il occupe présentement dans ces deux États, d'après les statistiques les plus récentes qu'il nous a été possible de réunir. Ce faisant, nous donnerons par la même occasion les chiffres de la population qui reviennent aux divers cultes pratiqués aujourd'hui en Bulgarie.

1° La superficie totale de la principauté de Bulgarie s'élève à 95 704 kilomètres carrés, dont 62 789 pour la Bulgarie du Nord et 32 915 pour la Roumélie orientale. D'après le dernier recensement, paru à l'*Officiel* du 10 mai 1903, la Bulgarie compterait 3 744 283 habitants, ce qui représente une moyenne de 38 habitants par kilomètre carré. Cette population se subdiviserait ainsi d'après la nationalité : Bulgares : 2 887 860; Turcs : 539 656; Tziganes : 89 549; Roumains : 75 235; Grecs : 70 887; Juifs : 32 573; Tatares : 18 856; Arméniens : 13 926; divers : 15 741.

D'après la religion, la population bulgare comprendrait : 3 019 296 orthodoxes, qui se subdivisent en plusieurs groupes; 48 024 chrétiens, distincts des orthodoxes, comme catholiques, arméniens, protestants, etc.; 643 300 musulmans et 33 663 israélites. Le tableau qui suit donnera une idée d'ensemble :

Bulgares orthodoxes	2 842 650
Roumains orthodoxes.	75 155
Grecs orthodoxes.	70 759
Orthodoxes de diverses nationalités .	30 732
Catholiques latins et uniates	28 569
Protestants	4 524
Arméniens grégoriens	13 809
Musulmans turcs, tatares, etc. . . .	643 300
Israélites	33 663
Divers.	1 112

D'après une statistique de 1897, voici quel serait l'état respectif de ces différents cultes, par rapport au nombre d'églises, de chapelles, de prêtres, etc.; j'y ajoute le chiffre de la population, pour que le lecteur ait une vue d'ensemble :

	FIDÈLES	ÉGLISES	CHAPELLES	MONASTÈRES	PRÊTRES	MOINES	RELIGIEUSES
Bulgares . .	2 842 650	1 788	107	93	1 906	185	312
Grecs . . .	[illegible]	113	»	12	[illegible]	14	
Roumains. .	[illegible]	»					
Catholiques .	28 569	27			[illegible]		
Arméniens .	[illegible]	5			6		
Protestants .	[illegible]	[illegible]		»	[illegible]		
Musulmans .	643 300	[illegible]	»	8	[illegible]		
Israélites . .	33 663	42			67		»

J'ai pris la statistique du gouvernement, bien que les termes d'églises, de prêtres et de monastères soient absolument impropres pour certains cultes, notamment pour les cultes protestant, musulman et israélite. On remarquera sans doute, aussi, que l'Église catholique ne figure pas dans ce tableau sous les rubriques : monastères, moines et religieuses, bien qu'elle possède en Bulgarie nombre de maisons monastiques, ainsi qu'on pourra s'en convaincre en lisant le paragraphe qui lui est consacré.

L'Église bulgare comprend 11 diocèses métropolitains dans la principauté de Bulgarie : Lovetch, Philippopoli, Dorostol-Tcherven ou Roustchouk, Samokof, Sliven, Sofia, Stara-zagora, Tirnovo, Varna-Preslav, Viddin et Vratza. Deux de ces métropoles sont appelées à disparaître à la mort de leurs titulaires, à savoir : Lovetch et Samokof. Trois de ces diocèses, Philippopoli, Sliven et Stara-zagora, sont situés dans la Roumélie orientale ; les huit autres se trouvent dans la Bulgarie proprement dite. Le métropolite de Roustchouk porte les titres de Tcherven, nom bulgare de sa ville épiscopale, et de Dorostol, ancien nom de Silistrie, ville autrefois très florissante sur le Danube ; le métropolite de Varna joint à son titre celui de Preslav, la première capitale des Bulgares au IXe siècle et le premier siège de leur Église nationale à la même époque. Voici, d'après une statistique officielle de 1897, quel serait l'état respectif du culte orthodoxe dans ces 11 diocèses :

DIOCÈSES	ÉGLISES.	CHAPELLES.	MONASTÈRES D'HOMMES.	MONASTÈRES DE FEMMES.	PRÊTRES.	MOINES.	RELIGIEUSES.
Lovetch . . .	72	»	6	5	117	29	44
Philippopoli .	256	»	7	2	299	22	54
Roustchouk .	122	26	»	»	108	»	»
Samokof. . .	109	»	3	»	103	1	100
Sliven. . . .	157	40	4	1	191	13	37
Sofia	248	»	35	1	185	20	14
Stara-zagora.	155	»	1	1	183	4	18
Tirnovo . . .	290	»	9	5	299	64	45
Varna. . . .	113	27	1	»	102	»	»
Viddin. . . .	164	»	7	»	166	8	»
Vratza. . . .	102	14	5	»	153	24	
Total	1 788	107	78	15	1 906	185	312

L'instruction est assez répandue en Bulgarie. En 1896, il existait une université à Sofia, comptant trois facultés : historico-philologique, physico-mathématique et celle de droit. Cette université, dont la fondation remonte à 1888, comprenait alors 312 étudiants. Dans toute la principauté il y avait 9 gymnases ou lycées pour les garçons avec 6 911 élèves, et 76 gymnases incomplets ou progymnases, dans lesquels l'enseignement est donné d'après le même programme. Ces 76 écoles avaient 15 117 élèves, soit un total de 22 028 élèves pour l'enseignement secondaire. Les écoles secondaires de filles se partageaient ainsi : 7 gymnases de première classe avec 1 596 élèves et 37 lycées de seconde classe avec 3 359 élèves, soit un total de 44 établissements avec 5 155 élèves. Joignons-y 14 écoles secondaires mixtes avec 1 041 élèves, dont 938 garçons et 103 filles. Le gouvernement bulgare entretient à Kustendil, Lom, Kazanlik et Silistrie, quatre écoles normales destinées à fournir des instituteurs primaires. En outre, le conseil départemental de Tirnovo en a fondé une pour la ville de Tirnovo, et la commune de Choumla une autre pour cette ville. La durée des études est de quatre ans ; à l'exception de Tirnovo, les écoles normales sont accompagnées d'un cours de trois ans et d'une école annexe, où les futurs instituteurs font un stage. Les institutrices sont formées par les gymnases ordinaires de jeunes filles, qui font, en même temps, l'office d'écoles normales. Malheureusement, toutes ces écoles sont des foyers avérés de rationalisme et d'athéisme, et les jeunes maîtres et maîtresses qui en sortent n'ont qu'un désir : inculquer leurs idées à leurs élèves pour déchaîner ainsi les pires passions antireligieuses et révolutionnaires.

L'Église grecque, qui compte 70 759 fidèles en Bulgarie, possède encore cinq diocèses dans la principauté : Philippopoli, Sozopolis, Anchialo, Mésembria et Varna. Nul doute que, le jour où la Bulgarie proclamera son indépendance absolue vis-à-vis de la Porte, ces évêchés grecs ne soient appelés à disparaître.

2° Sur les terres de l'empire ottoman, l'exarchat n'a eu que deux soucis : découvrir les orthodoxes de race ou de langue bulgares et leur rappeler leur véritable origine, c'est-à-dire les arracher à la sujétion spirituelle du Phanar. Pour obtenir des résultats rapides et combiner tous les efforts en perdant le moins de temps possible, il a partagé la Macédoine et la Thrace en 21 éparchies, destinées à recevoir chacune un métropolite bulgare dans un avenir plus ou moins prochain. De ces 21 diocèses, 7 seulement, et tous situés en Macédoine, à savoir : Uskub, Ochrida, Vélès, Névrokop, Monastir, Stroumitza, Dibra, ont obtenu jusqu'ici leur pasteur définitif ; mais les autres éparchies n'en fonctionnent pas moins avec une régularité remarquable, jouissant de limites bien tracées et n'empiétant jamais les unes sur le terrain des autres. A l'heure actuelle, la Macédoine compte 15 éparchies, la Thrace, 6 seulement, en dehors du diocèse formé autour de l'exarque à Constantinople et dans lequel se trouvent compris environ 14 000 Bulgares. On les trouvera plus bas, d'après un rapport officiel manuscrit, communiqué par une haute personnalité ecclésiastique bulgare à la rédaction des *Échos d'Orient,* 1899, t. II, p. 282-286, et qui était destiné à établir la situation vraie des exarchistes à la fin de l'année 1896. En tête, figurent les sept éparchies de Macédoine, qui sont déjà pourvues de leur métropolite, suivies des huit autres éparchies macédoniennes et des six de la Thrace. On a inscrit les chiffres, tels qu'ils se trouvaient consignés dans ce rapport officiel bulgare, distinguant avec soin la religion de la nationalité, car il est bien certain que de nombreux Bulgares de race et de langue sont encore soumis à la juridiction du Phanar. C'est une distinction qui s'impose, bien que les statisticiens grecs n'aient jamais voulu l'admettre. Ce n'est pas à dire toutefois que ce rapport officiel donne des résultats absolument incontestables, il suffira de reproduire à ce sujet la remarque fort juste que faisait la revue des *Échos d'Orient,* en la publiant : « Il a pour auteurs des Bulgares ; s'il était d'origine grecque, il ne donnerait peut-être pas toujours les mêmes chiffres, mais je n'ose affirmer qu'il fût d'une plus grande exactitude. »

Pour avoir une statistique d'ensemble de toutes les éparchies comprises dans la Turquie d'Europe, reportons-nous à un document bulgare fourni par l'exarchat en 1902. La Bulgarie aurait eu alors 1 348 573 sujets, ainsi répartis : 484 303 pour le vilayet de Salonique ; 346 348 pour le vilayet de Monastir ; 205 422 pour le vilayet d'Uskub ; 298 500 pour le vilayet d'Andrinople et 14 000 pour Constantinople et ses faubourgs. Cette population de presque 1 350 000 âmes n'obéissait pas tout entière à son Église nationale ; les trois quarts environ sont placés sous la juridiction de l'exarque, tandis que le dernier quart subit encore le joug du patriarche grec. D'après le même document, la population exarchiste disposerait de 938 écoles, distribuées sur le territoire ottoman comme il suit : 316 pour le vilayet de Salonique, 281 pour celui de Monastir ; 165 pour celui d'Uskub ; 171 pour celui d'Andrinople et 5 pour Constantinople et les faubourgs. Ces écoles compteraient 1 341 maîtres et 257 maîtresses, avec 48 399 élèves.

Il est possible que tous ces chiffres aient été majorés par patriotisme, bien qu'ils ne soient pas grossis outre mesure. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple au sujet des écoles, d'après le ministre roumain de l'instruction publique, la situation des écoles orthodoxes du vilayet de Monastir serait la suivante : 366 écoles grecques avec 491 maîtres et 18 100 élèves ; 240 écoles bulgares avec 370 maîtres et 12 500 élèves ; 40 écoles serbes avec

TABLEAU DES ÉPARCHIES BULGARES EN TURQUIE

ÉPARCHIES	LOCALITÉS EXARCHISTES	LOCALITÉS PATRIARCHISTES	LOCALITÉS MIXTES	PRÊTRES EXARCHISTES	PRÊTRES PATRIARCHISTES	FAMILLES BULGARES	FAMILLES NON BULGARES	FAMILLES EXARCHISTES	FAMILLES PATRIARCHISTES	ÉGLISES EXARCHISTES	ÉGLISES PATRIARCHISTES	MONASTÈRES EXARCHISTES	MONASTÈRES PATRIARCHISTES
Uskub	497	445	52	245	61	29 346	50	24 630	4 766		»		»
Ochrida	240	»	»	108	36	14 597	2 659	13 055	4 201	168	5	12	6
Velès	15	»	»	42	5	5 002	70	4 627	445	47	8		»
Nevrokop	»	»	»	106	6	11 950	100	11 414	516	73	2	1	
Monastir	221	216	5	102	55	14 756	2 325	10 531	6 550	94	62	8	6
Stroumnitza	185	156	28	83	21	10 130	»	[illegible]	[illegible]	79	10	4	1
Dibra	178	157	21	85	50	6 820	986	5 696	1 296	83	40	2	1
Castoria	186	156	30	32	»	7 540	3 488	2 224	8 804	22	»		»
Drama	80	54	26	9	»	3 794	3 794	1 448	6 140	»	»		»
Melnik	»	»	»	70	»	12 569	1 218	9 507	4 280	55	»		»
Moglena	82	73	9	36	»	5 775	1 376	2 909	4 242	32	»		»
Pohan	»	103	»	47	15	7 071	»	5 325	1 243	53	13		»
Salonique	94	67	27	13	»	4 458	1 934	927	5 465		»		»
Serès	94	66	28	18	»	6 836	6 028	2 460	10 404	16	»		»
Vodena	»	88	»	28	»	6 407	»	1 875	4 532	25	»		»
Andrinople	178	133	45	93	»	18 194	7 683	14 693	11 144	102	»		»
Dimotika	56	23	33	5	»	2 305	5 210	1 207	6 308	7	»		»
Enos	25	13	12	8	»	2 092	2 050	1 892	2 250	7	»		»
Maronia	29	22	7	14	»	2 435	1 470	2 129	1 776	13	»		»
Orta-Keuï (Lititza)	29	14	15	4	»	1 397	1 928	535	2 790	9	»	»	»
Xanthi	»	74	»	24	»	3 880	»	3 720	160	22	»		»

70 maitres et 1 637 élèves; 23 écoles roumaines avec 69 maîtres et 1 177 élèves. On le voit, la statistique roumaine ne donne que 240 écoles aux Bulgares dans ce vilayet, tandis qu'ils s'en attribuent eux-mêmes 281. Si nous passons aux chiffres de la population, nous devons également faire des réserves. Dans le même vilayet de Monastir, d'après le document de l'exarchat, les Bulgares seraient au nombre de 346 348. Or, le consul russe de Monastir, plus désintéressé dans la question, ne compte dans ce vilayet, *Lamansky Jivaya Starine,* 1899, livraison 1re, p. 111, que 280 350 Slaves, dont 186 656 exarchistes et 93 694 patriarchistes. Et l'on aura sans doute remarqué qu'il n'est jamais question, dans le premier document bulgare, de Serbes, qui ne sont pas précisément une quantité négligeable. D'après des documents officiels serbes que nous avons lieu de croire tout aussi exacts que les communiqués officiels bulgares, les Serbes avaient en 1900 environ 19 681 familles dans le diocèse de Prizrend et 8 197 dans celui d'Uskub. Voir M. Théarvic, *L'Église serbe en Turquie,* dans les *Échos d'Orient,* 1900, t. III, p. 343-351. On sait, du reste, qu'à force de diplomatie et de patience la nation serbe est parvenue à faire reconnaître par le sultan et le Phanar deux évêques serbes, sujets ottomans, il est vrai, à la place des deux métropolites grecs qui gouvernaient jusqu'alors les diocèses de Prizrend et d'Uskub. Ces deux victoires, dont l'une remonte à 1895 et l'autre à 1902, n'ont pas été obtenues sans difficulté, et les Bulgares ne se sont pas encore décidés à reconnaître le fait accompli, au moins pour le diocèse d'Uskub, mais leurs protestations ne changeront rien à l'ordre des choses. Leur situation pourrait même subir quelque atteinte du mouvement révolutionnaire qu'ils ont suscité en Macédoine. En effet, pour se ménager les bons offices de la Serbie, qui serait peut-être tentée de chercher dans une guerre contre la Turquie une diversion à ses troubles intérieurs, le sultan vient de décider en principe, bien que la loi n'ait pas encore paru à l'*Officiel,* la reconnaissance de la nationalité serbe en Turquie. Voir les *Échos d'Orient,* 1904, t. VII, p. 46 sq. Ce fait, gros de conséquences, amènera très probablement la fondation d'une Église serbe en Turquie, indépendante du patriarcat œcuménique, alors que les deux métropolites serbes de Prizrend et d'Uskub sont toujours soumis à la juridiction de ce dernier. Par suite, beaucoup de Slaves, qui reconnaissaient l'exarque bulgare pour échapper à l'autorité abhorrée des Grecs, se retrouveront ce qu'ils étaient en réalité, c'est-à-dire des Serbes. De plus, à moins de changement politique dans le sort des provinces de Macédoine et de Thrace, les révolutionnaires bulgares auront contribué à détacher de l'exarque un grand nombre de leurs compatriotes. Ceux-ci, en effet, pour détourner les soupçons des Turcs, se hâtent d'envoyer en masse leur soumission aux évêques grecs de Macédoine, afin que, reconnus comme Grecs et n'ayant rien de commun avec les Bulgares, ils échappent à la confiscation et à la mort qui les guettent à toute heure. Il est vrai que ce que la peur a causé ne sera pas une œuvre de longue durée. Dès que la tranquillité sera tant soit peu rétablie en ces contrées, les Bulgares patriarchistes se détourneront avec horreur des Grecs, et ils leur porteront une haine d'autant plus violente que la crainte de leurs dénonciations les aura contraints à s'humilier davantage devant eux.

Cl. Nicolaïdès, *La Macédoine* (au point de vue grec), ouvrage paru à Berlin en 1899 en plusieurs langues, dont le grec, le français et l'allemand; *La Macédoine et les Grecs au point de vue serbe,* dans les *Échos d'Orient,* 1900, t. III, p. 158-171. P. Balcansky (serbe), *Le peuple serbe dans l'éparchie d'Uskub et ses écoles,* dans le *Delo,* revue mensuelle de Belgrade; *L'Église serbe en Turquie,* dans les *Échos d'Orient,* 1900, t. III, p. 343-351; sur Uskub, voir la même revue, t. I, p. 67 sq.; 1902, t. V, p. 310-312, 390-392.

XIV. L'ÉGLISE BULGARE UNIATE, 1860-1903. — J'ai déjà dit que, vers le milieu du XIXe siècle, les Bulgares, opprimés par les Grecs, voulaient se soustraire à la juridiction du patriarche œcuménique; mais les uns entendaient se servir de leur indépendance pour rétablir l'ancien patriarcat de Tirnovo ou d'Ochrida, les autres pour opérer leur union avec l'Église romaine. Les efforts des premiers aboutirent, après plusieurs années de luttes, à la création de l'*exarchat* et à la reconstitution de la nationalité bulgare; les tentatives des autres ne furent couronnées que d'un médiocre succès. Ce furent

d'abord les partisans de l'entente avec l'Occident qui obtinrent les meilleurs résultats. Le 12/24 décembre 1860, un groupe de Bulgares de Constantinople s'adressait à Mgr Hassoun, alors primat des Arméniens catholiques de l'archidiocèse de Constantinople et depuis patriarche de tous les Arméniens-Unis de l'empire ottoman. Ils demandaient à s'unir avec l'Église romaine, conformément aux décisions du concile de Florence, en gardant leur liturgie, leurs rites, leurs cérémonies et coutumes religieuses, et en obtenant une hiérarchie nationale et un clergé national qui les administreraient, mais après avoir reconnu la suprématie du pape. A la suite de cette démarche publique et de la réponse favorable de Mgr Hassoun, 120 députés bulgares, deux archimandrites, un prêtre et un diacre, agissant au nom de 2000 de leurs compatriotes, déposèrent entre les mains de Mgr Brunoni, délégué apostolique, leur acte d'union aux conditions énumérées ci-dessus. La Porte accueillit avec bienveillance le procès-verbal de cette réunion, elle présida même à l'installation du chef de la nouvelle communauté bulgare, en lui reconnaissant l'usage des droits civils et religieux qu'avait exercés jusqu'alors le patriarche œcuménique. Un bref de Pie IX, daté du 21 janvier 1861, suivit, qui confirma l'acte approuvé par la Porte et, peu après, Sokolski, vieil archimandrite ignorant, qu'on avait désigné pour devenir archevêque-uni de la Bulgarie, se rendit à Rome, accompagné de M. Boré, supérieur des lazaristes, d'un diacre bulgare et de deux députés laïques de la nation. Le pape Pie IX le consacra lui-même, le 8 avril 1861, et le combla de présents. A son retour à Constantinople, Joseph Sokolski obtint de la Porte le bérat d'investiture, 1er juin 1861, et reçut un accueil favorable, qui détermina parmi ses compatriotes un mouvement sensible vers l'union. Cent quarante-huit familles bulgares d'Andrinople passaient au catholicisme, tout le diocèse de Salonique menaçait de les imiter, pendant que des districts entiers et fort populeux de Monastir et de Kazanleuk se déclaraient pour Mgr Sokolski. En peu de jours, on compta plus de 60000 abjurations; Zankof, un des pèlerins de Rome, mit au service de cette cause sa plume de journaliste en fondant la *Boulgaria;* l'ébranlement tendait à devenir de plus en plus général.

C'est alors que la Russie intervint. Jusque-là, elle s'était opposée aux manifestations des Bulgares contre le Phanar pour ne pas contribuer à créer dans les Balkans un État slave indépendant; mais comprenant que son abstention favorisait la propagande catholique, elle entreprit de pousser la Porte à prononcer la séparation de l'Église bulgare de l'Église grecque et suscita de nombreuses pétitions dans ce sens. Quant au mouvement vers Rome, elle décida de l'enrayer, grâce à un de ces moyens, dont sa politique abonde et qui sont aussi contraires à la morale publique qu'au droit des gens. Moins de deux mois après son retour à Constantinople, le 18 juin 1861, Sokolski disparut subitement sur un bateau russe en partance pour Odessa, après avoir emporté son bérat et les présents qu'il avait reçus de Rome. Était-il victime ou complice de cet enlèvement? Son grand âge et son intelligence passablement bornée autorisent les plus fâcheuses suppositions. Quoi qu'il en soit, le coup si inopinément porté à la communauté nouvelle ralentit son développement; les chefs laïques ne favorisèrent plus la tendance vers le catholicisme, craignant qu'elle ne fût pas assez forte pour entraîner toute la nation et qu'elle eût pour résultat direct de la diviser en deux camps et, par suite, de l'affaiblir pour la réussite des revendications politiques. Au mois de février 1862, le prêtre bulgare latin Arabajeski fut désigné pour remplacer Sokolski et reconnu par la Porte en qualité d'administrateur civil des uniates. Mais cet ecclésiastique ayant refusé de quitter le rite latin, on dut pourvoir à son remplacement et, quelque temps après, le pope Raphaël Popof fut placé à la tête des Bulgares par la S. C. de la Propagande avec le titre d'évêque des Bulgares-Unis et reconnu par la Porte le 10 février 1865. Il le resta jusqu'en 1883, s'occupant, avec l'aide des lazaristes en Macédoine, des assomptionnistes et des résurrectionnistes en Thrace, à relever les ruines accumulées par les premières apostasies. Le coup mortel avait été porté à l'œuvre, le lendemain emportait les fruits des travaux de la veille, sans que rien fît encore prévoir comment on pourrait assurer à cet apostolat une solidité durable. Pendant plusieurs années, ce fut chez les nouveaux convertis un va-et-vient continuel du catholicisme à l'orthodoxie et réciproquement.

En 1883, une nouvelle organisation pour les Bulgares-Unis était créée par la Propagande. Il y eut à Constantinople un administrateur apostolique avec le titre d'archevêque, Mgr Nil Isvorof, et deux vicariats apostoliques, celui de Macédoine et celui de Thrace. Sauf la charge d'administrateur apostolique, supprimée par suite de la chute de son titulaire, cet ordre de choses n'a pas varié depuis.

Le vicariat apostolique bulgare de Macédoine fut érigé le 12 juin 1883 et confié aux lazaristes, dont un des membres, Mgr Lazare Mladenof, recevait ce jour même la consécration épiscopale. En 1885, on fondait à Zeitenlik un séminaire, dont le but était de former des prêtres indigènes du rite oriental et des instituteurs pour les villages de la Macédoine. En 1889, les prêtres de la Mission jetaient les premières bases d'une congrégation de religieuses bulgares, avec l'appui des sœurs de charité; en 1892, plusieurs missionnaires quittaient e rite latin pour embrasser le rite gréco-slave et tenter la résurrection de cette nouvelle mission orientale. De 1884 à 1894, les conversions se multiplièrent; près de soixante villages reconnurent l'autorité de Rome. Hélas! de si beaux débuts aboutirent à une fin lamentable. Dès 1894, les partisans de l'exarque, le chef officiel de l'Église bulgare orthodoxe, se mirent en campagne pour enrôler ces populations ignorantes sous leur drapeau politique et religieux. Grâce à leur argent, à leurs menaces, à l'appui non déguisé des Bulgares de la principauté, ils provoquèrent chez les catholiques un exode des plus douloureux. De 30000, le nombre des fidèles descendit à 8 000 et peut-être au-dessous; prêtres et instituteurs repassèrent en masse à l'orthodoxie, le vicaire apostolique lui-même fut entraîné dans le mouvement général et fit une chute scandaleuse, qu'il ne tarda pas d'ailleurs à réparer. En quelques mois, les efforts de plusieurs années étaient anéantis. Dès son retour, Mgr Mladenof fut envoyé à Rome, où il est encore avec le titre d'évêque titulaire de Satala; on lui donna pour successeur, le 23 juillet 1895, un séculier, Mgr Épiphane Scianof, qui porte le titre de Livias et réside habituellement à Salonique. Aujourd'hui les ruines sont à demi réparées et la mission semble reprendre un nouvel essor. Le vicariat apostolique de Macédoine compte présentement 10000 catholiques répartis en 20 villages, 16 églises, 30 prêtres de rite slave, 13 écoles de garçons et 9 de filles et 4 maisons de religieuses bulgares, les sœurs eucharistines. Le séminaire bulgare de Zeitenlik, reconstitué, a donné 5 prêtres; il comprenait, en 1902, 49 élèves, dont 1 étudiant en théologie, 39 élèves au petit séminaire et 9 apprentis pour divers métiers. Les instituteurs sont pris parmi les séminaristes, qui montrent peu de goût pour la carrière ecclésiastique; les institutrices sont formées dans une école normale élémentaire, tenue par les sœurs de charité à Koukouch. La mission possède, de plus, deux orphelinats de filles, avec 25 orphelines dans chaque maison.

Le vicariat apostolique bulgare de Thrace a été érigé le 7 avril 1883 et a eu pour premier pasteur Mgr Michel Petkof, ancien élève de la Propagande, qui l'administre

encore avec le titre d'évêque d'Hébron. Il a vu se produire moins de retours au catholicisme que dans celui de Macédoine, mais aussi il n'a pas eu la tristesse d'assister à tant de défections. Depuis les apostasies du premier moment, qui suivirent la disparition de Sokolski en 1861 et qui furent surtout occasionnées par le manque de prêtres indigènes, le diocèse compte sensiblement le même nombre de fidèles. Aujourd'hui, d'après un rapport officiel, le vicariat possède 4 600 catholiques, 12 églises et 8 chapelles. Il y a 19 prêtres indigènes séculiers, 6 prêtres assomptionnistes de rite slave et 5 prêtres résurrectionnistes de même rite. De plus, 5 résurrectionnistes et une dizaine d'assomptionnistes du rite latin travaillent directement aux œuvres de ce vicariat. Les sœurs oblates de l'Assomption sont au nombre de 45, dont plusieurs Bulgares; elles tiennent un externat avec 80 élèves, et un postulat, qui compte une trentaine d'élèves. Les sœurs résurrectionnistes, au nombre de 5, ont une école à Malko-Tirnovo avec 86 élèves. Il y a encore 11 écoles, pour les garçons ou pour les filles, qui relèvent directement du vicariat et comprennent 670 élèves; deux collèges tenus, l'un par les assomptionnistes à Philippopoli avec 120 élèves, l'autre par les résurrectionnistes à Andrinople avec 98 élèves, bien que ces deux établissements admettent des enfants de toutes les nationalités et même de toutes les religions. Pourtant, le collège Saint-Augustin des assomptionnistes contient nombre de Bulgares orthodoxes, qui suivent les offices religieux dans la chapelle slave catholique et celui des résurrectionnistes a donné quelques vocations ecclésiastiques. Il n'existe qu'un séminaire bulgare proprement dit, celui de Kara-Agatch près d'Andrinople, qu'ont fondé et que dirigent encore les Pères assomptionnistes. Ouvert en 1874 à Andrinople sous forme de petit orphelinat pour des enfants de huit à dix ans, il a été peu à peu transformé en petit séminaire, pour tous les rites d'abord, puis pour le rite bulgare exclusivement, et, après de multiples pérégrinations qu'il serait trop long de raconter ici, a été définitivement fixé à Kara-Agatch. Depuis 1896, ce petit séminaire jouit de l'exemption de l'ordinaire et relève directement du saint-siège. Les séminaristes, une fois leurs études classiques terminées, se rendent au grand séminaire gréco-slave Saint-Léon, que les assomptionnistes ont établi à Kadi-Keuï, Chalcédoine, en 1895, et qui jouit pareillement de l'exemption de l'ordinaire. On comptait, en juillet 1903, 25 élèves sortis d'Andrinople ou de Kara-Agatch et ayant persévéré. Sur ce nombre, 10 étaient prêtres et 2 diacres; les autres terminaient ou commençaient leurs études de grand séminaire. Les deux tiers environ appartiennent à la nationalité bulgare.

Les paroisses ou stations pour les Bulgares-Unis, dans le vicariat apostolique de Thrace, sont : 1° en Turquie : Andrinople, deux ou trois résidences, Kara-Agatch, Ak-Bounar, Malko-Tirnovo, Elagune, Lisgar, Dougandji, Kaïadjik, Pokrovan et Mostratli ; 2° en Bulgarie : Soudjak, Gadjilovo, Topouzlar, Philippopoli, Yamboli, Sliven.

Sur le vicariat apostolique de Macédoine voir les *Échos d'Orient*, 1902, t. v, p. 307 sq.; le *Bessarione*, 2e série, 1902, t. III, p. 341-345; 1903, t. v, p. 38-40; sur le vicariat de Thrace voir l'article des *Échos d'Orient*, 1904, t. VII, p. 35-40. Les principales pièces relatives à l'union des Bulgares avec Rome se trouvent traduites dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1897, t. II, p. 166-172.

XV. L'Église latine en Bulgarie. — 1° L'Église latine est constituée aujourd'hui par l'évêché de Nicopolis, qui relève directement du saint-siège, et le vicariat apostolique de Sofia et Philippopoli. Presque tous les catholiques sont d'anciens convertis de l'hérésie paulicienne ou bogomile, qui ravagea ces contrées au moyen âge et, de là, s'infiltra dans l'Europe occidentale pour donner naissance aux sectes des cathares, des patarins, des albigeois, etc. Il est admis aujourd'hui que l'hérésie paulicienne se constitua avec les débris de diverses sectes gnostiques sous le règne de Constantin Pogonat, 668-685, et qu'elle eut pour fondateur un certain Constantin, originaire de la région de Samosate, et dont le dualisme manichéen représentait à peu près toute la doctrine. Ses disciples, sous des noms divers, répandirent partout ses enseignements et les empereurs byzantins, en déportant sur toutes les frontières de leur État ces turbulents hérétiques, ne contribuèrent pas peu à la diffusion de leurs idées. Au Xe siècle, Jean Tzimiscès, 969-976, en transplanta un grand nombre du fond de l'Arménie aux environs de Philippopoli en Thrace. Est-ce à cette déportation en masse qu'il faut attribuer la recrudescence du manichéisme en Bulgarie à cette époque? Toujours est-il que les traditions conservées par les Grecs, les Latins et les Slaves, sont unanimes à faire vivre sous le tsar bulgare Pierre Ier, 927-968, le prêtre Jérémie dit *Bogomile*, c'est-à-dire Théophile, qui donna un nom nouveau à une hérésie déjà ancienne et, en réveillant l'ardeur religieuse de ses partisans, leur assura un triomphe momentané. En effet, c'est à partir de ce moment que les diverses sectes manichéennes s'emparent de l'Europe centrale, pour descendre dans le nord de l'Italie et, par la vallée du Rhône, envahir toute la Gaule méridionale, et c'est toujours en Bulgarie que les chefs de la secte s'en vont chercher les instructions nécessaires. Deux communautés surtout se distinguent entre toutes par leur zèle et leur importance, celle de Philippopoli en Thrace et celle de Dragovitza en Macédoine. Il n'entre pas dans mon sujet de détailler ni de poursuivre l'histoire de cette secte en Bulgarie, comment elle fut condamnée officiellement au concile de Tirnovo en 1210, dans d'autres conciles, en 1316, 1325 et 1366, comment elle sembla disparaître, lorsque la Bulgarie tomba aux mains des Turcs à la fin du XIVe siècle, soit en se prononçant pour l'islamisme, soit en s'effaçant et en se propageant dans l'obscurité; il suffit de rappeler que les Bulgares latins de nos jours, les *pavlicans*, comme on continue de les appeler dans le pays, sont les descendants bulgarisés des pauliciens et des bogomiles du moyen âge. Voir col. 926-930.

La mission latine de Bulgarie, unie à celle de Valachie, fut soumise pendant le XVIe siècle à la visite de l'archevêque d'Antivari ; elle reçut au XVIIe siècle des missionnaires franciscains de la Bosnie et, en 1624, forma une province indépendante sous le nom de *custodia Bulgariæ*. Confiée, en 1763, à la congrégation des baptistins de Gênes, elle vit, en 1781, toute une partie de son territoire détachée, sous le nom de mission bulgare, par le pape Pie VI en faveur de la congrégation de Saint-Paul de la Croix. Les passionnistes devenaient, en même temps, dans la personne d'un de leurs religieux, évêques de Nicopolis ou Roustchouk et administrateurs apostoliques de la Valachie laissée aux franciscains ; mais, à la différence de ceux-ci, ils n'ont pas eu et ils n'ont pas encore de maisons canoniques en Bulgarie, ayant pris seulement sur eux la charge des paroisses. Les premiers évêques franciscains de Nicopolis résidaient habituellement à Tchiprovetz, que les Turcs détruisirent en 1688. Par suite de la guerre survenue cette année-là entre les Autrichiens et la Porte, la plupart des catholiques émigrèrent en Transylvanie, où l'empereur Léopold Ier leur permit de s'établir. En 1724, nouvelle émigration en Valachie et dans le Banat de plusieurs milliers de familles, qui reçurent divers privilèges des Impériaux. Ils fondèrent quinze villages dont le plus important est devenu la ville florissante de Binga. Quant à ceux qui étaient restés dans le nord de la Bulgarie, dans cinq ou six villages aux environs de Nicopolis, ils furent longtemps sans prêtre et sans église. A deux reprises différentes, Rome tenta de secourir ces pauvres chrétiens abandonnés, en leur envoyant des évêques et des prêtres, vers la fin du XVIIIe siècle. C'est à la suite de la guerre russo-turque et de la terrible peste de 1812, qu'avec l'autorisation

de l'armée russe occupant le territoire, un certain nombre de familles bulgares passèrent le Danube et fondèrent le village de Cioplea, près de Bucarest, où leur évêque passionniste les suivit et succomba au fléau. Ses successeurs y demeurèrent jusqu'en 1847. A ce moment, l'évêque latin réussit à se procurer à Bucarest, dont l'entrée lui avait été formellement interdite par le métropolite orthodoxe, une demeure spacieuse, qui lui servit de résidence ainsi qu'à ses successeurs. Le nouvel état de la mission ne fut pas modifié jusqu'en 1864, où un décret de la Propagande chargeait les passionnistes de prendre en Valachie la place des missionnaires franciscains, qui se retirèrent progressivement. En 1873, Mgr Paoli érigeait dans sa demeure épiscopale de Bucarest un petit séminaire diocésain et, deux ans après, il établissait un grand séminaire à Cioplea. Malheureusement, les passionnistes, auxquels en incombait la direction, en firent moins un grand séminaire qu'un noviciat de passionnistes, destiné à fournir des religieux à leurs maisons de Valachie et de Bulgarie. La situation demeura plus ou moins tendue jusqu'en 1888, où Mgr Palma, lui-même un ancien passionniste, dégagea tous les prêtres sortis de Cioplea de leurs obligations envers les passionnistes et créa un séminaire exclusivement diocésain. La conséquence toute naturelle de cette grave résolution fut d'enlever en principe la mission aux passionnistes pour la confier au clergé séculier; mais ceci n'intéresse déjà plus le diocèse de Nicopolis. En 1883, en effet, la Valachie avait été séparée de la Bulgarie par le saint-siège et soumise à l'archevêché de Bucarest, créé par la même occasion. Dès lors, l'évêque de Nicopolis, cessant d'être administrateur apostolique de la Valachie, choisit Roustchouk pour sa résidence, où il demeure encore.

2° Le diocèse de Nicopolis relève directement du saint-siège; il a pour évêque Mgr Henri Doulcet, passionniste français, nommé le 7 février 1895 et qui s'est adjoint comme auxiliaire Mgr Jacques Roissant, séculier français, nommé le 15 septembre 1901 avec le titre d'Usala. Les catholiques sont près de 12 000 sur 1 500 000 habitants. Il y a quinze stations résidentielles, qui seront indiquées tout à l'heure, et une non résidentielle à Brégare près de Plevna. Le diocèse possède deux prêtres séculiers et vingt-trois réguliers, dont vingt passionnistes et trois assomptionnistes. Les passionnistes, qui ont vingt prêtres et neuf frères convers, dirigent toutes les paroisses, à l'exception de deux. Les assomptionnistes, établis à Varna depuis 1897, sont au nombre de sept, dont trois prêtres et quatre frères de chœur; ils ont une école qui compte soixante-dix élèves, et se transformera bientôt en établissement d'enseignement secondaire, avec autorisation de donner des grades pour la Bulgarie. Les frères des écoles chrétiennes, d'origine allemande, tenaient jusqu'ici l'école primaire de Roustchouk, qui avait quatre-vingts élèves; ils viennent de la céder à des professeurs laïques et de quitter le diocèse, septembre 1903. Les sœurs de Sion, quinze religieuses, s'occupent du pensionnat et de l'externat de Roustchouk, qui ont ensemble cent soixante élèves; elles ont succédé dans cette charge aux oblates de l'Assomption. Celles-ci, établies à Varna depuis 1897, sont au nombre de quinze et viennent d'ouvrir un grand pensionnat, qui compte déjà cent quarante internes ou externes. Quatre sœurs dominicaines de Cette se sont établies, en août 1903, à Sistof et ont l'intention de se consacrer au soulagement des malades dans les environs. En dehors des écoles de Roustchouk et de Varna, les autres centres catholiques ont l'école officielle du gouvernement, où le curé se rend pour faire le catéchisme; les instituteurs sont d'habitude catholiques. Ce diocèse ne possède pas encore de séminaire, mais Mgr Doulcet compte ouvrir un grand séminaire dans le courant de l'année 1904.

3° Le vicariat apostolique de Sofia et Philippopoli comprend l'ancienne province connue sous le nom de Mésie supérieure, ainsi qu'une partie de la Thrace, qui s'étend jusqu'au territoire d'Andrinople exclusivement. Comme le diocèse de Nicopolis, ce vicariat fut d'abord confié aux franciscains de la province bosniaque, qui avaient converti les villages pauliciens des environs de Philippopoli au XVIIe siècle. En 1610, le saint-siège rétablit la hiérarchie catholique, interrompue depuis des siècles, en érigeant l'évêché de Sofia. Il en fut ainsi jusqu'en 1643, où ce siège fut transformé en archevêché. Au XVIIIe siècle, le siège redevint vacant par suite des persécutions des Turcs; les catholiques survivants furent contraints avec leur clergé de prendre en grand nombre le chemin de l'exil. En 1835, on recouvra une paix relative et Rome en profita pour confier la direction régulière de ces pauliciens convertis aux rédemptoristes, qui avaient à leur tête un préfet ou vicaire apostolique, mais sans la consécration épiscopale. Les rédemptoristes furent remplacés en 1841 par les frères mineurs capucins. Le premier vicaire apostolique fut le P. André Canova, qui devint en 1848 évêque titulaire de Ruspe; il mourut en 1866. Son successeur, Mgr Reynaudi, sacré en 1868, avec le titre d'Égées, devint vicaire apostolique de Sofia et Philippopoli et obtint, en 1880, un coadjuteur avec future succession dans la personne de Mgr Menini, religieux du même ordre. Celui-ci succédait, en 1885, à Mgr Reynaudi avec le titre d'archevêque de Gangres; il dirige toujours ce vicariat.

Depuis 1890, un changement est survenu dans l'organisation du séminaire de ce vicariat, qui enlèvera, à brève échéance, cette mission aux Pères capucins italiens et autrichiens. A la suite des troubles politiques d'Italie, on résolut de créer un institut oriental pour le recrutement des missionnaires capucins en Orient. Dans ce but, Mgr Menini ouvrait en 1882 une petite école séraphique à Philippopoli, tandis qu'une autre était créée à San-Stéfano près de Constantinople. Le noviciat se faisait à Boudja près de Smyrne; après quoi, les jeunes religieux allaient étudier pendant deux ans la philosophie à San-Stéfano et retournaient à Philippopoli, puis à Sofia, pour se livrer pendant quatre ans aux études théologiques. Comme la Bulgarie semblait par trop favorisée dans ce partage des cours, on résolut, en 1890, de transférer le noviciat à San-Stéfano, et de centraliser à Boudja les études de philosophie et de théologie. La Bulgarie ne gardait plus que l'école séraphique préparatoire. Mgr Menini ne put se résoudre à cette combinaison; il se sépara de l'institut, garda ses Bulgares et, sur les conseils de Léon XIII, son école devint un séminaire pour la formation d'un clergé indigène bulgare, qui prendra peu à peu la place des Pères capucins, à mesure que les paroisses deviendront vacantes. Voir le P. Hilaire de Barenton, *La France catholique en Orient*, in-8°, Paris, 1902, p. 260-263. Le petit séminaire de Philippopoli compte aujourd'hui vingt élèves, le grand séminaire de Sofia pour les études philosophiques et théologiques six seulement. Le vicariat apostolique de Sofia-Philippopoli compte treize prêtres séculiers, quatorze capucins, vingt-six assomptionnistes, prêtres ou frères de chœur, un résurrectionniste et onze frères des écoles chrétiennes. Les capucins sont à peu près tous employés au ministère paroissial, le résurrectionniste dirige la paroisse de Stara-Zagora et les frères des écoles chrétiennes, le pensionnat et l'externat de Sofia qui ont deux cent six élèves. Quant aux Pères assomptionnistes, ils ont quatre résidences, dont deux à Philippopoli, une à Yamboli et une autre à Sliven. A Philippopoli, dix-sept Pères et frères de chœur dirigent depuis 1884 le collège Saint-Augustin, le seul collège catholique de toute la Bulgarie, lequel compte de quatre-vingt-quinze à cent élèves; quatre autres sont à l'école paroissiale de Saint-André, qui a deux cent cinq élèves. A Yamboli, il y a trois religieux de la même congrégation, qui s'occupent des catholiques latins et slaves; enfin, une

mission vient d'être établie à Sliven, à la fin de 1903, avec deux Pères pour les Bulgares-Uniates, qui comptent déjà soixante-dix familles. Les sœurs françaises de Saint-Joseph de l'Apparition sont au nombre de cinquante-deux et possèdent six maisons, dont trois à Sofia, deux à Philippopoli et une à Bourgas. A Sofia, quinze sœurs s'occupent d'un vaste pensionnat, fondé en 1880, et qui comprend en même temps des internes, des externes et des orphelines, en tout trois cent vingt enfants ; deux autres ont une école de trente élèves et gardent l'église paroissiale ; dix autres tiennent l'hôpital Clémentine, qui comprend cinquante lits, et vont en outre visiter les malades à domicile. A Philippopoli, le pensionnat, depuis 1899, occupe onze sœurs et compte cent élèves ; l'école Saint-Joseph, qui remonte à 1866, a cinq sœurs et deux cent vingt élèves. A Bourgas, pensionnat et externat depuis 1891 avec neuf sœurs et une centaine d'élèves. Sept sœurs autrichiennes de Saint-Vincent-de-Paul (d'Agram) dirigent l'hôpital de Philippopoli et vingt-cinq sœurs bulgares, tertiaires de Saint-François, s'occupent d'un orphelinat et de travaux des champs. Les oblates de l'Assomption, au nombre de sept, ont une école primaire de cinquante élèves et un dispensaire à Yamboli. Il y a également, en dehors de ces établissements, des écoles primaires pour les garçons et pour les filles dans les diverses paroisses du vicariat.

POPULATION CATHOLIQUE LATINE DE BULGARIE

DIOCÈSE DE NICOPOLIS		VICARIAT APOSTOLIQUE DE SOFIA-PHILIPPOPOLI	
Paroisses et résidences	Catholiques.	Paroisses et résidences.	Catholiques.
Roustchouk	1 300	Philippopoli . .	5 000
Assenovo	800	Ahlanovo .	20
Bardarski-Ghéran .	700	Baltadji. . .	2 700
Bellini.	2 000	Bourgas . .	100
Dragomirovo. . .	1 000	Daoudjova	535
Gostilé .	1 350	Douvanly . .	534
Indje	225	Ghéren .	430
Lagm	1 000	Hambarlié	1 030
Oresché	1 400	Kalachié	2 500
Sistov .	100	Komatiévo	100
Tirnovo	100	Salaria	150
Trangevitz. . . .	1 000	Seldjovo	716
Varna	250	Sofia	2 500
Viddin	300	Stara-Zagora . . .	84
Dobritch .	50	Yamboli	39
Total : 15	11 775	Total : 15	14 438

Sur les bogomiles, voir Racki, *Starine* (Mémoires de l'académie slave d'Agram), t. VI, VIII, IX ; L. Leger, *L'hérésie des bogomiles en Bosnie et en Bulgarie au moyen âge*, dans la *Revue des questions historiques*, 1870, t. VIII, p. 479-517 ; C. Jireček, *Geschichte der Bulgaren*, Prague, 1876, p. 155, 174, 208, 212, 241, 404 sq., 578 ; Karapet Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien*, Leipzig, 1893, passim. Eus. Fermendzin, *Acta Bulgariæ ecclesiastica ab anno 1565 usque ad annum 1799*, Zagreb, 1887 ; E. Tachella, *Les anciens pauliciens et les modernes bulgares catholiques de la Philippopolitaine* (en bulgare), dans le *Sbornik* ou *Recueil du ministère bulgare de l'instruction publique*, Sofia, 1894, t. XI, p. 103-134, et, en traduction française, dans *Le Muséon*, 1897, t. XVI, p. 68-90 ; Mgr Menini, *Relazione... sullo stato del suo apostolico vicariato nel 1890-91*, in-8°, Milan, 1891, extrait des *Annali francescani* ; ce rapport, qui nous renseigne fort bien sur le vicariat apostolique de Sofia-Philippopoli, a été traduit en français par L. Dupuy-Péyou dans *La Bulgarie aux Bulgares*, in-8°, 1895, p. 278-324 ; *De l'ancienne liturgie dans la Bulgarie du Nord*, dans les *Études préparatoires au pèlerinage eucharistique... en avril et mai 1893*, in-12, Paris, 1893, p. 180-184. Voir aussi *Missiones catholicæ*, Rome, 1898, p. 117-119, 134-136, et pour le clergé du diocèse de Nicopolis, *Kirchlicher Anzeiger für die römisch-katholische Pfarrei in Rustchuck*, in-8°, Bucarest, 1899, sorte de semaine religieuse qui n'a paru qu'une fois. Les éléments statistiques m'ont été fournis obligeamment par les autorités diocésaines.

S. VAILHÉ.

1. BULGARIS Eugène. — I. Biographie. II. Œuvres théologiques.

I. BIOGRAPHIE. — Le plus savant des théologiens grecs du XVIIIe siècle naquit à Corfou en 1716, du mariage de Pierre Bulgaris avec Jeannette Paramythiotis. Sa famille était originaire de Zante, et c'est pour cela que les Zantiotes disputent à Corfou la gloire de lui avoir donné naissance. Idroménos, Ἡ πατρὶς Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρεως, *Parnassós*, 1881, t. V, p. 209-216. Si nous voulons en croire Demetrakopoulos, Eugène Bulgaris lui-même affirmait qu'il avait vu le jour à Corfou. Ὀρθόδοξ. Ἑλλάς, Leipzig, 1872, p. 189. Aux fonts baptismaux, il reçut le nom d'Eleutherios, en souvenir de la délivrance miraculeuse de sa ville natale, menacée par les Turcs et sauvée par l'intercession de saint Spiridion.

Dès son enfance, il révéla les plus heureuses aptitudes pour la vie intellectuelle. Ses études primaires achevées à Corfou, il se rendit à Arta en Épire, où il eut comme professeur de belles-lettres le savant Athanase de Candie. Après un court séjour en cette ville, il partit pour Janina, et fréquenta les cours de Méthodios Anthrakitis qui s'efforçait d'initier ses élèves au mouvement philosophique de l'Occident. C'est dans cette même ville qu'il fut ordonné diacre, et suivant les habitudes de l'Église orthodoxe, il changea son nom d'Eleuthérios en celui d'Eugène. Voulismas, Ἐπιστολιμιαῖα σημείωσις περὶ Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρεως, Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. III, p. 205-207. Ses parents, qui s'étaient d'abord opposés à sa vocation ecclésiastique, réussirent par leur influence à le faire nommer curé de Zante. Ils se flattaient ainsi de le garder auprès d'eux. Mais le jeune Bulgaris n'entra pas dans leurs vues : il quitta Zante de nouveau, et refusa même l'ordination sacerdotale.

De retour à Janina, où la renommée de son savoir s'était accrue, il reçut l'offre avantageuse de parachever ses études en Italie, aux frais de quelques riches commerçants grecs qui s'intéressaient à lui. Grâce à la générosité de ces compatriotes éclairés, il se rendit à Padoue, et y fréquenta les cours de l'université, en y apprenant en peu de temps l'italien, le français, le latin et l'hébreu. Il fit aussi de rapides progrès dans les sciences philosophiques et théologiques.

L'enthousiasme que suscitèrent à Venise ses sermons, prêchés dans l'église grecque de Saint-Georges, poussa les deux frères Maroutzi, riches négociants de Janina, à lui proposer la direction d'un collège qu'ils voulaient fonder dans leur ville natale. Veloudis, Ἡ ἐν Βενετίᾳ ἑλληνικὴ ἀποικία, 2e édit., Venise, 1893, p. 127. Ces propositions furent acceptées, Bulgaris partit pour Janina (1742), où bientôt de nombreux élèves se pressèrent autour de sa chaire pour suivre ses cours de grec, de philosophie et d'astronomie. Ses succès éveillèrent contre lui la jalousie d'un de ses confrères, le mathématicien Basile Balanos, archiprêtre de l'église de Janina et directeur du gymnase de Djiouma dans la même ville. Pour se soustraire aux calomnies et aux accusations qu'on répandait contre son enseignement, il se démit de ses fonctions (1750) et se rendit aux invitations réitérées de quelques riches négociants de Kazana en Macédoine, qui lui proposaient d'instruire leurs enfants. Dans cette ville aussi bien qu'à Janina il ne cessa d'expliquer l'Évangile aux fidèles ; ses prédications firent admirer son éloquence et la sévérité classique de son style.

Le Phanar eut bientôt connaissance de ses succès oratoires. Pour donner à son autorité un champ plus vaste, Cyrille V décida de lui confier la direction de l'académie qu'il venait de fonder au mont Athos. Eugène Bulgaris accepta avec joie (1753). Il y professa les belles

lettres et la philosophie, et ses cours attirèrent bientôt jusqu'à 200 élèves. Mais un revirement soudain se produisit à son égard dans l'âme de Cyrille V, qui, déchu de son siège patriarcal et relégué au mont Athos (1757), sema la discorde parmi les élèves du docte professeur, et força celui-ci à quitter son enseignement. Ce fut en cette occasion que Bulgaris adressa à son persécuteur une longue lettre apologétique, où, après avoir énuméré les vexations qu'on lui avait infligées, il s'écrie : « Pour l'académie de l'Athos, j'ai dépensé ma vie, j'ai sacrifié ma santé, j'ai dissipé ma fortune. Que fallait-il faire pour ma vigne que je n'aie pas fait? J'ai assez patienté pour la voir donner le raisin de la reconnaissance : mais par malheur, je n'y ai récolté que les épines de l'ingratitude. Que le Seigneur juge entre moi et cette vigne et que Votre Toute Sainteté à l'avenir soit plus bienveillante à mon égard. » Ænian, *Συλλογὴ ἀνεκδότων συγγραμμάτων Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρεως*, Athènes, 1838, t. I, p. 64. Chassé de la Sainte-Montagne, Eugène émigra à Salonique, et en 1761 à Constantinople, où le patriarche Samuel et le saint-synode lui confièrent la chaire de philosophie et de mathématiques à l'académie ou école patriarcale. En butte à de nouvelles calomnies, et de plus suspect au patriarche Samuel à cause de ses innovations en fait de méthodes d'enseignement, il renonça à sa chaire et partit pour Leipzig (1765). Il y édita (1766-1767) en grec ancien un traité de logique et ses éléments de mathématiques, et traduisit en grec moderne l'*Essai historique et critique sur les dissensions des Églises de Pologne*, par Voltaire. En 1769, nous le trouvons à Berlin à la cour de Frédéric II, qui le prit sous sa protection et le recommanda à Catherine II de Russie. Celle-ci le chargea de traduire en grec moderne son *Instruction pour la Commission appelée à dresser le projet d'un nouveau code de lois*. Bulgaris s'en acquitta avec honneur. Catherine II l'appela alors à Saint-Pétersbourg et le nomma bibliothécaire impérial (1771). Par ses adroites flatteries, il entra tellement dans les bonnes grâces de l'impératrice, que celle-ci résolut de l'élever aux plus hautes dignités de la hiérarchie. En 1775, étant encore diacre, il fut appelé à gouverner la nouvelle éparchie de Slavinie-et-Cherson que Potemkine, favori de Catherine II, venait de fonder en Crimée. Il reçut la consécration sacerdotale (30 août 1775) et épiscopale (1er octobre 1775) des mains du métropolite Platon. *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*, t. IV, p. 387-388.

En même temps, l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg l'inscrivait au nombre de ses membres ordinaires, et Catherine II lui conférait la croix de l'ordre de Saint-André.

Au faîte des honneurs, Eugène Bulgaris, qui ne se sentait pas de taille à exercer le ministère épiscopal, pria l'impératrice de confier son éparchie à son ami Nicéphore Théotokis (1736-1800), qui possédait à fond le russe. Rendu à la liberté, il demeura longtemps à Cherson et y traduisit en vers grecs les *Géorgiques* et l'*Énéide* de Virgile. Rentré à Saint-Pétersbourg, il s'adonna de préférence à l'étude de la théologie, et publia en grec des œuvres de controverse et d'exégèse. Dans son extrême vieillesse, il s'était retiré au couvent d'Alexandre Newski, où la mort vint le surprendre le 12 juin 1806, à l'âge de 89 ans.

Eugène Bulgaris, dit un de ses biographes, avait un esprit universel : on le considère à bon droit comme l'homme le plus savant de la Grèce moderne. Les historiens de la littérature néohellénique ne tarissent pas d'éloges sur son compte. Au dire de Chassiotis, c'est Bulgaris « qui a donné, par l'étendue de son génie, une impulsion réelle aux sciences, et qui a introduit les nouveaux systèmes de philosophie ainsi que les méthodes d'enseignement les meilleures et les plus complètes, qui a créé chez nous, pour ainsi dire, l'enseignement raisonné ». Selon Coray, « il a été un de ceux qui ont contribué le plus efficacement à la révolution morale de l'hellénisme. » Koumas l'appelle un nouveau Platon; Rizos Neroulos, un génie d'une souplesse merveilleuse; Élie Tantalidès, un écrivain admirable, un professeur éminent, un évêque glorieux : « Quand il parlait, s'écrie Ænian, on croyait entendre Aristote développant les principes de Newton, ou Descartes exposant les théories de Platon. Lorsqu'il montait en chaire, on pouvait le comparer à Démosthène expliquant l'éthique surnaturelle et divine du saint Évangile. Ses nombreux et très érudits commentaires prouvent bien qu'il a été sans contredit le Plutarque de nos jours. »

Ce sont là, on le voit bien, des éloges pompeux de rhéteurs. A notre humble avis, l'œuvre d'Eugène Bulgaris ne passera pas à la postérité. Elle est déjà en grande partie presque oubliée. Bulgaris était réellement un esprit très souple : à la connaissance des langues étrangères, il associait une étonnante facilité de travail, et une grande érudition, mais touffue et dépourvue de critique. Son rôle littéraire a été bienfaisant pour l'hellénisme. Ses cours très fréquentés ont été comme le prélude des guerres de l'indépendance. Mais cela dit, il faut bien reconnaître que Bulgaris n'a pas été un de ces écrivains originaux qui marquent dans l'histoire d'une littérature.

Le plus clair de son œuvre consiste en traductions très laborieuses. Il a vulgarisé dans les milieux hellènes les systèmes philosophiques de l'Occident, et, disons-le, pas les meilleurs. La scolastique, il l'a toujours abhorrée, comme cela est de bon ton chez les Grecs lettrés. La théologie de l'Occident, il l'a toujours détestée, et à différentes reprises, il s'est efforcé d'acérer contre elle ses dards inoffensifs. Les Grecs de la Grande Église le considèrent comme le meilleur théologien de son temps, et cependant ses épais volumes sont vides d'idées neuves et originales. Sa polémique n'est pas savante. Dans un style terne, aux fausses allures classiques, il réédite ce qu'on trouve dans les in-folios de Nectaire (1605-1680) et de Dosithée de Jérusalem (1641-1707). Il a la prétention de combattre l'Église latine, et il y dépense en pure perte une vaste érudition délayée en diatribes violentes. Le catholicisme aurait fait de lui un défenseur intrépide du dogme chrétien, car il était de taille à se mesurer avec l'impiété. Le rigorisme outré et sans conclusion de la théologie orthodoxe a vite épuisé ses talents, et rétréci son esprit. Il en fut réduit à reprendre le galimatias de ses devanciers, et à montrer une fois de plus que « la littérature théologique, par un défaut inhérent à l'esprit même de l'Église grecque, ne peut être aussi féconde en Grèce que dans d'autres pays chrétiens ». Rangabé; *Histoire littéraire de la Grèce moderne*, Paris, 1877, t. I, p. 217-218.

II. Œuvres théologiques. — Nous n'avons pas une liste complète des œuvres imprimées et inédites d'Eugène Bulgaris. De ces dernières, on en trouve un peu partout, aux bibliothèques de l'école théologique de Halki; du *metochion* du Saint-Sépulcre à Constantinople, des laures de Patmos et du mont Athos, Lambros, *Catalogue of the greek manuscripts on mount Athos*, Cambridge, 1895, t. I; 1901, t. II; des académies théologiques de Saint-Pétersbourg et de Kiev. Jkonnikov, *Essai de bibliographie russe*, Kiev, 1891, p. 731, 752. Nous nous bornons à citer tout ce qui a paru jusqu'ici et qui rentre dans le cadre de notre programme. C'est à dessein que nous écartons les ouvrages profanes, qui d'ailleurs se réduisent à des manuels d'enseignement, ou à des amusements d'humaniste.

1 *Βιβλιάριον κατὰ Λατίνων ἢ στηλιτευτικὴ ἐπιστολὴ συγγραφεῖσα παρὰ τοῦ ἀοιδίμου Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρεως καὶ συντόμως απαριθμοῦσα τὰς Λατίνων μίαν πρὸς μίαν καινοτομίας*. — C'est un des pamphlets les plus acerbes contre l'Église catholique. Bulgaris se moque de la science du clergé occidental. « Si les prêtres latins

brillent par leur savoir, dit-il, n'oublions pas que la science ne faisait pas défaut non plus à Arius, à Macédonius, à Apollinaire. Dans les rangs des théologiens latins la vérité est ballottée entre les opinions les plus disparates. Les systèmes les plus contradictoires se rencontrent à l'aise dans la théologie catholique. *Tot capita, tot sententiæ.* » Ce pamphlet, paru d'abord à Constantinople en 1756 (Sathas, Νεοελ. Φιλ., p. 570), a été réimprimé par Séraphim de Pisidie à la fin du volume intitulé : Ἄνθος τῆς εὐσεβείας ἤτοι συνταγμάτιον περὶ ἀναβαπτισμοῦ, par Argentis Eustratios. Voir t. I, col. 1776-1777. Réédité à Constantinople en 1796, il a paru aussi dans les Παπιστικαὶ ἐλέγξεις, Athènes, 1850, t. II, p. 265-291, et à la fin du volume intitulé : Ἀπόκρισις ὀρθοδόξου τινὸς περὶ τῆς τῶν καθολικῶν δυναστείας, etc., ouvrage anonyme de Nicéphore Théotoki, édit. Vrétos, Athènes, 1853. Cf. Sathas, p. 584.

2° Ὀρθοδόξου ὁμολογία σχεδιασθεῖσα παρὰ τοῦ σοφολογιωτάτου ἱεροδιακόνου κ. Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρεως, Amsterdam, 1767; Égine, 1828; Athènes, 1829 (Ἐκκλ. Ἀλ., t. III, p. 205). — Cette confession de foi, adressée au jésuite français Leclerc, contient, en douze chapitres, l'exposé des dogmes orthodoxes, et la réfutation des protestants et des catholiques.

3° Ἰωσὴφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου τὰ εὑρεθέντα, Leipzig, 1768, t. I, II; 1784, t. III. Cf. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2e édit., p. 114. — Le troisième volume contient aussi la version grecque de l'opuscule de Théophane Prokopovitch († 1736) : *Historia controversiæ de processione Spiritus Sancti* : Ἱστορία περὶ τῆς διαφορᾶς τῆς περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος διαφορᾶς (Παπ. Ἐλ., t. II, p. 61-172), et une analyse de la doctrine de Nicéphore Blemmydès sur la même question : Ἀνάκρισις περὶ Νικηφόρου τοῦ Βλεμμύδου, p. 307-405. Cf. Heisenberg, *Nicephori Blemmydæ curriculum vitæ et carmina* Leipzig, 1896, p. XXXIX; Meyer, *Joseph Bryennios Schriften, Leben und Bildung*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, Leipzig, 1896, t. V, p. 74-112.

4° Περὶ τῶν διχονοιῶν τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Πολωνίας δοκίμιον ἱστορικὸν καὶ κριτικόν, Leipzig, 1768. — C'est la version grecque du pamphlet haineux de Voltaire contre le catholicisme. Bulgaris y a ajouté *des notes pleines d'érudition ancienne et moderne, ecclésiastique et profane* (Vrétos). A l'encontre des théologiens grecs de nos jours, il admet le voyage de saint Pierre à Rome, et son crucifiement dans cette ville. Ænian, Athènes, 1838, t. II, p. 5. Ces notes sont suivies d'un petit traité contre la tolérance religieuse : Σχεδίασμα περὶ τῆς ἀνεξιθρησκείας, ἤτοι περὶ τῆς ἀνοχῆς τῶν Ἑτεροθρήσκων. Bulgaris y soutient que le pouvoir civil jouit du droit d'employer la force et la violence contre ceux qui ne professent pas la religion de l'État. Ænian, t. II, p. 172 sq.

5° Θεοδωρίτου ἐπισκόπου Κύρου τὰ σωζόμενα, 5 vol., Halle, 1768-1775. — Le nom de Bulgaris n'est pas mentionné par Bardenhewer, *Patrologie*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 330.

6° Ἐπιστολὴ πρὸς ἀναίρεσιν ληρήματος τινὸς καὶ δυσσεβοῦς. — Bulgaris y attaque avec beaucoup de vigueur les esprits forts. Ænian, t. I, p. 5-13.

7° Ἀδὰμ Ζοιρνικαβίου περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκ μόνου τοῦ Πατρός, 2 in-fol., Saint-Pétersbourg, 1797. — Ce prolixe traité de Zœrnikav, édité à Königsberg par Samuel Mislavsky († 1691), *Tractatus de processione Spiritus Sancti a solo Patre* (1774-1776), s'est transformé sous la plume fertile d'Eugène Bulgaris en un vaste arsenal de textes et de faux raisonnements contre le dogme latin du *Filioque*. Le second volume contient aussi Τὰ περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος συλλογιστικὰ κεφάλαια de Marc d'Éphèse (Krumbacher, p. 116) et la lettre dogmatique (ἐπιστολὴ δογματική) de Théophile Corydalevs († 1646) au P. Sophrone Pokzasky, recteur du collège de Kiev (Démétrakopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, p. 158). Cf. Philarète, *Aperçu de la littérature théologique russe* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1884, p. 209; Gass, *Symbolik der griechischen Kirche*, Berlin, 1872, p. 136.

8° Ἀδολέσχια φιλόθεος, 2 vol., Moscou, 1801. — C'est une série de méditations théologiques sur le Pentateuque. L'exégèse de Bulgaris s'éloigne tant soit peu du traditionalisme rigide de la théologie orthodoxe, et c'est pour cela que le patriarche Grégoire VI (1835-1840, 1867-1871) défendit de traduire en turc cet ouvrage. Gédéon, Κανονικαὶ διατάξεις, Constantinople, 1889, t. II, p. 331.

9° Διατριβὴ περὶ εὐθανασίας, Moscou, 1804. — 10° Σπαρτίον ἐντριτον κατὰ τῶν ἐπηρεαστῶν τῆς εἰς Χριστὸν ἀμωμήτου πίστεως ψευδοφιλοσόφων, Leipzig, 1804. — 11° Ἐξέτασις περὶ τῆς ἐσωτερικῆς σαθρείας τοῦ χριστιανισμοῦ, Leipzig, 1804. — 12° Σύνταγμα θεολογίας, Leipzig, 1806. Athanase de Paros († 1813) est l'auteur de ce manuel de théologie qui appartient en réalité à Bulgaris, parce que le premier n'a fait qu'y condenser l'enseignement de son maître.

13° Θεολογικόν, νῦν τὸ πρῶτον ἐκδιδόμενον ὑπὸ τοῦ ἀρχιμανδρίτου Ἀγαθαγγέλου Λοντοπούλου, Venise, 1872. — Ce manuel contient une série de dissertations sur la nature de la théologie, sur ses divisions, sur Dieu, sur la Trinité, sur la création et sur l'incarnation. Bulgaris y disserte longuement sur la procession du Saint-Esprit. Il y suit la méthode scolastique. L'influence de la théologie occidentale est visible dans cet ouvrage. Tournely surtout paraît avoir été mis à contribution.

14° Ἑκατονταετηρὶς τῶν ἀπὸ Χριστοῦ Σωτῆρος ἐνανθρωπήσαντος ἡ πρώτη, Leipzig, 1805. — C'est l'histoire de l'âge apostolique et du premier siècle de l'Église. Bulgaris s'appuie surtout sur les données du Nouveau Testament et fait preuve d'indépendance vis-à-vis de la tradition. Meyer, *Die theologische Literatur der griechischen Kirche im sechzehnten Jahrhundert*, Leipzig, 1899, p. 19-20.

15° Ἐπιστολὴ πρὸς Πέτρον τὸν Κλαρίκιον περὶ τῶν μετὰ τὸ σχίσμα Ἁγίων τῆς ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν γινομένων ἐν αὐτῇ θαυμάτων, Athènes, 1844 (Démétrakopoulos, p. 124). — La correspondance de Bulgaris avec le P. Leclerc dans la *Vérité ecclésiastique*. Gédéon, Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν μεταξὺ τῶν ἐκκλησιῶν σχέσεων, Ἐκκλ. Ἀλ., t. VIII, p. 369-371, 394-396. Bulgaris y développe les points controversés entre l'Orient et l'Occident.

16° Démétrakopoulos, p. 124, cite aussi un pamphlet inédit contre la papauté : Πάπευμα... δι' ἧς ὁ Πάπας Ῥώμης καὶ οἱ περὶ αὐτὸν μαστιγοῦνται, κτλ. — Nous passons sous silence d'autres lettres et brochures ayant trait à des questions théologiques. On en trouve une liste à peu près complète dans l'ouvrage de Gédéon, Χρονικὰ τῆς πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας, p. 170-173, note.

Koumas, [illegible], Vienne, t. XII, p. 562; Stourtza, *Eugène Bulgaris et Nicéphore Théotokis, précurseurs du réveil intellectuel et national de la Grèce*, Paris, 1839, cette brochure a été traduite en russe dans le *Moskvitianin* de Pogodine, 1844, n. 2; Élie Tantalidès, [illegible], Constantinople, 1850; Kalligas, [illegible], Athènes, 1850-1851, p. 494-505, 517-526; Georges Ænian, [illegible], Athènes, 1838, t. I, p. [illegible]; Asopios, [illegible], Athènes, 1850, t. I, p. 385; Nicolas Kattanis, [illegible], Zante, 1854, l'auteur se propose de montrer que Bulgaris est né à Zante; sa brochure abonde en détails sur la jeunesse et l'éducation de son héros; André Papadopoulo Vrétos, *Biographie de l'archevêque Eugène Bulgaris rédigée sur des documents authentiques suivie d'un ouvrage en latin du même auteur*, Athènes, 1860, brochure très faible au point de vue critique, écrite dans un français détestable; on trouve à la fin une liste

très incomplète des ouvrages d'Eugène Bulgaris : Paranika, [illegible], Constantinople, 1867, passim ; Sathas, [illegible], Athènes, 1868, p. 566-571 ; Gondas, [illegible], Athènes, 1870, t. II ; Zavira, [illegible], Athènes, 1872 ; Spiridion Papageorges, [illegible], 2ᵉ année, Athènes, 1874, t. II, p. 77-80, 122-127 ; Démétrakopoulos, [illegible], p. 184-195 ; Gédéon, [illegible], Constantinople, 1893, p. 157-160 ; Chassiotis, *L'instruction publique chez les Grecs*, Paris, 1881, passim ; Katrami, [illegible], Zante, 1880, p. 382-389. La correspondance d'Eugène Bulgaris n'a pas été publiée en entier. Plusieurs lettres ont paru à différentes reprises dans les revues grecques (Gédéon, [illegible], p. 173). Ce sont ces lettres très nombreuses qu'il faudrait étudier pour une biographie complète de Bulgaris. Celui-ci ayant exercé une certaine influence sur la théologie russe du XVIIIᵉ siècle, il n'est pas étonnant que les Russes aient pris soin de raconter sa vie. Tout de suite après sa mort, la *Viestnik Evropy* (1806, n. 14), la plus ancienne revue de Saint-Pétersbourg, lui consacra une longue nécrologie, suivie d'une liste des œuvres éditées par le savant grec. Citons aussi : Magnitzki, *Eugène Bulgaris et Nicéphore Theotokis*, *Moskovitianine*, 1844, n. 2, p. 337-368 ; Séraphimov, *Eugène Bulgaris, archevêque de Slavinie-et-Cherson*, *Bulletin de l'éparchie de Cherson* (*Chersonskiia eparkhialnyia Viedomosti*), Supplément IX, n. 11, p. 122-132 ; n. 12, p. 172-182 ; Soloviev, *Eugène Bulgaris*, *Strannik* (*Le voyageur*), 1867, t. III, n. 7, p. 1-19 (cet article contient aussi le catalogue des œuvres imprimées ou inédites) ; Névodtchikov, *Vie d'Eugène Bulgaris*, Odessa, 1875 ; A. Lébédev, *Eugène Bulgaris*, *L'ancienne et la nouvelle Russie* (*Drevnaia i novaia Rossiia*), 1876, t. I, n. 141, p. 209-223 ; *Lecture édifiante* (*Khristianskoe Tchtenie*), 1887, n. 4, 5. Cf. Herzog, *Realencyklopädie*, 3ᵉ édit., Leipzig, 1898, t. V, p. 588-590.

A. Palmieri.

2. BULGARIS Nicolas, théologien grec, naquit à Corfou en 1634. Après avoir commencé ses études dans son île natale, il vint suivre les cours de médecine et de philosophie à l'université de Padoue. De retour à Corfou, tout en exerçant la médecine, il s'appliqua à des études historiques et théologiques. La date de sa mort est inconnue. Selon Papadopoli Comnène, elle n'eut pas lieu avant l'année 1684. En théologie on a de Bulgaris : 1° *Tractatus de necessariis ad salutem* ; Papadopoli Comnène, qui eut entre les mains ce traité, l'appelle *pium ac perutile opusculum* ; 2° Ἱερὰ κατήχησις ἤτοι ἐξήγησις τῆς θείας καὶ ἱερᾶς λειτουργίας καὶ ἐξέτασις τῶν χειροτονουμένων ὁμοῦ καὶ μετὰ πολλῶν ἄλλων πρὸς ὠφέλειαν τῶν πιστῶν καὶ μάλιστα συντεινόντων, Venise, 1681, 1799, 1818 ; Corfou, 1852. Papadopoli Comnène ne tarit pas de louanges sur cet ouvrage. Il le qualifie d'*egregium, doctum, eruditissimum opus vernacula lingua nostra eleganter conscriptum*. A son avis, *hæc tractatio numerosæ opibus eruditionis, ex recentissima Græcia collectis, locuples est*. Il la déclare très utile pour répondre aux objections de ceux qui nient l'uniformité doctrinale des Églises grecque et latine touchant la théologie sacramentaire. L'ouvrage de Bulgaris est un répertoire vieilli de théologie et de liturgie. On y voit clairement que l'auteur a subi l'influence des théologiens catholiques. Les définitions surtout sont calquées sur les manuels de théologie de l'Occident. Il y a même emploi de termes scolastiques. L'auteur ne s'y livre pas à ces attaques passionnées qui caractérisent les œuvres des polémistes grecs du XVIIᵉ et du XVIIIᵉ siècle. Il donne un résumé substantiel de la doctrine de l'Église grecque sur les sacrements en général, sur la trinité, l'incarnation, le symbole des apôtres, les conciles œcuméniques, la sainte Vierge, la communion, la messe. Plusieurs chapitres sont consacrés à des sujets liturgiques. L'érudition n'y est pas toujours de bon aloi. Pour ne citer qu'un exemple, l'auteur croit découvrir des traces de la sainte Trinité dans les vers de Théocrite, et dans ce vers d'Ovide :

Terque senem flamma, ter aqua, ter sulfure lustrat

Metam., VII, 261, édit. Lemaire, Paris, 1821, t. III, p. 490.

La Ἱερὰ κατήχησις de Nicolas Bulgaris a été traduite en anglais, et publiée sous ce titre : *The holy catechism of Nicolas Bulgaris, faithfully translated from the original Greek by the Rev. W. E. Daniel, M. A.*, Londres, 1893. La préface qui est de Grégoire Palamas, professeur à l'école de Halki, contient une esquisse biographique de Bulgaris, p. XVII-XXV. Cette édition faite sur celle de Corfou de 1832, est enrichie de notes et de trois tables.

Papadopoli Comnène, *Historia gymnasii Patavini*, Venise, 1726, t. II, p. 317 ; Fabricius, *Bibliotheca græca*, Hambourg, t. XI, p. 287, 590-591 ; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, Leipzig, 1750, p. 1576 ; André Papadopoulo Vrétos, [illegible], Athènes, 1854, t. I, p. 37-38, 182 ; Sathas, [illegible], Athènes, 1868, p. 341-343 ; Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIᵉ siècle*, Paris, 1894, t. II, p. 213-218, 366-380, 381-384 ; Meyer, *Die theologische Literatur der griechischen Kirche im sechzehnten Jahrhundert*, Leipzig, 1899, p. 8.

A. Palmieri.

BULL (BULLUS) Georges, célèbre théologien anglican de l'école des Andrews, des Laud, des Hammond, des Taylor, et adversaire résolu des théories presbytériennes autant que de l'Église catholique, est né le 25 mars 1634 à Wels, dans le comté de Sommerset. Voué de bonne heure à l'état ecclésiastique, il ne fut pourvu pendant longtemps que d'assez maigres bénéfices. Il n'en persista pas moins à s'adonner à l'étude et vendit même son patrimoine pour pouvoir acheter des livres. Les vastes connaissances de Bull et ses ouvrages le tirèrent à la fin de l'obscurité et lui ouvrirent la porte des honneurs. L'université d'Oxford, en 1686, lui conféra le bonnet de docteur en théologie. Évêque de Saint-David en 1705 et membre de la Chambre des lords, il mourut au mois de février 1710.

Georges Bull a, paraît-il, bien plus écrit qu'il n'a publié. Dans son *Harmonia apostolica*, le premier ouvrage qu'il ait fait paraître, 1669-1670, il combat le dogme protestant de la justification par la foi seule, *Reformatæ Ecclesiæ opprobrium ac dedecus*, avec une vigueur que Moehler dans sa *Symbolique* n'a pas dépassée, sur ce fondement que l'épître de saint Jacques, postérieure en date à l'épître aux Romains, en est l'explication et que saint Jacques doit être tenu pour l'interprète authentique de saint Paul. Le livre en Angleterre déchaîna sur la tête de l'auteur une tempête : conformistes et non-conformistes l'attaquèrent à l'envi. Bull, sans se déconcerter, riposta, en 1675, aux uns et aux autres, à ceux-ci dans son *Examen censuræ*, à ceux-là dans son *Apologia pro Harmonia* ; et l'on peut dire qu'au sein de l'Église épiscopale, la doctrine de la justification par la foi, tout appuyée qu'elle est sur les trente-neuf articles, ne s'est pas relevée des coups de Georges Bull. Voir Dœllinger, *L'Église et les Églises*, trad. franç., Paris, 1862, p. 106. A cette polémique se rattache le plus important et le plus fameux des ouvrages de Bull. Pour avoir soutenu la nécessité des bonnes œuvres, le théologien anglais avait encouru de la part de ses antagonistes, sinon l'accusation formelle, du moins le soupçon de socinianisme. C'est afin de s'en laver, a-t-on dit, et de mettre son orthodoxie hors de conteste qu'il a composé sa *Defensio fidei Nicænæ*, laquelle resta plusieurs années manuscrite faute d'éditeur, et ne fut publiée qu'en 1685, grâce à la libéralité du docteur Fell, évêque d'Oxford. Livre d'une science étendue et d'une excellente latinité, dans lequel Bull s'évertue à montrer envers et contre tous l'accord parfait, à un iota près, des Pères anténicéens et du symbole de Nicée, mais qu'inspire et dépare une conception beaucoup trop étroite du développement doctrinal. Car, selon Bull, le développement doctrinal n'est rien qu'une pure affaire de terminologie ; à travers les changements de formes et d'expressions, la science sacrée ne nous offre nulle part un progrès dialectique, un progrès de lumière et de certitude ; le nom même de l'histoire du dogme n'est qu'un trompe-l'œil et un leurre. Si l'on en

croit Richard Simon, le dessein de Bull était moins de justifier les Pères de Nicée que de battre en brèche le dogme de la transsubstantiation. « Quand on oppose aux catholiques, écrit R. Simon, que le concile de Latran, sous le pape Innocent III, n'a pas eu des preuves suffisantes pour établir ce dogme, les catholiques répondent que la consubstantialité du Verbe, qui a été définie dans le concile de Nicée, n'a pas des preuves plus claires dans l'antiquité, que cependant les protestants, qui font cette objection, reconnaissent pour orthodoxe la foi du concile de Nicée. Bullus, qui avait senti la force de ce raisonnement, jugea que, pour y répondre, il était absolument nécessaire de réfuter le P. Petau, et c'est à quoi n'ont pas pris garde la plupart des catholiques, qui, ne connaissant point le dessein de Bullus, donnent à cet auteur des louanges excessives. » Voir les *Mémoires* de Niceron, Paris, 1737, t. XXXVII, p. 156. De fait, Bossuet, à qui R. Simon semble faire ici allusion, s'est plu à relever l'érudition et la candeur de Georges Bull. Voir *1er et 6e avertiss. sur les lettres de M. Jurieu.*

En 1694, Bull publia, sous le titre de *Judicium Ecclesiæ catholicæ,* une sorte de supplément à sa *Defensio fidei Nicænæ.* Il y renverse une thèse d'Episcopius, et fait voir que le dogme de la consubstantialité du Verbe et de la divinité de Jésus-Christ a toujours été, jusque dans la période anténicéenne, un des articles fondamentaux de la foi catholique. Vint ensuite un troisième ouvrage, *Primitiva et apostolica traditio,* à l'encontre de la théorie de Daniel Zwickler qui rangeait la divinité du Verbe et son incarnation parmi les fruits de l'imagination des hérétiques des premiers temps. Bull a donc laissé sur la question trinitaire une espèce de trilogie. De cette trilogie est sorti très incidemment un quatrième ouvrage, qui, sur un sujet tout à fait à part, caractérise les théologiens anglicans, en reflétant leur haine de Rome et de l'Église romaine. Bossuet, charmé de la lecture de la *Defensio* et du *Judicium*, en avait félicité chaudement l'auteur et s'était étonné que Bull ne fût pas rentré dans le giron de l'Église. Aux avances de Bossuet, Bull répondit par son livre *Des corruptions de l'Église de Rome,* livre dont le titre seul dit assez l'esprit et explique la popularité chez les Anglais du XVIIe siècle.

Ernest Grabe a donné une édition complète des œuvres latines de Bull, in-fol., Londres, 1703. Mais la meilleure édition est celle de Burton, 7 in-8°, Oxford, 1827. La *Defensio fidei Nicænæ* a été publiée de nouveau par les soins du professeur Zola, Pavie, 1784. Nombre de sermons de Bull ont aussi paru en anglais, 3 in-8°.

Nelson, *Life of bishop Bull; Encyclopædia britannica,* t. IV, p. 517; W. Hunt, dans le *Dictionary of national Biography* de Leslie Stephen, Londres, 1886, t. VII, col. 236 sq.

P. GODET.

BULLAIRE. Recueil de bulles pontificales. — I. Bullaires généraux. II. Bullaires particuliers. III. Autres ouvrages contenant des bulles pontificales. IV. Sources. V. Autorité des bullaires.

I. BULLAIRES GÉNÉRAUX. — 1° *Premiers essais.* — Parmi les incunables du XVe siècle, on signale un petit recueil de neuf bulles qui eut six ou sept éditions. D'autres collections de lettres pontificales furent faites par Wandelstein et Cochlée. Wandelstein publia d'abord les lettres authentiques de la collection de Denys le Petit sous le titre : *Canones apostolorum, veterum conciliorum decreta pontificum antiquiora de primatu romanæ Ecclesiæ ex tribus vetustissimis exemplaribus,* Mayence, 1525; puis *Epistolæ decretales veterum pontificum longe ante concilium Nicænum promulgatæ a SS. martyribus Christi, sæviente adhuc persecutione,* s. l. n. d., mais l'épître dédicatoire est de 1526; ces lettres diffèrent de celles du pseudo-Isidore. Cochlée a édité : *Epistolæ antiquissimæ ac sacris institutionibus plenæ Clementis, Anacleti et Evaristi Romanorum pontificum, item Dionysii Areopagitæ et Ignatii martyrum Christi,* Cologne, 1526. Des bullaires plus ou moins complets parurent à Rome : un de Jean XXII à Paul III, 1542, un autre intitulé : *Bullæ diversorum pontificum a Joanne XXII ad Julium III ex bibliotheca Ludovici Gomes,* in-4°, Rome, 1550, comprenant 60 documents seulement; une autre collection, *quæ incipit a Bonifacio VIII et desinit in Paulum IV*, Rome, 1559, contient 160 bulles; le bullaire de Grégoire VII à Grégoire XIII a été publié à Rome, en 1579, par César Mazzutellus et renferme 723 documents. Les cinq livres des Décrétales de Clément VIII avaient paru à Rome en 1592. 431 lettres de Pie II avaient été éditées à Nuremberg en 1481, celles d'Adrien VI à Cologne, 1535; celles de Pie IV, Pie V et Grégoire XIII à Florence, 1583; les constitutions de Grégoire XIII à Lyon, 1582.

2° *Bullaire du cardinal Antoine Carafa.* — C'est le premier bullaire complet qui ait été entrepris, sous l'inspiration de Sixte V; mais il est resté inachevé. Il devait reproduire avec les bulles des papes tous les documents qui s'y rapportent : les questions des évêques, les lettres des empereurs, les synodales des conciles, les diverses relations et consultations auxquelles répondait le saint-siège. La partie publiée contient toutes les bulles des onze premiers siècles de l'Église, depuis saint Clément Ier jusqu'à saint Grégoire VII († 1085) : *Epistolæ decretales summorum pontificum,* 3 in-fol., Rome, 1591. Carafa mourut avant que l'impression ne fût terminée. Antoine d'Aquin, qui avait été le collaborateur du cardinal, poursuivit l'œuvre commencée. Les exemplaires de ce premier bullaire sont très rares. Carafa avait préparé des suppléments et les matériaux de la continuation. De cet *auctarium* rien ne parut, rien même n'a été conservé.

3° *Recueil de dom Coustant.* — Dom Pierre Coustant, bénédictin français (1654-1721), commença une nouvelle édition des lettres des papes, avec la collaboration de dom Simon Mopinot; il se proposait d'aller jusqu'à Innocent III († 1216). Le premier volume de cette nouvelle édition, dédiée à Innocent XIII par la congrégation de Saint-Maur, parut seul à Paris, en 1721, in-fol., sous ce titre : *Epistolæ romanorum pontificum, et eæ quæ ad eos scripta sunt, a sancto Clemente I usque ad Innocentium III, quotquot reperiri potuerunt, spuriis segregatis, tomus primus, ab anno 67 ad annum 440.* Il s'arrêtait donc au début du pontificat de saint Léon le Grand. Dans une longue et savante préface, l'auteur prouve avec une très abondante érudition la primauté de l'Église romaine par l'étude de nombreux documents de la plus haute antiquité; puis, il parle des anciennes collections de canons et de décrétales qu'il soumet à l'examen de la plus sévère et de la plus lumineuse critique. Il accompagne de notes les bulles reconnues authentiques, expose à quelle occasion elles furent écrites et en explique le sujet. Il cherche ensuite à déterminer les bulles qui sont perdues. Quant à celles qui sont faussement attribuées aux papes, il les renvoie en appendice à la fin du volume. Sur cette édition si importante, consulter les *Mémoires de Trévoux*, 1722, a. 92, p. 1541-1563; a. 103, p. 1679-1700; *Journal des savants*, t. LXXI, p. 21-30, 166-176; *Acta eruditorum Lips.*, supplément, t. IX, p. 337.

Il est bien regrettable qu'un ouvrage d'un tel mérite et d'une si incontestable utilité n'ait pas été achevé. Dom Coustant avait terminé la préparation d'un deuxième volume sur les lettres de saint Léon, et beaucoup d'autres documents étaient réunis quand il mourut, le 18 octobre 1721, sans avoir eu le temps d'y mettre la dernière main. Ce premier volume fut réimprimé avec quelques omissions et additions par Schönemann, *Epistol. roman. pontific... ex recensione P. Coustantii,* in-8°, Göttingue, 1796, t. I. Cette seconde édition est plus rare encore que la première. Les lettres de saint Léon ont été insérées dans l'édition des œuvres de ce pape par les frères Ballerini. Voir col. 131, et *P. L.*, t. LVI.

Un jeune prêtre du diocèse d'Ermeland, André Thiel, entreprit de publier de nouveau les lettres pontificales. Il utilisa les papiers de dom Coustant; mais le seul tome paru ne va que jusqu'en 523 de saint Hilaire à saint Hormisdas : *Epistolæ roman. pontif. genuinæ et quæ ad eos scriptæ sunt, a S. Hilario usque ad Pelagium II ex schedis cl. Petri Coustantii aliisque editis,* in-8°, Brausberg, 1868, t. I.

4° *Bullarium magnum Cherubinorum.* — Les trois premiers volumes de cette vaste collection furent édités par Laërce Cherubini († 1626), savant jurisconsulte romain. On y trouve toutes les bulles des papes, depuis saint Léon le Grand (440) jusqu'à Sixte V († 1590), auquel le premier volume est dédié, 3 in-fol., Rome, 1586. La 2e édition parut trente ans après, 3 in-fol., Rome, 1617. Laërce Cherubini avait édité aussi les constitutions de Sixte V, Rome, 1586, 1588.

Ange-Marie Cherubini, bénédictin du Mont-Cassin et fils de Laërce Cherubini, dont il fut le principal collaborateur, continua, après la mort de son père, l'œuvre colossale entreprise de concert avec lui. De 1634 à 1644, il donna la 3e édition en 4 in-fol. : *Bullarium romanum novissimum, a B. Leone Magno usque ad S. D. N. Urbanum VIII, opus L. Cherubini tertio nunc editum a D. Angelo Maria Cherubini,* Rome. Le 4e volume contient les bulles des papes successeurs de Sixte V, jusqu'à celles d'Urbain VIII (1623-1644). Une 4e édition, poussée jusqu'à Innocent X, avec un certain nombre de constitutions relatives à l'ordre de la Merci en appendice, forme 4 tom. en 3 in-fol., Lyon, 1655. Un *Appendix ad bullarium* a paru, in-fol., Viterbe, 1659. La 5e édition, augmentée des bulles des papes jusqu'à Clément X (1670-1676), est due aux RR. PP. Ange de Lantusca et Jean-Paul de Rome, mineurs de la stricte observance, qui la publièrent, 5 in-fol., Rome, 1669-1672; Lyon, 1673, 1697. Deux volumes, les t. IV et V, de l'édition de Lyon, 1655, avaient été mis à l'index, *donec expurgentur,* pour l'addition d'une bulle fausse et pour des altérations faites à une autre. Une dernière édition, continuée jusqu'à Benoit XIV, parut à Luxembourg (Genève), 19 tom. en 8 in-fol., 1741-1743.

5° *Commentaires et résumés du bullaire.* — Le cardinal Vincent Petra (1662-1747), préfet de la S. C. de la Propagande et de la Pénitencerie sous Benoît XIII, publia des commentaires d'une profonde érudition sur tous les documents, insérés dans le bullaire des Cherubini : *Commentaria ad constitut. apostolicas,* 5 in-fol., Rome, 1705-1726; Venise, 1729-1741.

Un résumé des trois premiers volumes du bullaire fut publié par Flavius Cherubini, autre fils de Laërce : *Flavii Cherubini compendium bullarii a patre editi,* Rome, 1623; 3 tom. en 1 in-4°, Lyon, 1624; in-fol., 1638.

Un autre résumé de ce genre et bien plus connu, car il est généralement imprimé à la suite du *Corpus juris canonici,* est le *Septimus decretalium* dû à un jurisconsulte français, Pierre Matthieu (1563-1621), historiographe d'Henri IV. Le titre primitif était : *Summa constitutionum sum. pontif. et rerum in Ecclesia romana gestarum a Gregorio IX usque ad Sixtum V,* in-4°, Lyon, 1588. Dans son épître dédicatoire à Sixte V, l'auteur dit qu'il avait eu l'intention de continuer la collection des décrétales faite par saint Raymond de Pennafort, et approuvée par Grégoire IX en 1234. Après le Sexte, publié par Boniface VIII, en 1298, et revêtu de l'autorité pontificale, il serait important de composer un *Septimus decretalium,* dans lequel, en suivant la même division de livres et de titres que dans les collections authentiques des décrétales, on ferait entrer toutes les bulles parues depuis lors jusqu'à Sixte V lui-même. C'est ce que Pierre Matthieu fit, en effet, deux ans après, par la publication de son *Liber septimus decretalium post Sextum,* dédié au cardinal Cajetan, Francfort, 1590, réédité en 1592, en 1598, et avec des annotations et des additions en 1610, in-fol. Son ouvrage cependant ne fut jamais approuvé officiellement par le saint-siège, car il présente des lacunes et même de très sensibles défauts. Malgré ses promesses, l'auteur n'y suit pas toujours l'ordre des titres tels qu'on les voit dans les décrétales; il en a retranché beaucoup et en a ajouté d'autres qui, sans trop de peine, auraient pu être rangés sous quelques-uns des titres employés dans les collections officielles, qu'il prétendait continuer. En outre il a négligé d'y insérer des extraits vraiment utiles, pour accumuler à leur place des documents bien moins nécessaires. Sa compilation, d'ailleurs, ne devrait pas s'appeler le *Septimus decretalium,* mais le *Decimus decretalium.* Le *Septimus,* en effet, est représenté par les Clémentines, comme Clément V lui-même l'avait pensé; et l'*Octavus* ainsi que le *Nonus* le sont par les *Extravagantes* de Jean XXII, et par les *Extravagantes communes.* En 1623, le *Septimus decretalium* de Pierre Matthieu fut mis à l'Index; mais il en fut retiré ensuite, et, à l'exemple des éditeurs de Lyon de 1661, les imprimeurs prirent l'habitude de le placer comme appendice au *Corpus juris canonici,* et cela *ad plenam et perfectam juris apostolici cognitionem.* Cf. Doujat, *Prænotionum canonicarum,* l. IV, c. XXVI, n. 2, 3, in-4°, Paris, 1687; Venise, 1717, 1762, etc.; Devoti, *Institutiones canonicæ,* proleg., c. VII, 2 in-8°, Rome, 1785, 1814; Venise, 1838; Fagnan, *Commentaria in quinque libros Decretalium,* l. II, tit. I, *De judiciis,* c. XII, 5 in-fol., Rome, 1661, la meilleure des éditions; et 5 in-fol. en 3 vol., Venise, 1697, 1742.

Signalons d'autres résumés du bullaire : *Compendium constitutionum SS.PP. a Gregorio VII ad Clementem VIII,* par Jacques Castellanus, ecclésiastique de Trévise, in-4°, Venise, 1603; *Summa bullarii,* par Étienne de Quaranta, in-4°, Venise, 1607; Lyon, 1622 (c'est une table alphabétique du bullaire jusqu'à Paul V); *In selectas summ. pontif. constitutiones epitome ac theoremata,* par J.-B. Scortia, S. J., in-4°, Lyon, 1625; *Bullarum, brevium et constitutionum quæ in archivo impressoris cameralis existunt index,* Rome, 1627; *Bullarii collectanea,* de Barbosa, Lyon, 1634; après que cette collection de constitutions papales et de décisions des Congrégations romaines eut été mise à l'Index, le 22 janvier 1642, elle fut rééditée à Lyon en 1645 sous ce titre : *Summa apostolicarum constitutionum; Expositio laconica omnium constitutionum a Gregorio VII usque ad Innocentium X,* par Maurice de Grégoire, O. P., Naples, 1648; *Aurea catena decretorum apostolicæ sedis, conciliorum et Patrum,* par Thomas Thomasson, Rome, 1654; *Summa bullarum cum novissimis decisionibus S. Rotæ,* par J. Domitius, avec les notes de Michel Justiniani, Rome, 1677.

6° *Bullarium magnum* de Jérôme Mainardi, contenant les bulles des papes, durant treize siècles, depuis saint Léon le Grand (440) jusqu'à Benoît XIV, qui monta sur la chaire de saint Pierre en 1740, 19 tomes in-fol., ordinairement reliés en 12 vol., Luxembourg et Rome, 1733-1768. Cette collection, plus vaste que celle des Cherubini, est aussi de beaucoup plus estimée. Il en a été fait un résumé : *Pontificiarum constitutionum... epitome, opera Aloysii Guerra,* 4 in-fol., Venise, 1772.

7° *Bullarium magnum, seu novissima et accuratissimâ bibliotheca apostolicarum constitutionum, opera et studio Caroli Cocquelines,* 14 tomes en 28 in-fol., Rome, 1739-1762. Les six premiers volumes ont un titre un peu différent, savoir : *Bullarum, privilegiorum ac diplomatum romanorum pontificum amplissima collectio.* C'est une excellente édition faite avec soin sur les originaux conservés dans les archives secrètes du Vatican; elle va jusqu'à la fin du pontificat de Benoît XIV (1758).

8° L'avocat André Barberi et ses collaborateurs, le comte Alexandre Spetia et Raynaldo Secreti, poursui-

virent l'accomplissement de cette œuvre importante, en publiant : *Bullarii romani continuatio, seu Magnum bullarium romanorum pontificum Clementis XIII (1758), Clementis XIV, Pii VI, Pii VII, Leonis XII, et Pii VIII, constitutiones complectens*, 19 tomes en 9 in-fol., Rome, 1835-1857. Elle contient aussi les bulles des quatre premières années du pontificat de Grégoire XVI.

9° *Bullarium Benedicti XIV,* comprenant toutes les bulles publiées par ce pape durant son pontificat, commencé en 1740 et terminé en 1758, 4 in-fol., Rome, 1754-1758; 4 tomes en 2 in-fol., Venise, 1768, 4ᵉ édit., Venise, 1778; 13 in-12, Malines, 1826-1827. Dans l'édition des *Opera omnia* de Benoît XIV, 17 in-4°, Prato, 1839, le bullaire forme les t. xv-xvii, 1845-1847. Vient à la suite la *Bullarii romani continuatio*, depuis Clément XIII jusqu'à Pie VIII inclusivement, 6 in-4°, Prato, 1847-1856. Ces dix volumes sont les t. iv-xiii de la *Continuatio,* ou encore les t. xviii-xxii des *Opera omnia*. Un complément : *Benedicti papæ XIV acta sive nondum sive sparsim edita nunc primum collecta,* a paru par les soins de R. de Martinis, 2 in-4°, Naples, 1894.

10° Sous les auspices du cardinal Gaude, archevêque de Turin, a été publié dès 1857, dans cette ville : *Bullarum, diplomatum et privilegiorum sanct. rom. pont. Taurinensis editio*, 23 in-4°, Turin, 1857-1872, avec un *Appendix I*, Turin, 1867, t. I. Cette édition a été continuée à Naples sous le patronage du cardinal San Felice et par les soins de Tomassetti : *Bullarum*, etc., *Napolitana editio Taurinensis continuatio ac supplementum, seu magni bullarii series altera cum appendice*, à partir de 1867. Le t. v, publié en 1885, comprend le bullaire de Benoît XIV.

11° Les *Regesta pontificum romanorum*. — Ils ne reproduisent pas intégralement toutes les lettres des souverains pontifes; ils donnent seulement le texte des plus importantes, ou de celles qui étaient encore inédites, mais ils contiennent l'analyse de toutes les lettres authentiques des papes, rangées suivant l'ordre chronologique et placées sous des numéros distincts. On indique les ouvrages qui contiennent le texte de chaque document. Il existe deux collections des *Regesta*. La première est l'œuvre de Philippe Jaffé : *Regesta pontificum romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII,* in-4°, Berlin, 1851. Cf. card. J.-B. Pitra, dans le *Correspondant*, t. xxx, p. 515 sq.; t. xxxi, p. 317 sq. Une seconde édition a été préparée sous la direction de Wattembach par Lövenfeld, Kaltenbrunner et Ewald et forme 2 in-4°, Leipzig, 1885. La seconde collection est la continuation de la première. Elle a pour auteur Auguste Potthast et elle est intitulée : *Regesta pontificum romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, 2 in-4°, Berlin, 1874, 1875. Le t. I contient les lettres d'Innocent III, d'Honorius III et de Grégoire IX; le t. II, celles des papes qui ont régné depuis Innocent IV jusqu'à Benoît XI, avec des additions au t. I. Cf. P. Pressutti, *I regesti de' romani pontefici dall' anno 1198 all' anno 1304 per Aug. Potthast. Osservazioni storico-critiche*, in-8°, Rome, 1874. Ces deux collections de *Regesta* sont fort importantes et rendent aux travailleurs de très grands services. E. Sol en prépare une table méthodique.

12° Outre ces *Regesta* embrassant plusieurs pontificats, d'autres ne contiennent que les lettres d'un seul pontificat et ne reproduisent généralement que les pièces qui se trouvent dans les registres du Vatican, soit par des analyses, des extraits plus ou moins étendus, soit au besoin par le texte intégral. Ce genre de publication est en honneur surtout depuis que Léon XIII, en 1883, a ouvert au public les archives secrètes du Vatican. Des savants de divers pays, mais surtout des membres de l'École française de Rome et des chapelains de Saint-Louis des Français à Rome, ont déjà publié totalement ou partiellement les registres d'un certain nombre de papes. Nous indiquerons leurs publications et d'autres plus anciennes suivant l'ordre chronologique des souverains pontifes. M. Ul. Robert a publié le *Bullaire du pape Calixte II (1119-1124)*, 2 in-8°, Paris, 1891. Les registres d'Innocent III (1198-1216) avaient été édités les premiers d'une façon plus ou moins complète : *Innocentii tertii pontificis maximi decretalium atque aliarum epistolarum*, in-fol., Rome, 1543, t. I; P. du May, *Innocentii tertii pontificis maximi epistolæ*, etc., in-8°, Paris, 1625; F. Bosquet, *Innocentii tertii pontificis maximi epistolarum libri IV*, in-fol., Toulouse, 1635; E. Baluze, *Epistolarum Innocentii III rom. pontif. l. XI*, 2 in-fol., Paris, 1682, et *P. L.*, t. ccxiv-ccxvii, col. 9-308; Feudrix de Bréquigny et La Porte du Theil, *Diplomata, chartæ, epistolæ et alia documenta ad res francicas spectantia,* etc., in-fol., Paris, 1791, t. I, *Innocentii papæ III epist. anecdot.* Cf. L. Delisle, *Mémoire sur les actes d'Innocent III,* dans la *Bibliothèque de l'école des chartes,* 19ᵉ année, Paris, 1858, 4ᵉ série, t. III, IV, p. 1-73 (tirage à part); Id., *Les registres d'Innocent III, ibid.,* Paris, 1885, t. XLVI, p. 84-94. — Ceux d'Honorius III (1216-1227) ont été, eux aussi, l'objet de plusieurs publications : une première édition a été faite par Innocent Cironius, J. A. de Rigger, *Quinta compilatio epistolarum decretalium Honorii III*, in-4°, Vienne, 1761; Horoy, *Medii ævi bibliotheca patristica*, Paris, 1879, t. I-III (le 3ᵉ vol. est incomplet); P. Pressuti, *I Regesti del pontefice Onorio III,* Rome, 1884, t. I; cf. Pitra, *Étude sur les lettres des papes*, dans *Analecta novissima,* Frascati, 1885, t. I, p. 181-236. — L. Auvray, *Les registres de Grégoire IX, recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux du Vatican*, 3 in-4°, Paris, 1896, t. I (1227-1235), 1889-1902, t. II (1236-1237). — B. Hauréau, *Quelques lettres d'Innocent IV extraites des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, dans *Notices des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. XXIV, 2ᵉ partie. Élie Berger, *Les registres d'Innocent IV, 1243-1254*, 4 in-4°, Paris, 1884, 1887, 1890. Cf. K. Hampe, *Aus verlorenen Registerbänden der Päpste Innocenz III und Innocenz IV,* dans *Mittheil. des Instituts für osterreich. Geschichtsforschung*, 1902, t. XXIII, p. 545-567; 1903, t. XXIV, p. 198-237. — Bourel de la Roncière, de Loye et Coulon, *Les registres d'Alexandre IV, 1254-1261,* 2 in-4°, Paris, 1895-1902 (en cours de publication). — L. Dorez et J. Guiraud, *Les registres d'Urbain IV, 1261-1264,* 3 in-4°, Paris, 1889-1900, t. I, *Registre dit caméral;* 1892-1901, t. II; 1901, t. III (commencé). — E. Jordan, *Les registres de Clément IV, 1265-1268,* in-4°, Paris, 1893 (3 fascicules parus). — J. Guiraud et L. Cadier, *Les registres de Grégoire X, 1272-1276,* suivis du *Registre de Jean XXI, 1276-1277,* in-4°, Paris, 1892-1898. — J. Gay, *Les registres de Nicolas III, 1277-1280,* in-4°, Paris, 1898 (en cours de publication). — Sœhnée, Puybaudet et Déprez, *Les registres de Martin IV, 1281-1285,* in-4°, Paris, fasc. 1ᵉʳ, 1904. — M. Prou, *Les registres d'Honorius IV, 1285-1287,* in-4°, Paris, 1888. — E. Langlois, *Les registres de Nicolas IV, 1288-1292*, 2 in-4°, Paris, 1886-1899. — G. Digard, M. Faucon et A. Thomas, *Les registres de Boniface VIII, 1294-1303*, 3 in-4°, Paris, 1884-1903 (pas encore achevé). — Ch. Grandjean, *Les registres de Benoît XI, 1303-1304,* in-4°, Paris, 1883 sq. — *Regestum Clementis papæ V ex Vaticanis archetypis,* par des bénédictins et aux frais de Léon XIII, 9 in-fol., Rome, 1885-1888. — A. Coulon, *Lettres secrètes et curiales du pape Jean XXII, 1316-1334, relatives à la France, extraites des registres du Vatican,* 3 in-4°, Paris, 1900, 1901, 1904 (3 fascicules parus). MM. Mollat et Dubrulle, chapelains de Saint-Louis des Français, dépouillent les registres de ce pape, pour publier ses lettres communes. Le fascicule 1ᵉʳ est intitulé : *Jean XXII*

1316-1334, lettres communes analysées d'après les registres dits d'Avignon et du Vatican, Paris, 1904. — G. Daumet, *Benoit XII, 1334-1342. Lettres closes, patentes et curiales se rapportant à la France*, in-4°, Paris, 1899, 1er fasc.; 1902, 2e fasc.; J.-M. Vidal, *Benoit XII, 1334-1342. Lettres communes*, 2 in-4°, Paris, 1902, 1903, t. I (2 fasc. parus). — E. Déprez, *Clément VI, 1342-1352. Lettres closes, patentes et curiales se rapportant à la France*, 4 in-4°, Paris (1 fasc. seulement). — Le même membre de l'École française de Rome prépare une publication de même nature pour Innocent VI, 1352-1362. — P. Lecacheux, *Lettres secrètes et curiales du pape Urbain V, 1362-1370, se rapportant à la France*, in-4°, Paris, 1902 (1 fasc. paru). — La même publication est préparée par M. Mirot pour Grégoire XI, 1370-1378. — Card. Hergenrother, *Leonis X pontificis maximi regesta*, 2 in-4°, Fribourg-en-Brisgau, 1884, 1891 (inachevé). — Mgr Balan, *Monumenta sæculi XVI. Clementis VII epistolæ per Sadoletum scriptæ*, Rome. — Le bullaire d'Innocent XI avait paru à Rome, 1697. — Les *Clementis IX opera omnia* comprennent les *Clementis undecimi pont. max. epistolæ et brevia selectiora*, in-fol., Rome, 1729, t. I; le *Clementis undecimi pont. max. bullarium*, forme le t. II des *Opera*, in-fol., Francfort, 1729. — A. Theiner a tiré des archives secrètes du Vatican : *Clementis XIV, pont. max., epistolæ et brevia selectiora ac nonnulla alia acta pontificatum ejus illustrantia*, in-8°, Paris, 1852. — Bernasconi, *Acta Gregorii papæ XVI*, 4 in-4°, Rome, 1901-1904, publiés sous les auspices du cardinal V. Vannutelli. — *Lettres apostoliques de Pie IX, Grégoire XVI, Pie VII, encycliques et brefs*, in-8°, Paris, s. d. — *Recueil des actes de N. T. S. P. le pape Pie IX*, texte latin et trad. franç., in-12, Paris, 1848, t. I. — *Sanctissimi Domini nostri Leonis papæ XIII allocutiones, epistolæ, constitutiones aliaque acta præcipua*, 6 in-8°, Bruges et Lille, 1878-1900. — *Acta Leonis papæ XIII*, in-32, Paris; *Lettres apostoliques de Sa Sainteté Leon XIII*, 6 in-8°, Paris, s. d.

L'Académie royale des sciences de Gœttingue prépare une édition critique des bulles pontificales antérieures à Innocent III, de 604 à 1198. Depuis 1896, M. P. Kehr dirige les travaux de recherches et de dépouillement dans les dépôts d'archives et les bibliothèques d'Italie. En attendant la publication des matériaux recueillis, le directeur expose, dans des relations de voyages, le résultat de ses recherches : *Papsturkunden in Rom*, dans les *Nachrichten der k. Gesellschaft der Wissenchaften zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse*, 1900, p. 111-197; 1903, p. 360-436; *in Salerno, La Cava und Napel, ibid.*, 1900, p. 198-263; *in Piemont*, 1901, p. 117-170; *in Campanien*, p. 286-344; *in Mailand und Lombardei*, 1902, p. 67-168; *in Ligurien*, p. 168-193; *in Turin*, 1904, p. 57-115; *Ältere Papsturkunden in den päpstlichen Registern von Innocenz III bis Paul III*, 1902, p. 393-558. Cf. *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, t. III, p. 702-704; t. IV, p. 777-781; t. V, p. 410-411.

II. Bullaires particuliers. — A côté des bullaires généraux qui contiennent toutes les bulles des papes, quel que soit leur objet, d'autres bullaires ne contiennent que les lettres pontificales qui concernent une église, un ordre religieux, un pays ou une catégorie déterminée de sujets. — 1° *Bullaires de quelques églises.* — 1. De la basilique du Vatican. — *Collectionis bullarum, brevium, aliorumque diplomatum sacrosanctæ basilicæ vaticanæ*, préparé par trois savants et publié par le cardinal Annibal Albani, 3 in-fol., Rome, 1747-1752. — 2. De la cathédrale de Palerme. — *Bullæ, privilegia et instrumenta Panormitanæ metropolitanæ ecclesiæ*, par Mongitore, in-4°, Palerme, 1734. — 3. De la ville d'Avignon. — *Bullarium civitatis Avenionensis seu bullæ ac constitutiones apostolicæ sum. pont. et diplomata regum continentia libertates, privilegia ecclesiæ inclytæ civitatis et civium Avenionensium*, in-fol., Lyon, 1657. — 4. De la province ecclésiastique de Reims. — *Acta provinciæ ecclesiæ Rhemensis*, publiés sous les auspices du cardinal Gousset, 4 in-4°, Reims, 1842. — 5. Inventaire pour Rodez. — *Varia documenta quæ Ruthenensem et Valrensem diœceses respiciunt*, par l'abbé Calmet, in-8°, Rome, 1896. Le même auteur a publié le *Sommaire des bulles de Clément VI concernant le diocèse de Rodez*, dans les *Annales de Saint-Louis des Français*, 1902, t. VI, p. 201-248, 283-335; 1903, t. VII, p. 494-526. — 6. M. Vidal a publié des *Documents sur les origines de la province ecclésiastique de Toulouse (1295-1318)*, *ibid.*, 1901, t. V, fasc. 2. — 7. J. Fraikin, *Bulles inédites relatives à diverses églises d'Italie*, Rome, 1900. — 8. Taccone-Gallucci, *Regesti dei romani pontefici per le chiese della Calabria*, Rome, 1902. — 9. E. Hauviller, *Analecta Argentinensia, Vatikanische Akten und Regesten zur Geschichte des Bistums Strassburg im XIV Jahrhundert (Johann XXII, 1316-1334) und Beiträge zur Reichs-und Bistumsgeschichte*, Strasbourg, 1900, t. I. — 10. *Monumenta romana episcopatus Vespirmiensis*, 3 in-4°, Budapest, 1902. — La bibliothèque d'Alby possède un *Bullarium ecclesiæ Albiensis*, donné par Clément XIV au cardinal de Bernis et copié sur les documents des archives du Vatican. Le bullaire du Poitou à partir de Jean VIII est presque rassemblé dans les manuscrits de Fonteneau, et celui de l'Anjou dans la collection Husseau.

2° *Bullaires des ordres religieux.* — 1. Des franciscains. — *Bullarium franciscanum ab ordinis origine ad annum 1633*, par Michel de Naples; *Bullarium ordin. minor.*, 5 in-fol., Madrid, 1744; *Bullarium franciscanum, seu romanorum pontificum constitutiones, epistolæ ac diplomata ordinibus minorum, clarissarum et pœnitentium concessa*, publié par Jean-Jérôme Sbaralea, des mineurs conventuels, avec un supplément et des notes par Flaminius-Annibal de Latere, du même ordre, 4 in-fol., Rome, 1758-1780; la continuation de ce bullaire a été publiée par le P. C. Eubel, *Bullarium franciscanum sive Romanorum pontificum constitutiones, epistolæ, diplomata tribus ordinibus minorum, clarissarum, pænitentium concessa*, 3 in-fol., Rome, 1897, 1902, 1904, t. V, VI, VII; *Archivium bullarum, instrumentorum et decretorum fratrum et sororum tertii ordinis sancti Francisci*, publié par François Bordoni, procureur général du tiers ordre régulier de Saint-François, in-4°, Rome, 1658.

2. Des capucins. — *Bullarium ordin. fratrum minor. S. P. Francisci capucinorum, seu collectio bullarum, brevium, decretorum, rescriptorum, oraculorum, etc., quæ a sede apostolica pro ordin. capucinor. emanarunt*, publié avec des notes par le P. Michel, capucin suisse, secrétaire du général, 7 in-fol., Rome, 1740-1752, continué tout récemment par le P. Pierre Damien de Munster, 3 in-fol., Inspruck, 1883.

3. Des dominicains. — *Mare magnum, id est indulgentiæ et privilegia fratrum prædicatorum*, par Thomas Ripoll, 1498, 1499; *Bullarium ordin. prædicatorum*, publié avec appendice par le R. P. Antoine Bremond, d'après les originaux eux-mêmes, 8 in-fol., Rome, 1729-1740, allant de l'année 1215 à l'année 1739; *Bullarium confraternitatum ordinis prædicatorum*, in-4°, Rome, 1668. Dans les *Analecta fratrum prædicatorum*, t. IV, p. 494-512, on a publié un *Epitome bullarii ordinis prædicatorum, 1234-1235*; un astérisque indique les diplomes qui ne sont pas dans le bullaire.

4. Des carmes. — *Bullarium carmelitarum*, publié par le général de cet ordre, Élisée Monsignano, 2 in-fol., Rome, 1715; continué par le P. J. A. Ximénez, in-fol., Rome, 1768, t. III; *Mare magnum in quo continentur privilegia ordinis carmelitarum*, Venise, 1477.

5. De l'ordre des ermites de Saint-Augustin. — *Bullarium ordinis eremitarum S. Augustini*, par le P. Laurent Empoli, procureur général du même ordre,

in-fol., Rome, 1628; *Litteræ apostolicæ, decreta, etc., pro congregatione patrum excalceatorum ord. erem. S. August.*, publié par le P. François Panceri définiteur général du même ordre et commissaire spécial pour l'Allemagne, in-fol., Rome, 1676, contenant des bulles depuis l'année 1592, date de la fondation, jusqu'à celle du jubilé de 1675.

6. Des bénédictins du Mont-Cassin. — *Bullarium casinense, seu constitutiones summorum pontificum, imperatorum, ...pro congregatione casinensi*, par Corneille Margarini, abbé titulaire, 2 in-fol., Venise, 1650, 2e édit., 1670. Cette publication est remarquable par la profonde érudition de l'auteur.

7. De l'ordre de la Merci. — *Bullarium cælestis ac regalis ordin. B. Mariæ de Mercede,* par Joseph Linas, du même ordre et archevêque de Tarragone, in-fol., Barcelone, 1696.

8. De l'ordre de Saint-Jean-de-Dieu. — *Bullarium religionis B. Joannis de Deo,* par le P. Marc-Aurèle Scodaniglio, visiteur général du même ordre, 1685; *Bullarium totius ordinis hospitalaris S. Joannis de Deo,* publié avec des notes par Nicolas Cuygi, in-fol., Rome, 1724.

9. Des hiéronymites. — *Bullarium ord. S. Hieronymi cong. B. Petri de Pisis,* par J.-B. Gobat, 2 in-fol., Padoue, 1775.

10. Des trinitaires. — *Bullarium ord. S. Trinitatis,* par le P. Christophe de Jésus, in-fol., 1591.

11. De l'ordre de Cluny et de Citeaux. — *Bullarium sacri ordinis Cluniacensis,* par Symon, in-fol., Lyon, 1680; Henriquez, *Regula, constitutiones et privilegia ordinis Cisterciensis*, in-fol., Anvers, 1630.

12. Des chanoines réguliers. — *Bullarium Lateranense, seu collectio privilegiorum apostolicorum a sancta sede canonicis regularibus ord. S. Augustini cong. Salvatoris Lateranensis concessorum*, in-fol., Rome, 1727; *Bullarium canonic. regularium SS. Salvatoris, seu collectio constitut. apostolic., decretorum SS. CC... in favorem ejusdem congregationis editorum*, par Lupi, 2 in-fol., Rome, 1730, 1733.

13. Des ordres religieux en général. — *Collectio privilegiorum mendicantium et non mendicantium,* in-4o, Venise, 1607; in-fol., Tournon, 1699; Rodericus, *Nova collectio et compilatio privilegiorum apostolicorum regularium, mendicantium et non mendicantium,* in-fol., Anvers, 1616.

14. De Vallombreuse. — *Bullarium Vallisumbrosanum,* in-12, Florence, 1729.

15. De l'ordre du Saint-Esprit de Montpellier. — *Bullarium ord. S. Spiritus apud Montempessulanum,* in-4o, Paris, 1630; J. A. Toussart, *Diplomata pontificia et regia ord. S. Spiritus Monspelliensi concessa,* 2 in-fol., Paris, 1723.

16. Des chartreux. — *Cartusiensis ordinis instituta antiqua et nova cum bullis pontificum romanorum,* in-fol., 1570.

17. Les basiliens de Lithuanie ont publié un bullaire d'environ 90 pièces, dont on ne connait plus aucun exemplaire en Europe : *Bullarium ordinis S. Basilii congregationis lithuanæ,* vers 1670.

18. *Bullarium ordinis militiæ de Alcantara olim S. Juliani del Pereiro,* par J. de Ortega et Cotes, F. de Brizuela et P. de Ortega Zunica et Aranda, in-fol., Madrid, 1759.

19. Le bullaire des jésuites fait partie de l'*Institutum Societatis Jesu,* appendice, Anvers, 1665, 1709; 2 in-fol., Prague, 1757; 3 in-fol., Rome, 1869 sq.

20. Le bullaire de la congrégation de la Mission a été publié par le lazariste André Pohl : *Collectio bullarum et decretorum cong. Missionis concernentium,* Vilna, 1815. Il existe une autre collection intitulée : *Acta apostolica, bullæ, brevia et rescripta in gratiam congreg. Missionis,* in-4o, Paris, 1876.

La bibliothèque de Chartres conserve un vaste recueil en 5 vol., n. 563 des manuscrits, contenant un bullaire de l'ordre de Grammont. Il renferme les bulles de quatorze papes et il a été formé par un religieux, François Levesque de Troyes. M. l'abbé Cucherat possédait à Paray-le-Monial un petit bullaire du prieuré de Marcigny, fondé par saint Hugues.

3o *Bullaires de certains pays.* — Plusieurs contrées de l'Europe ont déjà leurs bullaires particuliers préparés, sinon publiés. Ainsi au Musée britannique, manuscrits additionnels, n. 15351-15400, on conserve 28 in-fol. de bulles anglaises, recueillies dans les archives du Vatican par Marino Marini sous le titre : *Monumenta britannica ex autographis romanorum pontificum deprompta.* M. Stevenson a passé trois années à Rome pour compléter ce bullaire et a donné au gouvernement royal les copies des bulles papales qu'il avait prises au cours de sa fructueuse mission. Cf. *Bulletin critique,* Paris, 1884, t. v, p. 37. M. Turgeneff a publié le bullaire de la Russie dans *Historica Russiæ monumenta,* in-4o, Saint-Pétersbourg, 1841, t. I : *Scripta varia e secreto archivio Vaticano ab an. 1075 ad 1584.* On peut encore considérer les volumineuses publications d'Augustin Theiner comme une série de bullaires pour les États pontificaux : *Codex diplomaticus dominii temporalis S. Sedis*, 3 in-fol., Rome, 1862; pour la Hongrie : *Vetera monumenta Hungariam sacram illustrantia,* 2 in-fol., Rome, 1859, 1860; pour la Pologne : *Vetera monumenta Poloniæ gentiumque finitimarum historiam illustrantia,* 4 in-fol., Rome, 1860-1864; pour l'Irlande : *Vetera monumenta Hibernorum et Scotorum historiam illustrantia,* in-fol., Rome, 1864; pour les provinces slaves : *Vetera monumenta Slavorum meridionalium historiam illustrantia,* in-fol., Rome, 1863; pour la Russie : *Monuments historiques de Russie,* 1859. L'Allemagne a l'équivalent d'un bullaire dans les *Monumenta Germaniæ historica.* P. Ewald et L. M. Hartmann y ont publié le *Gregorii I papæ registrum epistolarum*, l. I-VII, Berlin, 1891, t. I, l. VIII-XIV, Berlin, 1899, t. II. Parmi les *Epistolæ carolini ævi* figurent les *Epistolæ selectæ pontificum romanorum Carolo Magno et Ludovico Pio regnantibus scriptæ*, par Hampe, Berlin, 1898, t. v *a* (Adrien Ier et Léon III), et les *Epistolæ selectæ Sergii II, Leonis IV, Benedicti III, pontificum romanorum,* par A. de Hirsch-Gerenth, Berlin, 1899, t. v *b*. Rodenberg a publié les *Epistolæ sæculi XIII e regestis pontificum romanorum selectæ,* Berlin, 1883, t. I; 1887, t. II; 1894, t. III. Sauerland a commencé la publication des *Regesten zur Geschichte der Rheinlande aus dem Vatikanischen Archiv,* in-4o, Bonn, 1901, t. I; 1903, t. II. Il a aussi publié : *Vatikanische Urkunden und Regesten zur Geschichte Lothringens,* Metz, 1901, t. I. L'Académie royale des sciences de Gœttingue prépare une *Germania pontificia,* qui comprendra toutes les bulles pontificales adressées à des destinataires allemands jusqu'en 1198. M. Brackmann a déjà recueilli des matériaux, *Papsturkunden des östlichen Deutschlands. Ein Reisebericht*, dans *Nachrichten von d. Königl. Gesellchaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol. Hist. Klasse,* 1902, fasc. 2, p. 193-224. La France a une partie de son bullaire dans les *Lettres des papes d'Avignon se rapportant à la France,* publiées ou analysées d'après les registres du Vatican par les anciens membres de l'École française de Rome. Nous avons indiqué plus haut l'état actuel de la publication. Du reste le *Gallia christiana* peut être considéré comme une édition partielle du bullaire français pour toutes les provinces ecclésiastiques. Voir aussi dans *Documents inédits sur l'histoire de France,* le volume intitulé : *Privilèges accordés à la couronne de France par le saint-siège,* in-4o, Paris, 1855, publié par A. et J. Tardif. L. Guérard a réuni des *Documents pontificaux sur la Gascogne,* Auch, 1896; et d'autres du pontificat de Jean XXII, dans les *Archives historiques*

de la Gascogne, 2e série, Paris, 1903, fasc. 6e. Les *Monumenta Ecclesiæ Ungariensis,* 2 in-fol., Gran, 1874, 1884, ont paru aux frais du cardinal Simor. Il a paru deux séries de *Monumenta Vaticana Hungariæ,* 2 vol., Budapest, 1884-1886; 6 vol., 1887-1891. Le t. v des *Monumenta vaticana res gestas bohemicas illustrantia* a paru à Prague en 1903. Bernoulli a publié : *Acta pontificum helvetica,* t. I; G. Wirz, *Bullen und Breven aus italienischen Archiven,* Bâle, 1902 qui concernent l'histoire de la Suisse.

4° *Bullaire de la S. C. de la Propagande.* — Le *Bullarium pontificium S. C. de Propaganda fide* a été édité une première fois à Rome en 1745, puis en 6 in-4°, Rome, 1839-1858. Mais il a été refait et poursuivi jusqu'au pontificat de Léon XIII par le P. Raphael de Martinis, *Juris pontificii de Propaganda fide,* part. I, 8 tomes en 7 in-4°, Rome, 1888-1898.

III. Autres ouvrages contenant des bulles pontificales. — De nombreuses lettres pontificales sont reproduites dans beaucoup d'ouvrages généraux. Il faut placer en première ligne les collections universelles et locales des conciles. Voir Conciles. Viennent ensuite les Décrétales et les collections de textes : Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum,* t. II; *Veterum script. amplissima collectio,* t. IX; d'Achéry, *Spicilegium,* 2e édit., t. I, III; Baluze, *Miscellanea;* Zaccaria, *Anecdota medii ævi,* etc. Nommons la Patrologie de Migne; cf. pour *P. L.,* l'*Index bullarum, decretorum a summis pontificibus emissorum,* t. CCXIX, col. 1213-1282 (les papes y sont rangés selon l'ordre alphabétique). Il faudrait citer encore les grands recueils historiques tels que les *Annales* de Baronius, les *Historiens de la France,* les *Fœdera* de Rymer, le *Monasticon anglicanum,* les *Monumenta Boica,* 38 in-4°, Munich, 1769-1866, etc., ainsi que la plupart des cartulaires. Renonçant à donner une énumération complète, nous signalons, au moins, quelques publications récentes contenant un nombre plus ou moins considérable de bulles pontificales : Posse, *Analecta Vaticana (1254-1372),* Inspruck, 1878; Pflug-Harttung, *Acta romanorum pontificum inedita,* Tubingue, 1881, t. I (documents de 748 à 1198); Stuttgart, 1884, t. II (documents de 97 à 1198); Id., *Iter Italicum,* dans *Gottingische gelehrte Anzeigen,* 1885; Id., *Die Bullen der Päpste bis zum Ende des XII Jahrhunderts,* Gotha, 1901; Grisar, *Diplomata pontificia medii ævi* (avant 1304), Inspruck, 1883; Lœwenfeld, *Epistolæ romanorum pontificum ineditæ,* Leipzig, 1885; Id., *Bulles originales des papes conservées aux archives nationales,* de Formose à Célestin III, dans *Neues Archiv,* t. VIII; card. Pitra, *De epistolis romanorum pontificum miscellanea,* dans *Analecta novissima,* Frascati, 1885, t. I, p. 462-622; E. Deprez, *Recueil des documents pontificaux conservés dans diverses archives (XIIIe et XIVe siècles),* dans *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken,* 1900, t. XXXVI, p. 15-35, 255-307; A. Tallone, *Le bolle pontificie degli archivi piemontesi,* Pinerolo, 1900; F. Fita, *Bullas ineditas de Silvestre II y Juan XXII,* dans *Boletin de la real academia de la historia,* 1901, t. XXXVIII, p. 477-484. Rappelons enfin que beaucoup de lettres pontificales sont reproduites maintenant dans les Revues catholiques, notamment dans les *Acta sanctæ sedis* et dans les *Analecta ecclesiastica.*

IV. Sources des bullaires. — Les bullaires généraux ou particuliers ont été constitués en rassemblant les lettres pontificales éparses dans les archives particulières, ou bien en reproduisant, intégralement ou en partie, les registres des archives secrètes du Vatican. — 1° Les bulles pontificales ont été conservées en original ou en copie par ceux à qui elles étaient adressées. Chaque métropole, chaque abbaye avait son bullaire, fidèlement conservé, plusieurs fois recopié et souvent placé en tête des cartulaires. Indépendamment des pièces isolées qu'on retrouve encore dans les grands dépôts publics et parfois chez des particuliers, cf., par exemple, P. Ewald, *Die Papstbriefe der Brittischen Sammlung,* dans *Neues Archiv,* 1880, t. V, il s'était formé anciennement des collections manuscrites de lettres pontificales. Les premières de ces collections remontent au VIe siècle et sont pour la plupart des collections canoniques. Les auteurs des bullaires puisaient à ces sources diverses, y prenaient les pièces à leur convenance et en formaient leurs recueils de bulles. — 2° Mais quelques-uns, et surtout les plus récents, ont consulté, aux archives secrètes du Vatican ou dans d'autres dépôts, les registres officiels des pontifes romains. Les origines certaines des archives pontificales remontent au IVe siècle, à saint Jules Ier (337-352) qui, au témoignage du *Liber pontificalis,* édit. Duchesne, Paris, 1886, t. I, p. 205, institua des notaires publics et des bureaux ecclésiastiques (*scrinium sacrum*). Nous ne pouvons pas même ébaucher ici l'histoire de ces archives. Disons seulement qu'avant Innocent III il est fait mention des registres de trente papes. Malheureusement ils sont perdus, à l'exception de trois recueils plus ou moins fragmentaires : 1. Celui de saint Grégoire le Grand, cf. P. Ewald, *Studien zur Ausgabe des Registers Gregors I,* dans *Neues Archiv,* 1878, t. III, p. 433-625; Pitra, *Études sur les lettres des papes,* dans *Analecta novissima,* t. I, p. 51-79; 2. Des fragments des registres de Nicolas Ier et de Jean VIII; ce dernier n'est pas original, comme on l'a cru longtemps; ce n'est qu'une copie; cf. Guido Levi, *Il tomo I dei regesti vaticani,* dans l'*Archivio della Società romana di storia patria,* Rome, 1881, t. IV; 3. Un extrait en huit livres du registre en douze livres de Grégoire VII; cf. G. Giesebrecht, *De Gregorii VII emendando registro,* Brunsvig, 1858; Jaffé, *Monumenta gregoriana,* dans *Bibliotheca rerum Germanicarum,* t. II. A partir d'Innocent III, la série des registres pontificaux aux archives du Vatican est régulière et elle comprend 2440 *Regesta,* dont 2038 sont dits *Vaticana* et les 402 autres sont les registres des papes d'Avignon. Le *regestum* d'Innocent III est incomplet; le premier qui soit original et intégral est celui d'Honorius III. Tous les actes, même les plus importants, n'étaient pas insérés aux registres des lettres pontificales, et il reste en dehors beaucoup d'autres documents. « L'insertion, d'abord limitée, devint de plus en plus usuelle. Au XIIIe siècle, un court volume suffisait à chaque année du pontificat; cet in-folio, de médiocre taille, devient énorme au XIVe siècle, moins par l'ampleur de l'écriture et des marges que par le nombre croissant des actes. Les volumes les plus magnifiques et les plus élégants sont ceux de Boniface VIII, de Clément V et de Jean XXII. D'ailleurs, la rédaction devint plus prolixe à mesure que les juristes, de préférence aux canonistes, envahirent la chancellerie. C'est ainsi qu'on arrive à ces formidables registres d'Alexandre VI et de Léon X, dépassant cent et deux cents volumes in-folio : on conçoit qu'ils ne se distinguent pas par l'élégance de la calligraphie. » Pitra, *Étude sur les lettres des papes,* dans *Analecta novissima,* t. I, p. 170. Cf. G. Marini, *Memorie istoriche degli archivi della S. Sede,* publié par le cardinal Mai, Rome, 1825; Palmieri, *Ad Vaticani archivi romanorum pontificum regesta manuductio,* in-12, Rome, 1884; Diekamp, *Zum päpstlichen Urkundenwesen des XI, XII und der ersten Hälfte des XIII Jahrhunderts,* Inspruck, 1883; U. Robert, *Étude sur les actes du pape Calixte II,* Paris, 1874; Gachard, *Les archives du Vatican,* Bruxelles, 1874; Munch, *Aufschlüsse über das papstliche Archiv,* trad. allemande du danois, Berlin, 1880; Kaltenbrunner, *Bemerkungen über die äusseren Merkmale des Papsturkunden des 12 Jahrhunderts,* dans les *Mittheilungen des Instit. für Ost. Geschichte,* Inspruck, 1880, t. I, fasc. 3; Id., *Römishe Studien. Die*

päpstlichen Register des XIII *Jahrhunderts, ibid.*, 1884, t. V, fasc. 2; H. Denifle, *Die päpstlichen Registerbände des 13 Jahrh. und das Inventar derselben vom J. 1339*, dans *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1886, t. II, p. 1-105; Id., *Zum päpstlichen Urkunden und Registerwesen des 13 und 14 Jh., ibid.*, 1887, t. III, p. 624-633; *Specimina palæographica regestorum rom. pontif. ab Innocentio III usque ad Urbanum V*, in-fol., Rome, 1888; G. Digard, *La série des registres pontificaux du* XIII*e siècle*, dans la *Bibliothèque de l'école des chartes*, 1886, t. XLVI, p. 80-87; J. de Loye, *Les archives de la chambre apostolique au* XIV*e siècle*, Ire partie, *Inventaire*, t. LXXX de la *Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome*; L. Guérard, *Petite introduction aux inventaires des archives du Vatican*, dans les *Annales de Saint-Louis des Français*, 1900, t. IV, p. 479-508, et à part, Rome, 1901; U. Berlière, *Aux archives vaticanes*, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1903, t. XX, p. 132-173.

V. AUTORITÉ DES BULLAIRES. — Le bullaire de Benoît XIV, promulgué par ce pape lui-même et revêtu de l'autorité pontificale, doit être considéré comme un recueil officiel de lois ecclésiastiques, au même titre que les Décrétales de Grégoire IX, le Sexte de Boniface VIII et les Clémentines de Clément V; mais les autres bullaires, quelque importants et utiles qu'ils soient, n'ont jamais reçu des papes cette approbation spéciale qui en ferait des codes ecclésiastiques. Ils sont donc simplement des œuvres privées, n'ayant rien d'officiel, et, dès lors, comme recueils, sont dépourvus de toute autorité canonique. Les bulles qu'ils contiennent, n'étant là que comme des documents historiques, n'ont d'autre valeur que celle qu'elles auraient, prises séparément, dès qu'il conste qu'elles sont authentiques; qu'elles n'ont pas été rapportées en tout ou en partie par d'autres bulles plus récentes; ou enfin qu'elles ne sont pas tombées en désuétude.

Schmalzgrueber, *Jus canonicum universum*, Diss. proem., § 10, n. 387-390, 5 in-fol., Naples, 1738, t. I, p. 56; Phillips, *Kirchenrecht*, Ratisbonne, 1845, 1872, trad. Crouzet, *Du droit ecclésiastique*, 4 in-8°, Paris, 1850, 1852, t. I; *Du droit ecclésiastique dans ses sources*, § 33, p. 328-332; card. Soglia, *Institutiones juris publici ecclesiastici*, 5e édit., in-8°, Paris, 1859, p. 128; Bouix, *De principiis juris canonici*, part. III, c. XXI, in-8°, Paris, 1852, p. 463; Hurter, *Nomenclator literarius*, 4 in-8°, Inspruck, 1892-1899, t. I, p. 353; t. II, col. 180, 1105, 1533.

T. ORTOLAN.

BULLE. — I. Histoire. II. Définition et objet. III. En quoi une bulle diffère d'un bref. IV. Particularités. V. Espèces. VI. A propos de la forme du sceau bullaire, réponse à une objection des protestants contre la primauté de saint Pierre. VII. Critique des bulles.

I. HISTOIRE. — Dans l'antique Rome, le mot latin *bulla* désignait une petite boule creuse en métal. Les triomphateurs, le jour de leur triomphe, et les jeunes patriciens jusqu'à l'âge de dix-sept ans, en portaient une d'or suspendue à leur cou et tombant sur la poitrine. On y renfermait souvent des préservatifs contre l'envie. C'était aussi pour la grande vestale un insigne de sa dignité. Cf. Perse, *Sat.*, v, 30; Pline, *Hist. natural.*, l. XXIII, 1-4; Macrobe, *Saturnaliorum*, l. I, c. VI; Rich, *Dictionnaire des antiquités romaines et grecques*, trad. Chéruel, Paris, 1873, p. 87-88.

Au moyen âge, le mot *bulla* prit un sens plus étendu, mais toujours correspondant au mot grec dont il est dérivé, en doublant le λ, βουλή, *conseil, dessein, résolution*. Il exprima la marque ou le témoignage d'une volonté bien arrêtée : le sceau, le cachet. De là vint le verbe *bullare*, cacheter en bulles, apposer un sceau de forme ronde ou sphérique. Le grec usuel possède, en effet, le verbe βουλλεύειν, *bullare*, cacheter; l'adjectif ἀβούλλωτον, non cacheté; le nom χρυσοβούλλον, bulle d'or, et d'autres termes semblables. Cf. Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, revue et édité par Henschel, v° *Bulla*, 7 in-fol., Paris, 1850, t. I, p. 803, col. 2; p. 805 col. 3; *Glossarium mediæ græcitatis*, v° Βοῦλλα, 2 in-fol., Paris, 1688, col. 217, et append., col. 42; Montfaucon, *Palæographia græca, sive de ortu et progressu litterarum græcarum*, in-fol., Paris, 1708, p. 378 sq.

On ne pourrait fixer avec précision à quelle époque les papes commencèrent à employer le sceau bullaire pour authentiquer les documents pontificaux. Les plus anciennes bulles de plomb qui nous soient parvenues sont du VIIe siècle, des papes Deusdedit, Théodore, Honorius, Vitalien, Zacharie, Paul Ier, Adrien Ier, etc. Il paraît hors de doute que cet usage remonte au moins jusqu'au VIe siècle, à saint Grégoire le Grand. On a conservé le dessin d'une bulle du pape Agapet (535-536). Peut-être même faut-il reculer plus loin encore dans le passé l'origine de cette coutume. Très probablement elle s'introduisit, dès la fin des persécutions, au commencement du IVe siècle, sous le pontificat de saint Sylvestre, qui monta sur la chaire de saint Pierre en 314. Cf. Mabillon, *De re diplomatica*, l. II, c. XIV, n. 7 sq., et Supplem., XLVI; Muratori, *Antiquitates italicæ medii ævi*, 6 in-fol., Milan, 1740-1742, t. III, col. 91, 129; N. de Wailly, *Éléments de paléographie*, 2 in-fol., part. IV, c. IV, a. 1, § 1, Paris, 1838, t. II, p. 46; *Acta sanctorum, Propylæum ad mensem maii et paralipomena ejusdem*, Anvers, 1688, t. VII; Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, 109 in-8°, v° *Bolla*, § 1, et *Sigilli pontificii*, Venise, 1840-1879, t. V, p. 277 sq.; t. LXVI, p. 90 sq.; Cenni, *De antiquitate ecclesiæ hispanæ dissertationes*, 2 in-4°, Rome, 1740, 1741, t. I, p. 147; G. Lelli, *Dissertazione sopra i piombi pontifici in genere*, dans *Accademia romana di archeologia*, 1821, t. I, p. 367; De Rossi, *Di una bolla plumbea papale del secolo in circa decimo*, dans *Notizie degli scavi*, Rome, 1882; P. Ewald, *Zu den alteren päpstlichen Bleibullen*, dans *Neues Archiv*, 1884, t. IX; Pflugk-Harttung, *Zur Plumbierung älterer Papstbullen*, 1887.

Rien d'étonnant, d'ailleurs, à ce que les papes aient commencé de bonne heure à se servir du sceau bullaire. C'était aussi la coutume des empereurs romains. L'on connaît encore celui de Marc-Aurèle et de Lucius Verus représentant ces deux princes, et percé de haut en bas, pour laisser passer le cordon qui le rattachait au parchemin. De Rome cet usage se transmit à Byzance, dont les empereurs scellaient leurs constitutions avec des bulles d'or ou de plomb, suivant leur importance. Ils avaient, en effet, les μολιβδόβουλλα, bulles de plomb, et les χρυσόβουλλα, bulles d'or. Cf. *Glossarium mediæ græcitatis*, col. 218, v° Μολιβδόβουλλον; Pierre Diacre, *Chron. Casin.*, l. IV, c. CIX, *P. L.*, t. CLXXIII, col. 960; Buchon, *Histoire de la domination française en Orient*, Paris, 1840, p. 25; Baronius, *Annal. eccles.*, 12 in-fol., Rome, 1588-1607, an. 1156; N. de Wailly, *Éléments de paléographie*, part. IV, c. IV, a. 3, § 1, t. II, p. 45; Du Cange, *loc. cit.*

Le sceau bullaire, garantie matérielle d'authenticité, appliqué aux constitutions apostoliques de majeure importance, fit donner à ces constitutions elles-mêmes le nom de bulles, *litteræ bullatæ*. Néanmoins ce ne fut pas avant le XIIIe siècle que le sens de ce terme s'étendit ainsi du sceau au document qu'il complétait. Cf. N. de Wailly, *op. cit.*, part. II, c. I, a. 4, § 1, t. I, p. 172; Quantin, *Dictionnaire raisonné de diplomatique*, v° *Bulle*, in-4°, Paris, 1846, p. 119. La chancellerie romaine n'emploie jamais ce terme dans les actes officiels.

II. DÉFINITION ET OBJET. — Depuis lors, on entend par bulles les lettres officielles publiées par les souverains pontifes dans la forme la plus solennelle. Elles correspondent aux édits, lettres-patentes et ordonnances des princes séculiers, rois ou empereurs. Leur objet comprend : les décisions doctrinales; les sentences de canonisation; la discipline ecclésiastique; les jubilés; la promulgation d'indulgences générales; la création ou

l'union, comme la division et l'extinction des églises cathédrales ou métropolitaines; l'érection des collégiales; l'investiture canonique des évêques, ou leur translation d'un siège à un autre; la concession du pallium; la provision des grands bénéfices, des abbayes, par exemple, etc.

III. En quoi une bulle diffère d'un bref. — Jusqu'à Léon XIII, les bulles étaient distinctes par le sceau métallique des brefs scellés seulement à la cire rouge, avec l'empreinte de l'anneau du pêcheur, voir Bref, col. 1125. Par son *motu proprio* du 29 décembre 1878, ce pape a réservé l'emploi du sceau de plomb pour les bulles portant établissement, suppression ou provision d'évêchés. Depuis lors, les autres bulles reçoivent un sceau rouge plaqué, représentant la tête des apôtres Pierre et Paul avec le nom du pape régnant pour légende. Les bulles diffèrent encore des brefs sous bien d'autres rapports. — 1° Elles sont écrites sur un parchemin épais, jaunâtre et rugueux, tandis que les brefs le sont sur de fines membranes, blanches et lisses. Cependant la chancellerie pontificale s'est servie du papyrus pour expédier les bulles jusqu'au milieu du XIe siècle. C'est sur cette matière, à l'exclusion de toute autre, que les lettres apostoliques furent écrites jusqu'à la fin du Xe siècle. La Bibliothèque nationale de Paris conserve (galerie des chartes, n. 420) une bulle de Sylvestre II sur papyrus qui est datée du 23 novembre 999. Une reproduction héliographique se trouve dans la *Bibliothèque de l'école des chartes,* 1876, t. XXXVII. Au XIe siècle, on constate l'emploi simultané du papyrus et du parchemin. Le parchemin fit son apparition, en 1022; mais il ne supplanta pas complètement le papyrus, car on a connu des bulles sur papyrus, datées de 1052 et de 1057. M. Prou, *Manuel de paléographie latine et française*, 2e édit., Paris, 1882, p. 176. Cf. Wattenbach, *Das Schriftwesen im Mittelalter*, Leipzig, 1871, p. 74-76; card. Pitra, *Étude sur les lettres des papes*, dans *Analecta novissima,* Frascati, 1885, t. I, p. 82-83; L. Delisle, *Les bulles sur papyrus de l'abbaye de Saint-Bénigne*, dans les *Mélanges de paléographie,* Paris, 1880, p. 37-52; H. Omont, *Bulle sur papyrus du pape Benoît VIII* (avec un tableau des bulles conservées sur papyrus), dans le *Journal des savants,* 1903, p. 635-638. G. Marini, *I papiri diplomatici,* in-fol., Rome, 1805, a édité un certain nombre de bulles sur papyrus. — 2° Sous le rapport de l'écriture, employée pour la rédaction des bulles pontificales, les diplomatistes ont constaté au cours des siècles des usages différents. Une des variétés de l'écriture lombardique a été usitée à la chancellerie pontificale jusqu'au commencement du XIIe siècle. Cependant, dès la fin du siècle précédent, la minuscule française apparait dans les bulles d'Urbain II et de Pascal II. Voir des facsimilés de bulles dans Pflugk-Harttung, *Specimina selecta chartarum pontificum romanorum,* in-fol., Stuttgart, 1885. La chancellerie pontificale employa l'écriture française jusqu'au XVIe siècle, presque sans altération, et c'est d'elle que sont sortis, au XIIe siècle, les plus beaux modèles d'écriture minuscule. Sous Clément VIII (1592-1605), cette chancellerie adopta une écriture, appelée en latin *littera sancti Petri* et en italien *scrittura bollatica.* Cette écriture, qui est particulièrement laide, remplie d'abréviations irrégulières et d'une lecture difficile, fut complètement formée sous Alexandre VIII (1689-1691) et son emploi a persisté dans les bulles jusqu'au pontificat de Léon XIII. M. Prou, *Manuel de paléographie latine et française,* 2e édit., Paris, 1892, p. 39, 112-114, 156. Cf. card. de Luca, *De relation. romanæ curiæ,* in-4°, Cologne, 1683, t. II, disc. VII, n. 12; card. Petra, *Commentaria ad const. apostolic.,* 5 in-fol., Rome, 1705, t. I, prœmium, § 2, n. 18. Pour les brefs, au contraire, on se servait, comme aujourd'hui encore, des caractères latins ordinaires. Le motif pour lequel, dans les bulles, la curie romaine employa si longtemps cette écriture presque indéchiffrable, aurait été d'après Corradus, *Praxis dispensationum apostolicarum,* in-fol., Venise, 1656; Cologne, 1672, l. II, c. VII, le désir de rendre plus rares, en les rendant plus difficiles, les interpolations ou altérations si préjudiciables en ces matières. La première année de son pontificat, Léon XIII, par un *motu proprio* du 29 décembre 1878, proscrivit définitivement l'emploi de la *scrittura bollatica,* qui rendait malaisée la lecture des lettres apostoliques et en retardait l'expédition : *cum experientia compertum fuerit,* dit le pontife, *charactere theutonico, vulgo* BOLLATICO, *utpote ab usu communi remoto, litterarum apostolicarum lectioni difficultatem ingeri, et earumdem remorari expeditionem, quousque authenticum exemplar* TRANSUMPTUM *nuncupatum, signatum fuerit.* Constit. du 29 décembre 1878. Depuis lors, les bulles sont écrites en caractères ordinaires. — 3° Jusqu'à la même époque, on avait gardé aussi la vieille orthographe et négligé la ponctuation, car les bulles furent longtemps transcrites sans points, ni virgules, ni alinéas, ni divisions d'aucune sorte. L'en-tête n'était même pas, comme dans les brefs, séparé du texte, sous forme de titre, en vedette, mais faisait corps avec le texte de la bulle. — 4° Dans la formule initiale des bulles, le nom du pape n'est pas accompagné du chiffre indiquant le rang occupé par le pontife dans la série de ceux qui ont porté le même nom. Ce chiffre se trouve, au contraire, dans la suscription des brefs. — 5° Après le nom du pape viennent, dans les bulles, depuis plus de douze cents ans, les mots *episcopus, servus servorum Dei.* Saint Grégoire le Grand fut le premier qui adopta cette désignation. Par cet acte d'humilité, il voulait réfréner l'orgueil du patriarche de Constantinople qui, par une prétention en opposition avec toutes les lois de l'Église, s'attribuait le titre de patriarche universel. Dans les brefs, le pontife prend le titre de *papa,* par exemple : *Eugenius, papa quartus.* — 6° La formule initiale est suivie, dans les bulles, de la clause : *Ad perpetuam rei memoriam.* C'est un témoignage de la volonté bien arrêtée qu'a le souverain pontife de donner à cette constitution, vu la gravité de la matière qui y est traitée ou réglée, une durée constante et invariable. — 7° En général, les bulles ne sont pas signées par le souverain pontife, même quand son nom s'y trouve; mais par les fonctionnaires ou employés de la chancellerie apostolique, chargés de les rédiger, de les transcrire, de les enregistrer et de les expédier. — 8° Dans la date des bulles, les années sont comptées à partir de l'incarnation, tandis que, pour les brefs, elles le sont à partir de la nativité de Notre-Seigneur, et le jour du mois est indiqué suivant le calendrier romain par les calendes, les ides et les nones. Cf. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum, Decretalium,* l. I, tit. II, *De constitutionibus,* § 1, q. II, n. 19, 20, 6 in-fol., Venise, 1755-1760, t. I, p. 63; M. Prou, *Manuel de paléographie,* p. 115-117; M. Tangl, *Der Jahresanfang in den Papsturkunden des XIII Jahrhundert,* dans *Historische Vierteljahrschrift,* 1900, t. III, p. 86-89.

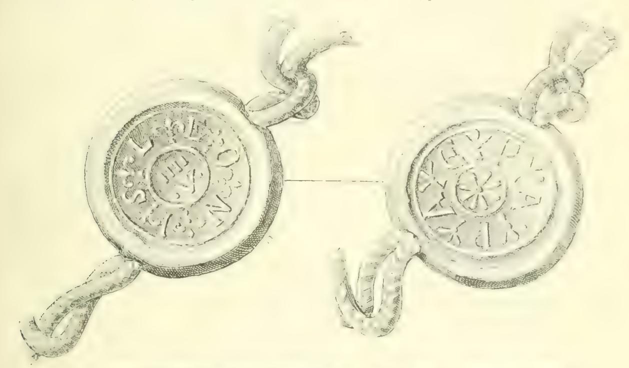
IV. Particularités. — 1° Quand les bulles ont pour objet une grâce ou une faveur (en terme de chancellerie : si elles sont *in forma gratiosa*), les cordons ou lacs par lesquels est suspendu le sceau bullaire sont de soie rouge ou jaune, ou bien mi-partie de l'une et l'autre de ces deux couleurs. Ces cordelettes sont simplement de chanvre, quand les bulles renferment des dispositions judiciaires, ou des ordres exécutoires, c'est-à-dire quand elles sont *in forma rigorosa,* ou *in foro contentioso.* Au XIIIe siècle, les attaches de soie se mettaient aux lettres délivrées aux parties intéressées et conférant des privilèges ou des droits; celles de chanvre étaient généralement réservées aux mandements administratifs. D'ordinaire, la soie indiquait que la lettre devait perpétuellement garder sa valeur, tandis que le

chanvre servait aux lettres dont la valeur était temporaire. Chaque classe avait un certain nombre de particularités, usitées pour rendre plus difficile la fabrication des faux titres. Cf. L. Delisle, *Mémoire sur les actes d'Innocent III*, dans la *Bibliothèque de l'école des chartes*, 19e année, Paris, 1858, 4e série, t. IV, p. 19-20, 26; E. Berger, *Les registres d'Innocent IV*, Paris, 1884, t. I, p. XXVII-XXXI.

A moins de très rares exceptions (nous en indiquerons quelques-unes plus loin) le sceau bullaire est en plomb. D'un côté, il représente, séparées par une grande croix, la tête de saint Pierre et celle de saint Paul; de l'autre côté, se lit le nom du pape régnant, précédé, depuis le XIIe siècle au plus tard, des deux lettres PP., abréviation du mot latin *papa*.

Telle fut sa forme ordinaire à travers les siècles, quoique cependant, de temps en temps, elle ait subi des modifications. Ainsi, par exemple, sous le pape Deusdedit (614), il portait d'un côté, l'image du Bon Pasteur, au lieu de celle des apôtres. Celui de Victor II (1055) nous montre saint Pierre recevant les clefs du ciel. A partir de Pie II (1458), les lettres qui désignent en abrégé le nom des deux apôtres, au lieu d'être disposées sur des lignes horizontales, le sont en deux colonnes verticales. Ces lettres sont S.P.E. et S. P. A. qu'il faudrait lire, d'après les uns, *Sanctus Petrus Episcopus* et *Sanctus Paulus Apostolus*, ou simplement, d'après les autres, *Sanctus Petrus* et *Sanctus Paulus*.

Le revers du sceau bullaire où est inscrit le nom du pape régnant n'a pas toujours été non plus identique. Jusqu'au VIIIe siècle le nom est assez souvent gravé en grec. Léon IX († 1054) le premier y fit mettre les chiffres romains, pour distinguer entre eux les papes de même nom (fig. 3). Sous ses successeurs, on y voit quelquefois la ville de Rome avec l'exergue *Aurea Roma*, ou *Alma Roma*. Clément VI (1342) l'orna de cinq roses qui étaient dans les armes de sa famille. Cet exemple fut imité, surtout par Jules II, Léon X, Clément VII. Au XVe siècle, Paul III (1464) s'y fit dessiner assis sur un trône. Cf. Mabillon, *De re diplomatica*, suppl., 46; *Nouveau traité de diplomatique*, t. IV, p. 303; Quantin, *Dictionnaire raisonné de diplomatique chrétienne*, p. 121 sq.



3. — Sceau d'une bulle de Léon IX pour l'abbaye de Brauweiler au diocèse de Cologne, 7 mai 1052. D'après l'original à la Bibliothèque nationale.

V. Espèces. — 1° Les lettres pontificales étaient *patentes* ou *closes*. Les lettres *patentes* s'expédiaient tout ouvertes avec le sceau pendant au bas de l'acte. Les lettres closes (*clausæ*) traitaient des affaires secrètes et confidentielles. Elles étaient pliées, les marges latérales étant ramenées l'une sur l'autre et percées de deux trous par lesquels on faisait passer les attaches en chanvre destinées à recevoir le sceau ou la bulle. Pour en prendre connaissance, le destinataire, dont l'adresse était ordinairement inscrite sur le revers du parchemin, fendait un des bords à la hauteur des trous de manière à laisser la bulle pendre à l'un des côtés de la pièce. Les bulles se fermaient quand le pape voulait que personne n'en fit lecture avant le destinataire, ou bien encore quand la lettre servait d'enveloppe à des pièces annexes. Cf. E. Berger, *Les registres d'Innocent IV*, Paris, 1884, t. I, p. XXXII-XLII.

2° Les lettres pontificales étaient données *sub forma communi*, lorsqu'elles étaient adressées à des clercs pauvres, qui n'étaient pourvus d'aucun bénéfice. Les lettres simples ou de droit commun étaient ordinairement délivrées par les notaires et le chancelier de leur propre autorité. Les lettres à lire (*cum lectione*) ne se donnaient jamais sans que le pape en eût pris connaissance. L. Delisle, *Mémoire sur les actes d'Innocent III*, dans la *Bibliothèque de l'école des chartes*, 19e année, Paris, 1858, 4e série, t. IV, p. 20-22; card. Pitra, *Études sur les lettres des papes*, dans *Analecta novissima*, Frascati, 1885, t. I, p. 161-167.

3° *Demi-bulles*. — Quand un pape, nouvellement élu, publiait une bulle avant son couronnement, le sceau bullaire n'était gravé que du côté où se place l'image des apôtres. Le revers restait en blanc, et ne portait pas le nom du pontife. C'est ce qu'on appelle des demi-bulles, *bullæ dimidiæ, bullæ defectivæ*. Autrefois on ne reconnaissait leur valeur que si le pape, après son couronnement, les avait ratifiées; mais Innocent III (3 avril 1198) et Nicolas IV les déclarèrent valables comme les autres. Cf. Riganti, *Commentaria in regulas, constitutiones et ordinationes cancellariæ apostolicæ, In regula XVII*, n. 16, 4 in-fol., Rome, 1744-1747 (la meilleure édition est celle de Cologne, 1751, aussi

en 4 in-fol. ; Fagnan, *Commentaria in quinque libros decretalium,* l. I, tit. VI, *De election.*, c. VI, n. 9, 5 in-fol., Rome, 1661 ; Venise, 1697, 1742.

4° Les *bulles d'or,* ainsi nommées de la matière dont se composait leur sceau, n'étaient concédées que dans des circonstances exceptionnelles, et presque uniquement lorsque les papes s'adressaient aux rois. Ainsi c'est par une bulle d'or que les souverains pontifes confirmaient le choix de l'empereur fait par les électeurs du saint empire romain. C'est aussi par une bulle d'or que Léon X conféra au roi d'Angleterre, Henri VIII, le titre de *Défenseur de la foi,* en récompense de sa réfutation des erreurs de Luther.

VI. Réponse a une objection des protestants contre la primauté de saint Pierre. — 1° *Objection.* — De la forme du sceau bullaire, ou plutôt d'un de ses ornements, les protestants ont tiré une objection contre la primauté de saint Pierre. Très souvent, en effet, à partir de Benoît X (1058-1060), la tête de saint Pierre y est placée à gauche, et celle de saint Paul à droite



4. — Sceau d'une bulle d'Innocent III (au droit). 20 février 1215. D'après l'original à la Bibliothèque nationale.

(fig. 4). Ils en ont conclu que saint Paul passait alors avant saint Pierre.

2° *Réponse.* — Il y a diverses manières d'expliquer cette anomalie dans la position respective des têtes des deux apôtres.

On a dit, d'abord, qu'il ne fallait pas s'arrêter à l'empreinte du sceau lui-même, mais considérer plutôt la matrice originale. Par la frappe, la tête de saint Pierre, qui était placée à droite, s'est trouvée reproduite à gauche. — Cette raison n'a aucune valeur, car, pour obvier à cet inconvénient, il aurait suffi de modifier la matrice en sens contraire, comme on le fait pour les monnaies, les médailles et les caractères d'imprimerie. En outre, elle ne résout pas la difficulté pour d'autres monuments, où saint Pierre est représenté à gauche.

Il serait plus exact de dire que l'artiste a voulu mettre saint Pierre à la droite du spectateur, ce qu'il ne pouvait réaliser sans le dessiner, sur le sceau, à la gauche de saint Paul. C'était se conformer à une vieille coutume. Dans beaucoup d'églises l'image de saint Pierre était peinte du côté de l'épître, et celle de saint Paul du côté de l'évangile. Le peuple, en regardant l'autel, avait ainsi saint Pierre à sa droite et saint Paul à sa gauche. On doit se rappeler aussi que les anciens considéraient souvent la gauche comme la place d'honneur, et cela répond, en quelque façon, à notre manière de concevoir les choses. Si, en effet, trois personnages de rang différent ont à se placer d'après leur dignité respective, le premier se met au milieu, le second à droite, et le troisième à gauche. Mais si le troisième ne vient pas, ou s'il s'éloigne après avoir occupé sa place, le plus digne reste nécessairement à la gauche du second qu'il avait à sa droite.

Les diplomatistes donnent une explication qui paraît encore plus plausible. A l'origine, les têtes des deux apôtres étaient représentées de profil et non de face, comme en fait foi le sceau de Paul Ier que l'on possède encore. Dans ces conditions, la tête de saint Paul n'était pas plus à droite de celle de saint Pierre, que celle-ci à la droite de celle de saint Paul, puisque les deux têtes se regardaient mutuellement, aucune n'étant ni à la droite ni à la gauche de l'autre ; mais à cause de la primauté du prince des apôtres, celle de saint Pierre était toujours à la droite du spectateur. Dans la suite, les têtes des apôtres, représentées d'abord de profil, le furent peu à peu de trois quarts, et enfin de face. Comme on avait l'habitude de donner à saint Pierre le côté qui répond à la droite du spectateur, on continua à le placer de la même façon, sans tenir compte de la nouvelle position respective des apôtres, et, par suite de cette évolution artistique, saint Pierre se trouva à la gauche de saint Paul. Cf. Toustain et Tassin, *Nouveau traité de diplomatique,* 6 in-4°, Paris, 1750-1765, t. IV, p. 303 ; Marucchi, *Guide des catacombes romaines,* l. II, c. II, 2e édit. franç., in-8°, Paris, p. 121.

Quoi qu'il en soit de ces diverses explications et du symbolisme du sceau bullaire, une preuve évidente que de cette singularité on ne saurait tirer aucun argument sérieux contre la primauté de saint Pierre, c'est que, dans le texte des bulles, saint Pierre est toujours nommé avant saint Paul. En outre, dans beaucoup de monuments, antérieurs certainement au Ve siècle, et trouvés dans les catacombes : fragments de verres, tables sépulcrales, tombeaux, peintures, etc., et représentant les deux apôtres, saint Paul est ordinairement placé à gauche de saint Pierre. Cf. Toustain et Tassin, *loc. cit.* ; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* 2e édit., Paris, 1877, p. 646-652.

VII. Critique des bulles. — Au moyen âge parurent une foule de bulles supposées, ou falsifiées en partie du moins. La critique diplomatique étant à peu près nulle à cette époque, de hardis faussaires en profitèrent pour donner à des droits ou à des privilèges prétendus des apparences de réalité, en les présentant comme concédés ou ratifiés par l'autorité pontificale. Pendant plusieurs siècles, il y eut de ces officines clandestines où l'on fabriquait de faux documents, comme ailleurs l'on fabriquait de la fausse monnaie.

Pour mettre fin à un mal si répandu et si préjudiciable, les papes poursuivirent avec une extrême rigueur ces faussaires et leurs produits frelatés. Innocent III, qui décrit longuement comment on s'y prenait, de son temps, pour tromper à ce point le public, *Decretal.*, l. V, tit. XX, *De crimine falsi,* c. V, ordonna, sous peine d'excommunication réservée *speciali modo,* de détruire, dans un délai de vingt jours, toutes les fausses bulles que l'on découvrirait. *Decretal., loc. cit.*, c. IV, § 1. Cf. *P. L.*, t. CCXIV, col. 202, 322 ; L. Delisle, *Mémoire sur les actes d'Innocent III,* dans la *Bibliothèque de l'école des chartes,* 19e année, Paris, 1858, 4e série, t. IV, p. 47-49.

Encouragés par les souverains pontifes, les savants, depuis lors, s'attachèrent à préciser avec la plus grande exactitude et avec toute la netteté possible, les caractères dont la présence permet de distinguer des bulles authentiques celles qui ne le sont pas. Ils tracèrent des

règles minutieuses, entrant dans les moindres détails. Ce serait trop long de les exposer ici, et même simplement de les énumérer. On les trouvera, avec tous les développements désirables, à la fin du t. VI du *Nouveau traité de diplomatique*, par dom Toustain et dom Tassin, bénédictins de la congrégation de Saint-Maur, Paris, 1750-1765. Cet ouvrage, orné de nombreuses planches, et le plus important des travaux de ce genre, est un vrai chef-d'œuvre d'érudition. Presque aussitôt après son apparition, il fut traduit en allemand, 9 in-4°, Francfort, 1759-1769. Voir dans l'édition allemande le t. IX, p. 610. Cette œuvre immense fut résumée en 2 in-fol., par N. de Wailly sous le titre d'*Éléments de paléographie*, Paris, 1848. Après y avoir examiné les fondements de la diplomatique, les savants auteurs y établissent les règles pour le discernement des chartes, diplômes et bulles pontificales de tous les siècles. Ils y ont inséré des éclaircissements sur un nombre considérable de points d'histoire, de chronologie, de littérature et de critique avec la réfutation de diverses accusations contre beaucoup de documents précieux conservés dans les archives célèbres des anciennes églises.

Sur ces matières, voir d'abord les grands canonistes : Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, 5 in-fol., Venise, 1738, t. I, p. 157, t. V, tit. XX, n. 29-45, p. 215 sq.; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, 6 in-fol., Venise, 1756-1760, *Decretal.* l. I, tit. II, *De constitutionibus*, § 1, q. III, n. 16 sq., t. I, p. 63, l. V, tit. XX, *De crimine falsi*, VIII, n. 126, t. V, p. 250; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica moralis, theologica*, etc., 10 in-4°, v° *Bulla*, Venise, 1782, t. II, p. 51-71; card. de Luca, *De relatione romanæ curiæ*, disc. VII, n. 9; Rebuffe, *Praxis beneficiorum, bullæ declaratio*, n. 11, in-fol., Venise, 1554, p. 94.

Parmi les auteurs plus récents, consulter André, *Cours alphabétique et méthodique de droit canonique, mis en rapport avec le droit civil ecclésiastique ancien et moderne*, v° *Bulle*, 2 in-4°, Paris, 1844, t. I, p. 338-342; Stremler, *Traité des peines ecclésiastiques, de l'appel et des congrégations romaines*, in-8°, Paris, 1860, p. 623; Bouix, *De principiis juris canonici*, part. II, c. VII, § 2, Paris, 1852, p. 242 sq.; Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, 103 in-8°, Venise, 1840-1879, t. V, p. 277 sq., t. LXXI, p. 90 sq.; Mabillon, *De re diplomatica libri sex, in quibus quidquid ad veterum instrumentorum antiquitatem, materiam, scripturam et stylum, etc., explicatur et illustratur*, in-fol., Paris, 1681; un second volume de *suppléments* parut en 1704, et le tout fut réimprimé à Pavie en 1709, et à Naples en 1789, en 2 in-fol., édition assez bien exécutée, mais rare en France; dom Toustain et dom Tassin, *Nouveau traité de diplomatique*, 6 in-4°, Paris, 1750-1765, t. IV, p. 298-313, t. V, p. 265, t. VI, p. 500; Quantin, *Dictionnaire raisonné de diplomatique chrétienne*, ouvrage contenant un grand nombre de fac-similés, v° *Bulle*, Paris, 1846, p. 119-132; Natalis de Wailly, *Éléments de paléographie*, 2 in-fol., Paris, 1838, t. I, p. 172-177, 208, 294, 318, 322; Marino Marini, *Diplomatica pontificia, ossiano osservazioni paleografiche ed erudite sulle bolle de' papi, dissertazioni*, in-4°, Rome, 1841; L. Delisle, *Mémoire sur les actes d'Innocent III*, dans la *Bibliothèque de l'école des chartes*, 19e année, Paris, 1858, 4e série, t. IV, p. 1-73; Diekamp, *Die neuere Litteratur zur päpstlichen Diplomatik*, dans *Historisches Jahrbuch*, Munich, 1883, t. IV, n. 2, 3; card. Pitra, *Étude sur les lettres des papes*, dans *Analecta novissima*, Frascati, 1885, t. I, p. 1-312; A. Tardif, *Histoire des sources du droit canonique*, Paris, 1887, p. 83 sq.; L. de Mas-Latrie, *Les éléments de la diplomatique pontificale*, dans la *Revue des questions historiques*, 1886, 1887; N. Rodolico, *Note paleografiche e diplomatiche sul privilegio pontificio da Adriano I a Innocenzo III*, Bologne, 1900.

T. ORTOLAN.

BUNDERIUS (VAN DEN BUNDERE) Jean, né à Gand en 1481, entra dans l'ordre des frères prêcheurs, et fit ses études de théologie au couvent de Louvain. Revenu à Gand, il y enseigna la théologie jusque vers la fin de sa vie. Il remplit plusieurs charges dans sa province : celle de prieur de Gand à trois reprises, 1529, 1550, 1553; de vicaire provincial, 1550; d'inquisiteur dans le diocèse de Tournai, 1542. Il mourut à Gand le 8 juin 1557. Bunderius s'est fait un nom comme polémiste contre le protestantisme. 1° *Compendium dissidii quorundam hæreticorum atque theologorum*, in-8°, Paris, 1540, 1543, 1545. Publié ensuite sous ce titre : 2° *Compendium concertationis hujus sæculi sapientium ac theologorum super erroribus moderni temporis*, etc., in-8°, Paris, 1543, 1549, Venise, 1548, 1552; Anvers, 1555. Après la mort de l'auteur, l'ouvrage prit le titre suivant : 3° *Compendium rerum theologicarum, quæ hodie in controversiam agitantur ad sensum et consensum veræ catholicæque Ecclesiæ*, etc., in-12, Anvers, 1562, in-8°, Paris, 1574. 4° *Detectio nugarum Lutheri cum declaratione veritatis catholicæ et confutatione dogmatum lutheranorum*, in-8°, Louvain, 1551. 5° *De vero Christi baptismo contra Mennonem anabaptistarum principem, succincta quoque errorum ejusdem elisio*, in-8°, Louvain, 1553; Paris, 1574; 6° *Scutum fidei orthodoxæ adversus venenosa tela Johannis Anastasii Veluani fidem, sacramenta ritusque ecclesiasticum explodere contendentis*, in-8°, Gand, 1556, Anvers, 1569, 1574; Louvain, 1574, etc. Pierre Bacherius, O. P., a donné une traduction de cet ouvrage en flamand.

B. de Jonghe, *Belgium dominicanum*, Bruxelles, 1719, p. 72; Quétif-Echard, *Script. ord. præd.*, t. II, p. 160; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, Louvain, 1765, t. I, p. 391.

P. MANDONNET.

BURG William, controversiste et homme politique, né en Irlande, en 1741, mort en 1808. De 1769 à 1776 il fut représentant au parlement irlandais; il publia un ouvrage intitulé : *A Scriptural Confutation of the arguments against the one Godhead of the Father, Son and Holy Ghost*, 1774, 1775. Un membre de la *Church of Christ* publia des *Remarks* sur cet ouvrage. Burg répondit par : *An Inquiry into the Belief of the Christians of the first three centuries respecting the one Godhead*, York, 1778.

Dictionary of national Biography, in-8°, Londres, 1886, t. VII, p. 331-332.

V. ERMONI.

BURIGNY (Jean Lévesque de), érudit français, né à Reims, en 1692, mort à Paris le 8 octobre 1785. Appartenant à une famille d'un rang distingué, ayant tout loisir pour travailler, il vint à Paris en 1713 et, avec le secours de ses deux frères, zélés comme lui pour l'étude, il acquit une érudition immense. Il possédait l'histoire ancienne et moderne, la théologie et la philosophie; il savait le latin, le grec et l'hébreu. Il subit l'influence de la philosophie de son siècle et fréquenta le salon de Mme Geoffrin. Il passa quelque temps en Hollande, s'y lia avec l'aventurier Saint-Hyacinthe devenu homme de lettres et érudit, et sur ses instances collabora largement à l'*Europe savante* de 1718 à 1720. De retour en France, il continua ses études et se mit à publier de nombreux ouvrages. En 1756, il fut appelé à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, où il lut fréquemment des mémoires.

Ses ouvrages, de valeur très inégale, sont : 1° *Traité de l'autorité du pape*, 4 in-12, Paris, 1720. Chiniac de la Bastide en a donné une seconde édition, augmentée d'un 5e vol., en 1782. Dans ce livre, la primauté du pape est réduite à une primauté d'honneur. Il a été réfuté par Pey : *Réfutation succincte*, etc., in-8°, Avignon, 1787; 2° *Histoire de la philosophie païenne*, 2 in-12, La Haye, 1724, accueillie avec une grande faveur et pour cela réimprimée, mais sous le titre de : *Histoire de la théologie païenne*, 2 in-12, 1754. Le savant allemand Brucker fit des observations critiques sur cet ouvrage dans la 3e dissertation de son livre intitulé : *Otium Vindelicum*, in-8°, Augsbourg, 1751; 3° *Histoire générale de la Sicile*, 2 in-4°, Paris, 1745, ouvrage estimé; 4° *Traduction du Traité de Porphyre touchant l'abstinence de la chair*, avec une *Vie de Plotin*, in-12, 1740, très faible; 5° *Histoire des révolutions de l'empire de Constantinople*, 1 in-4° et 3 in-12, La Haye, 1750, de peu

d'intérêt; 6° *Vie de Grotius*, 2 in-12, Amsterdam, 1750; 2e édit. avec des remarques de l'éditeur hollandais, 1 in-4° ou 2 in-12, 1754; 7° *Vie d'Érasme*, 2 in-12, 1757, ouvrage très documenté; trad. allemande par J. F. Reiche, 2 in-8°, Halle, 1782; 8° *Vie de Bossuet*, in-12, 1761, bien inférieure; 9° *Vie du cardinal Duperron*, in-12, 1768, beaucoup plus faible encore; 10° *Lettre à Mercier de Saint-Léger sur les démêlés de Voltaire avec Saint-Hyacinthe*, in-8°, 1780; 11° 34 mémoires ou dissertations répandus dans le *Recueil de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*. On lui a attribué sans preuves suffisantes : 1° l'*Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*, in-8°, 1766, tiré en partie, il est vrai, de ses dissertations; 2° un *Recueil de pièces de différents auteurs*, in-12, Rotterdam, 1743; 3° une *Lettre* au sujet du livre de Bergier intitulé : *Certitude des preuves du christianisme*, insérée dans le t. II du *Recueil philosophique*, 2 in-12, Londres, 1770.

B.-J. Dacier, *Éloge de Burigny*, in-8°, Paris, 1786; Quérard, *La France littéraire*, t. V; Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyclopädie*, Leipzig, 1825, t. XIV *a*, p. 105.

C. Constantin.

1. BUSÉE Gérard, prédicateur allemand, né en 1538 à Nimègue, docteur de Louvain, précepteur du duc Jean de Clèves, chanoine théologal de Xanten, mort vers 1596, écrivit quelques ouvrages de controverse. Il était le frère des jésuites Jean et Pierre Busée, professeurs de théologie au XVIe siècle. — *Réponse à Flaccus Illyricus, sur la communion sous les deux espèces*; Catéchisme flamand, Cologne, 1572 (composé pour Guillaume Lindan, évêque de Ruremonde).

André Valère, *Bibliotheque belge*; Le Mire, *Elogia illust. script. Belg.*; Moreri, *Dictionnaire*, t. II, p. 389.

E. Lœvenbruck.

2. BUSÉE, BUSAEUS (latinisation de Buys) **Jean**, né à Nimègue en 1547, compatriote et peut-être parent du B. Pierre Canisius, entra dans la Compagnie de Jésus le 1er juillet 1563, étudia la théologie au Collège romain et l'enseigna ensuite avec succès pendant 22 ans, à Mayence, où il exerça en même temps un ministère fructueux parmi les habitants. Il mourut pieusement dans cette ville, le 30 mai 1611. Ses publications relatives à la théologie sont, pour la plupart, dirigées contre les erreurs des protestants ubiquitaires concernant la personne du Christ : on remarque dans sa polémique un ton de douceur rare à cette époque. Mais le P. Jean Busée est connu et lu jusqu'aujourd'hui surtout comme écrivain ascétique. Outre un grand nombre de traductions, son ouvrage capital en ce genre est l'*Enchiridion piarum meditationum*, qui, publié pour la première fois à Mayence, en 1606, a eu d'innombrables éditions en différents pays et a été traduit en plusieurs langues. On a goûté aussi son Πανάριον, *hoc est, Arca medica... adversus animi morbos*, in-4°, Mayence, 1608; son *Viridarium christianarum virtutum*, in-4°, Mayence, 1610, etc. Il a également édité Pierre de Blois, les *Vitæ romanorum pontificum* d'Anastase le Bibliothécaire, les lettres d'Hincmar, les œuvres spirituelles de Jean de Tritheim, etc.

De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 416-439; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 160-161; R. Bauer, dans le *Kirchenlexikon*, t. II, col. 1548-1549.

Jos. Brucker.

3. BUSÉE, BUSAEUS (Buys) Pierre, frère des précédents, naquit à Nimègue en 1540 et entra en 1561 au noviciat de la Compagnie de Jésus, à Cologne. Il y fut nommé maître des novices, en 1567, et chargé en même temps d'expliquer le catéchisme aux élèves des classes supérieures du collège. C'est alors qu'il conçut le dessein d'ajouter au grand catéchisme de Canisius le texte complet des témoignages indiqués par l'auteur. Les riches bibliothèques de l'université, du chapitre de la cathédrale et des couvents de Cologne, surtout de la Chartreuse, lui permirent de remplir cette tâche avec les meilleures ressources qu'on possédât à l'époque. Encouragé par le B. Canisius lui-même, qui profita de l'occasion pour perfectionner son propre texte, parfois d'après les observations de Busée, et secondé par des imprimeurs célèbres pour leur science et la correction scrupuleuse de leur travail, le P. Busée put faire paraître son premier volume à Cologne, en 1569. Voici le titre exact de ce volume : *Authoritatum sacræ Scripturæ et sanctorum Patrum, quæ in Summa doctrinæ christianæ doctoris Petri Canisii theologi Societatis Jesu citantur, et nunc primum ex ipsis fontibus fideliter collectæ, ipsis catechismi verbis subscriptæ sunt*, in-4°, Cologne, 1569. La P. Busée, dans la préface, expose le but de son ouvrage, qui est de montrer l'accord du catéchisme avec la doctrine de l'ancienne Église, que les réformateurs ont prétendu rétablir. La publication fut terminée, en 1570, avec quatre volumes, munis de tables détaillées et comprenant plus de 2500 pages. Elle eut un grand succès, qui nécessita plusieurs rééditions. Dès 1571, les Aldes de Venise firent au catéchisme de Canisius, développé par Busée, l'honneur de le reproduire par leurs presses fameuses dans le monde entier et contribuèrent ainsi puissamment à sa diffusion; mais le 4e volume manque, on ne sait pourquoi, dans cette réimpression. En 1577, parut encore à Cologne une édition, perfectionnée quant à la disposition et augmentée quant au nombre des textes, par les soins du P. Jean Hase, aussi jésuite néerlandais, et avec le concours de Canisius. Une longue lettre-dédicace de celui-ci à l'évêque de Wurzbourg ouvre l'imposant volume in-fol. qui représente cette édition. Elle se distingue aussi par un nouveau titre : *Opus catechisticum sive de Summa doctrinæ christianæ D. Petri Canisii theologi S. J. præclaris divinæ Scripturæ testimoniis, sanctorumque Patrum sententiis sedulo illustratum opera D. Petri Busæi Noviomagi, ejusdem Societatis theologi, nunc vero primum accessione nova locupletatum atque restitutum*. Auparavant, en 1571 déjà, le P. P. Busée avait été appelé à Vienne pour interpréter l'Écriture sainte à l'université et enseigner l'hébreu au collège des jésuites. Quand le P. Claude Aquaviva, général de la Compagnie, nomma, en 1584, une commission de six de ses religieux, choisis dans différentes nations et chargés d'élaborer un règlement général des études pour tout l'ordre, il y fit entrer Pierre Busée, qui dut en conséquence se rendre à Rome. De retour à Vienne et chargé de la direction du collège des nobles, il ne tarda pas à être enlevé par une mort prématurée, à peine âgé de 47 ans, le 12 avril 1587.

De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 439-442; O. Braunsberger, S. J., *Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des S. Petrus Canisius*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 137-148.

Jos. Brucker.

BUSENBAUM Hermann, théologien moraliste, naquit en 1600, à Nottelen (Westphalie), et entra dans la Compagnie de Jésus en 1619. Il enseigna les humanités, la philosophie et la théologie, tant dogmatique que morale, et gouverna comme recteur les collèges de Munster et de Hildesheim. C'est en remplissant pour la seconde fois cette charge à Munster qu'il mourut, le 31 janvier 1668. Les témoins de sa vie louent singulièrement sa piété, en même temps que son talent d'enseigner, sa prudence et sa dextérité dans la conduite des âmes, la pénétration de son coup d'œil, d'où naissaient à la fois la promptitude et la sûreté de ses décisions. Bernard-Christophe de Galen, prince-évêque de Munster, l'avait pris pour son confesseur et son conseiller, et le P. Busenbaum aida beaucoup ce grand prélat à faire refleurir dans son diocèse la vie chrétienne, au sortir de la terrible crise excitée par les anabaptistes. Le nom de Busenbaum doit une célébrité

retentissante à un petit livre, qui a été honoré et vilipendé comme peu d'autres le furent jamais. Il s'agit de la *Medulla theologiæ moralis facili ac perspicua methodo resolvens casus conscientiæ ex variis probatisque authoribus concinnata, pænitentibus æque ac confessariis utilis*, in-12, Munster, 1645 ou 1650. Comme l'indique le titre, ce n'est pas un cours théorique de théologie morale, mais une œuvre de pratique, un recueil des *cas* usuels, avec leurs solutions brièvement déduites d'un exposé sommaire des principes et du sentiment des principaux moralistes. La clarté et la précision de ce manuel de casuistique lui valurent une vogue immense. Il eut, du vivant même de l'auteur, 40 éditions où rivalisèrent les villes les plus considérables, telles que Cologne, Francfort, Lyon, Rome, Venise. En 1670, la 45e édition parut à Lisbonne, et l'on en compte encore au moins 150 autres, de 1670 à 1770. Ce qui est également glorieux pour la *Medulla*, c'est d'avoir eu des commentateurs tels que le P. Claude Lacroix (voir ce nom), saint Alphonse de Liguori (voir t. I, col. 912) et le P. Ballerini (voir col. 131). Pascal n'a pas nommé Busenbaum, dans ses *Provinciales*, qui commencèrent à paraître en 1658. Le parlement de Paris, en 1757 et en 1762, et d'autres parlements français après lui, ont condamné le livre du jésuite allemand, comme contenant une doctrine attentatoire à l'autorité et à la sûreté des rois. La proposition que visent ces arrêts est la suivante : *Ad defensionem vitæ et integritatis membrorum, licet etiam filio et religioso et subdito se tueri, si opus sit, cum occisione, contra ipsum parentem, abbatem*, PRINCIPEM, *nisi forte propter mortem hujus secutura essent nimis magna incommoda, ut bella*. L. III, tr. IV, c. I, dub. 3. Disons en passant que les auteurs de pamphlets, anciens ou modernes, en citant cette proposition, omettent souvent la limitation de la fin, *nisi forte...*, qui n'est pourtant pas sans importance. Avec ou sans restriction, la proposition a été soutenue longtemps avant Busenbaum par des théologiens très estimés, tels que saint Antonin, Gerson, les dominicains Sylvestre de Prieras et Dominique Soto, et beaucoup d'autres. D. Soto assure que c'est l'opinion de saint Thomas; le docteur angélique dit au moins qu'on peut essayer de se soustraire, même par la force, à une condamnation à mort, prononcée contre les règles de la justice : *Et ideo, sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere in tali casu malis principibus; nisi forte propter scandalum vitandum, cum ex hoc aliqua gravis turbatio timeretur. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXIX, a. 4. Le rigoriste Concina défend encore la même proposition en 1751, sans la restriction de Busenbaum. Disons cependant qu'elle a été officiellement désavouée par la Compagnie de Jésus presque aussitôt qu'elle eut paru dans le livre de Busenbaum. Voici ce qu'on lit à ce sujet dans la *Réponse au livre intitulé : Extraits des assertions, suite de la IIIe partie*, in-4o, Paris, 1765, t. IV, p. LXII : « Lorsqu'on eut imprimé cet ouvrage, la *Medulla* de Busenbaum à Lyon en 1668, les jésuites de France y remarquèrent la fameuse proposition sur la défense de soi-même, dont leurs ennemis ont fait tant de bruit depuis huit ans. Ils tinrent l'année suivante une congrégation provinciale à Paris; il y fut résolu qu'on demanderoit au P. général que cette proposition fût retranchée du livre de Busenbaum. La demande étoit conçue en ces termes : *Postulat Provincia Franciæ ut deleatur quam primum in Medulla theologiæ moralis Patris Busenbaum de novo excusa Lugduni anno 1668, quod ait*, l. III, tr. IV, c. I, *de homicidio*, dub. 3, *licere ad defensionem vitæ se tueri cum occisione contra ipsum parentem, abbatem, principem*. Le registre où cette demande est consignée était à la maison professe de Paris; les évêques nommés par le roi pour examiner l'Institut, l'ont vu. Le général Paul Oliva qui avait déjà prévenu le *Postulatum* des jésuites de France, leur fit la réponse suivante le 14 janvier 1670 : *Ea de re jam alias moniti, statim autori scripsimus quinta augusti 1662, et decima septima martii 1663, ut locum annotatum corrigeret. Sed morte præventus facere non potuit. Nobis interim inscius ejus librum minime correctum bibliopolæ Lugdunenses impressere. Curavimus ut in exemplaribus, quæ ex nova illa editione supersunt, prædicta propositio tollatur, novo folio impresso et substituto. Idem in Germaniam scripsimus, quod Parisiis quoque fieri oportebat, si liber ille rursus istic imprimatur.* Il ne fut pas aisé d'engager les libraires à mettre des cartons dans les éditions antérieures à cette réponse... Mais si cette proposition se trouve encore dans quelques éditions postérieures, ce n'est pas aux jésuites qu'il faut s'en prendre... Au reste les éditions où la proposition ne se trouve pas, sont en grand nombre : on a sous les yeux six éditions de Lyon faites en 1671, 1672, 1676, 1682, 1686, 1690, une de Venise de 1679, deux de Padoue de 1708 et de 1713, où elle ne se rencontre plus. » Les persécutions que la Compagnie de Jésus avait eu à souffrir en France à cause des doctrines qu'on lui prêtait concernant le *tyrannicide*, justifient amplement l'action des jésuites français et du P. général Oliva, la proposition n'en reste pas moins ce qu'elle était avant ce désaveu, peut-être inopportune, peut-être singulière pour les cas qu'elle suppose et qu'on pouvait passer sous silence, susceptible de mauvaise interprétation, etc., mais, enfin, vraie et juste en elle-même, au sentiment de plusieurs moralistes éminents. Elle n'a d'ailleurs, jamais été censurée par le saint-siège. « Nous n'y trouvons, dit M. le curé Fritz, dans son article du *Kirchenlexikon*, t. II, col. 1554, pas plus que Riffel, *Aufhebung des Jesuitenordens*, Mayence, 1845, p. 203, rien de dangereux en soi, mais simplement l'application d'un principe général à un cas particulier. D'après le droit naturel, il est permis à chacun d'employer la force pour écarter et rendre impuissant l'injuste agresseur, et s'il est nécessaire pour sauver sa vie de tuer l'agresseur, cet homicide n'est point coupable... Quand Busenbaum maintient cette conclusion de droit naturel, il a pour lui presque tous les moralistes, par exemple saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXIX, LXIV, a. 7. » Les autres accusations portées par les jansénistes et les rigoristes et qu'on répète encore de nos jours contre la *Medulla*, sont celles mêmes qu'on élève, soit contre le probabilisme, soit contre la morale de saint Alphonse de Liguori, soit contre la morale catholique en général : il n'y a pas lieu de les examiner ici. Il faut ajouter seulement que Busenbaum, qui écrivait avant les décrets d'Alexandre VII et d'Innocent XI contre la « morale relâchée », avait laissé passer comme acceptables, sur l'autorité de leurs auteurs, un très petit nombre de solutions qui ont été atteintes par les censures papales. Dans les éditions postérieures à ces décrets, les propositions condamnées sont indiquées en appendice ou dans le texte même du volume.

De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 444-450; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 259-260; *Kirchenlexikon*, t. II, col. 1553-1555; *Réponse au livre int. Extraits des assertions*, [illegible] p. 180 sq.; [illegible] *par l'auteur* [illegible] *Réplique aux apologies des jésuites*, in-12, Avignon, 1762, p. 78 sq.

Jos. BRUCKER.

BUY, BHUIS, ou BUHY Félix, carme, né à Lyon vers 1637. Son père était un riche négociant. Il entra tout jeune au couvent des carmes de Chalon-sur-Saône. A vingt-deux ans, ayant terminé ses cours de philosophie et de théologie, il soutenait ses thèses publiques sur la théologie tout entière, aux applaudissements de tous ses auditeurs. Plus tard il conquit le grade de docteur à l'Académie de Valence en Dauphiné. Il vint alors à Paris et, désireux de devenir docteur en Sorbonne, il se présenta pour être admis au cours pré-

paratoire au baccalauréat, mais il prononça devant ses maîtres un si brillant discours qu'il fut dispensé du cours qu'il aurait dû suivre et proclamé bachelier. Sur ces entrefaites, il alla exercer la charge de prieur d'abord au couvent de Besançon, puis à celui de Lyon. De retour à Paris il prépara et subit sa licence. Quand le 4 décembre 1681, le premier de tous, il défendit en soutenance publique les propositions qui furent celles de la Déclaration du clergé de France, sa thèse fit grand bruit à Paris et encore plus à Rome. Innocent XI excommunia le Père Felix; le roi défendit d'exécuter la sentence du pape. Un conflit éclata entre l'autorité royale et les supérieurs du Carmel. Le provincial de Paris y coupa court en renvoyant le P. Felix Bhuis en sa province. Plusieurs années après, celui-ci revint à Paris. Il restait cependant sous le coup des censures prononcées contre lui, à l'exception de celle qui lui interdisait la prédication. Il se remit donc à prêcher, et il donnait une station de carême dans un bourg des environs de Paris, quand il fut atteint de pleurésie; il en mourut en 1687. Il a écrit : 1° Un livre sur la confrérie du Saint-Scapulaire; 2° *Histoire en abrégé des quatre conciles généraux*, 3 in-12, Paris.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 466-468.

P. Étienne.

BUZETTI Vincent-Benoit, théologien italien, né à Plaisance, le 29 avril 1777, mort le 14 décembre 1824. Il fit ses études au collège Alberoni, et fut professeur de philosophie et de théologie au séminaire de sa ville natale; il devint aussi chanoine théologal de la cathédrale. Il commença sa carrière scientifique en adressant quelques observations à Lamennais sur certains passages de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*; Lamennais tint compte de ses observations. Ses ouvrages sont : *Mémoire sur le concile de 1811*, *Le triomphe de Dieu sur l'ennemi de la société, de la nature et de l'Église*, Lugano, 1814; *Courte réfutation des raisons de Joseph Antonini en faveur du serment condamné par Pie VII*; *Instructions théologales*; *Réfutation de l'idéalisme de Condillac*.

Hœfer, *Nouvelle biographie universelle*, in-8°, Paris, 1863, t. VII, col. 927.

V. Ermoni.

C

CABADOS Y MAGI, religieux espagnol de l'ordre de Notre-Dame de la Merci, mort le 25 septembre 1797, fut professeur à l'Académie de Valence et publia *Institutiones theologicæ in usum tironum*, 4 in-4°, Valence, 1784.

Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, 1895, t. III, col. 297.

B. Heurtebize.

CABALE. — I. Travaux sur la cabale. II. Nature, objet, méthode, histoire. III. Principaux documents. IV. Doctrine. V. Critique.

I. Travaux sur la cabale. — L'existence de la cabale n'a été connue qu'à la fin du XIIIe siècle, par la publication du Zohar; mais, pour diverses raisons, sa vraie nature et son objet propre sont restés très longtemps ignorés. Dès son apparition, en effet, elle excita l'étonnement et l'admiration de la plupart des savants de l'époque, chrétiens ou juifs, et fut très diversement appréciée. Aux yeux des uns, elle passa pour une science extraordinaire sinon supérieure à tous les systèmes philosophiques connus; car, par certains côtés, elle rappelait les plus hautes spéculations de l'Orient, de la Grèce et d'Alexandrie. Aux yeux des autres, elle avait dû jouer un rôle dans l'introduction du christianisme dans le monde, et elle conservait encore assez d'efficacité pour faciliter à la raison l'acceptation de la foi. Beaucoup n'y virent qu'un jeu propre à amuser ou une source d'exploitation de la crédulité publique. Cette diversité d'appréciations provenait d'un examen trop rapide et trop superficiel ou de vues intéressées et apologétiques. Et c'est faute de n'avoir pas soumis tous les documents à une étude approfondie, objective et critique, qu'on ne parvint pas à saisir ce qu'elle est en réalité et qu'on n'en retint pour des siècles qu'une notion incomplète et erronée.

Le premier qui signala l'existence de la cabale à l'Europe chrétienne, R. Lulle († 1315), la salua comme une espèce de révélation divine, la prit pour la clé des sciences occultes et la crut destinée à rendre les plus grands services à la cause catholique. *Ars magna*, Valence, 1515; *De auditu kabbalistico*, Paris, 1578. Ce dernier sentiment fut partagé par Marsile Ficin († 1495) qui, au début de la Renaissance, se sentit attiré par les idées platoniciennes et néoplatoniciennes qu'elle renferme, et par Pic de la Mirandole († 1494) qui, rêvant d'un accord parfait à établir entre la philosophie et la révélation, crut son rêve réalisé par cette science nouvelle. *Conclusiones cabalisticæ*, Rome, 1486. Pour Jean Reuchlin († 1522), elle forme avec le pythagorisme la source où les anciens docteurs avaient puisé la sagesse; car il découvre une étroite filiation entre ses doctrines et l'enseignement de Pythagore, *De arte cabalistica*, Haguenau, 1517, et il prétend que toute philosophie religieuse procède des livres hébreux. *De verbo mirifico*, Bâle, 1494. Le juif converti Paul Ricci soutient dans son *Isagoge in cabbalistarum eruditiones et introductoria theoremata cabbalistica*, que la cabale, existant déjà du temps de Notre-Seigneur, prépara la voie au christianisme naissant; il la prône dans son *De agricultura cælestis* comme un excellent instrument de conversion pour ses anciens coreligionnaires et il s'efforce de démontrer aux talmudistes que tous les dogmes chrétiens se trouvent dans l'Ancien Testament. En fait, plusieurs juifs attribuèrent leur conversion aux révélations de la cabale.

Ce qui contribua encore à égarer l'opinion, ce fut le travail des cabalistes modernes qui, attachés à la lettre beaucoup plus qu'au fond de la doctrine, se servaient de la cabale pour étayer leurs propres théories. Partagés, à partir du XVIe siècle, en deux écoles rivales, fondées en Palestine, l'une par Moïse Cordovero, l'autre par Isaac Luria (Lourri ou Lorri), ils délaissèrent de plus en plus les spéculations de pure métaphysique au profit d'une thaumaturgie fantastique et puérile. Ces deux chefs d'école furent, par leurs rêveries, « la source d'une nouvelle littérature cabalistique encore plus riche en apocryphes et en ténébreuses divagations que l'école du XIIIe siècle. La cabale, comme un poison subtil, se glissa dans les veines du judaïsme et l'infecta tout entier. » Th. Reinach, *Histoire des Israélites*, Paris, 1884, p. 221. Cordovero et Luria exercèrent une influence aussi considérable que néfaste dans les divers domaines de la théologie, de la philosophie, des sciences occultes et du mysticisme; ils accaparèrent l'attention du monde savant. Et trop souvent c'est à travers leurs œuvres que les catholiques, comme les juifs, apprirent à connaître et se mirent à juger la cabale, au lieu de recourir à un examen direct des documents et de consulter les cabalistes primitifs, particulièrement ceux qui vont de Saadia ben Joseph († 942) à Nachmanide († 1270). Aussi, à côté d'aperçus curieux et de rapprochements suggestifs, combien d'appréciations, de jugements, d'hypothèses, divergents ou contradictoires, au milieu desquels on cherche vainement la réponse à la question de savoir ce qu'était réellement la cabale!

D'un autre côté, par les combinaisons bizarres de nombres et de lettres qu'offre parfois la cabale, les illuminés, les mystiques, les théosophes, les partisans de l'occultisme, l'exploitèrent comme une mine. Agrippa de Nettesheim († 1535) y puisa pour son *De occulta philosophia*, Anvers et Paris, 1533. L'alchimiste Paracelse († 1541) l'introduisit dans le domaine de la médecine et l'appliqua, concurremment avec l'astrologie, à l'étude de la physiologie humaine. Jacob Bœhme († 1624), Robert Fludd († 1637) et Van Helmont († 1644) en firent le point d'appui de leur théosophie.

Des efforts cependant avaient été tentés pour pénétrer le secret de la cabale. Pistorius († 1608), par exemple, entreprit une vaste enquête sur les œuvres des cabalistes; malheureusement il la laissa inachevée. Son *Artis cabalisticæ... scriptorum*, Bâle, 1587, renfermait certaines œuvres de cabalistes modernes, telles que le *De agricultura...* de Ricci, p. 1-195; le *De arte cabalistica* et le *De verbo mirifico* de Reuchlin, p. 609-730, 873-979; un commentaire des thèses de Pic de la Mirandole sous ce titre : *Archangeli minoritæ interpretationes in selectiora cabalisticarum dogmata ex commentationibus Pici Mirandulani excerpta*, p. 735-868.

Il avait toutefois inséré la traduction latine de l'un de documents primitifs, le *Sepher Iezirah,* p. 869-872. Le jésuite Kircher († 1680), dans une œuvre considérable mais peu critique, l'*Œdipus ægyptiacus,* Rome, 1652-1654, crut que la cabale se réduisait à une simple combinaison de nombres et de lettres. Un autre travail aussi érudit et aussi peu critique fut la *Kabbala denudata seu doctrina Ebræorum transcendentalis et metaphysica atque theologica,* 2 in-fol., t. I, Sulzbach, 1677; t. II, Francfort, 1684, de Knorr de Rosenroth († 1689). Ce dernier, bien qu'influencé par un but apologétique, avait ajouté aux traités des cabalistes modernes trois des plus anciens fragments du Zohar, et, à défaut de textes complets, beaucoup d'extraits et des analyses détaillées : c'était un progrès. Forcément il fallait remonter aux sources et consulter les documents originaux. Les textes existaient; ils avaient été publiés; ils furent même successivement traduits en latin. Postel, au XVIe siècle, avait donné la traduction du Sepher, *Abrahami patriarchæ liber Iezirah,* Paris, 1552, et Voysin, au XVIIe, celle du Zohar avec des commentaires : *Disputatio cabalistica ... adjectis commentariis ex Zohar,* Paris, 1685.

L'enquête pouvait donc être tentée; commencée à la fin du XVIIe siècle, elle a été poursuivie jusqu'à nos jours, soulevant un grand nombre de problèmes d'ordre philosophique et religieux, qui ont été tour à tour discutés. Dès la fin du XVIIe siècle, Wachter s'inscrivit en faux contre les prétendues affinités qui existeraient entre la cabale et le christianisme. Un abîme, disait-il, les sépare; car la cabale, en niant la personnalité de Dieu et en divinisant le monde, n'est au fond qu'un panthéisme; et c'est là qu'il accusa Spinosa d'avoir puisé son système. *Der Spinozismus im Judenthum,* Amsterdam, 1699. Poussant plus loin ses recherches, il crut s'être mépris et en rejeta la cause sur l'œuvre des cabalistes modernes et déclara la cabale une tradition ancienne, digne de respect. *Elucidarius cabalisticus,* Rome, 1706. A la suite de Bœhme, on vit Schelling, Hegel, Schlegel, en Allemagne, Rordage, en Angleterre, et, plus récemment, Saint-Martin, en France, s'intéresser à la cabale, à propos de théosophie. C'est surtout le côté philosophique qui attira l'attention. En Allemagne, en particulier, on considéra la cabale comme la science capable de concilier la raison et la foi, la philosophie et la théologie. Au XIXe siècle, on serra encore de plus près l'examen des divers problèmes qu'elle soulève. Tandis que Freystadt, *Kabbalismus und Pantheismus,* Kœnigsberg, 1832, niait tout rapprochement entre la cabale et le panthéisme, Tholuck, partant de ce fait que la doctrine de l'émanation avait été connue des Arabes en même temps que la philosophie d'Aristote, *Commentatio de vi quam græca philosophia in theologiam tum Muhammedorum tum Judæorum exercuerit,* Hambourg, 1835, et remarquant une certaine parenté entre quelques idées cabalistiques et le mysticisme arabe, fit de celui-ci la source de celles-là. *De ortu cabbalæ,* Hambourg, 1837. C'est ainsi que peu à peu le terrain se déblayait et que s'accusaient des traits de ressemblance ou des points de divergence entre la cabale et les divers systèmes de la philosophie ancienne. Le moment arriva où l'on put enfin décider, en connaissance de cause, si elle était une œuvre originale ou composite, si elle formait un système lié ou une juxtaposition d'éléments hétérogènes, s'il fallait la tenir pour un effort de haute spéculation métaphysique ou pour une doctrine inférieure à l'usage des amateurs de combinaisons, des théosophes et des occultistes. Franck contribua pour une large part à la solution de ces diverses questions par son ouvrage, *La kabbale,* Paris, 1843; 2e édit., 1889, qui est une œuvre critique et vraiment scientifique. Ses conclusions n'ont pas été infirmées par le *Midrasch ha-Zohar,* de Joel, ou *Die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhältnis zur allgemeinen jüdischen Theologie* (éclaircissements critiques sur la *Kabbale* de M. Franck), in-8o, Leipzig, 1849. Ces deux derniers ouvrages, les plus remarquables parus sur la matière, ont eu le tort d'embrasser tout le mysticisme juif, alors qu'il importait surtout de préciser le moment où ce mysticisme prend le nom de cabale, pour le définir exactement. C'est à ce point de vue délimité que s'est placé M. Karppe dans sa thèse de doctorat ès lettres : *Étude sur les origines et la nature du Zohar,* Paris, 1901; et c'est le résultat de cette enquête que nous allons essayer de consigner ici.

II. Nature, objet, méthode, histoire de la cabale. — Étymologiquement, cabale, קַבָּלָה, vient de קִבֵּל, et signifie *réception,* par extension *tradition.* Ce terme fut primitivement employé pour désigner l'enseignement oral par opposition à la loi écrite. Le Pentateuque, en effet, était censé ne pas renfermer dans sa totalité, ou du moins d'une manière suffisamment explicite, la loi divine : d'où la nécessité soit de le compléter, soit de l'expliquer par une interprétation judicieuse et autorisée, empruntée aux explications que Moïse avait dû recevoir sur le Sinaï, dans ses entretiens avec Dieu, et transmettre de vive voix aux anciens, explications qui de ceux-ci seraient passées aux prophètes, et des prophètes aux membres de la Grande Synagogue.

Ainsi comprise, la cabale venait au secours de la loi écrite, s'appuyait toujours sur le texte biblique et passait pour une interprétation légitime de la Thora. Pour résoudre ensuite les problèmes nouveaux et répondre aux questions qui ne cessaient de se poser, on continua à invoquer le texte sacré, car c'était un gage indispensable d'orthodoxie; mais on en vint peu à peu à le solliciter; on se contenta de rapprochements littéraux et on étaya des prescriptions qui avaient bien l'air de reposer sur la lettre, mais qui cadrèrent de moins en moins avec l'esprit de la Bible. Du reste, à défaut de texte scripturaire, on avait la ressource de faire appel aux secrets confiés par Dieu à Moïse, à la tradition orale, à la cabale. La méthode n'était pas sans danger. Exploitée d'abord par les rédacteurs du Talmud, puis par les Amoraïm, porte-parole ou interprètes de la Mischna, et les Seboraïm, ceux qui font des suppositions, elle donna lieu à de tels abus qu'elle suscita pendant des siècles les réclamations des caraïtes. Mais ceux-ci eurent beau rejeter tout commentaire qui ne s'appuyait pas formellement sur la Bible, leur opposition n'enraya pas le mouvement. C'est ainsi qu'à côté de la Mischna, code officiel rédigé par Juda le Saint, d'où on avait soigneusement écarté tout ce qui ne cadrait pas avec la doctrine juive, les Beraïtot recueillirent diverses conceptions que leur caractère non officiel avait fait rejeter. De même, à côté des questions juridiques, ou Halachah, la Haggadah, ou traité des questions morales, servit d'asile à tout ce qui n'avait pu trouver place ailleurs et devint un mélange incohérent de toutes les philosophies et de toutes les sciences. Enfin les Midraschim augmentèrent encore de nouveaux matériaux cette œuvre composite, sans y mettre ni plus d'ordre ni plus de méthode. C'est vraisemblablement sous l'influence des esséniens que les auteurs du Talmud accueillirent certaines conceptions étrangères. Leur spéculation roulait en particulier sur des questions cosmogoniques, à l'occasion des premières pages de la Genèse, et sur des questions métaphysiques, à l'occasion de la vision d'Ézéchiel. Et déjà la métaphysique de l'essence divine et la doctrine de l'émanation sont entrevues; l'angélologie, la théurgie, l'arithmologie y sont même développées quelque peu : c'est comme le germe informe, l'ébauche hésitante, l'esquisse de ce qui aura son développement dans le Zohar. Or, après la clôture du Talmud, du temps des Gaonim, les chefs spirituels des académies de

Soura et de Poumbédita en Babylonie, la spéculation se porte de préférence sur des questions d'ordre inférieur. L'imagination remplace la raison; les lois de la logique sont méconnues; on se perd dans de vagues contemplations; on fait une place importante à la théurgie, à la thaumaturgie et à tout ce qu'elles traînent après elles. Le *Livre d'Hénoch*, regardé comme le détenteur des mystères célestes et des secrets divins, sert de cadre aux fantaisies eschatologiques et de mine aux notions de l'occultisme. Le *Schiur Komah* offre un anthropomorphisme exagéré, où Dieu est représenté sous la forme d'un homme aux proportions colossales, toutes exactement mesurées, ce qui reléguait la divinité à des hauteurs inaccessibles. Les *Hechaloth rabbathi* (grands et petits palais) vantent le char d'Ézéchiel ou *Mercaba*, décrivent les palais, peignent les émotions multiples de ceux qui parviennent au Pardès, vision des ténèbres infernales et des visions célestes. L'*Alfa Beta* exalte le mysticisme des lettres et des nombres, qui servent d'élément à la parole et au verbe, forment l'essence et le principe de tout, sont la source de doctrines mystérieuses et constituent les types qui ont servi à la construction de l'univers. En même temps une place est faite à l'ascétisme et la loi sexuelle paraît, qui est appelée à jouer un rôle si important. Bref, c'est le règne de l'imagination et de la fantaisie qui se parent des métaphores et des images de la Bible, s'abritent aussi sous l'autorité de l'Écriture, mais servent à introduire des idées complètement étrangères à l'esprit juif.

Or, parallèlement à ce mouvement de spéculation, déjà beaucoup trop libre, et qui ne cesse de se produire pour suppléer à l'insuffisance de la Bible, s'en produit un autre, plus libre encore, plus accueillant aux idées du dehors et complètement hétérodoxe. Lui aussi, pour ne pas éveiller le soupçon des croyants, s'appuie sur le texte scripturaire; lui aussi se réclame de la tradition orale, de la cabale. Mais, à l'encontre de la tradition quasi officielle, ses partisans prétendent être les seuls à posséder la vraie tradition, à pénétrer le mystère qui se cache dans les premières pages de la Genèse et la Mercaba d'Ézéchiel, à jouir de l'enseignement par excellence de la science parfaite; ils ont la clé de tout, la réponse à tous les problèmes, mais ils s'entourent du plus grand secret. Leur savoir, ils ne le communiquent que de vive voix, à l'oreille des rares initiés, dont l'intelligence, le savoir et surtout la discrétion offrent pleine sécurité; car, disaient-ils, la révélation de leur doctrine est redoutable. N'est-il pas raconté, en effet, que sur quatre rabbins qui voulurent pénétrer « dans le jardin des délices », un seul sortit indemne, les autres ayant perdu, le premier la vie, le second la raison, le troisième la foi? C'est précisément à cet enseignement ésotérique que s'applique le nom de cabale, et c'est de lui qu'il s'agit dans cet article.

Sans doute l'Ancien Testament est muet sur l'existence d'un tel enseignement; mais, dès le IIIe siècle avant Jésus-Christ et jusqu'à la fin du IIe siècle de l'ère chrétienne, c'est-à-dire jusqu'à Juda le Saint, les Thannaïm le signalent; la Mischna précise qu'il avait en particulier pour objet l'explication approfondie de la Genèse et de la Mercaba. Philon atteste que, de son temps, certains juifs avaient un enseignement ésotorique. Th. Reinach, *op. cit.*, p. 124. L'ésotérisme existe également sous les Seboraïm et les Gaonim, et c'est parmi ces docteurs qu'on est en droit de ranger les auteurs, les adeptes et les propagateurs de la cabale. Nul doute également qu'on n'en rencontre du IXe au XIIe siècle, à cette époque où les grands théologiens juifs relèvent le niveau des études. L'Égyptien Saadia († 942), les Espagnols Ibn Gabirol († 1070), Juda Halévy († 1146), Ibn Esra († 1167) et Maïmonide († 1204) sont-ils réellement des cabalistes? On ne saurait l'affirmer sur preuves. Toujours est-il que, soit qu'ils se contentent de commenter les traditions juives, soit que, sous l'influence du mouvement philosophique qui se produit chez les Arabes, ils empruntent à Pythagore, à Platon ou à Aristote quelques-unes de leurs idées, ces théologiens offrent, à côté des plus belles conceptions, la plupart des éléments disparates qui trouveront leur place dans la cabale proprement dite. Celle-ci atteint son apogée au XIIIe siècle; alors paraissent les grands cabalistes. La Bible, loin d'être répudiée, passe toujours ostensiblement pour être la source de la vérité; l'important, c'est de l'y savoir trouver. Or les talmudistes et autres interprètes avaient vainement essayé de la découvrir sous l'écorce de la lettre; ils ne possédaient pas la clé du mystère, ils ne connaissaient pas la vraie cabale. Celle-ci, il est vrai, bien que remontant aux âges les plus reculés, n'avait été connue que d'un très petit nombre d'initiés; elle était entourée d'une barrière impénétrable aux yeux des profanes; elle n'était transmise que dans le plus profond secret. Mais les cabalistes du XIIIe siècle la possédaient, et c'est à elle qu'ils étaient redevables de leur science. Assurément leur science ne cadrait guère avec l'enseignement reçu ou traditionnel; mais plus ils s'en écartaient, plus ils en appelaient à la tradition, à la leur; plus ils innovaient, plus ils invoquaient l'antiquité; plus ils méconnaissaient l'esprit de la Bible, plus ils se réclamaient de sa lettre; on devine par quels tours de force et par quelles combinaisons audacieuses. Entre leurs mains, la méthode, déjà employée par les talmudistes, ne devait plus connaître de frein, et le résultat de leurs travaux allait être quelque chose de monstrueux.

Dans l'école d'Isaac l'Aveugle, la première en date à cette époque, bien des extravagances, relatives aux pratiques occultes, se mêlent à la spéculation; du moins, grâce à la philosophie de Platon et au néoplatonisme, la métaphysique domine. C'est le *Sepher Iezirah* qui sert de thème, comme on le voit dans le traité de l'*Émanation*, le *Bahir* et le *Livre de l'Intuition*. L'idée de Dieu est poussée à sa plus haute abstraction; on n'affirme pas que Dieu soit l'Être, l'Un; on se contente de le désigner par des négations; on l'appelle l'En Soph, le Sans fin, l'Infini; on en fait un principe d'émanation et on explique son action sur le monde au moyen des Sephiroth, dont on ne précise ni la nature, ni le rôle. L'influence panthéistique paraît indéniable.

A son tour Nachmanide († 1270) apporte à la cabale l'autorité de son nom et le prestige de sa science; il la légitime en quelque sorte auprès des juifs orthodoxes; car plus étroitement que personne il la rattache au texte sacré, dont il respecte le sens littéral. En réalité il transfigure la Bible par la théosophie; il traite des questions étrangères à la métaphysique, relatives à la chiromancie, à la physiognomonie, à l'astrologie, à la nécromancie, à la magie; c'est un ancêtre dont se réclameront volontiers les futurs partisans de la théurgie.

Les questions d'ordre pratique tendent de plus en plus à accaparer l'attention des cabalistes, au détriment de la philosophie. Éléasar de Worms leur accorde déjà une place prépondérante. Tout d'abord, il est vrai, il mêle de la manière la plus fantaisiste et la moins critique les grossiers anthropomorphismes du *Schiur Komah*, les visions et l'angélologie des *Héchaloth*, aux idées parfois élevées de Saadia. Mais, au sujet de l'En Soph et des Sephiroth, il abandonne l'explication donnée par l'école d'Isaac, pour lui substituer, en les exagérant, les procédés chers aux talmudistes et préconisés par Ibn Esra. La notaricon, la guématrie, le ziruf reparaissent et se prêtent aux combinaisons les plus capricieuses. Une importance capitale est attribuée à la forme, au nom, à la valeur numérique des lettres de l'alphabet ainsi qu'aux signes de la numération. Grâce à ces procédés et à un allégorisme outré, le texte de la Bible se prête aux révélations les plus inattendues. On

compose des mots avec les lettres des divers noms de Dieu; on combine artificiellement les chiffres et les signes, et on présente tout cela comme autant de moyens infaillibles soit de procurer la santé, la richesse, le savoir, soit d'exercer un pouvoir mystérieux sur les éléments. Le *Sepher Raziel*, Amsterdam, 1601, est devenu l'arsenal le plus riche qu'on puisse imaginer en talismans, en amulettes, en philtres, en formules magiques, où puiseront à pleines mains les occultistes. Enfin, avec l'Espagnol Abulafia, la cabale touche à l'incohérence et à la folie. Ce mystique exalté, qui se croyait le Messie ne craint pas d'appliquer à la divinité le dualisme sexuel. Il représente Dieu sous la forme d'un grand androgyne et entre dans des détails licencieux qui rappellent ceux du culte phallique. Plus profondément que ses devanciers il étudie la nature et le rôle des Sephiroth, gardant par là un point de contact avec la philosophie; il prétend même découvrir en elles les dogmes chrétiens, en particulier celui de la Trinité; mais, renchérissant sur Ibn Esra, Nachmanide et Eléasar de Worms, il s'attache surtout au mysticisme des lettres et des nombres, qu'il appelle la Science par excellence, la révélation vraie du mystère divin. S'y adonner, disait-il, c'est cesser d'être un cabaliste ordinaire, devenir un prophète, s'unir à Dieu pour ne faire plus qu'un avec lui. Ainsi l'exaltation mystique, l'inspiration prophétique, l'union avec Dieu, sont le résultat d'une simple combinaison arithmétique. Pour mieux réussir, il est bon de recourir à l'ascèse; il faut s'enfermer dans la retraite, mourir au monde, affranchir son esprit des soins vulgaires, et là, vêtu de blanc, recueillir son âme, rassembler toute sa puissance intérieure sur un point, et, alors seulement, prononcer les lettres des noms divins sur un rythme voulu, avec des modulations déterminées, avec des inclinaisons de corps précises, jusqu'à ce que l'esprit soit troublé et le cœur embrasé. Karppe, *op. cit.*, p. 304.

C'est à la fin du XIIIe siècle que Moïse de Léon, en publiant le *Zohar*, livre le principal document de la cabale, le document révélateur du secret de son existence, de sa nature, de sa méthode, de ses spéculations aussi étranges qu'hétérodoxes; il importe de l'étudier après le *Sepher Iezirah* pour avoir une idée exacte de la doctrine cabalistique.

III. PRINCIPAUX DOCUMENTS. — 1° *Le Sepher Iezirah ou Livre de la création.* — Parmi tant d'autres œuvres qui ont précédé la publication du *Zohar*, le *Sepher Iezirah*, Mantoue, 1562, trad. latine de Postel, Paris, 1552; de Rittangel, Amsterdam, 1642, a droit à une mention spéciale, non seulement à cause de sa singularité, mais surtout à cause de l'influence qu'il a exercée sur certaines conceptions de la cabale. C'est un petit traité sans titre, sans nom d'auteur, d'à peine trois ou quatre pages, rédigé en un hébreu mêlé de termes chaldaïques, où l'on chercherait vainement le moindre mot emprunté au grec, au latin ou à l'arabe. D'origine très ancienne, mais difficile à préciser. Saadia le regardait comme l'un des plus anciens documents de l'esprit humain; il est certainement antérieur au IXe siècle, car Agobard, en 829, semble y faire allusion dans une lettre à Louis le Débonnaire. Quelques cabalistes l'ont attribué à R. Akiba, mais sans preuves; car le Talmud, qui exalte ce rabbin, ne lui prête aucune théorie spéciale sur la Genèse. Il est rédigé en phrases sentencieuses et énigmatiques, sous la forme d'un monologue, dans lequel Abraham, le patriarche, expose la manière dont il a compris la nature et s'est converti à la croyance du vrai Dieu.

En voici le résumé : Tout se ramène aux dix premiers nombres; tout est exprimé par la parole, c'est-à-dire par les diverses combinaisons auxquelles donnent lieu les vingt-deux caractères de l'alphabet hébreu : ces dix nombres et ces vingt-deux lettres constituent les trente-deux voies merveilleuses par lesquelles Dieu a fondé son nom et créé le monde. *Un,* c'est l'esprit de Dieu, la sagesse éternelle, identique au verbe ou à la parole; *Deux,* c'est le souffle qui vient de l'esprit, l'air ou le signe matériel de la pensée et de la parole; *Trois,* c'est l'eau qui vient du souffle ou de l'air et qui, sous une forme épaissie, condensée, sert à former la terre, les ténèbres, les éléments grossiers du monde; *Quatre,* c'est le feu qui vient de la partie subtile et transparente de l'eau, et constitue le trône, les roues célestes ou globes de l'espace, les séraphins et les anges, les palais de Dieu; *Cinq, Six, Sept, Huit, Neuf, Dix* représentent les quatre points cardinaux et les deux pôles.

Les vingt-deux lettres, signes nécessaires pour l'expression de la pensée et de la parole, procèdent de l'esprit, auquel elles servent d'intermédiaire ou de canal pour se manifester. Elles se résolvent dans un élément matériel et se trouvent à la limite qui sépare le monde intellectuel du monde physique. Leur présence ou empreinte dans l'univers révèle l'intelligence suprême. Divisées en trois ordres, elles se retrouvent partout : les trois mères représentent, dans la composition de l'univers, les trois éléments : l'air, l'eau et le feu; dans la division du temps, les trois saisons : le printemps et l'automne, l'été, l'hiver; dans le corps humain, les trois parties : la tête, le cœur, l'estomac. De même les sept *doubles* désignent les sept planètes du ciel, les sept jours de la semaine, les sept portes du corps. Trois mères et sept doubles font dix, nombre qui rappelle les dix noms de Dieu et les dix Sephiroth. De même encore les douze *simples* marquent les douze signes du zodiaque, les douze mois de l'année, les douze membres ou attributs du corps. Dix et douze font vingt-deux, la somme dernière, le résumé de tout. Mais que l'on considère l'univers, le temps ou l'homme, tout se ramène à l'unité; et à leur tour, l'univers, le temps et l'homme se ramènent à l'unité par excellence, à Dieu.

Que peuvent bien signifier de tels symboles? C'est ce qu'il est difficile de savoir, tant la pensée du rédacteur se dérobe sous ce langage énigmatique. Le rôle des nombres rappelle quelque peu le pythagorisme; celui des lettres fait penser au système du gnostique Marcos, dont parle saint Irénée; mais il n'y a là que de vagues analogies. Et tandis que Franck prétend que le Sepher Iezirah aboutit au panthéisme, M. Karppe affirme qu'il n'en contient pas la moindre trace. *Op. cit.*, p. 162.

2° *Le Zohar ou livre de la lumière.* — Le *Zohar* ou *Livre de la lumière*, in-fol., Crémone, 1558; in-4°, Mantoue, 1558-1560 (l'édition d'Amsterdam reproduit celle de Mantoue avec sa pagination; c'est celle que nous citerons ici), est le code de la cabale, la bible des cabalistes. Le mot *Zohar* paraît pour la première fois à la fin du XIIIe siècle et sert à désigner une collection de fragments d'homélies, de dialogues, de dissertations, aussi dissemblables de fond que de forme, qui accusent des époques et des rédactions différentes, d'où l'impossibilité de l'attribuer, dans son entier, à Simon ben Jochaï, l'auteur de deux morceaux connus sous le nom de *Grande* et *Petite assemblée*. Simon vivait, en effet, au IIe siècle, et le *Zohar* contient un grand nombre d'allusions à des faits postérieurs. Son éditeur responsable est Moïse de Léon. Celui-ci s'est-il contenté de faire œuvre de compilateur, ou bien, à côté de fragments déjà existants, a-t-il inséré des morceaux entiers de sa composition, et lesquels? L'état actuel de nos connaissances ne permet pas de trancher ces questions. Vraisemblablement Moïse de Léon a fait à la fois œuvre de compilateur et d'auteur.

Quoi qu'il en soit, le *Zohar* est le point d'aboutissement de la littérature cabalistique et comme le précipité d'idées et de doctrines éparses, incohérentes, hétérogènes et hétérodoxes, depuis longtemps en circulation parmi certains docteurs juifs. Il se donne pour la science par excellence qui, dans le texte de la Bible et

sous l'écorce de la lettre, a su découvrir la vérité, grâce à cette tradition secrète et infaillible qui s'appelle la cabale. Dans l'interprétation du Pentateuque et de la vision d'Ézéchiel, ces deux thèmes préférés des cabalistes, il use de l'allégorisme le plus exagéré, il met à contribution le Talmud, les Midraschim et les doctrines les plus étranges, juives ou non. Au gré du caprice ou au hasard de l'association des idées, il mêle, dans une confusion inextricable, « des jeux d'homophonie, de synonymie, de combinaisons de lettres et de nombres, des propositions dogmatiques, des paraboles, des aphorismes, des fables, tout servant d'expression à des notions de philosophie, de théosophie, de théologie, de cosmogonie, de physique, d'éthique, à des données relatives à l'astronomie, à l'astrologie, à l'alchimie, à la médecine ordinaire ou occulte, à la botanique, à des superstitions touchant les exorcismes, les amulettes, la chiromancie, la physiognomonie, à toutes les formes imaginables de thaumaturgie et de theurgie, à un mysticisme vide, à une mystique et à une pratique sans caractère définissable, à des jeux d'idées rebelles à toute analyse et qui n'ont dans nos langues modernes aucune possibilité d'expression... Là se rencontrent les produits intellectuels et aussi les élucubrations et les aberrations de tout l'Orient et de tout l'Occident. On dirait une grande foire d'idées, où les denrées les plus chères et les plus viles sont exposées avec le même soin et vendues au même prix, où même les perles les plus pures ont souvent les écrins les plus grossiers et où, malheureusement, plus souvent encore, des vases d'or ne contiennent que poussière et cendres. » Karppe, *op. cit.*, p. 329-330.

Ce document étrange comprend : le *Zohar* proprement dit et ce qui n'en est qu'un délayage, le *Nouveau Zohar*, le *Zohar du Cantique des cantiques*, les *Anciens et nouveaux Suppléments*. Dans le *Zohar* proprement dit on distingue certains fragments qui ont dû appartenir à d'anciens traités : d'abord le *Livre des mystères*, *Sifra Dezeniuta*, la *Grande assemblée*, *Idra Rabba*, et la *Petite assemblée*, *Idra Zuta*; c'est un groupe nettement anthropomorphique, où le terme En Soph ne paraît pas, où Dieu est décrit sous l'aspect du *Grand Visage*, ce qui semble une amplification du *Schiur Komah*; ensuite le *Mystère des mystères* et les *Palais* qui reproduisent ce qu'on trouve dans les *Hechaloth* du temps des Gaonim; le *Pasteur fidèle*, qui interprète la partie législative du Pentateuque, imite la manière d'Esra et de Nachmanide, dégage un sens mystique de chaque précepte de la Bible et même de chaque prescription du Talmud, puis *Les mystères de la Thora*, qui, avec les *Matnitin* et le *Tosefta*, s'appliquent particulièrement à la question des *Sephiroth* et rendent sensible la doctrine de l'émanation par des comparaisons empruntées en général au rayonnement de la lumière; enfin le *Midrasch occulte*, dont l'allégorisme rappelle celui de Philon.

IV. Doctrine. — Dans l'examen de la cabale, et, en particulier du *Zohar*, nous laissons de côté tout ce qui touche à la physique, à la physiognomonie, à la chiromancie, à l'astrologie, à l'alchimie, à la magie, à la sorcellerie, etc., c'est-à-dire à tout ce qui a servi d'aliment aux illuminés, aux théosophes et aux théurges, pour ne nous en tenir qu'à ce qui offre un intérêt plus relevé et peut être regardé comme faisant partie d'un système religieux ou philosophique, sans toutefois nous flatter de trouver l'unité dans ce dédale d'éléments hétéroclites ou de concilier entres elles certaines idées juxtaposées mais irréductibles.

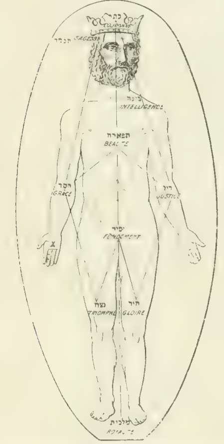
1° *Dieu; les Sephiroth.* — Dieu peut être considéré en soi ou dans sa manifestation. En soi, avant toute manifestation, Dieu est un être indéfini, vague, invisible, inaccessible, sans attribution précise, semblable à une mer sans rivages, II, p. 42 *a*, 43 *a*, à un abîme sans fond, à un fluide sans consistance, incapable d'être connu à un titre quelconque, par suite d'être représenté soit par une image, soit par un nom, soit par une lettre ou même par un point, II, p. 112 *b*. Pour en parler il faut des termes créés par notre esprit, mais qui ne correspondent à aucune réalité objective, car Dieu, en soi, n'entre dans aucun nom. Le moins imparfait des termes qu'on puisse employer, c'est le *Sans fin*, l'*Indéfini* ou *En Soph*, c'est-à-dire celui qui n'a pas de limite, I, p. 21 *a*, ou bien encore le *Non-existant*, le *Non-être* ou *Ayin*, c'est-à-dire celui qui reste inconcevable, inaccessible à l'esprit, II, p. 64 *b*, 129 *a*; *Petite assemblée*, p. 288. Encore ces termes sont-ils postérieurs à la manifestation de Dieu, II, p. 42 *b*; car pour exprimer Dieu avant sa manifestation on n'a pas et, en réalité, on ne peut pas avoir de terme : il est l'inexprimable, le mystère des mystères, l'inconnu des inconnus, III, p. 288 *a*. Le seul terme qui lui conviendrait serait l'interrogation : Qui? II, p. 105.

Mais dès que Dieu se manifeste, il devient accessible, connaissable; il peut être nommé, et le nom qu'on lui donne s'applique à chaque manifestation ou extériorisation de son être. L'En Soph, le Ayin, se manifeste, en effet, de dix manières, par ou dans les Sephiroth, III, p. 288 *a*. Chacune de celles-ci, la Couronne, la Sagesse, l'Intelligence, la Grâce, la Justice, la Beauté, le Triomphe, la Gloire, le Fondement et la Royauté, constitue un mode spécial de révélation ou de notification de l'En Soph et permet de le nommer. Ces noms ne sont autres que ceux dont se sert la Bible pour désigner Dieu. Ainsi *Ehyeh*, je suis, correspond à la Couronne, *Ascher Ehyeh* à la Sagesse, le tétragramme à l'Intelligence et à la Grâce, *Elohim* à la Justice, *Schaddai*, *El*, etc., aux autres Sephiroth.

Comment Dieu passe-t-il du non-être à l'être, de l'indéterminé au concret, de la puissance à l'acte? En d'autres termes, comment devient-il d'inaccessible accessible, d'inconnaissable connaissable? Est-ce en vertu d'une loi inhérente à sa nature, d'une nécessité intrinsèque ou d'une détermination libre? Le Zohar attribue les manifestations de Dieu à une concentration de lui-même, à une condensation de son être; d'autre part il enseigne aussi l'émanation, tout en ayant soin de la placer sous la dépendance de sa volonté et dans le temps. Mais que ce soit par une concentration ou par une émanation volontaire, comment Dieu, qui n'est pas, peut-il vouloir? Et d'où vient alors à ce non-être le pouvoir de se concentrer ou de se développer? Cette double question est sans réponse. Dieu donc se concentre. Il se concentre d'abord dans un point, I, p. 2, la Couronne ou Diadème, le plus haut degré de la concentration divine et comme le premier pas du processus divin vers sa réalisation ou manifestation extérieure. Dans ce point, l'En Soph cesse d'être l'indéterminé, le Ayin cesse d'être le non-être; on a dès lors quelque chose de plus positif ou, mieux, de moins négatif, car la Couronne se distingue à peine de l'En Soph, II, p. 42 *b*, III, p. 258 *b*, et est par rapport à ce qui suit presque aussi inaccessible que l'En Soph lui-même. Le Zohar l'appelle un point initial, un point pur, la lettre *iod*, I, p. 16 *b*, l'air primordial qui s'étend en tous sens, *ibid.*, la source première d'où sortent toutes les eaux, II, p. 42 *b*, la lumière primordiale qui envoie partout des rayons, III, p. 288 *a*, la couleur blanche qui renferme toutes les autres couleurs : autant d'expressions, empruntées à divers systèmes; c'est ce que l'on pourrait désigner, semble-t-il, par le terme philosophique de substance première. Or ce point initial devient un centre; ce foyer de lumière rayonne comme un flambeau en cercles concentriques, au nombre de neuf. Le premier cercle limite et enveloppe le point central et sert de noyau au second cercle; celui-ci limite et enveloppe le premier en même temps qu'il sert de centre au troi-

sième; et ainsi de suite jusqu'au dernier cercle de la périphérie. Chaque cercle, limitation ou détermination de l'En Soph est une Sephira, c'est-à-dire une manifestation de Dieu, un moyen de nommer Dieu, I, p. 19 *b*, 20 *a*. Parfois le Zohar, recourant à une autre image, compare les Sephiroth à des vases de forme variée que l'En Soph remplit, mais sans s'y épuiser, car il les déborde, ou à des verres, diversement nuancés, qu'il traverse et colore d'une manière différente, en s'y dégradant, mais sans y perdre sa blancheur : ces vases représentent les limites de l'essence divine; ces verres, les degrés d'obscurité sous lesquels l'En Soph voile son éclat pour se laisser contempler.

Autre point de vue. Le Zohar, partant de cette idée



5. — Adam Kadmon, d'après Bischoff, *Die Kabbalah*, Leipzig, 1903, p. [illegible].

fondamentale que la forme humaine est la forme parfaite, contenant toutes les autres formes, et que par conséquent elle doit se retrouver en Dieu d'une manière suréminente, accepte l'anthropomorphisme. Il appelle Dieu l'*Adam céleste*, l'*Adam Kadmon*, le premier principe, modèle et type de tout, le Macrocosme. Il localise les Sephiroth dans chacun de ses membres, en leur appliquant la loi des contraires et la loi sexuelle. C'est ainsi que de la première et de la plus élevée des Sephiroth, qui domine la tête de l'*Ancien des jours*, il fait découler deux autres Sephiroth, l'une, mâle et active, la Sagesse ou Père, l'autre, femelle et passive, l'Intelligence ou Mère, III, p. 290, qui entourent « le grand Visage », « la tête blanche de l'Ancien. » Sagesse et Intelligence donnent naissance à la Science, III, p. 291 *a*, leur médiatrice ou trait d'union. Mais la Science, principe de tout, I, p. 246 *b*, ne compte pas au nombre des Sephiroth. De l'Intelligence découlent deux autres Sephiroth, l'une, mâle et active, la Grâce, l'autre femelle et passive, la Justice, qui sont comme les bras de l'Adam Kadmon, et qui se concentrent dans une Sephira nouvelle, la Beauté, localisée dans la poitrine ou le cœur, et réalisation de toutes choses, III, p. 143 *b*, 296 *a*. Enfin de la Justice sortent le Triomphe, Sephira mâle et active, et la Gloire, Sephira femelle et passive, correspondant aux deux jambes et se concentrant dans le Fondement, dont le symbole est l'organe de la génération. Et de même qu'une Sephira, la Couronne, est au-dessus de la tête, une autre, la Royauté, est sous les pieds de l'Adam Kadmon, III, p. 296 *a* (fig. 5).

A considérer maintenant ces dix Sephiroth entre elles et relativement à la place qui leur est assignée, on trouve, dans le sens vertical, la *Colonne de droite*, celle des Sephiroth mâles : Sagesse, Grâce et Triomphe; la *Colonne de gauche*, celle des Sephiroth femelles : Intelligence, Justice et Gloire ; et la *Colonne du milieu* : Couronne, Beauté et Fondement, qui domine la Royauté; dans le sens horizontal, la Couronne, flanquée de la Sagesse et de l'Intelligence, et formant une triade supérieure, d'ordre métaphysique ; la Grâce, la Justice et la Beauté, formant une triade d'ordre moral ; le Triomphe, la Gloire et le Fondement, formant une triade d'ordre physique ou dynamique. Ces trois triades se résument en une autre, composée de la Couronne, de la Grâce et de la Royauté, qui correspond à ce que l'on pourrait appeler la Substance, la Pensée et la Vie. Le Zohar parle souvent de cette triade suprême, résumé des trois autres, et la compare à un arbre, dont l'En Soph serait la sève et la vie. L'ensemble se ramène enfin à l'unité, comme les membres d'un seul et même corps. Ainsi constitué dans sa forme supérieure et transcendante, dans sa manifestation la plus sublime, dans l'Adam céleste ou l'Adam Kadmon, Dieu domine la *Mercaba* ou le char mystérieux, dont parle Ézéchiel, II, p. 42 *b*.

Les cabalistes ont cherché, eux aussi, à résoudre le difficile problème de la création. C'est pourquoi ils ont imaginé, entre Dieu et le monde, les Sephiroth, seul moyen, pensaient-ils, de sauvegarder la dignité divine sans la compromettre au contact immédiat de la matière, et d'expliquer l'existence de l'univers avec sa nature finie, imparfaite et périssable. Mais reste la question de savoir si on peut les distinguer de Dieu ou si l'on doit les confondre avec lui, si elles constituent des essences personnelles ou si elles ne sont que de simples attributs, des instruments de création. Or, cette question n'a pas été nettement tranchée par le Zohar. Car son langage laisse croire tantôt qu'elles ont été créées, tantôt qu'elles sont une émanation de la substance de Dieu, participant à son essence et servant à créer. Sous l'accumulation des images, la pensée reste vague et la précision fait défaut. Aussi bien c'est l'un des points qui a le plus divisé les interprètes. Quelques-uns, partisans d'une solution moyenne, ont refusé de les identifier avec Dieu, pour ne pas introduire de changement ou d'altération dans l'essence divine, mais ils ont prétendu que Dieu est présent en elles à l'état immanent et s'en est servi pour créer.

L'indécision du Zohar sur la question de Dieu et des Sephiroth provient, d'une part, de ce qu'il ne voulait pas rompre ouvertement avec l'enseignement traditionnel juif sur le monothéisme et la création, et, d'autre part, de ce qu'il n'a pas craint de recourir à la doctrine séduisante de l'émanation ou à un panthéisme déguisé. Il n'en reste pas moins que le Dieu-devenir du Zohar, qui se constitue en quelque sorte par la délimitation progressive qui s'opère ou qu'il opère dans sa propre substance, ne ressemble en rien au Dieu de la Bible, et que les Sephiroth, quelles que soient leur nature et leur origine, servent simplement à résoudre le problème délicat des relations de l'infini avec le fini, de l'être absolu avec l'être contingent, de l'esprit avec la matière, de Dieu avec le monde. Les Sephiroth rappellent, en tout cas, les éons de la gnose et leurs syzygies, comme l'Adam Kadmon rappelle le plérome. La cabale, pourtant, diffère de la gnose, car elle conçoit différemment

la matière et explique autrement l'existence du monde. Les Sephiroth offrent encore des traits de ressemblance avec les puissances, δυνάμεις, de Philon et des néoplatoniciens, leur développement, avec l'émanation du νοῦς, de la ψυχή et de la φύσις de l'absolu, et leurs triades, avec le rapport de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse.

2° *Le monde.* — Le monde existe : D'où vient-il ? Qu'est-il ? Ici encore la pensée manque de netteté, le système n'est pas rigoureusement lié, mais l'explication qui se dégage du fouillis et de l'enchevêtrement des images, est celle d'un grossier panthéisme. Les Sephiroth forment ce que le Zohar appelle l'homme idéal, l'homme supérieur, la figure ou forme de Dieu, le char ou Mercaba qui sert à l'En Soph pour produire le monde. En d'autres termes, elles sont les idées, les types des êtres qui vont être réalisés au dehors, et en même temps les forces qui vont les réaliser. Parmi elles un premier groupe se détache, transcendant, celui de la Sagesse et de l'Intelligence, unies à l'En Soph, que certains commentateurs ont eu raison d'appeler « l'univers intelligible », car la chose, sinon le mot, se trouve dans le Zohar. C'est à ce groupe que, par fidélité à l'enseignement biblique, la cabale rattache l'idée de création. Pour créer, Dieu s'est servi de la parole ou du signe, des vingt-deux lettres de l'alphabet, en particulier de celles qui composent le tétragramme, et des dix premiers nombres. Il a émis des sons et tracé des signes et produit aussi le *monde de la création*, c'est-à-dire le monde des substances spirituelles, ou règne Métatron. Ici, le Zohar dépasse de beaucoup le Sepher Iezirah ; il laisse loin derrière lui les jeux capricieux de la gématrie, du ziruf et du notaricon et se livre à une vraie débauche de combinaisons.

Au-dessous de ce premier groupe, se trouvent les sept autres Sephiroth, appelées les *Sephiroth de la construction,* parce qu'elles sont destinées à organiser le *monde de la construction,* celui qu'habitent les anges. Or, elles concentrent leur vigueur et leur énergie et déposent leur germe vivant dans le Fondement, c'est-à-dire dans le principe générateur et fécondant, dans ce que le Zohar appelle encore la matrice du monde, III, p. 296 *a*. Après quoi la Royauté fait passer en acte toutes les Sephiroth et les réalise dans l'*univers sensible*.

La loi sexuelle sert ainsi à expliquer l'origine du monde ; elle est la forme primordiale de la création, III, p. 44 *b*, 155 *b*, 290 *a;* elle préside au développement de l'être, d'un bout à l'autre de l'existence, depuis Dieu jusqu'à la plus infime des créatures. *Petite assemblée,* p. 288. En Dieu, en effet, l'union parfaite de l'En Soph avec les Sephiroth n'est autre qu'une syzygie, qu'un accouplement, I, p. 50 *a,* qui assure l'épanchement vital sur l'univers. D'où il suit logiquement que cet univers n'est pas seulement l'œuvre de Dieu, mais quelque chose de Dieu lui-même ; ce qui revient à dire que la matière elle-même est quelque chose de Dieu ; car la matière, ou univers sensible, au-dessous du monde de la création et du monde de la construction, est conçue comme le dernier terme du développement ou plutôt comme la limitation de l'Infini dans le fini. L'être indéterminé qu'est l'En Soph va, en effet, en se déterminant, en se limitant de plus en plus. Chaque étape de son processus est une dégradation nouvelle et plus accentuée, où la condensation ou matérialisation de l'être divin est en raison directe de la distance qui la sépare du centre d'évolution, du point d'origine. Chaque ordre d'êtres sert d'enveloppe ou d'écorce de plus en plus sensible à l'ordre supérieur, tout en représentant quelque chose de spirituel ou de moins grossier par rapport à l'ordre inférieur. Mais, au dernier cercle, à la limite extrême, à la périphérie, il ne reste plus rien de spirituel, on ne trouve que la matière ou l'étendue, dégradation de la pensée, II, p. 74 *a,* et aboutissement ultime de l'être divin.

Or l'unité règne dans le monde, III, p. 289 *b*, 290 *a*. L'En Soph, les Sephiroth, le monde de la création, de la construction et de la matière ne forment finalement qu'un seul tout, qu'un seul être : Dieu. Et, dans ce tout, l'univers sert d'enveloppe à l'En Soph, comme les pelures d'un oignon à la pulpe, comme l'écorce et la coquille à la noix du dedans, I, p. 19 *b*, 20 *a;* il est le vêtement de Dieu. Dieu joue ainsi dans l'univers le rôle de l'âme dans le corps. De là cette conception monstrueuse qui fait de Dieu et de l'univers, pris dans leur ensemble, un grand androgyne, où le « court visage », d'abord détaché du « long visage », est ensuite fécondé par lui, et où le Roi et la Reine symbolisent par leur union le grand mariage du monde idéal avec le monde sensible, et constituent le grand couple, dont l'union est indispensable à la subsistance du monde. *Petite assemblée*, p. 218. Nous sommes loin, comme on le voit, de la création biblique, de la création *ex nihilo*. La gnose elle-même est dépassée ; car elle distingue clairement la matière de Dieu, en fait un principe mauvais et le siège du mal, avec lequel Dieu ne peut d'aucune manière entrer en contact. Ici, au contraire, la matière n'est pas considérée proprement comme un mal, mais comme une simple limite. Le Zohar, loin de l'opposer à Dieu, l'unit à lui, puisqu'il en fait le dernier terme du processus divin et quelque chose de Dieu, ce qui est du plus pur panthéisme. Ce panthéisme, dégagé des éléments hétérogènes qui le traversent, peut se formuler ainsi : « De l'infini, ou du pur abstrait, ou du non-être, se développe l'être par l'intermédiaire de dix ou neuf modes idéaux, appelés Sephiroth. Ces modes sont des phases nécessaires, parce que le pur abstrait ne peut aboutir que médiatement à la réalité concrète. L'Infini, les modes médiateurs, et la réalité sensible sont un seul et même être aux différents points de son développement. » Karppe, *op. cit.*, p. 409.

3° *Anges et démons.* — Franck se demande, *op. cit.*, p. 166, pourquoi les auteurs de la cabale ne se seraient pas servis de la croyance aux anges et aux démons pour voiler leurs idées sur les rapports de Dieu avec le monde, comme ils se sont servis du dogme de la création pour enseigner tout le contraire, comme ils se servaient des textes de l'Écriture pour se mettre au-dessus de l'Écriture et de l'autorité religieuse ; et il regarde comme probable que tel a été leur but. Cela se peut, mais il ne faut pas oublier que les anges avaient une place dans l'enseignement traditionnel juif, au moins depuis la captivité, et que leur rôle, laissant un libre jeu à l'imagination, n'était pas pour arrêter la spéculation des cabalistes, au contraire. Cependant la question de savoir comment ils ont été créés n'a pas été traitée d'une manière spéciale. Mais, à tenir compte de la loi générale de l'évolution de l'En Soph, dans le système cabalistique, il n'est pas invraisemblable de supposer qu'ils marquent une étape dans le processus divin et qu'ils sont, eux aussi, une concentration, une manifestation, « un vêtement » de Dieu. En tout cas, par leur nature, ils sont rangés parmi les êtres immatériels et lumineux ; mais ils ne constituent pas, comme au temps des Gaonim, de petites divinités et des catégories à part, s'échelonnant de l'homme jusqu'à Dieu et formant la cour céleste. D'après le Zohar, ils ne sont plus les compagnons de l'En Soph, ils ne composent pas sa garde d'honneur, ils sont relégués au-dessous des Sephiroth ; ils ont un chef, *Métatron,* qui habite le *monde de la création.* De là, Métatron dirige l'armée des esprits célestes, de ceux qui chantent et louent Dieu de s'être révélé par les Sephiroth, par l'Adam Kadmon, par la Loi, etc., II, p. 128 *b*, 150 *b*, 245 *a*, 269 *a;* III, p. 167, 225 ; de là, il gouverne l'ensemble des mondes inférieurs, en y maintenant l'unité, l'harmonie et le mouvement. Sous sa direction des myriades d'anges habitent, au-dessous, le *monde de la construction.* Partagés en dix chœurs,

nombre qui correspond à celui des Sephiroth, les anges remplissent auprès des diverses parties de l'univers un rôle semblable à celui que joue leur chef Métatron sur l'ensemble. Ils veillent aux mystères du ciel, I, p. 40, 41, c'est-à-dire aux mouvements harmonieux des sphères célestes, des étoiles, de la terre et de la lune. Ils président à tous les phénomènes de la nature, au feu, à la lumière, à l'air, etc. Enfin, ils s'occupent des hommes, spécialement de ceux qui se font remarquer par leur savoir ou leur sagesse; ils personnifient les vertus, I, p. 40, 41, 55 *a;* ils président à toutes les bonnes actions, aux lois relatives à la pureté, aux ablutions rituelles; ils recueillent les prières; ils tressent des couronnes, etc.

C'est dans le *monde matériel* qu'habitent les mauvais anges ou les démons. Mais pourquoi sont-ils mauvais? Est-ce en punition d'une faute? Le Zohar ne le dit pas. Mais il attribue leur nature à l'éloignement extrême qui les sépare de l'En Soph. Ils sont, en effet, les plus grossières et les plus imparfaites de toutes les formes, « l'écorce de l'être, » l'absence presque totale de la lumière. Ils ont un chef, Samael, identifié avec le serpent de la Genèse et le Satan de Job, et qui a pour compagnon la grande impudique, souvent identifiée avec Lilith, et règne sur l'empire du mal et de la mort, I, 55; II, p. 43 *a*. Les démons forment aussi dix chœurs, groupés par ordre d'épaississements, d'obscurité et d'impureté croissantes. Ennemis de l'ordre, de l'harmonie, de la vie, II, p. 255 *a*, 259, 266 *a*, ils personnifient toutes les imperfections, tous les défauts, tous les vices, toutes les laideurs, toutes les formes du mal; ils président à toutes les maladies et au trépas, II, p. 248 *b*, 264 *b*, etc. Ils sont ainsi en opposition complète avec les dix chœurs des anges. Leurs sept derniers chœurs ont pour séjour l'enfer, divisé en d'innombrables compartiments, où ils torturent les hommes qui se sont laissé tromper par eux, chacun d'après la nature de ses fautes et le degré de sa culpabilité. Leur royaume est celui de l'obscurité, des ténèbres, et est souvent appelé le royaume du serpent primitif, de Caïn, d'Ésaü et de Pharaon. Cette démonologie rappelle en particulier celle du Zend Avesta, tandis que l'angélologie mêle à des souvenirs bibliques des emprunts faits aux Chaldéens et aux Perses.

4° *L'homme.* — L'anthropologie de la cabale offre une suite d'idées, parfois très élevées, trop souvent déconcertantes, où l'on découvre, en particulier, des influences gnostiques et origéniennes. L'homme, en effet, occupe une place importante et joue un rôle exceptionnel dans le Zohar. Le dernier être dans l'œuvre de la création, il est le premier dans l'œuvre de la Mercaba, II, p. 70 *b*. Il représente ce qu'il y a de plus élevé parmi les êtres visibles et invisibles; car il résume toutes les choses « d'en haut et d'en bas », I, p. 130 *b;* il renferme toutes les formes, II, p. 80 *b;* III, p. 135 *a;* il couronne et achève l'univers. Correspondant à l'Adam Kadmon, dont il est la copie, II, p. 231 *a*, il forme un microcosme, III, p. 135 *a*, 148 *a*. Image de l'En Soph, dans la totalité de ses attributs, il est « la présence de Dieu sur la terre ». Androgyne, à l'origine, il se compose d'une âme et d'un corps.

1. *L'âme.* — Le corps, simple vêtement de l'âme, II, p. 76 *a*, renferme les mystères les plus profonds; car, par l'ensemble de ses membres, il reproduit non seulement l'image du monde planétaire ou sidéral, mais encore celle de l'Adam Kadmon, dont il a été question. Toutefois ce qui fait l'homme, c'est l'âme. Or l'âme existe avant le corps, II, p. 61 *b;* 96 *b;* elle a un sexe : elle est du genre masculin, si elle provient de la colonne de grâce ou de droite, c'est-à-dire des Sephiroth mâles, et du genre féminin, si elle procède de la colonne de justice ou de gauche, c'est-à-dire des Sephiroth femelles, III, p. 43 *b*. Avant de venir animer un corps, les âmes vivent deux à deux, en syzygies, par l'union d'une âme mâle avec une âme femelle; mais au moment où elles viennent animer un corps, le couple se sépare : l'âme mâle anime un corps d'homme; l'âme femelle, un corps de femme.

Unie au corps, l'âme n'est pas un principe simple; elle comprend trois éléments : le souffle ou *néfĕš*, l'esprit ou *rûaḥ* et l'âme proprement dite ou *nešâmâh*, III, p. 141 *b;* trois termes employés pour désigner tantôt la même essence, tantôt trois facultés distinctes. Le souffle est l'âme sensible, en relation avec le corps et présidant à la vie animale; l'esprit est le siège des instincts, du bien et du mal; et l'âme proprement dite est la raison, la pensée, l'intelligence. Chacun de ces éléments a une origine, une nature, une fonction et des destinées ultra-terrestres différentes. L'âme rationnelle provient de la Sagesse; l'âme morale, de la Beauté; l'âme sensible, de la Royauté. Par cette dernière l'homme appartient au *monde de la matière;* par la seconde, au *monde de l'organisation;* par la première, au *monde de la création*, selon ces mots d'Isaïe : *In gloriam meam creavi eum, formavi eum, et feci eum.* Is., XLIII, 7. Pendant le sommeil, ces trois âmes quittent le corps, et le corps continue à vivre grâce à un principe de vie spécial qui a son siège dans le cœur. Pendant la prière, l'âme sensible fait appel à l'âme morale, qui se tourne vers l'âme rationnelle, laquelle paraît seule devant Dieu, II, p. 101 *b;* III, p. 104 *b*, 176 *b*. Après la mort, l'âme sensible reste sur la terre; l'âme morale se revêt dans l'éden d'une espèce d'enveloppe matérielle; l'âme rationnelle remonte vers le lieu de son origine. Du repos et de la félicité de celle-ci dépend la paix des deux autres; et ce n'est qu'au moment où l'âme rationnelle se réunit à son auteur que s'apaisent les agitations des deux premières. Mais leur union dépend de la conduite de l'homme, I, p. 97 *b;* II, p. 82 *a*, 99 *b*. L'âme rationnelle perdue en Dieu continue à veiller sur l'âme morale, et celle-ci sur l'âme sensible. Par là la vie divine passe de l'âme rationnelle aux deux autres, et de ces dernières aux choses. Ainsi la vie paraît moins l'union de l'âme avec le corps que l'élévation, l'ennoblissement du corps par l'âme, qu'une sorte de réconciliation des degrés inférieurs avec les degrés supérieurs. Cf. Karppe, *op. cit.*, p. 460-463.

Les âmes, désappareillées au moment où elles sont venues animer un corps, doivent se retrouver. Et elles se retrouvent effectivement sur la terre quand l'union matrimoniale réalise les desseins de Dieu et répond aux véritables lois de l'amour. Mais lorsque le mariage terrestre n'a pas réuni les deux âmes qui vivaient ensemble auparavant, I, p. 91 *b*, 207 *b*, ou quand il n'y a pas eu de mariage ici-bas, ce qui est le cas des enfants et des célibataires, elles doivent après la mort se mettre à la recherche de leur compagne et peuvent être aidées soit par une âme plus vaillante ou déjà parvenue à la félicité, soit par Dieu lui-même, II, p. 94, 113; III, p. 213 *a*. En tout cas, elles se retrouveront dans le sein de l'En Soph.

2. *Rôle de l'homme sur la terre.* — Dieu, les Sephiroth et l'univers constituant un vaste ensemble, il y a entre le monde supérieur et le monde inférieur étroite dépendance, relation intime, action et réaction continues de l'un sur l'autre, I, p. 38 *b*, 70 *b*. Et, chose très singulière, une fois que cet ensemble est réalisé, la mise en branle de l'En Soph et du monde idéal dépend de la volonté de l'homme. Car l'homme tient au ciel par son âme, à la terre par son corps, il résume et centralise tout, il est le point de rencontre de l'idéal et du réel, le carrefour des routes ou le passage des courants qui descendent du ciel ou remontent de la terre : il est le grand dispensateur, I, p. 99 *a;* III, p. 144 *a*. Il a pour grand devoir la procréation. Aussi plus il appelle d'êtres humains à la vie, plus il assure l'épanchement des bienfaits divins. Celui qui ne donne pas naissance à des

enfants est considéré comme un destructeur des mondes. Mais c'est surtout l'homme de bien qui est une source de bénédictions pour la terre ; et il l'est par son action morale, par la vertu : c'est ainsi qu'il détermine l'effusion des grâces qui descendent du monde supérieur. Cf. I, p. 35 *a* ; II, p. 110 *a* ; III, p. 64 *b*. L'efficacité du secours divin est par là subordonnée à la vertu de l'homme. Or, ce privilège d'agir sur les mondes, de faire en quelque sorte la vie de ces mondes, l'homme juste l'acquiert par l'amour de Dieu, II, p. 216 *a*, par l'amour du prochain, par la vérité, par l'étude de la loi, II, p. 161 *a b*, 190 *a*, par la prière concentrée, II, p. 178 *a*, 209 *b*, 210 *a*, et la prière collective, I, p. 234 *a* ; II, p. 156 *a*, 245 *a b*, et enfin par l'accomplissement des préceptes, III, p. 26 *b*, 27 *b*.

Cette influence bienfaisante peut être ralentie ou paralysée par le mal moral. Ce mal tient à la matière, c'est-à-dire à la limite des choses. Il est conscient dans l'âme humaine et par suite peut être vaincu. La descente de l'âme et son union avec le corps n'est pas considérée, à proprement parler, comme une chute, mais comme une nécessité pour vaincre l'imperfection de la matière et le principe même du mal. La liberté, la libre résistance à la matière, la libre détermination pour le bien, la vertu, constituent la raison d'être de l'univers et la noblesse de la vie humaine : elles sont le grand levier du mouvement ascensionnel de l'âme et des choses, II, p. 114 *a*. L'homme, en effet, ennoblit par son triomphe tout ce qui lui est inférieur et le fait remonter vers Dieu ; il entraîne dans son ascension tous les éléments de la matière et le cosmos lui-même tout entier. Comme l'homme idéal a été la Mercaba ou le char de descente de l'En Soph vers les choses, de même l'homme terrestre est la Mercaba ou le char de montée et de retour des choses vers l'En Soph. Ainsi « la vie humaine s'élargit de la vie universelle, et le but de l'univers se confond avec le but de l'homme... Tout l'être est suspendu à son être ; la destinée de toute chose est liée à sa destinée. Il dépend de lui que la nature, à jamais éloignée de sa source, travaille et se consume de désir, ou qu'elle cesse de souffrir et retrouve la tranquille plénitude de félicité, assurée dans le sein de l'En Soph ». Karppe, *op. cit.*, p. 480. Ainsi l'homme est l'arbitre de sa propre destinée et de celle de l'univers. En réalité, ainsi que nous allons le voir, l'homme ramène tout à Dieu, car son succès final est assuré.

3. *La métempsycose.* — L'homme, d'après la cabale, doit finalement retourner vers sa source et tout y ramener avec lui. Il se peut, cependant, qu'il n'arrive pas du premier coup à remplir sa destinée; mais il lui reste un moyen infaillible de l'atteindre, celui des épreuves successives ou de la migration de son âme d'un corps à un autre. La métempsycose devient ainsi, pour chaque homme pris individuellement, la solution du problème. Mais cette métempsycose ne ressemble ni à celle qui condamnait l'âme à animer, en punition et selon la nature de ses fautes, tel ou tel corps de bête, ni surtout à celle de certains gnostiques, qui condamnait l'âme à épuiser toute la série des crimes possibles pour s'assurer infailliblement le retour au sein du plérôme. D'après le Zohar, l'âme imparfaite est condamnée à animer successivement d'autres corps humains jusqu'au moment où, par ses épreuves purificatrices, II, p. 99 *a*; III, p. 177 *a*, elle aura reconquis sa perfection originale, II, p. 94 *ab*, 97 *a*, 99 *b*. C'est dire que le salut, pour employer un terme de la langue chrétienne, est assuré finalement à l'homme, et c'est également affirmer le retour de tout le créé vers le créateur.

5° *L'enfer.* — Dans ces conditions, quel rôle le Zohar peut-il bien attribuer à l'enfer? Il nous apprend que c'est le lieu de supplice des damnés, composé de compartiments innombrables, qui sont distribués entre les sept palais infernaux, II, p. 262 *b*. Il y place, entre autres, ceux qui, sans faire ni bien ni mal sur la terre, n'ont rien fait, II, p. 262 *b*-269 *b*. C'est sans doute une punition transitoire, puisque l'âme, par la métempsycose, doit sortir enfin victorieuse de son séjour terrestre et retourner à l'En Soph. Pourtant le Zohar affirme que la damnation est éternelle, II, p. 199 *b*; III, p. 178 *a*. Mais ce n'est là que l'une des multiples contradictions qu'il renferme; car, d'une part, il enseigne le contraire ailleurs, II, p. 25 *ab*, 245 *a*, 250 *ab*, et, d'autre part, en affirmant le salut final de l'homme et le retour universel des êtres vers l'En Soph, il nie l'éternité des peines de l'enfer. En outre cette idée de la damnation éternelle s'oppose à l'ensemble du système, à tout ce qu'enseigne le Zohar sur le pardon, la grâce et l'amour, et ne peut être qu'un emprunt, qui ne s'explique pas, au dogme chrétien. Cela est d'autant plus vrai que le bien doit finir par triompher, que le mal et la mort doivent être vaincus un jour, I, p. 70, II, p. 69 *b*, que Samaël et ses démons eux-mêmes, loin d'être définitivement condamnés, sont appelés à recouvrer l'innocence, I, p. 70, 146 *ab* ; II, p. 69 *b*.

6° *Le ciel.* — Voilà le but final de l'homme, le terme assuré de son voyage de retour, quel qu'ait été le nombre de ses épreuves. Le Zohar décrit minutieusement l'éden, II, p. 150 *b*, 231 *b* ; III, p. 10 *a*, sa place, II, p. 184 *b*, ses retranchements où les âmes prennent un avant-goût du bonheur, I, p. 41; II, 245; IV, p. 196 *b*, ses palais, I, p. 41 *b*, 42 *a*; II, p. 246 *b*, ses ineffables splendeurs. Il imagine même entre le ciel et l'enfer, et ceci rappelle vaguement le purgatoire, un lieu intermédiaire où il place les hommes qui, pendant leur vie, ont eu l'intention de se repentir, mais auxquels la mort n'a pas laissé le temps de réaliser leur désir; simple lieu de passage, du reste, car ceux qui y séjournent en sortent dès qu'ils ont confirmé leur volonté de bien faire, II, p. 150 *ab*, 211 *b*. Au moment de la mort, l'âme ne connaît plus ni la réflexion ni la crainte, sans intérêt personnel, sans retour sur elle-même, elle s'élève jusqu'à Dieu par l'intuition directe, par l'amour qu'elle excite et qu'elle éprouve; elle reçoit le baiser divin, II, p. 97 *a*, s'unit à Dieu, se plonge en lui dans un bonheur ineffable. Le *Pasteur fidèle*, III, p. 278 *a*, compare ce retour de l'âme à Dieu à l'oiseau qui rentre dans son nid. Et le corps? Le corps doit ressusciter, d'après le *Midrasch occulte*, p. 126 *a*. Mais si une âme a successivement animé plusieurs corps? Le Zohar répond que ces corps sans âme, qui restent pour compte, serviront d'instrument ou de « marchepied » à l'âme des justes, I, p. 131 *a*, 187 *a*.

Ainsi donc, d'après l'enseignement du Zohar, ni la matière ne peut être considérée comme un mal, ni l'existence comme une déchéance, ni la vie comme une punition. L'univers, expression de la perfection, de la sagesse et de la bonté divines, est essentiellement appelé une bénédiction; il ne peut aboutir à l'anéantissement, mais doit faire retour à son principe par l'homme. L'homme et les anges déchus eux-mêmes sont finalement sauvés. Cette idée de restauration générale rappelle l'ἀποκατάστασις, dans laquelle s'égara le puissant génie d'Origène. Et lorsque ce retour des êtres vers leur source première et éternelle aura eu lieu, alors commencera, au ciel, le grand jubilé, le sabbat sans fin, le bonheur éternel dans le sein de Dieu. Alors, pour parler comme le Zohar, le Roi se rapprochera de la Reine, et, dans cette union conjugale, la divinité reprendra pour toujours son unité perdue. Et ainsi l'accouplement devient le terme de l'évolution divine comme il en a été le principe.

7° *Le Messie.* — Les cabalistes se sont bien gardés de laisser de côté la personne du Messie, car elle entretient toujours dans Israël l'espoir d'un relèvement national, sinon d'une prépondérance religieuse dans le monde. Mais on est en droit de se demander quelle place et quel rôle ils ont bien pu lui assigner dans leur système. Ils en ont parlé sans dépasser les conceptions du Talmud, en rappelant les anciennes prophéties; ils se sont con-

tentés de lui réserver le rôle de restaurateur terrestre du trône et de la maison de David, I, p. 25 *b*, 50 *b*, 72 *b*, 117 *b*, 119 *a*; II, p. 7 *b*-10 *a*, 32 *a*, et ils ont renvoyé cette restauration dynastique à la fin des temps. Et bien que, d'après le Zohar, l'homme n'ait aucun besoin de secours étranger pour retourner à l'En Soph, attendu qu'il peut se suffire à lui-même et finit par réussir, sauf à y mettre le temps voulu et à subir les épreuves successives et nécessaires, ils lui ont encore attribué le rôle de sauveur de l'humanité; rôle, nous l'avons vu plus haut, qui est celui de tout homme juste et qui, par suite, ne saurait être la caractéristique exclusive du Messie. Autant dire que cette grande figure de la Bible n'a retenu leur attention que dans la mesure où elle faisait partie du patrimoine religieux d'Israel et où il importait de respecter la tradition populaire et de conserver les apparences de l'orthodoxie, et qu'elle n'a été, de leur part, l'objet d'aucune théorie spéciale; tant il est vrai que leur pensée se portait ailleurs pour essayer d'introduire dans le monde juif et sous le couvert de la Bible des idées et des systèmes complètement étrangers.

V. Critique. — 1° *Nature de la cabale.* — Œuvre de quelques juifs, plus philosophes que théologiens, rationalistes décidés et métaphysiciens intempérants, qui ont spéculé pendant des siècles et avec la plus entière indépendance sur les données de la Bible et de la tradition juive, mais qui, sous l'influence des temps et des lieux, ont subi l'attrait des doctrines ambiantes au point de les accueillir personnellement et de travailler à les acclimater, malgré leur caractère hétérogène et hétérodoxe, telle est la cabale. Sans réussir, peut-être même sans chercher à les fondre ensemble en un tout cohérent, en un système lié, ils n'ont abouti qu'à ce syncrétisme déconcertant, dont le Zohar est le témoin et le dépositaire. Dans ce pêle-mêle, où tout a été mis à contribution, nous avons reconnu au passage les différentes sources, où la cabale a puisé tour à tour, soit dans la philosophie de Pythagore, de Platon, d'Aristote et des néoplatoniciens d'Alexandrie, soit dans le panthéisme oriental ou égyptien, soit dans le gnosticisme des premiers siècles de l'ère chrétienne. Ces nombreux emprunts, à peine transformés ou singulièrement accommodés, expliquent certains traits frappants de ressemblance, certaines analogies, comme aussi les divergences notables qu'offre la cabale avec les diverses philosophies. Mais, aux yeux des cabalistes, leur doctrine est de beaucoup supérieure. La philosophie, en effet, n'est qu'une esclave : ils la comparent dédaigneusement à la servante Agar, chassée de la tente d'Abraham; tandis que Sara, l'épouse légitime, représente la cabale, la science par excellence, la maîtresse qui a droit de commander à l'esclave.

2° *La cabale et le judaïsme.* — La cabale s'est toujours réclamée de la tradition juive et de l'enseignement caché dans la Bible : nous venons de voir comment. La tradition qu'elle invoque n'est nullement la tradition officielle, orthodoxe; c'est un ésotérisme, qui n'a pas le moindre fondement dans la réalité de l'histoire, mais qui a été imaginé de toutes pièces pour substituer à l'enseignement biblique le rationalisme pur. Si la Bible est encore conservée et respectée, du moins d'une manière nominale et quant au sens littéral, elle n'a été qu'un prétexte pour sauvegarder les apparences de l'orthodoxie et masquer les efforts de la pensée libre et indépendante. Aussi la Mischna doit-elle céder le pas à la cabale, comme une esclave devant sa souveraine. *Zohar*, III, p. 275 *a*, 279 *b*. De même le Talmud, source à peu près tarie, qui ne fournit plus que quelques gouttes et ne suscite que des querelles, a été traité avec dédain et regardé comme une plaie du judaïsme; tandis que la cabale est la fontaine aux eaux fraîches, abondantes, intarissables, d'une vertu souverainement efficace. Au fond, les cabalistes ont rêvé l'émancipation complète de la raison, l'autonomie de la pensée, et n'ont été, vis-à-vis du judaïsme officiel, que des contempteurs et des révoltés. Car au Dieu de la Bible, être unique, créateur, ordonnateur, conservateur et providence du monde, ils ont substitué soit un anthropomorphisme des plus grossiers, soit l'émanation gnostique ou le panthéisme. Franck prétend que leur œuvre, en se réfugiant sous l'autorité de la Bible et de la tradition orale, a conservé toutes les apparences d'un système de théologie, et de théologie judaïque. *La kabbale*, p. 291. C'est beaucoup trop dire, puisque, sous ces apparences, les notions essentielles de Dieu, de sa nature, de son unité, de son action sur le monde, telles qu'elles ressortent de l'Écriture, ont subi une transformation qui les rend absolument méconnaissables.

3° *La cabale et le christianisme.* — S'il est vrai que, depuis le XIII[e] siècle, quelques cabalistes se sont convertis au christianisme, entre autres Paul Ricci, Conrad Otton, Rittangel, Jacob Franck, pour ne citer que les principaux, conversions qui ont excité parmi les rabbins rigides une hostilité déclarée contre la cabale, est-il également vrai que la cabale puisse être considérée comme le passage naturel du judaïsme au christianisme, comme un instrument de conversion pour les juifs? Nous avons noté, en tête de l'article, l'enthousiasme de R. Lulle en faveur de la cabale et la confiance de Pic de la Mirandole, de Ricci, de Reuchlin, de Knorr de Rosenroth, en son rôle apologétique. Ce fut, en effet, la thèse de quelques juifs convertis et de quelques catholiques qu'elle était le moyen le plus efficace pour faire tomber les barrières qui séparent la Synagogue de l'Église; car, pensaient-ils, les dogmes de la foi chrétienne s'y trouvent à l'état plus ou moins explicite. En conséquence on s'était mis à faire des recueils de tous les passages de l'Ancien et du Nouveau Testament qui pouvaient offrir quelques points de ressemblance avec le Zohar. Dans un but apologétique, un supérieur général de l'ordre des augustins, Gilles de Viterbe, s'était fait traduire les passages les plus importants du *De verbo mirifico* de Reuchlin, et le franciscain Pierre Galatinus avait composé un *De arcanis catholicæ veritatis*, Ortona, 1518, contre l'obstination des juifs à ne pas vouloir se convertir. Beaucoup plus tard Schöttgen, toujours dans ce même courant d'idées, tira de la *Kabbala denudata* de Knorr ses *Horæ hebraicæ et talmudicæ*, Dresde, 1733, et sa *Theologia judæorum de Messia*, Dresde, 1742. Enfin, dans la première moitié du XIX[e] siècle, Tholuck en appelait encore à la cabale pour prouver aux juifs, qui l'admettent, la nécessité de devenir chrétiens, s'ils veulent être conséquents avec eux-mêmes. Cf. Drach, *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue*, Paris, 1844, t. I, p. 438-446. Mais nous avons indiqué en même temps les causes qui rendaient fragiles et fausses ces vues si intéressées, à savoir l'ignorance de la vraie cabale et la méprise de ceux qui ne jugeaient cette science qu'à travers les travaux des cabalistes modernes, tous influencés à des degrés divers par les idées de leur temps.

Après ce qui a été dit dans le courant de l'article, on peut juger à quoi se réduisent ces prétendus rapports de la cabale et du christianisme. La cabale ne contient rien de spécifiquement chrétien. C'est tout au plus si la place assignée par le Zohar à certains hommes après leur mort fait songer vaguement au purgatoire. La création *ex nihilo* ne saurait se comparer au système de l'émanation; la trinité, dogme d'un seul Dieu en trois personnes distinctes, ne peut pas davantage être comparée aux trois triades ou à la triade supérieure des Sephiroth : création et trinité, deux vocables communs, si l'on veut, mais de signification bien différente dans la cabale et le christianisme. La chute originelle, parfois rappelée par le Zohar, I, p. 52 *ab*; II, p. 51, 231 *a*, 262 *b*, ne ressemble en rien à la faute du paradis terrestre, trans-

mise de génération en génération, et dont naît souillé tout descendant d'Adam. La rédemption, au sens chrétien, n'a pas de place logique dans un système où l'homme se relève lui-même, s'il tombe, et sert à ramener toute chose vers Dieu. Il y a plus : que d'enseignements, dans la cabale, qui sont en opposition radicale avec la doctrine de l'Église! Citons seulement la préexistence des âmes, la métempsycose, la négation de l'éternité des peines, le salut universel, la restauration finale. Assurément, ce défaut de traits de ressemblances, d'une part, et, d'autre part, ces différences si essentielles condamnent la manière de voir de ceux qui jugeaient si favorablement la cabale. Mieux instruits, ils auraient jugé comme nous.

Outre les travaux indiqués au commencement de l'article, et dont les principaux sont ceux de Franck, *La kabbale*, 1re édit., Paris, 1843; 2e édit., 1889, et de Karppe, *Étude sur les origines et la nature du Zohar*, Paris, 1901, voir : Buddée, *Introductio ad historiam philosophiæ judæorum*, Halle, 1702, 1721; Basnage, *Histoire des juifs*, Rotterdam, 1707, t. II, p. 771-1080; Kleuker, *Ueber die Natur und den Ursprung des Emanationslehre bei den Kabbalisten*, Riga, 1786; Beer, *Geschichte und Meinungen aller bestandenen und noch bestehender Sekten oder Kabbalah*, Brünn, 1823, t. II; Molitor, *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*, Münster, 1827-1853; 2e édit., 1857; Hamburger, *Die hohe Bedeutung der altjüdischen Tradition oder der sogenannten Kabbalah*, Sulzbach, 1844; Luzzato, ויכוח על חכמת הקבלה, Dialogues sur la cabale, publiés dans le *Kerem Hemed* en 1832 et réimprimés avec additions, Goritz, 1852; Jellinek, *Beiträge zur Geschichte der Kabbala*, Leipzig, 1852; *Auswahl kabbalistischer Mystik*, Leipzig, 1853; *Philosophie und Kabbala*, Leipzig, 1854; Drach, *La cabale des Hébreux*, Rome, 1864; *Moses ben Schem-tob de Leon und sein Verhältniss zum Sohar*, Leipzig, 1851; S. Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 519-524; Ginsburg, *The Kabbalah, its doctrines, development and literature*, Londres, 1865; L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours*, Paris, 1881, p. 271-280; Rosner, *Dissertation sur la philosophie de la cabale*, texte hébreu et court résumé en allemand, Vienne, 1882; J. S. Spiegler, *Geschichte der Philosophie des Judenthums*, Leipzig, 1890, p. 88 sq.; Busson, *L'origine égyptienne de la kabbale* dans le *Compte rendu des congrès scientifiques internationaux des catholiques*, Paris, 1891, 2e section, *Sciences religieuses*, p. 30 sq.; Lambert, *Commentaire sur le Sefer Yesira*, Paris, 1891; Bloch, *Geschichte der Entwickelung der Kabbala*, Trieste, 1894; Ruben, *Heidenthum und Kabbala*, Vienne, 1893; K. Kiesewetter, *Der Occultismus des Altertums*, Leipzig, 1896; J. Bloch et E. Lévy, *Histoire de la littérature juive d'après G. Karpeles*, Paris, 1901, p. 367-379, 420-422, 463-466, 506-516; E. Bischoff, *Die Kabbalah. Einführung in die jüdische Mystik und Geheimwissenschaft*, Leipzig, 1903; *Encyklopädisch-philosophisches Lexikon*, Leipzig, 1827, art. de Krug; *Philosophiegeschichtlichen Lexikon*, Leipzig, 1879, art. de Noach; *Kirchenlexikon*, de Wetzer et Welte, 1re édit., art. de Schluter; 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, art. de Kaulen; *Dictionary of christian Biography*, de Smith, Londres, 1877, art. de Ginsburg; *Realencyclopädie*, 3e édit., Leipzig, 1901, t. IX, p. 670-689, art. de Wünsche; *Dictionnaire des sciences philosophiques*, de Franck, Paris, 1885; *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, Paris, t. III, col. 1881-1884; *The jewish encyclopedia*, in-4°, New-York et Londres, 1902, t. III, art. *Cabala*; U. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, Montbéliard, 1894-1899, p. 537.

G. BAREILLE.

CABALLERO Raymond Diosdado, jésuite espagnol, né à Palma, le 19 juin 1740, admis dans la Compagnie de Jésus le 15 novembre 1752. Il enseigna d'abord les humanités à Madrid, puis la rhétorique en 1767. Déporté en Italie lors de l'expulsion des jésuites d'Espagne, il prononça ses vœux de profès à Forli le 15 août 1773 et se fixa à Rome, où il mourut le 16 janvier 1830, ou, suivant d'autres témoignages, le 28 avril 1829. Érudit de première marque, il a laissé d'importants travaux sur les sujets les plus divers. Nous avons à citer ici : *Commentariola critica. I. De disciplina arcani; II. De lingua evangelica...*, in-8°, s. l. n. d. (Rome, 1798), où il réfute Schelstrate et Hardouin et prouve sans trop de peine, contrairement à Diodati, que la langue maternelle du Christ et des apôtres était non point le grec, mais le syriaque; *Gloria posthuma societatis Jesu. Pars prima*, in-8°, Rome, 1814; *Bibliotheca scriptorum societatis Jesu supplementa*, in-4°, Rome, 1816. Ces deux derniers ouvrages constituent pour l'histoire religieuse de véritables monuments, toujours précieux.

Torres Amat, *Memorias para ayudar a formar un diccionario critico de los escritores Catalanes...*, Barcelone, 1836, art. *Caballero*; Bover, *Biblioteca de escritores Baleares*, Palma, 1868, p. 255 sq.; de Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 481-483; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 874 sq.

P. BERNARD.

1. CABASILAS Nicolas, neveu de Nil Cabasilas (voir l'article suivant), né vers 1290. Laïque, il fut mêlé aux incidents qui marquèrent la lutte pour l'empire entre Jean Cantacuzène et Jean Paléologue. Il devint archevêque de Thessalonique en 1361 et mourut vers 1363, sans avoir, semble-t-il, pris possession de son siège. Cf. L. Petit, dans les *Échos d'Orient*, Paris, 1901, t. V, p. 94. Nicolas Cabasilas fut un homme instruit et habile, une des lumières de l'Église grecque au XIVe siècle, un de ses meilleurs écrivains; son style se distingue par une simplicité de bon aloi, une clarté parfaite. Au point de vue théologique, trois points méritent l'attention.

1° Dans l'affaire des hésychastes (voir ce mot), Nicolas se rangea du côté de Grégoire Palamas et des moines du mont Athos. Jean Cantacuzène, alors empereur, l'envoya auprès de Nicéphore Grégoras pour amener celui-ci aux idées de Palamas. Nicolas ne réussit point dans sa mission. Pour ébranler Grégoras, il le menaça de la colère impériale en des termes qui lui valurent cette vive et juste réponse : « Ces paroles conviendraient aux temps de Dioclétien. » Nicéphore Grégoras, *Byzantinæ historiæ*, l. XXIV, c. II, n. 3, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 1435-1436. Sur le fond même du débat, Cabasilas déclara les écrits de Palamas absolument irréprochables. *Ibid.*, l. XXII, c. IV, n. 4, col. 1331-1334; cf. n. 10, col. 1353-1354. Grégoras ayant écrit contre Palamas et ses doctrines, Cabasilas répondit par un opuscule « contre les radotages de Grégoras ».

2° Nicolas Cabasilas attaqua également l'Église latine. Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, Leipzig, 1722, t. III, col. 984-987, n'a pas eu de peine à établir que Nicolas n'eut pas les sentiments d'un catholique romain. Il semble, pourtant, qu'on lui attribue à tort un traité sur la procession du Saint-Esprit contre saint Thomas d'Aquin; c'est ce que font, par exemple, Harles, dans la 2e édit. de Fabricius, *Bibliotheca græca*, Hambourg, 1807, t. X, p. 25, *P. G.*, t. CL, col. 357; Demetracopoulo, *Græcia orthodoxa*, Leipzig, 1872, p. 84. Un traité de ce genre a été composé par Nil Cabasilas (voir l'article suivant), et c'est probablement parce qu'on a confondu les deux Cabasilas qu'on le prête à Nicolas. En revanche, il est incontestable que Nicolas combattit les latins à propos de la forme du sacrement de l'eucharistie. Pour les grecs, expose-t-il, *Sacræ liturgiæ interpretatio*, c. XXVII, *P. G.*, t. CL, col. 426, il ne suffit pas que le prêtre rappelle l'institution de l'eucharistie et prononce les paroles de l'institution, mais, *cum ea ipsa verba dixit, deinde procedit, et orat, et supplicat, divinas illas voces ipsius unigeniti Servatoris nostri etiam in donis propositis applicans, ut, suscepto ejus sanctissimo et omnipotente Spiritu, convertatur quidem panis in ipsum corpus et vinum in pretiosum et sanctum ejus sanguinem. Hæc cum oravit et dixit, universum sacrificium peractum et perfectum est et... panis non amplius figura dominici corporis... sed... ipsum sanctissimum corpus Domini.* La consécration eucharistique requiert donc, avec les paroles de l'institution de l'eucharistie, les prières qui suivent, dans lesquelles le Saint-Esprit est invoqué et qu'on a désignées sous le nom d'épiclèse. Cf. X.-M. Le Bachelet, *Consécration et épiclèse*, dans

les *Études publiées par des Pères de la Compagnie de Jésus,* Paris, 1898, t. LXXV, p. 466-491. Nicolas s'attache à réfuter les Latins qui placent toute la consécration dans les paroles de l'institution. Il s'efforce, en particulier, de démontrer que les latins ont tort d'objecter aux grecs le passage où saint Jean Chrysostome attribue aux mots : « Ceci est mon corps » le même mode d'opération qu'aux mots de la Genèse : « Croissez et multipliez-vous, » et que, loin de favoriser la manière de voir des latins, ce passage la contredit, c. XXIX, col. 429-430. Puis il essaie d'établir que la prière suivante de la liturgie latine : *Supplices te rogamus, omnipotens Deus, jube hæc perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinæ majestatis tuæ,* parfait équivalent de la prière de la liturgie grecque, suppose que le corps du Christ n'est pas présent sur l'autel et a pour but d'obtenir de Dieu la consécration du pain et du vin : *Hæc oratio nihil aliud confert donis quam mutationem in corpus et sanguinem Domini*, c. XXX, col. 435. Et ainsi, conclut-il, col. 437-438, le désaccord n'est pas entre l'Église grecque et l'Église latine, mais entre l'Église grecque et quelques latins récents qui n'ont que le souci de dire ou d'entendre des choses nouvelles. Cf. Renz, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs*, Freising, 1901, t. I, p. 651-656. La thèse de Nicolas fut reprise, au concile de Florence, par Marc d'Éphèse. Cf. J. Turmel, *Histoire de la théologie positive*, Paris, 1904, t. I, p. 450-452. Bessarion a réfuté Marc d'Éphèse et Cabasilas, dans son *De sacramento eucharistiæ et quibus verbis Christi corpus conficiatur*, *P. G.*, t. CLXI, col. 493-526, spécialement 507-508. Sur l'histoire ultérieure de cette thèse cf. X.-M. Le Bachelet, *loc. cit.*, p. 466-470.

3° En dehors de ses polémiques avec les Latins et avec les Grecs hostiles aux rêveries de Palamas, Nicolas Cabasilas a écrit des pages pieuses et vraiment remarquables. Si l'on excepte les c. XXVII-XXX, où il développe sa théorie sur l'épiclèse, la *Sacræ liturgiæ interpretatio,* ou explication des prières de la messe dans la liturgie grecque, est non seulement irréprochable, mais encore édifiante et instructive ; « il y a peu de traités de ce genre où l'on découvre plus de lumières sur les mystères et plus de science ecclésiastique, » disent les auteurs de *La perpétuité de la foy de l'Église catholique touchant l'eucharistie*, 2e édit., Paris, 1713, p. 242. Ces mêmes auteurs démontrent surabondamment, contre Claude, que Nicolas Cabasilas enseigne la présence réelle et la transsubstantiation, et dans la *Sacræ liturgiæ interpretatio* et dans le *De vita in Christo*. Ce dernier ouvrage est l'œuvre principale de Nicolas. On le classe généralement parmi les traités de théologie mystique. On le peut, à la condition de prendre ce mot « mystique » dans un sens large, car Nicolas Cabasilas ne s'occupe point des états mystiques au sens strict du mot, mais tout simplement de la vie de la grâce dans le chrétien ordinaire. C'est à tort que, dans le *Journal des savants*, Paris, 1849, p. 634, Hase a signalé le *De vita in Christo* comme contenant des « erreurs qui, malgré la différence de la langue, de la société et des mœurs, sont analogues à celles que Fénelon partagea pendant quelques années, que l'Église condamna dans les écrits de Mme Guyon, mais qui, depuis le IIe siècle de notre ère jusqu'à plusieurs écoles théologiques modernes et quelques philosophes contemporains, ont toujours été l'apanage des esprits sensibles et poétiques ». Après avoir établi, en général, dans le Ier livre, que « la vie cachée dans le Christ », la vie de la grâce, est constituée par les sacrements de baptême, de confirmation et d'eucharistie, il traite, dans les l. II-IV, de chacun de ces sacrements en particulier. Le l. V, consacré à l'autel et à son symbolisme, est une sorte d'appendice aux livres précédents, surtout au l. IV sur l'eucharistie. Le l. VI traite des devoirs de la vie chrétienne en général; le l. VII et dernier du péché qui attriste le chrétien et de la vertu qui le réjouit. Cabasilas dit qu'avant la venue du Christ justes et pécheurs étaient prisonniers du démon et qu'ils différaient en ceci que les pécheurs supportaient sans révolte leur captivité, tandis que les justes étaient des prisonniers frémissants et qui soupiraient après le jour où le Christ payerait leur dette et les rendrait libres. *P. G.*, t. CL, col. 507-510; cf. col. 519-520, 527-528, 531-532, 537-538. Il est utile à consulter sur les cérémonies du baptême (par immersion) et leur symbolisme, col. 527-532, sur la forme de ce sacrement, col. 531-534, et sur les effets du péché originel, col. 535-538. Il dit, col. 553-554, que les apôtres, bien que vivant avec Jésus, le Soleil des âmes, ne voyaient pas le rayon divin, et que le baptême et la descente du Saint-Esprit dans leurs âmes firent d'eux des hommes nouveaux aimant le Christ et capables de le faire aimer : pareillement, ajoute-t-il, le baptême a fait subitement des saints d'hommes qui le reçurent par jeu, et il cite, col. 555-558, les cas, analogues à celui que présente la légende de saint Genès, des saints grecs Porphyre, Gélase et Ardalion. Le sacrement de confirmation est nécessaire, col. 573-574; on doit le recevoir avant celui de l'eucharistie, col. 523-524, 581-582. C'est la confirmation qui conféra les charismes pendant les premiers siècles de l'Église, alors que celle-ci en avait besoin, et *etiam talia quibusdam inde collata sunt et nostro et paulo superiore sæculo,* col. 574. Quand un chrétien a renié le Christ et, repentant, revient à l'Église, *sacerdos auctoritate legis ecclesiasticæ sacro tantum oleo corpora inunctos, citra ritum alium, ordini fidelium restituit,* col. 546, et cf. ce qui suit. Traitant de l'eucharistie, Cabasilas enseigne, avec insistance, qu'elle est le moyen, pour le pécheur, de revenir à la vie de la grâce, d'obtenir la rémission de ses fautes, col. 585-592, 595-596, 609-610; il semble que, pour bien comprendre ces passages, il faut les rapprocher de ceux où Cabasilas demande la contrition avant la réception de l'eucharistie, col. 603-604, déclare qu'on doit se purifier, καθαίρεσθαι, col. 605, s'ouvrir de ses péchés au prêtre, col. 591-592, et surtout de celui où il s'exprime de la sorte : *super peccatis confitendis accedendi sacerdotes, et bibendus sanguis in quo purgandi vis est,* col. 683. Un passage de la *Sacræ liturgiæ interpretatio,* c. XXIX, col. 430, est plus explicite sur l'effet du sacrement de pénitence; il y est dit que, même après la mort du Christ, *fide et pænitentia et confessione opus est, et sacerdotum oratione, nec potest homo solvi a peccatis nisi hæc præcesserint.* Nous ne relevons qu'un détail du l. V, col. 634, sur l'autel : *primis sacerdotibus altare erant manus.*

Nicolas Cabasilas a encore composé un discours *Contra feneratores,* qui est une condamnation absolue du prêt à intérêt, un éloge de saint Démétrius de Thessalonique et un autre de sainte Théodora de Thessalonique, des homélies, des lettres, un opuscule contre le pyrrhonisme, sans parler de divers écrits de philosophie, de rhétorique, de poésie, etc.

I. ŒUVRES. — Nous avons dans *P. G.*, t. CL, col. 367-492, *Sacræ liturgiæ interpretatio* (intitulé encore, col. 363, *De divino altaris sacrificio*, et col. 369, *Liturgiæ expositio*; col. 493-726 : *De vita in Christo*, col. 727-750 : *Sermo contra feneratores*, col. 753-772 : *Laudatio sanctæ matris nostræ et myroblytidæ Theodoræ*, t. CXLVIII, col. 61-62, des fragments de l'écrit contre Nicéphore Grégoras. W. Gass, *Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo*, Greifswald, 1849, à la suite du *De vita in Christo*, p. 1-209, 2e pagination, a publié, p. 210-216, quelques pages sur le libre arbitre qui sont peut-être de Nicolas. A. C. Demetracopoulo, *Græcia orthodoxa sive de Græcis qui contra Latinos scripserunt et de eorum scriptis*, Leipzig, 1872, p. 76, a publié l'épitaphe de Nil Cabasilas, et, p. 78-80, une introduction aux écrits de Nil Cabasilas sur la procession du Saint-Esprit, déjà publiée par L. Allatius, *De Nilis et eorum scriptis diatriba*, c. XIV, dans Fabricius, *Bibliotheca græca*, Hambourg, 1712, t. V, 2e pagination, p. 67-68, *P. G.*, t. CXLIX, col. 677-680. L'éloge de saint Démétrius a été publié par

Th. Joannu, *Μνημεῖα ἁγιολογικά*, Venise, 1884, p. 67-147. Dans un programme de l'université de Bonn, *Natalicia regis augustissimi Guilelmi II imp. Germanorum*, paru en 1900, M. Elter a publié l'opuscule contre le pyrrhonisme [illegible]. Des lettres de Nicolas ont été publiées par A. Papadopulos Kerameus, dans [illegible], Constantinople, 1881-1882 (paru en 1885). Sur les écrits inédits, cf. A. Ehrard, dans K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2e édit., Munich, 1897, p. 159.

II. VIE ET DOCTRINES. — 1° *Sources anciennes* : Nicéphore Grégoras, *Byzantinæ historiæ*, l. XXI, c. V, n. 6, l. XXII, c. IV, n. 1, l. XXIV, c. II, n. 4, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 1299-1302, 1437-1438; Jean Cantacuzène, *Historiarum*, l. III, c. LXXIII, XCIV-XCIX-C; l. IV, c. XVI, XXXVII, *P. G.*, t. CLIII, col. 1131-1132, 1259-1262, 1293-1296, t. CLIV, col. 125-126, 281-286; Siméon de Thessalonique, *Dialogus contra hæreses*, c. XXXI, *P. G.*, t. CLV, col. 145-146; Georges Phrantzès, *Chronicon majus*, l. II, c. V, *P. G.*, t. CLVI, col. 751-752; Bessarion, *De sacramento eucharistiæ et quibus verbis Christi corpus conficiatur*, *P. G.*, t. CLXI, col. 507-508.

2° *Travaux modernes* : L. Allatius, *De Nilis et eorum scriptis diatriba*, c. XIV, dans Fabricius, *Bibliotheca græca*, Hambourg, 1712, t. V, 2e pagination, p. 71-77; Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, Hambourg, 1807, t. X, p. 25-30, *P. G.*, t. CL, col. 355-362; Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, Leipzig, 1722, t. III, col. 983-995; W. Gass, *Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo*, Greifswald, 1849, 1re pagination, p. 1-224; Hase, dans le *Journal des savants*, Paris, 1849, p. 641-651; A. Ehrard, dans K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2e édit., Munich, 1897, p. 158-159; A. Harnack, *Grundriss der Dogmengeschichte*, Berlin, 1899, p. 220, 397. Voir encore Ul. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie*, 2e édit., col. [illegible].

L. VERNET.

2. CABASILAS Nil, successeur de Grégoire Palamas comme archevêque métropolitain de Thessalonique, au moins en titre, car il mourut avant d'avoir pu prendre possession de son siège; son élection et sa mort doivent être placés en 1361. Cf. L. Petit, dans les *Échos d'Orient*, Paris, 1901, t. V, p. 93-94. On a eu tort d'identifier en un seul personnage Nicolas de Modon, *Methonensis* (il écrivit vers 1155), et les deux Cabasilas, Nil et Nicolas. Cf. L. Allatius, *De Nilis diatriba*, c. XIV, dans Fabricius, *Bibliotheca græca*, Hambourg, 1712, t. V, 2e pagination, p. 62-64, *P. G.*, t. CXLIX, col. 675-676; Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, Leipzig, 1722, t. III, col. 922-924.

Nil Cabasilas prit parti, dans le débat soulevé par les hésychastes (voir ce mot), pour Grégoire Palamas. Il composa contre Barlaam, cf. col. 407-409, et Acindynus, cf. t. I, col. 311-312, des écrits que Jean de Cyparisse combattit en cinq livres de réfutation.

Le principal effort de Nil fut contre l'Église romaine. Trois de ses ouvrages contre la procession du Saint-Esprit sont demeurés inédits; il attaquait, en particulier, saint Thomas d'Aquin. Démétrius Cydones prit, contre lui, la défense de saint Thomas; Démétrius Chrysoloras à son tour défendit Nil Cabasilas contre Démétrius Cydones. Dans son traité sur la procession du Saint-Esprit, Georges de Trébizonde également réfuta quelques passages de Nil. Trois autres ouvrages de polémique contre les latins, dus à la plume de Nil, ont été imprimés. 1° L'un traite des causes du désaccord entre les Églises latine et grecque, et tend à prouver, comme le porte le titre, que la cause unique du conflit, « c'est que le pape refuse de déférer à la connaissance et au jugement d'un concile œcuménique l'affaire en litige, mais veut siéger seul comme maître et juge de la controverse, traitant les autres comme des disciples et de simples auditeurs de sa parole — ce qui est contraire aux lois et aux actes des apôtres et des Pères. » *P. G.*, t. CXLIX, col. 683-684. De ce traité nous possédons une réfutation qui a pour auteur Jean-Mathieu Caryophyllus, archevêque d'Iconium, lequel dédia son ouvrage au pape Urbain VIII (1626). — 2° Le deuxième est intitulé Περὶ τῆς τοῦ Πάπα ἀρχῆς. Nil attaque vivement la primauté du pape. Entre autres arguments, il objecte le cas d'Honorius, *P. G.*, t. CXLIX, col. 705-714, et de ce que le pape n'est pas impeccable conclut qu'il n'est pas infaillible, col. 705-706. Nil déclare qu'aux rois, non aux papes, il appartient de convoquer les conciles œcuméniques, et, « si je dis, poursuit-il, col. 723-724, qu'il est honteux pour un évêque d'ambitionner ce qui est un privilège royal, ce n'est pas que je blâme la pusillanimité des rois — car leurs affaires vont bien, καλὰ μὲν γὰρ καὶ τἀκείνων — mais c'est pour le bien de l'Église, afin qu'elle méprise les biens apparents et lutte pour les choses célestes. » Ne voilà-t-il pas, en raccourci, tout le césarisme? Le pape est le successeur de saint Pierre, en ce qu'il lui a succédé à Rome; quant à la primauté dont il a joui, elle est purement honorifique et lui est venue non de saint Pierre, mais de la concession des saints Pères et des rois pieux, qui la lui ont accordée pour cette unique raison que Rome était la capitale de l'empire, col. 701-704. La conclusion est la suivante, col. 727-730 : « Tant que le pape garde sa place et reste avec la vérité, il n'est pas privé de sa première et propre principauté, et il est chef de l'Église, souverain pontife, et successeur de Pierre et des autres apôtres, il faut que tous lui obéissent et que rien ne diminue l'honneur qu'on lui doit; mais si, s'étant retiré de la vérité, il ne veut pas revenir à elle, il sera condamné. » Cf. Bellarmin, *De Romano pontifice*, l. II, c. XXII, XXVII; *De conciliis et Ecclesia*, l. I, c. XII, XIII, *De controversiis*, Paris, 1620, t. I, col. 667-668, 680-685; t. II, col. 23, 25-26. Ce traité a figuré jusqu'en 1900 dans l'*Index librorum prohibitorum*. — 3° Le troisième ouvrage traite du feu du purgatoire.

Nil Cabasilas a toujours été tenu en grande estime dans l'Église grecque. Il est appelé « le bienheureux Nil », « saint Nil. » Au concile de Florence, il fut allégué comme une autorité de premier ordre par les adversaires de l'union avec les latins, et de tout temps les grecs schismatiques ont déclaré décisifs et irréfutables ses écrits contre l'Église romaine. Voir, pour les temps anciens, les témoignages recueillis par L. Allatius, dans Fabricius, *loc. cit.*, p. 68-69, *P. G.*, t. CXLIX, col. 679-682. Citons, pour les temps modernes, Macaire, évêque de Vinnitza et recteur de l'académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg, *Théologie dogmatique orthodoxe*, trad. franç., Paris, 1859, t. I, p. 64, où il classe les écrits de Nil Cabasilas parmi « les plus remarquables » des compositions qui ont pour objet « les dogmes altérés ou rejetés par les papistes », et l'archimandrite A. C. Demetracopoulo, *Græcia orthodoxa*, Leipzig, 1872, p. 76, qui appelle Nil « redoutable adversaire de la jactance papale, invincible réfutateur des innovations latines, δεινὸς πολέμιος τῆς παπικῆς ἀλαζονείας καὶ τῶν λατινικῶν καινοτομιῶν ἐλεγκτὴς ἀκαταγώνιστος, homme sage et qui s'éleva jusqu'au sommet de la science. »

I. ŒUVRES. — Les deux traités *De causis dissensionum in Ecclesia* et *De papæ primatu* sont dans *P. G.*, t. CXLIX, col. 683-730; le traité sur le feu du purgatoire, publié par Bon. Vulcanius, Leyde, 1595, n'a pas été réédité par Migne. Voir encore *Binæ epistolæ nunc primum editæ altera Nili Cabasilæ altera Demetrii Cydonii, program.*, auctore Ch.-Frid. Matthæi, Dresde, 1789. Sur les écrits inédits de Nil, cf. A. C. Demetracopoulo, *Græcia orthodoxa*, p. 77-78.

II. VIE ET DOCTRINES. — 1° *Sources anciennes* : Siméon de Thessalonique, *Dialogus contra hæreses*, c. XXXI, *P. G.*, t. CLV, col. 145-146; Georges Phrantzès, *Chronicon majus*, l. II, c. V, *P. G.*, t. CLVI, col. 751-752; Nicolas Cabasilas, et la bibliographie de l'article précédent. Les écrits pour et contre Nil dont nous avons parlé sont restés inédits, exception faite pour Georges de Trébizonde, *De processione Spiritus Sancti*, *P. G.*, t. CLXI, col. 769-828, cf. col. 795-810, et pour Jean-Mathieu Caryophyllus, *Confutatio Nili Thessalonicensis de primatu papæ*, *P. G.*, t. CXLIX, col. 729-878.

2° *Travaux modernes* : L. Allatius, *De Nilis et eorum scriptis diatriba*, c. XIV, dans Fabricius, *Bibliotheca græca*, Hambourg, 1712, t. V, 2e pagination, p. 59-72, *P. G.*, t. CXLIX, col. 671-684; Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, Leipzig, 1722, t. III, col. 917-924; A. C. Demetracopoulo, *Græcia*

orthodoxa sive de Græcis qui contra Latinos scripserunt et de eorum scriptis, Leipzig, 1872, p. 76-80; A. Ehrard, dans K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur,* 2e édit., Munich, 1897, p. 109-110. Voir encore Ul. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliograghie,* 2e édit., col. 739-740.

F. Vernet.

CABASSUT Jean, oratorien, né à Aix-en-Provence, en 1605, mort en 1685. D'abord avocat, il entra à l'Oratoire de sa ville natale en 1626, et fut quelques années employé dans les collèges. En 1660, il accompagna à Rome le cardinal Grimaldi pour le conclave où Alexandre VII fut élu, profita de ce séjour pour étudier les monuments de la discipline ecclésiastique et ne tarda pas à en faire part au public sous le titre de *Notitia conciliorum S. Ecclesiæ in qua elucidantur exactissime tum sacri canones, tum veteres novique Ecclesiæ ritus, tum præcipuæ partes ecclesiasticæ historiæ,* in-8o, Lyon, 1668. Bien qu'on ait continué à rééditer cet ouvrage sous cette première forme, Lyon, 1670; Venise, 1703, 1745, 1755, 1776, l'auteur en donna, dès 1680, une édition entièrement refondue et complétée sous le titre de *Notitia ecclesiastica historiarum, conciliorum et canonum... veterumque... rituum...,* in-fol., Lyon, dont il se fit 15 éditions, la dernière, 3 in-8o, Tournai, 1851. Ouvrage judicieux, utile, recommandé par Mabillon dans ses *Études monastiques.* Cabassut est encore auteur de *Juris canonici theoria et praxis...,* in-4o, Lyon, 1675, réédité une dizaine de fois, où il tient un juste milieu entre rigoristes et laxistes. Il avait fait aussi imprimer à Aix un petit *Traité de l'usure,* par ordre du cardinal Grimaldi. Le *Nécrologe* de l'Oratoire le loue d'avoir « laissé de grands exemples d'humilité et de retraite continuelle, de mortification et d'un désintéressement admirables, comme il a laissé... de riches monuments de son esprit et de sa profonde érudition ».

Cloyseault, *Recueil des vies,* etc., t. III, p. 29; Batterel, *Mémoires,* t. III, p. 366-412; Ingold, *Bibliographie oratorienne,* p. 29; Hurter, *Nomenclator,* t. II, col. 501.

A. Ingold.

CABEZUDO Didacus Nuño, dominicain espagnol, né à Villalon en Castille, mort à Ségovie en février 1614. Agé seulement de 16 ans, il fit profession de la vie religieuse chez les frères prêcheurs et, ses études terminées, enseigna la théologie en divers couvents de son ordre et en particulier à Saint-Paul et à Saint-Grégoire de Valladolid. En 1594, il combattit le jésuite Antonin de Padilla, défenseur des doctrines de son confrère Louis Molina. Cabezudo publia *Commentarii ac disputationes in tertiam partem Summæ theologiæ D. Thomæ Aquinatis cum additionibus ejusdem nunc primum accurate juxta atque luculenter discussis,* 2 in-fol., Valladolid, 1601. Cet ouvrage eut plusieurs éditions; celle de 1660 a été augmentée de quatre dissertations : 1o *De auctoritate summi pontificis et conciliorum ;* 2o *De indulgentiis ;* 3o *De auxiliis divinæ gratiæ ;* 4o *De bulla Cruciatæ dicta.* L'édition de 1663 a pour titre : *D. Thomas explanatus, sive Fr. Didaci Nuño Cabezudo commentaria scholastica in tertiam partem D. Thomæ de sacramentis,* in-fol., Cologne. Longtemps après sa mort fut publié par les soins d'un autre dominicain l'ouvrage suivant : *Tractatio in tertiam partem Summæ theologicæ D. Thomæ nunc primum in lucem edita, sed accurate recognita, a mendis expurgata, veris ac legitimis indicibus auctorum restitutis ornata, innumeris Patrum, conciliorum, Scripturarum testimoniis ad materias controversas pertinentibus locupletata... opus posthumum cura et studio Fr. Antonii Cloche,* 2 in-fol., Rome, 1682.

Echard, *Scriptores ord. præd.,* in-fol., Paris, 1721, t. II, p. 389, 706; N. Antonio, *Biblioth. Hispana nova,* in-fol., Madrid, 1783, t. I, p. 303.

B. Heurtebize.

CABRERA (Alphonse de), né à Cordoue où il entra dans l'ordre des frères prêcheurs. Professeur à la première chaire de théologie de l'université d'Osuna; prédicateur de Philippe II et de Philippe III; mort à Madrid le 20 novembre 1598. — *Tratado de los escrupulos y de sus remedios,* in-8o, Valence, 1599; in-8o, Barcelone, 1606; trad. italienne de Basile Campanella, in-12, Palerme, 1612; trad. franç. de Paul Duez, S. J., à la suite de la trad. franç. des œuvres d'Alphonse Rodriguez, in-4o, Paris, 1622.

Quétif-Echard, *Script. ord. præd.,* t. II, p. 322.

P. Mandonnet.

CACAVÉLAS Jérémie, théologien grec du XVIIe siècle, né à Candie. Il passa plusieurs années de sa vie à Leipzig et à Vienne, et de retour en Orient il enseigna à l'académie de Bucarest. On a de lui une traduction en grec des vies des souverains pontifes par Platina, et un ouvrage intitulé : Πραγματεία περὶ τῶν πέντε διαφορῶν περὶ ὧν ἡ ἑλληνικὴ Ἐκκλησία διαφέρεται πρὸς τὴν ῥωμαϊκήν. Il corrigea aussi le fort volume du patriarche Dosithée qui, malgré le titre de Τόμος ἀγάπης, attaque violemment l'Église latine.

Vrétos, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1854, t. I, p. 45, 202; Constantios (patriarche), [illegible], Constantinople, 1886, p. 152; Paramea, [illegible], Constantinople, 1867, p. 183; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 383-384; Demetracopoulo, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1872, p. 162; Rangabé, *Histoire littéraire de la Grèce moderne,* Paris, 1877, t. I, p. 39. Zaviras, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 350; Ionescu, *Influenta culturei grecesci in Muntenia si Moldavia,* Bucarest, 1900, p. 20.

A. Palmieri.

CACCIALUPO Jean-Baptiste, jurisconsulte italien du XVIe siècle, professeur de droit à Sienne, et avocat consistorial, a publié : *Repetitio de summa Trinitate,* in-fol., Pavie, 1598; *Modus studendi in utroque jure.*

Hurter, *Nomenclator literarius,* Inspruck, 1899, t. IV, col. 738.

B. Heurtebize.

CACCIARI Pierre-Thomas, religieux carme italien, mort le 28 février 1768, était docteur en théologie, examinateur apostolique et lecteur de controverse à la Propagande à Rome. Il fit paraître une édition des œuvres de saint Léon, 3 in-fol., Rome, 1751-1755, rectifiant et corrigeant celle publiée par Quesnel à Paris en 1675. Le premier volume de l'édition de Cacciari dédiée à Benoît XIV renferme : *Exercitationes in universa sancti Leonis Magni opera, pertinentes ad historias hæresium manichæorum, priscillianistorum, pelagianorum, atque eutychianorum, quas summo studio et labore sanctus pontifex evertit atque damnavit in sex libros distinctæ.* Cacciari publia en outre *Ecclesiasticæ historiæ Eusebii Pamphili l. IX, Rufino Aquileiensi interprete, ac duo ipsius Rufini libri. Opus in duas partes distributum quarum altera Eusebii, altera Rufini libros continet ad Vaticanos MS. codices exactos notisque illustratos. Accedit historica dissertatio de vita, fide ac eusebiana ipsa Rufini translatione una cum indice locupletissimo,* in-fol., Rome, 1741.

Bibliotheca carmelitana, in-fol., Orléans, 1752, t. II, col. 613; *P. L.,* t. LIV, col. 67; t. LV, col. 769.

B. Heurtebize.

CACCIGUERRA Buonsignore ou Jérôme, religieux italien du XVIe siècle, né à Sienne et lié d'une étroite amitié avec saint Philippe de Néri. Ses principaux ouvrages sont : 1o *Trattato della tribolatione,* in-8o, Venise, 1562; trad. espagnole par Vasquez Belluza; 2o *Lettere spirituali,* in-8o, Rome, 1575; Venise, 1584; 3o *Meditazioni,* in-8o, Rome, 1583; 4o *Lettere sopra la frequenzia della santissima communione,* trad. latine, in-12, Cologne, 1586, 1591; trad. française par F. de

Belleforest; 5° *Catéchisme de la vie spirituelle*, in-12, Lyon, 1599, trad. française du latin.

Hurter, *Nouvelle biographie générale*, t. VIII, p. 51; Glaire, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, t. I, p. 363.

E. MANGENOT.

CACERES (Didace de), hiéronymite, fut supérieur d'une maison de son ordre en Espagne et publia : 1° *De Noe et arca sacra relectio*, in-8°, Salamanque, 1635; 2° la première partie seulement d'une *Summa theologiæ*, in-8°, Salamanque, 1638.

Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 271

E. MANGENOT.

CACHERANO Joseph, barnabite, né à Turin en 1635, mort en 1685. On lui doit : 1° *Prælectiones theologicæ in tractatus theologicos*, Turin, 1673; 2° *Theologia ascetica*, 4 in-fol., dont les trois premiers ont été publiés à Lyon, 1673, 1678, 1681, et le quatrième à Milan, 1683; cet ouvrage est très rare; 3° *Summula Summæ angelicæ, seu selectiores Divi Thomæ assertiones*, Milan.

Glaire, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1868, t. I, p. 363; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 336.

E. MANGENOT.

CACHEUX Narcisse, prêtre français, né le 31 décembre 1789, a été professeur dans l'université de France, mort à Issenheim (Haut-Rhin) le 29 janvier 1869. Il a publié les ouvrages suivants : 1° *Essai sur la philosophie du christianisme, considérée dans ses rapports avec la philosophie moderne*, 2 in-8°, Paris, 1839-1841; 2° *Philosophie de l'histoire des conciles tenus en France depuis l'établissement de la religion chrétienne dans les Gaules jusqu'à nos jours et leur influence sur les lois, les mœurs et la civilisation moderne*, in-8°, Paris, 1844; 3° *Études philosophiques sur l'Église*, in-12, Paris, 1854, c'est une remarquable apologie des droits de l'Eglise; 4° *Discussion théologique et philosophique avec le protestantisme sur tous les points qui le séparent de la religion catholique, suivie de la Réfutation de la lettre du pasteur Puaux à l'évêque du Puy : Rome a-t-elle les caractères de l'Église de Jésus-Christ?* in-8°, Paris, 1855; 5° *Défense de la vraie philosophie et du christianisme, ou conférences sur les rapports entre la religion et la libre-pensée*, in-8°, Paris; 6° *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, in-8°, Paris, 1858; dans cet écrit l'abbé Cacheux expose les origines historiques et la méthode de la philosophie de saint Thomas, puis les axiomes philosophiques, la psychologie, la logique, la morale philosophique, la théodicée et la métaphysique de l'Ange de l'école. L'abbé Cacheux a été, en 1840, l'un des éditeurs du *Répertoire des prédicateurs modernes*.

Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 991; G. Vapereau, *Dictionnaire universel des contemporains*, 4e édit., Paris, 1870, p. 314; 6e édit., 1893, p. 265.

E. MANGENOT.

CADEI (Cadæus) Jean André, de Palosco, dans la province de Brescia, né en 1596, ses études terminées au séminaire de Brescia, entra chez les oratoriens de cette ville, qui l'élurent à deux reprises pour leur supérieur. Il y mourut le 1er février 1670 entouré de l'estime du clergé et des fidèles. On a de lui : *De sacrosancto matrimonii sacramento doctrina Thomæ Sanchez e S. J. edita... ad commodiorem confessariorum usum*, in-8°, Brescia, 1656; Bergame, 1660; *Repertorium seu clavis rerum notabilium quæ continentur in disceptationibus Stephani Gratiani.... accedit Index generalis rerum notabilium quæ in animadversionibus D. Caroli Antonii De Luca comprehenduntur*, in-fol., Venise, 1653 (ou 1663) et 1699. On lui attribue : *Practica facile per confessarsi*, in-12, Brescia, 1655; *Axiomata spiritualia in singulos anni dies distributa pro temporis oportunitate a Thoma a Kempis de imitatione Christi desumpta*, Brescia. Il écrivit aussi : *De opinione probabili; De ultimis voluntatibus; De legatis;* mais on n'indique pas d'édition de ces traités.

D. Calvi, *Scena letteraria degli scrittori Bergamaschi*, Bergame, 1664, part. II, p. 35; A Fontana, *Amphitheatrum legale*, Parme, 1688, suppl., col. 11; Villarosa, *Memorie degli scrittori Filippini*, Naples, 1842.

P. EDOUARD d'Alençon.

CADONICI Jean, théologien italien, né à Venise en 1705, mort le 27 février 1786. Il était chanoine de Crémone. D'une grande érudition, il adoptait avec complaisance les opinions hardies ou singulières. Il publia *Vindiciæ augustinianæ ab imputatione regni millenarii*, in-4°, Crémone, 1747; dans cet ouvrage il soutenait que les saints de l'Ancien Testament ont joui avant la mort de Notre-Seigneur de la vision béatifique. Attaqué, il se défendit dans *Dialoghi tres in difesa delle Vindiciæ agostiniane*, in-4°, Roverdo, 1753. Réfuté en 1759 par le P. Libérat Fassoni des Écoles pies, *De piorum in sinu Abrahæ beatitudine ante Christi mortem*, in-4°, Rome, 1760, et défendu par le P. Ange-Marie Feltri, de la même congrégation, *S. Hilarii, Pictaviorum episcopi, de piorum statu in sinu Abrahæ ante Christi mortem sententia*, in-4°, Naples, 1762, Cadonici fit paraître, avec une longue et flatteuse approbation de Florian Dalham, des Écoles pies, *S. Augustini de piorum statu in sinu Abrahæ ante Christi mortem sententia*, Venise, 1763. Il y présentait de nouveaux arguments pour étayer son premier ouvrage. Contre cet auteur, le dominicain Mammachi publia alors *De animabus justorum in sinu Abrahæ ante Christi mortem expertibus beatæ visionis Dei libri duo*, 2 in-4°, Rome, 1766. Cadonici a en outre composé en 1769 une dissertation *De dicto Augustini : Ecclesiam Christi servituram sub regibus hujus sæculi*, que publia à Pavie en 1784 le professeur janséniste Joseph Zola.

Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, 3e édit., Paris, 1855, t. V, p. 475-476.

B. HEURTEBIZE.

CADRY Jean-Baptiste, connu longtemps sous le nom de Darcy, prêtre janséniste, né à la fin de 1680 à Trez en Provence, mort à Savigny-sur-Orge le 25 novembre 1756. Il termina ses études à Paris où il devint vicaire de Saint-Étienne-du-Mont, puis de Saint-Paul. En 1718, l'évêque de Laon, Mgr de Clermont, le choisit pour son théologal et lui accorda un canonicat de sa cathédrale. Son opposition à la bulle *Unigenitus* le força après la mort de ce prélat à revenir à Paris d'où il vint habiter Palaiseau jusqu'en 1748. Alors il devint l'homme de confiance et le théologien de Mgr de Caylus, évêque d'Auxerre. A la mort de ce dernier, il se fixa à Savigny-sur-Orge où il mourut. Il avait été en outre en relations étroites avec Mgr de Verthamon, évêque de Pamiers, et Mgr Soanen, évêque de Senez. Ses principaux écrits, qui tous ont pour but de défendre les doctrines jansénistes ou leurs partisans, sont : *Prône fait dans une église de Paris, le 9 octobre 1718, à l'occasion de l'appel de S. Ém. M. le cardinal de Noailles, où l'on montre que les appelans ne sont pas excommuniés*, in-12, Paris, 1718; *Relation de ce qui s'est passé dans l'assemblée générale de la congrégation de la Mission, tenue à Paris le 1er août 1724*, in-4°, Paris, 1724; *Apologie pour les chartreux que la persécution excitée contre eux au sujet de la bulle Unigenitus avait obligés de sortir de leurs monastères, avec la protestation des religieux de l'abbaye d'Orval, opposants à la bulle Unigenitus qui ont pris le parti de la fuite*, in-4°, Paris, 1725, *Témoignage des chartreux contre la constitution Unigenitus*, in-12; *Défense des chartreux fugitifs où l'on traite particulièrement de la fuite dans les persécutions à l'occasion de deux écrits dont l'un a pour titre : « Lettre à M. l'évêque de ***, touchant la protestation des chartreux, » et l'autre : « Réfutation de l'Apologie des chartreux, »* in-4°, 1726; *Preuves de la*

liberté de l'Église de France, dans l'acceptation de la constitution Unigenitus, ou Recueil d'ordres émanés de la cour, in-4°, 1726; *Histoire de la condamnation de M. l'évêque de Senez par les prélats assemblés à Embrun*, in-4°, 1728; *La cause de l'État abandonnée par le clergé de France ou réflexion sur la lettre de l'assemblée du clergé au roi, du 11 septembre 1730*, in-4°, 1730; *Avertissement en tête de l'Avis aux censeurs, nommés pour l'examen de la nouvelle collection des conciles du P. Hardouin*, in-4°, Utrecht, 1730; *Réflexions abrégées sur l'ordonnance de M. l'archevêque de Paris, du 29 septembre 1729, au sujet de la constitution Unigenitus*, in-4°, 1729; *Histoire du livre des Réflexions morales sur le Nouveau Testament et de la constitution Unigenitus, servant de préface aux Hexaples*, 4 in-4°, Amsterdam, 1726-1734 : le premier volume est de l'abbé Louail; *Observations théologiques et morales sur le livre du P. Berruyer, jésuite, intitulé : Histoire du peuple de Dieu depuis la naissance du Messie jusqu'à la fin de la Synagogue..., ajoutées à l'Instruction pastorale que M. de Caylus, évêque d'Auxerre, avait promise et annoncée et à laquelle il a travaillé jusqu'à sa mort*, 2 in-12, 1756.

Moreri, *Diction. historique*, in-fol., Paris, 1759, t. III, p. 18; Quérard, *La France littéraire*, in-8°, Paris, 1828, t. II, p. 11-12.

B. HEURTEBIZE.

CAERS Jean-Baptiste, jésuite flamand, né à Gand, le 21 avril 1679, entra en religion le 4 octobre 1699. Après avoir professé pendant six ans les belles-lettres et exercé en second les fonctions de maître des novices, il fut chargé, durant dix années consécutives, de l'enseignement de la théologie au séminaire épiscopal de Gand et dirigea surtout sa polémique contre les erreurs jansénistes et quesnellistes. Ses supérieurs le destinèrent à la mission d'Amsterdam, où il mourut le 1er juin 1769. On a de lui : *Veritas et æquitas constitutionis Unigenitus theologice demonstrata seu 101 Quesnelli propositiones confutatæ*, in-8°, Gand, 1723; 2e édit., *ibid.*, 1726; 5e édit., *ibid.*, 1730; *Theses theologicæ de actibus humanis et beatitudine...*, in-4°, Gand, 1795; *Theses theologicæ de Deo uno et trino*, in-4°, *ibid.*, 1727.

De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 510-511; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1341.

P. BERNARD.

CÆSARE (Jacob a), théologien catholique français du XVIIe siècle, a publié : *Doctrina de sacrificio missæ*, in-8°, Douai, 1669.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. VIII, p. 86.

E. MANGENOT.

CAFFARO François, religieux théatin italien, mort à Paris le 31 décembre 1720. D'une noble famille de Sicile, il entra à Messine dans l'ordre des théatins le 20 juin 1666. Une révolution le chassa de son pays et il vint habiter Paris. Il composa une lettre sur les spectacles qui fut imprimée en tête du théâtre de Boursault sous le titre de *Lettre d'un théologien illustre par sa qualité ou son mérite consulté par l'auteur pour savoir si la comédie peut être permise ou doit être absolument défendue*. Contre cet écrit en faveur du théâtre, Bossuet composa ses *Maximes et réflexions sur la comédie*, et le P. Le Brun, de l'Oratoire, publia son *Discours sur la comédie*. Caffaro désavoua lui-même publiquement son ouvrage dans sa *Lettre française et latine du R. P. François Caffaro, théatin, à Monseigneur l'archevêque de Paris*, in-4°, Paris, 1694.

Fr. Vezzosi, *I scrittori de' clerici regolari detti teatini*, in-4°, Rome, 1780, t. I, p. 174; Quérard, *La France littéraire*, t. II, p. 174.

B. HEURTEBIZE.

CAGLIOLA Philippe, que plusieurs bibliographes ont appelé Caglioca Joseph et que d'autres ont dédoublé, était né à Malte où il entra chez les conventuels. Proclamé maître en théologie au collège de Saint-Bonaventure à Rome, il fut lecteur à Syracuse, à Catane et à Rome, commissaire général à Malte et en Sicile, supérieur des couvents de Messine et de Palerme, théologien de l'évêque de Cefalù et consulteur du Saint-Office pour Malte. En 1637 il érigea dans l'église de son couvent à La Valette une confrérie de l'Immaculée-Conception dont il écrivit les constitutions. Prêchant à Messine en 1643 une neuvaine en l'honneur de la sainte Vierge, ses discours eurent un tel succès qu'on lui demanda de les publier; il le fit sous ce titre, qui rappelle la tradition chère à cette ville de la lettre qu'elle aurait reçue de la Mère du Sauveur : *La lettera di Messina in difesa di Maria, cioè l'Immacolata Concezione della gran madre di Dio, provata e difesa per nove discorsi su detta lettera*, in-4°, Messine, 1643. Il publia en outre pour l'histoire de son ordre : *Almæ Siciliensis provinciæ minorum conventualium manifestationes novissimæ sex explorationibus complexæ*, in-4°, Venise, 1644. Il promettait dans cet ouvrage de donner un *Tractatus de Melitensibus rebus apologeticus* qui n'a pas vu le jour, ainsi qu'un autre ouvrage, dont la composition était achevée en 1649 sous le titre de *Catholica pugna inquisitorum apostolicorum in hæreticam pravitatem*, et dont le manuscrit fut détruit. Le P. Cagliola mourut à Naples, en se rendant à Rome où l'appelait le pape Alexandre VII.

Franchini, *Bibliosofia e memorie letterarie di scrittori francescani conventuali*, Modene, 1693, p. 203; Mifsud, *Bibliotheca Maltese*, Malte, 1764; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1805; Alexis Narbone, S. J., *Bibliografia Sicula sistematica*, Palerme, 1850.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

CAGNAZZO Jean, né à Taggia (Tabia), en Ligurie, entra dans l'ordre des frères prêcheurs, où il remplit, à deux reprises, les fonctions de premier régent dans l'étude générale de l'ordre à Bologne et exerça la charge d'inquisiteur général de 1495 à 1513. Il mourut à Bologne en 1521. — *Summa summarum Tabiena*, in-4°, Bologne, 1517. La 2e édition sous ce titre : *Summa summarum quæ reformata dicitur de casibus conscientiæ*, etc., in-4°, Bologne, 1520; Venise, 1602.

Quétif-Echard, *Script. ord. præd.*, t. II, p. 47.

P. MANDONNET.

CAGOTS, caste vivant à part du reste de la population dans les Pyrénées. Si nous les faisons figurer dans ce dictionnaire, c'est que plusieurs auteurs, anciens et modernes, les ont rattachés aux albigeois. Dans une requête adressée à Léon X, en 1514, les cagots de la Haute-Navarre disent eux-mêmes de leurs ancêtres qu'ils furent partisans du comte Raymond de Toulouse, *ex quo quod dudum majores et progenitores adhæserunt cuidam comiti Raymundo de Tolosa, qui alias quamdam rebellionem fecisse dicitur Ecclesiæ Romanæ, per tunc Romanum pontificem a gremio sanctæ matris Ecclesiæ segregati dicebantur*. Voir cette requête dans Fr. Michel, *Histoire des races maudites en France et en Espagne*, Paris, 1847, t. II, p. 220. Ch. Schmidt admet cette origine des cagots, et suppose assez légèrement, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, Paris, 1849, t. I, p. 361; cf. t. II, p. 307-308, que « l'existence de ce peuple malheureux et la réprobation qui pesait sur lui... doivent être ajoutées aux crimes de l'inquisition qui, après avoir fait des victimes sans nombre, ne sut pas même préserver ceux qui consentirent à se courber sous son joug de la haine superstitieuse du peuple catholique ». Aujourd'hui il semble acquis à l'histoire que les cagots n'eurent rien de commun avec les albigeois. Les lépreux furent isolés de la société des hommes; il y en eut qui se marièrent entre eux. Leurs enfants, en raison de leur origine, furent considérés comme suspects et durent vivre à l'écart de la population qui n'avait pas été atteinte par la lèpre. Ce furent les cagots des Pyrénées, les capots de la Guyenne et de la Gascogne, les cacous ou caqueux

de la Bretagne, les agotes de l'Espagne : on les trouve encore appelés gafos, gahets, collazos, colliberts. Cf. V. de Rochas, *Les parias de France et d'Espagne, chrestians, cagots, gahets et cacous,* Paris, 1876. L. Cadier a publié un bon résumé de la question dans *Grande encyclopédie,* Paris, t. VIII, p. 760-762.

Cf. Ul. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Topo-bibliographie,* col. 543.

F. VERNET.

CAHIER Charles, né à Paris, le 26 février 1807, élève brillant du collège de Saint-Acheul, avec déjà une pointe d'originalité, il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus le 7 septembre 1824 ; après son temps d'épreuve, il professa à Saint-Acheul et, après la suppression des jésuites en France, à Brieg dans le Valais et à Turin en Italie ; en 1853, il fut encore pour peu de temps préfet au collège de Brugelette en Belgique ; mais sa vie fut surtout consacrée aux travaux d'érudition, et spécialement à l'archéologie chrétienne. Il tint une place honorable et eut une réelle influence dans le grand mouvement, qui se produisit vers le milieu du XIX[e] siècle, pour l'étude et l'appréciation plus juste du moyen âge. Sans parler d'un bon nombre d'articles de revues et de brochures, aussi intéressants par l'érudition que piquants par le ton humoristique, le P. Cahier a laissé des ouvrages considérables et honorés des suffrages des meilleurs juges, concernant l'art et l'archéologie médiévale. C'est d'abord la *Monographie de la cathédrale de Bourges. Première partie. Vitraux du XIII[e] siècle,* in-fol., Paris, 1841-1844. Le P. Cahier nous a lui-même appris que c'est en acceptant, sur la fin de 1840, la collaboration avec le P. Martin, qu'il avait décidément orienté sa vie vers les études d'archéologie et d'art chrétien, alors que ses « véritables penchants » l'inclinaient « de longue date, vers l'histoire ecclésiastique pure ». Son association avec l'éminent artiste qu'était le P. Arthur Martin dura jusqu'en 1856, date de la mort du second, et fut très féconde, malgré une profonde différence de caractères entre les deux associés. Le crayon élégant et extraordinairement facile du P. Martin allait recueillir de toutes parts, en visitant les monuments originaux, la vaste matière artistique que le P. Cahier devait ensuite classer, compléter par les rapprochements avec les documents déjà connus, interpréter et commenter. La première partie des *Vitraux de Bourges* a été seule publiée par les deux auteurs ; un « sommaire des matières les plus remarquables renfermées dans le texte et les planches » de cet ouvrage est inséré dans le *Dictionnaire d'iconographie* de Migne, col. 921-938. La collaboration se continua dans les *Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature, rédigés ou recueillis par les auteurs de la Monographie de la cathédrale de Bourges. Collection de mémoires sur l'orfèvrerie et les émaux des trésors d'Aix-la-Chapelle, de Cologne, etc. ; sur les anciens ivoires sculptés de Bamberg, Ratisbonne, Munich, Paris, Londres, etc. ; sur des étoffes byzantines, arabes, etc. ; sur des peintures, bas-reliefs mystérieux de l'époque carlovingienne, romane, etc.,* 4 in-4°, Paris, 1848-1856. Le P. Cahier publia seul, mais en utilisant encore des dessins de son confrère, les *Caractéristiques des saints dans l'art populaire énumérées et expliquées,* 2 in-fol., Paris, 1867. Plus tard parurent les *Nouveaux mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature sur le moyen âge par les auteurs de la Monographie des vitraux de Bourges. Curiosités mystérieuses. Ivoires, miniatures, émaux. Décorations d'églises. Bibliothèques,* 4 in-4°, Paris, 1874-1877. En tête du I[er] volume de ces *Nouveaux mélanges,* le P. Cahier a placé une curieuse notice sur son collaborateur défunt. Le IV[e] volume se termine par un appendice sur les *Bibliothèques espagnoles,* qui est du P. Jules Tailhan. Pour le P. Cahier, l'ancien art chrétien était comme une partie de la théologie, et c'est ce qui l'attachait à ses recherches spéciales. Il écrit, à propos de la décoration des églises du moyen âge : « Fera qui voudra de l'*archéologie,* de l'*histoire de l'art,* etc. ; pour moi, j'y vois de la *patristique populaire,* de la *théologie des gens du monde,* de la *catéchèse traditionnelle* ; et ce point de vue efface tout autre à mes yeux. Je suis enchanté quand le beau vient s'y joindre comme *splendor veri,* mais c'est un simple accident qui n'est rien auprès de la substance ; et cette substance on l'a trop négligée. Aussi, qui sait bien aujourd'hui son catéchisme ? » *Nouveaux mélanges,* 1875, t. III, p. 284. Il nous a également appris que, s'il avait « accordé sans délai » sa collaboration au P. A. Martin, en 1840, son but était « d'écarter ces interprètes plus que laïques du moyen âge », qu'il y voyait « fourrager abusivement » avec la prétention d'expliquer « à l'Église son symbolisme, au prêtre sa cathédrale » (Victor Hugo). *Ibid.,* p. 224. Et il caractérise ce qu'il a fait avec vérité et modestie, en disant encore : « Le *sens* des œuvres (surtout religieuses) produites par nos ancêtres est le vrai terrain où je puis manœuvrer presque de pied ferme. Mes *devanciers* s'occupaient de la forme architecturale, sculpturale ou autre ; et leurs explications, quand ils en donnaient, étaient communément faites de verve toute pure : vraies de temps en temps, par bonheur ; mais presque toujours douteuses ou extrêmement récusables pour les esprits qui ne se grisent pas de phrases et de formules affirmatives. Quant à moi, si je vaux quelque chose en ces matières, c'est pour y avoir écarté résolument la fantaisie et la poésie (ou prose poétique) descriptive, en même temps que les solutions tranchantes. » *Ibid.,* Avant-propos, p. VII. Le style du P. Cahier n'a rien de morose ; il y règne une bonhomie gauloise, que relèvent des mots incisifs, aiguisés par la franchise et l'amour du vrai, jamais par un sentiment bas ou méchant. Les littérateurs délicats le trouvent parfois trop négligé, trop abandonné, comme une causerie où foisonnent digressions et parenthèses. Il sait cependant aussi exprimer des considérations belles et hautes, avec le ton approprié, et, toujours sérieux et grave dans le fond, il n'ennuie jamais.

De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la C. de Jésus,* t. I, col. 515-518 ; Ch. Daniel, S. J., *L'art et l'archéologie dans l'iconographie chrétienne, à propos des Caractéristiques des saints,* dans les *Études religieuses,* septembre et novembre 1868, p. 353-377, 729-750.

JOS. BRUCKER.

CAILLAU Armand-Benjamin, né à Paris le 22 octobre 1794, mort dans la même ville le 4 juillet 1850. Ordonné prêtre à Noël de l'année 1818, il se plaça aussitôt sous la direction de l'abbé Rauzan et se livra activement à l'œuvre des Missions de France. En 1825, il fut attaché au service de l'église Sainte-Geneviève à Paris, et en 1826 il en fut nommé directeur. La Révolution de 1830 le chassa de ce poste. Il alla passer deux années à Rome et en 1831 il refusa l'archevêché de Smyrne que la S. C. de la Propagande lui avait offert. Au commencement de 1832, il revint à Paris et fit le service religieux de la chapelle de l'Infirmerie Marie-Thérèse. Lorsque la Société des missionnaires de France fut devenue une congrégation religieuse sous le vocable de la Société de la Miséricorde, l'abbé Caillau se réunit en 1834 à ses anciens confrères et fut nommé assistant du supérieur général. En 1835, il inaugura à Notre-Dame de Roc-Amadour une neuvaine de prédications et travailla à remettre en honneur ce célèbre pèlerinage. Jusqu'en 1840, il demeura à Paris, occupé à l'étude, à la prédication et à un exercice régulier du dimanche à Notre-Dame de l'Abbaye-aux-Bois. On lui proposa alors une chaire à la faculté de théologie de Paris. Il préféra le ministère actif des missions à l'enseignement, et pour échapper aux instances qui lui étaient faites, il devint supérieur de la maison Saint-Euverte à Orléans. Épuisé

par les labeurs de l'apostolat, il revint à Paris en 1850. A sa mort survenue peu après il laissa inachevée la vie du P. Rauzan, son supérieur. Pendant les neuf dernières années de son existence, il avait été un des principaux rédacteurs de la *Bibliographie catholique*. Promoteur ardent de la science sacrée, il avait formé le projet, qu'il ne put réaliser, d'établir à Figeac une maison de hautes études ecclésiastiques.

Nonobstant son laborieux apostolat, le P. Caillau a publié ou édité un nombre considérable d'ouvrages qui concernent surtout la patrologie et l'hagiographie. Il a débuté par une réédition du *Thesaurus biblicus* de Merz, 2 in-8°, Paris, 1822. Appliqué à l'étude des Pères de l'Église, il publia d'abord, sur le modèle du *Thesaurus biblicus*, un *Thesaurus Patrum floresque doctorum*, 8 in-8°, Paris, 1823-1825. Le t. VIII contient une *Introductio ad SS. Patrum lectionem*, qui a été éditée à part, in-8°, Paris, 1825. Il revit, corrigea et augmenta *L'année sainte, ou instruction dogmatique et pratique sur le jubilé*, in-18, Paris, 1826. Bientôt après, il entreprit, avec la collaboration de quelques-uns de ses confrères, la publication d'une *Collectio selecta SS. Ecclesiæ Patrum, complectens exquisitissima opera, tum dogmatica et moralia, tum apologetica et oratoria*. Cette collection, qui devait former 200 volumes au moins, n'a pas été achevée; on l'interrompit quand l'abbé Migne annonça au public ses deux Patrologies grecque et latine. Bien que nous ayons le t. CXLVIII, il n'a paru en réalité que 133 in-8°, Paris, 1829-1842, avec les tables. Le nom de Mgr Guillon est joint à celui de Caillau sur quelques volumes; mais le travail est dû presque en entier au P. Caillau. Les œuvres des Pères grecs ne sont publiées qu'en version latine. Pour la plupart des écrivains ecclésiastiques, on n'a donné qu'un choix de leurs écrits; mais les ouvrages de saint Chrysostome et de saint Augustin sont complets; quelques exemplaires sont donnés comme une 2e édition, Paris, 1842, 1843. Les t. XXII-XXIV des œuvres de saint Augustin contiennent quatre suppléments, reproduisant des sermons inédits du saint docteur et d'autres écrits, publiés déjà, mais manquant dans l'édition bénédictine. Le P. Caillau les fit même paraître à part dans le format in-folio pour être ajoutés à l'édition bénédictine qu'ils complétaient. Des variantes recueillies par lui et par le P. Saint-Yves dans les manuscrits des diverses bibliothèques d'Italie ont été publiées par Migne. *P. L.*, t. XLVII, col. 1149-1256. Ces suppléments furent critiqués par un anonyme, N. E., *Disquisitio critica*, en tête du t. V des *Œuvres de saint Augustin*, Paris, 1837, et par Mgr Guillon, *Observations au sujet des nouveaux sermons publiés sous le nom de saint Augustin*. Le P. Caillau répondit à ses contradicteurs, au premier par une dissertation latine : *Vindiciæ sermonum sancti Augustini ineditorum*, insérée en tête du 2e supplément in-folio et du t. XXIV de saint Augustin; au second dans une brochure intitulée : *Réponse à Mgr Guillon, évêque de Maroc, au sujet de ses observations sur les nouveaux sermons de saint Augustin*, in-8°, Paris, 1838. Le P. Caillau avait entrepris encore une *Rhetorica SS. Patrum, qua eorum tempora, vita, opera operumque præcipuæ editiones, et concionandi modus ac prædicandi præcepta describuntur*. Cet ouvrage, qui devait former 5 in-8°, ne fut pas achevé et il n'en a paru que 3 vol., Paris, 1838. Caillau avait commencé aussi une réédition, revue et corrigée, de l'*Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, de dom Ceillier, mais les t. III et IV ont seuls paru, in-4°, Paris, 1838, 1839. Il a traduit en français un ouvrage de Tertullien sous ce titre : *Tertullien, sur les spectacles, analysé et traduit*, in-8°, Paris, 1835. Le dernier ouvrage patristique du P. Caillau est le plus important de tous : c'est l'édition du t. II des œuvres de saint Grégoire de Nazianze, préparée par les bénédictins. Le P. Caillau avait acheté le manuscrit, il le revit, le compléta, fit une version latine très élégante des poèmes du saint docteur et publia le tout, avec une réédition du t. I, 2 in-fol., Paris, 1842. Son édition est reproduite par Migne, *P. G.*, t. XXXVII, XXXVIII. Cf. *Journal des savants*, juillet 1845. Caillau avait projeté encore de publier, en latin avec traduction française, une *Bibliotheca SS. Patrum Mariana*, qui eût formé plus de 10 in-8°. Une partie du travail a paru en opuscules : *La louange de la B. V. Marie, traduite de saint Bonaventure*, Paris, 1834; *Prières de saint Éphrem, diacre d'Édesse, en l'honneur de la Mère de Dieu, recueillies et traduites*, Paris, 1837; *Contemplations du pieux idiot sur la sainte Vierge Marie, traduites du latin*, Paris, 1838; *Opuscules de saint Bonaventure sur la très sainte Vierge*, Paris, 1839. Nous rattacherons à ces traductions les ouvrages du P. Caillau sur des pèlerinages célèbres aux sanctuaires de Marie : *Histoire critique et religieuse de Notre-Dame de Roc-Amadour, suivie d'une semaine d'instructions et de prières*, in-8°, Paris, 1834; *Le jour de Marie, ou le guide du pèlerin de Roc-Amadour*, in-18, Paris, 1836; *Histoire critique et religieuse de Notre-Dame de Lorette*, in-8°, Paris, 1843; *Les gloires de Notre-Dame du Puy*, in-12, Paris, 1846. Le P. Caillau publia encore en collaboration avec l'abbé Juste, vicaire général de Rouen : *Histoire de la vie des saints, des Pères et des martyrs, d'après les bollandistes, Godescard, Croiset*, etc., 4 in-8°, Paris, 1835-1840; 5e édit., 5 in-8°, Paris, 1863 (avec gravures). Enfin Caillau fit paraître les *Lettres de Scheffmacher, revues, corrigées et augmentées des plus savantes dissertations sur tous les articles controversés*, 4 in-4°, Lyon, 1839; *Instruction sur l'oraison mentale*, Paris, 1833; *Litanies du saint nom de Jésus expliquées*, in-32, Paris, 1845; *Les nouveaux illuminés ou les adeptes de l'Œuvre de la Miséricorde* (de Michel Vintras) *convaincus d'extravagance et d'hérésie*, in-8°, Orléans, 1849. Il publiait aussi chaque mois pour l'*Association de zèle*, dont il fut le directeur à partir de 1845, une foule de petits opuscules ou livrets de piété qui étaient adressés à tous les associés.

Bibliographie catholique, Paris, 1850, t. X, p. 48-62, 97-108, A. Delaporte, *Vie du très révérend Père Jean-Baptiste Rauzan*, Paris, 1857, p. 394-403; *Ami de la religion*, t. XXXII, p. 32; t. XLVII, p. 149, 196; t. XCVIII, p. 177; t. CXLIX, p. 409-412.

E. MANGENOT.

CAILLE André, théologien français de la fin du XVIe siècle, a composé une apologie contre Pierre Lotton, *De sacrificio Christi semel peracto*, in-8°, s. l., 1603.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. VIII, p. 115.

E. MANGENOT.

CAIMO (de Chaimis). Barthélemy, appartenait à une famille noble établie à Milan. Il entra chez les mineurs de l'Observance ainsi que son frère Bernardin avec lequel on l'a souvent confondu. Barthélemy resta en Italie pendant que son frère allait en Terre-Sainte où il remplit la charge de custode (1487-1490), et ce fut à son retour qu'il fit ériger sur le Monte Varallo près de Verceil une reproduction du Saint-Sépulcre. C'est également Bernardin qui avait été envoyé par Sixte IV auprès de Ferdinand V d'Espagne. Mais c'est Barthélemy qui est l'auteur de l'ouvrage publié sous ce titre : *Interrogatorium sive Confessionale per venerabilem fratrem Bartholomeum de Chaimis de Mediolano ordinis minorum compositum in loco sanctæ Mariæ de angelis apud Mediolanum et distinguitur in quattuor partes principales*. Dans la troisième partie, la plus développée et intitulée : *De circumstantiarum peccatorum interrogatione*, l'auteur donne des examens de conscience très détaillés pour chaque profession. Hain cite quinze éditions différentes de l'*Interrogatorium* : Milan, 1474, 1477, 1478; Mayence, 1478; Venise, 1480, 1486; Memmingen, 1483; Augsbourg, 1491, et d'autres sans date. Presque toutes furent faites du vivant de

l'auteur qui mourut en 1496. On conservait à la bibliothèque du couvent de Saint-François à Padoue deux manuscrits du P. Barthélemy : *Tractatus de probationibus articulorum fidei sive interrogatorium*, et *De probatione Christi*.

Argelati, *Bibliotheca script. Mediolanensium*, Milan, 1745, t. I *b*, col. 257; Sbaralea, *Supplem. et castigatio ad script. ord. minorum*, Rome, 1806, Hain, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgart, 1826, n. 2475-2489; Coppinger, n. 2476.

P. Édouard d'Alençon.

CAINITES, hérétiques du IIe siècle, dont le nom est diversement orthographié par les écrivains ecclésiastiques. On trouve, en effet, Καϊανισταί, dans Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, 17, *P. G.*, t. IX, col. 553; Καινοί, dans les *Philosophumena,* VIII, VII, 20, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 422; Théodoret, *Hæret. fab.*, I, 15, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 368; Καϊανοί, dans S. Épiphane, *Hær.*, XXXVIII, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 656; Origène, *Cont. Cels.*, III, 13, *P. G.*, t. XI, col. 936; *Cainiani,* dans le *Prædestinatus,* 18, *P. L.*, t. LIII, col. 592; *Caiani,* dans Philastrius, *Hær.*, 2, *P. L.*, t. XII, col. 1115; S. Augustin, *Hær.*, 18, *P. L.*, t. XLII, col. 29. Tertullien, *De præscriptionibus,* 33, *P. L.*, t. II, col. 46, traite une secte nicolaïte de *caiana hæresis,* mais sans y insister. Ailleurs, il appelle Quintilla une vipère *de caiana hæresi, De bapt.*, 1, *P. L.*, t. I, col. 1192, en spécifiant qu'elle était un adversaire du baptême, parce que l'eau matérielle, incapable de laver l'homme de ses impuretés physiques, était à plus forte raison impuissante, même à l'aide de formules spéciales, pour le purifier de sa souillure spirituelle; d'autant plus que le baptême n'était qu'une institution de saint Jean, que Jésus ne conféra pas à ses apôtres le baptême d'eau, que le seul apôtre baptisé, saint Paul, ne baptisait pas lui-même et que le principe de la justification était la foi et nullement le baptême. *De bapt.*, 10-19, *ibid.*, col. 1210-1222. Ce n'est pas de cette hérésie anti-baptismale qu'il s'agit ici, mais d'une hérésie nettement antinomiste qui, parmi les nombreuses sectes enfantées par la gnose de Valentin, de Marcion et surtout de Carpocrate, chercha à formuler en corps de doctrine et à systématiser son opposition violente au judaïsme, en prenant Caïn comme un ancêtre et comme un modèle. On voit que déjà, du temps des apôtres, s'étaient manifestées certaines tendances qui, regardant la Loi comme une occasion de chute et exaltant la foi comme seule cause de justification et de salut, ne tendaient à rien moins qu'à émanciper la chair et à débrider tous les instincts sexuels. Saint Jude stigmatisait les hommes sensuels de son temps qui n'obéissaient qu'aux instincts de la bête, souillaient leur corps, faisaient servir la grâce à la luxure et marchaient dans les voies de Caïn; et saint Jean disait de ces amis de la fornication qu'ils connaissaient les profondeurs de Satan. Voir Antinomisme, t. I, col. 1391. Mais à peine l'âge apostolique fut-il passé que, grâce au mouvement gnostique, des théoriciens de l'immoralité se rencontrèrent pour donner à leurs débordements l'apparence d'un système rationnel et lié. Par une réaction violente contre le Dieu de la Bible, le judaïsme et la loi mosaïque, ils cherchèrent, dans certains milieux, à justifier tous les excès comme autant d'actes méritoires et salutaires. A leurs yeux, Jéhovah n'était qu'un être inférieur, de connaissance et de pouvoir limités, en révolte contre le Principe suprême, le Dieu bon, exerçant sur le monde, dont il était le démiurge, une tyrannie intolérable, l'ennemi tout à la fois de Dieu et du genre humain. En conséquence il fallait reconnaître l'autorité supérieure du Dieu bon, ami de l'homme, et retourner à lui en condamnant l'œuvre du démiurge. Or, le meilleur moyen n'était-il pas de venger la mémoire de tous les maudits de l'Ancien Testament, de les tenir pour des héros, de les vénérer comme des saints, de les proclamer les seuls fils authentiques du Très-Haut, trop longtemps méconnus et trop maltraités par Jéhovah? S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 31, n. 1, 2, *P. G.*, t. VII, col. 704, 705; S. Épiphane, *Hær.*, XXXVIII, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 653-656.

En effet, Σοφία est le nom du Dieu bon; ὕστερα, le nom du Dieu des Juifs. C'est de σοφία qu'Ève conçut Caïn, tandis qu'elle n'obtint Abel que d'ὕστερα. S. Épiphane, *loc. cit.*, 2, col. 657. Mais Caïn en tuant Abel prouva la supériorité du principe dont il descendait et ouvrit la marche à suivre contre ὕστερα et ceux de sa race. Sans doute le démiurge essaya de se venger sur Cham, Dathan, Coré, Abiron et les Sodomites; mais ces prétendues victimes étaient en réalité soustraites à ses coups par la protection du Dieu bon, qui les rappelait à lui et qui envoya le Sauveur du monde. Il est vrai que le démiurge s'employa à faire échouer l'œuvre rédemptrice, mais il ne put y parvenir; car Judas, plus habile et plus fort parce qu'il était de la race de σοφία, sut déjouer ses manœuvres. En livrant Jésus, en assurant sa condamnation et son supplice, il procura tout à la fois le triomphe du Dieu bon et le salut du genre humain. Son intervention, couronnée de succès, était l'acte le plus méritoire qui fût et lui valut des honneurs exceptionnels de la part des Caïnites. Judas, en effet, était dans la tradition vraie; il possédait le secret de la gnose libératrice; il était l'héritier fidèle de l'enseignement secret confié, dès l'origine, à Caïn. Pseudo-Tertullien, *Præscript.*, 47, *P. L.*, t. II, col. 65; Philastrius, *Hær.*, 34, *P. L.*, t. XII, col. 1150. Quant au Sauveur, une fois qu'il eut expiré sur la croix, il visita les enfers, en délivra les âmes des justes, c'est-à-dire l'âme de tous les damnés de l'Ancien Testament, y laissa Abel, Abraham et les patriarches, Moïse et les prophètes, c'est-à-dire tous ceux qui composaient la race du démiurge.

C'est ainsi que finirent par prendre corps certaines idées émises par Cérinthe, Cerdon et Marcion, d'une part, par Carpocrate, Épiphane, Valentin, Basilide et Isidore, d'autre part. Cette méconnaissance de l'enseignement biblique, cette haine farouche du judaïsme, cette audacieuse déformation du christianisme, étaient le fruit d'une sorte de surenchère entre gnostiques dépravés, qui en étaient venus, quelques-uns du moins, à invoquer un ange spécial dans l'accomplissement de chacun de leurs actes immoraux. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 31, 2, *P. G.*, t. VII, col. 705. Comme on le prévoit, la théorie n'était qu'un prétexte, le but était surtout d'ordre pratique; il s'agissait essentiellement de libérer les instincts dépravés, de légitimer la corruption, ou, mieux encore, de la consacrer comme un devoir religieux, en lui donnant la rigueur logique d'un système scientifiquement organisé. En conséqence les caïnites ne manquèrent pas de faire appel à l'autorité de la tradition et du témoignage écrit. Naturellement ils firent de Caïn le premier et authentique dépositaire de la vérité révélée, le seul à qui le Dieu suprême eût confié, dès l'origine, la connaissance parfaite, la vraie gnose, c'est-à-dire le secret du salut. Et ce dépôt précieux, transmis durant le cours des siècles, avait abouti à Judas. Ils avaient attaqué la Bible, ils répudièrent l'Évangile; mais, à la place, ils se servirent d'apocryphes, tels que l'*Évangile de Judas*, l'*Ascension de Paul*, ἀναβατικός, et un autre, dont le titre n'est pas signalé, où se lisait la plus abominable et la plus révoltante des doctrines. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 31, 1, *P. G.*, t. VII, col. 704, 705; S. Épiphane, *Hær.*, XXXVIII, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 656; Théodoret, *Hæret. fab.*, I, 15, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 368; Fabricius, *Codex apocryphus N. T.*, t. I, p. 943-955.

Une telle doctrine rallia des intelligences déséquilibrées, des cœurs pervertis; elle ne paraît pas cependant avoir dépassé un cercle étroit. Déjà, dès le commencement du IIIe siècle, l'auteur des *Philosophumena* traite les caïnites comme une quantité négligeable, se contente de les citer à côté des ophites et des noachites, sans

leur consacrer une seule ligne de réfutation, VIII, VII, 20, p. 422. L'auteur anonyme du *Prædestinatus*, dont le témoignage est sujet à caution, est seul à prétendre qu'au IIe siècle trente-deux évêques de Syrie, réunis en synode à Antioche sous la présidence de Théodore, évêque de cette ville, condamnèrent la secte des caïnites. Inutile de remarquer que l'histoire du droit canonique ignore l'existence d'un tel synode.

Outre les auteurs cités dans le corps de l'article, voir Massuet, *Dissertationes*, dis. I, a. 3, n. 15, *P. G.*, t. VII, col. 171-172; Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1701-1709, t. II, p. 47; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877-1887; *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1880, t. II, col. 1672-1673; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques. Topo-bibliographie*, p. 545.

G. BAREILLE.

1. CAIUS ou **GAIUS**, pape, élu le 17 décembre 283, mort le 22 avril 296.

Nous ne savons presque rien de ce pape. Eusèbe lui attribue un pontificat de quinze années. *H. E.*, VII, 32, 1, *P. G.*, t. XX, col. 722. La passion de sainte Susanne a donné lieu de croire que Caius était frère utérin de Gabinius, fils d'un consul cousin de l'empereur Dioclétien, et qu'il était mort martyr. Mais la passion de sainte Susanne est peu sûre; et il est infiniment probable que Caius, mort avant la persécution de Dioclétien, et inscrit comme confesseur dans la première édition du *Liber pontificalis*, ne fut point martyr. Il fut enterré au cimetière de Calliste et son tombeau devint l'objet d'une grande vénération. Sa fête est célébrée le 22 avril. Une décrétale adressée à l'évêque Félix, Mansi, t. I, col. 1231, prescrivant d'observer les différents degrés de l'ordination depuis celui du portier jusqu'à celui de l'évêque, n'est pas authentique.

Duchesne, *Liber pontificalis*, 1886, t. I, p. XCVIII, 161; Jaffé, *Regesta pontificum*, 2e édit., t. I, p. 25; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 114; passion de sainte Susanne, *Acta sanctorum*, februarii t. III, p. 62.

H. HEMMER.

2. CAIUS, Γάϊος. Écrivain ecclésiastique, qui vécut à Rome à la fin du IIe siècle et au commencement du IIIe, et fut le contemporain de saint Hippolyte et des papes Victor, Zéphyrin et Calliste. Eusèbe l'appelle ἀνὴρ ἐκκλησιαστικός, *H. E.*, II, 25, *P. G.*, t. XX, col. 208, ce qui ne veut pas dire nécessairement un clerc. Mais Photius, le premier, rapporte le bruit qu'il fut prêtre de l'Église romaine, c'est ainsi qu'il est désigné dans l'histoire, et même évêque des gentils, ἐθνῶν ἐπίσκοπος, *Biblioth.*, 48, *P. G.*, t. CIII, col. 89, titre assez étrange à cette date et qui, s'il pouvait être retenu, rappellerait celui de saint Hippolyte à cause des fonctions quasi-épiscopales qu'il dut remplir à Porto vis-à-vis des étrangers qui affluaient dans ce port, et non celui que les théodotiens voulurent donner à Natalis. Eusèbe, *H. E.*, V, 28, *P. G.*, t. XX, col. 513. Vraisemblablement Caius était Grec d'origine, peut-être Asiate comme saint Irénée et lié avec l'évêque de Lyon, si l'on pouvait tenir pour certaine son identification avec le Caius qui est dit avoir transcrit sur une copie d'Irénée la lettre des Smyrniotes contenant le récit de la mort de saint Polycarpe, c. XXII. Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 340-341; cf. p. CII-CIII.

Eusèbe le dit homme de grand savoir, λογιώτατος, ce que répète fidèlement saint Jérôme. Mais ce dernier, mieux à même de connaitre les traditions de l'Église romaine, ne donne pas un renseignement de plus que l'évêque de Césarée. Ce qui est certain, c'est que Rome n'a pas inscrit Caius dans son martyrologe et ne l'honore pas du titre de saint. Caius n'en a pas moins occupé une place importante dans l'histoire littéraire du christianisme au début du IIIe siècle. Il est vrai que le temps n'a guère épargné ses travaux. A part l'important document, connu sous le nom de *Canon de Muratori*, et les célèbres *Philosophumena* que quelques critiques modernes ont voulu lui attribuer, il ne reste que quelques fragments inscrits sous son nom, recueillis par Routh, *Reliq. sac.*, 2e édit., Oxford, 1846-1849, t. II, p. 123-158; *P. G.*, t. X, col. 17-24, et qui sont loin de lui appartenir dans leur totalité. D'après les anciens écrivains ecclésiastiques, Caius aurait composé : 1o Un Διάλογος πρὸς Πρόκλον, contre les montanistes, Eusèbe, *H. E.*, II, 25; III, 28, 31; VI, 20, *P. G.*, t. XX, col. 209, 273, 281, 572; 2o un traité sur la cause de l'univers, Περὶ τῆς τοῦ παντός οὐσίας, Photius, *Biblioth.*, 48, *P. G.*, t. CIII, col. 86, contre la doctrine platonicienne; 3o le *Petit labyrinthe*, Σμικρὸς λαβύρινθος, dont Eusèbe cite des passages sans faire connaitre le nom de leur auteur, mais que Théodoret lui attribue, *Hæret. fab.*, II, 5, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 392; 4o un traité contre l'hérésie d'Artémon, Κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἱρέσεως, cité par Eusèbe sans nom d'auteur, *H. E.*, V, 28, *P. G.*, t. XX, col. 512, mais assigné à Caius, au rapport de Photius. *Loc. cit.*

Or, toutes ces références sont loin d'être l'expression de la certitude; ces attributions appellent d'expresses réserves. La question de savoir quel est l'auteur du *Canon de Muratori*, *P. G.*, t. X, col. 33 sq., reste encore sans solution précise. Muratori et d'autres après lui l'ont attribué à Caius parce que, entre autres motifs, Caius ne retenait dans son *Dialogue*, d'après Eusèbe, *H. E.*, VI, 20, *P. G.*, t. XX, col. 571; S. Jérôme, *De vir. ill.*, 59, *P. L.*, t. XXIII, col. 669; Photius, *Biblioth.*, 48, *P. G.*, t. CIII, col. 86, que treize épîtres de saint Paul et rejetait l'épître aux Hébreux; arguments insuffisants, dont le P. de Smedt a pu dire : *æque imo potius probant Hippolytum esse hujus fragmenti auctorem. Dissertationes*, Paris, 1876, p. 169, note 2. Dès l'apparition des *Philosophumena*, Caius passa quelque temps pour être l'auteur de cet ouvrage; mais aujourd'hui, d'après l'opinion la mieux accréditée et qui rallie la presque unanimité des critiques appartenant à des écoles opposées, c'est à Hippolyte qu'on attribue la paternité des *Philosophumena*, Bardenhewer, *Patrologie*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 186; trad. franç., t. I, p. 214, ainsi que des autres traités, à l'exception du *Dialogue*.

Et d'abord le Κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἱρέσεως, que tout porte à identifier avec le *Petit labyrinthe*, Σμικρὸς λαβύρινθος, mentionné par Théodoret, *Hæret. fab.*, II, 5, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 392, car, bien que les fragments qui en restent visent surtout le monarchien Théodote, Eusèbe, qui les a transcrits, dit qu'ils sont tirés d'un ouvrage écrit contre l'hérésie d'Artémon, *H. E.*, V, 28, *P. G.*, t. XX, col. 512; d'autre part, Théodoret précise que c'est contre Artémon et Théodote qu'a été composé le *Petit labyrinthe. Loc. cit.* Ce *Petit labyrinthe* ne saurait se confondre avec le *Labyrinthe* signalé par Photius. Il y a lieu de croire qu'il est d'un même auteur, composant d'abord un ouvrage général sur les hérésies, puis un traité spécial sous le titre de *Petit labyrinthe*. Reste à savoir quel est cet auteur. Photius nous apprend qu'une note marginale du manuscrit, où il lisait le Περὶ τῆς τοῦ παντός οὐσίας, attribuait ce traité à Caius, prêtre de Rome, également auteur du *Labyrinthe* et du *Dialogue. Loc. cit.* Or, ce *Labyrinthe* ne semble pas être différent des *Philosophumena*, qui est désigné comme τὸν λαβύρινθον τῶν αἱρέσεων, dans le résumé de tout l'ouvrage. *Philos.*, X, I, 5, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 474. De plus, à la fin de ce résumé, l'auteur renvoie ses lecteurs à l'un de ses ouvrages Περὶ τῆς τοῦ παντός οὐσίας. *Philos.*, X, XXI, 32, p. 515. De sorte que le traité contre Artémon, identifié avec le *Petit labyrinthe*, et le traité Περὶ τοῦ παντός sont de la même main qui a écrit le *Labyrinthe*, ou les *Philosophumena*, c'est-à-dire d'Hippolyte et non de Caius. Dans ces conditions, Caius serait uniquement l'auteur du *Dialogue* Πρὸς Πρόκλον, trouvé à Jérusalem par Eusèbe, *H. E.*, VI, 20, *P. G.*, t. XX, col. 572.

Ce *Dialogue* est le résumé d'une discussion fictive ou réelle soutenue à Rome par Caius, champion de l'orthodoxie, contre Proclus chef d'une secte montaniste. Il ne devait pas être sans valeur, puisque saint Jérôme l'appelle *disputationem insignem*. *De vir. ill.*, 59, *P. L.*, t. XXIII, col. 669. Cf. Théodoret, *Hæret. fab.*, III, 2, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 404; Photius, *Biblioth.*, 48, *P. G.*, t. CIII, col. 89. Il est perdu. Deux extraits seulement en ont été conservés par Eusèbe, *H. E.*, II, 25; III, 28, *P. G.*, t. XX, col. 209, 273. Le premier contient une réponse à Proclus qui, pour vanter la prophétie chère aux montanistes, en appelait au tombeau d'Hiérapolis, où reposaient saint Philippe et ses filles, les prophétesses. « Et moi aussi, disait Caius, je puis te montrer les trophées des apôtres. Soit que tu ailles au Vatican, soit que tu prennes la voie d'Ostie, tu rencontreras le trophée de ceux (Pierre et Paul) qui ont fondé cette Église (de Rome). » Eusèbe, *H. E.*, II, 25, *P. G.*, t. XX, col. 209. Le second est le passage où Caius accuse Cérinthe d'avoir composé une Apocalypse sous le nom d'un grand apôtre et d'y avoir inséré des choses inacceptables, notamment un grossier millénarisme. *H. E.*, III, 28, *P. G.*, t. XX, col. 273. Théodoret a cru, mais sans preuve, que ce passage était extrait d'un livre spécial de Caius contre Cérinthe. *Hæret. fab.*, II, 3, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 389. Caius attribuait, en effet, à l'hérétique Cérinthe l'Apocalypse de saint Jean. Voir t. I, col. 900, 1464-1465. Il a été combattu par saint Hippolyte. Ebed-Jesu, en effet, a signalé parmi les ouvrages d'Hippolyte, à côté d'un livre sur *L'Évangile et l'Apocalypse de saint Jean*, des *Capitula adversus Caium*. Voir Assémani, *Bibliotheca orientalis*, Rome, 1719, t. III, p. 15. Gwynn a retrouvé cinq fragments de ces *Capitula*, dans un commentaire syriaque de Denys Bar-Salibi, *Hippolytus and his Heads, against Caius*, dans *Hermathena*, 1888, t. VI, p. 397-418; *Theologisch. Literaturzeitung*, 1888, t. XIII, p. 642; Harnack, *Die Gwynn'schen Caius und Hippolytus Fragmente*, dans *Texte und Unters.*, Leipzig, 1890, t. VI, fasc. 3, p. 121-133. Ces fragments sont relatifs à des passages de l'Apocalypse.

On a même essayé de frustrer Caius de la paternité du Πρὸς Πρόκλον pour l'attribuer à saint Hippolyte. Lightfoot a émis l'hypothèse que le Caius du *Dialogue* pourrait bien être ou le prénom d'Hippolyte, ce qui rappellerait le *Dialogue avec Tryphon* de saint Justin, ou un simple prête-nom pour désigner le champion de l'orthodoxie comme l'a fait Ariston de Pella, dans sa *Dispute de Jason et de Papiscus*; mais ce n'est qu'une hypothèse insuffisamment étayée. Lightfoot, *Journal of philology*, 1868, part. I, p. 98 sq.; *The apostolic Fathers*, Londres, 1885, part. I, t. II, p. 381; part. II, t. I, p. 627; Salmon, art. *Caius*, dans le *Dictionary of christian biography* de Smith, Londres, 1877-1886.

Fragments de Caius dans Routh, *Reliquiæ sacræ*, 2e édit., Oxford, 1846-1849, t. II, p. 123-158; *P. G.*, t. X, col. 17-24; Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1701-1709, t. III, p. 174-177; Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1861, t. II, p. 201, note 1; Caspari, *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, Christiania, 1875, t. III, p. 347-377; De Smedt, *Dissertationes*, Paris, 1876, p. 168-172, et appendice E, p. 40-42; Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, Leipzig, 1893, t. I, p. 603, 625; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques. Bio-bibliographie*, p. 374; Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Erlangen et Leipzig, 1892, t. II, p. 985-989; Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 145-146; Bardenhewer, *Patrologie*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 110-111, 183, 187; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1903, t. I, col. 91-92.

G. BAREILLE.

1. CAJÉTAN Constantin, bénédictin, né à Syracuse en 1560, mort à Rome le 17 septembre 1650. Il fit profession sous la règle de saint Benoît le 29 octobre 1586 à Saint-Nicolas des Arènes de Catane et s'appliqua à l'étude des antiquités ecclésiastiques. Clément VIII l'appela à Rome et Paul V le nomma bibliothécaire de la Vaticane et abbé de Saint-Bazonte au diocèse de Pistoie. Cajétan pensa établir auprès du sanctuaire de Saint-Benoît *in Piscinula* un collège pour les jeunes religieux bénédictins; ce projet ne réussit pas et ce collège ne tarda pas à être uni à celui de la Propagande, fondé par Grégoire XV. Baronius reconnaît avoir beaucoup profité de la vaste érudition de dom Constantin Cajétan; pourquoi faut-il que ce dernier, trop zélé pour la gloire de l'ordre de saint Benoît, ait voulu faire admettre parmi ses membres d'illustres personnages, qui ne vécurent jamais sous la règle du patriarche des moines d'Occident? Voici ses principaux ouvrages: *S. Petri Damiani monachi ord. S. Benedicti, S. R. E. cardinalis episcopi Ostiensis et doctoris sanctissimi ac disertissimi Opera*, 4 in-fol., Rome, 1606-1640; 4 in-fol., Paris, 1642; Migne a reproduit cette édition, *P. L.*, t. CXLIV, CXLV; *D. Amalarii Fortunati ordinis S. Benedicti cardinalis et archiepiscopi Trevirensis vita*, in-4o, Rome, 1612; *Animadversiones in vitam S. Anselmi episcopi Lucensis*, écrit publié dans les *Vetera monumenta contra schismaticos* du jésuite Jacques Gretser; *Sanctorum trium episcoporum religionis benedictinæ luminum Isidori Hispalensis, Ildephonsi Toletani, et Gregorii S. R. E. cardinalis episcopi Hostiensis vitæ et actiones scholiis illustratæ. Accesserunt opuscula quædam ejusdem Isidori nondum edita*, in-4o, Rome, 1616; *Ven. viri Joannis Gersen ord. S. Benedicti de imitatione Christi libri quatuor recensiti... Accessit defensio pro hoc ipso librorum auctore. Necnon eorumdem librorum methodus practica, et brevis epitome ex eodemmet opere deprompta, in quibus vitæ perfectæ forma describitur*, in-12, Rome, 1616. Les assertions de dom Cajétan ne persuadèrent pas et le P. Rosweyde revendiqua l'*Imitation* pour Thomas à Kempis; Cajétan répliqua par *Concertatio priori editione auctior, cui accessit Apologetica responsio pro hoc ipso librorum auctore Johanne Gersen adversus Heribertum Rosweydum*, in-8o, Rome, 1618. En 1644, il publiait sur le même sujet: *Gersen restitutus, sive Apologetica responsio pro magno Dei servo Jo. Gersen abbate Italo benedictino, germano authore librorum IV de imitatione Christi adversus Vindicias Kempenses Heriberti Rosweydi*, in-8o, Rome, 1644; *Pro Joanne Diacono S. R. E. cardinali de S. Gregorii M. ejusque discipulorum monachatu benedictino libri duo*, in-4o, Salzbourg, 1620; *De erectione collegii Gregoriani in Urbe epistola exegetica*, in-4o, Rome, 1622; *S. Columbanum abbatem Bobiensem et Lucensem cum suis sociis fuisse ordinis S. Benedicti assertio*, in-8o, Vienne, 1627; *Vita et passio S. Erasmi Antiochiæ episcopi et martyris Cajetæ urbis patroni scripta a Johanne Cajetano Casinensi monacho, qui et Gelasius papa II, edita vero et scholiis illustrata a D. Constantino Cajetano ejus gentili*, in-4o, Rome, 1638; *Gelasii II papæ sacri Casini monachi ex Cajetanis urbis Cajetæ ducibus, Campaniæ principibus, vita a Pandulpho Pisano ejus familiari conscripta, nunc primum edita et commentariis illustrata a D. Constantino Cajetano ipsius gentili*, in-4o, Rome, 1638; *De religiosa S. Ignatii sive S. Enneconis fundatoris societatis Jesu per benedictinos institutione, deque libello exercitiorum ejusdem ab exercitatorio Cisneri desumpto*, in-4o, Venise, 1641; le P. Jean Rho, jésuite, répondit à dom Cajétan par un ouvrage qu'il intitula *Achates ad D. Constantinum Cajetanum*; mais un décret de la S. C. de l'Index du 18 décembre 1646 mit fin à ce débat au moins pour un temps. Ont encore été publiés après la mort de leur auteur les écrits suivants: *Lettera sopra il crocifisso esistente nella basilica di San-Paolo di Roma*, parmi les lettres de l'abbé Giustiniani, in-12, Rome, 1675, t. III; *De singulari primatu S. Petri principis apostolorum* et *De Romano S. Petri domicilio ac pontificatu concertatio*, dans la

Bibliotheca maxima pontificia, in-fol., Rome, 1698, t. VII.

Armellini, *Biblioth. benedictino-casinensis*, in-fol., Assise, 1731, t. I, p. 123; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ord. S. Benedicti*, 4 in-fol., Augsbourg, 1754, t. I, p. 254, 255, 260, 617; t. II, p. 148, 494; t. III, p. 379; t. IV, p. 190, 245, 247, etc.; [D. François,] *Biblioth. générale des écrivains de l'ordre de S. Benoit*, in-4°, Bouillon, 1777, t. I, p. 165; Ant. Mongitore, *Biblioth. Sicula*, in-fol., Palerme, 1708, t. I, p. 143.

B. HEURTEBIZE.

2. CAJÉTAN (Thomas de Vio, dit). — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrines.

I. VIE. — 1° *Jeunesse et professorats.* — Thomas de Vio naquit à Gaète, le 20 février 1468, de François de Vio et d'Isabelle de Sieri, une noble famille de cette ville. Il reçut au baptême le nom de Jacques. Le sérieux, la piété et la précocité de l'esprit distinguèrent son enfance. A l'âge de seize ans, au grand regret de ses parents, il prit l'habit des frères prêcheurs dans le couvent de sa ville natale, dépendant de la congrégation de Lombardie. Son noviciat achevé, ses supérieurs l'appliquèrent aux études, successivement à Naples, à Bologne et à Padoue, où il arriva au printemps de 1491. J.-B. Flavius, *Oratio de vita R. D. Thomæ de Vio*, dans Bzovius, *Annales ecclesiastici*, t. XIX, col. 900; Quétif-Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 14; A. Cossio, *Il cardinale Gaetano e la riforma*, Cividale, 1902, p. 16.

Après avoir débuté comme étudiant à Padoue, il fut chargé d'interpréter le *Livre des Sentences.* Il remplissait cet office quand il fut fait bachelier le 19 mars 1493, avec dispense de temps pour sa lecture, et fut ainsi incorporé à l'université. G. Contarini, *Notizie storiche circa li pubblici professori nello studio di Padova scelti dall' ordine di San Domenico*, Venise, 1769, p. 147. Les commentaires de Cajétan sur le *Livre des Sentences*, fruit de ce premier enseignement, sont restés inédits. Paris, Bibl. nat., lat. 3076. Pendant l'année scolaire 1493-1494, il remplit les fonctions de maître des étudiants conformément aux décisions du chapitre général de 1491. *Monumenta ord. prædic. historica*, t. VIII, p. 404. Ce fut cette même année 1494 qu'il obtint la chaire de métaphysique à l'université. Contarini, *op. cit.*, p. 139, 142; G. Mazzatinti, *L'obituario del convento di S. Agostino di Padova*, Venise, 1894 (extrait de *Miscellanea della R. Deputazione veneta di storia patria*, 2e série, t. II), p. 34. La tenue du chapitre général de l'ordre à Ferrare, pendant les fêtes de la Pentecôte de 1494, fournit au jeune professeur de Padoue l'occasion d'un brillant succès. La dispute publique, à laquelle prit part Pic de la Mirandole, lui valut un véritable triomphe; et le duc de Ferrare, Hercule, présent à ce tournoi, demanda et obtint, séance tenante, du maître général de l'ordre, Joachim Torriani, le titre de maître en théologie. *Præfatio Ven. Patris Fratris Bartholomæus de Spina, Pisani*, en tête de l'édition du commentaire de Cajétan sur la IIa IIæ, Venise, 1518; Flavius, *op. cit.*, p. 901; Quétif-Echard, *op. cit.*, p. 15.

L'université de Padoue, au temps où s'y trouva Thomas de Vio, devenait de plus en plus un centre célèbre d'humanisme et de philosophisme. J. Paquier, *Jérôme Aléandre*, Paris, 1900, p. 22; Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, 1867, p. 352; L. Mabilleau, *Étude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie*, Paris, 1881, p. 106. Ce séjour marqua profondément son action sur l'esprit de Cajétan. Ses polémiques avec Antoine Trombetta, O. M. (Hurter, *Nomenclator literarius*, t. IV, col. 925), titulaire de la chaire de métaphysique de Scot depuis 1468 (Quétif-Echard, *op. cit.*, p. 14), et la présence d'averroïstes célèbres, tels que Vernias, Pomponazzi et Niphus, orientèrent son attention et ses efforts vers les objections du scotisme et les problèmes philosophiques soulevés par l'averroïsme padouan. Le traité *De ente et essentia*, composé à ce moment, vise à la fois le scotisme de Trombetta et quelques thèses des averroïstes contemporains.

Bien que la présence de Cajétan soit signalée par Barthélemy Spina dans les couvents de Vérone, Bergame, Brescia, Mantoue et Milan, entre son séjour à Padoue et sa nomination à Pavie, il ne quitta vraisemblablement sa chaire de l'université de Padoue, que pour monter dans celle de théologie de l'université de Pavie, où il fut appelé par le duc de Milan, Ludovic Sforza, au début de l'année scolaire 1497. Barthélemy Spina, *op. cit.;* Cossio, *op. cit.*, p. 51. Selon l'acte de nomination, Cajétan devait interpréter le texte des œuvres de saint Thomas. *Memorie e documenti per la storia dell' università di Pavia*, Pavie, 1878, part. I, p. 190. Après deux années scolaires d'enseignement, il abandonna sa chaire, et il s'établit, dès la fin de 1499, au couvent de Sainte-Marie-des-Grâces, à Milan, appelé, sans doute par le duc Louis Sforza. Il passa l'année 1500 dans cette ville.

2° *Cajétan aux hautes charges de l'ordre : procureur général* (1500-1508); *vicaire général* (1507-1508); *maître général* (1508-1518). — Le procureur général de l'ordre, François Mei, étant mort le 28 novembre 1500, le cardinal Olivier Carrafa, protecteur de l'ordre, s'employa à lui faire donner le P. Thomas de Vio comme successeur. Cet office obligeant Cajétan à résider à Rome, il fut nommé professeur de philosophie et de théologie à l'université romaine (la *Sapienza*), et prononça, à ce titre, cinq discours devant Alexandre VI et Jules II, de l'avent de 1501 à l'avent de 1504. Quétif-Echard, *op. cit.*, p. 14; Flavius, *op. cit.*, p. 901; Cossio, *op. cit.*, p. 63. A la mort de Jean Clérée (10 août 1507), général de l'ordre, dont le gouvernement n'avait duré que deux mois, Jules II, par ses lettres du 20 août, appela Thomas de Vio à prendre en main l'administration des frères prêcheurs, avec le titre de vicaire général, en attendant le prochain chapitre général. *Bullarium ord. præd.*, t. IV, p. 248.

Le chapitre de l'ordre, tenu à Rome l'année suivante, désigna unanimement Thomas de Vio comme maître général, le 10 juin, veille de la Pentecôte. Quétif-Échard, *op. cit.*, p. 15; *Monum. ord præd. hist.*, t. IX, p. 86. Malgré son élévation au cardinalat, le 1er juillet 1517, Cajétan continua à administrer l'ordre jusqu'à l'élection de son successeur, par le chapitre de Rome, lequel nomma, le 22 mai 1518, Garcia de Loaysa, précédemment procureur de l'ordre. *Bull. ord. præd.*, t. IV, p. 345; *Monum. ord. præd. hist.*, t. IX, p. 157.

Élu général de son ordre à quarante ans, en un temps où l'Église et les sociétés religieuses avec elle traversaient une crise historique des plus graves, Cajétan fut à la hauteur des circonstances et de ses fonctions. Avec un rare coup d'œil et une égale énergie il s'efforça de promouvoir la discipline religieuse et l'étude des sciences sacrées, moyens indispensables pour le but assigné par l'Église à l'ordre des frères prêcheurs. Les lettres encycliques adressées à l'ordre, à l'occasion des trois chapitres généraux qu'il présida, et les actes de ces chapitres eux-mêmes (Rome, 1508; Gênes, 1513; Naples, 1515) témoignent assez quel fut son programme et avec quelle fermeté il chercha à l'appliquer. *Monum. ord. præd. hist.*, t. IX, p. 81-155. Homme de grande doctrine, il rappela à son ordre l'obligation spéciale où il était, plus que tous les autres, de se vouer à l'étude des sciences sacrées. C'est ainsi qu'il écrivait à l'ordre, du chapitre général de Gênes, en 1513 : *Gaudeant alii suis prærogativis, nos nisi sacra doctrina, commendet, de ordine nostro actum est. Monum. ord. præd. hist., loc. cit.*, p. 94. On possède le registre de l'administration de Thomas de Vio pour les années 1507-1513. Rome, archives générales des frères prêcheurs. Le second volume, qui devait contenir les années 1514-1518, est malheureusement perdu.

Un certain nombre de faits dans l'administration gé-

néralice de Cajétan se rattachent à l'histoire du temps et l'on doit les signaler pour mémoire. C'est ainsi qu'il eut à intervenir dans les affaires de la congrégation de Saint-Marc de Florence à la suite du mouvement créé par l'action de Jérôme Savonarole, A. Gherardi, *Nuovi documenti e studi intorno a Girolamo Savonarola*, Florence, 1887, p. 336; dans le meurtre judiciaire des dominicains de Berne, G. Rettig, *Die Urkunden des Jetzerprozesses* (*Archiv des historischen Vereins des Kantons Bern*, Berne, 1886, t. XI); N. Paulus, *Ein Justizmord an vier Dominikanern begangen. Aktenmässige Revision des Berner Jetzerprozesses vom Jahre 1509*, Francfort, 1897; R. Steck, *Der Berner Jetzerprozess* (1507-1509) *in neuer Beleuchtung*, Berne, 1902; dans la querelle des humanistes avec les théologiens de Cologne, N. Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther* (1518-1563), Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 89. Ce fut Cajétan qui fournit au roi d'Espagne Ferdinand, par l'intermédiaire de Jules II, les premiers missionnaires espagnols qui partirent pour l'Amérique et en commencèrent l'évangélisation. V. M. Fontana, *Monumenta dominicana*, Rome, 1675, p. 410; A. Touron, *Histoire générale de l'Amérique*, Paris, 1769, t. I, p. 213; A. Rose, *Les dominicains en Amérique*, Paris, 1878. Enfin, pendant le concile de Latran (1512-1517), les prélats témoignant de leur mauvais vouloir à l'égard des ordres mendiants, ceux-ci remirent au maître général des frères prêcheurs leurs intérêts et le soin de leur défense, ce dont Thomas de Vio s'acquitta avec succès, mais non sans difficulté. Martène, *Amplissima collectio*, t. III, col. 1264-1267.

Le généralat de Cajétan fut pour l'ordre dominicain un des plus féconds, et son successeur, Garcia de Loaysa, pouvait dire en prenant possession de sa charge : *Prædecessor quantus extiterit et nostis et novi. Is enim collapsum ordinem sapientia, virtute et prudentia instauravit, ut præclara ejus gesta omittam, quæ commune Ecclesiæ commodum attulerunt, et multo amplius expectantur allatura, cum dignis ejusdem meritis ad senatum illum supremum erectus est. Præfuit is ut diligentissimus pater, totis incumbens viribus subditorum saluti atque utilitati ordinis, ob quod et satis et opus fore mihi non dubito ejus semper inhærere vestigiis, et cæpta sectari; atque utinam mihi desuper concedatur ut dignus inveniar tanti patris ac ducis operum emulator, ut ordinem ab eo erectum servare, ab eo tutatum manutenere, ac decore ditatum sub ejusdem alis servare valeam. Monum. ord. præd. hist.*, t. IX, p. 157.

3° *Le conciliabule de Pise-Milan* (1511-1512) *et le concile de Latran* (1512-1517). — La politique de Jules II à l'égard de Venise lui ayant aliéné la France et l'empire, Louis XII et Maximilien se prévalurent du serment fait par Jules II, le jour de son élection, de convoquer un concile dans l'espace de deux ans, pour le sommer, à la fin de 1501, de tenir sa parole. Cette tentative d'intimidation n'ayant pas abouti, cinq cardinaux rompirent avec le pape et convoquèrent (16 mai 1511), de concert avec le roi de France et l'empereur, un concile qui devait s'ouvrir à Pise le 1er septembre. Il n'y tint que trois sessions du 4 au 12 novembre. Paquier, *Jérôme Aléandre*, p. 59.

En présence de ce mouvement schismatique, Jules II consulta le maître général des frères prêcheurs pour savoir quelles mesures il devait prendre. Cajétan lui conseilla de lutter contre le synode de Pise, et de convoquer lui-même un concile. Flavius, *op. cit.*, p. 901. Dans cette entreprise, acceptée par Jules II, Thomas de Vio prêta au pape le plus utile appui. Dès le 6 septembre 1511, il adressait à tout l'ordre une circulaire par laquelle il défendait, sous les peines les plus graves à tous ses religieux de prêter leur concours aux entreprises schismatiques de Pise. *Registre de Cajétan*, fol. 55. Il envoyait d'ailleurs au couvent dominicain de Sainte-Catherine, le plus influent de Pise, plusieurs religieux de valeur, qui organisèrent la résistance contre le conciliabule. Ils furent assez heureux pour entraîner les autres réguliers et le clergé séculier lui-même. Le concile dut quitter Pise et se transporter à Milan. V. Marchese, *Scritti vari*, Florence, 1860, t. I, p. 356.

Cajétan, de son côté, attaqua vigoureusement les prétentions de l'assemblée de Pise par son traité *Auctoritas papæ et concilii sive Ecclesiæ comparata*, Rome, 19 novembre 1511. Le coup porta. Le 10 janvier 1512 les prélats, rassemblés à Milan, déférèrent l'écrit de Cajétan à l'université de Paris pour en obtenir la condamnation ; et le 19 février, le roi de France appuyait leur demande. On désigna une commission pour procéder à cet examen, mais les délégués ne purent se mettre d'accord. Un jeune docteur, Jacques Almain, entreprit la réfutation de Cajétan avec son *Libellus de auctoritate Ecclesiæ*, Paris, 1512. Cajétan y répondit aussitôt par son *Apologia tractatus de comparata auctoritate papæ et concilii*, Rome, 29 novembre 1512. Paquier, *op. cit.*, p. 59. La faculté de théologie de Paris ne procéda pas, contrairement à ce que l'on dit d'ordinaire, à la condamnation de l'ouvrage de Cajétan. Elle prit connaissance, le 11 juin 1516, des lettres du roi de France, qui lui enjoignaient de ne pas s'occuper davantage de l'ouvrage de Thomas de Vio. Elle déclara respectueusement surseoir à l'affaire. L. Delisle, *Notice sur un registre des procès-verbaux de la faculté de théologie de Paris pendant les années 1505-1533*, Paris, 1899 (*Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. XXXVI), p. 39.

Jules II convoqua un concile à Latran pour le 19 avril 1512. Ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, le maître général des frères prêcheurs eut à y défendre contre les prélats les intérêts des ordres religieux qui l'avaient commissionné à cet effet. Dans la solennité de la seconde session, le 16 mai 1512, Cajétan prononça un discours devant le concile. Après avoir répudié les entreprises schismatiques de Pise, il arrêta ses regards sur le concile de Latran, et fit entendre de graves vérités aux Pères. Elles témoignent chez l'orateur d'une connaissance claire des besoins de l'Église de son temps, de beaucoup d'indépendance, et d'un sentiment très vif des dangers que courait alors la société ecclésiastique. « Et maintenant, disait-il, je ne puis en aucune façon me rallier à ceux des Pères qui, ayant entendu le seul nom de concile, estiment aussitôt qu'ils ont fait une œuvre sainte et utile... Nous sommes en un temps où l'on attend et où il est nécessaire de faire beaucoup : par-dessus tout, réformer l'Église, restaurer les mœurs déchues, étouffer les commencements de schisme, convertir les infidèles, ramener les hérétiques, fortifier les bonnes lois et les sanctions qui intéressent toute la chrétienté... Il faut, mes Pères, pourvoir à ces choses avec application ; il faut les établir rapidement et avec un soin extrême : aujourd'hui je ne puis dissimuler ces exigences, ni sous aucun prétexte les passer sous silence. » *Opuscula*, t. III, tr. I, orat. VI.

Cajétan intervint encore dans les affaires du concile à l'occasion du décret de condamnation de l'averroïsme et de la question de la conception immaculée de la B. Vierge Marie. Nous signalons pour mémoire la délégation que Thomas de Vio avait reçue du duc Georges de Saxe (9 février 1513) de le représenter au concile. *Brieger's Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. III, p. 603, 606; W. Buddee, *Nikolaus von Schönberg*, Greisswald, 1891, p. 3.

4° *Cajétan cardinal* (1517) *et légat pontifical en Allemagne* (1518-1519). — Cajétan ne put achever de gouverner l'ordre des frères prêcheurs jusqu'au chapitre de la Pentecôte de 1518. Le cardinal Alexandre Farnèse envoyé le 3 mars comme légat en Allemagne, étant

tombé malade en chemin. Thomas de Vio, cardinal de Saint-Sixte, dut le remplacer. Le 29 avril 1518, Léon X l'autorisa à se substituer un vicaire pour administrer l'ordre jusqu'au chapitre général. *Bull. ord. præd.*, t. IV, p. 360. Le 26 avril, Cajétan avait reçu du pape sa nomination comme légat, et il quitta Rome, avec les cérémonies accoutumées, le 5 mai suivant. A. de Altamura, *Bibliotheca dominicana*, Rome, 1677, p. 259; A. Pieper, *Zur Entstehungsgeschichte der ständigen Nuntiaturen*, Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 60; M. Armellini, *Il diario di Leone X di Paride de Grassi*, Rome, 1884, p. 67. Cajétan avait pour mission de faire accepter à l'empereur Maximilien et aux électeurs de l'empire le projet de croisade contre les Turcs patronné par Léon X. Il devait en même temps apporter le chapeau cardinalice à Albert de Brandebourg, électeur et archevêque de Mayence, ainsi que l'épée et le casque bénits par le pape, à l'empereur. Le légat se rendit à Augsbourg, où était réunie la diète de l'empire, et remit, le 1er août, leurs insignes au cardinal et à l'empereur. Il s'appliqua à faire prévaloir les vues du saint-siège et à défendre l'Église romaine contre les violences d'Ulric de Hutten Mais l'agitation religieuse qui travaillait déjà l'Allemagne et la mort de l'empereur, 12 janvier 1519, devaient rendre inefficace le projet de croisade contre Soliman. Raynaldi, *Annal. eccles.*, an. 1518; Bzovius, *Annal. eccles.*, an. 1518; Cossio, *op. cit.*, p. 269.

Les troubles religieux provoqués en Saxe par Luther, dès la fin de 1517, avaient pris un développement rapide; et Cajétan allait se trouver le premier face à face avec le novateur, au nom de l'Église romaine.

L'archevêque de Mayence, inculpé par les attaques de Luther contre les instructions officielles qu'il avait publiées pour la prédication des indulgences, avait porté l'affaire à Rome. Le saint-siège avait constitué pour l'examen des doctrines du moine augustin une commission qui fut défavorable. L'évêque d'Ascoli, Jérôme Ghinuci, auditeur général de la chambre apostolique, avait lancé, le 7 août 1518, un monitum citant Luther à comparaître en cour de Rome, dans un délai de 60 jours, sous l'inculpation d'hérésie. L'électeur de Saxe, Frédéric, fauteur secret des entreprises de Luther, s'était employé pour que l'affaire suivît son cours en Allemagne. Par ses lettres du 23 août adressées à l'électeur, Léon X déclarait que les doctrines de Luther étaient hérétiques, et il sommait Frédéric de remettre Luther au légat. Le pape écrivait le même jour à Cajétan, le chargeant de traiter cette affaire, de s'assurer de la personne de l'accusé pour qu'il pût comparaître devant le saint-siège, en usant, s'il le fallait, des censures ecclésiastiques contre le clergé, et de l'interdit contre l'autorité civile.

Cajétan, qui semble s'être rendu un compte très exact de la situation religieuse en Allemagne, renonça à faire usage de la rigueur et de ses pouvoirs judiciaires. Il consentit que l'on délivrât un sauf-conduit à Luther et prit le parti de traiter le novateur par voie paternelle. Luther était arrivé à Augsbourg, le 7 octobre, où la diète de l'empire venait d'être close. Dès le 10 du mois, il comparaissait devant le légat. Contrairement aux prétentions de Luther, Cajétan lui déclara qu'il n'avait pas mission de disputer, mais de recevoir sa rétractation et de le réconcilier avec l'Église. Luther, malgré ses déclarations publiques contraires, était résolu à ne pas se soumettre à l'autorité ecclésiastique, et ne cherchait que des faux-fuyants pour gagner du temps. Le cardinal, par condescendance, se laissa aller à discuter quelques points avec lui, mais en maintenant qu'il attendait sa soumission. Il ne put rien obtenir de Luther. Les amis de ce dernier s'employèrent auprès du légat pour qu'il lui permît de remettre un mémoire justificatif. Le cardinal y consentit encore, et le mémoire lui fut présenté le 14 octobre. Cajétan, qui ne se faisait pas d'illusion sur l'état d'esprit de Luther, lui montra l'inanité de sa prétendue justification. Luther ne voulut rien entendre. Il écrivait d'ailleurs le même jour à un de ses amis qu'il ne révoquerait pas une syllabe et qu'il préparait son appel. Le soir du même jour, le légat fit appeler Jean Staupitz, le supérieur de Luther, pour lui demander d'intervenir auprès de son subordonné. Le résultat de cette intervention fut une lettre écrite, le 17 octobre, par Luther au légat, et dans laquelle il témoigne tout son respect pour le cardinal, reconnaît qu'il a dépassé la mesure dans ses critiques contre le pape, mais déclare qu'il ne peut rien retirer; il prie en outre le légat de porter cette cause à Léon X pour que l'Église, qu'il désire entendre et suivre, détermine les doutes doctrinaux. Mais dès la veille il avait fait rédiger un appel notarié de tout ce qui avait été fait contre lui. Le 18 octobre, Luther écrivait une fois encore au légat pour lui annoncer qu'il quittait Augsbourg et qu'il en appelait du pape mal informé au pape mieux informé. Le 25 octobre, voyant que tout espoir d'aboutir avait disparu, le légat écrivit à l'électeur de Saxe, pour lui faire un bref récit de ce qui s'était passé, et lui déclarer qu'il dégageait sa responsabilité.

Quelques auteurs, mal renseignés ou imbus de préjugés, ont cru pouvoir accuser Cajétan d'avoir manqué de souplesse dans cette affaire. Si un grief pouvait être articulé contre le légat, ce serait d'avoir porté à l'égard de Luther une extrême condescendance, car il resta bien en deçà des instructions pontificales. Mais la vérité est que Cajétan se rendait parfaitement compte que la seule chance de succès en traitant avec Luther était l'indulgence et la bonté. Malheureusement, le plan de Luther était dès lors arrêté dans son esprit, et son obstination et ses subterfuges devaient tenir en échec la bonne volonté du légat. N. Paulus, *Johann Tetzel der Ablassprediger*, Mayence, 1899, p. 30 sq.; W. de Wette, *Dr. Martin Luthers Briefe*, Berlin, 1825, t. I, p. 142 sq.; C. Burkhardt, *Dr. Martin Luther Briefwechsel*, Leipzig, 1866, p. 11; *Lutheri opera latina*, Iéna, 1556, t. I, fol. 187 sq.; Bzovius et Raynaldi, *Ann. eccl.*, an. 1518; G. G. Evers, *Martin Luther*, Mayence, 1883, t. I, p. 365 sq.; t. II, p. 3 sq.; Hergenrœther, *Hist. de l'Église*, Paris, 1880, t. V, p. 202; Cossio, *op. cit.*, p. 291 sq.

Une affaire de première importance sollicita encore l'attention et les soins de Cajétan pendant sa légation : l'élection de l'empereur. Au milieu des compétitions passionnées que soulevait la succession de Maximilien, Cajétan eut à faire prévaloir près des électeurs les vues de Léon X. L'indécision du pape d'abord, puis sa ferme adhésion à la candidature du jeune Charles-Quint trouvèrent un fidèle interprète dans son légat près de la diète de Francfort, et peut-être les conseils de Cajétan, en face des affaires intérieures de l'Allemagne, furent-ils prépondérants dans les résolutions finales du pape. Le légat eut à subir la mauvaise humeur et les colères des partis qui l'estimaient contraire à leurs ambitions. Le 28 juin 1519, Charles était élu empereur à l'unanimité. Le nouveau souverain, conscient des services que Cajétan avait rendus à sa cause, lui adressait de Barcelone, le 29 juillet, une lettre de très vifs remerciements. [Ruscelli,] *Lettere di principi*, Venise, 1581, t. I, p. 60 sq.; Flavius, *op. cit.*, p. 905; Bzovius et Raynaldi, *Ann. eccles.*, an. 1519; *Bull. ord. præd.*, t. IV, p. 381; G. de Leva, *Storia documentata di Carlo V*, Venise, 1864, t. I, p. 391-425; t. II, c. I, passim; Cossio, *op. cit.*, p. 373 sq.

5° *Cajétan, évêque de Gaëte* (13 avril 1519). *Retour d'Allemagne et séjour à Rome.* — Cajétan revint d'Allemagne à la fin de l'été de 1519 et fut reçu solennellement à Rome par Léon X au consistoire du 5 septembre. Le pape l'accueillit avec une extrême bonté et lui donna pour sa résidence le palais de Sainte-Marie *in Via Lata*. Cajétan avait accepté en commende l'archevêché de Palerme, le 8 février 1518, et il le résigna entre les mains

de Léon X, le 19 décembre 1519. Pendant qu'il était encore en Allemagne, le pape l'avait nommé, le 13 avril 1519, au petit évêché de Gaete, sa ville natale. Cajétan, mécontent de l'esprit qui régnait à la curie où il avait vainement, depuis assez longtemps, cherché à persuader la nécessité de réformes ecclésiastiques importantes, demanda, sans l'obtenir, semble-t-il, de pouvoir être exonéré d'assister aux consistoires, sauf pour les cas d'affaires importantes. Son attitude sévère et quelque peu protestatrice lui aliéna l'esprit du monde d'humanistes qui gravitait autour de Léon X. Le pape avait toutefois une confiance illimitée dans ses conseils. C'est ainsi que le cardinal prit une part très active à l'examen des affaires luthériennes et dut se rendre au consistoire du 23 mai 1520, tout malade qu'il était, parce qu'on devait y traiter ces matières et en particulier la condamnation solennelle de l'hérésiarque. C'est de ce consistoire que sortit la célèbre bulle *Exurge Domine* du 14 juin suivant. A. de Altamura, *Bibliotheca dominicana*, p. 259, Pallavicini, *Hist. du concile de Trente*, l. I, c. XXI, Gams, *Series episcoporum*, Ratisbonne, 1873, p. 881, 952; Pieper, *Zur Entstehungsgesch.*, p. 61, Flavius, *op. cit.*, p. 905; Quetif-Echard, *op. cit.*, p. 173; Cossio, *op. cit.*, p. 391; P. Kalkoff, *Zu Luthers römischen Prozess* (Brieger's *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXV [1904], p. 90-147).

6° *Cajétan électeur d'Adrien VI* (9 janvier 1522) *et légat en Hongrie* (1523-1524). — La mort de Léon X, 4 décembre 1521, ouvrit une succession des plus difficiles. Les cardinaux divisés semblaient ne pouvoir s'entendre pendant le conclave. Le cardinal Cajétan, poursuivant ses vues de réformes ecclésiastiques, fit prévaloir la candidature du cardinal Adrien d'Utrecht qu'il avait connu pendant sa légation en Allemagne. Il servit aussi d'appui au nouveau pape dans ses tentatives de réformes, et supporta avec lui les critiques que les gens de la curie firent tomber sur ces propagateurs de l'esprit chrétien.

Le projet de croisade contre les Turcs ayant échoué par suite de l'agitation luthérienne, Soliman avait poursuivi sa marche de conquête et les frontières orientales de la chrétienté se trouvaient en extrême danger. Pour parer à cette situation, Adrien VI envoya, le 1er juin 1523, le cardinal de Saint-Sixte comme légat en Hongrie, Bohême, Pologne, Allemagne et autres lieux frontières. Il était porteur d'une première somme importante, destinée à être employée contre les Turcs. Malheureusement, l'état intérieur de la Hongrie et surtout le peu de confiance que son jeune roi Louis inspirait au légat comme à ses sujets ne permirent pas d'obvier aux dangers qui menaçaient le royaume de saint Étienne. Le légat fit distribuer l'argent dont il disposait pour aider les villes de Dalmatie et de Croatie proches de l'ennemi. Il prit une part active aux négociations de Wiener-Neustadt, au mois d'octobre 1523, où la Pologne, la Hongrie et l'Autriche projetèrent une expédition pour le printemps de l'année suivante. La mort d'Adrien VI, 14 septembre 1523, surprit Cajétan en pleine légation. Clément VII le rappela à Rome. Flavius, *op. cit.*, p. 906; *Bull. ord. præd.*, t. IV, p. 413; H. von Höfler, *Papst Adrian VI*, Vienne, 1880, p. 90, 237, 417; Cossio, *op. cit.*, p. 404, 419.

7° *Dernières années de Cajétan* (1524-1534). — Rentré à Rome, Thomas de Vio se livra plus que jamais à une vie d'étude qu'il n'avait d'ailleurs jamais abandonnée. Ne pouvant servir l'Église en faisant prévaloir ses conseils, il lui fournit le concours d'une activité littéraire intense. La politique malheureuse de Clément VII vint lui rappeler, une fois encore, qu'il semblait voué à être le proche témoin des désastres de l'Église et, malgré ses avertissements, à ne pouvoir les empêcher. Au mois de mai 1527, Rome fut mise à sac par les troupes du connétable de Bourbon. Le cardinal de Saint-Sixte fut fait prisonnier, couvert, comme plusieurs de ses collègues, des plus basses humiliations par une soldatesque forcenée, et condamné à payer pour sa rançon 5000 pièces d'or. Cajétan, qui était pauvre, dut recourir à l'emprunt pour satisfaire aux exigences des vainqueurs, et recevoir même des vêtements en aumône. Pour acquitter ses dettes autant que pour détourner ses regards des événements publics, il se retira dans son évêché de Gaète. Il y resta jusqu'à l'automne de 1529, et revint alors à Rome, où les malheurs de l'Église commençaient à tourner les esprits vers des projets plus sérieux de réforme.

Dans la grave affaire du divorce du roi d'Angleterre, Clément VII commit au cardinal de Saint-Sixte l'examen des mémoires écrits sur cette question. Cajétan, dans sa consultation datée de Rome, 13 mars 1530, conclut contre les prétentions d'Henri VIII. Il adressa, quelques années plus tard, le 27 février 1534, un mémoire au roi d'Angleterre, à l'occasion de son mariage avec la veuve de son frère.

Les projets d'un futur concile firent porter les yeux de plusieurs vers Cajétan. Le cardinal Sadolet s'informait près de lui de ce qu'il fallait penser de cette affaire. Quand en 1534 Clément VII tomba malade, le nom du cardinal Cajétan fut mis en avant comme pouvant être celui du pape des réformes. Mais le cardinal de Saint-Sixte se sentait gravement atteint et se préparait, avec une admirable résignation, à la mort. Elle survint le 10 octobre 1534. Il fut enseveli, en simple habit religieux et sans aucune pompe, selon ses désirs, sous le porche de l'église de la Minerve. Poursuivant jusque dans la mort ses idées réformatrices, il n'avait pas voulu contribuer à un abus qui encombrait, disait-il, de dépouilles mortelles des temples que l'on devrait réserver à la seule sainteté de Dieu. Flavius, *op. cit.*, p. 906; *J. Sadoleti Epistolæ proprio nomine scriptæ*, Rome, 1760, part. I, p. 304, 319; C. Milanesi, *Il sacco di Roma del MDXXVII*, Florence, 1867, passim; C. Ravioli, *Le guerre dei sette anni sotto Clemente VI*, Rome, 1883, p. 79; A. Ciaconius, *Vitæ et res gestæ pontif. roman. et S. R. E. cardinalium*, t. III, p. 392; *Bullar. ord. præd.*, t. IV, p. 466; Quétif-Echard, *Script. ord. præd.*, t. II, p. 15; Cossio, *op. cit.*, p. 425-472.

II. Œuvres. — L'activité littéraire de Cajétan a été très considérable, et l'on aurait peine à comprendre qu'un homme, qui occupa si longtemps de hautes charges administratives et dut prendre part aux plus graves affaires de son temps, ait pu la fournir, si l'on ne savait que Cajétan ne cessait d'étudier et d'écrire, même au milieu des occupations les plus absorbantes. Comme presque tous ses écrits portent la date à laquelle ils ont été achevés, il est aisé de voir comment leur composition coïncide quelquefois avec les moments où il aurait dû être le plus absorbé par les affaires extérieures ou le moins libre d'esprit. C'est ainsi que dix de ses opuscules portent les dates de divers jours du mois d'octobre 1518, c'est-à-dire du temps où il eut à traiter avec Luther à Augsbourg; que la *Summula peccatorum* et les *Jentacula* furent écrits pendant sa légation de Hongrie; qu'il continuait ses commentaires sur l'Écriture au milieu des horreurs du sac de Rome, en 1527.

Les écrits de Cajétan peuvent se diviser en œuvres philosophiques, théologiques et exégétiques. Dans leur ensemble elles ont été composées dans cet ordre, et nous l'adopterons dans le catalogue qui va suivre. Comme presque toutes les compositions de Cajétan sont datées, nous donnerons entre parenthèses, après le titre, ce renseignement fourni par l'auteur lui-même. Quétif-Echard ont dressé le catalogue de 82 opuscules théologiques selon leur ordre chronologique, p. 19-26; et Cossio, p. 497-501, a réuni, en une suite semblable, 114 titres d'ouvrages. Nous rapprocherons de préférence, ici, les écrits de Cajétan d'après leur affinité naturelle.

Il n'existe malheureusement pas d'édition complète des œuvres de Cajétan. Cependant certaines parties ont été réunies ensemble, telles les œuvres exégétiques publiées à Lyon, 1639, en 5 in-fol. On a aussi cherché à rassembler ses divers traités, grands ou petits, en diverses collections auxquelles on a donné le nom d'opuscules; mais aucune édition n'est complète, et le groupement du contenu n'est opéré ni selon l'ordre chronologique ni selon la nature des sujets. Dans l'énumération que nous en ferons plus loin, nous les rapprocherons selon l'ordre des matières, et nous renverrons, à la suite de Quétif-Echard, aux deux éditions d'Anvers, 1612, et de Lyon, 1541, parce qu'elles se complètent. La première, que nous indiquerons par A, est divisée en trois livres; et la seconde, que nous désignerons par L, est divisée en quatre livres. Pour plus de commodité nous donnerons ici tout d'abord les principales éditions d'opuscules.

I. OPUSCULES. — *Opuscula aurea de diversis ac curiosissimis materiis tam practicis quam speculativis,* in-4°, Paris, 1511. Cette collection contient une trentaine d'opuscules. — *Quæstiones quodlibetales cum aliquot assertionibus contra lutheranos, et aliis difficultatum theologarum enodationibus in communem studiosorum usum non mediocri labore nusquam antea in talem ordinem digestis,* in-8°, Paris, 1530. Contient plusieurs opuscules qui ne sont pas dans les deux grandes collections. — *De communione, confessione, satisfactione, invocatione sanctorum adversus lutheranos tractatus,* Rome, 1531. — *Opuscula adversus lutheranos, videlicet, de fide et operibus, de communione, de confessione, de satisfactione, de invocatione sanctorum, responsiones ad septemdecim quæsita,* in-8°, Lyon, 1536. — *Opuscula, quæstiones et quodlibeta,* in-fol., Lyon, 1541. — *Opuscula omnia tribus tomis distincta,* in-fol., Lyon, 1558, 1567, 1581, 1588; Venise, 1588, 1612; Anvers, 1612. Collection de 59 opuscules.

II. ŒUVRES PHILOSOPHIQUES. — 1° *Commentaria super tractatum de ente et essentia Thomæ de Aquino; super libros posteriorum Aristotelis et prædicamenta; tractatus de analogia nominum; quæstio de subjecto philosophiæ; tractatus de cambiis,* in-fol., Venise, 1506. — 2° *In prædicabilia Porphyrii, prædicamenta et libros posteriorum analyticorum Aristotelis castigatissima commentaria,* in-8°, Venise, 1587, 1599. — 3° *Super libros Aristotelis de anima* (Rome, 1512), *quæstiones de sensu agente et de sensibilibus; de substantia orbis Jo. de Gandavo cum quæstionibus ejusdem,* in-fol., Venise, 1514 (deux éditions différentes, Panzer, t. VIII, p. 418, 422), in-fol., Paris, 1539. — 4° *Metaphysica contracta a Thoma Maria Giovio,* in-4°, Bologne, 1688. — 5° *De nominum analogia* (Pavie, 1er septembre 1498), A, III, 5. — 6° *De subjecto naturalis philosophiæ, an sit ens mobile* (s. d.), A, III, 4. — 7° *Super duo de conceptu entis quæsita* (Rome, 27 février 1519), L, II, 16; A, III, 6. — 8° *De Dei infinitate* (Pavie, 10 septembre 1499), A, III, 2. — Quétif-Echard signalent, p. 17, comme manuscrits existant de leur temps dans la Bibliothèque royale à Paris : 9° *Commentarii in octo libros physicorum* (cod. 4824); 10° *Commentarii in libros Aristotelis quatuor de cælo et mundo* (cod. 5124). — Léandre Alberti connaissait : 11° les *Commentarii super metaphysicam* (Quétif-Echard, *op. cit.*), probablement l'ouvrage abrégé par T. M. Giovio, indiqué ci-dessus.

III. ŒUVRES THÉOLOGIQUES. — 1° *Commentarii in I^{am} partem Summæ theologicæ S. Thomæ de Aquino* (Rome, 2 mai 1507), in-fol., Venise, 1508; Paris, 1514. — 2° *In I^{am} II^{æ}* (Rome, 29 décembre 1511), in-fol., Venise, 1514. — 3° *In II^{am} II^{æ}* (Rome, 26 février 1517), in-fol., Venise, 1518; in-4°, Paris, 1519; Venise, 1522, 1537, etc. — *In III^{am} partem* (Rome, 19 décembre 1520)..., 1523; in-fol., Bologne, 1528; Venise, 1533; Lyon, 1558. Pour suppléer à la partie qui manque à la *Somme* de saint Thomas, Cajétan a ajouté les questions suivantes qui ne se trouvent pas dans toutes les éditions citées : 1. *De attritione et contritione; 2. De confessione; 3. De satisfactione; 4. De ministro sacramenti pænitentiæ; 5. De indulgentiarum thesauro; 6. De causa indulgentiarum; 7. De suscipientibus indulgentias; 8. De modo tradendi seu recipiendi sacros ordines; 9. De contractu matrimonii; 10. De usu matrimonii; 11. De delectatione morosa.* — 5° *Commentaria in Summam theologiæ S. Thomæ.* Les éditions intégrales du commentaire ont paru tantôt seules, tantôt avec le texte de la *Somme* de saint Thomas : 4 in-fol., Lyon, 1540, 1541, 1552; Rome, 1570, dans l'édition complète des œuvres de saint Thomas, dite édition de saint Pie V; 4 in-fol., Lyon, 1575; Stelsii, 1577; Lyon, 1581; Rome, 1588; 5 in-4°, Venise, 1588; 7 in-8°, Bergame, 1590; Venise, 1596, avec les commentaires de Javelli et de Capponi; Anvers, 1612; Padoue, 1698; 10 in-fol., Rome, 1773; Lyre (1892), sur la Ire partie de la *Somme*, édit. de H. Prosper; Rome, 1888, dans l'édition léonine des œuvres de saint Thomas, t. IV sq. — 6° *Summula de peccatis* (en Pannonie, 15 juin 1524), in-8°, Rome, 1525; Venise, 1525; Paris, 1526, 1530; Lyon, 1529, 1539, 1550, 1565, 1581; Venise, 1584; Douai, 1613, *studio Gaugerici Hispani,* 1627. — 7° *An in rebus naturalibus detur potentia neutra, et an potentia receptiva actuum supernaturalium sit naturalis,* A, III, 3. — 8° *De fide et operibus adversus lutheranos,* in-4°, Rome, 1532, A, III, 10. — 9° *Utrum homo homini superiori teneatur obedire in his in quibus oportet se exponere periculo mortis* (Rome, 27 novembre 1522), A, III, 8. — 10° *De præcepto eleemosynæ mentem S. Thomæ quam quidam in sua Summa sequius interpretabantur, declarans* (1496), A, II, 5; L, III, 4. — 11° *Utrum liceat maleficium solvere opera malefici ad hoc parati utendo* (Milan, 26 mars 1500), L, III, 10, q. IV; A, II, 12. — 12° *Utrum votum non nubendi æquivaleat voto castitatis* (Milan, 18 décembre 1500), A, II, 11. — 13° *Utrum per votum quo quis promittit offerre aliquid cuidam imagini B. V. sit acquisitum jus illi Ecclesiæ* (Mantoue, 13 mars 1500), L, III, 10, q. III. — 14° *Utrum emissurum professionis votum possit absolute renunciare propinqui hæreditatem quam probabiliter dubitat male adepto ære infectam* (Milan, 29 septembre 1500), L, III, 10, q. II. — 15° *An ingressus religionem cum proposito deliberato perseverandi, ad religionem teneatur* (Rome, 11 novembre 1512), L, II, 4, R. 3. — 16° *An Judæis in nullo culpabilibus possit negari ingressus religionis* (Sienne, 21 septembre 1514), L, II, 4, R. 6. — 17° *An religiosus factus episcopus teneatur debito legali ad observantias regulares* (Rome, 13 février 1518), L, II, 3, q. XXII. — 18° *Utrum Petrus consignans centum florenos apud Paulum mercatorem ut ei pro parte lucri, capitali salvo, assignet per annum quinque florenos residuo lucri Paulo mercatori servato, licite contrahat* (Rome, 1er avril 1515), L, II, 4, R. 11. — 19° *De usura, quæstiones sex* (Milan, 2-24 avril 1500), A, II, 8; L, III, 7. — 20° *De cambiis* (Milan, 9 décembre 1499), A, II, 7; L, III, 6. — 21° *De monte pietatis* (Pavie, 13 juillet 1598), in-4°, Rome, 1515 (existe une édition antérieure d'une dizaine d'années), A, II, 6; L, III, 5. — 22° *Circa emptionem rerum raptarum in bello injusto* (Rome, 27 novembre 1519), L, II, 4, R. 17. — 23° *Quæstiones de sacramentis* (ce sont celles indiquées plus haut qui forment le complément des commentaires à la III^{a} de la *Somme théologique*), A, I, 4; L, II, 1. — 24° *De obligatione præcepti* (Rome, 14 février 1518), A, I, 25; L, II, 3, q. XXI. — 25° *De voto et unitate vel plurificatione numerali peccati actus exterioris propter discontinuationem actus interioris voluntatis* (Florence, 27 août 1508), L, II, 35. — 26° *An justus timendo pœnam peccet* (Augsbourg, 24 octobre 1518), A, I, 24. —

27° *Utrum quilibet utens spirituali, seu actus spirituales exercens in peccato mortali, peccet mortaliter* (Rome, 24 août 1506), A, II, 10; L, III, 9. — 28° *Circa dispositionem ad confessionem* (Augsbourg, 8 octobre 1518), L, II, 3, q. VIII. — 29° *De confessione venialium et omnium mortalium* (Augsbourg, 29 septembre 1518), L, II, 3, q. IX. — 30° *Utrum in confessione circumstantia diei festi sit necessario confitenda* (Milan, 24 avril 1500), L, II, 3, q. X. — 31° *Quando quis obligatur ad contritionem peccatorum mortalium* (Rome, 4 mars 1518), A, I, 17; L, II, 3, q. VII. — 32° *De fide ad fructuosam absolutionem sacramentalem necessaria* (Augsbourg, 26 septembre 1518), L, II, 3, q. II. — 33° *De impletione injunctæ pœnitentiæ, si non impleatur in hac vita, num exsolvenda sit in alia* (Augsbourg, 30 septembre 1518), A, I, 20; L, II, 3, q. XII. — 34° *De effectu absolutionis sacramentalis seu de confessione quæstiones quinque* (Augsbourg, 1er octobre 1518), A, I, 18; L, II, 3, q. XII. — 35° *Utrum confessor teneatur occultam servare deliberationem confitentis se omnino occisurum regem aut pontificem summum* (Rome, 13 septembre 1514), A, I, 21; L, II, 3, q. XV. — 36° *De pollutione ex auditione confessionis proveniente* (Florence, 13 octobre 1509), A, I, 22; L, II, 3, q. XVI. — 37° *De indulgentiis* (Rome, 8 décembre 1517), A, I, 15; L, II, 2. — 38° *De thesauro indulgentiarum* (Augsbourg, 7 octobre 1518), L, II, 3, q. II. — 39° *De acquisitione indulgentiarum* (Augsbourg, 11 octobre 1518), L, II, 3, q. II. — 40° *De acquirendis rursum indulgentiis* (Augsbourg, 7 octobre 1518), L, II, 3, q. III. — 41° *De effectu indulgentiæ* (Augsbourg, 29 septembre 1518), L, II, 3, q. IV. — 42° *An papa auctoritate clavium det indulgentiam animabus in purgatorio* (Augsbourg, 15 octobre 1518), A, I, 16; L, II, 3, q. VI. — 43° *De indulgentia plenaria concessa defunctis* (Rome, 20 novembre 1519), L, II, 3, q. V. — 44° *De erroribus contingentibus in sacramento eucharistiæ* (Rome, 1515), A, II, 6. — 45° *De celebratione missæ. Utrum sacerdos sumpta ablutione licite possit sumere reliquias eucharistiæ in calice, vel extra remanentes* (Pise, 26 novembre 1519), A, II, 3; L, III, 3, q. VII. — 46° *Utrum sacerdos celebrans pro pluribus satisfaciat pro singulis* (Rome, 1er décembre 1510), A, II, 3; L, III, 3, q. II. — 47° *De valore orationum dictarum ab audientibus missam in festo* (s. d.), A, II, 4; L, III, 3, q. III. — 48° *De missæ sacrificio et ritu adversus lutheranos* (Rome, 3 mai 1521), in-4°, Rome, 1531; A, III, 9. — 49° *Instructio nuntii circa errores libelli de cœna Domini per capita juxta ordinem libelli* (Rome, 1525), L, III, 2. — 50° *De communione sub utraque specie. De integritate confessionis. De invocatione sanctorum adversus lutheranos* (Rome, 25 août 1531), in-4°, Rome, 1531 (avec les n. 50 et 8); in-8°, Lyon, 1536; A, III, 2. — 51° *De validitate matrimonii a juvene post religionis ingressum et egressum contracti* (Gaète, 22 octobre 1505), L, II, 4, R. 3. — 52° *De redditione debiti uxoris ad virum adulterum* (Rome, 14 mars 1513), L, II, 3, q. XXVI. — 53° *An adulter ipso facto sit privatus jure exigendi debitum a conjuge innocente* (Rome, 20 décembre 1513), A, I, 29; L, II, 4, R. 4. — 54° *Utrum matrimonium legitime contractum inter christianos per verba de præsenti, possit ante carnalem copulam dirimi auctoritate papæ absque religionis ingressu* (Rome, 24 janvier 1507), A, I, 28, L, II, 3, q. XXV. — 55° *Ad Henricum VIII Angliæ regem de conjugio cum relicta fratris sententia* (Rome, 27 janvier 1534), A, III, 12. — 56° *De conjugio regis Angliæ cum relictâ fratris sui ad Clementem VII* (Rome, 13 mars 1534), A, III, 13. — 57° *De collatione ordinis præsertim presbyteratus ab episcopo* (Pise, 20 novembre 1509), A, I, 26; L, II, 3, q. XXIII. — 58° *Utrum pontifex summus possit dispensare cum sacerdote occidentalis Ecclesiæ ut accipiat uxorem* (Rome, 12 avril 1505), A, I, 35; L, II, 3, q. XXIV. — 59° *De venditione annuæ pensionis ex beneficio ecclesiastico debitæ* (Rome, 16 février 1518), L, II, 4, R. 10. — 60° *Utrum emptio beneficiorum ecclesiasticorum sit simoniaca quia prohibita, vel prohibita quia simoniaca* (Rome, 28 décembre 1514), A, II, 9; L, III, 8, q. I.

61° *Utrum emens et acquirens episcopatum non intendendo solvere promissam pecuniam sit simoniacus* (Rome, 4 janvier 1504), A, II, 9; L, III, 8, q. II. 62° *An is qui in choro sic divinum officium persolvit, quod sui chori versus submisse sibi ipsi soli dicit, alterius vero chori versus audit tantummodo, satisfaciat præcepto de persolvendis horis canonicis* (Rome, 3 novembre 1514), L, II, 4, R. 8. — 63° *De auctoritate papæ et concilii utraque invicem comparata* (Rome, 12 octobre 1511), in-4°, Rome, 1511; in-4°, Cologne, 1512; A, I, 1; L, I, 1. — 64° *Apologia tractatus de comparata auctoritate papæ et concilii* (Rome, 29 novembre 1512), A, I, 2; L, I, 2. — 65° *De Ecclesiæ et synodorum differentia coram Julio II in secunda sessione concilii Lateranensis oratio dicta XVI maii 1512*, in-4°, Rome, 1512; A, III, 1. — 66° *De primatu romanæ Ecclesiæ ad Leonem X* (17 février 1521), in-4°, Rome, 1521; A, I, 3; L, I, 3. — 67° *Utrum vacante sede et quærentibus omnibus pontificatum per fas et nefas, propter ambitionem et avaritiam ac Ecclesiæ ruinam, liceat viro probo et digno quærere pontificatum, adhibendo promissiones et exhibendo temporalia et beneficia, etc., pro suffragiis propter hunc finem, ut in sede positus Ecclesiæ prosit et illam reformet* (Rome, 26 décembre 1512), A, II, 9; L, III, 8, q. III. — 68° *An apostolica sedes in sacris canonibus abutatur verbis sacræ Scripturæ* (Mayence, 22 mars 1519), A, I, 30; L, II, 3, q. XXVII. — 69° *De criminum occultorum inquisitione* (Rome, 5 novembre 1519), L, II, 4, R. 5. — 70° *De effectu excommunicationis* (Augsbourg, 29 octobre 1518), A, I, 19; L, II, 3, q. XIII. — 71° *An imperfecta caritas necessario deferat secum post mortem timorem pœnalem* (Augsbourg, 14 octobre 1518), L, II, 3, q. XIX. — 72° *An omnes animæ in purgatorio sint certæ de suo salute* (Augsbourg, 25 septembre 1518), A, I, 23; L, II, 3, q. XVIII. — 73° *An in purgatorio possit esse meritum* (Augsbourg, 27 octobre 1518), L, II, 3, q. XVII. — 74° *De festo quod dicitur Spasmus B. V. matris Dei* (Rome, 17 juillet 1506), A, II, 23. — 75° *De conceptione B. Virginis ad Leonem X*, Rome, 1503; A, II, 1; L, III, 1. — 76° *Ad tres quæstiunculas scilicet de usura, de pertinacia in veniali et de publico delicto* (Florence, 13 octobre 1509), L, II, 4, R. 9. — 77° *De quinque dubiis seu casibus conscientiæ, quorum primum est, an sit simpliciter de necessitate salutis pænitente conteri de singulis peccatis in eadem specie*, etc. (Rome, 2 mai 1504), L, II, 4, R. 12. — 78° *Damnati sensus articulorum quinque expositio ad Leonem X* (Rome, 6 juin 1521), L, II, 4, R. 1. — 79° *Super sex propositionibus in commendationem B. Joseph a quodam theologo assertis* (s. d.), L, II, 4. — 80° *Explicatio quorumdam quæ visa fuerant in commentariis Cajetani in Summam S. Thomæ vel contradictoria vel minus exposita* (Rome, 9 février 1521), L, II, 4, R. 13. — 81° *Rursus de similibus contradictoriis apparentibus* (Rome, 11 juin 1522), L, II, 4, R. 14. — 82° *Quæstio una de quibusdam obscuris* (Rome, 23 novembre 1522), A, III, 7. — 82° *Responsiones ad quosdam articulos nomine theologorum Parisiensium editos* (Rome, 30 décembre 1533), A, III, 14.

IV. ŒUVRES EXÉGÉTIQUES. — 1° *Jentacula Novi Testamenti : expositio literalis sexaginta quatuor notabilium sententiarum Novi Testamenti in* XII *capita distincta* (pendant la légation de Hongrie, achevé le 15 juin 1524), Rome, 1525; Paris, 1526; Lyon, 1529, 1539 (avec la *Summula*), 1544, 1565, 1584; Douai, 1613. — 2° *In quinque libros Mosis juxta sensum literalem commentarii*, Rome, 1531; in-fol., Paris, 1539. — 3° *In libros Jehosuæ, Judicum, Ruth, Regum, Paralipome-*

non, Hesdræ, Nechemiæ et Esther (Rome, 24 juin 1531-19 juillet 1532), Rome, 1533; Paris, 1546. — 4° *In librum Job* (Rome, 21 mars 1533), Rome, 1535. — 5° *In psalmos* (Rome, Pâques 1527), Venise, 1530; Paris, 1532. — 6° *In parabolas Salomonis, in Ecclesiasten, in Esaiæ tria priora capita,* Rome, 1542; Lyon, 1545; Paris, 1587. — 7° *In Evangelia Matthæi* (Gaète, 13 novembre 1527), *Marci* (Gaète, 2 décembre 1527), *Lucæ* (Gaète, 25 janvier 1528), *Joannis* (Gaète, 16 mai 1528), Venise, 1530; Paris, 1536, 1542; Lyon, 1574. — 8° *In Acta apostolorum* (Gaète, 29 juin 1529), Venise, 1530; Paris (avec les Évangiles), 1536. — 9° *In Epistolas Pauli* (Gaète, 16 août 1519), Paris, 1532, 1537, 1540, 1542. — 10° *Opera omnia quotquot in sacræ Scripturæ expositionem reperiuntur, cura atque industria insignis collegii S.Thomæ Complutensis ord. præd.*, 5 in-fol., 1639.

V. DISCOURS ET LETTRES. — 1° *Sex orationes Romæ habitæ* (1501-1512), A, III, 1. Le sixième discours a été édité à Rome, 1512. — 2° Lettre à l'électeur Frédéric de Saxe, Augsbourg, 25 octobre 1518. *Lutheri opera latina*, Iéna, 1556, t. I, fol. 205v; *Archivio storico Italiano,* 3e série, t. XXVI, p. 192. — 3° Lettres à Léon X sur l'élection de Charles-Quint, Francfort, 29 juin et 7 juillet 1519, [Ruscelli,] *Lettere di principi*, t. I, Venise, 1581, p. 60, etc. — 4° Lettres encycliques à l'ordre des frères prêcheurs. *Monumenta ord. præd. historica*, Rome, t. IX (1901), p. 88, 93, 124.

III. DOCTRINES. — Cajétan a été le plus grand théologien de son temps, et un des premiers parmi ceux qui ont honoré l'Église. Il a été le conseil intellectuel de quatre pontificats, depuis Jules II jusqu'à Clément VII, dans des circonstances exceptionnellement graves et difficiles. Il a laissé une œuvre des plus étendues destinée, dans sa pensée, à subvenir aux besoins intellectuels de l'Église, les plus urgents à son époque.

Cajétan est un homme de transition. Élevé dans la culture de la philosophie et de la théologie du moyen âge, il s'est trouvé en pleine révolution intellectuelle et religieuse, mêlé de très près aux événements. Il a compris que pour faire face à une situation nouvelle il fallait s'adapter aux exigences de son temps. C'est ainsi que sa carrière scientifique est successivement dominée par les préoccupations philosophiques, théologiques et exégétiques; et que, dans ces différents domaines, il met au jour des tendances et des opinions qui ont surpris beaucoup de ses contemporains, moins libres d'esprit ou moins au fait des besoins nouveaux. Il a, en conséquence, trouvé, jusque dans son ordre, des adversaires résolus et quelquefois injustes. Une étude impartiale nous montre que Thomas de Vio a eu une rare perspicacité en mettant le doigt sur un grand nombre de problèmes ouverts aujourd'hui encore, et dont il avait abordé la solution avec une franchise qui peut encore quelquefois paraître audacieuse.

Cajétan est un esprit pénétrant et subtil. La fréquentation de Scot et de son école, contre lesquels il a spécialement lutté en philosophie et en théologie, semble avoir quelquefois influé sur lui, dans la nécessité où il était de suivre ses adversaires sur leur propre terrain. D'ordinaire il est clair et profond, et embrasse la totalité d'un problème avec une remarquable maîtrise. Dans ses nombreux écrits polémiques, où il agite les questions les plus irritantes de son temps, il procède avec une parfaite sérénité, traitant des choses et des doctrines, sans blesser les personnes. Quoique vivant en plein humanisme, son style n'a rien de littéraire et est purement scientifique. Melchior Cano l'a un peu déprécié en parlant de la *styli quasi ingenitam obscuritatem* de Cajétan. *De locis theologicis*, l. VI, c. IV. Mais Cano est un écrivain d'une élégance extrême, peu bienveillant pour la langue de l'école.

Nous pouvons d'ailleurs transcrire ici l'éloge tempéré de critiques que ce théologien a fait de Cajétan : *Ego virum hunc, ut sæpe alias testatus sum, semper feci maximi. Plurimum enim Ecclesiam Christi suis literis juvit. Longum est autem hominis commendare sive eruditionem sive ingenium. Illud breviter dici potest : Cajetanum summis ædificatoribus Ecclesiæ parem esse potuisse, nisi quibusdam erroribus doctrinam suam quasi cujusdam lepræ admixtione fœdasset, vel et curiositatis libidine affectus, vel certe ingenii dexteritate confisus, literas demum sacras suo abitratu exposuisset, felicissime quidem fere, sed in paucis quibusdam locis, acutius sane multo quam felicius.* *Op. cit.*, l. VII, c. III.

1° *Philosophie.* — En philosophie comme en théologie Cajétan s'attache fidèlement au système de saint Thomas d'Aquin. Son séjour à Padoue le mit simultanément en présence de scotistes et d'averroïstes de marque, et c'est contre eux, en général, que se dirige la partie polémique de ses écrits philosophiques. Les problèmes scotistes et averroïstes étant surtout d'ordre métaphysique, Cajétan excelle dans ces matières. Son commentaire du *De ente et essentia* de saint Thomas, un ouvrage de prime jeunesse, est de tous ses écrits le plus subtil et le plus abstrus.

Les idées, ou plutôt l'attitude personnelle de Cajétan, dans certains problèmes philosophiques, vise surtout le rationalisme averroïste de son temps. L'université de Padoue, centre principal de ces doctrines, et la célébrité croissante de Pierre Pomponazzi, le principal fauteur de ces idées, amenèrent le concile de Latran à prendre position sur ces matières. Cajétan, toujours en éveil, avait pris les devants et composé, en 1512, son commentaire sur le *De anima* d'Aristote. Tout en maintenant en soi les idées psychologiques de saint Thomas, le commentateur est d'avis qu'Aristote a effectivement professé la doctrine qu'Averroès lui a attribuée : l'unité d'une âme intellectuelle unique pour l'humanité et la mortalité de l'âme individuelle. L. III, c. II. Le concile de Latran, ayant cru devoir réagir énergiquement contre les progrès de l'averroïsme, porta son célèbre décret du 19 décembre 1513 contre cette doctrine. Pour mieux atteindre ses fins, le décret exigeait que tous les professeurs publics de philosophie justifiassent dans leurs leçons les conclusions de la foi chrétienne. Cajétan opposa son *non placet* à cette partie du décret, en objectant que cet office était celui des théologiens et non des philosophes. Bzovius, *Ann. eccles.*, t. IX, p. 199. Avec les années, la pensée personnelle de Cajétan semble avoir fait un pas de plus. Sans qu'il nous ait exposé au long son opinion, il paraît bien que le philosophe, chez lui, ait conçu des doutes véritables sur la portée de la raison humaine pour prouver par elle seule l'immortalité de l'âme, et peut-être même l'existence de la providence. Ces vérités, dans sa pensée, semblent être entrées dans le domaine de la foi chrétienne. Il écrit, en effet, dans son commentaire de l'Épitre aux Romains, c. IX : *Sicut nescio mysterium Trinitatis,* SICUT NESCIO ANIMAM IMMORTALEM, *sicut nescio Verbum caro factum est, et similia, quæ tamen omnia credo. Opera omnia in S. Scripturam*, t. V, p. 58. Et dans ses commentaires sur saint Luc, c. XII : *Spectat ad immensitatem providentiæ ejus* (*Dei*) *et videre singula quæque individua et curam illorum habere... Nec hoc est vertendum in dubium apud christianos, quamvis philosophi hoc non credant,* METIENTES DEI PROVIDENTIAM EX IIS QUÆ APUD NOS COGNOSCIMUS. *Op. cit.*, t. IV, p. 228.

Cajétan trouva un adversaire résolu et même violent dans la personne d'un de ses confrères, Barthélemy Spina, de Pise. L'agression s'explique d'autant moins, au premier abord, que Spina avait été chargé par Cajétan de surveiller l'édition de son commentaire sur la IIa IIæ, imprimé à Venise, en 1517, et qu'il avait fait précéder d'un éloge du cardinal des plus flatteurs. Spina, à la suite de la publication du *De immortalitate*

animæ de Pomponazzi, Bologne, 1516, et de son *Apologia, ibid.*, 1517, crut devoir entreprendre une réfutation du célèbre averroïsant. Craignant sans doute que la position prise par Cajétan dans son commentaire du *De anima* ne fût considérée comme une concession aux tendances averroïstes du temps, il entreprit la réfutation de Cajétan et de Pomponazzi dans trois traités publiés simultanément : *Propugnaculum Aristotelis de immortalitate animæ contra Thomam Cajetanum; Tutela veritatis de immortalitate animæ contra Petrum Pomponatium Mantuanum, cognominatum Perettum; Flagellum in tres libros apologiæ ejusdem Peretti de eadem materia immortalitatis animæ*, in-fol., s. l., 1518. Quétif-Echard, t. II, p. 126; F. Fiorentino, *Pietro Pomponazzi*, Florence, 1868.

Ce sont ces faits qui ont induit en erreur Gui Patin. Renan, qui l'a suivi, écrit à son tour cette énormité : « Le célèbre Thomas de Vio Cajétan lui-même enseignait selon Averroès, et s'il faut en croire Gui Patin, si bien au courant des bruits qui couraient à Padoue, ce fut de cet enseignement que Pomponat tira son venin. » Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 3e édit., Paris, 1867, p. 351.

2° *Théologie*. — Cajétan est considéré à juste titre comme l'un des premiers théologiens de l'école thomiste. Léon XIII a traduit lui-même ce sentiment en ordonnant, par ses lettres du 15 octobre 1879, de joindre les commentaires de Cajétan à la *Somme théologique*, dans l'édition officielle des œuvres de saint Thomas publiée par ses ordres : *Conjunctim vero edendas curabimus clarissimorum ejus interpretum, ut Thomæ de Vio cardinalis Cajetani et Ferrariensis, lucubrationes, per quas, tanquam per alveos rivulos, tanti viri doctrina decurrit. S. Thomæ Aquinatis opera omnia*, Rome, 1882, t. I, p. XXI. Les commentaires de Cajétan sont donc considérés comme une œuvre classique. Les traités de Cajétan sur le pape et les indulgences représentent également une doctrine classique dans la théologie catholique.

Les commentaires sur la *Somme* de saint Thomas sont l'œuvre capitale de Cajétan en théologie. La première partie ayant été achevée le 11 mai 1507, et la dernière le 10 mars 1522, on peut les considérer comme ayant été écrits dans une vingtaine d'années, c'est-à-dire pendant le temps où Cajétan occupa de hautes charges administratives dans son ordre et dans l'Église. Il semble avoir été conduit à cette entreprise par le fait que le texte de la *Somme théologique* tendait à devenir, depuis la fin du XVe siècle, un texte scolaire. Ses commentaires sont les premiers qui aient été écrits sur la *Somme* de saint Thomas. Ils sont contemporains de ceux du dominicain allemand Conrad Köllin, dont une partie de l'œuvre seulement a été publiée, Ia IIæ, in-fol., Cologne, 1512, prévenu sans doute par l'apparition des commentaires de Cajétan. Quétif-Echard, *op. cit.*, t. II, p. 100; N. Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther*, p. 115. Dans ses commentaires Cajétan a particulièrement en vue la défense des doctrines de saint Thomas contre les attaques de Scot. Dans la troisième partie, à cette préoccupation vient s'ajouter celle de défendre la doctrine catholique contre le luthéranisme.

Bien que Cajétan soit un fidèle interprète de la doctrine de saint Thomas, il a néanmoins émis un certain nombre d'opinions particulières qui lui sont personnelles, mais qui ne touchent pas les idées systématiques de son école. Saint Pie V, en un temps où les progrès de l'hérésie avaient rendu l'autorité ecclésiastique sévère, fit supprimer divers passages des commentaires de la troisième partie dans l'édition des œuvres de saint Thomas, donnée à Rome par ses ordres, en 1570. On trouve l'indication des passages jadis supprimés dans l'édition intégrale des commentaires de Cajétan qui accompagnent la *Somme théologique* de l'édition léonine des œuvres de saint Thomas. La plupart des passages supprimés nous paraissent aujourd'hui bien inoffensifs. Le plus connu est celui (q. LXVIII) où Cajétan traite en deux articles des enfants qui meurent sans baptême. Ils peuvent, d'après lui, être sauvés par la foi des parents qui donnent une protestation extérieure de leur foi, par exemple s'ils font le signe de la croix sur l'enfant en invoquant la sainte Trinité.

On trouvera un certain nombre d'opinions particulières de Cajétan dans son opuscule où il répond à la critique faite à Paris de seize de ses propositions, et dans l'ouvrage d'Ambroise Catharin, écrit contre lui, et dont nous parlerons plus loin.

3° *Exégèse*. — Cajétan ayant achevé ses commentaires sur la *Somme* se livra avec ardeur aux travaux exégétiques. Dès la fin de 1523, pendant sa légation en Hongrie, il commença la composition de ses *Jentacula*, ou exposition d'un certain nombre de passages du Nouveau Testament. De retour à Rome, il travailla, jusqu'à la fin de sa vie, à la traduction et aux commentaires de la sainte Écriture. La mort le surprit ayant achevé tout l'Ancien Testament jusqu'aux prophéties d'Isaïe, dont il interpréta seulement les trois premiers chapitres, et le Nouveau Testament, moins l'Apocalypse, à laquelle il renonça, se déclarant incapable d'en entendre le sens littéral.

Thomas de Vio fut conduit à cette entreprise, pour laquelle il semblait peu préparé, à la vue des travaux des humanistes sur le texte des Écritures, mais plus encore en présence du mouvement luthérien, qui, ayant rompu avec l'autorité de l'Église et la tradition, prétendait se placer sur le seul terrain des Écritures pour la détermination de la foi. Cajétan comprit que les théologiens devaient se munir d'armes adaptées à un besoin nouveau. Pour donner une base stable à son entreprise, il travailla avec le concours de spécialistes, ne pouvant le faire par lui seul, à une traduction littérale de la Bible, d'après l'hébreu et le grec. Voir la préface aux Psaumes, et les débuts du commentaire de saint Matthieu. Quétif-Echard, *op. cit.*, p. 18. Le résultat de cette traduction fut meilleur que d'aucuns n'ont voulu dire, car Richard Simon, peu suspect de bienveillance, écrit de Cajétan : « Bien qu'il n'eût aucune connaissance de la langue hébraïque, il ne laisse pas d'en parler beaucoup mieux que plusieurs traducteurs de la Bible, qui ne l'ont sue que médiocrement. » *Histoire critique du Vieux Testament*, l. II, c. XX, Rotterdam, 1685, p. 316.

Quant aux commentaires, Cajétan fait à la fois œuvre de critique et de théologien.

Comme critique, il s'attache au seul sens littéral, ainsi qu'il le déclare dans sa dédicace à Clément VII, en tête de son édition des Évangiles, dédicace supprimée dans l'édition complète des œuvres exégétiques. Sous cette préoccupation, il ne craint pas d'adopter un sens nouveau *a torrente doctorum sacrorum alienus*, pourvu qu'il soit conforme au texte et non en opposition à l'Écriture et à la doctrine de l'Église. Préface au Pentateuque. Melchior Cano a vivement combattu ce point de vue. *De locis theologicis*, l. VII, c. III. Pallavicini observe, avec raison, que cette doctrine n'est pas contraire aux décrets de Trente. *Hist. du concile de Trente*, l. VI, c. XVIII. Cf. Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, l. III, c. XII, p. 419-421. Bien plus, on peut dire qu'elle est aujourd'hui la méthode commune parmi les exégètes catholiques.

On peut dire encore que saint Jérôme a été le conseil scientifique de Cajétan, surtout pour juger de l'authenticité des livres ou de leurs parties. *Responsiones ad quosdam articulos nomine theologorum Parisiensium editos*, n. 4. Cajétan a aussi utilisé les scolies d'Érasme sur le Nouveau Testament. Un échange de lettres entre ces deux hommes, si dissemblables de caractère, témoigne

que le théologien avait montré beaucoup de bienveillance à l'ombrageux humaniste, et que celui-ci en avait été touché. Cossio, *op. cit.*, p. 247.

Portant dans l'interprétation critique de la Bible une grande liberté d'esprit et s'astreignant très peu aux interprétations scripturaires devenues classiques chez les Pères de l'Église et les théologiens médiévaux, Cajétan devait mettre au jour un grand nombre de jugements qui parurent hardis et même teméraires à plusieurs de ses contemporains. Sa critique va rejoindre, en passant trois siècles et demi à pieds joints, la critique actuelle. Ce n'est pas ici le lieu d'énumérer un grand nombre de ses jugements. Je rappellerai cependant, parce qu'elle est plus connue, son interprétation allégorique des premiers chapitres de la Genèse; et à titre d'échantillon, ses doutes sur l'authenticité du dernier chapitre de saint Marc, sur la valeur de la désignation des auteurs de plusieurs Épîtres, Heb., Jac., II Pet., II et III Joa., Jud., sur l'authenticité du passage des trois témoins, I Joa., v, 7, etc.

Cajétan trouva un adversaire violent et injuste dans la personne d'Ambroise Catharin, un juriste devenu dominicain, polémiste habile et acerbe, grand propagateur de nouveautés théologiques, mais intolérant pour les innovations des autres. Peut-être n'est-il pas étranger à la censure des théologiens de Paris, en 1233, à laquelle Cajétan répondit le 30 décembre 1533. Catharin vint à Paris en 1534, sinon plus tôt, et y publia l'année d'après ses *Annotationes in excerpta quædam de commentariis Reverendissimi cardinalis Cajetani S. Xisti dogmata.* Il réédita, en l'augmentant, cet ouvrage à Lyon en 1542. La faculté de théologie de Paris censura, le 9 août 1544, les commentaires de Cajétan et sa réponse aux seize articles. Quétif-Echard, t. II, p. 145.

Les critiques de Catharin sont une œuvre de passion qui dépasse toute mesure. Cano, qui combat vivement quelques-unes des idées fondamentales de Cajétan, n'a pas hésité à écrire : *Catharinus eum, ut sæpe alias, sine causa reprehendit. De locis theologicis*, l. XII, c. XIV. Sixte de Sienne déclare dans sa *Bibliotheca sancta* que Catharin cherche chicane à Cajétan et se trompe souvent lui-même. Quétif-Echard, *op. cit.*, p. 17. Richard Simon a pris aussi la défense de Cajétan contre son critique. *Histoire critique du Vieux Testament*, l. III, c. XII; *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, c. XXXVII. On peut se servir avec profit de la *Bibliotheca sancta* de Sixte de Sienne pour comparer les opinions personnelles de Cajétan avec celles des Pères de l'Église.

Cajétan a aussi ajouté à ses commentaires scripturaires des observations théologiques importantes. Elles sont quelquefois d'une remarquable synthèse et peuvent être lues utilement, même après les commentaires sur la *Somme*.

J.-B. Flavius, *Oratio et carmen de vita viri maximeque Reverendi domini Thomæ de Vio Cajetani, cardinalis Sancti Sixti*, in-fol., Rome, 1535; réédition dans A. Bzovius, *Annales ecclesiastici*, t. IX, p. 900-909, et en tête des œuvres exégétiques de Cajétan, Lyon, 1639; Éloge de Cajétan par Barthélemy Spina, en tête du commentaire de la IIª IIæ, Venise, 1518; biographie par Antoine Fonseca, au commencement des commentaires de Cajetan sur le Pentateuque, Paris, 1539; L. Alberti, *De viris illustribus ord. præd.*, Bologne, 1517; A. Ciacconius, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum et cardinalium*, Rome, 1675, t. III, p. 392; Ughelli, *Italia sacra*, Venise, 1717, t. I, p. 543; V. M. Fontana, *Monumenta dominicana*, Rome, 1675; A. de Altamura, *Bibliotheca dominicana*, Rome, 1677; Quétif-Echard, *Scriptores ord. præd.*, Paris, 1719, t. II, p. 14; A. Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, Paris, 1743, t. IV, p. 1-76; G. Contarini, *Notizie storiche circa li pubblici professori nello studio di Padova scelti dall' ordine di San Domenico*, Venise, 1769; M. Lanbourg, *Kardinal Cajetan*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck, t. IV (1880), p. 139-179; A. Cossio, *Il cardinale Gaetano e la riforma*, Cividale, 1902.

P. MANDONNET.

CALAMATO Alexandre, de Messine, prêtre pieux et savant, orateur distingué, mourut dans sa patrie en 1648. Il serait fastidieux de donner la liste de ses œuvres oratoires, car pendant plus de vingt ans presque chaque année il publia un volume de sermons; nous citerons seulement dans ce genre les *Sententiæ selectæ pro concionibus totius anni*, in-8º, Messine, 1637, qui furent souvent rééditées à la suite d'autres ouvrages, et une *Selva novissima di concetti fondati nell' autorita della S. Scrittura*, in-8º, arrivée à la 7e édition en 1643 à Venise, puis Padoue, 1701, 1732. Il a droit à une mention spéciale pour le petit volume intitulé : *Antonini Diana... selectiorum conscientiæ casuum qui in resolutionibus moralibus... elucidantur. Compendium, brevitate, perspicuitate et ordine absolutissimum*, in-12, Venise, 1642. Avant de publier cet ouvrage pour les confesseurs, il avait offert aux pénitents un opuscule intitulé : *Instruttione de' penitenti nella quale s'insegna il modo di ben confessarsi*, in-12, Messine, 1628; 13e édit., 1656. Une partie de ses œuvres oratoires fut traduite en latin par le P. Henri Forst, carme, sous le titre de *Opera omnia*, in-4º, Francfort, 1655, 1656, 1679.

Mongitore, *Biblioteca Sicula*, Palerme, 1707, t. I, p. 15; *Catalogus librorum catholicorum qui prostant Lipsiæ in officina Thomæ Fritsch*, 1722.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

CALANCHA Antoine, théologien de l'ordre de Saint-Augustin, naquit à la Plata en 1584. Il fit ses études à l'université de Lima et se rendit célèbre par sa prédication. Sa mort advint en 1654. Il a écrit plusieurs ouvrages sur les hommes illustres de son ordre et l'histoire de son pays, et une thèse théologique intitulée : *De immaculatæ virginis Mariæ conceptionis certitudine*, Lima, 1629.

Elssius, *Encomiasticon augustinianum*, Bruxelles, 1654, p. 75; Herrera, *Alphabetum augustinianum*, Madrid, 1644, t. I, p. 66; Brulius, *Historiæ peruanæ ordinis eremitarum S. P. Augustini*, 1652, t. II, p. 128; N. Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, Madrid, 1783, t. I, p. 106; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, Leipzig, 1700, col. 1555; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 177; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Tolentino, 1859, t. II, p. 392; Lopez, *Monastici augustiniani Crusenii continuatio*, Valladolid, 1903, p. 115; Moral, *Catálogo de escritores agustinos Españoles, Portugueses y Americanos*, dans *La Ciudad de Dios*, 1896, t. XLI, p. 524-530.

A. PALMIERI.

1. CALATAYUD (Pierre de), né à Tafalla en Navarre, le 1er août 1689, admis dans la Compagnie de Jésus le 21 octobre 1710, enseigna la théologie et se rendit célèbre par ses missions et ses écrits ascétiques. Lors de l'expulsion des jésuites d'Espagne, il fut déporté en Italie et mourut à Bologne le 27 février 1773. Voici une liste abrégée de ses ouvrages théologiques et ascétiques : *Incendios de amor sagrado, respiracion amorosa de las almas devotas en el Corazon de Jesus*, in-12, Murcie, 1733; *Sententias varias, sacadas de los prophetas, y de los libros de la sagrada Escritura, para entrar predicando por las calles... adonde se và a mission*, in-4º, Murcie, 1734; *Practica de la vida dulce y racional del cristiano*, in-16, Valence, 1734; *Tratado sobre conferir los beneficios ecclesiasticos*, Murcie, 1734; *Corona de doce estrellas en doce elogios y deprecaciones à la santisima Virgen*, Murcie, 1734; *Juizio de los sacerdotes, doctrina practica, y Anatomia de sus consciencias*, in-4º, Valence, 1736; *Genuidos del corazon contrito... para mover los animos al dolor de sus culpas...*, in-16, Salamanque, 1736; *Doctrinas practicas que suele explicar en sus misiones el V. P. Pedro de Calatayud*, 2 in-fol., Valence, 1737, 1739; *Compendio doctrinal, util para esplicar y saber la doctrina christiana*, in-4º, Villagarcia, 1763; *Catechismo practico*, in-12, Valladolid, 1742 (fait partie de la *Coleccion ascé-*

tica); *Exercicios espirituales por los eclesiasticos, y ordenados*, in-4°, Valladolid, 1748; *Doctrina practica, que hizo el P. Pedro de Calatayud... à los ministros publicos de la Real Chancilleria de Valladolid*, in-4°, Valladolid, 1748; *Methodo practica y doctrinal... para la instruccion de las religiosas en las obligaciones de su estado*, in-4°, Valladolid, 1749; *Meditaciones brevas y practicas sobre los novisimos misterios del Salvador y de su santisima Madre*, in-16, Saragosse, 1752; *Misiones y sermones del P. Pedro de Calatayud..., arte y metodo con que las establece...*, 2 in-4°, Madrid, 1754; *Modo practico y facil de hacer una confesion general*, in-4°, Salamanque, 1757; *Moral anathomia del hombre.... que tratan de oracion, y mortificacion*, in-8°, s. l. n. d.; *El magisterio de la fe y de la razon*, in-fol., Séville, 1761; *Tratados, y doctrinas practicas, sobre ventas y compras de lanas merinas y otros géneros*, in-4°, Tolède (l'approbation est de 1761). La plupart de ces ouvrages ont eu de nombreuses éditions.

Caballero, *Bibliothecæ scriptorum Soc. Jesu supplementa*, Rome 1814-1816, art. *Calatayud*; Boero, *Menologio di pie memorie d'alcuni religiosi della Compagnia di Gesù*, Venise, 1730, t. II, p. 503-512; de Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 524-535; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 15.

P. BERNARD.

2. CALATAYUD Vincent, né à Albaida, dans la province de Valence en Espagne, prit les grades de maître ès arts et de docteur en théologie à l'université de Valence où il enseigna ensuite avec beaucoup d'éclat la philosophie et la théologie. Entré plus tard dans la congrégation de saint Philippe de Neri, il y consacra tout son temps à l'étude et à la composition d'écrits variés. Il mourut le 10 janvier 1771. Ses principaux ouvrages sont : 1° *Divus Thomas cum Patribus ex prophetis locutus priscorum et recentium errorum spissimas tenebras mysticam theologiam obscurare molientes angelice dissipans*, 5 in-fol., Valence, 1744-1752; ouvrage très érudit et très estimé, où l'auteur combat par la doctrine de saint Thomas les quiétistes, les molinosistes, et tous ceux qui dès les premiers siècles de l'Église jusqu'à cette époque pourraient être cités comme favorisant ces erreurs; 2° *Opusculum mystico-dogmaticum pseudomysticorum anathematizatas propositiones confodiens*, in-4°, Valence, 1758; 3° *La verdad acrisolada, disertacion apologetica teologio mystico dogmatica sobre el sentido mas genuino y usual de estas voces : consumada mortificacion y purgacion contraidas à la descripcion de la muerte mistica*, in-12, Valence, 1753; 4° *Apologia pro mellifluo Salesio aliisque vitæ spiritualis magistris*, in-4°, Valence, 1758; 5° une lettre au médecin André Piquer datée du 7 mars 1758, traitant de l'application de la philosophie aux problèmes religieux, in-4°, Valence, 1758; 6° plusieurs autres lettres au même André Piquer, du 3 décembre 1758 au 20 avril 1759, in-4°, Valence, 1759; 7° quelques autres lettres sur l'application de la philosophie aux problèmes religieux, datées de juillet et d'août 1758, in-4°, Valence, 1758; 8° quelques ouvrages de dévotion en l'honneur de la très sainte Vierge.

Journal des savants, 1751, p. 825; Hurter, *Nomenclator literarius*, 2e édit., Inspruck, 1895, t. III, col. 15; *Biografia eclesiastica completa de los personajes del A. y N. T.*, Madrid, 1860, t. III, p. 182 sq.

E. DUBLANCHY.

CALCO Jacques, carme italien, né à Laudi, ville épiscopale dans l'archidiocèse de Milan. Cependant on l'appelle parfois Jacques Calco de Pavie, soit parce que, docteur de l'université de cette ville, il y avait enseigné, soit parce que ce serait à Pavie qu'il aurait émis ses vœux de religion. Il vint à Paris dans l'intention de prendre ses grades. Malheureusement il s'y lia avec quelques théologiens qui, séduits par les présents et les largesses des Anglais, soutenaient le parti de Henri VIII. En punition Jacques Calco fut interné au couvent de Rouen. Sur les instances du roi de France François Ier et de l'ambassadeur d'Angleterre, le général des carmes lui permit de passer en Grande-Bretagne. Là, il fut comblé des faveurs du roi, des grands de la cour et de l'ambassadeur de Venise, mais au chapitre général tenu à Padoue en 1532, il fut frappé des peines les plus sévères. En 1533, il mourut de la peste à Londres. Il a écrit : 1° *De genealogia Christi*; 2° *De filio hominis*; 3° *De purgatorii loco*; 4° *De primatu pontificis romani*; 5° *De divortio Henrici VIII Anglorum regis*; et quelques autres dissertations théologiques.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, p. 678.

P. ÉTIENNE.

CALDERON Antoine, né à Baeça (diocèse de Tolède) et mort en 1654, très versé dans les lettres profanes et sacrées, enseigna la philosophie dans sa patrie, puis à Salamanque. Dans cette ville, il fut d'abord attaché au collège de Conques, devenu chanoine théologal, il interpréta l'Écriture sainte aux chaires de Scot et de saint Thomas à l'université et à la cathédrale. Ayant passé à la cathédrale de Tolède, il y continua le même enseignement. Il fut chargé aussi de l'éducation des infants d'Espagne; il était nommé par Philippe IV à l'archevêché de Grenade, mais il mourut avant d'avoir reçu la consécration épiscopale. Il a écrit : 1° *Pro titulo immaculatæ conceptionis beatissimæ Mariæ adversus duos anonymi libellos liber unus*, in-4°, Madrid, 1650; les deux libelles qu'il réfutait avaient paru à Rome; il avait déjà publié en 1618 à Baeça un opuscule en espagnol sur le même sujet; 2° *De las excelencias del glorioso apostol Santiago unico, y singular patron de España entre los demas apostoles*, in-fol., Madrid, 1657, ouvrage posthume.

N. Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, t. I, p. 106-107; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 382-383.

E. MANGENOT.

CALÉCAS Manuel. Issu d'une des plus illustres familles de Constantinople, de laquelle était déjà sorti le patriarche Jean Calécas, 1334-1347, Manuel paraît avoir embrassé la vie monastique dans le monastère des dominicains à Péra, il mourut à Mitylène en 1410. Codex CLIX, fonds grec de la Marciane de Venise. Cf. *Græca divi Marci bibliotheca codicum manuscriptorum*, Venise, 1740, p. 90. C'est à peu près tout ce que l'on connaît de son existence. Manuel est, avec André Colossensis, le dernier théologien oriental qui ait lutté avec succès contre Palamas et ses théories hésychastes. Son livre : Περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας, dirigé surtout contre cette hérésie, ne fait guère que reproduire les arguments des théologiens, ses prédécesseurs, imitation qui va le plus souvent jusqu'au servilisme dans les diverses citations des Pères. Au sujet de la vieille controverse, débattue entre les deux Églises, sur la procession du Saint-Esprit, Calécas se range parmi les Latins; il exposa ses vues dans un grand ouvrage, dont les quatre livres tendent à démontrer que les principaux théologiens du IVe et du Ve siècle, tant de l'Orient que de l'Occident, étaient pleinement d'accord sur ce point de doctrine. Mais il faut avouer, que par suite sans doute de sa formation théologique, le religieux dominicain connaît beaucoup mieux les écrits des Pères latins que ceux de ses anciens coreligionnaires. Petau, *De dogmaticis disciplinis*, l. VIII, c. I. Dans le l. IV, il réfute les autres erreurs que les Grecs reprochent aux Latins. Un troisième ouvrage, assez considérable, de Calécas est une *Dogmatique byzantine* en trois livres, dans laquelle est exposée la doctrine sur Dieu, la Trinité, l'Incarnation, les sacrements et les fins dernières. Il s'y distingue par assez d'originalité, évitant de grouper d'une manière purement mécanique les citations de ses

prédécesseurs, comme le faisaient la plupart de ses compatriotes, bien qu'il sacrifie encore à la tendance générale de la théologie byzantine, qui est de placer les Pères au premier plan et de ne présenter presque jamais ses propres spéculations. Calécas s'en explique, du reste, fort naïvement, en avouant qu'il n'avance rien qui ne soit tiré de l'Écriture sainte ou des Pères. En dehors de ces trois ouvrages, on lui attribue encore plusieurs autres écrits, qui sont conservés dans les manuscrits, comme le Περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος, des Λόγοι θεολογικοί, deux homélies sur la circoncision et sur saint Étienne le proto-martyr, avec de nombreuses lettres.

Les trois ouvrages de Calécas qui sont édités se trouvent reproduits dans Migne, *P. G.*, t. CLII, col. 13-662. Les quatre livres contre les Grecs n'y sont donnés que dans la traduction latine, faite par Ambroise Traversari, le supérieur général des camaldules, lors des négociations du concile de Florence et publiée par Stevart, Ingolstadt, 1616, mais le texte grec est conservé dans plusieurs manuscrits. Loch en a inséré un long fragment dans son livre : *Das Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium*, Ratisbonne, 1842, p. 34-43. Le texte grec avec traduction latine des deux autres ouvrages fut d'abord édité par Combefis, *Auctarium novissimum Biblioth. Patrum*, Paris, 1677, t. II. Voir Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 453 sq.; L. Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1695, p. 184 sq.; Quétif et Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, p. 718-720; Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Litteratur der christlichen Theologie*, Schaffhouse, 1865, t. III, p. 54, A. Ehrhard, dans la *Geschichte der byzantinischen Litteratur* de Krumbacher, 2e édit., Munich, 1897, p. 110 sq.; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 614.

S. VAILHÉ.

CALICI Jean-Baptiste, théologien italien de Florence, a publié : *Discorso apologetico, ovvero riposta ad un consulto d'un avvocato che ha preteso di provare che sia invalido il battesimo dato contra la volontà de' genitori infedeli ai bambini mancanti dell' uso di ragione*, in-4°, Lucques, 1697.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. VIII, p. 186.

E. MANGENOT.

1. CALIXTE ou **CALLISTE Ier (Saint)**, pape. — I. Vie. II. Accusations des *Philosophumena*. III. Théologie. IV. Gouvernement. V. Conclusion.

I. VIE. — D'après le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, Paris, 1886, t. I, p. 141-142, Calliste, fils de Domitius, né à Rome *de regione urbe ravennatis*, a régné 6 ans, 2 mois, 10 jours. Il a institué un jeûne le samedi *ter in annum, frumenti, vini et olei*; il a été chargé de l'administration du cimetière; il a fondé une basilique au Transtévère; il est mort martyr et a été enterré dans le cimetière de Saint-Calépode. Tous ces renseignements méritent d'être retenus, sauf explication, rectification et addition. En y joignant les indications fournies par les *Philosophumena*, on peut dire que Calliste est né esclave, vers 155, au Transtévère, dans la région que nous savons avoir été la XIVe, et qui était désignée par ces mots *de urbe Ravennatis*, parce que là se trouvaient les *castra Ravennatium* ou le dépôt de la légion des soldats qui faisaient partie de la flotte adriatique de Ravenne. Cf. Suétone, *Aug.*, 49. Baptisé et devenu l'homme de confiance de son maître Carpophore, il fut condamné aux mines par le préfet Tuscianus à la suite d'événements dont il sera question plus loin, entre 186 et 189. Gracié entre 190 et 192, il fut envoyé par le pape Victor à Antium, où il séjourna jusqu'à l'élection de Zéphyrin, vers 200. Rappelé alors à Rome, il fut chargé par le pape de la direction du clergé et de l'administration du cimetière jusqu'au moment de son élévation au souverain pontificat, en 218. Le cimetière, dont il est ici question, le premier officiellement administré par l'Église, n'est autre que celui de la *via Appia*, dont l'*area* appartenait à la *gens Cæcilia*, et qui, de temps immémorial, d'après les martyrologes et les itinéraires, porta le nom de son administrateur. Peut-être même Calliste y eut-il son portrait dans ce qu'on appelle *la chambre des sacrements;* cf. Allard, *Rome souterraine*, p. 398-399; la Bibliothèque nationale possède une coupe au fond de laquelle se trouve un portrait qu'on suppose être le sien. Allard, *op. cit.*, p. 409; De Rossi, *Bullett.*, 1886, p. 33. Élu pape en 218, il gouverna l'Église pendant 5 ans, 2 mois, 10 jours, selon Eusèbe, *H. E.*, VI, 21, *P. G.*, t. XX, col. 574, le catalogue libérien, *P. L.*, t. XIII, col. 447, et l'inscription de Saint-Paul-hors-les-murs, *P. L.*, t. CXXVII, col. 282, sous le règne d'Élagabale jusqu'au commencement de celui d'Alexandre Sévère. Il fit construire un oratoire au Transtévère, désigné par ces mots, dans le catalogue libérien, *regione decima quarta juxta Callistum*, transformé en basilique par Jules (337-352), et appelé dès lors, dans le *Liber pontificalis, titulus Julii et Callisti;* c'est sur son emplacement que s'élève aujourd'hui la basilique *Santa Maria in Trastevere*. Le jeûne du samedi fixé à l'époque de la moisson, des vendanges et de la récolte des olives, ajouté à celui du carême, constituerait, sinon la création du jeûne des quatre-temps, du moins l'extension de sa pratique dans l'Église. Cela cadre, d'une part, avec les renseignements d'Anastase le Bibliothécaire, *Vitæ*, 17, *P. L.*, t. CXXVII, col. 1318, et explique, d'autre part, le titre de l'une des deux fausses Décrétales attribuées à Calliste : *De jejuniis quatuor temporum*. Hardouin, *Act. concil.*, t. I, p. 109-114; Mansi, t. I, col. 737; *P. G.*, t. X, col. 121-132; Hinschius, *Decretales pseudo-isidorianæ*, Leipzig, 1863, p. 131-156. On prête, en effet, à Calliste, deux Décrétales : la première sur le jeûne des quatre-temps, *et ut criminationem adversus doctorem nemo suscipiat, Epist.*, I, *ad Benedictum;* l'autre, *Epist.*, II, *ad omnes Galliarum episcopos*, traite : 1° *de iis qui conspirant adversus episcopos vel qui eis consentiunt;* 2° *de iis qui excommunicatis communicant vel infidelibus;* 3° *ut nullus episcopus de alterius parochia aliquid præsumat et de mutationibus episcoporum;* 4° *de conjunctionibus consanguineorum...;* 5° *qui non debeant admitti ad accusationem vel testimonium;* 6° *si possit sacerdos post lapsum ministrare*. A défaut de ces deux fausses Décrétales, l'œuvre théologique et disciplinaire de Calliste est assez importante et ressort, comme nous allons le voir, soit des *Philosophumena*, soit du *De pudicitia* de Tertullien. Voir, sur les décrets perdus de Calliste, Harnack, *Gesch. der altchristl. Litteratur*, Leipzig, 1893-1897, t. I, p. 603-605; surtout Rolffs, *Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist*, Leipzig, 1893. Calliste, semble-t-il, a trouvé la mort dans un soulèvement populaire, et, bien que les *Actes* de son martyre soient sans autorité, *P. G.*, t. X, col. 113-120, la circonstance qu'il fut précipité du haut d'une fenêtre dans un puits et lapidé au Transtévère peut être vraie; cf. Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1701-1709, t. III, p. 252; De Rossi, *Bullett.*, 1886, p. 93; cela explique pourquoi il fut enterré au cimetière de Saint-Calépode, au 3e mille de la *Voie Aurélienne;* c'était le plus rapproché. En tout cas la qualité de martyr lui est reconnue par les calendriers, les martyrologes et les livres liturgiques de Rome depuis la première moitié du IVe siècle. Son nom figure, non pas dans les *Depositiones episcoporum*, mais dans les *Depositiones martyrum;* et c'est le seul prédécesseur de Pontien (230-235) qui eut alors une fête, fixée au 14 octobre. Cf. Duchesne, *Liber pontif.*, t. I, p. XCII, 142, note 6. Il laissa l'Église romaine en pleine prospérité, organisée corporativement, possédant des lieux de sépulture avec la qualité de personne civile, représentée par des docteurs et des théologiens, que les *Philosophumena* appellent l'école de Calliste.

II. ACCUSATIONS DES *PHILOSOPHUMENA*. — La découverte des *Philosophumena*, en 1850, devint l'occasion d'une attaque violente et passionnée contre la mémoire du pape Calliste. Cet ouvrage renferme, en effet, les impu-

tations les plus graves : il représente ce pape comme un esclave infidèle, un banqueroutier, un homme possédé de la manie du suicide, un intrigant, un courtisan, un flatteur malhonnête, un hérétique. C'est un libelle, un réquisitoire, que s'empressèrent d'exploiter Bunsen, *Hippolytus and his age,* Londres, 1852; Wordsworth, *Hippolytus and the Church of Rome,* Londres, 1853; Volkmar, *Hippolytus und die römische Zeitgenossen,* urich, 1856; de Pressensé, *Lu tte entre Hippolyte et Calliste,* Paris, 1856; de Rémusat, *Revue des Deux Mondes,* 15 juin 1863; Al. Réville, *Revue des Deux Mondes,* 15 juin 1865. Il convient de remarquer que nous n'avons là que le récit d'un adversaire doctrinal, *Philos.,* IX, II, 11, 12, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 426, 435, 436, peut-être même d'un concurrent malheureux au siège de Rome, *ibid.,* IX, II, 12, p. 441; il est donc suspect de partialité et de parti pris. Les faits rapportés n'ont rien d'invraisemblable, mais ils sont dénaturés et prennent un sens et une portée qu'ils n'avaient pas. Soumis à une critique impartiale, contrôlés par le contexte, rapprochés de ce que nous savons par ailleurs, ils permettent de voir que Calliste est loin de mériter le titre de désorganisateur de la discipline et la note d'hérétique. Par là ce libelle diffamatoire, ce réquisitoire passionné, sert à défendre la mémoire du pape et se change en une apologie, d'où Calliste sort grandi. Calliste apparaît comme un pape qui, au milieu de circonstances difficiles, non seulement fut irréprochable dans ses mœurs, mais encore prudent et sage tant dans ses décisions doctrinales que dans ses mesures disciplinaires. Et c'est ce qu'ont très justement fait ressortir Döllinger, *Hippolytus und Kallistus,* Ratisbonne, 1853; Cruice, *Études sur de nouveaux documents historiques empruntés à l'ouvrage récemment découvert des « Philosophumena »,* Paris, 1853; Armellini, *De prisca refutatione hæreseon... Philosophumenon titulo recens vulgata commentarius,* Rome, 1862; De Rossi, *Bullettino di archeologia,* Rome, 1866; Hagemann, *Die Römische Kirche,* Fribourg-en-Brisgau, 1862; Le Hir, *Études bibliques,* Paris, 1869, t. II, p. 325-387; Freppel, *Origène,* 3e édit., Paris, 1888, t. I, p. 151-174; de Smedt, *Dissertationes,* Paris, 1876, p. 190-218; Duchesne, *Les origines chrétiennes,* 2e édit. (lith.), Paris, 1886, p. 275-304. Il importe de résumer brièvement ce débat pour dégager la vérité et venger la mémoire de Calliste contre les calomnies des *Philosophumena,* en parcourant ce qui a trait à la vie de ce pape soit avant sa nomination à la charge d'archidiacre, soit pendant sa collaboration avec le pape Zéphyrin, soit pendant son propre pontificat.

1o *Vie de Calliste avant sa nomination à la charge d'archidiacre.* — 1. D'après les *Philosophumena,* Calliste, né esclave, devenu chrétien, appartient au chrétien Carpophore, de la maison de César. Chargé des intérêts de son maître dans une banque, il les compromet, prend la fuite vers le port d'Ostie et s'embarque sur un vaisseau en partance. Dès qu'il voit apparaître son maître accouru pour l'arrêter, il se jette à l'eau, mais il est saisi par les matelots de l'équipage. *Phil.,* IX, II, 12, p. 437. Il s'agit là d'une catastrophe financière; mais elle n'est pas mise sur le compte de la malhonnêteté; elle est la suite de mauvaises opérations. L'esclave banquier a été victime, et, très vraisemblablement, des juifs, puisque les *Philosophumena* vont nous dire que c'est à eux qu'il court réclamer le paiement de créances. *Ibid.,* p. 438. S'il fuit, s'il se jette à la mer, c'est qu'il redoute son maître qui n'est pas tendre et qui va le condamner à tourner la meule. Voilà une tentative de suicide pour qui veut solliciter le texte.

2. Calliste, rendu à son propriétaire, est condamné au supplice de la meule; puis, à la prière de ses frères, il est gracié; car il dit avoir des créances à recouvrer. Les *Philosophumena* prétendent qu'il cherche le martyre. Donc, un jour de sabbat, il se rend à la synagogue, fait du tapage, est roué de coups et livré au préfet Tuscianus pour avoir troublé une réunion juive et parce qu'il se dit chrétien. Carpophore accourt pour le sauver, prétend qu'il n'est pas chrétien, qu'il ne faut pas l'en croire, mais qu'il cherche la mort. Les juifs répliquent par des cris. Le préfet, après avoir fait frapper de verges le délinquant, le condamne aux mines de Sardaigne. *Phil.* IX, II, 12, p. 439. Ce récit prouve que Calliste a essayé de recouvrer certaines de ses créances, mais sans y réussir Les juifs, mis en demeure de payer leurs dettes, répondent par des coups et une accusation et réussissent, malgré l'intervention de Carpophore, à se débarrasser de leur créancier. Si, en réalité, Calliste eût voulu disparaître par la mort ou par le martyre, il avait un moyen plus expéditif et plus sûr, celui, par exemple, de courir à un temple païen et d'y briser les idoles.

3. Marcia, concubine de Commode, dans le but de faire une bonne œuvre, demande au pape Victor la liste des chrétiens condamnés qu'il désire voir rendre à la liberté; elle la confie à l'eunuque Hyacinthe qui se rend en Sardaigne. Or, sur la liste, le nom de Calliste est, dit-on, omis à dessein par le pape; mais Calliste n'en est pas moins libéré. Victor apprend la nouvelle avec peine; il exile Calliste à Antium et l'y aide à vivre par des subsides mensuels. *Phil.,* IX, II, 12, p. 439-441. L'omission du nom de Calliste peut avoir été fortuite; quant au mécontentement du pape, il ne concorde guère avec le fait des mensualités accordées. Plus vraisemblablement l'auteur a voulu enlever à Calliste le titre de confesseur qui, selon l'usage de l'époque, lui donnait droit d'entrer dans le clergé. Par suite l'exil à Antium est plutôt une mission ecclésiastique, directement rétribuée par la caisse pontificale, pendant laquelle Calliste put franchir les degrés de la hiérarchie, puisque, à l'avènement de Zéphyrin, il est nommé par le nouveau pape archidiacre de l'Église romaine et administrateur du cimetière. *Phil.,* IX, II, 12, p. 441. Un tel choix, consigné par l'auteur, réduit à néant ses insinuations malveillantes. La vérité est que Calliste était regardé, malgré un insuccès passager, comme très entendu en affaires et comme un clerc digne des plus hauts emplois.

2o *Vie de Calliste sous le pontificat de Zéphyrin* (200-218). — 1. D'après les *Philosophumena,* Zéphyrin, esprit faible, sans portée, sans instruction, sans clairvoyance et avide d'argent, est circonvenu par la ruse adulatrice et les présents intéressés de Calliste. *Phil.,* IX, II, 12, p. 441. N'est-ce pas plutôt que le pape aurait eu tort de préférer les conseils et le concours de Calliste à ceux de l'auteur des *Philosophumena,* et que Calliste, chargé de l'entretien du clergé et des veuves, de l'administration du cimetière auquel il fit faire de grands travaux, et de la réparation des maux occasionnés par la persécution de Septime-Sévère, en 202, dut chercher des ressources et réussit à s'en procurer?

2. Quoi qu'il en soit, Calliste est accusé en outre d'avoir inspiré à Zéphyrin, sur la question trinitaire, deux professions de foi erronées, l'une par laquelle il déclarait ne reconnaître qu'un seul Dieu, Jésus-Christ, et en dehors de lui aucun autre qui ait été engendré et qui ait souffert, *Phil.,* IX, II, 11, p. 435; l'autre par laquelle il affirmait que ce n'est pas le Père qui est mort mais le Fils. *Ibid.,* p. 436. Or ces deux professions de foi, rapprochées et complétées l'une par l'autre, sont orthodoxes, la première, en proclamant la divinité de Jésus-Christ et sa consubstantialité contre les théodotiens et les artémonites, la seconde, en distinguant le Père du Fils et en condamnant les patripassiens, les sabelliens unitaires et modalistes. La vérité c'est que l'auteur des *Philosophumena* n'envisageait pas la question au même point de vue et la tranchait dans un sens différent. Il subordonnait tellement le Fils au Père que la distinction des personnes devenait une séparation et introduisait la dualité dans l'unité de la nature divine : d'où le re-

proche mérité que lui fait le pape, et dont il se plaint.

3° *Pontificat de Calliste.* — Remarquons d'abord que l'élection de Calliste est une garantie contre les accusations des *Philosophumena.* Un homme, en effet, qui était resté si longtemps au pouvoir, qui avait eu l'oreille du pape pendant 18 ans, avait ou bien indisposé contre lui la communauté chrétienne ou bien mérité son estime et sa confiance. Dans le premier cas, on ne s'expliquerait pas comment le clergé et le peuple l'auraient appelé à remplacer Zéphyrin. Remarquons ensuite la vénération dont il fut l'objet après sa mort. Télesphore avait été martyr; Anicet, Éleuthère et Victor furent de grands évêques; Lin et Clet étaient inscrits au canon de la messe; seul, Calliste, entre Clément et Pontien, eut un anniversaire. Que penser dès lors des accusations portées contre la doctrine et les mesures disciplinaires de Calliste? Faut-il y voir une hérésie et une révolution? Nous allons y répondre en résumant De Rossi, *Bullett.,* 1886, p. 23-33, 65-67, et Duchesne, *Les origines,* p. 285-304.

III. Théologie. — La doctrine théologique prêtée à Calliste par l'auteur des *Philosophumena,* IX, II, 12, p. 442-443, peut se ramener à ces trois points : 1° en dehors de l'incarnation, la différence entre le Père et le Fils est purement nominale; 2° l'incarnation est la raison de leur distinction réelle; en Jésus-Christ, l'élément visible et humain, c'est le Fils; l'élément invisible et divin, c'est le Père; 3° l'union de ces deux éléments est assez intime pour affirmer qu'ils ne forment qu'un seul être, pas assez pour affirmer que le Père a souffert; le Père n'a fait que compatir.

Tel qu'il est formulé, ce système n'est pas orthodoxe. Sans doute quelques théologiens ont essayé de le ramener à l'orthodoxie : les uns, comme Franzelin, en recourant à une exégèse un peu forcée, *De Deo trino*, Rome, 1869, p. 149; les autres, comme Le Hir, en retouchant le texte. *Études bibliques,* Paris, 1869, t. II, p. 381. Mais il est difficile d'en méconnaître l'hétérodoxie, sans qu'il soit nécessaire de mettre en doute l'exactitude du narrateur, ainsi que l'ont fait Döllinger et le P. de Smedt. Tel quel, comme l'a très bien indiqué De Rossi, c'est exactement le même système que celui que Tertullien combat dans son traité *Adversus Praxeam,* 27, 29, *P. L.,* t. II, col. 191, 194. Il n'y a pas lieu de distinguer entre un fond orthodoxe et des additions ou modifications faites par l'auteur des *Philosophumena.* La doctrine est d'un seul jet : c'est un patripassianisme, non pas mitigé, mais déguisé. Reste à savoir si Calliste l'a réellement enseigné. Or on peut répondre sans crainte par la négative et faire scientifiquement la critique du témoignage unique des *Philosophumena.*

1° De l'aveu des *Philosophumena*, Calliste a condamné Sabellius, *Phil.,* IX, II, 12, p. 442, et Sabellius reproche à Calliste d'avoir abandonné sa première foi. Comment donc Calliste peut-il enseigner une doctrine que Sabellius lui reproche d'avoir abandonnée, et que l'auteur des *Philosophumena* nous apprend qu'il condamne comme hérétique? Il y a là tout au moins une contradiction.

2° Calliste n'a pas enseigné cette doctrine. Tertullien, en effet, a été l'adversaire de Praxéas et des patripassiens, des chefs de l'Église de Rome et de Calliste, à cause de la condamnation du montanisme. Or, dans son *Adversus Praxeam,* il attaque la doctrine en question, mais il n'y compromet ni Zéphyrin ni Calliste; il n'y combat que des hérétiques notoires, déjà condamnés par le pape. Dans son traité *De pudicitia,* il met en scène un pape, qui n'est autre que Calliste, et il se permet contre lui les plus violentes invectives. S'il avait pu formuler quelque accusation doctrinale, il n'eût certes pas manqué de le faire. Et lorsqu'il réfute le système, qui est précisément attribué à Calliste par l'auteur des *Philosophumena,* sans le mettre sur le compte du pape, c'est que, en réalité, le pape ne l'a pas enseigné.

3° Du reste, l'auteur des *Philosophumena* prétend que la doctrine de Calliste continue à être enseignée dans son école. Or il écrit au plus tôt sous Urbain (222-230), ou au plus tard sous Pontien (230-235). Quand donc une variation aussi importante que l'abandon du patripassianisme pour la consubstantialité se serait-elle produite? Nous n'avons, il est vrai, aucun document officiel sur ce point sous les successeurs immédiats de Calliste. Mais, d'une part, Novatien, prêtre de Rome, qui écrit avant la persécution de Dèce, repousse le sabellianisme comme une doctrine notoirement condamnée. Et d'autre part, déjà de 235 à 240, celui qui doit occuper le siège de Rome de 259 à 268 est au courant de l'enseignement de l'Église; c'est un homme instruit. Or, vers 260, saint Denys a la même attitude que Calliste dans la question trinitaire. Sa lettre à son homonyme d'Alexandrie, dans S. Athanase, *De decretis nic. syn.,* 26, *P. G.,* t. XXV, col. 461, est un document de la foi romaine consubstantialiste et nullement sabellienne, également éloigné de l'erreur qui prétend que le Fils est le même que le Père et de celle qui divise la monade divine en trois substances séparées, en trois divinités. Comme Calliste, Denys condamne Sabellius; comme Calliste, Denys accuse de dithéisme ou de trithéisme les adversaires exagérés de Sabellius. De part et d'autre, même langage théologique montrant que les deux papes, à un demi-siècle de distance, ont sur la légitimité de certaines formules et sur le sens de certains textes scripturaires les mêmes idées contraires à celles des docteurs anti-sabelliens. Ils sont pour la *monarchie,* comme on disait alors, et pour l'identité substantielle du Père et du Fils, en même temps que pour la trinité et pour la distinction personnelle des hypostases divines. Saint Denys est sur la même ligne doctrinale que saint Calliste. Saint Calliste, qui n'hésita pas à condamner le sabellianisme, se montra plus réservé contre les trinitaires exagérés. Sans les condamner formellement, il se contenta de les traiter de dithéistes : δίθεοι ἐστέ. *Phil.,* IX, II, 12, p. 442.

Ainsi donc Calliste est loin d'avoir mérité le reproche d'erreur que lui font les *Philosophumena;* sa théologie est orthodoxe.

IV. Gouvernement. — 1° *Discipline pénitentielle.* — Calliste est accusé par les *Philosophumena* de remettre les péchés à tout le monde et de recevoir sans pénitence les hérétiques ou les schismatiques. A la fin du IIe siècle, les scandales donnés par les sectes gnostiques d'une part et, d'autre part, les tendances d'ascétisme exagéré ou d'encratisme avaient rendu plus sévère la discipline pénitentielle. Sans doute la meilleure réponse à l'immoralité des uns et à l'idéal des autres eût été la sainteté parfaite après le baptême; mais la faiblesse humaine entraînait les fidèles au péché. Du temps d'Hermas, le pécheur avait au moins une fois la possibilité de recouvrer le salut perdu, à la condition d'avoir un repentir sincère et de se soumettre à une purification laborieuse : c'était le droit au pardon, et le pardon était le fruit de la pénitence. Par suite aucun péché n'était exclu du bénéfice du pardon. Cinquante ans plus tard, vers 204, Tertullien n'enseignait pas autre chose dans son *De pœnitentia.* Il nous dit le nom grec de cette pénitence laborieuse, ἐξομολόγησις, qui était temporaire ou perpétuelle selon les cas. Il affirme son efficacité même vis-à-vis des fautes commises contre Dieu. Or, au début du IIIe siècle, certains péchés, l'idolâtrie, le meurtre et la fornication, bien que soumis à la pénitence, n'étaient pas, en fait, officiellement remis par l'Église, qui en avait fait des cas réservés, dont elle laissait le pardon à Dieu seul. Tertullien, passé au montanisme, appelait ces péchés *irremissibilia, De pudicit.,* 2, *P. L.,* t. II, col. 985, les disait frappés d'une pénitence perpétuelle sans espoir de rémission de la part de l'Église, *pro quibus nec orari permittitur. De pudicit.,* 19, *P. L.,* t. II, col. 1020. Tertullien refusait à l'Église le pouvoir de les

pardonner, alors que l'Église se bornait simplement, par mesure disciplinaire, à ne pas user de son pouvoir, à leur refuser l'absolution et à les réserver à Dieu.

Or, que fait Calliste? Soit parce que le nombre des pécheurs augmentait avec les progrès accentués du christianisme et que la plupart se soustrayaient aux rigueurs d'une pénitence perpétuelle non couronnée d'un pardon officiel, soit parce que les rigueurs de cette pénitence amenaient les catéchumènes à retarder le plus longtemps possible la réception du baptême, Calliste prend le parti de faire une brèche à la discipline en vigueur. Il déclare, non pas qu'il pardonne tous les péchés sans distinction, comme semble le lui reprocher l'auteur des *Philosophumena*, mais, ainsi que le précise Tertullien, qu'il supprime la réserve relative au péché de fornication ou d'adultère, tout en la maintenant encore pour l'apostasie et l'homicide. Nous ne possédons pas, il est vrai, le document authentique où se trouve consignée et motivée une décision aussi importante; mais la réfutation qu'en fit Tertullien dans son *De pudicitia*, entre 218 et 222, permet d'en connaître l'économie et la haute portée théologique.

Calliste connaît l'objection qui court : « A quoi bon la pénitence si elle n'obtient pas le pardon? » *De pudicit.*, 3, *P. L.*, t. II, col. 985. Il aurait pu répondre : l'Église s'en remet à Dieu du soin de la récompenser. Mais non, Calliste prétend donner lui-même une sanction à la pénitence, en pardonnant, dès ici-bas, le fornicateur ou l'adultère pénitent et en lui rendant la paix ou la communion ecclésiastique. Un tel acte d'autorité n'est pas, comme le prétend Tertullien, une usurpation du droit divin; c'est l'exercice légitime d'un droit reçu de Dieu. Et c'est pourquoi Calliste en emprunte les preuves à l'Écriture. Il commence d'abord par montrer que Dieu bon et miséricordieux met la miséricorde au-dessus de la justice, préfère le repentir à la mort du pécheur et il veut le salut de tous, surtout celui des fidèles, *De pudicit.*, 2, *P. L.*, t. II, col. 983; il rappelle les paraboles de la brebis égarée, de la drachme perdue, *ibid.*, 7, col. 993, de l'enfant prodigue. *Ibid.*, 8, col. 994. Il y joint les exemples de la pécheresse repentie et pardonnée, de la Samaritaine, *ibid.*, 11, col. 1001, de l'incestueux de Corinthe, *ibid.*, 13, col. 1003, de Jézabel avertie par l'Esprit-Saint qu'un temps lui est accordé pour se repentir de sa fornication et faire pénitence. *Ibid.*, 19, col. 1017. Puis, se basant sur les paroles de Jésus-Christ à saint Pierre : *Tibi dabo claves regni cælestis, quæcunque alligaveris vel solveris in terra, erunt alligata vel soluta in cælis*, *ibid.*, 21, col. 1025, il revendique le droit pour l'Église de remettre les péchés, *ibid.*, 21, col. 1024, droit qui n'est pas seulement personnel et exclusif à saint Pierre, mais qui passe à ses successeurs, qui appartient aux évêques, *numerus episcoporum*, ainsi qu'à toute l'Église unie à celle de Pierre, *ad omnem ecclesiam Petri propinquam*, *ibid.*, 21, col. 1025; et par là il légitime son décret, dont la formule est ainsi donnée par Tertullien : *Ego et mœchiæ et fornicationis delicta pænitentiæ functis dimitto. De pudicit.*, 1, *P. L.*, t. II, col. 981. A cette preuve d'Écriture, Calliste ajoute la preuve de tradition. Il invoque l'autorité du *Pasteur* et de la coutume ancienne; car Tertullien ne manque pas d'écarter le témoignage d'Hermas, comme trop favorable aux fornicateurs, *ibid.*, 10, col. 1000, et écrit : *Hodie conceditur mœchiæ venia quia et aliquando concessa est*, *ibid.*, 6, col. 990, concession qu'il trouve abusive, en raison de ses sentiments montanistes.

La thèse de Calliste, bien qu'uniquement appliquée au cas de fornication ou d'adultère, a une portée plus générale. Tertullien le remarque et s'indigne d'une telle exception qu'il déclare injustifiée, *De pudicit.*, 9, *P. L.*, t. II, col. 999; car ce qui milite en faveur de l'un des trois cas réservés, milite également, et pour les mêmes raisons, en faveur des deux autres, ce qui est juste : *quæcunque auctoritas, quæcunque ratio mœcho et fornicatori pacem ecclesiasticam reddit, eadem debebit et homicidæ et idololatræ pænitentibus subvenire. De pudicit.*, 22, *P. L.*, t. II, col. 1028. Très certainement Calliste n'aurait pas désavoué un tel raisonnement. Du reste la pratique ultérieure de l'Église donnera raison à l'observation de Tertullien; elle finira par englober le cas d'idolâtrie ou d'apostasie et celui d'homicide dans la même indulgence pénitentielle.

Mais, d'après Tertullien, il y a autre chose encore dans le décret de Calliste, c'est l'attribution aux martyrs du pouvoir pénitentiel qui appartient aux évêques. *De pudicit.*, 22, *P. L.*, t. II, col. 1026. *Christus in martyre est ut mœchos et fornicatores martyr absolvat. Ibid.*, col. 1027. Tertullien ne veut pas en entendre parler : *Sufficiat martyri propria delicta purgasse.* Mais la question est de savoir si Calliste attribuait aux martyrs plus qu'une simple intervention déprécative, et rien ne l'indique; il est marqué, au contraire, que Calliste estimait efficace auprès de Dieu l'intervention des martyrs en faveur des fornicateurs et des adultères : *mœchis et fornicatoribus a martyre exspostulas veniam. De pudicit.*, 22, *P. L.*, t. II, col. 1028. De Rossi avait supposé que, du temps de Calliste, les martyrs délivraient à ces pécheurs des billets de réconciliation, qu'ils devaient soumettre à l'évêque. *Roma sotter.*, t. II, p. 202; et Rolffs suppose que ce pouvoir des martyrs était subordonné, dans la pensée du pape, à celui de l'évêque. *Das Indulgenz-Edict*, Leipzig, 1893, p. 23 sq. Le texte de Tertullien n'autorise pas ces hypothèses. Quoi qu'il en soit de ce point particulier de discipline pénitentielle, il est certain qu'à partir de la persécution de Dèce l'intervention des martyrs n'est plus tolérée soit à Carthage, soit à Rome. Cf. Batiffol, *Études d'histoire*, Paris, 1902, p. 100-102, 126-129.

L'autre reproche fait à Calliste par les *Philosophumena*, en matière de discipline pénitentielle, celui d'admettre sans pénitence les hérétiques et les schismatiques, n'a pas de raison d'être. Car il y a lieu de distinguer entre ceux qui de l'orthodoxie sont passés au schisme ou à l'hérésie et ceux qui sont nés dans le schisme ou dans l'hérésie ou qui n'y sont venus qu'en sortant du paganisme. Les premiers, l'Église les traitera comme des déserteurs; elle continuera d'exiger d'eux qu'ils fassent pénitence, car ils ont trahi leur foi. Quant aux derniers, Calliste a raison de les traiter avec bienveillance : la facilité de leur admission est un acte de justice et un moyen, ainsi que le constatent les *Philosophumena*, de désagréger les sectes en ce moment en décadence et d'augmenter à leurs dépens le vrai troupeau de Jésus-Christ.

2° *Discipline ecclésiastique.* — 1. Les *Philosophumena* accusent d'abord Calliste de ne pas déposer tout évêque prévaricateur, coupable d'une faute mortelle, πρὸς θάνατον. *Phil.*, IX, II, 12, p. 444. D'après la discipline en vigueur au commencement du IIIe siècle, les trois péchés réservés, une fois avoués ou prouvés, entraînaient la pénitence publique pour les laïques, la déposition pour les clercs, l'irrégularité pour les uns et les autres. Par suite Calliste aurait innové sur l'un des points les plus importants de la discipline canonique. Mais nous n'avons ici que le témoignage isolé d'un esprit prévenu et suspect. Rien ne prouve, d'autre part, qu'on puisse voir là un acte d'autorité pour mettre les évêques à l'abri de toute accusation imprudente et légère ou d'une cabale et pour empêcher de recevoir la déposition d'ennemis ou de témoins disqualifiés, ainsi que le suggérerait la fausse décrétale attribuée à Calliste. *Ex libris decreti Bonizonis episcopi excerpta*, dans Mai, *Nova biblioth.*, t. VII, p. 35; *P. G.*, t. X, col. 122. Beaucoup plus vraisemblable serait l'hypothèse de De Rossi, d'après laquelle le pape aurait porté une véritable déci-

sion dogmatique, ἐδογμάτισεν, condamnant l'erreur des précurseurs de Novatien et de Donat, qui voulait qu'un évêque, par le seul fait de sa chute dans une faute grave, ne pouvait plus conférer validement les sacrements. Mais ce n'est qu'une hypothèse. Si elle était fondée, on s'expliquerait mal comment, dans la controverse novatienne et surtout dans la controverse donatiste, aucun évêque, pas même les évêques de Rome, n'a jamais fait allusion à ce décret qui condamnait d'avance Novatien et Donat.

2. Toujours d'après les *Philosophumena,* Calliste est accusé d'avoir laissé admettre à l'épiscopat, à la prêtrise et au diaconat, des bigames et même des trigames; ensuite d'avoir toléré le mariage des clercs, en les maintenant dans leur ordre. *Phil.,* IX, II, 12, p. 444. Or, il est à remarquer qu'il n'est pas question ici d'innovation, mais d'abus survenus pendant le pontificat de Calliste, et dont on le rend responsable.

La bigamie, au commencement du IIIe siècle, était un empêchement canonique; ce n'est que plus tard que se posa la question de savoir si le ou les mariages contractés avant la réception du baptême devaient entrer en ligne de compte pour constituer cette irrégularité. Cf. *Const. apostol.,* l. VI, c. XVII, *P. G.,* t. I, col. 957; Mansi, t. I, col. 51; Hardouin, t. I, col. 13; S. Jérôme, *Epist.,* LIX, *P. L.,* t. XXII, col. 654; *Apol. cont. Rufin.,* I. 32, *P. L.,* t. XXIII, col. 424. Si Calliste avait réellement toléré cet abus, il est à croire que Tertullien, si au courant des choses de Rome, n'aurait pas manqué l'occasion de l'en blâmer dans le *De monogamia* ou le *De pudicitia.* Or, il n'en est rien, Tertullien se contente de constater l'usage de déposer les bigames, *De exhort. cast.,* 7, *P. L.,* t. II, col. 923, et de reprocher aux catholiques d'Uthine d'avoir des bigames pour présidents. *De monog.,* 12, *P. L.,* t. II, col. 947. Pas la moindre allusion à la connivence du pape. Le témoignage des *Philosophumena* reste isolé.

Relativement au mariage des clercs, les *Philosophumena* témoignent en faveur de la loi ecclésiastique romaine sur le célibat. Mais ils ne spécifient pas s'il s'agit ici, comme dans le cas précédent, des clercs supérieurs; de plus l'expression μένειν ἐν τῷ κλήρῳ peut vouloir dire, non que les clercs en question peuvent continuer leurs fonctions, mais qu'ils n'étaient ni dégradés, ni déposés, ni surtout qu'ils sont regardés comme désormais déchus de leur pouvoir d'ordre. Comme le remarque Mgr Duchesne, la tolérance de quelques cas particuliers, ou quelque déclaration officielle sur la régularité à observer dans la déposition d'un évêque prévaricateur et sur la validité de ses actes, c'est autant qu'il en faut pour expliquer le langage des *Philosophumena. Les origines,* 2e édit., Paris, 1886, p. 300.

3° *Discipline matrimoniale.* — Les *Philosophumena* reprochent à Calliste d'avoir permis à de nobles dames romaines de contracter mariage avec des hommes d'une condition inférieure à la leur. Les femmes de rang sénatorial ne pouvaient pas toujours trouver à épouser un clarissime. Elles n'avaient dès lors le choix, au regard de la loi civile, qu'entre la dérogation ou le concubinage secret. Calliste estime qu'elles pouvaient épouser un homme de condition inférieure, et tient leur mariage pour valide, contrairement à la jurisprudence civile. Car, devant Dieu, il n'y a ni libre ni esclave. C'était affirmer le droit de l'Église de légiférer en matière matrimoniale et le déclarer indépendant du droit de l'État. Mais les *Philosophumena* rendent le pape responsable des conséquences malheureuses, en particulier du fait d'avortements, qui furent la suite de quelques-uns de ces mariages. *Phil.,* IX, II, 12, p. 445. C'est une accusation injuste. L'avortement et l'infanticide continuèrent à être sévèrement condamnés par les lois canoniques.

4° *Discipline baptismale.* — L'auteur des *Philosophumena* prétend enfin que c'est sous Calliste que s'introduisit l'abus de rebaptiser. *Phil.,* IX, II, 12, p. 446. En tout cas il ne saurait être ici question de l'Église romaine; car, trente ans plus tard, elle pouvait déclarer solennellement que telle n'avait jamais été sa pratique. Du reste ni saint Cyprien de Carthage, ni saint Firmilien de Césarée ne l'ont jamais comptée au nombre des Églises qui pratiquaient la réitération du baptême. Il s'agit de faits qui se passèrent ailleurs qu'à Rome, par exemple en Afrique, ou en Cappadoce, ou ailleurs. Plus vraisemblablement encore il s'agit d'un abus introduit à Rome par les elchasaïtes, dont Calliste est rendu personnellement responsable. Car, immédiatement après la série de ces accusations, les *Philosophumena* parlent de ces elchasaïtes et s'attachent à montrer que leur hérésie part d'un même relâchement de principes que les mesures du pape défunt, et que, si Alcibiade d'Apamée a réussi à faire des victimes, c'est parmi les brebis déjà égarées par Calliste. *Phil.,* IX, III. 13, p. 448 sq.

V. Conclusion. — En résumé, les *Philosophumena* constituent l'une des sources de renseignements les plus précieuses pour l'histoire du dogme et de la discipline au commencement du IIIe siècle. En ce qui regarde Calliste, loin de nuire à sa mémoire par leurs insinuations malveillantes ou leurs calomnieuses accusations, ils servent plutôt à la grandir. Tout en la critiquant, l'auteur montre quelle fut l'activité de ce pape. Ainsi ce prétendu hérétique est un parfait orthodoxe : il proclame bien avant Nicée la consubstantialité tout en maintenant la distinction des personnes divines dans un sens moins outré que celui des dithéistes. Ce prétendu laxiste se recommande par des mesures de sagesse, de prudence, de modération, très heureusement appropriées aux circonstances. On sollicite ses décisions contre les hérétiques, et ces décisions, au dire des *Philosophumena,* se répandent partout en peu de temps; c'est donc constater l'efficacité de son intervention. On lui impute les abus qui se glissent dans l'Église; c'est donc reconnaître implicitement le droit et le devoir qu'il a de veiller à la discipline de l'Église universelle. On lui reproche telle ou telle décision, non point parce qu'il ne peut pas la prendre, mais uniquement parce qu'on l'estime ou dangereuse ou contraire à la discipline en vigueur; c'est donc qu'on ne lui dénie pas le pouvoir de légiférer. De telle sorte, comme nous l'avons déjà dit, que l'attaque diffamatoire des *Philosophumena* constitue une défense et se tourne finalement en véritable apologie du pape incriminé.

Philosophumena, édit. Cruice, Paris, 1860, l. IX; *P. G.,* t. XVI c, col. 3378-3387; Anastase le Bibliothécaire, *Vitæ, P. L.,* t. CXXVII, col. 1317-1318; *Acta sanctorum,* octobris t. VI, p. 401-439; Jaffé, *Regesta,* 1885, n. 82-86; Hinschius, *Decretales pseudo-isidorianæ,* Leipzig, 1863, p. 131-156; Tillemont, *Mémoires,* Paris, 1701-1709, t. III, p. 250-253; Dollinger, *Hippolytus und Kallistus,* Ratisbonne, 1853; De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana,* Rome, 1866, t. IV, p. 1-14, 17-33, 65-72, 77-95, sous ce titre : *Esame archeologico e critico della storia del libro IX dei Filosofumeni* : de l'Epinois, *Revue des questions historiques,* 1887, t. III, p. 249-253; Le Hir, *Études bibliques,* Paris, 1869, t. II, p. 225 sq.; Lefèvre, *L'auteur des Philosophumena et le pape Calliste,* dans la *Revue catholique* de Louvain, 1871, t. V, p. 345 sq., t. VI, p. 5-28; de Smedt, *Dissertationes,* Paris, 1876, p. 190-218, et Appendice, p. 46-50; Morris, *The lives of S. Callistus and Hippolytus, a conjectural chapter of Church history,* dans le *Month,* 1878, t. XXXII, p. 214-226; *Dublin Rewiew,* 1853, t. XXV, p. 447 sq. : *Callistus and his accuser,* Freppel, *Origène,* 3e édit., Paris, 1888, p. 150 sq.; Mgr Duchesne, *Liber pontificalis,* Paris, 1886, t. I, p. 5, 62, 141-142, XCII; *Les origines chrétiennes,* 2e édit. (lithog.), Paris, 1886, p. 284-304; Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur,* Leipzig, 1893-1897, t. I, p. 603-605; Rolffs, *Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist, kritisch untersucht und reconstruirt,* Leipzig, 1893; Bardenhewer, *Patrologie,* Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 128, 133, 138; trad. franç., t. I, p. 216, 224, 232; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques,* p. 377, 2492; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography,* Londres, 1877-1887; *Kirchenlexikon,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1880.

G. Bareille.

2. CALIXTE II, pape, élu le 2 février 1119, couronné à Vienne le 9 du même mois, mort le 13 ou le 14 décembre 1124.

Le titre de gloire de ce pontife est d'avoir terminé la querelle des investitures en Allemagne par le concordat de Worms, conclu avec l'empereur Henri V en 1122. Diverses circonstances lui facilitèrent la tâche; d'abord son origine et ses relations de famille. Guy de Bourgogne était le cinquième fils de Guillaume, comte de Bourgogne; il avait des liens de parenté avec les rois d'Angleterre et d'Allemagne et avec la maison royale de France. Urbain II l'avait nommé archevêque de Vienne (1088) et Pascal II l'avait créé son légat en France. Lorsque Henri V, par ruse et par force, eut arraché à Pascal la concession des investitures, Guy vint assister au concile de Latran (mars 1112) qui déclara nul le privilège extorqué. Lui-même présida bientôt un concile à Vienne qui se montra plus sévère et dans la condamnation de l'investiture laïque, qualifiée d'hérésie, et dans la mesure de l'excommunication décrétée contre l'empereur (septembre 1112). La menace de se retirer de l'obéissance de Pascal, s'il ne ratifiait l'excommunication, était de pure forme. Le pape loua le zèle du prélat et approuva en gros, sans prononcer lui-même d'excommunication. Pascal mourut en 1118. Gélase II ne fit que passer sur le trône et vint s'éteindre à Cluny (29 janvier 1119) où les cardinaux, quatre jours après sa mort, lui donnèrent pour successeur Guy de Bourgogne (2 février 1119). Il prit le nom de Calixte II et se fit couronner à Vienne le 9 février. Il voulut cependant recevoir des Romains, cardinaux, clergé et peuple, une solennelle ratification de son élection.

La raideur de son attitude envers Henri V après l'attentat commis sur Pascal II n'empêcha point Calixte II d'entrer en rapport avec l'empereur qui tenait une diète d'évêques et de princes à Tibur et que l'empressement soumis de ses évêques envers Calixte persuadait de l'opportunité d'un arrangement. Guillaume de Champeaux, évêque de Châlons-sur-Marne, et Ponce, abbé de Cluny, l'exhortaient à titre de négociateurs officieux. Henri annonça qu'il irait en personne au concile de Reims que Calixte II venait de convoquer pour la fin d'octobre. Le concile s'ouvrit le 20 octobre. Suivant le traité conclu dans l'intervalle avec Henri, le pape alla au-devant de l'empereur à Mouzon, mais l'escorte de trente mille hommes qui accompagnait l'empereur lui fit craindre à bon droit de tomber dans une souricière; d'ailleurs l'entente n'avait pu se faire à la dernière heure entre les intéressés sur l'interprétation du traité convenu; le pape revint donc à Reims où il interdit de nouveau les investitures et excommunia l'empereur ainsi que l'antipape Grégoire VIII (29 et 30 octobre 1119).

Les pérégrinations de Calixte II en France, son entrevue à Gisors avec le roi d'Angleterre, son action politique dans les affaires anglo-françaises, avaient affermi le pouvoir et accru le prestige de Calixte, qui regagna l'Italie (1120). Il fut accueilli en triomphe à Rome, Jaffé, 6852, et en Italie. Jaffé, 6877, 6892. Les habitants de Sutri livrèrent Bourdin, l'antipape Grégoire VIII, qui fut soumis à d'humiliants outrages à Rome et finalement enfermé dans un monastère.

L'intervention des princes et notamment du duc Henri de Bavière finit par amener la paix en Allemagne; ils n'acceptèrent point les pures doctrines grégoriennes telles que les représentait l'intransigeant Adalbert de Mayence, mais ils n'avaient point l'obstination et l'orgueil de Henri V. Un terrain de conciliation fut trouvé. Une première assemblée de princes à Wurzbourg (automne 1121) décida que l'empereur devait reconnaître Calixte et les autres évêques en communion avec lui. Le pape finit par se prêter aux ouvertures. *Nihil, Henrice,* écrivait-il, *de tuo jure vindicare sibi quærit Ecclesia*, Jaffé, 6950; mais il usait encore de menaces pour obtenir une soumission. Les cardinaux Lambert d'Ostie, Saxo, comte d'Anagni, et Grégoire firent le voyage d'Allemagne. Après une nouvelle assemblée de princes à Wurzbourg (juin 1122), le synode de Worms s'ouvrit enfin au mois de septembre et aboutit à une entente improprement appelée « pacte calixtin » ou « concordat de Worms ». L'entente reçoit son expression dans deux déclarations consécutives, qui ne se réfèrent point officiellement l'une à l'autre. Henri V déclare qu'il laissera libres l'élection et la consécration des prélats; mais Calixte II admet que l'élection des évêques et des abbés dans l'Allemagne proprement dite aura lieu en la présence du roi. Henri V renonce à l'investiture par la crosse et l'anneau, mais Calixte II admet que le roi donnera l'investiture du temporel par le sceptre, ce qui entraînait pour l'élu l'obligation de l'hommage féodal. En Italie et en Bourgogne la consécration de l'élu devait précéder l'investiture féodale; mais en Allemagne l'investiture temporelle précéderait la consécration. Comme tous les concordats, celui de Worms consacrait une transaction. Les empereurs n'avaient plus, comme Henri III, le droit de désigner les évêques; l'élection reprenait vigueur; mais ils conservaient une influence considérable sur les nominations ecclésiastiques. En cas de doute sur une élection, l'empereur devait donner son assentiment à la partie la plus estimable (*sanior pars*) des électeurs, en se conduisant par l'avis du métropolitain et des évêques de la province. Comme Henri V est seul nommé par Calixte, sans allusion aux successeurs de l'empereur, l'on peut soutenir que les concessions faites par le pape ne regardaient que Henri, à titre de privilèges personnels. Jaffé, 6986.

Le concile de Latran, IXe concile œcuménique, qui s'ouvrit à Rome le 18 mars 1123, réunit environ 300 évêques et 600 abbés. Le pape y promulgua le concordat de Worms, renouvela d'anciens canons et en promulgua de nouveaux concernant la simonie, le mariage des prêtres, les élections des prélats, l'envahissement des biens d'Église par les laïques, la trêve de Dieu. L'empereur fut solennellement réconcilié avec l'Église. Une croisade fut résolue, mais le pape mourut au milieu des préparatifs.

Des canons de même nature, relatifs à la discipline de l'Église, avaient fait l'objet des soins de Calixte II au synode de Toulouse, où il avait également pris des mesures contre les pétrobrusiens (8 juillet 1119), et au concile de Reims de 1119.

Sa correspondance abonde en pièces réglant des litiges entre monastères ou églises. Il favorisa notamment les antonins dans le Dauphiné. Calixte II s'occupa beaucoup des circonscriptions ecclésiastiques. Comme archevêque de Vienne, il avait soutenu les prétentions de son église contre celle de Grenoble au sujet du *pagus Salmoracensis*; il fut soupçonné d'avoir fait ou laissé constituer un dossier de pièces dépourvues d'authenticité pour battre en brèche la rivale de Vienne, la cité d'Arles; mais on a la preuve que nombre de ces pièces échelonnées par les faussaires depuis le IIe siècle jusqu'au pontificat de Pascal II, ont été employées et fabriquées pour la plupart avant son avènement au siège de Vienne. Seulement, devenu pape, Calixte II authentiqua tout le dossier avec ses pièces les plus récentes. Les bulles originales authentiquant la collection ont été retrouvées par Ulysse Robert, *Bullaire du pape Calixte II,* n. 25, 145.

En Espagne, il transféra les droits métropolitains d'Emerita (ou Merida) au siège de Saint-Jacques de Compostelle. Une extension des droits de primatie du siège de Lyon sur le siège de Sens rencontra de l'opposition chez le roi Louis VI. En Italie, Calixte réunit le diocèse de Sainte-Rufine (*Silva Candida*) à celui de Porto, réduisant ainsi à six le nombre des diocèses suburbicaires. En Angleterre, il eut le dépit de voir un

de ses légats reçu avec honneur, mais placé dans l'impossibilité de remplir effectivement sa charge. Dans l'interminable rivalité des sièges de Cantorbéry et d'York, il soutint Thurston, élu archevêque d'York, dans son refus de reconnaître la primauté du siège de Cantorbéry. Il canonisa saint Conrad, évêque de Constance.

Jaffé, *Regesta pontificum*, t. I, p. 780; Duchesne, *Liber pontificalis*, 1892, t. II, p. 322, 376; U. Robert, *Bullaire du pape Calixte II*, 2 in-8°, 1891; les lettres et les *opuscula supposita* dans *P. L.*, t. CLXIII, col. 1093; Watterich, *Romanorum pontificum vitæ*, 1862, t. II, p. 115; Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e édit. par Knöpfler, 1886, t. V, p. 344; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, 4e édit., 1890, t. IV, p. 369; Giesebrecht, *Geschichte der deutschen Kaiserzeit*, 3e édit., 1869, t. III, p. 907; U. Robert, *Histoire du pape Calixte II*, 1891; Maurer, *Papst Calixt II*, 1886; F. Rocquain, *La cour de Rome et l'esprit de réforme avant Luther*, Paris, 1893, t. I, p. 138-149; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig, 1896, t. III, p. 909-916; Stephens, *The English Church from the Norman conquest to the accession of Edward I 1066-1272*, Londres, 1901, p. 136-140. Bernheim, *Zur Geschichte des Wormser Konkordats*, Göttingue, 1898; le texte du concordat de Worms dans *Monumenta Germaniæ*, *Leges*, sect. IV, *Constitutiones imperatorum*, t. I, p. 159-161, et dans Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums*, 2e édit., 1901, p. 115; les *Epistolæ Viennenses*, dans *Monumenta Germaniæ*, *Epistolæ*, 1892, t. III, p. 84. Cf. Gundlach, *Der Streit der Bisthümer Arles und Vienne*, Hanovre, 1890 (tirage à part avec quelques compléments d'articles parus dans le *Neues Archiv*, t. XIV, XV); Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, Paris, 1894, t. I, p. 162-166.

H. Hemmer.

3. CALIXTE III, pape (1455-1458). A la suite de sa biographie, nous commenterons le décret qu'il a porté sur le cens.

I. CALIXTE III. Biographie. — Le 8 avril 1455, le cardinal Alphonse Borgia succédait à Nicolas V sous le nom de Calixte III. Le conclave n'avait duré que quatre jours. Les deux factions des Orsini et des Colonna étant à peu près d'égale force avaient fait un compromis et élu par accession un vieillard de 77 ans; peu s'en était fallu que l'accord ne se fît sur le nom du cardinal Bessarion; son origine grecque détourna de lui les suffrages des cardinaux italiens. Voir col. 802. — I. Avant son pontificat. II. Pendant son pontificat.

I. Avant son pontificat. — Le nouveau pape était un savant légiste. Né à Xativa, près de Valence, le 31 décembre 1378, de l'antique famille des Borgia originaire de Catalogne, il fut d'abord étudiant à l'université de Lérida, puis, son doctorat conquis en l'un et l'autre droit, obtint une chaire à la même université. Pierre de Lune lui conféra un canonicat dans l'église de Lérida; surtout Alphonse V, roi d'Aragon et de Naples, devinant ses grandes qualités diplomatiques, se l'attacha comme secrétaire particulier et conseiller intime. En cette qualité il parvint à obtenir la renonciation de l'antipape Clément VIII (Gilles Muñoz). Martin V reconnaissant le nomma en 1429 au siège épiscopal de Valence. Raynaldi, an. 1429, n. 3, 5.

Évêque, Alphonse Borgia continua d'assister son prince dans les affaires les plus épineuses : réconciliation des rois de Castille et d'Aragon, réorganisation du royaume de Naples, création du tribunal de Santa Chiara. Il savait résister aux désirs illégitimes de son maître, et refusa noblement de le représenter en qualité d'ambassadeur auprès du concile de Bâle; il mit au contraire toute son industrie à rapprocher le roi Alphonse du pape Eugène IV. Celui-ci le récompensa par le titre de cardinal des Quatre-Saints couronnés, le 12 juillet 1444. Raynaldi, an. 1444, n. 21. Devenu, en cette qualité, membre de la curie romaine, il s'y fit vite apprécier pour l'austérité de ses mœurs, son énergie au travail, sa « bonté, sagesse, droiture et impartialité ». S. Antonin de Florence, cité par Pastor, *Hist. des papes*, p. 306. Son élévation sur la chaire pontificale ne le surprit pas; bien des années auparavant saint Vincent Ferrier lui avait prédit cet honneur à Valence, et l'un de ses premiers actes fut la canonisation du célèbre dominicain (29 juin 1455).

II. Pendant son pontificat. — 1° *Attitude à l'égard des humanistes.* — Dès les premiers jours, le pontificat de Calixte III offrit un contraste frappant avec celui de son prédécesseur. Nicolas V s'était montré le protecteur magnifique des humanistes et des artistes dont la reconnaissance a immortalisé sa mémoire. Son successeur montra une indifférence presque complète pour les choses de l'esprit. Simple dans ses goûts, détestant la pompe et la représentation, « ce calme et froid jurisconsulte suivait le mouvement de la Renaissance non pas d'un œil hostile, mais d'un œil indifférent. Son pontificat marque une pause dans la marche triomphante des idées nouvelles. » Pastor, *op. cit.*, p. 308. Il est faux cependant qu'il ait dispersé, par des ventes et des cadeaux inconsidérés, la magnifique bibliothèque amassée par Nicolas V, comme plusieurs humanistes mécontents le lui ont reproché; il augmenta peu les trésors laissés par son prédécesseur, mais il sut les conserver. *Ibid.*, p. 310 sq. On peut voir dans les deux ouvrages de Muntz, *Les arts à la cour des papes*, p. 320; *Nouvelles recherches*, p. 73, la liste des quelques œuvres d'art qui enrichirent sous son pontificat les collections du Vatican.

2° *La croisade contre les Turcs.* — Ce qui rendait Calixte III si froid à l'égard de l'humanisme, c'était avant tout sa conviction profonde des dangers que l'invasion toujours grandissante des Turcs de Mahomet II faisait courir à la chrétienté; les soins et les ressources de l'Église lui semblaient exclusivement réclamés par l'œuvre de défense à laquelle ce débile vieillard se consacra pendant les trois années de son pontificat avec une admirable énergie. En véritable Espagnol du XVe siècle il avait voué aux musulmans une haine ardente, et s'il avait été secondé par les princes chrétiens, la redoutable puissance de Mahomet II eût été brisée par la croisade.

Réunir toutes les forces de l'Occident chrétien contre le Croissant, secourir la Hongrie contre laquelle se portaient les principaux efforts de l'envahisseur, créer une flotte de guerre pontificale, telle fut la triple tâche qui l'occupa jusqu'au bout. Dès les premiers jours de son pontificat, une bulle de croisade était lancée (en partie dans Raynaldi, an. 1455, n. 18). De nombreuses grâces spirituelles et indulgences étaient accordées aux chrétiens qui prendraient la croix; et le pape fixait leur départ au 1er mars de l'année suivante. Des légats apostoliques, chargés de presser et de surveiller la perception des dîmes imposées pour la guerre sainte, et de lui recruter des soldats, furent envoyés dans tous les pays chrétiens. Les plus grandes précautions furent prises par le pape pour empêcher le retour des abus qui avaient autrefois compromis de semblables prédications; en particulier des instructions détaillées règlaient la manière de lever et de conserver les dîmes; elles ne suffirent pas à réprimer toujours l'avidité des collecteurs qui s'appropriaient l'argent de la croisade, et plus d'une fois Calixte III dut sévir contre eux.

Le pape donnait l'exemple de tous les sacrifices; on le vit mettre en vente son argenterie et ses joyaux, aliéner maintes fois des biens d'Église, pour subvenir à la construction et à l'équipement de la flotte qui se préparait sous ses yeux; tous les autres travaux étaient délaissés à Rome, même ceux qui avaient pour but l'édification ou l'ornement des églises; seuls les ouvrages de fortification commencés par Nicolas V trouvèrent grâce.

Le malheureux pape s'aperçut vite que le temps des croisades était passé. Les premières troupes réunies par

lui au prix de tant de sacrifices durent s'employer à combattre le bandit Piccinino, qui avait envahi le territoire de Sienne. Burckhardt, t. I, p. 31. Piccinino fut battu près du lac de Trasimène, mais le roi de Naples lui offrit un asile et le sauva; il fallut acheter bien cher la tranquillité momentanée du bandit. En septembre 1455, les premiers vaisseaux équipés par les ordres du pape avaient été envoyés par lui au secours des îles de la mer Égée, que les flottes ottomanes assiégeaient. Les trois commandants de la petite escadre pontificale manquèrent honteusement à leurs instructions et se mirent au service du roi de Naples qui les employa à donner la chasse aux vaisseaux gênois et vénitiens, et à ravager les côtes gênoises. Le pape dut casser l'archevêque de Tarragone, commandant en chef de sa flotte, et le remplacer par le cardinal Scarampo. Raynaldi, an. 1456, n. 13 sq. Le légat partit pour Naples avec sa flotte composée de 25 bâtiments; il devait rallier les galères promises par le roi de Naples; mais celui-ci, qui avait dépensé en fêtes et en guerres contre les Gênois l'argent extorqué aux églises de ses États en vertu des bulles de croisade, refusa, sous divers prétextes, de tenir ses promesses. Le pape lui reprocha son indigne conduite. Raynaldi, an. 1456, n. 12. Cette lettre n'ayant produit aucun effet, Scarampo reçut l'ordre de prendre la mer malgré la faiblesse de sa petite escadre. Le cardinal obéit et, après avoir mis en état de défense les îles grecques, s'établit à Rhodes, où il avait un bon arsenal, pour attendre les secours envoyés par les princes chrétiens.

Ces secours, hélas! ne vinrent pas. L'empereur Frédéric III, pacifique et sans autorité, ne pouvait réagir contre l'influence du clergé allemand, presque tout entier opposé à la croisade. Charles VII, prétextant l'état déplorable où se trouvait la France au sortir de sa longue guerre avec l'Angleterre, défendit d'abord la publication des bulles de la croisade; et l'université de Paris eut la lâcheté d'interjeter appel de ces bulles au futur concile. Du Boulay, t. V, p. 609. Le duc de Bourgogne, manquant à toutes ses promesses, n'envoya pas plus de secours que les rois de Danemark et de Portugal. Les États italiens eux-mêmes, plus rapprochés du pape, et sans cesse harcelés par ses messagers, n'étaient occupés que de leurs mesquines rivalités. La plupart des princes ne laissaient même pas passer à Rome l'argent des dîmes récolté dans leurs États, et le confisquaient sous prétexte de pourvoir à leurs armements pour la croisade. Calixte III, ne pouvant rien obtenir des hommes, se tourna vers le ciel et ordonna par une bulle touchante du 28 juin 1456, Raynaldi, an. 1456, n. 19 sq., des prières spéciales dans tout le monde catholique. C'est dans cette bulle, *ibid.*, n. 22, que le pape accordait cent jours d'indulgence à tous les chrétiens qui réciteraient « entre none et vêpres, au son de la cloche, comme on le fait déjà pour la salutation angélique du soir, trois *Pater* et trois *Ave* ». Cette récitation, jointe à celle déjà en usage dans l'Église des *Ave Maria* du matin et du soir également annoncés par les cloches, a beaucoup contribué à établir dans le monde chrétien la touchante pratique de l'Angelus. Voir ANGELUS, t. I, col. 1278-1280.

L'héroïque confiance du pape fut presque aussitôt récompensée. Quelques jours après la publication de cette bulle, le héros hongrois Jean Hunyade attaquait l'armée de Mahomet II qui assiégeait Belgrade. Le 14 juillet Hunyade parvint à s'introduire dans Belgrade après avoir traversé la flotte turque qui barrait le Danube; le 21, il repoussait victorieusement un assaut de Mahomet II qui, blessé d'une flèche, dut donner le signal de la retraite, abandonnant son camp et une partie de son artillerie. Raynaldi, an. 1456, n. 35.

La joie du vieux pape fut immense. Des fêtes et des prières publiques comme Rome n'en avait pas vu depuis son avènement, célébrèrent cette victoire. Surtout il fit part des événements de Belgrade à tous les princes chrétiens, leur montrant l'occasion propice pour ruiner la puissance des Turcs, et reprendre Constantinople et Jérusalem. Il ne put vaincre leur égoïsme. Charles VII de France permit bien de recueillir la dîme dans ses États, mais non pas d'y lever des soldats; les sommes destinées à la croisade furent employées par lui à armer des vaisseaux qu'il garda pour ses entreprises contre l'Angleterre et contre Naples. En vain le pape rappelait-il au roi l'exemple de ses aïeux, et particulièrement de saint Louis. Raynaldi, an. 1456, n. 3. L'université et le parlement de Paris s'unissaient pour entraver la perception des dîmes par de nouveaux appels au concile; et plusieurs évêques interdirent les collectes dans leurs diocèses. Raynaldi, an. 1456, n. 4; du Boulay, t. V, p. 617, 630.

En Allemagne la résistance fut pire encore. Pour échapper aux demandes des collecteurs pontificaux, les prélats allemands, sous la conduite de l'archevêque de Mayence, tinrent un conciliabule à Francfort-sur-le-Main, et prétextant les abus de la cour romaine, refusèrent tout secours financier au légat Carvajal. En même temps ils élaboraient un projet d'union entre les diverses églises d'Allemagne contre Rome; c'étaient les pires prétentions du concile de Bâle qui relevaient la tête. Gebhardt, *Die Gravamina*, p. 17 sq. Elles échouèrent grâce à l'esprit chrétien de l'empereur Frédéric III, qui refusa tout appui à ces révoltes, des lettres du pape stigmatisèrent la lâcheté des prélats allemands. Raynaldi, an. 1456, n. 40. Enfin une lettre insolente de Martin Mayr, le chancelier de Mayence, ayant porté à Rome les griefs de la nation allemande contre la curie, Æneas Sylvius, qui venait d'être nommé cardinal, se chargea de répondre par deux des plus éloquents mémoires qu'il ait écrits. *Epist.*, CCCXXXVIII, CCCLXIX.

De semblables échecs répondirent aux efforts du pape et de ses légats en Angleterre, à Naples, à Venise, en Portugal. Les croisés hongrois eurent la douleur de perdre à quelques semaines de distance Hunyade et Capistran emportés par la peste (11 août et 23 octobre 1456); le roi Ladislas de Hongrie, qui s'était décidé à entrer en campagne pour poursuivre Mahomet II, vit la discorde se mettre dans son armée et dut la licencier sans avoir pu s'en servir.

Désespérant des princes de l'Occident, Calixte III se tourna vers les princes chrétiens de Bosnie, de Macédoine et même d'Éthiopie, vers les chrétiens de Syrie, de Géorgie et de Perse; il s'adressa même au prince mahométan Usumcassan, roi de Perse et d'Arménie, Raynaldi, an. 1456, n. 45; 1457, n. 39, les suppliant de s'unir contre l'ennemi commun. L'inertie des monarques de l'Occident rendit ces efforts impuissants, et tous les fruits de la victoire de Belgrade furent perdus. Le pape voulut du moins que la reconnaissance du peuple chrétien célébrât chaque année ce beau triomphe; la fête de la Transfiguration de Jésus-Christ, fixée au 6 août, devait le rappeler. Raynaldi, an. 1457, n. 73 sq.

La dernière année du vaillant pape fut réjouie par quelques nouveaux succès des armes chrétiennes. Georges Castriot, prince d'Albanie, plus connu sous le nom de Scanderberg, avait reçu de lui quelques secours en 1456; il battit à la Tomornitza (juillet 1457) une armée de Mahomet II; quelques semaines plus tard la flotte du cardinal Scarampo remportait à Métélin une brillante victoire sur les Turcs, dont vingt-cinq vaisseaux furent capturés. Succès rendus stériles eux aussi par l'apathie des grands États chrétiens.

Jusqu'au bout la lutte contre l'infidèle tint la première place dans les préoccupations de Calixte III. On le voit favoriser les princes en qui il espère trouver les chefs de cette guerre sainte; c'est ainsi que le roi de Hongrie étant mort le 29 novembre 1457, le pape favorise de tout

son pouvoir l'élection de Mathias Hunyade Corvin encore enfant; c'est ainsi qu'il use de son influence pour faire arriver au trône de Bohême Georges Podiébrad, hérétique utraquiste, n'exigeant de lui qu'un serment de fidélité et une abjuration secrète de son hérésie (6 mai 1458). Pour vaincre la mollesse des princes chrétiens il convoque à Rome, à l'automne de 1457, un congrès d'ambassadeurs; la plupart des États n'y envoyèrent pas de représentants, et les diplomates présents ne surent prendre aucune résolution énergique. Enfin lorsqu'en juillet 1458 les forces du pape, épuisées par tant de travaux et d'angoisses, vinrent à décliner, il voulut consigner dans son testament la marque de ses préoccupations guerrières en léguant une forte somme pour la guerre contre les Turcs. Il mourut le 6 août 1458.

3° *Népotisme.* — Pourquoi faut-il qu'à côté de tant de courage et d'austères vertus on trouve chez Calixte III une faiblesse funeste à tant de papes, le népotisme? Jamais peut-être ce vice ne fut poussé aussi loin que sous lui; jamais il n'eut pour l'Église d'aussi funestes conséquences. Calixte III avait plusieurs neveux, les Mila et les Lançol, fils de ses sœurs. Il voulut transmettre à ces derniers son nom de famille. A peine élevé sur le trône pontifical, il commença leur fortune. Le 20 février 1456, Rodrigue Lançol Borgia, le futur Alexandre VI, est fait cardinal en compagnie de son cousin Luis Jean Mila. Les honteuses débauches de Rodrigue étaient-elles déjà connues, aucun document ne le prouve; mais il semble bien difficile qu'il n'ait pas dès cette époque donné du scandale; car quelques mois après la mort de Calixte III, Pie II le réprimandera sévèrement pour les désordres qu'il affichait (11 juin 1460). Raynaldi, an. 1460, n. 31. Voir t. I, col. 724.

Chaque année du court pontificat de Calixte III apporta de nouveaux honneurs à ses indignes neveux. En 1457, Rodrigue devenait vice-chancelier de l'Église romaine et généralissime des troupes pontificales. Un autre Borgia, non entré dans les ordres, Pedro Luis, frère de Rodrigue, était également comblé de charges et d'honneurs. Le cardinal Capranica ayant courageusement protesté contre ces faveurs scandaleuses ne put rien obtenir; du moins le pape se refusa-t-il à satisfaire la vengeance des Borgia qui auraient voulu faire jeter en prison leur adversaire. Autour des Borgia étaient accourus, pour profiter de leur rapide fortune, une foule de collatéraux et de gens sans aveu venus de tous les points de l'Espagne; le peuple italien les nommait « les Catalans »; assez vite ils occupèrent bon nombre d'emplois de la cour pontificale. Haïs du peuple de Rome qu'ils opprimaient durement, ils usaient sans pudeur de leur pouvoir; meurtres et querelles troublaient sans cesse la ville sans que le pape vieilli et absorbé par ses projets de croisade en sût rien.

Le 27 juin 1458, Alphonse, roi de Naples et d'Aragon, étant mort, son fils naturel don Ferrant fut proclamé roi de Naples en vertu des droits qu'Eugène IV lui avait reconnus; les adversaires de la maison d'Aragon offrirent la couronne à René d'Anjou, comte de Provence. Aussitôt la mort du roi de Naples connue, Calixte III commença par distribuer les bénéfices du royaume d'Aragon, dont la disposition avait été une cause de litige entre lui et son ancien protecteur; tout passa aux Borgia et à leurs clients. De plus, le 14 juillet 1458, une bulle interdit de prêter serment à aucun des deux prétendants au royaume de Naples jusqu'à ce qu'ils fussent venus en personne faire juger leurs prétentions à Rome par le pape leur suzerain. Ferrant se révolta contre cet arrêt, et conclut un accord contre le pape avec François Sforza, duc de Milan, et Cosme de Médicis. Pedro Luis Borgia reçut de son oncle la mission de lever des troupes et de diriger une expédition contre Naples; le bruit courait que Calixte III lui destinait cette couronne. La mort du pape arrêta cette guerre.

4° *Ordonnances diverses.* — Il nous reste à signaler quelques ordonnances intéressantes du pape, auquel ses pensées de croisade ne faisaient pas oublier le gouvernement intérieur de l'Église. En mai 1455 on le voit protester contre l'usage qui s'était introduit à Salzbourg de traduire les clercs devant les tribunaux civils. Raynaldi, an. 1455, n. 37. Le 29 juin 1455, il canonisa saint Vincent Ferrier. La bulle, préparée par lui, ne fut cependant publiée que par Pie II le 1er octobre 1458. *Bullarium,* t. I, p. 365 sq. En 1456, Calixte III dut intervenir dans un différent assez grave, qui s'éleva entre les ordres mendiants et l'université de Paris. Les mendiants avaient obtenu du pape Nicolas V une bulle qui dérogeait au canon du concile de Latran, touchant la confession à son propre prêtre, et à la clémentine *Dudum.* Elle renouvelait au contraire la décrétale de Boniface VIII au sujet des prédications, confessions et sépultures. Les mendiants, pensant que la production de cette bulle leur attirerait bien des difficultés, n'osèrent en faire usage pendant plus d'un an. Au mois de mai 1456 seulement, ils la présentèrent à l'official de Paris; l'université protesta contre cette bulle, et déclara (22 mai 1456) que les mendiants seraient retranchés de son corps, et privés de tous les droits académiques s'ils ne s'engageaient à renoncer à ces privilèges et à obtenir une bulle qui les révoquât. Du Boulay, t. V, p. 601. Le 3 février 1457, fut lue dans une assemblée de l'université la copie d'une bulle de Calixte III, qui révoquait celle de Nicolas V en faveur des mendiants. Apaisée par cette révocation, l'université consentit, à la demande du connétable de Richemont, à réintégrer les mendiants (18 février 1457). Mais cette bulle de Calixte III était fausse. Dès que le pape eut connaissance de sa production à l'université, il la démentit, renouvela au contraire les actes de Nicolas V en faveur des mendiants, les confirma par une bulle nouvelle donnée en son nom, et écrivit à Charles VII pour se plaindre de ce que quelques particuliers de l'université de Paris, par une présomption criminelle, s'élevaient contre le saint-siège, et pour le prier d'employer son autorité à réprimer leur audace. Du Boulay, t. V, p. 617. Ces actes ne servirent de rien aux mendiants; l'université déclara qu'ils s'étaient retranchés eux-mêmes de son corps en résiliant la transaction conclue le 18 février. Il fallut céder, et le 8 août 1458, les dominicains, qui avaient résisté les derniers, se soumirent, et acceptèrent les conditions de l'accord du 18 février précédent. Du Boulay, t. V, p. 621, 630.

En juin 1456, une bulle défend aux chrétiens les rapports avec les Juifs et les Sarrasins. On ne doit pas les inviter aux festins et aux fêtes de famille; on ne peut les prendre comme médecins ni leur conférer des magistratures ou des charges; leurs blasphèmes seront sévèrement punis « par une amende ou quelque autre peine plus grave qui paraîtra juste »; l'ancien usage est remis en vigueur de leur faire porter des vêtements ou des signes distinctifs. Raynaldi, an. 1456, n. 67. La même année (1er octobre 1456) une bulle interdit aux chrétiens latins de vexer leurs coreligionnaires orientaux vivant parmi les musulmans. Raynaldi, an. 1456, n. 65. Une autre bulle, du 1er janvier 1457, canonisa saint Osmond, évêque de Salisbury. Raynaldi, an. 1457, n. 81. Diverses mesures furent prises contre les hérétiques, qui reparaissaient en Lombardie, et contre Reginald Pekop, qui renouvelait en Angleterre les erreurs de Wicliff. Raynaldi, an. 1457, n. 90 sq. Les excommunications portées par Eugène IV et Nicolas V contre ceux qui déroberaient aux basiliques de Rome des marbres ou des objets précieux furent renouvelées. *Ibid.,* n. 93. L'archevêque de Braga en Portugal fut soutenu contre le duc de Bragance, qui avait envahi les biens de son église (1er janvier 1458). Raynaldi, an. 1458, n. 36. L'archevêque de Lyon prétendant à la primatie sur Rouen et la Nor-

mandie, Calixte III, quelques jours avant sa mort, lui donna tort, et déclara que l'archevêque de Rouen et ses suffragants étaient immédiatement soumis à l'Église romaine. Raynaldi, an. 1458, n. 38.

Le 10 juin 1455, Calixte III avait accueilli la supplique que lui envoyaient Isabelle Romée, mère de Jeanne d'Arc, et les deux frères de la Pucelle, Jean et Pierre, en vue d'obtenir la revision du procès de Rouen. Le pape confia cette revision à l'archevêque de Reims, Jean Juvénal des Ursins, aux évêques de Paris et de Bayeux. Ayroles, *La Pucelle*, p. 603. C'est en vertu de ce rescrit que, le 7 juillet 1456, les trois évêques « dirent, prononcèrent et jugèrent, que lesdits procès et sentences, entachés de dol, de calomnie, d'iniquité... ont été, doivent être regardés et sont nuls et nulles, sans valeur, sans force et non avenus ». *Ibid.*, p. 646.

I. SOURCES. — Les archives de Calixte III sont décrites par Pastor, *Hist.*, p. 326 note 1. Raynaldi cite bon nombre de ses lettres. D'autres se trouvent au Bullaire, t. I, p. 362 sq., parmi les lettres d'Eneas Sylvius, et dans les suppléments de Cugnoni. La constitution *Regimini* sur le cens (cf. infra) se trouve dans les *Extrav. comm.* l. III, c. II, tit. V. Æneas Sylvius Piccolomini (Pie II), *Opera*, Bâle, 1551, *Historia Europæ*, c. V, XI, LVIII, LXV; *Historia Asiæ minoris*, c. LXXXVIII; *Historia Bohemica*, c. LXV; *Epist.*, l. I, n. 327 sq., p. 817 sq.; Id., *Commentarii rerum memorabilium*, Francfort, 1614, l. I, p. 25 sq.; II, p. 35 sq.; VIII, p. 205 sq.; XII, p. 326 sq.; cf. les suppléments de Cugnoni à ces livres; Id., *Historia rerum Friderici III imperatoris*, Strasbourg, 1585. S. Antonin de Florence, *Chronicon*, Lyon, 1586, part. III, tit. XXII, c. XIV sq.; *Bullarium romanum*, Luxembourg, 1727, t. I, p. 362 sq.; Cugnoni, *Æneæ Sylvii Piccolomini opera inedita*, Rome, 1883, p. 126, 130; Hardouin, S. J., *Acta conciliorum*, Paris, 1714, t. IX, p. 1375 sq.; Infessura, *Diarium romanæ urbis*, dans les *Scriptores* de Muratori, t. III *b*, col. 1136 sq.; Platina, *Vita Calixti III*, *ibid.*, t. III *b*, col. 961 sq.

II. TRAVAUX. — Ayroles, *La Pucelle devant l'Église de son temps*, Paris, 1890. Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, Paris, 1668, t. V, p. 609 sq.; Burckhardt, *La civilisation en Italie du temps de la Renaissance*, trad. Schmitt, Paris, 1885; Ciaconius, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum*, édit. Oldoinus, Rome, 1677, t. II, p. 979 sq.; Creighton, *A history of the Papacy during the period of the Reformation*, Londres, 1882, t. II, p. 345 sq.; Gebhardt, *Die Gravamina der deutschen Nation gegen den römischen Hof*, Breslau, 1884, p. 12 sq.; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, Stuttgart, 1894, t. VII, p. 144 sq.; Guglielmotti, *Storia della marina pontificia*, Rome, 1886, t. II, p. 203 sq.; Hertzberg, *Geschichte der Byzantiner und des osmanischen Reiches bis gegen Ende des sechzehnten Jahrhunderts*, Berlin, 1883, p. 592 sq.; Müntz, *Les arts à la cour des papes pendant le XVe et le XVIe siècle*, Paris, 1877, p. 320; Id., *Nouvelles recherches sur les arts à la cour des papes*, Rome, 1884, p. 73 sq.; Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, trad. F. Raynaud, Paris, 1888 sq., t. II, p. 293 sq.; Petruccelli della Gattina, *Histoire diplomatique des conclaves*, Paris, 1864, t. I, p. 263 sq.; Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, édit. Mansi, Lucques, 1752 sq., t. X, p. 26 sq.; Reumont, *Geschichte der Stadt Rom*, Berlin, 1867 sq., t. III, p. 126 sq., 137 sq., 221 sq.; Voigt, *Enea Silvio de' Piccolomini*, Berlin, 1856 sq., t. II, p. 148 sq.; Zinkeisen, *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha, 1840 sq., l. II, c. I sq., p. 60 sq.

J. DE LA SERVIÈRE.

II. CALIXTE III. Le contrat du cens d'après la bulle Regimini (1455). Cf. c. II, l. III, *De empt. et vendit.*, tit. V, *Extravag. com.*, Denzinger, doc. LXXIV. — I. Texte et traduction de la constitution *Regimini*. II. Définition, nature du cens. III. Division. IV. Licéité au point de vue du droit naturel du cens réel, personnel. V. Du cens avec pacte de revente et de rachat. VI. Circonstances historiques qui ont occasionné cette bulle. VII. Conditions du contrat du cens approuvé par cette constitution. VIII. Valeur juridique de la décision du pape *in casu*. IX. Le contrat du cens d'après la bulle *Cum onus* de saint Pie V : conditions nécessaires de droit positif.

I. TEXTE ET TRADUCTION DE LA CONSTITUTION REGIMINI.

... Nobis nuper exhibita petitio continebat, quod, licet a tanto tempore, cujus contrarii memoria non exsistit, in diversis Alemaniæ partibus pro communi hominum utilitate inter habitatores et incolas partium earumdem talis inoleverit, hactenusque observata fuerit... consuetudo, quod ipsi habitatores et incolæ, sive illi ex eis quibus id pro suis statu et indemnitatibus expedire visum fuerit, super eorum bonis, domibus, agris, prædiis, possessionibus et hæreditatibus annuos marcarum, florenorum, seu grossorum monetæ in partibus illis currentis, reditus seu census vendentes, pro singulis ex marcis, florenis sive grossis hujusmodi ab eis, qui illas vel illos, sive reditus sive census ipsos emerint, certum competens pretium in numerata pecunia secundum temporis qualitatem, prout ipsi vendentes et ementes in contractibus super his inter se firmaverunt, recipere soliti fuere; illi ex domibus, terris, agris, prædiis, possessionibus et hæreditatibus prædictis, quæ in hujusmodi contractibus expressa fuerunt, prædictorum solutioni redituum et censuum efficaciter obligantes; in illorum vendentium favorem hoc adjecto, quod ipsi pro rata, qua hujusmodi per eos receptam dictis ementibus restituerent in toto vel in parte pecuniam, a solutione redituum, seu censuum, hujusmodi restitutam pecuniam contingentium, liberi forent penitus et immunes; sed iidem ementes, etiamsi bona, domus, terræ, agri, possessiones et hæreditates hujusmodi processu temporis ad omnimodæ destructionis sive desolationis reducerentur opprobrium, pecuniam ipsam etiam agendo repetere non valerent. Apud aliquos tamen hæsitationis versatur scrupulus, an hujusmodi contractus liciti sint censendi. Unde nonnulli illos usurarios fore prætendentes, occasionem quærunt reditus et census hujusmodi ab eis debitos non solvendi...

Nos igitur... ad omne super his ambiguitatis tollendum dubium, præfatos contractus licitos jurique conformes, et vendentes eosdem ad ipsorum solutionem censuum et redituum juxta dictorum contractuum tenores, remoto contradictionis obstaculo, efficaciter teneri, auctoritate apostolica præsentium serie declaramus.

... La supplique, qui Nous a été récemment adressée, Nous exposait le cas suivant : Depuis très longtemps, et de mémoire d'homme on ne se souvient pas du contraire, dans diverses parties de l'Allemagne, pour le bien commun de la société, parmi les habitants de ces mêmes contrées s'était établie et avait été gardée jusqu'à présent la coutume suivante : Les habitants, ceux du moins à qui leur condition et leur avantage suggéraient de pareils contrats, grèvent leurs biens, maisons, champs, fonds, possessions et héritages, en vendant à d'autres des revenus ou rentes annuelles en marcs, florins ou gros, monnaies qui ont cours en ces pays, et pour chaque marc, florin, ou gros de rente ils ont coutume de recevoir en espèces des acquéreurs de ces rentes ellesmêmes, servies en marcs, florins ou gros, un certain prix convenable, variant selon les époques, d'après les conventions intervenues à ce sujet entre vendeurs et acheteurs. Comme garantie du paiement de ces rentes, ils donnent en gage (soit, ils hypothèquent) celles de ces maisons, terres, champs, fonds, possessions et héritages, dont il a été convenu. On ajoute au contrat en faveur des vendeurs la clause que voici : S'ils restituent aux acheteurs en tout ou en partie la somme qu'ils ont reçue comme prix, en proportion de cette restitution, ils sont entièrement libérés de l'obligation de payer les arrérages de rente afférents à la somme restituée (donc au prorata). Il n'en est pas de même des acheteurs : alors même que les biens, maisons, terres, champs, possessions et héritages viendraient avec le temps à être entièrement détruits ou dévastés, les acheteurs n'ont pas le droit de recourir aux tribunaux pour recouvrer la somme, qu'ils ont donnée comme prix... Plusieurs cependant sont inquiets, hésitants, et se demandent si des contrats de ce genre sont licites. C'est pourquoi quelques débiteurs, les considérant comme usuraires, en prennent occasion de refuser le paiement des arrérages qu'ils doivent...

Nous donc..., pour lever à ce sujet toute équivoque, toute incertitude, en vertu de Notre autorité apostolique, Nous déclarons par les présentes lettres que les contrats susdits sont licites et conformes au droit, et que ces mêmes vendeurs, cessant toute opposition, sont effectivement tenus, selon la teneur des contrats, au paiement des cens et des rentes.

II. DÉFINITION, NATURE DU CENS. — Le mot « cens » peut être pris dans différentes acceptions.

Dans la constitution *Regimini* de Calixte III, le cens indique une espèce de contrat de vente et d'achat. On peut le définir : *Jus percipiendi annuam pensionem ex*

re vel persona alterius. Lessius, *De justitia et jure,* l. II, c. XXII, dub. I, n. 2; Pirhing, l. V, tit. XIX, n. 65. C'est le *droit* de percevoir une pension annuelle d'un bien d'un autre ou d'une personne. Ou encore, c'est le *droit* d'exiger d'un autre une rente annuelle, qui a comme garantie immédiate ou un bien productif, champ, verger, vigne, bétail, appartenant à cette personne, ou la personne elle-même, à raison de son industrie, de son travail, de son art, de son talent spécial.

Ainsi défini le cens, c'est le *droit lui-même* de percevoir une pension annuelle, mais non la pension elle-même, ni le bien sur lequel elle est assurée. Par conséquent, celui qui vend un cens ne vend pas de l'argent, ni des fruits qui proviennent de sa propriété, comme quelques-uns l'ont supposé, mais le *droit* d'exiger le paiement annuel ou d'une certaine somme d'argent ou d'une certaine quantité de fruits. L'objet du contrat entre le vendeur et l'acheteur, c'est le *droit* à la pension annuelle. L'acheteur paie une certaine somme d'argent et acquiert ainsi le *droit* à une rente annuelle, assurée sur le bien ou sur la personne du vendeur. Et remarque justement Villalobos, *Somme de la théologie morale et canonique,* tr. XXIII, difficulté 1re, pour constituer un cens proprement dit, il faut qu'il y ait vente et achat; car, « quand le roi, par exemple, donne quelque rente annuelle à quelqu'un en récompense de ses services, ce n'est point un cens; il le serait, s'il y avait achat. »

A noter aussi que le vendeur garde le plein domaine du bien sur lequel est constitué le droit à la pension annuelle : « Celui, dit encore Villalobos, *loc. cit.,* qui charge son bien de quelque rente ne vend pas ledit bien (quoi qu'en dise Antoine Gomez avec quelques autres), mais seulement une partie du droit qu'il a sur ce bien, en la même façon que celui qui le charge de quelque servitude, vendant par exemple le passage par son pré, ou la permission de faire des fenêtres qui regardent dans sa cour. »

Le cens diffère évidemment du prêt (*mutuum*). Dans le prêt on n'achète rien; le cens, au contraire, est un droit acquis par contrat de vente et d'achat : l'acheteur moyennant un certain prix acquiert le droit de percevoir une rente annuelle d'un bien productif d'un autre ou d'une personne. De plus, la rente est perçue à raison d'un capital, que le débiteur *n'est pas tenu* de rendre au créancier, tandis que dans le prêt proprement dit, la chose prêtée, par exemple la somme d'argent, *doit être* rendue au créancier. Cf. Wernz, *Jus Decretal.,* t. III, tit. IX, n. 261; Ballerini-Palmieri, *De justitia et jure,* n. 478; Rambaud, *Éléments d'économie politique,* part. III, c. II, p. 485.

De même, il ne faudrait pas confondre ce cens avec le cens dont il est question en matière de biens ecclésiastiques; celui-ci, en effet, indique une redevance que les églises ou instituts ecclésiastiques devaient payer principalement en signe de sujétion. Cf. l. III, X, tit. XXXIX; Wernz, *loc. cit.*

Dans le contrat du cens, le vendeur de la rente, qui dans le cas devient *débiteur* (débi-rentier), est communément appelé *censuarius,* et l'acheteur, qui devient *créancier* (crédi-rentier), *censuista* ou *censualista ; licet,* ajoute Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v° *Census,* n. 5, *alii appellent creditorem ipsum censuarium et censualistam, et alii utroque nomine utrumque appellari posse dicant.*

III. Division. — Ainsi entendu, le cens, si l'on considère la manière dont le contrat se fait, est *réservatif,* ou *consignatif* soit *désignatif.*

Le cens est dit *réservatif,* lorsque par donation, vente, legs, etc., quelqu'un transfère à un autre le plein domaine sur ses biens, se réservant sur eux une pension annuelle. Par exemple, Titius possède une terre; il la vend à Caius, et se réserve comme prix une pension annuelle de 50 écus, que doit lui servir Caius : c'est un cens réservatif. Ce cens est nettement distinct de l'*emphytéose* et du *fief.* Le maître et le seigneur, en effet, ne transfèrent à l'emphytéote et au vassal que le domaine utile, et conservent le domaine direct, tandis que dans le cens réservatif, le propriétaire transfère à un autre le domaine direct et utile sur ses biens.

Le cens, au contraire, est *consignatif* ou *désignatif,* lorsque quelqu'un vend à un autre un droit à une rente annuelle, mais ce droit est directement constitué ou sur la personne du vendeur, ou sur ses biens productifs, qui restent sa propriété. Par exemple Titius moyennant 5000 francs achète de Caius le droit de percevoir chaque année de la vigne de Caius 5 hectolitres de vin ou leur valeur en argent. C'est un cens consignatif. Il diffère également de l'*emphytéose* et du *fief,* précisément parce que le vendeur garde le domaine direct et utile du bien, sur lequel est fondé le droit à la pension, tandis que le maître et le seigneur cèdent à l'emphytéote et au vassal le domaine utile, etc. C'est celui dont parlent principalement les docteurs, et dont il est question dans la constitution de Calixte III.

Le cens *consignatif* ou *désignatif* se subdivise lui-même en plusieurs espèces : — 1° Si l'on considère la chose sur laquelle la rente est constituée, il est *réel, personnel* ou *mixte.* — *Réel,* si le droit à la pension annuelle est directement assuré sur un certain bien productif, de telle sorte que celui-ci venant à périr en tout ou en partie, la rente cesse par le fait même ou subit une réduction proportionnelle. Dans ce cas, la rente est tellement inséparable du bien lui-même qu'elle le suit toujours, en quelque main qu'il passe, quand même il serait vendu à un autre, comme une charge qui lui est inhérente, jusqu'à ce qu'il en soit légitimement dégrevé. Il est évident que dans ce contrat, avec l'obligation réelle qui pèse sur le bien, il y a une obligation personnelle, qui atteint le propriétaire, parce que la charge qui grève le bien retombe sur le propriétaire. — *Personnel,* si le droit à la pension est directement constitué sur la personne même, qui s'oblige, à raison de son travail, de son industrie, de son art, de son talent, à payer une rente annuelle. Mais, pour plus de sécurité, le cens personnel peut avoir comme garantie une hypothèque sur les biens de la personne : c'est alors le *cens personnel avec hypothèque.* Dans ce cas, l'hypothèque n'intervient pas en vertu du contrat censuel lui-même; c'est seulement un contrat subsidiaire; l'hypothèque n'est exigée que pour la sécurité du premier contrat, et par conséquent on ne doit recourir à l'hypothèque pour le paiement de la pension que dans le cas où l'on ne pourrait absolument pas l'obtenir de la personne elle-même. Lessius, *De justitia et jure,* l. II, c. XXII, dub. II, n. 7; De Lugo, *De justitia et jure,* disp. XXVII, sect. I, n. 4. Par exemple, Titius est habile artisan, mais il n'a pas d'argent. Il demande à Caius de lui avancer un capital de 10 000 francs. Par contre il s'engage à payer à Caius une rente annuelle de 50 écus. Caius consent. C'est un cens consignatif personnel. Toutefois, pour assurer ce premier contrat, Caius exige comme garantie de son droit une hypothèque sur une terre ou une maison que possède Titius. C'est un cens personnel avec hypothèque. — *Mixte,* si le droit à la rente est immédiatement constitué à la fois et sur la personne elle-même, et sur un bien productif, qui lui appartient, de telle sorte que le bien venant à périr, la personne reste cependant soumise à l'obligation du cens; c'est justement le contraire dans le cens réel; si la chose vient à périr en tout ou en partie, le cens se perd avec elle, ou est réduit proportionnellement.

2° Si l'on considère la manière dont la rente se paie, le cens est *fructuaire* ou *pécuniaire :* fructuaire, quand la pension se paie en fruits, par exemple, en blé, vin, etc.; pécuniaire, si elle consiste en une somme d'argent.

3° Au point de vue de la nature de la rente, le cens se divise en *certain* et *incertain* : certain, quand la pension est bien déterminée, par exemple 10 hectolitres de vin, ou 15 écus de rente; incertain, au contraire, quand la rente est indéterminée, par exemple quand elle consiste en la 3e, 4e, 5e partie des fruits d'un champ, d'une vigne..., comme fit Joseph en Égypte. Gen., XLVII, 24.

4° Enfin, si l'on considère la durée de la pension, le cens est *temporaire* ou *perpétuel* : perpétuel, s'il est à perpétuité; temporaire, s'il n'est que pour un temps, ou un temps déterminé, par exemple pour 10 ans, 20 ans, ou pour la vie d'un homme (c'est ce qu'on appelle *census vitalitius*). Le cens perpétuel est *rachetable* ou *non* suivant que le vendeur peut à son gré racheter le cens, en remboursant la somme versée par l'acheteur, ou non.

Molina, *De justitia et jure*, tr. II, disp. CCCLXXXI-CCCLXXXIII; Lessius, *De justitia et jure*, l. II, c. XXII, dub. II; de Lugo, *De justitia et jure*, disp. XXVII, sect. I, n. 2 sq.; Barbosa, *Collectan. in l. III Decretal.*, *De censibus*, tit. XXXIX, n. 4 sq.; Pirhing, l. V, tit. XIX, sect. III, n. 66; Reiffenstuel, l. V, tit. XIX, n. 129 sq.; Ferraris, *Bibliotheca*, v° *Census*; Schmalzgrueber, l. V, tit. XIX, § 4, n. 156 sq.; Villalobos, *Somme de la théol. mor. et can.*, tr. XXIII, diffic. 1; Ballerini-Palmieri, *De justitia et jure*, n. 471 sq.; Devoti, *Inst. can.*, t. II, l. IV, tit. XVI, *De usuris*, n. 21 sq.; Wernz, *Jus Decretal.*, n. 261; Ojeti, *Synopsis rerum canonic.*, 2e édit., v° *Census*.

IV. Licéité du cens au point de vue du droit naturel. — A ne considérer le cens qu'au point de vue du droit naturel, on peut affirmer d'abord, selon le sentiment commun des docteurs, que le *cens réel* est licite, pourvu qu'il n'y ait rien dans le contrat qui blesse l'équité naturelle, c'est-à-dire en définitive, pourvu qu'on achète le cens à juste prix. Lessius, *loc. cit.*, dub. XII, n. 74. Si chacun, en effet, a le droit de vendre tous ses biens, il a évidemment le droit d'en vendre une partie, par exemple les rentes qui en proviennent; si je possède un champ, pourquoi ne pourrais-je pas aliéner une partie des droits que j'ai sur ce champ, par exemple le droit de percevoir une rente annuelle de ce champ, puisque je puis vendre le champ lui-même? En outre, ce cens a été expressément déclaré licite par les souverains pontifes Martin V, const. *Regimini* (1425), Calixte III, const. *Regimini* (1455), et Pie V, const. *Cum onus* (1569).

Cependant quelques anciens docteurs avaient soutenu la thèse contraire. Il est assurément permis, disaient-ils, de constituer un cens par donation, legs, etc.; et il est loisible à chacun de vendre ou d'acheter un cens ancien ainsi établi. Mais, ajoutaient-ils, il est illicite de constituer un *cens réel nouveau par contrat de vente et d'achat*; un tel contrat n'est qu'un prêt usuraire pallié, et est manifestement contraire à la justice. Par exemple, dans le cens perpétuel, la somme des rentes payées par le débiteur dépassera bientôt le capital versé par le créancier; et celui-ci, sans titre spécial qui justifie ce gain, recevra ainsi plus qu'il n'a donné; cette raison vaut même pour le cens temporaire, toutes les fois que la somme des rentes arrivera à dépasser le capital versé par le créancier. De plus, lorsque le débiteur veut se libérer de toute obligation en rachetant le cens, il doit restituer le capital primitif dans son intégrité, sans tenir compte des arrérages régulièrement payés jusqu'alors. Il n'y a donc pas égalité entre le prix donné et la chose achetée, entre l'acheteur et le vendeur. Ainsi raisonnaient Henri de Gand, *Quodlibet*, I, q. XXXIX; VIII, q. XXIII, XXIV; Hottomann, *Observat.*, l. II, c. XV, et quelques autres, qui, conséquents avec eux-mêmes, étendaient au contrat de rente la prohibition dont le prêt à intérêt était frappé de leur temps. On cite également en faveur de cette opinion Jean André, Innocent, Antoine de Butrio, Alexandre de Nevo, etc., quoique, remarque Schmalzgrueber, ces auteurs ne la soutiennent pas ouvertement. L. V, tit. XIX, n. 165, 166.

Les théologiens et les canonistes, répond de Lugo, disp. XXVII, sect. II, n. 12, rejettent commmunément cette opinion. Voir Molina, disp. CCCLXXXV; Lessius, c. XXII, dub. III; Schmalzgrueber, l. V, tit. XIX, n. 165 sq. La raison sur laquelle elle s'appuie est dénuée de fondement. Nous l'avons déjà dit, il y a une différence essentielle entre le cens et le prêt proprement dit. Dans le prêt, l'obligation principale, qui incombe au débiteur, c'est de rendre la chose prêtée, le capital; tandis que, dans le cens, le débi-rentier est principalement obligé de payer la pension annuelle, et il n'est pas *tenu* de rendre le capital pendant qu'il paie les rentes. « Le prêt, dit M. Rambaud, implique essentiellement une *exigibilité du capital*, et par elle le débiteur est toujours sous le coup d'une menace de spoliation : or, rien de semblable avec la rente. » *Éléments d'économie politique*, part. III, c. II, p. 485. Ensuite, dans ce contrat l'égalité est fort bien gardée entre le vendeur et l'acheteur. Pendant que le cens dure, le débiteur pour la somme reçue paie un prix convenable (on le suppose). Lorsque le débiteur veut se libérer de toute obligation en rachetant le cens, il restitue au créancier ce qu'il a reçu : rien de plus juste; ce droit à la pension annuelle, quand il est revendu au débi-rentier, vaut autant que lorsqu'il fut vendu la première fois au crédi-rentier. Et ainsi l'égalité persiste.

A la vérité, il pourra se faire à la longue que les rentes perçues dépassent de beaucoup la somme versée. Mais dans le contrat, cette inégalité n'est pas sans compensation, et il n'est pas vrai de dire que, si l'acheteur de la rente a quelques avantages, il n'a aucun titre pour les justifier. L'acheteur, en effet, ne court-il pas fréquemment le danger de perdre et le capital versé et la pension annuelle? Il en devait souvent être ainsi au moyen âge, où l'état social offrait moins de stabilité qu'aujourd'hui. Les cens ont beau être perpétuels, l'expérience, observe justement de Lugo, montre qu'en fait ils ne sont la plupart du temps que temporaires, à cause des multiples accidents, de la mobilité, de l'inconstance des choses, qui peuvent occasionner leur perte totale ou partielle. C'est pourquoi, dans l'estimation des hommes, ils valent beaucoup moins que la somme des rentes que l'on pourrait en obtenir. Rien d'étonnant donc que le capital versé soit inférieur à l'ensemble, au total des pensions, qui pourraient être payées. De Lugo, disp. XXVII, sect. II, n. 16; Lessius, *loc. cit.*, dub. V, VI. En outre, l'acheteur, par ce contrat, ne se met-il pas dans l'impossibilité de recouvrer jamais la somme versée, même si elle devait lui être utile pour réaliser un bénéfice, éviter un dommage? Schmalzgrueber, l. V, tit. XIX, n. 172. Il y a donc égalité entre le vendeur et l'acheteur; le contrat est parfaitement conforme à la justice.

La question relative au *cens personnel* est plus complexe. C'est qu'en effet, le prêteur s'enrichit par l'industrie d'autrui; or, c'est un axiome des anciens moralistes que le fruit de l'industrie profite à son auteur, même s'il était de mauvaise foi. Le cens personnel ne semble donc être qu'un contrat déguisé de prêt à intérêt : c'est pourquoi beaucoup de théologiens le condamnaient. D'autres, au contraire, le regardaient comme licite. Ainsi Lessius, après une longue discussion, conclut que le cens personnel est permis. Pourquoi, en effet, quelqu'un ne pourrait-il pas vendre le *droit* qu'il a de percevoir un bénéfice de son travail, de son industrie, de son art, de son talent spécial? Et nous avons déjà dit qu'il y a une différence essentielle entre le cens et le prêt proprement dit (*mutuum*). Même conclusion pour le cens personnel avec hypothèque et le cens mixte. Lessius, *loc. cit.*, dub. IV, n. 15-23. Bon nombre de docteurs sont du même avis que Lessius au sujet du cens personnel : Soto, *De justitia*, l. VI, q. V, a. 1, concl. 4; Azor, *Inst. mor.*, part. III, l. X, c. V, q. I;

Tamburini, l. IX, tr. II, c. II, § 1; Reiffenstuel, l. V, tit. XIX, n. 157; Leurenius, *Forum ecclesiast.*, l. V, tit. XIX, q. CCCLX; Schmalzgrueber, l. V, tit. XIX, n. 180; Ballerini-Palmieri, *De just. et jure,* n. 479, p. 728; Lehmkuhl, *Theol. mor.*, t. I, n. 1094; Wernz, *Jus Decretal.*, t. III, n. 261, p. 282; Bucceroni, *Theol. mor.*, t. I, n. 346, etc. Saint Alphonse de Liguori défend cette opinion et l'appelle plus commune et plus probable. *De contract.*, dub. IX, n. 839.

De Lugo, après avoir clairement établi l'état de la question, expose les deux opinions, cite les auteurs qui les soutiennent, discute leurs raisons, et conclut lui-même en disant : « Cette opinion (qui nie la licéité du cens personnel) me paraît plus probable. » Disp. XXVII, sect. II, § 1, n. 25 sq. La raison principale qu'il fait valoir, c'est que, dans le cens personnel, on ne vend nullement le droit à une pension, comme dans le cens réel, mais bien la pension elle-même. Par exemple, celui qui pour une somme d'argent qu'on lui verse s'engage à livrer un cheval, vend réellement le cheval, et non pas seulement le droit au cheval; ainsi, celui qui pour une somme d'argent reçue s'oblige à payer une pension annuelle, vend réellement la pension elle-même, et non pas simplement le droit à la pension. Dans le cens personnel, ce serait donc l'argent qui, de soi, immédiatement produirait de l'argent, rapporterait un intérêt à l'acheteur, qui n'aurait aucun titre spécial pour justifier ce gain : ce n'est autre chose que l'usure. *Quamobrem,* dit Benoît XIV, *De synodo diœc.*, l. X, c. V, n. 4, *censum personalem ementi, aurum ex auro per se et immediate nasceretur, in quo tota consistit usurarii contractus nequitia.* Le cardinal de Lugo donne une longue liste de docteurs, soutenant cette opinion, que Molina appelle plus commune. Voir Molina, *De justitia et jure,* tr. II, disp. CCCLXXXVIII, n. 7; Villalobos, *Somme de la théol. mor. et can.*, tr. XXIII, diffic. 2. Benoît XIV expose les deux opinions, mais ne se prononce pas. *De synodo diœc.*, l. X, c. V, n. 4.

V. Cens avec pacte de revente ou de rachat. — Est-il permis d'acheter ou de constituer des cens rachetables au profit du vendeur ou de l'acheteur? — On peut supposer deux cas :

1er cas. — Titius peut-il donner mille écus à Caius en rente constituée, avec pacte que ledit Caius pourra se décharger de cette rente quand il lui plaira, en remboursant à Titius la somme de mille écus? « La réponse est affirmative, comme il appert de la pratique constante. » Villalobos, *loc. cit.*, difficult. 4. A la vérité, pas de difficulté sur ce point; les docteurs sont généralement d'accord pour affirmer que le débiteur, à s'en tenir au contrat lui-même, a la faculté de racheter le cens et de se libérer : *Per se et ex natura rei, census, saltem ex parte debitoris, redimi vel exstingui potest.* Wernz, *Jus Decretal.*, t. III, n. 261. Je suppose, dit Lessius, *loc. cit.*, dub. IV, n. 15, que l'achat d'un cens réel, rachetable au gré du vendeur, c'est-à-dire avec pacte que le vendeur pourra racheter le cens quand il lui plaira, est licite, car, de même que l'achat d'un champ avec pacte de revente est permis, ainsi l'achat du droit de percevoir une rente annuelle de ce champ avec pacte de revente, est licite; ce droit à la pension annuelle n'est qu'une partie des droits que le maître possède sur ce champ. D'ailleurs, spécialement pour le cens réel, rachetable au gré du vendeur, la question est positivement résolue : ce sont exactement des pactes de ce genre, qui ont été approuvés par les papes Martin V, Calixte III et Pie V. Cf. Ballerini-Palmieri, *De justitia et jure,* n. 479; Bucceroni, *Theol. mor.*, t. I, n. 348.

2e cas. — Peut-on mettre dans le contrat que Caius (débi-rentier) sera obligé de racheter la rente, en remboursant les mille écus dans un temps déterminé, 5 ans, par exemple, ou même dès qu'il plaira à Titius (créancier) de les réclamer? Lessius donne nettement une réponse affirmative à cette question; et selon lui, cette opinion est plus probable et spéculativement plus vraie que la négative. *Loc. cit.*, dub. X, n. 55, 56. Le débiteur, dit l'éminent théologien, peut vendre un cens en se réservant la faculté de le racheter quand il lui plaira, et en imposant à l'acheteur l'obligation de le lui rendre quand il le réclamera : tout le monde l'accorde. Donc le créancier peut de son côté acheter un cens, en se réservant la faculté de le revendre, et en imposant au débiteur l'obligation de le racheter quand il lui plaira. La conclusion s'impose, car la raison est la même dans les deux cas. Si le vendeur, en effet, peut imposer au créancier une pareille obligation et se réserver ainsi le droit de recouvrer à son gré une chose qu'il aliène, pourquoi le créancier ne pourrait-il pas imposer au débiteur une semblable obligation, et se réserver ainsi le droit de rentrer en possession d'une somme qu'il aliène? Il y a égalité entre le vendeur et l'acheteur. Lessius, *loc. cit.*, dub. X, n. 56 sq.; Laymann, l. III, tr. IV, c. XVIII, n. 8; Tamburini, l. IX, tr. II, *De censibus,* c. IV, § 2; Diana t. VI, tr. III, *De contract.*, resolut. 58; Ballerini-Palmieri, *De just. et jure,* n. 479, p. 729; Bucceroni, *Theol. mor.*, t. I, n. 350. Saint Alphonse de Liguori dit : *Hæc sententia, spectata rei natura, satis probabilis mihi videtur. De contract.*, dub. IX, n. 843.

Cependant, l'opinion contraire est plus commune, au moins quand il s'agit du cens rachetable au gré de l'acheteur; car, dit Soto, il n'y a dans ce contrat qu'une usure palliée. Titius (créancier) obligeant Caius (débiteur) à racheter la rente et à lui rendre le capital quand il lui plaira, et dans l'intervalle jouissant de la rente aurait les mêmes avantages que celui qui, ayant prêté une somme à intérêt, en recevrait quelque gain chaque année, et pourrait exiger son capital quand bon lui semblerait. *Si venditor ei (emptori) tenetur pretium redhibere, mutuatum censeretur, ac subinde usura esset emptorem quidpiam ultra capitale recipere.* Soto, l. VI, q. V, a. 3, concl. 1; cf. Molina, *De just. et jure,* tr. II, disp. CCCLXXXV, n. 1; Rebel, part. II, l. X, q. ult., diffic. 4, n. 4, 5; Covarruvias, *Var.*, l. III, c. IX, n. 4; Villalobos, *loc. cit.*, diffic. 4, n. 2; Benoît XIV, *De synodo diœc.*, l. X, c. V, n. 4, p. 364; S. Alphonse de Liguori, *De contract.*, n. 843, etc.

Jusqu'à présent, en parlant de la licéité du cens, nous n'avons traité la question qu'au point de vue du droit naturel. Mais ce genre de pacte offre un véritable danger d'abus, d'usure; toutes les controverses, que nous venons d'indiquer, agitées précisément au sujet de la licéité du cens, le prouvent surabondamment. Aussi, l'autorité légitime, ecclésiastique ou civile, a-t-elle pu à bon droit intervenir, prohiber peut-être ce contrat, ou tout au moins exiger, comme garantie, des conditions positives. Reste donc à déterminer les conditions dans lesquelles le cens a été approuvé spécialement par Calixte III, dans sa constitution *Regimini*. Grâce aux notions générales qui précèdent, il sera facile d'en donner un commentaire clair et succinct. Remarquons immédiatement que la bulle de Calixte III ne détermine pas quelles sont les conditions nécessaires de droit positif ecclésiastique. Sans doute, elle approuve le contrat dans certaines conditions, et nous allons les indiquer; mais elle ne déclare pas ces conditions nécessaires, obligatoires. C'est Pie V, qui par sa constitution *Cum onus* (1569) fixa les conditions nécessaires, obligatoires de droit positif pour la licéité du cens.

VI. Circonstances historiques qui ont occasionné cette bulle. — L'usure a toujours été condamnée et énergiquement combattue par l'Église. Dans un prêt de consommation proprement dit (*mutuum*), pour justifier l'intérêt, il fallait toujours un titre spécial, la cessation d'un gain, un dommage à risquer, etc. Souvent les souverains pontifes étaient intervenus pour abaisser le taux de l'intérêt, qui parfois dépassait le 30, le 40 p. 100,

voire même allait au 100 p. 100. Card. J.-B. de Luca, *De usuris et interesse,* disc. VI, n. 1. Aussi déjà au moyen âge et plus tard, sous l'influence des lois ecclésiastiques et civiles, qui interdisaient sévèrement l'usure, vit-on peu à peu se substituer au prêt à intérêt d'autres modes d'utiliser l'argent, comme le cens, le contrat de compagnie ou de société. Toutefois, dans le contrat du cens (nous ne parlons que du cens consignatif ou désignatif), l'acheteur donne une somme au vendeur, qui doit en retour lui payer une pension annuelle : n'y avait-il pas là plus qu'une analogie avec le prêt à intérêt? Aussi les docteurs du temps, moralistes et canonistes, en France, en Espagne, en Pologne, discutaient-ils beaucoup sur la légitimité de ce contrat; et un certain nombre, Henri de Gand, Hottomann, Jean André, Innocent, Antoine de Butrio, et d'autres, cités par Schmalzgrueber, l. V, tit. XIX, n. 166, ne voyaient dans le cens consignatif réel qu'un prêt usuraire mal déguisé. Et si le désaccord existait déjà à propos du cens désignatif réel, il s'accentuait fortement au sujet du cens personnel, voir Lessius, *loc. cit.,* dub. IV; de Lugo, *loc. cit.,* disp. XXVII, sect. II, n. 22 sq.; Villalobos, *loc. cit.,* tr. XXIII, diffic. 2; et célèbre fut en Allemagne la discussion entre théologiens et canonistes sur la licéité du cens personnel avec hypothèque. J.-B. de Luca, *De censibus,* disc. XXXII, n. 8.

Sur ces entrefaites, en 1414, se réunit à Constance le concile, qui mit fin au grand schisme d'Occident par l'élection du pape Martin V en 1417. Les Pères du concile se préoccupèrent de la question du cens; ils la traitèrent cependant en dehors des sessions conciliaires. Et ce ne fut pas seulement la question de la quotité de la rente permise qui fut discutée à Constance, mais bien la question de droit naturel. Le cens était-il, oui ou non, un contrat licite au point de vue du droit naturel? Après mûr examen, les Pères du concile se prononcèrent pour la licéité du contrat. Mais ce jugement n'a pas la portée d'un acte, d'un décret conciliaire, puisqu'il n'a pas été rendu dans une session régulière du concile. Après cette décision, il y eut un moment de calme, qui ne dura guère.

En effet, en 1425, sept ans à peine après le concile de Constance, la controverse reprit, moins sur la question de fond, résolue au concile, que sur la quotité de la rente permise. Et sous prétexte d'usure, un certain nombre de débiteurs refusaient de payer les arrérages, au grave préjudice des créanciers, ecclésiastiques ou civils. C'est alors que le pape Martin V intervint, et par la constitution *Regimini,* en 1425, c. I, l. III, *De empt. et vendit.,* tit. V, *Extravag. com.,* déclara légitime le cens consignatif, rachetable au gré du vendeur, et fixa le 10 p. 100 en moyenne comme quotité de la rente annuelle. En 1452, Nicolas V, second successeur de Martin V, à la demande d'Alphonse I[er], roi des Deux-Siciles, par une bulle spéciale, const. *Sollicitudo pastoralis,* étendit à ce royaume la disposition de son prédécesseur, relative à la quotité de la rente annuelle (le 10 p. 100 en moyenne); et ainsi, remarque le cardinal de Luca, *loc. cit.,* disc. XXXII, n. 9, approuva implicitement la licéité du contrat lui-même. Tamburini donne un commentaire détaillé de cette constitution. L. IX, tr. II, *De censibus,* c. V, n. 2; c. VI. Cf. S. Alphonse de Liguori, *De contract.,* n. 845.

Malgré toutes ces décisions pontificales, certains esprits ne se montraient pas satisfaits. Principalement en Allemagne, ceux qui jusqu'à présent avaient douté de la légitimité des contrats censuels étaient loin de s'avouer vaincus. Dans de telles conjonctures, rien d'étonnant de voir la discussion renaître. Elle fut vive en Allemagne, surtout dans quelques diocèses. Pour mettre fin à cette malheureuse querelle, qui engendrait un malaise général, parce qu'elle avait une répercussion fâcheuse sur la direction des consciences et sur les affaires elles-mêmes, l'évêque de Mersebourg (Haute-Saxe) avec son clergé recourut au souverain pontife, lui exposa dans une supplique l'état de la question et lui demanda une décision. C'est pour répondre à cette supplique que Calixte III, en 1455, publia la bulle *Regimini.* Comme l'indique l'inscription historique, *Inscript. hist.,* c. II, l. III, tit. V, *Extravag. com.,* édit. Friedberg, elle fut adressée aux clergés de Magdebourg, de Nuremberg et d'Halberstadt. (Mersebourg était un évêché suffragant de Magdebourg.)

VII. Conditions du contrat de cens approuvé par cette constitution. — Dans cette constitution, le pape expose d'abord le cas soumis à son jugement. Il s'agit dans l'espèce d'un contrat censuel passé dans certaines conditions que nous indiquons, en tenant compte de la const. *Regimini* de Martin V, qu'elle confirme :

1° Celui qui vend la rente ou plutôt s'en charge, désigne quelque maison, ou possession, ou quelque autre bien productif, sur lequel la dite rente est fondée, constituée : *illa ex domibus... efficaciter obligantes.* Il s'agit donc d'une rente *consignative réelle,* ou d'un contrat par lequel moyennant une somme convenable versée, le crédi-rentier acquiert le droit à une pension annuelle, constituée sur un bien productif du vendeur (débi-rentier).

2° La seule chose désignée et spécifiée dans le contrat demeure obligée et hypothéquée pour la rente, et non pas les autres biens ni la personne : *illa ex domibus..., prædiis... quæ in hujusmodi contractibus expressa fuerunt..., efficaciter obligantes.*

3° Celui qui achète ou constitue la rente doit payer un prix juste, qui peut varier selon les époques, nous dirions aujourd'hui selon la valeur du loyer, de l'argent, du taux de l'intérêt : *certum competens pretium..., secundum temporis qualitatem.*

4° L'acheteur doit payer immédiatement, argent comptant, en espèces, *in numerata pecunia.*

5° Celui qui se charge de la rente peut la racheter en tout ou en partie, quand il lui plaira; *in illorum vendentium favorem hoc adjecto, quod ipsi pro rata, qua hujusmodi per eos receptam dictis ementibus restituerent in toto vel in parte pecuniam, a solutione redituum seu censuum, hujusmodi restitutam pecuniam contingentium, liberi forent penitus et immunes.* C'est aussi ce qu'indique le sommaire : *Contractum quemdam emptionis et venditionis, præcedenti similem.* Summar., c. II, l. III, tit. V, *Extravag. com.* Or le précédent, approuvé par Martin V, était un contrat de cens consignatif réel, avec faculté pour le débiteur de se libérer en tout ou en partie quand il lui plairait. C. I, l. III, tit. V, *Extravag. com.*

6° Celui qui constitue la rente (le crédi-rentier ou l'acheteur) ne peut pas obliger l'autre (le débi-rentier ou le vendeur) à racheter la rente en tel temps ou quand il lui plaira; cette condition est clairement indiquée dans la constitution de Martin V : *Sed ad hoc hujusmodi vendentes inviti nequaquam per emptores arctari vel adstringi valerent.* C. I, l. III, tit. V, *Extravag. com.*

7° Si le bien hypothéqué périt en tout ou en partie, la rente se perd également, ou subit une réduction proportionnelle; les acheteurs ou crédi-rentiers n'ont pas le droit de recourir aux tribunaux pour recouvrer la somme qu'ils ont donnée comme prix : *Sed iidem ementes, etiamsi bona, domus, terræ, agri, possessiones et hæreditates hujusmodi, processu temporis ad omnimodæ destructionis sive desolationis reducerentur opprobrium, pecuniam ipsam etiam agendo repetere non valerent.*

8° La rente ne doit pas excéder le revenu du bien hypothéqué, et régulièrement les arrérages sont payables chaque année : *annuos... reditus seu census vendentes.*

VIII. Valeur juridique de la décision du pape *in casu.* — Dans cette constitution, Calixte III déclare qu'un contrat censuel, fait *dans ces conditions,* est licite, et

comme Martin V, à la fin il presse les débiteurs de satisfaire aux obligations qu'ils ont justement contractées. Mais le pape ne dit pas que ces conditions sont *nécessaires,* et que *sans elles les rentes sont injustes.* Évidemment, puisque le pape déclare licites les contrats faits dans ces conditions, il est sûr qu'ils ne contiennent rien de contraire à la justice, qu'ils sont en harmonie avec le droit naturel. Mais il ne détermine pas non plus quelles sont *les conditions requises de droit positif* pour l'achat du cens, puisqu'il ne dit pas que ces conditions sont nécessaires. En d'autres termes, la décision du pape est une réponse à la question posée. Dans l'espèce, il ne s'agissait que du cens consignatif *réel,* rachetable au gré du vendeur...; le pape répond que le cens, établi dans ces conditions, est licite; il approuve donc le cens consignatif *réel,* rachetable au gré du vendeur, etc.; et ce cens n'a par conséquent rien de contraire à la justice. Mais il ne s'ensuit pas que le pape condamne le *cens personnel* ou le *cens mixte,* puisqu'il ne déclare pas ces conditions *obligatoires.* Bref, dans la constitution *Regimini* de Calixte III, il n'est pas question du cens personnel ou du cens mixte, et le pape ne détermine pas quelles sont les *conditions requises de droit positif pour l'achat du cens.* C'est Pie V qui fixera le droit sur ce point.

Parmi les docteurs qui regardaient le *cens personnel* comme illicite au point de vue du droit naturel, quelques-uns s'appuyaient précisément sur les bulles de Martin V et de Calixte III pour prouver leur opinion. Dans leurs constitutions, disaient-ils, ces papes n'ont approuvé que le *cens réel;* donc le *cens personnel* n'est pas permis. La conclusion, ajoutaient-ils, ressort plus clairement de la bulle *Cum onus* de Pie V, par laquelle le saint pontife *exige* formellement que le cens soit fondé sur un bien productif du vendeur, et ainsi n'autorise que le *cens réel.*

Vain sophisme, et la réponse est facile. Les constitutions de Martin V et de Calixte III ne déterminent pas les conditions dans lesquelles le cens *doit* être établi; elles approuvent simplement le cens établi dans les conditions proposées dans l'espèce, sans les déclarer *obligatoires.* Quant à Pie V, il exige sans doute que le cens soit constitué sur un bien productif; mais si de droit positif il prohibe le cens personnel, il ne le déclare pas pour cela *contraire au droit naturel.* C'est ce que dit avec autorité saint Alphonse de Liguori, lorsqu'il répond à ce même argument : *Ad bullas autem Martini V et Callixti III respondetur, quod ibi minime reprobatur census personalis, seu quia ibi tantum agebatur de censibus realibus, de quibus quæsitum fuerat, an liciti essent; ideo pontifices eos tantum approbarunt. Hinc bene aiunt Lessius, Salmanticenses, præfatas bullas non obligare, cum non sint præceptivæ, sed tantum approbativæ conditionum in eis expressarum. In bulla autem S. Pii V præcipitur quidem non constitui censum nisi super re stabili, non tamen declaratur census personalis illicitus de jure naturali. De contract.,* dub. IX, n. 840. Voir aussi Lessius, *loc. cit.,* dub. XII, n. 75, 76; Pirhing, l. V, tit. XIX, n. 82; Schmalzgrueber, l. V, tit. XIX, n. 205 sq.; Villalobos, *loc. cit.,* diffic. 6; Azor, *Inst. mor.,* part. III, l. X, c. V.

IX. LE CONTRAT DU CENS D'APRÈS LA BULLE *CUM ONUS* DE SAINT PIE V : CONDITIONS REQUISES DE DROIT POSITIF POUR LA LICÉITÉ DU CENS. — Cette déclaration de Calixte III n'apaisa pas complètement l'agitation, qui régnait dans ces provinces d'Allemagne. Loin de là, peu après, elle reprit plus vive que jamais, et s'étendit même en France, en Italie et dans d'autres contrées. Card. J.-B. de Luca, *De censibus,* disc. XXXII, n. 13. Pour apporter un remède efficace au mal, Pie V, dans sa constitution *Cum onus,* en 1569, détermina expressément les conditions *nécessaires, requises de droit positif,* pour constituer un cens, les rendit *obligatoires,* et déclara que sans ces conditions le contrat était nul et présumé usuraire.

E. Rodriguez, *Tract. super const. Pii V,* à la suite de l'explication de la bulle *Cruciatæ*, Lessius, *De justitia et jure,* l. II, c. XXII, dub. XII, n. 76 sq.; de Lugo, *De justitia et jure,* disp. XXVII, sect. IV; card. J.-B. de Luca, *De censibus,* disc. XXXII, n. 13 sq.; Reiffenstuel, l. V, tit. XIX, n. 153 sq.; Ferraris, *Prompta biblioth.,* v° *Census,* n. 16 sq.; Pirhing, l. V, tit. XIX, n. 83; Schmalzgrueber, l. V, tit. XIX, n. 207 sq.; Azor, *Inst. mor.,* part. III, l. X, c. V; Benoît XIV, *De synod. diœc.,* l. X, c. V, n. 4, 5; S. Alphonse de Liguori, *De contract.,* dub. IX, n. 846 sq.; Ballerini-Palmieri, *De just. et jure,* t. III, n. 482 sq.; Wernz, *Jus Decretal.,* t. III, p. 288-289.

Toutefois, cette constitution de Pie V, lorsqu'elle parut, ne fut pas partout acceptée, et (par tolérance du saint-siège) n'obligea que les pays où elle avait été reçue. Elle n'exprime plus la discipline actuelle de l'Église sur cette question. En tant qu'elle contient un droit purement positif, elle est depuis longtemps tombée en désuétude.

Enfin, de nos jours, le prêt à intérêt étant lui-même considéré comme licite, voir USURE, la question du cens n'offre plus de difficulté, à la condition, bien entendu, que tout dans ces contrats, dans le prêt comme dans le cens, soit légitime, reste dans une juste mesure. *Hodie,* dit Génicot, *cum universim liceat moderatum fenus e pecunia, tanquam e re frugifera, percipere, jam in constituendis censibus nulla est per se moralis difficultas. Servandæ sunt regulæ quæ de moderato auctario positæ sunt et quæ de justo pretio in emptione venditione traduntur. Theologia moralis, De censu,* n. 621, p. 607.

Voir les canonistes sur le c. *In civitate, in VI°,* l. V, tit. XIX, *De usuris;* spécialement Innocent, Henri de Suze (Hootiensis), Nicolas de Tudeschis, Jean André, Fagnani; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v° *Census;* Barbosa, *Collectan. in l. III Decretal., De censibus,* tit. XXXIX, n. 4 sq.; card. J.-B. de Luca, *De censibus,* disc. XXXII; Leurenius, *Forum eccl.,* l. V, tit. XIX, q. CCCLIX sq.; Schmalzgrueber, l. V, tit. XIX, § 4, n. 154 sq.; Villalobos, *Somme de la théol. mor. et can.,* tr. XXIII; Salas, *Tract. de censibus,* dub. I; Soto, *De justitia,* l. VI, q. V; J. de Medina, *Tract. de censibus;* Azor, *Inst. mor.,* part. III, l. X; Diana, t. VI, tr. III, *De contract.,* resolut. LVI sq.; Tamburini, l. IX, tr. II, *De censibus,* Molina, *De justitia et jure,* t. II, disp. CCCLXXXI sq.; Lessius, *De justitia et jure,* l. II, c. XXII; de Lugo, *De justitia et jure,* disp. XXVII; S. Alphonse de Liguori, *De contract.,* dub. IX, n. 839-849; Ballerini-Palmieri, *De justitia et jure,* n. 469 sq.; Lehmkuhl, *Theol. mor.,* t. I, n. 1094 sq.; Benoît XIV, *De synodo diœc.,* l. X, c. V; Devoti, *Instit. can.,* t. II, p. 363; Wernz, *Jus Decretal.,* t. III, tit. IX, n. 261; Marianus de Luca, *Institut. can., De rebus,* n. 488 sq.; Santi-Leitner, l. III, tit. XXXIX, n. 1, p. 412; Bucceroni, *Theol. mor.,* t. I, n. 341 sq.; Gury-Dumas, *Theol. mor.,* t. I, n. 931 Cl. Marc, *Inst. mor.,* t. I, n. 1146; Génicot, *Theol. mor.,* t. I, n. 621, p. 606; Ojeti, *Synopsis juris can.,* 2e édit., v° *Census.*

L. CHOUPIN.

4. CALIXTE III, antipape (1168-1177), Jean, abbé de Strouma, opposé par Frédéric Barberousse au pape Alexandre III. Voir t. I, col. 714-715.

5. CALIXTE George, théologien luthérien, fils du prédicateur Jean Calixte, né le 14 décembre 1586 à Medelbye, village du Schleswig. Il commença ses études à Flensbourg, et fut envoyé, à l'âge de 16 ans, à l'université d'Helmstädt; il fréquenta aussi les universités d'Iéna, de Giessen, de Tubingue et d'Heidelberg. Précepteur d'un riche Hollandais, Matthieu Overbeck, il entreprit avec lui un long voyage à travers l'Europe et fit la connaissance de beaucoup de savants : à Mayence de Bécan, à Londres de Casaubon, en France du président J.-A. de Thou. Par ses longues études sur l'antiquité chrétienne et les Pères de l'Église, il parvint à s'affranchir de quelques préjugés luthériens. En 1613 il rentra à Helmstädt, et en 1614 il fut nommé professeur de théologie à l'université. Il mourut le 19 mars 1656, à l'âge de 70 ans. — Sur le terrain théologique tous ses efforts tendirent à réconcilier les trois confessions : luthérienne, réformée et catholique. A cet effet il crut qu'il était nécessaire de dégager loyalement les croyances communes

aux trois confessions, et de laisser de côté les points de divergence. Ces croyances communes il les trouvait dans le symbole des apôtres. Pour juger les croyances propres à chaque confession il s'appuyait sur l'Écriture et l'Église; car il regardait comme vrai tout ce qui est formellement enseigné par l'Écriture et l'Église. En ce qui concerne les mystères, il enseignait qu'on doit admettre le fait de leur existence (*quod sint*), mais qu'on est libre à l'égard de leur nature ou de leur mode (*quomodo sint*). Sur certains points de doctrine, il se séparait des luthériens et se rapprochait des catholiques : ainsi il enseignait la nécessité des bonnes œuvres, rejetait l'ubiquité du Christ dans son humanité, niait la corruption absolue de l'homme, reconnaissait au pape une primauté fondée sur le droit humain, et accordait que la messe peut être dite un sacrifice. Ces opinions conciliantes indisposèrent contre lui les luthériens rigides, et provoquèrent la fameuse controverse dite du *syncrétisme,* qui partagea en deux camps presque tous les théologiens allemands. A partir de 1630 on fit paraître contre lui divers écrits, où on l'accusait de vouloir fusionner toutes les confessions chrétiennes, d'où le nom de « syncrétistes » que l'on donna à ses partisans. Dans ces écrits on le traitait de « cryptocatholique », et surtout de « cryptopapiste »; c'est le titre même d'un écrit paru en 1640 : *Cryptopapismus novæ theologiæ Helmstadiensis;* tous s'accordaient pour le déclarer traître et transfuge. Calixte se disculpa de ces accusations dans une série d'écrits de controverse dont les principaux sont : *Widerlegung des unwahrhaften Gedichtes unter dem Titel « Kryptopapismus »*, Lünebourg, 1641; *Iterata compellatio ad Academiam Coloniensem; Responsum maledictis Moguntinorum theologorum pro rom. pontificis infallibilitate præceptoque sub una vindiciis oppositum,* Helmstädt, 1644, 1645. La controverse ne fit que s'envenimer, lorsque Calixte, à cause de ses dispositions conciliatrices, fut invité en 1645, par le roi de Pologne Wladislas, à assister au colloque de Thorn, qui avait pour but de rétablir la paix dans les esprits. Les deux partis étaient assez nettement tranchés : du côté de Calixte se trouvaient surtout les théologiens d'Helmstädt, de Rinteln et de Königsberg; les principaux calixtins furent Conrad Hornejus, Gérard Titius, Joachim Hildebrand. Ses adversaires se recrutaient dans les universités de Leipzig, d'Iéna, de Strasbourg, de Giessen et de Marbourg. Deux surtout, J. Hülfemann et A. Calov, se firent remarquer. La controverse dévia sur d'autres points, comme on peut s'en convaincre par les titres des écrits que Calixte publia à cette époque : *De duabus quæstionibus num mysterium Trinitatis e solius V. T. libris possit demonstrari, et num ejus temporis patribus Filius Dei in propria sua hypostasi apparuerit,* 1649, 1650; *Indicium de controversiis theologicis, quæ inter lutheranos et reformatos agitantur,* 1650; *Desiderium et studium concordiæ ecclesiasticæ,* 1650; *Widerlegung der Verleumdungen,* Helmstädt, 1651. Tous ses efforts furent infructueux, et il ne put voir le succès de son œuvre.

Les principaux ouvrages qui nous restent de Calixte sont, outre ceux que nous avons déjà cités, *Disputationes XV de præcipuis christ. religionis capitibus,* Helmstädt, 1611, 1658; *Epitome theologiæ, ibid.,* 1661; *Apparatus theologicus, ibid.,* 1628; *Epitome theologiæ moralis, ibid.,* 1662; *Tractatus de pontificio sacrificio missæ,* Francfort, 1614; *De tolerantia reformatorum,* Helmstädt, 1697; *Digressio de arte nova contra Nihusium, ibid.,* 1634; et quelques autres écrits de moindre importance.

Fr.-Ul. Calixt, *Catalogus operum G. Calixti;* H. Schmid, *Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten in der Zeit des Georg Calixt,* Erlangen, 1846; W. Gass, *G. Calixt und der Synkretismus.* Breslau, 1846; E. L. Th. Henke, *G. Calixtus und seine Zeit,* 2 vol., Halle, 1853-1856; Bauer, *Ueber den Character und die Bedeutung des calixtinischen Synkretismus* dans *Theol. Jahrb.,* 1848, p. 163; *Realencyclopädie für prot. Theologie,* 3ᵉ édit., t. III, p. 643-647; *Kirchenlexikon,* 2ᵉ édit., t. II, col. 1711-1715.

V. Ermoni.

6. CALIXTE DE NAPLES, religieux franciscain de l'observance, ne nous est connu que par un ouvrage intitulé : *De triplici statu animæ humanæ juxta theologorum ac philosophorum principia,* in-12, Rome, 1586. Ce volume comprend les l. I et II de la Iʳᵉ partie. Le reste a-t-il été publié? Il résulte de son ouvrage qu'il était lecteur au couvent de Sainte-Marie-la-Neuve à Naples, et qu'il avait suivi les leçons du célèbre François Panigarole.

Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ordinis minorum,* Rome, 1806; Toppi, *Biblioteca Napolitana,* Naples, 1678; Tafuri, *Istoria degli scrittori nati nel regno di Napoli,* Naples, 1754, t. III *c*, p. 212.

P. Édouard d'Alençon.

1. CALIXTINS. Ce nom, emprunté au mot latin *calix*, sert à désigner, parmi les partisans de Jean Huss, ceux qui au XVᵉ siècle, réduisant le minimum de leurs prétentions à quatre articles, revendiquèrent plus particulièrement l'emploi du calice ou la communion sous les deux espèces en faveur des laïques. La communion *sub utraque* n'était pas chose inconnue dans la pratique chrétienne, voir Communion sous les deux espèces, mais l'Église l'avait interdite depuis longtemps à cause de ses inconvénients. Jean Huss lui-même, du moins à ses débuts, n'avait pas songé à reprendre cet usage sans le consentement exprès de l'Église. Mais quelques-uns de ses partisans, sous l'inspiration de Jacobel, revendiquèrent le droit de la pratiquer. Or le concile de Constance, fidèle aux sages prescriptions du passé et soupçonnant d'ailleurs, non sans raison, que cette innovation masquait quelque erreur dogmatique sur la présence réelle, le condamna dans sa XIIIᵉ session générale, le 15 juin 1415. Mansi, t. XXVII, p. 726-728; Hardouin, t. VIII, p. 380-382; Hefele, *Histoire des conciles,* trad. franç., Paris, 1876, t. X, p. 477-478. Mais ni l'archevêque de Prague ni le roi de Bohême Wenceslas ne purent faire observer le décret du concile. Jacobel composa une violente diatribe contre les Pères de Constance qu'il appelait « les docteurs de l'usage ». Et Huss, changeant d'attitude bien que prisonnier, s'empressa d'écrire à son disciple Haulick, qui l'avait remplacé dans la chaire de Bethléhem, de ne pas s'opposer à l'emploi du calice, de ne pas combattre Jacobel, et à son ami Christian d'adjurer la noblesse de Bohême d'avoir à défendre un usage que le concile venait d'interdire contrairement à l'enseignement de l'Évangile et à la tradition primitive. L'exécution de Huss, survenue le 6 juillet suivant, souleva l'indignation des partisans du calice et excita une révolte sanglante en Bohême. Malgré l'intervention de l'évêque de Leitomysl, qui fut impuissant à conjurer l'orage, la noblesse envoya une protestation au concile, notifiant son refus d'obéissance. L'usage du calice fut maintenu et généralisé; il devint un signe de ralliement, le symbole des calixtins.

Dès 1418 le concile met en demeure le roi Wenceslas de protéger la foi catholique, de purger l'université de Prague et de traduire devant la cour romaine les principaux fauteurs de l'hérésie. Il décide que les laïques qui avaient communié sous les deux espèces devaient abjurer leur erreur et que les écrits de Jacobel devaient être livrés et détruits. Le pape Martin V, dans sa bulle *Inter cunctas,* du mois de février 1418, ratifie ces décisions et exige que les hérétiques soient interrogés sur la question de savoir s'ils admettent la présence réelle sous chaque espèce et s'ils consentent à ne plus communier que sous une seule. Hefele, *op. cit.,* t. XI, p. 69-79. Ni Jean Dominici, ni Beaufort, évêque de Winchester, ni Julien Césarini, envoyés successivement comme cardinaux légats pour pacifier la Bohême, ne

réussissent; tous leurs efforts sont inutiles. Les hussites s'entêtent; de plus, profitant de la faiblesse royale, ils s'organisent militairement, ne mettent plus de bornes à leur audace et préludent à une longue et sanglante tragédie. En 1419, ils refusent de reconnaître pour roi l'empereur Sigismond. Le borgne Jean Ziska prend la tête de ce mouvement révolutionnaire et hérétique; il se construit une forteresse, à 25 lieues de Prague, sur le mont Hardistin, qu'il fit appeler Tabor. A sa mort, en 1424, des divisions éclatent, quatre partis se forment : celui des *taborites*, minorité turbulente et sans scrupule, avec Procope le Grand; celui des *orphaniens, orphanites* ou *orphelins*, beaucoup plus nombreux, avec Procope le Petit; celui des *orébites*, sans nuance de doctrine mais d'exaltation égale; et enfin celui des modérés, gens de Prague ou *calixtins* proprement dits avec le Bohémien Rokytsana, curé de Prague, et l'Anglais wiclefiste Pierre Peyne.

Julien Césarini, chargé en 1431 par Martin V d'ouvrir et de présider le concile de Bâle et confirmé dans ces fonctions par Eugène IV, s'empresse d'entrer en relations avec les tchèques modérés ou calixtins, dans l'espoir de les ramener. Il reçoit d'eux un mémoire et les invite à comparaître. L'affaire étant ainsi entamée, il répond au décret de dissolution du concile porté par le pape qu'on doit la terminer, sous peine de voir un schisme éclater à Bâle et de donner lieu aux tchèques de prétendre qu'on a peur d'eux. Les calixtins, dociles à l'appel de Julien, envoient des délégués, entre autres Rokytsana, Peyne, Jean de Krainic, qui se rencontrent à Egra avec les envoyés du concile (8 mai 1432), demandent qu'on admette avec eux des représentants des taborites et des autres partis, tombent d'accord sur leur réception à Bâle et conviennent qu'on discutera librement leurs quatre articles, relatifs à la communion sous les deux espèces, à la répression des péchés, à la liberté de la prédication et aux biens ecclésiastiques. Conformément à cette convention, les tchèques arrivent à Bâle au commencement de 1433; tous les partis hussites sont représentés. Seuls parmi eux, les calixtins célébraient la messe comme les romains, sauf qu'ils donnaient aux laïques la communion sous les deux espèces. La discussion sur les quatre articles s'engage aussitôt. Le calixtin Rokytsana plaide en faveur de la communion sous les deux espèces; l'évêque taborite Biskupec de Pilgram, pour le droit et l'obligation de punir les péchés; le prêtre orphanien Ulrich de Tznaim, pour la liberté de la prédication; et Pierre Peyne, contre les biens temporels du clergé. Les conclusions sont déposées par écrit. Avant de donner la parole aux orateurs désignés par le concile pour réfuter les arguments mis en valeur, Julien Césarini essaie par une série de 28 questions de bien déterminer la croyance des hussites; car, en dehors de ces 4 articles, ils professaient d'autres doctrines étrangères à la foi; et il n'entendait procéder à une réconciliation que sur des bases solides et sans la moindre équivoque; il n'obtint pas de réponse. Les orateurs du concile prennent alors la parole : le Slave Jean de Raguse contre Rokytsana; le Français Gilles Charlier ou Carlier, doyen de Cambrai, contre Biskupec; le professeur de Cologne Henri Kalteisen contre Ulrich; et l'Espagnol Jean de Palomar, de Barcelone, contre Peyne. La discussion dura plusieurs jours sans qu'on parvînt à s'entendre. Les tchèques, pressés de rentrer dans leur patrie, obtiennent l'envoi d'une députation du concile en Bohême pour traiter directement avec le peuple assemblé. Nicolas de Cusa leur demanda si, dans le cas où on leur accorderait la faculté de donner la communion *sub utraque*, ils se montreraient plus accommodants sur les autres points; ils ne répondirent pas. Le concile se résigna donc à envoyer des délégués en Bohême (avril 1433). Ceux-ci, après deux mois passés à Prague, déléguèrent trois d'entre eux pour aller renseigner le concile. Palomar avait pu se convaincre que la désunion la plus complète régnait parmi les hussites, qu'ils ne s'entendaient que sur l'emploi du calice pour la communion des laïques, sans qu'ils fussent tous d'accord pour déclarer s'ils le jugeaient nécessaire ou non au salut; c'est ce qu'il notifia aux Pères de Bâle. Le concile, après une vive discussion, consentit à concéder l'usage de la communion *sub utraque*, mais chargea ses délégués : 1° de faire observer que la coutume de ne communier que sous l'espèce du pain avait été introduite par l'Église pour des motifs d'ordre dogmatique et d'ordre pratique, contre ceux qui pourraient croire qu'on ne reçoit pas Notre-Seigneur tout entier sous une seule espèce et contre les inconvénients qu'offre la communion sous l'espèce du vin; 2° d'exiger que les prêtres calixtins ou utraquistes avertiraient préalablement leurs fidèles que Jésus-Christ est tout entier sous chaque espèce. Ce fut la base de l'accord stipulé à Prague, le 30 novembre 1433, sous le nom de *compactata*. Restait à le faire souscrire par le concile. Mais déjà des réclamations s'étaient fait entendre de la part des hussites exagérés, qui avaient repris leur campagne de déprédations. Le cardinal Julien Césarini déclara que le concile ne pouvait aller au delà (février 1434).

Les hussites, loin de s'entendre, en vinrent aux mains; d'un côté les modérés ou calixtins et la noblesse, de l'autre les taborites et les démocrates; on livra bataille à Lipan; les calixtins l'emportèrent. Rokytsana, leur chef, voulut avoir le pas sur les catholiques et accentua ses revendications. Sous son inspiration, le landtag d'octobre 1434 décida entre autres choses que tout catholique de Bohême devait renoncer à la communion sous une seule espèce pour adopter l'utraquisme et qu'on devait donner même aux enfants la communion *sub utraque*. Le landtag de 1435 exigea de l'empereur Sigismond que, s'il voulait être reconnu roi de Bohême, il devait s'engager à la communion, lui et sa cour, *sub utraque* pendant son séjour en Bohême, à ne prendre de conseillers que parmi les calixtins, à imposer l'utraquisme à tout le royaume. On tendait ainsi à faire d'un usage religieux, non encore ratifié par l'autorité compétente et fort suspect d'hérésie, une loi de l'État et la marque distinctive de l'Église de Bohême. L'empereur fut appelé à se prononcer à Brünn, mais il esquiva la réponse. Les délégués du concile protestaient que les tchèques devaient s'en tenir exclusivement aux *compactata*, abstraction faite des décisions du landtag d'octobre 1434, parce que celles-ci étaient, en partie, en contradiction avec les *compactata*. Sigismond, tenant à se concilier les tchèques, leur promit de veiller précisément à l'exécution de ces décisions; et, d'autre part, il demanda aux délégués du concile d'ajouter aux *compactata* ces mots : *salvis libertatibus et privilegiis regni Bohemiæ;* ceux-ci refusèrent. Aussi, tandis que le landtag suivant, tenu à Prague, prit acte des promesses de l'empereur et désigna Rokytsana pour l'archevêché de Prague, le concile de Bâle fit d'expresses réserves. Mansi, t. XXX, p. 412; Hardouin, t. VIII, p. 1468. Enfin, après de nouvelles et laborieuses négociations, la diète d'Iglau proclama les *compactata* loi de l'État, le 5 juillet 1436. Sigismond signa, et les délégués de Bâle promirent l'assentiment du concile. Le concile, en effet, quoique désavoué depuis longtemps par Eugène IV, termina cette affaire de Bohême en publiant, le 15 janvier 1437, une bulle qui ratifiait les *compactata* et autorisait la communion *sub utraque*.

Désormais, semble-t-il, la paix politique et religieuse aurait dû régner; c'était compter sans l'hypocrisie et l'ambition des chefs calixtins. Rokytsana conservait encore les dehors de l'orthodoxie pour obtenir l'agrément du pape à sa nomination à l'archevêché de Prague; mais il dépassait la limite des concessions obtenues, se-

jouait de l'autorité du concile et laissait percer le vieil esprit hussite. Podiébrad, en aspirant clairement à la couronne de Bohême, ménageait sans doute les catholiques, mais ne rêvait au fond que d'aider Rokytsana et de prêter à l'erreur le concours de l'autorité royale. Tous deux furent exilés. Revenus au bout de dix ans, ils reprirent leurs intrigues. Tenus en suspicion par les catholiques, regardés comme des traîtres par les taborites, ils soutinrent la cause des calixtins, l'un par ses mandements, l'autre par sa victoire d'Hardistin sur les taborites (1453) : ni mandements ni victoires n'assurèrent leur triomphe définitif. Le règne du jeune roi Ladislas paraissait devoir ajourner indéfiniment leurs espérances ; mais il fut très court. A la mort prématurée de ce prince, Podiébrad, aidé de Rokytsana, réussit à tromper les catholiques, s'assura leur concours et se fit enfin élire roi de Bohême (1458). Il tente une première fois de se faire reconnaître par le pape et demande au saint-siège la confirmation officielle du privilège du calice. Pie II se borne à promettre qu'il enverra en Bohême des hommes sûrs pour expliquer le sens et les limites de la concession accordée par le concile de Bâle. Podiébrad insiste ; Pie II reçoit son ambassade, accepte le serment de fidélité qu'elle prête en son nom, mais refuse de ratifier l'usage du calice. Son nonce Fantini se rend en Bohême pour notifier ce refus catégorique. Podiébrad jette alors le masque, incarcère le nonce, essaie par tous les moyens d'attirer à sa défection les nobles et le clergé catholiques. Plus de doute : c'est le schisme qui révèle l'hérésie depuis si longtemps latente. Paul II dut déclarer, en 1471, le roi de Bohême convaincu de parjure, de blasphème et d'hérésie, et l'excommunia. Peu après, la même année, à quinze jours d'intervalle, la mort emportait Rokytsana et Podiébrad, le pseudo-archevêque et le roi déchu, deux complices. Les calixtins n'ont plus de chef ; leur rôle peut être considéré comme fini. Quelques-uns se convertissent ; les autres passent aux frères bohêmes. Il n'y a plus place, en Bohême, que pour l'orthodoxie par la soumission à l'Église romaine ou pour la révolte par l'union avec les partis intransigeants. Désormais l'utraquisme se perd dans l'histoire des luttes civiles et religieuses du XVIe siècle. Voir BOHÊMES (*Frères*), col. 930-941.

Lenfant, *Histoire de la guerre des hussites et du concile de Basle*, Amsterdam, 1731 ; de Bonnechose, *Jean Huss et le concile de Constance*, Paris, 1846 ; Hofler, *Geschichtschreiber der hussitischen Bewegung in Böhmen*, Vienne, 1856-1866 ; Denis, *Huss et la guerre des hussites*, Paris, 1878 ; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. franç., Paris, 1876. — Pour ce qui regarde la négociation des *compactata*, voir les *Monumenta conciliorum generalium sæculi XV*, Vienne, 1857-1873, t. I, où se trouvent le *Tractatus de reductione Bohemorum* de Jean Stoikowic ou Jean de Raguse ; le *Liber diurnus* de Pierre de Saaz, le *Liber de legationibus* de Gilles Charlier ; le *Diarium* de Thomas Ebendorfer d'Haselbach ; le *Registrum* de Jean de Tours. Voir aussi Æneas Sylvius Piccolomini (Pie II), *Historia Bohemorum*, Bâle, 1571 ; *Comment. de rebus Basileæ gestis*, Bâle, 1577. — Pour la suite, voir la bibliographie de l'article BOHÊMES (*Frères*), col. 940-941.

G. BAREILLE.

2. CALIXTINS, voir CALIXTE GEORGE.

CALL Richard, théologien anglais, obligé de quitter son pays à cause de la foi, se livra avec ardeur à l'étude de la théologie en Belgique et à Rome, et conquit le grade de docteur. Sur l'appel d'Allen il se rendit en 1576 à Douai pour enseigner l'Écriture sainte au collège anglais. Il devint plus tard chanoine et mourut le 26 février 1604. Il excella surtout dans la théologie morale et la casuistique. Son principal ouvrage est : *De quinque-partita conscientia, 1. recta ; 2. erronea ; 3. dubia ; 4. opinabili seu opiniosa, et 5. scrupulosa libri III*, in-4°, Douai, 1598.

Hurter, *Nomenclator*, 2e édit., Inspruck, 1892, t. I, p. 237.

V. ERMONI.

CALLENBERG Gaspar, jésuite allemand, né à Kastrup (Brandebourg) en 1678, entra au noviciat de Trèves en 1696. Il professa la philosophie à Munster, puis la théologie à Paderborn, Munster, Trèves et Aix-la-Chapelle, et mourut le 11 octobre 1742 à Cœsfeld, laissant d'estimables ouvrages d'iconographie, de droit canonique et d'apologétique : *Divus Stanislaus Kostka variis iconismis depictus*, in-12, s. l. n. d. (1714) ; 2e édit., Paderborn, 1716 ; *Demonstrationes chronologico-historico-juridico-canonicæ in c. de indemnit. de electione in c. Quod abbatissæ canonissarum sæcularium separatim habitantium debeant esse tricenariæ*, in-4°, Cologne, 1734 ; *Apologia pro suprema romani pontificis authoritate et pro immunitate ecclesiastica*, in-4°, Paderborn, 1734.

Hartzheim, *Bibliotheca Coloniensis*, art. *Callenberg* ; de Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 561 ; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1525.

P. BERNARD.

CALLINICOS IV, patriarche de Constantinople, né à Zagora, en Thessalie. Métropolite de Proïlav en 1748, il devint patriarche en 1757. Quelques mois après son élévation au patriarcat, il fut relégué au Mont-Sinaï. Rentré dans son pays natal en 1762, il y vécut de longues années et mourut en 1792. On a de lui un ouvrage théologique intitulé : Διδασκαλία πρὸς τοὺς πνευματικοὺς πατέρας, ἤτοι ἑρμηνεία ἀκριβεστάτη περὶ ἐξομολογήσεως λίαν ὠφέλιμος διὰ τοὺς ἐξομολογοῦντας καὶ ἐξομολογουμένους, κατ' ἐρωταπόκρισιν Ἐπισκόπου καὶ πνευματικοῦ, Vienne, 1787. On a aussi de lui plusieurs lettres inédites, un catalogue inédit des patriarches de Constantinople après la prise de la ville par les Turcs, et quelques écrits liturgiques et historiques.

Vretos, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1854, t. I, p. 113, 203 ; Constantios (patriarche), [illegible], Constantinople, 1866, p. 157 ; Sathas, [illegible], Athènes, 1868, p. 604 ; Matha, [illegible], Athènes, 1884, p. 153, 319-320 ; Gédeon, [illegible], Constantinople, 1890, p. 648-649 ; Id., [illegible], Constantinople, 1884, t. II, p. 452-455 ; Lebedev, *Istoria greco-vostotchnoi tzerkvi pod vlastiu Turok*, Serghiev Posad, t. I, 1896, p. 322 ; Zaviras, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 410-411 ; Papadopoulo-Kerameus, [illegible], t. I, p. 270, 328, 366, 471 ; t. II, p. 423, 451 ; t. IV, p. 286 ; Zosimas Esphigménites, [illegible], Vol., 1895, p. 707-711, 713-717.

A. PALMIERI.

CALLY Pierre, né à Mesnil-Hubert, au diocèse de Séez, mort le 31 décembre 1709. Professeur de philosophie et d'éloquence à l'université de Caen en 1660, et curé de la paroisse Saint-Martin de cette ville, il publia *Universæ philosophiæ institutiones*, 2 in-4°, Caen, 1695, ouvrage dédié à Bossuet, et il édita *De consolatione philosophica*, de Boèce, *ad usum delphini*, avec un commentaire étendu, 4 in-4°, Caen, 1695. Il était d'abord ardent péripatéticien ; mais il fut gagné au cartésianisme par Huet, alors partisan enthousiaste de Descartes. Dès lors, il répandit la nouvelle doctrine dans ses leçons et dans ses livres. Bayle, *République des lettres*, janvier 1687, écrit que Cally était relégué à Montdidier à cause du cartésianisme, et Huet, devenu adversaire de Descartes, reproche à son ancien ami la fidélité qu'il avait gardée à la nouvelle philosophie. *Commentarius de rebus ad eum pertinentibus*, in-12, Amsterdam, 1708, p. 387. Dans son cours de philosophie, que Mabillon, *Traité des études monastiques*, in-4°, Paris, 1691, p. 462, recommandait, Cally est franchement cartésien. Il s'occupait beaucoup de la conversion des protestants et faisait pour eux des conférences dans lesquelles il s'efforçait de dissiper leurs préventions. Ce fut à leur intention qu'il publia un livre intitulé : *Durand commenté, ou accord de la théologie et de la philosophie touchant la transsubstantiation de l'eucharistie*, in-12, Cologne (Caen), 1700. Il y enseignait

la doctrine de Descartes sur la transsubstantiation, qu'il ramenait à une transformation, et il y déclarait que l'admission d'accidents absolus était opposée à la doctrine de l'Église et conforme aux erreurs de Luther sur l'eucharistie. Il adressa cet écrit à Basnage, alors retiré en Hollande, et chargea un imprimeur de Caen d'en imprimer 60 exemplaires, qu'il se proposait d'envoyer à des hommes éclairés pour leur demander leur avis. L'imprimeur tira 800 exemplaires qu'il mit en vente. L'ouvrage excita des réclamations. M. de Nesmond, évêque de Bayeux, après avoir consulté Bossuet, dont on connaît la réponse, datée du 9 février 1701, dans *Œuvres complètes,* Paris, 1828, t. XLV, p. 230-232, publia, le 30 mars 1701, une instruction pastorale et une ordonnance qui condamnaient 17 propositions extraites de l'ouvrage. Cally adhéra à ce jugement et, le 21 avril suivant, il rétracta son livre. Il lut lui-même au prône l'instruction de son évêque, quoiqu'il en eût été dispensé, et il déclara hautement à ses paroissiens qu'il était l'auteur du livre condamné. Il supprima, autant qu'il put, les exemplaires qui en restaient. Il a publié encore des *Discours en forme d'homélies sur les mystères, sur les miracles et sur les paroles de N.-S. J.-C. qui sont dans l'Évangile,* 2 in-8°, Caen, 1703.

Feller, *Biographie universelle,* Paris, 1848, t. II, p. 341-342; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle,* 3e édit., Paris, 1853, t. I, p. 229-230, 407; F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne,* Paris, 1854, t. I, p. 518-521, 582; Werner, *Der h. Thomas von Aquin,* t. III, p. 555; Hurter, *Nomenclator,* t. II, col. 641.

E. MANGENOT.

CALOGNOMON Gérasime, Crétois, évêque de Cherronysos, vécut au XVIIIe siècle. On a de lui un volume écrit en 1788 et publié en 1793 : Βιβλίον καλούμενον θεωρία ὀρθόδοξος θεολογική, διῃρημένον εἰς μέρη δύω, ὧν τὸ μὲν πρῶτον περιέχει λόγους τὸν ἀριθμὸν κα΄ τὸ δὲ δεύτερον, ἑτέρους τινὰς λόγους δημηγορικούς τε καὶ πανηγυρικούς, καί τινα στιχουργικὰ ἐγχειρίδια, Venise, 1793. L'auteur y revient plusieurs fois sur la question du *Filioque.*

Vrétos, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1854, t. I, p. 119-204; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 614; Démétracopoulo, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1872, p. 187.

A. PALMIERI.

CALOMNIE. — I. Définition. II. Moralité. III. Obligations qui en résultent. IV. Répression individuelle et sociale.

I. DÉFINITION. — Le mot calomnie, *calumnia,* de *calvo* ou *calvor,* synonyme de *decipere, frustare,* « tromper, » signifie étymologiquement toute ruse ou fraude employée pour tromper autrui, surtout dans les accusations juridiques, procès ou jugements. Cependant, dans un sens plus spécial, il désigne seulement le délit de celui qui accuse méchamment un innocent. Cf. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines,* de Daremberg et Saglio, art. *Calumnia,* t. I, p. 853-854. Au sens théologique strict, il désigne l'attaque de la réputation d'un absent, par des imputations que l'on sait fausses ou mensongères.

1° Tandis que l'outrage atteint, d'une manière privée ou publique, l'honneur d'une personne présente, S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. LXXII, a. 1, la calomnie, comme toute détraction, attaque la réputation d'un absent.

2° La réputation est la bonne estime dont quelqu'un jouit dans l'appréciation ou le jugement de ses concitoyens, appréciation, privée ou publique, susceptible de divers degrés suivant la position et le mérite de chacun et suivant les fluctuations du jugement particulier ou commun. Que la réputation soit pour l'homme un bien social de première nécessité, nous en avons pour garant la parole de l'Écriture, Prov., XXII, 1; Eccli., VII, 2; XLI, 15, l'appréciation commune de tous les hommes et la nature même de la société humaine, basée sur la confiance et par conséquent sur l'estime mutuelle. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. LXXIII, a. 2. Cette réputation, si nécessaire au point de vue social, se perd par tout ce qui détruit, dans l'esprit d'autrui, le favorable jugement primitivement rendu, qu'il s'agisse de faits réels imprudemment portés à la connaissance des autres, ou qu'il soit exclusivement question d'imputations connues comme fausses et coupablement inventées, soutenues ou propagées. Le premier procédé garde le nom générique de *détraction,* entendue dans le sens de manifestation injuste de défauts vrais du prochain. Voir MÉDISANCE. Au second procédé appartient en propre le nom théologique de *calomnie,* entraînant toujours simultanément une violation de la justice par la coupable attaque de la réputation du prochain, et une violation de la véracité par la fausseté consciente des imputations lancées contre lui.

3° Pour que la calomnie existe réellement, les imputations doivent être en même temps fausses objectivement et nuisibles au prochain. Le calomniateur n'est subjectivement coupable que dans la mesure où il connait la fausseté de ses allégations et où il veut délibérément y avoir recours, malgré cette connaissance, ou même en vertu de cette connaissance. Donc dans l'hypothèse d'une complète inconscience de la fausseté des faits ou manquements reprochés, l'allégation, tout en manquant de vérité objective, n'étant point voulue comme telle par son auteur ou propagateur, ne serait point une calomnie formellement coupable. Le fait peut n'être point rare, surtout en certains litiges religieux, politiques ou sociaux, où les jugements individuels sont fréquemment déterminés d'une manière presque exclusive par d'étroits et très tenaces préjugés, puisés dans la première éducation familiale ou collégiale, développés par la constante influence d'un milieu entièrement fermé et ainsi devenus finalement comme la mentalité habituelle de l'individu. L'on devra cependant tenir compte du caractère moral des propos mis en circulation ainsi que de situations très divergentes d'intelligence ou de milieu et des diverses facilités de connaître la vérité. Autre est le rôle de meneur principal, autre celui d'instrument subalterne ou de docile auditeur soumis exclusivement à une ambiance hostile. Observons aussi que l'erreur ou ignorance invincible et l'irresponsabilité morale qui en résulte, ont des limites et des conditions assez précises en dehors desquelles on ne peut les admettre au point de vue moral. Voir BONNE FOI, col. 1011-1012.

4° Au péché formel de calomnie doit encore se rapporter l'acte de coopération consciente et délibérée à sa propagation et à son succès, coopération positive par la presse et le discours public ou par quelque encouragement ou aide efficace, coopération négative par un silence voulu et concerté quand l'on serait tenu de parler et de défendre. Innombrables sont dans toute société de telles coopérations à la calomnie; les luttes électorales et politiques, les rivalités commerciales ou industrielles, les ambitions de tout genre, parfois même les dissensions religieuses, en sont les plus fréquentes occasions. Ici encore peut se présenter la question d'accidentelle inconscience du caractère calomnieux des imputations propagées. L'on en jugera d'après les principes précédemment énoncés.

II. MORALITÉ SPÉCIFIQUE ET GRAVITÉ. — 1° *Moralité spécifique.* — Le péché de calomnie, étant une violation formelle des deux vertus de véracité et de justice, renferme une double malice spécifique, caractérisée par deux objets formellement divers au point de vue moral : une transgression du devoir strict de ne point établir de contradiction entre sa parole et sa pensée et une violation du droit individuel de chacun au respect de sa propre réputation. D'où résultent deux péchés spécifiquement distincts, mensonge pernicieux et injuste atteinte à la réputation.

2° *Gravité objective.* — 1. Qu'il s'agisse du mensonge pernicieux, ou de l'injuste atteinte à la réputation, la gravité objective, d'après le principe général applicable à toute injustice, se mesure d'après la quotité du dommage réellement voulu et efficacement causé dans la réputation ou dans les biens qui en dépendent. L'on doit cependant observer que la gravité du dommage effectivement produit n'est pas toujours en parfaite équation avec la gravité objective de l'imputation calomnieuse. Il n'est point impossible qu'une fausse allégation, en elle-même grave, ne nuise aucunement à quelqu'un dont la réputation en telle matière est moins délicate ou moins intègre, tandis qu'une renommée particulièrement honorable peut très notablement souffrir d'imputations beaucoup moins considérables, quand elles sont persistantes et qu'elles prennent corps dans l'esprit public. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. XIII, c. IV, n. 42.

2. Pour apprécier dans toute sa réalité concrète la gravité objective de la calomnie, l'on devra considérer : *a*) si l'atteinte portée à la réputation d'autrui est une complète destruction de cette réputation ou si elle n'en est qu'une diminution partielle, du moins quand l'opinion publique admet que quelque estime peut encore subsister d'une manière fragmentaire; *b*) l'autorité, la puissance, le crédit ou l'influence que le calomniateur met au service de sa passion ou de sa haine et qui assurent plus de succès à son œuvre destructrice; *c*) le milieu auquel le calomniateur s'adresse, un petit cercle intime et entièrement fermé où la calomnie expirera peut-être sans avoir causé beaucoup de ruines, ou le grand public rapidement conquis par la presse ou par le discours public et qui bientôt augmente encore les graves proportions de la calomnie; on devra aussi examiner la mentalité de ces mêmes milieux, ou déjà entièrement désaffectés ou encore fidèlement attachés à la réputation que l'on veut ruiner; *d*) la rareté ou la fréquence et même la continuité des attaques calomnieuses qui, en se répétant constamment, fixent en quelque sorte le mensonge dans l'intelligence, peut-être surtout dans l'intelligence populaire; *e*) le caractère presque habituellement irréparable du dommage causé, circonstance encore aggravée dans certains cas où il est question de réputations plus délicates et de milieux plus pervers; *f*) le dommage qui peut résulter pour toute la société, soit à cause du bien considérable que la calomnie empêche, soit à cause du grave scandale qu'elle propage partout. Ce dommage existe plus particulièrement quand la calomnie s'attaque à des institutions souverainement utiles à la société, dont on paralyse le fonctionnement quand on ne l'arrête point entièrement; plus grave encore est le tort causé à la société civile ou à la société religieuse par ceux qui ne cessent d'ourdir et de propager contre elles les plus perfides calomnies; *g*) les motifs diversement coupables sous l'impulsion desquels le calomniateur peut agir : *a.* la jouissance du mal voulu comme mal, jouissance diabolique qui suppose une malice consommée dans laquelle on semble avoir fixé sa vie; *b.* une haine sectaire s'acharnant, à l'exemple de celui que la tradition de tous les peuples a dénommé le calomniateur, ὁ διάβολος, à ruiner par le mensonge l'œuvre de Jésus-Christ sur la terre et tout ce qui favorise cette œuvre; cette haine sectaire peut aussi, comme chez certains anarchistes, se porter exclusivement contre la société actuelle que l'on veut bouleverser et détruire de fond en comble; *c.* la vengeance d'un tort ou d'un outrage adéquatement vrai ou exagéré et même supposé, indépendamment de la coupable jouissance que l'on peut savourer dans l'accomplissement du mal prémédité; *d.* une simple rivalité jaillissant de l'ambition, de l'avarice ou de l'égoïsme et poursuivant directement son but, sans que prédomine dans la volonté ni la haine, ni la coupable jouissance du mal causé; l'analyse concrète de ces différents motifs isolés ou réunis, donnera une juste idée de la nature et du nombre des fautes secrètes de haine religieuse ou autre, et de jouissance intime du mal secrètement désiré ou efficacement procuré; *h*) les péchés concomitants qui forment le cortège le plus habituel de la calomnie, surtout les péchés internes de jouissance haineuse et jalouse et les péchés de scandale privé ou public.

3° *Gravité subjective,* dans l'appréciation et la volonté du calomniateur ou de ses auxiliaires. — Quand l'on pourra prudemment juger que, dans un cas individuel, il y a eu inadvertance invincible à la fausseté et à la gravité des imputations propagées ou soutenues, on conclura qu'alors la calomnie n'est point subjectivement imputable, du moins comme faute grave. Mais elle n'en reste pas moins un mal objectif grave, surtout quand elle s'attaque au bien de la société. Aussi doit-on, principalement dans ce dernier cas, lutter contre elle, soit d'une manière privée par la correction fraternelle, soit d'une manière publique par une commune défense des intérêts menacés ou même par la répression légale, dans la mesure où elle peut prudemment et efficacement s'exercer.

4° *Gravité comparée.* — Le péché de calomnie, considéré en lui-même indépendamment de toute circonstance ajoutant une autre moralité spécifique, est-il le plus grave parmi les péchés commis contre le prochain? S'il est vrai, comme l'enseigne saint Thomas, *Sum. theol.,* IIª IIæ, q. LXXIII, a. 3, que la gravité d'une injustice est proportionnée au prix du bien qu'elle nous ravit, l'on devra conclure que la calomnie le cède en malice au scandale et à l'homicide, mais l'emporte sur le vol. Car la réputation, ne faisant que participer à la nature des biens spirituels, est d'une valeur moindre que les biens purement spirituels. Appréciable seulement pour qui jouit du bienfait de l'existence, elle est moins précieuse que la vie corporelle. Mais par sa participation à la nature des biens spirituels, elle surpasse les richesses matérielles qui nous sont tout extérieures. S. Thomas, *loc. cit.* Cette conclusion s'applique indistinctement à la détraction et à la calomnie. Mais la calomnie est de soi toujours plus grave que la détraction, puisqu'elle ajoute une nouvelle malice spécifique, celle du mensonge pernicieux.

III. OBLIGATIONS QUI EN RÉSULTENT. — 1° *Quant à la réparation de la réputation injustement détruite.* — 1. Puisque toute injustice formellement coupable et efficacement voulue doit, sous peine de se continuer indéfiniment, être intégralement réparée par la restitution de tout le bien injustement ravi, il est également vrai que toute calomnie, connue et voulue comme formellement coupable et réellement nuisible, doit être adéquatement réparée. — 2. En vertu de ce même principe général qui domine toute la question de la restitution, l'étendue de l'obligation est en équation parfaite avec l'étendue du dommage causé. Conséquemment l'on est tenu de rétracter la calomnie lancée, soutenue ou propagée, dans la mesure où l'on a ainsi effectivement causé la perte de la réputation ou que l'on y a simplement aidé. Est-il également nécessaire que l'on rétracte personnellement la calomnie auprès de tous ceux à qui on a prévu qu'elle parviendrait ultérieurement, ou suffit-il strictement de le faire auprès de ceux à qui le calomniateur s'est immédiatement adressé? En principe, puisque tout le mal efficacement voulu doit être réparé, la rétractation de la calomnie doit avoir la même publicité que la calomnie elle-même. Donc si, en lançant soi-même la calomnie, surtout par la parole publique ou par la presse, l'on a positivement prévu et voulu, suivant les contingences ordinaires, tel développement auquel elle est effectivement parvenue, il y a, en toute rigueur de principe, obligation de donner soi-même à la rétractation la même étendue de publicité que l'on a efficacement voulue et

causée. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XIII, c. IX, n. 122. Mais cette rétractation ainsi accomplie étant d'une réalisation moralement impossible dans presque tous les cas concrets, il peut habituellement suffire de se rétracter soi-même auprès des auditeurs immédiats, en prenant les précautions ordinaires pour que la propagation réparatrice ait la même étendue que la destructrice. De Lugo, *De justitia et jure*, t. I, disp. XV, n. 15 sq.; Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 123. Cette solution s'applique encore avec plus de justesse aux cas de publicité par la presse, qui échappent presque entièrement à tout contrôle adéquat de prévision et de réparation directe. — 3. Les principes généraux sur la complète cessation ou la suspension momentanée de l'obligation de restituer peuvent également s'appliquer à la réparation de la calomnie. Toutefois les causes reconnues comme suffisantes pour l'extinction ou la suspension de l'obligation devront être d'autant plus graves que la culpabilité du calomniateur a été plus prononcée et le dommage plus considérable. — *a*) D'après ces principes l'obligation de réparer la calomnie n'existe plus quand l'on peut juger prudemment qu'elle est entièrement oubliée, sans danger de retour, Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 138; quand la réputation est d'autre part déjà suffisamment rétablie, de Lugo, *op. cit.*, n. 35; Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 137; quand il y a condonation de la part du calomnié, pourvu qu'il ait le pouvoir d'abdiquer son droit, Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 1194; et même suivant beaucoup de théologiens, Molina, *De justitia et jure*, t. IV, tr. IV, disp. XLIX, n. 2; Lessius, *De justitia et jure*, l. II, c. II, n. 134; Silvius, *In IIam IIæ*, q. LXII, a. 2, n. 10; Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 146; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. III, n. 999; Lehmkuhl, *op. cit.*, n. 1192; quand il y a eu calomnie réciproque et que l'autre calomniateur refuse la réparation exigée par la justice, car il est contraire à l'équité naturelle de maintenir le droit à la réparation en faveur de celui qui de son côté ne veut aucunement réparer le droit d'autrui. Cependant Cajétan, *In IIam IIæ*, q. LXII, a. 2; de Lugo, *op. cit.*, disp. XV, n. 44, et d'autres théologiens soutiennent dans ce cas l'obligation de la réparation, parce que l'on ne peut continuer un dommage qu'au seul titre de compensation légitime qui dans l'espèce ne peut se réaliser. — *b*) Dans l'hypothèse où le calomniateur ne peut réparer son injustice sans exposer sa propre vie, l'obligation cesse tant que dure ce danger, pourvu que la vie du prochain ne soit point également menacée. Car, à risque égal, le calomniateur n'a point droit que sa vie soit préférée à celle de sa victime. En dehors de cet extrême danger une simple perte de biens matériels ne peut excuser le calomniateur de l'obligation de restituer. L'on n'excepte que le cas où cette perte dépasserait notablement le dommage causé à autrui, car il n'est point présumable que le calomnié veuille à ce prix exiger réparation. — 4. La réputation du calomnié peut-elle être réparée par une compensation pécuniaire considérée comme proportionnelle? Conséquemment, à défaut d'autre réparation, est-on tenu à cette compensation? Quelques théologiens l'affirment, en s'appuyant sur ce raisonnement. L'impossibilité n'excuse de l'obligation de restituer que dans la mesure où elle existe strictement. Or cette hypothèse n'est point réalisée dans la circonstance, puisque l'on admet ou l'on suppose encore quelque facilité de fournir une compensation, sinon équivalente, du moins proportionnelle, par laquelle les exigences de la justice sont assez convenablement sauvegardées. Philippe de la Sainte-Trinité, *Disputationes theologicæ in Summam S. Thomæ*, Lyon, 1653, t. III, tr. II, disp. V, dub. IV, p. 337; Sylvius, *In IIam IIæ*, q. LXII, a. 2; q. XXII. Mais la plupart des théologiens, rejetant toute équivalence intrinsèque entre la compensation pécuniaire et la réputation perdue, n'admettent aucune obligation de justice de fournir une telle compensation, en dehors du cas où elle est imposée judiciairement comme amende pécuniaire, ce qui relève plutôt de la justice vindicative. Banez, *In IIam IIæ*, q. LXII, a. 2, n. 10; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XIII, c. IV, n. 142; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. III, n. 1000; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 1192. D'où l'on peut conclure que le calomnié n'ayant pas un droit certain à être compensé pécuniairement, n'est point autorisé à se rendre justice à soi-même, la compensation n'étant permise que dans le cas d'un droit certain dont on ne peut autrement obtenir la satisfaction. De Lugo, *De justitia et jure*, t. I, disp. XV, n. 43 sq.; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. III, n. 1001; Lehmkuhl, *op. cit.*, t. I, n. 1192.

2° *Quant à la réparation des dommages privés ou publics causés par la calomnie.* — D'après les principes que nous venons de rappeler, l'obligation à la restitution existe dans l'exacte mesure où ces dommages ont été suffisamment prévus et efficacement voulus.

3° A ces deux obligations de justice peut se joindre fréquemment le devoir de réparer le scandale donné, surtout quand ce scandale tourne au mépris ou au détriment de la religion. Cette obligation ainsi que la manière de la remplir devront s'apprécier d'après les principes théologiques relatifs au scandale.

4° Quant à l'obligation pouvant résulter d'une calomnie exempte de toute culpabilité formelle : 1. Dès que l'on prend connaissance de son caractère injuste et de sa funeste efficacité, il y a devoir de stricte justice d'arrêter l'influence mauvaise ainsi causée en toute bonne foi, pourvu qu'on le puisse faire sans un inconvénient personnel trop grave. Cette fatale influence ne pouvant être efficacement détruite que par une rétractation effective, celle-ci s'impose immédiatement, sous peine d'accepter la responsabilité morale de la continuation du dommage, c'est-à-dire du dommage qui, suivant la prévision actuelle, doit résulter de la non-rétractation. Salmanticenses, *op. cit.*, c. IV, n. 121-122. Bien différent du calomniateur coupable qui, dès le début, a prévu et efficacement voulu tout le mal causé, le calomniateur non conscient n'est point tenu à se rétracter lorsqu'il ne le pourrait sans grave atteinte à sa propre vie, à sa réputation ou à ses biens. Salmanticenses, *loc. cit.*

5° Les obligations résultant de la coopération formelle à la calomnie se déterminent suivant les principes qui régissent la coopération en matière de justice, en tenant compte des causes qui peuvent enlever, suspendre ou modifier l'obligation de réparer la calomnie.

IV. RÉPRESSION INDIVIDUELLE ET SOCIALE. — 1° *Répression individuelle.* — 1. Pour les calomnies dirigées contre soi-même. — *a*) En soi, indépendamment de toute circonstance qui exige le contraire, il n'y a aucune obligation grave de défendre sa propre réputation calomnieusement attaquée. Il est même en soi très parfait et très méritoire de supporter ces attaques avec une chrétienne résignation et par amour pour Jésus-Christ particulièrement calomnié dans sa passion. Lehmkuhl, *op. cit.*, t. I, n. 1173. — *b*) Mais quand la réputation personnelle est nécessaire pour remplir des devoirs d'état strictement obligatoires ou que de sa perte ou de sa diminution résulteraient des dommages considérables pour la famille dont on a la charge ou pour des intérêts dont on est gravement responsable, à plus forte raison quand son maintien intégral est indispensable au bien général ou partiel de la société civile ou religieuse, le strict devoir de la défendre ou d'en exiger la juste réparation s'impose comme une conséquence rigoureuse. Lehmkuhl, *loc. cit.* — *c*) Quant au mode de répression, il variera suivant la nature de l'attaque, privée ou publique, suivant la condition de la victime et celle des auteurs ou propagateurs de la calomnie et suivant les moyens dont on peut disposer pratiquement. Ces moyens peuvent être une demande formelle, parfois même publique, de réparation,

ou une dénonciation du procédé calomnieux, même par la parole publique et par la presse, ou encore le recours à la voie légale pour obtenir en même temps une réparation pour soi et une pénalité pour le calomniateur.

2. Pour les calomnies dirigées contre la réputation d'autrui ou contre des institutions nécessaires ou souverainement utiles à la société civile ou religieuse : *a*) Pour ceux qui exercent des fonctions sociales les obligeant par un quasi-contrat de justice à défendre les intérêts qui leur sont confiés, il y a devoir strict de justice à combattre ou à réprimer les calomnies directement attentatoires à ces mêmes intérêts, pourvu qu'aucun obstacle grave ne s'y oppose. — *b*) Pour qu'il y ait obligation de charité, il faut que le prochain, individu ou société, ne puisse se préserver de dommages graves s'il n'est aidé, et que l'on soit seul à pouvoir lui donner commodément l'assistance nécessaire. Il peut être assez difficile de déterminer pratiquement l'existence de ces deux conditions. Mais il n'est point douteux que, dans une société, ce devoir de charité s'impose et que la conscience de ceux qui sont aptes à le remplir et l'omettent toujours et à l'égard de tous, ne peut être sans reproche, surtout quand il s'agit de la défense des intérêts religieux gravement menacés, et que d'autre part l'on possède la capacité et la liberté nécessaires.

2° *Répression provenant d'associations ou de groupements de défense.* — Souvent la répression individuelle reste impuissante même en face de calomnies n'atteignant qu'un seul individu. A plus forte raison reste-t-elle sans force, en présence d'entreprises calomnieuses savamment ourdies et puissamment organisées contre les institutions vitales de la société civile et surtout contre les ministres de l'Église, et contre toutes ses œuvres. Seule l'association de défense peut efficacement soutenir la lutte, en multipliant et en organisant les ressources et les moyens de résistance et de réparation. A ceux qui objectent le précepte du pardon intégral, Matth., XVIII, 35, le conseil de Jésus-Christ, Matth., V, 39, et la recommandation de saint Paul, Rom., XII, 19, l'on peut répondre que la résignation évangélique, l'intégral pardon des injures et l'amour héroïque des humiliations ne doivent point empêcher le strict devoir de défendre la société civile et la société chrétienne contre les calomnies qui leur seraient très funestes. C'est ce que répond saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LX, a. 1, ad 2um : *Dicendum quod hujusmodi præcepta, sicut Augustinus dicit in l. I de sermone Domini in monte, c. XIX, et Epist. V, ad Marcellinum, semper sunt servanda in præparatione animi; ut scilicet semper homo sit paratus non resistere, vel se non defendere, si opus fuerit; sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum; vel etiam illorum cum quibus pugnatur, unde Augustinus dicit in Epist. ad Marcellinum : Agenda sunt multa etiam cum invitis benigna quadam asperitate plectendis; nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur; quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua pœnalis nutritur impunitas, et mala voluntas velut hostis interior roboratur.*

3° *Répression provenant des pouvoirs publics.* — La justice légale impose aux pouvoirs publics le devoir de défendre les droits des citoyens par la protection des lois et l'appui des décisions judiciaires et des sanctions légales concomitantes. La réputation étant un bien social de première importance se recommande nécessairement à cette protection publique des lois, des décisions judiciaires et des sanctions pénales. Quelle mesure de répression légale convient dans telle société, à telle époque, en présence de telles attaques calomnieuses atteignant au moins partiellement les intérêts publics que tout pouvoir consciencieux doit sauvegarder? Inversement, quelle mesure de tolérance légale peut-on accorder à la presse soit dans la lutte inévitable des partis politiques ou dans les publiques revendications des partis révolutionnaires ou socialistes, soit dans les dissensions religieuses? Ces questions pratiquement très complexes relèvent de la prudence politique, qui doit tenir compte de la divergence des situations politiques, surtout quand elles sont depuis longtemps établies. Cependant l'on ne devra jamais oublier que le mal ne peut être justement toléré, que dans la mesure exigée par un bien public prépondérant : *Verumtamen in ejusmodi rerum adjunctis, si communis boni causa et hac tantum causa, potest vel etiam debet lex hominum ferre toleranter malum, tamen nec potest nec debet id probare aut velle per se, quia malum cum sit boni privatio, repugnat bono communi quod legislator, quoad optime potest, velle ac tueri debet. Et hac quoque in re ad imitandum sibi lex humana proponat Deum necesse est, qui in eo quod mala esse in mundo sinit neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri, et hoc est bonum. Quæ doctoris angelici sententia brevissime totam continet de malorum tolerantia doctrinam.* Encyclique de Léon XIII, *Libertas*, 20 juin 1888.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXVIII, a. 3; q. LXIX, a. 2; q. LXXIII, et les commentateurs de la Somme, *loc. cit.*; S. Antonin, *Summa theologica*, Vérone, 1740, t. II, tit. II, c. II, p. 369 sq.; tit. VIII, c. III, p. 895 sq.; Dominicus Soto, *De justitia et jure*, l. IV, q. VI; Navarre, *Enchiridion seu manuale confessariorum et pœnitentium*, c. XVIII, n. 24 sq.; Molina, *De justitia et jure*, t. IV, tr. IV, disp. XXXIX sq.; Lessius, *De justitia et jure*, l. II, c. XI, passim; de Lugo, *De justitia et jure*, t. I, disp. XV; Philippe de la Sainte-Trinité, *Disputationes theologicæ in Summam S. Thomæ*, Lyon, 1653, t. III, tr. II, disp. V, dub. IV, p. 330 sq.; Layman, *Theologia moralis*, Lyon, 1654, l. III, tr. III, part. II, c. VII, t. I, p. 347 sq.; Bonacina, *De morali theologia*, Lyon, 1697, t. II, *De restitutione*, disp. II, q. IV; Lacroix, *Theologia moralis*, Paris, 1867, t. II, l. III, tr. VI, n. 1213 sq., 1238 sq.; Sylvius, *In Summam S. Thomæ*, IIa IIæ, q. LXII, a. 8 sq.; q. LXXIII; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XIII, c. IV, n. 118 sq.; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, n. 991 sq.; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 1191 sq.; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, Louvain, 1898, t. I, n. 561 sq.; Berardi, *Praxis confessariorum*, 3e édit., Faenza, 1898, t. II, n. 422 sq.

E. DUBLANCHY.

CALOV Abraham, théologien luthérien, né le 16 avril 1612, à Morungen dans le duché de Brunswick; après avoir commencé ses études au gymnase de Thorn, il se rendit, en 1626, à l'université de Königsberg; il fut successivement recteur du collège de Dantzig et professeur de théologie à Wittemberg, où il mourut le 25 février 1686. Calov fut à la fois théologien dogmatique, polémiste et exégète. Il combattit tout ensemble les catholiques, les sociniens, les réformés, les arminiens et les labadistes. Il fut surtout l'adversaire de George Calixte et des calixtins dans la controverse du « syncrétisme ». Cette opposition éclata au colloque de Thorn (1645), et continua même après la mort de George Calixte. Ses partisans s'appelèrent caloviens. L'activité scientifique de Calov fut extraordinaire. Comme il s'occupa à peu près de toutes les sciences ecclésiastiques, et qu'il fut mêlé à de nombreuses controverses confessionnelles, ses écrits sont d'une grande variété. Nous les énumérons ici en les groupant par matières : 1° *Polémiques : Matæologia papistica*, Dantzig, 1647 (contre les catholiques); *Socinianismus profligatus*, 1652 (contre les sociniens); *Dissensio controversiarum hodierno tempore inter ecclesias orthodoxas et reformatos cœtus agitatarum*, 1655 (contre les réformés); *Consideratio arminianismi*, 1655 (contre les arminiens); *Theses theologicæ de labadismo*, 1681 (contre les labadistes); *Anti-Bœhmius*, 1684 (contre Jacques Böhme); touchant la controverse « syncrétiste » : *Institutionum theologicarum τὰ προλεγόμενα cum examine novæ theologiæ calixtinæ*, 1649, 1650; *Digressio de nova theologia Helmstadio-Regiomontanorum syncretistarum*, 1651; *Synopsis controversiarum potiorum*, Wittemberg, 1652; *Syncretismus calixtinus, ibid.*, 1653; *Harmonia calixtino-*

hæretica, ibid., 1655; *Historia syncretistica*, s. l. n. d., (1682). — 2° *Théologiques : Systema locorum theologicorum*, 12 vol., Wittemberg, 1655-1661; *Theologia naturalis et revelata juxta Aug. Conf.*, Leipzig, 1646; *Isagoges ad ss. theologiam libri duo*, 1652; *Theologia positiva*, Wittemberg, 1682; *Apodixis articulorum fidei*, Lunebourg, 1684. — 3° *Exégétiques : Biblia illustrata*, 4 in-fol., Francfort-sur-le-Main, 1672-1676; *Commentarius in Genesim*, 1671; *Die deutsche Bibel D. Martini Luth.*, Wittemberg, 1682.

Glaire, *Encyclopédie catholique*, in-4°, Paris, 1854, t. v, p. 134; Feller, *Biographie universelle*, in-4°, Paris, 1848, t. ii, p. 345; *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. ii, col. 1721-1722; *Realencyclopädie für prot. Theologie*, 3e édit., t. iii, p. 648-654.

V. Ermoni.

CALUSCO Thaddée, théologien augustin du xviie-xviiie siècle, né à Milan, secrétaire de son ordre en 1699, prédicateur fameux. Il mourut le 21 avril 1720 à l'âge de 63 ans. Citons parmi ses ouvrages : *Varie notizie molto utili per facilitare l'intelligenza et lo studio della sacra Scrittura, con una dissertazione sull' ultima pasqua di Giesù Christo*, Milan, 1708; *Esame della religione protestante o sia pretesa riformata*, Venise, 1720; *Lettera ad un amico che contiene una risposte generale a tutte le ragioni, che furono addotte in difesa dei riti della Cina*. Cette brochure ne contient aucune indication sur l'année et l'endroit où elle a paru.

Argelati, *Bibliotheca mediolanensis*, Milan, 1745, t. i, p. 264-265; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 181; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, Rome, 1860, t. iii, p. 110-111; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. ii, col. 768.

A. Palmieri.

CALVENZANO Jean-Antoine, fut membre de la congrégation des oblats de Saint-Ambroise instituée à Milan par saint Charles Borromée. En 1607, le nonce apostolique en Suisse, Fabrizio Veralli, mort cardinal, ayant demandé quelques prêtres au cardinal Frédéric Borromée, archevêque de Milan, pour les envoyer dans le canton des Grisons, où le protestantisme exerçait de grands ravages, Calvenzano fut un des quatre oblats désignés pour cette mission. On a loué son zèle et son dévouement pour le salut de ses ouailles des deux paroisses d'Inveruno et de Besate dont il eut la charge. Il mourut dans cette dernière localité, victime de sa charité, pendant la peste de 1630. Il publia dans la langue usuelle de cette région les opuscules suivants : *Curt mossament et introvidament de quellas causas, las quales scadun fideel cristian è culpant da saver, soventer, che mossa la santa Baselga catholica romana*, in-8°, Milan, 1611; *Bref apologetica enten la qual l'auctur renda le raschun perchei havend bandunau la doctrina di Calvin, haigi ratscherd la credientscha catholica*, in-12, Milan, 1612. On lui attribue encore plusieurs opuscules, dont une *Doctrine chrétienne* et des *Méditations*.

Phil. Picinelli, *Ateneo de i letterati Milanesi*, Milan, 1670, p. 263; Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, t. i *b*, p. 264; Hurter, *Nomenclator*, t. i, p. 273, note 1.

P. Édouard d'Alençon.

CALVI Jean-Baptiste, laïque milanais, qui a publié : *Veritas romanæ Ecclesiæ quam brevissime demonstrata catholicis in conspectu religionis protestantium*, in-8°, Milan, 1758.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. viii, p. 260.

E. Mangenot.

CALVIN Jean, chef de la secte religieuse appelée de son nom calviniste. Sa vie, bien que souvent étudiée, soulève encore aujourd'hui un certain nombre de problèmes. Réservant pour l'article Calvinisme l'étude de sa doctrine, nous nous occuperons uniquement ici de sa biographie, en rattachant ses œuvres à chacune des époques de sa vie à laquelle elles appartiennent. — I. Jeunesse de Calvin. II. Vie, voyages et œuvres de Calvin de 1533 à 1536. III. Premier séjour de Calvin à Genève de 1536 à 1538. IV. Calvin à Strasbourg, 1538-1541. V. Calvin à Genève de 1541 à 1555; organisation de l'Église et de la cité; luttes politiques et religieuses; triomphe de Calvin. VI. Le rôle de Calvin en Europe et ses œuvres de 1541 à 1555. VII. Dernières années de Calvin : son intervention dans les affaires religieuses de la France; ses dernières œuvres; sa mort (1555-1564).

I. Jeunesse de Calvin, 1509-1533. — C'est le 10 juillet 1509, vingt-cinq ans après Luther, que naquit, à Noyon, l'homme destiné à exercer sur la Réforme française une influence plus profonde, et, sur le protestantisme en général, une action aussi puissante que celle de Luther : Jean Calvin (forme tirée du latin), Cauvin (forme picarde), ou Chauvin. Ses ancêtres étaient bateliers sur la rivière d'Oise et habitaient au village de Pont-l'Évêque, près Noyon. Son père, Gérard, fut successivement notaire du chapitre, greffier de l'officialité, promoteur du chapitre. Sa mère, Jeanne Le Franc, était de famille riche. C'est à Noyon, au collège des Capettes, que le jeune Calvin reçut « la première discipline de la vie et des lettres », et, suivant le témoignage de Jacques Desmay, docteur de Sorbonne, auteur de *Remarques sur la vie de Calvin* (1621), s'y montra « de bon esprit, d'une promptitude naturelle à concevoir, et inventif en l'étude des lettres humaines ». A douze ans, il fut pourvu, grâce à son père, d'un petit bénéfice (une des quatre portions de la chapelle de Gésine) et à cette occasion reçut la tonsure. Il ne devait jamais aller plus loin dans la carrière des saints ordres.

En 1523, Jean, âgé de 14 ans, partit pour Paris et suivit les cours du collège de La Marche, où il eut pour maître le grammairien Cordier qui devait être plus tard son disciple et mourir à Genève. C'était l'année où le compatriote de Calvin, Louis Berquin, était jeté pour la première fois en prison comme suspect d'hérésie, et où le parlement faisait faire une recherche exacte des livres luthériens pour en poursuivre les auteurs. Au même moment, la famille de Calvin, pour une question d'intérêt, se brouillait avec le chapitre de Noyon. En 1526, Jean Calvin passa au collège de Montaigu, alors sous la direction de Noël Beda, le pesant adversaire d'Érasme et des humanistes. Il étudia la philosophie et la théologie, lut Duns Scot, saint Bonaventure et saint Thomas. En 1527, son père obtint pour lui la cure de Saint-Martin de Martheville, qu'il échangea en 1529 contre celle de Pont-l'Évêque.

Jusqu'en 1526, aucun trouble ne paraît s'être élevé dans l'esprit de Calvin; il était travailleur, d'humeur sévère, suivant les uns, sombre, suivant d'autres, d'ailleurs, s'il faut en croire son propre témoignage (*Préface au commentaire des Psaumes*), « si obstinément adonné aux superstitions de la papauté qu'il était bien mal aisé qu'on le pût tirer de ce bourbier si profond. »

Alors, au dire de beaucoup d'historiens protestants, déjà anciens, se serait passé dans l'âme de Calvin un drame intime analogue à celui qui avait révélé à Luther le grand mystère de la justification par la foi seule. Mais le premier et le mieux informé des historiens de Calvin, son ami et son disciple, Théodore de Bèze, nous montre que la première cause de la transformation de Calvin fut une influence extérieure, celle de son cousin Pierre-Robert Olivétan, qui lui fit connaître la nouvelle doctrine. Il se peut aussi que le spectacle d'hommes mourant pour leur foi, en 1526 et 1527, lors de la réaction anti-luthérienne qui suivit la bataille de Pavie, ait fait grande impression sur l'âme du jeune homme. Toujours est-il qu'il est probable que, vers la fin de 1527, Calvin se sentait déjà ébranlé non seulement sur sa vocation ecclésiastique, mais sur certains principes catholiques. Fut-ce pour cette raison que, d'accord avec son père, au commencement de 1528, il quitta Paris pour Orléans et la théologie pour le droit qu'il étudia sous

le célèbre Pierre de l'Estoile? Une maladie le rappela quelque temps à Noyon, où précisément les opinions nouvelles commençaient à agiter les esprits et à compter des partisans. A Orléans, Calvin fit la connaissance du professeur luthérien Melchior Wolmar qu'il devait retrouver peu après à Bourges, où leur amitié se forma. Licencié, Calvin passa d'Orléans à Bourges, où enseignait l'émule de Pierre de l'Estoile, Alciat, de Milan, le réformateur de la science du droit qu'il vivifiait par l'histoire et la philologie. A Bourges, Calvin trouvait un centre luthérien : des professeurs de l'université, entre autres Wolmar (chez qui il rencontrait Théodore de Bèze enfant), et des docteurs en théologie, comme Jean Chaponneau, de l'abbaye de Saint-Ambroise, et le bénédictin Jean Michel. Les grandes scènes qui se passaient alors en Allemagne (diète de Spire de 1529) intéressaient au plus haut point maîtres et étudiants. Wolmar, qui perfectionna Calvin dans l'étude des lettres, paraît avoir été son principal initiateur religieux. Au témoignage de Th. de Bèze, Calvin aurait même déjà exercé une sorte d'apostolat, notamment chez le seigneur de Lignière. Cependant, il ne se croyait pas encore et n'était pas de fait détaché de l'Église catholique. En 1531, au moment où son père meurt excommunié, par suite de ses démêlés avec le chapitre de Noyon, sa correspondance ne trahit aucun trouble de conscience; il abandonne la jurisprudence; on songe pour lui à une dignité ecclésiastique; mais il préfère revenir à Paris prendre part au mouvement humaniste, suivre les cours de Danès et de Vatable, et publier lui-même, en 1532, un commentaire du *De clementia* de Sénèque, qui ne dépasse guère la portée d'un bon exercice de rhétorique.

Autant qu'on en peut juger, c'est de 1531 à 1533 que se place ce que les historiens protestants appellent la conversion de Calvin, conversion à ses propres idées, dit spirituellement M. Brunetière. Elle ne se fit pas sans combat, ni déchirement intérieur, s'il faut en croire la fameuse lettre de Calvin à Sadolet (1er septembre 1539). *Opera*, t. v, p. 385. Malgré cette lettre, qui est un manifeste destiné au public, les motifs du changement de Calvin sont encore mal connus; il semble, toujours d'après le même document, que les considérations d'ordre intellectuel aient été les premières à agir sur lui. Il s'élève avec force contre la scolastique, puis il prend à partie toute la tradition, tout l'enseignement et toute la discipline de l'Église lui semblent corrompus; Dieu lui parle et lui donne une mission qu'il compare lui-même à celle des prophètes en face du sacerdoce régulier d'Israël; il est chargé de ramener l'Église à sa pureté primitive. Ce n'est pas le spectacle des mœurs du clergé qui l'a poussé à abandonner l'Église catholique; sans doute il en parle avec une certaine véhémence, mais incidemment et sans paraître y attacher une importance très grande; le respect de l'Église l'a même arrêté un certain temps : *Una præsertim res animum ab illis meum avertebat : Ecclesiæ reverentia.* Il n'a cédé que quand il a été convaincu que l'idée de la véritable Église lui avait été révélée et il a tout sacrifié à l'appel de Jésus-Christ. Voilà ce qu'il affirme dans sa lettre à Sadolet; mais, dans la *Préface au commentaire des Psaumes,* il dit que sa conversion fut subite.

Dans le courant de 1532, pour une cause que l'on ne peut préciser, Calvin se décida à aller de nouveau à Orléans et y fut procureur de la « nation picarde ». Cette période de sa vie est obscure. Au mois d'août 1533, nous le trouvons à Noyon, en septembre, à Paris, chez son compatriote Étienne de La Forge, riche marchand, qui recevait alors les réformés et devait en 1535 monter sur le bûcher; à la fin d'octobre, de nouveau à Paris, au collège Fortet.

A ce moment, les novateurs, enhardis par la protection de Marguerite de Valois et par la politique que suivait François Ier depuis deux ans, croyaient pouvoir affirmer leur doctrine en plein Paris. Ce fut Calvin qui, par l'intermédiaire du recteur Cop, s'en chargea. Il écrivit le discours que, le jour de la Toussaint de 1533, Cop prononça (d'ailleurs après l'avoir modifié) dans l'église des Mathurins, en présence du corps universitaire. Vers la fin, après diverses attaques, se trouvait le passage décisif : « Hérétiques, séducteurs, imposteurs maudits, c'est ainsi que le monde et les méchants ont l'habitude d'appeler ceux qui purement et sincèrement s'efforcent d'insinuer l'Évangile dans l'âme des fidèles, etc. » *Corpus reformatorum, Correspondance de Calvin,* n. 19 *bis.*

Quoique le discours fût somme toute modéré, le scandale fut immense. Cop s'enfuit et se réfugia à Bâle. Calvin de son côté n'attendit pas la venue des gens de justice. Il prit, sous un déguisement, le chemin de Noyon, disant, au témoignage de Desmay, à un chanoine qu'il rencontra : « Puisque je suis engagé, je poursuivray tout outre. Toutefois, si j'avois à recommencer, je ne m'y engagerois jamais. »

Cet événement marque la fin de la jeunesse de Calvin; il était dans sa 25e année; admirablement muni de tout ce qui pouvait faire de lui un chef d'école redoutable; il savait le latin, le grec et passablement l'hébreu; il avait beaucoup lu; il était versé dans le droit et la théologie et ces deux études avaient développé en lui la puissance dialectique; sa parole était vigoureuse; il avait grande confiance en son esprit et était persuadé que nul ne pouvait avoir raison contre lui. Sa jeunesse avait été celle d'un étudiant laborieux, intelligent, énergique, mais sans passion, sans héroïsme, sans flamme; il n'avait le tempérament ni d'un apôtre, ni surtout d'un martyr; quant à ses mœurs, elles paraissent avoir été régulières; l'acte honteux qu'on lui a reproché appartiendrait aux mois qui ont suivi son départ de Paris. Après cette fuite, allait commencer pour Calvin une période de pérégrinations qui est une des moins claires de son existence.

II. Vie, voyages et œuvres de Calvin de 1533 à 1536. — Il est très difficile — et il n'est pas nécessaire ici — de chercher à établir tout à fait exactement l'ordre chronologique des voyages de Calvin durant ces trois années. Théodore de Bèze nous assure qu'il revint à Paris quelque temps après en être sorti et qu'il fut même reçu très honorablement par Marguerite de Valois. Puis il céda aux invitations réitérées de son ami Louis du Tillet, curé de Claix et chanoine d'Angoulême, et se mit en route pour la Saintonge. C'est là qu'il commença à s'occuper de la *Psychopannychia* contre l'erreur de ceux qui pensent que les âmes dorment de la mort au jugement dernier, et aussi des travaux préparatoires du plus important de ses ouvrages : l'*Institution chrétienne* : « Voilà, dit l'historien catholique contemporain de Calvin, Florimond de Raemond, de qui M. Doumergue admet le témoignage (l. VII, c. ix), voilà la forge où ce nouveau Vulcain a préparé sur l'enclume les foudres qu'il a lancées dès lors de toutes parts. » Encouragé et protégé par du Tillet qui entendait, quant à lui, rester dans l'Église, Calvin faisait en outre une propagande discrète et prudente. D'Angoulême (en avril 1534), il alla à Nérac, où la reine Marguerite se trouvait avec Lefèvre d'Étaples, qui, dit Théodore de Bèze, salua en lui le futur restaurateur du royaume de Dieu en France.

En mars 1534, Calvin se rendit à Noyon, où l'on avait commencé à lutter sérieusement contre l'hérésie, et résigna ses bénéfices. Il provoqua dans la cathédrale, la veille de la Trinité, une manifestation tumultueuse qui lui valut d'être incarcéré dans la prison du chapitre. Élargi le 3 juin, il fut réincarcéré le 5, et pendant un temps qui ne nous est pas connu; on sait qu'il était encore à Noyon en septembre.

Cet emprisonnement serait-il l'origine de la tradition relative à la condamnation de Calvin pour un crime

honteux? M. Abel Lefranc croit pouvoir l'affirmer. La dissertation que M. Lefranc a consacrée à cette fameuse accusation nous paraît décisive. En tant qu'accusation précise, elle ne repose que sur l'affirmation justement suspecte du médecin Bolsec dans sa *Vie de Calvin*. Nous croyons qu'elle doit être absolument rejetée. Au surplus, on ne s'expliquerait pas l'autorité morale qu'a eue Calvin si des dires aussi infamants avaient eu quelque fondement.

Les revirements politiques qui marquèrent l'année 1534, et les démarches autorisées par François I[er] auprès de Bucer et de Mélanchthon, permirent-ils à Calvin de se rendre à Paris dans l'été ou au commencement de l'automme de 1534 ? C'est probable, en tout cas il ne fit qu'y passer.

A Poitiers, où nous le rencontrons ensuite, Calvin, sous le pseudonyme de Charles d'Espeville, paraît avoir fait une propagande assez active, notamment à l'abbaye de Trois-Moutiers; plusieurs des nouveaux adeptes de Calvin furent envoyés, comme missionnaires, dans le Poitou, l'Angoumois, la Saintonge, la Guienne et le Languedoc. A Orléans, Calvin écrivit la première préface de sa *Psychopannychia* (1534), ouvrage exclusivement théologique, en latin, et qui ne devait paraître qu'en 1542. La fameuse affaire des *placards* affichés contre la messe, dans la nuit du 18 octobre, détermina la colère du roi contre les novateurs, alluma les bûchers et entraîna la fuite des réformés les plus en vue. Calvin ne se sentit plus en sûreté en France; accompagné de du Tillet, il prit le chemin de l'exil.

L'asile le plus naturel, surtout pour qui voulait écrire, c'était une ville des bords du Rhin. Calvin se rendit à Bâle, en passant par la Lorraine et en s'arrêtant à Strasbourg. Dans cette dernière ville, il étudia l'organisation de l'Église réformée et s'entretint avec Bucer qui vraisemblablement le mit au courant des projets d'union agités avec François I[er]. Peut-être fût-ce ce projet mieux connu qui détermina Calvin à hâter la publication de son livre. Caché sous le nom de Martianus Lucanius, fuyant le monde, il composa et acheva l'œuvre qu'il avait commencée, l'*Institution chrétienne*, qu'il écrivit d'abord en latin; le 23 août 1535, l'*Épître dédicatoire à François I[er]* était terminée et faisait de ce jeune homme de 26 ans, son auteur, le chef de la Réforme française.

L'*Institution chrétienne* a été, on peut le dire, l'œuvre de toute la vie de Calvin; il n'a pas cessé de la retravailler. La 1[re] édition, celle de mars 1536, ne comptait que six chapitres, et celle de 1559, rédaction définitive et dernière, en compte quatre-vingts, divisés en quatre livres. La 1[re] édition francaise fut faite sur l'édition latine de 1539 et publiée en 1541 à Strasbourg; la dernière que Calvin ait revue est celle de 1560. On en trouvera l'analyse à l'article Calvinisme. L'*Épître dédicatoire* nous révèle l'intention de l'auteur; il veut réfuter les reproches adressés à ses coreligionnaires, montrer qu'ils sont les vrais interprètes et possesseurs de la doctrine de Jésus-Christ, faire appel en leur faveur à la conscience de François I[er] et l'inviter à prendre en main la défense de la vérité.

Ce travail achevé, Calvin alla à Ferrare, chez la fille de Louis XII, l'émule plus hardie de Marguerite de Navarre, cette duchesse Renée avec laquelle il devait entretenir désormais une correspondance spirituelle. Malgré l'autorité de Muratori, qui l'affirme sur un simple ouï-dire, il ne semble pas que Calvin ait eu maille à partir avec l'Inquisition, et c'est plutôt par la volonté du duc de Ferrare qu'il dut quitter la cour.

Au printemps de 1536, sans doute à la faveur de l'édit de Lyon, Calvin retourna en France, y prit avec lui son frère Antoine, sa sœur Marie, quelques amis, régla ses affaires, et résolut de s'établir à Strasbourg ou à Bâle. Les dangers de la route de Lorraine, au cours de la guerre entre Charles-Quint et François I[er], le déterminèrent à passer par Genève; dans les derniers jours de juillet 1536, il entrait dans cette ville sur les destinées de laquelle il allait exercer, sans s'y être attendu, une si prodigieuse influence.

III. Premier séjour de Calvin a Genève, 1536-1538. — Genève ! Calvin ! ces deux noms sont si étroitement liés l'un à l'autre qu'il semble que la cité libre et protestante, dont le rôle a été si considérable en Europe depuis le XVI[e] siècle, soit tout entière l'œuvre de Calvin. Et cependant, Genève était libre avant Calvin ; Genève avait embrassé la Réforme avant Calvin ; ce n'est pas le protestantisme qui a donné la liberté à Genève ; pas plus qu'en nul autre lieu, la Réforme ne s'est établie à Genève pour des causes purement, ni même surtout religieuses; là comme partout, les circonstances politiques ont tenu une place principale; le désir de secouer le joug du duc de Savoie, puis celui de son prince-évêque, l'alliance, puis la violente intervention des Bernois, ont amené peu à peu les Genevois à accepter la réforme religieuse que Guillaume Farel leur prêcha clandestinement dès 1532, publiquement en 1534. On ne peut nier d'ailleurs que le désordre et la démoralisation de Genève — y compris son clergé — dans la première partie du XVI[e] siècle, n'aient fait sentir vivement le besoin d'une réforme. Le 29 novembre 1535, les conseils de Genève avaient décrété l'abolition de la messe et, le 21 mai 1536, les citoyens réunis en conseil général avaient ratifié ce vote et déclaré vouloir vivre sous la loi évangélique : « Tout était en apparence consommé dans Genève, dit Mignet, dans son célèbre mémoire sur l'*Établissement de la Réforme à Genève*, lorsque parut sur ce théâtre, où venaient de s'accomplir plusieurs révolutions, un acteur qui devait y en opérer une nouvelle, et s'illustrer lui-même en rendant Genève la capitale d'une grande opinion. Cet acteur fut Calvin. »

Calvin a raconté lui-même, dans sa *Préface au commentaire des Psaumes*, cette scène solennelle, récemment contestée, mais à tort, qui se passa dans l'hôtellerie de Genève où il s'était arrêté pour une nuit avant de poursuivre rapidement sa course jusqu'à Bâle. « Peu de temps auparavant, dit-il, par les soins de l'excellent Farel et de Pierre Viret, le papisme avait été vaincu; mais la ville était encore en désordre et en proie à de méchantes et funestes factions. » Farel, averti par du Tillet, accourt trouver Calvin et le supplie de rester à Genève pour l'aider; *statim ad me retinendum obnixe nervos omnes intendit.* Et, comme Calvin résiste, Farel appelle sur sa tête la malédiction divine : *Ubi se vidit rogando nihil proficere, usque ad exsecrationem descendit ut Deus otio meo malediceret, si me a ferendis subsidiis in tanta necessitate subducerem.*

Calvin fut vaincu, régla ses affaires à Bâle, et, vers la fin d'août, commença d'exercer les fonctions de prédicateur et professeur de théologie, en donnant dans la cathédrale de Saint-Pierre des leçons sur l'Écriture.

Il était à peine entré en fonctions que commençaient les luttes qui devaient, à travers diverses vicissitudes, durer plus de vingt ans à Genève, avant que l'autorité de Calvin et son système eussent enfin triomphé de tous les obstacles. La cause de ces luttes, Calvin l'indique en quelques mots : « Nous ne pensons pas que nos fonctions soient renfermées dans des limites si étroites que, une fois le sermon prêché, notre tâche soit finie et que nous n'ayons plus qu'à nous reposer. » *Opera*, t. V, p. 319. Ce qu'il veut, c'est une réforme complète de Genève, réforme qui atteindra les institutions ecclésiastiques et les institutions politiques, la doctrine religieuse et les mœurs privées; au fond, ce qu'il tend à établir, c'est un régime théocratique; il lui faudra longtemps pour le réaliser, mais enfin il le réalisera, ou à peu près, dans les neuf dernières années de sa vie, de 1555 à 1564. On s'est souvent élevé, non seu-

lement parmi les libres-penseurs, mais parmi les catholiques, contre une pareille conception ; tout subordonner à la doctrine et à la morale, ce n'est contraire ni à l'esprit du christianisme, ni à celui de l'Église catholique; que les catholiques reprochent à Calvin d'avoir mis ce principe au service d'une fausse doctrine, ils ont raison; mais ont-ils le droit de s'élever contre le principe même?

Dès les premières leçons de Calvin, les murmures éclatèrent. Il était chargé, disait-on, d'expliquer l'Écriture : de quel droit se mettait-il à censurer les mœurs et à jouer le rôle de confesseur et de pénitencier de la cité ?

Pour arriver au but que se proposait le réformateur, il fallait d'abord déterminer avec précision les règles disciplinaires et les croyances de la nouvelle Église. Le 10 novembre 1536, les *articuli de regimine Ecclesiæ* étaient lus et examinés par le Conseil : leur rédacteur était Calvin. Les articles s'occupent avant tout de la cène et des conditions requises pour y participer : « Pour ceste cause, nostre Seigneur a mise en son Esglise la correction et discipline d'excommunication, par laquelle il az voullu que ceux qui seroyent de vie désordonnée et indigne d'ung crestien, et qui mespriseroyent, après avoyr esté admonestez de venir à amendement et se réduire à la droicte voye, fussent déjectéz du corps de l'Esglise et, quasi comme membre pourris, couppez jusques à ce qu'ils revinssent à résipiscence, recognoyssent leur faulte et paovreté. » Des personnes seront désignées dans chaque quartier de la ville pour avoir l'œil sur la vie de chacun et dénoncer ceux dont la conduite serait répréhensible. Le 16 janvier 1537, les *articles* étaient définitivement adoptés par les deux Conseils.

C'est au commencement de 1537 que parut, en français, le premier *Catéchisme* calviniste, réimprimé en 1878 : « Ce catéchisme, dit M. A. Rilliet, est, vu la brièveté et la netteté de l'exposition, la source où l'on peut le plus souvent puiser, sous une forme authentique, la connaissance de ce grand système religieux. C'est, pour ainsi dire, le calvinisme en raccourci. » Le premier catéchisme de Calvin était un bref résumé de l'*Institution chrétienne;* l'auteur le publia l'année suivante, 1538, en latin, et en donna, en 1541, une nouvelle édition française, par questions et réponses, plus à la portée des enfants.

Les *articles* avaient décidé que les Genevois auraient à faire une profession de foi. Le Catéchisme fut donc suivi par un autre document rédigé par Farel ou par Calvin — la question n'est pas dirimée — et intitulé : « Confession de la foy laquelle tous bourgeois et habitants de Genève et subjectz du pays doyvent jurer de garder et tenir, extraicte de l'Instruction dont on use en l'Église de la dite ville. » A Genève, dit M. Doumergue, t. II, p. 237, « non seulement ceux qui n'ont pas la foi de l'Église n'en sont pas légitimement membres et devront être laissés en dehors : mais c'est le Conseil qui approuvera la confession de foi, qui commandera et recueillera les adhésions, c'est le secrétaire du Conseil qui montera dans la chaire de Saint-Pierre pour réclamer le serment, et les citoyens qui ne voudront pas le prêter seront punis par l'exil. » — « Pour produire une œuvre aussi exceptionnelle que la Genève nécessaire à la Réformation, ajoute le même auteur, p. 246, il fallait des moyens héroïques. »

Ainsi deux laïques, Farel et Calvin, sans autre mission que celle qu'ils s'attribuent à eux-mêmes, dictent à Genève ce qu'elle doit croire et ce qu'elle doit pratiquer ; ils requièrent de chaque Genevois une adhésion personnelle, sous peine de bannissement; et Genève s'incline; après quelques protestations du parti de la liberté, des *Eidgenots,* qui contribuèrent à retarder de plusieurs mois l'exécution de l'article relatif à la confession de foi, le 27 juillet 1537, « sur une grosse admonition » de Farel et de Calvin, le Conseil décida d'en finir. Le 29, les « prêcheurs » enlèvent le vote du Conseil des Deux-Cents. Les dizeniers sont appelés à rendre compte de leur croyance ; tous ceux qui ne feraient pas de réponse suffisante seraient révoqués ; les autres devraient exhorter les gens de leur dizaine à suivre les commandements de Dieu, avec *commination* de les dénoncer, s'ils ne se soumettent, et les amener à Saint-Pierre, dizaine par dizaine, pour déclarer s'ils veulent observer la confession. Les magistrats et une partie des habitants prêtent serment sans tarder. Mais l'opposition continue à agir : les abstentions sont nombreuses. Le 12 et le 15 novembre, le Conseil, puis le Conseil des Deux-Cents signifient aux récalcitrants que « s'ils ne veulent pas jurer la réformation, ils aient à vider la ville et aillent demeurer autre part, où ils vivront à leur plaisir ». Abandonnés par les Bernois, ils cèdent à peu d'exceptions près, au commencement de janvier 1538. Alors Farel et Calvin émettent de nouvelles exigences; à la question de la confession de foi, ils font succéder celle de l'*excommunication.* De cette excommunication, c'est-à-dire de l'exclusion de la cène, les ministres entendent être juges ; à eux, la surveillance de la vie privée, et les conséquences qui en découlent. Cette *sainte discipline de l'excommunication* va devenir la cheville ouvrière du système de Calvin. Avec elle, il est le maître; sans elle, il est réduit à l'impuissance. Aussi, livre-t-il à ce propos le combat décisif. Le Conseil des Deux-Cents décide d'abord (4 janvier) « qu'on ne refusera la cène à personne, même aux contrariants à l'union » ; le 3 et le 4 février 1538, les élections amènent au pouvoir quatre syndics et un grand nombre de conseillers du parti de la liberté ; alors commence une campagne du Conseil contre la prétention des prédicateurs de juger dans leurs sermons les actes du gouvernement et la conduite des particuliers; puis les difficultés se doublent d'un conflit avec Berne, qui se croyait le droit d'exercer sur Genève une sorte de patronage spirituel. Déjà, en 1537, l'accusation d'*arianisme* portée par Caroli, premier pasteur de Lausanne, contre Farel et Calvin, la violente et grossière dispute qui s'ensuivit entre les novateurs, avaient rendu quelque peu suspecte aux Bernois la foi des prédicants français de Genève; maintenant, ils incriminaient les innovations liturgiques de Farel et de Calvin. Ainsi Genève communiait avec du pain ordinaire, Berne avec du pain azyme ; Genève avait ôté les fonts baptismaux des églises, Berne les avait conservés; Genève ne reconnaissait que le dimanche, Berne avait gardé plusieurs fêtes. Les Bernois réclamèrent la *conformité.* Le Conseil de Genève décida l'adoption des cérémonies bernoises. Calvin, pour défendre l'indépendance de l'Église et celle de *son* Église, réclama la réunion d'un grand synode. Berne avait convoqué un synode à Lausanne pour le 31 mars, mais les prédicateurs genevois n'y devaient être admis que s'ils avaient au préalable « accordé de se conformer aux usages bernois touchant les cérémonies ». Farel et Calvin allèrent au synode et n'y parlèrent pas; les sessions closes, ils entrèrent en pourparlers et demandèrent l'ajournement jusqu'au prochain synode de Zurich. Berne refusa et notifia le 15 avril sa décision au Conseil de Genève; l'approche de la fête de Pâques, qui tombait le 21 avril, rendait la crise imminente.

Le 19, le Conseil fit demander à Farel et à Calvin s'ils voulaient se conformer au cérémonial de Berne, c'est-à-dire distribuer la cène avec du pain sans levain. Ils déclarèrent que non. Le jour de Pâques, ils prêchent malgré la défense, Farel à Saint-Gervais et Calvin à Saint-Pierre ; ils refusent de distribuer la cène. Des troubles éclatent. Le 22 avril, le Conseil des Deux-Cents, le 23, le Conseil général prononcent le bannissement de Couraud, de Farel et de Calvin ; le Conseil général avait

ajouté *immédiat*. Calvin sortit de Genève le jour même ou le lendemain.

Après un court séjour à Berne pour expliquer à leur point de vue ce qui s'était passé, Farel et Calvin se rendirent à Zurich ; et le synode de cette ville décida qu'il interviendrait auprès du Conseil de Berne pour qu'à son tour celui-ci s'entendît avec celui de Genève. Cette démarche eut lieu; mais, malgré les efforts des députés bernois qui essayèrent de faire rentrer dans la ville Calvin et Farel, le Conseil général confirma la sentence d'exil rendue le mois précédent.

Le courage et l'intransigeance dont il faisait preuve à Genève, Calvin l'exigeait de ses coreligionnaires de France persécutés. Quelques-uns d'entre eux croyaient pouvoir par prudence assister aux cérémonies papistes; des prêtres, comme Gérard Roussel, qui avaient « connu l'Évangile », conservaient ou acceptaient des dignités ecclésiastiques. Calvin les traite les uns et les autres de *nicodémites*, et leur adresse ces deux lettres-traités, de 1537, en latin : *De fugiendis impiorum illicitis sacris* et *De papisticis sacerdotiis vel administrandis vel abjiciendis*.

IV. Calvin a Strasbourg, 1538-1541. — Farel et Calvin se rendirent à Bâle; Calvin y séjourna deux mois et demi; puis il alla à Strasbourg, où l'appelaient Bucer, Capiton et Sturm. Le Conseil de la ville l'autorisa à donner des leçons publiques sur l'Écriture sainte, puis à organiser en Église les réfugiés français, au nombre d'environ 1500, que la persécution avait jetés dans Strasbourg. Il en fut le premier pasteur.

Calvin n'oubliait pas d'ailleurs son Église de Genève, comme en témoigne sa lettre du 1er octobre 1538 : *A mes bien aimés frères en N.-S. qui sont les reliques de la dissipation de l'Église de Genève*, où il exhorte les Genevois demeurés fidèles à persévérer malgré les efforts des méchants. Après son départ, les Conseils de Genève s'étaient empressés d'établir le rite bernois et avaient profité de leur victoire pour administrer plus que jamais, sans ou contre les ministres, les affaires de l'Église. C'est par l'autorité et par la force qu'eux aussi entreprenaient d'implanter la réforme religieuse telle qu'ils l'entendaient. Cependant, les catholiques cachés, un peu moins opprimés, reprenaient quelque espérance, d'autant qu'ils se sentaient soutenus par les partisans de la liberté. C'est cet état d'esprit qui détermina la fameuse démarche du cardinal Sadolet, sa lettre aux Genevois du 18 mars 1539. Calvin y opposa une fort longue réponse, en date du 1er septembre, où, malgré trop de vivacités et d'attaques personnelles, il traita avec une grande richesse de connaissances théologiques et une forte éloquence toutes les questions agitées entre la Réforme et le catholicisme. Cette lettre ne pouvait que grandir encore l'importance de Calvin dans le camp réformé. Aussi fut-il député par l'Église de Strasbourg à la conférence de Francfort, en 1539, aux colloques de Haguenau en 1540, de Worms et de Ratisbonne en 1541. C'est alors qu'il entra en contact avec les hommes et les choses de l'Allemagne, avec Mélanchthon en particulier (Calvin et Luther ne se sont jamais vus) et qu'il s'initia au mouvement général de la Réforme. Il est inutile de faire remarquer l'importance de ce fait, au moment où Calvin allait être rappelé à Genève et en faire cette fois, comme on l'a dit, la Rome du protestantisme.

Calvin ne devait pas rentrer seul à Genève ; il s'était marié au mois de septembre 1540. Son mariage n'est pas un scandale comme celui d'autres réformateurs, de Luther et de Bucer par exemple, puisqu'en le contractant Calvin ne violait aucun engagement sacré. Sa femme, Idelette de Bure, veuve d'un anabaptiste de Strasbourg, que Calvin avait converti, paraît avoir été une fort honnête personne; Calvin eut la douleur de la perdre au bout de neuf ans (1549); il n'avait eu d'elle qu'un fils qui vécut seulement quelques jours.

Cependant le parti au pouvoir à Genève avait sacrifié en partie aux Bernois l'indépendance politique de la ville comme son indépendance religieuse; aussi plusieurs membres du parti national revinrent-ils à Calvin; des divisions se produisirent parmi ses adversaires ; l'anarchie où tomba Genève acheva leur défaite. Les élections du commencement de 1540 furent favorables aux amis des ministres bannis. A partir du mois de septembre, ils négocièrent le retour de Calvin; celui-ci ne céda qu'au bout d'un an (août 1541) à leurs appels réitérés. Le 13 septembre 1541, les *registres* du Conseil nous apprennent que « Maistre Jehan Calvin est arrivé de Strasbourg ».

V. Calvin a Genève de 1541 a 1555; organisation de l'Église et de la cité; luttes politiques et religieuses; triomphe de Calvin. — Au moment où Calvin rentrait à Genève, ses idées étaient nettement arrêtées; âgé de 32 ans, malgré des infirmités prématurées, il se sentait l'avenir devant lui; il avait compris qu'après tant de révolutions Genève accepterait une sorte de despotisme, pourvu qu'il ne rappelât en rien celui des autorités contre lesquelles elle avait lutté; il sentait que, par réaction contre les mœurs faciles de l'époque précédente, on accepterait aussi que ce despotisme eût des allures puritaines; avec cela, il pouvait constituer la cité modèle du protestantisme, non pas sans se heurter encore à de très grandes résistances, mais, de ces résistances, il triomphera.

La première de toutes les œuvres pour lui devait être, en rentrant à Genève, de procéder à la constitution de la nouvelle Église. Il n'y perdit pas de temps; il était rentré le 10 septembre 1541 ; le 13, il demandait que l'on rédigeât par écrit les *ordonnances* destinées à régler l'organisation de l'Église réformée de Genève et à assurer la pratique de la vie chrétienne de la part des habitants de la république. Le 16, cette proposition était adoptée par le grand et le petit Conseils et il était convenu que six membres du Conseil s'entendraient avec les ministres ou seigneurs prédicants pour rédiger « les ordonnances sur l'ordre de l'Église, avec un mode de vivre, afin de savoir comment un chacun se devra conduire selon Dieu et justice ». Le 20 novembre, le travail était achevé et sanctionné.

« Il y a, dit l'ordonnance, quatre ordres ou espèces de charges que N.-S. a institués pour le gouvernement ordinaire de son Église, assavoir les pasteurs, puis les docteurs, après les anciens, quartement les diacres. » L'ordonnance détermine les fonctions de ces quatre ordres et spécifie l'appel « au magistrat » pour mettre fin aux controverses doctrinales.

A côté, en dehors, et peut-être faudrait-il dire au-dessus de ces fonctions régulières, Calvin établit une institution qui porte plus spécialement encore l'empreinte de son esprit, et qui était destinée à tenir une grande place dans la société religieuse inaugurée à Genève : c'est le *Consistoire*.

Le Consistoire, qui n'est plus aujourd'hui que le corps administratif de l'Église, était, sous Calvin, le gardien des ordonnances et particulièrement un tribunal des mœurs. Composé de six pasteurs et des douze anciens, il s'assemblait chaque semaine ; il mandait à sa barre les pécheurs publics; quant aux fautes cachées « que nul n'amène son prochain au Consistoire » avant d'avoir tâché, selon l'ordre de Jésus-Christ, de « l'amener en secret à repentance ». Sera excommunié, c'est-à-dire exclu de la cène, quiconque refusera de se reconnaître coupable et de s'amender; seront bannis ceux que l'excommunication n'aura pu vaincre; chaque année, en compagnie d'un ministre, les anciens devaient aller dans les familles exiger des formulaires de foi; des délateurs subalternes, gardiens de ville ou gardiens de campagne, devaient prendre note des péchés

commis contre Dieu ou contre le prochain pour les dénoncer à l'autorité; les peines prononcées par le Consistoire étaient la réprimande, des amendes, dont une partie servait à payer les membres du Consistoire, la censure, en certains cas le renvoi devant le Conseil qui pouvait condamner à un emprisonnement d'une courte durée. Les membres du Consistoire étaient obligés par serment de dénoncer les faits venus à leur connaissance, de sorte qu'ils cumulaient souvent le rôle de délateurs et celui de juges.

Ce n'était pas du reste une sinécure que d'être membre de ce tribunal : en une seule année, plus de deux cents affaires intentées pour blasphèmes, calomnies, paroles libertines, attentats aux mœurs, outrages à Calvin, offenses aux ministres, propos contre les exilés français, furent portées devant le Conseil à l'instigation du Consistoire. On juge aisément ce qu'avec de tels procédés purent devenir dans une petite ville — et Genève alors n'était qu'une petite ville de vingt mille âmes — la liberté et la sécurité de la vie privée.

La publication des ordonnances de 1541 et la formation du Consistoire furent bientôt suivies d'un code de lois, formé en partie des anciens usages de la cité et d'un grand nombre d'édits nouveaux, pour la rédaction desquels Calvin trouva un précieux concours dans Colladon, jurisconsulte du Berry, venu à Genève pour embrasser la Réforme, qui se montra l'impitoyable interprète des pensées de Calvin. C'est de cette législation de 1543 qu'un des historiens réformés les plus franchement admirateurs de la personne et de l'œuvre de Calvin, Paul Henry, ne craint pas de dire que « ces lois n'ont pas été écrites seulement avec du sang comme les lois de Dracon, mais avec un fer rouge ». La peine de mort y est prononcée contre l'idolâtre, contre le blasphémateur, contre le fils qui frappe ou maudit son père, contre l'adultère, contre l'hérétique. La torture occupe une grande place dans la procédure.

C'est cette législation que tant d'auteurs protestants, et entre autres Bungener dans sa *Vie de Calvin,* p. 253, appellent « l'instrument de la régénération de Genève ». Encore une fois n'y contredisons pas — tout en ajoutant qu'elle a eu pour résultat, et c'était fatal, un singulier développement de l'hypocrisie — mais alors pourquoi les mêmes écrivains s'indignent-ils quand des États catholiques usèrent de moyens analogues pour découvrir et réprimer l'hérésie protestante? En fin de compte, le régime de Calvin n'est qu'un régime inquisitorial permanent et perfectionné.

Il s'agissait maintenant de faire fonctionner l'instrument, comme dit encore M. Bungener, ce qui exigeait beaucoup de courage et de persévérance. Calvin ne manqua ni de l'un ni de l'autre.

Les premiers temps qui suivirent son retour furent relativement paisibles; mais le parti des *libertins,* comme les appelait le réformateur, ne devait pas tarder à se réveiller et à s'agiter, fort du mécontentement qu'excitait chez les vieux Genevois l'inquisition du Consistoire : « Si je voulais, dit Calvin, dans son autobiographie, raconter tous les combats que j'ai soutenus, le récit en serait bien long. Mais quelle douce consolation pour moi de voir que David m'a montré le chemin! C'est mon guide et mon modèle. Les Philistins avaient fait à ce saint roi une guerre cruelle; mais la méchanceté de ses ennemis domestiques avait plus cruellement déchiré son cœur. Et moi aussi, j'ai été assailli de toutes parts, et sans relâche, par des luttes intestines et extérieures. Satan avait conçu le projet de renverser cette Église; je fus obligé de le combattre corps à corps et jusqu'au sang, moi faible, inaguerri et timide. Pendant cinq ans, je fus sur la brèche pour le salut de la discipline et des mœurs. Les méchants étaient forts et puissants, et ils avaient réussi à corrompre et à séduire une partie du peuple. A ces êtres pervers qu'importait la saine doctrine? Ils n'aspiraient qu'à la domination; ils ne travaillaient qu'à la conquête d'une liberté factieuse. Les uns leur servaient d'auxiliaires, mus par le besoin et par la faim; les autres poussés par la honteuse passion d'un intérêt terrestre : tous marchaient en aveugles aux flots de leurs caprices et décidés à se jeter avec nous dans l'abîme, plutôt que de courber la tête sous le joug de la discipline. Je crois que toutes les armes forgées dans le royaume de Satan ont été par eux essayées et mises en usage, projets infâmes qui devaient tourner à la ruine de nos ennemis. »

Pour justifier ses inexorables rigueurs contre les *libertins,* Calvin les a souvent accusés de toutes sortes d'hérésies. Cela est vrai pour un certain nombre, encore que la plupart n'aient jamais formulé d'une manière bien précise leurs doctrines. Mais beaucoup étaient très sincèrement les adversaires du régime établi par Calvin, de l'influence de plus en plus grande des réfugiés étrangers, de ces étrangers qui, à peine échappés aux recherches et aux poursuites, se faisaient les pourvoyeurs les plus convaincus du Consistoire inquisitorial et les plus ardents soutiens de Calvin contre les vrais Genevois.

La lutte éclata en 1546 à l'occasion d'une femme, Benoîte Ameaux, mandée en consistoire « à cause de plusieurs propos énormes », qui sentaient l'anabaptisme, puis de la grande amende honorable infligée à Pierre Ameaux, qui s'était exprimé en termes un peu vifs sur Calvin. Celui-ci, dans la circonstance, se montra impitoyable et fit plier le Conseil devant ses exigences. Quelques libertins, peu de jours après, ayant troublé un sermon de Calvin, une potence fut dressée sur la place Saint-Gervais. Puis vint le tour de deux des familles les plus anciennes de la bourgeoisie genevoise, humiliées et condamnées dans la personne de François Favre, d'Ami Perrin et de sa femme laquelle fut mise en prison pour avoir donné un bal à l'occasion d'une noce. La même année 1547, le sang coule. Jacques Gruet, ami, paraît-il, d'Étienne Dolet, fut mis à mort comme impie et traître, après avoir été longtemps et cruellement torturé; l'occasion avait été un billet injurieux contre Calvin trouvé dans la chaire de Saint-Pierre. Deux mois auparavant, le 16 mai 1547, Calvin avait obtenu du Conseil la confirmation et la promulgation définitive des *ordonnances ecclésiastiques.* En 1549, Raoul Monnet fut condamné à mort pour avoir travesti dans d'ignobles gravures certaines scènes de la Bible. En 1551, le médecin Jérôme Bolsec, après un procès qui fit grand bruit et un long séjour en prison, fut banni pour avoir soutenu que la doctrine de la prédestination, telle que l'enseignait Calvin, était contraire à l'Écriture. Redevenu catholique, Bolsec devait se venger de Calvin par une biographie haineuse et, sur certains points, calomnieuse. En 1553 enfin, Michel Servet fut arrêté, jugé et brûlé. L'importance du personnage et l'originalité de son système, les circonstances qui entourèrent sa condamnation, la question du droit de mettre à mort l'hérétique posée à son occasion devant l'Europe réformée, tout contribua à donner à l'affaire de Servet un singulier retentissement. Voir SERVET. On sait quel acharnement Calvin déploya contre Servet; dès 1546, il avait déclaré que, si Servet venait à Genève, il ne souffrirait pas qu'il en sortît vivant; il le dénonça et le fit arrêter en France (avril 1553) par l'inquisiteur Mathieu Ory et le cardinal de Tournon; puis, Servet s'étant échappé et étant venu à Genève, il le fit appréhender; l'accusateur (qui devait se constituer prisonnier en même temps que l'accusé) fut un secrétaire de Calvin, Nicolas de La Fontaine; l'avoué de l'accusateur fut son ami intime, le légiste Colladon; Calvin lui-même conduisit tout le procès; les Églises suisses ayant été consultées, il leur écrivit pour les exciter; enfin, après avoir obtenu la condamnation et l'exécution de Servet, il essaya de déshonorer sa mort. L'impression fut fâcheuse, sinon sur les théologiens qui approuvèrent Calvin, du moins chez un certain nombre de laïques protestants. C'est

pourquoi, un mois après la mort de Servet, Calvin publia, en latin et en français, sa : « Déclaration pour maintenir la vraie foy.... contre les erreurs détestables de Michel Servet, Espagnol, où il est montré qu'il est licite de punir les hérétiques et qu'à bon droit ce meschant a esté persécuté par justice en la ville de Genève. » Sébastien Castellion qui, lui-même, en 1545, avait dû s'exiler de Genève et souffrir plusieurs années d'une noire misère, pour expier ses divergences d'opinion d'avec Calvin, lui répondit, de Bâle, également en latin et en français par son « Traicté des hérétiques, à savoir si on les doit persécuter,... *De hæreticis an sint persequendi* ». Comme toutes les victimes, il se faisait l'apôtre de la tolérance; les circonstances ne lui ayant pas permis, comme à Calvin, de devenir le plus fort, nous ignorons ce que, dans la pratique, il eût fait de ses principes.

Cependant une nouvelle crise politique menaçait la suprématie de Calvin. En 1551 et 1552, le parti des libertins avait repris l'avantage; ils avaient refusé la bourgeoisie à un grand nombre de réfugiés; obtenu le désarmement des habitants qui n'étaient pas citoyens et l'exclusion des ministres du Conseil général. Ces succès enhardirent outre mesure Philibert Berthelier, le fils de celui qui avait été jadis le premier martyr de la liberté politique de Genève. Depuis deux ans il était excommunié par le Consistoire « pour n'avoir pas voulu convenir qu'il avait mal fait de soutenir qu'il était aussi homme de bien que Calvin ». Le 1er septembre 1553, il obtient du Conseil une déclaration lui permettant de communier; Calvin n'en refuse pas moins la cène, avec la dernière énergie, aux libertins qui se présentent; l'intervention des Églises suisses, la venue de Farel, apaisent un instant le conflit. Mais les libertins portent la lutte sur le terrain politique et accusent les réfugiés de vouloir livrer Genève à la France, chose bien invraisemblable! Aux élections de 1555, ils sont battus et le parti calviniste triomphe entièrement; pour rendre sa victoire définitive, celui-ci donne le droit de bourgeoisie à 70 réfugiés en avril, à 300 en mai. C'était pousser au désespoir le parti national genevois. Dans la nuit du 18 mai, Berthelier et Perrin essaient de provoquer une émeute; les troubles sont vite réprimés, mais Calvin tenait le prétexte cherché; 60 rebelles, qui heureusement avaient réussi à passer la frontière, sont condamnés à mort et exécutés en effigie. Le plus jeune des frères de Berthelier et un de ses amis, après avoir été torturés, sont réellement exécutés : « Ce procès, dit M. Buisson, au jugement même des contemporains, fut un simple coup d'État judiciaire. Il commence par les dénonciations que la torture arrache à de malheureux bateliers que l'on se hâte d'écarteler. Il se poursuit par une série de procédures que le gouvernement de Berne qualifie assez par cette remarque que « les témoins et « rapporteurs y sont en même temps juges ». Il se termine par l'exécution sans pitié des deux principaux adversaires de Calvin. » — « Le parti calviniste, usant de sa victoire, ajoute le même M. Buisson, fit décider en assemblée générale, « par édit exprès que nul, quelqu'il « soyt, n'ait à parler de remettre ny laisser venir de- « dans ceste cité les dits fugitifs séditieux, à cause que « celuy qui en parlera, avancera ou procurera, aura la « teste coupée » (8 septembre). Cette fois Calvin était le maître. De son vivant, les fugitifs ne rentrèrent pas à Genève. Vingt fois, Berne intercéda pour eux, toujours en vain. Elle ne cessa de les protéger ouvertement et de les traiter, non comme des coupables, mais comme des vaincus. Puis le temps fit son œuvre : les intérêts supérieurs de la cause protestante en Europe commandèrent de jeter un voile sur des souvenirs qui n'intéressaient que Genève. Et l'histoire elle-même, toujours complice du succès, flétrit cette poignée de patriotes, qui avaient tenu tête à la seconde tyrannie comme à la première, du nom de parti des libertins. » *Histoire générale,* t. IV, p. 521.

Per quæ peccat quis, per hæc et torquetur; les *libertins* avaient jadis contraint une partie de leurs concitoyens à suivre sur le sol étranger la foi de leurs pères proscrite au lieu de leur naissance; le même sort les atteignait; ils étaient dominés par un étranger, assisté d'étrangers, qui les traitait dans leur propre ville comme, à l'aide des Bernois, ils y avaient jadis traité une partie de leurs concitoyens; les ministres s'interposaient entre Dieu et les nouveaux fidèles, tout comme jadis le clergé catholique, mais avec de bien autres instruments de domination: un homme érigeait en dogmes les conceptions de son esprit et traitait en blasphémateur et en impie quiconque refusait de s'y soumettre; tel était l'aboutissement d'une révolution commencée au nom de la liberté.

VI. Le rôle de Calvin en Europe et ses œuvres de 1541 à 1555. — Les dernières années de Calvin appartiennent à l'Europe protestante plus qu'à Genève. Mais ce rôle universel, Calvin le jouait depuis longtemps : « Je me reconnais, écrivait-il à Mélanchthon, de beaucoup au-dessous de vous; mais néanmoins je n'ignore pas en quel degré de son théâtre Dieu m'a élevé. »

A la mort d'Henri VIII, en 1547, le régent d'Angleterre, duc de Somerset, entreprend de faire triompher le protestantisme en Angleterre ; Calvin lui adresse en octobre 1548 une lettre qui renferme un exposé complet des vues du réformateur sur les changements à opérer en ce pays. Il ne manque pas de lui rappeler que, dépositaire de l'autorité royale, il peut « réprimer par le glaive » ceux qui s'opposeraient à ses projets. Au jeune Édouard VI, l'espoir de la Réforme, il dédie le *Commentaire sur Isaïe* et le *Commentaire sur les Épîtres catholiques;* il en accompagne l'envoi d'une lettre où il revient plus brièvement sur ce qu'il y aurait à faire dans son royaume. Calvin est aussi en correspondance avec Cranmer, le primat d'Angleterre; il voudrait que la Réforme serrât les rangs de son armée et tînt son concile en face de celui de Rome (1552). En 1553, la mort d'Édouard VI renverse les espérances de Calvin. En 1555, il fait donner un temple à Genève aux réfugiés anglais; le réformateur de l'Écosse, John Knox, y exerça les fonctions de ministre. L'avènement d'Élisabeth (1558) ramena les réfugiés dans leur patrie; Calvin donna un pasteur à l'Église française de Londres.

Il encourage et fortifie les protestants de France; il leur envoie des missionnaires; par ses lettres, il console et soutient ceux qui vont mourir dans les supplices.

Calvin a eu souvent maille à partir avec les protestants italiens réfugiés à Genève et dont il n'entendait pas tolérer les hardiesses doctrinales : « On souffre pourtant, dit l'historien protestant, son admirateur convaincu, Bungener, à le voir si impératif, si âpre, avec des gens qui avaient bravé Rome de si près et tout quitté pour l'Évangile. » Le procès de Valentin Gentilis marque le point culminant de ces débats avec la colonie italienne. Une prompte rétractation sauva la vie de Gentilis; mais, tourmenté par ses regrets, Gentilis devait quelques années plus tard attaquer de nouveau les idées du réformateur; les Bernois le mirent à mort, tandis que ses amis de Genève étaient condamnés à l'exil.

La période qui s'écoule de 1541 à 1555 est, dans la vie de Calvin, singulièrement féconde en écrits. En 1541, est imprimé à Genève, en français, le *Petit traité de la sainte cène ;* en 1542, le *Catéchisme de l'Église de Genève* par questions et réponses (en français et en latin); en 1543, l'*Humble exhortation à l'empereur Charles-Quint et à la diète de Spire pour qu'ils veuillent bien mettre sérieusement la main à la restauration de l'Église* (en latin); un traité dogmatique contre Albert Pighius, *Défense de la sainte et orthodoxe doctrine sur la servitude et l'affranchissement de la volonté humaine* (en latin); l'*Avertissement très utile du grand profit qui reviendrait à la chrétienté s'il se faisait inventaire*

de tous les corps saints et reliques qui sont tant en Italie qu'en France, etc. (en français, puis en latin); le *Petit traité montrant que c'est que doit faire un homme fidèle connaissant la vérité de l'Évangile quand il est entre les papistes* (en français); en 1544, l'*Excuse à Messieurs les nicodémites sur la complainte qu'ils font de sa trop grande rigueur* (en français, puis en latin, 1545); la *Briève instruction pour armer tous bons fidèles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes* (en français); en 1544 et 1545, l'écrit intitulé : *Aux ministres de Neufchâtel contre la secte fanatique* (dans l'édition de 1545 fanatique devient *fantastique*) *et furieuse des libertins qui se disent spirituels* (en français); en 1545, les *Scholies sur l'admonition paternelle de Paul III à l'empereur Charles-Quint* (en latin); la *Défense de Farel et de ses collègues contre les calomnies du théologastre Caroli* (en latin).

Les années 1546-1555 virent publier tous les commentaires de Calvin sur le Nouveau Testament; en 1546 et 1547, les deux Épîtres aux Corinthiens; en 1548, Épîtres aux Galates, aux Éphésiens, aux Philippiens, aux Colossiens, et les deux à Timothée; en 1549, Épître à Tite et Épître aux Hébreux; en 1550, Épître de saint Jacques et les deux aux Thessaloniciens; en 1551, Épîtres de saint Jean et de saint Jude, et nouvelle édition de toutes les Épîtres de saint Paul; en 1552, les Actes; en 1553, les Évangiles. L'Ancien Testament ne vint qu'après, sauf Isaïe, en 1551, et la Genèse en 1554.

La publication des commentaires fut plusieurs fois interrompue par des écrits que réclamaient les circonstances; en 1547, il écrit, en français, à l'Église de Rouen contre *un franciscain de la secte des libertins*; en 1547, contre le concile de Trente, *Acta synodi Tridentinæ cum antidoto* (en latin); en 1549 contre l'*Interim*, qu'il attaque dans son *Interim adultero-germanum*, publié ensuite en français sous le titre de : *Deux traités touchant la réformation de l'Église, et le vrai moyen d'appointer les différens qui sont en icelle;* la même année, en français, *Avertissement contre l'astrologie qu'on appelle judiciaire, et autres curiosités qui règnent aujourd'hui dans le monde;* en 1550, *Traité des scandales qui empêchent aujourd'hui beaucoup de gens de venir à la pure doctrine de l'Évangile et en débauchent d'autres* (en latin); en 1552, *Quatre sermons traitant des matières fort utiles pour notre temps* (en français); *Traité sur l'éternelle prédestination*, et *Traité sur la vie chrétienne* (en latin); en 1554, *Défense de la foi orthodoxe sur la sainte Trinité contre les monstrueuses erreurs de Michel Servet, où il est montré qu'il est licite de punir les hérétiques* (en latin, puis en français); *Brève réponse aux calomnies d'un certain brouillon* (Castellion) *sur la doctrine de la prédestination* (en latin); en 1555, *Défense de la saine et orthodoxe doctrine sur les sacrements, leur valeur, leur efficace*, etc., *contre Westphal* (en latin).

VII. Dernières années de Calvin; son intervention dans les affaires religieuses de la France; ses dernières œuvres; sa mort (1555-1564). — L'autorité de Calvin à Genève ne fut plus contestée après la défaite des libertins; on le consulte sur toutes choses, affaires civiles, affaires criminelles, affaires politiques, commerciales, industrielles; aucune loi ne se fait, aucune décision ne se prend sans lui. Sûr de sa citadelle de Genève, Calvin put d'autant plus s'appliquer aux soins que les autres Églises réformées réclamaient de lui. Notons cependant qu'avant de mourir Calvin vit par deux fois, en 1560 et en 1563, Genève menacée. Pie IV s'était entendu, pour abattre Genève, avec le roi de France, le roi d'Espagne et le duc de Savoie. Les ambitions rivales des princes empêchèrent l'exécution de leur projet. En 1563, les libertins exilés négocièrent avec le duc de Savoie une nouvelle entreprise; Genève, aussitôt mise en état de défense, ne fut pas attaquée.

Cette situation critique n'empêchait pas Genève et Calvin de troubler leurs voisins. En janvier 1561, Charles IX se plaint vivement des troubles semés dans son royaume par les prédicants venus de Genève et somme le Conseil de les rappeler. Calvin répond, au nom du gouvernement, par une lettre humble de ton, mais ferme et presque insolente dans le fond; il se borne à dire que les prédicants sont étrangers aux émeutes et laisse entendre que l'on continuera à les envoyer. Une lettre de Calvin à Bullinger (mai 1561) nous montre comment s'organisait cette active propagande. Calvin, dans la période qui précéda l'explosion des guerres civiles, exerça la direction spirituelle des Églises de France. En 1557, il félicite l'Église de Paris de ce qu'elle poursuit sa marche « au milieu des craintes et des assauts »; il la console après l'arrestation de plusieurs des membres de l'assemblée de la rue Saint-Jacques; à son instigation, les cantons suisses et les princes protestants d'Allemagne intercèdent pour eux auprès d'Henri II, il fait remettre au roi, au nom des protestants de France, une confession de foi destinée à réfuter les calomnies dont on les accable; en janvier 1558, nouvelle lettre à l'Église de Paris et nouvel envoi de ministres. C'est sous l'inspiration de Calvin que se réunit à Paris, en mai 1559, l'humble et courageuse assemblée que les Églises réformées de France appellent leur premier synode national. Là furent adoptées leur confession de foi et leur constitution disciplinaire. En juin et en novembre 1559, Calvin adresse encore deux importantes épîtres aux *fidèles de France*.

Aussitôt après la mort d'Henri II, les progrès du protestantisme furent rapides et le protestantisme politique s'organisa avec ses chefs aristocratiques. Ceux-ci n'étaient pas d'humeur à pratiquer la patience évangélique; au surplus, la plupart d'entre eux n'étaient mus que par leurs ambitions; ils virent venir à eux beaucoup de mécontents, en particulier de la besogneuse et turbulente noblesse du Sud-Ouest. Les réformés allaient, à leur suite, entrer dans la voie de la violence et de la rébellion. Sur la ligne de conduite à suivre, leurs pasteurs se divisaient. L'Église calviniste de Strasbourg préconisait l'emploi de la force, et un banni parisien, le jurisconsulte Hotman, se flattait que tous les Guises seraient mis à mort et qu'il ne survivrait pas un rejeton mâle de cette race maudite. Jusque-là Calvin avait dissuadé les protestants français de recourir à la violence; mais alors il était évident qu'ils étaient les plus faibles. Quelle allait être maintenant son attitude? Il n'a pas approuvé formellement la conjuration d'Amboise, en 1560; mais il paraît impossible que Théodore de Bèze et les autres docteurs qui l'approuvèrent aient agi contre l'avis de Calvin. Le désaveu qu'il fit du complot après l'événement ne prouve rien : les Guises étaient vainqueurs et pouvaient l'être pour longtemps. C'est alors que Calvin écrivit à Coligny qui, lui aussi, s'était réservé : « S'il s'espandoit une seule goutte de sang, les rivières en découleroient. Il vaut mieux que nous périssions tous cent fois que d'estre cause que le nom de chrestienté et l'Évangile soient exposés à tel opprobre. » Cependant il admettait la légitimité de la révolte, si tous les princes du sang et les parlements se prononçaient contre le gouvernement des Guises. Cette concession ouvrit, comme on l'a dit, la voie aux casuistes de l'insurrection qui se contentèrent bientôt de l'approbation d'un seul prince du sang; ils y ajoutèrent une distinction entre leurs droits comme opposants politiques et leurs droits comme chrétiens désireux de faire avancer l'Évangile; bientôt, surtout dans les provinces du Midi, les passions déchaînées firent rage.

Calvin encourageait les chefs du parti; il écrivait à Coligny; il lui avait adressé une première lettre après la bataille de Saint-Quentin; il le loua lorsque à l'assemblée de Fontainebleau il eut osé remettre au roi la

Supplication de ceux qui, en diverses provinces, invoquent le nom de Dieu suivant la règle de la piété. En revanche, les variations religieuses et les mœurs du roi de Navarre, Antoine de Bourbon, lui causent mille soucis et finissent par provoquer son indignation; il écrit de lui qu'il est tout à Vénus, *totus est venereus.*

Calvin n'assista point en personne au fameux colloque de Poissy, en 1561; le Conseil de Genève refusa de le laisser partir, « soit, dit Bossuet, *Hist. des variations,* l. IX, n. 91, qu'on craignit d'exposer à la haine publique le chef d'un parti si odieux; soit qu'il crût que son honneur fût mieux conservé en envoyant ses disciples, et conduisant secrètement l'assemblée de Genève, où il dominait, que s'il se fût commis lui-même. » A la sollicitation de Coligny, du roi de Navarre et de Catherine de Médicis, il envoya celui que l'on commençait à considérer comme son futur successeur, Théodore de Bèze. Ce fut Calvin qui rédigea la réponse du Conseil de Genève au roi de Navarre.

Dans une lettre à Coligny, il l'incite à profiter des dispositions favorables que manifestait alors la régente Catherine de Médicis pour la déterminer à protester contre le concile de Trente avec la reine d'Angleterre, les princes d'Allemagne et les Suisses. Le plan de Calvin échoua; mais la tolérance de la reine mère assura de nouveaux succès à la propagande protestante; le prince de Condé put alors réclamer, au nom de deux mille cent cinquante Églises, le droit de bâtir des temples; l'édit de janvier 1562 accorda en fait aux protestants la liberté de conscience et de culte.

Cependant les violences se multipliaient et tout annonçait la guerre civile; quand elle eut éclaté, Calvin cette fois approuva la résistance armée; lorsque le prince de Condé, menacé dans Orléans, sollicita le secours des protestants d'Allemagne et de Suisse, Calvin appuya vivement cette demande; il soutint non moins vivement une demande des protestants de Lyon; il écrivit aux Églises du Midi pour les presser de trouver l'argent nécessaire à la solde des Allemands recrutés par d'Andelot. Notons à son honneur que Calvin blâma les horribles excès du baron des Adrets (1562).

Après la bataille de Dreux, 19 décembre 1562, Calvin dut prêcher aux protestants français la soumission à la volonté de Dieu, et il écrivit à ce sujet une lettre au gouverneur de Lyon, M. de Soubise. L'édit de pacification d'Amboise (19 mars 1563), qui garantissait à tous les réformés la liberté de conscience, mais à la haute noblesse seule et en certains lieux la liberté du culte, excita son vif mécontentement. Il traita le prince de Condé de misérable qui avait « trahi Dieu en sa vanité ». La Réforme ainsi cantonnée devait n'avoir plus qu'un rayonnement restreint et apparaître de plus en plus au peuple comme la religion de l'aristocratie. L'année suivante, 1564, Condé, oubliant son parti dans les délices de la cour, s'attirait de nouveau les admonestations de Calvin.

Le réformateur touchait alors au terme de sa vie. Les grandes affaires du protestantisme français ne l'avaient pas absorbé tout entier. Il avait beaucoup écrit. Quelques-uns de ses ouvrages sont encore des cris de guerre : *Réformation pour imposer silence à un certain belistre nommé Ant. Cathelan jadis cordelier d'Albigeois* (en français, 1556); *2e défense contre Westphal* (1556, en latin); *Dernier avertissement au même* (1557, en latin); *Réponse aux questions de Georges Blandrata* (1558, en latin); *Félicitation à Gabriel de Saconay* (1560, en latin); *Réponse aux invectives de Baudoin* (1561, en latin); *L'impiété de Valentin Gentilis découverte,* etc. (1561, en latin). Outre les œuvres de polémique, on doit citer les commentaires sur l'Ancien Testament; en 1557, les Psaumes et le prophète Osée; en 1559, les douze petits prophètes; en 1561, Daniel; en 1563, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome, Jérémie; en 1564, Josué. Plusieurs de ces commentaires ne furent pas écrits par lui, mais recueillis dans ses leçons publiques par Charles de Jonvilliers, son secrétaire, et Jean Budé. Ces mêmes années virent aussi paraître plusieurs séries de sermons, également recueillis par les disciples de Calvin, mais publiés sous ses yeux. Une première série, sur l'Épître aux Galates, avait déjà paru en 1552; la deuxième, sur deux chapitres de la Ire aux Corinthiens, est de 1558, ainsi que la troisième, recueil de discours sur divers sujets; en 1562, cinq séries, dont une de soixante-cinq discours sur les trois premiers Évangiles; en 1563, une série sur les deux Épîtres à Timothée et une sur le livre de Job. Ces derniers discours ont eu une grande réputation; Coligny se les faisait lire et relire.

Dans ses *Commentaires* et dans ses *Sermons,* Calvin se trouvait avoir commenté et traduit, verset par verset, une grande partie de la Bible; il se servait du texte d'Olivétan et le corrigeait; il n'avait cependant jamais publié de traduction française nouvelle ou revisée du texte de la Bible: l'idée vint à l'un des éditeurs des *Opera Calvini,* M. Reuss, de rapprocher tous les passages traduits par Calvin et d'en faire ce qu'il a appelé la *Bible française* de Calvin; le travail que Reuss avait préparé fut publié par M. Erichson dans les t. LVI et LVII des *Opera Calvini,* du *Corpus reformatorum.* La *Bible française* de Calvin comprend : les cinq livres de Moïse et le livre de Josué, les Psaumes, Job, Isaïe, Osée, les Évangiles, les Actes et les Épîtres.

Calvin avait voulu assurer après lui la perpétuité de son enseignement; à cet effet, il avait fondé, le 5 juin 1559, l'Académie de Genève, composée de cinq professeurs, deux de théologie, un d'hébreu, un de grec, un de philosophie. Au même moment, il ouvrait le collège de Genève.

La santé de Calvin était depuis longtemps minée; en 1559, il fut gravement malade; vers le milieu de 1563, il commença de décliner rapidement; le 6 février 1564, un vomissement de sang le fit descendre de chaire pour n'y plus remonter; le 2 avril, il se fit porter au temple et reçut la cène des mains de Théodore de Bèze; le 27 et le 28 avril, il fit ses adieux aux magistrats et aux pasteurs de la cité; Farel, âgé de près de quatre-vingts ans, vint à Genève au commencement de mai pour le revoir encore une fois; Calvin rendit le dernier soupir le 27 mai 1564; il n'avait pas cinquante-cinq ans.

« C'est une faiblesse, dit Bossuet, *Histoire des variations,* l. X, n. 57, de vouloir trouver quelque chose d'extraordinaire dans la mort de telles gens. Dieu ne donne pas toujours de ces exemples. Puisqu'il permet les hérésies pour l'épreuve des siens, il ne faut pas s'étonner que, pour achever cette épreuve, il laisse dominer en eux jusqu'à la fin l'esprit de séduction avec toutes les belles apparences dont il se couvre; et, sans m'informer davantage de la vie et de la mort de Calvin, c'en est assez d'avoir allumé dans sa patrie une flamme que tant de sang répandu n'a pu éteindre, et d'être allé comparaître devant le jugement de Dieu sans aucun remords d'un si grand crime. »

Bien des jugements ont été portés sur Calvin qu'il serait intéressant de reproduire ici. Les uns, parmi les catholiques, ont cru devoir, malgré le sage avis de Bossuet, charger celui qui a fait tant de mal à l'Église de tous les péchés d'Israël et accepter, les yeux fermés, les calomnies dont on était si prodigue au XVIe siècle et qui n'ont épargné à peu près aucun des personnages mêlés aux grandes luttes de l'époque; Audin en est le type fâcheux; d'autres, parmi les protestants, et en particulier le dernier historien de Calvin, M. Doumergue, si érudit qu'il soit, sont tombés dans les excès de l'école légendaire et naïvement admirative qu'ils reprochent justement à certains hagiographes catholiques : tel un dévot franciscain parlant de saint François d'Assise. Parmi ceux que ne dominent point les

préoccupations confessionnelles, Renan, dans ses *Études religieuses,* M. Faguet, dans ses *Études sur le XVIe siècle,* M. Brunetière, dans sa *Conférence de Genève* et dans son *Histoire de la littérature française classique,* ont exprimé sur Calvin des opinions très libres et très dignes d'être méditées. Indépendamment des historiens de Calvin dont on trouvera les noms à la bibliographie, nous devons signaler un intéressant article de M. Rosseuw Saint-Hilaire dans la *Revue chrétienne* du 15 décembre 1862 et un discours de M. de Félice, doyen de la faculté de théologie de Montauban, pour le trois-centième anniversaire de la mort de Calvin, en 1864. En rapprochant et en comparant ces divers jugements, on arrive à se faire une idée assez complète et assez exacte du chef de la Réforme française.

A nos yeux, Calvin fut un homme de réaction; il ne chercha point à concilier avec la doctrine chrétienne les tendances de son époque pour lesquelles l'Église catholique lui semblait avoir une complaisance coupable; il ne sut pas voir dans l'Église un organisme vivant, appelé par conséquent à se transformer au cours des siècles, suivant une loi; il se borna à remonter aux origines telles qu'elles lui apparaissaient et prétendit réformer la doctrine et la discipline de l'Église sur le modèle antique; il modifia sous ce prétexte, sur quelques points essentiels, et la doctrine et la discipline catholiques; puis, sûr de l'infaillibilité de son jugement et de l'excellence de son œuvre, pour cette doctrine et cette discipline réformées, il réclama tous les droits et toutes les prérogatives qui avaient appartenu à l'ancienne Église; substituer l'Église de Calvin à l'Église du pape, il n'eut pas d'autre but. Au fond, son tempérament fut précisément celui que nos adversaires ont coutume d'imputer à ceux des catholiques qu'ils tiennent pour les plus intransigeants et les plus étroits; jamais contemporain d'Innocent III, jamais interprète le plus outré du *Syllabus* ne proclama de façon plus absolue les droits exclusifs de la vérité et de ses interprètes authentiques; pour Calvin, l'État est au service de l'Église et de la vérité religieuse, dogmatique et morale; sa mission principale est de la faire triompher.

Calvin fut un homme d'une volonté énergique et d'une rare puissance de travail; il n'eut pas la fougue entraînante de Luther et, venu le premier, il n'eût pas sans doute déchaîné comme lui la révolution religieuse en Europe; mais il se montra plus pénétrant, plus logique, plus organisateur que le réformateur allemand. Il n'eut pas non plus ce côté humain et passionné qui fait que, tout en condamnant Luther, on ne peut refuser à sa physionomie quelque chose de sympathique. Ce n'est pas à dire que Calvin fut totalement inaccessible aux sentiments humains, affections de famille, amitié; on a prouvé le contraire; mais il faut reconnaître que ces sentiments chez lui furent rares et exercèrent peu d'action sur sa vie. Au surplus, faut-il lui en faire un reproche? Un homme qui joue un rôle public de l'importance du sien a autre chose à faire qu'à s'abandonner aux sentiments même les plus légitimes. Il fut désintéressé, simple, sobre et sévère dans sa vie privée; les quelques cadeaux que lui firent à la fin de sa vie les magistrats de Genève et à propos desquels on a échafaudé d'assez sottes accusations, prouvent au contraire qu'il avait pratiqué ces vertus, qu'au surplus Pie IV et Sadolet lui ont reconnues.

En revanche, il fut orgueilleux, colère et vindicatif. « Je ne sais, dit Renan, si l'on trouverait un type plus complet de l'ambitieux, jaloux de faire dominer sa pensée parce qu'il la croit vraie,... tout (est) sacrifié à l'envie de former les autres à son image. Je ne vois guère qu'Ignace de Loyola qui puisse lui disputer la palme de ces terribles emportements; mais Loyola y mettait une ardeur espagnole et un entraînement d'imagination qui ont leur beauté,... tandis que Calvin a toutes les duretés de la passion sans en avoir l'enthousiasme. On dirait un interprète juré s'arrogeant un droit divin pour définir ce qui est chrétien ou anti-chrétien. » Et on demeure confondu, ajouterons-nous, de l'audace orgueilleuse de cet homme qui se substitue ainsi, tranquillement et sans remords, à une Église tant de fois séculaire, aux Pères, aux conciles, aux papes, et qui, au nom de son autorité d'hier, condamne, tue, déchaîne la guerre, en la rendant inévitable, et meurt enfin en se rendant témoignage à lui-même devant les ministres assemblés. Voilà qui assurément est plus grave qu'une aventure scabreuse ou un goût trop prononcé pour le bon vin.

Calvin eut l'âme d'un sectaire, plus que celle d'un apôtre. Comme penseur, nous nous efforcerons de montrer ce qu'il fut, en exposant sa doctrine à l'article CALVINISME. Comme écrivain, il tient une place distinguée dans notre littérature; on a pu dire avec raison de son chef-d'œuvre, l'*Institution chrétienne,* qu'avec ce livre la langue française avait appris à raisonner et à exprimer des idées générales. Ses œuvres françaises, en dehors des lettres et des sermons, sont d'ailleurs peu nombreuses. En latin ou en français, le style de Calvin a de la fermeté et de la vigueur; mais il est souvent embarrassé, sec, sans couleur et sans vie, triste, comme l'a dit justement Bossuet. Pourtant, dans certains écrits, ceux surtout de pure polémique, Calvin ne manque pas de verve, de mouvement, et même de pittoresque; il est alors aussi grossier que Luther; les invectives personnelles et les ordures abondent sous la plume de cet homme grave. Il accueille et répète toutes les calomnies, en particulier celles qui touchent aux mœurs; ses panégyristes, qui s'indignent si fort contre ceux qui lui ont rendu la pareille, feraient bien de lui réserver à lui-même une part de leur sévérité. Dans ses écrits, pas plus que dans la pratique de sa vie, la charité et la bonté ne sont le fort de Calvin.

Telle nous apparaît, après une consciencieuse étude, cette personnalité du chef de la Réforme française; à la considérer humainement, elle est grande, et, si elle n'est jamais aimable, elle est par certains côtés digne d'être admirée. Ajoutons qu'en face de la Renaissance et de ses tendances païennes, Calvin a eu le sens chrétien; il a contribué à remettre en lumière parmi ses contemporains l'idée des droits de Dieu et de la misère originelle de l'homme; ses excès et ses écarts doctrinaux, comme ceux de Luther, ont amené l'Église catholique à affirmer et à préciser son enseignement sur ces points fondamentaux du dogme chrétien. N'est-ce point pour de tels motifs que Dieu permet l'erreur et ne refuse pas toujours le génie à ceux qui la représentent? Il se réserve de les juger et d'autant plus sévèrement qu'ils auront mésusé de dons plus précieux. *Necesse est ut veniant scandala; verumtamen væ homini illi per quem scandalum venit.* Matth., XVIII, 7.

La bibliographie de la vie de Calvin est très riche, nous ne voulons donner ici que les indications les plus utiles; ceux qui voudraient avoir une bibliographie complète devraient consulter : Henry, *Das Leben Calvin's,* Hambourg, 1835; Albert Rilliet, *Bibliographie de la vie de Calvin,* Paris, 1864; E. Doumergue, *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps; appendices et notes,* 2 in-4°, Lausanne et Paris, 1899 et 1902; enfin et surtout le *Catalogue systématique* qui termine le t. LIX des Œuvres de Calvin dans le *Corpus reformatorum* et qui compte 880 numéros. Nous laisserons de côté dans cette bibliographie ce qui touche le calvinisme en général. En dehors des histoires générales de l'Église, il n'y a malheureusement que très peu de travaux catholiques sur Calvin. Ils sont ici marqués d'un *. Nous distinguerons dans cette bibliographie : 1° les collections et les recueils; 2° les premières et anciennes biographies de Calvin; 3° les biographies modernes; 4° les travaux concernant Genève et Calvin; 5° les principales études morales et littéraires sur Calvin.

I. *Collections et recueils.* — *Corpus reformatorum. Joannis Calvini opera quæ supersunt omnia,* edd. G. Baum, Ed. Cunitz, Ed. Reuss, 59 in-4°, Brunswick, 1863-1900. Herminjard, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française,* 9 in-8°, Genève et Paris, 1866-1897; *Lettres françaises de*

Jean Calvin, publiées par Jules Bonnet, 2 in-8°, 1854; *Le catéchisme français de Calvin*, avec deux notices historiques et bibliographiques par Rilliet et Dufour, Genève, 1878; *Calvin d'après Calvin*, extraits de ses œuvres françaises par Vignet et Tissot, in-8°, 1864; *La France protestante*, des frères Haag, 2e édit., par Henri Bordier, 10 vol., 1877-1892; *Migne, *Dictionnaire du protestantisme*, Paris, 1858; Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, 13 in-8°, articles *Calvin, Calvinisme, France protestante, Genève; Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français* (un volume par an depuis 1852; un très grand nombre d'articles à consulter).

2° *Premières et anciennes biographies de Calvin.* — Théodore de Bèze, *Discours contenant en bref l'histoire de la vie et de la mort de maître Jean Calvin*, in-8°, Genève, 1564, en tête du *Commentaire* de Calvin sur Josué; 2e édit. en 1565, fort augmentée par Nicolas Colladon, collègue de Th. de Bèze et ami de Calvin); 3e édit. en latin, *Vita Calvini*, avec des additions et des suppressions, 1575 (en tête du t. III des *Œuvres* de Bèze, choix des lettres latines de Calvin); l'*Histoire ecclésiastique*, dite de Th. de Bèze, qui parut en 1580, édit. Baum et Cunitz, 1883-1889, ajoute de nouveaux renseignements à la biographie; *Bolsec, *Histoire de la vie de Calvin*, Paris, 1577 (écrite en partie pour se venger de Calvin et, par conséquent, source suspecte); *Florimond de Raemond, *Histoire de la naissance, progrez et décadence de l'hérésie de ce siècle*, Paris, 1605 (œuvre posthume éditée par le fils de l'auteur; celui-ci est instruit et généralement digne de foi; M. Doumergue relève son autorité); *Jacques Desmay, *Remarques sur la vie de Jean Calvin*, Rouen, 1621; réimprimé, moins une trentaine de pages de début, dans les *Archives curieuses* de Cimber et Danjou, t. V; ces remarques sont tirées en partie des registres du chapitre de Noyon; *Le Vasseur, *Annales de l'église cathédrale de Noyon*, etc., Paris, 1633 (comme Desmay, a extrait des registres de Noyon ce qu'ils disent de Calvin; il est passionné et peu critique); *Papire Masson, *Vita Joannis Calvini*, 2 in-8°, Paris, 1638 (on en a souvent contesté l'authenticité; M. Doumergue nous paraît l'établir par de bons arguments); Drelincourt, *La défense de Calvin contre l'outrage fait à sa mémoire*, etc., Genève, 1667 (c'est une réponse du célèbre ministre protestant de Paris au traité du cardinal de Richelieu sur le moyen le plus court de convertir les hérétiques).

3° *Biographies modernes.* — Henry, *Das Leben Calvin's des grossen Reformators*, 3 vol., Hambourg, 1835-1844 (avec une bibliographie); *Audin, *Histoire de Calvin*, 2 in-12, Paris, 1841 (n'a aucune valeur); Staehelin, *J. Calvin's Leben und ausgewählte Schriften*, 2 in-8°, Elberfeld, 1861-1863; *Kampschulte et Walter Gœtz, *Johann Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf*, 3 vol., Leipzig, 1869-1899 (Kampschulte est mort *vieux-catholique*, à la fin de 1872; les matériaux du t. II presque achevé et du t. III furent remis entre les mains du professeur Cornelius, qui a publié dans les *Mémoires* de l'Académie royale de Munich plusieurs savantes monographies sur Calvin; Cornelius, également vieux-catholique, après avoir achevé ses études préparatoires, fut frappé d'une attaque et ne put achever l'ouvrage, il remit les papiers de Kampschulte et les siens à Walter Gœtz qui, en 1899, publia les t. II et III; c'est le meilleur ouvrage catholique qui existe sur Calvin (voir sur le Ier volume un important article de M. Baguenault de Puchesse dans la *Revue des questions historiques*, t. XII, p. 442); Bungener, *Calvin, sa vie, son œuvre et ses écrits*, in-12, Paris, 1863 (ouvrage intéressant, inexact sur un certain nombre de points, admire Calvin sans restriction); Merle d'Aubigné, *Histoire de la Réformation en Europe au temps de Calvin*, 8 in-8°, Paris, 1863-1878 (ouvrage considérable, mais appartient à l'école *légendaire*, beaucoup d'erreurs); Guizot, *La vie de quatre grands chrétiens* (Calvin, p. 149-376), Paris, 1873; Abel Lefranc, *La jeunesse de Calvin*, in-8°, Paris, 1888 (savant et critique); A. Pierson, *Studien over Johannes Kalvijn (1527-1536)*, 1881; *Nieuwe Studien over Johannes Kalvijn (1536-1541)*, 1883; *Studien over Johannes Kalvijn, derde Reeks (1540-1542)*, 3 vol., Amsterdam, 1891 (histoire critique et originale, qualifiée d'*hypercritique* par M. Doumergue, jugements personnels et souvent peu favorables à Calvin); E. Doumergue, *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*, t. I, *La jeunesse de Calvin*, t. II, *Les premiers essais*, 2 in-4°, Lausanne et Paris, 1899 et 1902 (l'ouvrage complet comptera cinq volumes; véritable encyclopédie calvinienne; l'auteur sait tout ce qui a été dit sur Calvin; mais le culte de M. Doumergue pour Calvin lui enlève tout esprit critique, dès qu'il s'agit d'un reproche quelconque à l'adresse de son *saint*; il y a de trop nombreuses digressions et de fréquentes invectives contre les catholiques; ces défauts diminuent la portée scientifique d'un ouvrage qui rend cependant de grands services et est une mine précieuse de renseignements).

4° *Travaux concernant Genève et Calvin.* — Jean-Antoine Gautier, *Histoire de Genève jusqu'en 1608* (écrite de 1708 à 1713), six volumes sur huit ont paru, le Ier en 1896 et le VIe en 1903, à Genève; Gaberel, *Histoire de l'Église de Genève*, 3 vol., Genève, 1868; Amédée Roget, *Histoire du peuple de Genève depuis la Réforme jusqu'à l'Escalade*, 7 in-12, Genève, 1870-1883; Fleury, *Histoire de l'Église de Genève depuis les temps les plus anciens jusqu'en 1802*, 3 vol., Genève, 1880; Mignet, *Mémoire sur l'établissement de la Réforme à Genève*, dans les *Mémoires historiques*, 4e édit., Paris, 1877; Eugène Choisy, *La théocratie à Genève au temps de Calvin*, in-8°, Genève, 1897; Dunant, *Les relations politiques de Genève avec Berne et les Suisses de 1536 à 1564*, Genève, 1894; Galiffe, *Quelques pages d'histoire exacte, soit les procès criminels intentés à Genève contre Ami Perrin*, 1862; *Nouvelles pages d'histoire exacte, soit le procès de Pierre Ameaux*, 1863; H. Fazy, *Procédures et documents du XVIe siècle* (Gruet, Favre, Perrin, Bolsec, Gentilis, Gallo), dans les *Mémoires de l'Institut national genevois*, 1866, 1878, 1886; Émile Saisset, *Mélanges d'histoire, de morale et de critique. Michel Servet, sa doctrine philosophique et religieuse. Nouveaux documents sur son procès et sa mort*, Paris, 1859; Tollin, *Das Lehrsystem Michael Servets*, 3 in-8°, 1876-1898; Willis, *Servetus and Calvin*, Londres, 1878; Buisson, *Sébastien Castellion (1515-1563), étude sur les origines du protestantisme libéral en France*, 2 in-8°, Paris, 1891; Charles Borgeaud, *Histoire de l'université de Genève. L'Académie de Calvin* (1559-1798), Genève, 1900. — Pour les années passées par Calvin à Strasbourg, on devra surtout consulter : Erichson, *L'Église française de Strasbourg*, Strasbourg, 1886.

5° *Études morales et littéraires sur Calvin.* — Renan, *Études d'histoire religieuse. Calvin*, Paris, 1857; Réaume, *La Réforme et les réformateurs*, Paris, 1869; Nisard, *Histoire de la littérature française*, 5e édit., Paris, 1874, t. I, p. 306-340; Sayous, *Études littéraires sur les écrivains français de la Réformation*, 2e édit., 2 in-12, 1881; Philippe Godet, *Histoire littéraire de la Suisse française*, in-8°, Paris, 1890; Faguet, *Études sur le XVIe siècle*, in-12, Paris, 1894 (Calvin, p. 127-197); Petit de Julleville, *Histoire de la langue et de la littérature française*, t. III, *Théologiens et prédicateurs*, par Petit de Julleville et Rébelliau, Paris, 1897, p. 319-354; Brunetière, *Histoire de la littérature française classique, L'œuvre littéraire de Calvin*, Paris, 1904, t. I, p. 193-230.

A. BAUDRILLART.

CALVINISME, doctrine de Calvin et de ses sectateurs. Calvin dérive de Luther. Malgré toutes les différences de race et de génie qui les distinguent et même les séparent, il n'est pas difficile de signaler leurs points de contact. Les idées émises par Luther étaient en circulation depuis plus de quinze ans lorsque Calvin publia la Ire édition de son *Institution chrétienne* et Calvin lui-même les avait reçues d'Olivétan et de Wolmar. Le point de départ des erreurs de Calvin doit donc être cherché dans Luther. Aussi, renvoyant le lecteur aux articles LUTHÉRANISME et PROTESTANTISME, nous nous bornerons ici à dire : I. Ce que Calvin a emprunté à Luther à savoir : 1° la règle de foi, tirée de l'Écriture sainte; 2° la théorie de l'ordre surnaturel, du péché originel et de ses conséquences, notamment quant au libre arbitre; 3° le système de la justification et du rapport de la foi et des œuvres. II. Ce que Calvin a ajouté de personnel aux données primitives de la théologie luthérienne, à savoir : 1° la doctrine de l'inamissibilité de la grâce et de la certitude du salut; 2° celle de la prédestination absolue. III. Ce que Calvin a modifié dans les doctrines luthériennes, à savoir : 1° la doctrine de l'Église; 2° celle des sacrements. IV. Méthode de Calvin; jugement et conclusions.

L'ordre que nous adoptons nous permettra, tout en marquant le rapport de Luther et de Calvin, de donner un exposé systématique de la doctrine calviniste et de suivre à peu près les développements de l'*Institution chrétienne,* ce livre qui, constamment repris et travaillé par Calvin demeure l'exposé le plus méthodique et le plus complet de la théologie propre à la nouvelle secte.

Nous rappelons que l'*Institution chrétienne,* sous sa forme définitive, se divise en quatre livres : le Ier « qui est de cognoistre Dieu en tiltre, en qualité de créateur

et souverain gouverneur du monde »; le IIe « qui est de la cognoissance de Dieu, en tant qu'il s'est monstré rédempteur en Jésus-Christ : laquelle a esté cognue premièrement des pères sous la loy, et depuis nous a esté manifestee en l'Évangile »; le IIIe « qui est de la manière de participer à la grâce de Jésus-Christ, des fruits qui nous en reviennent, et des effects qui s'en ensuyvent »; le IVe « qui est des moyens extérieurs, ou aydes, dont Dieu se sert pour nous convier à Jésus-Christ son fils et nous retenir en luy ».

Nous citerons l'*Institution chrétienne* d'après l'édition française de 1560, rééditée en 1888 par Frank Baumgartner. Nous nous appuyerons aussi principalement, dans cet exposé de la doctrine calviniste, sur la *Confession de foi de Genève* de 1537 et sur la *Confession de foi des Églises de France* de 1559, documents antérieurs à la mort de Calvin et émanés de lui. *Corpus reformatorum, Opera Calvini*, t. IX, XXII.

I. Ce que Calvin a emprunté à Luther. — 1° *La règle de foi; l'Écriture sainte.* — Luther, en révolte contre l'autorité de l'Église et la niant, avait été amené à se réclamer uniquement de la parole de Dieu, contenue dans la sainte Écriture. Calvin tira toutes les conséquences logiques de ce principe.

Dieu, dit-il, se révèle à l'homme par la nature et par la raison; mais l'ignorance et la passion rendent obscure cette révélation; il fallait donc un moyen plus sûr pour conduire l'homme à Dieu; la bonté divine l'a employé. Dieu nous a révélé lui-même ce que nous devions savoir et a conservé par sa providence les révélations qu'il a faites : elles sont contenues dans la sainte Écriture. Nous avons donc dans l'Ancien et le Nouveau Testament *tout* ce qui est nécessaire pour connaître Dieu, nos obligations envers lui et nos devoirs envers les hommes. Dans la *Confession de foi de Genève,* de 1537, nous lisons : « La Parolle de Dieu. Premièrement, nous protestons que pour la reigle de notre foy et religion nous voullons suyvre la seule Escripture, sans y mesler aucune chose qui ayt esté controuvée du sens des hommes sans la Parolle de Dieu; et ne prétendons pour notre gouvernement spirituel recevoir aucune doctrine que celle qui nous est enseignée par icelle parolle, sans y adjouster ne diminuer, ainsi que N.-S. le commande. »

L'art. 3 de la *Confession de foi des Églises de France,* de 1559, énumère les livres canoniques. De l'Ancien Testament, sont retranchés Tobie, Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique, les Machabées. Le Nouveau Testament demeure tel que pour l'Église catholique : Calvin, au contraire de Luther, garde même l'Épitre de saint Jacques, plus soucieux en cela de ne pas mutiler les écrits du Nouveau Testament que de mettre sa doctrine en harmonie avec ces pages si claires et si décisives de la sainte Écriture.

Mais comment savons-nous que ce que nous appelons l'Écriture sainte est en effet révélé? Comment distinguons-nous les livres canoniques des apocryphes? Voir Canon des Livres saints. Le critère calviniste diffère de celui de Luther, qui s'en rapportait pour ce discernement à sa propre doctrine sur la justification par la foi. L'art. 4 de la *Confession des Églises de France* répond : « Nous connaissons ces livres être canoniques et la règle très certaine de notre foi, non tant par le commun accord et consentement de l'Église que *par le témoignage et persuasion intérieure du Saint-Esprit* qui nous les fait discerner d'avec les autres livres ecclésiastiques, sur lesquels, encore qu'ils soient utiles, on ne peut fonder aucun acte de la foi. » Calvin dit encore : « Quant à ce que ces canailles (les papistes) demandent dont et comment nous serons persuadés que l'Escriture est procédée de Dieu, si nous n'avons refuge au décret de l'Église : c'est autant comme si aucun s'enqueroit dont nous apprendrons à discerner la clarté des ténèbres, le blanc du noir, le doux de l'amer. » *Inst. chrét.,* l. I, c. VII, n. 2, p. 35.

L'art. 5 de la *Confession des Églises* fait en trois lignes le procès de toute la tradition qualifiée d'inventions humaines. L'Écriture est la règle de la vérité « dont il s'ensuyt que ni l'antiquité, ni les coutumes, ni la multitude, ni la sagesse humaine, ni les jugements, ni les arrêts, ni les édits, ni les décrets, ni les conciles, ni les visions, ni les miracles ne doivent être opposés à cette Écriture sainte ».

Si *le témoignage et la persuasion intérieure du Saint-Esprit* suffisent à chaque fidèle pour discerner la canonicité de tel livre et le sens de tel passage, on peut se demander en vertu de quelle délégation du Saint-Esprit, les députés du synode de 1559 s'arrogeaient le droit de dresser une liste officielle des livres canoniques? En quoi ce procédé se distingue-t-il de celui du concile de Trente, avec cette différence qu'il est en harmonie parfaite avec le principe de l'Église catholique et en parfaite contradiction avec le principe de l'Église réformée?

La raison individuelle de chaque fidèle est, en dernière analyse, constituée juge sans appel du caractère des Livres saints et de ces livres seuls dépend toute la croyance. Bossuet tire admirablement la conséquence : « Ainsi les décrets des conciles, la doctrine des Pères, et leur sainte unanimité, l'ancienne tradition du saint-siège et de l'Église catholique, n'ont plus été comme autrefois des lois sacrées et inviolables. *Chacun s'est fait à soi-même un tribunal où il s'est rendu l'arbitre de sa croyance;* et encore qu'il semble que les novateurs aient voulu retenir les esprits en les renfermant dans les limites de l'Écriture sainte, comme ce n'a été qu'à condition que chaque fidèle en deviendrait l'interprète, et croirait que le Saint-Esprit lui en dicte l'explication, *il n'y a point de particulier qui ne se voie autorisé par cette doctrine à adorer ses inventions, à consacrer ses erreurs, à appeler Dieu tout ce qu'il pense.* » *Oraison funèbre d'Henriette de France,* édit. Rébelliau, p. 100.

Après avoir établi l'Écriture comme la seule règle de notre croyance, Calvin recherche ce qu'elle nous apprend de Dieu. Le même art. 5 de la *Confession des Églises* admet les trois symboles des apôtres, de Nicée et d'Athanase « parce qu'ils sont conformes à la parole de Dieu ». L'art. 6 condamne les erreurs relatives à la trinité : « Et en cela, avouons ce qui a été déterminé par les conciles anciens et détestons toutes sectes et hérésies qui ont été rejetées par les saints docteurs, comme saint Hilaire, saint Athanase, saint Ambroise, saint Cyrille. » En ceci encore, Calvin semble déroger à son principe. Primitivement, il avait soutenu qu'on n'est pas obligé de s'en tenir aux formules anciennes sur la trinité, ni même aux mots trinité, substance, personne, etc., mais, à la suite de la grande polémique avec Caroli, pour éviter les accusations qui pesaient sur lui et les erreurs que faisait naître une trop grande liberté d'expression, il s'était rallié auxdites formules, notamment à celles de saint Athanase. Voir Doumergue, *Calvin,* t. II, l. II, c. V. Le début de la *Confession* soumise au synode de Lausanne (mai 1537) disait : « Il ne faut chercher Dieu que dans sa Parole, ne rien penser de lui que selon sa Parole, ne parler de lui qu'avec sa Parole. » Ceci était dans la logique du principe posé par Calvin.

2° *La théorie de l'ordre surnaturel, du péché originel et de ses conséquences, notamment quant au libre arbitre.* — Après avoir, tant dans l'*Institution chrétienne* que dans les *Confessions de foi,* parlé de la création et de la providence, Calvin en venait à se demander quel est l'état de l'homme sur la terre et comment l'homme déchu est racheté par Jésus-Christ. Sur cette matière encore, il se rattache étroitement au système luthérien et se borne à le présenter avec plus de méthode et de logique, sans ces écarts de forme paradoxale, passion-

née, pittoresque, qui donnent tant de vie aux écrits du réformateur allemand.

Ainsi que l'a très bien montré Mœhler, au début de sa *Symbolique,* l'erreur fondamentale et commune des systèmes protestants est la confusion qu'ils font entre l'ordre de la nature et l'ordre de la grâce à l'origine du genre humain, dans l'état primitif de l'homme. Suivant ces systèmes, tous les dons accordés à l'homme innocent faisaient partie de son essence et lui étaient dus par le créateur. La grâce sanctifiante était l'apanage nécessaire et naturel de l'humanité avant la chute primitive.

Cette confusion entre les deux ordres, Calvin la fait. « Dieu donques a garny l'âme d'intelligence, par laquelle elle peut discerner le bien du mal, ce qui est juste d'avec ce qui est injuste, et voir ce qu'elle doit suyvre ou fuir, estant conduite par la clarté de raison. Parquoy ceste partie qui adresse a été nommée par les philosophes gouvernante comme en superiorité. Il luy a quant et quant adjousté la volonté, laquelle a avec soy l'election : ce sont les facultez dont la première condition de l'homme a esté ornée et anoblie ; c'est qu'il y eust engin, prudence, jugement et discretion non seulement pour le régime de la vie terrestre, *mais pour parvenir jusques à Dieu, et à parfaite felicité :* et puisqu'il y eust election conjointe, laquelle guidast les appetis, moderant aussi tous les mouvements organiques qu'on appelle : et ainsi que la volonté fust conforme du tout à la reigle et attrempence de raison. En ceste integrité l'homme avoit franc arbitre, *par lequel s'il eust voulu, il eust obtenu vie éternelle.* » *Inst. chrét.,* l. I, c. xv, n. 8, p. 89.

De cette confusion première résulte inévitablement la théorie du péché originel et de ses suites. La chute du premier homme n'a pas seulement blessé, mutilé la nature humaine ; elle l'a substantiellement changée, et il n'est plus resté en elle que misère et corruption. « Ce qui est le plus noble et le plus à priser en nos âmes, écrit Calvin, *Inst. chrét.,* l. II, c. I, n. 9, non seulement est navré et blessé, mais du tout corrompu, quelque dignité qui y reluise, en sorte qu'il n'a pas seulement mestier de gairison, mais faut qu'il veste une nature nouvelle... Tout l'homme est accablé comme d'un déluge depuis la teste jusques aux pieds, en sorte qu'il n'y a nulle partie de luy exempte de péché, et par ainsi que tout ce qui en procède est à bon droit condamné et imputé à péché. » « En sorte, dit l'art. 9 de la *Confession de foi des Églises de France,* que sa nature est du tout corrompue ; et, étant aveugle en son esprit et dépravé en son cœur, a perdu toute intégrité sans en avoir rien de résidu. »

D'où ces diverses conséquences : 1. que l'homme n'est plus libre, mais qu'il obéit nécessairement soit à la délectation de la grâce, soit à la délectation de la concupiscence ; 2. que toutes les œuvres de l'homme, en dehors de la foi chrétienne, sont des péchés, même les meilleures ; 3. que les œuvres même du juste sont *intrinsèquement* des péchés, seulement des péchés que couvre et que dissimule la grâce de Jésus-Christ.

On sait avec quelle verve intarissable, quel luxe de comparaisons, quelles saillies bouffonnes, Luther s'attaque au libre arbitre et fait de la négation radicale de la liberté humaine un des principes fondamentaux de sa théologie. Calvin n'a rien de cette joyeuseté tudesque ; mais s'il est moins piquant et moins sarcastique, il n'est pas moins formel que l'ancien religieux augustin sur cette grande question métaphysique et morale.

Pour lui comme pour Luther, le franc arbitre est un vain mot « dont les pélagiens de notre temps, c'est-à-dire les sophistes de Sorbonne », *Inst. chrét.,* l. II, c. III, n. 13, abusent pour déprécier les droits de Dieu. Depuis le péché originel, il n'y a plus de liberté ; et si un instant Calvin, comme Luther, recule effrayé devant cette conséquence extrême d'un faux principe, ce ne sera que pour éluder la difficulté à l'aide d'une distinction déjà formulée par Luther et que devaient reproduire plus tard Baius et Jansénius, à savoir qu'il suffira, pour donner lieu à la responsabilité, c'est-à-dire au mérite et au démérite, c'est-à-dire encore à la sanction de la loi morale et religieuse, que l'homme ne soit pas *contraint* bien qu'il soit *nécessité,* et ainsi il pourra pécher volontairement, c'est-à-dire mériter justement une punition, quoique d'ailleurs il ait été nécessité à pécher.

Et si on lui objecte que, dans ce cas, c'est une dérision et une moquerie de la part de Dieu que d'avoir commandé aux hommes le bien, la justice, la vertu, il répondra hardiment, comme Luther, qu'on ne peut rien arguer des commandements faits par Dieu à l'homme, l'intention de Dieu ayant été justement de « commander à l'homme ce qui était par-dessus sa vertu pour le bien convaincre de son impuissance ». *Inst. chrét.,* l. II, c. V, n. 4-6, p. 146.

De ces assertions voici la preuve : *Inst. chrét.,* l. II, c. II : *Que l'homme est maintenant dépouillé de franc arbitre et misérablement assujetti à tout mal.* Les philosophes ont bien essayé d'établir le libre arbitre et les philosophes païens l'ont glorifié. Les Pères se sont laissé à tort influencer par eux : « Quant est, dit Calvin, *ibid.,* n. 3, des docteurs de l'Église chrestienne, combien qu'il n'y en ait eu nul d'entre eux qui n'ait recognu la raison estre fort abbatue en l'homme par le péché et la volonté estre sujette à beaucoup de concupiscences, néanmoins la pluspart a plus suyvi les philosophes qu'il n'estoit mestier. Il me semble qu'il y a eu deux raisons qui ont meu les anciens Pères à ce faire. 1° Ils craignoyent s'ils ostoyent à l'homme toute liberté de bien faire que les philosophes ne se moquassent de leur doctrine ; 2° que la chair laquelle est assez prompte à nonchalance ne prit occasion de paresse pour n'appliquer son estude à bien. »

Calvin cite plusieurs passages de saint Jean Chrysostome et de saint Jérôme où il est parlé du libre arbitre, et il ajoute : « En ces sentences, ils ont attribué plus de vertu à l'homme qu'ils ne devoyent. Il apparaistra que leurs paroles que nous avons récitées sont fausses pour en dire franchement ce qui en est. Combien que les docteurs grecs par dessus les autres, et entre eux singulièrement saint Chrysostome aient passé même en magnifiant les forces humaines, toutefois quasi tous les anciens Pères (excepté saint Augustin) sont tant variables en cette matière ou parlent si douteusement ou obscurément qu'on ne peut quasi prendre de leurs écrits aucune certaine résolution. Les autres écrivains qui sont venus après sont tombés de mal en pis jusques à ce qu'ils ont amené le monde en cette opinion que l'homme ne fût corrompu sinon en la partie sensuelle, et que cependant il eut la raison entière et pour la plus grand part liberté en son vouloir. »

N. 6. « C'est une chose résolue que l'homme n'a point libéral arbitre à bien faire, sinon qu'il soit aidé de la grâce de Dieu et de grâce spéciale qui est donnée aux élus tant seulement, par régénération, car je laisse là les frénétiques qui babillent qu'elle est indifféremment exposée à tous. »

N. 11. « Qu'est-ce que nous présumons tant de la puissance de notre nature ? Elle est nâvrée, elle est abattue, elle est dissipée, elle est détruite, elle a mestier de vraie confession et non point de fausse défense. Il est nécessaire que toutes les armes d'impiété soient brisées, rompues et brûlées, — que tu demeures désarmé n'ayant en toi nulle aide. — D'autant que tu es plus débile en toi, Dieu te reçoit tant mieux. »

C. III, n. 5 : « Ce que je dis, la volonté estre dépouillée de liberté et nécessairement estre tirée au mal, c'est merveille si quelqu'un trouve cette manière de parler étrange, laquelle n'a nulle absurdité et a été usitée des anciens docteurs... Qui est-ce qui arguera le péché

n'estre point volontaire en l'homme, pour ce qu'il est sujet à nécessité de péché? La nature de l'homme est si perverse qu'il ne peut être ému, poussé ou mené sinon au mal. »

N. 6. « Tout ce qui est de bien au cœur humain est œuvre de pure grâce. »

N. 10. « Dieu émeut notre volonté, non pas comme on a longtemps imaginé et enseigné, tellement qu'il soyt après en nostre élection d'obtempérer à son mouvement ou résister; mais il la meut avec telle efficace qu'il faut qu'elle suyve. Ce qu'on lit souvent en Chrysostome ne doit point être reçu, c'est que Dieu n'attire sinon ceux qui veulent être attirés. En quoy, il signifie que Dieu, en nous tendant la main, attend s'il nous semblera bon de nous aider de son secours. Nous concédons bien que du temps que l'homme était encore entier, sa condition estoit telle qu'il se pouvoit incliner d'une part et d'autre, mais puisque Adam a déclaré par son exemple combien est povre et misérable le franc arbitre, sinon que Dieu veuille en nous et puisse tout, quelle profit aurons-nous quand il nous departira sa grâce en telle manière? » Au n. 11, Calvin développe l'idée que la persévérance ne s'explique point par la coopération de l'homme à la grâce de Dieu. C'est toujours Dieu qui fait tout, ce qui est montré au chapitre suivant :

C. IV. *Comment c'est que Dieu besongne aux cœurs des hommes.* — N. 1. « Je pense que nous avons suffisamment prouvé comment l'homme est tellement tenu captif sous le joug de peché, qu'il ne peut de sa propre nature ne désirer le bien en sa volonté, ne s'y appliquer. Davantage nous avons mis la distinction entre contrainte et nécessité : dont il appert que quand l'homme pèche nécessairement, il ne laisse point de pécher de sa volonté. Mais pour ce que quand on le met en servitude du diable, il semble qu'il soit mené au plaisir d'iceluy plustost que du sien : il reste de despecher en quelle sorte cela se fait. » C'est dans ce paragraphe que se trouve la comparaison de la volonté de l'homme à un cheval qui se gouverne par le plaisir de celui qui est monté dessus, Dieu ou le diable.

C. V. *Combien les objections qu'on ameine pour defendre le franc arbitre sont de nulle valeur.* — N. 1. « Ils (les partisans du libre arbitre) arguent donc ainsi que si le péché est de nécessité ce n'est plus péché; s'il est volontaire qu'il se peut eviter. » — N. 2. « Ils disent après que si les vices et vertus ne procedent de libre élection, il n'est point convenable que l'homme soit remuneré ou puni.

« Quant est des punitions que Dieu fait des maléfices, je réponds qu'elles nous sont justement dues, puisque la coulpe du péché réside en nous. Car il ne chaut si nous péchons d'un jugement libre ou servile, moyennant que ce soit de cupidité volontaire. »

N. 4. « Ils arguent ainsi que toutes exhortations seront frustratoires, qu'il n'y a nulle utilité en admonitions, que les répréhensions sont ridicules, s'il n'est en la puissance du pécheur d'y obtempérer. »

N. 6. « Ils arguent ainsi : Ou Dieu se moque de nous, quand il nous commande saincteté, piété, obéissance, chasteté, dilection et mansuétude : et quand il nous défend immondicité, idolâtrie, impudicité, ire, rapine, orgueil et choses semblables : ou il ne requiert sinon ce qui est en nostre puissance. Je confesse qu'il y a longtemps que c'est une chose vulgaire de mesurer les facultés de l'homme par ce que Dieu commande et que cela a quelque couleur de raison : néanmoins je dis qu'il procède d'une grande ignorance... *Dieu nous a commandé ce qui étoit par dessus notre vertu pour nous convaincre de notre impuissance.* »

3° *Le système de la justification et du rapport de la foi et des œuvres.* — Dans cette impuissance radicale de l'homme de faire quoi que ce soit de bon, sa justification ne peut évidemment lui venir que d'un principe extrinsèque, opérant en lui sans lui : tel est bien le fond du dogme fondamental de la justification, dans le système calviniste comme dans le système luthérien. La grâce de la justification n'est pas un principe régénérateur qui pénètre les âmes et leur devient inhérent; c'est une simple imputation des mérites de Jésus-Christ. Et ce qui assure la justification, c'est la ferme confiance que les péchés sont remis à cause de Jésus-Christ. Chacun peut tenir pour certain que cette grâce lui est accordée; il doit même le croire comme un article de foi divine. C'est par la foi qui nous vient du Saint-Esprit que nous devenons membres de Jésus-Christ. La foi qui nous unit à ce point à Jésus n'est point seulement un jugement par lequel nous prononçons que Dieu ne peut ni se tromper, ni nous tromper, et que tout ce qu'il révèle est vrai; ce n'est point un jugement par lequel nous prononçons qu'il est juste ou qu'il est bon; c'est une connaissance certaine de la bienveillance de Dieu pour nous, fondée sur la vérité de la promesse gratuite de Jésus-Christ et produite dans nos âmes par le Saint-Esprit. Telle est la foi qui nous justifie. « Nous ne pouvons avoir de sécurité, dit la *Confession de foi des Églises de France,* jusques à ce que nous soyons bien résolus d'être aimés en Jésus-Christ... Nous croyons que nous sommes faits participants de cette justice par la seule foi... Nous croyons que nous sommes illuminés en la foi par la grâce secrète du Saint-Esprit, tellement que c'est un don gratuit et particulier que Dieu départ à ceux que bon lui semble, en sorte que les fidèles n'ont de quoi s'en glorifier, étant obligés au double de ce qu'ils ont été préférés aux autres. » Art. 20, 21.

Toutes les âmes justifiées sont également justes, car leur justice est celle du Sauveur.

Enfin, de cette théorie de la justification par la foi et par l'imputation extérieure des mérites de Jésus-Christ découle, par voie de conséquence directe, l'inutilité des bonnes œuvres pour le salut, non pas que le juste ne fasse pas de bonnes œuvres; mais ces œuvres ne seront en rien cause de son salut : « La foi, dit l'art. 22 de la *Confession de foi,* non seulement ne refroidit l'affection de bien et saintement vivre, mais l'engendre et excite en nous, produisant nécessairement les bonnes œuvres. Au reste, combien que Dieu pour accomplir notre salut nous régénère, nous réformant à bien faire, toutefois nous confessons que les bonnes œuvres que nous faisons par la conduite de son Esprit ne viennent point en compte pour nous justifier, ou mériter que Dieu nous tienne pour ses enfants, pour ce que nous serions toujours flottants en doute et inquiétude, si nos consciences ne s'appuient sur la satisfaction par laquelle J.-C. nous a acquittés. »

La justification précède la pénitence comme la cause précède son effet; la pénitence produit chez le pécheur converti un désir sincère de satisfaire à la justice divine; elle change la vie du pécheur; elle ne consiste, comme le veulent les catholiques, ni dans la confession, ni dans la satisfaction.

Avec un tel système, la logique supprime, avec les œuvres satisfactoires, la possibilité même d'une expiation temporaire au delà de cette vie; les indulgences et le purgatoire sont des inventions humaines.

Telles sont les idées qui remplissent le IIIe livre de l'*Institution chrétienne.* Là aussi se trouve exprimée la théorie de Calvin sur la prédestination que nous retrouvons un peu plus loin.

Comment se fait-il que Calvin reproduisant dans tout ce qui précède, avec des contours plus arrêtés, les doctrines de Luther n'ait pas une fois nommé leur auteur? C'est que, ces doctrines, il les a faites siennes à force de les méditer; c'est aussi que, comme Luther, il prétend ne s'appuyer que sur l'Écriture.

II. Ce que Calvin a ajouté de personnel aux données primitives de la théologie luthérienne. — Cela se réduit à deux points principaux : 1° la doctrine de l'inamissibilité de la grâce et de la certitude du salut; 2° la doctrine de la prédestination absolue.

Cette partie du système théologique de Calvin lui appartient en propre et on y trouve l'empreinte la plus originale de son esprit et de son caractère. Sans doute, à un certain point de vue, elle peut n'être considérée que comme une conséquence plus logique et plus rigoureuse de certains principes reconnus par Luther aussi bien que par Calvin. Mais enfin, c'est Calvin qui a déduit ces conséquences et qui les a formulées; ce sont les points de son système qui touchent de plus près à l'essence de la vie chrétienne et qui ont constitué ce qu'on a pu appeler longtemps, surtout à Genève, en Écosse, chez les puritains d'Angleterre, l'*esprit calviniste*. C'est bien à propos de ces deux théories de l'inamissibilité de la grâce et de la prédestination que l'on peut rappeler le mot de Bossuet : « Par son esprit pénétrant et par ses décisions hardies, il raffina sur tous ceux qui avaient voulu en ce siècle-là faire une Église nouvelle. »

1° *L'inamissibilité de la grâce et la certitude du salut.* — Un des points auxquels Luther attachait le plus d'importance, c'était la certitude où chaque fidèle doit être de sa justification, dès qu'il met sa foi en Christ : cette certitude que Luther reconnaissait seulement pour la justification fut étendue par Calvin jusqu'au salut éternel. Luther voulait seulement que le fidèle se tînt assuré d'une certitude infaillible qu'il était justifié; Calvin voulait qu'il tînt pour certain son salut éternel. Bossuet cite comme témoignage très explicite et très curieux de ce dogme tout calviniste la confession de foi du prince Frédéric III, comte palatin et électeur de l'Empire, où on lit en propres termes ces paroles : « Je sais que je n'ai point à appréhender les jugements de Dieu. Je sais très certainement que je serai sauvé et que je comparaîtrai avec un visage gai devant le tribunal de J.-C. »

Et sur quoi repose cette assurance extraordinaire, si fort en opposition, ce semble, avec ce que nous lisons dans la vie des saints sur leurs continuels combats, leur continuelle vigilance, leur continuelle crainte de déchoir de l'amitié de Dieu? Sur le principe de l'inamissibilité de la grâce. Saint Paul, qui aurait eu apparemment plus de droits que l'électeur palatin à se croire affermi dans la grâce, écrit : « Pour moi, je châtie mon corps et je le réduis en servitude, de peur qu'après avoir prêché le salut aux autres, je ne sois moi-même réprouvé. » I Cor., IX, 27. Calvin ne tient compte ni de cette autorité, ni de tant d'autres, et il affirme hautement que la grâce reçue ne se peut plus perdre, que qui est justifié et reçoit une fois le Saint-Esprit est justifié et reçoit le Saint-Esprit pour toujours : « Nul n'espère droitement en Dieu, sinon qu'il s'ose hardiment glorifier d'être héritier du royaume céleste. »

Le c. XXIV du IIIe livre de l'*Institution chrétienne* s'exprime clairement sur ce point : N. 6. « Mais quelqu'un dira qu'il nous faut soucier de ce qui nous peut advenir, et quand nous pensons au temps futur que notre imbécillité nous admoneste d'estre en solicitude... Je réponds que Christ nous a délivrez de ceste perplexité. Car il n'y a doute que ces promesses n'appartiennent au temps futur. Tout ce que le Père me donne vient à moy; et ce qui sera venu à moy, je ne le jetteray point dehors, etc... Davantage en prononçant que tout arbre que son Père n'aura point planté sera arraché, il signifie à l'opposite qu'il ne se peut faire que ceux qui ont vive racine en Dieu soyent jamais arrachez. A quoi s'accorde le dire de saint Jean, s'ils eussent été de nostre troupeau, jamais ils ne fussent sortis d'avec nous...

« Outreplus, c'est chose certaine que J.-C. priant pour tous les esleus demande pour eux ce qu'il avait demandé pour Pierre, c'est que leur foy ne défaille point. Dont nous concluons qu'ils sont hors de danger de chute mortelle : vu que le Fils de Dieu, ayant requis qu'ils demeurassent fermes n'a point esté refusé. Qu'est-ce que nous a ici voulu apprendre Christ sinon de nous acertener que nous aurons salut éternel, puisque nous avons une fois esté faits siens? »

N. 9. « Ç'a esté donc très mal parlé à saint Grégoire de dire que nous savons bien de nostre vocation, mais que de nostre élection nous en sommes incertains. Et de cela il nous exhorte à terreur et tremblement, usant de ceste raison, que nous savons bien quels nous sommes aujourd'huy, mais que nous sommes ignorants quels nous serons demain. Mais par la procédure de son oraison, on voit bien comment il s'est ainsi abusé. C'est pour ce qu'il fondoit l'élection sur le mérite des œuvres, il avoit assez de matière à espouvanter les hommes et les mettre en deffiance; de les confirmer il ne le pouvoit, pource qu'il ne les renvoyoit point à la fiance de la bonté de Dieu. Par cela les fidèles peuvent avoir quelque goust de ce que nous avons dit au commencement, à savoir que la prédestination, si elle est bien méditée, n'est pas pour troubler ou ébranler la foi, mais plutôt pour la confirmer très bien. »

2° *La prédestination absolue.* — Le principe de l'inamissibilité de la grâce est en effet étroitement conjoint avec celui de la prédestination absolue, antécédente à la création et à la chute.

Cette redoutable question a exercé sur le génie de Calvin une sorte de fascination. Voir le traité latin, *De æterna Dei prædestinatione, Corpus ref., Opera Calvini,* t. VIII, p. 249-366, et dans l'*Institution chrétienne,* les c. XXI-XXIV du l. III.

Cette question est le fond même du problème de la destinée humaine et, pour ce motif, a toujours agité philosophes et théologiens sous une forme ou sous une autre. Quels sont les rapports du fini et de l'infini, comment se concilient la prescience de Dieu et la liberté de l'homme, quels sont les rapports de la grâce et de la nature, comment se combinent, au point de vue de notre destinée, l'action de l'autorité souveraine qui nous guide et celle de la liberté qui nous est laissée; qui opère notre salut : Dieu seul, l'homme seul, l'homme avec Dieu?

La théologie catholique commentant sagement les textes de l'Écriture les uns par les autres sans les isoler de cette lumière naturelle de la raison et de la justice, dont la lumière surnaturelle de la foi ne peut être l'ennemie, puisque toutes deux procèdent du même foyer et s'adressent à la même intelligence, a seule su introduire dans cette question les distinctions à l'aide desquelles tout peut être concilié. Non certes qu'il ne reste au fond de la question un mystère, et un très grand mystère, mais c'est un mystère dont la religion naturelle et la philosophie ont l'équivalent, sans avoir les mêmes moyens de l'atténuer et de le rendre acceptable.

Suivant la théologie catholique, dans la question du salut éternel, il faut distinguer entre l'élection à la foi et l'élection à la gloire. La première, aux yeux de tous les théologiens, est essentiellement gratuite, c'est-à-dire que Dieu appelle ou n'appelle pas ceux-ci à la grâce de la foi sans considération des mérites prévus. La grâce n'étant pas due à l'ordre naturel, cette conduite n'a rien d'injuste. Elle n'a rien d'arbitraire non plus, quoique nous ne sachions pas les raisons en vertu desquelles Dieu distribue de telle ou telle manière ces dons de la grâce. Cette inégalité n'est qu'une des faces du problème général de l'inégalité des conditions dans lesquelles se trouvent placés tous les êtres vivants. Ce qui suffit pour justifier Dieu de tout reproche au sujet de la distribution de ses dons, c'est que chaque individu ait une part de liberté et de secours à l'aide de laquelle il puisse, s'il le veut, accomplir sa destinée et parvenir

à la fin sublime qu'il doit conquérir; et en outre que Dieu ne demande exactement compte à chacun que de ce qu'il aura reçu. Or c'est précisément ce qu'enseigne la doctrine catholique : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.* Le serviteur qui n'a reçu que deux talents et en rapporte quatre obtient la même récompense que celui qui en ayant reçu cinq en rapporte dix. *Cum enim augentur dona, rationes etiam crescunt donorum.*

Quant à l'élection ou prédestination à la gloire, sans doute les thomistes la déclarent antérieure à la prévision des mérites des élus; les autres théologiens la font dépendre à un degré quelconque de la prévision de ces mérites. Mais de ce que, dans l'ordre d'intention, Dieu prédestine les élus antérieurement à la prévision de leurs mérites, il ne s'ensuit aucunement qu'il réprouve les autres hommes antérieurement à la prévision de leurs démérites. Le décret divin concernant les réprouvés se compose de deux parties : la première comprend la préparation des moyens par lesquels Dieu veut sauver tous les hommes, de telle sorte que, s'ils ne se sauvent pas, c'est leur mauvais vouloir qu'il en faut accuser; la seconde est le non-octroi des secours spéciaux que Dieu tient en réserve pour ses élus, mais qu'il ne doit à personne; et finalement le décret de la condamnation encourue librement par le pécheur. Quant à la prescience de Dieu, elle ne porte point atteinte à la liberté de l'homme. L'homme n'agit pas bien ou mal parce que Dieu a prévu qu'il agirait ainsi. Au contraire, Dieu a prévu que l'homme agirait ainsi avec toutes les ressources de sa liberté.

Dans les systèmes par lesquels la théologie catholique a essayé de concilier la prédestination et la liberté, la miséricorde générale de Dieu pour tous les hommes et sa bienveillance spéciale pour les élus, il reste, on ne saurait le nier, quelque chose de mystérieux. Voir l'abbé de Broglie, *Conférences sur la vie surnaturelle,* t. I, p. 278. Cependant, dans tous les systèmes catholiques, on respecte la puissance de Dieu et la liberté de l'homme, la grâce et la liberté, l'idée que nous avons de la justice, on concilie les textes de l'Écriture, et l'on s'incline devant le mystère en raison de la connaissance très imparfaite que nous avons de l'Être infini et de ses attributs divins. Voir Prédestination.

Calvin sacrifie totalement la liberté de l'homme et, sinon en intention, du moins en fait, la justice même de Dieu. Comme sa doctrine est sur ce point très grave et très délicate je ne l'exposerai qu'à l'aide d'auteurs calvinistes et surtout de citations textuelles. « Suivant Calvin, dit M. Bungener, *Vie de Calvin,* p. 72-73, Dieu dans la plénitude de sa souveraineté, dans son conseil éternel et immuable, a destiné les uns au salut et les autres à la damnation; et, comme il ne leur devait rien ni aux uns, ni aux autres, les élus ont à le bénir éternellement, les réprouvés n'ont nul droit de se plaindre. Calvin reconnaît, ou à peu près, que la chose n'est pas explicitement dans l'Écriture. Il lui suffit que la logique y conduise. Or, d'après l'Écriture, Dieu a toujours choisi. Il proscrit mille nations pour s'en réserver une. La loi naturelle nous montre la même chose. Donc, dira-t-il, « ceux que Dieu laisse en élisant, il les réprouve. » Admettre l'élection de grâce et rejeter l'élection de mort c'est « puéril », « c'est une sottise trop lourde. » Il faut que l'idée humaine, la justice humaine, la pitié humaine disparaissent de ces questions. « L'honneur de Dieu l'exige. »

Cette doctrine est déjà assez rude en elle-même; elle l'est encore plus dans ses déductions.

Qui veut la fin veut les moyens. Or, dans le système de Calvin, Dieu veut positivement la réprobation des damnés. D'où il suit qu'il veut également les moyens pervers qui les feront aboutir à cette fin. En d'autres termes, *Dieu veut le mal.* Que, dans un monde où Dieu a laissé une large place à la liberté, il permette le mal, comme condition d'un plus grand bien, c'est-à-dire comme condition de la possibilité et du développement de tous ces mérites, de toutes ces vertus morales qui ne peuvent être qu'à la condition de la liberté, cela se comprend. Mais, dans le système de Calvin, la liberté humaine étant frappée de déchéance et comme de paralysie, là où le mal se trouve, on devra l'attribuer à Dieu non moins que le bien; pour certaines raisons qui nous sont inconnues, Dieu veut que l'homme tombe.

« Il a ordonné par un décret de sa volonté » la chute du premier homme. C'est en vertu de la prédestination divine qu'Adam est tombé. Ce serait en effet une vaine fiction que de s'imaginer que Dieu a créé sa plus noble créature en vue d'un but indéterminé, ou bien qu'Adam s'est créé lui-même sa destinée par le libre arbitre : que deviendrait la toute puissance de Dieu, par laquelle il gouverne toutes choses suivant son décret mystérieux et absolu?

Mais, si les méchants ne font que ce qu'ils sont nécessités à faire, ils ne sont pas responsables et ils sont injustement damnés. Calvin croit fermer victorieusement la bouche à ses adversaires en établissant une distinction entre le commandement de Dieu et son vouloir secret — distinction d'où il résulterait que Dieu commande extérieurement aux méchants ce qu'intérieurement il ne veut pas et même il condamne. Et il le leur commande pour les acheminer par là à la damnation à laquelle il les a prédestinés par un acte positif — et cela pour glorifier sa justice comme le salut des élus glorifie sa bonté.

C'est la doctrine développée dans l'*Institution chrétienne,* l. I, c. xviii, *Que Dieu se sert tellement des meschans et ploye leurs cœurs à executer ses jugements, que toutes fois il demeure pur de toute tache et macule.*

N. 1. Calvin combat la distinction établie par les théologiens entre le *vouloir* et la *permission* de Dieu, entre *faire* et *permettre.* Ce que les méchants font, Dieu le veut et le fait, suivant Calvin, aussi positivement que le bien. « Quoi que machinent les hommes, ou même le diable, toutefois Dieu tient le clou du gouvernail... Absalon polluant le lit de son père par incestes commet un forfait détestable; toutefois Dieu prononce que c'est son œuvre... Ceux qui substituent une permission nue au lieu de la providence de Dieu, comme s'il attendait, étant assis ou couché, ce qui doit advenir, ne font que badiner : car aussi par ce moyen, ses jugements dépendraient de la volonté des hommes. »

N. 2. « Quant est des affections et mouvements que Dieu inspire, ce que Salomon affirme du cœur des rois que Dieu les ayant en sa main les tourne où il lui plaît, s'entend sans doute à tout le genre humain, et vaut autant comme s'il eût dit que Dieu adresse tout ce que nous concevons par inspiration secrète, à telle fin qu'il veut... On ne saurait rien souhaiter de plus clair que quand il prononce tant de fois qu'il aveugle les entendements humains et les frappe de forcennerie; qu'il les enivre d'esprit de stupidité, qu'il les rend insensés et endurcit leurs cœurs... Quand on dit que la volonté de Dieu est cause de toutes ces choses, on établit sa providence pour présider sur tous les conseils des hommes, voire pour non seulement montrer sa force ès élus qui sont conduits par le Saint-Esprit, mais aussi pour contraindre les réprouvés à faire ce qu'il veut. »

N. 3. « Que profiteront (les adversaires de cette doctrine) en crachant contre le ciel?... Quand nous ne comprenons point comment Dieu veut que ce qu'il défend de faire se fasse, que notre débilité et petitesse nous vienne en mémoire et aussi que la clarté en laquelle il habite n'est pas en vain nommée inaccessible, pour ce qu'elle est enveloppée d'obscurité. »

N. 4. « Ces gaudisseurs qui gergonnent contre Dieu allèguent que si Dieu non seulement met les méchants

en besogne pour s'en servir, mais aussi qu'il gouverne leurs conseils et affections, il est auteur de tous maléfices, et par conséquent que les hommes sont injustement damnés, s'ils exécutent ce que Dieu a déterminé, puisqu'ils complaisent à son vouloir : car ils mêlent perversement le commandement de Dieu avec son vouloir secret, vu qu'il appert par exemples infinis qu'il y a bien longue distance et diversité de l'un à l'autre. »

Dans cette question, rien n'arrêtera Calvin sur la pente où l'entraîne son inexorable logique, car il ira jusqu'à dire que les grâces que les malheureux prédestinés à la damnation rencontrent sur leur chemin dans le cours de leur vie, comme la grâce de la prédication évangélique, ont pour but de leur préparer « une plus griève condamnation ». Bien plus, en certains cas, Dieu s'insinue dans leur cœur et leur donne le change sur leurs propres sentiments.

« Il y a double espèce de vocation. Car il y a la vocation universelle qui gît en la prédication extérieure de l'Évangile, par laquelle le Seigneur invite à soi tous hommes indifféremment, *voire même ceux auxquels il la propose en odeur de mort et pour matière de plus griefve condamnation*. Il y en a une autre spéciale de laquelle il ne fait quasi que les fidèles participants quand par la lumière intérieure de son esprit, il fait que la doctrine soit enracinée en leurs cœurs. » *Inst. chrét.*, l. III, c. XXIV, n. 8; cf. l. III, c. II, n. 11. « Pour ce que Dieu, afin de les tenir convaincus et d'autant plus inexcusables, s'insinue en leurs entendements (des réprouvés) etc... »

« Nous entendons, s'écrie à ce propos avec une juste indignation Mœhler, *Symbolique*, t. I, p. 138-139. Dieu trompe le réprouvé en faisant naître en lui de faux sentiments; il le trompe non par la parole extérieure, mais en mettant le mensonge dans le fond de son cœur; il le trompe, non par un intérêt temporel, mais pour le livrer à des tourments sans fin; il lui dira au dernier jugement : Tu n'as point démêlé les pièges que j'ai tendus à ton ignorance, et tu as pris l'apparence pour la réalité, l'hypocrisie pour la foi; dans ce moment même, tu ne peux répondre à mon jugement, parce que tu refuses d'accuser mes ruses et mes artifices; va au feu éternel!... Comment qualifier ces blasphèmes? »

Et pourtant ils ne font pas reculer Calvin; il poursuit l'exposé de sa doctrine.

Institution chrétienne, l. III. c. XXI, *De l'élection éternelle, par laquelle Dieu en a prédestiné les uns au salut, et les autres à condamnation.*

N. 1. « Or ce que l'alliance de vie n'est pas également preschée à tout le monde : et mesme où elle est preschée, n'est pas également reçue de tous, en cette diversité il apparaît un secret admirable du jugement de Dieu : car il n'y a nul doute que cette variété ne serve à son bon plaisir. Or si c'est chose évidente que cela se fait par le vouloir de Dieu, que le salut soit offert aux uns et que les autres en soient forclos : de cela sortent hautes et grandes questions, lesquelles ne se peuvent autrement résoudre, qu'en enseignant les fidèles de ce qu'ils doivent tenir de l'élection et prédestination de Dieu, laquelle matière semble fort entortillée à plusieurs, parce qu'ils ne trouvent nulle raison que Dieu en prédestine les uns à salut, les autres à la mort... En cette obscurité qui les effraie, nous verrons combien cette doctrine non seulement est utile mais aussi douce et savoureuse au fruit qui en revient.

« ... Qu'il leur souvienne que quand ils enquièrent de la prédestination, ils entrent au sanctuaire de la sagesse divine : auquel si quelqu'un se fourre et ingère en trop grande confiance et hardiesse, il n'atteindra jamais là de pouvoir rassasier sa curiosité : et entrera en un labyrinthe où il ne trouvera nulle issue. Car ce n'est pas raison, que les choses que Dieu a voulu estre cachées et dont il s'est retenu la cognoissance, soyent ainsi espluchées des hommes : et que la hautesse de sa sapience, laquelle il a voulu estre plutôt adorée de nous qu'estre comprise (afin de se rendre admirable en icelle) soit assujettie au sens humain, pour la chercher jusques à son éternité. »

N. 4. « Quant à ceux qui sont si prouvoyables ou timides qu'ils voudroient que la prédestination fût du tout abolie, afin de ne point troubler les âmes débiles, de quelle couleur, je vous prie, déguiseront-ils leur orgueil? Vu qu'obliquement ils taxent Dieu d'une sotte inconsidération, comme s'il n'avait point prévu le péril auquel ces outrecuidez pensent sagement remédier. Par quoi quiconque rend la doctrine de la prédestination odieuse, détracte ou mesdit de Dieu ouvertement : comme s'il lui était échappé par inadvertance de publier ce qui ne peut être que nuisible à l'Église. »

N. 5. « C'est tout confondre de dire que Dieu élit ou rejette selon qu'il prévoit ceci et cela...

« Nous appelons prédestination le conseil éternel de Dieu par lequel il a déterminé ce qu'il voulait faire d'un chacun homme. *Car il ne les crée pas tous en pareille condition : mais ordonne les uns à vie éternelle, les autres à éternelle damnation.* Ainsi selon la fin à laquelle est créé l'homme nous disons qu'il est prédestiné à mort ou à vie. »

N. 7. « Dieu ne donne point l'esprit de régénération à tous ceux auxquels il offre sa parole pour s'allier avec eux. Ainsi, combien qu'ils soient conviés extérieurement, ils n'ont point la vertu de persévérer jusqu'à la fin... Nous disons donc, comme l'Écriture le montre évidemment, *que Dieu a une fois décrété par son conseil éternel et immuable, lesquels il voulait prendre à salut, et lesquels il voulait dévouer à perdition.* »

C. XXII. *Confirmation de ceste doctrine par temoignages de l'Escriture.*

N. 7. « La somme est que Dieu crée par adoption gratuite ceux qu'il veut avoir pour enfants : et que la cause intrinsèque (comme on dit) de l'élection gist en lui, vu qu'il n'a regard qu'à son bon plaisir. »

N. 11. « L'apôtre amène une solution toute diverse, c'est que Dieu suscite les réprouvés afin d'exalter en eux sa gloire... Si nous ne pouvons donc assigner autre raison pourquoi c'est que Dieu accepte ses élus sinon pour ce qu'il lui plaît, nous n'aurons aussi nulle raison pourquoi il rejette les autres, sinon sa volonté. »

C. XXIII. *La réfutation des calomnies desquelles on a toujours à tort blâmé cette doctrine.*

N. 2. « Quand on demande : Pourquoi est-ce que Dieu a fait ainsi? Il faut répondre : Pour ce qu'il l'a voulu. Si on passe outre, en demandant : Pourquoi l'a-t-il voulu? C'est demander une chose plus grande et plus haute que la volonté de Dieu, ce qui ne se peut trouver. »

N. 3. « Pourtant si quelqu'un nous assaut de ce propos pourquoy c'est que Dieu en a prédestinés aucuns à damnation lesquels ne l'avoient point mérité, vu qu'ils n'étoient pas encore : nous lui demanderons d'autre part en quoi c'est qu'il pense Dieu estre redevable à l'homme, s'il l'estime en sa nature. Puisque nous sommes tous corrompus et contaminés de vices, il ne se peut faire que Dieu ne nous ait en haine : et ce non pas d'une cruauté tyrannique, mais par une équité raisonnable. Si ainsi est que tous hommes, de leur condition naturelle, soient coupables de condamnation mortelle, de quelle iniquité je vous prie se plaindront ceux lesquels Dieu a prédestinés à mort? Que tous les enfants d'Adam viennent en avant pour contendre et débattre contre leur créateur, de ce que par sa providence éternelle, devant leur nativité ils ont été dévoués à calamité perpétuelle : quand Dieu au contraire les aura amenés à se reconnaître, que pourront-ils murmurer contre cela? S'ils sont tous pris d'une masse corrompue, ce n'est point de merveille s'ils sont assujettis à damnation. Qu'ils n'accusent point donc Dieu d'iniquité, d'au-

tant que par son jugement éternel ils sont ordonnés à damnation, à laquelle leur nature même les mène, ce qu'ils sentent maugré qu'ils en aient. Dont il appert combien leur appétit de se rebecquer est pervers, vu qu'à leur escient ils suppriment ce qu'ils sont contraints de recognoistre : c'est qu'ils trouvent la cause de leur damnation en eux. Ainsi quoiqu'ils pallient, ils ne se peuvent absoudre. Quand donc je leur confesserai cent fois ce qui est très vrai, que Dieu est auteur de leur damnation, ils n'effaceront point pourtant leur crime, lequel est engravé en leur conscience, et leur vient devant les yeux à chacune fois. »

N. 6. « Dieu dispense et ordonne par son conseil qu'aucuns dès le ventre de leur mère soient destinés certainement à mort éternelle, afin de glorifier son nom en leur perdition. »

N. 7. « Les adversaires disent qu'Adam a été créé avec son franc arbitre pour se donner telle fortune qu'il voudroit, et que Dieu n'avoit rien déterminé de lui, sinon de le traiter selon ses mérites. Si une si froide invention est reçue, où sera la puissance infinie de Dieu, par laquelle il dispense toute chose suivant son conseil secret lequel ne dépend point d'ailleurs... Tant y a que maugré leurs dents la prédestination de Dieu se démonstre en toute la lignée d'Adam, car il n'est pas advenu naturellement que tous décheussent de leur salut par la faute d'un... Puisque cela ne peut être attribué à nature, il faut bien qu'il soit provenu du conseil admirable de Dieu... Dieu non seulement a prevu la chute du premier homme, et en icelle la ruine de toute sa postérité, mais il l'a ainsi voulu. »

N. 8. « Aucuns recourent ici à la différence de volonté et permission, disant que les iniques périssent, Dieu le permettant, mais non pas le voulant. Mais pourquoi dirons-nous qu'il le permet sinon pource qu'il le veut?... Le premier homme est cheut, pour ce que Dieu avoit jugé cela estre expédient. Or pourquoi il l'a jugé, nous n'en savons rien. Si est-il néanmoins certain, qu'il ne l'a pas jugé sinon pour ce qu'il voyoit que cela faisoit à la gloire de son nom. »

N. 9. « Combien que par la providence éternelle de Dieu l'homme a été créé pour venir en cette misère en laquelle il est, il a néanmoins pris la matière d'icelle de soi-même et non pas de Dieu. Car il n'est péri pour autre cause, sinon pour ce qu'il a dégénéré de la pure nature que Dieu lui avoit donnée, en perversité. »

N. 12. « Les adversaires de la vérité usent encore d'une autre calomnie, pour renverser la prédestination : c'est que, quand elle est établie, toute sollicitude et cure de bien vivre est abbattue. Car qui sera celuy, disent-ils, lequel oyant que la mort ou la vie lui est déjà décrétée par le conseil immuable de Dieu, n'ait incontinent cette pensée en l'entendement, qu'il ne peut challoir comment il vive, veu que la prédestination de Dieu ne peut être empêchée n'advancée par ses œuvres? Ainsi chacun s'abandonnera, et se laissera transporter désordonnément partout où sa cupidité le mènera. »

Calvin répond tout à fait à côté et par de pauvres raisons.

C. XXIV. *Que l'élection est confirmée par la vocation de Dieu : et qu'au contraire les reprouvez attirent sur eux la perdition juste, à laquelle ils sont destinez.*

N. 5. « Nous avons un tesmoignage assez ferme et évident que nous sommes escrits au livre de vie, si nous communiquons à Christ. »

N. 13. « Pourquoi donc en faisant grâce à l'un laisse-t-il l'autre derrière? Saint Luc rend la raison de ceux qu'il appelle, disant qu'il les avoit préordonnés à vie. Act., XIII, 48. Que penserons-nous donc des autres, sinon qu'ils sont instruments de son ire en opprobre? Pourtant, que nous n'ayons point honte de parler ainsi avec saint Augustin : Dieu pourroit bien, dit-il, convertir en bien la volonté des méchants, vu qu'il est tout puissant. De cela il n'y a doute. Pourquoi donc ne le fait-il? Pour ce qu'il ne le veut pas. Pourquoi c'est qu'il ne le veut, cela est caché en lui. Car nous ne devons pas plus savoir que de raison. Cela sera beaucoup meilleur que de tergiverser avec Chrysostome, en disant qu'il attire celui qui l'invoque et tend la main pour avoir aide : et ainsi que la différence n'est point au jugement de Dieu, mais au vouloir des hommes... Certes cela ne se peut revoquer en doute que le Seigneur n'envoie sa parole à d'aucuns desquels il connoit la cécité en devoir être augmentée. »

N. 14. « Mais il reste encore de voir pourquoi c'est que le Seigneur fait cela : vu qu'il est certain qu'il le fait... Les réprouvés ont été suscités pour illustrer sa gloire en leur damnation. »

Voilà la doctrine que Calvin annonce *comme étant fort douce et savoureuse, car elle met en relief la gloire de Dieu et elle fonde la vraie humilité;* et elle n'a rien qui puisse contrister les élus, au contraire elle leur fait apprécier davantage le bienfait de la justification par la foi, de l'inamissibilité de la grâce et de la certitude du salut. Toutefois elle devait faire reculer certains calvinistes; le *Catéchisme palatin* la passe sous silence; les *articles anglicans* l'adoucissent; la *Confession de la marche de Brandebourg* la rejette.

III. CE QUE CALVIN A MODIFIÉ DANS LES DOCTRINES LUTHÉRIENNES : L'ÉGLISE ET LES SACREMENTS. — Les fidèles profitent des mérites de Jésus-Christ en s'unissant à lui, et c'est la foi qui les unit à Jésus-Christ : les fidèles unis à Jésus-Christ forment donc une Église qui renferme tous les fidèles, tous les élus, tous les prédestinés : ainsi cette Église est universelle, catholique; c'est la société de tous les saints, hors de laquelle il n'y a point de salut, et dans laquelle seule on reçoit la foi qui unit à Jésus-Christ. Mais comment la discerner? Quels sont ses caractères, quels sont ses sacrements? C'est ce que Calvin se propose d'examiner dans le IVe livre de l'*Institution chrétienne.*

I. L'ÉGLISE. — Luther avait commencé par enseigner que tout chrétien, étant instruit directement par l'Esprit-Saint, est prêtre et docteur; il n'y a donc pas de corps enseignant, pas d'apostolat perpétuel, pas de caractère sacerdotal, pas d'ordination; ces idées, il les avait traitées à fond dans son écrit aux *Frères de Bohême;* néanmoins il avait reconnu que « pour le bon ordre » il fallait conférer à quelques-uns les droits de tous et faire exercer le saint ministère par des élus du peuple auxquels les anciens auraient imposé les mains. Conclusion peu logique; car si chaque fidèle est instruit par l'Esprit-Saint, le *bon ordre* n'a rien à craindre : pourquoi le ministère de la parole? pourquoi l'Église?

Au bruit de cette nouvelle doctrine, une foule de docteurs se levèrent sur le monde et ces prophètes éclairés par le Saint-Esprit enseignèrent les opinions les plus contradictoires; bientôt le désordre fut au comble. Luther se vit dans la nécessité d'organiser des Églises, avec l'appui et sous la dépendance de l'État; enfin, la *Confession d'Augsbourg* défendit de prêcher à tous ceux qui n'avaient pas de mission légitime. *De ordine ecclesiastico docent quod nemo debeat in Ecclesia publice docere, nisi rite vocatur.* Art. 14. De son idée première, Luther avait tiré la conséquence que l'Église est une société *invisible,* et de sa pratique il avait conclu que l'Église est aussi une société *visible :* « On la reconnaît, disait-il, par le baptême, par la cène et surtout par l'Évangile; ces marques la font discerner infailliblement, bien qu'elle soit une société purement intérieure. » La *Confession d'Augsbourg* était arrivée à cette définition : « L'Église est l'assemblée des saints, dans laquelle l'Évangile est bien enseigné et les sacrements bien administrés : *congregatio sanctorum in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta.* »

Calvin sanctionne les doctrines fondamentales de Luther sur l'Église, mais instruit par le spectacle de la profonde anarchie que le réformateur allemand avait déchaînée, il comprit qu'il fallait soumettre les fidèles à une autorité forte et respectée; on a vu dans l'histoire de sa vie comment il avait organisé l'Église de Genève et quelle force il avait donnée au ministère des pasteurs. Tandis que Luther laisse l'État absorber l'Église, lui tend à absorber l'État dans l'Église qui est *sui juris*.

La *Confession de foi des Églises de France* nous fait connaître très exactement la doctrine de Calvin et sa pratique.

Art. 25. « L'Église ne peut consister sinon qu'il y ait des pasteurs qui aient la charge d'enseigner, lesquels on doit honorer et écouter en révérence, quand ils sont dûment appelés et exercent fidèlement leur office. Non pas que Dieu soit attaché à tels aides et moyens inférieurs; mais parce qu'il lui plaît nous entretenir sous telle bride. En quoi nous détestons tous fantastiques qui voudroient bien, en tant qu'eux est, anéantir le ministère de la prédication de la parole et des sacrements. »

Art. 26. « Nous croyons donc que nul ne se doit retirer à part et se contenter de sa personne, mais tous ensemble doivent garder l'unité de l'Église, se soumettant à l'instruction commune et au joug de Jésus-Christ; et ce en quelque lieu que ce soit où Dieu aura établi un vrai ordre d'Église. »

Art. 27. « Nous croyons qu'il convient discerner soigneusement et avec prudence quelle est la vraie Église, pour ce que par trop on abuse de ce titre. Nous disons donc suivant la parole de Dieu que c'est la compagnie des fidèles qui s'accordent à suivre icelle parole, et la pure religion qui en dépend, et qui profitent en icelle tout le temps de leur vie, croissant et se confirmant en la crainte de Dieu. »

Art. 28. « Là où la parole de Dieu n'est reçue, et on ne fait nulle profession de s'assujettir à icelle, et où il n'y a nul usage des sacrements à parler proprement, on ne peut juger qu'il y ait aucune Église. Nous condamnons les assemblées de la papauté, vu que la pure vérité de Dieu en est bannie, esquelles les sacrements sont corrompus, abâtardis, falsifiés ou anéantis du tout, et esquelles toutes superstitions ou idolâtries ont la vogue. Nous tenons donc que tous ceux qui se mêlent en tels actes et y communiquent se séparent et retranchent du corps de Jésus-Christ. » Cependant, comme il reste encore « quelque petite trace d'Église en la papauté », et que la substance du baptême y est conservée, le baptême des catholiques ne doit pas être réitéré.

Art. 29, 30. « L'Église doit être gouvernée selon la police que N.-S. J.-C. a établie, c'est-à-dire qu'il y ait des pasteurs, des surveillants et des diacres. » Tous les pasteurs sont égaux sous un seul chef qui est Jésus-Christ.

Art. 31. « Nul ne se doit ingérer de son autorité propre pour gouverner l'Église; » mais « cela se doit faire par élection autant qu'il est possible et que Dieu le permet, laquelle exception nous ajoutons notamment pour ce qu'il a fallu quelquefois et même de notre temps (auquel l'état de l'Église étoit interrompu) que Dieu ait suscité gens d'une façon extraordinaire pour dresser l'Église de nouveau qui étoit en ruine et en désolation ».

L'art. 33 proclame la discipline de l'excommunication « laquelle nous approuvons et confessons être nécessaire avec toutes ses appartenances ».

On ne peut se séparer de l'Église parce qu'on y soutient des opinions différentes, si ces opinions ne tendent point à détruire la doctrine de Jésus-Christ et des apôtres, ou parce que ses membres ne sont pas saints et parfaits. Nous reviendrons un peu plus loin sur ces divers principes.

La prédication de la parole de Dieu est la première fonction, la première marque de la véritable Église; la seconde est l'administration des sacrements.

II. LES SACREMENTS. — Luther avait enseigné que l'efficacité des sacrements dépend de la foi de celui qui les reçoit; qu'ils n'ont été institués que pour nourrir la foi, et qu'ils ne donnent point la grâce à ceux qui n'y mettent point d'obstacles. Quoiqu'il n'accorde le nom de sacrements proprement dits qu'au baptême et à la cène, il parle cependant dans son catéchisme de la rémission des péchés et de la pénitence comme d'un acte spécial de la grâce de Dieu renfermé sous un signe sensible : aussi dit-on en général que Luther admet trois sacrements : le baptême, la cène et la pénitence. Enfin, Luther avait affirmé que tous les fidèles sont ministres des sacrements. Triple erreur sur la nature, le nombre et les ministres des sacrements.

Cependant les disputes avec les sacramentaires amenèrent les luthériens à se rapprocher de la doctrine catholique. La *Confession d'Augsbourg* donna des sacrements une idée qui parut acceptable; l'*Apologie* alla plus loin encore et dit en propres termes que les sacrements sont un ouvrage dans lequel Dieu nous donne la grâce attachée à la cérémonie. Marheineke déclare que la différence entre les deux Églises consiste en ce que les catholiques disent : Les sacrements *contiennent* la grâce; et les protestants : Les sacrements *confèrent* la grâce.

Calvin se sépare des luthériens et des catholiques.

1° *Nature des sacrements.* — Il définit le sacrement « un signe extérieur par lequel Dieu scelle en nos consciences les promesses de bonne volonté envers nous, pour confirmer l'imbécillité de nostre foy; et nous mutuellement rendons tesmoignage tant devant luy et les anges que devant les hommes, que nous le tenons pour nostre Dieu », ou « un tesmoignage de la grâce de Dieu envers nous, confirmé par signe extérieur, avec attestation mutuelle de l'honneur que nous lui portons ». Calvin affirme que cette définition peut s'accorder avec ce que dit saint Augustin que le sacrement « est une forme visible de la grâce invisible ». *Instit. chrét.*, l. IV, c. XIV, n. 1.

Les sacrements ne sont donc ni des signes vides et inefficaces, destinés à nous remettre devant les yeux les promesses de Jésus-Christ, ni des signes qui contiennent par eux-mêmes une vertu cachée et secrète. La grâce sanctifiante ne saurait être attachée à un signe sensible. Mais, c'est en vain que Calvin s'efforce de maintenir ces deux notions sur les sacrements.

Il n'admet que deux sacrements : le baptême et la cène. Ce qu'il dit de ces sacrements est contradictoire.

2° *Le baptême.* — A première vue, le baptême n'est pour lui qu'un signe, une marque « de notre chrétienté »... « le signe par lequel nous sommes reçus en la compagnie de l'Église. » *Inst. chrét.*, l. IV, c. XV. Il développe très nettement sa pensée sur ce point. « Le baptême nous est proposé de Dieu pour nous être signe ou enseigne de notre purgation. Il nous est envoyé de lui comme une lettre patente signée et scellée par laquelle il nous mande, confirme et assure que tous nos péchés sont tellement remis, couverts, abolis et effacés qu'ils ne viendront jamais à être regardés de lui. »

Cependant, comme s'il prévoyait l'abus qu'on fera un jour de cette notion, Calvin ajoute : « Par quoi ceux qui ont osé écrire que le baptême n'est autre chose qu'une marque et enseigne par laquelle nous protestons devant les hommes notre religion, ainsi qu'un homme d'armes porte la livrée de son prince pour s'avouer de lui, n'ont pas considéré ce qui est le principal au baptême, c'est que nous le devons prendre avec cette promesse que tous ceux qui auront cru et seront baptisés auront salut.

« Saint Paul n'a pas voulu signifier notre ablution et

notre salut être parfait par le moyen de l'eau, ou l'eau contenir la vertu pour purger, régénérer et renouveler. Ni saint Pierre aussi n'a pas voulu dire que l'eau soit la cause de notre salut. Mais seulement ils ont voulu signifier qu'en ce sacrement on reçoit assurance de telles grâces. »

Suivant Calvin, l'efficacité du baptême ne porte pas seulement sur le passé, mais sur l'avenir. « Nous ne devons estimer que le baptême nous soit donné seulement pour le temps passé. Mais il nous faut savoir qu'en quelque temps que nous sommes baptisés, nous sommes une fois lavés et purgés pour tout le temps de notre vie. Pourtant toutes les fois que nous serons rechus en péchés, il nous faut recourir à la mémoire du baptême, et par icelle nous confirmer en icelle foi que nous soyons toujours certains et assurés de la rémission de nos péchés. »

Mais, quoi que dise Calvin de cette efficacité, le baptême reste pour lui une cérémonie plutôt qu'un sacrement : « Combien est faux ce qu'aucuns ont enseigné que par le baptême nous sommes déliés et délivrés du péché originel et de la corruption d'Adam qui est descendue sur toute sa postérité. » *Ibid.*, n. 10.

Surtout ce n'est pas un sacrement nécessaire au salut. Aussi les fidèles ne doivent pas baptiser, mais seulement les ministres. *Ibid.*, n. 20 : « Ils allèguent que, si un enfant décédoit sans baptême, il seroit privé de la grâce de régénération : je respons que c'est folie. Peu de gens se sont advisés combien cette sentence mal entendue et mal exposée estoit pernicieuse, assavoir que le baptême est requis à salut de nécessité. Et voilà pourquoy ils la laissent couler si facilement. Car, si ceste opinion a lieu que tous ceux qui n'auront pu être plongés en l'eau sont damnés, notre condition sera pire que celle du peuple ancien. »

Ibid., n. 22. « On fait grand tort et injure à la vérité de Dieu, si on ne s'y repose du tout, tellement que de soy elle ait pleine et entière vertu de sauver. Le sacrement est puis après adjousté comme un sceau, non pas pour donner vertu à la promesse, comme si elle était débile de soy, mais seulement pour la ratifier envers nous, afin que nous la tenions tant plus pour certaine. De là il s'ensuit que les petits enfants engendrés des chrétiens ne sont baptisés pour commencer d'être enfants de Dieu, comme si auparavant ne lui eussent en rien appartenu, et eussent esté estrangers de l'Église, mais plutôt afin que, par ce signe solennel, il soit déclaré qu'on les reçoit en l'Église comme estant desja du corps d'icelle... Quand nous ne pouvons recevoir les sacrements d'icelle, n'estimons pas que la grâce du Saint-Esprit soit tellement liée à iceux que nous ne l'obtenions en vertu de la seule parolle de Dieu. » Ce point a été gardé fidèlement dans les catéchismes contemporains.

3° *La cène.* — La théorie calviniste de la cène a de grandes affinités avec celle du baptême. Sur cette question, Calvin se sépara à la fois de Luther et de Zwingle en prenant une sorte de parti moyen entre les deux. Suivant lui, Luther avait trop admis la présence corporelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, puisqu'il gardait le corps et le sang avec le pain et le vin. Zwingle, de son côté, et toute l'école sacramentaire avaient trop borné l'eucharistie à n'être qu'une figure et une commémoration. Suivant Calvin, il fallait montrer non seulement que la grâce unie au sacrement en faisait un signe efficace et pleine de vertu, mais encore que le corps et le sang étaient effectivement communiqués. Seulement, il s'est embrouillé de telle façon à vouloir tenir ce milieu entre deux théories inconciliables, qu'ainsi que l'a fait voir Bossuet, il est à peu près impossible de mettre d'accord les diverses parties de sa propre théorie. *Histoire des variations*, l. IX.

« La question est de savoir, dit Bossuet, n. 35, d'un côté, si le don que Jésus-Christ nous fait de son corps et de son sang dans l'eucharistie est un mystère comme les autres, indépendant de la foi dans sa substance, et qui exige seulement la foi pour en profiter; ou si tout le mystère consiste dans l'union que nous avons par la seule foi avec Jésus-Christ sans qu'il intervienne autre chose de sa part que des promesses spirituelles figurées dans le sacrement, et annoncées par sa parole. Par le premier de ces sentiments la présence réelle et substantielle est établie; par le second elle est niée et Jésus-Christ ne nous est uni qu'en figure dans le sacrement et en esprit par la foi. » N. 37. « Premièrement, Calvin admet que nous participons réellement au vrai corps et au vrai sang de Jésus-Christ, et il le disait avec tant de force que les luthériens croyaient presque qu'il était des leurs : car il répète cent et cent fois notamment, *Inst. chrét.*, l. IV, c. XVII, n. 17, que la vérité nous doit être donnée avec les signes; que *sous ces signes* nous recevons vraiment le corps et le sang de Jésus-Christ; que la chair de Jésus-Christ est *distribuée* dans ce sacrement; qu'elle nous pénètre; que nous sommes participants non seulement de l'esprit de Jésus-Christ, mais encore de sa chair; que nous en avons la propre substance, et que nous en sommes faits participants; que Jésus-Christ s'unit à nous tout entier, et pour cela qu'il s'y unit de corps et d'esprit; qu'il ne faut point douter que nous ne recevions son propre corps; et que, s'il y a quelqu'un dans le monde qui reconnaisse cette vérité, c'est lui. »

N. 38. « Il exclut comme insuffisante toute l'union qu'on peut avoir avec Jésus-Christ non seulement par l'imagination, mais encore par la pensée ou par la seule appréhension de l'esprit. *Nous sommes*, dit-il, *unis à Jésus-Christ non par fantaisie et par imagination, ni par la pensée ou la seule appréhension de l'esprit, mais réellement et en effet par une vraie et substantielle unité.* »

Mais en maint autre endroit Calvin affaiblit ses propres expressions. C'est ce qu'établit Bossuet, n. 57 : « Il est vrai qu'encore qu'il dise que nous sommes participants de la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ, il veut que cette substance ne nous soit unie que par la foi; et qu'au fond malgré ces grands mots de propre substance, il n'a dessein de reconnaître dans l'eucharistie qu'une présence de vertu. Il est vrai aussi qu'après avoir dit que nous sommes participants de la propre substance de Jésus-Christ, il refuse de dire *qu'il soit réellement et substantiellement présent;* comme si la participation n'était pas de même nature que la présence, et qu'on pût jamais recevoir la propre substance d'une chose, quand elle n'est présente que par sa vertu. »

Et, n. 67, Bossuet prouve que Calvin admet la même présence de Notre-Seigneur dans le baptême que dans l'eucharistie; « et j'avoue, dit-il, que la suite de sa doctrine le mène là naturellement. Car au fond, ni il ne connaît d'autre présence que par la foi, ni il ne met une autre foi dans la cène que dans le baptême; ainsi je n'ai garde de prétendre qu'il y mette en effet une autre présence. Ce que je prétends faire voir, c'est l'embarras où le jettent ces paroles : *Ceci est mon corps.* Car, ou il faut embrouiller tous les mystères, ou il faut pouvoir rendre une raison pourquoi Jésus-Christ n'a parlé avec cette force que dans la cène. Si son corps et son sang sont aussi présents et aussi réellement reçus partout ailleurs, il n'y avait aucune raison de choisir ces fortes paroles pour l'eucharistie plutôt que pour le baptême, et la Sagesse éternelle aurait parlé en l'air. Cet endroit sera l'éternelle et inévitable confusion des défenseurs du sens figuré. D'un côté la nécessité de donner à l'eucharistie, à l'égard de la présence du corps, quelque chose de particulier; et, d'autre part, l'impossibilité de le faire selon leurs principes, les jetteront toujours dans un embarras d'où ils ne pourront se dé-

mêler; et ç'a été pour s'en tirer que Calvin a dit tant de choses fortes de l'eucharistie, qu'il n'a jamais osé dire du baptême, quoiqu'il eût selon ses principes la même raison de le faire. »

Aussi, après Calvin, les calvinistes ont interprété ses paroles en disant que recevoir la substance de Jésus-Christ c'est le recevoir *par sa vertu, par son efficace, par son mérite,* ce qui revient à nier non seulement la présence réelle, mais la *participation réelle.*

4° *La pénitence.* — Quant à la pénitence, les luthériens disaient : La contrition et la foi constituent l'acte de la pénitence. Le pécheur tremble à la vue des jugements de Dieu, sa conscience est jetée dans l'épouvante, voilà la contrition; mais la confiance germe dans son âme, l'espérance en l'infinie miséricorde dissipe ses frayeurs, la paix et la sérénité bannissent le trouble et les larmes, voilà la foi qui consomme la pénitence. Dès lors qu'est-ce que l'absolution? C'est la simple déclaration que les péchés sont remis.

Calvin n'admet, lui aussi, que deux parties dans la pénitence, mais il remplace les termes de contrition et de foi par ceux de mortification et de vivification, et par là il veut dire que le fidèle se dépouille du vieil homme et se revêt du nouveau. A ses yeux, la pénitence n'a aucun caractère sacramentel. *Inst. chrét.,* l. IV, c. XIX, n. 14.

III. Droits et devoirs des gouvernements civils. — L'*Institution chrétienne,* l. IV, c. XX, et les *Confessions de foi* se terminent par des considérations et des prescriptions relatives aux droits et aux devoirs des gouvernements civils.

« Nous croyons, dit l'art. 39 de la *Confession de foi des Églises de France,* que Dieu veut que le monde soit gouverné par lois et polices, afin qu'il y ait quelques brides pour réprimer les appétits désordonnés du monde : et ainsi qu'il a établi les royaumes, républiques et toutes autres sortes de principautés, soit héréditaires ou autrement, et tout ce qui appartient à l'état de justice et en veut être reconnu auteur. A cette cause a mis le glaive en la main des magistrats pour réprimer les péchés commis non seulement contre la seconde table des commandements de Dieu, mais aussi contre la première. » Enfin l'art. 46 déclare que l'obéissance est due aux pouvoirs publics « encore qu'ils fussent infidèles, moyennant que l'empire souverain de Dieu demeure en son entier ».

L'État le plus heureux, suivant Calvin, est celui dans lequel il y a « une liberté bien tempérée et pour durer longuement ». Cet idéal est le plus facilement atteint « dans un gouvernement aristocratique ou dans l'alliance de l'aristocratie et de la république... La seigneurie et domination d'un seul homme est la puissance la moins plaisante aux hommes, mais dans l'Écriture elle est recommandée singulièrement par dessus toutes les autres ». L. IV, c. XX, n. 7, 8. Les rois et les magistrats sont les « ministres et les vicaires de Dieu ». L'administration politique les regarde seuls; les simples particuliers doivent s'abstenir de toute ingérence dans les affaires publiques et de toute usurpation du rôle du magistrat.

Le premier devoir du magistrat est de faire respecter la loi de Dieu : « Il est aisé de rédarguer la folie *de ceux qui voudraient que les magistrats, mettant Dieu et la religion sous leurs pieds, ne se mêlassent que de faire droit aux hommes...* Si les princes et autres supérieurs connaissent qu'il n'y a rien de plus agréable à Dieu que leur obéissance; s'ils veulent plaire à Dieu en piété, justice et intégrité, qu'ils s'emploient à la punition et correction des pervers; Moïse était ému de cette affection quand il punit l'idolâtrie du peuple par la mort de trois mille hommes. »

Il faut même en certains cas faire la guerre pour cause de religion : « S'il n'était question que de la servitude des corps, il vaudrait possible mieux quelquefois la porter patiemment que de mouvoir grandes séditions qui viennent jusqu'à l'effusion du sang... Mais quand il est question de la ruine éternelle des âmes nous ne devons estimer nulle paix si précieuse que pour la garder nous périssions à notre escient. Il vaudrait mieux que le ciel et la terre fussent abîmés ensemble que l'honneur qui lui a été donné de Dieu son père fût diminué. Faut-il pour vivre nous quittions l'auteur de vie? »

On lui dit : Mais vous faites ce que fait Rome. Il répond : Ce n'est pas de tuer pour cause de religion que Rome est coupable; c'est de tuer sans avoir pour elle la vérité : « Quelques-uns, scandalisés, ont en horreur toutes punitions sans discerner si elles sont justes ou non... Mais quoi? Si les papistes sont ainsi excessifs en tyrannie, ce n'est pas à dire pourtant que toute sévérité soit à condamner... Nous condamnons à juste raison le zèle enragé *et sans science* qui transporte les papistes : mais si on repousse un zèle inconsidéré *à cause de l'ignorance,* pour ce qu'il n'est point fondé en raison, pourquoi, je vous prie, le zèle ne sera-t-il louable en un fidèle quand il débat pour la *vraie foi* qui lui est *certaine?...* Dieu ne commande pas de maintenir si étroitement *toute religion quelle qu'elle soit,* mais celle qu'il a ordonné de sa propre bouche. »

La fidélité à la parole de Dieu constitue seule les martyrs; les victimes de la justice civile pour crime d'hérésie ne sont que des blasphémateurs. Voir ces textes et quelques autres dans Faguet, *Études sur le XVIe siècle, Calvin,* p. 183 sq.

IV. Méthode de Calvin; jugement et conclusions. — Écoutons d'abord deux protestants : M. Rognon, dans un remarquable article de la *Revue chrétienne,* du 15 décembre 1863, et M. Buisson, dans son *Sébastien Castellion.* « C'est, dit M. Rognon, ce qui peut se concevoir de plus logique, et si je l'ose dire, de plus extrême dans le christianisme...; protestant contre les accommodations juives ou païennes qui constituent non pas le catholicisme tout entier, mais ce que le catholicisme a de propre et d'exclusif en tant que secte particulière, au sein de la famille chrétienne et dans la vraie catholicité de l'Église... Calvin a cherché une théologie plus biblique, une sainteté plus efficace, une Église plus apostolique... S'il y a quelque excès dans Calvin (comme dans Augustin et dans Bernard de Clairvaux, ses prédécesseurs naturels et ses légitimes ancêtres), c'est d'être plus paulinien que saint Paul, plus biblique que la Bible, plus chrétien que le christianisme dans son plus pur courant, dans sa tradition la plus féconde... Aucun théologien n'a plus humilié la nature et la raison humaine... Humilier l'homme et glorifier Dieu, c'est toute l'ambition de sa théologie comme de sa vie. » « Toute l'*Institution chrétienne,* dit M. Buisson, est écrite pour faire ce départ entre le christianisme authentique et les superfétations qui l'ont altéré... Aux yeux de Calvin, ces superfétations sont infinies; de tous les Pères, il ne fait grâce qu'à saint Augustin; encore le juge-t-il « un peu « entaché de vice ». Tout le christianisme est dans saint Paul. Le christianisme consiste en cinq ou six grandes vérités exprimées par saint Paul et expliquées par saint Augustin. Dieu est tout-puissant; donc l'homme n'est rien devant lui; l'homme a péché; il n'est pas libre; il est foncièrement mauvais; donc il ne peut aucunement se justifier par ses œuvres; la volonté, le *bon plaisir de Dieu,* est le dernier mot de tout. » Quant à la méthode proprement dite de Calvin, M. Rognon la juge en ces termes : « Peu ou point de métaphysique dans un livre exclusivement consacré à étudier la nature divine et la nature humaine. Calvin ne procède que par voie d'autorité et par déduction. Sa méthode est synthétique et non analytique. Par là ce terrible adversaire de l'Église du moyen âge est le dernier et le plus illustre représen-

tant de la scolastique. Il ne combat Rome qu'avec les armes de l'école. Calvin est le dernier des théologiens célèbres qui ont renfermé leur pensée dans l'étude des textes, et ont ouvertement professé le servage de la philosophie. Encore une fois, pour la méthode, c'est un scolastique pur. »

Malgré tous les efforts de Calvin, il y a des inconséquences et des illogismes dans son œuvre. Nous en signalerons deux entre beaucoup d'autres, l'une dans sa doctrine de la toute-puissance de Dieu dans ses rapports avec la liberté de l'homme, et l'autre dans sa théorie de l'Église.

Ses raisonnements tendraient à rendre absolument incompatible la liberté de l'homme avec la puissance et l'omniscience de Dieu. Cependant il admet qu'avant la chute, Adam était libre. *Inst. chrét.*, l. I, c. xv, n. 8; « En cette intégrité l'homme avait franc arbitre, par lequel, *s'il eût voulu*, il eût obtenu vie éternelle... Ainsi Adam pouvait demeurer debout, s'il eût voulu, veu qu'il n'est trébuché que de sa volonté propre. » Donc, *en soi*, il n'y a pas incompatibilité entre la toute-puissance de Dieu et la liberté de l'homme.

Sur cette question, Calvin n'arrive jamais à s'expliquer d'une façon satisfaisante. L. III, c. xxiii, 8 : « Le premier homme est cheut parce que Dieu avait jugé cela estre expédient... Parquoy contemplons plustost en la nature corrompue de l'homme la cause de sa damnation, laquelle luy est évidente, que de la chercher en la prédestination de Dieu ; où elle est cachée et du tout incompréhensible. Et qu'il ne nous face point mal de submettre jusque là nostre entendement à la sagesse infinie de Dieu, qu'il luy cède en beaucoup de secrets. Car des choses qu'il n'est pas licite ne possible de savoir, l'ignorance en est docte : l'appétit de les savoir est une espèce de rage. »

Après avoir fermement établi son principe du serf arbitre, il arrive à cette objection qu'on lui fait : Alors à quoi bon prêcher? « C'est, reprend Calvin, comme si l'on disait qu'il est inutile de semer. Il faut semer encore que ce soit Dieu qui fasse lever la graine. » Sans doute, mais n'est-ce pas rétablir le partage entre l'homme et Dieu, car enfin c'est l'homme qui sème, Dieu se réservant de faire lever la graine? Ou encore : « Dieu endurcit ceux qu'il lui plaît, sans qu'on puisse lui demander pourquoi il le fait; *mais ce n'est pas à dire pourtant que les réprouvés* étant endurcis de Dieu ne s'endurcissent aussi. » Ici encore l'action de l'homme et sa liberté, pour une part aussi minime qu'on voudra, mais enfin pour une part, se trouvent rétablies.

C'est surtout contre les *libertins spirituels* qui lui répondent que, si Dieu fait tout, il n'y a rien à condamner, que Calvin en vient à se réfuter lui-même et à employer les arguments catholiques. Pourquoi? parce que c'est à la fois la voix de la vérité, du sens commun et de la conscience humaine.

Qu'on lise cette page, d'ailleurs assez piquante, de Calvin : « Cette grosse fouasse de Quintin se trouva une fois en une rue où on avait tué un homme. Il y avait là d'aventure quelque « spirituel » qui dit : « Hélas ! qui a « fait ce méchant acte? » Incontinent, Quintin répondit en son picard : « Cha été my. » L'autre comme tout étonné : « Comment seriez-vous bien si lâche? » A quoi il répliqua : « Cha été Dieu. — Comment, dit l'autre, « faut-il imputer à Dieu les crimes qu'il commande être « punis? » Adonc Quintin : « Oui ! Chet ty, chet my, chet « Dieu; car che que ty ou my faisons, chet Dieu qui le « fait; et che que Dieu fait nous le faisons. »

Les successeurs de Calvin devaient faire bien plus de concessions, et Voltaire pourra s'amuser à prouver aux docteurs de Genève qu'ils sont *semi-pélagiens*.

Il y a de même une contradiction aussi évidente dans le système calviniste sur l'Église que dans la théorie luthérienne. Ce système pose deux principes et une conséquence en forme d'anathème contre les sectes plus hardies qui avaient paru en Allemagne et en Suisse et que l'orthodoxie réformée qualifiait d'hérétiques.

Le premier principe est qu'il plaît à Dieu qu'il y ait une Église enseignante pour *brider* les fidèles. *Confession des Églises de France*, art. 25. Mais de quel droit brider les fidèles? Comment concilier cette prétention avec le fameux art. 4 de la même Confession qui leur accorde le sûr discernement des livres canoniques « par le témoignage et persuasion intérieure du Saint-Esprit »? Si pour une question aussi fondamentale que le discernement des Écritures, il n'est pas nécessaire de brider les fidèles, pourquoi les brider dans les questions secondaires? Le Saint-Esprit ne suffira-t-il plus à les éclairer?

Le second principe est que « l'Église ne peut consister sinon qu'il y ait des pasteurs..., lesquels on doit honorer..., quand ils sont dûment appelés, art. 25..., et qu'il convient de discerner cette Église ». Art. 27. L'Église est donc une société visible. Calvin le déclare tout au long dans le c. Ier du IVe livre de l'*Institution*, et Luther, nous l'avons dit, en était venu là, ce qui réfute plus d'un siècle avant les travaux de Bossuet la fameuse thèse de l'Église invisible, où la Réforme fut obligée de se rejeter. *Histoire des variations*, l. XV, n. 17.

Mais qu'enseignent donc ces pasteurs de l'Église enseignante, sans lesquels l'Église ne peut consister, puisqu'en vertu de l'art. 5 de la *Confession* la parole de Dieu contenue dans l'Écriture est l'unique règle de la vérité? Apparemment les principes de foi et les règles de conduite qui se déduisent des paroles des Livres saints, c'est-à-dire qu'ils expliquent comment telle parole exprime tel mystère, comment tel précepte de vie morale est obligatoire en vertu du texte sacré.

Comme conséquence, les fidèles ont des devoirs à l'égard de cette autorité enseignante, le devoir de la respecter et celui de s'y soumettre. Cela est en harmonie avec la tradition constante de l'Église chrétienne, mais cela, encore une fois, est en contradiction avec le principe de la Réforme. Une Bible correcte doit suffire aux fidèles et la logique est du côté de ces « fantastiques » qu'on anathématise. On a beau faire, l'art. 25 n'est qu'un retour déguisé et incomplet au système catholique. De même l'art. 26 qui défend de se mettre à part et de se contenter de sa personne.

L'art. 27 relatif au discernement de la véritable Église introduit une nouvelle difficulté. Qui m'assurera que telle compagnie des fidèles s'accorde à la pure parole de Dieu? Si je m'en rapporte au témoignage de cette compagnie, j'abdique; si je m'en rapporte au témoignage de ma conscience, je puis rompre avec cette compagnie. Mais il m'est défendu par l'art. 26 de me mettre à part. Et, dans la discipline calviniste, ce n'est pas une vaine défense; il y a des pénalités contre ceux qui se mettent à part. J'irai donc contre ma conscience ou je ferai schisme; tant il est vrai que la notion d'Église ne peut subsister avec la souveraineté individuelle de la conscience. Qui dit *Église* dit autorité enseignante; qui dit autorité enseignante en pareille matière doit dire autorité infaillible. Et au contraire qui dit interprétation personnelle de l'Écriture dit individualisme religieux et ruine *ipso facto* la notion d'Église.

En bonne logique, l'art. 4 aurait dû suffire; les art. 25-32 ne sont qu'un expédient illogique, mais salutaire, pour pallier les inconvénients inévitables engendrés par le 4e.

Autre observation à propos de l'art. 31 sur les pasteurs dûment appelés et la mission extraordinaire. On ne pouvait marquer en termes plus clairs et plus généraux l'interruption du ministère ordinaire établi de Dieu, ni la pousser plus loin que d'être obligé d'avoir recours à la mission extraordinaire où Dieu envoie par lui-même et donne aussi des preuves particulières de sa volonté.

Luther et Calvin sont donc élevés à la dignité d'en-

voyés extraordinaires et plénipotentiaires de la providence pour le redressement de l'Église de Dieu. S'il en est ainsi, comment Dieu n'a-t-il pas donné exactement le même mandat à l'un et à l'autre? Pourquoi, par exemple, envoyés pour détruire les erreurs du papisme relativement à la transsubstantiation, ont-ils émis deux systèmes aussi opposés l'un à l'autre que tous deux à la doctrine de l'Église romaine? D'ailleurs, quel novateur plus audacieux que ses prédécesseurs ne se croira pas affranchi à son tour des règles de la mission pastorale, pensant qu'il est lui aussi suscité de Dieu avec mission spéciale pour redresser l'Église? Luther et Calvin s'appliquent le bénéfice de l'art. 31 : de quel droit le refuser à Carlstadt, à Zwingle, à Munzer, etc.?

Ainsi l'art. 4 crée l'*illuminisme;* l'art. 27 crée l'*individualisme* religieux et ruine la notion d'Église; l'art. 31 crée, ou du moins autorise, le *fanatisme* sincère ou l'ambition audacieuse qui se diront investis d'une mission extraordinaire.

Calvin ne peut manquer de le voir et cependant il exige à l'égard de son Église la même adhésion et la même obéissance que l'Église catholique exige de ses fidèles. On a peine à croire ce qu'il écrit à ce sujet : « C'est une chose horrible à lire ce qu'écrivent Isaïe, Jérémie, Joel, Habacuc, et les autres, du désordre qui étoit en l'Église de Jérusalem... Néanmoins les prophètes ne forgeoient point de nouvelle Église pour eux et ne dressoient pas des autels nouveaux pour faire leurs sacrifices à part, mais, quels que fussent les hommes, pour ce qu'ils réputoient que Dieu avoit mis là sa parole, au milieu des méchants ils adoroient Dieu d'un cœur pur et élevoient pures leurs mains au ciel. Il n'y avoit autre chose qui les induît à demeurer en l'Église au milieu des méchants que l'affection qu'ils avoient de garder unité. Or si les saints prophètes ont fait conscience de s'aliéner de l'Église à cause des grands péchés qui y régnoient, et non point d'un seul homme, mais quasi de tout un peuple, c'est une trop grande outrecuidance à nous de nous oser séparer de la communion de l'Église dès que la vie de quelqu'un ne satisfait pas à notre jugement... Pourtant (*par conséquent*) que ces deux points nous soient résolus que celui qui de son bon gré abandonne la communion externe d'une Église en laquelle la parole de Dieu est prêchée et ses sacrements sont administrés n'a nulle excuse; secondement que les vices des autres, encore qu'ils soient en grand nombre, ne nous empêchent pas que nous ne puissions là faire profession de notre chrétienté, usant des sacrements de Notre-Seigneur en commun avec eux, d'autant qu'une bonne conscience n'est point blessée par l'indignité des autres, fût-ce même du pasteur. » *Inst. chrét.*, l. IV, c. I, n. 18, 19.

Nous ne saurions mieux terminer que sur cette page, où il n'y a pas un mot que Calvin ne pût s'appliquer à lui-même pour se condamner, lui et tous les novateurs qui prenant pour point de départ la nécessité d'une réforme dans l'Église catholique, se séparaient d'elle et renversaient à la fois sa discipline et son dogme.

On trouvera la bibliographie complète de cette question dans les t. LVIII-LIX des *Opera Calvini* du *Corpus reformatorum*, p. 542, *Catalogus systematicus*, n. 374-496 : *Scripta quæ Calvini doctrinam exponunt*. Les principales œuvres de Calvin ont été indiquées dans le présent article et dans le précédent. Les exposés de la doctrine calviniste faits par des catholiques sont ici marqués d'une *.

* Bossuet, *Histoire des variations*, l. IX, XI, t. XV; * Pluquet, *Dictionnaire des hérésies*, nouv. édit. par de Perrodil, 1845; * Mœhler, *La symbolique ou Exposition des contrariétés dogmatiques entre les catholiques et les protestants, d'après leurs confessions de foi publiques;* et *Défense de la symbolique*, trad. Lachat, 3 in-8°, Paris, 1852-1853; Gass, *Geschichte der protest. Dogmatik*. Berlin, 1854; Schweizer, *Geschichte der protest. Centraldogmen... innerhalb der reform. Kirche*, Zurich, 1854-1856; Kæstlin, *Calvin's Institutio nach Form und Inhalt*, etc., dans les *Theolog. Stud. und Krit.*, 1868; Dorner, *Geschichte der protest. Theol.*, Munich, 1874; Lobstein, *Die Ethik Calvin's*, Strasbourg, 1877. Cf. Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, art. de A. Jundt. — Les différents points de la doctrine calviniste ont fait l'objet de quantité de dissertations ou d'articles de revues : par exemple, Foltz, *La personne de Jésus d'après Calvin*, 1869; Bénézech, *Théorie de Calvin sur l'Écriture sainte*, Paris, 1890; Audemars, *La souveraineté de Dieu dans l'Institution chrétienne de Calvin*, Genève, 1898, etc.

A. Baudrillart.

CALVINISTES, disciples de Calvin. On a exposé dans l'article sur Calvin la naissance et les premiers développements du calvinisme en France et à Genève, puis sa diffusion du vivant de Calvin. Il y eut des calvinistes dans presque toute l'Europe. En Suisse, ils l'emportèrent assez rapidement sur les zwingliens. Bullinger, l'héritier de Zwingle, s'unit ou plutôt se soumit à Calvin par le *Consensus Tigurensis* de 1549, qui adoptait les sentiments de Calvin sur la cène, comme le *Consensus Genevensis* proclama cinq ans plus tard sa doctrine de la prédestination. La *Deuxième confession de foi helvétique,* composée deux ans après la mort de Calvin, en 1566, mais dans son pur esprit, est, de tous les actes de ce genre, celui qui obtint dans les pays réformés le plus d'autorité et le plus grand nombre d'adhérents. Bossuet l'appelle « la grande et la solennelle ». *Histoire des variations,* l. XV, n. 15.

En France, la confession de foi de 1559 fut complétée par celle de La Rochelle en 1571. Les progrès du calvinisme furent arrêtés par la Ligue et la conversion d'Henri IV. L'*Édit de Nantes* fixa pour près d'un siècle leur état religieux (1598-1685). Pour un épisode du calvinisme français, voir Camisards, col. 1435-1443.

Les protestants des Pays-Bas, par la *Confession belgique* de 1562 et par l'appel de trente pasteurs calvinistes en 1566, se rallièrent à la doctrine de Calvin; ce fut elle encore qui l'emporta dans les célèbres synodes de Dordrecht de 1574 et de 1618. Le calvinisme fut en Hollande religion d'État. Les catholiques demeurèrent une minorité importante.

Dans la Grande-Bretagne, l'Angleterre, sous Édouard VI, tenta une conciliation entre les doctrines de Luther et celles de Calvin; sous Élisabeth, une partie seulement du dogme calviniste passa dans les 39 articles; l'organisation épiscopalienne fut entièrement opposée à l'organisation voulue par Calvin; celle-ci fut adoptée par les presbytériens. En Écosse, John Knox prêcha un calvinisme outré; la *Confession écossaise* de 1560 est conforme aux doctrines calvinistes. Malgré toutes les tentatives de l'Angleterre, l'Écosse devait rester foncièrement presbytérienne.

De la Grande-Bretagne, le calvinisme passa dans l'Amérique du Nord, où il se modifia au contact des autres sectes.

On compta de nombreux calvinistes en Pologne, en Bohême, en Moravie, en Hongrie. La *Confession hongroise,* œuvre du synode de Czengar, adopta la doctrine de Calvin sur la prédestination et sur la cène, et le synode de Tarczal (1563) se rallia à la Confession de Bèze. En Transylvanie, les populations slaves adoptèrent de préférence le calvinisme.

En Allemagne, le calvinisme fit des conquêtes sur le luthéranisme. Brême passa au calvinisme en 1562. L'électeur palatin Frédéric III embrassa le calvinisme (1562), proscrit ensuite par son successeur Louis VI (1576-1583), puis rétabli par Frédéric IV ou plutôt par son tuteur Jean-Casimir. Cette confession pénétra par la suite dans les pays d'Anhalt (1595), de Hesse-Cassel (1604), du Brandebourg électoral (1613) et dans plusieurs autres États.

Indépendamment de ces conquêtes proprement dites, le calvinisme exerça son influence sur les doctrines des autres confessions. Le *Crypto-calvinisme* (voir ce mot) ou calvinisme caché divisa les luthériens de 1552 à 1574.

Le baianisme et le jansénisme, tout en le combattant, relèvent en partie du calvinisme.

Enfin, au sein même du calvinisme, certaines théories du maître donnèrent naissance à de vives controverses. La plus célèbre est celle qui, relativement à la prédestination, mit aux prises Arminius et Gomar, aux Pays-Bas. Voir ARMINIUS, t. I, col. 1968-1971.

A. BAUDRILLART.

CALYVAS Georges, théologien grec du XVI[e] siècle, né à Rhodes. On a de lui un recueil contenant les réponses à cinquante questions théologiques : Ἐρωταποκρίσεις θεολογικαὶ πεντήκοντα. L'auteur y réfute l'enseignement latin du *Filioque,* du purgatoire, des azymes, etc.

Fabricius, *Bibliotheca græca,* t. XI, p. 627; t. XII, p. 131; Lambecius, *Commentariorum de augustissima bibliotheca cæsarea vindobonensi liber quintus,* Vienne, 1778, col. 497-502; Zaviras, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 228-229; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 175; Démétrakopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1872, p. 125-126; le même écrivain donne la liste complète des réponses de Calyvas dans les [illegible] [illegible] Κ[illegible] Σάθα, Leipzig, 1871, p. 14-16; Meyer, *Die theologische Litteratur der griechischen Kirche,* Leipzig, 1899, p. 119-120.

A. PALMIERI.

CAMALDULES. — I. Origines. II. Congrégations diverses. III. Règles et constitutions. IV. Saints et écrivains.

I. ORIGINES. — L'ordre des camaldules eut pour fondateur saint Romuald, abbé de Saint-Apollinaire de Classe. Après avoir réformé son abbaye et fondé en Italie plusieurs monastères, auxquels il prescrivit l'observance de la règle bénédictine surchargée d'un certain nombre de pratiques austères, il se retira dans une solitude des Apennins, non loin d'Arezzo, du nom de « Camaldoli ». Ce fut le berceau de son ordre (1012). Ses premiers disciples menèrent avec lui la vie érémitique. Ce fut, au reste, le caractère distinctif de cette famille religieuse, bien qu'elle ait compté dans la suite des monastères de cénobites. Après la mort de son fondateur (1027), l'ordre se développa lentement; il ne comptait que neuf maisons, lorsqu'il reçut, en 1072, l'approbation du pape Alexandre II. Le B. Rodolphe, qui gouverna l'ordre peu de temps après (1082), perfectionna son organisation et travailla à le répandre, établit les premiers monastères de femmes et obtint de Paschal II de nouvelles bulles. Voici le nom des principaux monastères à cette époque : Camaldoli, où résidait le supérieur général et qui comprenait le Saint-Hermitage et la communauté de Fonte Buono; Popienne, Prato-Vecchio, Saint-Sauveur de Florence, Saint-Pierre d'Arezzo, Saint-Frian de Pise et Anghiari, situés en Toscane.

D'autres fondations vinrent dans la suite, et des monastères anciens furent agrégés à l'ordre. Tels furent Classe, Val de Castro, et surtout Fonte Avellane, illustré par saint Pierre Damien, et Saint-Grégoire du Mont-Cœlius à Rome. Saint-Michel de Muriano fut fondé près de Venise, en 1212. La vie érémitique avec toutes ses austérités demandait une solitude à peu près complète. Les camaldules ne surent pas la garder toujours. Les rapports avec l'extérieur affaiblirent en eux la vie religieuse. La plupart préférèrent la vie cénobitique, qui prit dès lors chez eux une place prépondérante. Ils ne purent non plus échapper au relâchement qui envahissait la plupart des monastères italiens. Pendant que les papes les comblaient de privilèges, les fidèles se plaisaient à les enrichir. Cette fortune ne fit qu'accroître le relâchement.

Malgré la décadence de la vie régulière, cet ordre avait encore dans son sein, au XV[e] siècle, quelques hommes vertueux sur lesquels le pape Eugène IV put compter pour établir la réforme. Le plus célèbre est Ambroise de Portico, surnommé le *camaldule,* élu général au chapitre de Sainte-Marie de Urano (1431). Voir t. I, col. 953-954. Cette réforme aboutit à un groupement des monastères existants en congrégations, avec une organisation et des constitutions propres à assurer le maintien de la vie régulière. Ce renouvellement de la discipline amena, comme toujours, un redoublement d'activité au service de l'Église.

II. CONGRÉGATIONS. — L'unité de l'ordre se conserva jusqu'à la fin du XV[e] siècle. La nécessité de la réforme fit alors une obligation de le scinder. Neuf monastères résolurent, au chapitre de Pise (1446), de supprimer les abus, et pour rendre cette résolution efficace, les supérieurs renoncèrent eux-mêmes à la perpétuité de leur office. Cette bonne volonté fut éphémère. L'abbé de Saint-Michel de Muriano, pour reprendre efficacement l'œuvre de la réforme, sollicita l'intervention du Sénat de Venise; on vit alors les monastères des Anges de Florence, de Saint-Benoît, de Saint-Michel et de Saint-Mathias de Muriano, des Prisons, de Saint-Savin de Pise, de Sainte-Rose de Sienne, des Anges de Bologne, et de Saint-Jean de la Judaïque se réunir en congrégation distincte (1476). Ce fut la congrégation de Muriano. D'autres maisons ne tardèrent pas à adopter ses observances et acceptèrent l'autorité de ses supérieurs. Ce furent en particulier, Saint-Grégoire du Cœlius, Saint-Apollinaire de Classe, Fonte Avellane, Fabriano, Volaterra et Urano. Elle compta en tout trente-cinq monastères d'hommes et huit de femmes. Il y avait, en outre, douze maisons de femmes placées sous la juridiction de l'ordinaire. On menait dans toutes ces maisons la vie cénobitique. Cette congrégation a été prospère en Italie pendans les XVII[e] et XVIII[e] siècles. Les guerres de la Révolution et de l'Empire ont ruiné ou détruit beaucoup de monastères. La persécution a supprimé ceux qui avaient échappé à ces désastres. Saint-Grégoire du Cœlius est la seule maison importante que cette congrégation conserve.

La vie érémitique ne fut jamais interrompue dans le désert de Camaldoli. Ce monastère porte le nom de Saint-Hermitage. Il ne prit aucune part au mouvement réformateur de Muriano. Ceux qui restèrent étrangers à la nouvelle congrégation continuèrent à vivre sous l'autorité nominale de son supérieur. Léon X unit ces deux congrégations (1513) sous le titre de Saint-Hermitage et de Saint-Michel de Muriano; la nouvelle congrégation embrassait l'ordre entier. Camaldoli redevint maison-mère. Cette union entre ermites et cénobites présentait quelque chose d'anormal, qui devait un jour la faire échouer. Les besoins des uns et des autres n'étaient plus les mêmes. L'un des hommes, qui avaient le plus travaillé à cette union, le vénérable Paul Justiniani, était un fervent de la vie érémitique. Il entreprit de multiplier les ermitages. Des disciples se joignirent à lui et en quelques années il réussit à faire plusieurs fondations. Les monastères portaient le nom d'ermitages. On y suivait la règle des camaldules, sans toutefois appartenir à la congrégation. La première fondation fut celle de Massiaco, dans les Apennins.

Paul Justiniani conservait toutes les sympathies de ses anciens supérieurs. Afin de maintenir la régularité parmi les ermites, il dut cependant les organiser en une congrégation, qui eut, après sa mort (1528), son centre à Monte Corona, dépendance de l'abbaye de Saint-Sauveur de Montaigu, voisine de Pérouse. Elle prit le nom de congrégation de *Monte Corona.* On essaya à diverses reprises de l'unir à la congrégation de Camaldoli (en 1540 et en 1633), mais ces tentatives n'eurent aucun résultat durable.

La congrégation de Camaldoli ou du Saint-Hermitage fut des deux la moins nombreuse et aussi la moins austère. Elle ne comptait guère que six maisons, sans compter le monastère ou hospice de Fonte Buono, situé au pied de la montagne de Camaldoli. La persécution a diminué considérablement le nombre des religieux sans toutefois faire disparaître leur congrégation. Celle de

Monte Corona eut vingt-huit monastères ou ermitages : Massiaco, Gubbio, Monte Coneco près d'Ancone, Monte Giovre di Fano, Saint-Benoit de Bologne et Frascati, dans les anciens États pontificaux; Rua près de Padone, Vicenze, Saint-Bernard de Brescia, Saint-Clément de Venise; Saint-George de Vérone et l'Assomption de Conigliano, dans l'État de Venise; l'Incoronata, Saint-Sauveur della Veduta, Nole, della Torre di Greco, Vico Equeuse, Saint-Avocate, dans l'ancien royaume de Naples. Cette congrégation se répandit en Autriche, où elle eut une maison à Vienne; elle en eut deux en Allemagne et six en Pologne. Le supérieur général et les visiteurs résidaient à Monte Corona. Elle subsiste encore, malgré les pertes que lui ont fait subir les guerres et les persécutions. L'ermitage de Frascati est le plus connu d'Italie. La Pologne a pu conserver les deux maisons de Biélany (*mons argentinus*), au diocèse de Cracovie, et un autre Biélany (*mons regius*), dans la Pologne russe. Pendant les années qui précédèrent et suivirent le commencement du XVIIe siècle les camaldules se développèrent beaucoup en Italie et par delà les Alpes. Un ermite de Camaldoli, qui mourut comme un saint en 1612, travailla de toutes ses forces à la diffusion de l'ordre. Avec la protection de Charles-Emmanuel de Savoie et le concours de l'archevêque de Turin, il fonda près de cette ville un monastère (1601). Cette fondation fut suivie de plusieurs autres. Elles formèrent, sous le vocable du Saint-Sauveur, une congrégation distincte, que l'on essaya vainement d'unir à celle de Monte Corona. Un essai de fondation en Espagne ne put aboutir. L'ordre fut plus heureux en France.

Le Père Boniface Antoine de Lyon, qui appartenait à la congrégation de Turin, fonda l'ermitage de Notre-Dame de Sapet, au diocèse de Vienne, et de Notre-Dame-de-Consolation à Bothéon, diocèse de Lyon. Ces fondations ne purent se maintenir faute de ressources. Celle de Notre-Dame des Anges en Provence eut le même sort. L'ermitage du Val-Jésus, fondé en 1633 dans le Forez, fut suffisamment doté et se maintint. Le monastère de Gros-Bois, diocèse de Paris, fut établi en 1642, par le prince Charles de Valois. Catherine le Voyer fonda celui de la Flotte (1644) dans le Vendomois; quinze ans plus tard (1659), il se fit dans la même région, à la Gavolerie, une autre fondation. Celle de Rogat, au comté de Rieux, en Bretagne, fut faite en 1674. L'abbaye de l'Ile-Chauvet, au diocèse de Luçon, fut donnée aux camaldules, cette même année. Ces quelques maisons passèrent assez inaperçues. Louis XIII, qui avait autorisé l'établissement de l'ordre dans son royaume (1634), obtint d'Urbain VIII que leurs ermitages formassent une congrégation distincte, sous le vocable de Notre-Dame-de-Consolation; elle se gouvernait conformément aux constitutions de la congrégation de Monte Corona. Les camaldules français tombèrent dans le jansénisme.

III. Règle et constitutions. — Les camaldules suivent la règle de saint Benoît. Les prescriptions, ajoutées par saint Romuald pour augmenter l'austérité de ses pratiques et pour l'adapter aux besoins de la vie des anachorètes, ne furent point écrites. Les monastères où les religieux menaient la vie cénobitique ne s'éloignaient du type bénédictin que par des usages et des règlements accidentels, tels que la couleur blanche du costume. Les observances et l'organisation des monastères en congrégation rappellent ce qui se passait dans les monastères fervents. Les ermitages offraient un aspect spécial, tout différent de la chartreuse. Chaque religieux avait une cellule isolée, sans cloître pour faciliter les communications. Une église occupait le centre de la solitude; les ermites s'y rendaient de jour et de nuit pour le chant de l'office. Le terrain occupé par les cellules et les jardins était soumis à une clôture rigoureuse. Certains ermites s'interdisaient de sortir de leur cellule pendant un temps plus ou moins long. C'étaient les reclus. Il y avait à proximité du désert un hospice ou monastère, où l'on menait la vie cénobitique. Le service matériel des maisons et des déserts était confié à des oblats ou convers. Les camaldules pratiquaient une sévère abstinence. Leur régime était en somme fort austère. Ils pouvaient, même les ermites, se livrer à l'étude et exercer un ministère actif, on le verra bientôt. L'ordre était gouverné par un majeur ou supérieur général perpétuel assisté de visiteurs. Les chapitres généraux se réunissaient tantôt dans un monastère tantôt dans un autre. Leurs décisions avaient force de loi. Les congrégations réformées abolirent la perpétuité des charges.

Le B. Rodolphe, quatrième prieur de Camaldoli (1082-1106), fut le premier qui fixa par écrit les observances traditionnelles. Mittarelli les a publiées sous ce titre : *B. Rodulphi prioris IV camaldulensis constitutiones*, dans les *Annales camaldulenses*, t. III, p. 512-551. Elles se composent de 54 chapitres et présentent un mélange curieux de règlements précis et de considérations pieuses. La rigueur primitive y est tempérée par des adoucissements. Elles furent promulguées en 1102. Rodolphe introduisit encore de nouveaux adoucissements avant de mourir. Ses successeurs crurent nécessaire de tempérer par une discrétion de plus en plus condescendante les pratiques trop austères des disciples immédiats de saint Romuald. On le voit en lisant les *Constitutions*, promulguées par le prieur Placide en 1188, *ibid.*, t. IV, p. 127-129, celles du B. Martin III (1249), qui ont pour titre : *Consuetudo eremitarum S. Mathiæ de Muriano. Ibid.*, t. IV, p. 377-384. Ce dernier texte n'était qu'un essai. Le prieur Martin le compléta et lui donna une forme définitive en 1253. Les *Constitutiones calmadulensis ordinis de moribus* traitent en trois livres des obligations des religieux, de l'organisation des monastères et du fonctionnement de la congrégation. Elles figurent en tête du *Codex camaldulensis*, inséré par Mittarelli au t. VI de ses *Annales*. On y trouve à la suite le *Vetus ordo divinorum officiornm* du même Martin III, rédigé la même année (1253), t. VI, appendix, p. 66-203, qui donne un exposé complet de la liturgie camaldule; *Constitutio Domini Octaviani cardinalis*, promulguée au chapitre général d'Arezzo de 1271, *ibid.*, p. 202-218; *Constitutiones Gerardi prioris camaldulensis* de 1278, p. 212-240; *Constitutiones camaldulenses anni 1279 seu liber quartus de moribus*, p. 240-255; les Constitutions du monastère de Cortone en 1307 et de plusieurs autres maisons, p. 256-272; les Constitutions du prieur Bonaventure (1328), formant le Ve livre des Constitutions *de moribus*, p. 272-287; toute une série de décisions des chapitres généraux de l'ordre, p. 287-335. Ce sont les monuments de la discipline religieuse observée dans les monastères de l'ordre, avant la formation des congrégations.

Les congrégations eurent leurs constitutions spéciales, qui déterminaient leur organisation et l'observance monastique. Celles de la congrégation du Saint-Hermitage furent approuvées par Clément X en 1670 et publiées sous ce titre : *Constitutioni del Sacro-Heremo di Camaldoli* (1671). Celles de la congrégation de Saint-Michel de Muriano furent imprimées aussitôt après leur approbation par le pape Léon X : *Reformatio camaldulensis ordinis cum gratiis et privilegiis a Leone X P. M. nuperrime concessis*, s. l. n. d. [1513]. Celles de Monte Corona parurent à Florence : *Regola della vita eremetica data dal B. Romualdi*, 1575, et celles de la congrégation française de Notre-Dame-de-Consolation à Paris : *Forma vivendi æremitorum ordinis camaldulensis*, Paris, 1674.

IV. Saints et écrivains. — Les camaldules ont fourni à l'Église un grand nombre de pieux personnages et d'écrivains. — 1° *Saints*. — Ils comptent comme l'un des leurs saint Bruno, l'apôtre de la Prusse, disciple de saint Romuald, bien qu'il soit mort avant la fondation de l'ermitage de Camaldoli. Ce saint, à qui l'on doit une vie de saint Adalbert de Prague, souffrit le martyre en

1008 avec plusieurs compagnons. Nommons seulement saint Jean de Lodi, prieur de Fonte Avellane et évêque de Gubio, mort le 7 septembre 1106, *Acta sanctorum*, septembris t. III, p. 161-175; Pierre, archevêque de Pise, qui dirigea en personne une expédition contre les musulmans des îles Baléares († 1120); Jean, prieur de Camaldoli et cardinal évêque d'Ostie, qui soutint avec Mathieu d'Albano le pape Innocent II contre les schismatiques († 1134); sainte Lucie, abbesse de Sainte-Christine de Bologne († vers 1156); saint Jean, moine camaldule, devenu abbé de Saint-Étienne de Gênes († 1166); le B. Bogomile ou Théophile, qui abandonna l'archevêché de Gnesen en Pologne, pour mener la vie érémitique à Camaldoli († 1182), *Acta sanctorum*, junii t. II, p. 354-357; la B. Marie de Pise (après 1200); le B. Léonard, reclus à Camaldoli († 1220), le B. Barthélemy de Pise († 1224); saint Raynald, évêque de Nocera († 1225); le B. Jourdain, prieur de Saint-Benoît de Padoue († 1248); le B. Martin III, prieur de Camaldoli († 1258); le B. Compagni, prieur de Sainte-Marie de Padoue († 1265); le B. Antoine le Pèlerin, de Padoue († 1267), *Acta sanctorum*, februarii t. I, p. 264-265; saint Parisio, mort à Trévise la même année, *ibid.*, junii t. II, p. 478-480; le B. Novolon († 1280); Philippe, évêque de Nocera († 1285); le B. Pérégrin († 1291); le B. Jacques de Certaldo et le B. Simon, reclus († 1292); le B. Albertin († 1294); le B. Ange († 1300); le B. Mathieu († 1320); le B. Tomassi († 1337); le B. Silvestre, au monastère de Notre-Dame des Anges de Florence († 1348); le B. Albert, à Sainte-Croix de Sassoferrato († 1350); saint Gérard, mort dans le même monastère († 1366); sainte Paule, abbesse de Sainte-Marguerite de Florence († 1368); Pierre, moine de Notre-Dame-des Anges à Florence, miniaturiste de talent qui forma des disciples († 1396); le B. Pierre de Messalenis, originaire de Sardaigne, mort à Venise († 1453); le B. Daniel de Ungrispach, honoré comme un martyr par les moines de Saint-Mathias de Muriano († 1411); le cardinal Ange de Anna († 1428); le B. Ange le Teutonique, mort à Notre-Dame des Anges de Florence (1440); Antoine Piccolomini, nommé évêque de Sienne en 1458; le B. Ange de Mussiaccio, mis à mort par les fraticelles (vers 1458); Maffei Gherard, abbé de Saint-Michel de Muriano, élu patriarche de Venise en 1466, créé cardinal en 1489, mort en 1492; la B. Élisabeth Salviati († 1520); le B. Michel de Florence († 1522), ermite de Camaldoli, auteur d'une manière nouvelle de réciter le Rosaire, connue sous le nom de *Corona dominica* ou *Camaldule* et approuvée par les souverains pontifes; le B. Jean-Baptiste de Lucques († 1542), ermite à Camaldoli; Basile Nardi, abbé de Saint-Félix de Florence, qui ne craignit pas de prendre la tête des Florentins, réclamant la liberté les armes à la main († 1542); Justinien de Bergame, ermite de Monte Corona, mort en odeur de sainteté († 1563); Ambroise Moncata, ermite de Camaldoli, nommé sur les instances de Philippe II par Grégoire XIII à l'évêché d'Urgel († 1588); son compatriote et compagnon de solitude, Péregrin Palais, mort à Camaldoli (1620), après quarante années de réclusion; Grégoire Vitali († 1627), abbé de Fonte Avellane qui, par sa science, son inépuisable charité et son influence, servit très efficacement sa famille religieuse; Louis Maffei et Jules Thaddée Guasco, reclus à Camaldoli, qui se firent remarquer par une vie sainte et pénitente; J.-B. Costa, originaire de Chambéry, de la congrégation de Turin, mort en odeur de sainteté (1674); Maur Cursio, abbé de Notre-Dame des Anges de Florence, évêque de San-Miniato († 1680). Jusqu'à la fin il y eut dans les déserts des camaldules des religieux d'une très grande vertu. On n'en trouve pas cependant qui aient mérité par des actions extraordinaires l'attention de leurs contemporains.

2° *Écrivains.* — Jérôme de Prague, voir ce nom, et Ambroise le camaldule, voir t. I, col. 953-954, furent au XV[e] siècle les meilleures illustrations de leur ordre On voit, à partir de cette époque, un grand nombre d'écrivains dans ses monastères et jusque dans ses ermitages. Quelques-uns peuvent supporter la comparaison avec ceux que produisit la congrégation bénédictine de Mont-Cassin.

Voici les plus connus : Gaspard de Pérouse, abbé de Saint-Jean du Désert, puis évêque de Foligno († 1455), canoniste distingué, qui assista en qualité de légat aux conciles de Constance et de Bâle. Il composa un traité *De reservationibus beneficiorum*, inséré au t. XV des *Tractatus illustrium jurisconsultorum*, Venise, 1584. — Maur, convers de Saint-Michel de Muriano, auteur de cartes géographiques très estimées de ses contemporains († 1457). — Pierre Delphin, originaire de Venise, moine de Saint-Michel de Muriano, et enfin général de son ordre, versé dans la connaissance des langues latine et grecque, très estimé de Léon X et des humanistes ses contemporains. Ses nombreuses lettres, conservées aux archives de Saint-Michel de Muriano et de Fonte Buono, ont été d'un grand secours à Mittarelli pour la rédaction de ses Annales. Jacques de Brescia, prieur d'Oderza, en publia un certain nombre en 1524, in-fol., Venise. Elles étaient introuvables au XVIII[e] siècle. Mabillon copia, durant son voyage en Italie, 242 lettres inédites, que Martène et Durand ont insérées, avec une *Oratio ad Leonem X pontificem maximum*, dans *Veterum scriptorum et monumentorum collectio*, Paris, 1724, t. III, p. 913-1232. — Nicolas Malermi, né à Venise (1422), moine de Saint-Michel de Muriano, mort à la fin du XV[e] siècle après avoir rempli plusieurs fois la charge abbatiale, publia la première traduction italienne de la Bible : *Biblia volgare historiata*, 2 in-fol., Venise, 1471, précédée d'une lettre où il expose longuement les motifs qui l'ont déterminé à entreprendre cette version. Son œuvre fut rééditée au moins seize fois avant le terme du XVI[e] siècle. Il donna en 1479 un volume in-fol. contenant en italien les vies des saints, plusieurs fois réédité dans la suite. — Maur Lapi, né à Florence, camaldule après plusieurs années passées chez les carmes, mort à Saint-Mathias de Muriano en 1478, auteur d'un *Voyage en Terre-Sainte* et d'un grand nombre de traductions d'ouvrages ascétiques et mystiques. Il fut en relation avec plusieurs personnages éminents. Mittarelli trouvait le recueil de ses lettres très intéressant, t. VII, p. 299-302 ; cf. Agostini, *Notizie istorico critiche intorno la vita e le opere degli scrittori veneziani*, t. I, p. 435. — Bernardin Gadolo de Brescia, moine de Saint-Michel de Muriano († 1499), auteur d'ouvrages ascétiques : *De fugiendo sæculo et amplexanda religione; Contra superbiam et ambitionem;* etc., du *Kalendarium camaldulense reformatum*, approuvé plus tard par saint Pie V et Grégoire XIII; on conservait ses sermons et le recueil de ses lettres; il avait réuni les matériaux nécessaires à une édition de saint Jérôme. On lui doit un commentaire des Livres saints et un traité *De libris Bibliæ canonicis et non canonicis et de translationibus Bibliæ*, inséré dans *Liber vitæ, id est Biblia cum glossis ordinariis et interlinearibus*. — Pierre Candide, très versé dans la connaissance de la littérature grecque. — Paul Justiniani, d'une noble famille vénitienne, entra à Camaldoli en 1510, mena une vie très sainte, propagea parmi les camaldules l'amour de la vie érémitique et fonda la congrégation de Monte Corona († 1528). Il adressa (1513) à Léon X, pour le déterminer à entreprendre la réforme de l'Église, un traité *De officio pastoris*. On lui doit la *Regula vitæ eremiticæ*, éditée en 1520, la *Scala obedientiæ* (1575) et une lettre *De vera felicitate*. On conservait manuscrits dans les monastères un grand nombre d'opuscules ascétiques et exégétiques et une volumineuse correspondance. Il prit une part active

au concile de Florence. — Son ami et compatriote, Vincent Quirini († 1520), mort procureur de l'ordre au moment où il allait être élevé au cardinalat, joua un rôle politique considérable. Ses œuvres, restées manuscrites, ont trait à la théologie, au droit et à l'histoire. — Paul Orlandini († 1519), du monastère des Saints-Anges de Florence, a laissé trois volumes de dialogues sur divers sujets de théologie et un grand nombre d'ouvrages ascétiques et exégétiques, restés manuscrits. — Pierre Benincasa († 1521), poète et canoniste, a laissé un ouvrage manuscrit : *Flores decretorum et decretalium et clementinarum ordine alphabetico distributi.* — Jacques Suriano († 1522), auteur des séquences du missel de son ordre, étudia surtout la médecine et les philosophes grecs ou arabes. On lui doit, entre autres publications, *Continens Rasis ordinatus et correctus,* 2 in-fol., Venise, 1509. — Benoit, moine de Saint-Michel de Muriano, qui publia en 1536, *Preparazione dell'anima razionale alla divina grazia e dell'uso di essa grazia secondo la influenzia del lume divino,* réédité en 1616 à Venise. — Etienne, ermite de Camaldoli († 1549). — Jean-Baptiste de Crémone, mort à Saint-Michel de Muriano († 1553), auteur d'une vie de saint Jean-Baptiste en vers italiens, d'un long poème sur la Passion, d'un commentaire de l'Évangile et d'une vie de saint Placide, publiée à Venise en 1503. — Hippolyte Ballarini, général de la congrégation de Saint-Michel de Muriano († 1558), auteur d'un traité *De diligendis inimicis,* Venise, 1546, 1555; d'une *Expositio in orationem dominicalem, ibid.,* 1555. — Benoît Buffo, qui publia une traduction des œuvres de Cassien, Venise, 1567. — Ventura Minard (après 1570), qui s'est occupé de sciences naturelles, d'ascèse et de l'histoire de son ordre. — Germain Vecchio, moine de Saint-Michel de Muriano, historien et poète, auteur des *Lagrime penitenziali,* Venise, 1563; Vérone, 1739. — Augustin Fortunius, moine de Notre-Dame des Anges, à Florence, qui commença en 1575 l'impression de l'histoire de son ordre. — Sébastien de Humanis, moine de Saint-Michel de Muriano, publia *Rosario della glorioza vergine Maria con contemplazioni,* Venise, 1584; une vie de saint Placide (1583) et des messes en musique (1593). — Luc l'Espagnol, ermite de Monte Corona, auteur de l'*Historia Romualdina,* Padoue, 1587, traduite en italien, Venise, 1590. — Philippe Fantoni († 1591), auteur d'ouvrages sur l'astronomie et la cosmographie. — Jérôme Bardi, historien, originaire de Florence, mort à Saint-Jean de Venise en 1544. On a de lui : *Additiones ad Johannis Lucidi samothei chronicon,* in-4°, Venise, 1575; *Chronologia universale della creazione di Adamo fino all'anno 1581,* 3 in-fol., Venise, 1581; *Delle cose piu notabili di Venezia,* Venise, 1587, 1601, etc. — Timothée Naufresco († 1619), qui traduisit un certain nombre d'ouvrages ascétiques espagnols. — Silvain Razzi († 1611) a écrit un grand nombre de vies de saints et plusieurs ouvrages de spiritualité. — François Pifferi, moine de Notre-Dame des Anges de Florence, avait enseigné les mathématiques à l'université de Sienne. Il a publié plusieurs traités sur cette science, un discours sur la couronne du Seigneur ou Rosaire camaldule, et *Storia della liberazione di Trajano,* Sienne, 1595. — Pierre Passi de Ravenne s'est surtout occupé d'histoire littéraire. — Archange Spina, mort à Gênes (1618), auteur de *Rime spirituali,* Naples, 1616. — Thomas Mini, cellerier de Saint-Michel de Pise († 1620), a consacré plusieurs volumes à l'histoire de son ordre et à la vie des saints camaldules. — Guillaume Cantarelli († 1634) : *Jesu Christi mirabilium ac imbecillitatis humanæ naturæ dispartita paraphrasis super diversas quæstiones,* Venise, 1620; *Variarum quæstionum in decem præcepta Decalogi resolutionem,* Venise, 1611. — Benoît Puccio († 1621) a publié un *Dialogo della perfezione cristiana,* Ravenne, 1604; *Giardino di fiori spirituali,* Venise, 1608; *Nuova idea di lettere usitate nella segretaria de principe libri IV,* Venise, 1621, etc. — Fulgence Thomaselli († 1624), dont les nombreuses publications se rapportent à la théologie ascétique et morale, au droit et à l'histoire. Il mourut à Venise. — Vital Zucccolio († 1630) publia des *Enarrationes* sur les Évangiles, Venise, 1605, 1617, des sermons et des homélies sur divers livres et passages de l'Écriture, sur les saints et les vertus, des ouvrages scientifiques. — Victorin Totini († 1633), auteur d'un *Ecclesiasticum ceremoni-rationale,* Bologne, 1625. — Donat Milcetti († 1674), moine de Saint-Michel des Prisons à Venise, a donné au public *Epistolas varii styli,* Ravenne, 1652; *Epistolas antiquorum heroum,* Padoue, 1670. Il était poète et musicien. — Innocent Mattheo († 1679), géographe et archéologue, estimé de Clément X et d'Innocent XI. — Jean Advocari († 1680), ermite de Rhuca, l'un des hommes qui ont le plus fait pour le développement de l'ordre. Il occupait ses loisirs à rédiger des travaux historiques et ascétiques, restés manuscrits, suivant en cela l'exemple d'un grand nombre de camaldules. — Jules César Carena, abbé de Camaldoli, homme de très sainte vie, astronome habile et bon théologien († 1693). — Guy Grandi († 1742) dont les *Dissertationes camaldulenses,* publiées à Lucques (1707), sont importantes pour l'histoire de son ordre, avait des connaissances très variées; on lui doit : *Geometrica demonstratio problematum vivianeorum,* Florence, 1699. Come III, duc de Toscane, le nomma, l'année suivante, professeur de philosophie à l'université de Pise. Il publia : *Quadraturam circuli hyperbolæ per infinitas hyperbolas et parabolas,* Pise, 1703. Ses nombreuses publications qui suivirent le mirent en relation avec les plus illustres savants de son époque. Il s'occupa de jurisprudence. Son *Epistola de Pandectis* à Joseph Averani, professeur de Pise, parut en 1726. Les attaques dont elle fut l'objet de la part de Tannucci l'amenèrent à écrire ses *Vindiciæ pro sua epistola de Pandectis,* Pise, 1728. Cf. *Journal des savants,* t. XLII, p. 442-448. — Augustin Morelli, de la congrégation de Monte Corona, a donné un commentaire de l'Ecclésiaste : *Salomonis Ecclesiastes ad mentem orthodoxorum sanctorumque Patrum paraphrasi explicitus,* Naples, 1736; un autre du livre des Proverbes : *Commentarii litterales et morales ad Proverbia Salomonis, ibid.,* 1743, et une histoire du concile de Trente, *ibid.,* 1724. — Ladislas Radossang publia une histoire de son ordre : *Epitome antiquarii tripartiti ord. eremitarum camaldulensium,* in-4°, Neu-Stadt, 1726. — Hyacinthe Pico († 1737), de la congrégation de Turin, a écrit un *Compendium morale de magno statu religioso,* un *Speculum prælatorum* et, sous le titre de *Convivium spirituale,* une méthode d'entendre la messe et de communier avec fruit, qui n'ont jamais été publiés. — Augustin de Fleury, abbé de Saint-Jean-Baptiste de Crémone († 1738), a composé des ouvrages de piété : *Hymnus de Deo, solis Scripturæ sacræ dictis et sententiis compositus,* Faventia, 1706; le même ouvrage parut à Rome en 1722 sous le titre de *Laus Dei; Regula virginum Tavellarum,* Ravenne, 1733; *Ecclesia in triplici statu legis naturalis, legis veteris et legis novæ,* Rome, 1699; on a de lui des vies de saints, des traductions d'ouvrages ascétiques espagnols et parmi ses ouvrages manuscrits, conservés à Saint-Apollinaire de Classe, se trouvait un traité contre le jansénisme. — Édouard Baroncini († 1741), qui classa les archives de Camaldoli et mit la bibliothèque en ordre; il fut aidé dans ce travail par Théophile Clini. — Apollinaire Chiomba, visiteur général de la congrégation de Turin, réunit les matériaux nécessaires pour écrire l'histoire de cette congrégation. Mittarelli put les utiliser. Boniface classa les archives de cette même congrégation et en dressa

un inventaire détaillé. — Boniface Collina a publié une vie de saint Romuald et une de saint Bruno, martyr, des poésies et quelques œuvres littéraires. — Basile du Verge, ermite de Saint-Joseph près de Vienne, en Autriche, a publié en allemand un *Diarum camaldulense,* ou vies des saints et bienheureux distribuées selon les jours de l'année, 4 vol., Vienne, 1754. Il avait donné en 1723 une vie illustrée de saint Romuald. — Maur Sartio édita en 1755 une dissertation sur la chasuble dyptique de Ravenne, et, en 1748, une lettre *De antiqua Picentum civitate Cupra-Montana.* — Jean Claude Fremond, originaire de Bourgogne, moine de Classe, professeur de physique à l'université de Pise, correspondant à l'Académie des sciences de Paris, se fit connaître par sa *Risposta apologetica ad una lettera filosofica sopra il commercio degli Oli navigati, procedenti da eluoghi appestati,* Lucques, 1745. Il publia ensuite : *Nova et generalis introductio ad philosophiam,* Venise, 1748; *Examen in præcipua mechanicæ principia,* Pise, 1758; *De ratione philosophica, qua instrumenta mechanica generatim conferunt potentiarum actionibus corroborandis vel enervandis,* Pise, 1759. — Gabriel de Blanchio, ermite de Saint-Clément de Venise, est l'auteur des traités ascétiques et scripturaires suivants : *Martyrium divini amoris,* Venise, 1740; *Observationes historico-morales super Vetus Testamentum,* 3 vol., Venise, 1758; *Observationes historico-morales super Novum Testamentum,* Venise, 1760. — Benjamin Savorelli publia le recueil des privilèges des abbés et des supérieurs de l'ordre des Camaldules (1762) et un commentaire de la règle de saint Benoît, spécialement destiné aux religieuses de son ordre (1751). — Mittarelli, prieur de Saint-Michel de Muriano et supérieur général de sa congrégation († 1777), auteur des *Annales camaldulenses,* publia la *Bibliotheca codicum manuscriptorum monasterii S. Michaelis Venetiarum, cum appendice librorum impressorum sec. XV,* in-fol., Venise, 1779. — Le pape Grégoire XVI (1831-1846) était camaldule.

S. Pierre Damien, *Vita S. Romualdi, P. L.,* t. CXLIV, col. 953 sq.; A. Florentini, *Hist.camald.,* 2 vol., Florence, 1575; Mabillon, *Annales ord. S. Benedicti,* Paris, 1706, 1707, t. III, IV; J. Mittarelli, *Annales camaldulenses, ordinis sancti Benedicti, quibus plura interseruntur tum ceteras italico-monasticas res, tum historiam ecclesiasticam remque diplomaticam illustrantia,* 9 in-fol., Venise, 1755-1772; Hélyot, *Histoire des ordres,* t. V, p. 236-239; Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen,* Paderborn, 1896, t. I, p. 203-208; L. Zarewic, *Zakon Kamodubon (L'ordre des camaldules, sa fondation et ses souvenirs historiques en Pologne et en Lithuanie),* in-12, Cracovie, 1872; Sackur, *Die Cluniazenser bis zur Mitte des 11 Jahrhunderts,* Halle, 1892, t. I, p. 324 sq.; t. II, p. 278 sq.; *Les camaldules,* dans la *Revue bénédictine,* t. IV (1887), p. 356-363; Razzi, *Vite de santi e beati dell'ordine di Camaldoli,* in-4°, Florence, 1600; de Minis, *Catalogus sanctorum et beatorum, necnon aliorum pie vita functorum congregationis Heremitarum camaldulensium [illegible],* 2 in-4°, [illegible], 1605; Ziegelbauer, *Centifolium camaldulense, sive notitia scriptorum camaldulensium,* in-fol., Venise, 1750. Cf. C. de Smedt, *Introductio generalis ad historiam ecclesiasticam critice tractandam,* in-8°, Gand, 1876, p. 360.

J. Besse.

CAMARGO (Ignace de), jésuite espagnol, né à Soria le 26 décembre 1650, reçu au noviciat le 30 décembre 1669, professa pendant 17 ans la théologie à Salamanque, où il mourut le 22 décembre 1722. Adversaire ardent du probabilisme, il s'attacha principalement aux doctrines rigides de son compatriote Michel de Elizalde et défendit le tutiorisme dans sa *Regula honestatis moralis, seu tractatus theologicus tripartitus de regula moraliter agendi,* in-fol., Naples, 1702, où il s'en prend surtout à ses confrères Terill et Esparza. Il reste de lui également un *Discurso teologico sobre los teatros y comedias de este siglo,* in-4°, Salamanque, 1689, réimprimé à Lisbonne en 1690, et une supplique à Clément XI, du 12 octobre 1706, au sujet du probabilisme, insérée dans l'ouvrage de Daniel Concina : *Difesa della Compagnia di Gesu per le presenti circostanze, e giustificazione delle sue dottrine,* in-4°, Venise, 1767, c. XLII, p. 60-65.

De Backer et Sommervogel, *Biblioth. de la C. de Jésus,* t. II, col. 574-575; Hurter, *Nomenclator,* t. II, col. 1244 sq.; Dollinger et Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten,* t. I, p. 257-258, 264-267; t. II, p. 163.

P. Bernard.

CAMARIOTA Mathieu, rhéteur et théologien byzantin du XV[e] siècle. Il assista à la prise de Constantinople (1453), qu'il décrivit avec toutes ses horreurs. Ses ouvrages polémiques sont dirigés contre les latins et les barlaamites. En voici les titres : 1° Περὶ θείας χάριτος, καὶ φωτὸς κατὰ τῶν λεγόντων κτιστὴν ταύτην εἶναι. 2° Περὶ τῶν διδασκόντων ἀθλα καὶ ἀλλότρια ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ; 3° Ἀνάπτυξις τοῦ ἱεροῦ συμβόλου.

Crusius, *Turco-Græcia,* Bâle, p. 76-83, 90; Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis,* Leipzig, 1722, t. III, p. 2519-2522; Cave, *Historia litteraria, appendix,* Cologne, 1720, p. 110; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 60-61; Démétrakopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, p. 120; Id., [illegible], Leipzig, 1871, p. 6; Zaviras, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 71-73; Gédéon, Χρονικὰ τῆς πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας, Constantinople, 1883, p. 30-35; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur,* Munich, 1897, p. 121, 122; Legrand, *Bibliographie hellénique du XV[e]-XVI[e] siècle,* Paris, 1885, t. II, p. 322; Papadopoulo-Kérameus, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, Saint-Pétersbourg, 1897, t. III, p. 265; *P. G.,* t. CLX, col. 1019-1172; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie,* 2[e] édit., Paris, 1904, col. 759.

A. Palmieri.

1. CAMATÉROS Andronic (Ἀνδρόνικος Καματηρός), théologien grec du XII[e] siècle. Il appartenait à la haute noblesse de Byzance, et par sa mère, il était de la famille impériale des Doukas. A Byzance il occupa des charges importantes, telles que celles de préfet de la ville et de drungarios. Sur l'invitation de l'empereur Manuel Comnène, il rédigea contre les Latins la Ἱερὰ Ὁπλοθήκη, conservée dans plusieurs manuscrits sous ce titre : Σύνταγμα Ἀνδρονίκου σεβαστοῦ τοῦ πατρόθεν μὲν Καματηροῦ, μητρόθεν δὲ Δούκα, τοῦ ἐπάρχου καὶ συνταγὲν ὑποθήκῃ, μᾶλλον δὲ διδασκαλίᾳ τε καὶ κελεύσει τοῦ κρατίστου μεγάλου βασιλέως πορφυρογεννήτου καὶ αὐτοκράτορος κυροῦ Μανουὴλ τοῦ Κομνηνοῦ, καὶ Ἱερὰν Ὁπλοθήκην ὁ βασιλεὺς τὸ βιβλίον ὀνομάσας. La première partie est dialoguée. L'empereur Manuel dispute passionnément avec un cardinal sur la procession du Saint-Esprit. Il cite les textes des Pères, favorables à la théorie de l'Église orthodoxe et se livre à des escarmouches dialectiques, où défilent les syllogismes de ses devanciers, Photius, Nicétas de Byzance, Eustratios, Euthymius Zigabènos, Nicolas de Méthone, etc. La seconde partie a aussi la forme de dialogue. L'auteur, au moyen de citations et de syllogismes, réfute les monophysites, les monothélites, les théopaschites et les aphthardocètes. Selon M[gr] Ehrard, la date de la composition de cet ouvrage doit être placée entre 1170-1175. Le dialogue de l'empereur Manuel avec le cardinal a été résumé par Hergenröther, *Photius,* t. III. L'empereur soutient que Rome ne doit sa primauté religieuse qu'à son privilège d'avoir été le siège de l'empire. Ses titres passèrent à la seconde Rome, lorsque Constantin établit sa capitale sur les rives du Bosphore. « La tradition cependant, les canons ecclésiastiques et les lois impériales favorisent les prétentions de l'ancienne Rome. » La cause de tout le scandale et du schisme a été l'addition du *Filioque* au symbole. Il reproche aux latins de poser deux principes en Dieu, de détruire l'unité divine et de multiplier les propriétés des hypostases. L'enseignement latin mène directement à des conséquences absurdes. Le dialogue est parsemé de basses adulations à l'adresse de l'empereur. Veccos le réfuta dans ses Ἀντιρρητικά. Il appelle Camatéros un homme célèbre

par son savoir : ἀνὴρ τὴν σοφίαν οὐκ ἀγεννής. Son style a de l'élégance et de la souplesse; mais la lutte où il s'est engagé légèrement a fait baisser sa renommée littéraire. Pour plaire aux puissants de la terre, il trahit la cause de la vérité; on ne peut guère croire à sa bonne foi. Il interprète les textes d'une façon arbitraire; il n'a d'autre but que de les mettre en opposition avec le *Filioque*. *P. G.*, t. CXLI.

Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*, Cologne, 1720, p. 588; Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, Leipzig, 1722, t. II, col. 1463-1466; Cinname, *Historiarum liber V, P. G.*, t. CXXXIII, col. 560; *Græca D. Marci bibliotheca codicum manuscriptorum per titulos digesta*, Venise, 1740, p. 158; Hardt, *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecæ regiæ bavaricæ*, Munich, 1806, t. II, p. 491; Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constantinopel*, Ratisbonne, 1869, t. III, p. 810-814; Démétracopoulo, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1871, p. 25-29; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 90-91; Vladimir, *Sistematicheskoe opisanie rukopisei moskovskoi sinodalnoi biblioteki*, Moscou, 1894, p. 314. Dans les codices 229 de la bibliothèque de Munich, et 239 de la bibliothèque synodale de Moscou le dialogue de l'empereur avec le cardinal porte cette mention : Διάλεξις τοῦ [illegible] βασιλέως καὶ τοῦ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης σοφωτάτου [illegible] περὶ τῆς τοῦ [illegible] Πνεύματος ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύσεως.

A. PALMIERI.

2. CAMATÉROS Jean, patriarche de Constantinople en 1198, chassé de son siège à la suite de la prise de cette ville par les Latins (1204). Les chroniqueurs byzantins, en particulier Nicétas Choniates, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 452, et Éphrem, *P. G.*, t. CXLIII, col. 373, font les plus grands éloges de son savoir et de son zèle. Il eut à combattre un noyau d'hérétiques qui, ayant à leur tête le moine Michel Sikidités (identifié à tort avec Michel Glykas), déclaraient que la sainte eucharistie est un élément corruptible. Éphrem, *P. G.*, t. CXLIII, col. 244-245. Jean Camatéros mourut à Didymotéichos (Thrace) en 1206. Choniates, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 1024. On a de lui une lettre à Innocent III où il rejette la primauté du pape. *P. L.*, t. CCXIV, col. 756-758. Nicétas Choniates mentionne ses écrits de controverse au sujet des sacrements durant le règne d'Alexis Angélos, et ses discours catéchétiques. *P. G.*, t. CXXXIX, col. 893-896. Le *Codex paris.* 1302 contient ses *Responsa theologica*.

Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 279-280; Dosithée, Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, Jassy, 1715, p. 807; Meletios, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, Vienne, 1784, t. III, p. 48-50; *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecæ regiæ*, Paris, 1870, t. II, p. 281; Démétrakopoulo, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1871, p. 35-36; Mathas, Κατάλογος ἱστορικὸς τῶν πατριαρχῶν τῆς Κωνσταντινουπόλεως, Athènes, 1884, p. 80; Gédéon, Πατριαρχικοὶ πίνακες, Constantinople, 1890, p. 377-379; Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs*, Paris, 1886, t. I, p. 293; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 92-93; Lébédev, *Otcherki istorii vizantiisko-vostotchnoi tzerkvi ot kontza XI-go do poloviny XV-go vieka*, Moscou, 1892, p. 315-319; Miliaraki, Ἱστορία τοῦ βασιλείου τῆς Νικαίας καὶ τοῦ δεσποτάτου τῆς Ἠπείρου, Athènes, 1898, p. 41-42, 85-88; Pitra, *Analecta sacra et classica*, t. VII, p. 567; Hore, *Student's History of the greek Church*, Londres, 1902, p. 294-295, 300; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, 2e édit., Paris, 1904, col. 759-760.

A. PALMIERI.

CAMBLAT Barthélemy, prêtre de la congrégation de la Doctrine chrétienne, a publié des *Institutiones theologiæ angelicæ, seu in auream Summam S. Thomæ*, 2 in-8°, Paris, 1663, 1664.

Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 391.

E. MANGENOT.

1. CAMERARIUS Barthélemy, jurisconsulte italien, originaire de Bénévent, fut professeur de droit canonique à Naples; il était en 1529 président de la chambre royale de cette ville; il vint ensuite en France et s'attacha à François Ier qui le nomma conseiller d'État. En 1557, il se fixa à Rome, où Paul IV le nomma commissaire général de son armée. Il retourna à Naples et y mourut en 1564. Il était très versé dans les études patristiques et publia des traités de droit canonique et de controverse religieuse : 1° *De matrimonio*, 1552; 2° *De prædicatione*, in-4°, Pise, 1556; 3° *De prædestinatione, libero arbitrio et gratia contra Calvinum*, Paris, 1556, sous forme de dialogues, dans lesquels il montre l'inconstance de Calvin sur plusieurs dogmes; 4° *De jejunio, de oratione et de eleemosyna*, in-4°, Paris, 1556; ce traité, dédié à Diane de Valentinois, est dirigé contre les protestants; 5° *De purgatorio igne*, Rome, 1557.

Ellies du Pin, *Histoire de l'Église et des auteurs ecclésiastiques, XVIe siècle*, Paris, 1703, t. IV, p. 142-144; *Biographie universelle*, t. VI, p. 469-470; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 16-17.

E. MANGENOT.

2. CAMERARIUS Guillaume. Voir CHALMERS.

1. CAMÉRON Jean, théologien protestant, né à Glascow (Écosse) vers 1580, mort à Montauban vers la fin de 1625 ou au commencement de 1626. Il vint en France en 1600. Après avoir professé le grec et le latin au collège de Bergerac, la philosophie à Sedan, et avoir accompagné les fils de Calignon, chancelier de Navarre, aux universités de Heidelberg et de Gènes, où il étudia la théologie, il fut appelé, en 1608, comme pasteur, par l'Église de Bordeaux. En 1618, il obtint au concours la chaire de Gomar, devenue vacante à l'Académie de Saumur. Il y professa des doctrines opposées au calvinisme. Les controverses qu'elles provoquèrent l'obligèrent à résigner sa chaire et à retourner en Angleterre, où Jacques Ier le nomma directeur du collège de Glascow et professeur de théologie; en butte à l'hostilité des puritains, parce qu'il était épiscopalien, il revint en France. En 1624, il obtint la chaire de théologie à Montauban. Caméron admettait qu'on peut se sauver dans l'Église romaine. Ses idées sur la grâce et sur le libre arbitre ont été développées par Moyse Amyraut, son disciple. Voir t. I, col. 1126-1128. Elles constituent ce qu'on a appelé l'*universalisme hypothétique*. Cette théorie, qui indignait les calvinistes, suppose que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et qu'il les appelle au salut; mais elle soutient en même temps qu'aucun homme ne peut profiter de cet appel universel au salut, s'il n'a été l'objet d'un décret particulier de prédestination. Ces « nouveautés » de Saumur furent condamnées en 1674 par la *Formula consensus helvetica*. — Les principaux ouvrages de Jean Caméron sont : *Theses de gratia et libero arbitrio*, in-8°, Saumur, 1618; *Amica collatio de gratiæ et voluntatis humanæ concursu in vocatione et quibusdam annexis*, in-4°, Leyde, 1622; *Defensio sententiæ de gratia et libero arbitrio*, in-8°, Saumur, 1624; *Prælectiones theologicæ*, 3 in-4°, Saumur, 1626-1628; *Traité auquel sont examinés les préjugés de ceux de l'Église romaine contre la religion réformée*, in-8°, La Rochelle, 1618; *Of the sovereign judge of controversies in matters of religion*, in-4°, Oxford, 1628; *Myrothecium evangelicum*, édit. Cappel, 1632. Les *Opera* de Caméron furent réunies par Frédéric Spanheim, in-fol., Genève, 1692.

L. Cappel, *Icon Joannis Cameronis*, en tête des *Opera* de Caméron, Genève, 1692; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Paris, 1820, t. IV, p. 377-385; *La Grande Encyclopédie*, t. VIII, p. 1082; Bonet-Maury, *Jean Caméron, pasteur de l'Église de Bordeaux*, dans les *Études de théologie et d'histoire*, par les professeurs de la faculté de théologie protestante de Paris, in-8°, Paris, 1901.

V. ERMONI.

2. CAMÉRON Richard. Voir CAMÉRONIENS.

CAMÉRONIENS, secte écossaise fondée par Richard Caméron, ministre presbytérien et fameux prédicateur. Lorsque Charles II monta sur le trône en 1660, il combattit le presbytérianisme. A la suite de l'assemblée de

1662, le vieux presbytérianisme se réveilla et excita un mouvement dans le peuple. Le gouvernement déposa 600 pasteurs, qui lui refusaient obéissance, et leur défendit même d'exercer tout culte. Le peuple se rangea de leur côté, et l'on célébrait le culte dans les champs. En 1666, à la suite d'une révolte sans succès, le gouvernement interdit toute réunion. Les caméroniens ne tardèrent pas à se diviser en deux groupes, l'un plus modéré et l'autre plus agressif; ce dernier marchait sous la conduite de Richard Caméron lui-même et de Donald Cargill. Ces deux chefs se séparèrent bientôt des timides, et résolurent d'entreprendre la guerre sainte; ils se prétendaient les seuls vrais « covenanters ». Ils ne tardèrent pas à se révolter et à déclarer Charles II déchu du trône. Caméron fut tué en juillet 1680, dans une rencontre avec les troupes royales. Cargill s'enfuit en Hollande, retourna bientôt en Écosse, octobre 1681, et excommunia le roi et le duc d'York; il fut jeté en prison et décapité en juillet 1681. Dès ce moment le gouvernement ne fit que persécuter davantage les caméroniens. Ces violences ne servirent qu'à fortifier la secte. Guillaume III rétablit en Écosse le presbytérianisme comme Église d'État. Les caméroniens ne virent dans cette Église qu'une « fausse religion », et résistèrent même aux projets de Guillaume III. En octobre 1690, le roi convoqua une assemblée à laquelle assistèrent trois prédicants caméroniens. L'entente ne put se faire. En 1707, sous le règne d'Anne, l'union de l'Écosse et de l'Angleterre ayant été proclamée, les caméroniens s'agitèrent de nouveau. Leur nombre augmenta. En 1743, ils furent reconnus par l'État sous le titre d' « Église du presbytérium réformé ». La statistique de 1851 constate qu'ils possédaient 39 églises et 17 000 stations. En 1876 la plus grande partie se réunit à l' « Église libre ». Les dissidents comptaient, en 1884, 9 communautés et à peu près 1 200 fidèles.

J. Kostlin, *Die schottische Kirche*, 1852, p. 229 sq., 244 sq., 265, 401 sq.; *Encyclopædia britannica*, 9e édit., art. *Cameron Richard*, et *Cargill Donald*; G. B. Ryley et J. M. Mc Candlish, *Scotlands Free Church*, 1893; *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. II, col. 1764-1765; *Realencyclopädie für prot. Theologie*, 3e édit., t. III, p. 691-693.

V. Ermoni.

CAMILLIS (Jean de), né à Chio le 9 décembre 1641. En 1656 il entra au collège grec de Saint-Athanase et y obtint le diplôme de docteur en théologie et philosophie (1668). Procureur des moines basiliens russes, évêque de Sébaste en 1690, et plus tard évêque de Munhacs en Hongrie, il mourut en 1706. On a de lui un volume intitulé : *La vita divina ritrovata frai termini del tutto e del nulla*, Rome, 1677.

Nilles, *Symbolæ ad illustrandam historiam Ecclesiæ orientalis*, Innsbruck, 1885, t. I, p. 375; t. II, p. 186, 854-865. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, Paris, 1903, t. V, p. 348-363.

A. Palmieri.

CAMISARDS. — I. Guerre des camisards. II. Leurs idées religieuses.

I. Guerre des camisards. — On a donné diverses étymologies du mot *camisard*. La moins fantaisiste n'est sûrement pas celle qui le dérive de *camis-ards*, idoles brûlées; un chef cévénol ayant rencontré, dans le *Dictionnaire* de Moréri, le mot *camis*, nom d'idole au Japon, aurait appelé ainsi les images et autres objets du culte catholique. Cf. E. Roschach, dans *Histoire générale de Languedoc*, Toulouse, 1876, t. XIII, p. 782, note. Il est probable que les blouses d'étoffe noire, taillées en forme de chemise, communément employées par les montagnards des Cévennes, leur valurent ce sobriquet dont l'usage devint général et prévalut même dans le style officiel. Ou bien ce mot s'explique par l'expression militaire de *camisade*, usitée pour désigner une attaque par surprise qui avait lieu la nuit et dans laquelle, afin d'éviter les méprises, les soldats endossaient une chemise par-dessus leurs vêtements.

A partir de la révocation de l'édit de Nantes (1685), commença, dans l'histoire du protestantisme français, une période dite du *désert*. L'exercice du culte étant interdit, les protestants, résolus à le célébrer quand même, se réunirent nuitamment dans des bois, des cavernes, des lieux cachés et sauvages : d'où le nom d'assemblées ou églises du désert. Des laïques intrépides, des prédicants improvisés, remplaçaient les pasteurs exilés, lisaient la Bible, récitaient des fragments de sermons, adressaient des exhortations chaleureuses aux protestants restés fidèles à leur foi en dépit d'une adhésion contrainte à l'Église catholique et du titre de « nouveaux catholiques » ou « nouveaux convertis » qu'ils avaient reçu. Du fond de leur exil, de la Suisse, de l'Allemagne, de la Hollande, leurs ministres entretenaient avec eux une correspondance active, leur annonçant un changement prochain et travaillant à maintenir leur antipathie contre le catholicisme. L'agitation fermentait surtout dans le Dauphiné, le Vivarais, les Cévennes.

En 1688, Guillaume de Nassau, prince d'Orange, stathouder de Hollande, fut appelé au trône d'Angleterre. C'était le chef du protestantisme belliqueux; protecteur des protestants français, il en avait accueilli un grand nombre dans ses États. Quelques-uns d'entre eux s'enrôlèrent dans ses armées et le servirent contre leur propre patrie. Guillaume forma contre Louis XIV (1689) cette ligue d'Augsbourg dont « l'obscur mais énergique instigateur » fut Claude Brousson, un réfugié languedocien, originaire de Nîmes. Cf. Roschach, *loc. cit.*, p. 617. Pour faire une utile diversion et occuper une partie des troupes françaises destinées à le combattre lui et ses alliés, le nouveau roi d'Angleterre s'appliqua, en utilisant les relations conservées par les protestants fugitifs avec leurs coreligionnaires demeurés en France, à soulever la révolte dans les Cévennes. Brousson, dans ce but, quitta Lausanne où il résidait et regagna sa province d'origine. Lamoignon de Basville, intendant du Languedoc, et le comte de Broglie, lieutenant général pour le roi dans le Languedoc, réussirent à empêcher une révolte générale et eurent raison des factieux. Brousson fut capturé et mis à mort (4 novembre 1698).

C'est pendant la guerre de la succession d'Espagne que les désordres des Cévennes furent véritablement graves. L'assassinat de François de Langlade du Chayla, archiprêtre des Cévennes (24 juillet 1702), eut lieu vingt-deux jours après la déclaration de guerre par laquelle Louis XIV avait répondu à celle de ses ennemis, et devint le signal d'une lutte atroce. L'abbé du Chayla avait traité avec dureté des prisonniers protestants; les camisards, en l'égorgeant, disaient user de représailles. Mais, si telle fut l'occasion qui la fit éclater, l'insurrection ne fut pas fortuite; les choses en étaient à un point où elle devait nécessairement se produire. Nous n'avons pas à exposer ici les détails de son histoire; il suffira d'indiquer ses traits principaux. L'insurrection fut populaire; elle ne disposa pas de places fortes et n'eut pas des chefs nobles ou bourgeois. Elle se recrutait parmi les aventuriers à qui les guerres si nombreuses de Louis XIV avaient appris le métier des armes; autour d'eux se groupaient les uns à titre durable, d'autres par occasion, des volontaires, forgerons, bûcherons, braconniers, paysans. « Ces troupes, écrivait, le 4 mai 1703, Paratte au ministre de la guerre, se forment comme les estourneaux et se débandent de même; quand ils sont las de courre, ils rentrent chez eux pour y travailler comme si de rien n'estoit; il n'y a que quelques scélérats sans aveu et quelques déserteurs qui demeurent toujours attroupés, voilà ce qui a fait le désordre. » *Histoire générale de Languedoc*, Toulouse, 1876, t. XIV, col. 1735. Le difficile c'était de savoir où rencontrer, afin de les

combattre, ces ennemis qui disparaissaient brusquement dans des montagnes d'un accès pénible, dont ils connaissaient tous les recoins, toutes les cachettes, et qui ne procédaient guère que par coups de surprise prestement exécutés. Jamais ils n'eurent un chef unique ni unité de plan d'opération. Diverses bandes existaient, dont les principaux chefs furent Laporte, son neveu Laporte, dit Roland, Ravanel, Castanet, Salles, Abdias Maurel, dit Catinat, surtout Jean Cavalier. Ce dernier était un paysan, qui n'avait guère que 21 ans quand il entra en campagne et qui paraissait plus jeune que son âge. Il se montra bien vite habile à commander, et prit un tel ascendant sur ses hommes qu'il n'avait aucune peine à ordonner la mort de ses propres gens, quand il le jugeait utile, se servant, a-t-il dit lui-même, « du premier à qui je l'ordonnois, sans qu'aucun ayt jamais hésité à suivre mon ordre. » Voir une lettre de Villars au ministre de la guerre, *Histoire générale de Languedoc,* t. XIV, col. 1982. Les camisards se comportèrent en sauvages; leur histoire n'offre qu'une longue suite d'incendies et de meurtres et, quelque opinion qu'on ait sur la bonté de leur cause, quels qu'aient été les torts de Louis XIV et de son gouvernement envers eux, il n'est pas plus possible, remarque justement Roschach, *loc. cit.,* p. 752, « d'idéaliser les hommes que de transformer le caractère de leurs actes. » Cf. A. Legrelle, *La révolte des camisards,* Braine-le-Comte, 1897, p. 73-77. De leur côté, les catholiques furent implacables contre les camisards. Ce fut un triste temps. Comme si ce n'était pas assez de tant de causes de désordre, des bandes irrégulières de catholiques se formèrent sous l'appellation de Cadets de la croix (à cause d'une croix blanche qu'ils portaient au retroussis de leurs chapeaux) ou de Florentins (une forte bande s'était formée au village de Saint-Florent) : elles rivalisèrent de barbarie avec les troupes cévenoles, ne s'en distinguant que par leur indifférence à piller également protestants et catholiques. Le nom de camisards blancs leur fut donné quand le maréchal de Montrevel, successeur de Broglie, désavoua de tels alliés et donna ordre de les poursuivre comme des brigands. Dans les pages passionnées qu'il a consacrées aux camisards, Michelet a dit, *Histoire de France*, nouv. édit., Paris, 1879, t. XVI, p. 187 : « Si les protestants eussent été en Europe les protestants de Coligny, ils avaient le temps de secourir, de sauver leurs frères du Languedoc. Mais l'Angleterre entrait dans sa voie mercantile. La Hollande baissait de courage. Ni Marlborough, ni le pensionnaire de Hollande, Heinsius, qui conduisaient la guerre, ne comprirent l'importance de ceci. Eugène y pensa, mais trop tard. » On s'en préoccupa beaucoup plus que Michelet ne le dit. L'étranger aida les camisards de son mieux et, d'autre part, il y eut des émigrés protestants, qui se mirent au service des ennemis de leur patrie et s'employèrent, de toutes façons, à attiser dans les Cévennes le feu de la guerre. C'est là un crime qui ne saurait trouver une excuse. Il ne faut pas en rendre responsables tous les protestants qui avaient trouvé un refuge hors de France, pas plus qu'il n'est permis de solidariser avec les camisards tous les « nouveaux catholiques » des Cévennes. Mais le fait de l'appel à l'étranger, à l'Angleterre et aux pires ennemis de la France, n'est pas niable; il ressortait suffisamment des documents que l'on connaissait, et il a été mis en lumière, grâce à de nouveaux et décisifs documents, par A. Legrelle, *op. cit.*

Le comte de Broglie avait cédé la place au maréchal de Montrevel, désigné pour prendre le commandement supérieur en Languedoc, le 30 janvier 1703; Montrevel, à son tour, fut remplacé par le maréchal de Villars (nommé le 29 mars 1704, et arrivé à Beaucaire le 20 avril). Villars comprit qu'il gagnerait autant par les bonnes paroles que par les armes; il eut recours aux unes et aux autres. Nous avons un discours bien curieux qu'il adressa aux « nouveaux convertis ». Entre autres choses, il invitait les protestants, qui se « paraient du motif de religion », à adorer Dieu selon leur « opinion », dans leur cœur, et développait cet argument *ad hominem :* « Quant aux extérieurs que vous pourriez désirer, comment oseriez-vous prétendre que le plus grand et le plus puissant roy qui ait jamais porté la couronne n'ayt pas, dans ses États, le même pouvoir que le plus petit prince de l'Empire exerce chez luy sans difficulté? Messieurs, j'ay vu toute l'Europe, je ne parleray pas de ce qui se pratique en Angleterre, Hollande, Suède, Dannemark, mais les moins considérables princes de l'Empire, des villes impériales qui ont cependant pour chef un prince catholique, n'ont-elles pas banny des lieux de leur obéissance tout exercice de la religion catholique? » *Histoire générale de Languedoc,* t. XIV, col. 1927-1928. Villars entra en négociations avec Jean Cavalier. Sur une promesse vague relative à la liberté de conscience, Cavalier fit sa soumission; il s'engageait à rallier ses bandes pour en former une colonne prête à marcher d'après les ordres du roi. Il ne fut guère suivi des siens; une centaine seulement l'accompagnèrent quand il fut envoyé en Alsace (21 juin 1704). Roland continua la lutte; il fut trahi et tué, le 14 août. Ceux qui se soumirent eurent une amnistie. La période redoutable de la guerre des camisards était close. Il y eut des tentatives nouvelles de révolte. Le duc de Berwick, successeur de Villars (parti le 5 janvier 1705), déjoua une conspiration ourdie à Nîmes. Catinat et Ravanel furent suppliciés. Cavalier, qui avait déserté la cause de Louis XIV et s'était réfugié en Angleterre, essaya, sans grands résultats, de soulever le Vivarais par ses émissaires. Envoyé par les Anglais en Espagne, à la tête d'un régiment où le rejoignirent beaucoup de ses compagnons d'armes cévenols, il prit part à la bataille d'Almansa (24 avril 1707) que gagna Berwick, remplacé en Languedoc par le duc de Roquelaure; cette victoire assura le trône à Philippe V, et amena la destruction presque totale du régiment de Cavalier, qui avait été mis en ligne devant un régiment français. Les camisards tentèrent en vain de soulever encore le Languedoc. La paix signée, en 1711, avec l'Angleterre, puis avec l'empereur et ses alliés, en 1713, ruina leurs dernières espérances. Ils cessèrent d'être un danger pour la France à partir du jour où elle n'eut plus à redouter l'ennemi du dehors.

II. Leurs idées religieuses. — La théologie des camisards, s'il est permis d'employer ce mot en parlant de ces montagnards presque tous fort incultes, fut celle du calvinisme français. Il n'y aurait donc pas lieu de s'y arrêter, n'était que le mouvement camisard fut préparé et accompagné par une multitude de « prophéties » dont l'histoire mérite de fixer l'attention.

On sait la place que tient l'Antéchrist dans la littérature protestante primitive. Luther, en particulier — et, à sa suite, combien d'autres! — voyait l'Antéchrist dans le pape; il annonçait, d'un ton de prophète, que la papauté allait être anéantie, et cela sans armes, sans violence, par le seul souffle de Jésus-Christ, c'est-à-dire par la prédication de Luther. Cf. Bossuet, *Histoire des variations des Églises protestantes,* l. I, n. 31, édit. Lachat, Paris, 1863, t. XIV, p. 45-46; J. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme,* trad. franç., Paris, 1889, t. II, p. 82-83, 114-116, 183, 212, 214, etc. L'idée que le pape était l'Antéchrist devint un des lieux communs de l'enseignement du protestantisme. Cf. Bossuet, *op. cit.,* l. XIII, p. 598-626; Bellarmin, *De sum. pontifice,* l. III, *De Antichristo quod nihil commune habeat cum R. pontifice, Controvers.,* Paris, 1620, t. I, *Index* (en tête du volume) et col. 701-790. Les faits ayant infligé un démenti à Luther qui prophétisait la ruine toute prochaine — au bout de deux ans — de la papauté, les ministres protestants ne furent pas déconcertés pour

autant, et quelques-uns à leur tour hasardèrent des prophéties. L'un des plus illustres fut Jurieu. En 1686, il publia, à Rotterdam où il était réfugié, *L'accomplissement des prophéties ou la délivrance prochaine de l'Église*. Il y annonçait « la chute prochaine du papisme », et cela avec une précision qu'on ne pouvait souhaiter plus grande. « Il faut, disait-il, que le papisme commence à tomber dans quatre ou cinq ans, et que la réformation soit rétablie en France. Cela tombera justement sur l'an 1690. » Bossuet combattit Jurieu dans le l. XIII de l'*Histoire des variations,* et, Jurieu ayant répliqué, dans l'*Avertissement aux protestants sur leur prétendu accomplissement des prophéties,* édit. Lachat, Paris, 1863, t. III, p. 1-170. Si l'effort principal de Bossuet consistait à démolir l'interprétation que Jurieu donnait de l'Apocalypse, il observait que la théorie protestante ne se confinait pas dans le domaine spéculatif, et, citant un passage où Jurieu invitait les rois et les peuples de la terre à « renverser de fond en comble Babylone », Bossuet disait : « Qui n'admirerait ces réformés ? Ils sont les saints du Seigneur, à qui il n'est pas permis de toucher et toujours prêts à crier à la persécution. Mais, pour eux, il leur est permis de tout ravager parmi les catholiques, et, si on les en croit, ils en ont reçu le commandement d'en haut, » p. 3. L'effet de la prédiction de Jurieu fut considérable parmi les protestants de France. Brueys, *Histoire du fanatisme de nostre temps,* 2e édit., Montpellier, 1709, t. I, p. X, prétend que le « livre prophétique » de Jurieu « a donné naissance au fanatisme » du Dauphiné, du Vivarais et des Cévennes. Cf. p. 19, 70.

Un certain mystère plane encore sur l'origine des « petits prophètes » du Dauphiné. On a raconté qu'une école où l'on enseignait l'art de prophétiser fut établie, en 1688, sur la montagne de Peyra, près de Dieulefit, dans une verrerie, et dirigée par un vieux calviniste, nommé du Serre, qui travaillait à cette verrerie. Il choisit d'abord quinze jeunes garçons et autant de jeunes filles (ces dernières confiées à sa femme), leur fit entendre que Dieu lui avait donné le Saint-Esprit, avec le pouvoir de le communiquer; qu'il les avait choisis pour les rendre prophètes et prophétesses, à la condition de se préparer de la manière que Dieu avait prescrite. Il les soumit à un régime qui ne pouvait qu'ébranler le système nerveux et les jeter dans un état voisin de la folie. Il leur apprit à débiter des textes bibliques, surtout des fragments de l'Apocalypse, mêlés d'imprécations contre l'Église, le pape et les prêtres. En outre, il les forma « à battre des mains sur la tête, à se jeter par terre à la renverse, à fermer les yeux, à enfler l'estomac et le gosier, à demeurer assoupis en cet état pendant quelques moments, et à dégoiser ensuite, en se réveillant en sursaut, tout ce qui leur viendroit à la bouche ». Brueys, *op. cit.,* t. I, p. 96. Lorsque l'initiation était suffisante, le « forge-prophètes », comme s'exprime Brueys, p. 98, assemblait le petit groupe, plaçait au milieu le prétendant, le baisait, lui soufflait dans la bouche, et lui déclarait qu'il avait reçu l'esprit de prophétie. Quand il les jugea prêts à faire œuvre utile, il les dispersa de côté et d'autre, non sans les avoir exhortés à communiquer, à leur tour, le don de prophétie à ceux qu'ils trouveraient dignes. Fléchier, *Récit fidèle de ce qui s'est passé dans les assemblées de fanatiques du Vivarais,* dans *Lettres choisies,* Lyon, 1715, t. I, p. 353, assigne aux prophètes la même origine que Brueys. L'un et l'autre protestent qu'ils n'avancent rien qui ne soit fondé sur des actes juridiques ou sur des dépositions de témoins oculaires. Cf. Brueys, p. 81; Fléchier, p. 352. Antoine Court, *Histoire* (manuscrite) *des Églises réformées,* t. II, p. 864, cité par le pasteur E. Arnaud, *Histoire des protestants du Dauphiné aux XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles,* Paris, 1876, t. III, p. 68-69, dit de l'école de du Serre : « Une seule chose manque à ce collège, c'est d'avoir existé. Ce qu'il y a au moins d'incontestable, c'est que Brueys n'en donne aucune preuve et que toutes mes recherches à ce sujet n'ont abouti qu'à me convaincre que c'est un pur mensonge. » Quoi qu'il en soit, il est certain que le mouvement des « petits prophètes », ainsi appelé parce que la plupart des prophètes, surtout dans les débuts, furent des enfants, commença dans le Dauphiné. Grande fut l'effervescence produite par ces enthousiastes. Ils se répandirent dans le Dauphiné et le Vivarais. De juin 1688 à la fin de février 1689, il y eut « cinq ou six cents religionnaires de l'un et de l'autre sexe, qui se vantoient d'estre prophètes, et inspirez du Saint-Esprit, qui disoient avoir la puissance de le communiquer aux autres, qui traînoient après eux la populace, et commençoient à former en divers lieux des assemblées très nombreuses, qui ajoustoient foy à leurs rêveries ». Brueys, *op. cit.,* t. I, p. 1-2. Un des prophètes qui acquirent le plus de renom, Gabriel Astier, excita, dans le Vivarais, un soulèvement que l'on pourrait considérer comme le prélude de la révolte des camisards, et que Broglie et Basville durent arrêter par les armes. La guerre des camisards ne fut pas l'œuvre exclusive des prophètes; du moins ils contribuèrent beaucoup à la rendre possible, à la prolonger, et ils lui imprimèrent une marque exceptionnelle de faux mysticisme et de barbarie.

On comprend l'effet produit sur ces frustes imaginations de montagnards par des gens qui leur annonçaient la délivrance toute proche et qui les animaient à la lutte au nom de Dieu qui parlait par leur bouche. Tantôt on leur disait que, pour affranchir les siens, Dieu susciterait en France quarante mille prophètes ou prophétesses; tantôt qu'un prince puissant allait venir qui écraserait les persécuteurs; que Dieu armait toutes les nations pour finir la captivité de Babylone; tantôt on découvrait, dans l'Apocalypse, que « le roy donnera un édit dans une assamblée generalle du clergé de France qui révoquera tout cet qui est contraire à l'Evengille, et ceux qui y contrediron seron mis a mort... Cet pour lors que les moines sortiron hors du royaume et que les protestans fugitif reviendrons dans leurs maizons, et pour lors la France pure et nete, n'y ayant que la seulle et vraye religions... ». *Histoire générale de Languedoc,* t. XIV, col. 1682, 1683. On promettait qu'un temple magnifique de marbre blanc tomberait du ciel, au milieu du vallon de Saint-Privat, et remplacerait les édifices du culte démolis après la révocation de l'édit de Nantes. On menaçait d'un dragon de feu, qui tirerait vengeance de la tiédeur des fidèles et de leur inassiduité aux assemblées. Tant que la réforme avait été tolérée en France, les ministres avaient enseigné que le retour à la foi catholique était le péché contre le Saint-Esprit, le péché irrémissible; on admettait maintenant, à la suite de Jurieu, que ceux qui avaient abjuré le protestantisme pouvaient se relever de leur chute. « Dieu vous a pardonné votre péché, lisons-nous dans un *Avis aux protestants de France* (qu'on leur demandait de copier et de répandre partout), parce que vous avez réclamé sa miséricorde et que vous avez repris du zèle. Si vous l'abandonnez dans cette nouvelle épreuve, il n'y aura plus de salut pour vous... Encore tant soit peu de temps, et celui qui doit venir viendra. » *Histoire générale de Languedoc,* t. XIV, col. 1623. Si les enfants et les femmes de préférence prophétisèrent, il est à remarquer que presque tous les organisateurs de l'insurrection cévenole prophétisèrent aussi; de là leur vint une bonne part de leur influence. Jean Cavalier notamment unit le prestige du prophète à celui du capitaine. Dans ces conditions, l'ascendant du chef était irrésistible. Lui obéir, c'était obéir à Dieu qui manifestait par lui sa volonté, c'était marcher au triomphe; brûler les églises c'était abolir la superstition, et tuer pouvait être une œuvre sainte. L'extrait suivant d'un billet adressé par les révoltés à dix habitants de Vébron est, à cet égard, tristement

expressif : « Je vous prie de vous repentir, car votre vie est courte, à cause que vous avés fait garde contre les Enfants de Dieu pour garder ses faux docteurs; mais vous périrés et tous ceux qui ont fait garde... Dieu nous commande à vous détruire. » *Histoire générale de Languedoc,* t. XIV, col. 1585. Tel fut l'état d'âme créé par les prophètes; non seulement on se repaissait de chimériques espérances, mais encore on croyait agir sous l'impulsion de Dieu et, parce que Dieu « commandait à détruire », on détruisait sans pitié ni merci.

Que faut-il penser de la sincérité des prophètes? Le célèbre Antoine Court, le « restaurateur du protestantisme en France », qui les combattit, dit à leur sujet : « J'ai vu un grand nombre de personnes, qui se disaient inspirées, de l'un et l'autre sexe; je les ai examinées avec soin, mais je n'en ai vu aucune qui pût passer à la rigueur pour véritablement inspirée... Je les ai toujours renfermés dans deux classes : les uns m'ont paru à dessein contrefaire l'inspiration, et ce pouvait être ou désir de gain, ou orgueil, ou fraude pie; les autres étaient dans la bonne foi, et on ne pouvait tout au plus les taxer que d'être la dupe de leur zèle et d'une imagination échauffée par la piété, par le jeûne, par l'ouïe ou la lecture des prophètes et par l'état où se trouvait l'Église de France. » Le pasteur Arnaud, qui cite ces lignes, *op. cit.,* p. 66, est du même avis, et, ce semble, avec raison. Comme les assemblées du désert, dit-il, « furent présidées par des hommes sans culture que la persécution, les jeûnes, la lecture presque exclusive des livres prophétiques, les *Lettres pastorales* du célèbre Jurieu, qui faisait aussi des prophéties, et le manque d'écoles et de pasteurs avaient conduits à la plus grande exaltation religieuse, elles engendrèrent dans les troupeaux une piété maladive, qui, à son tour, donna naissance à l'illuminisme et à l'extase. » Une fois la guerre déchaînée, le rôle des prophètes ne pouvait que grandir. Y eut-il, dans leurs rangs, « des émissaires étrangers, cherchant à produire une sédition en France, comme nous avons vu des Arabes prêcher la guerre sainte en Algérie pour le compte des puissances européennes? » C'est ce qu'on pourrait se demander, avec Roschach, *loc. cit.*, p. 611. En tout cas, il est plus difficile de considérer comme sincères les meneurs de la révolte, un Cavalier, un Roland, un Catinat, un Ravanel, prophètes et soutiens des prophètes, que la plupart des comparses, enfants et femmes, qui figurèrent dans ces événements.

Une autre question qui se pose à propos des camisards est la suivante : Dans ces phénomènes prophétiques y eut-il du surnaturel? Hip. Blanc, *De l'inspiration des camisards*, Paris, 1859, a soutenu l'affirmative. « Des phénomènes prodigieux se sont manifestés chez les camisards, dit-il, p. 181; ces phénomènes sont certains: la médecine est impuissante à les expliquer; ils sont dus, par conséquent, à une cause surnaturelle; mais à coup sûr le Saint-Esprit n'en est pas l'auteur; » la conclusion, c'est qu'ils doivent être attribués au démon. Cf., dans le même sens, Görres, *La mystique divine, naturelle et diabolique,* trad. Ch. Sainte-Foi, Paris, 1855, t. V, p. 103-107; J.-E. de Mirville, *Des esprits et de leurs manifestations fluidiques. Pneumatologie,* 3e édit., Paris, 1854, p. 147-158. Ceci est loin d'être démontré. Il semble, au contraire, que tous les phénomènes vraiment authentiques du prophétisme camisard s'expliquent aisément d'une façon naturelle; ce qu'il y a de plus étrange ce sont des cas de catalepsie aujourd'hui bien connus et qui n'ont rien de diabolique. Du reste, les contemporains ne recoururent pas à l'intervention du surnaturel pour rendre compte de ces faits. Si, de la Hollande, Jurieu prit parti pour les prophètes, admit leur inspiration et alla jusqu'à dire « que Dieu n'avoit pas fait de si grandes choses depuis que le christianisme étoit établi », les hommes de sens qui étaient sur place tinrent un autre langage. Brueys, tout en admettant que le démon « a pu quelquefois avoir inspiré les fanatiques », voit, dans le « fanatisme » des prophètes (de ceux qui sont sincères), « une maladie de l'esprit, » ayant « ses paroxismes et ses accès, comme la fièvre », facile à communiquer, « que l'on guérit, comme les autres, par des remèdes convenables, et dont les simptomes, quelques suprémans qu'ils paroissent, n'ont pourtant rien que de naturel, et dont la cause ne soit parfaitement connuë. » *Op. cit.,* t. II, préface; cf. t. I, p. 147-148. Fléchier, *Lettres choisies,* Lyon, 1715, t. I, p. 352, déclare qu' « il n'y a qu'à représenter cette forme de religion prophétique telle qu'elle étoit, pour faire voir qu'elle ne tient aucunement du prodige, et qu'elle n'a rien d'extraordinaire que l'imagination de ceux qui l'ont inventée, la crédulité des peuples qui l'ont suivie, et l'aveuglement ou la passion des personnes qui l'autorisent ».

Tous les protestants n'applaudirent pas aux violences des camisards, et n'ajoutèrent point foi aux « visions » des prophètes; beaucoup s'honorèrent en blâmant les unes et en méprisant les autres. Voir, par exemple, la lettre adressée par un synode protestant, tenu dans une ville étrangère, « aux fidèles des Cévennes, » et publiée par Louvreleuil, *Le fanatisme renouvelé,* réédit. d'Avignon, 1868, t. I, p. 127-136. Antoine Court, à qui le protestantisme est tant redevable, réagit efficacement contre l'illuminisme des prophètes. Un synode, réuni par ses soins, dans le désert, près de Nimes, le 21 août 1715, et dans lequel s'assemblèrent les prédicateurs des Cévennes et du bas Languedoc, et quelques laïques, adopta, à la pluralité des voix, deux décrets spécialement dirigés contre le prophétisme : l'un interdisait la prédication des femmes et de toute personne non autorisée, l'autre ordonnait de s'en tenir à l'Écriture sainte comme à la seule règle de foi.

I. SOURCES. — On trouve des documents dans *Histoire générale de Languedoc*, Toulouse, 1876, t. XIV; A. de Boislisle, *Correspondance des contrôleurs généraux avec les intendants des provinces*, Paris, 1874, t. I; A. Legrelle, *La révolte des camisards*, Braine-le-Comte, 1897. Les principaux écrivains catholiques sont : Fléchier, *Mandemens et lettres pastorales*, Lyon, 1712, p. 12-166 (trois lettres pastorales, l'une aux fidèles, la deuxième aux ecclésiastiques, la troisième aux religieuses de son diocèse), et *Lettres choisies*, Lyon, 1715, t. I, p. 203-430; Brueys, ancien calviniste, *Histoire du fanatisme de nostre temps*, Paris, 1692, t. I; Montpellier, 1709, t. II; 1713, t. III, IV; Louvreleuil, ci-devant curé de Saint-Germain de Calberte (dans les Cévennes), *Le fanatisme renouvelé*, 4 vol., Avignon, 1701-1706; 3e édit., Avignon, 1868; *Mémoires du maréchal de Villars*, publiés par de Vogüé, Paris, 1887, t. II, p. 145-169. Les principaux écrivains protestants sont : Jean Cavalier, *Memoirs of the wars of the Cevennes*, Londres, 1726 (dictés au réfugié Galli, inexacts); M. Misson, *Le théâtre sacré des Cévennes*, Londres, 1707.

II. TRAVAUX. — Banier et Le Mascrier, *Histoire générale des cérémonies, mœurs et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, Paris, 1741, t. IV, p. 240-248, 260-265; *Histoire des Cévennes ou de la guerre des camisards sous le règne de Louis le Grand*, 3 vol., Villefranche, 1760; 2e édit., Alais, 1849 (l'auteur est A. Court de Gébelin, qui l'a rédigée d'après les manuscrits d'Antoine Court, son père); Ch. Coquerel, *Histoire des pasteurs du désert*, Paris, 1841; Alp. Dubois, *Sur les prophètes cévenols*, Strasbourg, 1861 (thèse de théologie); Edm. Hugues, *Histoire de la restauration du protestantisme en France au XVIIIe siècle. Antoine Court*, 2 vol., Paris, 1875; E. Roschach, *Études historiques sur la province de Languedoc (1643-1790)*, l. III, dans Devic et Vaissete, *Histoire générale de Languedoc*, Toulouse, 1876, t. XIII, p. 543-912; O. Douen, *Les premiers pasteurs du désert*, 2 vol., Paris, 1879; F. Puaux, *Histoire de la réformation française*, Paris, t. VI. Eug. Bonnemère, *Les dragonnades. Histoire des camisards sous Louis XIV*, 4e édit., Paris, 1882; *La France protestante*, art. *Bourbon-Malauze (Armand), Brousson (Claude), Castanet (André), Catinat, Cavalier (Jean), Court (Antoine)*, Paris, 1881, 1882, 1884, t. II, col. 1086-1087; t. III, col. 222-262, 835-837, 855-860, 925-941; t. IV, col. 809-817; H. Monin, *Essai sur l'histoire administrative du Languedoc pendant l'intendance de Basville*, Paris, 1884, et dans la *Grande Encyclopédie*, t. VIII, p. 1089-1090; T. Schott, *Die Kirche der Wüste*, Halle, 1893, et dans *Realencyclopädie*, 3e édit., Leipzig, 1897, t. III, p. 693-697; A. Legrelle, *op. cit.*; J.-B. Couderc,

Victimes des camisards, récits, discussion, notices, documents, Paris, 1904.

F. Vernet.

CAMPANELLA Thomas. — I. Vie. II. Écrits. III. Doctrines.

I. Vie. — Campanella naquit à Stilo, en Calabre, le 5 septembre 1568. Il reçut au baptême le nom de Jean Dominique, et celui de Thomas quand, vers l'âge de 14 ans, il entra dans l'ordre des frères prêcheurs. Novice et étudiant dans divers couvents de sa province, spécialement à Nicastro et à Cosenza, il donna des signes de la précocité de son intelligence, en même temps que de l'indépendance de son caractère et de son esprit. En 1590, il est à Naples, où il publie, à l'âge de 22 ans, son premier ouvrage, *Philosophia sensibus demonstrata,* un manifeste en faveur de la philosophie naturaliste de son compatriote Bernardino Telesio. Nous le trouvons à Rome en 1591-1592, puis à l'université de Padoue du mois d'octobre 1592 jusque vers la fin de 1594. La hardiesse de ses idées lui crée de graves difficultés, qui le mènent à Rome devant le Saint-Office, où il est retenu jusqu'au mois de novembre 1597, étant alors absous. Il rentre en Calabre et habite le couvent de Stilo. A la fin du mois d'août 1599, une conspiration contre le gouvernement espagnol est découverte. Campanella est arrêté, le 6 septembre, et est considéré comme le chef de la conjuration. Un procès commence en Calabre contre les inculpés ecclésiastiques et laïques, et est repris à Naples. Campanella est accusé d'avoir voulu renverser la domination espagnole pour lui substituer le régime républicain. Divers chefs d'accusation d'hérésie sont en outre articulés contre lui. Un procès ecclésiastique et politique est conduit simultanément contre Campanella, mais le premier domine le second. Le 8 janvier 1603, il est condamné, au nom du Saint-Office, à la prison perpétuelle. Il est laissé dans les prisons de Naples jusqu'au mois de mai 1626, où il est élargi, mais pour être bientôt transporté à Rome, et remis entre les mains du Saint-Office. Le 6 avril 1629, il est rendu à la liberté. Une nouvelle conjuration ayant éclaté en Calabre, conduite par un disciple de Campanella, Thomas Pignatelli, l'ambassadeur de France à Rome, le marquis de Noailles, et le cardinal Barberini font partir Campanella pour la France, le 8 septembre 1634, afin de le soustraire à de nouvelles difficultés. Il habite à Paris le couvent dominicain de Saint-Honoré, demeure au service de Richelieu et du roi de France dont il reçoit une pension, ainsi que du pape. Il meurt le 21 mai 1639.

II. Écrits. — L'activité littéraire de Campanella a été considérable. Il avait composé des vers dès l'âge de 12 ans et publia, à 22 ans, son premier ouvrage philosophique. Il ne cessa d'écrire au milieu des agitations de sa vie, et pendant ses emprisonnements où on lui laissa une liberté relative. Un assez grand nombre de ses écrits sont restés inédits, soit pour avoir été confiés à des amis négligents, soit pour avoir été confisqués par le Saint-Office, soit pour d'autres causes. On a surtout édité de notre temps des écrits politiques et des lettres de Campanella. Il existe encore des ouvrages importants à l'état manuscrit.

Campanella avait lui-même communiqué à quelques-uns de ses amis des catalogues de ses œuvres. Jacques Gaffarel en publia un sous ce titre : *Th. Campanellæ de reformatione scientiarum index,* Venise, 1633; et Gabriel Naudé, un autre : *Th. Campanellæ de libris propriis et recta ratione studendi syntagma,* Paris, 1642. Ce dernier a été réédité plusieurs fois : Amsterdam, 1645, dans *A. Grotii et aliorum dissertationes de studiis instituendis;* Leyde, 1696, par Th. Crenius; F. Malfitani, *Th. Campanellæ de libris propriis et recta ratione studendi syntagma, con un discorso preliminare sulla vita e sulle dottrine di Campanella,* Potenza, 1887. Campanella a lui-même dressé un autre catalogue de ses œuvres en vue d'une édition distribuée en dix volumes, mais qui ne fut que partiellement réalisée (*Rationalis philosophiæ pars quarta,* Paris, 1638, p. 259, reproduit par d'Ancona, t. I, p. CCCXXXVI). Quétif-Echard ont aussi élaboré de bons catalogues, bien qu'incomplets. Berti donne une suite de 88 écrits tant imprimés que manuscrits. *Lettere inedite,* p. 71-83. Enfin Amabile, dans ses deux importants ouvrages sur Campanella, fournit divers détails sur le nombre, la date et la nature des compositions de ce philosophe.

Nous signalerons seulement ici les œuvres philosophiques les plus importantes, et celles qui ont trait à la théologie. 1° *Philosophia sensibus demonstrata, adversus eos, qui proprio arbitratu, non autem sensata duce natura, philosophati sunt,* in-4°, Naples, 1591; 2° *Prodromus philosophiæ instaurandæ,* in-4°, Francfort, 1617; 3° *Philosophiæ rationalis partes quinque, videlicet : Grammatica, dialectica, rhetorica, poetica, historiographia, Operum,* t. I, in-4°, Paris, 1638; 4° *Realis philosophiæ epilogisticæ partes quatuor, hoc est, de rerum natura, hominum moribus, politica (cui Civitas solis juncta est) et œconomica,* in-4°, Francfort, 1623; 5° *Disputationum in quatuor partes suæ philosophiæ realis, Operum,* t. II, in-fol., Paris, 1637; 6° *Medicinalium juxta propria principia libri septem,* in-4°, Lyon, 1635; 7° *Astrologicorum libri sex; de siderali fato vitando,* in-4°, Lyon, 1629 (aussi avec la date 1630); Francfort, 1630; 8° *De sensu rerum et magia,* in-4°, Francfort, 1620; Paris, 1637, suivi de : 9° *Defensio libri sui de sensu rerum;* 10° *Universalis philosophiæ seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata libri XVIII,* t. IV, *Operum,* in-fol., Paris, 1638; 11° *Civitas solis, poetica idea Reipublicæ philosophicæ,* Utrecht, 1643, trad. italienne, in-16, Lugano, 1850, et dans Ancona, trad. française, dans Colet; 12° *Monarchia Messiæ, compendium in quo, per philosophiam divinam et humanam, demonstrantur jura summi pontificis super universum orbem,* in-4°, Jesi, 1633; 13° *Della libertà e della felice soggettione allo stato ecclesiastico,* in-4°, Jesi, 1633; 14° *De monarchia hispanica discursus,* in-24, Amsterdam, 1640, souvent réimprimé; dernière édition, Berlin, 1840; 15° *Apologia pro Galileo mathematico Florentino, ubi disquiritur, utrum ratio philosophandi, quam Galileus celebrat, faveat Scripturis, an adversetur,* in-4°, Francfort, 1622, et dans le t. V des œuvres de Galilée, édit. Alberi, Florence, 1853; 16° *Scelta d'alcune poesie filosofiche,* in-4°, s. l. [1622]; 17° *Poesie filosofiche,* édit. G. G. Orelli, in-8°, Lugano, 1834, réédition dans d'Ancona. Un grand nombre d'autres poésies dans Amabile, *Fra T. Campanella, la sua congiura,* t. III, et corrections des anciennes dans Amabile, *Il codice,* etc.; 18° les lettres de Campanella se trouvent dans les publications citées plus bas de Baldacchini, d'Ancona, Centofanti, Berti et Amabile; 19° *Atheismus triumphatus, seu reductio ad religionem per scientiarum veritates,* in-4°, Rome, 1631; Paris, 1636, suivi de : 20° *Disputatio contra murmurantes citra et ultra montes, in bullas SS. Pontificum Sixti V et Urbani VIII adversus judiciarios editas;* 21° *De gentilismo non retinendo* (réédité, in-8°, Paris, 1693); 22° *De prædestinatione, electione, reprobatione et auxiliis divinæ gratiæ cento thomisticus;* 23° les écrits théologiques de Campanella sont restés inédits, et se trouvent, avec quelques autres, aux archives générales des dominicains, à Rome.

III. Doctrines. — Campanella occupe une place importante dans l'histoire de la philosophie de la Renaissance. On tendait jadis à amoindrir son rôle, aujourd'hui on l'exagère peut-être; mais l'exagération, il est vrai, porte sur toute une catégorie de penseurs de cette époque, à mon avis très célèbres, mais médiocres.

Il y a peu à dire sur Campanella écrivain. Il compose

à la hâte et toujours dans la fièvre; sa langue est rude et négligée; il n'a pas le sens de l'art. Par contre il est vigoureux et énergique; sa pensée se formule quelquefois en des traits pénétrants; et ses poésies, toutes philosophiques pour le fond, renferment des mots de génie. L'étendue de ses connaissances est énorme, mais elle est chaotique, comme chez beaucoup de ses contemporains. Il a abordé tous les domaines de la philosophie et de la science, sauf les mathématiques.

Quoi qu'il ait pu en penser lui-même, Campanella n'a pas créé de système philosophique original. Sa philosophie est composite, et, sous des noms nouveaux, on retrouve des idées et des théories déjà vues. Il se réclame souvent de saint Thomas, mais quelquefois bien à tort. Sa foi tenace dans l'astrologie, qu'on retrouve chez la plupart des hommes de la Renaissance, est une des faiblesses de son esprit. Ses idées et ses écrits politiques ont plus spécialement arrêté l'attention des écrivains modernes; et peut-être cette partie de son œuvre est-elle la plus personnelle et la plus neuve. Il est vrai que sur ce terrain on se trouve en présence d'un grave problème, déjà longuement débattu, mais non encore élucidé. Les uns croient à la réalité de sa conspiration et à ses projets de république universelle dont la *Cité du soleil* aurait été le code social. D'autres, en acceptant le jugement rétrospectif de Campanella lui-même, voient dans ses tribulations la conséquence de son caractère aventureux et de ses idées novatrices; et, pour eux, la *Cité du soleil,* comme l'*Utopie* de Thomas Moore, n'est qu'une fiction philosophique. Les deux points de vue ne manquent d'ailleurs pas de vraisemblance.

Mais là où Campanella se place au premier rang, c'est dans le mouvement qui a ramené à l'étude des sciences de la nature. Campanella a le culte passionné de l'observation et de l'expérience. Il ne veut d'autre base à la philosophie que la connaissance du monde, qu'il appelle le livre de Dieu. Il a, comme beaucoup de ses contemporains, des illusions sur ce que peut la science en face de l'univers; mais il n'en a pas moins dépensé son activité et ses forces à créer le grand courant qui a abouti à nos connaissances modernes du cosmos et de l'ordre social. Dans ce domaine, on doit rappeler sa défense énergique de Galilée, parce que, au dire d'Amabile, le grand historien de Campanella, elle fut la meilleure, et qu'elle contient, de fait, des vues d'une rare pénétration et d'une grande justesse.

A son culte passionné de la nature, Campanella a joint une antipathie égale contre les doctrines d'Aristote. Pour lui le péripatétisme, c'est ce qui cache la vérité à l'esprit humain, et personne ne s'est employé plus que lui à renverser la philosophie régnante dans les écoles. A ce titre, Campanella est encore un homme de la Renaissance; mais sa passion contre Aristote est injuste et peu clairvoyante, car nul n'a le droit d'ignorer qu'aucun penseur de l'antiquité n'avait proclamé plus haut que le fondateur du Lycée le principe de l'expérimentation comme base des connaissances humaines, et n'avait fait autant que lui pour la création des sciences naturelles. Rectifier les idées erronées d'Aristote, en maintenant l'observation et l'expérience à la base de l'étude de la nature, c'était demeurer fidèle à sa méthode et continuer sa pensée.

Campanella s'est efforcé d'appliquer à la théologie ses idées réformatrices. Cette science doit s'établir, d'après lui, selon le livre des Écritures et le livre de la nature, les deux livres de Dieu. Son essai de théologie d'après les sciences n'a pas vu le jour, bien qu'il soit écrit, en partie du moins. Toutefois il a publié son manifeste dans le *De gentilismo non retinendo,* où il s'efforce de dégager la théologie de la philosophie païenne, surtout de celle d'Aristote. L'*Atheismus triumphatus* est une apologétique conçue selon ses idées, en vue des besoins religieux spéciaux à son temps. Elle a un cachet d'un rare modernisme et marque une étape dans l'histoire de l'apologétique. Enfin, Campanella a écrit un ouvrage sur la prédestination et les questions connexes. Cet écrit est né à l'occasion des congrégations *De auxiliis.* Campanella prend position entre le thomisme et le molinisme. Il rejette la prédestination *ante prævisa merita* et les prédéterminations du premier ainsi que la science moyenne du second. Pour lui, Dieu veut sauver tous les hommes. Il donne à chacun une grâce ou secours commun que la volonté rend efficace ou non par l'usage du libre arbitre. Quant à la manière de sauvegarder la science divine à l'égard de faits singuliers contingents qui ne trouvent d'aucune façon en Dieu leur racine, il croit y donner une satisfaction suffisante par sa théorie de la présencialité des choses dans l'éternité divine, pour laquelle tout est présent. Campanella n'a oublié qu'une chose, toute capitale qu'elle est : c'est d'établir que les choses peuvent être présentes à Dieu autrement que par le moyen de la causalité, en vertu de laquelle la cause première produit, et par suite détermine, tout ce qui a raison de cause seconde.

Ph. Rocchi, *Oratio in obitu Th. Campanellæ philosophorum maximi,* in-4°, Mantoue, 1642; G. Naudæus, *Panegyricus dictus Urbano VIII ob beneficia ab ipso in M. Th. Campanellam collata,* in-8°, Paris, 1644; E. S. Cyprianus, *Programma de philosophia Thomæ Campanellæ,* in-4°, Helmstadt, 1700; Id., *Vita et philosophia Th. Campanellæ,* in-8°, Amsterdam, 1705; in-12, *ibid.*, 1722; Utrecht, 1741; Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum,* Paris, 1719-1721, t. II, p. 505-521; T. A. Rixner-T. Siber, *Leben und Lehrmeinungen beruhmter Physiker am Ende des XVI^ten und am Anfange des XVII^ten Jahrhunderts,* Salzbourg, 1826; J. Ferrari, *De religiosis Campanellæ opinionibus,* in-8°, Paris, 1840; M. Baldacchini, *Vita e filosofia di Tommaso Campanella,* 2 in-8°, Naples, 1840-1843, 1847-1857; L. Colet, *Œuvres choisies de Campanella, précédées d'une notice,* in-12, Paris, 1844; V. Capialbi, *Documenti inediti circa la voluta ribellione di fra Tommaso Campanella raccolti ed annotati,* in-8°, Naples, 1845; F. Palermo, *Narrazione attribuita a Tommaso Campanella sugli avvenimenti di Calabria dell' anno 1599 con cui s'intende a provare di non esservi stata ribellione,* dans *Archivio storico italiano,* Florence, 1846, t. IX, p. 619-644; Id., *Documenti sulle novità tentate in Calabria nell' anno 1599, ibid.*, p. 403-431; A. d'Ancona, *Opere di T. Campanella, precedute da un discorso sulla vita e le dottrine dell' autore,* 2 in-8°, Turin, 1854; B. S., *Tommaso Campanella,* dans *Il Cimento,* Turin, 1854, t. IV, p. 265-281; C. G. Trobst, *Leben und Gedichte des Dominikaners Tommaso Campanella,* 1856; E. Weller, *Thomas Campanella* (*Serapeum,* Leipzig, 1859, t. XX, p. 59-63); J. Clément, [*De Thoma Campanella*] *Index lectionum,* in-4°, Munster, 1859; G. Ferrari, *Tommaso Campanella,* dans *Corso sugli scrittori politici italiani,* Milan, 1863; S. Centofanti, *Tommaso Campanella e alcune sue littere inedite,* dans *Archivio storico italiano,* 1866; C. Sigwart, *Thomas Campanella und seine politischen Ideen,* 1866, et dans *Kleinen Schriften,* Fribourg-en-Brisgau, 1889, t. I; F. Fiorentino, *Bernardino Telerio ossia studi storici su l'idea della natura nel risorgimento italiano,* 2 in-8°, Florence, 1872-1874, passim; G. De Blasiis, *Una seconda congiura di Campanella,* dans *Giornale napoletano,* 1875, t. I, p. 425-468; F. Fiorentino, *La riforma religiosa giudicata del Campanella,* dans *Giornale napoletano di filosofia e littere,* 1875, t. I; A. A. Barbiani, *Tommaso Campanella, saggio critico,* in-8°, Venise, 1876; F. S. Arabia, *Tommaso Campanella, Scene,* in-8°, Naples, 1877; D. Berti, *Lettere inedite di Tommaso Campanella e catalogo dei suoi scritti,* in-4°, Rome, 1878 (extr. de *R. Accademia dei Lincei,* serie III, classe di scienze morali, t. II); Id., *Tommaso Campanella,* dans *Nuova Antologia,* serie II, t. X, juillet, août, octobre 1878; Id., *Nuovi documenti su Tommaso Campanella tratti dal carteggio di Giovanni Fabbri,* in-4°, Rome, 1881; L. Amabile, *Il codice delle lettere del Campanella nella biblioteca nazionale e il libro delle poesie dello Squilla nella biblioteca de' PP. Gerolami in Napoli,* in-8°, Naples, 1881; Id., *Fra Tommaso Campanella. La sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia,* 3 in-8°, Naples, 1882; P. Pozza, *Fra Tommaso Campanella filosofo, patriota, poeta, giudicato nel secolo decimo nono,* in-8°, Lonigo, 1885; Id., *L'andata di fra Tommaso Campanella a Roma dopo la lunga prigionia di Napoli,* in-8°, Naples, 1886; Id., *Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi,* 2 in-8°, 1887; Id., *Fra Tommaso Pignatelli, la sua congiura e la sua morte,*

in-8°, Naples, 1887; R. Mariano, *Fra Tommaso Campanella del professore Amabile,* in-8°, Naples, 1888; L. Amabile, *La relazione del prof. Raffaele Mariano sul fra Tommaso Campanella di Luigi Amabile,* in-8°, Naples, 1888; E. Nys, *Thomas Campanella, sa vie et ses théories politiques,* in-8°, Bruxelles, 1889; C. P. Falletti, *Del carattere di fra Tommaso Campanella,* dans *Rivista storica italiana,* Turin, 1889, t. VI; L. Amabile, *Del carattere di fra Tommaso Campanella,* in-4°, Naples, 1890; G. di Sante Felici, *Dottrina di T. Campanella sulla mente,* R. *Accademia dei Nuovi Lincei,* Rome, 1894; P. Tataru, *Une lettre inédite de Campanella,* dans *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 1895, t. VIII, p. 396-398; G. di Sante Felici, *Le dottrine filosofico-religiose di Tommaso Campanella,* Lanciano, 1895; A. Calenda, *Fra Tommaso Campanella e la sua dottrina sociale e politica di fronte al socialismo moderno,* in-8°, Nocera Inferiore, 1895; F. Kozlowski, *Die Erkenntnisslehre Th. Campanellas,* in-8°, Leipzig, 1897; G. di Sante Felici, *Le cagioni e le cause della riforma secondo Tommaso Campanella,* in-8°, Rome, 1897, extr. de *R. Accademia dei Lincei,* t. VI, p. 101-191; N. Arnone, *Su Tommaso Campanella per la solenne inaugurazione del busto eretto in suo onore nel R. Liceo di Reggio di Calabria il 29 maggio 1898,* in-8°, Reggio-Calabria, 1898; E. Celano, *Processo di Fr. Tommaso Campanella. Note sommarie inedite,* dans *Archivio storico per le provincie Napoletane,* 1900, t. XXV, p. 462-486.

P. MANDONNET.

1. CAMPEGGI Camille, né à Pavie où il entre dans l'ordre des frères prêcheurs; inquisiteur pendant une quinzaine d'années à Pavie, Ferrare et Mantoue; théologien de Pie IV au concile de Trente, évêque de Nepi et Sutri, 4 mai 1568, mort l'année d'après. — *De hæreticis Zanchini Ugolini Senæ Ariminensis jurisconsulti clarissimi tractatus aureus, cum locupletissimis additionibus et summariis,* in-4°, Mantoue, 1567; Rome, 1579; *De auctoritate et potestate romani pontificis et alia opuscula,* in-12, Venise, 1555; *De primatu romani pontificis contra Matthiam Flacium Illyricum,* dans Rocaberti, *Bibliotheca pontificia,* Rome, 1697, t. VII.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. præd.,* t. II, p. 201.

P. MANDONNET.

2. CAMPEGGI, CAMPÈGE, Thomas, né à Bologne en 1500, était le frère du cardinal Laurent Campège, qu'il accompagna dans plusieurs de ses légations. Il obtint plusieurs dignités à la cour pontificale et fut nommé en 1520 par Léon X à l'évêché de Feltre. Paul III l'envoya en 1540 comme nonce au colloque de Worms. Il fut un des trois premiers évêques qui se trouvèrent à l'ouverture du concile de Trente. Il jouit dans cette assemblée d'une grande autorité, et ce fut lui qui, à la session IIe, fit décider qu'on traiterait à la fois des dogmes et de la réforme. Il mourut à Rome le 11 janvier 1564. Il est l'auteur du traité *De auctoritate et potestate pontificis romani in Ecclesia Dei,* Venise, 1550, 1553, 1555, que quelques bibliographes attribuent à son neveu, Alexandre Campège. Son principal ouvrage est le *De auctoritate sanctorum conciliorum,* Venise, 1561; il y proclame la suprématie du pape sur le concile, en accordant toutefois aux cardinaux, ou, à leur défaut, aux princes et aux évêques, le droit de convoquer un concile si le pape s'y refuse. Il a aussi étudié la question : *An romanus pontifex possit dirimere matrimonium ab hæreticis contractum,* Venise, 1562. Il considère comme indissolubles les mariages des catholiques avec des hérétiques. Ses autres écrits concernent le droit canon ou la discipline ecclésiastique : *De cælibatu sacerdotum non abrogando,* Venise, 1554; *De beneficiorum pluralitate,* in-12, Venise, 1555, reproduit dans la *Bibliotheca pontificia* de Rocaberti, t. XIX, p. 568 sq.; *An pontifex possit incurrere labem simoniæ; De pensionibus; De fructuum reservatione; De regressuum reservatione; De beneficiorum reservationibus; De beneficiorum commendis; De unionibus ecclesiarum; De annatarum institutione et earum defensione; De coadjutore episcoporum; De residentia pastorum.* La plupart de ces opuscules se trouvent dans *Tractatus illust. jurisconsultorum,* Venise, 1584, t. XIII, XV, XIX, et dans les *Opuscula* de divers auteurs, recueillis par Remy Florentin, Venise, 1562.

Ellies Dupin, *Histoire de l'Église et des auteurs ecclésiastiques, XVIe siècle,* Paris, 1703, t. IX, p. 273-284; Pallavicini, *Hist. concil. Trid.,* l. II, c. VII, n. 14; l. IV, c. XI, n. 9, c. XII, n. 4; l. V, c. VIII, n. 9; l. VI, c. II, n. 3; l. IX, c. XV, n. 5, c. XX, n. 4; l. XVIII, c. VIII, n. 4; Theiner, *Acta authentica œcumenici concilii Tridentini,* Agram (1874), t. I, p. 29, 40, 41, etc.; *Concilium Tridentinum,* Fribourg-en-Brisgau, 1904, t. IV, voir *Index,* aux mots *Feltrensis, Sacer regnum,* p. 708-709, 614-615; André, *Cours alphabétique de droit canon,* 2e édit., Paris, 1853, t. V, p. 417-418; *Kirchenlexikon,* t. II, col. 1781-1782; Hurter, *Nomenclator,* t. I, p. 40-41.

E. MANGENOT.

CAMPET Pierre, en religion Calixte de Saint-Sever, que l'on dit de noble origine, entra chez les capucins le 12 décembre 1638. Lecteur savant, prédicateur zélé, religieux exemplaire, le P. Calixte professa la théologie et prêcha avec fruit. Il mourut en cours de prédication à Vic-Fezensac, pendant le carême de 1671, et fut enseveli chez les récollets. Nous avons de lui : *R. P. Petri Callisti Campeti a Sancto Severo... Pastor catholicus, sive theologia pastoralis in tres partes distributa, catechisticam, moralem et sacramentalem, in quibus rudimenta fidei et ea quæ ad bonos mores pertinent plenius explicantur... Pars prima catechistica, in qua de oratione dominica, de salutatione angelica et de symbolo apostolorum fuse quantum satis agitur,* in-fol., Lyon, 1668. On lui attribue : *De præceptis Decalogi et Ecclesiæ; De peccatis septem mortalibus et censuris ecclesiasticis,* Lyon, 1669. Ces deux ouvrages ne seraient que les deux dernières parties du *Pastor catholicus.*

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptor. ord. capuccinor.;* Apollinaire de Valence, *Bibliotheca fr. min. capuccinor. provinciarum Occitaniæ et Aquitaniæ,* 1894; Hurter, *Nomenclator,* t. II, col. 292.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

1. CAMPION, CAMPIANUS, le Bienheureux Edmond, de la Compagnie de Jésus, né à Londres, le 25 janvier 1540; élève, puis maître ès arts à Oxford, il se distingua par ses talents au point d'être réputé l'homme le plus éloquent d'Angleterre. L'influence et, pour ainsi dire, la fascination qu'exerçait sur lui l'évêque de Gloucester, Cheyney, sorte de puséiste au XVIe siècle, lui fit accepter des mains de celui-ci le diaconat anglican. Cependant ses idées, catholiques au fond, lui rendant le séjour d'Oxford de plus en plus difficile, il partit en 1569 pour Dublin, où l'appelaient d'ailleurs des amis influents, qui cherchaient à faire revivre l'ancienne université de cette ville et souhaitaient qu'il en prît la direction. C'est là qu'il composa, en trois mois, une histoire abrégée de l'Irlande, qui fut publiée, après sa mort, par sir James Ware, in-fol., Dublin, 1633. Mais devenu de plus en plus suspect de papisme, il n'évita la prison qu'en se cachant. En 1571, il s'échappa d'Irlande sous un déguisement et rentra à Londres, qu'il quitta bientôt, non sans nouveaux risques, pour passer en France et entrer au collège anglais de Douai, fondé en 1568 par Guillaume Allen. Il s'y réconcilia avec l'Église et se préoccupa dès lors de ramener à la vraie foi les amis qu'il avait laissés en Angleterre. On possède encore une lettre très forte et très touchante qu'il adressa dans cette vue à l'évêque de Gloucester. Voir *Études religieuses,* février 1888, p. 239. Au noviciat de Roehampton, près de Londres, on garde un exemplaire de la *Somme théologique* de saint Thomas, découvert par le chanoine Jules Didiot en France, et dont les marges sont chargées de notes que Campion y inscrivit durant son séjour à Douai. J. Didiot, *La Somme d'un martyr, le B. Edm. Campion à Douai,* Amiens, 1887. Cependant le désir d'une perfection plus haute le conduisit à Rome, où il arriva dans l'automne de 1572, quelques jours avant la mort de saint François de Borgia. Dès que le successeur de ce saint, comme général des jésuites, fut

nommé, en avril 1573, Campion se présenta à lui pour demander son admission dans la Compagnie. Il fut reçu et envoyé à Prague en Bohême, puis à Brünn en Moravie, pour y faire son noviciat. On l'appliqua ensuite à enseigner la rhétorique et la philosophie à Prague. Ordonné prêtre en 1578, il est rappelé à Rome en 1580, et associé au groupe de missionnaires que le pape Grégoire XIII envoie en Angleterre, pour soutenir la foi des catholiqnes et relever ceux qui ont faibli. Rentré dans sa patrie à travers les plus grands périls, en 1580, il attira immédiatement des foules à ses prédications dans les assemblées secrètes des catholiques. Aussi le gouvernement ne tarda point à s'alarmer et à le faire poursuivre activement. Peu après son retour, il avait composé un petit écrit, où il exposait « son but, comment il était venu, ce qu'il cherchait, quelle guerre il déclarait et à qui »; il protestait que la politique n'entrait pour rien dans ses vues, et s'offrait à soutenir toute discussion publique, pourvu qu'on lui accordât sûreté de la vie. Il portait toujours sur lui cette pièce écrite de sa main, afin qu'elle fût prise avec lui, s'il était arrêté; mais une copie qu'il en avait donnée à un ami se répandit dans le public. Cette sorte de manifeste fit grand bruit. Deux prédicants, Hanmer et Charke, essayèrent d'y répondre. Campion dédaigna de relever leurs injures contre sa personne et contre les jésuites en général; elles furent d'ailleurs réfutées par son confrère et collègue dans la mission, le P. Parsons. Il se contenta de justifier le défi qu'il avait porté aux ministres hérétiques. C'est ce qu'il fait dans un opuscule, adressé aux universités d'Oxford et de Cambridge, et intitulé d'abord *Rationes oblati certaminis redditæ academicis Angliæ.* Ce petit chef-d'œuvre de controverse fut imprimé clandestinement par les presses privées d'un gentilhomme catholique, Stonor, en 1581. Il a eu, depuis, de nombreuses rééditions, ordinairement sous le titre : *Rationes decem quibus fretus certamen Anglicanæ Ecclesiæ ministris obtulit in causa fidei Edmundus Campianus.* Il a été aussi traduit en plusieurs langues; notamment, Migne en a inséré une traduction française, peu exacte, au t. XIV des *Démonstrations évangéliques,* col. 1179. L'opuscule de Campion montrait, de la manière la plus claire et la plus pressante, l'anglicanisme et tout le protestantisme condamnés par l'Écriture sainte et la tradition ecclésiastique, aussi bien que par l'histoire et la raison. Répandu jusque dans les salles de cours des universités, il provoqua une grande émotion et détermina de nombreuses conversions. Cependant traqué de toutes parts et dénoncé par l'apostat Elliot, Campion fut arrêté le 17 juillet 1581, et conduit à la tour de Londres, le 22, au milieu des manifestations de joie de la populace. Jeté dans un cachot étroit, où il ne pouvait se tenir qu'accroupi, il en est tiré, après quatre jours, pour être conduit en grand secret chez le comte de Leicester, où la reine Élisabeth se trouva elle-même pour entendre le prisonnier. Elle lui demanda s'il la reconnaissait comme reine légitime d'Angleterre; il répondit oui. Il pouvait le faire sans hésitation et en toute sincérité, quoique le pape Pie V, en 1570, eût déclaré Élisabeth excommuniée et déchue du trône, et eût interdit aux catholiques, sous peine d'excommunication, de lui obéir comme à leur souveraine. En effet, Campion et ses compagnons de mission avaient obtenu de Grégoire XIII, avant leur départ de Rome, la déclaration formelle que cette interdiction ne liait pas les catholiques anglais, dans la situation présente, et qu'ils pouvaient en conscience rendre hommage et soumission à Élisabeth comme à leur reine, en matière civile. D. Bartoli, *L'Inghilterra,* l. I, c. IX; l. II, c. VI, Rome, 1667; Th. Knox, *Letters and memoirs of W. card. Allen,* Londres, 1882, p. XXIX. Le jésuite serait sorti de cette entrevue libre et comblé d'honneurs, s'il avait voulu trahir sa foi catholique. Ramené en prison et soumis trois fois à une cruelle torture, il n'en resta pas moins invincible. Ce fut quand on le crut épuisé par la souffrance et la faim, qu'on feignit d'accepter son défi et de lui accorder la dispute publique qu'il avait demandée. En dépit de sa faiblesse physique, la science et l'éloquence du confesseur de la foi firent regretter leur hardiesse aux ministres qui se présentèrent pour le combattre. Enfin, on en vint, le 14 novembre, à un simulacre de procès, où furent apportées non des preuves d'actes coupables, mais des déclamations calomnieuses contre le catholicisme. Campion soutint brillamment, pendant onze heures de suite, sa défense et celle de ses compagnons. Cependant, le 20 novembre, fête de saint Edmond, la condamnation à mort fut prononcée contre lui, contre cinq autres prêtres et dix laïques. La sentence portait qu'ils étaient convaincus de rébellion; en réalité, ils étaient punis seulement pour avoir refusé de reconnaître la suprématie spirituelle de la reine. Le Bienheureux répondit au verdict par le chant du *Te Deum.* Tous les condamnés furent pendus à Tyburn, le 1er décembre 1581, puis leurs corps taillés en pièces et exposés aux portes de Londres. Le pape Léon XIII a confirmé le culte de 54 martyrs anglais, parmi lesquels Edmond Campion, le 9 décembre 1886. Après la mort du Bienheureux, on a publié un manuscrit de lui sous ce titre : *Litaniæ Deiparæ Virginis Mariæ ex Patribus et Scriptura collectæ a RR. PP. Ed. Campiano in Anglia pro fide catholica mortuo et Laurentio Maggio, Societatis Jesu sacerdotibus, et ab iisdem per singulos hebdomadæ dies distributæ,* Paris, 1633, 1887.

Les ouvrages où il est question, plus ou moins en détail, de Campion, sont nombreux. Sans parler des histoires générales d'Angleterre, dont les plus sérieuses, même si les auteurs sont protestants, constatent généralement, aujourd'hui, l'injustice de la condamnation du Bienheureux ; voici les principales de ces publications : Robert Parsons, S. J., *Life and martyrdom of Father Edm. Campion,* notes d'un compagnon du Bienheureux publiées dans la revue *Letters and notices,* Roehampton, 1877, t. XI, XII; Bombinus, S. J., *Vita Campiani,* Anvers, 1618; Morus, S. J., *Historia missionis anglicæ,* Saint-Omer, 1660; Dan. Bartoli, S. J., *Dell' istoria della Compagnia di Giesù. L'Inghilterra,* l. II-III, in-fol., Rome, 1667; Possoz, S. J., *Le premier jesuite anglais martyrisé en Angleterre,* Lille, 1864; Rich. Simpson, *Edmund Campion,* Londres, 1867; J. Forbes, S. J., *Edmond Campion,* dans les *Études religieuses,* février 1882, p. 212-248; Id., *Une accusation contre Edm. Campion,* dans la *Revue des questions historiques,* 1892, t. LII, p. 545-563; L. Delplace, S. J., *L'Angleterre et la Compagnie de Jésus avant le martyre du B. Edmond Campion,* 1540-1581, Bruxelles, 1890, p. 51 sq., extrait des *Précis historiques*; *Dictionary of national biography,* de Leslie Stephen, Londres, 1886, t. VIII, art. *Campion.* Sur les ouvrages de Campion et ceux des adversaires qui ont tenté de le réfuter, voir de Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus,* t. II, col. 586-597; Hurter, *Nomenclator,* t. I, p. 54.

H. DUTOUQUET.

2. **CAMPION Hyacinthe,** né à Bude en Hongrie, en 1725, entra de bonne heure dans l'ordre des franciscains de l'Observance, où il fut lecteur général, avant de devenir provincial. Il mourut dans l'exercice de cette charge à Essek, en Esclavonie, le 7 août 1767. Nous avons de lui : *Animadversiones physico-historico-morales de baptismo nonnatis, abortivis et projectis conferendo...,* in-12, Bude, 1761. Il publia aussi deux autres opuscules pour établir, contrairement à l'histoire, que les fraticelles bégards et autres hérétiques n'avaient eu aucun lien avec l'ordre des mineurs : *Vindiciæ adversus quosdam scriptores, novissime opellam posthumam Guillelmi Friderici Damiani sacerd. Petrini,* in-8°, Bude, 1766; *Vindiciæ denuo vindicatæ adversus apologiam Josephi Antonii Transylvani, ibid.*

Feller, *Dictionnaire historique;* Hurter, *Nomenclator,* t. III, col. 212.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

CAMPIONE François-Marie, théologien italien, né à Gènes, fut d'abord membre de la congrégation de la Mère de Dieu. En 1699, il entra dans l'ordre des trinitaires et en sortit quelques années plus tard pour revenir à son ancienne congrégation. On a de lui : 1° *Dissertatio theologico-scolastica de necessitate aliqualis saltem imperfecti amoris Dei, propter se dilecti, ad impetrandam gratiam in sacramentis mortuorum,* Rome, 1698; 2° *Istruzione per gli ordinandi del clero cavate dal concilio di Trento,* Rome, 1702; Venise, 1703; Rome, 1712.

Ricardi, *De scriptoribus congregationis clericorum regularium,* Rome, 1753, p. 219-223; Antonin de l'Assomption, *Diccionario de escritores trinitarios de España y Portugal,* Rome, 1899, t. II, p. 510.

A. PALMIERI.

1. CAMUS Bonaventure, que l'on veut de la famille du célèbre évêque de Belley et de Jacques Camus de Pontcarré, évêque de Séez, était cordelier et fut gardien du couvent de Toul. Il publia un traité qui a pour titre : *Eucharistiæ sacramentum explicatum,* Toul, 1659. C'est tout ce que nous savons de lui.

Calmet, *Bibliothèque lorraine,* Nancy, 1751, col. 217; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. min.,* Rome, 1806.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

2. CAMUS Jean-Pierre, évêque de Belley et ami de saint François de Sales, est né à Paris, le 3 novembre 1584. Il se livra à la prédication aussitôt après son ordination sacerdotale, et à cause de ses succès, fut nommé par le roi à l'évêché de Belley. Comme il n'avait pas l'âge canonique, il obtint de Paul IV la dispense nécessaire et fut sacré le 30 août 1609, par l'évêque de Genève. Il administra avec zèle son diocèse et prêcha souvent à ses ouailles et dans diverses villes. Député aux États généraux en 1614, il eut l'occasion de soutenir les droits de l'Église. En 1629, il se démit de son évêché, et se retira en Normandie à l'abbaye d'Aunay. Après plusieurs années de retraite, il devint vicaire général de François de Harlay, archevêque de Rouen. Ce prélat étant mort en 1651, Camus se retira à l'hospice des Incurables à Paris. Il fut nommé à l'évêché d'Arras; mais il tomba malade avant d'avoir pris possession de son siège et mourut le 25 avril 1652. Il fut enseveli dans la chapelle de l'hospice des Incurables, et son tombeau y a été conservé jusqu'en 1904. Son activité littéraire fut considérable et les bibliographes ont recueilli les titres de près de deux cents de ses ouvrages. Nous ne dirons rien de ses romans ni de ses sermons qui sont tombés dans l'oubli. Il publia aussi beaucoup d'écrits de spiritualité et d'hagiographie. Le plus célèbre est *L'esprit de saint François de Sales,* 6 in-8°, Paris, 1641, qui a été abrégé par l'abbé Collot, docteur de Sorbonne, in-8°, Paris, 1727, et plusieurs fois réimprimé. Sa polémique contre les moines mendiants était animée d'un zèle indiscret et fut blâmée par les personnes sensées. Il avait cependant appelé les capucins à Belley en 1620. Voici les titres de ses principaux écrits contre les religieux : *Le voyageur inconnu, histoire apologétique pour les religieux,* in-8°, 1630; *Le directeur spirituel désintéressé,* in-12, 1631; Louis XIV avait demandé à Rome la condamnation de cet ouvrage; cf. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher,* Bonn, 1885, t. II, p. 1225; *L'anti-moine bien préparé,* in-12, 1632; *Saint Augustin, de l'ouvrage des moines,* in-8°, 1633; cet écrit fut confisqué par arrêt royal du 11 juillet 1633; *Traité de la pauvreté évangélique,* in-8°, 1634; *Traité de la désappropriation claustrale,* in-8°, 1634; *Rabat-joye du triomphe monacal,* in-8°, 1634; *Les justes quêtes des ordres mendiants,* 1635, etc. Ces écrits suscitèrent des répliques : *Anti-Camus; Le Rabelais des évêques; Lucien de Samosate ressuscité en la personne de J.-P. Camus,* et Filleau fit de Camus un des six personnages qui étaient censés avoir délibéré à Bourg-Fontaine sur les moyens de détruire le christianisme. Quelques-uns des traités de théologie ou de controverse de Mgr Camus méritent encore une mention : *Traité du chef de l'Église,* in-8°, Paris, 1630; *De la primauté et principauté de saint Pierre et de ses successeurs,* in-8°, 1630; *Enseignements catéchétiques ou explication de la doctrine chrétienne,* in-8°, 1642; *L'usage de la pénitence et communion,* in-8°, 1644; *Du rare ou fréquent usage de l'eucharistie,* in-12, 1644; *Pratique de la communion fréquente,* in-8°, 1644; *Briève introduction à la théologie,* in-8°, 1645; *Épîtres théologiques sur les matières de la prédestination, de la grâce et de la liberté,* in-8°, 1652; en controverse, *Catéchèse sur la correspondance de l'Écriture sacrée et de la sainte Église,* in-16, 1638; *Reparties succinctes à l'abrégé des controverses de M. Charles Drelincourt,* in-8°, 1638; *Antithèses protestantes ou opposition de l'Écriture sainte et de la doctrine des protestants selon les versions de leurs propres bibles,* in-8°, 1638; *La démolition des fondements de la doctrine protestante,* etc., in-8°, 1639; *Confrontation des confessions de l'Église romaine et de la protestante avec l'Écriture sainte,* in-8°, 1639; *L'avoisinement des protestants vers l'Église romaine,* in-8°, Paris, 1640; Rouen, 1648; 3° édit. par Richard Simon, avec des remarques sous ce titre : *Moyens de réunir les protestants avec l'Église romaine,* 1703; cet ouvrage, traduit en latin par Zaccaria, a été inséré dans son *Thesaurus theologicus,* réédité par les frères Walemburch, *De controversiis fidei,* et par Migne, *Theologiæ cursus completus,* Paris, 1840, t. V, col. 925-1066; *Deux conférences par écrit : l'une touchant l'honneur dû à la sainte Vierge Marie, l'autre du sacrifice de la messe,* in-8°, 1642; *Instructions catholiques aux néophytes,* in-8°, 1642, etc. Un écrit de l'évêque de Belley sur l'amour de Dieu se trouve à l'index espagnol des livres défendus à partir de 1747; il est condamné dans toutes les langues, mais spécialement dans la traduction de Cabillas, *Epitome ò quinta essencia del amor de Dios,* Barcelone, 1693. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher,* Bonn, 1885, t. II, p. 627.

F. Boulas, *Un ami de saint François de Sales, Camus, évêque de Belley,* in-8°, Lons-le-Saunier, 1878; Mgr Depéry, *Notice sur Camus,* en tête d'une édition de *L'esprit de S. François de Sales,* 1840; Goujet, *Bibliothèque française,* t. XI, p. 284; Niceron, *Mémoires,* t. XXXVI, p. 132-138; Moréri, *Dictionnaire,* t. III, p. 112; *Gallia christiana,* Paris, 1860, t. XV, col. 635; Feller, *Biographie universelle,* Paris, 1848, t. II, p. 366-367; *Kirchenlexikon,* t. II, col. 1783-1785; Hurter, *Nomenclator,* t. I, p. 409.

E. MANGENOT.

CAMUSET, prêtre français très érudit, né à Châlons-sur-Marne en 1746, mort vers 1800, fut d'abord sous-maître, puis professeur au collège Mazarin. Il a solidement combattu les incrédules et ses ouvrages étaient estimés par ses adversaires eux-mêmes. — 1° *Pensées antiphilosophiques,* in-12, Paris, 1770; c'est une réponse aux *Pensées philosophiques* de Diderot; 2° *Principes contre l'incrédulité à l'occasion du système de la nature,* in-12, Paris, 1771; 3° *Saint Augustin vengé des jansénistes, ou réponse à la plainte d'un anonyme au sujet de quelques propositions tirées des Principes contre l'incrédulité,* in-12, Paris, 1771; 4° *De l'architecture des corps humains, ou le matérialisme réfuté par les sens,* in-12, Paris, 1782; ouvrage remarquable; 5° *Pensées sur le théisme, ou défense d'Ali-Gier-Ber,* in-12, Paris, 1785; réfutation ironique d'Anacharsis Clootz.

Quérard, *La France littéraire,* t. II, p. 37; Glaire, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques,* t. I, p. 383; Hurter, *Nomenclator,* t. III, col. 494.

E. MANGENOT.

CANADA. — Nous étudierons successivement le catholicisme et le protestantisme au Canada.

I. CANADA. Catholicisme. — I. Établissement et conquêtes de la foi catholique sous la domination française, du commencement du XVIIe siècle jusqu'au traité de Paris, en 1763. II. Ses luttes et ses victoires sous le sceptre britannique, de 1763 jusqu'à nos jours. III. État actuel.

Le Canada ou, plus exactement, le Dominion du Canada s'étend de l'océan Atlantique au Pacifique; il est borné au sud par les États-Unis et les Grands-Lacs; au nord il n'a d'autres limites que celles que lui assignent l'ardeur des missionnaires, la hardiesse des découvreurs et les mers polaires. Ce cadre, aux proportions gigantesques, embrasse un pays plus vaste que l'Europe, découpé en sept États ou provinces, en trois territoires organisés et cinq non organisés. Les sept provinces de la confédération canadienne sont les provinces de Québec et d'Ontario, appelées aussi Bas et Haut-Canada, la Nouvelle-Écosse, le Nouveau-Brunswick, le Manitoba, la Colombie anglaise et l'île du Prince-Édouard. L'union des quatre premières remonte à 1867; les trois autres adhérèrent successivement à l'union en 1870, 1871 et 1873. Les territoires organisés : Assiniboia, Saskatchewan, Alberta; et les territoires non organisés : Athabaska-Mackenzie, Yukon, Franklin, Ungava et Keewatin, font également partie du Dominion. Seuls le Labrador et Terre-Neuve restent en dehors, bien qu'ils se rattachent, l'un à la hiérarchie ecclésiastique du Canada, tous les deux aux possessions anglaises de l'Amérique du Nord.

La hiérarchie ecclésiastique étend partout ses réseaux, jusqu'aux missions les plus reculées, mais il s'en faut bien qu'ils soient partout également serrés. Avec ses 1 430 000 catholiques, la province de Québec renferme à elle seule les trois cinquièmes de la population catholique du Canada, estimée à 2 230 000 (recensement de 1901). Environ 800 000 sont dispersés dans les autres provinces ou territoires, plus ou moins mêlés ou noyés parmi les protestants de diverses dénominations. Partout, cependant, sauf au Manitoba, dans l'Ontario et dans la Colombie, le catholicisme l'emporte, par le nombre de ses adhérents, sur chacune des sectes protestantes prises à part. On s'en convaincra par le tableau suivant :

	QUÉBEC.	ONTARIO.	NOUVELLE-ÉCOSSE	NOUVEAU-BRUNSWICK	MANITOBA	COLOMBIE.	ILE DU PRINCE ÉDOUARD.	NORD OUEST. ALBERTA	ASSINIBOIA.	SASKATCHEWAN.	TERR. NON ORG. YUKON	AUTRES	TOTAL.
Catholiques	1 429 260	390 304	129 578	125 698	35 672	33 639	45 796	12 957	10 663	6 453	4 453	5 127	2 229 600
Anglicans	81 563	367 937	66 107	41 767	44 922	40 689	5 976	8 888	10 086	6 392	2 632	3 661	680 620
Presbytériens . . .	58 013	477 386	106 381	39 496	65 348	34 081	30 750	10 655	15 015	2 136	3 130	51	842 442
Méthodistes	42 014	666 388	57 490	35 973	49 936	25 047	13 402	9 623	11 559	969	1 864	2 621	916 886

La religion catholique embrasse environ 42 p. 100 de la population totale du Dominion qui est de 5 371 315 habitants. Dans la dernière décade d'années, elle s'est accrue de plus de 250 000 âmes. Ce gain, qui dépasse celui des sectes susnommées prises ensemble, est dû surtout aux naissances, et a été réalisé en dépit d'un mouvement d'émigration des Canadiens vers le Nord-Est des États-Unis, où l'on compte aujourd'hui plus d'un million de Canadiens français. Hamon, S. J., *Les Canadiens français de la Nouvelle-Angleterre,* in-8°, Québec, 1891. A l'ouest, un mouvement en sens inverse se produit, faisant affluer beaucoup de protestants de la république américaine dans les riches plaines de la Saskatchewan et du Manitoba. Ces deux mouvements, à l'est d'expansion catholique aux États-Unis, à l'ouest d'invasion protestante dans le Canada, auront-ils sur le catholicisme en ce dernier pays des effets défavorables que l'on peut humainement prévoir? C'est le secret de la providence.

I. Avant 1763. — Le catholicisme fut implanté au Canada par la France. Les marins des côtes bretonnes et normandes avaient entrevu ce pays, avant que Cabot (1497) et Verazzano (1522) y aient abordé, avant que Jacques Cartier y ait pénétré (1535). Cet illustre navigateur fit trois voyages au Canada. Dans le premier, il reconnut la Gaspésie et fit célébrer la messe sur cette terre (7 juillet 1534); dans le second, il remonta l'estuaire du fleuve appelé par lui Saint-Laurent (10 août 1535), jusqu'à Stadacona, aujourd'hui Québec, et même jusqu'au village d'Hochelaga, sur l'emplacement duquel s'élève la florissante cité de Montréal. Après un hiver (1535-1536) au milieu des sauvages, il revint en France. Son voyage de 1541-1542 est sans importance. Si Cartier ne réussit pas à établir une colonie sur les terres dont il venait de doter sa patrie, il faut lui savoir gré des intentions qui le guidèrent. Il voulut contribuer à « l'augmentation future de notre très sainte foi ». Relation de J. Cartier insérée dans l'*Hist. de la Nouvelle-France* par Marc Lescarbot, Paris, 1609. Cf. Dionne, *La Nouvelle-France de Cartier à Champlain, 1540-1603,* in-8°, Québec, 1891.

Sans nous arrêter à quelques essais d'établissements coloniaux en Acadie, qui aboutirent à la fondation de Sainte-Croix et de Port-Royal (aujourd'hui Annapolis) et qui, d'ailleurs, avortèrent par suite de divisions intestines et de l'hostilité de l'Angleterre, mais où il est bon de noter qu'apparaissent les premiers missionnaires, prêtres séculiers et jésuites, arrivons à Samuel de Champlain, fondateur de Québec et de la Nouvelle-France. Champlain avait visité le Canada en 1603; il s'y fixa en 1608; en 1615, il lui donna dans les récollets ses premiers apôtres. Ces religieux inaugurèrent ces missions à l'intérieur du Canada, si fameuses au XVIIe siècle et auxquelles allaient bientôt prendre une part si glorieuse les jésuites (1625) et les sulpiciens (1657).

Dans les vastes contrées qui s'ouvraient au zèle des missionnaires, habitaient deux races sauvages tout à fait distinctes : les Algonquins et les Hurons-Iroquois. A la famille algonquine appartenaient les Abénakis, voisins de l'océan Atlantique; les Montagnais, fixés dans le bassin du Saguenay et du lac Saint-Jean; les Attikamèques ou Poissons-Blancs des hauts plateaux des Laurentides; les Outaouais de l'île Manitoulin (lac Huron) et beaucoup d'autres peuplades échelonnées depuis la baie d'Hudson jusque dans les prairies de l'Ouest. Quant à la souche huronne-iroquoise, elle se divisait en deux grandes branches : les Yendats ou Hurons et les Iroquois. La première s'étendait entre les lacs Huron, Érié, Sainte-Claire et Simcœ, où elle projetait trois rameaux : Attignaouantans, Arendahronons et Attignecnonguahacs. La seconde s'étalait au sud du lac Ontario, où, se ramifiant, elle formait les cinq na-

tions : Agniers, Onontagués, Tsonnontouans, Onnegouthsi et Goyogouins. Il ne paraît pas que la population totale de ces tribus ait dépassé 100 000 individus.

A leur évangélisation se dévouèrent d'abord les récollets. Dès leur arrivée (1615), le P. d'Olbeau au milieu des Montagnais, et le P. Le Caron, remontant le Saint-Laurent et l'Outaouais, prêchent la foi en plein pays huron, tandis que deux de leurs compagnons restent à Québec au service des colons et des sauvages d'alentour. Pendant dix ans ils multiplient les voyages, ouvrent des écoles pour les enfants indiens ; font venir de nouvelles recrues et parmi elles, le P. Viel qui périt dans l'Ottawa, victime de la perfidie d'un Huron, cf. *Hist. du Sault-au-Récollet*, par l'abbé Ch. Beaubien, Montréal, 1897, et le F. Sagard, qui publia le premier une *Histoire du Canada*, Paris, 1686 ; s'ingénient pour se créer des ressources et poursuivre leur œuvre ; mais se heurtent à l'indifférence du gouvernement français, à la malveillance de la Compagnie des marchands, qui a le monopole du commerce des pelleteries, et à l'impuissance du gouverneur dénué lui-même de secours.

Se sentant incapables de poursuivre seuls les missions entreprises, les récollets font appel aux Pères jésuites. Les Pères de Brébeuf, Lalemant et quelques autres passent alors (1625) au Canada. Mais tous les efforts des missionnaires sont paralysés par la Compagnie des marchands qui ne tient aucun de ses engagements : attirer des habitants, fixer les Indiens, les accoutumer à l'agriculture, favoriser le catholicisme, en un mot fonder une colonie. Louis XIII et Richelieu la suppriment (1627) et la remplacent par la Compagnie de la Nouvelle-France qui promet d'amener « les peuples qui habitent le Canada à la connaissance de Dieu et de les faire instruire de la religion catholique, apostolique et romaine ». On n'eut guère le temps de voir l'effet de ces bonnes dispositions ; moins de deux ans après (1629), Québec tombait au pouvoir de David Kertk qui guerroyait au compte de l'Angleterre. Port-Royal avait succombé l'année précédente (1628). De l'Acadie, la France ne conservait que le fort Saint-Louis, qui n'avait pas cédé, grâce à la fidélité courageuse de Charles de la Tour. Tous les religieux durent repasser en France (1629).

Le Canada ne fut rendu à la France qu'en 1632 par le traité de Saint-Germain-en-Laye. Le cardinal de Richelieu offrit aux jésuites de reprendre leurs missions. Aussitôt plusieurs traversent l'Océan. Champlain, gouverneur, Jean de Lauzon, président de la Compagnie des Cent-Associés, les aident de tout leur pouvoir. Le P. Lejeune organise le service religieux à Québec, fonde une maison aux Trois-Rivières et ouvre le collège de Québec (1635) qui devint une source de vie intellectuelle pour le pays. Cependant, d'autres jésuites établissent une mission à Miscou, île à l'entrée de la baie des Chaleurs. De là, leur zèle s'étend à la Gaspésie, à l'Acadie et au Cap-Breton. Pendant plus de trente ans (1633-1664), ils marquent leur passage par le baptême d'enfants en danger de mort et la conversion de quelques adultes, jusqu'au jour où les récollets reprirent la direction des missions d'Acadie et de Gaspésie. Champlain était mort (25 décembre 1635) entre les bras du P. Lalemant, heureux des succès de la foi. Après lui, l'ardeur des missionnaires ne se ralentit pas. Le P. Le Jeune s'enfonce dans le pays des Montagnais, suit leurs tribus errantes. Il en rapporte un programme d'évangélisation nettement déterminé. Chez les populations stables, comme les Hurons, l'établissement d'une mission est nécessaire, mais il est inutile chez les tribus nomades. Il faut amener les sauvages errants à se grouper en villages auprès des établissements français, à l'abri des incursions ennemies, et les initier à une vie laborieuse et sédentaire. Sur ce plan, deux fondations sont faites, l'une aux Trois-Rivières, l'autre près de Québec, en un lieu appelé Sillery, en l'honneur du commandeur de ce nom qui en fut l'insigne bienfaiteur. Cf. *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVIIe siècle*, par le P. de la Rochemonteix, S. J., Paris, 1895, t. I, *Vie de l'illustre serviteur de Dieu, Noël Bruslard de Sillery*, Paris, 1843, p. 17. En 1640, nouvelle mission fondée à Tadoussac qui devient dès lors un centre de propagande catholique. Cf. Arthur Buies, *Le Saguenay et la vallée du lac Saint-Jean*, Québec, 1880, p. 56.

Tandis que les jésuites poursuivent l'évangélisation des Indiens, la providence envoie à Québec des religieuses hospitalières et des ursulines (1639). Les premières dirigeront un Hôtel-Dieu que dote la duchesse d'Aiguillon, nièce de Richelieu, les secondes, à la tête desquelles se trouve Marie de l'Incarnation, pourvoiront à l'éducation des filles. Leur protectrice, Mme de la Peltrie, les a suivies. Ces héroïques femmes rivalisent de zèle pour la conversion des sauvages. Voir abbé Casgrain, *Histoire de l'Hôtel-Dieu de Québec*, Québec, 1878, Id., *Histoire de la Vén. Mère Marie de l'Incarnation*, Québec, 1880 ; *Œuvres complètes de l'abbé Casgrain*, 4 vol., Montréal, 1890 ; *Histoire de la Vén. Mère Marie de l'Incarnation*, d'après dom Claude Martin, son fils, par l'abbé L. Chapot, 2 vol., Paris, 1892. *Lettres de Mère Marie de l'Incarnation*, in-4°, Paris, 1681, abbé A. Gosselin, *H. de Bernières*, in-12, Québec, 1902.

Mais la Compagnie des Associés manque à ses engagements. Elle attire peu de colons, ne fait rien pour fixer les Indiens, se désintéresse de la propagation de la foi. D'autre part, les Iroquois deviennent chaque jour plus menaçants. En 1641, le gouverneur de Montmagny doit soutenir contre eux une véritable guerre. Dans ces conjonctures se forme la *Compagnie de Montréal*. Elle se propose, sans être « à charge au roi, au clergé, ni au peuple, pour seule fin, la gloire de Dieu et l'établissement de la religion dans la Nouvelle-France ». Née de l'inspiration de deux hommes de Dieu, M. Olier et M. de la Dauversière, cf. *Vie de M. Olier*, par M. Faillon, S. S., 4e édit., Paris, 1873, t. III, p. 397 sq., encouragée par Urbain VIII, elle trouve dans Paul de Chomedey de Maisonneuve un fidèle exécuteur de ses intentions. Les Associés achètent de M. de Lauzon, directeur de la Compagnie des Cent-Associés, l'île de Montréal (7 août 1640). Moins de deux années après, Maisonneuve, à la tête d'une petite troupe de chrétiens déterminés, parmi lesquels Jeanne Mance, future fondatrice de l'Hôtel-Dieu, débarque dans l'île (18 mai 1642) et jette les fondements de Ville-Marie ou Montréal. Nous ne dirons pas tout ce qu'il fallut d'énergie, de vigilance et de démarches à Maisonneuve pour affermir et développer l'œuvre naissante ; nous ne retracerons pas les luttes héroïques que la colonie soutint contre les Iroquois pendant plus de trente ans. En 1653 arrive à Montréal Marguerite Bourgeoys, fondatrice de cet admirable institut des sœurs de la congrégation Notre-Dame qui instruisent depuis près de trois siècles les jeunes Canadiennes. Quatre années plus tard (1657), M. Olier mourant envoie les quatre premiers prêtres de Saint-Sulpice : de Queylus, Souart, Gallinier et d'Allet, sur cette terre de Montréal où il aurait désiré venir lui même.

Sur la fondation et les premières années de Montréal, consulter Dollier de Casson, S. S., *Histoire du Montréal* publiée par les soins de la Société historique de Montréal, Montréal, 1869 ; Faillon, S. S., *Histoire de la colonie française en Canada*, 3 in-4°, Montréal, 1865 ; *Les véritables motifs de messieurs et dames de la Société de N.-D. de Montréal pour la conversion des sauvages de la Nouvelle-France*, in-4°, Paris, 1643 ; Faillon, S. S., *Vie de la Vén. Mère Bourgeoys*, 2 in-8°, Paris, 1853 ; Id., *Vie de Mlle Mance, fondatrice de l'Hôtel-Dieu de Villemarie*, Paris, 1854 ; Id., *Vie de M. Olier, fondateur du séminaire Saint-Sulpice*, 4e édit., 3 vol., Paris, 1873 ; P. Rousseau, S. S., *Vie de Paul Chomedey de Maisonneuve*, Montréal, 1886.

Les jésuites cependant continuent leurs travaux apostoliques parmi les sauvages. Pour eux est arrivée l'ère des martyrs. En 1642, le P. Jogues, est enlevé par les Agniers et n'échappe à la mort que par l'intervention des Hollandais. Le P. Druillètes porte la foi chez les Abénakis (1646), cf. G. Bancroft, *History of the United States*, t. IV, c. XX; abbé Maurault, *Histoire des Abénakis*, Montréal, 1866; F. Parkman, *The Jesuits in North America*, Boston, 1880, c. XX; le P. Buteux, chez les Attikaméques, où il périt victime des Iroquois au cours d'un voyage (1652). Il n'était pas le premier à tomber sous les coups de ces barbares. Les années 1648, 1649 avaient vu la destruction de la florissante mission parmi les Hurons. Cette mission occupait 18 jésuites, qui rayonnaient dans toute la contrée située entre la baie Georgienne et le lac Simcœ, se réunissant seulement pour les retraites. A leur voix les Hurons se convertissaient nombreux, lorsque les Iroquois firent invasion. Ce fut moins une guerre, qu'un massacre jusqu'à l'extermination. Là périrent les Pères Daniel, de Brébeuf, Lalemant, Garnier et Chabanel. Les supplices atroces au milieu desquels succombèrent les Pères de Brébeuf et Gab. Lalemant, brûlés à petit feu, déchirés et mutilés avec un art diabolique pour ménager leur vie et prolonger leurs souffrances, et leur fermeté à tout supporter pour affermir dans la foi les Hurons, voués à la mort comme eux, leur ont fait donner par le peuple le nom de martyrs (1649). Les Hurons, échappés à la fureur des Iroquois, se réfugièrent les uns dans l'île Manitoulin, les autres dans l'île Saint-Joseph (aujourd'hui Christian Island) dans la baie Georgienne, d'où, dès le printemps 1650, ils descendirent à l'île d'Orléans, près de Québec.

Abbé Ferland, *Cours d'histoire du Canada*, 2 in-8°, Québec, 1865, t. I, p. 375 sq. Pour cette mission huronne et pour toutes les missions des jésuites, consulter *Relations des jésuites*, 3 in-4°, Québec, 1858; cet ouvrage comprend dans sa 1re partie une *Brieve relation du voyage de la Nouvelle-France fait au mois d'avril dernier* par le P. Le Jeune et publiée pour la première fois en 1632, à Paris; *Le journal des jésuites*, Québec, 1871, publié par les abbés Laverdière et Casgrain, en forme le complément indispensable; de Charlevoix, S. J., *Histoire et description générale de la Nouvelle-France*, 3 in-4°, Paris, 1749. *Les jésuites martyrs du Canada*, in-8°, Montréal, 1877.

Trois ans avant le massacre des Hurons, les Iroquois avaient assassiné le P. Jogues (18 octobre 1646) qui avait tenté un troisième voyage d'évangélisation dans une de leurs tribus : les Agniers. Le P. Bressani, jésuite italien, n'échappa qu'avec peine à ces barbares.

Bressani, S. J., *Relation abrégée de quelques missions des Pères de la Comp. de Jésus*, traduit de l'italien par le P. Martin, S. J., Montréal, 1852; F. Martin, S. J., *Vie du P. Jogues*, New-York. Sur les mœurs des Iroquois et en général sur les sauvages du Nord de l'Amérique, voir Lafitau, *Mœurs des sauvages américains*, etc., 2 in-4°, Paris, 1723; baron de la Hontan, *Voyages dans l'Amérique septentrionale*, etc., réédité en 1705, Paris, sous ce titre : *L'Amérique sept. ou la suite des Voyages de M. de la Hontan*, in-12; Catlin, *Illustrations of the manners, customs and condition of the North American Indians*, 9e édit., 2 vol., Londres, 1857; Mc Kenny, *History of the Indian tribes of North America*, 3 vol., Philadelphie, 1870; Schoolcraft, *Information respecting the history, condition and prospects of the Indian tribes of U. S.*, Philadelphie, 1853.

Ces violences des Iroquois les avaient rendus la terreur de la colonie. Montréal ne dut son salut qu'au courage de Maisonneuve, de Lambert Closse, de Lemoyne et au dévouement du jeune Dollard. Profitant d'un moment d'accalmie, les jésuites évangélisèrent les Onnoutagués, les Agniers et les Outaouais. Cf. *Les jésuites et la Nouvelle-France*, t. II, p. 129 sq.

L'année 1659 marque le commencement de la hiérarchie ecclésiastique au Canada. Jusque-là les missionnaires s'étaient considérés comme relevant directement, durant les premières années, du saint-siège, et, depuis un temps assez long, de l'archevêque de Rouen. A tort ou à raison, celui-ci regardait le Canada comme dépendant au spirituel de son autorité et agissait en conséquence; et ni le gouvernement français, ni le souverain pontife ne s'y étaient opposés comme à des prétentions illégitimes. Quand M. de Queylus fut envoyé à Montréal par M. Olier, il obtint de l'archevêque de Rouen (1657) le titre de vicaire général; et nul au Canada ne songea à élever de doute sur son autorité. Il en usa du reste pour l'avancement de la religion. Il organisa le service divin à Montréal, travailla à mettre la ville naissante à l'abri des incursions iroquoises et releva le sanctuaire et le pèlerinage de Sainte-Anne de Beaupré, où l'on accourt aujourd'hui de tous les points de l'Amérique du Nord. Ses pouvoirs expirèrent à l'arrivée de Mgr François de Montmorency-Laval, nommé par Alexandre VII évêque de Pétrée et vicaire apostolique de la Nouvelle-France. M. de Queylus, qui n'avait été informé directement du changement survenu, ni par la cour de France, ni par l'archevêque de Rouen, hésita un moment à céder des droits dont il croyait jouir encore, et bientôt quitta le Canada.

Le nouvel évêque eut d'autres difficultés. La vente des boissons enivrantes aux sauvages avait amené des désordres déplorables et démoralisé un trop grand nombre de nouveaux convertis. Les gouverneurs, d'Argenson d'abord, puis d'Avaugour, n'osaient s'y opposer, dans l'intérêt du commerce des fourrures. L'évêque en vint à l'excommunication. Cette mesure n'ayant pas suffi, il passa en France, obtint de Louis XIV la révocation d'Avaugour qui fut remplacé comme gouverneur par de Mésy (1663). Les difficultés ne tardèrent pas à renaître à propos du trafic de l'eau-de-vie; elles se compliquèrent de nouveau au sujet d'un conseil souverain créé par le roi pour régler les affaires d'une colonie si éloignée. Le gouverneur et l'évêque devaient nommer *conjointement* et *de concert* les cinq conseillers qui, avec eux, formeraient le conseil. Cette clause fut la source de regrettables dissensions entre les deux autorités. L'opposition du gouverneur à l'évêque parut aller parfois jusqu'à la violence. Ferland, *Cours d'hist. du Canada*, t. II, p. 24. De Mésy signifia au brave de Maisonneuve l'ordre de repasser en France (1664). Ce fut un deuil pour le pays. Le gouverneur de Montréal, en effet, avait sauvé la colonie, et par la fondation de cette ville et par les échecs répétés qu'il avait infligés aux Iroquois. Pendant les vingt-trois années qu'il passa à Ville-Marie, il y avait vu fonder l'Hôtel-Dieu (1642) au service duquel se mirent les sœurs hospitalières de Saint-Joseph de La Flèche (1659), l'institut de la congrégation Notre-Dame, œuvre de la sœur Bourgeoys (1653); s'y fixer les prêtres de Saint-Sulpice (1657) qui, en 1663, avaient acheté de la Compagnie des Associés de N.-D. de Montréal les droits de propriété et de seigneurie de l'île de Montréal, se chargeant des dettes à acquitter (près d'un million de francs) et des dépenses à faire pour le bien de la colonie.

A de Mésy, mort en désavouant sa conduite envers Mgr de Laval (1665), avait succédé de Courcelles, qui vint au Canada avec de Tracy envoyé par Louis XIV, sous le titre de vice-roi, afin d'y régler les difficultés pendantes et de réprimer l'audace des Iroquois. Il avait reçu de Colbert l'ordre d'éviter tout conflit avec l'évêque, comme nuisible aux intérêts du pays. Les Iroquois furent châtiés (campagnes de 1665 et 1666) et pendant dix-huit ans n'osèrent relever la tête. En 1668, Mgr de Laval ouvrit un petit séminaire pour la formation classique des futurs clercs. Dix ans plus tard (1678), il jeta les fondements d'un grand séminaire. Dès les premiers jours de son épiscopat il s'était occupé de cette œuvre. Nous trouvons, dès 1663, groupés autour de lui plusieurs jeunes gens qui avaient achevé leur cours classique en France et à qui l'évêque fait enseigner la théologie.

L'augmentation de la population française (on l'es-

timait à 7000 en 1672) obligea le prélat à créer, en dehors de Québec, un certain nombre de cures ou missions avec un prêtre résidant. La visite pastorale de 1681 en compte 25 de ce genre. Il fallait pourvoir à la subsistance des pasteurs, non seulement pour le présent, mais pour l'avenir; établir une organisation qui leur permît de compter sur des émoluments réguliers et suffisant à leur entretien. Jusque-là, en effet, les habitants avaient été desservis par des missionnaires et des religieux qui acceptaient ce qu'on leur offrait, mais sans rien exiger. Le prélat imposa la dîme. Un acte de 1663 la fixa au 13e; plus tard, elle fut réduite au 26e des récoltes (1679), le roi devant suppléer au reste. Cette dîme, aux termes de l'acte de 1679, n'était payable qu'aux curés *fixes* et *perpétuels*. En fait, les curés ne furent qu'exceptionnellement inamovibles. Ajoutons qu'à cette époque, sans y être rigoureusement obligé, tout le clergé faisait partie du séminaire, qui constituait une sorte de corporation, et lui abandonnait ses revenus ecclésiastiques et souvent même ses biens de famille, à charge pour le séminaire de pourvoir à l'entretien de ses membres en santé et en maladie. Le séminaire, de concert avec l'évêque, choisissait parmi ses prêtres les desservants des paroisses et les missionnaires. Abbé Gosselin, *Vie de Mgr de Laval,* 2 vol., Québec, 1890; Id., *Le Vénérable François de Montmorency-Laval,* Québec, 1901.

Le mouvement des missions ne s'était pas ralenti entre 1660 et 1680. Tandis que le P. Ménard, jésuite, évangélise les Outaouais, le P. Allouez pénètre jusqu'au lac Supérieur et y fonde deux missions (1665), les PP. d'Ablon et Marquette plantent la croix au Sault-Sainte-Marie. D'autres jésuites, se joignant aux explorateurs Saint-Lusson et Cavelier de la Salle, prennent possession des rives du lac Huron, et deux ans après (1672), le P. Albanel s'enfonce, en passant par le lac Saint-Jean, jusqu'aux rives de la baie d'Hudson. Les missions chez les Iroquois, abandonnées pendant les expéditions de 1665-1666, furent reprises, mais sans grand succès. A la date de 1669 remonte la fondation de la mission sédentaire de la *Prairie de la Madeleine,* au sud de Montréal. Là fleurit, sous la direction des jésuites, une chrétienté qui donna des modèles de foi et de piété : là s'épanouit le lys du Canada, cette Catherine Tegakouita, morte à 23 ans et dont le IIIe concile de Baltimore a demandé que l'on introduisît la cause. Cette chrétienté, transférée au Sault-Saint-Louis (aujourd'hui Caughnawaga), est encore florissante (elle compte plus de 2000 âmes) et après bien des vicissitudes est revenue entre les mains des jésuites (1902). Notons aussi que c'est du Canada que partirent L. Jolliet et le P. Marquette pour la découverte du Mississipi (1673). *Récit des voyages et découvertes du P. J. Marquette,* New-York, 1855; Reuben Gold Thwaites, *Father Marquette,* in-12, New-York, 1902.

Les sulpiciens n'avaient pas attendu jusqu'à cette époque pour s'adonner à l'apostolat des sauvages. Dès leur arrivée ils avaient évangélisé ceux que la chasse, le commerce ou un attrait pour la « prière » amenaient à Ville-Marie. Deux de leurs missionnaires, MM. Vignal et Lemaître, étaient tombés sous les coups des Iroquois. Les missions sulpiciennes lointaines commencent avec MM. Trouvé et de Salignac-Fénelon, frère de l'illustre archevêque de Cambrai, qui fondèrent celle de la baie de Kenté (1668) au point où le lac Ontario se déverse dans le Saint-Laurent. Durant les quatorze années de son existence, elle fut un foyer d'où la foi rayonna dans toutes les contrées environnantes jusqu'à Niagara.

En 1669, M. Dollier de Casson et M. Bréhan de Gallinée partirent de Ville-Marie avec Cavelier de la Salle, résolus à pousser à l'ouest jusqu'au Mississipi. Bientôt abandonnés du découvreur, les sulpiciens traversent les lacs Ontario, Érié, Huron, visitent les contrées avoisinantes, remontent jusqu'au Sault-Sainte-Marie et rentrent à Montréal après avoir pris possession au nom du roi des pays parcourus. M. de Gallinée a écrit une relation et tracé une carte de cette expédition. Cf. Faillon, *Hist. de la colonie française en Canada,* t. III, p. 284 sq.; Margry, *Découvertes et établissements des Français dans l'Amérique septentrionale,* Paris, 1879-1881, t. I; Harris, *History of the early Missions in Western Canada,* Toronto, 1893.

Signalons encore les missions sulpiciennes de la « Montagne », de Gentilly et de l'Ile-aux-Tourtes, situées dans les environs de Montréal. La première, qui s'élevait sur l'emplacement actuel du grand séminaire, fut transportée au Sault-au-Récollet, puis, au XVIIIe siècle, sur les bords de l'Ottawa, au lac des Deux-Montagnes, à dix lieues à l'ouest de Montréal où elle existe encore aujourd'hui desservie par les sulpiciens.

Pour subvenir aux dépenses des missions et des paroisses fondées autour de Montréal, les supérieurs de Saint-Sulpice n'envoyaient au Canada que ceux de leurs sujets dont les revenus patrimoniaux suffisaient à leurs voyages et à leur entretien. Cette règle fut observée jusqu'en 1760.

Les récollets, de retour au Canada, depuis 1670, s'établirent à Québec et eurent quatre missions : Trois-Rivières, l'île Percée (Gaspésie), la rivière Saint-Jean et le fort Frontenac, sur le lac Ontario. En 1682, M. Dollier de Casson les appela à Montréal. Plus tard, Mgr de Saint-Vallier leur confia les missions du Cap-Breton et de Plaisance à Terreneuve.

Tandis que les missions se poursuivaient ainsi, Mgr de Laval avait obtenu (1er octobre 1674) de Clément X l'érection de Québec en évêché, confirmé l'union du séminaire de Québec avec celui des Missions étrangères de Paris (1676), lutté avec énergie contre le gouverneur de Frontenac et l'intendant Talon pour le maintien des droits de son Église et pour l'extirpation du trafic de l'eau-de-vie, érigé un chapitre de chanoines, organisé le système des cures et des dessertes. Cf. *Le Vénérable François de Montmorency-Laval,* par l'abbé Casgrain, Québec, 1901 ; *Le comte de Frontenac,* par H. Lorin, Paris, 1895; *Jean Talon, intendant de la Nouvelle-France* (*1665-1672*), par Th. Chapais, Québec, 1904. Ses dissensions avec Frontenac avaient engagé Louis XIV à rappeler celui-ci (1682) et à le remplacer par de la Barre. Le nouveau gouverneur, au lieu de gagner les Iroquois par de bons procédés, comme avait fait son prédécesseur, fit contre eux une expédition malheureuse (1684) qui devait peu après amener la ruine des missions chez les Cinq-Nations. En 1684, Mgr de Laval porta sa démission au roi. Son séjour en France se prolongea jusqu'en 1688. Quand il revint, son successeur, Mgr de Saint-Vallier, avait déjà pris la direction de son Église. Le vieil évêque vécut encore vingt ans (1688-1708) et mourut avec la réputation d'un saint. Deux siècles plus tard (23 mai 1878) son corps fut transféré de la cathédrale dans la chapelle du séminaire où il avait souhaité reposer. A la suite de cette fête, une supplique fut adresée aux évêques du Canada en vue d'obtenir du saint-siège l'autorisation d'introduire la cause de Mgr de Laval. Tous y consentirent et un premier procès fut soumis à l'approbation de Léon XIII. Mgr H. Têtu, *Les évêques de Québec,* Québec, 1889.

Avant de passer à la période qui s'ouvre avec Mgr de Saint-Vallier, rappelons que Colbert et l'intendant Talon rendirent d'immenses services à la colonie et à l'Église naissantes en provoquant un vigoureux courant d'émigration vers le Canada. Entre 1665 et 1680 il vint au Canada plus de colons que n'en avait amené le demi-siècle précédent. Ce qui est mieux, on fut sévère dans le choix des jeunes filles à envoyer, tant au point de vue moral qu'au point de vue physique. On écarta sans merci les personnes dont les mœurs eussent pu devenir

une cause de décadence et de corruption plutôt que d'accroissement. Charlevoix, *Histoire de la Nouvelle-France;* Faillon, *Histoire de la colonie française en Canada,* t. III, p. 210, *Lettres de Marie de l'Incarnation,* lettre LXXXI; Gailly de Taurines, *La nation canadienne,* in-12, Paris, 1894, p. 12; Ferland, *Cours d'histoire du Canada,* t. II, p. 12; Le Clercq, *Établissement de la foi dans la Nouvelle-France,* 2 in-12, Paris, 1690.

Au nom de Mgr de Saint-Vallier se rattache la fondation de l'hôpital général de Québec, œuvre qui coûta à son fondateur beaucoup d'argent et encore plus de soucis. *Mgr de Saint-Vallier et l'hôpital général de Québec,* in-8°, Québec, 1882. Nous avons dit plus haut que le séminaire et les cures avaient été unis par Mgr de Laval. Le nouvel évêque rompit avec cet état de choses et, par un arrêt du conseil d'État du 11 février 1692, il obtint que désormais le séminaire s'occuperait seulement de former le clergé, et, par exception, de pourvoir aux missions, qu'aucune cure ne lui serait unie à l'avenir sans l'approbation de l'évêque. Il obtint de plus que les 8000 livres que le roi donnait annuellement, *sur son domaine d'Occident,* pour suppléer à l'insuffisance des dîmes, allassent par tiers au séminaire, aux curés et aux églises. S'il n'était fastidieux d'y revenir, nous parlerions ici des querelles de l'évêque et du gouverneur, M. de Frontenac, au sujet de la vente des liqueurs aux sauvages. Entre l'autorité civile et le pouvoir ecclésiastique ce fut là une source intarissable de discussions pendant toute la domination française.

En 1690, l'amiral anglais Phipps avait attaqué Québec avec 32 vaisseaux. Frontenac pourvut à la défense, tandis que l'évêque exhorta, dans une lettre pastorale, les Canadiens à se conduire vaillamment en se confiant en la sainte Vierge. Après d'inutiles efforts, les Anglais disparurent; et le prélat, pour accomplir un vœu, dédia à N.-D. de la Victoire l'église de la basse ville. Debout encore, elle reste comme un monument de la protection du ciel.

Rapportons encore à cette période la construction du palais épiscopal de Québec, la publication d'un catéchisme pour le diocèse, l'établissement des conférences ecclésiastiques, la tenue des premiers synodes, et la fondation, à Montréal, d'un hôpital général et des frères hospitaliers de Saint-Joseph ou frères Charon (1700).

L'ère des grandes missions est passée; cependant de la Mothe-Cadillac avec cent Canadiens et un missionnaire fonde la ville et la colonie de Détroit (1700). Le séminaire de Québec envoie des apôtres aux Tamorois, entre la rivière des Illinois et l'Ohio; les récollets prennent les missions de l'île Royale ou Cap-Breton. De leur côté, les jésuites évangélisent les Miamis, les Sioux, les Outaouais, les Illinois et se maintiennent parmi les Iroquois, sinon pour y cueillir des fruits nombreux, du moins pour dissiper les préjugés de ces peuples contre les Français, les empêcher de pactiser avec les Anglais de la Nouvelle-York et procurer ainsi la sécurité de la religion au Canada.

L'époque est en effet venue des assauts furieux et répétés de l'Angleterre et de ses colonies, c'est-à-dire du protestantisme, contre la petite colonie catholique dont le gouvernement français, imprévoyant de l'avenir, se désintéresse de plus en plus. Dès la fin du XVIIe siècle ont cessé les émigrations vers la Nouvelle-France. On ne voit plus de ces grands convois faisant voile vers l'Amérique tout chargés de populations nouvelles pleines de foi et d'énergie. La colonie ne compta plus pour s'accroître que sur sa propre vigueur et sur quelques immigrations individuelles. En dépit des guerres qui marquèrent le début du XVIIIe siècle, la population canadienne s'élevait en 1713 à 18000 âmes; et le recensement de 1739, le dernier qui fut fait sous la domination française, nous la montre atteignant le chiffre de 42000. C'était bien peu pour résister à un adversaire qui comptait, en 1706, 262000 individus, et qui allait croissant chaque année par de continuelles immigrations. L'Acadie surtout était faible, sa population atteignant à peine 2000 habitants d'origine française.

Contre elle se portèrent tout d'abord les efforts de la Nouvelle-Angleterre. Après avoir résisté deux fois en 1704 et en 1707, Port-Royal fut pris (1710) et trois ans plus tard le traité d'Utrecht (1713) cédait à l'Angleterre l'Acadie, Terre-Neuve et la baie d'Hudson.

La terre acadienne avait vu dès 1604 des missionnaires français se fixer sur ses rives parmi les Micmacs et les Abénakis. Plus tard étaient venus les jésuites, les récollets et les Pères pénitents. De 1685, à l'époque de la dispersion violente des Acadiens par Lawrence en 1755, les missionnaires de cette contrée appartinrent surtout à Saint-Sulpice et au séminaire de Québec. Leur succession n'y fut jamais interrompue. Ils furent jusqu'à six à la fois. Parmi les plus célèbres citons MM. Geoffroy, Baudoin, Trouvé, de Breslay, Métivier, de la Gondalie, de Miniac, Chauvreux et Desenclaves, tous prêtres de Saint-Sulpice; Petit, Thury, Gaulin, du séminaire de Québec. Les jésuites eurent aussi une mission chez les Abénakis du voisinage, et un de leurs missionnaires, le P. Rasles, fut tué par les Anglais. Charlevoix, *Histoire de la Nouvelle-France,* t. II, l. XX. La population catholique française, soutenue et consolée par son clergé, s'était multipliée en dépit des persécutions des Anglais. En un demi-siècle elle s'était portée de 2000 à près de 15000. Abbé Casgrain, *Les sulpiciens en Acadie,* Québec, 1897; Id., *Un pèlerinage au pays d'Évangeline,* Québec, 1888; Ed. Richard, *Acadia,* 2 in-12, Montréal, 1895. Il serait trop long de rappeler ici par quelle suite de vexations les Acadiens, à qui le traité d'Utrecht avait permis de se retirer ailleurs, s'ils le voulaient, après la cession de leur pays à l'Angleterre, à qui peu après la reine Anne avait accordé la libre possession de leurs biens, s'ils consentaient à rester, furent graduellement préparés, par des gouverneurs tels que Nicholson (1714), Caulfield (1716), Philipps (1720), Armstrong (1739), aux violences inouïes et froidement calculées qui ont voué la mémoire de Lawrence à l'exécration de l'humanité et qu'a immortalisées Longfellow dans son touchant poème d'*Évangeline.* Ed. Richard, *Acadia Missing, linsks of a lost chapter of American history,* 2 in-8°, Montréal, 1895.

Pendant que se déroulaient ces événements douloureux pour la religion, le Canada jouissait d'une paix relative Mais l'on pressentait de toutes parts que les efforts de l'Angleterre et de ses colonies se porteraient bientôt contre ce boulevard de la foi catholique. Au lieu d'envoyer des hommes, la France s'obstinait à construire à grands frais d'inutiles fortifications à Louisbourg et à Québec. En vain, des gouverneurs, comme de Vaudreuil et de la Galissonnière, réclamaient-ils des convois de colons. Le ministère avait d'autres vues et préférait des forteresses. Isidore Lebrun, *Statistique des deux Canadas,* in-8°, Paris, 1835; Gailly de Taurines, *La nation canadienne,* p. 32.

En 1713, Mgr de Saint-Vallier, après 13 ans d'absence, dont 5 de captivité en Angleterre, était revenu à Québec. Il vécut jusqu'en 1727, soutenant par ses lettres et ses visites les missionnaires et les fidèles de son vaste diocèse, qui s'étendait de Terre-Neuve à la Louisiane. Il fit de riches donations aux divers établissements du pays. On les a évaluées à 600000 livres. Son successeur, Mgr Duplessis-Mornay, n'alla jamais au Canada. Il gouverna son diocèse par un administrateur. Ses infirmités l'obligèrent à démissionner en 1733. Il fut remplacé par Mgr Dosquet. Le nouvel évêque avait été sulpicien et membre de la communauté de Montréal. Sur le conseil de M. Tronson, il s'était donné aux Missions étrangères qui manquaient de sujets; et c'est là qu'on l'avait pris pour l'élever sur le siège de Québec. Il s'appliqua sur-

tout à promouvoir l'éducation de la jeunesse et la vie religieuse dans les communautés. Il écrivit plusieurs lettres pastorales sur ces sujets. L'instruction des filles était alors donnée par les ursulines qui avaient une maison à Québec et une autre aux Trois-Rivières, et par les sœurs de la congrégation Notre-Dame qui comptaient 14 maisons. De plus, ces religieuses avaient formé des institutrices qui répandaient l'instruction dans les campagnes. Pour les jeunes gens, outre le collège des jésuites et le petit séminaire de Québec, on avait ouvert une école des arts et métiers à Saint-Joachim; et les sulpiciens avaient fondé des écoles latines à Montréal. Cf. *Mandements des évêques de Québec*, publiés par Mgr Têtu et l'abbé Gagnon, Québec, 1887, t. I, p. 543. L'instruction primaire était donnée par des instituteurs amenés de France ou pris au pays. Les frères Charon en firent passer 24 au Canada. Les religieux et leurs novices s'adonnaient aussi à cette œuvre. Nous voyons même les curés de Montréal, en signant sur les registres, ajouter à leur titre celui de maître d'école.

Mgr Dosquet quitta le Canada en 1735, épuisé par un climat trop rigoureux. Démissionnaire en 1739, il est remplacé par Mgr de Lauberivière. Après plusieurs années de veuvage, l'Église canadienne se réjouissait de l'arrivée du nouvel évêque (1740) quand il lui fut rapidement ravi. Le prélat s'était prodigué pendant la traversée auprès des soldats atteints du scorbut et avait contracté le terrible mal. Il eut pour successeur, l'année suivante, Mgr de Pontbriand (1741-1760). Ce fut le dernier évêque de la domination française. Il releva sa cathédrale qui tombait en ruines (1744-1748), contribua à restaurer le monastère des ursulines des Trois-Rivières et l'Hôtel-Dieu de Québec (1755), dévorés par le feu, supprima 19 des 35 fêtes chômées d'obligation, dont il renvoya la solennité au dimanche, établit les retraites ecclésiastiques; par sa science et sa vertu il fut le modèle de son clergé.

Tandis que les chefs de la hiérarchie travaillaient à l'affermissement de la foi, ils étaient vaillamment secondés par un clergé plus nombreux et par les communautés. Les jésuites avaient encore des missions, mais elles étaient fort réduites. On estime, en effet, que les maladies contagieuses, l'eau-de-vie et les guerres d'extermination qu'ils s'étaient livrées avaient abaissé le nombre des sauvages à un dixième de ce qu'ils étaient en 1650. Les sulpiciens avaient travaillé sans arrêt à la colonisation de l'île de Montréal et de la région environnante. Leurs supérieurs furent tous vicaires généraux de l'évêque de Québec. A Dollier de Casson, décédé en 1701, avait succédé M. Vachon de Belmont (1701-1732), qui fit construire à ses frais le fort de la Montagne, le vieux séminaire encore debout, et commencer le canal de Lachine à Montréal. M. Normant du Faradon, qui le remplaça (1732-1759), sauva d'une ruine imminente l'hôpital général en se chargeant en partie des dettes des frères Charon et en le faisant passer entre les mains des sœurs grises, les « Filles de la Charité » du Canada, dont il est, avec Mme d'Youville, le fondateur (1755). Faillon, *Vie de Mme d'Youville, fondatrice des sœurs grises*, Montréal, 1852; Mme Jetté, *Vie de la Vénérable Mère d'Youville*, Montréal, 1900. A Saint-Sulpice de Montréal appartenait également cet abbé Picquet à qui la ville d'Ogdensburg érigeait, en 1899, un monument comme à son fondateur. Missionnaire au lac des Deux-Montagnes, où il construisit un calvaire devenu lieu de pèlerinage, il passa ensuite dans l'Ouest, fonda la célèbre mission de la Présentation (1749) et exerça une telle influence sur les Indiens qu'il les tint fidèles à la France dans les circonstances désespérées de la dernière guerre (1756-1759), infligea, à la tête de ses bandes iroquoises, plusieurs défaites aux Anglais, qui, ayant vainement tenté de le gagner à leur cause, mirent sa tête à prix; par son intrépidité, enfin, il arracha au gouverneur Duquesne ce cri d'admiration : « L'abbé Picquet me vaut mieux que dix régiments. » J. Tassé, *L'abbé Picquet*, dans la *Revue canadienne*, janvier et février 1870, t. VII; Bibaud jeune, *Le Panthéon canadien*, Montréal, 1858; *Biographie universelle ancienne et moderne*, Paris, 1823, t. XXXIV, p. 289; *Lettres édifiantes et curieuses*, Lyon, 1819, t. XIV; *Mémoire sur la vie de M. Picquet*, par M. de la Lande, de l'Académie des sciences, p. 262.

On sait quels événements précipitèrent la chute de la colonie. Ils appartiennent au domaine de l'histoire générale. Après la prise de Québec (1759), Mgr de Pontbriand se retira à Montréal, chez les prêtres de Saint-Sulpice. De là, il instruisit minutieusement ses curés par des lettres circulaires sur la conduite à tenir en ces temps difficiles, et s'éteignit (8 juin 1760), avant d'avoir vu Montréal au pouvoir des Anglais.

Il fallait pourvoir à l'administration d'un diocèse immense. Avec l'autorisation du général Murray, le chapitre s'assembla et nomma des administrateurs : M. Briand, pour la région récemment conquise, M. Perreault pour les Trois-Rivières et la partie encore française, M. Montgolfier, supérieur de Saint-Sulpice, pour Montréal et le Haut-Canada, M. Maillard pour l'Acadie, M. Forget pour les Illinois, M. Beaudoin pour la Louisiane.

Le 10 février 1763, fut signé le traité de Paris qui cédait le Canada à l'Angleterre. Pour l'Église canadienne se fermait la période de l'établissement et de l'affermissement de la religion et s'ouvrait celle des luttes et de l'épanouissement qu'il nous reste à parcourir.

II. APRÈS 1763. — Au moment du traité de Paris, la population catholique, toute d'origine française, comptait à peine 70000 âmes. Tous les chefs naturels des Canadiens avaient regagné la France. Seul le clergé leur restait. Il se trouva investi de la double mission de conserver le peuple dans la foi des aïeux, et de le diriger dans la conquête de ses droits civils et politiques. Cf. Ferland, *Cours d'histoire du Canada*, t. II, p. 607; Gailly de Taurines, *La nation canadienne*, p. 44; E. Rameau, *Situation religieuse de l'Amérique du Nord*, dans *Le correspondant*, juillet 1866.

Pendant la discussion du traité de Paris, le clergé adressa à l'ambassade de France à Londres un mémoire sur les affaires religieuses du Canada, réclamant la garantie de l'évêché et du chapitre de Québec et proposant de faire élire l'évêque par le chapitre, avec l'agrément du roi, comme on faisait autrefois dans l'Église. Les agents du clergé offrirent même de loger l'évêque au séminaire, dont il serait le supérieur et dont les membres, devenus chanoines, formeraient son chapitre. « Car, disaient-ils, c'est un usage reçu dans toute l'Église, qu'il n'y a point d'évêque titulaire sans chapitre. »

Autres étaient les pensées du gouvernement anglais. A la hiérarchie catholique il se proposait de substituer la hiérarchie anglicane et se flattait d'avoir aisément raison de la conscience d'une poignée de colons. Après avoir aboli les lois françaises de sa propre autorité, le roi George III exigea des Canadiens le serment d'allégeance. On signifia aux curés que, s'ils refusaient de le prêter, ils se préparassent à sortir du Canada. Même ordre fut donné aux autres habitants. C'était leur demander l'abjuration et la révolte contre la juridiction du saint-siège. En même temps, on dressait un état des églises, des prêtres, des curés, de leurs revenus, de leurs biens, ainsi qu'un tableau des communautés religieuses, avec un précis de leurs constitutions, droits, privilèges et propriétés. A Londres, on projetait de relever la cathédrale de Québec, au profit de l'anglicanisme, et afin d'intéresser à ce dessein l'archevêque de Cantorbéry, l'évêque de Londres et la Société biblique, on leur faisait entendre que l'on ferait main basse sur

les biens religieux des Canadiens. Cf. Garneau, *Histoire du Canada,* l. XI, c. I, p. 390.

On voit comment le gouvernement anglais entendait conserver aux Canadiens « le libre exercice de leur religion ». Il est vrai que le traité de Paris (10 février 1763) ajoutait : « *autant que les lois de la Grande-Bretagne le permettent.* » Cette restriction laissait une grande latitude pour l'interprétation du traité. Aussi vit-on la cour donner aux gouverneurs du Canada des instructions où se lisent des articles comme ceux-ci : « Art. 32. Vous n'admettrez aucune juridiction ecclésiastique du siège de Rome, ni aucune juridiction ecclésiastique étrangère dans la province soumise à votre gouvernement. — Art. 33. Et afin que l'Église d'Angleterre puisse être établie *en principe* et *en pratique,* et que lesdits habitants puissent être amenés par degrés à embrasser la religion protestante, et que leurs enfants soient élevés d'après les principes de cette religion, nous déclarons par les présentes que notre intention est que, lorsque la province aura été divisée en *townships,* on devra donner tout l'encouragement possible à l'érection d'écoles protestantes » (7 décembre 1763). Ces articles et d'autres encore donnèrent l'alarme aux Canadiens, qui envoyèrent des délégués à George III pour réclamer le maintien de l'organisation ecclésiastique et se plaindre de l'interprétation que l'on voulait donner au traité. *Les évêques de Québec, Mgr Briand,* p. 269.

Cependant le chapitre avait pu se réunir pour l'élection d'un évêque. Le choix tomba sur M. de Montgolfier, supérieur de Saint-Sulpice à Montréal. Ce digne prêtre partit pour l'Angleterre afin d'y négocier l'affaire de l'épiscopat. Mais son influence était redoutée du gouverneur Murray, qui fit échouer les négociations. M. de Montgolfier, renonçant alors à l'honneur qu'on lui avait fait, désigna pour le remplacer Olivier Briand, vicaire général de l'ancien évêque. Celui-ci fut plus heureux. Après bien des difficultés, le gouvernement lui fit savoir indirectement que, s'il se faisait consacrer, on n'en dirait rien, et qu'on fermerait les yeux sur cette démarche. Les bulles de Clément XIII furent expédiées le 21 janvier 1766 avec l'agrément de George III et aux conditions exigées par lui, dans la mesure où elles étaient compatibles avec la dignité et l'indépendance de l'Église. D'ailleurs, dans les actes officiels, on refusa à Mgr Briand et à ses successeurs le titre d'évêque de Québec, qui fut remplacé par celui de *surintendant* du culte catholique, en attendant que Mgr Plessis reconquît son vrai titre à la pointe de l'épée (1813).

Les communautés d'hommes furent condamnées à périr. Récollets, jésuites et sulpiciens eurent défense de se recruter au pays ou de recevoir des membres de l'étranger ; et leurs biens devaient revenir à la couronne. Un décret royal de 1774 supprima les jésuites et confisqua leurs biens. Les représentants de la Compagnie jouirent cependant des revenus jusqu'à leur mort. Leur collège de Québec fut transformé en caserne (1776). Les maisons des récollets eurent bientôt le même sort ; et leur supérieur reçut jusqu'à sa mort 500 livres sterling de pension. Quant aux sulpiciens, de 30, ils étaient réduits, en 1793, à deux vieillards septuagénaires, lorsque le gouvernement se relâcha de ses rigueurs et offrit l'hospitalité aux victimes de la Révolution française. La loi de mort n'épargna pas le chapitre, dont le dernier acte capitulaire date de 1773. Justement inquiet de ce que deviendrait l'épiscopat après lui, étant données les dispositions hostiles du gouvernement, Mgr Briand s'assura un coadjuteur *cum futura successione* dans la personne de Mgr Mariauchau d'Esglis. Ajoutons que le nombre des prêtres en activité, qui était de 181 en 1759, était tombé à 138.

Les fidèles n'étaient pas mieux traités. Pour eux, point de place dans les charges publiques, point dans les conseils de la nation. Une sorte d'ostracisme les traquait de toutes parts. Les protestants réclamaient une chambre de représentants d'où les catholiques seraient exclus en principe.

C'est dans ces conjonctures qu'éclata la rébellion des colonies anglaises d'Amérique. Le gouvernement de Londres comprit qu'il fallait à tout prix gagner les Canadiens, et, par l'*acte de Québec* (1774), il leur rendit les lois civiles françaises, les dispensa du serment du *test,* et rétablit leurs droits politiques et civils. C'était un acte de sage politique. En effet, les Américains firent appel au Canada et voulurent engager ses habitants dans leur révolte contre la métropole, laissant entendre que la liberté religieuse serait mieux respectée par eux que par l'Angleterre. En ces circonstances, Mgr Briand prescrivit dans un mandement (22 mai 1775) à ses diocésains la conduite que leur imposaient la conscience et la religion. Le Canada fut envahi par les Bostonnais, qui, s'étant emparés de Montréal et des Trois-Rivières, assiégèrent Québec. Mais ils furent battus et Montgomery leur chef fut tué. Néanmoins, ils tentèrent une conciliation et députèrent aux Canadiens le célèbre Franklin et John Carroll, plus tard évêque de Baltimore. Ils invitaient les habitants du Canada à faire cause commune avec eux. Ils promettaient au peuple le libre exercice de la religion catholique ; au clergé la jouissance pleine et entière de ses biens ; la direction de tout ce qui a rapport à l'autel et à ses ministres serait laissée aux Canadiens et à la législature qu'ils voudraient se donner, pourvu que tous les autres chrétiens pussent également remplir les charges publiques, jouir des mêmes droits civils et politiques, et professer leur religion, sans avoir à payer la dîme, ni de taxe au clergé catholique. Malgré de si séduisantes promesses, le peuple resta docile à son clergé qui lui prescrivait la fidélité à son souverain légitime. Après une série d'échecs, les Américains durent se retirer et Mgr Briand fit chanter un *Te Deum* d'action de grâces (31 décembre 1776).

Pendant ces luttes la population catholique augmentait sans cesse. En 1784, elle était de 130 000. Le nombre des prêtres de langue française ne répondait pas aux besoins d'un tel accroissement. Deux citoyens de Montréal envoyés à Londres se plaignent qu'à cette époque 75 cures sont privées de pasteurs. Mais le gouvernement fait la sourde oreille. Les provinces maritimes : Nouvelle-Écosse et Nouveau-Brunswick et l'île Saint-Jean (aujourd'hui Prince-Édouard) se peuplent de catholiques irlandais et écossais, que desservent quelques missionnaires de langue anglaise. Les Acadiens, dispersés en 1755, se groupent sans bruit et se multiplient ; mais les prêtres sont rares ; et, en certains lieux, l'on voit un laïque chargé de baptiser et de recevoir les consentements de mariage jusqu'à l'arrivée du missionnaire. C'est à ces groupes épars de fidèles qu'en 1787 Mgr d'Esglis adressa un mandement dont le titre rappelle l'énumération qui se trouve en tête de la première Épître de saint Pierre. L'évêque l'envoie « à *tous les catholiques anglais, écossais, irlandais, acadiens et autres* établis à *Halifax,* au *Cap-Breton,* à l'*île Saint-Jean,* à *Melburn,* à *Antigonish,* à *Digby,* à *Memramkoukq,* au *Cap-Sable,* à la *baie Sainte-Marie,* à *Miramichi,* à *Annaréchaque,* et généralement dans *toutes les parties de la Nouvelle-Écosse* ». *Mandements des évêques de Québec,* t. III, p. 335.

Mgr Briand s'était démis du fardeau de l'administration en 1784. Son successeur Mgr d'Esglis, âgé de 75 ans, se donna un coadjuteur, Mgr François Hubert, qui devint titulaire l'année suivante, 1788. On doit à cet évêque d'avoir étouffé un projet d'université mixte imaginé par les protestants, fondation à laquelle ils proposaient d'appliquer les biens des jésuites ; on lui doit également l'ouverture du Canada aux prêtres français persécutés par la Révolution. Il écrivit dans ce but à Londres un important mémoire. Dès 1793, tout prêtre français, muni

d'un passeport du secrétaire d'État, put être reçu à Québec. On en accueillit 34, dont 12 sulpiciens. Parmi ces prêtres, citons les abbés Desjardins, Sigogne, de Calonne et Ciquart, sulpicien, qui furent des apôtres parmi les Acadiens. « C'est à ces confesseurs de la foi que la race acadienne dut son organisation ; ce sont eux qui sont les vrais fondateurs de sa nationalité. »

Abbé Casgrain, *Pèlerinage au pays d'Évangéline*, *Histoire du monastère des ursulines des Trois-Rivières*, 2 in-8°, Trois-Rivières, 1888-1892 ; cet ouvrage renferme une biographie étendue de l'abbé de Calonne, frère du ministre de Louis XVI, mort en odeur de sainteté aux Trois-Rivières, 1822. Elle a même été publiée à part sous ce titre : *Vie de l'abbé de Calonne*, in-18, Trois-Rivières. Sur M. Ciquart, S. S., Mgr Tangay, *Répertoire général du clergé canadien*, in-8°, Montréal, 1893. Une vie manuscrite de ce missionnaire est conservée au séminaire de philosophie à Issy.

Grâce à ce renfort, le clergé canadien se trouva porté à 160 prêtres, 9 étaient dans la Nouvelle-Écosse et 4 dans le Haut-Canada. Nous relevons d'autres détails précieux dans un mémoire de Mgr Hubert au saint-siège. Il constate que les catholiques s'élèvent au nombre de 160 000 ; qu'en dépit des pièges tendus à leur foi, il n'y a pas cinq catholiques qui aient apostasié, tandis que deux à trois cents protestants se sont convertis ; bien que l'érection de l'évêché de Baltimore (1789) ait enlevé à la juridiction de Québec tout le territoire cédé aux États-Unis, l'étendue de ce dernier est encore trop vaste. Il ajoute : « Il en faudrait plusieurs, mais ce projet trouverait des obstacles insurmontables de la part de la Grande-Bretagne, qui s'occupe, au contraire, des moyens d'établir en ce pays un clergé protestant. Il faut donc attendre des circonstances plus favorables pour cette division. Cependant, le nouveau coadjuteur de Québec, se proposant de faire sa résidence dans le district de Montréal, on espère que le gouvernement s'accoutumera insensiblement à y voir un évêque » (1794). *Mandements des évêques de Québec*, t. II, p. 474.

Avant de clore le XVIIIe siècle, signalons la fondation du collège de Montréal (1767) par M. Curatteau de la Blaiserie, prêtre de Saint-Sulpice ; avec le petit séminaire de Québec, cet établissement était jusque-là le seul foyer d'instruction classique. Disons aussi que le clergé fut très occupé à relever les ruines amoncelées par les guerres. A Québec en particulier tout avait été à refaire : palais épiscopal, Hôtel-Dieu, hôpital. Mgr H. Têtu, *Hist. du palais épiscopal de Québec*, in-8°, Québec, 1896. A Montréal, l'Hôtel-Dieu (1765) et l'établissement de la Congrégation (1769) incendiés trouvaient une providence dans M. de Montgolfier et Saint-Sulpice.

A Mgr Hubert succéda Mgr Denaut (1797-1806). Sous son épiscopat la lutte du protestantisme contre l'Église se traduisit par l'établissement de l'*Institution royale*, dûe à l'initiative de l'évêque anglican. On nommait ainsi une corporation habilement composée et destinée à monopoliser l'instruction à tous les degrés en concentrant les pouvoirs entre les mains du gouverneur. Par elle, l'éducation arrachée au clergé catholique tombait au pouvoir des protestants et l'œuvre de séduction s'exerçait librement sur l'enfance et la jeunesse. Le gouverneur pouvait, à sa discrétion, établir des écoles gratuites dans toute paroisse ou township de la province, et nommer deux ou plusieurs commissaires dans chaque comté. Ces commissaires achetaient des terrains sur lesquels ils faisaient construire aux frais des habitants les maisons d'écoles. La nomination des instituteurs et leur traitement dépendaient du gouverneur. L'évêque anglican, le Dr Mountain, fut choisi comme président de l'Institution, ce qui suffit pour donner l'éveil au clergé et au peuple. Une restriction, mise à la loi, en fit échouer l'application. Il y était dit que la maison d'école ne se construirait que si la majorité la demandait au gouverneur par requête. S'appuyant sur ce statut, le clergé dissuada les Canadiens de faire cette demande, et anéantit ainsi les projets du parti anglais. Cf. S. Pagnuelo, *Études historiques et légales sur la liberté religieuse en Canada*, in-8°, Montréal, 1872.

La lutte n'était pas finie. Elle allait s'engager plus ardente, mais se terminer tout à l'avantage du catholicisme, grâce au grand évêque Octave Plessis que la providence mit alors à la tête de l'Église canadienne (1806). Le prélat trouvait le diocèse dans une situation difficile. Une oligarchie puissante et fanatique entreprenait résolument de réduire l'Église à n'être que l'esclave du pouvoir civil, à en faire comme en Angleterre l'humble servante du gouvernement, en définitive, à mener insensiblement le Canada au protestantisme par voie gouvernementale. Ce projet eut pour principal fauteur un certain Witlius Ryland, qui fut secrétaire des gouverneurs du Canada de 1790 à 1812. Cet homme actif et haineux professait que l'existence de la religion catholique était un danger perpétuel pour l'État, et se déclarait prêt à l'extirper par tous les moyens, même par la force. D'après lui, il fallait confisquer toutes les propriétés religieuses, ôter au catholicisme sa situation prépondérante, le traiter en culte dissident et toléré par condescendance du pouvoir. Ryland avait des complices dans Sewell, procureur général, Mountain, évêque anglican, Monk, juge en chef : ils n'eurent pas de peine à s'emparer du gouverneur James Craig, dont l'administration a été qualifiée de *régime de la terreur*. On signifia à Mgr Plessis que sa désignation officielle était celle de surintendant ou de notaire apostolique ; on réclama de lui un acte reconnaissant la suprématie royale en matière de religion ; on revendiqua pour l'État le contrôle de l'administration religieuse et la nomination des curés.

Tous ces projets échouèrent devant la fermeté, toujours pleine de douceur et d'une courtoisie irréprochable, de Mgr Plessis, en qui s'incarna pendant quinze ans (1800-1815) la résistance des Canadiens catholiques aux Anglo-protestants. Ce prélat sut garder entière son indépendance, n'abdiquer aucun de ses droits, ne céder aucun de ses titres, sans jamais blesser le sentiment anglais. Aussi, lord Castlereagh, ministre des colonies, répondait-il à l'évêque anglican de Québec : « Ce serait une entreprise fort délicate que d'intervenir dans les affaires de la religion catholique, ou de forcer l'évêque titulaire à abandonner son titre et à agir, non comme évêque, mais comme surintendant. » Ryland, qui était passé en Angleterre pour se plaindre lui aussi, fut éconduit par Robert Peel.

Quand les Anglais eurent reconnu qu'il fallait s'accommoder du catholicisme et accepter son organisation, ils voulurent l'asservir en faisant accepter un traitement à ses ministres. Le gouverneur Craig fit entendre à l'évêque qu'il était prêt à lui reconnaître son titre et les prérogatives de son rang, à lui accorder un traitement de 20 000 livres, à étendre même les faveurs royales à tout le clergé, à condition que le sacerdoce fût envisagé comme une fonction publique et que la nomination aux cures se fît avec l'assentiment du pouvoir. « Cette transaction, ajoutait Craig, revêtira les prêtres catholiques d'un caractère légal et leur conférera l'avantage d'être assimilés aux membres de l'Église royale anglicane. » Le gouverneur tenait surtout à la nomination des curés. Mgr Plessis fut inflexible, et pour échapper aux obsessions qui l'entouraient, il rédigea, sur l'invitation de sir George Prévost, qui avait succédé à Craig, un mémoire célèbre. « Je suis obligé de déclarer d'avance, écrivait-il au gouverneur, qu'aucune offre temporelle ne me ferait renoncer à aucune partie de ma juridiction spirituelle. Elle n'est pas à moi ; je la tiens de l'Église comme un dépôt. » Le mémoire se divisait en trois parties : 1° ce qu'étaient les évêques au Canada, avant la conquête ; 2° ce qu'ils ont été depuis ; 3° l'état où il serait à propos

qu'ils fussent à l'avenir. Dans la II[e] partie, il déclare qu'à dater de la capitulation de Montréal le chapitre se considéra comme revenu à l'ancien droit suivant lequel l'évêque était élu par le clergé de l'Église vacante et confirmé par le pape, sous le bon plaisir du souverain ; que l'évêque de Québec, depuis 1770, a toujours eu un coadjuteur *cum futura successione,* proposé par lui, agréé par le gouverneur, confirmé par le saint-siège; que tous ses prédécesseurs ont fait preuve de la loyauté la plus scrupuleuse envers l'Angleterre ; que leur autorité étant toute spirituelle et s'exerçant seulement sur les sujets catholiques, on ne leur avait jamais contesté, en fait, jusqu'à ces dernières années, ni leur juridiction, ni leur titre d'évêques. Il réclamait, dans la III[e] partie, le maintien des mêmes droits et leur reconnaissance officielle; et, comme conséquence, le droit de propriété pour lui et ses successeurs.

On en était là quand éclata la guerre entre la Grande-Bretagne et les États-Unis (1812). M[gr] Plessis visitait alors les extrémités de son diocèse. En son absence, ses vicaires généraux écrivirent des mandements pour inviter le peuple à la fidélité et au courage contre l'ennemi. Lui-même, à son retour, n'épargna rien pour aider à la défense du pays. Ce ne fut pas en vain. Les Américains des États-Unis, vaincus en plusieurs rencontres, se retirèrent. L'évêque put transmettre à ses curés « la parfaite satisfaction du gouverneur pour l'assistance qu'il a reçue de leur part, tant pour la levée des milices, que dans le maintien de la subordination parmi elles ». Sir George Prévost fit plus; il obtint du prince régent la reconnaissance officielle du titre d'évêque catholique de Québec pour M[gr] Plessis avec 20 000 francs d'appointements. A l'évêque anglican qui protestait contre une telle faveur, lord Bathurst répondit : « Ce n'est point quand les Canadiens se battent pour l'Angleterre qu'il faut agiter de pareilles questions. » Ainsi, après quinze ans de luttes, étaient reconnus l'indépendance et les droits de l'évêque.

Pagnuelo, *Études sur la liberté religieuse en Canada,* c. IX-XI, p. 86-120; J. Guérard, *La France canadienne,* dans *Le correspondant,* avril 1877; Garneau, *Hist. du Canada,* t. III, l. XIII, c. II; l. XIV, c. I; *Mandements des évêques de Québec,* t. III; *Conversations entre sir Craig et M[gr] Plessis,* p. 59; *Mémoire au gouverneur,* p. 79; L.-O. David, *Biographies et portraits,* Montréal, 1876, *M[gr] Plessis,* p. 80; R. Christie, *History of Canada,* 5 in-8°, Québec, 1848-1854; Montréal, 1855, t. VI; French, *Biographical notice of J. O. Plessis, bishop of Quebec,* in-8°, Québec, 1864; c'est une traduction d'un ouvrage français par l'abbé Ferland; *Le Foyer canadien,* t. I, p. 149-230; Bédard, *Histoire de cinquante ans (1791-1841),* in-8°, Québec, 1869, c. IV, V.

Lord Sherbrooke, qui succéda à sir George Prévost, reçut des instructions secrètes du gouvernement anglais pour se concilier l'évêque catholique. A ce titre, M[gr] Plessis entra au conseil législatif, en dépit des protestations de Sewell qui voyait là une mesure tendant à établir la suprématie du pape (1817), et lord Bathurst consentit à reconnaître un coadjuteur *cum futura successione,* quand l'évêque l'aurait désigné.

La même année (1817), le saint-siège érigea la Nouvelle-Écosse en vicariat apostolique. M[gr] E. Burke y fut préposé avec le titre d'évêque de Sion. En 1818, lord Castlereagh engagea la cour de Rome, comme le réclamait M[gr] Plessis, à créer deux autres vicariats, l'un du Haut-Canada, l'autre comprenant le Nouveau-Brunswick, l'île du Prince-Édouard et les îles de la Madeleine. Le prélat jugeait nécessaire de placer aussi un évêque dans le district de Montréal et un autre dans le territoire du Nord-Ouest.

Pour hâter la conclusion de ces affaires il passa en Angleterre. Arrivé à Londres, il apprit par une lettre du Canada que, peu d'heures après son départ, on avait reçu des bulles du saint-siège le nommant archevêque de Québec et érigeant son Église en métropole et lui donnant pour suffragants M[gr] Mac Donell, vicaire apostolique du Haut-Canada, et M[gr] Mac Eachern, vicaire apostolique du Nouveau-Brunswick et de l'île du Prince-Édouard. M[gr] Plessis remit à lord Bathurst trois mémoires : le premier, pour obtenir l'agrément du ministre au sujet des deux divisions nouvelles de son diocèse : Montréal et le territoire du Nord-Ouest, qu'il se proposait de solliciter du saint-siège ; le second, pour demander des lettres patentes pour le séminaire de Nicolet; le troisième, au sujet des biens de Saint-Sulpice à Montréal. Le prélat obtint ce qu'il désirait et partit pour Rome, où Pie VII lui accorda la permission de ne point prendre le titre de métropolitain, tant que le gouvernement anglais s'y opposerait, et signa les bulles de M[gr] Provencher, pour le Nord-Ouest, et de M[gr] Lartigue, sulpicien, pour le district de Montréal. Le premier eut le titre d'évêque de Juliopolis ; le second, d'évêque de Telmesse (1820).

Cette protection accordée à l'Église catholique n'allait pas sans susciter des mécontentements parmi les principaux protestants du Canada. Un groupe de fanatiques résolut d'anéantir la constitution de 1791, qui avait séparé le Haut-Canada du Bas-Canada, et de provoquer l'union des deux provinces, sur les bases les plus iniques, et dans le but de détruire la population catholique et française. On se promettait d'abolir la langue française graduellement, et, tout en garantissant la liberté du culte catholique, on l'assujettissait à la suprématie du roi, que l'on affirmait de suite en lui conférant la nomination aux cures et la collation des bénéfices. Garneau, *Hist. du Canada,* t. III, p. 228; Christie, t. II, p. 385. Ce complot trouva en Angleterre un agent puissant dans un nommé Ellice, qui réussit à faire présenter un bill dans ce but à la Chambre des communes (1822). Le bill eût passé presque inaperçu si un certain Parker, ennemi d'Ellice, n'eût mis en garde le ministère. Les Canadiens informés de cette tentative secrète d'asservissement furent indignés. M[gr] Plessis et le clergé encouragèrent le peuple à protester et à signer des requêtes pour empêcher la mesure. Plus de 60 000 signatures couvrirent ces protestations. Munis de ces pièces, Papineau et Neilson, conseillers législatifs, partirent pour Londres. Leur mission eut plein succès. Le bill fut retiré. D'ailleurs, par l'influence de l'évêque de Québec, le conseil législatif canadien, bien qu'en majorité protestant, avait lui-même rejeté cette iniquité. Deux ans plus tard, 1824, le gouverneur Dalhousie essaya de faire revivre les querelles religieuses; mais il ne trouva d'écho nulle part. Garneau, t. III, p. 239. Pendant que le clergé, son évêque en tête, ralliait toutes les forces du pays, hommes politiques, publicistes, et le peuple, pour résister aux Anglo-protestants, l'Église croissait avec le nombre même de ses enfants. En 1831, le nombre des Canadiens français atteignait 380 000; en 1784, ils étaient 106 000; ils avaient donc, en 47 ans, réalisé un accroissement de 274 000 âmes ou de 2,60 p. 100 par an, proportion qui représente un progrès de 0,40 p. 100 par an sur la période précédente. Cette marche en avant n'était pas de nature à rassurer le parti exclusif et intolérant, qui existait du côté des Anglais, ni à inspirer la modération aux Canadiens conscients de leur force. Après la mort de M[gr] Plessis, plusieurs membres influents du corps législatif, désertant le terrain sûr de la résistance légale, glissèrent sur la pente révolutionnaire, rejetèrent avec hauteur les tentatives de conciliation du gouvernement anglais et soufflèrent la révolte par leurs philippiques indignées. Alors éclatèrent les *troubles de 1837-1838,* vraie guerre civile où l'on vit quelques centaines de paysans, égarés par des tribuns, courir aux armes. Indociles à la voix de leurs pasteurs, qui maintinrent cependant dans la soumission à l'autorité la masse du peuple, ces malheureux se firent décimer par les troupes anglaises. Ce qui fut pis, c'est que ce mouvement in-

surrectionnel, auquel la plupart des Canadiens étaient restés étrangers, réveilla les malveillances contre tous et fournit aux ennemis de la race et de la religion des Franco-canadiens l'occasion depuis longtemps désirée d'accomplir l'union des deux Canadas. L'acte d'union passa au Parlement britannique le 23 juillet 1840.

Avant cet acte d'injustice et de despotisme (cf. Turcotte, *Le Canada sous l'Union,* p. 60, en note le discours de sir La Fontaine), qui marque une date importante dans l'histoire du Canada, plusieurs faits s'étaient accomplis, plusieurs œuvres avaient été créées qui intéressent l'Église. Les centres d'éducation secondaire s'étaient multipliés : collèges de Saint-Hyacinthe (1809), de Sainte-Anne de la Pocatière (1829), de l'Assomption (1832), de Sainte-Thérèse (1825), dont les élèves fourniront des recrues au clergé et aux professions libérales. Pour l'instruction primaire, à côté de l'Institution royale protestante, dont nous avons parlé plus haut, avait été fondée la Société d'éducation de Québec, société catholique dont le but était l'instruction des enfants pauvres et la formation d'instituteurs pour la campagne. Plusieurs autres sociétés poursuivant le même but se formèrent sur différents points du Canada. En 1824, fut portée la loi des *écoles de fabrique,* qui autorisait les fabriques à acquérir et à posséder des biens, meubles et immeubles, pour fonder et entretenir des écoles élémentaires dans les paroisses. Elles pouvaient établir une école pour 200 familles et consacrer à cette œuvre un quart de leurs revenus. Le curé et le marguillier en charge étaient de droit commissaires de l'école. En 1827, lord Dalhousie tenta « avec la coopération de l'évêque et du clergé de l'Église romaine, ainsi s'exprimait-il, de former un comité séparé de l'Institution royale, lequel conduirait et surveillerait seul les écoles catholiques romaines », mais ce projet n'eut pas de suite. Enfin, en 1836, le Parlement fit un statut pour établir des écoles normales avec le concours du clergé.

A Mgr Plessis, mort en 1825, avait succédé Mgr Panet, qui eut une grande part dans les progrès réalisés en vue de l'instruction élémentaire. Il mourut en 1832, l'année même où le choléra, faisant son apparition au Canada, fit périr en cinq semaines plus de 4 000 personnes, parmi lesquelles un grand nombre de prêtres et de religieuses dévoués au soin des malades. Le coadjuteur de Mgr Panet, Mgr Signay (prononcez Sinaï), le remplaça. Son épiscopat fut signalé par beaucoup de malheurs : nouveau choléra (1834), guerre civile (1837-1838), deux incendies qui réduisent la ville de Québec presque entière en un amas de ruines (1845), typhus apporté par les Irlandais chassés de leur patrie par les terribles évictions de 1847.

Signalons plusieurs érections d'évêchés : Kingston (1826), Charlottetown (île du Prince-Édouard), 1829, Montréal (1836). Cette même année 1836 vit l'établissement au Canada de l'œuvre de la Propagation de la foi : bénie par Grégoire XVI, enrichie des mêmes privilèges et indulgences que la société inaugurée à Lyon en 1822. Affiliée à celle de Lyon en 1843, elle le resta jusqu'en 1876, époque où elle continua de fonctionner indépendante. Son but est, par suite de cette séparation, restreint au Canada.

A cette période aussi appartient la solution d'une question pendante depuis la conquête, nous voulons parler de la reconnaissance par la couronne des biens de Saint-Sulpice à Montréal. Parmi les articles de la capitulation de Montréal, il s'en trouvait un (le 23e) tendant à reconnaitre les biens des jésuites, des récollets et des sulpiciens. Mais le général Amherst l'avait refusé « jusqu'à ce que le plaisir du roi soit connu ». Ce « plaisir du roi » à l'égard des possessions des jésuites et des récollets aboutit à la spoliation, ainsi que nous l'avons dit. Les biens des premiers, après de longs débats entre la province et la couronne, furent abandonnés à la première, à destination exclusive d'instruction (1832). L'église des récollets à Québec fut livrée au culte protestant. Les sulpiciens avaient à redouter le même sort. Pour conjurer une mesure si funeste aux intérêts de l'Église du Canada et enlever tout prétexte à la spoliation, Saint-Sulpice de Paris renonça spontanément à tous ses droits sur les biens de la Compagnie à Montréal et en fit l'abandon, sans réserve ni condition, aux sulpiciens de cette ville. Un moment ceux-ci purent craindre l'extinction (1789). Mais bientôt le Canada fut ouvert à leurs confrères de France et, d'ailleurs, ils s'étaient aggrégé plusieurs prêtres canadiens de naissance. Une proie échappait à la horde hostile et persécutrice qui entourait les gouverneurs au commencement du XIXe siècle. En 1800, le gouverneur demanda au séminaire un état de tout son personnel, de ses biens et revenus. M. Roux, alors supérieur, le fournit. Quatre ans plus tard (1804), le procureur général Sewell remit au gouverneur un rapport où, s'appuyant sur deux décisions antérieures, l'une de sir James Marriott en 1773, l'autre du procureur de 1789, il concluait au droit du gouvernement sur les biens de Saint-Sulpice et suggérait cinq plans différents pour s'en emparer. Sir R. Milnes envoya ce rapport et d'autres à Londres et attendit des instructions qui ne vinrent pas. En 1810 et 1811, Ryland, envoyé par sir James H. Craig en Angleterre, pressa la question avec sa violence ordinaire, mais encore sans effet. Les discussions continuaient quand M. Roux publia un mémoire qui réduisit au silence les ennemis du séminaire (1819). En même temps, il fit passer à Londres M. Lartigue, plus tard évêque de Montréal, pour faire valoir les droits de Saint-Sulpice. Celui-ci fit le voyage avec Mgr Plessis, qui, dans le mémoire par lui remis à lord Bathurst, insista sur le même point et contribua plus que personne, de l'aveu même de M. Roux, à mettre fin aux attaques répétées des fonctionnaires du Canada. Il disait, en substance, que les attaques contre les biens du séminaire provenaient, ou de ce que l'on ne croyait pas les sulpiciens vrais propriétaires, et dans ce cas, eux-mêmes offraient d'en donner des preuves satisfaisantes ; ou du profit que le gouvernement tirerait de leur possession, et l'évêque montrait l'irritation que produirait une telle mesure chez les habitants du pays « témoins journaliers de l'emploi vraiment exemplaire et honorable que les ecclésiastiques de ce séminaire font de leurs revenus », et qui dans ce dépouillement d'une communauté verraient « le signal de la spoliation de toutes les autres » ; il ajoutait que c'était priver « l'Église du Canada d'une de ses principales ressources pour l'instruction de la jeunesse, comme pour la formation et la propagation de son clergé » ; qu'attaquer les biens du clergé, c'était paralyser son influence sur les peuples, influence dont l'Angleterre avait bénéficié la première. Il concluait que ceux qui avaient suggéré une pareille mesure au gouvernement, n'avaient consulté « ni sa dignité, ni sa gloire, ni les vrais intérêts et le mérite d'une province qui, par sa fidélité soutenue, paraît avoir des droits particuliers à la bienveillance et à l'affection paternelle de son souverain ». Les mêmes attaques se renouvelèrent en 1829 ; et Saint-Sulpice lassé envoya en Angleterre deux de ses membres, chargés de proposer au ministère un arrangement pour la cession d'une seigneurie qui excitait tant de convoitises, et obtenir en retour une rente annuelle. Les deux mandataires se rendirent à Rome pour informer le saint-siège et connaitre ses sentiments sur l'aliénation de biens que Saint-Sulpice avait toujours regardés, il est vrai, comme patrimoniaux, mais dont il n'entendait bien user que dans l'intérêt de l'Église. Cette négociation entamée à l'insu de l'épiscopat canadien transpira et donna l'alarme aux catholiques. Tout le clergé du Canada, ayant à sa tête les évêques, adressa une requête au gouvernement pour réclamer contre cette transaction forcée et injuste ; et députa

deux délégués à Rome et à Londres. Informée, la cour pontificale refusa sa sanction. Londres attendit. En 1832, Mgr Panet écrit à lord Aylmer pour presser la conclusion : en 1835, lord Gosford, dans une adresse aux Chambres, s'engage à prendre en main la question. Sa décision semblait déjà mûre, puisque, en dépit des troubles de 1837-1838 et du mécontentement qui suivit, en 1839, en vertu d'une ordonnance du conseil privé, le séminaire fut maintenu dans la possession de ses biens et pleinement confirmé dans ses titres. Le séminaire s'engageait à ne faire passer aucun de ses biens à l'étranger et à en user, comme il l'avait toujours fait, à l'avantage du pays. Cet acte de justice le laissait à même de poursuivre le cours de ses bienfaits. Montréal lui devait son établissement, sa prospérité des premiers jours, son collège auquel M. Roques (1806-1828) avait donné une réputation qu'il a conservée depuis, sa magnifique église Notre-Dame, œuvre de M. Roux (1825-1830), ses écoles, et, tout récemment, M. Quiblier, qui avait succédé à M. Roux en qualité de supérieur, venait d'appeler, du consentement de Mgr Lartigue, les frères des Écoles chrétiennes (1837); et bientôt le grand séminaire, aujourd'hui si florissant, allait s'ouvrir (1840).

Par lui-même l'acte d'union des deux Canadas n'avait rien de défavorable à l'Église catholique, bien que dans la pensée de ses auteurs il fût destiné à lui porter atteinte. Il proscrivait l'usage de la langue française, comme officielle; et visait par diverses mesures despotiques à assujettir Québec à Ontario, l'élément français à l'élément anglais, les catholiques aux protestants : ces derniers, qui n'étaient que 400 000, devaient avoir une représentation égale aux premiers, qui étaient 600 000. Turcotte, *Le Canada sous l'Union,* p. 56 sq. Mais Dieu déjoua ces calculs humains. Contre toute prévision, cet acte favorisa la liberté de l'Église catholique, comme celle des sectes protestantes. L'anglicanisme cessa d'être la religion d'État, et, en se séparant du pouvoir civil, d'user de son influence sur lui pour persécuter cette Église romaine dont la forte hiérarchie avait résisté à ses coups. D'ailleurs, le régime constitutionnel et responsable, qui résulta de l'acte d'union, en mettant la législation entre les mains de la majorité, assura aux catholiques une influence avec laquelle tous les partis durent compter. Au surplus, comment la couronne aurait-elle pu songer, sans paraître ridicule, à ressusciter les vieilles querelles, en présence du droit public qui s'affirmait de plus en plus dans la province? Ajoutons qu'un gouverneur aux vues larges se rencontra, lord Elgin (1847-1854), qui comprit qu'il était temps d'en finir avec un système de gouvernement basé sur l'exclusivisme et les dénis de justice. Aussi, dix années ne s'étaient pas écoulées que la langue française avait reconquis ses droits et que les Franco-catholiques avaient acquis une influence égale à celle des Anglo-protestants dans la direction des affaires du pays.

Les quinze années qui suivirent 1840 sont des plus fécondes pour l'Église du Canada. A la voix des évêques, de Mgr Signay et de son successeur Mgr Turgeon (1850) à Québec, et surtout de Mgr Ignace Bourget qui a remplacé Mgr Lartigue à Montréal, nous voyons accourir de France ou surgir du sol canadien cinq communautés d'hommes et seize de femmes. L'évêque de Montréal ouvre largement son diocèse : en 1841, aux Pères oblats de Marie-Immaculée qui donneront aux missions du Canada un éclat qu'elles avaient perdu depuis le XVIIe siècle; en 1842, aux jésuites qui, disparus depuis la conquête, revoient non sans émotion cette terre que leurs pères ont fécondée de leurs travaux et de leur sang. Établis à Montréal, ils y ouvrent un noviciat en 1843, et en 1848, sous la direction du P. Félix Martin, le collège Sainte-Marie pour l'éducation de la jeunesse. Cf. Chossegros, S. J., *Hist. du noviciat de la Cie de Jésus au Canada,* Montréal, 1903. En 1847, le clergé catholique présente une requête à lord Elgin pour réclamer, en faveur de l'Église du Bas-Canada, les biens qui avaient appartenu à la célèbre Compagnie. Le gouverneur répondit qu'ils avaient été affectés à des fins d'éducation et que l'on ne pouvait revenir sur cette question. Elle fut néanmoins rouverte plus tard devant la Chambre de Québec et réglée à la satisfaction des intéressés, qui ne recouvrèrent néanmoins qu'une faible partie des biens qu'ils avaient perdus (1889). A Mgr Bourget revient aussi l'honneur d'avoir appelé au Canada les clercs de Saint-Viateur (1847) et la congrégation de Sainte-Croix (1847). Le grand évêque contribua lui-même à la fondation de plusieurs communautés de femmes : sœurs de charité de la Providence (1843), fondées avec Mme veuve Gamelin; institut qui embrasse à la fois les œuvres de charité et d'éducation des classes pauvres, cf. *Vie de Mère Gamelin,* in-8°, Montréal, 1900; sœurs des Saints-Noms de Jésus et de Marie pour l'instruction des jeunes filles (1843), *Vie de Mère Marie-Rose,* Montréal, 1895; sœurs de la Miséricorde (1848) pour l'assistance des filles tombées, *Mère de la Nativité,* etc., Montréal, 1898; sœurs de Sainte-Anne pour l'éducation des filles. A la même époque, Mgr Turgeon, de Québec (1850), ouvre l'asile du Bon-Pasteur et fonde pour le desservir les sœurs servantes du Cœur immaculé de Marie. Ne pouvant citer toutes les fondations de ce genre qui attestent l'inépuisable fécondité de l'Église, nous renvoyons au tableau des communautés, à la fin de cet article.

La hiérarchie épiscopale ne reste pas stationnaire; les évêchés se multiplient : en 1841, le siège de Toronto est érigé avec Mgr de Charbonnel, ancien sulpicien, pour titulaire; en 1842, celui de Saint-Jean du Nouveau-Brunswick avec Mgr Dollard. Deux ans après, le pape Grégoire XVI érige la province ecclésiastique de Québec et nomme Mgr Signay archevêque et métropolitain en lui assignant pour suffragants Montréal, Kingston et Toronto. La même année (1844) est créé l'évêché d'Arichat (Nouvelle-Écosse) transféré à Antigonish depuis 1886; en 1847, deux nouveaux sièges sont érigés : Bytown ou Ottawa avec Mgr Guigues, O. M. I., et Saint-Jean de Terre-Neuve avec Mgr Mullock. Ainsi, dès 1850, l'épiscopat canadien comptait un archevêque et neuf évêques. Ils se réunirent en concile à Québec en 1851. C'est dans cette assemblée que fut décidé l'établissement de l'université Laval et que l'on résolut de demander à Pie IX l'érection de deux nouveaux diocèses : les Trois-Rivières et Saint-Hyacinthe. Mgr Cooke fut nommé au premier de ces sièges, et au second, Mgr Prince, coadjuteur de Montréal.

Au cours des dix années que nous venons de parcourir, quatre faits méritent encore d'être signalés : 1° les missions de Mgr de Forbin-Janson au Canada (1840) qui produisirent une impression dont le souvenir ne s'est pas encore effacé, et l'inauguration par lui des retraites paroissiales, Philpin de Rivière, *Vie de Mgr Forbin de Janson,* Paris, 1892, p. 382-402; 2° l'adoption par la législature d'un système scolaire qui assure aux catholiques et aux protestants des écoles primaires et normales séparées (1841). Les écoles communes ou de la majorité sont sous l'autorité de commissaires nommés par la majorité. La minorité, catholique ou protestante, a son école à part. Cette loi n'assure pas au clergé une autorité réelle sur les écoles, bien qu'elle lui reconnaisse le droit de visite : aussi ne l'a-t-il acceptée que faute d'une meilleure. Ajoutons qu'en pratique, grâce au bon esprit des habitants et du gouvernement, son influence est généralement respectée. Mais il suffit qu'un bureau de commissaires comprenne quelques membres mal pensants pour faire naître des difficultés. 3° En 1843, le mouvement en faveur de la *tempérance,* ou abstention des liqueurs, né en Angleterre, se fait sentir au Canada; les prêtres par leurs prédications, les évêques par leurs mandements, le favorisent : partout se

fondent des sociétés de tempérance qui essaient d'enrayer les désordres de l'ivrognerie. 4° L'année 1848 voit s'établir des sociétés de colonisation en vue d'empêcher le surcroît de la population des campagnes de se diriger vers les villes du Canada et des États-Unis, et de les mener à la conquête de terres nouvelles gagnées sur la forêt qui, au nord du Saint-Laurent, entre le lac Témiscamingue et le Saguenay, s'étend sur un espace de six cents milles, sans autres interruptions que les lacs et les cours d'eau.

La population croissait, en effet, rapidement : pour en juger, il suffira au lecteur de jeter les yeux sur le tableau suivant :

DATES	POPULATION totale	PROGRESSION de la population	CATHOLIQUES	PROGRESSION des catholiques	PROTESTANTS	PROGRESSION des protestants.
1° PROVINCE DE QUÉBEC						
1831	511 922		425 000		86 000	
1844	681 806	33/100	572 643	34/100	100 163	27/100
1851	886 356	30/100	746 866	30/100	139 990	27/100
1861	1 110 664	25/100	942 724	27/100	167 940	20/100
2° PROVINCE D'ONTARIO						
1831	261 000		40 000		221 000	
1844	480 000	88/100	78 000	95/100	411 000	86/100
1851	952 000	94/100	167 000	115/100	785 000	91/100
1861	1 396 091	47/100	258 141	55/100	1 137 000	44/100

Pour suffire aux besoins de la population catholique ainsi croissante, des écoles primaires s'étaient élevées dans toutes les paroisses. Un homme religieux et dévoué, le docteur Meilleur, formé au collège de Montréal, et devenu en 1842 surintendant de l'éducation pour le Bas-Canada, donna une vigoureuse impulsion à l'instruction publique. Lorsqu'il entra en charge, le nombre des enfants qui fréquentaient les écoles ne dépassait pas 3 000, et quand il prit sa retraite (1855) il s'élevait à 127 000. « M. Meilleur, dit un journaliste du temps, a pris la direction de l'instruction publique à son berceau ; il a dû tout créer, jusqu'à l'amour de l'instruction parmi nos populations. » Cf. Turcotte, *Le Canada sous l'Union (1841-1867)*, Québec, 1872, p. 280; J.-B. Meilleur, *Mémorial de l'éducation au Bas-Canada*, Québec, 1876, p. 184.

L'éducation secondaire, tout entière aux mains du clergé, avait ouvert de nouveaux foyers dans la période qui nous occupe : 1846, collège de Joliette; 1850, collège Bourget, à Rigaud (aujourd'hui dans le diocèse de Valleyfield), tenus par les clercs de Saint-Viateur; 1847, collège de Saint-Laurent, près Montréal, ouvert par les Pères de Sainte-Croix; 1853, Sainte-Marie du Monnoir, aujourd'hui dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, et collège de Lévis, près Québec, confiés au clergé séculier.

Mais si les maisons d'enseignement secondaire étaient assez nombreuses pour faire face aux exigences présentes, l'on regrettait l'absence d'une université catholique qui permît aux jeunes gens de compléter leurs études littéraires et scientifiques, et surtout de suivre sous une direction compétente des cours de droit et de médecine. On voyait avec regret la jeunesse catholique aller étudier dans les institutions protestantes et leur demander des diplômes. C'est encore le clergé canadien qui se chargea de combler cette lacune importante. Le Ier concile de Québec avait émis le vœu que les catholiques pussent jouir d'écoles, de collèges et même d'universités adaptés à leurs besoins et à leurs croyances : *Nobis vero nihil non moliendum erit ut catholici jura sua retinentes, scholis sibi propriis, sicut et collegiis universitatibusque, in tota nostra provincia fruantur.* Decr. xv. Mais pour fonder une université que d'obstacles à surmonter ! Il fallait des sommes immenses pour construire, un personnel pour enseigner, des influences pour obtenir l'érection civile, une organisation enfin qui permît d'atteindre le but proposé. Les évêques s'adressèrent au séminaire de Québec, qui avait rendu de grands services dans le passé à la cause de l'éducation et qui avait compté et comptait encore dans son sein des prêtres éminents. Le conseil du séminaire, dans l'intérêt de la religion, accepta en dépit des difficultés. Muni de lettres de recommandation de lord Elgin, le supérieur, l'abbé Casault, partit pour Londres. La reine Victoria concéda facilement la charte qu'on lui demandait (décembre 1852). Une copie en fut envoyée au souverain pontife, Pie IX, qui immédiatement fit expédier à l'archevêque de Québec un bref l'autorisant à conférer les grades théologiques aux séminaristes qui auraient fait leurs études à l'université (1853). L'université fut dès lors formée. Aux termes de sa constitution, l'archevêque est le visiteur de l'établissement, le supérieur du séminaire en est de droit recteur, et le conseil se compose des directeurs du séminaire et des trois plus anciens professeurs de chaque faculté. L'inauguration de l'université Laval (elle fut ainsi appelée en souvenir du premier évêque de Québec et du fondateur du séminaire) eut lieu le 21 septembre 1854, en présence de lord Elgin, des évêques, du corps législatif et d'un concours immense de prêtres et de citoyens. Née d'une inspiration toute catholique, l'université Laval est demeurée fidèle à sa mission. Si c'est à Londres qu'elle a demandé son existence officielle, c'est de Rome qu'est venue l'orientation de sa vie intellectuelle. Elle s'est proposé avant tout de former des citoyens éclairés et des chrétiens convaincus. Dans ce but elle n'a rien négligé. Ses maîtres en théologie et en philosophie sont allés puiser la science à la source même, dans les écoles de Rome; ses professeurs de médecine et de sciences ont reçu les leçons des meilleurs maîtres de Paris, de Lille ou de Louvain. Peu à peu tous les collèges du Bas-Canada se sont affiliés à l'université et reçoivent d'elle pour leurs élèves le titre de bachelier ès arts. Elle avait déjà fait ses preuves et rendu bien des services quand lui arriva de Rome la charte pontificale; c'est le 15 mai 1876 seulement que Pie IX, par la bulle *Inter varias sollicitudines*, lui accorda l'érection canonique. Cf. C. Roy, *L'université Laval et les fêtes du cinquantenaire*, Québec, 1903.

Mais nous avons devancé les temps; revenons en 1852. Cette année vit les provinces maritimes érigées en province ecclésiastique avec Halifax pour métropole. Ce siège, séparé de Québec en 1817, avait été érigé en évêché

en 1842 : en 1852, son titulaire, Mgr Walsh, fut nommé archevêque. Les suffragants furent Charlottetown (île du Prince-Édouard), Saint-Jean (Nouveau-Brunswick), Arichat (Nouvelle-Écosse); on y joignit, en 1860, Chatham dans le Nouveau-Brunswick. Cette organisation indique que la population catholique était déjà considérable dans ces régions : elle se composait surtout d'Irlandais et aussi d'Acadiens dont le nombre augmentait de jour en jour.

Dans l'Ouest, les progrès de la foi s'étendaient toujours et atteignaient même les sauvages de ces contrées. De nouvelles missions s'ouvraient au zèle apostolique. Dans son mémoire de 1794, Mgr Hubert constatait qu'il ne restait au Canada que 8 ou 10 missions, comptant à peine chacune 500 âmes et enclavées au milieu des terres habitées par les Canadiens. Vers 1818, un prêtre du diocèse de Québec, l'abbé Provencher, fonda sur les bords de la Rivière-Rouge la première mission de l'Ouest en dehors des pays ouverts à la civilisation. Deux ans plus tard, il fut sacré évêque. Pendant les 33 ans qu'il vécut encore, Mgr Provencher multiplia les travaux, appela des aides à son œuvre, envoya des missionnaires jusque dans la Colombie britannique. En 1844 il fut nommé vicaire apostolique du Nord-Ouest, puis évêque titulaire de Saint-Boniface en 1847, l'année même où un autre missionnaire parti de Québec, Mgr Demers, était nommé évêque de Vancouver. Pour assurer l'avenir de ses missions, Mgr Provencher songea à y appeler les Pères oblats établis à Montréal depuis 1843. La mission fut acceptée. Même l'évêque de Saint-Boniface jeta les yeux sur l'un de leurs missionnaires pour en faire son coadjuteur. Le P. Taché, sur l'ordre de Mgr de Mazenod, passa en France, et c'est là, à Viviers, qu'il reçut l'onction épiscopale des mains du fondateur de sa congrégation assisté du futur cardinal Guibert et de Mgr Prince, alors coadjuteur de Montréal. Mgr Provencher s'étant éteint en 1853, Mgr Taché continua son œuvre. Il devait y travailler quarante ans comme évêque (1853-1894). Il n'entre pas dans le cadre de cette étude de raconter toutes les merveilles opérées par la congrégation des oblats dans le Nord-Ouest pendant la dernière moitié du XIXe siècle. C'est un chapitre, et des plus émouvants, de l'histoire générale des missions catholiques. Là se sont poursuivis les *Gesta Dei per Francos* — car tous les missionnaires sont Français de France ou du Canada — au prix de sacrifices à peine croyables. Notons les événements principaux : 1862, érection du vicariat apostolique d'Athabaska, avec Mgr Faraud (1828-1890) pour évêque; 1871, création de la province ecclésiastique de Saint-Boniface (Manitoba). Mgr Taché est élevé au rang d'archevêque par Pie IX et son coadjuteur, Mgr Grandin (1829-1902), est nommé évêque de Saint-Albert, siège nouvellement érigé (1871). A ces deux suffragants, Athabaska et Saint-Albert, sont venus depuis s'en ajouter d'autres : en 1890, vicariat apostolique de la Saskatchewan avec Mgr Pascal, O. M. I., pour évêque; la même année, évêché de New-Westminster (Colombie anglaise) avec Mgr Durieu, O. M. I.; en 1901, vicariat apostolique de Mackenzie et du Yukon avec Mgr Breynat, O. M. I. En 1903, un bref de Léon XIII a érigé la province ecclésiastique de Vancouver, nommé son titulaire, Mgr Orth, archevêque, en lui donnant pour suffragants l'évêque de New-Westminster et le vicaire apostolique de Mackenzie, détachés de Saint-Boniface. A Mgr Taché a succédé Mgr Langevin (1895), O. M. I., originaire du diocèse de Montréal. La succession était lourde et à cause de la question scolaire au Manitoba et à cause de l'envahissement progressif des protestants.

Sur les missions du Nord-Ouest canadien, consulter les *Annales de la propagation de la foi*, et les *Missions catholiques*, publiées à Lyon; les *Annales de la propagation de la foi*, publiées à Montréal et à Québec; comme ouvrages spéciaux : Piolet, S. J., *Les missions catholiques françaises au XIXe siècle*, Paris, 1902, t. VI; abbé G. Dugas, *Mgr Provencher et les missions de la Rivière-Rouge*, in-12, Montréal, 1889; Mgr Taché, *Vingt années de missions dans le Nord-Ouest de l'Amérique*, in-8°, Montréal, 1866; *Esquisse sur le Nord-Ouest de l'Amérique*, in-8°, Montréal, 1869; dom Benoit, *Vie de Mgr Taché*, 2 in-8°, Saint-Boniface, 1904; R. P. Jonquet, *Vie de Mgr Grandin*, in-8°, Paris, 1904; abbé Gosselin, *L'Église du Canada*, dans la *Revue du clergé français*, 15 septembre 1895; R. Cooke, O. M. I., *Sketches of the life of Mgr de Mazenod*, 2 in-8°, Londres, 1879.

Pendant qu'à l'est et à l'ouest du Canada le catholicisme gagnait en nombre, en influence et en organisation, dans la province ecclésiastique de Québec il continuait cette vie de lutte qui est la condition de l'Église ici-bas. Le IIe concile de Québec (1854) nous montre les Pères donnant aux fidèles des règles disciplinaires au sujet des écoles primaires, des sociétés secrètes, de la tempérance, des instituts littéraires, de la politique, des Bibles falsifiées, des livres immoraux, des bibliothèques paroissiales. Sur la fin de cette année la définition du dogme de l'Immaculée Conception vient combler de joie le cœur des pasteurs et des fidèles. Durant les années qui suivent on voit le clergé douloureusement préoccupé de la marche des idées et des événements en Europe. Les évêques signalent dans leurs mandements les erreurs que le chef de l'Église condamne. L'envahissement des États pontificaux souleva tous les cœurs, et après s'être traduite par d'éclatantes protestations, l'indignation des catholiques se manifesta par une levée de boucliers et l'organisation d'un corps de zouaves pontificaux. Le 18 février 1868, eut lieu le départ du premier détachement des zouaves pontificaux. Sept partirent du Bas-Canada. Cf. *Nos croisés*, Montréal, 1871.

C'est au milieu des préoccupations causées par les attaques dirigées contre le saint-siège que s'ouvrit le IVe concile provincial de Québec (1868). On y voyait un évêque de plus, Mgr Langevin de Rimouski, siège érigé l'année précédente. Le concile insiste sur les droits de la papauté et sur la soumission qui lui est due; recommande aux fidèles les œuvres du *Denier de Saint-Pierre*, de la *Propagation de la foi* et de la *Sainte-Enfance*, établies depuis plusieurs années; donne des avis aux parents pour la conservation de la foi et du respect paternel chez leurs enfants; signale le danger des mauvaises lectures, journaux et livres, et exhorte les pasteurs à former des bibliothèques de paroisse; éclaire les catholiques sur leurs devoirs en temps d'élection; et met en garde contre certains péchés plus graves, tels que le faux serment, l'intempérance et l'usure.

C'est vers cette époque que l'immense paroisse Notre-Dame de Montréal fut divisée en plusieurs. Canoniquement érigée en 1678, elle avait été desservie pendant près de deux siècles par les prêtres de Saint-Sulpice, qui selon les besoins avaient élevé sur différents points de la ville et de la banlieue des églises et des chapelles pour le service religieux, sans briser toutefois l'unité paroissiale. Au cours des siècles la ville avait grandi; en 1866, elle comptait 130 000 âmes, sur ce nombre plus de 100 000 catholiques. Un décret apostolique permit à Mgr Bourget de créer autant de paroisses qu'il le jugerait nécessaire au bien des âmes, paroisses dont l'administration serait d'abord offerte aux prêtres de Saint-Sulpice, desquels il dépendrait de l'accepter ou de la refuser. Depuis lors, la ville de Montréal a vu tripler sa population catholique; et aujourd'hui trente paroisses s'étendent autour de la paroisse mère de Notre-Dame.

Notons encore à cette époque la condamnation de l'Institut canadien de Montréal par Mgr Bourget. Par sa bibliothèque, par les conférences qui s'y donnaient, par l'esprit qui en animait les membres et que l'on trouve étalé dans l'*Annuaire de 1868*, cet institut tendait à devenir un foyer de voltairianisme et d'irréligion. Condamné par le Saint-Office, il fut rejeté des catholiques. Un des membres obstinés de l'Institut étant mort, la sépulture en terre sainte lui fut refusée

par l'autorité ecclésiastique : ce qui donna lieu à un procès célèbre, connu sous le nom d'*affaire Guibord*. Condamnés par toutes les juridictions du Canada, les partisans de l'Institut en appelèrent en Angleterre, où une cour protestante leur donna raison; et il fallut employer la force armée pour enfouir dans le cimetière catholique le cercueil du malheureux Guibord.

En 1870, le Haut-Canada fut érigé en province ecclésiastique avec Toronto pour archevêché. Pour évêchés suffragants il avait Kingston et Hamilton, siège créé en 1856. En 1878, Kingston est devenu chef-lieu d'une nouvelle province avec Peterboro (1882) et Alexandria (1890) pour suffragants. L'évêché de London (1885) a été rattaché à Toronto. Signalons dans la province de Québec la création des évêchés de Sherbrooke (1874), Chicoutimi (1878), Nicolet (1885). En 1886, Montréal fut érigé en archevêché. Mgr Fabre, d'abord coadjuteur, puis successeur de Mgr Bourget, en fut le premier titulaire; il eut pour suffragants Saint-Hyacinthe et Sherbrooke, auxquels devait bientôt s'ajouter Valleyfield (1893). En 1886, Léon XIII avait créé la province d'Ottawa. Mgr Duhamel en est le premier archevêque; il a pour suffragant Pembroke, érigé depuis 1898. Pour couronner une hiérarchie si nombreuse, pour honorer l'Église et l'épiscopat canadiens si attachés au saint-siège, il a plu à Léon XIII d'ouvrir l'entrée du sacré collège à l'archevêque de Québec, devenu le cardinal Taschereau (7 juin 1886).

Il nous reste à relater quatre points particuliers :

1° *Réveil de la race acadienne.* — Vers la fin du XVIIIe siècle, eut lieu la résurrection des catholiques acadiens. Après la dispersion violente opérée par Lawrence (1755), 1 268 de ces malheureux étaient restés en Acadie, tolérés par leurs persécuteurs qui dédaignaient leur faiblesse. En 1815, ils formaient un noyau de 25 000 âmes. En 1864, ils s'élevaient au nombre de 80 000. La providence leur envoya alors un prêtre canadien, le R. P. Lefebvre, qui les groupa, assit sur des bases solides le collège de Memramcook (Nouveau-Brunswick) et se servit de ce moyen pour relever le peuple acadien. Profitant de l'influence qu'il avait acquise, il installa des écoles primaires dans les centres de langue française; fit venir dans ce but des religieux de sa congrégation de Sainte-Croix, des frères et des sœurs. Quand éclatèrent les persécutions dont nous parlons plus loin, il s'interposa entre catholiques et protestants et, faute de mieux, amena un compromis qui permit au bien de se poursuivre. En 1880, 70 délégués acadiens représentèrent leurs compatriotes aux grandes assises de la nationalité française que la Société de Saint-Jean-Baptiste provoque périodiquement au Canada ou aux États-Unis. Depuis, le P. Lefebvre a organisé des *conventions* générales des Acadiens qui se tiennent à termes fixes dans une ville désignée à l'avance. En 1899, le nombre des Acadiens atteignait 125 000; 6 des leurs les représentaient dans les Chambres des provinces maritimes; et 2 au Parlement fédéral d'Ottawa. D'après le tableau suivant, dont les chiffres sont empruntés au recensement de 1901, on pourra juger de leur proportion dans la population des provinces maritimes :

PROVINCES.	POPULATION TOTALE.	PROTESTANTS.	CATHOLIQUES.	ACADIENS.	TOTAL DES ACADIENS.
Nouveau-Brunswick	331 120	205 000	125 698	79 979	
Nouvelle-Écosse	459 594	330 000	129 578	45 161	139 006
Ile du Prince-Édouard	103 259	57 463	45 796	13 866	

Si à ce nombre de 139 000 on ajoute les Acadiens de la côte de Gaspé et des îles de la Madeleine, on arrive aisément à 155 000. En tenant compte de l'accroissement rapide de cette race, comment ne pas voir là une force pour l'avenir du catholicisme dans ces contrées?

E. Rameau, *La France aux colonies. Acadiens et Canadiens*, in-8°, Paris, 1859; C. Derouet, *Une nationalité française en Amérique*, dans *Le correspondant*, 10 septembre 1899, Pascal Poirier, *Le Père Lefebvre et l'Acadie*, in-8°, Montréal, 1898.

2° *Écoles du Nouveau-Brunswick et du Manitoba.* — Avant ce réveil de la nationalité acadienne et lors de la fondation de la Confédération canadienne (1867), le système scolaire du Nouveau-Brunswick permettait aux catholiques de cette province, qui y étaient en minorité, de jouir d'écoles séparées. En 1871, il plut à la législature locale de leur retirer cet avantage et d'adopter une loi qui forçait les catholiques de contribuer au soutien des écoles protestantes sans leur donner de part aux contributions pour leurs propres écoles. C'était les contraindre ou d'envoyer leurs enfants aux écoles hérétiques ou de s'imposer de nouvelles charges pour ouvrir des écoles séparées. Les Acadiens en appelèrent au Parlement fédéral; la réponse qu'ils en reçurent par la bouche de sir John Mac Donald équivalait à une fin de non-recevoir. Alors la résistance s'organisa; on reçut les agents du fisc à main armée; l'effervescence menaçait de dégénérer en guerre civile. Les Anglais comprirent qu'il valait mieux en venir à un accommodement. La loi injuste ne fut pas rapportée, mais on fit de telles concessions, soit pour les écoles, soit pour les instituteurs, que le calme se rétablit (1874).

Une injustice du même genre vint léser les catholiques du Manitoba en 1890. L'*Acte de l'Amérique anglaise du Nord* (1867) qui a donné naissance au Dominion permettait à chaque province d'adopter le système d'éducation qui lui semblerait bon, sauf à respecter les droits ou privilèges conférés, lors de l'union, par la loi, aux divers groupes de la population jouissant d'écoles séparées. D'ailleurs, lorsque le Manitoba demanda à faire partie de l'union (1870), les députés catholiques, dirigés par Mgr Taché, exigèrent qu'on ajoutât à la clause précédente ces mots : « conférés par la loi ou *par la pratique*. » Le prélat voulait, comme condition constitutionnelle de l'union, le respect des droits acquis, tant de ceux qu'une loi formelle avait sanctionnés que de ceux qui étaient établis en fait et en pratique. En dépit de ces précautions, les catholiques se virent privés de leurs droits par un ministère intolérant (1890). Les évêques du Dominion adressèrent une pétition au Parlement; et peu après tous les journaux reproduisaient une lettre pastorale signée du cardinal Taschereau et des évêques du Bas-Canada pour protester contre l'iniquité dont leurs frères manitobains étaient les victimes. La question fut portée en Angleterre devant le Conseil privé, qui décida que la solution en appartenait au Parlement fédéral. Les élections générales de 1896 se firent sur cette question. Dans la province de Québec, conservateurs et libéraux promettaient de la régler à la satisfaction des catholiques. Plusieurs prélats crurent de leur devoir d'éclairer les fidèles sur la conduite que leur prescrivaient en cette circonstance la conscience et la religion. L'effervescence était grande. Les résultats de l'élection, portant les libéraux au pouvoir, ne calmèrent point les esprits. Alors sir Wilfrid Laurier,

devenu premier ministre, provoqua de la part du saint-siège l'envoi d'un délégué apostolique. Léon XIII confia cette délicate mission de pacification et d'enquête à un jeune et distingué prélat de 31 ans, Mgr Merry del Val, élevé en 1903 par Pie X à la double dignité de cardinal et de secrétaire d'État. Les esprits s'apaisèrent; un compromis intervint qui laisse la loi subsister, mais en amoindrit les désastreux effets. Depuis, la délégation apostolique au Canada est devenue permanente. A Mgr Merry del Val (1897) a succédé Mgr Diomède Falconio (1898-1903), aujourd'hui délégué aux États-Unis. Il fixa sa résidence à Ottawa et l'épiscopat canadien lui offrit une habitation qui est devenue le palais de la délégation apostolique. Le délégué actuel est Mgr Donato Sbaretti, ex-archevêque de la Havane. Cf. Castell Hopkins, *Life and Work of the R. Hon. John Thompson*, in-12, Toronto, 1895, c. XIV, p. 255; *Revue canadienne*, septembre 1892; Demers, *Les écoles séparées du Manitoba*, dans la *Semaine religieuse de Montréal*, 1892.

3° *Fondation de l'université Laval à Montréal.* — Depuis plusieurs années Montréal, dont l'importance allait croissant, éprouvait le besoin d'avoir une université catholique à elle. Mgr Bourget adressa une demande en ce sens à la Propagande. Après examen, la S. C. répondit que pour obvier à toutes les difficultés elle ne voyait pas d'autre expédient que d'établir à Montréal une succursale de l'université Laval. Elle invitait les évêques à travailler, en union avec le conseil de l'université Laval à Québec, à l'exécution de ce projet. Elle prenait même la peine d'en indiquer les bases : toutes les dépenses de la succursale seraient à la charge du diocèse de Montréal; les cours seraient uniformes dans les deux villes; le recteur serait représenté par un vice-recteur choisi par le conseil universitaire et approuvé par l'ordinaire. Deux mois après cette décision, Pie IX, par la bulle *Inter varias sollicitudines,* accordait l'érection canonique à l'université Laval (10 mai 1876). La succursale fut reconnue au civil par une loi de la législature de Québec en 1881. Les facultés s'organisèrent lentement et au milieu de nombreuses difficultés au cours des années qui suivirent (1878-1887). La faculté de théologie fut formée, dès le principe, par le grand séminaire dirigé par les prêtres de Saint-Sulpice. Les facultés de droit, de médecine et des arts se constituèrent successivement. Dans cette organisation, comme dans les développements qui suivirent, prit une part importante M. Colin, supérieur de Saint-Sulpice à Montréal. Esprit clairvoyant et aux larges conceptions, souple et persévérant dans ses desseins, assuré d'ailleurs de l'appui de sa communauté, il mena à bon terme de grandes œuvres profitables et à l'Église et au pays, « mais, je ne crois pas me tromper, s'écriait Mgr Archambauld, vice-recteur actuel de la succursale, dans un éloge funèbre de M. Colin, en disant que son œuvre par excellence, l'œuvre qui domine toutes les autres au double point de vue religieux et social, c'est l'université catholique à Montréal. Il travailla de concert avec Mgr Fabre, archevêque de Montréal, à obtenir pour la fondation nouvelle une indépendance qu'il estimait nécessaire à sa prospérité. Le décret *Jamdudum* (1889), par lequel Léon XIII déclarait la succursale de Montréal un second siège, *altera sedes,* de l'université Laval, vint couronner ses efforts. Restait le côté matériel et financier. M. Colin, agissant au nom de sa Compagnie, mit à la disposition des administrateurs un terrain de 200 000 francs, et sur les 900000 que coûta la nouvelle bâtisse universitaire, souscrivit pour 400000 francs. De plus, il contribua pour une très large part à son installation intérieure; et se chargea lui-même d'une portion considérable des frais qu'entraînait la création de certaines chaires, notamment celle de littérature française, pour laquelle il fit venir, sur les indications de M. Brunetière, un agrégé de l'université de France. » Cf. *Le diocèse de Montréal au XIXe siècle,* Montréal, 1900; *Semaine religieuse de Montréal,* décembre 1902.

4° *La colonisation.* — Nous avons déjà signalé la fondation de sociétés pour la colonisation et nous avons vu les évêques dans leurs mandements et lettres pastorales encourager leurs prêtres à cette œuvre. Pour en comprendre le motif, il faut savoir que les premiers colons s'étaient établis le long des grands cours d'eaux, du Saint-Laurent. Là, ils défrichèrent une bande de terre très étroite comparée à l'étendue du pays, laissant par delà la forêt impénétrable. Vint un temps, vers 1835, où la population croissant, toutes les terres défrichées furent occupées et l'excédent de la population dut prendre le chemin des villes ou des États-Unis pour y trouver une vie plus facile. Le mouvement tendait à se généraliser et inquiétait les patriotes. Le clergé comprit qu'il y avait là une œuvre à accomplir. Une véritable croisade s'organisa pour retenir le peuple sur ses propres terres et pour lui faire trouver chez lui ce qu'il courait chercher à l'étranger. Le prêtre colonisateur est un type que l'on ne trouve aujourd'hui qu'au Canada. A ce titre, le curé Labelle s'est acquis une réputation qui a franchi les mers. Cet excellent prêtre a voué sa vie à retenir les Canadiens dans leur propre pays. A lui seul, il a fondé plus de quarante paroisses dans la province de Québec. Partout où la colonisation a porté ses efforts, au Témiscamingue, sur les bords du lac Saint-Jean ou de la rivière Saguenay, nous trouvons, dirigeant et soutenant les colons, des prêtres ou des religieux. Dans chaque diocèse un ou plusieurs prêtres sont chargés de promouvoir le mouvement de la colonisation et de lui imprimer une direction. Grâce à ces sociétés la forêt a reculé, de nouvelles paroisses ont surgi. Comme elles sont en général fort pauvres, Mgr Bruchési, archevêque de Montréal, a eu l'idée pour son diocèse de faire adopter chacune d'elles par une paroisse déjà constituée et riche qui devient la *marraine* de la nouvelle et fournit à sa *filleule* les objets nécessaires au culte. Aujourd'hui l'on regrette qu'un mouvement de colonisation plus puissant n'ait pas été dirigé vers les riches plaines du Manitoba. Des colons de race française et catholique s'y fussent établis au lieu des protestants qui n'ont cessé d'y affluer et y sont un péril pour l'avenir du catholicisme.

Cf. Gailly de Taurines, *La nation canadienne,* Paris, 1894; curé Labelle, *La colonisation dans la vallée d'Ottawa, au nord de Montréal,* etc., Montréal, 1880; *Mémoire sur la colonisation des terres incultes du Bas-Canada,* in-4°, Québec, 1867; A. Buies, *Le Saguenay et la vallée du lac Saint-Jean,* in-8°, Québec, 1880; Id., *La région du lac Saint-Jean, grenier de la province de Québec,* Québec, 1890; Id., *Aux portiques des Laurentides, le curé Labelle,* in-8°, Québec, 1891; Id., *L'Outaouais supérieur,* in-12, Québec, 1889; Testard de Montigny, *La colonisation,* in-8°, Montréal, 1895.

III. État actuel. — 1° *Provinces ecclésiastiques.* — Les provinces ecclésiastiques sont au nombre de huit et ont pour métropoles respectives : Québec, Montréal, Ottawa, Toronto, Kingston, Halifax, Saint-Boniface et Vancouver. Elles comprennent vingt et un évêchés, quatre vicariats et une préfecture apostolique. L'Église du Canada relève directement de la S. C. de la Propagande. La province ecclésiastique de Terre-Neuve, érigée en janvier 1904, comprend l'archevêché de Saint-Jean et les deux évêchés de Havre-de-Grâce et de Saint-Georges.

A la mort d'un évêque, les autres évêques de la province envoient à Rome une liste de trois noms rangés par ordre de mérite : *dignissimus, dignior, dignus,* jointe à une liste semblable laissée par l'évêque défunt; et c'est au saint-siège, après informations prises, de choisir entre les candidats. Les évêques des provinces ecclésiastiques de Québec, Montréal, Ottawa, Saint-Boniface et Vancou-

PROVINCES ECCLÉSIASTIQUES

Archevêchés évêchés et vicariats	Dates d'érection	Noms des titulaires en 1904	Catholiques	Prêtres séculiers	Religieux	Congrégat. d'hommes	Congrégat. de femmes	Paroisses	Églises et chapelles	Écoles	Couvents	Hôpitaux et asiles	Collèges classiques	Grands séminaires
QUÉBEC. Vic. apost. / Évêché / Archev.	1657 / 1674 / 1844	L. N. Begin.	325 000	464	75	14	17	225	240		80	22	3	1 (100 sem.)
Trois-Rivières	1852	F. X. Cloutier.	76 800	101	8	5	10	40	70		17	4	1	
Rimouski	1867	A. Blais.	99 140	116	12	1	6	76	116		20	1	1	
Chicoutimi	1878	T. Labrecque	60 000	100		3	7	50	60		10	2	1	
Nicolet	1885	H. Brunault.	83 824	118		4	8	60	62		20	2	1	
Pret. apost. du St-Laurent.	1885	R.P. Blanche, eud.	9 650	14		2	2	10	29		1			
MONTRÉAL. Év. / Ar.	1836 / 1886	P. Bruchesi.	500 000	710		18	16	156	286	926	84	27	7	2
Saint-Hyacinthe	1852	M. Decelles.	115 000	206	24	8	8	73		450	46	9	2	
Sherbrooke	1874	P. Larocque.	67 000	104	45	1	9	64	62		19	1	1	
Valleyfield	1892	M. Emard.	65 000	99	40	3	7	36	39		14	3	1	
Joliette	1904	J. A. Archambault												
OTTAWA. Év. / Ar.	1847 / 1886	J.-T. Duhamel.	140 000	112	132	8	13		123		11	11	2	1
Pembroke	1898	N. Lorrain.	49 000	46		1	4	29	46		4	4		
TORONTO. Év. / Ar.	1841 / 1870	D. O'Connor	65 000	54	39	1	4	47	87		19	7	1	
Hamilton	1856	J. Dowling.	50 000	60		1	5	37			15	7	1	
London	1859	P. Mc Evay	60 000	59	16	1	7	44	77		12	3	1	
KINGSTON. Év. / Ar.	1826 / 1889	C. Gauthier	43 000	51			4	38	69	46	6	5		
Peterboro	1882	R. O'Connor.	49 190	29	30		3	39	97			4		
Alexandria	1890	A. Macdonell.	20 000	19			2	15	19		4			
HALIFAX. Év. / Ar.	1842 / 1852	C. O'Brien.	55 000	66		3	7	46	86		15			1
Charlottetown	1829	C. Mc Donald.	50 000	44		1	3	35	45		8		1	
Saint-Jean	1842	T. Casey.	58 000	63		1	2	38	93		9		1	
Antigonish	1844	J. Cameron.	75 000	84		1	5	62			14		1	
Chatham	1860	T. Barry.	58 000	56	15	1	7				11		1	
SAINT-BONIFACE. Év. / Ar.	1847 / 1871	A. Langevin.	65 000	61	94	8	8	64	151		20	9	1	
Saint-Albert	1871	E. Legal.	16 000	10	43	2	8						1	
Athabaska (v. ap.)	1862	E. Grouard.			10		2							
Saskatchewan (v. ap.)	1890	A. Pascal.	9 400	1	23	1	4							
VANCOUVER. Év. / Ar.	1847 / 1903	B. Orth.	10 000	19				14	20	8	4		1	
New-Westminster	1890	A. Dontenwill.	25 000	5	40	1	5						1	
Mackensie et Yukon (v. a.)	1901	G. Breynat.	8 000		22	1	2							
TERRENEUVE														
HAVRE-DE-GRACE. Év. / Ar.	1856 / 1904	R. Mc Donald.	32 000	22			2		54	90	5			
Saint-Jean	1847	F. Howley.	45 000	27		2	2				14	2		
Saint-Georges. Vic. ap. / Évêché	1870 / 1904	N. Mc Neil.	7 000	8			2		36	24	2			

ver sont tous Canadiens français ou Français; dans ces deux dernières provinces tous appartiennent à la congrégation des oblats de Marie-Immaculée, à l'exception de Mgr Orth, de Vancouver, qui est du clergé séculier et de race allemande; dans les autres provinces les évêques sont Irlandais d'origine, sauf Mgr Gauthier de Kingston, qui est Canadien français, et l'évêque de Charlottetown qui est de race écossaise. Les évêques des trois provinces de Québec, Montréal et Ottawa sont de droit membres du conseil de l'instruction publique. Ce conseil se compose en outre de laïques nommés par le gouvernement de la province de Québec, en nombre égal à celui des évêques. Il est présidé par un laïque qui a le titre de surintendant de l'instruction publique. Il se réunit deux fois par année pour statuer sur tout ce qui intéresse l'enseignement. Le gouvernement ne fait guère que ratifier les décisions de ce conseil. On voit combien est grande l'influence de l'épiscopat sur ces matières si importantes pour la formation d'un peuple.

Entre les évêques règne la plus grande unité de vues. A plusieurs reprises tous les prélats du Canada se sont unis pour adresser en commun aux fidèles des instructions sur la conduite à tenir ou sur la direction à prendre en telle occurrence plus difficile. A l'égard de l'État, l'évêque est complètement indépendant. Dès qu'il a reçu ses bulles du souverain pontife il entre en fonctions sans avoir à remplir aucune formalité civile. Aussitôt les fidèles lui rendent hommage et obéissance et lui reconnaissent tous les droits de ses prédécesseurs. En général, l'évêque est choisi parmi les prêtres

les plus distingués du diocèse vacant. Chaque évêché a sa fondation, sa mense épiscopale, le revenu de ses componendes, etc. L'État lui reconnaît tous les droits d'une corporation civile. L'évêque jouit de la plus grande liberté pour la nomination aux cures, l'érection des paroisses et la construction des églises ou des presbytères. Au Canada, point de cures inamovibles, sauf Notre-Dame de Québec. Dès qu'un curé est nommé par l'évêque, il entre en fonction; il tient les registres de l'état civil pour les baptêmes, les mariages et les décès. Seul il peut célébrer les mariages, car ici le mariage civil n'existe pas. Pour l'érection d'une paroisse, il faut la requête de la majorité des habitants. L'évêque ayant pris connaissance de cette requête, fixe un jour pour une assemblée de paroisse et entend les raisons qui peuvent s'opposer à l'érection demandée. Après cette assemblée et une enquête sérieuse, il rend un décret d'érection et ce décret est sans appel. Le curé nommé a droit à la dîme; et les registres paroissiaux qu'il tient sont reconnus comme registres civils. La dîme est au Canada le moyen reconnu par l'État lui-même de subvenir à l'entretien du prêtre. Elle fait l'objet d'un commandement de l'Église : « Droits et dîme tu paieras à l'Église fidèlement. » La dîme se prélève sur les grains seulement : blé, avoine, orge ou sarrasin, et en dépit de son nom elle n'est que d'un vingt-sixième. Par suite des variations survenues dans l'état de la population et de la culture, la dîme tend à se transformer en une redevance en argent. Les revenus d'une paroisse ordinaire de campagne sont d'à peu près 3000 francs. La moyenne de la population d'une paroisse rurale au Canada est de 150 à 175 familles, renfermant douze cents âmes, dont huit cents communiants; et ici tous communient, les gens qui ne font pas leurs pâques sont une exception. Cf. Baudry, *Code des curés, marguilliers et paroissiens*, Montréal, 1870; Pagnuelo, *Études sur la liberté religieuse en Canada*, passim; abbé Gosselin, *L'Église au Canada*, dans la *Revue du clergé français*, 1re année, p. 207.

2° *Ordres religieux et congrégations.* — Il y a aujourd'hui au Canada plus de vingt communautés de prêtres, huit de frères et au moins soixante-deux de religieuses. Les *prêtres de Saint-Sulpice* n'y sont pas les plus anciens, mais ils y sont restés sans interruption, depuis 1657. Ils ont à Montréal deux paroisses : Notre-Dame et Saint-Jacques, plusieurs aumôneries et la direction de trois maisons florissantes : petit séminaire, philosophie et théologie, plus une paroisse à la campagne. Leur nombre s'élève à 70. Grande est leur influence : par leurs biens ils sont le soutien de nombreuses écoles et d'œuvres de charité. Les *Pères jésuites*, revenus en 1842, comptent aujoud'hui au Canada 20 établissements et 272 religieux. Ils ont trois collèges, deux à Montréal et un à Saint-Boniface. Leur noviciat et leur scolasticat sont dans le diocèse de Montréal. Les *Pères oblats de Marie-Immaculée* sont les apôtres du Nord-Ouest. Le Canada constitue une province de leur congrégation. Ils sont établis à Montréal, à Québec; à Ottawa, ils ont une université catholique, un juniorat et un scolasticat. Les quatre vicariats apostoliques du Nord-Ouest sont entre leurs mains, ainsi que les diocèses de Saint-Boniface, de Saint-Albert et de New-Westminster (Colombie britannique). Signalons encore les *clercs paroissiaux de Saint-Viateur*, qui ont deux collèges dans le diocèse de Montréal et tiennent de nombreuses écoles; les religieux de *Sainte-Croix* qui ont deux collèges classiques, l'un près de Montréal, l'autre à Memramcook, et d'autres établissements; les *basiliens* établis dans le Haut-Canada, et surtout à Toronto où ils ont un collège florissant; les *Pères rédemptoristes* qui desservent le fameux sanctuaire de Sainte-Anne de Beaupré et se vouent à la prédication; les *eudistes*, qui dirigent le grand séminaire d'Halifax, sont à la tête de la préfecture apostolique du golfe Saint-Laurent et sont établis dans les provinces ecclésiastiques de Québec et de Montréal; les *dominicains* établis à Saint-Hyacinthe, à Ottawa et plus récemment à Montréal; les *capucins* près d'Ottawa, de Québec et de Rimouski; les *franciscains* à Montréal, Québec et aux Trois-Rivières; les *trappistes* établis à Notre-Dame d'Oka par les sulpiciens (1881) et qui depuis ont ouvert quatre autres trappes au Canada; les Pères de la *Compagnie de Marie*, fondés par le B. de Montfort, appelés aussi en Canada par Saint-Sulpice; les *chanoines réguliers de l'Immaculée-Conception* dans les diocèses d'Ottawa et de Saint-Boniface; les *frères de Saint-Vincent de Paul*, Québec; les *Pères de Chavagnes*; les *Pères Blancs* (Québec); les *Pères du T. S. Sacrement* (Montréal); les *carmes* (Toronto) et les *missionnaires de la Salette* (Saint-Boniface).

Les frères des écoles chrétiennes, appelés par Saint-Sulpice (1837), comptent aujourd'hui au Canada 650 frères; ont 36 établissements, dont 32 dans la province de Québec, et instruisent 18 000 élèves. D'autres instituts transplantés de France les secondent dans l'œuvre d'instruire la jeunesse : frères du Sacré-Cœur, frères maristes, frères de l'instruction chrétienne, frères de Saint-Gabriel.

Parmi les communautés de religieuses, trente au moins ont pris naissance au Canada. Nous avons dit plus haut combien à cet égard avait été fécond l'épiscopat de Mgr Bourget, évêque de Montréal. Dans les diocèses du Bas-Canada surtout, la fécondité de l'Église a paru intarissable en ces cinquante dernières années. Ce

DÉNOMINATIONS.	DIOCÈSE de FONDATION.	ANNÉE	RELIGIEUSES	NOVICES et POSTULANTES	MAISONS	ÉLÈVES	DIOCÈSES
Congrégation de Notre-Dame.	Montréal.	1659	1 298	175	121	29 000	16
Sœurs grises (ont été divisées depuis [illegible])	Montréal.	1747	785	150	58	»	11
	Québec.	1849	676	133	39	»	6
	Saint-Hyacinthe.	1840	100	63	12	»	4
	Ottawa.	1845	490	96	36	»	8
Sœurs de la Providence.	Montréal.	1843	1 513	157	77	»	18
Des Saints-Noms de Jésus et de Marie.	Montréal.	1843	947	103	89	18 126	14
De Sainte-Croix.	Montréal.	1847	482	100	33	11 783	10
De la Miséricorde.	Montréal.	1848	117	32	7	»	6
De Sainte-Anne.	Montréal.	1850	750	88	54	15 688	10
Servantes du Cœur immaculé de Marie	Québec.	1850	280	60	26	5 660	6
Sœurs de l'Assomption de la sainte Vierge.	Nicolet.	1853	277	60	32	5 300	7
[illegible] de Jésus-Marie.	Québec.	1855	268	»	12	4 365	6
Sœurs du Précieux-Sang (vie contemplative).	Saint-Hyacinthe.	1861	144	57	10	»	11

n'est pas seulement l'éducation des filles qui a trouvé dans la religion des dévouements, c'est encore la charité sous toutes ses formes : hôpitaux, orphelinats, jardins de l'enfance, refuges, hospices, ouvroirs, asiles, tenue matérielle des petits séminaires et collèges, qui ont suscité l'activité des âmes et provoqué de multiples immolations. Nous avons nommé déjà les augustines de l'Hôtel-Dieu de Québec, les ursulines, les hospitalières de Saint-Joseph, de l'Hôtel-Dieu de Montréal qui accoururent de France et assistèrent la colonie à son berceau. En 1659, la vénérable Mère Bourgeoys dotait sa nouvelle patrie des sœurs de la Congrégation; en 1740, la Mère d'Youville de la Jemmerais fondait les sœurs grises de Montréal. Un coup d'œil rapide sur le tableau précédent suffira pour renseigner le lecteur sur les principales fondations de religieuses faites au Canada.

Telles sont les plus importantes communautés fondées au Canada. Il en est un grand nombre d'autres qui rendent d'immenses services dans les diocèses où elles sont nées ou dans ceux où elles ont essaimé. Parmi les congrégations venues de France l'une des plus répandues est celle de la Présentation, fondée par Mme Rivier au diocèse de Viviers. Établie dans le diocèse de Saint-Hyacinthe depuis 1853, elle compte aujourd'hui au Canada et dans les diocèses limitrophes des États-Unis, 35 maisons, 440 religieuses, 75 novices ou postulantes, et donne l'instruction à 10000 enfants. Nommons encore, parmi les plus connues, implantées au Canada, les carmélites, (Montréal), les petites sœurs des pauvres (Montréal), les dames du Sacré-Cœur (Montréal), les sœurs de la Sagesse (Ottawa), les fidèles compagnes de Jésus (Nord-Ouest). Enfin notons une communauté fondée à Memramcook en 1874, et transférée à Sherbrooke en 1895, spécialement destinée au service matériel des collèges, séminaires, évêchés, les sœurs de la Sainte-Famille, qui comptent 20 maisons, 175 professes et 129 novices ou postulantes.

3° *Universités et séminaires.* — L'enseignement supérieur est tout entier entre les mains du clergé. Nous avons parlé au long des universités catholiques de Québec et de Montréal ; nous n'y reviendrons pas. Elles ne sont pas les seules. Les Pères oblats en ont fondé une à Ottawa. En 1848, Mgr Guigues, oblat, confia au P. Tabaret la direction d'un collège qu'il fondait. L'établissement prospéra et prit en 1866 le titre de collège d'Ottawa. En même temps il obtint le pouvoir de conférer quelques-uns des grades universitaires. En 1885, ces pouvoirs furent singulièrement étendus et le titre d'université civile lui fut concédé. Restait qu'elle devînt université catholique. Un bref de Léon XIII, en date de 1889, lui octroya ce privilège. La faculté de théologie est suivie par les scolastiques de la congrégation des oblats, de quelques autres communautés et par les séminaristes du diocèse. La faculté de médecine manque. Les élèves qui ont passé leur baccalauréat sont de droit admis à suivre les cours de médecine dans les autres universités du Haut-Canada. Cette université fort prospère, animée par une jeunesse nombreuse et pleine de vie, a été en partie détruite par un désastreux incendie (décembre 1903). Quelques collèges, comme celui de Memramcook (N.-B.) et de Saint-François-Xavier à Antigonish (N.-E.), portent le titre d'universités, ce qui veut dire que ces établissements peuvent conférer le grade de bachelier ès arts, requis pour l'admission à l'étude de la médecine ou du droit dans telle autre université où ces facultés sont établies.

Quant aux simples collèges, ils se font affilier à une université de la région où ils sont établis. C'est ainsi que le collège des jésuites de Saint-Boniface est affilié à l'université protestante de Winnipeg, et que celui de Saint-Michel de Toronto, tenu par les Pères basiliens, est affilié à l'université — protestante aussi — de cette ville. Dans le Bas-Canada les collèges classiques, au nombre de dix-sept, sont affiliés à l'université Laval, et il en est de même de celui de Saint-Dunstan (île du Prince-Édouard). Chaque année, au mois de juin, les copies des candidats au baccalauréat sont envoyées à Québec, où elles sont corrigées par des comités de professeurs. Les compositions ont eu lieu dans les collèges, mais sur des sujets envoyés de l'université. Ainsi, les épreuves du baccalauréat se transforment en une sorte de concours entre les collèges, concours extrêmement utile pour provoquer une noble émulation au travail. L'élève qui obtient le premier rang reçoit un prix en argent, appelé prix du Prince de Galles, du nom de son fondateur — maintenant Édouard VII — qui l'établit, avant son avènement au trône d'Angleterre, lors d'une visite au Canada. Le cours classique se compose régulièrement de huit années, les deux de philosophie y comprises. Les professeurs sont tous prêtres ou séminaristes. Chaque séminaire forme une corporation. Les prêtres qui y sont agrégés reçoivent le vivre, l'entretien et une légère rétribution. S'ils renoncent à l'enseignement, l'évêque leur assigne un poste dans le diocèse et ils cessent d'appartenir à la corporation. Dans le cas contraire, ils peuvent rester au collège jusqu'à la fin de leur carrière, rendant des services compatibles avec leurs forces et leur âge. Des collèges sont sortis et les évêques qui depuis un siècle gouvernent si sagement l'Église canadienne et les hommes d'État catholiques qui ont lutté pas à pas sur le terrain légal pour arracher aux Anglais les libertés dont jouissent aujourd'hui les Canadiens français. Voici la liste de ces collèges

	FONDATION	VALEUR de la PROPRIÉTÉ en DOLLARS	NOMBRE D'ÉLÈVES
Séminaire de Québec	1665	»	554
Collège de Montréal	1767		465
— de Nicolet	1803	260 000	305
— de Saint-Hyacinthe	1809	175 000	313
— de Sainte-Thérèse (dioc. de Montréal)	1825	102 000	350
de Ste-Anne-de-la-Pocatière (Québec)	1829	180 000	300
de l'Assomption (Montréal)	1832	135 000	290
de Joliette (Montréal)	1846	130 450	330
Saint-Laurent (Montréal)	1847	195 000	525
— Sainte-Marie (Montréal)	1848	367 000	400
— de Rigaud (Valleyfield)	1850	87 500	310
— de Lévis (Québec)	1853	260 000	520
Ste-Marie du Monnoir (St-Hyacinthe)	1853	62 100	240
— des Trois-Rivières	1860	98 000	260
de Rimouski	1867	57 000	120
de Chicoutimi	1873	76 000	225
— de Sherbrooke	1875	69 000	245
de Valleyfield	1893	119 000	100
— de Loyola (Montréal)	1897	60 000	170

La théologie a trois grands foyers au Canada : le grand séminaire de Montréal et celui de Québec qui entrent comme facultés de théologie dans la constitution de l'université Laval, et l'université d'Ottawa. Les séminaristes peuvent, après examens, s'y munir de tous les grades y compris celui de docteur. Le séminaire de Québec remonte à Mgr de Laval. Il compte environ cent étudiants, auxquels viennent s'ajouter les scolastiques de plusieurs communautés. Fondé en 1840, le grand séminaire de Montréal a pris rapidement un accroissement prodigieux. Il compte près de 300 élèves. Aussi ce nombre a-t-il exigé, de la part des prêtres de Saint-Sulpice qui le dirigent, une augmentation de personnel et des agrandissements matériels considérables. Ce séminaire est fréquenté par les étudiants ecclésiastiques de la province de Montréal et de plusieurs diocèses du Canada et des États-Unis. Les sulpiciens ont également fondé à Montréal un séminaire de philosophie, le seul de ce

genre au Canada. Ce superbe édifice, qui a coûté plus de 700 000 francs, domine la ville et a reçu jusqu'à 135 élèves. Ces deux établissements, situés dans le voisinage l'un de l'autre sur les flancs du Mont-Royal, sont tout près du collège ou petit séminaire. C'est encore Saint-Sulpice qui, avec l'approbation des évêques du Dominion et l'agrément du gouvernement anglais, a entrepris la construction du collège canadien à Rome, pour lequel plus d'un million de francs a été dépensé. Grâce à cette maison, une trentaine de jeunes prêtres du Canada peuvent chaque année poursuivre le cours de leurs études de théologie ou de droit canon sous les yeux du saint-siège. Depuis seize ans qu'il est ouvert (1888) le collège canadien a déjà produit les plus heureux fruits. Depuis quelques années, un nouveau grand séminaire a été ouvert à Halifax. L'archevêque en a confié la direction aux Pères eudistes.

4° *Journalisme*. — Le catholicisme ne possède au Canada ni grands journaux, ni revues importantes. La raison en est dans le chiffre même de la population catholique qui atteint à peine deux millions et demi, appartenant à deux langues. Dans ces conditions, la circulation ne serait pas assez grande pour couvrir les frais d'une telle entreprise. Les revues catholiques qui paraissent en France ou aux États-Unis, ou même en Italie, sont reçues par le clergé; il en est de même pour les journaux. En revanche, Québec et Montréal et les autres villes ont des revues et des journaux à circulation restreinte, qui se font plus ou moins, en ce qui regarde les questions catholiques, l'écho des grandes revues et qui s'occupent des intérêts religieux du pays. D'ailleurs, il n'y a au Canada ni revue, ni journal anti-religieux. A diverses reprises, il y a bien eu des tentatives d'en créer; mais jusqu'à ce jour les évêques ont eu assez d'autorité sur les fidèles pour tuer, en la condamnant, toute feuille dangereuse à la foi ou aux mœurs.

En 1898, à la suite d'une lettre ouverte que l'évêque leur avait adressée, les journalistes de Montréal protestèrent publiquement de leur soumission à l'autorité épiscopale, et s'engagèrent à bannir désormais de leurs feuilles les circonstances détaillées des crimes et les gravures dont ces récits étaient trop ordinairement accompagnés. Ils ont été généralement fidèles à leur promesse. Cf. *La grande cause ecclésiastique*, in-8°, Montréal, 1894.

5° *Sociétés et associations*. — La liberté d'association étant très grande au Canada, beaucoup de sociétés s'y sont constituées. Les catholiques canadiens-français ou irlandais ont les leurs, placées sous le haut patronage de leurs évêques et sous le contrôle de leurs prêtres. Une des plus anciennes est la Société Saint-Jean-Baptiste, fondée en 1834 par Ludger Duvernay, dans le but d'unir entre eux tous les Canadiens, de leur fournir un motif de réunion et l'occasion de fraterniser, de promouvoir les intérêts nationaux et de former un fonds destiné à des œuvres de bienfaisance. L'association comprend quatre grandes divisions : le clergé, les professions libérales, le commerce et l'industrie, les arts et métiers. Elle s'étend aujourd'hui aux Canadiens français du Canada et des États-Unis. Elle est assez riche pour avoir fait construire à Montréal un magnifique édifice connu sous le nom de *Monument national* et qui a coûté 300 000 dollars. Ses réunions donnent lieu à des manifestations d'une splendeur unique. En 1874, 1884 et 1898, Montréal a été témoin de ces réunions de 60 000 à 80 000 Canadiens, assistant à la sainte messe, célébrée en plein air, et défilant ensuite à travers les rues de la ville bannières déployées.

Viennent ensuite plusieurs sociétés de secours mutuel : l'Alliance nationale, fondée en 1892, à Montréal, comptant aujourd'hui près de 140 cercles et de 12 000 membres; l'Association catholique de bienfaisance mutuelle, organisée en 1876 par les catholiques irlandais d'Ontario, bénie par Léon XIII, dirigée par un grand conseil, tenant des assemblées générales tous les trois ans et dont les membres atteignent le nombre de 20 000. L'Association catholique de bienfaisance mutuelle des États-Unis, fondée à Niagara par l'évêque de Buffalo (1876), a un grand conseil à Québec et a reçu l'approbation des autorités religieuses du Canada. Citons encore l'Union franco-canadienne établie à Montréal en 1874 et connue pendant dix ans sous le nom de Protection des malades; l'ordre des Forestiers catholiques, fondé à Chicago, en 1883, avec l'approbation de Mgr Feehan, archevêque de cette ville, et qui est répandu au Canada depuis plus de dix ans. En 1895, cette association comptait 8 000 adhérents dans la cour provinciale de Québec, alors constituée; depuis, ce nombre a plus que triplé. Sur les six villes désignées pour les assemblées générales de la société, deux sont au Canada : Montréal et Ottawa. Nommons aussi la Société des artisans canadiens-français fondée à Montréal (1876), répandue par tout le Bas-Canada; en 1900, elle avait 14 500 membres; ils dépassent aujourd'hui 20 000. La Société de Saint-Vincent-de-Paul établie à Québec en 1846, à Montréal en 1848, couvre les villes de ses bienfaisantes conférences. A Montréal seul elle dépense plus de 135 000 francs par an pour les pauvres; de 1848 à 1895 elle a distribué pour un million et demi de bons de pain, de charbon ou de viande. Les dépenses de 1902 ont atteint pour tout le Canada français 330 000 francs. Que d'autres associations nous pourrions citer encore : l'Union catholique de la province de Québec (1897) qui fonctionne surtout dans les campagnes; la Légion catholique de bienfaisance, etc. Les cercles pour les marins catholiques, pour les jeunes gens, pour les ouvriers, sont également connus, surtout à Montréal dont la population atteint aujourd'hui 300 000 âmes. Les Irlandais ont fondé la Société de Saint-Patrice de Montréal qui se ramifie dans les cinq paroisses irlandaises de la ville et s'étend partout où il y a des catholiques irlandais. Son but répond assez bien à celui de l'Association Saint-Jean-Baptiste pour les Canadiens français. Leur société de tempérance (*Saint-Patrick's total abstinence and benefit society*), fondée par M. Phelan, prêtre de Saint-Sulpice et premier évêque de Kingston, fut la première du pays. Depuis sa fondation (1840) elle a produit un bien incalculable et vu se multiplier autour d'elle des sociétés de même genre. Citons encore les Chevaliers de Colomb (*Knights of Colombus*), société qui établit des rapports entre l'élite des catholiques irlandais et à laquelle appartiennent beaucoup d'évêques et de prêtres irlandais des États-Unis et du Canada.

A ces associations s'en ajoutent d'autres dont le but est exclusivement religieux; telles sont les sociétés d'adoration diurne et nocturne; les congrégations d'hommes, de jeunes gens, dont plusieurs sont fort anciennes. La congrégation des hommes de Notre-Dame de Montréal remonte à 1663 et est affiliée à la *Prima primaria* de Rome depuis 1673. Les associations de l'apostolat de la prière, de la ligue du Sacré-Cœur, des prêtres adorateurs du Saint-Sacrement, du tiers-ordre de Saint-François-d'Assise, et d'autres encore, fruits de la piété catholique, trouvent au Canada une terre toute préparée pour y germer et y grandir. Les associations de la Sainte-Famille y datent du XVIIe siècle; ce fut une dévotion des plus chères aux premiers colons de Ville-Marie et de Québec, que celle à la Sainte-Famille de Nazareth. Nommons enfin l'*Union de prières* ou société de la bonne mort établie par M. Picard, prêtre de Saint-Sulpice, et qui compte 27 000 membres à Montréal et plus de 100 000 dans la seule province de Québec. Son but est d'obtenir de très bien vivre et de bien mourir. Moyennant une légère redevance annuelle, ses membres ont droit à des funérailles convenables.

6° *Missions*. — Des missions indiennes du XVIIe siècle

il reste encore des traces. On trouve dans la province ecclésiastique d'Halifax plusieurs groupes catholiques de Micmacs et d'Abénakis; dans le diocèse de Québec une paroisse entièrement composée de Hurons, cf. *N.-D. de Lorette en la Nouvelle-France*, par l'abbé Lindsay, Québec, 1902; dans celui de Montréal deux paroisses iroquoises. L'une d'elles, Caughnawaga (mot iroquois qui veut dire *dans le rapide*), située, près de Montréal, sur le Saint-Laurent, compte 2060 Indiens catholiques. Cette mission, fondée par les jésuites en 1667 et desservie par eux jusqu'en 1783, est revenue entre leurs mains en 1903. La seconde, la paroisse iroquoise algonquine du Lac-des-deux-Montagnes, nommée aussi Oka, aujourd'hui comme aux premiers jours est desservie par les sulpiciens. Signalons enfin, dans le diocèse de Valleyfield, le centre iroquois catholique de Saint-Régis.

Ce sont là des exceptions. Les vraies missions actuelles du Canada sont situées au Nord-Est, le long de la côte du Labrador, au Nord sur les rives de la baie d'Hudson et surtout au Nord-Ouest dans les immenses territoires qui s'étendent de l'Ontario jusqu'au bas Mackensie et à l'Alaska. Au Nord-Est, la préfecture apostolique du golfe Saint-Laurent embrasse le Labrador et l'extrémité de la province de Québec. Elle compte environ 10000 catholiques : parmi eux, beaucoup d'Esquimaux, de Nascapis et de Montagnais. L'administration de cette préfecture est confiée aux Pères eudistes. Plusieurs prêtres séculiers et quelques religieux oblats collaborent avec eux. Les missionnaires sont en tout une vingtaine. Ils sont aidés par des religieuses qui font la classe aux petits enfants ou exercent les multiples offices de la charité.

A l'Ouest, dans les diocèses de Pembroke et de Peterboro les missions sont nombreuses. Le premier de ces diocèses ne date que de 1898; auparavant c'était le vicariat apostolique de Pontiac. Il se prolonge au nord jusqu'à la baie d'Hudson. A cette extrémité est située la mission d'Albany, fondée en 1894 par les Pères oblats. Aux Pères oblats également sont confiées les missions du lac Témiscamingue, d'Abbittibi, de Grassey Lake, etc., et celles, situées sur la hauteur des Terres, qui sépare le bassin de la baie d'Hudson de celui de l'Ottawa, missions de Waswanipi, Mekiscan, Grand-Lac, Lac-Barrière, Maniwaki et beaucoup d'autres. Mgr Proulx, *A la baie d'Hudson*, Montréal, 1886. Les Pères jésuites ont plusieurs missions sur les bords du lac Huron et de la baie Géorgienne, régions jadis habitées par les Hurons, dont ils furent les apôtres au XVIIe siècle. Établis à Fort-William, à Massey-Station, à Sudbury, à Wikwemikong, au Sault-Sainte-Marie et dans quelques autres centres, tous dans le diocèse de Peterboro, ces missionnaires rayonnent pour le service des âmes dans beaucoup de missions secondaires.

Restent enfin les missions les plus importantes, celles du Nord-Ouest, toutes aux mains des oblats de Marie-Immaculée. Elles comprennent la province ecclésiastique de Saint-Boniface et celle de Vancouver, sauf l'île de ce nom, qui forme à elle seule une circonscription archiépiscopale. Ces provinces se divisent en deux diocèses, Saint-Albert et New-Westminster, et en trois vicariats apostoliques, Saskatchewan, Athabaska et Mackensie-Yukon. Toutes ces divisions ecclésiastiques ont à leur tête des évêques oblats. Le nombre des Pères occupés dans les missions s'élève au-dessus de cent-cinquante. Ils sont assistés par des frères convers de la même congrégation. Une centaine de prêtres séculiers sont répandus dans les diocèses de Saint-Boniface, de Saint-Albert et de New-Westminster. Les Indiens du Nord-Ouest se rattachent à la race algonquine. Ils sont connus sous le nom général de Kristinous ou Cris et se nomment eux-mêmes Néhivourik. Ils sont disséminés dans le bassin de la baie d'Hudson, au nord du lac Supérieur, dans le Kewatin, et jusque dans le bas Mackensie, où ils confinent aux Tinnehs des côtes de la mer Glaciale. D'après une estimation récente, ils s'élèveraient au nombre de 45000. La Colombie anglaise compte 26000 Indiens qui appartiennent à une race différente. Le zèle des missionnaires ne s'exerce pas seulement sur les sauvages, mais encore sur les métis, très nombreux dans tout le Far-West, et sur les colons de toute race et de toute nationalité. Ces immenses territoires, où l'on ne voyait, en 1845, qu'un évêque et six prêtres, comptent aujourd'hui sept évêques, trois cent dix prêtres, réguliers ou séculiers, et voient se dresser quatre cent huit églises, cent trente-six écoles et plusieurs hôpitaux. Les catholiques y dépassent le nombre de 100000. Il n'est pas de localité tant soit peu importante qui n'ait sa chapelle et ne reçoive le missionnaire. Pour une très grande part, c'est l'œuvre des oblats de Marie-Immaculée. L'histoire de l'évangélisation du Nord-Ouest forme une épopée des plus émouvantes dans les annales catholiques; la dernière page n'en est pas encore écrite. Piolet, *La France au dehors*, t. VI; P. Jonquet, *Vie de Mgr Grandin*, Montréal, 1904; dom Benoît, *Vie de Mgr Taché*, Saint-Boniface, 1904; *Annales des Pères oblats*, Ottawa.

7° *Lieux de pèlerinage.* — Moins nombreux que dans les pays où le catholicisme est implanté depuis de longs siècles, les lieux de pèlerinage aimés et fréquentés par les fidèles ne sont pas rares dans le Bas-Canada. Québec possède le sanctuaire de N.-D. des Victoires qui remonte aux origines mêmes de la colonie. Montréal voit de nombreux pèlerins se recommander à N.-D. de Bon-Secours dont la chapelle, commencée dès 1657, se dresse au-dessus du port. C'est là que, chaque année, l'archevêque, entouré du clergé de la ville, vient inaugurer le mois de Marie. Le calvaire élevé par M. Picquet, S.S., au Lac-des-deux-Montagnes, en 1725, attire aussi de nombreux pèlerins, surtout le 14 septembre, fête de l'Exaltation de la Sainte-Croix. Mais le pèlerinage, on peut dire national, du Canada est celui de Sainte-Anne de Beaupré. Ce sanctuaire, dû à la pieuse initiative de marins bretons arrachés par sainte Anne au naufrage (1657), s'est modifié et embelli au cours des siècles. Il est actuellement entouré d'un village. Il est situé à sept lieues au-dessous de Québec sur la rive nord du Saint-Laurent. Des milliers de pèlerins affluent en ce lieu chaque été du Canada et des États-Unis pour prier la « bonne sainte Anne ». Les faveurs spirituelles et temporelles obtenues ont accru le nombre des pieux voyageurs. Les rédemptoristes, qui ont la desserte de l'église depuis 1879, reçoivent par an environ cent vingt pèlerinages organisés. En 1903 le nombre des pèlerins a été de 168000. Signalons encore les sanctuaires de N.-D. du Cap de la Madeleine, entre Québec et Montréal; de N.-D. de Lourdes à Montréal; de N.-D. de Lourdes à Rigaud, diocèse de Valleyfield. Dans ces lieux beaucoup d'âmes meurtries trouvent la guérison, de cœurs abattus ou affligés le courage et la consolation. Abbé Leleu, *Histoire de N.-D. de Bon-Secours à Montréal*, Montréal, 1900; le P. Charland, *Madame sainte Anne*, Paris, Montréal, 1898.

8° *Rôle providentiel du Canada.* — Nous ne pouvons clore cet article sans constater que les catholiques canadiens de race française se regardent comme un peuple élu, destiné par la divine providence à influer profondément sur l'avenir de l'Amérique. Ils ont foi en une mission à remplir; et cette mission, c'est celle que la France a remplie en Europe. Historiens, poètes, romanciers expriment à l'envi cette idée dans leurs ouvrages. C'est un thème cher à leurs orateurs aussi bien de la politique que de l'Église et de l'université. « Après avoir médité l'histoire du peuple canadien, dit un de leurs historiens mort au mois de février 1904, l'abbé Casgrain, il est impossible de méconnaître les grandes vues providentielles qui ont présidé à sa formation; il est impos-

sible de ne pas entrevoir que, s'il ne trahit pas sa vocation, de grandes destinées lui sont réservées dans cette partie du monde. La mission de la France américaine est la même sur ce continent que celle de la France européenne sur l'autre hémisphère. Pionnière de la vérité comme elle, longtemps elle a été l'unique apôtre de la vraie foi dans l'Amérique du Nord. Depuis son origine elle n'a cessé de poursuivre fidèlement cette mission. C'est de son sein, nous n'en doutons pas, que doivent sortir les conquérants pacifiques qui ramèneront sous l'égide du catholicisme les peuples égarés du nouveau monde. » *Histoire de la vénérable Marie de l'Incarnation*, t. I, p. 95. C'est à cette action providentielle que avec plus de justice. Il la reconnaît enfin dans les conséquences inattendues de l'Acte d'union des deux Canadas en 1840, qui furent, contrairement aux prévisions de ceux mêmes qui le provoquèrent, une liberté plus grande de l'Église catholique et une influence plus profonde de l'élément français. Cf. Gailly de Taurines, *La nation canadienne*, c. XXV, p. 280-291; Masson, *Le Canada français et la providence*, Québec, 1875; P. Ragey, *Une nouvelle France*, in-12, Paris, 1902, c. XVII. Nous conclurons cet article en mettant sous les yeux du lecteur un tableau qui lui permettra de juger des progrès du catholicisme dans les différentes provinces du Canada pendant la dernière moitié du XIXe siècle :

	1851	1861	1871	1881	1891	1901
			ONTARIO			
Catholiques	167 695	258 151	274 166	320 839	358 300	390 304
Anglicans	223 365	311 559	330 995	366 539	385 999	367 937
Presbytériens	204 148	303 374	356 442	417 749	453 147	477 386
Méthodistes	213 365	350 373	462 264	591 503	654 033	666 388
Baptistes	45 353	61 539	86 630	106 680	106 047	116 281
			QUEBEC			
Catholiques	746 854	943 253	1 019 850	1 170 718	1 291 709	1 429 260
Anglicans	44 682	63 487	62 449	68 797	75 472	81 563
Presbytériens	38 470	43 735	46 165	50 287	52 673	58 013
Méthodistes	21 199	30 844	34 100	39 221	39 544	42 014
Baptistes	4 493	7 751	8 686	8 853	7 991	8 393
			NOUVELLE-ÉCOSSE			
Catholiques	69 131	86 281	102 001	117 487	122 452	129 578
Anglicans	36 115	47 744	55 143	60 255	64 410	66 107
Presbytériens	72 924	88 755	103 539	112 488	108 952	106 381
Méthodistes	23 593	34 167	40 871	50 811	54 192	57 490
Baptistes	42 643	62 941	73 430	83 761	83 122	74 869
			NOUVEAU-BRUNSWICK			
Catholiques	—	85 283	96 016	109 091	115 961	125 698
Anglicans	—	42 776	45 481	46 768	43 095	41 767
Presbytériens	—	36 652	38 852	42 888	40 639	39 496
Méthodistes	—	25 636	29 856	34 514	35 504	35 973
Baptistes	—	57 730	70 597	81 092	79 649	80 806
			ILE DU PRINCE-ÉDOUARD			
Catholiques	27 147	35 852	40 442	47 115	47 837	45 796
Anglicans	6 530	6 785	7 220	7 192	6 646	5 976
Presbytériens	20 402	25 862	29 579	33 835	33 072	30 750
Méthodistes	4 934	7 865	11 070	13 485	13 596	13 402
Baptistes	2 900	3 450	4 371	6 236	6 265	5 898

	MANITOBA			COLOMBIE ANGLAISE			TERRITOIRE DU NORD OUEST		
	1881	1891	1901	1881	1891	1901	1881	1891	1901
Catholiques	12 246	20 571	35 672	10 043	20 843	33 639	4 443	13 008	39 653
Anglicans	14 297	30 852	44 922	7 804	23 619	40 689	3 166	14 166	31 659
Presbytériens	14 292	38 977	65 348	4 095	15 284	34 081	531	12 507	30 987
Methodistes	9 470	28 427	49 936	3 516	14 298	25 047	461	7 980	26 636
Baptistes	9 449	16 112	9 148	434	3 098	6 471	20	1 555	5 926

le Canadien attribue d'avoir été détaché de la France à la veille de la Révolution française. Il reconnaît la main de Dieu dans la rébellion des colonies anglaises d'Amérique (1775-1782) et dans l'agression des États-Unis en 1812 qui obligèrent l'Angleterre à traiter les Canadiens

I. OUVRAGES SUR L'HISTOIRE GÉNÉRALE DU CANADA. — En outre des ouvrages cités au cours de l'article, Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France*, 13 in-4°, Paris, 1744; *Relation des jésuites*, 3 in-8°, Québec, 1858; ces deux ouvrages, ainsi que les *Relations inédites de la Nouvelle-France* (1672-1779), publiées à Paris, 1861, 2 in-8°, et d'autres documents

encore ont été réunis et publiés avec une traduction anglaise dans l'édition de Reuben Gold Thwaites, 73 in-8°, Cleveland (États-Unis), 1897, sous ce titre : *Travels and Explorations of the jesuit missionnaries in New-France* (1610-1791); Sagard, récollet, *Histoire du Canada et voyages que les Pères récollets y ont faits,* 3 in-8°, Paris, 1636; le P. Sixte le Tac, récollet, *Histoire chronologique de la Nouvelle-France ou Canada,* publiée par E. Réveillaud, Paris, 1888; C. Leclerc, *Établissement de la foi dans la Nouvelle-France,* in-12, Paris, 1690; Faillon, S. S., *Histoire de la colonie française en Canada,* 3 in-4°, Ville-Marie (Paris), 1865-1866; abbé Ferland, *Cours d'histoire du Canada* (des origines à 1760), 2 in-8°, Québec, 1861-1865; F.-X. Garneau, *Histoire du Canada* (jusqu'en 1841), 3 in-8°, Québec, 1845-1848; abbé H.-R. Casgrain, *Montcalm et Lévis,* 2 in-8°, Québec, 1891; in-4°, Tours, 1898; Turcotte, *Le Canada sous l'Union* (1841-1867), 2 in-8°, Québec; E. Rameau, *La France aux colonies,* in-8°, Paris, 1859; de Rochemonteix, *Les jésuites et la Nouvelle-France,* 3 vol., Paris, 1896; Parkman, *Les pionniers français dans l'Amérique du Nord,* trad. de Mme la comtesse de Clermont-Tonnerre, née Vaudreuil, in-8°, Paris, 1874; Eugène Guénin, *La Nouvelle France,* in-4°, Paris, 1900; P. Ragey, *Une nouvelle France,* in-12, Paris, 1902; Gailly de Taurines, *La nation canadienne,* in-8°, Paris, 1894; Mgr H. Têtu, *Les évêques de Québec,* Québec, 1889; Pagnuelo, *Études historiques et légales sur la liberté religieuse au Canada,* in-8°, Montréal, 1872; R. Christie, *History of the late Province of Lower Canada parliamentary and political,* 6 vol., Québec, 1852; abbé Tanguay, *Répertoire général du clergé canadien,* in-8°, Québec, 1868-1869; Margry, *Mémoires et documents pour servir à l'histoire des origines françaises des pays d'Outre-Mer,* in-8°, Paris, 1879-1888; J. Guérard, *La France canadienne, situation religieuse,* dans *Le correspondant,* 1877; abbé Gosselin, *L'Église du Canada,* 2 art. dans la *Revue du clergé français,* 1895; *Mandements et Lettres des évêques de Québec,* 6 in-8°, publiés par Mgr Têtu et l'abbé Gagnon, Québec, 1888-1889; Meilleur, *Mémorial de l'éducation du Bas-Canada,* in-8°, Québec, 1876; Th. Chapais, *Jean Tallon, intendant de la Nouvelle-France,* in-8°, Québec, 1904.

II. OUVRAGES PARTICULIERS. — 1° *A l'Acadie :* Rameau de Saint-Père, *Une colonie féodale en Amérique, l'Acadie,* 2 in-8°, Paris, 1889; abbé Casgrain, *Un pèlerinage au pays d'Évangéline,* in-8°, Québec, 1888; Id., *Les sulpiciens et les prêtres des Missions étrangères en Acadie (1676-1762),* Québec, 1897; E. Richard, *Acadia,* 2 in-8°, New-York, 1895; Poirier, *Le P. Lefebvre et l'Acadie,* in-8°, Montréal, 1898; C. Derouet, *La nationalité française en Acadie,* dans *Le correspondant,* 1899; abbé Maurault, *Hist. des Abénaquis,* Montréal, 1866; Moreau, *Histoire de l'Acadie française de 1598 à 1755,* in-8°, Paris, 1873.

2° *A Québec.* — Abbé Casgrain, *Histoire de la Mère Marie de l'Incarnation, précédée d'une esquisse sur l'histoire religieuse des premiers temps de cette colonie,* in-8°, Québec, 1878; Id., *Histoire de l'Hôtel-Dieu de Québec,* in-8°, Québec, 1864; abbé Gosselin, *Vie de Mgr de Laval, premier évêque de Québec (1622-1708),* 2 in-8°, Québec, 1890; *Mgr de Saint-Vallier et l'hôpital général de Québec,* Québec, 1882; Mgr Têtu, *Histoire du palais épiscopal de Québec,* in-8°, Québec, 1896; Camille Roy, *L'université Laval et les fêtes du cinquantenaire,* in-8°, Québec, 1903.

3° *A Montréal.* — Dollier de Casson, S.S., *Histoire du Montréal,* Montréal, 1869; Faillon, S.S., *Vie de la Mère Bourgeoys,* 2 in-8°, Paris, 1853; Id., *Vie de Mlle Mance, fondatrice de l'Hôtel-Dieu de Ville-Marie,* 2 in-8°, Paris, 1854; Id., *Vie de Mme d'Youville, fondatrice des sœurs grises,* Paris, 1852; Leblond de Brumath, *Histoire populaire de Montréal,* in-8°, Montréal, 1890. P. Rousseau, *Histoire de Paul de Chomedey de Maisonneuve, fondateur de Montréal,* Montréal, 1886; *Mandements et lettres circulaires des évêques de Montréal,* 10 in-8°, Montréal, 1887-1900; *Mélanges religieux,* 3 vol., Montréal, 1899; *Mémoires et documents relatifs à l'histoire du Canada, publiés par la Société historique de Montréal,* 9 in-8°, Montréal, 1859-1880; *Le diocèse de Montréal à la fin du XIXe siècle,* in-4°, Montréal, 1900.

4° *Au Nord-Ouest.* — *Les missions catholiques,* Lyon; *Annales de la propagation de la foi,* Lyon; *Rapports sur les missions du diocèse de Québec, qui sont secourues par la propagation de la foi,* 21 in-8° ou in-12, Québec, 1839-1874; *Rapports de l'Association de la propagation de la foi, établie à Montréal, 1839-1875,* 15 vol., Montréal; depuis 1877 ces rapports ont été remplacés par une seule publication pour le Canada : *Annales de la propagation de la foi pour la province de Québec;* Piolet, S.J., *La France au dehors,* Paris, 1903, t. VI, *Amérique;* dom Benoit, *Vie de Mgr Taché, archev. de Saint-Boniface,* Saint-Boniface, 1904; P. Jonquet, O.M.I., *Vie de Mgr Grandin, évêque de Saint-Albert,* Montréal, 1904; J. Tassé, *Les Canadiens de l'Ouest,* 2 in-8°, Montréal, 1878; Mgr Taché, *Vingt années de missions dans le Nord-Ouest de l'Amérique,* in-8°, Montréal, 1866; Id., *Esquisse sur le Nord-Ouest de l'Amérique,* in-8°, Montréal, 1869; *Annuaire de Ville-Marie, Origine, utilité et progrès des institutions catholiques de Ville-Marie,* 2 in-12, Montréal, 1863-1882.

Pour des indications plus amples sur des ouvrages écrits au Canada ou sur le Canada, nous signalons un *Essai de bibliographie canadienne,* par Philéas Gagnon, in-8°, Québec, 1895.

A. FOURNET.

II. CANADA. Protestantisme. — Après quelques mots sur le protestantisme au Canada avant la conquête de ce pays par l'Angleterre (1763), nous résumerons l'histoire des principales sectes, nous ferons enfin connaître l'état actuel des sectes.

I. AVANT LA CONQUÊTE. — Le premier protestant dont le nom a été conservé dans les annales du Canada, c'est le calviniste Chauvin. Henri IV lui avait octroyé le privilège exclusif du trafic des fourrures en ce pays, à condition qu'il y donnât commencement à une colonie. Mais il n'en fit rien. Champlain, *Mémoires,* 1640, t. I, c. VI, p. 33-38. Quatre ans plus tard (1603), Pierre Dugas, sieur de Monts, calviniste lui aussi, se mit à la tête d'une association et obtint le monopole du commerce des pelleteries. Il fonda Port-Royal, aujourd'hui Annapolis, Nouvelle-Écosse; mais cet établissement périclita, échoua même d'abord, par suite des divisions entre catholiques et huguenots. Faillon, *Histoire de la colonie française en Canada,* t. I, p. 89. Lorsque, quinze ans après, les récollets introduits par Champlain s'appliquent à convertir les sauvages, leur zèle est contrarié et leurs efforts mis en échec par l'hostilité, à peine palliée, des calvinistes nombreux que la Compagnie des marchands compte parmi ses chefs et ses agents. Leclerc, *Premier établissement de la foi,* t. I, passim; Sagard, *Histoire du Canada et voyages que les frères mineurs récollets y ont faits pour la conversion des infidèles,* etc., réimprimé par Tross, Paris, 1866. Les frères de Caen, préposés à la seconde Compagnie des marchands, sont huguenots et suscitent de telles difficultés aux catholiques et à l'évangélisation des Indiens, que les colons, réunis en assemblée générale à Québec (1621), demandent au gouvernement français l'exclusion des réformés du Canada. Faillon, *op. cit.,* t. I, p. 196. En 1628, David Kertk, Dieppois, protestant au service de l'Angleterre contre sa patrie, s'empare de Port-Royal au nom de Charles Ier et laisse là quelques familles protestantes. Ferland, *Cours d'histoire du Canada,* t. I, p. 246. L'année suivante, il prend Québec (1629) par la trahison d'un autre huguenot français; et le Canada reste trois ans aux mains de l'Angleterre.

A dater de 1632 jusqu'au traité d'Utrecht (1713) qui céda l'Acadie aux Anglais, il n'est plus question de protestants au Canada. L'invasion réformiste se produisit surtout après la conquête, comme on va le voir en suivant les progrès de chaque secte en particulier.

II. HISTOIRE DES PRINCIPALES SECTES. — 1° *Anglicans.* — Les anglicans font remonter le plus haut possible leur prise de possession de la terre canadienne. Entre 1729 et 1738, ils signalent un maître d'école qui instruit quelques familles à Annapolis; de 1736 à 1743 un second s'installe à Canso (Cap-Breton) aux frais de la S. P. C. (Société de propagande chrétienne). En 1749, lord Cornwallis fonde Halifax, qui devient pour plusieurs années le centre anglican du pays. Cinq ans après la capitulation de Montréal (1760), le Bas-Canada ne comptait encore, au rapport de Murray lui-même, que 19 familles anglicanes et un seul ministre. Le nombre des anglicans était fort petit, quand la conclusion de la guerre de l'indépendance américaine fit affluer sur le territoire canadien les protestants fidèles à la couronne d'Angleterre ou loyalistes. Leur flot se déversa sur le Haut-Canada, où 10000 se fixèrent, et sur les provinces maritimes, alors connues sous le nom de Nouvelle-Écosse, où ils vinrent au nombre de 29000. La

province de Québec fut à peu près exempte : en 1784 nous n'y trouvons qu'un seul ministre.

En 1787 fut érigé le premier évêché. Le titulaire Inglis fixé à Halifax avait juridiction sur tout le Canada. L'année suivante, lord Dorchester divisa le Haut-Canada en 4 districts, et, en 1789, se tint à Québec la première assemblée de l'Église anglicane. Vers ce temps, le ministre des colonies, pressé par le gouvernement, par la Société de propagande et aussi par les colons d'outre-mer, s'arrête à l'étrange projet de gagner au protestantisme tous les Canadiens français, et donne au gouverneur des ordres en conséquence. Pour s'y conformer et réussir, celui-ci fit venir des pasteurs de langue française, Suisses pour la plupart, et leur assigna un poste. Mais rejetés à la fois des anglicans et des catholiques, ces ministres échouèrent et, avec eux, le projet.

En 1791, le Canada, en vertu d'une constitution nouvelle, fut divisé en deux parties : le Bas-Canada ou province de Québec et le Haut-Canada ou province d'Ontario. Par un article spécial, sous le nom de *Clergy reserves act,* on réserva un septième du territoire, soit 2 500 000 acres, pour les besoins du clergé protestant. Cette concession fut plus tard (1840) l'objet de graves discussions parlementaires.

En 1793 fut créé l'évêché anglican de Québec. Sa juridiction s'étendait aux deux Canadas. Le titulaire, Jacob Mountain, l'occupa jusqu'en 1826. Il fut mêlé plus ou moins directement aux luttes qu'eut à soutenir l'Église catholique contre le protestantisme au début du XIXe siècle. En 1800, nous le voyons à la tête de l'*Institution royale,* société formée en apparence pour encourager l'instruction du peuple, mais destinée en réalité à faciliter l'anglification du pays. Les membres en étaient tous protestants : le lord-évêque en avait la présidence ; si bien que l'instruction publique dans une province toute catholique se trouva dans des mains protestantes. Il fit également partie de ce groupe d'hommes fanatiques qui, sous le gouverneur Craig (1801-1811), s'employèrent avec acharnement à substituer la hiérarchie protestante au clergé catholique. Cf. Garneau, *Hist. du Canada,* l. XIII, c. II, t. III, p. 108 ; et plus haut, col. 1468. Cependant les anglicans augmentaient par l'émigration. En 1814, l'Ontario en comptait 70 000 avec 5 ministres. En 1817, la population anglicane des provinces maritimes était desservie par 23 pasteurs et instruite par 28 maîtres d'école. Quand mourut Jacob Mountain en 1825, 60 ministres étaient employés dans le Bas-Canada. Son successeur, Stewart, trouva 5 000 anglicans fixés à Québec même. Sous lui (1830) se forma la *Société pour convertir et civiliser les Indiens du Haut-Canada,* dénomination qui suffit à en indiquer le but principal et à laquelle on ajouta bientôt *et de propager l'Évangile parmi les pauvres colons* (*settlers*).

En 1840, la question des *réserves du clergé protestant,* dont nous avons parlé plus haut, reçut une solution. Depuis 1817 elle faisait chaque année le sujet d'ardents débats devant la Chambre. Le parlement de Londres arrêta qu'une moitié des terres réservées au clergé protestant par l'acte de 1791 ferait retour au domaine public et que l'autre moitié serait remise pour les deux tiers à l'Église anglicane et pour un tiers à l'Église presbytérienne. Plus tard, en 1853 et 1854, le parlement, d'accord avec la Chambre canadienne, affecta les terrains concédés à ces Églises aux corporations municipales et accorda en compensation 1 103 405 dollars à l'Église d'Angleterre et 509 703 à celle d'Écosse.

A partir de 1840 les fondations se multiplient. Renvoyant pour les établissements de haute éducation au tableau placé plus loin, nommons ici la *Société ecclésiastique* (*Church Society*) (1842), destinée à assurer la prospérité financière des diocèses où elle est établie.

En 1839 avait été érigé le diocèse de Terre-Neuve ; en 1846 fut créé celui de Fredericton pour le Nouveau-Brunswick ; en 1850 celui de Montréal. L'année précédente (1849), un évêché avait été créé sous le nom de terre de Rupert (Rupert's Land), qui embrassait tout le Nord-Ouest canadien.

L'année 1851 vit les sept évêques anglicans se réunir en vue de préparer un synode ayant pour but l'établissement d'une Église coloniale avec tout son organisme. L'année suivante, tous les évêques anglicans des colonies britanniques se réunissaient en Angleterre pour délibérer sur l'opportunité d'organiser des Églises indépendantes de la métropole. Un bill présenté dans ce sens aux Communes par Gladstone fut rejeté. Néanmoins, avec l'autorisation de la Chambre canadienne, les anglicans purent s'assembler en synode général dès 1859.

Avec l'accroissement de la population se fait sentir le besoin de diocèses nouveaux ; et l'on crée ceux de London et de Huron (1857), d'Ontario (1861), de Moosonee, de Saskatchewan, de Qu'Appelle et de Calgary (1870), d'Algoma (1874), d'Hamilton (1875).

En 1860, Montréal reçut le titre de métropole. L'octroi de ce titre comme la nomination aux sièges épiscopaux étaient des privilèges de la couronne. Le synode canadien résolut de s'émanciper et il élut en 1863 W. Williams évêque de Québec. Ce personnage, entrant dans les dispositions d'esprit de ses électeurs, acheva l'émancipation commencée, en se passant du concours de l'Angleterre, et pour procurer des ressources à l'anglicanisme canadien et pour lui recruter des ministres. Dès lors, la dignité de métropolitain devint élective. Le siège de Montréal la conserva sous les évêques Fulford et Oxenden (1860-1879). Mais après, elle passa au siège de Fredericton (Nouveau-Brunswick). Elle est revenue à Montréal depuis 1901, année où l'évêque anglican de cette ville a reçu le titre d'archevêque.

Signalons encore, en 1874, la participation au synode général des anglicans des provinces maritimes qui jusque-là s'étaient tenus à l'écart ; en 1883, la création de la « Société des missions domestiques et étrangères » qui, aidée par une association de dames appelée *Woman's auxiliary,* réunit annuellement 250 000 francs, somme qui permet d'entretenir des missionnaires au Japon, en Chine, aux Indes, en Afrique et même en Palestine.

Aujourd'hui les anglicans comptent au Canada 2 archevêques, celui de Rupert's Land qui a le titre de primat de tout le Canada, et celui de Montréal qui est métropolitain, 20 évêques et environ 1 150 ministres. Leur nombre s'élève à 680 346.

Les doctrines et l'organisation de l'anglicanisme au Canada sont les mêmes qu'en Angleterre. Ici comme là-bas il se divise en trois branches : la Haute-Église (*High Church*), la Basse-Église (*Low*) et l'Église-Large (*broad*) : aussi n'y insistons-nous pas. Voir ANGLICANISME.

2° *Presbytériens.* — On ne saurait compter comme ancêtres des presbytériens actuels du Canada, ni les huguenots du début du XVIIe siècle, ni le groupe protestant fort mêlé qui s'établit (1750) près d'Halifax, pour y être aux mains des gouverneurs de ce pays un instrument de vexation contre les Acadiens. Les premiers vinrent d'Ecosse et se fixèrent à Truro (1795) et à Pictou (1796) dans la Nouvelle-Écosse. Deux autres groupes s'étaient arrêtés, l'un à Montréal, l'autre à Québec. Il faut arriver en 1817 pour trouver un synode établi, celui de la Nouvelle-Écosse. Il compte alors 42 000 âmes et 19 ministres. L'année suivante (1818) fut érigé le *Presbytère* des Canadas qui devint plus tard le *Synode uni du Haut-Canada.* Les presbytériens étaient alors en tout 89 000 et avaient 51 ministres.

Il serait difficile de suivre dans leurs divisions et dans leurs unions successives les sectes presbytériennes ; disons seulement que toutes les scissions qui se produisent en Écosse donnent naissance à de semblables au Canada. L'Église *établie* d'Écosse a ses affiliations sur la terre canadienne et l'Église *séparée* a aussi les

siennes. Lorsqu'en 1843 se forme en Écosse la *libre* Église protestante d'Écosse (*Free protesting Church*), qui se sépare de l'Église établie dont elle condamne la servilité à l'égard de l'autorité civile, aussitôt la même division éclate parmi les presbytériens des provinces maritimes, et tandis qu'au Nouveau-Brunswick la majorité reste fidèle à l'Église établie, dans la Nouvelle-Écosse elle se rallie à l'Église libre ; dans Ontario, sur 68 ministres, 23 se prononcent pour l'Église libre. En 1844, il y avait au Canada 265 000 presbytériens et 185 ministres.

Entre 1845 et 1875 un mouvement de rapprochement se produit entre les divers rameaux presbytériens. Dans les provinces maritimes toutes les sectes affiliées à l'Église d'Écosse s'unissent entre elles, vers 1868, tandis que les rameaux de l'Église libre s'allient avec les autres dissidents. Un mouvement semblable se dessine dans Ontario, et aboutit en 1861 à l'organisation du synode de l'Église canadienne presbytérienne.

Enfin en 1875 presque toutes les Églises presbytériennes concluent une union générale. Pour arriver à cette entente, elles ont dû s'arrêter à des points admis par tous et rédigés en trois articles qui forment la base de leur union. Les voici : 1° les Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament étant la parole de Dieu sont la seule règle infaillible de la foi et des mœurs ; 2° la Confession de foi de Westminster constituera la règle de subordination de cette Église, le grand et le petit catéchismes seront adoptés par l'Église et désignés pour servir à l'instruction du peuple. Il est bien entendu que rien de ce qui est contenu dans les susdits confession et catéchisme touchant l'autorité civile ne sera regardé comme sanctionnant aucun principe ou opinion en désaccord avec la pleine liberté de conscience en matière religieuse ; 3° le gouvernement et le culte de cette Église seront conformes aux principes et à la pratique reconnus dans l'Église presbytérienne, ainsi que le porte la « Forme du gouvernement de l'Église presbytérienne » et le « Directoire du culte public de Dieu ». On le voit, cette base est assez large pour prêter à une union extérieure qui n'exclut presque aucune division de croyances. Depuis, les presbytériens du Dominion ont augmenté d'année en année. En 1897 ils étaient 800 000 et avaient 1 179 ministres. Aujourd'hui ils sont 850 000 et comptent 1 300 ministres, répartis dans 6 synodes. Ils ont des missions aux Nouvelles-Hébrides, à la Trinité, en Corée, aux Indes et en Chine.

3° *Méthodistes*. — La secte des méthodistes compte un peu plus d'un siècle au Canada, et déjà, parmi les sectes protestantes, elle est devenue la plus nombreuse (917 000). Elle apparut d'abord dans les provinces maritimes vers 1779. Quelques familles l'apportaient d'Angleterre. Elle se recruta parmi les soldats nombreux qu'entretenait le gouvernement dans la Nouvelle-Écosse et bientôt parmi les loyalistes, si bien qu'à la mort de John Wesley (1791) elle avait trois foyers dans la Nouvelle-Écosse.

Jusqu'en 1828, le méthodisme au Canada vécut sous la tutelle des conférences méthodistes des États-Unis et sous la forme épiscopalienne que Wesley avait cru devoir adopter pour l'Amérique. Dès 1794, la Conférence de New-York fit du Canada un district particulier relevant d'elle. En 1810, elle en érigea deux : Haut-Canada et Bas-Canada. Les méthodistes n'étaient alors que 2 863. La guerre de 1812 ayant éclaté, les citoyens américains des États-Unis reçurent des autorités anglaises l'ordre de repasser la frontière : parmi eux la plupart des ministres méthodistes. Les divisions politiques amenèrent, en 1824, l'érection d'une Conférence canadienne ; et, quatre ans plus tard, 1828, l'organisation du méthodisme canadien en Église distincte.

Néanmoins, les attaques contre la secte nouvelle étaient nombreuses. Les anglicans, l'évêque Strachan en tête, les accusaient de sympathie pour la république américaine contre l'Angleterre et leur disputaient dans l'Assemblée législative le droit de célébrer les mariages, de posséder des immeubles pour leurs réunions, refusant de reconnaître leur existence légale. Sous ces influences et sous d'autres, les méthodistes, au moins en très grande quantité, s'agrégèrent à la Conférence britannique (1834) et en acceptèrent la forme presbytérienne ; tandis qu'un fragment, tout en se proclamant indépendant des États-Unis, préféra garder la forme épiscopalienne.

Depuis, les méthodistes sont allés se multipliant surtout dans la province d'Ontario, où ils sont près de 700 000 sur 917 000 dans tout le Canada. Leurs sectes sont nombreuses. Nommons la secte wesleyenne, organisée par Elder Ryan en 1829. Séparée de la Conférence d'Angleterre en 1840, unie de nouveau en 1847, accrue en 1854 et 1874 de plusieurs autres sectes, elle porte aussi aujourd'hui le nom d'Église méthodiste du Canada et compte un nombre d'adhérents de beaucoup plus considérable que celui des autres sectes. Nommons encore l'Église méthodiste épiscopalienne, l'Église primitive méthodiste, enfin l'Église libre méthodiste et l'Église chrétienne de la Bible.

Les doctrines des méthodistes n'ont rien de particulier au Canada. Elles sont celles de Wesley sur la justification, le témoignage de l'Esprit et la sanctification.

Ils ont plus de 1 900 ministres répartis entre les 8 conférences que renferme le Dominion. Ils tiennent une conférence générale tous les 4 ans dans un lieu déterminé à l'avance. Les délégués sont des ministres et des laïques en nombre égal. Les élus ont plein pouvoir ; cependant ils doivent respecter les points suivants : 1° ne changer, ni altérer aucun article de religion, ni établir aucune règle nouvelle de doctrine contraire à ce qui est actuellement établi ; 2° ne point toucher au système de l'amovibilité des ministres ; 3° ne rien changer aux règles de la société qu'aux trois quarts des voix ; ne rien changer à la base de l'union en ce qui regarde la constitution, les droits et privilèges des ministres et des laïques qu'aux trois quarts des suffrages. Outre cette conférence générale, il en est de particulières et annuelles qui s'assemblent dans chaque division territoriale, appelée conférence. Il y a de plus les assemblées de districts ; et encore, des comités, des sociétés, soit pour aviser aux nominations, soit pour fixer les émoluments, soit enfin pour promouvoir l'extension de la secte et de ses œuvres.

4° *Baptistes*. — Leur centre est dans les provinces maritimes où leur nombre atteint 130 000 ; alors qu'ils ne sont que 116 000 dans Ontario. Ils paraissent être venus au Canada de l'île de Jersey vers 1760. Ils se propagèrent lentement. En 1774 ils avaient 4 temples dans ces contrées. En 1800 se forma leur première association. Ils en eurent deux en 1821, l'une pour la Nouvelle-Écosse, l'autre pour le Nouveau-Brunswick. Plus tard (1847), cette dernière province se divisa en deux associations, l'une pour l'Est, l'autre pour l'Ouest ; et la Nouvelle-Écosse en trois : l'Est, le Centre et l'Ouest. En 1897, les baptistes avaient 405 temples dans les provinces maritimes et 496 dans le reste du Canada. Dans la province de Québec, ils n'ont jamais pu s'implanter profondément ; et le recensement de 1901 indique qu'ils n'y sont qu'au nombre de 8 480.

III. État actuel des sectes. — A ces sectes protestantes, les principales au Canada, s'en ajoutent un grand nombre d'autres moins importantes : luthériens, congrégationalistes, disciples du Christ, frères unis dans le Christ, adventistes, quakers, universalistes, unitariens et d'autres encore. Toutes ces sectes prises ensemble forment à peu près les 58/100 de la population canadienne ; les catholiques seuls en forment les 42/100.

TABLEAU GÉNÉRAL

	1881		1891		1901	
	NOMBRE	PROPORTION À LA POPULATION TOTALE.	NOMBRE	PROPORTION	NOMBRE.	PROPORTION.
Catholiques	1 791 982	41,43	1 992 017	41,21	2 229 900	41,50
Méthodistes	742 981	17,18	847 765	17,54	916 862	17,07
Presbytériens	676 525	15,63	755 326	15,63	842 301	15,68
Anglicans	577 414	13,35	646 059	13,37	680 346	12,67
Baptistes	296 165	6,85	303 839	6,29	349 077	6,50
Luthériens	46 650	1,07	63 982	1,32	92 394	1,72
Congrégationalistes	26 900	0,62	28 157	0,58	28 283	0,53
Disciples du Christ	20 193	0,47	12 763	0,26	14 872	0,27
Frères unis	8 831	0,20	11 637	0,24	8 071	0,15
Adventistes	7 211	0,16	6 354	0,13	8 064	0,15
Quakers	6 553	0,15	4 650	0,10	4 087	0,07
Protestants	6 519	0,15	12 253	0,25	11 607	0,22
Universalistes	4 513	0,10	3 186	0,07	2 589	0,05
Unitariens	2 126	0,05	1 777	0,04	1 934	0,03
Armée du Salut	»	»	13 949	0,29	10 307	0,20
Autres dénominations	14 269	0,33	33 756	0,70	96 176	1,79
Juifs	2 393	0,06	6 414	0,13	16 432	0,13
Non spécifiés	93 881	2.17	89 355	1,85	58 652	1,09

Nous avons ajouté les juifs et les non spécifiés à ce tableau afin de donner une idée complète de l'état actuel de la population au point de vue religieux. A ce tableau joignons celui de la province de Québec, qui intéresse particulièrement la France, puisqu'elle est habitée surtout par les Canadiens français.

DATES	POPULATION TOTALE.	CATHOLIQUES.	PROTESTANTS	NOMS	1891	1901
1831	511 000	425 000	86 000	Anglicans	75 472	81 563
1844	681 763	572 600	109 163	Presbytériens	52 673	58 013
1851	886 356	746 866	139 490	Méthodistes	39 544	42 014
1861	1 110 664	942 724	167 940	Baptistes	7 981	8 480
1891	1 488 535	1 291 709	196 826	Congrégationalistes	4 296	5 173
1901	1 658 898	1 429 260	229 638	Autres sectes	11 275	14 771

2° *Écoles.* — L'instruction primaire est distribuée dans les *public schools* (écoles publiques), qui dépendent d'une commission scolaire, choisie par la municipalité. Dans la province de Québec, les protestants bien qu'en minorité reçoivent une partie des taxes pour le soutien de leurs écoles. Dans les provinces où la majorité est protestante, les autorités n'ont pas la même courtoisie envers la minorité catholique. En 1864, un député du Bas-Canada proposa que *la minorité catholique du Haut-Canada fût mise sur le même pied, quant à l'éducation, que la minorité protestante du Bas-Canada.* Cette proposition si juste a toujours été rejetée. Le Haut-Canada se retranche derrière les nécessités de son système d'éducation, dont l'unité serait brisée, assure-t-on, si on y reconnaissait l'égalité de toutes les écoles. Cf. E. Rameau, *Situation religieuse de l'Amérique anglaise,* dans *Le correspondant,* juillet 1866. C'est à peine si l'on a pu obtenir çà et là, à force de réclamations, une petite part du fonds commun de l'éducation. Presque partout les catholiques paient l'impôt commun qui va aux écoles protestantes et doivent de plus suffire aux besoins de leurs propres écoles. Il est même arrivé que la législature du Nouveau-Brunswick supprima, en 1871, les écoles françaises d'Acadie et décida qu'à l'avenir tous les enfants, sans distinction d'origine, seraient éduqués dans les écoles publiques. Cf. C. Derouet, *La nationalité française en Acadie,* dans *Le correspondant,* septembre 1893. Même chose est arrivée au Manitoba (1890), où une Chambre inspirée par le fanatisme a supprimé du même coup, en dépit de la constitution de cette province, la langue française, comme officielle, et les écoles séparées. Cf. Ph. Demers, *Les écoles séparées du Manitoba,* dans la *Revue canadienne,* novembre 1892. Dans ces deux provinces l'attitude des catholiques a été telle que, faute de pouvoir mettre leurs lois à exécution, les protestants en sont venus à des compromis, qui tolèrent les écoles séparées, leur accordent même parfois de parcimonieuses allocations, mais ne leur donnent pas une existence légale et laissent en définitive suspendue sur leur tête l'épée de Damoclès.

L'instruction secondaire est donnée par des instituts collégiaux (*collegiate institutes*) et par des écoles supérieures (*high schools*) et s'achève dans les universités. Le *high school* tient le milieu entre l'école publique et l'université. On y étudie parfois les langues anciennes, mais assez superficiellement. Le cours classique se fait aux universités. Un *high school* doit avoir pour principal un gradué d'une université d'Angleterre ou des colonies, et peut devenir institut collégial à condition d'avoir une moyenne de 60 élèves. La province d'Ontario comptait, en 1902, 40 instituts et 94 *high schools* réunissant 24 472 élèves.

Un tableau des universités protestantes destinées à la haute éducation, indiquant le nombre des élèves qui les fréquentent, les dotations qui les enrichissent, permet-

tra de juger plus rapidement de l'état actuel des choses. Nous y ajoutons les collèges, qui sont des écoles de préparation pour les futurs ministres. Chaque secte en a un ou plusieurs, ordinairement attenant à une université dont il forme la faculté de théologie.

NOMS.	DATE DE FONDATION	DOTATION.	VALEUR DE LA PROPRIÉTÉ	REVENU	NOMBRE D'ÉLÈVES
		dollars	dollars	dollars	
Universités.					
De King's College, à Windsor (N.-Éc.)	1790	155 000	250 000	9 000	25
Du Nouveau-Brunswick, à Fredericton (Nouveau-Brunswick)	1800	78 844		12 000	80
Mac Gill, à Montréal	1821	2 977 000	2 026 894	303 000	1 114
Dalhousie, à Halifax	1821	340 000	80 000	22 700	[illegible]
De Toronto	1827	1 187 683	1 457 339	119 087	1 322
D'Acadia College, à Wolfville (N.-É.)	1838	155 000	120 000	12 000	142
De Queen's College, à Kingston	1841	400 000	125 000	46 400	635
De Bishop's College, à Lennoxville	1843	190 300	157 000	21 150	221
De Trinity College (Toronto)	1852	750 000	325 000	35 000	350
Mount Allison (N.-Br.)	1862	117 500	120 000	22 500	175
De Manitoba, à Winnipeg	1877	150 000	600 000	5 500	[illegible]
Victoria (Toronto)	1836	280 000	320 000	26 000	234
Mc Master (Toronto)	1887	—		—	[illegible]
Collèges.					
Knox (Toronto)	1844	270 000	200 000	18 000	119
Presbytérien à Montréal	1867	215 000	100 000	16 000	175
Presbytérien à Winnipeg	1870	15 000	50 000	23 000	[illegible]
Presbytérien à Halifax	1820	120 000			70
Wesleyen, à Montréal	1873	50 000	60 000	6 000	71
Méthodiste, à Winnipeg	1888				
De Wycliffe (Toronto)	[illegible]	63 900	65 000	10 000	40
Albert, à Belleville (Ontario)	1857	—	75 000	—	250

En général la culture classique est moins répandue chez les protestants que chez les Canadiens français catholiques. En revanche, ils ont plus d'écoles commerciales et industrielles. Ils apprennent peu le français, non par antipathie, mais parce qu'ils n'en sentent pas le besoin pour leurs affaires. Sauf en certains centres où le catholicisme est mal connu, il n'y a pas de fanatisme contre lui. Si à diverses époques du passé les protestants ont essayé du prosélytisme à l'égard des catholiques, comme nous l'avons dit et comme en témoignent, pour des temps postérieurs, des mandements de Mgr Lartigue (21 juillet 1839) et de Mgr Bourget (12 avril 1841), leur peu de succès les a invités à y renoncer. Eux-mêmes en font l'aveu. On trouve bien çà et là des colporteurs de pamphlets hérétiques ou de bibles interpolées ou falsifiées, agents des sociétés bibliques ; mais leur action n'ose s'afficher en public de peur d'y rencontrer l'indignation ou le ridicule. Cet apostolat de contrebande porte peu de fruits. Nous dirons la même chose des maisons ouvertes gratuitement à la jeunesse canadienne-française par des ministres parlant notre langue. Quelques hôpitaux protestants s'ouvrent également à nos coreligionnaires, comme le grand hôpital Victoria, à Montréal, mais les prêtres catholiques y ont libre accès pour l'administration des sacrements. L'école mixte et les mariages avec hérétiques sont plus à redouter, parce qu'ils minent lentement la foi, en en supprimant peu à peu les pratiques et en habituant à n'envisager l'erreur qu'à travers un cœur aimé ou un maître respecté. Aussi, à maintes reprises, les évêques ont-ils élevé la voix pour rappeler aux parents catholiques leurs devoirs et pour donner aux curés des directions concernant les mariages mixtes. Grâce à la vigilance du clergé, le protestantisme s'est heurté vainement contre la citadelle de l'Église catholique. Entre elles les sectes vivent de luttes. L'anglicanisme semble stationnaire ; il est dépassé par le méthodisme et le presbytérianisme. Ces dernières sectes se recrutent aux dépens de la première et aussi des sectes moins nombreuses qui sont en baisse évidente. Pour accroître leurs forces, les presbytériens ont conçu le projet de s'unir dans tout le monde. Le comité exécutif de cette *Alliance* projetée s'est transporté à Toronto le 27 janvier 1904 afin d'y former la section de l'Ouest, c'est-à-dire des deux Amériques. Cette section de l'Alliance se composerait des onze Églises presbytériennes répandues sur le continent américain ; et réunirait 38 000 000 d'adhérents, se présentant comme le groupe presbytérien le plus nombreux du monde. Le conseil général de l'Alliance doit s'assembler tous les cinq ans. Liverpool a été désigné pour le lieu de la première session, qui s'est tenue au mois de juin 1904.

3° Le protestantisme n'a-t-il pas subi l'influence de l'Église catholique et dans quelle mesure ? A cette question nous répondrons en citant les paroles que M. Rameau écrivait dans *Le correspondant,* juillet 1866, au cours d'un article très documenté *sur la situation religieuse de l'Amérique anglaise.* Pour dater de quarante ans elles n'ont point vieilli et conviennent à la situation actuelle du catholicisme en face des sectes protestantes. « En constatant, écrivait-il, l'influence active et passive que le catholicisme exerce depuis un demi-siècle (et maintenant depuis un siècle) sur les populations anglo-américaines, il serait impossible, d'ailleurs, d'expliquer autrement l'histoire flagrante de ses énormes progrès ; si cette influence n'avait point existé, la religion catholique, au lieu de se fortifier, aurait inévitablement décliné dans ces contrées, surtout au Canada, où elle présentait une masse préexistante et vulnérable ; elle était dans cette alternative, qu'elle devait dominer les esprits, entraîner les convictions, ou céder sous la pression des événements. Contre une propagande habile et redoutable qui possédait tous les avantages matériels,

elle ne pouvait lutter que par le dévouement de ses ministres, par une puissance supérieure dans le domaine intellectuel, et par la grâce providentielle qui vient d'en haut. Se confier à la force des habitudes et au courant de la routine, eût été tout compromettre; il fallait empêcher l'attiédissement du zèle, et, pour relever sans cesse dans les intelligences une foi bien comprise et vivante, il fallait constamment le travail vigilant et infatigable de l'esprit. Les adversaires étaient actifs, habiles et puissants; l'affadissement dans les idées, entraînant le refroidissement des cœurs, leur eût donné trop de facilités pour pénétrer dans les consciences défaillantes. Tels sont les périls et les angoisses de la lutte, il n'est point loisible d'y sommeiller, mais aussi quels profits ne retire-t-on pas de ces opiniâtres labeurs. Les catholiques du Canada ne se plaignent point de cette existence militante; ils savent en effet qu'ils ont trouvé, dans les difficultés même de cette libre concurrence des opinions, le principal élément de leur force. »

Outre les ouvrages ou articles de revues cités au cours de ce travail, nous avons consulté : Castell Hopkins, *Canada, an encyclopedia of the country*, 6 in-4°, Toronto, 1899; cet ouvrage contient de nombreux articles sur les sectes protestantes, rédigés par des ministres; Nicolas Flood Davin, *The Irishman in Canada*, in-8°, Londres et Toronto (1877); J. Guérard, *La France canadienne, La question religieuse, Les races française et anglo-saxonne*, in-8°, Paris, 1877, ouvrage écrit sous ce pseudonyme par M. Lefaivre, consul français à Québec; Hawkins, *Historical notices of the missions of England in the North American colonies previous to the independance of the United States*, in-8°, Londres, 1845; Gregg, *History of the presbyterian Church in Canada*, Toronto, 1893; Kempt, *Hand-Book of the presbyterian Church in Canada*, Ottawa, 1883; J. Robertson, *Hist. of the mission of the secession Church to Nova Scotia and Prince-Edward Island*, Édimbourg, 1847; R. Campbell, *An history of the Scotch presbyterian Church S. Gabriel*, in-8°, Montreal, 1887; Taylor (Fennings), *The last three bishops appointed by the crown for the anglican Church of Canada*, Montreal, 1870; S. Pagnuelo, *La liberté religieuse en Canada*, Montreal, 1872.

Pour les statistiques nous avons consulté le compte rendu du recensement de 1901, *Fourth census of Canada 1901*, Ottawa, 1902; le *Canadian Almanac* et les *Annuaires* des différentes sectes.

A. FOURNET.

CANAL Joseph, théologien espagnol, naquit en 1768 dans le diocèse de Santander. Dans sa jeunesse, il fréquenta les écoles des augustins et des dominicains à Burgos, et en 1785, il prononça ses vœux dans le couvent des augustins de la même ville. Après plusieurs années consacrées à l'enseignement, ses supérieurs l'appelèrent à Madrid pour y continuer l'*España sagrada*, œuvre monumentale de son confrère en religion, le P. Henri Florez. L'invasion française en Espagne sous Napoléon l'obligea à quitter son couvent et ses études, et pour vivre il dut traduire en espagnol plusieurs ouvrages français de Mgr Mérault, d'Arnould, de Barruel, etc. Rentré dans son couvent en 1814, il fut nommé membre de l'Académie d'histoire de Madrid, et aidé par son confrère le P. Antoine Merino, publia cinq volumes de l'*España sagrada*. Son humilité lui fit refuser l'évêché de Gérone, qui lui avait été offert par le gouvernement. Il mourut en 1845 à l'âge de 78 ans. Citons parmi ses ouvrages : 1° *España sagrada*, t. XLIII (Madrid, 1819), XLIV (1826), XLV (1832), XLVI (1836); le t. XLVII, composé par lui, fut édité par Baranda; 2° *Engelberti Klupfel, Institutiones theologiæ dogmaticæ in usum auditorum curantibus autem DD. Josepho de la Canal augustiniano, et Gregorio Gisbert, juvenum hispanorum studio accommodatæ*, Madrid, 1836; 3° *Manual del cristiano*, Madrid, 1813, 1841.

Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. III, p. 289-291; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. III, col. 1082; Moral, *Catalogo de escritores agustinos Españoles, Portugueses y Americanos*, dans *La Ciudad de Dios*, 1897, t. XLIII, p. 442-459; t. XLIV, p. 128-136. Dans le t. XLVII de l'*España sagrada*, Sainz de Baranda a inséré un *Ensayo historico* sur la vie et les œuvres du célèbre théologien espagnol.

A. PALMIERI.

CANALES Jean, de Ferrare, fils de Donat *de Curribus*, agrégé vers 1450 au collège théologique de sa ville natale, où il enseigna, mourut à Bologne en mars 1462. Nous avons de lui : *Liber... de celesti vita in quo infrascripta continentur. In primis de natura anime rationalis. De immortalitate anime. De inferno et cruciatu anime. De paradiso et felicitate anime*, publié à Venise en 1494, par les soins d'Antoine Cauchorius; *Opus quadragesimale*, Florence, 1494; *Commentarium de Ferraria*, édité en partie par Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, t. XX, col. 437-474. Ce commentaire historique est dédié comme le premier ouvrage à Borso, duc d'Este. Wadding, qui l'appelle Jérôme Cavallus, lui attribue aussi des *Sermones* imprimés à Venise en 1539.

Aug. Superbi, min. conventuel, *Apparato degli huomini illustri di Ferrara*, Ferrare, 1620, p. 31; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1806; Hayn, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgart, 1826, n. 6982.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

CANDIDO Vincent, né à Syracuse d'une noble famille, 11 février 1573, fait ses études à l'université romaine, entre dans l'institut des frères prêcheurs au couvent de la Minerve, 1594; provincial de Sicile, 1609, professeur à Camérino, 1611, pénitentier de Sainte-Marie-Majeure, 1617-1642, poste qu'il abandonna temporairement pour être prieur de la Minerve, 1628-1630, régent de ce collège, 1630-1633, et provincial de la province romaine, 1633-1637; vicaire général de l'ordre en 1642 et 1649; maître du Sacré-Palais, 1645, mort le 7 novembre 1654. - *Illustriorum disquisitionum moralium tomi duo quibus omnes casus conscientiæ maxime practicabiles explicantur, ex sacris canonibus, et probatis auctorum sententiis, ad instructionem confessariorum et pænitentium*, in-fol., Rome, 1637; 2 in-fol., Lyon, 1638; Venise, 1639; in-fol., Rome, 1643, t. III, IV. Candido est mort en odeur de sainteté, bien que probabiliste.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 580; J. Catalanus, *De magistro Sacri Palatii*, Rome, 1751, p. 169; P. Th. Masetti, *Monumenta et antiquitates veteris disciplinæ ordinis prædicatorum*, Rome, 1864, t. II, p. 139.

P. MANDONNET.

CANDIDUS Alexandre, carme allemand, né à Utrecht, portait dans le monde le nom de Nicolas Blanckart. Il entra au couvent de Cologne, et après avoir conquis en 1546 le grade de licencié en théologie par une discussion sur le feu de l'enfer, il occupa en 1551 la chaire de théologie à l'université de cette ville. La même année il assista au concile de Trente en qualité de théologien envoyé par Marguerite d'Autriche, gouvernante des Pays-Bas. Il donna deux sermons aux Pères du concile, l'un le 25 octobre, l'autre le quatrième dimanche de l'avent. Il était doyen de l'université de Cologne depuis un an quand il mourut (31 décembre 1555). Outre ses deux sermons du concile, il avait fait imprimer sous le titre de *Judicium Joannis Calvini de sanctorum reliquiis collatum cum orthodoxorum S. Ecclesiæ catholicæ Patrum sententia*, in-8°, Cologne, 1551, une réfutation du traité de Calvin *De perquirendis reliquiarum, quas vocant, frustulis*. Blanckart publia encore, la même année, un traité *De retributione justorum post mortem*, in-8°, Cologne. Il avait fait imprimer, en 1548, une version de toute la Bible en bas-allemand.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, p. 27; *Kirchenlexikon*, t. II, col. 889.

P. SERVAIS.

CANDORSKY Jean, protopope de Moscou, édita plusieurs œuvres théologiques au commencement du XIXe siècle, entre autres : 1° *Le pieux spectateur de la*

nature, Moscou, 1800, 1822; 2° *L'incroyant convaincu de l'immortalité de l'âme*, Moscou, 1801; 3° *La foi de l'homme pieux, qui terrasse les adversaires du christianisme*, Moscou, 1803.

Philarète, *Aperçu sur la littérature ecclésiastique russe*, Saint-Pétersbourg, 1884, p. 419.

A. Palmieri.

CANGIAMILA François-Emmanuel, prêtre savant et zélé du diocèse de Palerme, docteur en théologie et *in utroque jure*, fut d'abord curé de Palma au diocèse de Girgenti, puis chanoine théologal de Palerme et inquisiteur pour le royaume de Sicile. Ses premiers écrits sont des ouvrages d'édification et d'instruction populaire, comme la *Coronella di S. Michele arcangelo*, Palerme, 1729; *Compendio della vita di S. Atanasio*, in-8°, *ibid.*, 1731; *Relazione della vita di Suor Maria Maddalena Romano, ibid.*; *Ragionamento sulla utilità e necessità della buona educazione delle fanciulle*, in-12, *ibid.*, 1732. Il donna en dialecte sicilien, avec une préface, un *Compendiu della dottrina cristiana, ristampatu per ordini di Mons. Viscuvu di Girgenti*, Palerme, 1732. Ces opuscules, pas plus que son *Discorso recitato nell' accademia del Buon-gusto*, sur les noyés et les secours à leur donner (paru dans la *Raccoltà di opuscoli Siciliani*, Palerme, 1771, t. XII, p. 273-329), n'auraient assuré la célébrité à son nom. Il la doit à son ouvrage intitulé : *Embriologia sacra, ovvero dell' ufficio de' sacerdoti, medici e superiori circa l'eterna salute dei bambini racchiusi nell' utero*, in-4°, Palerme, 1745. Non content d'avoir cité ce livre dans son traité *De synodo diœcesana*, l. XI, c. VII, a. 13, Benoît XIV adressait un bref à l'auteur le 26 mars 1756. Cangiamila traduisit son œuvre en latin : *Embryologia sacra, sive de officio sacerdotum, medicorum et aliorum circa æternam parvulorum in utero existentium salutem*, in-fol., Palerme, 1758; Venise, 1763; Ypres, 1775, etc. Il avait publié auparavant un *Compendio dell' embriologia sacra*, in-12, Palerme, 1748; Livourne, 1756, que l'on dit traduit en plusieurs langues; il parut en français par les soins de l'abbé Dinouart : *Abrégé de l'embryologie sacrée*, in-12, Paris, 1762, 1764. Cangiamila mourut le 7 janvier 1763, laissant plusieurs manuscrits, entre autres un *Trattato dei parrochi e delle parrochie*. On dit aussi qu'il avait fortement contribué à l'érection d'un hospice pour les enfants abandonnés : *Ospizio dei proietti*. Après sa mort on édita un traité de lui plus ascétique que médical sous ce titre : *Medicina sacra, opera postuma... con in fine l' elogio dell' autore*, 2 in-4°, Palerme, 1802.

A. Narbone, S. J., *Bibliografia Sicola sistematica*, 4 in-8°, Palerme, 1850-1855, passim; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1559.

P. Édouard d'Alençon.

CANI Louis, théologien italien du XVIII[e] siècle, de l'ordre des trinitaires, a publié : 1° *Tractatus de recta administratione sacramenti pænitentiæ*, Turin, 1775; 2° *Istruzione pratica per amar Dio ed il prossimo*, Turin, 1788; 3° *Il governo interiore ed esteriore delle monache con tutte le di lui relazioni*, Verceil, 1780.

Antonin de l'Assomption, *Diccionario de escritores trinitarios de España y Portugal*, Rome, 1899, t. II, p. 511.

A. Palmieri.

CANISIUS (Le B. Pierre), premier jésuite allemand, théologien distingué et insigne promoteur de la réforme ecclésiastique au XVI[e] siècle. — I. Notice biographique. II. Écrits. III. Caractéristique.

I. Notice biographique. — La vie du saint que fut Canisius comporterait des développements qui ne rentrent pas dans le cadre du présent article; il ne sera question que du théologien et de l'apôtre, dans la mesure où les deux rôles se compénètrent.

1° *Préparation de l'apôtre*, 1521-1548. — Pierre Canisius naquit à Nimègue, en Gueldre, le 8 mai 1521, l'année même où Luther brisa définitivement avec Rome, et où le futur fondateur de la Compagnie de Jésus, Ignace de Loyola, blessé sous les murs de Pampelune, dit adieu au monde. Le père du Bienheureux avait été plusieurs fois bourgmestre de sa ville natale et honoré par d'importantes missions à la cour de divers princes. Sur l'orthographe multiple et l'origine incertaine du nom de famille des Canis, voir O. Braunsberger, *Beati Petri Canisii epistulæ et acta*, t. I, p. 70. Un souvenir d'enfance, rapporté par le Bienheureux au l. I[er] de ses *Confessions*, exerça toujours sur son âme une vive impression : sa mère Égidie van Houweningen, sur le point de mourir, adjura les siens de rester inviolablement fidèles à la foi de leurs pères. Après avoir reçu d'abord à Bois-le-Duc, puis à Arnheim, une éducation littéraire et religieuse soignée, Pierre, âgé de quatorze ans, alla compléter ses études à l'université de Cologne. Ses études de philosophie eurent pour couronnement le grade de maître ès arts, conquis le 25 mai 1540. Ordonné diacre le 20 décembre 1544, il devint, le 26 juin de l'année suivante, bachelier en théologie, et commença dès lors à donner des leçons d'Écriture sainte à l'université; en même temps il s'exerçait à la prédication et préparait des éditions ou des traductions d'ouvrages théologiques. En juin 1546, il reçut la consécration sacerdotale.

Dans cette vie de Canisius à Cologne, trois circonstances méritent d'être relevées pour l'influence qu'elles eurent sur sa formation morale ou la suite de sa vie. D'abord, la direction dévouée et vigilante d'un saint prêtre, Nicolas van Esche, auteur d'exercices de théologie mystique, jointe à des relations intimes avec les chartreux, notamment le prieur Jean Landsperge et le futur hagiographe Laurent Surius. Dans ce milieu, Canisius n'entra pas seulement dans une voie de haute perfection, attestée par le vœu de chasteté perpétuelle qu'il fit le 25 février 1540; il s'adonna encore, suivant l'expression de Sacchini, à la théologie mystique. De là son premier ouvrage, une traduction allemande des œuvres de Tauler. Une seconde circonstance fut plus décisive : au début de 1543, Pierre allait trouver à Mayence le B. Pierre Lefèvre, l'un des premiers compagnons de saint Ignace, faisait sous sa direction les *Exercices spirituels*, et le 8 mai devenait la première recrue de la Compagnie de Jésus en Allemagne. Événement qu'un auteur protestant considère à bon droit « comme très important pour toute l'Allemagne et son avenir religieux ». P. Drews, *Petrus Canisius, der erste deutsche Jesuit*, in-8°, Halle, 1892, p. 10. La troisième circonstance est d'un autre ordre; elle fit faire au Bienheureux un apprentissage de ce qui sera plus tard un de ses plus délicats ministères. Les catholiques de Cologne étaient en lutte ouverte avec leur archevêque, Hermann de Wied, circonvenu par les novateurs. Canisius fut chargé à trois reprises différentes de plaider la cause du catholicisme : une première fois, en août 1545, auprès de l'empereur Charles-Quint de passage à Cologne; une seconde, trois mois plus tard, auprès du même prince dans les Pays-Bas; une troisième, en décembre 1546 et janvier 1547, auprès de l'évêque de Liège, Georges d'Autriche, oncle de l'empereur, puis auprès du monarque lui-même, qu'il vit à Ulm. *Epist.*, t. I, p. 162, 164, 234. Le résultat final répondit aux souhaits des catholiques : Charles-Quint confirma la déposition de l'archevêque apostat, et son remplacement par un digne prélat, Adolphe de Schauenbourg.

Canisius ne retourna pas à Cologne. Un personnage, dont l'estime et la protection seront bientôt son plus ferme appui, Othon Truchsess, cardinal d'Augsbourg, le députa au concile de Trente. Il arriva, vers la mi-avril, à Bologne où le concile venait d'être transféré, et prit part aux travaux des théologiens. Son rôle fut secondaire; il aida les Pères Laynez, Salmeron et Le Jay dans

la préparation de décrets dogmatiques, et dans les congrégations particulières du 23 avril et du 6 mai, émit deux votes sur des articles relatifs aux sacrements de pénitence et de mariage. *Epist.*, t. I, p. 684; S. Merkle, *Concilii Tridentini diariorum pars prima,* Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 632, 644, 646, 649. Du reste, l'assemblée de Bologne fut bientôt dissoute, et saint Ignace fit venir le Bienheureux à Rome; il voulait mettre lui-même la dernière main à la formation d'un sujet si précieux pour l'avenir de son ordre en Allemagne. Cinq mois après, en mars 1548, il l'envoya enseigner la rhétorique à Messine; mais dès l'année suivante, il le rappelait, recevait à Rome sa profession solennelle, le 4 septembre 1549, et comblait enfin ses plus chers désirs en lui assignant définitivement l'Allemagne comme champ d'apostolat; il devait se rendre à l'université d'Ingolstadt. Canisius partit, encouragé par la bénédiction du vicaire de Jésus-Christ et portant en son âme, comme l'attestent ses notes intimes, la ferme conviction d'une grande œuvre à accomplir. Sur le désir de saint Ignace et pour pouvoir se présenter sans désavantage devant les champions humanistes de la Réforme, il subit à Bologne, avec ses deux compagnons, Salmeron et Le Jay, l'épreuve du doctorat en théologie. *Epist.*, t. I, p. 53, 685.

2° *Apostolat de Canisius en Allemagne,* 1549-1580. — Ces trente années marquent le point culminant dans la vie du Bienheureux; elles comprennent tout le temps qu'il passa en Allemagne depuis son arrivée à Ingolstadt, en novembre 1549, jusqu'à son départ pour la Suisse, à la fin de 1580. Années pleines, où Canisius apparaît tour à tour, ou même à la fois, éducateur de la jeunesse, prédicateur et missionnaire, organisateur et soutien de son ordre, conseiller et directeur de princes, champion du catholicisme dans les diètes de l'Empire, nonce des papes, publiciste. Mais dans cette vie si variée, une idée domine, qui en fit l'âme et l'unité : opposer à la prétendue réforme des novateurs un mouvement de vraie et salutaire réforme religieuse, pour consolider la foi catholique dans les territoires restés fidèles à Rome, et faire de ces contrées un rempart contre le protestantisme qui menaçait d'envahir l'Allemagne entière. Aussi protestants et catholiques ont-ils souvent caractérisé l'œuvre de Canisius en lui donnant le nom de *Contre-réforme.*

L'œuvre était urgente. Quelques années plus tard, dans une lettre au cardinal Truchsess, Canisius émettait cette pensée, en parlant de l'Autriche et de la Bavière : si ces deux pays les plus importants, sinon les seuls où le catholicisme subsiste encore, tombent au pouvoir des hérétiques, c'en est fait de l'Église d'Allemagne. *Epist.*, t. I, p. 596. Et que de sujets de crainte il éprouvait en voyant le terrible contrecoup que la prédication du nouvel Évangile avait eu dans ces pays! Pour avoir un tableau vivant de l'anarchie morale et religieuse qui régnait dans les centres où s'exerça l'action du Bienheureux, il suffit de parcourir les nombreuses lettres que d'Ingolstadt, de Vienne, de Prague, de Cracovie, d'Augsbourg et autres lieux, il écrivit aux généraux de son ordre ou à ces grands cardinaux, Othon Truchsess et Stanislas Hosius, dont il fut le zélé collaborateur et l'intime confident. Dans les universités et les écoles, une jeunesse licencieuse et sans goût pour l'étude; des maîtres imprégnés souvent de luthéranisme ou laissant libre carrière à la diffusion des livres hérétiques. Dans le peuple, la négligence des pratiques les plus vitales du catholicisme, le mépris pour l'autorité des pasteurs et de l'Église et, comme conséquence, une ignorance profonde et des tendances anticatholiques qui se traduisaient par des demandes impérieuses, comme celle de la communion sous les deux espèces. Dans le clergé, plus de discipline ni de respect pour la loi du célibat ecclésiastique, l'ignorance atteignant là aussi des proportions incroyables, la rareté des vocations faisant que beaucoup de paroisses restaient sans pasteurs ou étaient desservies par des prêtres hérétiques. Chez les souverains catholiques, menacés par leurs ennemis protestants et peu soutenus par la noblesse de leurs propres États, beaucoup de timidité et d'indécision; de là une politique louvoyante, toute de compromis et de concessions, qui tournait finalement à l'avantage des novateurs. Même attitude, ou à peu près, dans les princes ecclésiastiques, très inégalement zélés, mais toujours gênés dans leurs bons désirs par l'élément hétérodoxe de leurs diocèses et la résistance qu'ils trouvaient dans leur clergé, surtout dans leurs chapitres. Voir le résumé des lettres du Bienheureux dans les préfaces des *Epistulæ,* t. I, p. XXXV; t. II, p. XX; t. III, p. XIX. Cf. Janssens, *L'Allemagne et la Réforme,* trad. E. Paris, t. IV, p. 101 sq.

Sans s'effrayer de ces difficultés multiples, mais fort de la mission qu'il avait reçue, Canisius se mit à l'œuvre avec une confiance sans bornes, et il poursuivit l'entreprise avec une énergie de fer; il la poursuivit surtout avec une intelligence parfaite des circonstances où il vécut et des moyens à prendre. C'est là ce qui mérite de fixer l'attention, beaucoup plus que les détails de sa laborieuse carrière.

3° *Action sur la jeunesse; réforme des universités, fondation de collèges et de séminaires.* — Parmi les moyens propres à consolider ou réveiller la foi des catholiques, Canisius mettait au premier rang la bonne éducation de la jeunesse, *tantum facit proba et catholica educatio.* Par là, il entendait la double formation du cœur et de l'esprit, la vertu et la science, *vitæ sinceritas cum sancta eruditione conjuncta. Epist.*, t. I, p. 326; t. II, p. 139. Dans ses lettres au P. Lefèvre, il se plaint de l'insuffisance des études à l'université de Cologne. Les circonstances le servaient à souhait, en lui donnant Ingolstadt pour premier théâtre de son apostolat; car, en demandant des jésuites à saint Ignace, le duc de Bavière, Guillaume IV, avait eu principalement en vue la réforme de l'instruction publique dans ses États. Tant qu'avait vécu Jean Eck, le grand antagoniste de Luther, l'université d'Ingolstadt était restée le boulevard du catholicisme et de l'ancienne formation en Allemagne; après sa mort, arrivée en 1543, la décadence avait été rapide, pour les études comme pour la discipline. La campagne faite par les novateurs contre la scolastique avait eu pour conséquence l'affaiblissement des études théologiques, alors même qu'elles étaient plus nécessaires que jamais : *collapsa nimirum theologiæ studia, quæ nunc florere potissimum oportuerat.* Et il suffit de lire une lettre que le Bienheureux adressa, le 30 avril 1551, à un professeur de Cologne, pour voir que dans ces études il faisait à la scolastique sa bonne place : *non omissa etiam illa theologiæ parte, quam scholasticam appellamus, et hoc tempore necessariam ducimus, ne alioquin hæreticorum sophismata, quæ passim occurrunt, non satis a nobis discerni repellique possint. Epist.*, t. I, p. 336, 366.

Canisius passa un peu plus de trois ans à Ingolstadt, du 13 novembre 1549 à la fin de février 1552. Il y enseigna la théologie, prêcha en ville et à l'université, fut recteur du 18 octobre au 24 avril 1551, et remplit pendant plusieurs mois les fonctions de pro-chancelier. Toute son influence tendit à relever les études, en même temps que la discipline et la piété, afin de préparer à l'Église d'Allemagne une génération de prêtres dignes de ce nom. Voir les *Monumenta Ingolstadiensa Canisii,* dans *Epist.*, t. I, p. 686 sq. Quand il partit, l'œuvre de la réforme n'était que commencée, mais elle se poursuivit sous sa direction et avec sa coopération. Les conseils qu'il donna, en particulier une note qu'il rédigea sur la fin de 1555, servirent dans la rédaction des nouveaux statuts de l'université, qui se fit en 1562.

Deux articles trahissent surtout son influence : réintroduire dans l'école la dialectique d'Aristote; ne pas admettre de professeurs publics qui n'appartiennent à l'ancienne croyance. *Ibid.*, t. I, p. 582; t. III, p. 682; cf. C. Prantl, *Geschichte der Ludwig-Maximilians Universität in Ingolstadt, Landshut, München*, 2 in-8°, Munich, 1872, t. II, p. 195 sq.; Pachtler, *Ratio studiorum et institutiones scholasticæ Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes*, Berlin, 1887, 1890, t. I, p. 355; t. III, p. 480.

A Vienne, où il arriva le 9 mars 1552, Canisius porta le même esprit. Attaché à la faculté de théologie comme professeur, puis doyen en octobre 1553, il fut à l'université l'adversaire déclaré de l'hérésie et de ses tenants. *Epist.*, t. I, p. 732 sq. Les documents qui nous restent ne permettent pas de préciser quelle part il eut dans la réforme opérée par Ferdinand Ier, alors roi des Romains; mais il est certain qu'il ne fut pas étranger aux délibérations où le plan de réforme s'élabora, et que parmi les nouveaux statuts publiés le 1er janvier 1554, quelques-uns témoignent de son influence personnelle; tels les articles 17 et 18, qui concernent la bonne tenue des maisons d'étudiants et le contrôle des nouveaux livres. *Ibid.*, p. 740; R. Kink, *Geschichte der kaiserlichen Universität zu Wien*, in-8°, Vienne, 1854, t. II, p. 62. L'université de Vienne a conservé le nom du Bienheureux parmi ceux des personnages qu'elle s'honore plus particulièrement de compter au nombre de ses illustrations.

Le 7 juin 1556, Canisius fut nommé premier provincial de la Compagnie de Jésus pour l'Allemagne, l'Autriche et la Bohême. Cette charge étendait le champ de son influence; désormais il pouvait poursuivre plus activement et plus efficacement la réforme de l'éducation, en créant dans les pays soumis à sa juridiction des collèges de son ordre. Non qu'il ait fait de cette œuvre, comme on l'a dit, le but de sa vie; ce n'était qu'un moyen, mais à ses yeux le plus puissant moyen d'action pour son vrai but, le relèvement ou la conservation de la foi catholique en Allemagne : *nullum enim subsidium magis idoneum novimus*, avait-il écrit d'Ingolstadt à saint Ignace, le 2 novembre 1550. *Epist.*, t. I, p. 340. Ses efforts, favorisés par le crédit dont il jouit auprès des princes séculiers et ecclésiastiques, ne furent pas infructueux. Sous son administration, de 1556 à 1569, des collèges importants et destinés presque tous à un avenir brillant, furent fondés à Ingolstadt, à Prague, à Munich, à Inspruck, à Trèves, à Mayence, à Dillingen, à Spire et à Wurzbourg. Une dizaine d'autres, établis en Hongrie, ou dans les provinces d'Autriche et du Rhin déjà séparées du tronc primitif, ou dans la province même de la Haute-Allemagne sous le gouvernement de son successeur, durent en réalité au Bienheureux leur première origine.

En fondant ces centres d'éducation catholique, Canisius n'avait pas seulement en vue la formation des classes élevées; il songeait aussi au recrutement et à la réforme du clergé. Aussi s'attachait-il avec une constante sollicitude à fournir aux enfants pauvres les moyens d'étudier. Partout où il le put, il obtint pour eux des bourses dans les universités, ou fit annexer aux collèges de son ordre des maisons pour les recevoir. Ainsi en fut-il à Vienne, à Ingolstadt, à Munich, à Inspruck, à Dillingen et à Wurzbourg. A Prague, en 1559, il fit imprimer un écrit pour amener les Bohémiens à fonder un établissement de ce genre, et deux ans plus tard, il plaida personnellement la même cause auprès de l'archiduc Ferdinand II. A la diète d'Augsbourg, il se fit quêteur et put prendre à sa charge jusqu'à deux cents étudiants pauvres qu'il réunit sous un même toit. Quand le concile de Trente eut recommandé l'érection de séminaires ecclésiastiques, Canisius fut auprès des évêques l'apôtre de cette grande œuvre, qu'il estimait nécessaire pour le maintien et le progrès de la religion en Allemagne. Le peu de zèle qu'il rencontra chez un certain nombre l'attrista beaucoup. « Sans de bons séminaires, les évêques ne parviendront jamais à remédier au mal actuel, » écrivait-il encore en 1585 dans un mémoire adressé au P. Aquaviva.

Ce fut dans le même esprit que Canisius soutint de tout son pouvoir, par les aumônes qu'il recueillit et plus encore par les sujets d'élite qu'il lui envoya, le Collège germanique, fondé à Rome par saint Ignace en 1552. Il fit plus; ce furent ses conseils, joints à ceux du cardinal Truchsess, qui déterminèrent Grégoire XIII à assurer l'avenir de ce collège en le dotant de revenus fixes et suffisants pour une centaine d'élèves. Cardinal Steinhuber, *Geschichte des Collegium Germanicum Hungaricum in Rom*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1895, t. I, p. 87 sq. Le même pape réalisa des idées chères au Bienheureux quand il fit ouvrir des séminaires pontificaux à Dillingen, à Fulda, à Prague, à Olmutz, à Braunsberg, à Vilna et jusque dans les nouvelles chrétientés de l'Inde et du Japon, tandis que par ses soins, les collèges des Anglais, des Grecs, des Maronites, s'élevaient à Rome même et rivalisaient avec le Collège germanique.

En 1879, les catholiques allemands et Rome ont rendu hommage à ce grand apôtre de l'éducation catholique : ceux-ci, en fondant une Société du Bienheureux Canisius, *Canisius-Verein*, destinée à promouvoir la formation de la jeunesse allemande; Rome, en approuvant cette fondation et en lui donnant officiellement le Bienheureux pour protecteur. Voir J. Knabenbauer, S. J., *Der selige Canisius und die Schulfrage*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, 1879, t. XVII, p. 352 sq.

4° *Action sur le peuple, apostolat de la parole.* — A l'éducation de la jeunesse, Canisius joignit dès le début, à Ingolstadt comme à Vienne, un ministère qui lui permettait d'atteindre non pas seulement une classe d'individus, mais la masse même du peuple. Partout où les devoirs de son état et les grands intérêts de la religion le firent résider ou simplement passer, à la ville ou à la campagne, dans les milieux les plus modestes comme à la cour des princes ou dans les diètes de l'Empire, il exerça le ministère de la prédication; il l'exerça pendant près d'un demi-siècle, avec un zèle infatigable et sans y chercher jamais autre chose qu'un moyen d'instruction et de réforme religieuse. Calme, net et logique dans l'exposition de la doctrine, animé d'une conviction intime et pénétrante, sachant faire de l'Écriture et de la tradition un heureux et continuel usage; instruit des erreurs protestantes, mais modéré dans la réfutation et attentif à saisir les occasions, celle d'un jubilé par exemple, pour donner et expliquer la vraie pensée catholique, *Epist.*, t. III, préf., p. XXXIII sq., il eut sur ses auditeurs une puissance que rehaussait encore la vénération inspirée à tous par son caractère et sa sainteté. Sa parole se fit entendre, et porta fruit dans la plupart des grandes cathédrales de l'Empire, Vienne, Prague, Ratisbonne, Worms, Cologne, Strasbourg, Osnabruck, Wurzbourg et surtout Augsbourg, où il fut, pendant plusieurs années, prédicateur ordinaire. Cette ville, la première de l'Empire à cette époque, était dans un tel état de décadence religieuse, que l'année même où le Bienheureux commença d'y prêcher, on compta tout au plus huit cents communions à Pâques, et vingt personnes présentes à la procession de la Fête-Dieu. Le prédicateur n'eut au début qu'une cinquantaine d'auditeurs; mais bientôt le nombre s'accrut, et des auditeurs, et des pratiquants; des conversions éclatantes se produisirent, en particulier dans la noble et puissante famille des Fugger. La renaissance catholique provoquée par le zèle de Canisius fut telle, qu'au siècle suivant un évêque d'Augsbourg consignait cette note dans le compte rendu de sa visite pastorale de 1629 :

« Augsbourg doit le reconnaître pour son apôtre, et s'avouer grandement redevable envers lui. » *Der selige Canisius. Eine kurze Lebensgeschichte, mit besonderer Berücksichtigung seines Wirkens in Augsburg,* in-16, Augsbourg, 1865, p. 53.

A la prédication de Canisius se rattache son enseignement catéchétique, digne d'une mention spéciale pour la part si grande qu'il eut dans son action sur les catholiques. L'ignorance religieuse qu'il voyait régner parmi eux excitait tout à la fois sa pitié et son zèle; de là ce souci constant d'enseigner la doctrine chrétienne au peuple, aux enfants surtout. On l'a représenté le catéchisme en main, entouré d'enfants. Ce fut la réalité partout où il demeura, partout où il donna des missions, en Autriche, en Bavière, dans la Hesse, en Alsace, en Souabe, dans le Tyrol, plus tard en Suisse. De ce zèle pour l'instruction religieuse des catholiques est sortie cette *Summa doctrinæ christianæ,* qu'il composa à Vienne, de 1552 à 1554, le plus célèbre sans contredit et le plus populaire de ses ouvrages, celui qui mit le plus en émoi les théologiens protestants du XVI[e] siècle, et qui perpétua le plus l'influence du Bienheureux.

5° *Action sur les princes catholiques; diètes, légations.* — Une des forces de Canisius fut dans l'appui que lui prêtèrent les princes de l'Empire, surtout trois souverains qui pouvaient faire beaucoup pour le maintien de la foi catholique, Ferdinand I[er] d'Autriche et les ducs de Bavière, Albert V et Guillaume V. La position de ces princes était difficile; le Bienheureux s'en rendait compte, comme on le voit par une lettre du 17 janvier 1556, où il énumère judicieusement tous leurs sujets de préoccupation. *Epist.,* t. I, p. 596. Il n'en restait pas moins convaincu qu'une politique timide et louvoyante, comme celle de l'*Interim,* était contraire aux vrais intérêts du catholicisme. Tous ses efforts tendirent à encourager ces souverains, à exciter leur zèle, à leur faire réaliser dans leurs États le plan de réforme qu'il avait exposé, le 14 mars 1555, à un conseiller du duc Albert : *Per nostros catholicos principes exturbentur pestes, tollantur errorum magistri, dissensionum studia sopiantur, agnoscatur Christi vicarius et Ecclesiæ pastor, ac tamdiu desiderata nobis pax redeat Ecclesiarum. Ibid.,* p. 518.

En Bavière, les résultats répondirent aux vœux de Canisius. Pendant quelques années, le duc Albert suivit une politique de concessions; mais, vers 1563, il changea d'attitude et entra résolument dans une ligne de conduite qui fut toujours ensuite de plus en plus conforme au programme du Bienheureux. *Epist.,* t. III, préf., p. XX. La Bavière devint le centre de la contre-réforme, et Janssens, *op. cit.,* t. IV, p. 457, a pu dire d'Albert V et des deux princes qui lui succédèrent, qu'ils furent « les patrons, les guides temporels de l'Allemagne catholique ». En Autriche, l'influence de Canisius, sans être aussi décisive, fut considérable. Son zèle apostolique, ses solides prédications à la cour de Vienne, son ardeur à combattre l'hérésie, son désintéressement lui gagnèrent très vite l'estime et la confiance du roi les Romains, Ferdinand I[er], dont il devint le conseiller écouté dans les affaires les plus importantes. C'est à peine si, fidèle à l'esprit de sa vocation, il put réussir à se soustraire à la dignité épiscopale. Administra-t-il réellement en 1554, comme on l'avait cru jusqu'ici, le diocèse de Vienne, c'est un point mis en question par le D[r] N. Paulus dans *Zeitschrift für katholische Theologie,* Inspruck, 1898, t. XXII, p. 742 sq. Le Bienheureux profita de son influence pour suggérer au roi des Romains diverses mesures en faveur du catholicisme; il ne craignit pas d'entrer en lutte ouverte avec Sébastien Phauser, prédicateur luthérien de Maximilien, fils aîné de Ferdinand, ni même d'attirer l'attention de celui-ci sur les sympathies que son futur héritier semblait avoir pour les doctrines nouvelles. *Epist.,* t. I, p. 529 sq.; t. II, p. 194; cf. Hopfen, *Kaiser Maximilian II und der Kompromisskatholizismus,* in-8°, Munich, 1895, p. 28.

Bientôt les circonstances donnèrent à l'action du Bienheureux une portée plus considérable. Ferdinand et le cardinal d'Augsbourg voulurent qu'il prêchât à Ratisbonne pendant la diète de 1556-1557, où il devait être question d'une entente entre les divers partis religieux. Les protestants demandèrent un colloque. Ferdinand, désireux d'obtenir des subsides pour combattre les Turcs en Hongrie, et suivant du reste en cela sa politique de conciliation, soumit la demande à une commission composée de deux évêques et de cinq théologiens, dont le premier fut Canisius. Convaincu personnellement que ces sortes de discussions n'aboutiraient à rien et qu'un concile général pouvait seul porter remède à la situation, le Bienheureux se prononça résolument contre la demande des protestants et justifia par écrit son sentiment. *Epist.,* t. II, p. 40. Le colloque ayant été néanmoins résolu, les membres catholiques de la diète nommèrent Canisius parmi les six principaux théologiens qui devaient soutenir leur cause à Worms, contre un nombre égal de luthériens. Les princes protestants désignèrent Mélanchthon, Brentius et quatre autres coryphées du parti, tous fermement décidés à ne rien céder de leurs prétentions doctrinales et chantant victoire avant même d'avoir commencé la lutte. *Ibid.,* p. 63, 83, 127. Canisius ne s'inquiétait guère de ces bravades, mais bien plutôt de l'indolence et de la pusillanimité des catholiques, *hostem nondum visum metuunt.* Il fit beaucoup prier, se prépara soigneusement au combat, releva le courage de ses compagnons et se préoccupa surtout d'obtenir l'entente dans l'action.

Le colloque s'ouvrit à Worms le 11 septembre 1557, sous la présidence de Jules Pflug, évêque de Naumbourg. La discussion devait s'engager, d'après le recez de Ratisbonne, sur la base de la Confession d'Augsbourg. Dès la première séance, Mélanchthon s'emporta contre les catholiques et leurs abus, contre « les décrets impies du prétendu concile de Trente et le livre intitulé *Interim* ». Les catholiques proposèrent vingt-trois articles, disposés à peu près dans l'ordre de l'*Augustana* et dont on possède une liste, *Index articulorum controversorum,* écrite de la main même de Canisius. *Epist.,* t. II, p. 795. Quand on en vint à la discussion, l'accord ne put se faire sur des principes communs, les théologiens luthériens n'acceptant pas le canon intégral des saintes Écritures, tel qu'il était en usage dans l'Église depuis mille ans, ni le consentement des Pères et de l'ancienne chrétienté comme règle d'interprétation en matière douteuse. Canisius parla le 16 et le 20 septembre, dans la cinquième et la sixième session; il releva les écarts de Mélanchthon qui, sans tenir compte du programme tracé, s'était emporté en invectives contre l'Église catholique, puis rappelant que le colloque devait se faire sur la base de la Confession d'Augsbourg, il demanda qu'en face des graves divergences qui se manifestaient parmi les partisans de cette Confession, on s'en tînt au texte primitif de 1530, et il leur proposa de condamner les sectes qui professaient des doctrines opposées. Cette demande jeta dans le désarroi les théologiens protestants, divisés d'opinion sur des points de première importance; ils se querellèrent, et la majorité, inspirée par Mélanchthon, finit par exclure du colloque ceux qui voulaient accéder à la proposition faite par Canisius et les catholiques. Désorganisée et désormais irrégulière, l'assemblée fut interrompue, puis dissoute le 8 décembre. Sur toute cette question, voir le rapport rédigé par Canisius et ses collègues le 6 décembre, la lettre écrite le même jour par le Bienheureux au P. Laynez et les *Monumenta vormatensia* relatifs aux actes du colloque. *Epist.,* t. II, p. 160, 174, 795 sq.; cf. F. Fornerus, *Historia hactenus sepulta col-*

loquii Wormatensi, an. MDLVII, Ingolstadt, 1624; Janssens, *op. cit.*, t. IV, p. 23 sq.

Les novateurs ne manquèrent pas de rejeter sur les catholiques, et sur Canisius en particulier, la responsabilité de cet avortement. Tel était le sens d'un écrit qui parut à Francfort-sur-le-Main, d'abord en allemand, puis en latin sous ce titre : *Scriptum collocutorum Augustanæ Confessionis qui in urbe Vangionum fuerunt, donec adversarii colloquium abruperunt, anno 1557.* Canisius répondit, au mois de mars de l'année suivante, par un contre-récit intitulé : *Vom Abschiedt des Colloquii zu Wormbs.* M. D. LVII. *Wahrhafftiger gegenbericht auff das Buchlin zu Frankfurt am Mein den* IV. *Decembris ausgangen. Epist.*, t. II, p. 181, 893. Mais cette victoire sur les théologiens protestants, jointe à ses autres succès et surtout au bien fait par la *Summa doctrinæ christianæ*, valut à ce terrible *canis austriacus* une haine implacable, qui se traduisit dès lors et plus tard par toute une littérature de pamphlets injurieux, parfois ignobles. *Ibid.*, p. 800, 802, 915; t. III, p. 800 sq.; cf. Janssens, *op. cit.*, t. IV, p. 444 sq. Dans le camp catholique, au contraire, l'autorité du Bienheureux grandit, et le gain fut considérable : beaucoup furent fortifiés dans leur foi; les princes restèrent convaincus qu'il ne fallait rien attendre de sérieux de ces sortes de colloques, et comprirent quelle force ils trouveraient dans l'union. Canisius profita surtout de la circonstance pour exciter leur zèle : *utinam non timeremus imbecilles*, écrivait-il au roi Ferdinand. *Ibid.*, p. 173. Deux mois après, en février 1558, il visitait à Nuremberg ce prince, inquiet alors et presque désespéré : encouragé par le Bienheureux, Ferdinand se rendit à la diète de Francfort où, le 24 du même mois, il fut proclamé empereur.

Au mois de mai, Canisius était à Rome pour l'élection d'un nouveau général. Le pape Paul IV venait de décider l'envoi d'un nonce, Camille Mentuati, à la diète polonaise de Piotrkow; il désigna le Bienheureux pour l'accompagner comme théologien. Le triste état où se trouvait le royaume de Pologne, gouverné par un prince indolent, la faveur que prêtait aux hérétiques une noblesse hostile aux évêques et défiante à l'égard de Rome, l'impuissance ou le manque de zèle dans le clergé lui-même, paralysèrent l'action du nonce et de son compagnon; ils empêchèrent du moins qu'on ne prît aucune mesure contre l'Église et qu'on ne fît aucune innovation en matière religieuse. Personnellement, Canisius obtint davantage des évêques; il sema des germes féconds pour la réforme du clergé, et reçut plusieurs demandes de collèges. **Epist.**, t. II, p. 340, 362, 826 sq. De retour en Allemagne, il eut un rôle délicat à remplir. Une nouvelle diète allait s'ouvrir à Augsbourg dans des circonstances difficiles, à cause du conflit survenu entre Paul IV et Ferdinand Ier. Blessé de ce qu'on avait agi sans le consulter dans l'élection de Francfort, le pape refusait de reconnaître le nouvel empereur, et les princes hérétiques cherchaient à profiter de l'occasion pour semer la discorde. Par ses prédications, par les lettres qu'il adressait à Rome, surtout par son action personnelle sur Ferdinand et les membres catholiques de la diète, Canisius fut réellement l'ange de la paix. L'empereur fit taire ses ressentiments, ferma l'oreille aux suggestions des novateurs et s'engagea avec les évêques dans le plan de réforme que le Bienheureux patronnait. *Ibid.*, p. 469, 502. Le conflit avec Rome s'aplanit à l'avènement de Pie IV, élu pape le 25 décembre 1559. Si la conduite de l'empereur Ferdinand à l'égard du saint-siège ne fut pas toujours irréprochable, s'il comprit et voulut réaliser à sa manière la réforme de l'Église, on ne peut douter qu'il n'ait conservé dans ses projets, souvent utopistes, un sincère attachement à la religion catholique.

6° *Action pour la réforme du clergé et de l'Église; concile de Trente; conférences d'Inspruck.* — Canisius employa toute son influence auprès des évêques, comme auprès des princes, pour exciter leur zèle et les encourager. Il leur montrait, **Epist.**, t. I, p. 597, les loups à écarter du troupeau, les écoles et les bibliothèques à assainir, les ministres du sanctuaire à préparer, plutôt bons que nombreux, en un mot la réforme à opérer, celle de leurs Églises et de leur clergé sans doute, mais la leur aussi et d'abord. De là un écrit *De officio et reformatione episcopi*, composé à Ratisbonne, vers la fin de 1556, sur les instances du cardinal Truchsess. Ni la vénération qu'il portait aux premiers pasteurs, ni l'amitié dont plusieurs l'honorèrent, ne firent faiblir sa voix, quand il crut devoir parler; témoin cette lettre apostolique qu'il écrivit au même cardinal, pour lui rappeler l'obligation de la résidence épiscopale et la prohibition portée contre la pluralité des bénéfices. **Epist.**, t. II, p. 228. Il obtint beaucoup des évêques, mais non pas tout ce qu'il aurait voulu : *Desperata cleri consilia, ubi de reformatione agitur, morbos fatentur, pharmaca respuunt*, écrivait-il d'Augsbourg le 20 mai 1559. *Ibid.*, p. 419. Aussi, plus le temps avançait, plus sa pensée allait au concile œcuménique, *necessarium Ecclesiæ remedium.* On suit en lisant sa correspondance les divers sentiments par où il passa, désirs ou regrets, joie ou tristesse, suivant que les obstacles qui en différaient la reprise paraissaient s'aplanir ou s'aggraver. Personnellement il s'appliqua si bien à les faire disparaître, que, dans une lettre pastorale de 1865 sur le Bienheureux, le cardinal Rauscher, archevêque de Vienne, n'a pas craint d'attribuer en grande partie à son influence le succès final. *Der selige Canisius*, Vienne, p. 46.

Quand le concile se rouvrit, le 18 janvier 1562, Canisius était à Augsbourg, où sa présence semblait indispensable. Mais les légats, Hosius surtout, insistèrent tellement auprès du cardinal Truchsess qu'il dut leur céder momentanément l'apôtre de son diocèse. *Epist.*, t. III, p. 753 sq. Des questions allaient se traiter à Trente, qui concernaient particulièrement l'Allemagne, et faisaient partie de tout un ensemble de mesures réclamées par l'empereur Ferdinand : communion sous les deux espèces, mariage des prêtres, mitigation de diverses lois positives, comme celles de l'abstinence, du jeûne et de l'index, réforme de la cour romaine, etc. Ces vues avaient été exposées d'abord dans un écrit présenté le 20 juin 1560 à Hosius, nonce apostolique à Vienne, puis dans un *Libellus reformationis*, remis le 7 juin 1562 aux présidents du concile. Résumé dans Raynaldi, *Annales*, an. 1560, n. 55; an. 1562, n. 59, Lucques, 1756, t. XV, p. 86, 234. Texte complet du mémoire de 1560 dans Sickel, *Zur Geschichte des Concils von Trient*, Vienne, 1872, p. 55 sq.; du **Libellus**, dans *Archiv für österreichische Geschichte*, Vienne, 1871, t. XLV, p. 35 sq.

Canisius arriva à Trente le 14 mai. Il n'y resta guère plus d'un mois, mais ce temps fut utilement employé. Sans compter de fréquents entretiens avec le premier orateur impérial, Antoine Brus de Muglitz, archevêque de Prague, et surtout avec le cardinal Hosius, le Bienheureux se trouva mêlé à deux discussions d'inégale importance. Il fut annexé au comité d'évêques et de théologiens chargé d'examiner et de réformer l'index de Paul IV. Son opinion personnelle est connue par ses lettres; il désirait beaucoup qu'on mitigeât les règles relatives à la lecture des livres hérétiques. *Epist.*, t. III, p. 27, 490. Beaucoup plus importante fut la discussion de cinq articles sur l'eucharistie, proposés le 6 juin à l'examen des théologiens. *Ibid.*, p. 463. Le 2e et le 3e articles touchaient directement aux questions brûlantes que Ferdinand Ier avait soulevées, car on y demandait ceci : « Les raisons qui ont amené l'Église à restreindre à une seule espèce la communion des laïques, excluent-elles la possibilité de toute concession

du calice? S'il paraissait expédient de faire quelque concession de ce genre, faudrait-il l'accompagner de quelques conditions, et de quelles conditions? » Canisius fit le 15 juin un discours dont le résumé se trouve dans Massarelli, *Acta genuina SS. œcumenici concilii Tridentini*, édit. Theiner, Agram, 1874, t. II, p. 16. Cf. *Epist.*, t. III, p. 742. Il posait en principe qu'il fallait se montrer difficile à concéder le calice aux laïques. On ne devait pas l'accorder aux hérétiques, *ne sanctum detur canibus*. Restait à considérer sérieusement s'il ne serait pas expédient de le permettre à certains catholiques entourés d'hérétiques et chancelant dans la foi, au cas où ce serait le seul moyen de les maintenir dans l'orthodoxie, et surtout aux Bohémiens que l'absence de prêtres avait fait tomber dans quelques erreurs, et qu'on pourrait ainsi ramener à la foi en tout le reste. Cet avis du Bienheureux ne passa pas inaperçu: les théologiens de l'empereur essayèrent même de s'en faire une arme contre le P. Laynez, dont la décision fut plus intransigeante. *Epist.*, t. III, p. 754 sq.

De retour à Augsbourg, Canisius ne cessa pas de s'intéresser aux travaux du concile. Dans ses lettres au cardinal Hosius, il encourage ce légat et l'instruit des bruits qui courent; le 3 août, il lui envoie un écrit *De abusibus missæ;* il insiste pour qu'on s'occupe de la réforme du clergé. *Ibid.*, p. 470, 474, 485. Aussi regretta-t-il la très vive discussion qui s'éleva parmi les Pères sur l'origine de la juridiction épiscopale. Ce n'est pas qu'il méconnût l'importance de la question, ou désapprouvât la doctrine brillamment soutenue par le P. Laynez dans un discours resté célèbre; sa correspondance prouve le contraire, *ibid.*, p. 527, 537, 551; mais il voyait là un retard apporté à l'œuvre plus urgente de la réforme ecclésiastique. Il craignait aussi le mécontentement qui se manifestait à la cour de Vienne. Quand la question du calice des laïques eut été, le 17 septembre, renvoyée au pape par les Pères du concile, l'empereur soumit à plusieurs théologiens ces questions : Faut-il persévérer dans la demande faite précédemment? Faut-il la renouveler auprès du concile ou auprès du pape, et comment procéder? Canisius répondit d'Augsbourg, le 23 octobre, par un mémoire important, accompagné d'une lettre où il rappelait la gravité de l'affaire et la nécessité d'éviter à tout prix ce qui semblerait une atteinte aux droits de l'Église et à ses institutions. Dans ce mémoire, le Bienheureux donnait en substance les mêmes conclusions qu'à Trente, mais avec beaucoup plus de développements et de précision. Rien ne s'oppose, en principe, à la concession du calice, mais c'est au pape de décider s'il est expédient de l'accorder. L'empereur peut demander cette faveur pour une partie de ses sujets; non pour les hérétiques, qui réclament le calice comme un droit appuyé sur l'autorité divine, ni pour les bons catholiques, à qui cette concession serait plutôt nuisible, mais pour les catholiques peu fermes dans la foi, qu'on a l'espoir, assez faible du reste, de retenir ainsi dans l'Église. Cette faveur doit être accompagnée de conditions propres à écarter les fausses interprétations et à distinguer les catholiques des hérétiques. Qu'on ait soin, en outre, de bien instruire les fidèles de tout ce qui concerne la sainte eucharistie et la primauté du pontife romain. *Epist.*, t. III, p. 419-513.

Telle était la théorie; mais une lettre du 7 novembre au cardinal Hosius montre que le Bienheureux était préoccupé des conséquences pratiques qui pourraient résulter d'un changement de discipline. *Ibid.*, p. 528. La conduite de Ferdinand I[er] augmenta ses appréhensions. Au mois de janvier 1563, Georges Draskovicz, évêque de Pecs (Funfkirchen) et ambassadeur au concile pour le royaume de Hongrie, rédigea un nouveau mémoire, *Capita quædam ad fructuosam concilii celebrationem*, où il demandait à l'empereur de veiller à la liberté des Pères et de s'interposer pour qu'on entamât enfin sérieusement l'œuvre de la réforme ecclésiastique, dans le sens du programme impérial. Sickel, *Zur Geschichte des Concils von Trient*, p. 427 sq. Au début de février, Ferdinand envoya le mémoire à Trente, et convoqua près de lui à Inspruck, sous la présidence de Draskovicz, une commission de théologiens, qui furent chargés d'examiner dix-sept articles, ou questions relatives à la continuation ou à la suspension, à la liberté, à la direction et aux travaux du concile, aux concessions précédemment réclamées, et à la réforme de l'Église dans son chef comme dans ses membres. *Ibid.*, p. 431.

Canisius faisait partie de la commission, il en était même le membre le plus influent; au jugement des nonces Commendon et Delfini, présents à Inspruck, l'issue dépendait en grande partie de sa prudence et de son habileté. J. Pogiani, *Epistolæ et orationes olim collectæ ab Antonio Maria Gratiano...*, Rome, 1756, t. III, p. 232; Archiv. Vatic., *Concilio di Trento*, t. XXX, fol. 28. Le Bienheureux, qui dès son premier entretien avec Ferdinand avait compris que l'autorité du concile et du saint-siège était en jeu, marcha de concert avec les nonces. Dans son avis du 22 février, il se prononça fortement contre toute ingérence du pouvoir laïque dans l'ordre spirituel; le concile devait continuer, mais pleinement indépendant dans sa sphère propre; c'était au pape à nommer les légats et à diriger l'assemblée conciliaire : à lui aussi de décider la réforme de la cour romaine et de l'appliquer. Pour le reste, les choses devaient se traiter à l'amiable; il ne fallait pas reprendre à Trente la question du calice, mais s'adresser au pape lui-même. Du reste, que ne travaillait-on d'abord à l'amendement des mœurs dans les individus? Cela fait, la plupart des mesures qu'on proposait n'auraient plus de raison d'être. Le résultat des délibérations au conseil d'État fut qu'on entrerait en relations avec le souverain pontife, pour obtenir la réforme désirée. Deux instructions de l'empereur à ses représentants au concile témoignent également d'une attitude plus conciliante. Sickel, *op. cit.*, p. 446, 456. La conduite du Bienheureux satisfit pleinement les légats. Pogiani, *loc. cit.;* Archiv. vatic., *op. cit.*, fol. 38, 41.

Les conférences, interrompues à l'époque du carême, reprirent au mois d'avril. Quatorze nouveaux articles furent soumis, le 24, à l'examen de la commission, augmentée de plusieurs membres; rédigés sous une forme différente et plus mesurée, ils portaient presque tous sur la liberté et la direction du concile, la manière de proposer les questions, les matières à traiter ou à omettre. L'article 3[e] ramenait le point délicat de la réforme du pape et de sa cour : le concile devait-il intervenir ou laisser l'affaire à l'initiative pontificale? Malgré les efforts de Canisius, les conclusions de la majorité se ressentirent des idées qui de plus en plus s'affirmaient à la cour impériale : avant de se dissoudre, les Pères du concile devaient à tout prix procéder à la réforme de l'Église dans son chef et dans ses membres. Bucholtz, *Geschichte der Regierung Ferdinand des Ersten*, Vienne, 1838, t. VIII, p. 545 sq., note. En désespoir de cause, le Bienheureux recourut à l'empereur; après lui avoir présenté ses observations contre l'avis de la majorité, il lui montra les inconvénients de la voie où l'on s'engageait, et rappella celle qu'il fallait prendre : ne point imposer au vicaire de Jésus-Christ la réforme de sa personne sacrée et de sa cour en vertu d'un prétendu droit qu'il ne pourrait pas reconnaître, mais agir de concert avec lui pour la réforme générale et particulière de l'Église. Ce franc langage porta ses fruits. Ferdinand promit d'examiner la chose de plus près, et d'en conférer avec le nonce et surtout avec le cardinal Morone, venu de Trente à Inspruck. Il tint parole, fit retoucher plusieurs fois le rapport de la

commission et agréa les modifications proposées par le cardinal. Sickel, *op. cit.*, p. 498 sq. Pie IV, instruit de tout ce qui s'était passé, exprima sa satisfaction de la conduite du Bienheureux et l'en fit remercier.

Une nouvelle discussion, que provoqua une requête présentée par les utraquistes de Bohême dans le dessein d'obtenir la communion sous les deux espèces et le mariage de leurs prêtres, mit encore une fois Canisius en lutte avec les autres membres de la commission. Seul contre tous, il ne craignit pas de désapprouver une concession qui, dans les conditions où se faisait la demande, lui paraissait entraîner de graves inconvénients. Il comprit bientôt que l'empereur trouvait son opposition importune et ne lui témoignait plus la même confiance qu'auparavant. L'avis définitif de la commission, ou *Liber in materia reformationis*, du 5 juin, contenait plusieurs points qu'il avait combattus. Sickel, *op. cit.*, p. 520 sq. Après de nouvelles consultations faites à Vienne, Ferdinand s'adressa enfin au pape. Au mois d'avril 1564, Pie IV accorda, non le mariage des prêtres, mais l'usage du calice pour l'Autriche, la Bohême et divers diocèses d'Allemagne. L'expérience prouva que le Bienheureux ne s'était pas trompé dans ses appréhensions; les désordres et les abus furent tels que, trois ans plus tard, le saint pape Pie V se voyait contraint de révoquer la concession faite par son prédécesseur.

La mort de Ferdinand Ier, survenue le 22 juillet 1564, livra le pouvoir à son fils Maximilien, dont la politique n'était pas celle que prêchait Canisius. L'œuvre que celui-ci avait commencée en Autriche continua à s'y faire par les membres de son ordre, mais son influence personnelle s'exerça désormais ailleurs, surtout en Bavière et dans le Tyrol, où ses prédications à la cour de l'archiduc Ferdinand II portèrent d'heureux fruits et contribuèrent beaucoup à la sanctification des cinq archiduchesses, sœurs de ce prince. Mais la plus belle récompense que ménagea la providence à celui qui avait eu tant de zèle pour le concile de Trente, fut de le choisir comme instrument pour en compléter l'œuvre en Allemagne. Venu à Rome en 1565 pour l'élection d'un nouveau général, Canisius fut créé par Pie IV nonce apostolique, avec mission de promulguer les décrets du concile et d'en promouvoir l'exécution. Augsbourg, Cologne, Nimègue, Osnabruck, Mayence, Trèves, plus tard Wurzbourg et Strasbourg furent les principales étapes de ce voyage apostolique, où le Bienheureux n'obtint assurément pas tout ce qu'il aurait désiré, mais ce qu'on pouvait attendre dans les circonstances difficiles où se trouvaient les Églises qu'il visita. Cette mission eut comme son couronnement dans la diète d'Augsbourg de 1566, où Canisius assista comme théologien du cardinal Commendon. Les décrets du concile de Trente y furent acceptés par les catholiques, et le Bienheureux y contribua une fois de plus à l'entente commune. Cette grave question ayant été posée : « La confirmation de la paix d'Augsbourg est-elle contraire aux droits de l'Église? » il n'hésita pas avec deux autres théologiens de son ordre à donner une réponse négative, et prévint ainsi une rupture désastreuse entre catholiques et protestants. Éclairé lui-même par le cardinal Commendon, l'empereur Maximilien revint à de meilleurs sentiments envers la Compagnie de Jésus.

7. *Action littéraire; apostolat de la plume.* — Depuis treize ans Canisius dirigeait son ordre en Allemagne. Le nombre des sujets et des maisons augmentant, deux rejetons s'étaient détachés du tronc primitif : la province d'Autriche-Hongrie, en 1562, et la province de la Basse-Allemagne ou du Rhin, en 1564. Le Bienheureux était resté à la tête du tronc primitif, appelé désormais province de la Haute-Allemagne. Gouvernement d'une durée anormale dans la Compagnie de Jésus, mais nécessaire pour la consolidation de l'œuvre commencée. Souvent Canisius avait supplié ses supérieurs de le décharger d'un fardeau qui pesait lourdement sur ses épaules. Ce fut à Pâques de 1569 seulement qu'ils lui permirent enfin de confier sa province au P. Paul Hoffée. Mais Canisius n'en resta pas moins en Allemagne, suivant la juste expression de Janssens, *op. cit.*, t. v, p. 198, « l'âme de la Compagnie de Jésus. »

Un autre motif avait augmenté son désir d'être déchargé du gouvernement. Saint Pie V l'avait choisi en 1567 pour réfuter les erreurs et les faussetés accumulées par les auteurs des *Centuries* de Magdebourg dans la grande histoire ecclésiastique qu'ils avaient commencé de publier en 1559. Le Bienheureux souhaitait vivement de pouvoir se donner tout entier à cette tâche; il le souhaitait non seulement par un sentiment d'obéissance filiale au souverain pontife, mais parce qu'il voyait là un fécond apostolat. Il comprenait toute la puissance de la presse sur la direction des esprits, et voulait que, sur ce terrain comme ailleurs, on s'opposât vigoureusement aux adversaires de l'Église catholique. Il alla jusqu'à se demander s'il ne ferait pas bien de laisser le ministère de la prédication, pour se consacrer à l'apostolat de la plume. *Epist.*, t. II, p. 397. Plus l'attaque et l'erreur se multipliaient, plus il trouvait urgent d'organiser la défense et de servir aux fidèles le contre-poison. Dans les grands centres où il vécut, il se mit en rapport avec les imprimeurs et les libraires, pour leur faire publier et répandre de bons livres; il dota la ville d'Augsbourg de plusieurs imprimeries catholiques. Il encouragea et aida de tout son pouvoir ceux qui écrivaient pour la défense de la foi. Ses lettres nous le montrent attentif à leur envoyer les ouvrages dangereux qui paraissaient, ou à les leur signaler, à louer leurs travaux et à les recommander eux-mêmes à la bienveillance des princes catholiques. Pour plusieurs, pour Hosius surtout, il alla jusqu'à la collaboration.

Dans son ordre il excitait ses subordonnés à composer des ouvrages appropriés, pour le genre et pour le style, aux exigences des temps, ou à publier des textes critiques, comme les Actes du premier concile d'Éphèse. *Epist.*, t. III, p. 31, 402 sq. A plusieurs reprises, il conçut et soumit à ses supérieurs, à saint François de Borgia en 1574, au P. Aquaviva en 1583, le projet d'une société d'écrivains, qui se composerait de sujets capables et réunis de différentes provinces pour travailler de concert à la composition d'ouvrages de controverse et à la réfutation des erreurs courantes. Idée heureuse et féconde qu'il ne lui fut pas donné de réaliser, mais qui lui survécut. Enfin il écrivait lui-même dans la mesure où ses autres occupations le lui permettaient; la liste de ses écrits en fournira la preuve. Personne n'était plus attentif à saisir l'occasion favorable de lancer ces publications de circonstance qui orientent l'opinion ou l'empêchent de s'égarer. A Worms, à peine les protestants ont-ils fait paraître leur récit fantaisiste du colloque si brusquement interrompu, que le Bienheureux leur oppose son « véridique contre-récit ». A Piotrkow, il voit combien la question de la communion sous les deux espèces et celle du mariage des prêtres préoccupent les esprits; aussitôt il s'empresse de faire imprimer les *Dialogi* d'Hosius sur ces deux sujets. *Epist.*, t. II, p. 339, 897 sq. En 1561, les novateurs impriment à Nuremberg la *Supplication* des protestants de France au roi Charles IX; Canisius leur oppose la *Supplication der Catholischen* au même roi. *Ibid.*, t. III, p. 780 sq. Aux légats du concile à Trente il suggère l'idée, favorablement accueillie, d'intéresser le public et de relever le crédit de l'auguste assemblée par quelques publications, où pourraient figurer les discours les plus remarquables. *Ibid.*, p. 325 sq.

Déchargé du provincialat, Canisius s'était retiré au collège de Dillingen, dont son frère Thierry était alors recteur; il s'y consacra pleinement à la réfutation des

Centuriateurs. En 1571 parut le premier volume de ce grand ouvrage sur les altérations de la parole divine, *De corruptelis verbi Dei*, volume dont l'objet spécial est saint Jean-Baptiste. Divers empêchements retardèrent la composition du second : la nomination du Bienheureux comme prédicateur de l'archiduc Ferdinand à Inspruck; une mission auprès du duc de Bavière et autres princes dont il fut chargé par Grégoire XIII au début de 1573; un voyage à Rome à la suite de cette mission, voyage d'une portée exceptionnelle pour l'avenir de l'Allemagne catholique, à cause des mesures déjà signalées que prit le pape après ses entretiens avec le cardinal Truchsess et Canisius. De retour à Inspruck, ce dernier partagea sa vie entre le travail de la prédication et celui de la composition. Mais en 1576, il dut encore accompagner le cardinal Morone à la diète de Ratisbonne. L'empereur Maximilien étant mort le 14 octobre, l'assemblée fut dissoute, et le Bienheureux put se rendre à Ingolstadt, où, après un travail opiniâtre, il publia enfin, dans l'été de 1577, le second volume de son ouvrage, *De Maria Virgine incomparabili*.

Il avait en projet un troisième volume, et même plusieurs autres, mais il dut s'arrêter devant une opposition formelle. L'obstacle ne vint pas de Rome, mais du P. Hoffée, dont les motifs sont nettement exprimés dans une lettre encore inédite du 24 janvier 1578 au P. Éverard Mercurian : la contention que le Bienheureux mettait au travail et les recherches énormes qu'entraînait la préparation de ses livres, remplis de références et de citations, créaient un grave sujet d'inquiétude pour sa santé; le besoin qu'il avait d'aides et de reviseurs pour un travail qu'il retouchait indéfiniment et dont il n'était jamais satisfait, devenait un embarras sérieux pour le provincial; les inconvénients seraient encore plus grands dans le volume que projetait Canisius, où il s'agirait de l'Église et du pape, matière grave et difficile; il serait plus utile d'employer le Père au ministère actif et à des publications de propagande en langue allemande qu'à ces grands ouvrages doctrinaux en langue latine. Canisius fut relevé du mandat qui lui avait été confié par Pie V, et fut pris par Hoffée pour compagnon dans ses visites et dans l'administration de la province, jusqu'au moment où il partit pour sa dernière étape. En 1580, le nonce Bonomio, évêque de Verceil, visita les cantons catholiques de la Suisse; il demanda et obtint la fondation d'un collège à Fribourg. Le Bienheureux fut désigné pour exécuter ce projet.

7° *Canisius en Suisse; vieillesse et mort,* 1581-1597. — Arrivé à Fribourg le 10 décembre 1580, Canisius fut présenté par le nonce aux magistrats « comme une relique, un objet sacré » qu'ils devaient garder avec soin, « sûrs d'avoir en lui un apôtre, un docteur, un père tout dévoué. » Et telle fut la réalité. Après avoir passé à un autre, en 1582, le soin du gouvernement, le vieil athlète se consacra désormais à une vie toute de dévouement apostolique. Pendant huit ans, il prêcha encore en allemand, les dimanches et fêtes, dans la cathédrale de Saint-Nicolas. Dans le courant de la semaine, toute sorte d'œuvres se succédaient : le catéchisme aux enfants, l'instruction des pauvres et des ouvriers, la visite des prisonniers et des malades, etc. En 1581 et 1582, il fonda sous le vocable de la T. S. Vierge deux congrégations d'hommes et de femmes, qui furent affiliées à la *Prima primaria* de Rome. V. Alet, S. J., *Le Bienheureux Canisius*, Paris, 1865, p. 331, note sur la première institution des congrégations de la T. S. Vierge et la part qu'y a prise Canisius. L'appui des autorités ecclésiastiques et civiles lui permit de réformer des abus invétérés et de fonder, en 1587, des écoles pour le peuple. Non seulement il y eut préservation totale de l'hérésie, mais ce fut dans le canton de Fribourg comme une renaissance du catholicisme.

Quand la maladie eut forcé le Bienheureux, en 1588, à ne plus prêcher, il consacra le reste de ses forces à cet apostolat de la plume qu'il jugeait si fructueux; toute une série d'ouvrages ou d'opuscules de piété appartiennent à cette époque. Des personnages, comme saint François de Sales, recouraient à ses conseils. Le P. Aquaviva le pria de mettre par écrit tout ce que son expérience lui suggérerait de remarques utiles aux ouvriers de la Compagnie, pour leur propre sanctification, la conversion des hérétiques et la bonne formation des élèves du Collège germanique; de là un mémoire précieux, dont Janssens a résumé les grandes lignes, *op. cit.*, t. V, p. 205 sq., et qui sera publié intégralement dans les *Epistulæ et acta.* Il donna encore au prévôt du chapitre de Fribourg, vers 1589, d'excellentes observations sur la manière d'étudier la théologie, *De ratione studiorum theologicorum quædam notationes*. Voir Pachtler, *Ratio studiorum et institutiones scholasticæ Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes*, Berlin, 1887, t. II, p. 514. Ainsi fut féconde, comme tout le reste de sa vie, la vieillesse de Canisius. Après quatre mois de grandes souffrances, il mourut le 21 décembre 1597. A sa mémoire s'attacha une renommée de sainteté que les miracles obtenus par son intercession accréditèrent. Aussi dès 1625 et les années suivantes, des procès se firent à Fribourg en vue de sa béatification, mais la cause ne fut introduite à Rome que beaucoup plus tard. Interrompue par la suppression de la Compagnie de Jésus et reprise sous Grégoire XVI, elle se termina sous Pie IX qui, le 24 juin 1864, donna à ce grand serviteur de Dieu le titre de bienheureux. Sa fête se célèbre le 27 avril. Le troisième centenaire de sa mort, célébré en 1897 et consacré par une lettre encyclique de Léon XIII, a montré quels sentiments de vénération et de gratitude règnent au cœur des catholiques d'Allemagne, d'Autriche et de Suisse pour celui que, dans cette encyclique du 1[er] août 1897, Léon XIII a nommé *alterum post Bonifacium Germaniæ apostolum*. Cf. *Epist.*, t. II, préf., p. V.

I. DOCUMENTS. — 1° *Epistulæ et acta*, comprenant les œuvres autobiographiques de Canisius, ses lettres, rééditées ou inédites, et de riches citations de documents contemporains. — 2° *Monumenta historica Soc. Jesu*, en cours de publication à Madrid depuis 1894; on trouve des lettres et de précieux matériaux relatifs à Canisius dans presque tous les volumes parus. Voir les *Indices*, au mot *Canisius* ou *Kanys*. *Chronicon Soc. Jesu*, du P. Polanco, t. I-VI, de 1491 à 1556; *Litteræ quadrimestres*, t. I-IV, de 1546 à 1556; *Epistolæ mixtæ*, t. I-V, de 1537 à 1556; *Epistolæ P. Hieronymi Nadal*, t. I-III, de 1546 à 1577; *Monumenta pædagogica*, *Monumenta Ignatiana*, *Epistolæ PP. Paschasii Broeti, Claudii Jaji*, etc., p. 334-374, passim. — 3° Lettres nombreuses de Canisius ou relatives à Canisius dans les ouvrages suivants : J. Hansen, *Rheinische Akten zur Geschichte des Jesuitenordens, 1542-1582*, in-8°, Bonn, 1896; E. S. Cyprian, *Tabularium Ecclesiæ Romanæ sæculi XVI*, in-4°, Francfort et Leipzig, 1743; *Stanislai Hosii S. R. E. cardinalis... et quæ ad eum scriptæ sunt epistolæ*, Cracovie, 1879, 1886, t. I, II. Pour les lettres disséminées dans divers livres, voir Sommervogel, *Bibliothèque*, t. II, col. 683; t. VIII, col. 1982. — 4° Ouvrages généraux : *Historia Societatis Jesu*, par les PP. Orlandini, Sacchini et Possine, Rome, 1615, etc., part. I-V; J. Agricola, S. J., *Historia provinciæ Soc. Jesu Germaniæ Superioris*, t. I, II; F. Reiffenberg, S. J., *Historia Soc. Jesu ad Rhenum inferiorem*, Cologne, 1764, t. I; A. Socher, S. J., *Historia provinciæ Austriæ Soc. Jesu*, Vienne, 1740, part. I; J. Schmidt, S. J., *Historia Soc. Jesu provinciæ Bohemiæ*, Prague, 1747, part. I, *Imago primi sæculi Soc. Jesu*, Anvers, 1640, p. 861 sq., 915 sq.; M. Tanner, S. J., *Societas Jesu apostolorum imitatrix*, Prague, 1694, part. I.

II. OUVRAGES SPÉCIAUX, à consulter pour l'étude des diverses périodes de la vie de Canisius : L. Ennen, *Neuere Geschichte der Stadt Köln*, Cologne, 1875, t. I; C. Warrentrap, *Hermann von Wied und sein Reformationsversuch in Köln*, in-8°, Leipzig, 1878; L. Delplace, S. J., *L'établissement de la Compagnie de Jésus dans les Pays-Bas*, in-8°, Bruxelles, 1897; J. N. Mederer, *Annales Ingolstadiensis Academiæ*, Ingolstadt, 1872, t. I, p. 208 sq.; C. H. Verdière, S. J., *Histoire de l'université d'Ingolstadt*, 2 in-8°, Paris, 1887; J. Aschbach, *Die Wiener Universität und ihre Gelehrten* (t. III de *Geschichte der Wiener*

Universität, in-8°, Vienne, 1888, p. 90 sq., 145 sq.; R. Perkmann, *Zur Geschichte der Wiener Universität*, in-8°, Leipzig, 1865, p. 88 sq.; A. Wappler, *Geschichte der theologischen Facultät der K. k. Universität zu Wien*, in-8°, Vienne, 1884; J. B. von Bucholtz, *Geschichte der Regierung Ferdinand des Ersten*, Vienne, 1838, t. VIII, IX; Th. Wiedemann, *Geschichte der Reformation und Gegenreformation im Lande unter der Enns*, in-8°, Prague, 1879, 1880, t. I, II; P. Braun, *Geschichte der Bischöfe von Augsburg*, Augsbourg, 1814, t. III; A. Steichele, *Archiv für die Geschichte des Bisthums Augsburg*, Augsbourg, 1859, t. II; Th. Sickel, *Zur Geschichte des Concils von Trient*, in-8°, Vienne, 1872; A. Eichhorn, *Der ermländische Bischof und Cardinal Stanislas Hosius*, 2 in-8°, Mayence, 1854, 1855; M. Rader, S. J., *Bavaria pia*, in-fol., Munich, 1628, p. 112 sq.; F. J. Lipowsky, *Geschichte der Jesuiten in Baiern*, in-8°, Munich, 1816; Id., *Geschichte der Jesuiten in Tyrol*, in-8°, Munich, 1822; L. Rapp, *Königin Magdalena von Œsterreich, Stifterin des königl. Stiftes zu Hall in Tirol*, in-8°, Inspruck, 1858, contient les règles données, vers 1566, par Canisius à la communauté de Hall; J. Hirn, *Erzherzog Ferdinand II von Tirol. Geschichte seiner Regierung und seiner Länder*, Inspruck, 1885, t. I; H. Murer, *Helvetia sancta*, in-fol., Saint-Gall, 1750; P. C. Bovet, [illegible], *Le B. Pierre Canisius et le canton de Fribourg*, Fribourg, 1865; *Revue de la Suisse catholique*, 1891, t. XXII, p. [illegible] sq., *Le B. Pierre Canisius et l'université de Fribourg*, par D. Jacquier; 1894, t. XXV, p. 304 sq., 361 sq., sept lettres du nonce J. F. Bonomio au Bienheureux, de 1581 à 1584, publiées par le P. J.-J. Berthier, O. P.

III. BIOGRAPHIES ET ÉTUDES BIOGRAPHIQUES. — 1° Biographies principales ou faisant souche : M. Rader, S. J., *De vita Petri Canisii*, in-12, Munich, 1614, la plus ancienne, mais peu développée; F. Sacchini, S. J., *De vita et rebus gestis Petri Canisii*, in-4°, Ingolstadt, 1616; J. Dorigny, S. J., *La vie du R. P. Pierre Canisius*, in-12, Paris, 1707; J. Boero, S. J., *Vita del Beato Pietro Canisio*, in-8°, Rome, 1864; F. Riess, S. J., *Der selige Petrus Canisius*, in-8°, Fribourg, 1865; A. Kröss, S. J., *Der selige Petrus Canisius in Œsterreich*, in-8°, Vienne, 1878. Ces trois derniers biographes ont utilisé de nouvelles sources et beaucoup enrichi la vie de Canisius.

2° Biographies subsidiaires, qui se rattachent aux précédentes comme traductions ou comme adaptations, avec plus ou moins d'additions : F. Juligatti, S. J., *Vita del P. Pietro Canisio*, in-8°, Rome, 1649, abrégé de Rader; *Leben des Ehrwürdigen P. Petri Canisii*, in-4°, Dillingen, 1621, trad. de Rader et de Sacchini; F. de Smidt, *Leven van R. P. Petrus Canisius*, Anvers, 1652, tirée de Sacchini; [illegible] de [illegible] Olm, *Vita del Venerabil servo di Dio il Padre Pietro Canisio*, in-4°, Naples, 1755, trad. libre de Sacchini; P. Python, S. J., *Vita R. P. Petri Canisii*, in-8°, Munich, 1710, trad. latine de Dorigny; *Leven van den Eerweerden Vader Petrus Canisius*, in-8°, St. Nicolaes, 1830, trad. flam. du même; D. Schelkle, *Lebensgeschichte des Ehrwürdigen Vaters P. Canisius*, 2 in-12, Vienne, 1837, trad. allem. du même; E. Seguin, S. J., *Vie du B. Pierre Canisius*, in-12, Paris, 1864, s'inspire de Dorigny et de Boero; R. Garcia, S. J., *Vida del Beato Pedro Canisio*, in-12, Madrid, 1865; Daurignac, *Histoire du B. Pierre Canisius*, in-12, Paris, 1866, adaptation de Boero; L. Michel, S. J., *Vie du B. Pierre Canisius, apôtre de l'Allemagne et de Fribourg, d'après le P. J. Boero et des documents inédits*, in-4°, Lille, 1897; E. Marcour, *Der selige Petrus Canisius, der erste deutsche Jesuit und zweiter Apostel Deutschlands*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1881, biographie populaire qui s'appuie sur Riess.

3° Notices biographiques très nombreuses, mais qui ne sont en général que des vulgarisations des principales vies du Bienheureux; quelques-unes méritent pourtant une mention spéciale : P. d'Outreman, S. J., *La vie du Vén. P. Pierre Canisius, composée en espagnol par le R. P. Jean Eusèbe Nieremberg*, in-8°, Douai, 1642; J. Jouvancy, S. J., *De vita B. Petri Canisii... commentarius*, in-16, Rome, 1864, trad. franç. par le P. Deynoodt sous le titre d'*Esquisse biographique du Vén. serviteur de Dieu Pierre Canisius*, in-12, Bruxelles, 1865; H. Raemy de Bertigny, S. J., *Le B. Pierre Canisius... fondateur du collège de Fribourg*, in-16, Fribourg, 1865; P. C. Bovet, *Vie et apostolat du B. Pierre Canisius*, 2e édit., Fribourg, 1881; J. B. Möhler, *Der selige Petrus Canisius, ein deutscher Glaubensheld*, in-16, Ratisbonne, 1896; A. Knöppel, *Der selige Canisius, zweiter Apostel Deutschlands*, in-16, Mayence, 1897, volume de la collection *Lebensbilder katholischer Erzieher*, éditée par W. E. Hubert.

II. ÉCRITS. — Canisius a laissé de nombreux écrits, mais tous n'ont pas la même importance ni le même caractère. Au premier rang se placent les ouvrages doctrinaux, qui ont établi la réputation théologique du Bienheureux. Viennent ensuite les publications d'édification ou de propagande religieuse, qui secondèrent son action apostolique ou la propagèrent. Sous un troisième groupement, très artificiel, se rangeront les œuvres dont Canisius ne fut qu'éditeur ou traducteur. Sous un quatrième, les écrits autobiographiques et quelques pièces inédites qui méritent d'être signalées. Les brochures de circonstance déjà citées ne seront pas rappelées.

I. OUVRAGES DOCTRINAUX. — Ce sont les catéchismes, le grand ouvrage contre les Centuriateurs et, dans une certaine mesure, les notes sur les Évangiles.

1° *Summa doctrinæ christianæ. Per quæstiones tradita, et in usum christianæ pueritiæ nunc primum edita. Jussu et authoritate sacratissimæ Rom. Hung. Bohem. etc. Regiæ Majest. Archiducis Austriæ, etc.* Une traduction allemande parut à Vienne dès 1556. *Epist.*, t. I, p. 537, 641. En 1566, le Bienheureux publia une nouvelle édition, considérablement augmentée et imprimée à Cologne sous ce titre : *Summa doctrinæ christianæ, per quæstiones luculenter conscripta.*

Cette *Summa* est le plus grand des trois catéchismes que composa successivement Canisius, celui que, dans un fragment autographe, il appelle *major*, par opposition aux deux autres, *minor* et *minimus*. *Epist.*, t. I, p. 64. La 1re édition parut à Vienne, sans nom d'auteur et sans date. Un édit de Ferdinand Ier, du 14 août 1554, qu'on lit au début du livre, en avait fait reporter la publication à cette même année, mais le P. Braunsberger, *Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius*, p. 27 sq., a établi que la *Summa* ne parut en réalité qu'au mois de mai 1555. Point qui a donné lieu à une discussion entre le Dr Fijalek et le P. Kneller, S. J., dans l'*Historisches Jahrbuch* de Munich, 1896, 1897, t. XVII, p. 804 sq.; t. XVIII, p. 632 sq. L'ouvrage répondait au désir exprimé par le roi Ferdinand d'avoir un bon exposé de la doctrine catholique qu'on pût opposer aux nombreux manuels de religion que les protestants faisaient circuler dans ses États. On décida de diviser la tâche en trois parties, qui comprendraient une somme théologique pour la jeunesse académique, un manuel de pastorale pour le clergé et un catéchisme pour le peuple. Divers obstacles arrêtèrent ceux qui avaient été chargés des deux premières parties, la dernière seule fut menée à bonne fin par Canisius. Très satisfait du résultat, Ferdinand prit la publication sous son patronage et en procura la diffusion de tout son pouvoir. Il proposa même le catéchisme du Bienheureux au concile de Trente comme l'un de ceux dont il serait bon de prescrire l'usage aux curés et dans les écoles. Les Pères de Trente décidèrent bien la rédaction d'un catéchisme; mais celui de Canisius ne fut alors ni approuvé ni désapprouvé. *Epist.*, t. III, p. 729, 782 sq. La sanction de Rome devait venir en son temps. Dans le bref de béatification, Pie IX a fait l'éloge de ce petit livre « composé avec tant d'exactitude, de clarté et de précision, qu'aucun ouvrage n'est plus propre à instruire les peuples dans la foi chrétienne ». Dans son encyclique de 1897 sur le Bienheureux, Léon XIII a pareillement loué « cet ouvrage nourri et serré, écrit dans un beau latin et d'une façon qui n'est pas indigne des Pères de l'Église », *densum opus ac pressum, nitore latino excellens, Ecclesiæ Patrum stylo non indignum.*

2° *Summa doctrinæ christianæ, per quæstiones tradita, et ad captum rudiorum accommodata.* — Édition princeps du plus petit, *minimus*, des trois catéchismes, imprimé d'abord à la suite des *Principia grammatices* de Canisius, Ingolstadt, 1556. *Epist.*, t. I, p. 592. Il fut traduit presque aussitôt en allemand, et publié, probablement à Ingolstadt et l'année suivante, sous ce titre : *Catechismus oder die Summa Christlicher Leer für die ainfeltigen in frasgtuck gestellet*, *Ibid.*, p. 640 sq.; t. II, p. 885 sq. C'est du même qu'il s'agit dans les édi-

tions suivantes, parues à Dillingen : *Der klain Catechismus sampt kurtzen gebetlen für die ainfältigen,* 1558; *Catechismus in Frag und Antwort gestellt für die gemaine Leyen und Kinder,* 1568; *Kleiner Catechismus Petri Canisii,* 1598.

3° *Parvus catechismus catholicorum,* sans nom d'auteur, Cologne, 1558. *Epist.,* t. II, p. 890 sq. C'est le catéchisme moyen ou *minor,* dans le sens ci-dessus indiqué. Des éditions postérieures portent des titres différents, par exemple les deux suivantes, qui sont d'Anvers : *Catechismus catholicus juventuti formandæ hoc sæculo quam maxime necessarius,* 1559; *Institutiones christianæ pietatis,* 1566. Comme les deux autres catéchismes, il fut vite traduit en allemand, la première fois, semble-t-il, en 1560, à Dillingen. *Ibid.,* p. 898 sq.

Canisius a donc fait paraître trois catéchismes, tous en latin d'abord, puis en allemand. Mais ces trois livres ne constituent en réalité qu'une seule et même œuvre; ils ne contiennent qu'une seule et même doctrine, présentée avec plus ou moins de développements et adaptée aux diverses classes de fidèles que le Bienheureux avait en vue. Le petit catéchisme, *minimus,* était pour les enfants qui débutent et pour les gens sans instruction; il formait comme le pendant du petit catéchisme de Luther. La *Summa* primitive correspondait au grand catéchisme de l'hérésiarque; elle était destinée aux universités et, dans les collèges, aux classes supérieures. Moyen terme, le *Catechismus parvus catholicorum* s'adressait aux étudiants des classes inférieures et aux jeunes gens de même portée.

Aux trois catéchismes de Canisius il convient d'ajouter l'ouvrage que composa et publia le P. Pierre Busée ou Buys, d'abord sous ce titre : *Authoritatum sacræ Scripturæ et sanctorum Patrum, quæ in Summa doctrinæ christianæ D. Petri Canisii, theologi Societatis Jesu citantur,* 4 in-4°, Cologne, 1569 sq.; puis sous cet autre titre, plus connu : *Opus catechisticum, sive de Summa doctrinæ christianæ D. Petri Canisii, theologi Societatis Jesu, præclaris divinæ Scripturæ testimoniis, sanctorumque Patrum sententiis sedulo illustratum,* in-fol., Cologne, 1577, etc. L'ouvrage, sans être de Canisius lui-même, complète son œuvre et n'en diffère pas pour le fond, puisque l'*Opus catechisticum* n'est pas autre chose que le grand catéchisme du Bienheureux, mais avec le texte intégral des références que la 2e édition portait en marge, c'est-à-dire environ deux mille citations scripturaires et douze cents passages de Pères. On a parfois appelé cet ouvrage le catéchisme des théologiens; c'est le principal de ces nombreux commentaires qui ont eu pour objet la *Summa* de Canisius. Il a été traduit en français par l'abbé A.-C. Peltier, sous ce titre qui peut paraître équivoque : *Le grand catéchisme de Canisius, ou précis de la doctrine chrétienne, appuyé de témoignages nombreux de l'Écriture et des Pères,* 6 in-8°, Paris, 1856, etc. Voir col. 1265-1266.

Canisius ramène la doctrine chrétienne aux deux idées générales de *sagesse* et de *justice.* Eccli., I, 33. Quatre chapitres développent la première idée : de la foi et du symbole; de l'espérance et de l'oraison dominicale; de la charité et du décalogue, auquel se rattachent les préceptes de l'Église et l'Église elle-même; des sacrements. Le c. V se rapporte à la justice chrétienne, qui consiste à fuir le mal et à faire le bien; ce qui amène l'auteur à traiter d'abord du péché, puis des bonnes œuvres, des vertus, des dons et fruits du Saint-Esprit, des conseils évangéliques. Le tout couronné par la doctrine des quatre fins dernières. D'un bout à l'autre du livre, Jésus-Christ apparaît comme le commencement, le principe et le terme de notre justification. Ce qui n'empêcha pas les théologiens protestants de crier bien fort que la justice enseignée dans le catéchisme du jésuite était une justice païenne et que les mérites du Sauveur étaient annihilés. Aussi le Bienheureux s'attacha-t-il, dans l'édition de 1566, à mettre encore plus vivement et plus souvent en relief l'efficacité du sang de Jésus-Christ et la nécessité absolue de la grâce. Il ajouta en outre, sous forme d'appendice, la doctrine du concile de Trente sur la chute et la justification de l'homme.

La méthode générale dont se sert Canisius est connue : il procède par demandes et par réponses, beaucoup plus nombreuses dans le grand catéchisme que dans le moyen et surtout le petit. Le grand catéchisme en contient, en effet, 211 dans la 1re édition et 222 dans l'édition de 1566; le moyen, 122; le petit, 59 seulement. Les demandes sont très courtes; les réponses plus développées, parfois assez longues dans la *Summa;* quelques-unes y atteignent jusqu'à quatre ou cinq pages, et même davantage. Le cas se présente surtout quand l'auteur se trouve en présence de dogmes rejetés par les hérétiques de son temps; il s'attache alors à les bien établir et expliquer sous la double lumière des saintes Écritures et des anciens Pères. Mais il évite toute attaque directe, et cela par principe; car il était convaincu qu'en se bornant à exposer simplement la doctrine catholique, il obtiendrait de bien plus grands et de meilleurs résultats que par les discussions et la polémique. Aussi ce qui frappe dans son petit livre, ce n'est pas seulement la netteté du plan et de l'exposition, la richesse de la doctrine jointe à la concision du style, la saveur scripturaire et patristique; c'est aussi cette belle sérénité dans l'enseignement qui mérite d'autant plus d'être remarquée qu'elle contraste davantage avec le ton de polémique amère dont ses adversaires luthériens étaient coutumiers.

Le succès fut extraordinaire. « Aucun ouvrage peut-être, la Bible exceptée, n'a eu plus de réimpressions et de traductions dans toutes les langues de l'Europe, » a dit un auteur protestant, P. Rouffet, article sur Canisius, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses,* Paris, 1878, t. II, p. 376. On compte, en effet, en moins d'un siècle et demi, quatre cents éditions; Rader pouvait déjà dire, en 1615, que ce livre avait été traduit en allemand, en slave, en italien, en français, en espagnol, en polonais, en grec, en bohémien, en anglais, en éthiopien, en indien et en japonais. Les fruits furent proportionnés à la diffusion. « Pendant trois siècles, Canisius fut regardé comme le maître des catholiques allemands, et, dans le langage populaire, *connaître Canisius* et *conserver la vérité chrétienne* étaient deux locutions synonymes. » Ainsi parle Léon XIII dans son encyclique de 1897. Tous les écrivains protestants, qui ont étudié la question de sang-froid, reconnaissent et la valeur réelle du livre et l'influence qu'il exerça; plusieurs n'ont pas hésité à dire que le catéchisme de Canisius fut son arme la plus efficace dans l'œuvre de la contre-réforme religieuse qu'il provoqua et dirigea. Voir, par exemple, P. Drews, *op. cit.,* p. 45; G. Kruger, *Petrus Canisius in Geschichte und Legende,* Giessen, 1898, p. 10 sq.; Benrath, art. *Canisius,* dans *Realencyklopadie fur protest. Theologie und Kirche,* 3e édit., Leipzig, 1897, t. III, p. 709. Cf. dans le même sens, *Epistulæ et acta,* t. I, préf., p. XVIII sq.

4° *Commentariorum de verbi Dei corruptelis liber primus : in quo de sanctissimi præcursoris Domini Joannis Baptistæ historia evangelica, cum adversus alios hujus temporis sectarios, tum contra novos ecclesiasticæ historiæ consarcinatores sive Centuriatores pertractatur,* in-4°, Dillingen, 1571, puis 1572.

5° *De Maria Virgine incomparabili, et Dei Genitrice sacrosancta, libri quinque : atque hic secundus liber est Commentariorum de verbi Dei corruptelis, adversus novos et veteres sectariorum errores nunc primum editus,* in-fol., Ingolstadt, 1577. — Inséré dans la *Summa aurea de laudibus beatissimæ virginis Mariæ,* Paris, 1862, t. VIII, col. 613 sq.; t. IX, col. 9 sq.

Les deux ouvrages furent réunis ensuite en un seul volume, sous ce titre : *Commentariorum de verbi Dei*

corruptelis tomi duo. Prior de venerando Christi Domini præcursore Joanne Baptista, posterior de sacrosancta Virgine Maria Deipara disserit, et utriusque personæ historiam omnem adversus Centuriatores Magdeburgicos aliosque catholicæ Ecclesiæ hostes diserte vindicat, in-fol., Ingolstadt, 1583; Paris et Lyon, 1584.

Les Centuriateurs de Magdebourg avaient attaqué l'Église romaine non seulement sur le terrain du dogme et de la discipline, mais encore sur celui de l'histoire, en dénaturant beaucoup de faits au profit des nouvelles doctrines. Canisius n'entreprit pas de les suivre sur le terrain historique, ce fut l'œuvre du cardinal Baronius, il voulut seulement opposer aux erreurs les plus fondamentales des théologiens luthériens une justification des croyances et des usages catholiques prise dans la sainte Écriture et dans l'histoire évangélique. Et de là vient ce qu'il y a de caractéristique dans son plan général, à savoir s'attacher aux personnages qui ont eu le plus de rapport avec Notre-Seigneur, et grouper autour d'eux une partie des vérités que les novateurs rejetaient. Ainsi dans saint Jean-Baptiste se personnifierait en quelque sorte la conception catholique de la pénitence et de la justification. A la Vierge Marie, considérée sous la lumière des saintes Écritures et de l'antique tradition, se rattacheraient les doctrines de l'Église romaine sur la virginité, le célibat, le culte des saints et la divinité même de Jésus-Christ. Avec saint Pierre, ce serait la notion même de l'Église catholique et la primauté de son chef qui apparaîtraient. Viendraient ensuite, dans une quatrième partie, l'apôtre des gentils et, dans une cinquième, les apôtres saint Jean et saint Jacques. Tel était du moins le plan primitif de Canisius, d'après un volume manuscrit qui se conserve à la bibliothèque du lycée de Dillingen.

Le Bienheureux n'acheva et ne publia que les deux premières parties. Dans l'ouvrage sur saint Jean-Baptiste, il suit invariablement une méthode que la préface du Ier livre fait connaître. Toutes les fois qu'il commence un chapitre, il énonce un ou plusieurs textes évangéliques se rapportant au saint précurseur, par exemple Luc., I, 41, 80, où il s'agit de son enfance et de sa sanctification; Matth., III, 4, où il s'agit de sa vie au désert. Suit le commentaire des Centuriateurs cité textuellement. Puis vient la *Censura*, c'est-à-dire la discussion, où le Bienheureux s'attaque aux erreurs de ces théologiens luthériens, comme à toutes celles qui en découlent ou s'en rapprochent. La méthode n'est pas sans inconvénients pour la marche du récit, qui se trouve ralentie, et pour le développement des preuves parfois interrompu; mais elle répond au but apologétique de l'auteur. Un très grand nombre de questions agitées entre catholiques et protestants interviennent de la sorte dans les quatorze chapitres dont le volume se compose : la sanctification des adultes et des enfants, la vie érémitique et monacale, le jeûne et l'abstinence, les rapports entre la loi ancienne et la nouvelle, le baptême de saint Jean et celui de Jésus-Christ, la mission du saint précurseur et sa dignité, les bonnes œuvres, méritoires ou satisfactoires, la notion de la justice chrétienne et de la foi. L'ouvrage se termine par la réfutation des objections soulevées par les novateurs contre la sépulture, les reliques, les miracles et l'invocation de saint Jean-Baptiste. Toutes ces questions sont traitées avec une ampleur digne du sujet. Le Bienheureux y fait constamment preuve de qualités solides et appropriées à sa tâche : intime familiarité avec la sainte Écriture; vaste érudition patristique et théologique; grande connaissance de la littérature protestante. Aussi l'œuvre mérita les suffrages de juges tels que Salmeron et Stanislas Hosius. Le pape saint Pie V fut satisfait et le fit savoir à l'auteur.

Dans l'autre volume, *De Maria Virgine incomparabili*, Canisius, tenant compte de conseils reçus, divisa davantage son sujet et s'abstint de mettre en tête des chapitres les textes de la sainte Écriture qui devaient étayer sa doctrine et ceux des hérétiques qu'il avait à combattre. L'ouvrage renferme cinq livres et cent douze chapitres. Le Bienheureux traite d'abord du nom de Marie, de ses parents, de sa conception immaculée qu'il défend, c. V-VIII, avec autant de solidité que de décision, de sa naissance, de son éducation et de l'admirable vie qu'elle mena jusqu'à l'Annonciation. Le IIe livre est consacré tout entier à la perpétuelle virginité de Marie, saint Joseph n'y est pas oublié, c. XIII. L'auteur explique ensuite la salutation angélique, et établit largement la maternité divine de Marie. Au IVe livre, il discute les textes dont les novateurs abusaient pour rabaisser la Mère de Dieu; à cette occasion, il développe heureusement l'antithèse traditionnelle de la première et de la seconde Ève, c. XVI : *De Mariæ et Evæ justa collatione, sicut veteres illam tradiderunt.* Le Ve livre a pour objet les dernières années de la Vierge, sa mort et son entrée triomphante au ciel. il se termine par une histoire apologétique du culte qu'on a toujours rendu dans l'Église à l'auguste Mère de Dieu. Le Bienheureux défend les épithètes, incomprises des protestants, dont la piété chrétienne honore Marie, en particulier celle de médiatrice, c. XII. Mais il sait aussi craindre l'abus, et distingue nettement la dévotion saine et catholique de l'aveugle superstition ou des pratiques idolâtriques, pour s'en convaincre, il suffit de lire la dernière partie du c. XV.

Parmi les théologiens d'un ordre où l'on a beaucoup écrit en l'honneur de la Mère de Dieu, Canisius est le premier qui ait traité de la mariologie en un corps de doctrine aussi bien coordonné que largement construit, où se trouve réuni tout ce qui jusqu'alors avait été dit à la louange de la Vierge. Il y réfute, soit à part, soit en groupes, plus de cent adversaires de Marie, il évoque en sa faveur plus de quatre-vingt-dix Pères et docteurs orthodoxes des huit premiers siècles; pour les temps postérieurs il met à contribution les travaux d'environ cent dix écrivains. Aussi n'est-on pas étonné que, dans une lettre adressée de Rome au Bienheureux le 25 janvier 1578, le cardinal Hosius l'ait félicité de s'être mis par son *Opus Marianum* au nombre de ceux qui ont le plus honoré la très sainte Vierge, *ut vix quisquam sit a quo magis fuerit illustrata*. Mais il serait excessif d'ajouter qu'il « est impossible de rien désirer de plus » : pour ne citer qu'un point, l'érudition de Canisius, remarquable pourtant pour son époque, n'échapperait pas, sous le rapport de la critique, aux rigueurs d'une science mieux informée et plus exercée. L'œuvre n'en reste pas moins un beau monument élevé à l'honneur de la Mère de Dieu, et c'est à bon droit qu'un théologien récent l'a nommée « une apologie classique de toute la doctrine catholique sur Marie ». Scheeben, *Handbuch der katholische Dogmatik*, Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. III, p. 478. A quoi l'on peut ajouter que Canisius, docteur de la Vierge, fut aussi pendant toute sa vie l'apôtre infatigable de son culte. Voir dans le compte rendu allemand du Congrès marial de Fribourg, 1903, p. 355 sq., une étude spéciale du P. Braunsberger : *Der selige Petrus Canisius. Seine Arbeiten für die Verteidigung des Cultus der seligsten Jungfrau im XVI Jahrhundert.*

6° *Notæ in evangelicas lectiones, quæ per totum annum dominicis diebus in Ecclesia catholica recitantur*, 2 in-4°, l'un *De dominicis*, l'autre *De festis*, Fribourg, 1591, 1593. — Nombreuses réimpressions, et plusieurs traductions allemandes, dont la dernière et principale est celle du Dr Haid : *Petri Canisii Homilien oder Bemerkungen über die evangelischen Lesungen*, etc., 5 in-8°, Augsbourg, 1844 sq.

Sous ce titre modeste de *Notes sur l'Évangile*, Canisius a caché le fruit principal de sa laborieuse vieillesse. Quand la maladie l'eut empêché de monter en chaire, il songea, sur les conseils de ses amis, à revoir

les sermons qu'il avait prêchés, mais au lieu de les publier simplement, il crut préférable d'en extraire la substance, afin d'être plus utile au clergé paroissial et aux missionnaires. *Epist.*, t. II, préf., p. LIV. En dehors du texte même des Épîtres et des Évangiles, l'ouvrage contient des résumés succincts et des paraphrases ou développements qui rappellent l'homélie; d'où le titre d'*Homilien* dont s'est servi le Dr Haid dans son édition. Maintenant encore les *Notæ in evangelicas lectiones* peuvent être d'un réel secours pour la prédication pastorale, au jugement du Dr Keppler, *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Predigtanlage*, dans *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1892, p. 99. Cf. Riess, *Der selige Petrus Canisius*, Fribourg, 1865, p. 485 sq. Le Bienheureux avait préparé une 2e édition qui est restée manuscrite. Sommervogel, *Bibliothèque*, t. II, col. 684.

II. OUVRAGES D'ÉDIFICATION ET DE PROPAGANDE RELIGIEUSE. — Tous ces écrits, en eux-mêmes secondaires, ont néanmoins leur place marquée dans l'apostolat de Canisius, dans l'influence qu'il exerça sur les catholiques de son temps et d'après. Par ce côté, le Bienheureux se rapproche des docteurs de l'Église, qui ne furent pas seulement des théologiens de haute volée, mais aussi des écrivains populaires comme saint François de Sales et saint Alphonse de Liguori. Les ouvrages seront donnés par ordre chronologique de publication.

1° *De consolandis ægrotis, præsertim ubi de vitæ periculo agitur, in usum sacerdotum et ministrorum, qui circa ægros versantur in hospitali Regio Viennæ Austriæ salutaris formula*, in-4°, Vienne, 1554. — Le titre de l'ouvrage en indique suffisamment la nature. La préface est de Canisius. Est-il l'auteur de tout le livre? Plusieurs l'affirment; en tout cas, il y eut une grande part. *Epist.*, t. I, p. 748.

2° *Lectiones et precationes ecclesiasticæ. Opus novum et frugiferum plane, in usum scholarum catholicarum, omniumque pietatis veræ studiosorum*, in-8°, Ingolstadt, 1556 et 1557. — Manuel de piété pour les étudiants. Il contient les épîtres et les évangiles des dimanches et des fêtes, avec un court sommaire qui aide à les comprendre, puis les prières ordinaires du chrétien et divers morceaux tirés des livres liturgiques, collectes, hymnes, antiennes, etc. *Epist.*, t. I, p. 592; t. II, p. 889.

3° *Betbuch*, Dillingen, 1560. — Petit livre de prières qui fut d'abord imprimé avec la 1re édition allemande du *Parvus catechismus catholicorum*, et peut-être dès lors tiré à part. Il a été souvent réimprimé sous le même titre, ou ceux de *Betbüchlein*, *Catholisch Betbüchlein*, etc. Beau recueil de prières où la naïveté et la tendresse s'unissent à la doctrine et à l'onction, et qu'on a fort heureusement appelé « une fleur posthume de la mystique allemande du moyen âge ». Il plut singulièrement à l'empereur Ferdinand qui en demanda une traduction latine *de verbo ad verbum;* mais on ne connaît aucun exemplaire certain de cette traduction. *Epist.*, t. I, p. 766, 898 sq.; t. III, p. 785.

4° *Selectæ preces*, publié entre 1558 et 1562. — Choix de prières latines dont il est question dans une lettre adressée au Bienheureux par le cardinal Hosius, le 10 février 1562, *selectas preces quas edi curasti*. Au concile de Trente, les légats pontificaux en firent réciter publiquement des extraits avec les litanies du carême. *Epist.*, t. III, p. 375, 785. Des biographes de Canisius, comme les PP. Sacchini et Boero, ont vu dans ces prières la traduction latine du *Betbuch*, mais cette identification n'est nullement certaine. Dans une note bien documentée, *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1902, p. 574 sq., le Dr N. Paulus a montré que les prières récitées au concile se rattachent au livre suivant, dont Canisius aurait été l'éditeur : *Preces speciales pro salute populi christiani, ex sacra Scriptura et Ecclesiæ usu a Reverendiss. patre D. Petro a Soto pro collegialibus collectæ. Quibus addita est letania Loretana, cum devotissimis vocalibus et mentalibus orationibus lingua germanica pro invocanda gratia divina, contra imminentia pericula compositis. Dilingæ..., anno 1558.* L'auteur de la note conclut de ce fait, qu'on doit au Bienheureux l'introduction en Allemagne des litanies de Lorette.

Notons ici l'habitude fréquente chez Canisius d'insérer à la suite de ses ouvrages, surtout de ses catéchismes, des prières ou d'autres exercices de piété. Ainsi le *Catechismus catholicus*, imprimé à Anvers en 1561, contient cet appendice : *Preces horariæ de æterna Dei sapientia Jesu Christo Domino nostro, cum piis quibusdam et christianis exercitationibus. Epist.*, t. II, p. 721, 778. Parmi ces pieux exercices se trouvaient sept méditations sur les vertus de Jésus-Christ, dont la lecture contribua en partie à l'entrée de saint Louis de Gonzague dans la Compagnie de Jésus. J. Agricola, S. J., *Historia provinciæ Societatis Jesu Germaniæ Superioris*, Augsbourg, 1729, t. II, p. 221 sq.; *Acta sanctorum*, Anvers, 1707, junii t. IV, p. 897.

5° *Institutiones et exercitamenta christianæ pietatis*, in-16, Anvers, 1566. Une quinzaine d'autres éditions. — Ce volume renferme le *Parvus catechismus*, un choix de textes scripturaires qu'il est bon d'avoir toujours sous la main pour répondre aux hérétiques, trois sentences remarquables de saint Augustin, puis les *Lectiones et precationes* dont il a été parlé au n. 2. — Réimprimé sous divers titres, spécialement sous celui de *Palestra hominis catholici*, in-12, Douai, 1599.

6° *Beicht und Communion Büchlein*, in-16, Dillingen, 1567. — Opuscule d'instruction catéchétique sur la manière de se préparer à la réception des sacrements de pénitence et d'eucharistie, souvent réimprimé avec le petit catéchisme, ou séparément sous des titres un peu modifiés.

7° *Christenliche und wolgegründte Predig von den vier Sontagen im Advent, auch von den heiligen Christag*, in-4°, Dillingen, 1569, 1570; Ingolstadt, 1592, 1594. — Recueil de sermons sur les évangiles des dimanches de l'Avent et des fêtes de Noël, où le Bienheureux parle des quatre venues du Christ.

8° *Epistolæ et Evangelia quæ dominicis et festis diebus de more catholico in templis recitantur*, in-16, Dillingen, 1570; puis une quinzaine d'éditions en latin, et une dizaine en allemand. — Cet ouvrage n'est, à proprement parler, qu'une reproduction partielle ou une édition abrégée des *Lectiones ecclesiasticæ* (n. 2). Dans la 1re édition, les Évangiles étaient suivis du *Parvus catechismus*.

9° *Zwei und neunzig Beobachtungen und Gebett des gottseligen Einsiedlers Bruder Clausen von Unterwalden, sampt seinen Lehren, Spruchen und Weissagungen, von seinen thun und wesen*, in-4°, Fribourg, 1586. — Méditations, prières, enseignements, maximes et prédictions du Bienheureux Nicolas de Flue, appelé par les Suisses frère Colas d'Unterwald. Le volume fut réimprimé l'année suivante à Ingolstadt, avec addition d'une notice biographique sur les saints Béat et Meinrad.

10° *Manuale catholicorum in usum pie precandi*, in-16, Fribourg et Ingolstadt, 1587. — Manuel de prière, composé sur la demande des religieuses de Hall dans le Tyrol. Nombreuses éditions en divers pays. Traductions en allemand, *Catholisch Handbüchlein*, *Gebetbuch für Katholiken;* en français, *Le manuel des catholiques*, Anvers, 1589, etc.; en flamand, en anglais.

11° *Wahrhaftige und gründliche Historie vom Leben und Sterben des hl. Einsiedels und Martyres St. Meinradis*, in-4°, Fribourg, 1587. — Biographie de saint Meinrad, le fondateur de Notre-Dame-des-Ermites (Einsiedeln).

12° *Wahrhaftige Historie van dem berümbten Abbt St. Fridolins und seinen wunderbarlichen Thaten*, in

4°, Fribourg, 1589. — Biographie de saint Fridolin, abbé de Seckingen, premier missionnaire de cette ville et de Glaris.

13° *Zwo wahrhafte, lustige, recht Christliche Historien... Die erste von dem Uralten Apostolischen Mann S. Beato ersten Prediger im Schweitzerland, die ander von dem berümten Abbt S. Fridolino,* in-4°, Fribourg, 1590. — Canisius a réuni dans ce volume deux des biographies précédentes : celle de saint Fridolin et celle de saint Béat, donné par les traditions suisses pour le premier apôtre de l'Helvétie et pour un disciple de saint Barnabé.

14° *Kurze Beschreibung der Gottseligen Frauen S. Yta, Gräfin von Kirchberg,* in-8°, Fribourg, 1590. Constance, 1612. — Courte biographie de sainte Ida ou Yde, comtesse de Kirchberg et de Tockembourg, en Suisse, célèbre par la vie de réclusion qu'elle mena.

15° *Wahrhaffte Christliche Historie von Sanct Moritzen... und seiner thebaischen Legion. Auch insonderheit von Sanct Urso... und von andern thebaischen Christi Blutzeugen die in der alten Stadt Solothurn gelitten,* in-4°, Fribourg, 1594. — Histoire de saint Maurice et des soldats de la légion thébéenne qui souffrirent avec lui le martyre près de Martigny, dans le Valais, de ceux aussi qui subirent leur passion avec saint Ours à Soleure. Canisius réimprima cet ouvrage en 1596, avec quelques additions et en lui donnant pour premier titre : *Kriegsleut Spiegel, Le miroir du soldat.* Aux officiers et aux soldats qui guerroyaient alors contre les Turcs, il voulait montrer des modèles, en même temps que des protecteurs, dans les glorieux martyrs de la légion thébéenne.

Toutes les biographies qui précèdent, composées de 1586 à 1596, se rapportent à des saints patrons de la Suisse. Elles furent faites, comme le remarque justement le P. Riess, *op. cit.*, p. 488 sq., pour l'édification des simples fidèles, et non pour les savants. On lit dans une lettre du Bienheureux, adressée à un bénédictin d'Einsiedeln, le 1er juin 1588, la pensée qui les inspira : « Je voudrais qu'on publiât les biographies de tous les saints qui ont travaillé à sauver les âmes, et en particulier de ceux qui se sont le plus signalés par leurs vertus, afin que leurs exemples fussent plus connus et plus aimés, sinon des hérétiques, du moins des catholiques... Plût à Dieu que nous eussions un évêque qui eût à cœur de faire rechercher, dans les différents couvents, ce qui a été dit et fait sur les saints patrons de la Suisse ! » L. Michel, S. J., *Vie du B. Pierre Canisius,* Lille, 1897, p. 398.

16° *Miserere. Das ist : Der 50 Psalm Davids, Gebettsweiss... aussgelegt,* in-12, Munich et Ingolstadt, 1594. — Exposition, sous forme de prière, du psaume *Miserere,* pour exciter les chrétiens pieux à la confiance, à la pénitence et à l'amendement de leur vie.

17° *Andachtige Betrachtungen auff alle Tage in den Wochen,* in-16, Thierhaupten, 1595. — Pieuses méditations pour tous les jours de la semaine. Réimprimées à Fribourg en 1607, sous ce titre : *Petri Canisii Betrachtung durch die gantze Wochen.*

18° *Catholisch Handbüchlein, das ist ausserlesene Spruch neues und altes Testaments,* in-8°, 1598. — Petit manuel catholique, ou recueil de textes, tirés du Nouveau et de l'Ancien Testament, et pouvant servir utilement aux catholiques en ces temps extraordinaires.

19° *Enchiridion itinerantium,* in-16 ou in-32, Anvers, 1599, 1618. — Manuel du voyageur, contenant divers exercices de piété.

20° *Enchiridion pietatis quo ad precandum Deum instituitur princeps catholicus... a P. Petro Canisio Societatis Jesu theologo olim conscriptum. Nunc primum in lucem editum,* petit in-8°, s. l., 1751. — Manuel de piété composé, comme le titre complet l'indique, pour l'archiduc Ferdinand II d'Autriche, *in usum Serenissimi Archiducis Austriæ Ferdinandi junioris.* Canisius en écrivit la dédicace à Fribourg, le 1er octobre 1592. Traduction allemande ms. à la bibliothèque de Vienne, *Catal. mss.*, t. VII, n. 11758.

21° *Beati Petri Canisii S. J. exhortationes domesticæ collectæ et dispositæ a Georgio Schlosser, ejusdem Societatis presbytero,* in-16, Ruremonde, 1876. — Recueil d'exhortations prêchées par Canisius aux religieux de son ordre. Elles ont pour objet les règles et divers points qui s'y rapportent, les fêtes de l'année, l'oraison dominicale, le renouvellement des vœux ou quelques autres matières de circonstance. Aux p. 435 sq., se trouvent les sept méditations sur les vertus de Jésus-Christ dont il a été question au n. 4. L'éditeur a clos le volume par une note sur la dévotion du Bienheureux au Sacré-Cœur de Jésus.

III. ÉDITIONS ET TRADUCTIONS FAITES PAR LE B. CANISIUS. — 1° *Des erleuchten D. Johannis Tauleri, von eym waren evangelischen Leben, Götliche Predig, Leren, Epistolen, Cantilenen, Prophetien,* in-fol., Cologne, 1543. — Édition allemande des sermons et autres ouvrages ascétiques du célèbre dominicain et mystique Jean Tauler. C'est le premier livre qui ait été publié par le Bienheureux, et même par un jésuite. La dédicace, où l'auteur explique comment il fut amené à faire cette édition et donne son jugement sur Tauler, se trouve reproduite, et accompagnée de notes instructives, dans les *Epistulæ,* t. I, p. 79 sq.

2° *Divi Cyrilli archiepiscopi alexandrini operum omnium, quibus nunc præter alia complura nova, recens accessere undecim libri in Genesim, nunquam antea in lucem æditi,* t. I, II ; *Epistolæ et synodicæ constitutiones, præsertim adversus Nestorium hæresiarcham : quibus et alia pleraque nunc recens addita, summoque studio restituta adhærent,* 3 in-fol., Cologne, 1546. *Epist.*, t. I, p. 176, 182, où se trouvent les deux dédicaces de l'auteur. — Le travail était présenté comme une édition plus correcte des œuvres de saint Cyrille déjà imprimées, et de plus enrichie de parties jusqu'alors inédites, en particulier de onze livres sur la Genèse. Cette nouvelle édition, incomplète elle-même et souvent défectueuse, semble avoir été fort peu connue.

3° *D. Leonis papæ hujus nominis primi, qui summo jure Magni cognomentum jam olim obtinet, opera, quæ quidem extant, omnia,* in-fol., Cologne, 1546. *Epist.*, t. I, p. 215 sq. — Dans une lettre du 20 juin 1546 à Frédéric Nausea, évêque de Vienne, Canisius parle du travail considérable qu'il a dû faire pour rétablir « le texte mutilé et fautif » des écrits de saint Léon. *Ibid.*, p. 205. Le succès fut sensible, puisqu'on compta quatre rééditions à Cologne, Vienne et Louvain, de 1547 à 1573, sous le titre de *Sermones et homiliæ.* Le P. Quesnel, passant en revue les éditions des œuvres de saint Léon, a dit du travail de Canisius : *Laudanda viri adhuc tum junioris diligentia; non laudandus ubique successus. P. L.*, t. LIV, col. 54. La *Vita sancti Leonis,* mise par le Bienheureux au début de son édition de 1546, a été insérée par les bollandistes dans les *Acta sanctorum,* Anvers, 1675, aprilis t. II, p. 17.

Plus tard, Canisius recueillit encore de nombreux et importants matériaux pour une nouvelle édition des œuvres de saint Cyprien ; mais il abandonna son projet, quand il sut que d'autres s'occupaient activement du même travail. *Epist.*, t. III, p. 110 sq., 781 sq.

4° *Principia grammatices,* petit in-8°, Ingolstadt, 1556, 1568 ; Dillingen, 1561. — Cet ouvrage n'est qu'une adaptation, à l'usage des écoliers allemands, de la grammaire latine élémentaire du P. Annibal Codret, dont Canisius s'était servi pendant son professorat de Messine. C'est à la suite de cette grammaire que parut l'édition princeps du petit catéchisme. *Epist.*, t. I, p. 592 sq. ; t. III, p. 774 sq. Cf. Braunsberger, *Entstehung,* p. 100 sq.

5° *Breviarium Augustanum.* — Canisius travailla, en

octobre 1559, à une revision du bréviaire d'Augsbourg; revision qui, vraisemblablement, eut quelque rapport avec la nouvelle édition de ce livre qui se fit à Rome en 1570. *Epist.*, t. II, p. 522, 541, 897.

6° *Epistolæ B. Hieronymi... in libros tres distributæ. Nunc primum opera D. Petri Canisii selectæ, magnoque studio in ordinem redactæ,* petit in-8°, Dillingen, 1562. — Édition nouvelle et pratique des lettres de saint Jérôme, que le Bienheureux voulait opposer à celle d'Érasme. *Epist.*, t. III, p. 119, 283 sq., 783 sq. L'ouvrage fut dédié à l'université de Dillingen. *Ibid.*, p. 274 sq., 288 sq. Il eut beaucoup de vogue; on compte une quarantaine de réimpressions en divers pays.

7° *Martyrologium. Der Kirchen Kalender*, petit in-4°, Dillingen, 1562, 1573, 1583; Vienne, 1632. — Canisius n'est pas l'auteur de ce martyrologe, composé d'abord en latin, puis traduit en allemand par Adam Walasser; mais la traduction allemande se fit et se publia sous son influence, il y contribua personnellement par une ample étude sur le culte des saints. *Epist.*, t. III, col. 394, 640, 791 sq.

8° *De justificatione doctrina universa... authore R. P. et præstanti theologo Andrea Vega,* in-fol., Cologne, 1572. — Ouvrage réimprimé d'après les conseils de Canisius; la préface, qui a seize pages, est de lui.

9° *Das Leben unsers erledigers Jesu Christi,* in-8°, Dillingen, 1575. — Canisius aurait donné une nouvelle édition de cette vie de notre Sauveur Jésus-Christ, publiée à Nuremberg, en 1514, par Jean Stuchs. *Archiv für österreichische Geschichte*, Vienne, 1873, t. L, p. 251.

10° *D. Stanislai Hosii... opera omnia in duos divisa tomos,* in-fol., Cologne, 1584. — Canisius fut l'éditeur de ces deux volumes des œuvres du cardinal Hosius et probablement l'auteur de la dédicace, signée par l'imprimeur. Agricola, *op. cit.*, t. II, p. 228. Auparavant, en 1557 et en 1558, il avait déjà collaboré à la première publication de divers ouvrages réimprimés dans cette édition de 1584, et traduit en allemand plusieurs écrits d'Hosius. *Ibid.*, p. 424, 888, 894.

11° *Varia.* — En lisant la correspondance de Canisius, on rencontre les titres de quelques livres dont il n'est pas l'auteur, mais qui paraissent avoir été réédités sous son influence. Tels, l'*Enchiridion* de Jean Eck, Ingolstadt, 1556; *Ein edel Kleinot der Seelen*, Dillingen, 1562; *Der Seelen Garten*, trad. allemande de l'*Hortulus animæ*, Dillingen, entre 1560 et 1563. *Epist.*, t. I, p. 593; t. III, p. 773, 785.

IV. ÉCRITS AUTOBIOGRAPHIQUES ET ŒUVRES INÉDITS. — 1° *Confessiones.* — Mémoire intime que le Bienheureux composa, vers 1570, à Dillingen ou à Inspruck, sur le modèle des *Confessions* de saint Augustin. On n'en possède plus que le I[er] livre et quelques autres fragments, reproduits intégralement dans les *Epistulæ et acta*, t. I, p. 5 sq. La Société fribourgeoise du B. Pierre Canisius en a publié une traduction française, œuvre du P. Alet.

2° *Testamentum.* — Testament spirituel du Bienheureux, rédigé à Fribourg, en 1596 ou 1597. *Acta, ibid.*, p. 31 sq. Trad. franç., en appendice, dans la *Vie du B. Pierre Canisius,* par le P. Michel, p. 462 sq. Le *Testament* et les *Confessions* constituent deux documents d'une grande importance pour l'histoire de Canisius; ils fixent sur beaucoup de points la trame de sa vie extérieure, mais jettent surtout une vive lumière sur sa vie intime.

3° *Epistulæ.* — Jusqu'à ces derniers temps, les lettres de Canisius n'avaient pas été réunies; on en trouvait seulement un certain nombre dans les biographies du Bienheureux et dans divers ouvrages historiques. Le projet de publier une collection complète, formé par le P. Riess, a été réalisé par le P. Braunsberger dans les *Beati Petri Canisii epistulæ et acta,* dont il a été fait si souvent usage au cours de cet article. Trois volumes ont déjà paru, en 1896, 1898 et 1901; le I[er] va de 1541 à 1556, le II[e] de 1556 à 1560, le III[e] de 1561 à 1562. L'œuvre comprend les lettres du Bienheureux et celles qui lui ont été adressées, des notes explicatives qui accompagnent le texte et, à la fin de chaque volume, des *Monumenta,* ou documents historiques propres à éclairer l'action du Bienheureux dans les divers centres où elle s'exerça. Travail énorme, qui a mérité d'être appelé, dans les *Analecta bollandiana*, 1897, t. XVI, p. 363, « un splendide monument d'histoire ecclésiastique, civile et littéraire. »

4° *De corruptelis verbi Dei.* — Deux fragments mss. se rapportant à la continuation du grand ouvrage contre les Centuriateurs de Magdebourg. Tous deux portent le titre de *Liber tertius :* l'un, *De Jesu Christo mundi redemptore,* 192 p.; l'autre, *De Petro apostolorum principe,* 250 p. Ces manuscrits, comme les deux qui suivent, se conservent aux archives de la province d'Allemagne.

5° *Contiones.* — Sermons pour l'avent, le carême, les dimanches et fêtes, prêchés surtout dans la cathédrale d'Augsbourg. Voir la description des manuscrits, et des extraits de ces sermons dans les *Epistulæ,* t. II, préf., p. LVI sq., 388 sq.; t. III, préf., p. LXII sq., 615 sq.

6° *Liber argumentorum. Loci communes,* in-4°, de 592 p., contenant des preuves et des pensées en matière de controverse religieuse.

7° *Commentaria in Epistolam B. Pauli apostoli ad Romanos,* in-4°, signalé dans le catal. LXXX de Rosenthal, 1892, n. 629.

8° *Varia.* — Plusieurs mémoires ou avis du Bienheureux, sur les affaires religieuses d'Allemagne et les moyens de propager le catholicisme en ce pays, n'ont pas encore été publiés ou ne l'ont été que d'une façon incomplète. Sommervogel, *op. cit.*, t. II, col. 672, 687; t. VIII, col. 1982; W. E. Schwartz, *Zehn Gutachten über die Lage der katolischen Kirche in Deutschland,* in-8°, Paderborn, 1891, p. 29 sq. La plupart, sinon tous, se trouveront dans les volumes des *Epistulæ* qui restent encore à paraître.

Voir C. Sommervogel, *Bibliothèque de la C[ie] de Jésus,* 2[e] édit., Bruxelles et Paris, 1891, 1898, t. II, col. 617-687, et append., p. VII; t. VIII, col. 1974-1983; O. Braunsberger, S. J., notes et documents des *Epistulæ et acta*. Id., *Streiflichter auf das schriftstellerische Wirken des seligen Petrus Canisius*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1890, t. XIV, p. 720 sq. Diverses publications du Bienheureux ou relatives au Bienheureux ont paru dans les *Annales du B. Pierre Canisius* ou les *Canisius-Stimmen*, organe de la Société du B. Pierre Canisius, *Canisius-Verein*, à Fribourg.

Sur les catéchismes en particulier : C. Sommervogel, *op. cit.*, t. II, col. 619 sq., pour les traductions, éditions, commentaires, critiques et apologies; O. Braunsberger, *Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1897, paru d'abord dans les *Ergänzungshefte zu den « Stimmen aus Maria-Laach »*, n. LVII, monographie qui épuise à peu près la matière, mais que l'auteur a corrigée sur quelques points de détails dans ses notes bibliographiques des *Epistulæ et acta*; J. B. Rieser, *B. Petrus Canisius als Katechet in Wort und Schriften*, 2[e] édit., in-16, Mayence, 1882; C. Moufang, *Katholische Katechismen des XVI. Jahrhunderts in deutscher Sprache*, in-8°, Mayence, 1881; F. X. Thalhofer, *Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe*, exposition critico-historique, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1899; Rohrbacher, *Histoire universelle de l'Église catholique*, 2[e] édit., Paris, 1852, t. XXIV, p. 264 sq., plan d'ensemble et extraits du catéchisme de Canisius.

III. Caractéristique et rôle de Canisius. — La doctrine de Canisius ne donne pas lieu à une étude spéciale: c'est la doctrine traditionnelle de l'Église catholique, exposée avec clarté dans le catéchisme, défendue avec dignité dans le grand ouvrage contre les Centuriateurs et proposée avec onction à la pratique des fidèles dans les livres d'édification et de propagande religieuse. Les points de doctrine que les circonstances amenèrent le Bienheureux à mettre plus particulièrement en relief ressortent suffisamment des deux premières parties de cet article. Un seul exige quelques mots

d'explication. Dans le camp protestant on n'a pas craint d'avancer que le principal obstacle à la continuation de l'ouvrage contre les Centuriateurs fut une certaine défiance qu'auraient éprouvée les supérieurs de Canisius à le voir traiter de la primauté de saint Pierre et des pontifes romains, à cause de ses tendances *épiscopalistes*. Drews, *op. cit.*, p. 133 sq. Supposition de pure fantaisie, dont la fausseté est pleinement démontrée par les lettres qui s'échangèrent, dans l'occasion, entre le P. Hoffée et les généraux de l'ordre. Au reste, il suffit d'ouvrir la *Summa doctrinæ christianæ*, aux articles qui concernent les préceptes de l'Église. Qu'on lise l'art. 9 : *Age vero quid est Ecclesia Dei?* et l'art. 11 : *Per quos tandem nos docet Spiritus in Ecclesia veritatem?* et l'on se convaincra facilement que les supérieurs de Canisius n'avaient pas à se défier de sa doctrine sur le siège romain, *hanc Petri cathedram, hanc Ecclesiæ primatum*, ni sur l'autorité suprême des pontifes romains, *penes quos de sacris definiendi suprema semper potestas fuit*. Cf. Braunsberger, *Entstehung*, p. 87 sq. Qu'on lise encore le *Testament* du Bienheureux, l'*Authoris confessio* placée à la fin du livre *De Maria Virgine*, sa correspondance où la préoccupation de sauvegarder la primauté du pape dans toute son intégrité revient si souvent, où il souhaite de voir se former un ordre de vrais chevaliers de saint Pierre, composés de savants, de nobles et de grands, qui se dévoueraient sans réserve à la défense du pontife romain. *Epist.*, t. II, p. 368. Canisius marcha toujours de concert avec les évêques dans l'œuvre de la réforme religieuse, c'est vrai; mais quel rapport y a-t-il entre cette conduite et l'*épiscopalisme* protestant? Rome ne s'y est pas trompée; elle a dit du Bienheureux dans le bref de béatification : « Son attachement et son dévouement au souverain pontife ne connaissaient point de bornes. Il avait consacré aux successeurs de Pierre tous ses talents, ses efforts, ses peines, sa vie tout entière. »

Si la caractéristique de Canisius n'est pas dans la doctrine, où la trouver? Dans l'ordre pratique; il fut surtout, et il fut à un degré éminent un homme d'action. L'esquisse faite de sa vie l'a prouvé. Les rapports que ses premières fonctions lui créèrent avec les deux principales universités de Bavière et d'Autriche; les ressources dont il disposa comme fondateur et premier provincial de son ordre en Allemagne; l'influence qu'il acquit bientôt sur les princes catholiques, séculiers ou ecclésiastiques; la part qu'il prit aux diètes de l'Empire; sa présence, si courte qu'elle fut, au concile de Trente; les ministères qu'il exerça dans les plus grandes villes, tout convergea vers le même but pratique : développer parmi les catholiques un mouvement de foi active et militante, et opposer ainsi au protestantisme une résistance efficace.

Son apostolat littéraire, dogmatique ou populaire, porte le même cachet. S'il fallait, suivant l'antique usage, donner à ce docteur un titre, aucun ne lui conviendrait mieux que celui de *Doctor praticus,* en ce double sens qu'il portait les autres à l'action, et qu'il ne s'arrêtait pas lui-même à la pure spéculation. Rien de plus évident pour la série de ses écrits qui tendent directement à l'instruction et à l'édification spirituelle de ses coreligionnaires. Parmi les autres ouvrages, tel qui, à première vue, semblerait plutôt rentrer dans la ligne de l'érudition critique, a, dans la pensée du Bienheureux, une tout autre signification; par exemple, l'édition des œuvres de saint Cyrille d'Alexandrie ou celle des œuvres de saint Léon le Grand. On a justement fait observer que le choix de ces personnages ne fut pas chose indifférente pour l'éditeur; ses préfaces montrent que dans l'enseignement de ces deux illustres docteurs de l'Église, il voulait offrir aux catholiques d'irréfutables arguments contre l'hérésie, mais qu'en même temps il les proposait eux-mêmes aux évêques de son temps comme des modèles à imiter, *quales si profecto haberemus episcopos. Epist.*, t. I, p. 378.

Il serait inutile d'insister sur le côté pratique des écrits publiés par Canisius contre le protestantisme. Avec quelle netteté et quelle profondeur il comprit l'essence même et la portée de cette hérésie, on peut en juger par les notes autographes, encore inédites, dont parle le P. Riess, *op. cit.*, p. 449 sq. En face de la fausse liberté évangélique, que prêcha Luther, le premier jésuite allemand se fit l'apôtre de la vraie, celle qui délivre réellement les âmes de l'erreur et du péché; de là son rôle de réformateur vis-à-vis des siens, de contre-réformateur vis-à-vis des autres.

Parce qu'il combattit pour Rome, on lui a reproché parfois de n'avoir pas été véritablement Allemand. G. Kruger, *op. cit.*, p. 4 sq. Assurément, il ne fut pas Allemand à la manière de ceux qui font de l'opposition à l'Église romaine un article de leur charte patriotique; il ne voulut pas l'être ainsi, pas plus qu'il ne voulut dans son ordre d'un nationalisme étroit. *Stat apostolica semper sententia : In Christo Jesu non est Judæus, neque Græcus, non est barbarus, neque Scytha*, etc. *Epist.*, t. I, p. 326. Il fut Allemand comme l'avaient été ses ancêtres, il aima l'Allemagne catholique comme ils l'avaient aimée, c'est cette Allemagne des ancêtres qu'il rêva de voir revivre. Mais toute sa correspondance, et particulièrement les relations qu'il envoyait à Rome et dont beaucoup passèrent sous les yeux des papes, montrent combien il aima l'Allemagne de son temps, avec quel dévouement et quelle constance il se fit l'avocat de sa nation auprès du saint-siège, avec quelle indulgence il jugeait et excusait les égarés de son peuple, avec quelle insistance il suppliait de traiter les Allemands doucement et délicatement : *Memores nos esse oportet delicatiores esse Germanos. Epist.*, t. III, p. 252; cf. Janssens, *op. cit.*, t. IV, p. 409 sq. C'est dans le même esprit qu'au concile de Trente, il conseilla et persuada de faire précéder d'une exposition de la doctrine les canons dogmatiques où seraient condamnées les erreurs relatives à la communion sous les deux espèces et à la communion des enfants. *Epist., ibid.*, p. 735 sq.

Cette mansuétude et cette délicatesse, il les voulait en tout, même dans la polémique. En 1557, il écrivait à un ami, Guillaume van der Lindt (Lindanus) : « C'est la modération jointe à la gravité du langage et à la force des arguments, que tous aiment et recherchent... Ouvrons les yeux aux égarés, ne les exaspérons point. » *Epist.*, t. II, p. 75, 77. Ce n'était pas faiblesse; Canisius savait stigmatiser l'erreur et, quand il le fallait, les coryphées de l'erreur et leurs œuvres de destruction. *Ibid.*, p. 267, 670. S'il s'agissait de préserver la foi de sujets catholiques contre le venin de l'hérésie, il n'hésitait point, on l'a vu, à sanctionner ni même à conseiller la répression des apôtres de l'erreur. En cela pourtant il faudrait distinguer ce qu'il admettait en principe avec tous les théologiens de son temps, et ce que les souverains d'alors se croyaient en droit de faire suivant la législation courante. *Epist.*, t. I, p. 462; Janssens, *op. cit.*, t. V, p. 484.

Si maintenant nous passons de l'œuvre aux résultats, le jugement, ou plutôt la constatation est facile. Maint auteur a fait le tableau de cette contre-réforme religieuse ou renaissance catholique dont Canisius fut, non pas le seul ouvrier, l'œuvre fut collective et de longue durée, mais le promoteur et l'apôtre. C'est un fait que le catholicisme se maintint et refleurit dans les pays où s'exerça son apostolat; des évêques et beaucoup d'autres personnages qualifiés ont souvent exprimé l'intime conviction qu'il fallait en grande partie en savoir gré à Pierre Canisius. Voir dans les Actes de la béatification, *Positio super virtutibus,* in-fol., Rome, 1833, la série des *Elogia* ou *Encomia. Summarium*, § 123 sq. Sur ce point, d'ailleurs, catholiques et protestants sont d'accord. Après

avoir parlé de l'action du Bienheureux en Bavière, en Autriche et en Bohême, l'auteur de l'article *Canisius,* dans la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche,* conclut : « Non seulement il a imposé à la marche en avant du protestantisme un arrêt définitif, mais il a en partie préparé, en partie achevé le plein triomphe du catholicisme en ces contrées. » De son côté, P. Drews ne se contente pas de proclamer « que jamais l'Église catholique n'a eu de champion plus infatigable »; il ajoute plus loin : « On doit reconnaître que du point de vue romain, il mérite le nom d'apôtre de l'Allemagne. » *Op. cit.,* p. 80, 103.

Et tel est bien le glorieux titre dont la reconnaissance des catholiques a honoré le zèle apostolique de Canisius; titre qui domine parmi tant d'éloges, rapportés dans les Actes de sa béatification, *loc. cit.* Titre officiellement consacré par l'Église dans les leçons de sa fête, et solennellement rappelé par Léon XIII, dans l'encyclique du troisième centenaire : *hominem sanctissimum, alterum post Bonifacium Germaniæ apostolum.*

Le caractère et le rôle de Pierre Canisius ont été appréciés dans la plupart des biographies citées précédemment; il suffira d'ajouter quelques études d'ensemble ou articles de circonstance. A. Werfer, *Leben ausgezeichneter Katholiken,* in-8°, Schaffhouse, 1852, t. II; *Il B. Pietro Canisio e i tempi moderni,* dans la *Civiltà cattolica,* 1864, 5e série, t. XII, p. 385 sq.; card. O. Rauscher, *Der selige Petrus Canisius,* lettre pastorale, Vienne, 1865; V. Alet, S. J., *Le B. Canisius et son œuvre,* trois articles dans les *Études religieuses,* 3e série, Paris, 1865, t. VI, puis brochure déjà citée; O. Baumgartner, S. J., art. *Canisius,* dans *Kirchenlexikon,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1883, t. II, col. 1796 sq.; C. Germanus (H. Grisar, S. J.), *Reformatorenbilder. Historische Vorträge,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1883, p. 114 sq.; O. Braunsberger, S. J., *Zum dritten Centenarium des sel. Petrus Canisius,* dans *Stimmen aus Maria-Laach,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. LIII, p. 1 sq.; Id., *Der selige Petrus Canisius und die deutsche Welt- und Ordensgeistlichkeit seiner Zeit,* dans *Theologisch-praktische Quartalschrift,* Linz, 1897, p. 509 sq.; E. Portalié, *Le troisième centenaire du B. Canisius,* dans les *Études religieuses,* Paris, 1897, t. LXXIII, p. 759 sq. Les discours, où l'apôtre de l'Allemagne et de Fribourg est envisagé sous des points de vue multiples, ont été imprimés dans le *Canisius-Bote,* journal des fêtes du troisième centenaire, publié à Fribourg et contenant dix numéros, du 17 août au 23 septembre 1897.

X. Le Bachelet.

CANIVETZKY Épiphane, théologien russe, recteur de l'académie de Kazan en 1808, et en 1815 évêque de Voronèje, mort en 1825. On a de lui un traité apologétique intitulé : *L'influence bienfaisante de la foi sur l'homme (O blagtovornom sliianii sv. viery na liudei),* Saint-Pétersbourg, 1807.

Philarète, *Aperçu sur la littérature ecclésiastique russe,* Saint-Pétersbourg, 1884, p. 431.

A. Palmieri.

CANO Melchior. — I. Biographie. II. Écrits. III. Doctrines.

I. Biographie. — Cano est né en 1509, à Tarançon, dans la province de Cuenca, en Espagne. Il reçut au baptême le nom de François. Son père, Fernand Cano, juriste distingué, s'établit, l'année d'après, à Pastrana, où le jeune François reçut sa première éducation. Il fut envoyé de bonne heure pour ses études à l'université de Salamanque; il y prit l'habit des frères prêcheurs, au mois d'août 1523, dans le couvent de Saint-Étienne, et fit profession le 12 août de l'année suivante. Il continua ses études jusqu'en 1527, où il avait pour professeur de théologie, au couvent de Salamanque, Diégo de Astudillo. Pendant les années scolaires 1527-1531, il fut disciple, à l'université, de François de Victoria qui devait occuper la première chaire de théologie pendant vingt années (1526-1546). Le 3 octobre 1531, il est admis au collège de Saint-Grégoire, à Valladolid, une école supérieure où les dominicains de Castille achevaient la formation scientifique de leurs meilleurs sujets. Il y trouva Louis de Grenade comme condisciple, et Barthélemy de Carranza parmi les professeurs. Il fut lui-même successivement promu aux fonctions de professeur de philosophie, de maître des étudiants (septembre 1534), de second professeur de théologie (1536), et nommé, cette même année, bachelier par le chapitre général tenu à Rome. C'est de ce séjour à Saint-Grégoire de Valladolid que date, entre Carranza et Cano, l'esprit de contention, plus encore que de rivalité, qui devait troubler leur vie et entraîner à leur suite un grand nombre de leurs disciples et de leurs confrères. Ils devinrent l'un et l'autre, par la dissemblance de leur caractère et de leurs aspirations, comme deux chefs d'école, bien que les doctrines théologiques proprement dites fussent pour peu de chose dans leurs dissentiments. En 1542, Cano se rendit au chapitre général de Rome comme électeur de sa province, et y reçut le titre de maître en théologie. Il obtint cette même année la première chaire de théologie à l'université d'Alcala, dont il prit possession au mois de mars l'année suivante. François de Victoria étant mort le 17 août 1546, Cano concourt pour l'obtention de sa chaire à l'université de Salamanque et en demeure le titulaire jusqu'en 1552. Au commencement de 1551, il est envoyé par l'empereur au concile de Trente et quitte Salamanque le 11 février en compagnie de Dominique Soto. L'année d'après, Charles-Quint le présente pour l'évêché des Canaries. Cano est préconisé le 24 août. Il semble avoir été passif dans cette nomination; aussi se démet-il de son évêché dès le 24 septembre. Nous le retrouvons en Espagne en 1553, donnant de nombreuses consultations dans les plus graves affaires de l'Église et de l'État. Il revient cette même année à Saint-Grégoire de Valladolid comme recteur du collège, sans être chargé de cours. La part principale prise par Cano dans les démêlés entre la cour d'Espagne et Paul IV lui vaut l'inimitié du pape. Nommé prieur de Saint-Étienne de Salamanque au commencement de 1557, le chapitre provincial de Placencia le place à la tête de la province. Ses adversaires font opposition à son élection. Elle est renouvelée le 29 mai 1559 au chapitre de Ségovie, malgré l'opposition de Carranza devenu archevêque de Tolède et primat d'Espagne. Paul IV casse l'élection. Cette même année, Cano refuse le poste de confesseur de Philippe II dont il possédait toute la confiance. Paul IV étant mort, le 18 août, Cano se rend à Rome et obtient du nouveau pape, Pie IV, la confirmation de son élection. De retour en Espagne, au printemps de 1560, il se rend à Tolède, où se trouvait la cour, et y meurt le 30 septembre de la même année, âgé de moins de 52 ans.

II. Écrits. — 1° *Relectio de sacramentis in genere habita in Academia Salmanticensi anno 1547;* 2° *Relectio de pænitentia habita in Academia Salmanticensi anno 1548,* édité avec l'écrit précédent, in-4°, Salamanque, 1550; le second seul, in-4°, Salamanque, 1555; les deux, in-8°, Alcala, 1558; in-fol., 1563; in-8°, Milan, 1580. Ces deux rélections ont été souvent rééditées avec l'ouvrage suivant : 3° *De locis theologicis libri duodecim,* in-fol., Salamanque, 1563; in-8°, Louvain, 1564; Venise, 1567; Louvain, 1569; Cologne, 1574, 1585. Depuis l'édition de Cologne, 1605, les trois ouvrages précédents ont été publiés sous le titre d'*Opera*, in-8°, Paris, 1662; Cologne, 1678; Lyon, 1704. En 1714, Hyacinthe Serry, O. P., donna une édition à Padoue, in-4°, précédée d'un *Prologus galeatus,* où il défend Cano contre ses critiques. C'est avec cette introduction qu'ont été données les nombreuses éditions parues pendant le XVIIIe siècle, au nombre d'une vingtaine environ, dont on trouvera la liste, d'ailleurs incomplète, dans F. Caballero, Madrid, 1871, p. 375; 4° *Tratado de la victoria de si mismo, traducido del toscano,* in-16, Valladolid, 1550; in-8°, Tolède, 1553; Madrid, 1767, 1780, etc. C'est une réfection de l'ouvrage de Baptiste de Crema,

O. P. : *Opera utilissima della cognitione et vittoria di se stesso*, Venise, 1545. On possède différentes consultations théologiques de Cano, dont six ont été éditées par son historien Caballero. La plus importante est celle sur le catéchisme de Barthélemy de Carranza. Le même historien a publié un curieux mémoire de Cano sur lui-même, adressé à Philippe II, pour qu'il renonçât à le prendre comme confesseur. On trouve vingt-deux lettres de Cano dans le même ouvrage. La célèbre censure de Cano sur la Compagnie de Jésus, dont tant d'auteurs ont parlé, et que presque personne n'a vue, fut publiée en Espagne sans lieu ni date, au temps de la suppression de la Compagnie, mais elle fut confisquée en 1777, après son apparition. Elle a été rééditée, d'après deux manuscrits, dans *Crisis de la Compañía de Jesús*, Barcelone, 1900, p. 152-159. On possède des annotations manuscrites de Cano sur la IIa IIæ de saint Thomas. Elles se trouvent dans les manuscrits vaticans 4647 et 4648 ; le manuscrit original est conservé aujourd'hui dans la bibliothèque de l'université de Salamanque.

III. DOCTRINES. — C'est le *De locis theologicis* qui a fait la réputation théologique de Melchior Cano et l'a placé au premier rang des théologiens classiques. Cette œuvre, en effet, n'est pas seulement remarquable par la forme littéraire qui l'égale aux plus belles productions de la Renaissance, ni par la liberté d'esprit, la finesse de jugement, le sens critique et l'érudition de son auteur ; elle est surtout une création, et marque, à ce titre, une étape dans l'histoire de la théologie. Cano a voulu établir scientifiquement les bases de la science théologique. Son œuvre est un traité de la méthode en théologie. Il suffit d'en indiquer le plan général pour en révéler l'économie et l'importance. Après un court avant-propos dans lequel il indique son dessein, il emploie le Ier livre, qui n'a que quelques pages et peut être considéré comme une introduction, à distinguer entre l'argument d'autorité et l'argument de raison et à énumérer les parties de l'ouvrage. Il énumère dix lieux ou sources théologiques. Chacun d'eux fait l'objet d'un livre spécial. C'est ainsi qu'il traite successivement : 1° de l'autorité de l'Écriture sainte ; 2° de l'autorité de la tradition orale ; 3° de l'autorité de l'Église catholique ; 4° de l'autorité des conciles ; 5° de l'autorité de l'Église romaine ; 6° de l'autorité des saints Pères ; 7° de l'autorité des théologiens scolastiques ; 8° de la valeur de la raison naturelle telle que la manifestent les sciences humaines ; 9° de l'autorité des philosophes ; 10° de l'autorité de l'histoire. Ces matières sont traitées dans les l. II-XI. Le l. XII est consacré à l'usage que l'on doit faire des lieux théologiques dans la dispute scolastique, c'est-à-dire dans la théologie polémique. C'est la section la plus étendue de l'ouvrage. Cano devait traiter, dans le l. XIII, de l'emploi des lieux théologiques dans l'exposition de l'Écriture sainte ; et, dans le dernier livre, de l'usage des lieux théologiques contre les différentes catégories d'adversaires de la foi catholique. Sa mort prématurée ne lui permit pas d'achever une œuvre à laquelle il avait travaillé pendant de longues années.

Le *De locis theologicis* est un véritable manifeste théologique. Il est le résultat de l'action rénovatrice exercée sur la théologie en Espagne par François de Victoria dont Cano fut le plus brillant et le plus fidèle disciple. Retour à l'érudition patristique et emploi d'une langue littéraire dans les sciences théologiques, tels furent les points de vue prédominants dans la direction créée par Victoria, et que Cano réalisa avec une remarquable maîtrise dans l'œuvre qui a illustré son nom. On peut se demander si la forme littéraire préconisée par Cano se prête aisément à l'exposé et à la discussion des matières théologiques, et si l'érudition ecclésiastique n'expose pas à placer au second plan la partie systématique de la théologie. En tout cas, la direction donnée par Victoria et Cano aux études théologiques répondait au vœu de beaucoup d'esprits de leur temps, et elle brisait, entre les mains des humanistes malveillants à l'égard de l'école, un argument dont ils ne cessaient depuis longtemps d'abuser.

Quelques idées ou jugements émis par Cano ont soulevé des critiques. On les trouvera indiqués et débattus dans l'apparat littéraire que Serry a placé en tête de son édition des *Lieux théologiques*. Nous devons néanmoins signaler pour mémoire l'opinion soutenue par Cano sur le ministre du sacrement de mariage. En présence de l'incertitude des théologiens antérieurs sur cette question, Cano a cherché à établir que les contractants dans le mariage peuvent former par eux-mêmes le contrat, mais le contrat n'est sacrement que par l'intervention du prêtre. Cette doctrine, exposée au c. v du l. VIII, eut assez d'autorité pour entraîner un grand nombre de théologiens, et en faire, un instant, l'opinion commune.

Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 176; F. Caballero, *Vida del Ill. Melchor Cano*, in-8°, Madrid, 1871; M. Menendez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, [illegible], t. II, p. [illegible] sq.; *Crisis de la Compañía de Jesús*, Barcelone, 1900, p. 125-168; E. Schäfer, *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im sechzehnten Jahrhundert*, Gutersloh, 1902; voir l'index du t. III.

P. MANDONNET.

1. CANON DE LA MESSE. On appelle ainsi cette partie principale et à peu près invariable de la messe qui commence, dans le missel romain, après le *Sanctus* et qui finit au *Pater*. Son nom lui vient de sa fixité réglée par les lois de l'Église ; de là les termes de prière légitime, *legitimum*, S. Optat de Milève, l. II, *P. L.*, t. XI, col. 965, ou canonique, *canon*, S. Grégoire le Grand, *Epist.*, l. IX, epist. XII ; l. XIV, epist. II, *P. L.*, t. LXXVII, col. 956, 1305, employés pour la désigner. On l'appelle encore *secretum* ou *secretam*, prière secrète, en raison de l'usage existant à Rome, mais qui ne devint général en Occident que vers la fin du Xe siècle, de réciter le canon à voix basse. Enfin, attendu que le canon comprend l'acte essentiel du saint sacrifice, celui par lequel se consomme l'immolation mystique de Jésus-Christ, il est une prière mystique, *mysticam precem*, S. Augustin, *De Trinitate*, l. III, c. V, n. 10, *P. L.*, t. XLII, col. 874, ou encore la prière par excellence, *precem*, S. Innocent Ier, *Epist.*, XXV, *ad Decent.*, *P. L.*, t. XX, col. 553 ; S. Grégoire le Grand, *Epist.*, l. IX, epist. XII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 956, et surtout l'action par excellence, *actio*, puisqu'en récitant le canon on répète, conformément à l'ordre de Notre-Seigneur : *Hoc facite in meam commemorationem*, ce qu'il a fait à la dernière Cène. A la vérité ce nom d'*action*, encore employé aujourd'hui, ne désigne strictement que la consécration, Walafried Strabon, *De rebus ecclesiasticis*, c. XXII, *P. L.*, t. CXIV, col. 948 ; cf. t. LXXVIII, col. 273-274, mais il était naturel de l'étendre aux autres parties du canon, vu leur intime liaison avec l'action sacramentelle proprement dite. De là l'expression : *infra actionem*, qui sert, dans le missel, à repérer l'endroit du canon où doivent se faire, à certaines fêtes de l'année, les intercalations qui leur sont spéciales. Dans les textes liturgiques, le canon est souvent désigné par le nom de *canon actionis*. Cf. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* de dom Cabrol, t. I, col. 446-449. — I. Genèse. II. Composition actuelle et signification du canon de la messe, et principalement du canon en usage dans l'Église d'Occident.

I. GENÈSE DU CANON DE LA MESSE. — D'après le concile de Trente, sess. XXII, *De sacrif. missæ*, c. IV, le canon de la messe est composé des paroles de Jésus-Christ, des traditions apostoliques et des institutions des saints pontifes. Toutes sommaires qu'elles soient, ces indications résument bien l'histoire des origines du canon et même

celle des divergences qu'il présente dans les différentes liturgies d'Occident et d'Orient.

1° *Le canon de la messe dans les Églises orientales.* — 1. Les paroles de Jésus-Christ, par lesquelles s'opère la consécration, sont l'élément fondamental du canon de la messe; aussi les retrouve-t-on encadrées dans le récit de l'institution de l'eucharistie, dans toutes les liturgies, sans aucune exception. Les termes sont empruntés aux récits évangéliques et à l'exposition de saint Paul, I Cor., XI, 23-26. Cependant aucune liturgie, orientale ou occidentale, ne s'en tient exclusivement aux textes scripturaires ou ne reproduit celui de saint Paul sans omission. La plus remarquable des variantes est signalée par Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien,* 3e édit., Paris, 1902, p. 216; elle consiste dans la glose qui suit la seconde consécration. On lit à cet endroit, dans le missel mozarabique, cette formule qui s'inspire visiblement d'un texte de saint Paul, I Cor., XI, 26 : *Quotiescumque manducaveritis hunc panem et calicem istum biberitis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat in claritatem de cælis.* Un développement analogue se rencontre dans la liturgie des Constitutions de saint Jacques, de saint Basile et de saint Cyrille de Jérusalem. Voir CONSÉCRATION.

2. « Faites ceci en mémoire de moi, » avait dit Jésus-Christ en instituant l'eucharistie. Il n'est pas douteux que les apôtres ont obéi à cet ordre, qu'ils ont célébré les saints mystères, d'abord à Jérusalem, avant de se séparer, puis, dans les régions où ils allèrent porter la lumière de l'Évangile. Cf. Act., XX, 7, 11. Il est d'ailleurs logique de supposer que dans les Églises fondées par eux, ils ont implanté la liturgie qu'ils avaient pratiquée en commun à Jérusalem; mais quelle était cette liturgie? Les apôtres se contentaient-ils de répéter les paroles de l'institution, ou bien y ajoutaient-ils certaines prières? Et ces prières étaient-elles fixes ou chaque célébrant pouvait-il les varier à volonté? La réponse à ces questions justifierait du même coup les hypothèses qui en sont le point de départ.

3. Or, la solution de ces problèmes n'est pas donnée par l'Écriture, mais on peut la conclure de ce fait que les liturgies orientales du IVe siècle, c'est-à-dire les liturgies les plus anciennes dont le texte est arrivé jusqu'à nous, s'accordent entre elles pour les parties principales du canon. Sans doute, l'accord n'est pas littéral : telle prière est plus développée et telle autre est raccourcie; l'ordre des parties est parfois changé, mais le sens reste le même. Ce fait ne peut s'expliquer que par l'unité d'origine des différentes liturgies, et dès lors qu'on ne peut attribuer cette origine à aucun concile général, on est fondé, d'après la règle connue, S. Augustin, *De bapt.*, l. IV, 24, *P. L.*, t. XLIII, col. 174, à la faire remonter aux apôtres eux-mêmes. Saint Basile, *Liber de Spiritu Sancto,* c. XXVII, n. 60, *P. G.*, t. XXXII, col. 188, signale expressément, entre autres traditions apostoliques, les paroles de l'institution de l'eucharistie qu'il faut réciter pour consacrer le pain et le vin, et il demande qui, sinon les apôtres, nous a transmis les paroles de l' « épiclèse » : Τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφως ἡμῖν καταλέλοιπεν; Le pape Vigile affirme que *canonicæ precis textum ... ex apostolica traditione accepimus,* et c'est la raison sur laquelle il se fonde pour recommander le canon à la vénération des Espagnols, à qui il l'envoie. Labbe, *Concil.*, t. V, p. 313. Au cours de la discussion qui eut lieu au concile de Trente au sujet des traditions apostoliques, un Père de l'assemblée soutint, à la congrégation générale du 5 avril 1546, que c'était une impiété de recevoir ces traditions et les Écritures *pari pietatis affectu.* Le cardinal de Sainte-Croix, qui présidait, lui demanda *an traditio canonis missæ sit recipienda pari pietate cum libris sacris,* il répondit : *Sic, ut Evangelium.* A. Theiner, *Acta genuina ss. œcum. conc. Tridentini,* Agram, s. d. (1874), t. I, p. 85.

4. L'unité de liturgie dans les Églises apostoliques serait directement démontrée s'il était vrai que la liturgie primitive de l'Église est contenue, sans notables altérations, dans le l. VIII des *Constitutions apostoliques.* D'après Mgr Probst, *Liturgie des drei ersten christlichen Jahrhunderte,* p. 341 sq., et d'après Bickell, *Messe und Pascha*, Mayence, 1872, cette liturgie serait bien antérieure à l'an 200; mais son étroite ressemblance avec les liturgies syriennes, telles que celle de saint Cyrille de Jérusalem et celle dite des homélies de saint Jean Chrysostome, justifie l'opinion de Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien,* p. 57, 64, qui l'attribue à la fin du IVe siècle et y voit l'exacte représentation de la liturgie des grandes Églises de Syrie. Néanmoins, puisque la liturgie des *Constitutions apostoliques* n'était en usage, au IVe siècle, dans aucune Église déterminée, Duchesne, p. 64, il est admissible qu'elle soit la restitution d'une liturgie plus ancienne; de fait, elle est remarquablement d'accord avec les données liturgiques éparses dans les ouvrages les plus anciens des Pères et écrivains du Ier au IVe siècle. On serait donc fondé à dire que la liturgie de ce VIIIe livre et les autres liturgies syriennes du IVe siècle reflètent avec une particulière fidélité les traits généraux de la liturgie en usage chez les premiers successeurs des apôtres.

5. Cependant, une sérieuse objection à cette conclusion se présente à la lecture de la *Doctrine des douze apôtres.* Cet écrit fort ancien, à tout le moins contemporain de saint Justin, dit Mgr Duchesne, p. 52, indique en effet, c. IX, X, Funk, *Patres apostolici,* 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 20-24, touchant la manière de « faire » l'eucharistie et sur le rôle laissé aux « prophètes » en cette circonstance, des formules, ou plutôt permet un arbitraire, qui contredisent manifestement la fixité de rites et de prières institués par les apôtres. Plusieurs solutions sont en présence. La première, de Mgr Duchesne, p. 53-54, cf. p. 48-49, consiste à y reconnaître des usages particuliers et à dire que, le prophétisme n'ayant duré que peu de temps, l'anomalie liturgique qui en est résultée disparaît dans l'ensemble de l'histoire des premiers siècles de l'Église. D'ailleurs, saint Justin, *I Apol.*, 67, *P.G.*, t. VI, col. 429, reconnaît que l'évêque improvise les formules. Cf. Funk, *op. cit.*, p. 25. C'est sans doute en ce sens qu'il faut interpréter saint Grégoire le Grand, *Ad Joannem Syracusanum,* l. IX, epist. XII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 957, lorsqu'il semble dire qu'au temps des apôtres il n'y avait de fixe, dans les prières accompagnant la consécration, que la seule oraison dominicale. Les deux autres réponses interprètent les c. IX-X de la *Doctrine* dans un sens différent de la célébration proprement dite de l'eucharistie. M. l'abbé Ladeuze, *Revue de l'Orient chrétien,* 1902, p. 339 sq., y voit la célébration des agapes; d'après Mgr Probst, *op. cit.*, p. 324 sq., il s'agirait de la manière de donner la communion à domicile et de faire l'action de grâces, tant en présence de docteurs qu'en leur absence. Toutefois, ces deux dernières interprétations, trop éloignées du texte, paraissent devoir être rejetées.

6. La préface et le *Sanctus* trois fois répétés, puis après la consécration, l'anamnèse *Unde et memores* et l'offrande qui l'accompagne, l'épiclèse, le *Memento* des vivants et le recours à l'intercession des saints, enfin le *Memento* des morts, se retrouvent plus ou moins explicitement dans toutes les liturgies orientales du IVe siècle, qui, du reste, se ressemblent beaucoup entre elles, même pour les autres parties de la messe. Duchesne, *op. cit.*, p. 61-62; G. Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ægyptens,* dans *Texte und Unters.*, Leipzig, 1899, t. XVII, fasc. 3, p. 4-6. On ne peut pas toutefois leur attribuer avec certitude une origine apostolique. Dans les premiers temps de l'Église on pro-

cédait partout à peu près de la même manière et il y avait uniformité pour l'essentiel du sacrifice; mais il est impossible d'admettre une complète identité de tous les détails, même dans les Églises fondées par les apôtres. « Ce n'est pas aux premiers jours que l'on peut attacher aux choses de cet ordre l'importance qui les consacre et les fixe. Peu à peu les habitudes devinrent des rites; les rites s'épanouirent en cérémonies de plus en plus imposantes et compliquées; en même temps, on arrêta le thème des prières et des exhortations : l'usage indiqua à l'officiant les idées qu'il devait développer et l'ordre dans lequel il devait les traiter. On fit plus tard un dernier pas en adoptant des formules fixes qui ne laissèrent plus rien à l'arbitraire individuel et aux hasards de l'improvisation. » Duchesne, p. 54. Cf. Renaudot, *Dissertatio de liturgiarum orientalium origine et auctoritate*, dans *Liturgiarum orientalium collectio*, Francfort-sur-le-Main, 1847, t. I, p. LXX; Le Brun, *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe*, Paris, 1726, t. III, p. 572-694; Probst, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tubingue, 1870.

2° *Le canon de la messe dans les Églises occidentales.* — Le canon occidental est donc en substance identique au canon oriental. Il n'en peut être autrement si, comme il est naturel, saint Pierre et saint Paul ont apporté à Rome la liturgie qu'ils avaient introduite à Jérusalem, Antioche, etc. Cf. S. Isidore de Séville, *De officiis*, l. I, c. XV, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 752. D'ailleurs ce n'est point là une simple hypothèse, car la première lettre de saint Clément de Rome aux Corinthiens, n. 59-61, Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, p. 174-180, et la première Apologie de saint Justin, n. 65, *P. L.*, t. VI, col. 428, semblent bien établir que la liturgie primitive était, dans sa disposition générale, la même en Orient et en Occident. Toutefois, on n'en pourrait conclure que le canon romain, sauf quelques modifications introduites plus tard, est d'origine apostolique. Il faut descendre jusqu'à la fin du IVe siècle pour trouver des détails précis sur le canon de l'Église romaine. Les dernières modifications qu'il a subies ont été arrêtées par le pape saint Grégoire (590-604), *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 312; au commencement du VIe siècle, l'auteur du *Liber pontificalis* en parle comme d'une formule fixe et de teneur connue. On pense généralement que dès le commencement du Ve siècle, l'ordre du canon romain était déjà ce qu'il est maintenant. Ainsi son histoire ne s'étend guère au delà de deux siècles. Elle peut se résumer comme il suit :

1. Le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 128, cf. p. 56-57, attribue à saint Xyste Ier (117-126) l'insertion du *Sanctus intra actionem;* mais cet hymne, commun à toutes les liturgies, fait partie du noyau primitif de la messe. Dans la plupart des liturgies orientales, la préface et le *Sanctus* sont reliés à la consécration par une courte transition destinée à amener le *Qui pridie quam pateretur.* Cf. Duchesne, *op. cit.*, p. 61. A Rome, au contraire, comme à Alexandrie et à Milan, dès le IVe siècle, le *Memento* précédait la consécration. Duchesne, *op. cit.*, p. 179; Probst, *Liturgie des IV Jahrhundertes*, p. 249.

2. Dans sa lettre XXV à l'évêque Decentius, *P. L.*, t. XX, col. 553, qui l'avait consulté sur la coutume, suivie en certains endroits, de faire le *Memento* avant le commencement du canon, *ante precem,* Innocent Ier (401-417) répondait qu'il fallait d'abord recommander à Dieu les dons du sacrifice, puis désigner ceux pour qui il était offert, de façon qu'ils fussent nommés pendant le canon. Par conséquent, au temps d'Innocent Ier, la prière *Te igitur,* où se fait la recommandation des dons du sacrifice, *rogamus ut accepta habeas hæc dona,* etc., faisait déjà partie du canon de la messe et y précédait le *Memento.* De même, les mots : *pro Ecclesia, quam adunare, regere, custodire digneris,* sont cités par le pape Vigile (537-555), *Epist. ad Justinianum, P. L.*, t. LXIX, col. 22, comme appartenant de date ancienne au canon. Quant à la mention : *una cum famulo tuo papa et antistite nostro,* son antiquité résulte, semble-t-il, avec toute la certitude désirable, de la coutume attestée par le pape Léon Ier, *Epist.*, LXXX, *P. L.*, t. LIV, col. 914, de réciter à l'autel, pendant l'offrande, les noms des évêques.

Dans les liturgies orientales du IVe siècle, cf. Duchesne, *op. cit.*, p. 62, on recommandait également à Dieu les malades, les nécessiteux, les prisonniers, les voyageurs, les absents, et encore les vierges, les veuves et en général toutes les classes de fidèles; le canon grégorien s'est contenté de les comprendre dans la formule générale : *Et omnibus orthodoxis,* etc.

3. C'était autrefois le diacre qui lisait, au moment du *Memento,* après *et omnium circumstantium,* les noms de ceux dont les dons étaient offerts à l'autel. Puis le prêtre continuait par les mots : *quorum fides tibi cognita est,* qui se rapportaient à la fois aux donateurs et aux assistants. Il est à remarquer que dans le missel romain, après les mots : *pro quibus tibi offerimus,* on lit la formule primitive : *vel qui tibi offerunt.* Sans doute, le premier de ces deux textes a été inséré à l'époque où les fidèles ont cessé d'offrir la matière du sacrifice.

4. L'existence du *Communicantes* dans le canon romain avant l'époque grégorienne devient hors de doute si l'on observe de quelle façon les sacramentaires léonien et gélasien présentent l'intercalation relative à la fête du jour qui se faisait plusieurs fois dans l'année à cet endroit du canon. Ainsi, le gélasien, *P. L.*, t. LXXV, col. 1113, porte à la veille de Pâques : *Communicantes et noctem sacratissimam celebrantes... resurrectionem D. N. J. C. secundum carnem, sed et memoriam,* et à cinq autres fêtes il indique de la même manière que les mots à insérer doivent se placer entre *Communicantes* et *Sed et memoriam venerantes.* Or ces derniers mots appellent évidemment la suite qui se lit dans le grégorien : *Sed et memoriam venerantes inprimis,* etc. Quant à l'auteur de ces intercalations, il est rationnel de désigner le pape Léon Ier (440-461), car le texte de plusieurs d'entre elles, du moins tel qu'il existe dans le sacramentaire léonien, *P. L.*, t. LV, col. 38, 40, se trouve presque littéralement dans les écrits de ce pape. *P. L.*, t. LIV, col. 395, 419.

Sous le pape Vigile (537-555), le canon recevait des insertions de ce genre, *capitula,* même aux fêtes des saints, *Epist. ad Euth.*, *P. L.*, t. LXIX, col. 18, mais le pape Grégoire Ier coupa court à cette invasion du propre du temps dans le canon de la messe en limitant, comme elles l'ont été depuis, ces insertions aux fêtes principales de l'année, Noël, Épiphanie, jeudi saint, Pâques et sa vigile, Ascension, Pentecôte et sa vigile.

En tête des saints dont l'intercession est demandée, vient la B. V. Marie, toujours vierge et mère de Dieu. Ces derniers mots visent l'hérésie de Nestorius (431), comme ceux de « toujours vierge » sont opposés à celle de Jovinien. Il est vraisemblable que ces additions datent du milieu du Ve siècle.

Viennent ensuite les noms des douze apôtres et l'on a remarqué qu'ils sont rangés dans un ordre qui n'est point celui de l'édition Vulgate des Évangiles. On en tire cette conclusion que cette partie du canon est antérieure au travail de saint Jérôme qui a remis en ordre le texte des Évangiles en le corrigeant sur les exemplaires grecs. Cf. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* art. *Canon de la messe.*

Suivent les noms de douze martyrs, dont six pontifes, tous évêques de Rome, excepté saint Cyprien. La suite des trois premiers successeurs de saint Pierre est conforme au catalogue d'Hégésippe : le pape Clet y est donné

comme le successeur de Lin et le prédécesseur de Clément, tandis que dans le catalogue de Libère, Clet est le prédécesseur d'Anaclet et le successeur de Clément. Donc les noms des trois premiers papes ont été inscrits au canon antérieurement au pape Libère (352-359). Cf. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. LXX.

Tous ces évêques martyrs sont rangés selon la date de leur mort, sauf les trois saints Xyste, Corneille et Cyprien. En effet, saint Corneille mourait à Centumcelles le 14 septembre 253, cinq ans avant saint Xyste et saint Cyprien martyrisés tous deux en 258, le premier le 6 août, le second le 14 septembre. Tout s'explique si l'on observe que saint Corneille est placé dans le canon d'après l'année de la translation de ses reliques à Rome, laquelle eut lieu en 258. Si, de plus, on remarque que saint Corneille et saint Cyprien sont morts le même jour, quoiqu'en des années différentes, il paraîtra naturel que dans le missel, comme dans le bréviaire romain, on les ait associés dans un même souvenir. Leur inscription au canon de la messe semble dater au plus tard de commencement du IVe siècle. Cf. Probst, *Die abendlandische Messe*, p. 160.

Quant aux six martyrs non pontifes, il est probable que les noms de saint Laurent (258) et de saint Chrysogone (304), particulièrement vénéré à Rome, furent insérés au canon longtemps avant ceux des saints Jean et Paul (362), Cosme et Damien (287?). Quoi qu'il en soit, il est certain que tous les six étaient inscrits au canon vers le milieu du VIe siècle ; d'où il suit que le pape Grégoire a pris dans quelque sacramentaire antérieur la liste toute faite de ces noms et l'a adoptée sans rien y changer. Un autre argument, qui n'est point sans valeur, peut se tirer de ce qu'il n'est fait mention dans le canon que des seuls martyrs et aucunement des confesseurs. C'est là en effet une coutume caractéristique des trois premiers siècles de l'Église. Cf. Martigny, *loc. cit.*

Dans toutes les liturgies, excepté celle de saint Grégoire et celles qui en sont dérivées, le *Memento* des défunts se reliait à celui des vivants et au *Communicantes*, à ce point que les noms des vivants, ceux des saints et ceux des défunts ne formaient qu'une seule liste. De là des confusions, de la part de certains fidèles, entre ceux que l'on priait et ceux pour qui l'on priait. Grégoire Ier y remédia en séparant du *Communicantes* le *Memento* des morts.

5. La prière *Hanc igitur* est caractéristique du canon romain : elle est destinée à achever l'oblation commencée dans le *Te igitur* et interrompue par le *Communicantes*. Ni le sacramentaire léonien ni le gélasien ne donnent le texte de cette prière telle qu'elle se récitait à la messe quotidienne, mais en revanche, on y trouve de nombreuses messes ayant un *Hanc igitur* spécial, relatif aux circonstances ou aux personnes pour lesquelles la messe était célébrée. Ces variations si multipliées transformaient le *Hanc igitur* en une prière pour les nécessités particulières des fidèles ; pour la ramener à son véritable but, Grégoire Ier supprima toutes ces mentions, excepté celle des néophytes à Pâques et à la Pentecôte, et les résuma dans la formule *diesque nostros in tua pace disponas*, qu'il prescrivit d'ajouter à cet endroit du canon. Jean Diacre, *Vita S. Gregorii, P. L.*, t. LXXV, col. 94. Aussi est-ce par la présence ou par l'absence de cette formule que l'on distingue les sacramentaires postérieurs au VIIe siècle de ceux qui sont d'une époque antérieure. Cf. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. 313. Il est possible toutefois que cette prière pour la paix temporelle ait été inspirée par les maux incessants de l'invasion lombarde.

Il peut paraître étrange que pendant les octaves de Pâques ou de la Pentecôte les néophytes baptisés le samedi précédent aient place dans le *Hanc igitur* et non pas au *Memento* des vivants. C'est qu'autrefois les néophytes n'étaient admis à offrir leurs dons à l'autel qu'après l'octave de leur baptême; jusque-là ils étaient remplacés par leurs parrains. Par suite, au *Memento*, les mots *qui tibi offerunt* concernaient les parrains et non les nouveaux baptisés.

Les sacramentaires léonien et gélasien indiquent plusieurs fois, après le *Hanc igitur* spécial à plusieurs messes, que le canon se continue par une prière dont ils citent les premiers mots : *Quam oblationem tu Deus in omnibus*. D'autre part, l'auteur des six livres *De sacramentis*, attribués à saint Ambroise, donne la suite : *hanc oblationem adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem*. L. IV, c. V, n. 21, *P. L.*, t. XVI, col. 443. Ainsi la prière *quam oblationem* existait déjà au commencement du Ve siècle.

6. C'est évidemment par erreur que l'auteur du *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 127, attribue au pape Alexandre l'insertion dans la liturgie du *Pridie quam pateretur*. Les paroles commémoratives de l'institution de l'eucharistie sont le centre même du canon de la messe, et leur insertion dans la liturgie est plutôt une prescription de Jésus-Christ que du pape Alexandre. Voir t. I, col. 709. Toutefois la formule : *Qui pridie quam pateretur* diffère des anaphores orientales, qui toutes contiennent : ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο. Voir dom Cagin, *Paléographie musicale*, Solesmes, 1896, t. V, p. 55; Duchesne, *Origine de la liturgie gallicane*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1900, t. V, p. 38.

7. L'anamnèse : *Unde et memores* se retrouve aussi, à peu près littéralement, dans la liturgie des six livres *De sacramentis*. L. IV, c. VI, n. 27, *P.L.*, t. XVI, col. 445. Il en est de même de la prière : *Supra quæ propitio*, excepté les mots *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*, mais le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 239, témoigne que c'est le pape Léon Ier qui prescrivit d'ajouter dans le canon *sanctum sacrificium*, ce qui prouve bien que la prière *Supra quæ* faisait déjà partie du canon. Les qualifications de saint et immaculé se rapportent à l'offrande de Melchisédech, composée de pain et de vin. Les manichéens avaient horreur du vin et leur liturgie eucharistique n'en comportait pas. C'est peut-être à cause d'eux que saint Léon releva la sainteté des dons offerts par le roi de Salem. Duchesne, *op. cit.*, t. I, p. 241. D'ailleurs, cette prière existait déjà du temps du pape saint Damase. On en a la preuve dans un écrit du diacre Hilaire, *Quæstiones ex utroque Testamento*, *P.L.*, t. XXXV, col. 2239, où il cite, en les interprétant d'ailleurs d'une façon erronée, les mots : *Summus sacerdos tuus Melchisedech*. Or il est généralement admis que cet auteur écrivait sur la fin du IVe siècle.

8. On sait que dans les liturgies grecques l'épiclèse avait la forme d'une invocation où l'on demandait au Saint-Esprit de descendre sur les dons eucharistiques afin que par leur conversion au corps et au sang de Jésus-Christ, ils devinssent, pour ceux qui les recevraient, une source de sanctification. La liturgie romaine contenait certainement, au temps de Gélase, une invocation de ce genre; une lettre de ce pape à Elpidius, *P. L.*, t. LIX, col. 143, confirme absolument ce fait. Mais alors pourquoi cette invocation manque-t-elle dans l'épiclèse grégorienne : *Supplices te rogamus?* L'hypothèse la plus vraisemblable est la suivante : La forme de l'ancienne épiclèse prêtait à croire que la transsubstantiation s'opérait ou se renouvelait par la vertu de cette prière; c'est pourquoi Grégoire Ier a modifié l'invocation de façon à éviter toute confusion et n'a gardé que la partie finale : *ut quotquot ex hac altaris*, etc. C'est ainsi, en effet, qu'elle se termine dans la liturgie mozarabique, où elle fait partie du canon au moins depuis le VIIIe siècle. Probst, p. 179. Une formule d'épiclèse se lit dans le bréviaire romain parmi les oraisons *ad libitum* de la préparation à la messe, *feria VI*; il semblerait donc

qu'elle ait été autrefois en usage à Rome, avant saint Grégoire.

9. On a vu plus haut que le *Memento* des défunts était primitivement uni à celui des vivants (et au *Communicantes*) et que, au temps d'Innocent Ier, ils se faisaient tous deux avant la consécration. Toutefois il est très possible qu'avant Innocent Ier les deux *Memento* aient été reliés, comme dans la plupart des liturgies, à l'épiclèse, c'est-à-dire placés après la consécration. En fixant le *Memento* des défunts à sa place actuelle, Grégoire Ier aurait donc remis partiellement les choses en leur premier état. Il a eu certainement cette intention et peut-être aussi celle de rapprocher par là le rite romain du rite grec. S. Grégoire, *Epist.*, l. IX, epist. XII, *ad Joannem Syracusanum, P. L.*, t. LXXVII, col. 956-957.

10. L'exomologèse, à laquelle répond le *Nobis quoque peccatoribus*, existe également dans les anciennes liturgies : tantôt elle suit immédiatement l'épiclèse, tantôt elle en est séparée par le *Memento*. Quant à l'époque où le *Nobis quoque peccatoribus*, dans sa forme actuelle, a pris place dans le canon romain, il est malaisé de la préciser. On sait seulement qu'il en faisait partie avant Grégoire Ier, car Aldhelme, évêque de Salisbury, mort en 709, dit que ce pape a modifié dans le canon l'ordre des noms en réunissant ceux des vierges Agathe et Lucie. *P. L.*, t. LXXXIX, col. 142. Benoît XIV, *De sacrif. missæ*, l. II, c. XVIII, n. 7, s'appuie sur ce témoignage pour attribuer à Grégoire Ier l'insertion des noms des vierges martyres dans le *Nobis quoque peccatoribus*.

11. La conclusion *Per quem hæc omnia*, etc., se rencontre dans les sacramentaires léonien et gélasien; du moins elle y est indiquée par les premiers mots. Il n'est guère douteux que, longtemps avant saint Grégoire, le canon se terminait par la même formule qu'aujourd'hui.

II. COMPOSITION ACTUELLE ET SIGNIFICATION DU CANON DE LA MESSE. — Cf. Gihr, *Das heilige Messopfer*, p. 534 sq.

1° Les premiers mots, *Te igitur*, du canon le rattachent intimement à la solennelle action de grâces qu'exprime la préface. Après y avoir remercié Dieu de ses bienfaits, après avoir uni à cet effet sa voix avec celle des anges dans le *Sanctus* trois fois répété, le prêtre lui demande par Jésus-Christ d'agréer et de bénir les dons présents sur l'autel, afin que ce sacrifice profite à tous ceux pour lesquels il est offert. C'est d'abord l'Église entière; ce sont nommément les supérieurs ecclésiastiques, le pape, l'évêque diocésain; ce sont enfin les autres évêques, les prêtres et, en général, tous les ouvriers de la foi catholique et apostolique. Viennent ensuite les fidèles qui ont une part spéciale dans le fruit de la messe, soit en raison de l'intention du prêtre, soit du fait de leur contribution matérielle ou de leur assistance au saint sacrifice. Étant unis par la foi et par la prière au prêtre qui l'offre, ils l'offrent eux-mêmes tous ensemble, spirituellement avec lui. Ils l'offrent également en union, *communicantes*, avec l'Église du ciel en vertu du lien de la communion des saints qui les unit à elle. C'est pourquoi, par la bouche du prêtre, ils font mémoire et appellent l'intercession de divers illustres martyrs. C'est au commencement de cette prière que se placent les intercalations relatives à huit fêtes de l'année : Noël, Épiphanie, le jeudi saint et le samedi saint, Pâques, l'Ascension, la Pentecôte et sa vigile. Deux autres additions se font aux fêtes de Pâques et de la Pentecôte ainsi qu'à leur vigile, à la prière *Hanc igitur*, mais elles se rapportent moins à ces fêtes qu'à l'ancienne coutume de conférer le baptême la veille de Pâques et le samedi de la Pentecôte.

2° *Hanc igitur.* — Ainsi, l'oblation présentée par le prêtre est offerte au nom des fidèles de la terre et du ciel. Confiant donc dans l'efficacité de sa prière, le prêtre la fait plus instante et, les mains étendues sur les *oblata*, il conjure Dieu d'accorder aux fidèles, eu égard à ce sacrifice, les biens de cette vie, de les préserver du malheur éternel et de les inscrire au nombre de ses élus.

3° *Quam oblationem.* — Cette prière forme la liaison naturelle entre ce qui précède et ce qui va suivre. Une dernière fois, mais avec une particulière solennité, le sacrifice qui va s'accomplir est recommandé à Dieu afin qu'il en fasse un sacrifice parfait, et cette fois, le prêtre spécifie en toutes lettres quelle sera la victime : Jésus-Christ, dont le corps et le sang vont devenir présents sur l'autel pour le salut de tous, *nobis*.

4° *Qui pridie quam pateretur.* — Ici commence le récit évangélique de l'institution de l'eucharistie. Toutefois, en prononçant les paroles sacramentelles avec l'intention requise, le prêtre n'est plus un simple narrateur : il parle comme ministre de Jésus-Christ, tenant de lui le pouvoir de répéter le prodige opéré la veille de la passion.

5° Jésus-Christ avait donné ordre de consacrer l'eucharistie en mémoire de lui : *in mei memoriam facietis.* C'est pourquoi, aussitôt après la consécration, le prêtre rappelle les mystères de la passion, de la résurrection et de l'ascension, qui ont un rapport spécial avec l'eucharistie ; puis, il offre à Dieu la sainte victime : ne s'est-elle pas offerte, ne s'offre-t-elle pas encore dans l'état d'immolation où elle est sur l'autel ?

Cependant, si l'offrande que Jésus-Christ fait de lui-même est infiniment agréable à Dieu, celle que l'Église fait de Jésus-Christ plaît à Dieu plus ou moins, selon le degré variable de la sainteté de l'Église, c'est-à-dire des prêtres et des fidèles. Telle est la raison de la prière *Supra quæ propitio*, où l'on demande à Dieu de daigner jeter sur ce qui lui est offert un regard favorable comme celui dont il a accueilli les offrandes figuratives d'Abel, d'Abraham et de Melchisédech. Ceci montre clairement que les choses qui sont offertes à Dieu sont à la vérité le corps et le sang de Jésus-Christ, mais qu'elles sont ce corps et ce sang avec nous tous et avec nos vœux et nos prières et que tout cela constitue une même oblation que nous voulons rendre en tous points agréable à Dieu et du côté de Jésus-Christ qui est offert et du côté de ceux qui l'offrent aussi avec lui. Bossuet, *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe.*

La même pensée se retrouve avec plus de netteté et de profondeur dans la prière : *Supplices te rogamus.* Dieu y est supplié de recevoir ces choses, *hæc*, des mains sans tache de l'ange qui assiste à son autel, de telle sorte que le corps et le sang de Jésus-Christ procurent à tous ceux qui y participeront une pleine mesure de grâces et de bénédictions. Cette prière occupe exactement la place de l'épiclèse grecque, et elle est adressée à Dieu pour qu'il intervienne dans le mystère. Mais elle est loin d'avoir la précision des formules grecques et elle s'enveloppe de formes symboliques. Enfin, le mouvement symbolique a lieu en sens contraire : tandis que les formules grecques demandent que le Saint-Esprit descende vers l'oblation pour la transformer au corps et au sang de Jésus-Christ, ici c'est l'oblation qui est emportée au ciel par l'ange de Dieu. Mgr Duchesne, *op. cit.*, p. 181, 182. Mais quel est au juste l'ange dont il est ici question? Cet ange ne serait-il pas Jésus-Christ lui-même qui est appelé l'ange du grand conseil? Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXIII, a. 4, ad 8um. Ou bien s'agirait-il de l'ange qui préside à l'oraison? Tertullien, *De oratione*, c. XVI, *P. L.*, t. I, col. 1174. Ne serait-ce pas l'ange gardien de l'Église où s'offre le saint sacrifice ou celui du prêtre qui le célèbre, ou plutôt, l'archange Michel, qui se tient devant l'autel l'encensoir à la main et qui y offre l'encens, c'est-à-dire les prières des fidèles? Toutes ces opinions ont été émises. Du reste, aucune n'exclut la présence simultanée de légions d'anges faisant par consentement ce qu'un d'eux fait

par exercice de sa mission particulière. Cf. Bossuet, *loc. cit.*

6° Or cette pluie de grâces, dont le sacrifice de l'autel est la source, pénètre jusqu'au purgatoire pour y adoucir les souffrances ou hâter la délivrance des âmes chrétiennes qui y sont détenues. Le *Memento* des défunts implore donc ces bienfaits d'abord pour celles qui sont l'objet d'une recommandation particulière du prêtre, puis pour tous les fidèles qui se sont endormis dans le Seigneur.

7° Au souvenir de ceux qui nous ont précédés se relie naturellement celui de notre condition de pécheurs et le besoin que nous avons des miséricordes de Dieu pour obtenir d'être réunis un jour à ses saints. C'est là ce qu'exprime au vif la dernière prière du canon, *Nobis quoque peccatoribus*. La conclusion : *Per quem hæc omnia semper bona creas*, etc., est la matière d'une intéressante discussion. « Il y a ici, écrit Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 182-183, un hiatus évident. On vient d'énumérer les saints. Il est clair que les mots *hæc omnia bona* ne se rapportent pas à ce qui précède : ils ne peuvent non plus désigner les offrandes consacrées qui sont désormais le corps et le sang du Christ... L'explication la plus simple, c'est qu'il y avait ici autrefois une mention des biens de la terre avec énumération de leurs diverses natures. » Effectivement on bénissait à certains jours, à ce moment de la messe, le lait, le miel, les fruits nouveaux. Toutefois, selon la remarque de Benoît XIV, *De sacrif. missæ*, l. II, c. XVIII, n. 10, la doxologie *Per quem hæc omnia* se récitait même aux jours où ladite bénédiction n'avait pas lieu ; d'où il conclut que ces mots doivent s'interpréter indépendamment d'elle. Ici, comme dans les autres prières du canon, *hæc dona* signifie le pain et le vin, matières créées par Dieu et qui dans l'acte de la consécration sont excellement sanctifiées, vivifiées et bénies pour être à tous ceux qui les reçoivent une source de sanctification, de vie et de bénédiction.

Nous laissons aux liturgistes le soin de discuter si le type gallican, qui comprend toutes les anciennes liturgies latines distinctes de la liturgie romaine, est une liturgie orientale introduite en Occident, à Milan, vers le milieu du IVe siècle, ou l'ancien rite romain conservé dans les provinces dans son état primitif, tandis qu'une réforme en avait été faite à Rome au IVe siècle. Pour comparer le canon romain avec celui de la messe gallicane, il suffira de lire Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 208-218. Cette comparaison est résumée en un tableau dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1897, t. II, p. 94. Sur le canon du rite ambrosien, voir t. I, col. 960-965, et *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 1407-1417.

S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXIII, a. 4, 5; Durand, *De ritibus Ecclesiæ catholicæ*. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, cardinal Bona, *Rerum liturgicarum libri duo*; Benoît XIV, *De sacrosancto missæ sacrificio*. Le Brun, *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe*, Paris, 1716, t. I, p. 406-545; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*. Probst, *Liturgie des IV. Jahrhundertes und deren Reforme*, Münster, 1893; Id., *Die abendländische Messe vom fünften bis zum achten Jahrhundert*, Münster, 1896; Gihr, *Das heilige Messopfer*, Fribourg-en-Brisgau, 1899; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e édit., Paris, 1902; Kraus, *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer*, Fribourg-en-Brisgau, 1886, t. II, p. 317 sq.; dom Plaine, *De canonis missæ apostolicitate cum nova dicti canonis explicatione*, dans *Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner-Orden*, t. XV, p. 62 sq., 279 sq., 407 sq.; Renz, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs*, Freising, 1901, t. I, p. 525-537; dom Cabrol, *Les origines de la messe et le canon romain*, dans la *Revue du clergé français*, 1900, t. XXIII, p. 561-585, t. XXIV, p. 5-32; Id., *Le livre de la prière antique*, Paris, 1900, p. 100-112; P. Drews, *Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der römischen Messe*, Tubingue, 1902; Id., *Messe, liturgisch*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XII, p. 679-723; il soutient que la prière *Supplices* remplace l'ancienne épiclèse romaine, originairement conforme à l'épiclèse des liturgies orientales, et que le *Te igitur*, le *Communicantes* et le *Memento* des vivants ont pris la place qu'occupait d'abord le *Supplices*; selon lui, la disposition actuelle du canon romain aurait été faite par saint Gélase Ier (492-496) sous des influences étrangères, milanaise et alexandrine; Funk, *Ueber den Kanon der römischen Messe*, dans *Historisches Jahrbuch*, Munich, 1903, t. XXIV, p. 62-92, 283-302; il réfute Drews; A. Baumstark, *Liturgia romana e liturgia dell' Esarcato. Il rito detto in seguito patriarchino e le origini del canon missæ romano, ricerche storiche*, Rome, 1904; il reprend et développe le système de Drews; il admet que l'ancien canon romain suivait l'ordre du canon dans les liturgies orientales et comprenait le *Sanctus*, le *Vere sanctus*, le *Pridie*, l'*Unde et memores*, le *Te igitur*, qui était une épiclèse, et le *Memento* des vivants et des morts. Selon lui, le *Hanc igitur*, qui se trouve dans le canon de l'Église de Ravenne, est un double du *Te igitur*, du *Communicantes* et des deux *Memento*, d'abord usité en dehors de Rome, puis introduit au canon romain à l'époque de saint Léon. Le *Quam oblationem* est dans le même cas; ce n'est qu'un double de l'ancienne épiclèse romaine, usité en dehors de Rome, par exemple à Ravenne, et ayant pénétré dans le canon romain du temps de saint Léon. La majeure partie du *Supra quæ propitio* et le *Supplices* seraient aussi un double de la première partie du *Te igitur*, usité dans l'Italie septentrionale et introduit dans la messe romaine sous saint Léon. Le *Nobis quoque peccatoribus* réunit les caractères du *Memento*, tel qu'il se présentait en dehors de Rome et en Orient. En résumé, le canon romain, formé de pièces de double emploi, comprenait, sous le pontificat de saint Léon, le *Sanctus*, le *Hanc igitur*, le *Quam oblationem*, le *Pridie*, le *Unde et memores*, le *Te igitur*, qui tenait la place de l'ancienne épiclèse, le *Memento* des morts et le *Nobis quoque peccatoribus*. Saint Grégoire transposa le *Te igitur* avant le *Hanc igitur*. Ce système compliqué n'a pas encore subi le feu de la critique. Pour une plus ample bibliographie, U. Chevalier, *Répertoire. Topobibliographie*, col. 568.

H. MOUREAU.

2. CANON DES LIVRES SAINTS. — I. Notion. II. Critérium de la canonicité. III. Canon de l'Ancien Testament. IV. Canon du Nouveau Testament. V. Décret du concile de Trente *De canonicis Scripturis*.

I. NOTION. — 1° *Origine et signification primitive du mot.* — Le mot grec κανών qui, dans l'usage courant de l'antiquité profane et ecclésiastique, était employé avec les significations diverses de « bâton droit, règle, mesure, modèle », ou « liste, table, catalogue », a été, vers le milieu du IVe siècle, appliqué aux Livres saints et a reçu une signification nouvelle, qu'Origène et ses disciples, Eusèbe et ses contemporains ne semblent pas avoir connue. Une plus ancienne attestation se retrouve en latin dans le vieil argument de l'Évangile de saint Jean, qui serait du premier tiers du IIIe siècle. Voir col. 1553. Vers 350, saint Athanase, *De nicænis decretis*, 18, *P. G.*, t. XXV, col. 456, dit du Pasteur d'Hermas : Μὴ ὂν ἐκ τοῦ κανόνος. Dans sa XXXIXe lettre pascale, qui est de 367, *P. G.*, t. XXVI, col. 1436, 1437, 1440, cf. col. 1176, 1177, 1180, il désigne les livres que la tradition et la foi tiennent pour divins, par l'expression : τὰ κανονιζόμενα; il les distingue d'une autre classe de livres οὐ κανονιζόμενα, et il les oppose aux livres apocryphes et hérétiques. Le traducteur syriaque de cette lettre en résume le contenu en ces termes : « Épître dans laquelle saint Athanase définit canoniquement quels livres l'Église reçoit. » Dans l'avant-propos placé, vers 367, en tête du recueil des lettres pascales de l'évêque d'Alexandrie, on lisait, d'après la version syriaque : « Cette année, il a écrit un canon des Livres saints. » Le traducteur syriaque de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, III, 25, 6, E. Nestle, *Die Kirchengeschichte des Eusebius aus dem Syrischen übersetzt*, dans *Texte und Unters.*, nouv. série, Leipzig, 1901, t. VI, fasc. 2, p. 102, traduisait, vers 350, les mots grecs : γραφὰς οὐκ ἐνδιαθήκους par : « les livres qui ne sont pas mis au canon de l'Église. » Le canon 59e du concile de Laodicée, qui date des environs de 360,

décide qu'on ne doit pas lire à l'église ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης. Mansi, *Concil.*, t. II, col. 574. Saint Amphiloque, *Iambi ad Seleucum*, 318-319, édit. Combefis, Paris, 1624, p. 134, ou dans S. Grégoire de Nazianze, *Carm.*, l. II, II, 8, *P. G.*, t. XXXVII, col. 1598, conclut son catalogue des Livres saints par ces mots : Οὗτος ἀψευδέστατος κανὼν ἂν εἴη τῶν θεοπνεύστων γραφῶν. La Synopse, qui a été attribuée à saint Athanase, mais qui lui est postérieure, reproduit une liste des Livres saints, apparentée à celle de l'évêque d'Alexandrie, et emploie les expressions : κεκανονισμένα, κανονιζόμενα, οὐ κανονιζόμενα pour désigner les livres canoniques et non canoniques. *P. G.*, t. XXVIII, col. 284, 289, 293. Si les termes κανών, κανονικός, κανονιζόμενα étaient nouveaux, ils exprimaient cependant des idées anciennes, énoncées avec des expressions équivalentes. Aussi leur emploi ne fut pas d'abord très fréquent; on continuait à employer les anciens termes. On finit par réunir ceux-ci avec les expressions nouvelles pour marquer leur équivalence. Ainsi un anonyme, contemporain de saint Chrysostome, dont l'homélie figure dans les œuvres de ce docteur, *P. G.*, t. LVI, col. 424, parlant des trois Épîtres de saint Jean, dit : Τῶν δὲ ἐκκλησιαζομένων, οὐ τῶν ἀποκρύφων μόνη ἡ πρώτη ἐπιστολή· τὴν γὰρ δευτέραν καὶ τρίτην οἱ πατέρες ἀποκανονίζουσιν. Vers 530, Leonce de Byzance, *De sectis*, II, 1, 4, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1200, 1204, emploie indistinctement τὰ ἐκκλησιαστικὰ βιβλία et τὰ κανονιζόμενα βιβλία ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ. Au IX[e] siècle, le patriarche de Constantinople, Nicéphore, dresse une liste stichométrique des Livres saints, qu'il appelle θεῖαι γραφαὶ ἐκκλησιαζόμεναι καὶ κεκανονισμέναι ; il leur oppose les ἀντιλέγονται καὶ οὐκ ἐκκλησιάζονται et les ἀπόκρυφα. *P. G.*, t. C, col. 1056, 1057, 1060.

Telle est l'origine de l'application du mot grec κανών à la Bible entière. Quel en est le sens précis? Les Livres saints appartiennent au canon, quand ils ont été canonisés, κανονιζόμενα, κεκανονισμένα, et qu'ils sont devenus ainsi canoniques, κανονικά, tandis que les livres, qui ne sont pas au canon, n'ont pas été canonisés, οὐ κανονιζόμενα, ἀκανόνιστα. Les livres sont donc mis au canon ou hors du canon par un acte qui est exprimé par les verbes κανονίζειν et ἀποκανονίζειν et qui les rend, oui ou non, canoniques. Le sens premier du mot κανών et de ses dérivés, appliqués aux Livres saints, est ainsi clair et certain. Il ne veut pas dire « règle, mesure » et ne présente pas les livres comme une autorité régulatrice ou la règle de la vérité inspirée par Dieu. Ce ne sont pas eux, ni leur contenu, qui sont κανών ou règle; ils sont eux-mêmes, au contraire, l'objet d'une action qui les introduit au canon; ils sont « canonisés » et ils deviennent « canoniques ». Le mot κανών, appliqué à la collection des Livres saints, n'a donc pas eu primitivement la signification active de règle et de mesure; il a eu plutôt la signification passive de collection « réglée, définie » dont l'étendue était déterminée par la tradition ou l'autorité. La forme passive des participes ou adjectifs verbaux dérivés de κανών et usités au milieu du IV[e] siècle impose cette signification. Κανών, appliqué à la Bible entière, a donc eu primitivement le sens de κατάλογος, ou de « liste » des livres reconnus dans l'Église comme inspirés. Le mot κατάλογος était employé par Eusèbe, *H. E.*, III, 25; VI, 25, *P. G.*, t. XX, col. 269, 580, et Rufin, dans le dernier passage cité, le traduit par *canon*. Le livre canonique est donc un livre « canonisé ».

2° *Priorité de l'idée sur le mot.* — L'idée, exprimée par le mot κανών, d'une collection déterminée d'écrits inspirés, avait précédé l'emploi de ce mot. A partir de Clément d'Alexandrie, cette collection se nommait διαθήκη, le Testament, et comprenait deux parties, l'Ancien, παλαιά, et le Nouveau Testament, καινὴ διαθήκη. Le livre qui en faisait partie était ἐνδιάθηκος. Origène, *De oratione*, 14, *P. G.*, t. XI, col. 461; Eusèbe, *H. E.*, III, 3, 25; VI, 14, *P. G.*, t. XX, col. 216, 269, 549; le traducteur latin de *In epist. S. Petri secundam enarratio*, de Didyme, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1774, cf. col. 1742, a traduit plus tard ce mot par l'expression latine équivalente : *in canone est*. Saint Basile, *Sermo de ascetica disciplina*, 1, *P. G.*, t. XXXI, col. 649; saint Épiphane, *De mensuris et ponderibus*, 3, 10, *P. G.*, t. XLIII, col. 244, 253; Cosmas Indicopleuste, *Topog. christ.*, l. VII, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 372, remplacent ἐνδιάθηκος par ἐνδιάθετος. Avant l'emploi du nom de διαθήκη, la collection biblique était désignée par le pluriel : αἱ γραφαί (rarement ἡ γραφή, qui était ordinairement appliqué à un livre scripturaire en particulier) avec ou sans les épithètes : ἅγιαι, ἱεραί, θεῖαι, κυριακαί. On la désignait encore en indiquant les livres principaux dont elle était composée : « la Loi et l'Évangile, » « les Prophètes et l'Apôtre, » ou par opposition à la littérature païenne « nos écrits », « notre littérature. » On entendait par là, non pas tous les écrits chrétiens, mais seulement ceux qui étaient reçus publiquement dans l'Église comme divins. A. Loisy, *Histoire du canon du N. T.*, Paris, 1891, p. 123-125. Ces livres publics différaient par là même des livres apocryphes. Voir t. I, col. 1498-1500. On admet généralement que Jésus-Christ et les apôtres ont laissé et transmis à l'Église le corps des Livres sacrés de l'Ancien Testament, non pas seulement de la Bible hébraïque, mais de la Bible hellénique ou des Septante. Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, 3[e] édit., Rome, 1882, p. 326-329; Didiot, *Logique surnaturelle objective*, théorème LXXVII, Lille, 1892, p. 523-531. Toutefois, il est évident qu'ils ont fixé le canon de l'Ancien Testament, non par une décision expresse dont les Églises n'ont jamais entendu parler, mais par l'usage qu'ils ont fait de la Bible grecque, usage qui s'est transmis dans l'Église. De l'histoire du canon du Nouveau Testament, il résulte qu'à partir de l'an 130 la collection des quatre Évangiles et d'eux seuls est constituée en fait et répandue partout; que dans le premier quart du II[e] siècle, les Épîtres de saint Paul sont réunies au nombre de treize au moins et lues dans l'Église entière. A ces deux collections se rattachent les Actes et l'Épître aux Hébreux. Les autres écrits canoniques du Nouveau Testament ne forment pas encore, au début du II[e] siècle, une collection; mais ils sont déjà plus ou moins répandus et ils servent à l'usage ecclésiastique en même temps que d'autres livres qui seront plus tard exclus du canon scripturaire. En tous cas, les deux collections des quatre Évangiles et des treize Épîtres de saint Paul formaient à cette époque le noyau ferme de ce qu'on a appelé plus tard le canon du Nouveau Testament. A. Loisy, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, Paris, 1891, p. 40-46, 139. Voir col. 1583.

3° *Nouvelle signification du mot.* — Les anciens écrivains grecs ont maintenu la signification primitive du mot canon. Mais les Syriens, les Latins et les Grecs plus récents ont donné à ce mot un sens actif, celui de « règle », même lorsqu'ils ont conservé la signification première de « catalogue ». Le traducteur syriaque de la XXXIX[e] lettre festale de saint Athanase mélange peut-être déjà les deux significations. Le titre de l'extrait grec de cette même lettre dit que l'évêque d'Alexandrie a fixé κανονικῶς, c'est-à-dire comme règle canonique, quels étaient les Livres saints reçus dans l'Église. Saint Isidore de Péluse, *Epist.*, l. IV, epist. CXIV, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 1185, considère la Bible elle-même comme « la règle de la vérité » : τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας, τὰς θείας φημὶ γραφάς. Macarius Magnès, *Apocr.*, IV, 10, la nomme aussi τὸν κανόνα τῆς καινῆς διαθήκης. Au XII[e] siècle, Zonaras, en commentant la lettre de saint Athanase, remplace l'expression originale par le terme moderne et entend le canon comme une règle. *P. G.*,

t. cxxxviii, col. 564. Les écrivains latins ont reproduit l'idée primitive. Quelques-uns ont transposé en latin la signification passive des participes grecs. Ainsi l'auteur de l'argument latin de l'Évangile de saint Jean signale que le quatrième Évangile, bien que le dernier par ordre chronologique, *tamen dispositione canonis ordinati post Matthæum ponitur*. P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, dans *Texte und Unters.*, Leipzig, 1896, t. xv, fasc. 1, p. 7, cf. p. 65, 66. Le vieux traducteur latin du commentaire d'Origène sur saint Matthieu, *In Matth., comment. series*, n. 28, *P. G.*, t. xiii, col. 1637, cite des livres *canonizati*. Une *Explanatio symboli*, attribuée à saint Ambroise, Caspari, *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, Christiania, 1869, t. ii, p. 56, dit de l'Apocalypse de saint Jean *canonizatur*. L'auteur de l'*Opus imperfectum in Matth.*, ii, 23, *P. G.*, t. lvi, col. 640, parle de prophètes, *qui non sunt nobis canonizati*. Les mots κανών et κανονικός ont été latinisés. Le canon africain, publié par Mommsen et rapporté par lui à l'année 359, donne la liste des livres *qui sunt canonici*. Preuschen, *Analecta*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 138, 139; Zahn, *Grundriss der Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, 1901, p. 81. Priscillien, dans ses divers traités, parle plusieurs fois des livres et des Écritures « canoniques » et du « canon », notamment lorsqu'il dit, *Liber de fide et apocryphis*, édit. Schepss, *Corpus script. eccles. latin.*, Vienne, 1889, t. xv, p. 55, que l'épître aux Laodicéens n'est pas *in canone*. Saint Philastrius, *Hær.*, 88, *P. L.*, t. xii, col. 1199; Rufin, *Comment. in symbol. apostolorum*, n. 37, *P. G.*, t. xxi, col. 374, emploient les expressions « canon » et « livre canonique ». Rufin se sert souvent de ces mots dans ses traductions d'Origène, par exemple, *In Cant.*, prolog., *P. G.*, t. xiii, col. 83, et dans sa version latine de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. Saint Augustin nomme fréquemment les Écritures « canoniques ». *Epist.*, lxxxii, n. 3, *P. L.*, t. xxxiii, col. 277; *Contra Faustum manich.*, l. XXIII, c. ix, *P. L.*, t. xlii, col. 471; *De peccatorum meritis et remissione*, l. I, n. 50, *P. L.*, t. xliv, col. 137; *Serm.*, cccxv, n. 1, *P. L.*, t. xxxviii, col. 1426, etc. Mais sous le nom de « canon », ces écrivains latins désignent la Bible elle-même, de sorte que lorsqu'ils disent qu'un livre est ou n'est pas dans le canon, ils entendent qu'il fait ou ne fait partie de la Bible. Ainsi parle Priscillien, édit. Schepss, p. 41-56, 63. Saint Jérôme lui-même, *Epist.*, lxxi, n. 5, *P. L.*, t. xxii, col. 671, appelle sa traduction latine, faite sur le texte hébreu, *canonem hebraicæ veritatis*. Saint Augustin, *De doctrina christiana*, l. II, c. viii, n. 13, *P. L.*, t. xxxiv, col. 41, commence son catalogue des Livres saints par ces mots : *Totus autem canon Scripturarum... his libris continetur*. Cf. *Speculum*, *P. L.*, t. xxxiv, col. 946; *Contra Cresconium*, l. II, c. xxxi, n. 39, *P. L.*, t. xliii, col. 489; S. Vincent de Lérins, *Commonitorium*, n. 27, *P. L.*, t. l, col. 674. Ils donnent alors au mot « canon » le sens de « règle ». Saint Augustin, en effet, reconnaît aux Livres saints une « autorité canonique ». *Contra Cresconium, loc. cit.*; *De consensu evangelistarum*, l. I, c. i, n. 2, *P. L.*, t. xxxiv, col. 1043; *Speculum*, præf., *P. L.*, t. xxxiv, col. 887-888; *De civitate Dei*, l. XV, c. xxiii, n. 4; l. XVII, c. xx, n. 1; c. xxiv, *P. L.*, t. xli, col. 470, 554, 560, etc. Le livre canonique ainsi envisagé devient un livre « régulateur ». Le traducteur latin du commentaire d'Origène sur saint Matthieu, *In Matth., comment. series*, n. 117, *P. G.*, t. xiii, col. 1769, l'appelle livre *regularis*. Les anciennes idées de κανών, signifiant la règle de la vérité ou de la foi ou de l'Église, Polycrate, dans Eusèbe, *H. E.*, v, 24, *P. G.*, t. xx, col. 496; anonyme contre Artémon, *ibid.*, v, 28, col. 516; S. Irénée, *Cont. hær.*, iii, 12, *P. G.*, t. vii, col. 847; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, vi, 15, *P. G.*, t. ix, col. 348, 349; Origène, *De princ.*, iv, n. 9, *P. G.*, t. xi, col. 360; cf. Eusèbe, *H. E.*, vi, 2, 25, *P. G.*, t. xx, col. 525, 581; *Philosophoumena*, x, 5, *P. G.*, t. xvi, col. 3414; *Homil. Clement.*, *Epist. Petri ad Jacobum*, n. 1, *P. G.*, t. ii, col. 25; Bacchiarius, *Professio fidei*, n. 6, *P. L.*, t. xx, col. 1034; ou le symbole des apôtres, S. Irénée, *Cont. hær.*, i, 9, n. 4; 22, n. 1, *P. G.*, t. vii, col. 545, 669; Tertullien, *De præscript.*, 12-14, 26, *P. L.*, t. ii, col. 26, 27, 38; *Adv. Praxeam*, c. ii, col. 157; *De virginibus velandis*, 1, col. 889; voir t. i, col. 1676-1677; Novatien, *De Trinitate*, 1, 9, *P. L.*, t. iii, col. 886, 905; ou même déjà le canon scripturaire, surtout le canon évangélique, c'est-à-dire l'accord avec l'Écriture, l'Évangile et les paroles de Jésus-Christ, Tertullien, *Adv. Marcion.*, iii, 17, *P. L.*, t. ii, col. 345; le valentinien Ptolémée écrivant à Flora, S. Épiphane, *Hær.*, xxxiii, 7, *P. G.*, t. xli, col. 568, ces anciennes idées, dis-je, ont été jointes à la notion de catalogue ou de collection des Livres saints, de façon à présenter l'Écriture comme la règle de la foi et de l'enseignement ecclésiastique. Cette dernière signification du mot « canon » s'est conservée et transmise dans l'Église et elle est devenue la notion ecclésiastique du canon scripturaire.

4° *Définition.* — Le canon des Écritures est donc la liste ou la collection, réglée par la tradition et l'autorité de l'Église, des livres qui, ayant une origine divine et une autorité infaillible, contiennent ou forment euxmêmes la règle de la vérité inspirée par Dieu pour l'instruction des hommes. Les éléments divers, qui entrent dans cette définition, n'ont pas toujours été énoncés simultanément ni logiquement disposés et hiérarchisés par les Pères et les écrivains ecclésiastiques. Ceux-ci mettaient en évidence et en première ligne tantôt les uns tantôt les autres selon les circonstances ou les nécessités de leur exposition. Ils ont affirmé souvent, surtout lorsqu'ils traitaient *ex professo* du canon biblique en général ou de la canonicité d'un livre en particulier, que la tradition, l'autorité des Pères ou la pratique de l'Église, avaient réglé le canon ou reconnu l'inspiration ou l'autorité canonique des livres divins. Voir plus loin. S'ils insistent spécialement sur cette autorité canonique, s'ils parlent des livres canoniques comme constituant le principe régulateur de l'enseignement ecclésiastique, ils reconnaissent parfois explicitement et ils supposent toujours que l'autorité canonique et régulatrice leur vient de leur origine divine, admise et enseignée par l'Église. Il nous semble donc qu'il n'y a pas lieu de distinguer avec M. Loisy, *Histoire du canon de l'A. T.*, Paris, 1890, p. 87-88, 185, etc., deux notions différentes de la canonicité : l'une, ancienne, consistant dans l'autorité régulatrice et l'aptitude à régler la foi; l'autre, moderne, consistant dans la reconnaissance officielle de cette autorité par l'Église. Ce sont seulement deux aspects divers d'une même question, qui ont été plus ou moins directement envisagés à des époques différentes de l'histoire du canon. Tantôt on faisait spécialement ressortir que le principe régulateur de l'enseignement chrétien était renfermé en partie dans la collection scripturaire; tantôt, au contraire, on considérait cette collection elle-même en tant qu'elle était déterminée par la tradition ecclésiastique pour servir de règle à l'enseignement. Loin de s'exclure, ces deux notions se superposaient l'une à l'autre et se complétaient l'une par l'autre. Il reste vrai seulement qu'après la définition du concile de Trente et dans la controverse avec les protestants, l'acception de reconnaissance officielle des Livres saints par l'Église a été constamment mise en première ligne dans la notion du canon des Livres saints et a prévalu dans l'enseignement théologique. Loisy, *op. cit.*, p. 4-5.

La canonicité d'un livre biblique diffère donc de son inspiration. Celle-ci fait qu'un livre est d'origine divine, a Dieu pour auteur et par conséquent jouit d'une auto-

rité infaillible pour régler la foi et les mœurs des fidèles. Voir INSPIRATION. La canonicité est la constatation que l'Église fait officiellement, par une décision publique, ou équivalemment, par l'usage et la pratique, de cette origine divine et de cette autorité infaillible. La canonicité suppose l'inspiration et ne peut exister sans elle. L'Église ne peut rendre inspiré un livre qui ne l'est pas, mais elle peut déclarer inspiré un livre qui l'est et lui donner ainsi un caractère officiel, une autorité canonique qu'il n'avait pas auparavant, car un livre inspiré a pu ne pas être reconnu par tous dès l'origine, et, de fait, on a douté longtemps, en certains milieux, de l'origine divine de quelques livres bibliques. L'Église, s'appuyant sur une tradition réelle et constante, a déclaré divins des livres dont l'origine divine était en quelques lieux et pendant quelque temps demeurée douteuse, et a fait cesser ces doutes. Tel a été l'enseignement précis des théologiens et des controversistes après le concile de Trente. F. Sonnius, *De verbo Dei*, c. XII. La plupart ont résumé cette doctrine au moyen d'une distinction très claire. Ils distinguaient deux sortes de canonicité : l'une, *in actu primo*, d'après laquelle les Livres saints sont canoniques *quoad se*, par le seul fait qu'ils ont Dieu pour auteur, l'autre, *in actu secundo*, qui les rend canoniques *quoad nos*, lorsque l'Église déclare qu'ils sont inspirés. La première leur confère l'autorité divine et la vérité infaillible et les rend aptes à être inscrits au canon, la seconde les inscrit au canon et leur confère réellement la canonicité. Stapleton, *Princip. fidei doctrin.*, l. X, q. V, a. 1, Anvers, 1596, p. 505-507; Serarius, *Prolegomena biblica*, c. VII, Paris, 1704, p. 35-36; A. Contzen, *Comment. in quatuor Evangelia*, *In Luc.*, I, q. IX, X, 1626; J. de Sylveira, *Opusc.*, I, resol. I, q. II, IV, Lyon, 1687; A. Duvalle, *Tract. de fide*, q. I, a. 5, *De Scriptura*, Paris, 1636, t. II, p. 137-138; Salmeron, *Comment. in evang. hist.*, l. I, prol. I, XXXII, Cologne, 1602, p. 5-7, 44-45; J. Bonfrère, *Præloquia*, c. III, sect. III, dans Migne, *Cursus Script. sac.*, t. I, col. 11.

II. CRITÉRIUM DE LA CANONICITÉ. — Depuis que le concile de Trente, sess. IV, *Decretum de canonicis Scripturis*, a défini que tous les Livres saints, dont il a dressé la liste, sont sacrés et canoniques, c'est-à-dire ont Dieu pour auteur et, par suite, sont une des sources infaillibles de la révélation, aucun théologien catholique ne doute que l'Église seule possède le droit de déterminer et de fixer, par ses organes officiels, le pape ou un concile œcuménique, ou par son magistère ordinaire, le canon des Livres saints, et qu'elle soit, en matière de canonicité scripturaire, l'unique autorité compétente. Cela résulte de la notion même de canonicité. Si déclarer canonique un livre de l'Écriture, c'est affirmer qu'il est inspiré et imposer à tous les fidèles, comme vérité de foi, le fait de son inspiration, cette affirmation ne peut émaner que de l'autorité publique, infaillible et universelle de l'Église. Les Pères et les docteurs ont toujours, nous le verrons bientôt, reconnu et attesté ce droit de l'Église. C. Chauvin, *Leçons d'introduction générale*, p. 76-78. Les protestants, qui opposaient la Bible à la tradition et à l'autorité de l'Église et faisaient d'elle la seule règle de la foi, ont prétendu pour la plupart que l'Écriture ne tenait pas son autorité de l'Église, mais de Dieu et non des hommes, et qu'elle l'avait par cela seul qu'elle était la véritable parole de Dieu. Il y a eu toutefois quelques exceptions. Carlstadt, *De canonicis Scripturis libellus*, Wittemberg, 1520, tout en soutenant l'autorité exclusive de l'Écriture, mettait à la base de la canonicité des Livres saints leur réception dans l'Église et admettait sur ce point la valeur de la tradition ecclésiastique. Le 39e article de l'Église anglicane dit expressément : « Sous le nom d'Écriture sainte nous entendons les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament de l'autorité desquels l'Église n'a jamais douté... Nous recevons tous les livres du Nouveau Testament qui sont communément reçus. » La Confession de Bohême, rédigée en 1535, a. 1, 2e édit., 1558, p. 17, reconnaît comme Écritures saintes *quæ in Bibliis ipsis continentur et a Patribus receptæ auctoritateque canonica dotatæ sunt*. La *Confessio wirtemburgica*, rédigée par Brentz en 1552, dit aussi : *Sacram Scripturam vocamus eos canonicos libros V. et N. T. de quorum auctoritate in Ecclesia nunquam dubitatum est*. Mais ceux qui n'estimaient pas nécessaire de consulter la tradition ecclésiastique pour discerner les livres inspirés de Dieu devaient déterminer quel moyen plus infaillible restait au chrétien pour faire ce discernement et quel critère devait le guider dans son choix. E. Reuss, *Histoire du canon des saintes Écritures dans l'Église chrétienne*, 2e édit., Strasbourg, 1864, p. 308-320. Ils ont proposé divers critères, que nous allons exposer avant de les opposer à la doctrine catholique.

1. SELON LES PROTESTANTS. — 1° *D'après Luther et ses premiers disciples.* — Dans la question du canon biblique, Luther s'est placé au point de vue dogmatique et a présenté un critère théologique, ce critère était la doctrine de l'Évangile telle qu'il la comprenait. Selon lui, le christianisme tout entier se résumait dans la thèse du salut gratuit, de la justification par la foi seule en Christ sauveur, à l'exclusion des œuvres. Cette doctrine devint le critère de la canonicité, qui résultait de l'enseignement de chaque livre sur le Christ et le salut des hommes. Les autres critères, les noms et la dignité des auteurs, étaient insuffisants. Luther graduait donc les Livres saints d'après la nature des enseignements qu'ils contiennent. En comparaison des écrits du Nouveau Testament qui montrent le Christ et enseignent tout ce qui est nécessaire au salut, l'Épître de saint Jacques n'est véritablement qu'une épître de paille, car elle n'a pas la manière de l'Évangile. *Vorrede auf das N. T.*, 1522, *Werke*, Erlangen, t. LXIII, p. 114. La véritable pierre de touche pour juger tous les livres consiste à constater s'ils parlent, oui ou non, du Christ. Toute Écriture doit nous montrer Christ. Ce qui n'enseigne pas Christ n'est pas apostolique, vînt-il de Pierre ou de Paul; ce qui prêche Christ est apostolique, quand même il viendrait de Judas, d'Anne, de Pilate ou d'Hérode. Aussi l'Épître de saint Jacques, quoique contenant des préceptes utiles, contredit Paul et toute l'Écriture sainte et ne peut être dans la Bible, au moins parmi les livres principaux. *Vorrede auf die Epist. Jacobi, ibid.*, p. 157. Pour la même raison, l'Apocalypse fut d'abord peu estimée de Luther. Il ne la tenait ni pour apostolique, ni pour inspirée. « Mon esprit ne peut s'accommoder de ce livre, et il me suffit de voir que le Christ n'y est ni honoré ni connu, tandis que la première tâche que Jésus ait donnée à ses apôtres est celle-ci : Vous me servirez de témoins. C'est pourquoi j'en reste aux livres dans lesquels le Christ m'est présenté clairement et purement. » *Vorrede auf die Apokalypse*, 1522. Cf. S. Berger, *La Bible au XVIe siècle*, Paris, 1879, p. 86-107; A. Credner, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanon*, Berlin, 1860, p. 330-333. Luther jugeait aussi les livres de l'Ancien Testament d'après ce même principe et il recherchait en eux l'élément évangélique. Il écartait les livres qu'on appelle deutérocanoniques, parce qu'il n'y reconnaissait pas lui-même sa doctrine, plutôt que parce que la Synagogue ne les avait pas reçus. Il appréciait les livres protocanoniques en raison de ce qu'ils prêchaient plus ou moins le Christ. Il mettait donc la parole de Dieu, telle qu'il l'entendait, au-dessus de l'Écriture, et cette parole, ou la révélation du Christ rédempteur, lui servait à discerner les livres de l'Écriture. Une pareille théorie ne pouvait pas aboutir à une délimitation rigoureuse du canon biblique, et si Luther exaltait très haut l'Écriture à l'encontre de la tradition et de l'Église, c'est qu'il prétendait retrouver dans l'Écriture, au sens qu'il lui don-

nait, sa propre doctrine sur l'Évangile. Son critère théologique de la canonicité résultait donc de son enseignement sur la justification par la foi, appliqué comme norme de démarcation des livres inspirés. E. Reuss, *Histoire du canon des saintes Écritures*, p. 339-354; Rabaud, *Histoire de la doctrine de l'inspiration des saintes Écritures*, Paris, 1883, p. 38-40. Mélanchthon et Flaccius s'appuyaient, comme Luther, sur l'analogie de la foi pour discerner les livres canoniques des non canoniques. Reuss, *op. cit.*, p. 354-356.

2° *D'après Calvin et les premiers calvinistes.* — Calvin s'est demandé comment on peut se persuader que l'Écriture vient de Dieu. Il a répondu que « l'Escriture a de quoy se faire cognoistre comme les choses blanches et noires ont de quoi montrer leur couleur et les choses douces et amères leur saveur ». *Institution*, l. I, c. VII, n. 2. L'Écriture elle-même, son enseignement, son esprit, ses formes et surtout les effets qu'elle produit sur les lecteurs bien disposés révèlent son origine et sa dignité et imposent les vérités qu'elle proclame. Toutefois ce témoignage que l'Écriture se rend ainsi à elle-même ne repose pas sur des raisons humaines; c'est le témoignage même que le Saint-Esprit lui rend dans les cœurs. Cet Esprit fait valoir et garantit les marques intérieures que l'Écriture présente de son origine divine. « Que nous lisions Demosthene ou Ciceron, Platon ou Aristote, ou quelques autres de leur bande : je confesse bien qu'ils attireront merveilleusement et delecteront et esmouveront jusques à ravir mesme l'esprit; mais si de là nous nous transportons à la lecture des sainctes Escritures, veuillons ou non, elles nous poindront si vivement, elles perceront tellement nostre cœur, elles se ficheront tellement au dedans des moelles, que toute la force qu'ont les rhetoriciens ou philosophes, au prix de l'efficace d'un tel sentiment, ne sera que fumée. Dont il est aisé d'appercevoir que les sainctes Escritures ont quelque propriété divine à inspirer les hommes, veu que de si loing elles surmontent toutes les graces de l'industrie humaine. » *Ibid.*, c. VIII, n. 1. Les autres raisons ne sont pas suffisantes pour prouver la certitude de l'Écriture. Le Père céleste, qui y fait reluire sa divinité, l'exempte de tout doute et de toute question. *Ibid.*, c. XI; S. Berger, *op. cit.*, p. 115-118; Rabaud, *op. cit.*, p. 58-60. Pour que ce sentiment se produise, il faut la foi, et Calvin fait appel à l'expérience intime des chrétiens. Voir col. 1399-1400. Les théologiens calvinistes ont reproduit la doctrine du chef de la secte. P. Viret, *De vero verbi Dei ministerio*, l. I, c. V; l. II, c. III. Ils disaient que l'ancienne Église, en formant le canon, avait été guidée par le Saint-Esprit. Vermigli, *Loci communes*, cl. I, l. VI, 8. La seconde Confession helvétique, c. I, déclare que l'effet de la lecture de l'Écriture dépend, comme celui de la prédication, de l'illumination intérieure du Saint-Esprit. La Confession des Pays-Bas reçoit ces livres comme saints et canoniques, c'est-à-dire comme règle suprême de la foi, et croit ce qu'ils contiennent, « parce que le Saint-Esprit atteste dans nos cœurs qu'ils émanent de Dieu et qu'ils portent en eux-mêmes son approbation » (a. 5). La Confession française les reconnaît « non pas seulement d'après le sentiment unanime de l'Église, mais beaucoup plus d'après le témoignage du Saint-Esprit et la conviction qu'il donne intérieurement, car c'est lui qui apprend à les distinguer d'autres écrits ecclésiastiques » (a. 4). Cette théorie de la canonicité, appuyée sur le témoignage intérieur du Saint-Esprit, découle du fond même du protestantisme qui écarte les intermédiaires entre Dieu et les âmes et s'en tient surtout à la conscience religieuse de chaque chrétien. Mais elle propose un critère incertain. L'action du Saint-Esprit sur les lecteurs de l'Écriture ne se fait pas toujours sentir et n'est pas uniforme. Les protestants répondent, il est vrai, que cette diversité d'action dépend de la variété des dispositions des lecteurs et de la diversité des voies de Dieu dans l'œuvre du salut. En pratique donc la théorie est insuffisante, et les calvinistes eux-mêmes ont varié au sujet des livres qu'ils appellent apocryphes et ils ont dû recourir à d'autres critères. E. Reuss, *op. cit.*, p. 320-339.

3° *D'après les calvinistes suisses et les luthériens à partir du XVIIe siècle.* — Tout en continuant à exalter l'autorité de l'Écriture au détriment de celle de la tradition, tout en maintenant en première ligne l'action intérieure du Saint-Esprit dans le cœur des fidèles, action sans laquelle la véritable foi n'existe pas, les théologiens protestants aboutirent bientôt à rendre cette action inutile et superflue et proposèrent d'autres critères qui devaient produire la conviction humaine (*fides humana*) préparatoire à l'acte de foi que l'Écriture est divine. Ils distinguèrent deux sortes de critères. Les uns, dits internes, dérivaient de la forme et du contenu de l'Écriture; les autres, dits externes, découlaient de son antiquité, de la propagation de l'Évangile, de la foi des martyrs, de la crédibilité des écrits bibliques, du caractère des écrivains inspirés, des miracles et des prophéties, enfin et surtout du témoignage de l'ancienne Église. Mais ils considéraient l'Église comme un témoin, qui garde le dépôt et veille à sa conservation, plutôt que comme un juge qui règle le recueil sacré de sa pleine autorité. Elle avait eu le devoir, et non le droit, d'approuver et de recevoir l'Écriture et de dresser le catalogue officiel des livres canoniques. Cependant quelques-uns évitaient de prononcer le nom de l'Église et se bornaient à dire que des individus pieux du judaïsme et du christianisme avaient possédé le don de discerner les Écritures canoniques et avaient composé les recueils des deux Testaments. L'Église juive avait garanti l'Ancien Testament. Jésus-Christ et les apôtres avaient accepté la Bible hébraïque. L'Église primitive avait fixé le recueil des livres inspirés. On discutait seulement si elle y avait compris les deutérocanoniques dont finalement on admit la canonicité. E. Reuss, *op. cit.*, p. 360-392; Rabaud, *op. cit.*, p. 142-155.

4° *D'après les critiques modernes.* — Depuis Semler, *Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon*, 4 vol., 1771 sq., beaucoup de protestants ont traité la canonicité des Livres saints exclusivement d'après les principes de la critique historique. Ils ont rejeté la tradition aussi bien que le témoignage intérieur du Saint-Esprit. Ils se bornent à écrire l'histoire de la formation du canon biblique. Ils discutent les témoignages anciens et les contrôlent par le contenu des livres eux-mêmes. Ils abandonnent en outre la notion traditionnelle de l'inspiration et recherchent seulement quelles étaient les pensées des écrivains sacrés qu'ils replacent dans leur milieu social et religieux. Les livres bibliques ne sont plus pour eux que des documents de la pensée religieuse telle qu'elle s'est formée autrefois au sein du judaïsme et de la première génération chrétienne. Le canon biblique des deux Testaments n'est donc que la collection des restes de l'ancienne littérature hébraïque ou des livres, apostoliques ou non, qui expriment la pensée des premiers écrivains du christianisme. E. Reuss, *op. cit.*, p. 411-431.

Pour la discussion de ces critères, voir Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, part. II, sect. I, c. II, th. V, VIII, 3e édit., Rome, 1882, p. 372-382, 397-399; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 3e édit., Inspruck, 1880, th. XXVII, XXVIII, p. 154-157; Gilly, *Précis d'introduction à l'Écriture sainte*, Nimes, 1867, t. I, p. 73-76; Ubaldi, *Introductio in sacram Scripturam*, 2e édit., Rome, 1882, t. I, p. 31-50, 116-121; Trochon, *Introduction générale*, Paris, 1886, t. I, p. 89-94; F. Schmid, *De inspirationis Bibliorum vi et ratione*, Brixen, 1885, p. 364-387; Crets, *De divina Bibliorum inspiratione*, Louvain, 1886, p. 11-32; Zanecchia, *Divina inspiratio sacrarum Scripturarum ad mentem S. Thomæ Aquinatis*, Rome, s. d. (1898), p. 21-28; Chauvin, *L'inspiration des divines Écritures*, Paris, s. d. (1896), p. 79-106.

II. SELON LES CATHOLIQUES. — Tous les théologiens catholiques, à l'encontre des protestants, enseignent que l'unique critère de l'inspiration et de la canonicité des Livres saints est le témoignage de Dieu transmis, non par la voie des traditions humaines, mais par la tradition catholique, et interprété par le magistère de l'Église. Au lieu de prouver cette thèse en reproduisant la série d'arguments que ces théologiens développent, nous préférons faire l'histoire de cette doctrine et montrer comment les Pères et les écrivains ecclésiastiques l'ont diversement présentée au cours des siècles. Cette méthode nous permettra de connaître les diverses manières dont la divinité et la canonicité des Livres saints ont été démontrées successivement ou simultanément. Les arguments étaient différents selon que les Pères et les théologiens voulaient prouver directement ou bien l'origine divine et l'autorité régulatrice des Livres saints ou bien la reconnaissance de cette origine et de cette autorité par l'Église.

1° *Preuves de l'origine divine et de l'autorité régulatrice des Livres saints.* — Les Pères apologistes du II[e] siècle ont les premiers démontré l'origine divine de l'Écriture qu'ils citaient aux païens en preuve de la mission divine de Jésus-Christ. Voir t. I, col. 1596. Saint Justin, dont l'esprit n'avait pas été satisfait par les divers systèmes philosophiques qu'il avait étudiés, *Dial. cum Tryphone*, c. II-V, *P. G.*, t. VI, col. 476-489, a trouvé la vérité qu'il cherchait dans les prophètes de l'Ancien Testament. Les philosophes n'avaient pas la vérité; cela résulte des enseignements absurdes qu'ils débitaient, *Cohort. ad Græcos*, c. II-V, col. 241-253; c. XI, col. 261; *Apol.*, I, c. XLIV, col. 396; II, c. XIII, col. 465, et de leurs divergences relatives à la religion. *Coh.*, c. VI, VII, VIII, col. 253, 256-258; *Apol.*, II, c. X, col. 460. L'Écriture, au contraire, est vraie et divine, et cela résulte de l'accord admirable qui existe entre les écrivains sacrés. Ils ont la même doctrine sur Dieu, l'origine du monde, la création de l'homme, l'immortalité de l'âme, le jugement dernier et tout ce qui est nécessaire au salut, bien qu'ils aient écrit en des temps et des lieux différents. Saint Justin en conclut que les prophètes inspirés ont enseigné la vérité. *Coh.*, c. VIII, col. 256-257; cf. Freppel, *Les Pères apologistes au II[e] siècle,* 9[e] leçon, p. 169-173. Une autre preuve de l'origine divine des Écritures, preuve que le saint docteur appelle μεγίστην καὶ ἀληθεστάτην ἀπόδειξιν, *Apol.*, I, c. XXX, col. 373, est tirée des prophéties de l'Ancien Testament, dont la plupart sont réalisées en Jésus-Christ et son Église. *Ibid.*, c. XXXI-LIII, col. 376-408. Puisque la prophétie est un don divin, *ibid.*, c. XII, col. 345; *Coh.*, c. VIII, X, col. 256, 261, les prophètes juifs ont été inspirés par le Saint-Esprit dans leurs écrits. *Apol.*, I, c. XXXI-XXXIII, XXXV, XXXIX, XL, col. 376, 377, 380, 381, 384, 388, 389; cf. Reuss, *Histoire du canon*, p. 49-50; J. Delitzsch, *De inspiratione Scripturæ sacræ quid statuerint Patres apostolici et apologetæ secundi sæculi,* Leipzig, 1872, p. 38-41. D'ailleurs saint Justin ne restreignait pas sa foi à l'inspiration des seuls écrits prophétiques, il l'étendait à tous les livres de l'Ancien Testament, dont les auteurs étaient pour lui des prophètes. *Coh.*, c. IX-XI, XXVIII, col. 257, 261, 264, 293; *Apol.*, I, c. XXXII, LIV, LIX, col. 377, 409, 416. Les livres historiques eux-mêmes ont été écrits sous l'inspiration prophétique. *Coh.*, c. XXXV, col. 304. Tatien, disciple de saint Justin, avait constaté, lui aussi, le vide de l'enseignement des philosophes. Il suit donc la même méthode que son maître pour prouver la divinité de l'Écriture. Le désaccord des philosophes est un indice certain de la fausseté de leur doctrine, car la vérité ne se contredit pas. *Orat. adv. Græcos,* c. II, III, XXV, *P. G.*, t. VI, col. 805-812, 860-861. Les chrétiens sont unanimes dans leur enseignement qui vient de Dieu. *Ibid.*, c. XXXII, col. 872. La philosophie chrétienne est vraie, parce qu'elle a été annoncée par les prophètes. *Ibid.*, c. XXIX, XXXVI, col. 868, 880. Tatien appelle donc les Écritures : θειοτάτας ἑρμηνείας, διὰ γραφῆς ἐξειληφέναι, θειοτέρας ἐκφωνήσεως λόγους. *Ibid.*, c. XII, col. 832. Athénagore oppose, lui aussi, la doctrine des chrétiens à celle des poètes et des philosophes. Celle-ci est incertaine et fausse, puisque ses partisans sont en désaccord complet, celle-là est divine et a été divinement inspirée aux prophètes. Les philosophes sont allés à la recherche de la vérité, poussés non par Dieu mais par leur esprit propre; les prophètes ont parlé sous l'impulsion du Saint-Esprit. On ne peut donc refuser de croire à l'Esprit de Dieu, dont les prophètes n'étaient que les organes. *Legat. pro christ.*, c. VII, IX, *P. G.*, t. VI, col. 904, 905, 908. Converti par la lecture des Livres saints, Théophile d'Antioche presse Autolychus de se convertir pour ne pas subir les supplices éternels prédits par les prophètes, car toutes les prédictions faites par les prophètes s'accomplissent. *Ad Autolych.*, l. I, c. XIV, *P. G.*, t. VI, col. 1045. Une autre raison de croire aux oracles prophétiques, c'est leur harmonie. *Ibid.*, l. III, c. XVII, col. 1144-1145. Cette harmonie ne se rencontre pas chez les philosophes et les poètes, qui sont inspirés par le démon et qui mêlent toujours le faux au vrai. *Ibid.*, l. II, c. VIII; l. III, c. III, col. 1060, 1061, 1124. Les prophètes, mus par le même esprit qui est l'Esprit de Dieu, annoncent la vérité sans mélange d'erreur. *Ibid.*, l. II, c. IX, XXXV, col. 1064, 1109.

Quand les gnostiques, retournant contre l'Écriture l'argument des Pères apologistes, prétendirent que les Écritures étaient en désaccord, et par conséquent fausses, S. Irénée, *Cont. hær.*, l. III, c. II, *P. G.*, t. VII, col. 846; S. Épiphane, *Hær.*, XLIV, *P. G.*, t. XLI, col. 823, quand Marcion opposa le Nouveau Testament à l'Ancien et soutint que ce dernier provenait du mauvais principe, Tertullien, *Adv. Marcion.*, l. I, c. XIX; l. IV, c. I, *P. L.*, t. II, col. 267, 361, voir t. I, col. 1382-1384, 1393-1398, les Pères affirmèrent et démontrèrent l'accord des deux Testaments en vue de prouver la divinité de l'Ancien. Saint Irénée emploie les deux livres, III[e] et IV[e], de son traité *Contra hæreses* à montrer cet accord. Voir en particulier, l. III, c. XI, n. 11; l. IV, c. IX, *P. G.*, t. VII, col. 905, 996-999. Un de ses principaux arguments est l'accord doctrinal. L. IV, c. X, n. 1; c. XI, n. 1; c. XII, n. 3, col. 1000, 1001, 1005. Les différences réelles que l'on constate dans les deux Testaments n'empêchent pas qu'ils ne soient l'œuvre du même Dieu. L. IV, c. XV, n. 2, col. 1014. Le même Verbe de Dieu a envoyé les prophètes et les apôtres dans l'esprit de vérité et non dans l'esprit d'erreur. L. IV, c. XXXV, XXXVI, n. 5, col. 1087, 1095. Tertullien, qui, nous le dirons plus loin, recommandait une méthode différente contre les hérétiques, réfuta néanmoins directement Marcion dans son traité *Adversus Marcionem.* Il montra en particulier que les prophètes de l'ancienne alliance avaient annoncé le Christ et que le Christ avait parlé par leur bouche, l. III, c. II, V, VI, *P. L.*, t. II, col. 323, 326-328, et il conclut que l'Esprit du créateur avait prédit le Christ. L. III, c. XXII, col. 353. Il expliquait les diversités des deux Testaments en disant que leur unique auteur s'était conformé aux états et à la situation différente du genre humain. L. IV, c. I, col. 361-363. Dans son *Apologétique* il démontre aux païens l'autorité de l'Écriture. Il la fonde sur l'inspiration prophétique de ses auteurs. C. XXIII, *P. L.*, t. I, col. 377-381. Il la prouve par son antiquité, l'accomplissement de ses prophéties et par les malheurs que les juifs ont attirés sur eux par leur incrédulité. C. XIX, col. 391. Les lettres des chrétiens sont donc des paroles de Dieu, aliment de la foi et fondement de l'espérance. C. XXXI, XXXIX, col. 446, 468-469. Clément d'Alexandrie, voulant convertir les Grecs au Christ qui a parlé par les prophètes, *Coh. ad Græcos*, c. I, *P. G.*, t. VIII, col. 64, montre que les philosophes

et les poètes n'ont pas connu la vérité complète sur Dieu. Passant à l'examen des écrits prophétiques, il constate que, grâce à un enseignement différent, simple et sans ornement, ils ont détourné les hommes du vice et de l'idolâtrie et enseigné des règles morales. C. VI, col. 173. Ils ont prêché le vrai Dieu, ou, pour mieux dire, l'Esprit de Dieu a parlé par leur bouche. C. VIII, IX, col. 188-193. C'est le même pédagogue qui enseigne, quoique diversement, dans les deux Testaments. *Pædag.*, c. VII, XI, col. 320-321, 365. Les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament ont Dieu pour auteur principal; la philosophie vient de Dieu aussi et non du diable, mais par simple conséquence, parce que les philosophes ont volé aux saintes Écritures les étincelles de vérité, qui brillent dans leurs livres. *Strom.*, I, 5, 17, col. 717, 796. Clément prouve contre Basilide et Valentin que Dieu est l'auteur des deux Testaments et qu'il n'y a qu'une seule foi, fondée sur les prophéties et parachevée dans l'Évangile. *Strom.*, II, 6; IV, 1; *Cont. Valentin.*, l. IV, c. XII, col. 964, 1216, 1297.

Origène, ayant à défendre les Écritures contre le païen Celse, affirme que le Saint-Esprit habitait dans l'âme de Moïse qui a parlé de la religion avec plus de clarté que Platon et qu'aucun philosophe grec ou barbare. *Cont. Celsum*, I, 19, *P. G.*, t. IX, col. 693, 696. Moïse a écrit les lois que Dieu promulguait et rédigé l'histoire conformément à la vérité, III, 5, col. 928. La lecture attentive de ses écrits et notamment du récit de la création aurait convaincu Celse que le Saint-Esprit avait inspiré le prophète, IV, 55, col. 1120. L'amour de la vérité et le zèle persistant à corriger les humains sont des indices de l'inspiration de ceux qui, comme Moïse et les prophètes, ont ces qualités, IV, 4, 7, col. 1033, 1037. La conduite de ces hommes inspirés, comparée à celle des philosophes, suffit à montrer que leurs écrits sont divins, tandis que ceux des philosophes apparaissent comme des œuvres humaines, III, 81, col. 1028. Il fallait que les juifs eussent des prophètes pour annoncer l'avenir, afin de ne pas paraître inférieurs aux païens qui avaient des oracles, des augures et des aruspices, I, 36; III, 2, col. 728-729, 924. Or les juifs croyaient avec raison que leurs prophètes étaient inspirés et ils joignaient leurs livres à ceux de Moïse qu'ils tenaient pour sacrés, I, 43; III, 2, 3, col. 741, 921, 925. Les chrétiens partagent sur ce point la foi des juifs, I, 45; III, 4; V, 60, col. 744, 925, 1276, et ils ne se trompent pas, car la prescience de l'avenir prouve l'inspiration divine, Dieu seul pouvant prévoir les choses futures, I, 35; VI, 10, col. 728, 1305. D'ailleurs, la foi des chrétiens n'est pas aveugle; l'Esprit-Saint, qui a inspiré la doctrine chrétienne, l'a appuyée par des prophéties claires et évidentes et par des miracles, I, 2, 50, col. 656, 753. La vérité et la divinité des prophéties résultent tant de leur matière, l'avenir, accessible à Dieu seul, que de leur accomplissement, IV, 21; VI, 10; VII, 10, col. 1056, 1305, 1436. Enfin, une bonne vie, digne du Saint-Esprit qui les anime, distinguait les véritables prophètes des faux prophètes, VII, 7, col. 1429, 1432. Origène avait déjà réfuté par les mêmes arguments Apelle qui ne trouvait pas dans les écrits de Moïse des indices de l'inspiration de leur auteur. *In Gen.*, homil. II, n. 6, *P. G.*, t. XII, col. 165; cf. *In Num.*, homil. XXVI, *ibid.*, col. 774. Pour le célèbre docteur d'Alexandrie, la démonstration de la vérité et de l'inspiration des Écritures par l'accomplissement des prophéties n'était pas seulement un procédé d'apologétique contre les païens et les hérétiques; c'était une méthode fondée sur les principes. Dans le Περὶ ἀρχῶν, Origène démontre la divinité des Écritures afin de pouvoir en tirer légitimement des arguments en faveur de la doctrine chrétienne. Or la principale preuve de l'inspiration des Écritures est l'accomplissement des prophéties messianiques. L'avènement de Jésus-Christ dans le monde prouve irréfragablement la divinité des livres de l'Ancien Testament, au point que leur origine divine ne pouvait auparavant être clairement démontrée. *De princ.*, IV, 6, *P. G.*, t. XI, col. 352-353. Cf. A. Zöllig, *Die Inspirationslehre des Origenes*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, p. 7-15.

Saint Cyprien citait avec confiance les deux Testaments pour prouver la doctrine chrétienne, car celui qui craint Dieu sait que les prédictions divines sont véritables et que l'Écriture ne peut mentir. *De opere et eleemosynis*, 8, *P. L.*, t. IV, col. 608. Pour lui, le prophète inspiré dit la vérité. *Ad Demetrianum*, 11, *ibid.*, col. 552. Au début du IV[e] siècle, Lactance, après avoir exposé, au l. III de ses *Institutions divines*, que les philosophes avaient vainement tenté de répandre la vérité, prouve au l. IV la divinité de la religion chrétienne. Son premier et principal argument est l'autorité des prophètes, dont les oracles, pleinement réalisés, sont l'œuvre du Saint-Esprit. C. V, *P. L.*, t. VI, col. 458-459. L'accord des prophètes dans la doctrine et dans leurs oracles est une autre preuve de leur inspiration divine. L. I, c. IV; l. IV, c. XI, col. 127-128, 475. Leur style simple et barbare ne nuit pas à leur autorité. La vérité néglige le fard. L. V, c. I, col. 550. Dieu, qui inspirait les prophètes, aurait pu leur donner l'élégance du langage; il a voulu rendre clair son enseignement et le mettre à la portée de toutes les intelligences. L. VI, c. XXI, col. 714; cf. l. III, c. I, col. 350. Arnobe, *Adv. gentes*, l. I, c. LVIII, *P. L.*, t. V, col. 796, réfutait de la même manière l'objection que les païens tiraient du style simple et de la langue vulgaire des évangélistes.

Eusèbe de Césarée, dans sa *Préparation évangélique*, suit la méthode des anciens apologistes et prouve la divinité et l'inspiration des prophètes par l'accomplissement des prophéties, l. I, c. III, IV; l. VI, c. XI; l. XIII, c. XIV, *P. G.*, t. XXI, col. 32-37, 481, 484, 1140; par la doctrine profonde de l'Ancien Testament, exposée dans un style simple et clair et comparée aux erreurs des philosophes sur Dieu, l. III, c. X; l. XV, c. I, col. 189, 1296, et par l'admirable harmonie des écrits prophétiques, l. XIV, c. II, III, col. 1184-1185, comparée au désaccord des philosophes. L. XV, c. LXII, col. 1408. Après avoir ainsi démontré l'origine divine des livres hébreux, *Demonst. ev.*, l. I, proœm., *P. G.*, t. XXII, col. 16, Eusèbe leur emprunte des arguments en faveur de la religion chrétienne. L. I, c. I, col. 20. Il compare, d'ailleurs, les prophètes juifs et les devins païens, et il montre longuement que, tandis que les devins du paganisme étaient inspirés par les démons, les prophètes juifs parlaient et écrivaient sous le souffle du Saint-Esprit. *Præp. ev.*, l. IV, c. I-IV; l. V, VI, c. I-V, *P. G.*, t. XXI, col. 229-245, 307-401, 404-412; *Demonst. ev.*, l. V, proœm., *P. G.*, t. XXII, col. 337-341.

A son tour, pour réfuter les calomnies de Julien l'Apostat contre les livres de Moïse et des prophètes, saint Cyrille d'Alexandrie prouve qu'ils contiennent seuls la vérité sur Dieu. De même qu'Eusèbe, *Præp. ev.*, l. IX-X, *P. G.*, t. XXI, col. 679-842, il prétend que les Grecs ont connu les écrits des Hébreux et leur ont ravi les parcelles de vérité qui se trouvent dans leurs propres ouvrages. Seuls leurs emprunts à la littérature hébraïque sont vrais. Quand ils parlent d'eux-mêmes, les philosophes grecs sont en désaccord entre eux et disent des absurdités. Moïse, les prophètes, les apôtres et les évangélistes, inspirés de Dieu, disent la vérité sur Dieu et ne se contredisent pas. *Cont. Julian.*, l. I, *P. G.*, t. LXXVI, col. 524, 525, 540, 545. Les écrivains inspirés ont montré par la sainteté de leur vie et par les miracles qu'ils ont opérés, qu'ils disaient la vérité et qu'ils étaient dignes de foi. L. VIII, col. 913, 936. Saint Chrysostome, *Exposit. in Ps. IV*, n. 11, *P. G.*, t. LV, col. 57, fait reposer, lui aussi, la divinité des livres prophétiques sur la réalisation des prophéties qu'ils contiennent. Saint Augustin lui-même, qui a si forte-

ment relevé l'autorité de l'Église en matière de canonicité (voir col. 1566), n'hésite pas à prouver l'inspiration des prophètes par l'accord surprenant de leurs prédictions. *De consensu evangelist.*, l. III, c. VII, n. 30, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1175-1176. Il affirme maintes fois que Dieu, qui prévoit l'avenir, l'a prédit par la bouche et la plume des prophètes.

Cette manière de démontrer l'origine divine de l'Écriture par son contenu a persévéré dans l'Église, même lorsque d'autres méthodes avaient prévalu. Ainsi Junilius, à la question : *Unde probamus libros religionis nostræ divina esse inspiratione conscriptos?* répond : *Ex multis, quorum prima est ipsius Scripturæ veritas, deinde ordo rerum, consonantia præceptorum, modus locutionis sine ambitu puritasque verborum. Additur conscribentium et prædicantium qualitas, quod divina homines, excelsa viles, infacundi subtilia non nisi divino repleti Spiritu tradidissent; tum prædicationis virtus, quæ mundum licet a paucis despectis prædicaretur, obtinuit. Accedunt his testificatio contrariorum ut sibyllarum vel philosophorum, expulsio adversariorum, utilitas consequentium, exitus eorum quæ per acceptiones et figuras prædictionesque prædicta sunt; ad postremum miracula jugiter facta, donec Scriptura ipsa susciperetur a gentibus, de qua hoc nunc ad maximum miraculum sufficit, quod ab omnibus suscepta cognoscitur. Instit. regul. divinæ legis*, l. II, c. XXIX, *P. L.*, t. LXVIII, col. 42; Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 527.

Au XII[e] siècle, Baudoin, archevêque de Cantorbéry, fait dépendre la vérité de la foi de l'autorité de l'Écriture, et pour démontrer cette autorité, il s'appuie, le premier à notre connaissance, sur le témoignage des prophètes qui ont eu conscience de leur inspiration divine et qui ont confirmé leur témoignage en faveur de leur inspiration par la sainteté de leur vie et par leurs prophéties à brève échéance dont la réalisation garantissait la vérité de toutes leurs paroles. *De commendatione fidei, P. L.*, t. CCIV, col. 619-624. Leur inspiration est un gage que leurs oracles, révélés par le Saint-Esprit, sont vrais. Les apôtres, qui leur ont succédé dans la prédication, sont d'accord avec eux; eux-mêmes ne se sont jamais contredits. Cet accord confirme que les prophètes et les apôtres ont été des témoins de la vérité. *Ibid.*, col. 625-628.

Dans le prologue de son commentaire sur les *Sentences*, Duns Scot démontre l'inspiration de la sainte Écriture par dix arguments qu'il a empruntés aux Pères, à savoir, la prédiction de l'avenir, l'accord des écrivains inspirés qui vivaient à des époques différentes et n'étaient pas disciples les uns des autres, leur témoignage véridique en faveur de leur propre inspiration, la tradition juive et chrétienne au sujet des livres canoniques, leur contenu conforme à la raison, les erreurs de ses adversaires, la perpétuité de l'Église qui les reçoit, les miracles opérés par Dieu en faveur de cette Église, le témoignage des païens et des hérétiques, enfin la conversion du monde nonobstant les persécutions. *In Sent.*, prol., q. II, *Opera*, Paris, 1893, t. VIII, p. 76-78.

Pour prouver que la Bible est de Dieu et non pas de l'homme, Raymond de Sébunde, *Theologia naturalis*, tit. CCXI-CCXVI, la considère en elle-même, dans sa manière d'affirmer la vérité et dans son contenu, et il conclut qu'elle est de Dieu, qu'il faut croire tout ce qu'elle enseigne et que sa certitude dépasse toutes les sciences humaines.

Les controversistes catholiques, contemporains de la Réforme, discutent généralement les critères proposés par les protestants. Ainsi Hosius, *Quod fides fundamentum sit religionis christianæ*, c. XVII, *Opera*, in-fol., Paris, 1562, p. 8; P. Wittfelt, *Theologia catechetica*, l. I, disq. III, inst. I, q. I, 1675. Cf. Libert-Fromond, *Comment. in sac. Script., In II Tim.*, III, 16, 1662. Plus tard, Serarius, qui rejette le critère indiqué par Calvin, s'appuie cependant encore sur les critères internes pour prouver l'origine divine des Livres saints. *Prolegomena biblica*, c. IV, q. I-XII. Tobie Lohner, *Institutiones quintuplicis theologiæ*, tr. I, l. I, tit. IV, V, 1679, joint au témoignage de Jésus-Christ, des apôtres et des Pères en faveur des livres inspirés celui de Dieu ou les miracles, l'accomplissement des prophéties et le contenu lui-même de la Bible, qui est saint et conforme à la raison. Noël Alexandre, *Hist. eccl. V. T.*, diss. XII in IV[am] ætatem, 1676, suit la même méthode. Pour démontrer que l'Écriture est une règle infaillible de la foi, Suarez s'appuie principalement sur le fait de son origine divine ou de son inspiration. A ce motif de foi, il joint cependant, comme simples motifs de crédibilité, l'accomplissement des prophéties, l'accord et l'harmonie de tous les livres canoniques, la sainteté et la pureté de leur doctrine. *De fide*, disp. V, sect. III, n. 8, *Opera*, Paris, 1858, t. XII, p. 144-145. Dès lors, ce n'est plus qu'à ce titre qu'ils sont invoqués, ou bien comme simples confirmations de la thèse prouvée par l'autorité de l'Église, ou bien dans la polémique avec les incrédules qui ne se rendent pas à la déclaration de l'Église. Cf. Frassen, *Disquisitiones biblicæ*, l. I, c. I; l. III, c. III, Paris, 1682; E. Dupin, *Prolégomènes sur la Bible*, l. II, c. I; Juenin, *Institutiones theologicæ*, proleg., diss. IV, c. III, Paris, 1701; Calmet, *Dissertation sur l'inspiration des livres sacrés*, dans *Dissertations*, Paris, 1720, t. I, p. 56-73; Chérubin de Saint-Joseph, *Summa criticæ sacræ*, disp. V, a. 6, 7, 1704, t. I, p. 463-516; Marchini, *De divinitate et canonicitate sac. librorum*, part. I, a. 4, dans Migne, *Cursus completus Script. sac.*, t. III, col. 55 sq.; Chrismann, *Regula fidei catholicæ*, § 51, dans Migne, *Cursus completus theologiæ*, t. VI, col. 907-909.

2° *Reconnaissance de l'origine et de l'autorité divine de l'Écriture par l'Église.* — L'autorité de l'Église sur l'Écriture s'est exercée, et a été reconnue au cours des siècles, de diverses manières, d'abord implicitement par la possession et l'emploi, notamment dans les offices liturgiques, puis plus ou moins explicitement par la manifestation de plus en plus nette d'une tradition ecclésiastique, et enfin officiellement par des décisions disciplinaires ou dogmatiques.

1. *Possession et usage de la Bible dans l'Église, surtout pour les lectures liturgiques.* — Nous l'avons déjà dit, les chrétiens regardaient les Livres saints comme « leurs livres », « leur littérature; » ils s'en servaient comme de leur bien propre, comme étant la propriété de l'Église. Pour exclure les Évangiles apocryphes les Pères disent que l'Église n'a que quatre Évangiles. S. Irénée, *Cont. hær.*, III, 11, *P. G.*, t. VII, col. 885; Origène, *In Luc.*, homil. I, *P. G.*, t. XIII, col. 1803. Ce sont les seuls qui aient été transmis. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 13, *P. G.*, t. VIII, col. 1193. Les aloges prétendaient que les écrits de saint Jean n'étaient pas dignes d'être dans l'Église. S. Épiphane, *Hær.*, LI, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 892. Quand Origène parle des livres qui ont droit de faire partie de la Bible, il dit qu'ils sont reçus dans l'Église ou dans les églises. *Epist. ad Africanum*, 1, 2, *P. G.*, t. VI, col. 48, 49; *Cont. Celsum*, V, 54, *ibid.*, col. 1268; *In Matth.*, t. XIV, 21, *P. G.*, t. XIII, col. 1240. Mais l'usage principal que l'on fait de ces livres dans l'Église de Dieu ou dans les églises est leur lecture publique durant les offices liturgiques. On estime généralement que la coutume de lire l'Écriture dans les réunions communes a passé de la Synagogue à l'Église. Or la lecture officielle d'un livre comme Écriture sainte était dans l'antiquité un critérium de son origine divine et de sa canonicité. Le canon de Muratori parle d'écrits apocryphes, *quæ in catholicam Ecclesiam recipi non congruit*, l. 66; il dit de l'Épître de saint Jude et de deux Épîtres de saint Jean que *in catholica* (sous-en-

tendu : *Ecclesia) habentur,* l. 68, 69; il dit de l'Apocalypse de saint Jean ou de celle de Pierre que quelques Romains ne veulent pas la lire à l'église, l. 72; il assure que le *Pasteur* d'Hermas, qui est d'origine récente, ne peut pas être lu à l'église ni avec les prophètes ni avec les apôtres, l. 77 sq. Origène, Eusèbe, etc., emploient souvent l'expression δημοσιεύεσθαι (ou δημεύεσθαι) ἐν ἐκκλησίαις pour dire qu'un livre est admis à la lecture publique dans les églises. C'est le terme qui oppose les écrits « publics » aux livres « secrets, cachés », c'est-à-dire aux apocryphes. Voir t. I, col. 1498-1500. Durant les premiers siècles, les Épitres de saint Clément de Rome, la *Doctrine des apôtres,* l'Épître de Barnabé, le *Pasteur* d'Hermas ont été lus publiquement dans un certain nombre d'Églises, qui les tenaient comme œuvres divines et inspirées. Des apocryphes même ont servi aux lectures publiques dans telle Église particulière. Ces faits ne prouvent pas que la lecture officielle n'était pas un critérium reconnu de canonicité ; ils montrent seulement que, dans certains milieux ecclésiastiques, on en faisait une fausse application. Cf. A. Loisy, *Histoire du canon du N. T.,* p. 84-88. Plus tard, quand le triage des livres canoniques et des apocryphes fut opéré, la lecture publique des Livres saints fut reconnue comme une preuve de leur canonicité. Ainsi saint Augustin, *De prædestinatione sanctorum,* 27, *P. L.,* t. XLIV, col. 980, défend pour cette raison la canonicité de la Sagesse. Par contre, Théodore de Mopsueste attaque la canonicité du Cantique, parce que ce livre n'est lu publiquement ni chez les juifs ni chez les chrétiens. Mansi, *Concil.,* t. IX, col. 227. Ce critérium de canonicité était reconnu partout : à Edesse, ainsi qu'il résulte de la *Doctrine d'Addaï,* Philipps, *The doctrine of Addaï,* 1876, p. 46; en Asie, où le 59e canon du concile de Laodicée interdit la lecture des livres non canoniques, Mansi, t. II, col. 574; cf. *Const. apost.,* II, 57, *P. G.,* t. I, col. 728-729; en Afrique, où les trois conciles d'Hippone (393) et de Carthage (397 et 419) ordonnaient de ne rien lire dans les églises, sous le nom d'Écritures divines, sinon les Écritures canoniques. Mansi, t. III, col. 924; t. IV, col. 430. Il a servi, même au moyen âge, pour affirmer la canonicité des deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Cf. Amalaire († 837), *Liber de origine antiphonarii,* 74, *P. L.,* t. CV, col. 1310; Zonaras, *P. G.,* t. CXXXVIII, col. 121; Honorius d'Autun, *Sacramentarium,* 100, *P. L.,* t. CLXXII, col. 801.

2. *La tradition ecclésiastique.* — Au IIe siècle s'élevèrent des hérésies. Les unes, comme les gnostiques, multipliaient les écrits apocryphes; les autres, comme celle de Marcion, diminuaient et altéraient le recueil des Écritures. L'Église leur opposa sa tradition. Saint Sérapion, évêque d'Antioche, rejette l'Évangile de Pierre, qu'il avait trouvé aux mains de quelques chrétiens, parce qu'il n'a pas été transmis par la tradition. Eusèbe, *H. E.,* VI, 12, *P. G.,* t. XX, col. 545. Tertullien refuse de discuter avec les marcionites le sens des Livres saints, qui ne sont pas leur propriété; la discussion ne pourrait aboutir. Pour les convaincre, il faut recourir au principe d'autorité qui réside dans l'Église apostolique. *De præscript.,* 17-19, 30, *P. L.,* t. II, col. 30-31, 43. Or, dans les Églises apostoliques, on garde les lettres des apôtres, et l'Église romaine, pour alimenter sa foi, joint la loi et les prophètes aux écrits évangéliques et apostoliques. *Ibid.,* 36, col. 49-50. Tertullien affirme comme un principe certain que l'Évangile, qu'il regardait comme le supplément de l'Ancien Testament, *Adv. Hermogenem,* 20, *P. L.,* t. II, col. 216, avait pour auteurs et garants les apôtres eux-mêmes, soit qu'ils aient publié les écrits qu'ils avaient eux-mêmes composés, soit qu'ils aient approuvé et couvert de leur autorité ceux de leurs disciples. *Adv. Marcion.,* IV, 2, col. 363-364. Il reconnaît l'Évangile de saint Luc, tel qu'il est conservé dans l'Église, et non pas tel que l'a altéré Marcion. *Ibid.,* IV, 4, col. 365-366. Il affirme que les Églises apostoliques patronnent les autres Évangiles, *quæ proinde per illas et secundum illas habemus. Ibid.,* IV, 5, col. 366-367. L'Épître aux Hébreux, qu'il cite comme œuvre de Barnabé, a de l'autorité à ses yeux, parce qu'elle est l'œuvre d'un disciple et d'un collaborateur des apôtres. *De pudicitia,* 20, col. 1021. D'ailleurs elle est reçue par un plus grand nombre d'Églises que le *Pasteur,* qu'il rejette parce qu'il est regardé comme apocryphe par la plupart des Églises. *Ibid.,* 10, 20, col. 1000, 1021. Clément d'Alexandrie, *Strom.,* III, 13, *P. G.,* t. VIII, col. 1193, ne connaît que quatre Évangiles, « qui nous ont été transmis, » dit-il, et il place en dehors de ces quatre récits traditionnels l'Évangile des Égyptiens. Origène, *In Matth.,* homil. I, *P. G.,* t. XIII, col. 829, ne connaît non plus que quatre Évangiles, transmis par la tradition et reçus dans l'Église universelle. L'hérésie en a davantage, mais l'Église n'a que les quatre qui sont approuvés. *In Luc.,* homil. I, *ibid.,* col. 1802-1803. La tradition ecclésiastique et apostolique est pour lui la règle de la vérité. Or cette tradition nous enseigne de vive voix que la loi, les prophètes et les Évangiles sont l'œuvre du Dieu juste et bon, le Père de Jésus-Christ et le Dieu des deux Testaments. *De princ.,* I, n. 4, *P. G.,* t. XI, col. 117, 118. Eusèbe se sert de la tradition ecclésiastique pour distinguer trois classes d'Écritures canoniques. *H. E.,* III, 25; V, 8, *P. G.,* t. XX, col. 216, 269, 448. Voir col. 1589. Saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.,* IV, 33, 35, 36, *P. G.,* t. XXXIII, col. 496, 497, revendique pour l'Église le soin de fixer le canon : « Apprends soigneusement de l'Église quels sont les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, et ne lis rien des apocryphes. » Les livres canoniques sont ceux qu'on lit à l'église. « Ceux qui nous les ont transmis, les apôtres et les saints évêques, étaient plus sages et plus pieux que toi. » Pour prouver contre Théodore de Mopsueste que le Cantique des cantiques était un livre biblique, Théodoret en appelle au témoignage des Pères qui l'ont reconnu comme inspiré. *In Cant.,* præf., *P. G.,* t. LXXXI, col. 29. Rufin, *In symbolum apost.,* n. 36, *P. L.,* t. XXI, col. 373, donne la liste des livres que, « selon la tradition des ancêtres, on croit inspirés par le Saint-Esprit lui-même et qui ont été transmis aux églises. » Dans le 85e canon apostolique, les apôtres, qui ont la parole, appellent les écrits du Nouveau Testament « nos livres ». Mansi, *Concil.,* t. I, col. 77. Mais aucun docteur n'a relevé l'autorité de la tradition et de l'Église relativement aux Écritures canoniques autant que saint Augustin. « En ce qui concerne les Écritures canoniques, dit-il, *De doct. christ.,* II, 8, n. 12, *P. L.,* t. XXXIV, col. 40-41, il faut suivre l'autorité du plus grand nombre des Églises catholiques, parmi lesquelles doivent être assurément celles qui ont mérité d'avoir des chaires apostoliques et de recevoir des Épitres. On se conduira donc à l'égard des Écritures canoniques de façon à préférer celles qui sont reçues de toutes les Églises apostoliques à celles qui ne sont pas reçues de quelques-unes ; parmi celles qui ne sont pas reçues de toutes, celles que reçoivent les plus nombreuses et les plus importantes à celles que retiennent les Églises moins nombreuses et de moindre autorité. Si l'on en trouve qui soient gardées par les plus nombreuses et d'autres par les plus importantes, bien que cela ne puisse facilement se rencontrer, je crois qu'il faut leur attribuer une égale autorité. » Mais au-dessus des traditions divergentes des Églises particulières, le saint docteur place l'autorité vivante de l'Église, et s'il croit à l'Évangile, c'est parce que l'autorité de l'Église catholique l'y détermine. Il obéit à l'Église catholique qui lui dit : « Crois à l'Évangile. » D'ailleurs si on croit à l'Évangile, il faut croire aussi au livre des Actes des Apôtres, car l'autorité catholique recommande pareillement les deux Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament. *Cont. epist. mani-*

chæi, c. v, *P. L.,* t. XLII, col. 176-177. Voir t. I, col. 2341. Saint Ildephonse, *Annotationes de cognitione baptismi,* c. LXXVII-LXXIX, *P. L.,* t. XCVI, col. 139-140, dresse la liste des livres des deux Testaments que la tradition des anciens reconnait comme inspirés. Les livres Carolins, l. III, c. I, *P. L.,* t. XCVIII, col. 1114, reçoivent les Livres saints dans le nombre que fixe l'autorité de la sainte Église catholique.

Ce principe de l'autorité de la tradition ecclésiastique appliqué depuis le IIe siècle pour former le recueil des écrits inspirés, a toujours été reconnu par l'Église catholique, et M. Reuss, *Histoire du canon des saintes Écritures,* p. 243, le rappelait aux théologiens protestants et reconnaissait franchement que le recueil scripturaire a été ainsi constitué d'après un principe étranger au protestantisme. Cette tradition n'est pas une simple tradition humaine, mais c'est la tradition catholique vivante, organe infaillible de l'enseignement apostolique. Elle s'applique à l'Écriture entière, et elle n'exige pas essentiellement, pour le Nouveau Testament, l'origine apostolique de tous les livres. L'acceptation d'un livre par l'Église lui confère la canonicité; l'origine apostolique d'un livre ne suffit pas à elle seule à prouver que ce livre est inspiré, et le critère de l'apostolat, imaginé par Michaelis, *Introductio in N. T.,* t. I, p. 116, n'a pas été connu dans l'antiquité, qui a parlé seulement de la garantie donnée aux Livres saints par l'autorité apostolique, base et fondement de la tradition catholique. Cf. A. Catharin, *In septem epistolas canonicas præfatio.* Cependant des théologiens catholiques regardent l'apostolicité, c'est-à-dire l'origine ou l'approbation apostolique, comme ayant été dans les premiers siècles le principal critère de la canonicité des écrits du Nouveau Testament. Jouon, *Le critérium de l'inspiration pour les livres du N. T.,* dans les *Études,* janvier 1904, p. 80-91. A partir du montanisme cette apostolicité a été, à tout le moins, un moyen de reconnaitre les livres que la tradition ecclésiastique avait admis dès le temps des apôtres et transmis comme divins.

3. *Décisions explicites de l'Église.* — L'Église a exercé son droit de reconnaissance officielle des Écritures en portant des décrets particuliers ou généraux, disciplinaires ou dogmatiques, touchant quelques livres inspirés ou la collection entière. Au témoignage de saint Jérôme, *Præf. in Judith, P. L.,* t. XXIX, col. 39, le concile de Nicée (325) a déclaré le livre de Judith canonique. On en a souvent conclu que ce concile avait dressé un canon complet de l'Écriture; mais saint Jérôme ne le dit pas et il ne reste aucune trace de ce canon. Hefele, *Hist. des conciles,* trad. Delarc, t. II, p. 130, pense que le concile n'a parlé du livre de Judith qu'en passant, en le citant directement ou indirectement et en approuvant ainsi tacitement sa canonicité. Le IIe concile général de Constantinople (553) a anathématisé Théodore de Mopsueste qui rejetait hors du canon le livre de Job et le Cantique des cantiques. Mansi, *Concil.,* t. IX, col. 223-227. Le IVe concile de Tolède, en 633, excommunie quiconque ne reçoit pas l'Apocalypse, reconnue comme livre divin par l'autorité de plusieurs conciles et les décrets synodaux des pontifes romains. Mansi, t. X, col. 624. En effet, un concile romain sous le pontificat de saint Damase, en 382, avait donné une liste complète des Livres saints reçus dans l'Église catholique. A. Thiel, *De decretali Gelasii papæ,* 1866, p. 21; Labbe, *Concil.,* t. IV, col. 1260. Cette liste a été longtemps connue sous le nom de décret de Gélase, parce qu'elle a été reproduite par ce pape (492-496). E. Preuschen, *Analecta,* Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 147-149; Turner, dans *Journal of theological studies,* 1900, t. I, p. 554-560. Le pape saint Innocent Ier l'a encore reproduite en 405 dans sa lettre à Exupère, évêque de Toulouse, n. 43, *P. L.,* t. XX, col. 501. Les conciles d'Hippone, en 393, et de Carthage, en 397 et 419, ont dressé un canon analogue. Denzinger, *Enchiridion,* doc. XIX; Mansi, t. III, col. 924, 839; t. IV, col. 430. Mais ces conciles africains ne prétendaient pas donner d'eux-mêmes une décision définitive, puisqu'ils communiquaient au pape Boniface ou aux autres évêques pour le confirmer le canon des livres qu'ils avaient reçus de leurs pères pour les lectures publiques. Voir t. I, col. 2341. En 865, le pape Nicolas Ier, dans une lettre aux évêques de la Gaule, s'appuie sur le décret d'Innocent Ier concernant les Écritures pour prouver qu'il faut recevoir toutes les décrétales des pontifes romains. *P. L.,* t. CXIX, col. 902. Le 4 février 1442, Eugène IV promulgua, avec l'approbation des Pères du concile de Florence, une bulle d'union imposée aux monophysites syriens et éthiopiens. Il y inséra l'ancien canon romain des saintes Écritures, toutefois son but n'était pas de définir expressément la canonicité des livres cités; il affirmait seulement « qu'un seul et même Dieu est l'auteur de l'Ancien et du Nouveau Testament, c'est-à-dire de la loi, des prophètes et de l'Evangile, parce que c'est sous l'inspiration du même Saint-Esprit qu'ont parlé les saints de l'un et l'autre Testament dont elle reçoit et vénère les livres ». Mansi, t. XXXI, col. 1736. Voir t. I, col. 1385. Toutes ces décisions, concernant le canon complet de la Bible, n'avaient qu'une valeur disciplinaire ou ne définissaient pas directement la canonicité des Livres saints. C'est le concile de Trente, sess. IV, qui décida dogmatiquement pour la première fois, le 8 avril 1546, la canonicité de ces livres. Voir col. 1593 sq.

Tels sont les critères de la canonicité qui ont toujours été appliqués ou enseignés dans l'Église catholique dès le IIe siècle. Il faut ajouter que plusieurs théologiens modernes, tout en enseignant que les Livres saints sont distingués des livres profanes par le jugement infaillible et le témoignage officiel de l'Église, ont cependant indiqué un autre critérium de l'inspiration des Livres saints. Ils le trouvent dans le témoignage même de l'auteur inspiré, qui, ayant conscience de son inspiration, aurait attesté que le livre composé par lui était divin. François Sonnius, évêque de Bois-le-Duc, *De verbo Dei,* c. XI, dans *Demonst. religionis christ.,* 2e édit., Cologne, 1563, p. 11-12, distinguait deux manières différentes dont sont discernées les saintes Écritures. Les auteurs inspirés qui, d'après lui, recevaient immédiatement de Dieu la révélation des choses qu'ils écrivaient, reconnaissaient la parole de Dieu par une illumination surnaturelle et par le témoignage même de l'Esprit inspirateur. Ils n'avaient besoin ni de miracles ni de témoignage extérieur. Quand Dieu révèle sa pensée à un homme, il éclaire son intelligence de façon à lui faire discerner que la révélation donnée est la parole même de Dieu. Les autres hommes, qui tiennent la révélation divine de la bouche des prophètes et des apôtres, ont besoin du magistère de l'Église qui leur atteste quels sont les livres inspirés. Or la conscience que les écrivains sacrés avaient de leur inspiration a été appliquée au discernement divin des Écritures. Voici par quel raisonnement: L'homme inspiré, ayant ainsi par révélation divine connaissance de sa propre inspiration, a pu, par ordre de Dieu, l'affirmer à ses contemporains, ou aux prophètes de l'ancienne loi, aux apôtres de la nouvelle, ou seulement à quelque personne digne de foi. Sa parole seule aurait été un témoignage humain sans autorité divine; pour obtenir une adhésion de foi divine, il fallait des preuves surnaturelles de la vérité de son affirmation, il les fournissait par des miracles et des signes certains d'une mission divine. Ce témoignage donné dans les circonstances supposées ou inséré dans l'Écriture deviendrait sans doute une parole infaillible de Dieu. Magnier, *Étude sur la canonicité des saintes Écritures,* Paris, 1892, p. 121-124. Mais en a-t-il été ainsi? Non. Les noms de beaucoup d'écrivains inspirés de l'Ancien Testament sont ignorés; il n'est pas certain que les auteurs

sacrés avaient tous conscience de leur inspiration, et on ne connaît aucun exemple, en dehors peut-être des prophètes, d'un écrivain sacré ayant manifesté par des miracles l'inspiration de ses écrits. Quoique ce critérium soit possible et valable, moyennant certaines conditions, il n'a pas été connu ni employé par les Pères, et on n'a pas de preuve suffisante de son emploi direct, même chez les juifs. Fût-il vérifié pour quelques livres, il ne pourrait pas l'être pour tous. Il reste donc inadéquat, et pour fixer le canon complet de l'Écriture, il faudrait, en outre, recourir à l'autorité de l'Église, seul juge infaillible de la canonicité des Livres saints. F. Schmid, *De inspirationis Bibliorum vi et ratione*, Brixen, 1885, p. 416-420; C. Chauvin, *L'inspiration des divines Écritures*, Paris, s. d. (1896), p. 96-99.

III. Canon de l'Ancien Testament. — Il faut l'étudier séparément chez les juifs et chez les chrétiens.

I. Canon juif de l'Ancien Testament. — Le mot canon étant un terme ecclésiastique, employé seulement au IIIe ou IVe siècle de notre ère, n'a pas été connu des juifs; mais l'idée qu'il exprime avait cours dans le monde juif. On y croyait à l'inspiration des livres qu'on appelait « saints », I Mach., XII, 9, et « divins ». Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 8. Les rabbins reconnaissaient l'inspiration des Livres saints, quel que soit d'ailleurs leur sentiment sur sa nature. J. Delitzseh, *De inspiratione Scripturæ sacræ quid statuerint Patres apostolici et apologetæ secundi sæculi*, Leipzig, 1872, p. 1-23. Ils avaient une expression équivalente à celle de livres canoniques; ils disaient que ces livres « souillaient les mains », c'est-à-dire rendaient impurs ceux qui les touchaient. Ils avaient imaginé cette impureté causée par le contact des Écritures pour empêcher les profanes de les traiter sans respect. Les écrits non inspirés « ne souillaient pas les mains ». F. Weber, *Die Lehren des Talmud*, p. 82.

L'histoire du canon ou, pour mieux dire, du recueil des livres de l'Ancien Testament est fort obscure et impossible à écrire, faute de documents. Nous ignorons aussi quels critères servaient chez les juifs à discerner les Livres saints des écrits profanes. On pense généralement que les prophètes reconnaissaient officiellement et infailliblement les ouvrages dont Dieu était l'auteur. C'était le sentiment de Josèphe, *loc. cit.*, et des Pères de l'Église. Ces derniers pensaient que le canon juif avait été clos par Esdras, parce qu'après lui il n'y avait plus eu de prophète ayant autorité pour canoniser de nouveaux livres. Les prophètes auraient rempli cette fonction lorsqu'il y avait lieu et ils le faisaient en vertu de leur mission divine. Enfin, les opinions les plus divergentes ont été proposées, chez les anciens et chez les modernes, au sujet de la formation et de la clôture du canon juif.

1° *Esdras a clos le canon de la Bible hébraïque.* — Une apocalypse juive, le IVe livre d'Esdras, que les critiques datent du règne de Domitien (81-96) ou de celui de Néron (96-98), raconte, XIV, 21-47, qu'Esdras, avant de mourir, écrivit la loi de Moïse et les livres des prophètes qui avaient été brûlés dans l'incendie du Temple de Jérusalem allumé par les Babyloniens, et d'autres livres contenant une doctrine secrète. Voir t. I, col. 1485-1487. Plusieurs Pères ont cru à cette affirmation légendaire. S. Irénée, *Cont. hær.*, III, 21, *P. G.*, t. VII, col. 948; Tertullien, *De cultu fœminarum*, I, 3, *P. L.*, t. I, col. 1308; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 22, *P. G.*, t. VIII, col. 893; S. Basile, *Epist. ad Chelon.*, *P. G.*, t. XXXII, col. 357; Théodoret, *In Cant.*, præf., *P. G.*, t. LXXXI, col. 29; S. Optat, *De schismate donatist.*, VII, *P. L.*, t. XI, col. 1104; Priscillien, *Liber de fide et apocryphis*, édit. Schepss, *Corpus script. eccl. lat.*, Vienne, 1889, t. XVIII, p. 52. Le témoignage du IVe livre d'Esdras est sans valeur historique; les renseignements qu'il fournit sont ignorés de tous les auteurs juifs. Le Talmud de Jérusalem, traité *Taanith*, I, 2, trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 179-180, rapporte au contraire qu'au retour de Babylone, les juifs trouvèrent dans le parvis du Temple de Jérusalem trois rouleaux du Pentateuque. L'auteur de la *Synopse*, attribuée à saint Athanase, *P. G.*, t. XXVIII, col. 232, suppose qu'Esdras possédait un exemplaire des Livres saints qu'il promulgua après son retour en Palestine. Saint Chrysostome, *In Heb.*, homil. VIII, *P. G.*, t. LXIII, col. 74; saint Isidore, *Etym.*, VI, 3, *P. L.*, t. LXXXII, col. 235; Bède, *In I Esd.*, IX, *P. L.*, t. XCI, col. 859, prétendent qu'Esdras rédigea les Livres saints à l'aide de textes antérieurs, qu'il abrégea, commenta, remit en ordre, compléta ou transcrivit seulement selon que l'exigeaient leur caractère et leur état de conservation. Ces suppositions manquent de fondement. Cependant, même après avoir reconnu leur nature légendaire, beaucoup de critiques ont maintenu qu'Esdras avait réellement clos le canon de l'Ancien Testament, sous prétexte que la légende a un fond de vérité. Aujourd'hui on n'y attache plus guère d'importance et on suit des voies nouvelles. Cf. Glaire, *Introduction*, Paris, 1839, t. I, p. 73-92; Lamy, *Introductio*, 5e édit., Malines, 1893, t. I, p. 44-45; Ubaldi, *Introductio*, 2e édit., Rome, 1882, t. II, p. 140-166; Cornely, *Introductio generalis*, 2e édit., Paris, 1894, p. 42-51.

2° *La Grande Synagogue a clos le canon de la Bible hébraïque.* — Les critiques protestants attribuaient la clôture du canon, non pas à Esdras seul, mais à une grande assemblée qu'il présidait et qui se réunit à Jérusalem après le retour de Babylone pour travailler à la restauration de la religion juive. Un des objets de sa sollicitude aurait été la fixation officielle de la collection des Livres saints. Hottinger, *Thesaurus philologicus*, l. I, c. II, q. I, 2e édit., Zurich, 1659, p. 111; J. Buxtorf, *Tiberias*, Bâle, 1620, p. 93-102. L'existence de cette assemblée repose sur le *Pirké aboth* (vers 200 après Jésus-Christ), I, 1, Schuhl, *Sentences et proverbes du Talmud et du Midrasch suivis du traité d'aboth*, Paris, 1878, p. 479, sur le *Baba Bathra*, fol. 14^b-15^a, L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique*, Paris, 1881, p. 15-20, et sur différents passages du Talmud, entre autres le traité *Sanhédrin*, X, 1, *Talmud de Jérusalem*, trad. Schwab, Paris, 1889, t. XI, p. 49. Ces textes reproduisent les idées des rabbins du IIe et du IIIe siècle de notre ère sur la composition des Livres saints. Ils attribuent une part dans ce travail à l'activité de la Grande Synagogue, mais ils ne disent pas que cette assemblée ait formé ou clos le canon de la Bible hébraïque. Les rabbins du moyen âge ont imaginé tant de légendes sur la Grande Synagogue, que certains critiques doutent même de l'existence de cette assemblée ou la nient formellement. Cf. J. Cohen, *Les pharisiens*, Paris, 1877, t. I, p. 12-15, 22-23, 29-32; A. Franck, *Nouvelles études orientales*, édit. Manuel, Paris, 1896, p. 18-22; I. Bloch et E. Lévy, *Histoire de la littérature juive*, Paris, 1901, p. 97-100.

3° *Identité primitive du canon des juifs de Palestine et des juifs d'Alexandrie.* — Les critiques modernes pensent généralement que le canon juif n'a pas été clos par Esdras; selon eux, il s'est formé successivement et a été fermé bien postérieurement à Esdras. Mais ils n'expliquent pas de la même manière sa formation et n'assignent pas la même date à sa clôture. Les uns distinguent deux canons différents et deux recueils bibliques, celui des juifs d'Alexandrie étant plus développé que celui des juifs de Palestine. Ces derniers recueurent et recueillirent les Livres saints au fur et à mesure de leur composition. Le Deutéronome fut remis par Moïse aux prêtres, pour le lire au peuple tous les sept ans, et il fut placé dans l'arche. Deut., XXXI, 9-13, 24-26. On le retrouva dans le Temple sous le règne de Josias. IV Reg., XXII, 8-XXIII, 23; II Par., XXXIV, 14-XXXV, 19. Josué y ajouta un nouvel écrit. Jos., XXIV, 26, ainsi que Samuel. I Reg., X, 25. Le roi Ézéchias fit rassembler des recueils de Psaumes. II Par., XXIX, 30, et de proverbes. Prov., XXV,

1. Pendant la captivité, Daniel, IX, 2, parle des livres qu'il avait lus et parmi lesquels se trouvaient les prophéties de Jérémie. Mais ces recueils étaient seulement des collections privées ou liturgiques sans caractère officiel et public. La plupart des Livres saints existaient déjà et étaient acceptés comme inspirés. Ce ne fut qu'après leur retour de Babylone que les juifs eurent des recueils officiels. D'après la tradition dont le fond resterait vrai malgré les embellissements de la légende, Esdras aurait dressé un premier canon des Écritures qui contenait sans doute tous les livres déjà écrits de son temps. Son contemporain, Néhémie, constitua aussi une bibliothèque et y rassembla les ouvrages sur les rois, les prophètes, les psaumes de David et les lettres des rois (de Perse) relatives aux offrandes. II Mach., II, 13. On a interprété ce passage obscur dans le sens d'une collection d'écrits qui comprenait les *nebi'im* ou livres prophétiques de la Bible hébraïque. Les *keṭûbîm* ou hagiographes, qui forment la troisième classe de cette Bible, furent recueillis progressivement et finirent par former un troisième recueil qui, placé à côté de la Loi et des prophètes, est mentionné pour la première fois dans la préface grecque de l'Ecclésiastique sous la désignation vague « d'autres livres des Pères », « du reste des livres ». Ces trois classes de Livres saints sont mentionnées dans le Nouveau Testament sous les noms de la Loi et des prophètes, Matth., VII, 12; Luc., XVI, 16; Act., XIII, 15; Rom., III, 21, ou de la Loi, des prophètes et des psaumes, Luc., XXIV, 44, et aussi par Josèphe avec le détail de leur contenu. *Cont. Apion*, I, 8. Ces livres étaient, à tout le moins, ceux de la Bible hébraïque.

Mais il en existait d'autres que les juifs de la dispersion, dont le centre principal était à Alexandrie, reconnaissaient comme divins et inspirés et qu'ils lisaient dans leurs synagogues. Ces livres, dits deutérocanoniques, étaient Tobie, Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch et les deux livres des Machabées. Il faut y joindre des fragments de Daniel et d'Esther qui n'existent qu'en grec. Ils faisaient partie de la Bible, dite des Septante, dont l'origine est antérieure à l'ère chrétienne, et ils y étaient, non en appendice, mais mélangés aux deutérocanoniques, ainsi qu'en témoignent les plus anciens manuscrits parvenus jusqu'à nous. Le Nouveau Testament a fait des allusions à plusieurs de ces livres. Stier, *Die Apocryphen, Vertheidigung ihres althergebrachten Anschlusses an die Bibel*, Brunswick, 1853, p. 14; Bleek, *Ueber die Stellung der Apocryphen des A. T. im christlichen Kanon*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1853, p. 337-349. L'Église chrétienne les a reçus des juifs hellénistes et les a admis dans son recueil biblique. Voir plus loin. D'ailleurs, Josèphe, *loc. cit.*, les mentionne : « Depuis Artaxercès jusqu'à nous, les événements de notre histoire ont bien été consignés par écrit, mais ces derniers livres n'ont pas l'autorité des précédents, parce que la succession des prophètes n'a pas été établie avec certitude. » Josèphe est certainement un témoin de la croyance des juifs de Palestine, ses contemporains. Ils ne reconnaissaient donc comme divins et inspirés que les livres de la Bible hébraïque. Toutefois, pour concilier son témoignage avec l'admission des deutérocanoniques de la part des juifs de la dispersion, plusieurs critiques ont supposé que, de prime abord, tous les juifs, y compris ceux de Palestine, admettaient comme divins les deutérocanoniques de l'Ancien Testament, mais que plus tard les Palestiniens ont rejeté de leur Bible ces livres qu'ils avaient d'abord reçus. Si les juifs hellénistes ont admis dans leur Bible les deutérocanoniques, ce n'a pu être que sur l'attestation de leurs frères de Palestine. Esther, XI, 1; II Mach., II, 15. Tandis qu'ils les ont conservés et transmis à l'Église chrétienne, leurs coreligionnaires de Palestine les ont rejetés par application de faux critères de canonicité. Ils n'auraient maintenu au canon que les livres qui étaient rigoureusement conformes à la loi mosaïque, telle qu'ils l'interprétaient, et ceux qui étaient anciens, composés en Palestine ou au moins en langue hébraïque. Cette hypothèse s'appuie sur les discussions qui s'élevèrent au Ier siècle de notre ère parmi les juifs de Palestine au sujet des livres canoniques. Quelques scribes discutaient l'inspiration du Cantique et de l'Ecclésiaste; mais une décision fut prise en faveur de ces livres par l'école de Hillel au synode de Jabné ou Jamnia, vers l'an 90. Mischna, traité *Yadayim*, III, 5; Talmud de Babylone, traité *Meghillah*, 7*a*. Ces discussions firent sentir aux juifs le besoin d'un canon rigoureusement déterminé, et c'est alors, au commencement du IIe siècle, que les rabbins fixèrent le canon actuel de la Bible hébraïque, comprenant vingt-quatre livres. S'ils éliminèrent les livres deutérocanoniques, reconnus antérieurement comme inspirés, ce fut en opposition à la tradition et par application des rigoureuses règles de canonicité indiquées plus haut. Cf. Movers, *Loci quidam hist. canonis V. T. illustrati*, Breslau, 1842, p. 21 sq.; J. Danko, *De sacra Scriptura*, Vienne, 1867, p. 13-20; Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 19-24; Vigouroux, *Manuel biblique*, 11e édit., Paris, 1901, t. I, p. 84-94; *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 141-143; Magnier, *Étude sur la canonicité des saintes Écritures*, Paris, 1892, p. 171-193; Portner, *Die Autorität der deuterocanonischen Bücher des A. T. nachgewiesen aus den Anschauungen des palästinischen und hellenistischen Judenthums*, Münster, 1893; P. van Kasteren, *Le canon juif vers le commencement de notre ère*, dans la *Revue biblique*, 1896, t. V, p. 408-415, 575-594; C. Chauvin, *Leçons d'introduction générale*, Paris, s. d. (1898), p. 83-107.

4e *Diversité du canon palestinien et du canon alexandrin.* — Mais d'autres critiques, catholiques ou protestants, soutiennent que les juifs de la Palestine n'ont jamais reconnu de livres inspirés en dehors de ceux de la Bible hébraïque, et que les juifs d'Alexandrie, en admettant l'inspiration des deutérocanoniques, se sont séparés en ce point de leurs coreligionnaires palestiniens. Tous les témoignages, cités précédemment, ne sont favorables qu'aux livres de la Bible hébraïque. Jamais les deutérocanoniques n'ont fait partie du recueil palestinien; Josèphe en fait foi. Sans doute, ils avaient cours dans le monde juif; la tradition rabbinique ne les place pas au nombre des Livres saints; elle ne les condamne pas non plus; elle tient à leur égard la même attitude que Josèphe. Les rabbins les citent, mais pas comme Écriture, ou si quelques-uns le font, ce n'est qu'une opinion particulière. Saint Jérôme n'a connu qu'un seul canon juif, celui de Palestine. Si Origène, *In Ps. I*, *P. G.*, t. XII, col. 1084, assure que de son temps les juifs joignaient Baruch à Jérémie, et si les *Constitutions apostoliques*, V, 20, *P. G.*, t. I, col. 896, témoignent qu'au IVe siècle on lisait ce livre dans les synagogues, saint Jérôme, *In Jeremiam*, præf., *P. L.*, t. XXIV, col. 680, affirme catégoriquement que Baruch *apud Hebræos nec legitur nec habetur*. Cf. S. Épiphane, *De pond. et mens.*, 5, *P. G.*, t. XLIII, col. 245. Toutefois, il pourrait se faire que la pratique des synagogues n'ait pas été uniforme. Celles de la dispersion se servaient de Baruch comme d'un livre inspiré, tandis que celles de Palestine continuaient à le laisser de côté. Le P. Cornely, *Introductio generalis*, 2e édit., Paris, 1894, p. 57-65, admet l'existence d'un canon alexandrin, plus étendu et plus complet que le canon palestinien. M. Loisy, *Histoire du canon de l'A. T.*, Paris, 1890, p. 60-67, nie son existence, au moins comme canon déterminé et clos officiellement. M. Chauvin, *op. cit.*, p. 102-187, partage ce sentiment et conclut que si, en fait, le caractère sacré de tous les livres de la Bible était reconnu par les juifs de Pales-

tine aussi bien que par ceux d'Alexandrie, leur canonicité n'était décidée, en droit, ni pour les uns ni pour les autres. Les juifs alexandrins inséraient ces livres au recueil biblique, bien qu'il n'y ait pas eu de déclaration officielle de leur origine divine; l'usage pratique indiquait seul leur croyance à l'inspiration de ces écrits.

Toutefois, d'accord au sujet de la distinction constante des deux canons palestinien et alexandrin, ces critiques diffèrent de sentiment touchant l'histoire de la formation et la date de la clôture de ces canons. Le P. Cornely maintient à Esdras la formation du canon palestinien et avoue ignorer de quel droit et par quelle autorité les juifs d'Alexandrie ont placé au canon les deutérocanoniques. L'acceptation de leur Bible par l'Église justifie seule leur conduite. *Op. cit.*, p. 64. M. Loisy, *op. cit.*, p. 32-55, admet le développement progressif de la collection canonique des juifs. Le Pentateuque, regardé comme divin dès sa composition, a été officiellement et définitivement déclaré canonique par Esdras, II Esd., VIII, 1-18, et a été reçu seul à ce titre par les Samaritains. Le recueil des prophètes de la Bible hébraïque existait vers la fin de la captivité ou peu après le retour des juifs en Palestine. Celui des hagiographes se forma plus tard; ces livres furent groupés successivement, par le soin des lettrés ou scribes, dans la période comprise entre Néhémie et les premiers Asmonéens. II Mach., II, 13-15. Le canon palestinien fut clos par l'usage et demeura fermé par tradition d'école. Les juifs hellénistes, à tendances moins étroites, tenaient les deutérocanoniques pour inspirés, et les apôtres ont transmis leur Bible à l'Église chrétienne. — Les partisans de la critique documentaire du Pentateuque proposent des conclusions différentes. Pour eux aussi, le canon juif comprend trois couches successives, formées du Pentateuque, des prophètes et des hagiographes. Le Pentateuque a toujours été pour les juifs le livre canonique par excellence; mais comme il n'est pas l'œuvre de Moïse, il n'a pu être tenu pour divin dès la constitution d'Israël comme peuple. On ignore quand et comment les plus anciens documents, qui sont entrés dans sa composition, le code de l'alliance, Exod., XXI-XXIII, les deux documents élohiste et jéhoviste, ont été réputés révélés et d'origine divine. On est mieux renseigné sur le Deutéronome qui, découvert dans le Temple la 18e année du règne de Josias (622), fut proclamé comme législation divine. IV Reg., XXII, 8-XXIII, 23; II Par., XXXIV, 14-XXXV, 19. En 458, le scribe Esdras revint de Babylone à Jérusalem avec la loi de Dieu. I Esd., VII, 14, 15. En 444, il réunit le peuple pour lui lire cette loi. II Esd., VIII, 1-18. Or, d'après la plupart des critiques, cette loi solennellement promulguée par Esdras était le Pentateuque actuel, qui fut ainsi officiellement publié comme la règle de la foi des Israélites. Les critiques de l'école grafienne prétendent que la loi promulguée par Esdras n'était que le « code sacerdotal »; ils reconnaissent cependant que le Pentateuque était constitué dans son état actuel et considéré comme divin à la fin du IVe siècle ou au commencement du IIIe avant notre ère. La collection des prophètes s'est formée peu à peu. Néhémie, II Mach., II, 13, a peut-être pris part à sa formation. Étant donnée la date des derniers écrits qui y sont entrés, cette collection n'a pu être close antérieurement à 350 ou 300 avant Jésus-Christ. L'Ecclésiastique, composé vers l'an 180 avant notre ère, vise tous les livres prophétiques de la Bible hébraïque, depuis Josué jusqu'aux douze petits prophètes, XLVI, 1-XLIX, 12. Le recueil était donc formé. Le prologue grec de ce livre (vers 130) mentionne par trois fois les prophètes comme second groupe de la Bible hébraïque. Le livre de Daniel, qui dans cette Bible est au nombre des hagiographes et dont la rédaction est rapportée par les critiques à l'an 165 environ, range Jérémie parmi les livres, sans doute canoniques, qu'il connaissait, IX, 2. Le recueil prophétique, formé entre 300 et 200, avait une valeur canonique vers l'an 200. Le troisième recueil est mentionné dans le prologue de l'Ecclésiastique. Comment s'est-il formé? Néhémie, II Mach., II, 13, si le renseignement est historique, a-t-il recueilli des Psaumes de David ou des documents concernant David? Judas Machabée réunit des livres, dispersés par la guerre d'Antiochus. II Mach., II, 14. Ce renseignement, auquel les critiques accordent plus de valeur qu'au précédent, nous apprendrait à quelle époque le troisième recueil de la Bible hébraïque aurait commencé; ce serait après la destruction des copies de la loi mosaïque ordonnée en 168 par Antiochus, donc entre 161 et 135. Le Psaume LXXVIII, 1-3, est cité comme Écriture. I Mach., VII, 16, 17. Les discussions des rabbins au Ier siècle de notre ère prouveraient que le canon hébreu n'était pas définitivement clos et qu'il ne le fut qu'au synode de Jamnia en 90. Il l'était du temps de Josèphe, *Cont. Apion.*, VIII, 1. De Wette-Schrader, *Einleitung,* 8e édit., 1869, § 14-16; Davidson, *Introduction to the Old Test.*, Londres, 1863, t. III, p. 205 sq.; Bleek-Wellhausen, *Einleitung,* 4e édit., 1878, § 270; Reuss, *Geschichte der heiligen Schriften A. T.*, 1881, p. 714; Wildeboer, *Die Enstehung des alttestamentlichen Kanons,* 1891; Buhl, *Kanon und Text des Alten Testaments;* Mullan, *The canon of the Old Testament,* 1893; Ryle, *The canon of Old Testament,* Londres, 1892; Cornill, *Einleitung,* 3e et 4e édit., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, p. 303-311; Driver, *Einleitung,* trad. Rothstein, Berlin, 1896, p. XIII-XXIII; X. Kœnig, *Essai sur la formation du canon de l'A. T.*, Paris, 1894.

II. CANON CHRÉTIEN DE L'ANCIEN TESTAMENT. — L'histoire du canon chrétien de l'Ancien Testament se partage en trois périodes: 1° celle de la paisible possession jusqu'à la fin du IIIe siècle; 2° celle d'hésitation et de doutes relativement aux deutérocanoniques depuis le IVe siècle jusqu'au concile de Trente (1546); 3° celle d'affirmation authentique inaugurée au concile de Trente. Nous ne traiterons que des deux premières périodes, et encore nous bornerons-nous à exposer brièvement les conclusions des historiens du canon.

1re période, paisible possession jusqu'à la fin du IIIe siècle. — Nous avons déjà dit que Jésus et ses apôtres ont donné à l'Église la Bible hellénique, non sans doute par un décret officiel, mais par l'usage qu'ils en ont fait. Les Pères apostoliques sont des témoins que l'emploi de cette Bible a persévéré dans l'Église. Ils ont, en effet, donné, à l'occasion, un petit nombre, il est vrai, mais un nombre suffisant toutefois, de citations des livres deutérocanoniques aussi bien que des protocanoniques. La *Didachè*, I, 2; X, 3, cite Eccli., VII, 30; XVIII, 1; XXIV, 8; Sap., I, 14; V, 2; II, 10, 19; XV, 11. Funk, *Patres apostolici,* Tubingue, 1901, t. I, p. 2, 14, 22. Barnabé, VI, 7; XX, 2, cite Sap., II, 12; V, 12. Funk, p. 54, 94. Saint Clément de Rome, *I Cor.,* LV, 4, 5; LIX, 3, 4, analyse Judith, VIII sq.; IX, 11, Funk, p. 168, 174, 176; *I Cor.,* LV, 6, Esther, IV, 16; VII, 8, p. 168; *I Cor.,* III, 4; VII, 5; XXVII, 5, allusions à Sap., II, 24; XII, 10; XI, 22; XII, 12, p. 102, 108, 134; *I Cor.,* LIX, 3; LX, 1, Eccli., XVI, 18, 19; II, 11, p. 176, 178. La *II Cor.,* XVI, 4, cite Tobie, p. 284. Saint Ignace, *Eph.,* XV, 1, fait allusion à Judith, XVI, 14, p. 224. Saint Polycarpe, *Phil.,* X, 2, cite Tobie, IV, 10; XII, 9, p. 308. Le *Pasteur* d'Hermas, *Mand.,* V, 2, 3; *Vis.,* I, 1, 6, cite Tobie, IV, 19; V, 17, p. 482, 416; *Mand.,* I, 1, Sap., I, 14, p. 468; *Vis.,* III, 7, 3; IV, 3, 4, Eccli., XVIII, 30; II, 5, p. 446, 464; *Mand.,* X, 1, 6; 3, 1, Eccli., II, 3; XXVI, 4, p. 500, 502; *Sim.,* V, 3, 8; 5, 2; 7, 4; VII, 4, Eccli., XXXII, 9; XVIII, 1; XLII, 17, p. 536, 538, 542, 554. Saint Justin, *Apol.,* I, 46, *P. G.,* t. VI, col. 397, s'inspire d'un fragment grec de Daniel, III. Il croit à l'inspiration de la version des Septante. *Coh. ad Græcos,* 13, *P. G.,* t. VI,

col. 205. Le canon de Muratori mentionne la Sagesse comme un livre canonique, quoiqu'il ne soit pas de Salomon. Saint Irénée, *Cont. hær.*, v, 35, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 1219, cite Baruch, IV, 36; V, 9, sous le nom de Jérémie; IV, 38, n. 3, col. 1108, Sap., VI, 20, IV, 26, n. 1, col. 1053, Dan., XIII, 56; V, 5, n. 2, col. 1135, Dan., XIV, 3, 4, 24. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 21, *P. G.*, t. VIII, col. 852, mentionne I Mach., Bel et le dragon, Tobie, IV, 19, col. 1330, il analyse des fragments d'Esther et de Judith, II, 23, col. 1089, il cite Tob., IV, 16; II, 7, col. 969, Judith, VIII, 27; VI, 11, col. 313, des passages de la Sagesse; V, 14, *P. G.*, t. IX, col 145, II Mach., I, 10. L'Ecclésiastique est citée presque à chaque page du *Pédagogue*, l. II. Baruch, III, 16, 19, est rapporté. *Pæd.*, II, 3, *P. G.*, t. VIII, col. 436. Origène défend les fragments de Daniel, Tobie et Judith contre les objections de Jules Africain. *Epist. ad Afric.*, 3, 13, *P. G.*, t. XI, col. 53, 80. Il cite comme Écriture tous les deutérocanoniques : Judith, *Lib. de orat.*, 13, 29, *P. G.*, t. XI, col. 452, 532 ; Tobie, *ibid.*, 11, 14, 31, col. 448, 461, 553, Esther, XIII, 8, XIV, 3, *ibid.*, 14, col. 461 ; Susanne, *In Lev.*, homil. I, *P. G.*, t. XII, col. 405 ; Eccli., VIII, 6, *In Jer.*, homil. XVI, n. 6, *P. G.*, t. XIII, col. 448; Sap., VII, 25, 26, *Cont. Celsum*, III, 72, *P. G.*, t. XI, col. 1018; I Mach., II, 24, *In epist. ad Rom.*, VIII, *P. G.*, t. XIV, col. 1158; II Mach., *Exhort. ad martyr.*, 22-27, *P. G.*, t. XI, col. 589. Cependant, *In Ps. I*, *P. G.*, t. XII, col. 1084, Origène, dressant un catalogue des livres de l'Ancien Testament, n'énumère que ceux de la Bible hébraïque. Saint Denys d'Alexandrie cite Tobie, l'Ecclésiastique, la Sagesse et Baruch. *De natura, P. G.*, t. X, col. 10, 1257, 1268 ; *Cont. Paulum Samot.*, 6, 9, 10, édit. Simon de Magistris, Rome, 1796, p. 245, 266, 274; *Epist.*, X, *ibid.*, p. 169. En Afrique, Tertullien cite tous les deutérocanoniques, sauf Tobie et les fragments d'Esther : I Mach., *Adv. judæos*, 4, *P. L.*, t. II, col. 606 ; Sap., I, 1, *Adv. Valentin.*, 2, *ibid.*, col. 544 ; Eccli., XV, 18, *Adv. Marcion.*, I, 16, *ibid.*, col. 265; Baruch, VI, 3-5, *Scorpiac.*, 8, *ibid.*, col. 137; Susanne, *De corona*, 4, *ibid.*, col. 81 ; Bel et le dragon, *De idolol.*, 18, *P. L.*, t. I, col. 688; Judith, *De monogamia*, 17, *P. L.*, t. II, col. 952; *Adv. Marcion.*, I, 7, *ibid.*, col. 253. Saint Cyprien fait de même, sauf pour Judith. On a relevé dans ses œuvres vingt-deux citations de la Sagesse et trente-deux de l'Ecclésiatique, deux de Baruch, trois de Susanne, sept de Tobie, quatre de I Mach. et sept de II Mach. Saint Hippolyte a commenté l'histoire de Susanne, *P. G.*, t. X, col. 689-697; il cite Sap., II, 12, *Demonst. adv. Jud.*, *ibid.*, col. 793; Baruch, III, 36-38, *Cont. Noetum*, 2, 5, *ibid.*, col. 805, 809; I Mach., II, 33, *Frag. in Dan.*, 32, *ibid.*, col. 661 ; I Mach., I, 58, II Mach., VI, 7, *De Christo et Antichristo, ibid.*, col. 769. Saint Méthode de Tyr cite comme Écriture Baruch, Susanne, l'Ecclésiastique et la Sagesse. *Serm. de S. Deipara*, *P. G.*, t. XVIII, col. 143, *Conviv. decem virg.*, passim, *ibid.*, col. 44, 52, 57, 93, 104, 120, 124, 144; *Conviv. orat.*, 11, 2, *ibid.*, col. 212. Saint Grégoire le Thaumaturge cite Baruch. *De fid. capit.*, 12, *P. G.*, t. X, col. 1133. Archélaus, *Disp. cum Manete*, 29, *P. G.*, t. X, col. 1474, cite la Sagesse. Le canon biblique du *Codex Claromontanus*, que l'on rapporte au IIIe siècle, contient tous les deutérocanoniques de l'Ancien Testament. E. Preuschen, *Analecta*, p. 142-143. La vieille version latine les contenait aussi. Cassiodore, *Inst. div. litt.*, 14, *P. L.*, t. LXX, col. 1125. Ces livres étaient donc reçus dans toutes les Églises.

Cependant quelques écrivains ecclésiastiques de cette époque citent des apocryphes de l'Ancien Testament. Ainsi l'Épître de Barnabé, IV, 3; XVI, 5, Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 46, 86, cite Hénoch comme prophète ou comme Écriture; et XII, 1, p. 74, IV Esd., IV, 33; V, 5. Le Pasteur, *Vis.*, II, 3, 4, p. 428, cite le livre inconnu *Eldad et Modat*. Saint Justin, *Dial. cum. Tryph.*, 120, *P. G.*, t. VI, col. 756, fait allusion à l'Ascension d'Isaïe. Tertullien, *De cultu fem.*, I, 3, *P. L.*, t. I, col. 1307, tout en pensant lui-même que le livre d'Hénoch était prophétique, reconnaît que ni les juifs ni les chrétiens ne le recevaient au canon. Clément d'Alexandrie, *Eclog. ex Script.*, *P. G.*, t. IX, col. 699, 723, se sert des prophéties d'Hénoch, et cite IV Esd., V, 35, sous le nom d'Esdras le prophète. *Strom.*, IV, 16, *P. G.*, t. VIII, col. 1200. Origène, *In Joa.*, II, 25, *P. G.*, t. XIV, col. 168-169, parle de ces livres comme d'écrits qui ne sont pas admis de tout le monde. Ils n'ont donc jamais été reçus universellement dans les églises ni lus publiquement dans les offices liturgiques et ils ont ainsi à juste titre été exclus du canon biblique. Si quelques particuliers les ont crus inspirés, c'est par une fausse application du critérium de la canonicité, fondé sur la prophétie. Ces écrits, se présentant comme livres prophétiques, ont pu être confondus un moment et par quelques-uns avec les livres inspirés. Ils n'ont pas eu en leur faveur l'usage public et constant des Églises, véritable indice de la canonicité.

2e période, hésitation et doutes relativement aux deutérocanoniques du IVe au XVIe siècle. — 1° Le début de cette période, qui correspond à l'époque la plus florissante de la littérature patristique et qui comprend le IVe siècle et la première moitié du Ve, est d'une importance capitale dans l'histoire du canon de l'Ancien Testament. Tandis que la tradition chrétienne est très explicite en faveur du canon complet de l'Ancien Testament, ainsi qu'il résulte de l'usage liturgique, des monuments archéologiques, voir t. I, col. 2005, des témoignages des Pères, des manuscrits grecs, des versions et des décisions officielles de l'Église, il s'élève, en Orient d'abord, en Occident ensuite, des doutes sérieux relativement aux deutérocanoniques. C'est saint Athanase qui, le premier, dans sa XXXIXe lettre festale de 367, dresse un canon biblique, dans lequel il distingue nettement deux catégories de livres sacrés. En effet, en outre des apocryphes, œuvres des hérétiques, il admet les vingt-deux livres canoniques de l'Ancien Testament, qu'il appelle les sources du salut, en rattachant Baruch à Jérémie, puis des livres non canoniques, mais que les Pères ont désignés comme lecture aux néophytes qui veulent s'instruire dans la doctrine de piété. Ces derniers sont la Sagesse, l'Ecclésiastique, Esther, Judith, Tobie, la Doctrine des apôtres et le Pasteur. *P. G.*, t. XXVI, col. 1176. La désignation des Pères, dont parle saint Athanase, est vraisemblablement celle qui résulte de la pratique de l'Église d'Alexandrie qui, au rapport d'Origène, *In Num.*, homil. XXVII, 1, *P. G.*, t. XII, col. 780, faisait lire aux catéchumènes Esther, Judith, Tobie et la Sagesse, parce qu'ils sont clairs et édifiants. D'autre part, saint Athanase cite la Sagesse, l'Ecclésiastique, Tobie et Judith comme Écriture. *Orat. cont. gentes*, 9, 11, 17, 44, *P. G.*, t. XXV, col. 20, 24, 25, 36, 88; *Orat. cont. arian.*, II, 4, 35, 79, *P. G.*, t. XXVI, col. 721; *Apol. cont. arian.*, 11, 66, *P. G.*, t. XXV, col. 268, 365; *Epist. ad episc. Ægypti*, 3, *ibid.*, col. 544; *Fragment. in Cant.*, *P. G.*, t. XXVII, col. 1352. Cf. Zahn, *Athanasius und der Bibelkanon*, Leipzig, 1901. Saint Cyrille de Jérusalem ne permet la lecture que des 22 livres canoniques de l'Ancien Testament, les seuls qui soient lus à l'église. *Cat.*, IV, 33, 35, 36, *P. G.*, t. XXXIII, col. 496 sq. Cependant il cite la Sagesse et l'Ecclésiastique. *Cat.*, IX, 2; XII, 5, col. 640, 732; VI, 4; XI, col. 544, 716; *Cat. myst.*, 5, 17, col. 1121. Saint Grégoire de Nazianze et saint Amphiloque, *Carm.*, I, 12; *Iambi ad Seleucum*, *P. G.*, t. XXXVII, col. 472, 1593, ne nomment que les 22 livres de la Bible hébraïque. Saint Grégoire cite toutefois la Sagesse et l'Ecclésiastique. *Orat.*, II, 50; IV, 12; VII, 1; XXVIII, 2; XXXI, 29, *P. G.*, t. XXXV, col. 459, 541, 737; t. XXXVI, col. 33, 36, 93, 165. Saint Épiphane parle quatre fois du canon de l'Ancien Testament et il se borne au canon

juif. *De pond. et mens.*, 4, 22, 23, *P. G.*, t. XLIII, col. 244, 277; *Hær.*, VIII, 6; LXXVI, 5, *P. G.*, t. XLI, col. 413; t. XLII, col. 560. Il en exclut trois fois la Sagesse et l'Ecclésiastique, qu'il semble au quatrième passage ranger parmi les Écritures divines et qu'il cite ailleurs comme Écriture et parole prophétique. *Hær.*, XXIV, 6, 16; XXXIII, 8; XXXVII, 9; LXXVII, 4, *P. G.*, t. XLI, col. 316, 357, 569, 653; t. XLII, col. 177; *Ancorat.*, 2, *P. G.*, t. XLIII, col. 20. Saint Basile, *Liber de Spiritu Sancto*, VIII, 19, *P. G.*, t. XXXII, col. 101, cite Judith, IX, 4. Au témoignage de saint Jérôme, *Præf. in Judith*, *P. L.*, t. XXIX, col. 39, le concile de Nicée mit ce livre au nombre des Ecritures sacrées. Le 60e canon du concile de Laodicée, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 574, et le 85e canon des apôtres, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 211, ne mentionnent que les livres de la Bible hébraïque. Les écrivains de l'école d'Antioche sont favorables aux deutérocanoniques. Théodoret cite l'histoire de Susanne, en l'attribuant à Daniel, *In Cant.*, *P. G.*, t. LXXXI, col. 32, quoiqu'il l'omette ainsi que les autres fragments contestés dans son commentaire sur ce prophète. *Ibid.*, col. 1265, 1541. Il cite aussi les trois premiers livres des Machabées. *Ibid.*, col. 1513, 1517, 1521, 1528. Saint Chrysostome, *In Eph.*, *P. G.*, t. LXII, col. 20, 35, cite Eccli., XIII, 19; V, 9; *In Matth.*, homil. II, *P. G.*, t. LVII, col. 26, Baruch, III, 19; *In Dan.*, *P. G.*, t. LVI, col. 194, 244-246, Sap., XIII, 5, et Bel et le dragon. Aphraate cite les Machabées, Tobie, l'Ecclésiastique et peut-être la Sagesse. *Dem.*, V, 15; VIII, 5; XIV, 45, *Patrologia syriaca* de Mgr Graffin, Paris, 1894, t. I, col. 213, 214, 549, 713. Saint Ephrem cite Baruch, les Machabées, Judith, et les fragments de Daniel, *Opera syro-latina*, t. II, p. 212, 213, 218, 231, 293; t. III, p. 47; la Sagesse et l'Ecclésiastique. *Opera græca*, passim.

En Occident, les doutes sur les deutérocanoniques ne se rencontrent que chez les écrivains qui ont été en relation avec l'Orient. Saint Hilaire de Poitiers, *In Psalmos*, prol., 15, *P. L.*, t. IX, col. 241, ne connaît dans l'Ancien Testament que 22 livres, parmi lesquels il place Baruch joint à Jérémie; mais il ajoute que quelques-uns, pour avoir 24 livres, nomment en outre Tobie et Judith. Néanmoins, il cite comme inspirés tous les deutérocanoniques : Judith, *In Ps. CXXV*, 6, *P. L.*, t. IX, col. 688; Tobie, *In Ps. CXVIII*, 6; *CXXIX*, 7, col. 513, 722; la Sagesse, *In Ps. CXXVII*, 9; *CXVIII*, 8; *CXXXV*, 11, col. 708, 514, 775; *De Trin.*, I, 7, *P. L.*, t. X, col. 30; l'Ecclésiastique, *In Ps. LXVI*, 9; *CXL*, 5, *P. L.*, t. IX, col. 441, 826; Baruch, *In Ps. LXVIII*, 19, *P. L.*, t. IX, col. 482; *De Trin.*, IV, 42, *P. L.*, t. X, col. 127; Susanne, *De Trin.*, IV, 8, 9, col. 101; II Mach., *In Ps. CXXV*, 4, *P. L.*, t. IX, col. 686. Lucifer de Cagliari, *Pro Athanasio*, *P. L.*, t. XIII, col. 858, 860, 862, cite le livre de la Sagesse comme œuvre inspirée de Salomon. Rufin, *In symb. apost.*, 36-38, *P. L.*, t. XXI, col. 373-375, parmi les livres *canonici* de l'Ancien Testament, ne range que les 22 livres du canon juif; mais il appelle *ecclesiastici* la Sagesse, l'Ecclésiastique, Tobie, Judith et les deux livres des Machabées, que les anciens, dit-il, « ont prescrit de lire dans les églises, mais qu'ils n'ont pas voulu alléguer pour confirmer l'autorité de la foi. » Quant aux apocryphes, ils ne sont pas lus dans les églises. Il semble qu'il se réfère à saint Athanase, tout en expliquant à sa façon la distinction introduite par ce Père entre les livres de l'Ancien Testament. D'autre part, Rufin défendit contre saint Jérôme les fragments de Daniel et d'Esther. *Apol.*, II, 33, *ibid.*, col. 611. Il cite Baruch, la Sagesse et l'Ecclésiastique, même pour confirmer la foi. *In symb. apost.*, 5, 46, col. 344, 385; *De benedict. patriarch.*, *ibid.*, col. 326, 332, 333. Saint Jérôme a été plus catégoriquement opposé aux deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Dans son *Prologus galeatus*, écrit vers 391, *P. L.*, t. XXVIII, col. 1242-1243, il dit formellement qu'ils ne sont pas au canon et que tout ce qui ne se trouve pas dans l'hébreu doit être placé parmi les apocryphes. Il ne les nomme pas dans le catalogue de son *Epist.*, LIII, *ad Paulin.*, 8, *P. L.*, t. XXII, col. 545. Dans sa *Præf. in Esd.* (vers 394), *P. L.*, t. XXVIII, col. 1403, il rejette encore tous les livres autres que les 24 livres du canon hébraïque, représentés par les 24 vieillards de l'Apocalypse. En 398, il affirme que, quoique l'Église les fasse lire, *sed eos inter canonicas Scripturas non recipit*, et elle les lit *ad ædificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam.* Il renvoie cependant à la version des Septante, car en faisant une traduction nouvelle, il n'a pas voulu détruire l'ancienne. *Præf. in lib. Salomonis*, *P. L.*, t. XXVII, col. 404. Il estime peu les fragments deutérocanoniques et les gloses latines d'Esther, *Præf. in Esther*, *P. L.*, t. XXVIII, col. 1433 sq., et les parties grecques de Daniel. *In Dan.*, prol., *P. L.*, t. XXV, col. 492-493, cf. col. 509, 580. Il ne reconnaît à ces derniers aucune autorité scripturaire. *Præf. in Dan.*, *P. L.*, t. XXVIII, col. 1294. Dans sa lettre à Léta, écrite en 403, en interdisant la lecture des apocryphes, il semble bien viser encore les deutérocanoniques. *Epist.*, CVII, 12, *P. L.*, t. XXII, col. 877. Il cite Tobie, « bien qu'il ne soit pas dans le canon, mais parce qu'il est employé par les auteurs ecclésiastiques, » *In Jon.*, *P. L.*, t. XXV, col. 1119; Judith, « si toutefois quelqu'un veut recevoir le livre de cette femme, » *In Agg.*, *ibid.*, col. 1394; la Sagesse, avec la même restriction. *In Zach.*, *ibid.*, col. 1465, 1513; *Dial. adv. pelag.*, I, 33, *P. L.*, t. XXIII, col. 527. Si parfois il paraît plus favorable à ces deux livres, c'est pour faire plaisir à deux évêques occidentaux. *Præf. in lib. Tob.*, *P. L.*, t. XXIX, col. 23-26; *Præf. in Judith*, *ibid.*, col. 37-40. Il refuse de commenter Baruch et la lettre « pseudépigraphe » de Jérémie. *In Jer.*, prol., *P. L.*, t. XXIV, col. 680. Néanmoins, il cite souvent tous ces livres, et une fois même il range Esther et Judith avec Ruth parmi les volumes « sacrés ». *Epist.*, LXV, *ad Princip.*, 1, *P. L.*, t. XXII, col. 623. Il le fait, parce que les deutérocanoniques étaient généralement tenus pour Écriture. Il allègue le témoignage de quelques-uns contre les pélagiens. *Cont. pelagian.*, I, 33, II, 11, 30, *P. L.*, t. XXIII, col. 527, 546, 568. Le saint docteur semble bien défavorable aux deutérocanoniques sans être toutefois leur adversaire déclaré; il n'admet pour son compte personnel que le canon de la Bible hébraïque; mais il est manifestement en contradiction avec la tradition ecclésiastique et l'usage de l'Église. Rufin, *Apol.*, II, 33, 34, *P. L.*, t. XXI, col. 661-662, le lui reprocha vivement au sujet des fragments de Daniel, et pour s'excuser, saint Jérôme avoua que sur ce point il n'avait pas exprimé son propre sentiment, mais exposé ce que disaient les juifs. *Apol. cont. Rufin.*, II, 33, *P. L.*, t. XXIII, col. 455. Nous pouvons donc conclure qu'en s'écartant du courant traditionnel, il avait subi l'influence du milieu juif dans lequel il avait longtemps vécu. Cf. dom L. Sanders, *Études sur saint Jérôme*, Bruxelles, Paris, 1903, p. 196-247; Gaucher, *Saint Jérôme et l'inspiration des livres deutérocanoniques*, dans la *Science catholique*, mars, mai et juillet 1904, p. 334-359, 539-555, 703-726.

Mais tandis que les docteurs de l'Orient et ceux de l'Occident, qui avaient eu des relations avec l'Orient, hésitaient en face des deutérocanoniques de l'Ancien Testament, la tradition occidentale les plaçait résolument au même rang que les protocanoniques. Voir S. Ambroise, *De Tobia*, c. I, n. 1; c. II, n. 6, *P. L.*, t. XIV, col. 759, 761; *De virginibus*, l. I, c. VII, n. 35, *P. L.*, t. XVI, col. 199; S. Augustin, *De doct. christ.*, II, 8, 13, *P. L.*, t. XXXIV, col. 41; conciles d'Hippone (393) et de Carthage (397 et 419) déjà cités; catalogue édité par Mommsen et rapporté par lui à l'Église d'Afrique et à l'an 359, E. Preuschen, *Analecta*, p. 138-139; décret de Gélase, attribué à Damase, *op. cit.*, p. 147-148; lettre d'Innocent Ier à Exupère de Toulouse, Mansi, *Concil.*,

t. II, col. 1040-1041. Le canon complet de l'Ancien Testament est ainsi constitué, à l'exclusion des apocryphes, dans les Églises d'Afrique et d'Italie. Seuls, quelques docteurs occidentaux partagent les doutes de l'Orient au sujet des deutérocanoniques. Ces doutes eux-mêmes ont été provoqués, en partie du moins, par la nécessité de la polémique avec les juifs; ceux-ci, qui n'acceptaient pas les deutérocanoniques, ne pouvaient être convaincus par des arguments tirés de ces livres. Des hésitations ont pu se produire dans l'esprit des docteurs catholiques et même dans la pratique des Églises particulières, parce qu'aucune décision officielle touchant la canonicité des écrits de l'Ancien Testament n'était encore intervenue et parce que la tradition pratique des Églises n'avait pas été jusqu'alors uniforme. A Alexandrie notamment les deutérocanoniques servaient à l'instruction des catéchumènes. On en vint à douter de leur inspiration et de leur canonicité et à ne plus les regarder que comme des livres utiles et édifiants. Rufin et saint Jérôme exagérèrent cette distinction, et le dernier ne cita les deutérocanoniques que pour se conformer à l'habitude des autres écrivains ecclésiastiques. On peut expliquer de la même manière l'emploi des deutérocanoniques par saint Athanase et saint Cyrille de Jérusalem. La tradition favorable aux deutérocanoniques avait subi une éclipse dans certains milieux, dans lesquels on constate une opposition réelle, au moins théorique, sinon toujours pratique, à ces écrits. Mais nous ne pouvons dire avec M. Loisy, *Hist. du canon de l'A. T.*, p. 124, 133, etc., que les Pères de cette époque, tout en admettant l'inspiration des deutérocanoniques, ne leur reconnaissent cependant qu'une autorité inférieure, propre à l'édification et à l'instruction des néophytes, et non à la confirmation des dogmes de la foi. Cette distinction était de la part de ces Pères la négation de l'inspiration des livres, simplement utiles et édifiants et non divins et canoniques. Cet oubli local de la tradition est amplement compensé par l'emploi continu des deutérocanoniques dans les Églises et par les affirmations plus explicites de l'Occident. Il n'y a donc pas eu interruption complète et totale dans la tradition ecclésiastique à ce sujet; il y a seulement obscurcissement et déviation dans les milieux où l'influence juive s'était fait sentir davantage et avait conduit à restreindre le canon de l'Ancien Testament aux limites de la Bible hébraïque.

2° De la fin du Ve siècle à la fin du XIe, les doutes sur les deutérocanoniques de l'Ancien Testament persistent chez les docteurs occidentaux; mais ils ne sont guère que la répétition atténuée des affirmations de saint Jérôme; ils demeurent, du reste, dans le domaine de la théorie et ne parviennent pas à modifier la tradition pratique et constante des Églises. En Orient, au contraire, les deutérocanoniques reprennent faveur et les Grecs adoptent le canon occidental.

Le pape Hilaire (461-468) compte 70 livres dans la Bible entière, au témoignage du *Codex Amiatinus*. Voir S. Berger, *La Bible du pape Hilaire*, dans le *Bulletin critique*, 1892, t. XIII, p. 147. Saint Patrice, *Confessio*, n. 2, 3, 16, *P. L.*, t. LIII, col. 802, 803, 809, cite Tobie et l'Ecclésiastique. Julien Pomère, *De vita contemplativa*, l. II, c. VIII, *P. L.*, t. LIX, col. 452, cite aussi l'Ecclésiastique, ainsi que saint Léon le Grand, *Serm.*, LXX, c. V; LXXXI, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 384, 421. Denys le Petit, *Codex can. eccl.*, 24, *P. L.*, t. LXVII, col. 191; une collection de canons, formée en Gaule au VIe siècle, *P. L.*, t. LVI, col. 428, 721; Cassiodore, *Inst. div. litt.*, 12-14, *P. L.*, t. LXX, col. 1123-1126, admettent les deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Junilius, *De part. div. legis*, I, 3-7, *P. L.*, t. LXVIII, col. 16 sq., distingue au point de vue de l'autorité canonique trois classes de livres : les livres d'autorité parfaite reconnus de tous; les livres d'autorité moyenne, reconnus par plusieurs, à savoir les Paralipomènes, Job, Tobie, Esdras, Judith et Esther; les livres de nulle autorité, reconnus par quelques-uns, tels que le Cantique et la Sagesse. Mais cet écrivain a reproduit le sentiment de Théodore de Mopsueste, condamné au IIe concile général de Constantinople. Hardouin, *Concil.*, t. III, p. 86-89. Cf. H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 358-370, 472-480. Saint Grégoire le Grand, *Moral. in Job*, XIX, 21, *P. L.*, t. LXXVI, col. 119, dit de I Mach. qu'il n'est pas canonique et qu'il a été publié seulement pour l'édification de l'Église. Il cite souvent les autres deutérocanoniques, mais parfois uniquement comme des paroles de sagesse. *Ibid.*, I, 26; V, 35; X, 6; XIX, 17, *P. L.*, t. LXXV, col. 114, 544, 714, 923. Saint Isidore de Séville, *Etym.*, VI, 1, 19, *P. L.*, t. LXXXII, col. 229, affirme que l'Église du Christ honore comme livres divins ceux qui manquent au canon hébraïque et que les juifs tiennent pour apocryphes. Cf. *De offic. eccl.*, I, 12. *Liber proœm. in V. et N. T.*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 746, 158. Saint Eugène, *Opusc.*, 59, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 394, et saint Ildefonse de Tolède, *De bapt.*, 59, *P. L.*, t. XCVI, col. 140, reproduisent les canons de saint Augustin et de saint Isidore. Cependant le Vénérable Bède, qui a commenté Tobie et qui cite les deutérocanoniques, parle de 24 livres seulement de l'Ancien Testament. *In Apoc.*, *P. L.*, t. XCIII, col. 144. De même, Ambroise Autpert, *In Apoc.*, *P. L.*, t. XVII, col. 795; Haymon d'Halberstadt, *In Apoc.*, *P. L.*, t. CXVII, col. 1007. Saint Agobard, *De privil. et jure sacerdot.*, *P. L.*, t. CIV, col. 133, les réduit à 22. Le traité *De mirabilibus Script. sac.*, *P. L.*, t. XXXV, col. 2191-2192, rapporte les jugements de saint Jérôme sur l'épisode de Bel et du dragon et sur les deux livres des Machabées. Alcuin, qui a rédigé des catalogues complets de la Bible, *Carm.*, VI, *P. L.*, t. CI, col. 101, 731, ne tient pas l'Ecclésiastique pour prophétique et rappelle les doutes de saint Jérôme au sujet de ce livre. *Adv. Elipand.*, I, 18, *ibid.*, col. 254. La *Disputatio puerorum*, contemporaine d'Alcuin, *ibid.*, col. 1120 sq., copie saint Isidore. De même Raban Maur, *De cleric. instit.*, II, 53, *P. L.*, t. CVII, col. 365, qui a commenté la Sagesse, l'Ecclésiastique, Judith et les deux livres des Machabées. Walafried Strabon, *Glossa ordinaria*, *P. L.*, t. CXIV, col. 66, etc., reproduit les idées de saint Jérôme. Notker le Bègue, *De interpret. div. Script.*, 3, *P. L.*, t. CXXXI, col. 996, semble s'inspirer de Junilius. Tandis que quelques savants étaient l'écho des anciens doutes, la pratique ecclésiastique conservait les deutérocanoniques, et le catalogue complet de l'Ancien Testament était maintenu dans les collections de canons, dans celle de l'Église franque, aussi bien que dans Burchard de Worms, *Decret.*, III, 217, *P. L.*, t. CXL, col. 715-716, et dans Yves de Chartres, *Decret.*, IV, 61, *P. L.*, t. CLXI, col. 276-277.

Durant cette période, les deutérocanoniques se répandent de plus en plus en Orient. L'Église syrienne en possède une traduction, faite sur les Hexaples d'Origène. Léonce de Byzance, *De sectis*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1200, reproduit le canon de saint Athanase; il cite toutefois comme Écriture la Sagesse et l'Ecclésiastique. Le concile *in Trullo* (692) cite les conciles de Carthage à côté des 85 canons apostoliques et du concile de Laodicée. Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 939. Il admet donc des autorités contradictoires. Saint Jean Damascène, *De orthod. fide*, IV, 17, *P. G.*, t. XCIV, col. 1180, maintient encore le canon de 22 livres et mentionne la Sagesse et l'Ecclésiastique comme des livres « excellents et fort beaux ». Nicéphore Calliste, *P. G.*, t. C, col. 1056, connait aussi ces 22 livres, et range les deutérocanoniques parmi les antilégomènes ou livres discutés. La Synopse, attribuée à saint Athanase, dépend du canon de cet évêque d'Alexandrie. *P. G.*, t. XXVIII, col. 284 sq. Photius, *Syntagma canonum*, *P. G.*, t. CIV, col. 589 sq., repro-

duit le 85e canon des apôtres, le 60e canon de Laodicée et le 24e canon de Carthage.

3o Du XIIe au XVIe siècle, les Orientaux finissent par adopter généralement les deutérocanoniques de l'Ancien Testament, tandis que les Occidentaux continuent à subir l'influence de saint Jérôme et à émettre des doutes sur leur canonicité.

Dans l'Église grecque, Zonaras, *Annal.*, III, 11-14, *P. G.*, t. CXXXIV, col. 260 sq., reproduit l'histoire de Judith et de Tobie. En commentant les canons, il concilie le 85e canon des apôtres, le 60e canon de Laodicée, le canon de Carthage et la lettre festale de saint Athanase. *P. G.*, t. CXXXVII, col. 216, 1420; t. CXXXVIII, col. 121, 564. Aristène s'en tient au canon des apôtres et ne commente pas les autres décrets. *P. G.*, t. CXXXVII, col. 216; t. CXXXVIII, col. 121. Balsamon est du même sentiment. *Ibid.*, col. 121, 560. Cf. Matthieu Blastarès, *Syntagma alphabeticum*, *P. G.*, t. CXLIV, col. 1140 sq. La conciliation des décrets officiels finit par introduire dans l'usage universel des Grecs tous les livres mentionnés par le concile de Carthage.

En Occident, les témoignages continuent à être partagés. Tandis que la majorité est nettement favorable aux deutérocanoniques, un nombre, moindre sans doute, mais encore relativement considérable, reproduit les doutes anciens. Ainsi Rupert de Deutz, *In Gen.*, *P. L.*, t. CLXVII, col. 318, nie la canonicité de la Sagesse. Il ne commente ni Baruch ni les fragments de Daniel. Il dit que Judith et Tobie, étrangers au canon hébreu, *Nicænæ synodi auctoritate, ad instructionem venerunt sanctæ Ecclesiæ. De div. officiis*, XII, 26, *P. L.*, t. CLXX, col. 332. Il recevait les Machabées. *De victoria verbi Dei*, l. X, c. VIII, *P. L.*, t. CLXIX, col. 1428, quoiqu'il maintint le chiffre de 24 livres de l'Ancien Testament. *Ibid.*, col. 907. Hugues de Saint-Victor, *De Script. et scriptoribus sacris*, 6, *P. L.*, t. CLXXV, col. 15, ne reçoit que 22 livres; les autres sont lus, mais ne sont pas au canon, ils servent de commentaire à l'Ancien Testament, comme les écrits des Pères au Nouveau. Cf. *Erudit. didasc.*, IV, 2, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 779; *De sacramento fidei*, I, 6, *ibid.*, col. 186. Rodolphe de Flavigny, *In Lev.*, XIV, 1, *Biblioth. maxima Patrum*, Lyon, 1667, t. VII, p. 177, fait écho à Junilius et distingue des livres d'autorité diverse. Pierre le Vénérable, *Cont. petrobrusianos*. *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 751, compte 22 livres authentiques; six autres, sans être parvenus à la sublime dignité des précédents, ont mérité cependant, à cause de leur doctrine louable et nécessaire, d'être reçus par l'Église. Pour Pierre le Mangeur, *Hist. scolast.*, *P. L.*, t. CXCVIII, col. 1260, 1431, 1475, les deutérocanoniques sont apocryphes, parce qu'on n'en connait pas les auteurs; mais ils sont reçus par l'Église, parce qu'il n'y a pas de doute sur leur véracité. Jean de Salisbury suit saint Jérôme. *Epist.*, CXLIII, *ad Henric. com. Campan.*, *P. L.*, t. CXCIX, col. 126, 129. Pierre de Celles, *Liber de panibus*, 2, *P. L.*, t. CCII, col. 936, n'admet que 24 livres. Jean Beleth, *Rationale div. offic.*, 59, *P. L.*, *ibid.*, col. 66-67, n'en compte que 22; l'Église approuve les autres, selon lui, à cause de leur ressemblance avec les livres de Salomon. Hugues de Saint-Cher n'accepte que le canon juif et il appelle les deutérocanoniques « apocryphes ». *Opera*, t. I, p. 178, 217, 218, 308, 374; t. II, p. 2; t. III, p. 171; t. V, p. 145. Saint Thomas, *In Dion. de div. nom.*, c. IV, lect. IX, dit que la Sagesse n'était pas canonique au temps du pseudo-Denys. Il laisse indécise la question de la canonicité de l'Ecclésiastique. *Sum. theol.*, Ia, q. LXXXIX, a. 8, ad 2um. Guillaume Ockam, *Dial.*, III, tr. I, 6, prétend que l'Église, tout en lisant les deutérocanoniques, ne les reçoit pas au nombre de ses Écritures canoniques. Jean Horne, cité par Hody, *De Bibliorum textibus originalibus*, col. 93, affirme que ces livres manquent d'autorité divine et ne sont pas reçus dans le canon. Nicolas de Lyre suit le canon hébreu, *Libellus cont. judæos*, et dans plusieurs de ses préfaces aux Livres saints. Thomas l'Anglais, *In Mach.*, præf., *Opera* de saint Thomas, Parme, 1852, t. XXIII, p. 196, n'admet que 22 ou 24 livres dans l'Ancien Testament. Saint Antonin, *Chron.*, 1-3, Lyon, 1586, t. I, p. 65, 85; *Sum. theol.*, III, XVIII, 6, Vérone, 1740, t. III, p. 1043, n'admet les deutérocanoniques que pour la lecture et non pour la confirmation des dogmes. Tostat a des opinions très flottantes sur les deutérocanoniques, comparés aux livres authentiques et aux livres apocryphes. *Opera*, t. VI, p. 269, etc. Denys le Chartreux, *Enarrat. in Eccli.*, prol., *Opera*, Montreuil, 1899, t. VIII, p. 1, dit que ce livre n'est pas au canon, ni Écriture canonique, quoiqu'il n'y ait pas de doute sur sa véracité. La préface de la Bible de Complute reproduit les jugements de saint Jérôme. Le cardinal Cajétan, *In Esther*, Lyon, 1639, t. II, p. 400, rejette les deutérocanoniques; il se range, d'ailleurs, à l'avis du même saint docteur.

Parallèlement à cette liste de doutes et d'incertitudes nous pouvons dresser une autre liste d'affirmations fermes et explicites en faveur de la canonicité de ces livres. Udalric, *Consuetudines cluniacences*, I, 1, *P. L.*, t. CXLIX, col. 643; Lanfranc, *De corpore et sanguine Domini*, c. VIII, *P. L.*, t. CL, col. 419; Gislebert, *Disp. judæi cum christ.*, *P. L.*, t. CLIX, col. 1026-1027 (en faveur de Baruch); S. Brunon d'Asti, *Exposit. in Exod.*, *P. L.*, t. CLXIV, col. 324; anonyme du XIIe siècle, *Epist. ad Hugon.*, *P. L.*, t. CCXIII, col. 714; Gratien, *Decret.*, IV, 61, *P. L.*, t. CLXI, col. 276; Honorius d'Autun, *Gemma animæ*, IV, 118, *P. L.*, t. CLXXII, col. 736-738; *Sacrament.*, 100, *ibid.*, col. 801; Pierre de Riga, *P. L.*, t. CCXII, col. 23; Gilles de Paris, *De numero lib. utriusque Test.*, *ibid.*, col. 43; Pierre de Blois, *De divis. et script. sac. lib.*, *P. L.*, t. CCVII, col. 1052; Albert le Grand, *In Baruch*, prol., *Opera*, 1893, t. XVIII, p. 357; S. Bonaventure, *Breviloquium*, I, 2, *Opera*, Quaracchi, 1891, t. V, p. 202-203; *In Sap.*, præf., *ibid.*, 1893, t. VI, p. 108; Vincent de Beauvais, *Speculum doctrinæ*, XVII, 33; Robert Holkot, *Postilla super lib. Sap.*, I. Tous les manuscrits du moyen âge contiennent les deutérocanoniques. Malgré les doutes émis par quelques-uns de ses docteurs, l'Église continuait à les lire. Aussi aboutit-elle à les déclarer divins et canoniques au concile de Florence en 1441 et au concile de Trente en 1546. Voir col. 1593 sq.

H. Corrodi, *Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelkanons*, 2 in-8o, Halle, 1792; F. C. Movers, *Loci quidam historiæ canonis V. T. illustrati*, in-8o, Breslau, 1842; Vincenzi, *Sessio quarta concilii Tridentini vindicata seu introductio in Scripturas deuterocanonicas V. T.*, 3 in-8o, Rome, 1842-1844; M. Stuart, *Critical history and defence of the O. T. canon*, in-12, Andover, 1845; Édimbourg et Londres, 1849; B. Welte, *Bemerkungen über die Enstehung des alttestamentlichen Kanons*, dans *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1855, p. 58-95; A. Dillmann, *Ueber die Bildung der Sammlung heiliger Schriften A. T.*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1858, t. III, p. 419-491; J. Fürst, *Der Kanon des A. T. nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch*, in-8o, Leipzig, 1868; Bloch, *Studien zur Geschichte der Sammlung der althebräischen Literatur*, 1876; Marx, *Traditio rabbinorum veterrima de librorum V. T. ordine atque origine illustrata*, Leipzig, 1884; A. Loisy, *Histoire du canon de l'A. T.*, in-8o, Paris, 1890; G. Wildeboer, *Het ontstaan van den Kanon des O. V.*, 1889; trad. allemande par Risch, 1891; trad. anglaise par Bacon, Londres, 1895; trad. franç., Lausanne, 1901; Ryle, *The canon of the O. T.*, 1892; Magnier, *Étude sur la canonicité des saintes Écritures*, in-12, Paris, 1892; Mullan, *The canon of the O. T.*, 1893; Dagajev, *Historia canonis V. Fœderis*, 1899; C. Julius, *Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. VI, fasc. 3, 4; A. Dombrovski, *La doctrine de l'Église russe et le canon de l'A. T.*, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 267-277.

IV. Canon du Nouveau Testament. — L'histoire du canon du Nouveau Testament peut se diviser en trois périodes : la première, de formation, ou de concentra-

tion des écrits apostoliques, depuis leur rédaction jusqu'à l'an 220 environ; la deuxième, de discussion des deutérocanoniques dans certaines Églises, de 220 jusqu'à la fin du IVe siècle en Occident et du Ve en Orient; la troisième, de pleine possession, depuis cette dernière époque jusqu'au concile de Trente et jusqu'à nos jours dans l'Église catholique. Comme cette dernière période ne crée pas de difficulté, nous la passerons sous silence, et nous ne traiterons même dans les deux autres que les points principaux.

Ire PÉRIODE, DE FORMATION ET CONCENTRATION. C'est la période la plus importante, car il est capital de savoir ce que l'Église à son berceau pensait du Nouveau Testament, quels livres apostoliques elle reconnaissait comme divins et comment elle les a réunis en collection canonique. C'est aussi la plus obscure, car nous manquons de renseignements directs et nous sommes réduits à déterminer l'étendue du recueil néotestamentaire par l'emploi que les anciens écrivains, catholiques ou hérétiques, faisaient des documents apostoliques.

1° *De 95 à 130.* — Ni les apôtres ni leurs premiers successeurs ne fixèrent expressément le canon du Nouveau Testament. Les livres qui en font partie se supposent réciproquement et se rendent un témoignage mutuel; mais saint Pierre seul, II Pet., III, 16, fait allusion à une collection d'Épîtres de saint Paul, qu'il assimile aux autres Écritures. Les Pères apostoliques font des emprunts à la plupart des livres du Nouveau Testament, en citent plus ou moins exactement le texte, et une fois au moins, comme Écriture. Barnabé, *Epist.*, IV, 14. Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 48. Pour la Didaché, voir t. I, col. 1686-1687; pour Barnabé, col. 420-421; pour les Pères apostoliques en général, t. I, col. 1636-1637, et les tables de Funk, *op. cit.*, t. I, p. 640-652. Si à ces témoignages on joint celui de Basilide, voir col. 466, et de quelques apocryphes du début du IIe siècle, on aboutit aux conclusions suivantes : En l'an 130, le canon évangélique, composé des quatre Évangiles canoniques, est constitué en fait dans toutes les Églises; il l'a été par une tradition pratique, qui les a séparés des évangiles apocryphes et qui était fondée sans doute sur les circonstances alors connues de leur origine. Les Épîtres de saint Paul sont aussi répandues partout et forment une collection qui renfermait au moins treize lettres de cet apôtre. Il n'y avait que ces deux recueils. Les autres écrits apostoliques n'étaient pas groupés. Ils étaient cependant plus ou moins répandus, même l'Épître aux Hébreux qui, à Rome, était connue comme l'œuvre de saint Paul. Quelques apocryphes avaient cours déjà, ou au moins des traditions orales qui furent plus tard consignées dans les apocryphes. Voir t. I, col. 1637-1638. Enfin des écrits, tels que l'Épître de saint Clément aux Corinthiens, le Pasteur d'Hermas, qui seront plus tard tenus en quelques lieux pour canoniques, jouissaient déjà d'un grand crédit et servaient à l'édification des fidèles.

2° *De 130 à 170.* — 1. La concentration des livres du Nouveau Testament se continue. Les Pères apologistes utilisent les livres du Nouveau Testament et leur font de nombreux emprunts. Voir t. I, col. 1596. Les Évangiles sont groupés et saint Justin leur donne explicitement ce nom au pluriel, synonyme de celui de « mémoires des apôtres ». *Apol.*, I, 6, *P. G.*, t. VI, col. 429; cf. E. Preuschen, *Die Evangeliencitate Justins*, dans *Antilegomena*, Giessen, 1901, p. 21-38, 119-133. Tatien, son disciple, les harmonise dans son Διὰ τεσσαρῶν. Saint Justin cite expressément l'Apocalypse, *Dial. cum Tryph.*, 81, *P. G.*, t. VI, col. 670. Il s'inspire des Épîtres de saint Paul et des autres apôtres aussi bien que des Actes. Méliton de Sardes avait composé sur l'Apocalypse un livre perdu. Eusèbe, *H. E.*, IV, 26, *P. G.*, t. XX, col. 392. Les Épîtres catholiques ont peu d'attestation. Cf. J. Delitzsch, *De inspiratione Scripturæ sacræ quid statuerint Patres apostolici et apologetæ secundi sæculi*, Leipzig, 1872. Les hérétiques se servaient des Évangiles canoniques, et Héracléon avait écrit sur celui de saint Jean un commentaire, dont Origène, *In Joa.*, *P. G.*, t. XIV, a reproduit quelques fragments. Les valentiniens connaissaient les Épîtres de saint Paul, même celle aux Hébreux, la première de saint Pierre et l'Apocalypse; ils avaient beaucoup d'apocryphes. Marcion avait un Nouveau Testament, composé de deux parties : τὸ εὐαγγέλιον, formé du seul Évangile de saint Luc et encore mutilé, et ὁ ἀπόστολος, comprenant dix Épîtres de saint Paul parmi les treize qu'il connaissait. Il excluait formellement les Épîtres à Tite et à Timothée sous prétexte qu'elles étaient adressées à des particuliers. Tertullien, *Adv. Marcion.*, V, 21, *P. L.*, t. II, col. 524. Sur le Nouveau Testament de Marcion, voir Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Erlangen et Leipzig, 1889, t. I, p. 585-718; 1891, t. II, p. 409-529. Les hérétiques du IIe siècle ont donc trouvé l'Église en possession des quatre Évangiles et de la collection des Épîtres de saint Paul, et ils les ont pris à leur usage. Mais ils y ont joint des apocryphes, qu'ils mettaient sous le patronage des apôtres ou de leurs disciples immédiats. L'Église leur a opposé, non pas un canon officiellement fixé de ses Écritures, mais seulement sa tradition.

2. Reuss, *Histoire du canon des saintes Écritures*, p. 72-76, a prétendu qu'à l'époque de Marcion les Évangiles et les Épîtres n'étaient pas encore regardés comme divins et inspirés, ni nettement distingués des apocryphes. Plus tard seulement, l'Église aurait placé les écrits des apôtres à l'égal de ceux des prophètes, afin de les opposer aux nouveaux prophètes des montanistes, et elle aurait opéré le triage des livres apostoliques en vue d'éliminer les apocryphes gnostiques. *Ibid.*, p. 88-97. Mais saint Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, l. III, c. XII, *P. G.*, t. VI, col. 1137, n'a pas été le premier à affirmer l'inspiration des évangélistes et des apôtres comme celle des prophètes de l'ancienne alliance. Cf. l. II, c. XXII; l. III, c. XIV, col. 1088, 1141. Avant lui, saint Pierre, I Pet., III, 15, 16, avait comparé les Épîtres de saint Paul aux autres Écritures. L'auteur de l'Épître de Barnabé, IV, 14, Funk, t. I, p. 48, avait cité un passage de saint Matthieu avec la formule : ὡς γέγραπται. Saint Clément de Rome, *I Cor.*, XLVII, 3, Funk, t. I, p. 160, dit aux Corinthiens que saint Paul leur a écrit une lettre πνευματικῶς, sous l'inspiration du Saint-Esprit. Si saint Ignace, *Phil.*, VIII, 2; IX; *Smyrn.*, V, 1; VII, 2, Funk, t. I, p. 270, 272, 278, 282, parle plutôt de l'Évangile oral et de la prédication apostolique, son témoignage cependant embrasse dans une certaine mesure l'Évangile écrit, qu'il joint à la loi de Moïse et aux prophètes. Le c. XI, 6, de l'Épître à Diognète, Funk, t. I, p. 410, s'il était authentique, prouverait que les Pères apostoliques assimilaient les évangélistes et les apôtres aux prophètes. La *II Cor.*, II, 4, Funk, t. I, p. 186, cite une parole des Évangiles à la suite de versets d'Isaïe et l'introduit en ces termes : καὶ ἕτερα δὲ γραφὴ λέγει. Saint Justin se sert de la même formule : « il est écrit, » pour amener les citations des Évangiles et celles de l'Ancien Testament, par exemple, *Dial. cum Tryph.*, 49, *P. G.*, t. VI, col. 584. Il regarde formellement l'Apocalypse comme une révélation divine. *Ibid.*, 81, col. 669. La croyance à l'inspiration des livres du Nouveau Testament a donc précédé l'apparition du montanisme et il reste vrai que l'Église n'a jamais traité les écrits apostoliques comme des livres profanes et ordinaires.

3. Sans doute, quelques-uns des premiers écrivains ecclésiastiques semblent s'être servis d'écrits apocryphes, encore qu'on ait beaucoup exagéré cet emploi. Ainsi, la *II Cor.*, V, 2-4; VIII, 5; XII, 2-5, Funk, t. I,

p. 188, 190, 194, 198, cite des paroles du Seigneur, et l'une d'elles comme provenant de l'Évangile, paroles qui ne se trouvent pas dans les Évangiles canoniques. Sont-elles extraites d'Évangiles apocryphes? Pas nécessairement, puisque les deux premières paraissent empruntées à la tradition orale, appelée autrefois Évangile. La troisième, il est vrai, se trouvait dans l'Évangile des Égyptiens, mais avec d'autres détails. Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 6, *P. G.*, t. VIII, col. 1149. L'emprunt n'est donc pas direct et les deux documents dépendent d'une tradition plutôt que d'un écrit plus ancien. Saint Ignace, *Smyrn.*, III, 2, Funk, t. I, p. 276, cite une parole de Jésus, qui ne se lit pas dans les Évangiles canoniques. Eusèbe, *H. E.*, III, 36, *P. G.*, t. XX, col. 292, avoue en ignorer la provenance. Saint Jérôme, *De viris*, 16, *P. L.*, t. XXIII, col. 633, y reconnaît une citation de l'Évangile des Hébreux; mais Origène la reproduit partiellement comme venant de la Prédication de Pierre. *De princ.*, proœm., 8, *P. G.*, t. XI, col. 119. Saint Ignace ne l'a peut-être pas empruntée à une source écrite. En tout cas, on a remarqué que c'est la seule parole de Jésus qui soit mentionnée comme telle par cet écrivain avec indication de circonstances historiques, et on s'est demandé s'il n'agit pas ainsi parce qu'elle était peu connue et étrangère aux Évangiles canoniques. Certaines ressemblances de ces écrits, *Apol.*, I, 16, 61; *Dial. cum. Tryph.*, 41, *P. G.*, t. VI, col. 353, 420, 421, 564, avec la Didachè, I, 2; VII; XIV, Funk, t. I, p. 2, 16-18, 32, ont fait penser qu'il connaissait cet ouvrage et qu'il regardait son contenu comme apostolique. Tandis que les hérétiques attribuaient à dessein aux apocryphes une origine apostolique, afin d'étayer sur eux leurs erreurs, on ne peut affirmer avec une pleine certitude que les écrivains orthodoxes qui les employaient les mettaient sur le même rang que les livres du Nouveau Testament. Du reste, ces écrits apocryphes n'étaient pas reçus dans l'usage public et officiel des Églises. De leur emploi par quelques Pères on ne peut donc conclure que l'Église ne possédait pas alors une collection canonique du Nouveau Testament. Cette collection existait certainement quoiqu'elle n'eût pas partout la même étendue. D'ailleurs, les divergences ne concernaient que quelques écrits apostoliques et elles provenaient non pas de la confusion de ces écrits avec les apocryphes, mais bien de leur diffusion moins rapide dans certains milieux chrétiens. Partout donc on recevait alors les Évangiles et les Épîtres de saint Paul; les autres livres du Nouveau Testament étaient isolément connus déjà, sinon partout, du moins dans diverses Églises, et certains apocryphes n'excitaient pas encore une défiance suffisante chez quelques écrivains orthodoxes, ou même peut-être dans quelques communautés. Cf. Harnack, *Das N. T. um das Jahr 200*, Fribourg-en-Brisgau, 1889; *Dogmengeschichte*, t. I, p. 337-363; V. Rose, *Études sur les Évangiles*, 2e édit., Paris, 1902, p. 1-38.

3° *De 170 à 220.* — Durant cette période, le recueil du Nouveau Testament est, de l'aveu de tous, mis sur le même rang que celui de l'Ancien, les apôtres sont assimilés aux prophètes. S. Irénée, *Cont. hær.*, II, 27, 2; 35, 4, *P. G.*, t. VII, col. 803, 841; S. Hippolyte, *De Christo et Antichristo*, 58, *P. G.*, t. X, col. 777; Clément d'Alexandrie, *Coh. ad Græcos*, I, *P. G.*, t. VIII, col. 57. On dresse pour la première fois des listes ou catalogues des livres des apôtres; mais ces catalogues ne sont pas identiques et ils montrent par leur contenu que des écrits apostoliques, reçus officiellement dans des Églises, ne le sont pas encore dans d'autres. Enfin, il s'élève des doutes au sujet de livres apostoliques, sur lesquels auparavant aucune hésitation ne s'était produite. Ainsi en est-il de l'Apocalypse. Voir t. I, col. 1464-1465. Caius, opposé à l'Apocalypse, ne comptait pas l'Épître aux Hébreux au nombre des Épîtres de saint Paul. Eusèbe, *H. E.*, VI, 20, *P. G.*, t. XX, col. 573. Saint Hippolyte, son adversaire, était sur ce point du même avis que lui. Photius, *Biblioth.*, 121, 232, *P. G.*, t. CIII, col. 402, 1103, 1106. Le canon de Muratori, qu'on a attribué à Caius, mais qui est plutôt d'Hippolyte, voir col. 1309, mentionne les quatre Évangiles, les Actes, treize Épîtres de saint Paul, l'Épître de Jude, les Épîtres de saint Jean et l'Apocalypse. Il ne parle pas de l'Épître aux Hébreux, ni de l'Épître de saint Jacques, ni de celles de saint Pierre (au moins de la seconde); il reçoit l'Apocalypse, bien qu'il connaisse les doutes produits à son sujet. Il exclut le Pasteur d'Hermas et il condamne les apocryphes hérétiques. Preuschen, *Analecta*, p. 129-137. (Le P. J. Chapman, *L'auteur du canon muratorien*, dans la *Revue bénédictine*, juillet 1904, p. 240-265, a émis l'hypothèse que ce fragment était une partie du Ier livre des *Hypotyposes* de Clément d'Alexandrie, traduite en latin par un disciple de Cassiodore. Ce fragment nous ferait donc connaître, non pas le sentiment de l'Église romaine sur le canon du Nouveau Testament, mais celui de l'Église d'Alexandrie.) La lettre des Églises de Vienne et de Lyon aux Églises d'Asie (177), Eusèbe, *H. E.*, V, 1, *P. G.*, t. XX, col. 416 sq., contient des emprunts ou des allusions au plus grand nombre des livres du Nouveau Testament. Saint Irénée, *Cont. hær.*, III, 11, *P. G.*, t. VII, col. 885 sq., n'a reçu de la tradition que quatre Évangiles et il expose le symbolisme du nombre de cet Évangile *tétramorphe*, seul inspiré, non sans doute en vue de prouver la canonicité de ces quatre récits, canonicité qui n'avait plus besoin de preuve, mais afin de mieux affirmer la foi de l'Église. Il recueille cependant les traditions orales qui concernent Jésus-Christ, et il rapporte quelques paroles du Seigneur qui ne sont pas dans les Évangiles canoniques, I, 20; II, 34; V, 33, col. 656, 836, 1213. Mais il méprise les livres apocryphes et les traditions suspectes. Il emploie les Actes, œuvre de saint Luc, III, 14, col. 913; les Épîtres de saint Paul, sauf celle à Philémon qu'il n'a pas eu l'occasion de citer, la Ire de saint Pierre, les deux premières de saint Jean et l'Apocalypse. Il connaissait l'Épître aux Hébreux, mais pas comme de saint Paul. Photius, *Biblioth.*, 232, *P. G.*, t. CIII, col. 1104. Il n'a pas fait usage des autres Épîtres apostoliques. A. Camerlynck, *Saint Irénée et le canon du N. T.*, Louvain, 1896. Pour Tertullien, « l'instrument évangélique » n'est formé que des quatre Évangiles canoniques, possédés par l'Église depuis l'âge apostolique. *Adv. Marcion.*, IV, 2; V, 5, *P. L.*, t. II, col. 363, 366; *De præscript.*, 38, col. 51-52. Cet écrivain admet les Actes, treize Épîtres de saint Paul, la Ire de saint Jean, celle de Jude et l'Apocalypse. Il cite l'Épître aux Hébreux comme étant de saint Barnabé, mais il ne semble pas admettre sa canonicité. *De pudicitia*, 20, *ibid.*, col. 1021. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 13, *P. G.*, t. VIII, col. 1193, affirme que l'Évangile des Égyptiens n'est pas un des quatre qui ont été transmis par la tradition. Il vénère les Actes écrits par saint Luc, comme Écriture divine. *Pæd.*, II, 1, *ibid.*, col. 404; *Strom.*, V, 12, *P. G.*, t. IX, col. 124. Il cite même l'Épître aux Hébreux avec les autres lettres de saint Paul. Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, *P. G.*, t. XX, col. 549, nous apprend que Clément, dans ses *Hypotyposes* qui sont perdues, avait brièvement expliqué les deux Testaments, même les antilégomènes tels que l'Épître de Jude et les autres Épîtres catholiques, celle de Barnabé et l'Apocalypse attribuée à saint Pierre. Clément cite aussi beaucoup d'écrits apocryphes. Voir col. 1587. Dausch, *Der neutestamentliche Schriftcanon und Clemens von Alexandrien*, Fribourg-en-Brisgau, 1894; Kutter, *Clemens Alexandrinus und das N. T.*, Giessen, 1898. Saint Théophile d'Antioche se servait des quatre Évangiles, des Épîtres de saint Paul, même de celle aux Hébreux, des deux de saint Pierre et de l'Apocalypse.

Les écrits apostoliques formaient donc alors dans toutes les Églises une collection qui était mise sur le même rang que l'Ancien Testament, mais l'étendue de cette collection n'était pas encore partout identique. Les quatre Évangiles, les Actes des apôtres, treize Épîtres de saint Paul, la Ire de saint Pierre et peut-être les trois de saint Jean étaient reçus partout. L'Épître aux Hébreux faisait partie du recueil des Épîtres de saint Paul à Alexandrie. Tertullien l'attribuait à saint Barnabé. La IIe Épître de saint Pierre était reçue à Alexandrie et probablement aussi à Antioche. La lettre de saint Jude était plus répandue et on la tenait pour un écrit apostolique à Alexandrie, à Rome et en Afrique. Celle de saint Jacques ne se trouve qu'à Alexandrie. A Rome, Caius discute l'Apocalypse, reçue partout ailleurs comme prophétie et comme œuvre de l'apôtre saint Jean. Mais à côté des livres canoniques, on trouve alors cités et employés un grand nombre d'apocryphes, considérés comme tels, et d'autres écrits, traités en certains lieux comme Écriture, mais plus tard définitivement exclus du canon. Clément d'Alexandrie, en particulier, faisait un fréquent usage des apocryphes. Il connaissait les Évangiles des Égyptiens et des Hébreux, les Actes de Jean, les Traditions de Matthias, la Prédication et l'Apocalypse de Pierre. Mais il ne recevait pas ces deux Évangiles apocryphes à l'égal des canoniques, il ne désigne jamais comme Écriture la Prédication de Pierre qu'il cite souvent. Bien qu'il reconnaisse comme inspirée l'Apocalypse de Pierre, il accorde cependant un plus grand crédit à l'Apocalypse de Jean qui est pour lui la révélation par excellence. Il cite fréquemment le Pasteur et n'a aucun doute sur son inspiration; il emploie aussi l'Épître de saint Clément et appelle son auteur un apôtre, et il analysait la IIe lettre dans ses *Hypotyposes*. Il s'est inspiré aussi de la Didachè. Mais Clément n'est pas un fidèle témoin de la tradition de l'Église d'Alexandrie. Sa prédilection personnelle pour les apocryphes l'a amené à citer des écrits que son Église ne recevait pas. Celle-ci n'employait officiellement que le Pasteur, la Ire Épître de Clément, l'Épître de Barnabé et la Didachè. Dausch, *op. cit.*, p. 33-38. L'évêque de Rome, peut-être saint Victor (189-198), qui a écrit le traité *De aleatoribus*, 4, *P. L.*, t. IV, col. 830, allègue le Pasteur comme Écriture divine et cite la Didachè au milieu de témoignages empruntés à saint Paul. Saint Irénée, *Cont. hær.*, IV, 20, *P. G.*, t. VII, col. 1032, cite aussi le Pasteur comme Écriture. Il estimait l'épître de saint Clément aux Corinthiens, mais il ne la plaçait pas avec les Écritures, III, 3, col. 850. Tertullien, encore catholique, était favorable au Pasteur d'Hermas et ne blâmait pas ceux qui admettaient son inspiration, *De orat.*, 16, *P. L.*, t. I, col, 1171; mais devenu montaniste, il le traite d'apocryphe et affirme que l'Église catholique le tenait alors pour apocryphe, en vertu, semble-t-il, d'une déclaration officielle et récente. *De pudicitia*, 10, *P. L.*, t. II, col. 1000. Tertullien n'admettait pas non plus l'autorité des Actes de Paul et de Thècle. L'auteur du canon de Muratori paraît, lui aussi, opposé au Pasteur. Il fait ressortir son origine récente et s'il permet de le lire, il déclare qu'on ne doit pas l'employer, dans les réunions publiques de la communauté, avec les prophètes dont le nombre est clos, ni avec les apôtres. Il réprouve deux lettres faussement attribuées à saint Paul. Au rapport d'Eusèbe, *H. E.*, VI, 12, *P. G.*, t. XX, col. 545, l'évêque d'Antioche, Sérapion (vers 190-210), trouva dans la ville de Rossos l'Évangile de Pierre entre les mains des chrétiens; croyant ceux-ci orthodoxes, il leur permit de lire cet apocryphe; mais averti qu'ils étaient suspects d'hérésie, il le lut et le condamna à cause des erreurs qu'il y reconnut. Saint Denys de Corinthe, dans une lettre au pape Soter, dit que son Église lit régulièrement la lettre de saint Clément et qu'elle lira désormais publiquement la lettre qu'elle a reçue de l'Église romaine. Eusèbe, *H. E.*, IV, 23, *P. G.*, t. XX, col. 388. En résumé donc, les apocryphes proprement dits, qui constituent la littérature pseudo-apostolique, sont rejetés à peu près universellement. Seuls, des livres écrits par des chrétiens connus ou inconnus dans un but d'édification sont encore regardés en certains milieux comme Écriture divine et même sont lus publiquement dans quelques Églises. Toutefois, le crédit de quelques-uns, notamment du Pasteur, est déjà en décadence, et tous finiront par être définitivement exclus du canon au cours du IVe siècle. A. Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, Leipzig, 1866, a édité et annoté ces livres qui ont passé longtemps pour inspirés.

L'hérésie montaniste a favorisé ce triage entre les Écritures canoniques et les apocryphes. Ses partisans ne rejetaient aucun livre de l'Ancien ou du Nouveau Testament, mais ils y ajoutaient de nouvelles prophéties, qui devaient former le Testament du Saint-Esprit ou du Paraclet. Les catholiques furent donc amenés à leur opposer la véritable notion de la révélation chrétienne qui avait été parachevée par Jésus-Christ et les apôtres. Il en résulta pour le Nouveau Testament que tout écrit qui n'était pas garanti par l'autorité apostolique, devait être exclu du nombre des documents officiels de la révélation chrétienne. C'est ainsi que le Pasteur, si estimé au IIe siècle, fut rejeté à la fois par les montanistes et les catholiques occidentaux. La réaction antimontaniste suscita même de l'opposition aux écrits authentiques de saint Jean. Saint Irénée, *Cont. hær.*, III, 11, *P. G.*, t. VII, col. 890, signale des adversaires du quatrième Évangile. Saint Philastrius, *Hær.*, 60, *P. L.*, t. XII, col. 1174, dit que ces hérétiques l'attribuaient ainsi que l'Apocalypse à Cérinthe. Saint Épiphane, *Hær.*, LI, *P. G.*, t. XLI, col. 888 sq., les appelle des aloges. Voir t. I, col. 898-901. Caius de Rome leur emprunte des arguments contre l'Apocalypse, et il est réfuté par saint Hippolyte. Voir t. I, col. 1464-1465. Le canon du Nouveau Testament n'était donc pas encore fixé définitivement; la discussion va même s'élever dans la suite à propos des deutérocanoniques.

II. PÉRIODE, DISCUSSION DES DEUTÉROCANONIQUES DANS QUELQUES ÉGLISES. — 1° *En Orient.* — C'est en Orient que cette discussion commence au IIIe siècle; elle passe en Occident et se prolonge durant tout le IVe et jusqu'au milieu du Ve. Elle a pris son origine dans la comparaison des traditions diverses des Églises. Origène, le premier, constate ces divergences et soulève des doutes au sujet des livres controversés. Il partage le Nouveau Testament en deux parties, l'Évangile ou les Évangiles et l'apôtre ou les apôtres. *De princ.*, IV, 16, *P. G.*, t. XI, col. 376; *In Jer.*, homil. XXI, *P. G.*, t. XIII, col. 536. Il connaît les Évangiles apocryphes, mais il n'approuve que les quatre qui doivent être reçus. *In Luc.*, homil. I, *ibid.*, col. 1803. Il accepte quatorze Épîtres de saint Paul; il sait toutefois que l'Épître aux Hébreux est rejetée par quelques-uns comme n'étant pas de Paul. *Epist. ad Afric.*, 9, *P. G.*, t. XI, col. 65; *In Matth.*, *comment. series*, n. 28, *P. G.*, t. XIII, col. 1637. Plus tard, il concède que les idées seules sont de l'apôtre, mais que la rédaction est d'un de ses disciples. Il reconnaît les deux Épîtres de saint Pierre; mais la première seule est reçue universellement, et il y a doute sur la seconde. Saint Jean a écrit l'Apocalypse et trois Épîtres, quoique tous n'admettent pas que les deux dernières sont de lui. Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, *P. G.*, t. XX, col. 581-585. Origène cite les Épîtres de saint Jude et de saint Jacques, tout en n'ignorant pas qu'elles ne sont pas reçues par tous. *In Matth.*, t. XVII, 30, *P. G.*, t. XIII, col. 1569; *In Joa.*, t. XIX, 6; XX, 10, *P. G.*, t. XIV, col. 569, 572. Il croit à l'inspiration du Pasteur. *In Rom.*, l. X, *P. G.*, t. XIV, col. 1282. L'Épître de Barnabé est une épître « catholique », *Cont. Celsum*, I, 63, *P. G.*, t. XI, col. 777, et

elle est citée comme Écriture avec le Pasteur. *De princ.*, II, 1; III, 4, *ibid.*, col. 186, 389. Origène tient ces écrits pour Écritures divines; mais il sait qu'ils sont contestés et il en parle comme n'étant pas reçus partout. *In Num.*, homil. VIII, *P. G.*, t. XII, col. 622. *In Matth.*, t. XIV, 21, *P. G.*, t. XIII, col. 1240. Il cite quelques apocryphes, par exemple l'Évangile des Hébreux, *In Jer.*, homil. XV, 4, *ibid.*, col. 483, et les Actes de Paul, *In Joa.*, t. XX, 12, *P. G.*, t. XIV, col. 600, mais avec restriction. A propos de la Doctrine de Pierre, il observe que cet écrit ne rentre pas dans la catégorie des livres ecclésiastiques, émanant d'apôtres ou d'hommes inspirés. *De princ.*, præf., 8, *P. G.*, t. XI, col. 119-120. Il distinguait trois sortes d'Écritures : les authentiques, les apocryphes et les mixtes. *In Joa.*, t. XIII, 17, *P. G.*, t. XIV, col. 424-425. Les mixtes sont des livres inspirés dont le texte a été corrompu. Pour lui, les deutérocanoniques sont au nombre des Écritures authentiques. Cf. *In Jesum Nave*, homil. VII, 1, *P. G.*, t. XII, col. 857. A. Zollig, *Die Inspirationslehre des Origenes*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, p. 88-90. Denys d'Alexandrie, disciple d'Origène, est d'accord avec son maître, sauf en deux points. Il accentue les doutes relatifs à l'authenticité des deux dernières Épîtres de saint Jean, Eusèbe, *H. E.*, VII, 25, *P. G.*, t. XX, col. 697, 700, et il prétendait que l'Apocalypse était d'un autre auteur que le quatrième Évangile. Voir t. I, col. 1465. Saint Pamphile, *Apol. pro Origene*, 7, *P. G.*, t. XVII, col. 596, cite l'Apocalypse sous le nom de saint Jean, ainsi que saint Méthode de Tyr, *Conviv.*, I, 5; VIII, 4, *P. G.*, t. XVIII, col. 45, 144. Les Constitutions apostoliques, II, 57, *P. G.*, t. I, col. 728-729, ne mentionnent ni les Épîtres catholiques, ni l'Apocalypse, pas plus que la Doctrine d'Addaï. *The Doctrine of Addaï*, édit. Phillips, 1876, p. 46.

Eusèbe a recueilli avec soin tous les témoignages traditionnels concernant le Nouveau Testament et il a résumé le résultat de ses recherches dans un catalogue comprenant trois catégories de livres : les ὁμολογουμένα, qui étaient reçus universellement, les ἀντιλεγομένα ou controversés, mais qui étaient regardés comme authentiques par la plupart, enfin les νόθα ou apocryphes. Quelques livres flottent entre l'une ou l'autre de ces trois catégories. Sont universellement reçus les quatre Évangiles, les Actes des apôtres, les Épîtres de saint Paul, la Ire de saint Pierre et, si l'on veut, l'Apocalypse. Les livres contestés, mais connus du plus grand nombre, sont les Épîtres de saint Jacques et de saint Jude, la IIe de saint Pierre, la IIe et la IIIe de saint Jean. Les apocryphes sont de deux sortes : les uns, tels que les Actes de Paul, le Pasteur, l'Apocalypse de Pierre, l'Épitre de Barnabé, les Διδαχαὶ des apôtres et, si l'on veut, l'Apocalypse de saint Jean, que quelques-uns rejettent, et encore l'Évangile des Hébreux, sont contestés; les autres, tels que les Évangiles de Pierre, de Thomas, de Matthias, etc., et les Actes d'André, de Jean et des autres apôtres, sont hérétiques et doivent être rejetés comme absurdes et impies. *H. E.*, III, 25, *P. G.*, t. XX, col. 228. Il connaît aussi les doutes relatifs à l'Épître aux Hébreux, rejetée par quelques-uns comme n'étant pas de saint Paul. *H. E.*, III, 3, col. 217. Ailleurs, il place l'Épître de saint Clément au nombre des écrits communément reçus. *H. E.*, III, 16, 38, col. 249, 293.

Les divergences qu'Eusèbe avait constatées dans les traditions et les usages des Églises, surtout de l'Orient, persévérèrent au cours du IVe siècle. Saint Athanase, *Epist. fest.*, XXXIX, *P. G.*, t. XXVI, col. 1176, comprend au canon du Nouveau Testament tous les livres protocanoniques et deutérocanoniques. Il ajoute que la Didachè et le Pasteur ne sont pas canonisés, mais avec les deutérocanoniques de l'Ancien Testament ont été destinés par les Pères à l'enseignement des catéchumènes. Il ne mentionne aucun doute relativement aux deutérocanoniques du Nouveau Testament, et il est à noter que le sentiment de saint Denys d'Alexandrie sur l'Apocalypse n'a pas prévalu contre la tradition et la pratique de son Église, favorables à ce livre. Didyme d'Alexandrie, *Com. in Epist. cathol.*, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1774, sait que la IIe Épître de saint Pierre est apocryphe et n'est pas au canon, bien qu'elle soit lue en public. Il cite l'Apocalypse, *De Trinit.*, III, 5, *ibid.*, col. 840, ainsi que saint Cyrille d'Alexandrie, *De adorat. in spiritu et veritate*, VI, *P. G.*, t. LXVIII, col. 433. L'Apocalypse, qui prévalait à Alexandrie, était rejetée ou discutée en Orient. Le concile de Laodicée, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 574, le 85e canon apostolique, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 211, le canon grec des soixante livres, Preuschen, *Analecta*, p. 159, celui de saint Grégoire de Nazianze, *Carm.*, I, I, 12, *P. G.*, t. XXXVII, col. 475, contiennent tous les deutérocanoniques, sauf l'Apocalypse seule. Saint Amphiloque, *Iamb.*, *ibid.*, col. 1537, place ce dernier livre parmi les antilégomènes. Saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, IV, 22, *P. G.*, t. XXXIII, col. 500, passe sous silence l'Apocalypse. Saint Épiphane, qui l'admet, *Hær.*, LXXVI, *P. G.*, t. XLII, col. 560, connaît les objections des aloges. Voir col. 1585. Cependant, saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, X, 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 664, et saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXIX, 17; *Serm.*, XLII, 9, *P. G.*, t. XXXVI, col. 97, 469, citent l'Apocalypse. Dans leurs commentaires de ce livre, *P. G.*, t. CVI, col. 220, 493, André et Arétas, évêques de Césarée en Cappadoce, affirment qu'ils ont utilisé des explications de saint Grégoire de Nazianze. Saint Basile, *Adv. Eunom.*, IV, 2, *P. G.*, t. XXIX, col. 677, et saint Grégoire de Nysse, *Adv. Eunom.*, II; *Adv. Apoll.*, 37, *P. G.*, t. XLV, col. 501, 1208, emploient aussi l'Apocalypse. Seule, l'Église d'Antioche semble rejeter complètement ce livre ainsi que les quatre petites Épîtres catholiques. Saint Jérôme, *Tract. de Ps. I*, dans Morin, *Anecdota Maredsolana*, Maredsous, 1897, t. III *b*, p. 5-6, connaît l'exclusion de l'Apocalypse dans les Églises orientales, et il lui oppose la pratique et la tradition antérieures. Léonce de Byzance, *Cont. Nest. et Eutych.*, VI, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1366, reproche à Théodore de Mopsueste d'avoir rejeté toutes les Épîtres catholiques. Junilius, qui est l'écho de Théodore, relate les doutes des Orientaux touchant l'Apocalypse et il en fait lui-même un livre d'autorité moyenne, parce qu'il est accepté d'un grand nombre surtout en Occident. *Instit. regul. div. legis*, I, 4, *P. L.*, t. LXVIII, col. 19-20; Kihn, *op. cit.*, p. 475. Les œuvres de saint Chrysostome et de Théodoret ne contiennent aucune citation de l'Apocalypse et des quatre petites Épîtres catholiques. La Synopse, attribuée à saint Chrysostome, *P. G.*, t. LVI, col. 308, 424, omet ces mêmes livres. Une homélie qui se trouve parmi les œuvres de saint Chrysostome et qui est vraisemblablement d'un contemporain, dit de la Ire Épître de saint Jean qu'elle n'est pas apocryphe, mais que la IIe et la IIIe sont mises hors du canon par les Pères. *P. G.*, t. LVI, col. 424. Théodoret, *In Heb.*, proæm., *P. G.*, t. LXXXII, col. 674, suppose que ce sont les ariens qui ont discuté l'Épître aux Hébreux; pour lui, il croit qu'elle est de saint Paul et il assure que les anciens l'ont reçue comme telle. La Peschito n'avait ni l'Apocalypse ni les Épîtres catholiques, et Aphraate ne les cite pas; mais saint Éphrem les a connues et citées. Elles ne sont pas non plus mentionnées dans le canon syriaque, des environs de 400, publié par Mme Lewis, *Studia Sinaitica*, Londres, 1894, t. I, p. 11-14. Le total des stiques montre que leur absence n'est pas fortuite.

2° *En Occident.* — L'Église occidentale conservait fidèlement les livres qu'elle avait toujours reçus comme apostoliques; elle mit du temps à recevoir ceux qu'elle n'avait pas d'abord reconnus. En Afrique, saint Cyprien ne connaissait ni l'Épître aux Hébreux ni les quatre Épîtres catholiques. Cependant au concile de Carthage

présidé par lui en 256, un évêque cita un passage de la IIe lettre de saint Jean dans la question du baptême des hérétiques. *P. L.*, t. III, col. 1072. L'Épître de saint Jude est citée dans un traité contre Novatien, composé vraisemblablement par un évêque d'Afrique, contemporain de saint Cyprien. *Opera*, édit. Hartel, Vienne, 1881, t. III, p. 67. Commodien, *Instr.*, II, 6, 4, *Carm. apol.*, 316, 331, édit. Dombart, Vienne, 1887, p. 67, 135, 137, cite l'Épître aux Hébreux, l'Épître de saint Jacques, que ne connaissait pas saint Cyprien. Novatien, *De Trinit.*, XVI, *P. L.*, t. III, col. 917, fait allusion à l'Épître aux Hébreux. Le canon de Cheltenham, publié par Mommsen, mentionne les trois Épîtres de saint Jean et les deux de saint Pierre. Les mots *una sola*, ajoutés à la suite de ces deux mentions, ne sont pas nécessairement des restrictions, et M. Duchesne, *Bulletin critique*, 15 mars 1886, p. 117, a proposé de les compléter ainsi : [*Jacobi*] *una sola*; [*Judæ*] *una sola*. Voir Preuschen, *Analecta*, p. 139. Saint Optat de Milève ne cite pas non plus l'Épître aux Hébreux. Elle restait donc étrangère à l'Église d'Afrique. L'Ambrosiaster, *In II Tim.*, I, *P. L.*, t. XVII, col. 485, et Pélage, *In Rom.*, *P. L.*, t. XXX, col. 667, la citent comme Écriture, ainsi que saint Hilaire de Poitiers, *De Trinit.*, IV, 11, *P. L.*, t. X, col. 104; Lucifer de Cagliari, *De non conv. cum hæret.*, 10, édit. Hartel, Vienne, 1886, p. 20, 22; le prêtre Faustin, *De Trinit.*, 2, *P. L.*, t. XIII, col. 61; saint Ambroise, *De fuga sæc.*, 16, *P. L.*, t. XIV, col. 577, etc. Lucifer, *op. cit.*, 15, *ibid.*, p. 33, et saint Ambroise, *In Luc.*, VI, 43, *P. L.*, t. XV, col. 1679, citent aussi l'Épître de saint Jude. Saint Hilaire, *De Trinit.*, I, 17; IV, 8, *P. L.*, t. X, col. 38, 101, cite la IIe Épître de saint Pierre et la lettre de saint Jacques. Philastrius, *Hær.*, 88, *P. L.*, t. XII, col. 1199, mentionne parmi les Livres saints treize Épîtres de saint Paul seulement et les sept Épîtres catholiques; il omet l'Épître aux Hébreux et l'Apocalypse, mais il signale les hérésies qui rejettent l'Évangile de saint Jean et l'Apocalypse, ou l'Épître de saint Paul aux Hébreux. *Hær.*, 60, 89, col. 1174, 1206. Rufin, *Exposit. symb.*, 37, *P. L.*, t. XXI, col. 374, copie saint Athanase et a un canon complet. Saint Jérôme, *Epist. ad Paulin.*, 8, *P. L.*, t. XXII, col. 548, énumère tous les livres du Nouveau Testament. Il connaît et rapporte la diversité des opinions relativement à l'Épître aux Hébreux. *De viris*, 5, 59, *P. L.*, t. XXIII, col. 617, 669; *Epist.*, CXXIX, *ad Dardan.*, 3, *P. L.*, t. XXII, col. 1103. Il la reçoit sur l'autorité des anciens, bien que les Latins ne la reçoivent pas, comme il reçoit l'Apocalypse malgré les doutes des Grecs. *Tract. de Ps. I; de Ps. CXLIX*, dans Morin, *Anecdota Maredsolana*, t. III *b*, p. 5-6, 314. Parfois cependant, à cause de l'usage latin, saint Jérôme fait des restrictions à son sujet. *In Ezech.*, XXVIII, 11, *P. L.*, t. XXV, col. 272; *In Zach.*, VIII, 1, *ibid.*, col. 1465; *In Epist. ad Eph.*, II, 15, *P. L.*, t. XXVI, col. 475. Mais si saint Jérôme n'a pas d'hésitation relativement à l'Épître aux Hébreux et à l'Apocalypse, il est moins ferme à propos des autres deutérocanoniques. Il sait que la IIe lettre de saint Pierre est contestée par le plus grand nombre, *De viris*, 1, *P. L.*, t. XXIII, col. 608; mais il explique la diversité de style par le recours à divers secrétaires. *Epist.*, CXX, *ad Hedibiam*, *P. L.*, t. XXII, col. 1002. Pour l'Épître de saint Jacques, elle aurait été écrite par un autre et aurait ensuite acquis peu à peu de l'autorité. *De viris*, 2, *P. L.*, t. XXIII, col. 609. L'Épître de Jude est rejetée par le plus grand nombre, quoiqu'elle ait, elle aussi, acquis peu à peu de l'autorité et qu'elle soit comptée parmi les saintes Écritures. *Ibid.*, 4, col. 613-615. Les deux dernières Épîtres de Jean sont attribuées à Jean l'Ancien; beaucoup pensent qu'elles ne sont pas de l'apôtre, mais du prêtre Jean. *Ibid.*, 9, 18, col. 623, 637. Saint Jérôme accepte cependant pour son propre compte tous les deutérocanoniques du Nouveau Testament, il rejette les apocryphes et permet la lecture publique du Pasteur, de l'Épître de Barnabé, de l'Épître de saint Clément en vue de l'édification. Cf. L. Sanders, *Études sur saint Jérôme*, Bruxelles et Paris, 1903, p. 247-267, 271-282; P. Gaucher, *Saint Jérôme et l'inspiration des deutérocanoniques*, dans la *Science catholique*, février 1904, p. 193-210.

Désormais, le canon du Nouveau Testament était définitivement fixé en Occident. A Rome, le pape Damase publiait, en 382, un décret reproduit plus tard par le pape Gélase et comprenant tous les livres du Nouveau Testament. Selon la leçon de quelques manuscrits, il y resterait, à propos des Épîtres de saint Jean, un indice des doutes anciens; les deux dernières étaient attribuées au prêtre Jean. Labbe, *Concil.*, t. IV, col. 1261. Mais d'autres manuscrits, reproduisant le remaniement fait par saint Gélase, ne contiennent plus cette distinction et disent : *Johannis apostoli epistolæ III*. Preuschen, *Analecta*, p. 149, comme plus tard Innocent Ier dans sa lettre à Exupère de Toulouse. *P. L.*, t. XX, col. 501. En Afrique, saint Augustin, *De doct. christ.*, II, 12, *P. L.*, t. XXXIV, col. 40, dresse un canon complet. L'évêque d'Hippone n'ignorait pas cependant les doutes antérieurs sur l'Épître aux Hébreux, *De peccat. mer. et remiss.*, I, 27, *P. L.*, t. XLIV, col. 137, *Enchiridion*, 8, *P. L.*, t. XL, col. 225, et lui-même, à partir de 409, jusqu'à sa mort, il ne la cite plus comme l'œuvre de saint Paul. O. Rottmanner, *Saint Augustin sur l'auteur de l'Épître aux Hébreux*, dans la *Revue bénédictine*, juillet 1901, p. 257-261. Il semble craindre aussi que les pélagiens ne lui contestent l'Apocalypse. *Serm.*, CCXCIX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1376. Il repousse les apocryphes. D'ailleurs, le concile d'Hippone en 393 avait promulgué un canon complet qui a été renouvelé à Carthage en 397 et en 419. Mansi, t. III, col. 924, 891; t. IV, col. 430 Voir t. I, col. 2341-2344. En Espagne et dans la Gaule, le canon était identique.

L'usage liturgique et ecclésiastique l'emporta donc définitivement sur les doutes qui avaient surgi au IIIe siècle à la suite de la comparaison des traditions divergentes des Églises. Quoique Cosmas Indicopleuste, *Topog. christ.*, XII, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 373, omette encore, vers 540, l'Apocalypse et les sept Épîtres catholiques, quoique le patriarche Nicéphore, *P. G.*, t. C, col. 1056, range encore au IXe siècle, l'Apocalypse parmi les antilégomènes, l'Église grecque, à partir du VIe siècle, accepte ces écrits autrefois contestés. Cf. Léonce de Byzance, *De sectis*, II, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1200; S. Jean Damascène, *De orthodoxa fide*, IV, 17, *P. G.*, t. XCIV, col. 1180; Synopse dite de saint Athanase, *P. G.*, t. XXVIII, col. 289-293; Nicéphore Calliste, *H. E.*, II, 45, *P. G.*, t. CXLV, col. 880-885. Dès la fin du IVe siècle, le canon du Nouveau Testament ne subit plus la moindre variation dans l'Église latine, et on rencontre seulement de loin en loin, au cours du moyen âge, quelque mention des anciens doutes sur les deutérocanoniques. Cf. Loisy, *Histoire du canon du N. T.*, p. 208-233. Aussi le pape Eugène IV, en 1441, promulgua, dans son décret aux jacobites, un canon identique à celui du canon de Damase, et le concile de Trente définit officiellement, en 1546, la canonicité de tous les livres du Nouveau Testament sans distinction.

J. Ens, *Bibliotheca sacra sive diatribæ de librorum N. T. canone*, in-12, Amsterdam, 1710; J. Jones, *New and full method of settling the canonical authority of the N. T.*, 3 in-8°, Londres, 1726-1727; Oxford, 1798, 1827; E. H. D. Stosch, *Commentatio historico-critica de librorum N. T. canone*, in-8°, Francfort, 1755; Kirchhofer, *Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons bis auf Hieronymus*, in-8°, Zurich, 1844; H. W. J. Thiersch, *Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften*, Erlangen, 1846; C. A. Credner, *Geschichte des neutestamentlichen Kanon*, édit. Volkmar, in-8°, Berlin, 1860; B. F. Westcott, *A general survey of the history of the canon*

of the N. T. during the first four centuries, in-12, Cambridge, 1855; 6e édit., Londres, 1889. E. Reuss, *Histoire du canon des saintes Écritures dans l'Église chrétienne*, in-8°, Strasbourg, 1863, 2e édit., 1864. Id., *Die Geschichte der heiligen Schriften N. T.*, 6e édit., in-8°, Brunswick, 1887, p. 340-403; Hilgenfeld, *Der Kanon und die Kritik des N. T. in ihrer geschichtlichen Ausbildung und Gestaltung*, in-8°, Halle, 1863; M. Nicolas, *De la formation du canon du N. T.*, dans les *Études critiques sur la Bible. N. T.*, in-8°, Paris, 1864, p. 291-429; A. Charteris, *Canonicity, a collection of early testimonies to the canonical books of the N. T.*, in-8°, Édimbourg, 1880; K. Wieseler, *Zur Geschichte der Neutestamentlichen Schrift*, in-8°, Leipzig, 1880; A. Loisy, *Histoire du canon du N. T.*, in-8°, Paris, 1891; Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 2 in-8°, Erlangen et Leipzig, 1888-1892. Id., *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, in-8°, Leipzig, 1901, 2e édit., 1904; P. Batiffol, *L'Église naissante. Le canon du N. T.*, dans la *Revue biblique*, 1903, t. XII, p. 10-26, 226-233. W. Bauer, *Der Apostolos der Syrer in der Zeit von der Mitte des vierten Jahrhunderts bis zur Spaltung der syrischen Kirche*, in-8°, Giessen, 1903.

V. Décret du concile de Trente *De canonicis Scripturis*. — *I. Texte et traduction*.

Sacrosancta œcumenica et generalis Tridentina synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata, præsidentibus in ea eisdem tribus apostolicæ sedis legatis, hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus, puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur, quod promissum ante per prophetas in Scripturis sanctis, Dominus noster Jesus Christus Dei Filius, proprio ore primum promulgavit, deinde per suos apostolos tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinæ omni creaturæ prædicari jussit; perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus...; orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, necnon traditiones ipsas... pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. Sacrorum vero librorum indicem huic decreto adscribendum censuit, ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint qui ab ipsa synodo suscipiuntur. Sunt vero infra scripti. Testamenti Veteris, quinque Moysi, id est, Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; Josue, Judicum, Ruth, quatuor Regum, duo Paralipomenon, Esdræ primus, et secundus qui dicitur Nehemias, Tobias, Judith, Esther, Job, Psalterium Davidicum centum quinquaginta psalmorum, Parabolæ, Ecclesiastes, Canticum canticorum, Sapientia, Ecclesiasticus, Isaias, Jeremias cum Baruch, Ezechiel, Daniel; duodecim prophetæ minores, id est, Osea, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michæas, Nahum, Habacuc, Sophonias, Aggæus, Zacharias, Malachias; duo Machabæorum, primus et secundus. Testamenti Novi, quatuor Evangelia, secundum Matthæum, Marcum, Lucam et Joannem; Actus apostolorum a Luca evangelista conscripti, quatuordecim Epistolæ Pauli apostoli, ad Romanos, duæ ad Corinthios, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, duæ ad Thessalonicenses, duæ ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebræos; Petri apostoli duæ, Joannis apostoli tres, Jacobi apostoli una, Judæ apostoli una, et Apocalypsis Joannis apostoli. Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit et traditiones prædictas sciens et prudens contempserit: anathema sit. Omnes itaque intelligant, quo ordine et via ipsa synodus, post jactum fidei confessionis fundamentum, sit progressura, et quibus potissimum testimoniis ac præsidiis in confirmandis dogmatibus, et instaurandis in Ecclesia moribus, sit usura. Sess. IVa.

Le très saint concile de Trente œcuménique et général, légitimement assemblé sous la conduite du Saint-Esprit, les trois mêmes légats du siège apostolique y présidant, ayant toujours devant les yeux de conserver dans l'Église, en détruisant toutes les erreurs, la pureté même de l'Évangile, ce qui, après avoir été promis auparavant par les prophètes dans les saintes Écritures, a été ensuite publié premièrement par la bouche même de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, et puis par ses apôtres à qui il a ordonné de l'annoncer à toute créature comme la source de toute vérité qui regarde le salut, et du bon règlement des mœurs; et considérant que cette vérité et cette règle morale sont contenues dans les livres écrits et dans les traditions non écrites...; suivant l'exemple des Pères orthodoxes, reçoit et vénère avec un égal sentiment de piété et un égal respect tous les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, puisque l'unique Dieu est l'auteur de l'un et de l'autre, aussi bien que les traditions elles-mêmes. Mais pour que personne ne puisse douter quels sont les Livres saints que le concile lui-même reçoit, il a pensé qu'il fallait joindre à ce décret le catalogue de ces livres. Or ce sont les suivants: De l'Ancien Testament, les cinq livres de Moïse, à savoir, la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome; Josué, les Juges, Ruth, les quatre livres des Rois, les deux des Paralipomènes, le premier d'Esdras, et le second qui est dit de Néhémie; Tobie, Judith, Esther, Job, le Psautier davidique qui contient cent cinquante psaumes, les Paraboles, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Isaïe, Jérémie avec Baruch, Ezéchiel, Daniel, les douze petits prophètes, à savoir, Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie; deux livres des Machabées, le premier et le second. Du Nouveau Testament, les quatre Évangiles, selon Matthieu, Marc, Luc et Jean; les Actes des apôtres, écrits par l'évangéliste Luc; les quatorze Épîtres de l'apôtre Paul, aux Romains, deux aux Corinthiens, aux Galates, aux Éphésiens, aux Philippiens, aux Colossiens, deux aux Thessaloniciens, deux à Timothée, à Tite, à Philémon, aux Hébreux; deux de l'apôtre Pierre, trois de l'apôtre Jean, une de l'apôtre Jacques, une de l'apôtre Jude, et l'Apocalypse de l'apôtre Jean. Si quelqu'un ne reçoit pas pour sacrés et canoniques ces mêmes livres en entier avec toutes leurs parties, tels qu'on a coutume de les lire dans l'Église catholique et tels qu'ils sont dans l'ancienne édition latine de la Vulgate, ou méprise avec connaissance et de propos délibéré les traditions dont il a été parlé, qu'il soit anathème. Que tous sachent donc dans quel ordre et par quelle voie le concile lui-même, après avoir établi le fondement de la confession de foi, doit procéder, et de quels témoignages et secours il doit particulièrement se servir pour confirmer les dogmes et restaurer les mœurs dans l'Église.

II. Commentaire. — 1° *Occasion du décret.* — Ce furent les erreurs protestantes qui provoquèrent la réunion du concile de Trente et l'élaboration, dans l'assemblée conciliaire, du décret qui nous occupe. Les protestants, exaltant l'Écriture, faisaient d'elle l'unique règle de la foi et méconnaissaient les traditions apostoliques et l'autorité même de l'Église. D'autre part, les premiers réformateurs refusaient d'admettre les livres deutérocanoniques de la Bible. En 1519, à Leipzig, dans sa controverse avec Jean Eck, Luther rejetait l'autorité de II Mach., XII, 44, au sujet du purgatoire, parce que ce livre des Machabées n'est pas dans le canon; il écartait aussi l'Épître de saint Jacques, parce qu'elle n'est pas d'accord avec saint Paul sur la foi justifiante; il n'acceptait pas non plus son témoignage en faveur de l'extrême-onction. Carlstadt défendit contre Luther les deutérocanoniques du Nouveau Testament. Dans les préfaces de son Nouveau Testament, imprimé en 1522, Luther écartait l'Épître aux Hébreux, celles de Jacques et de Jude, et l'Apocalypse. Ce n'étaient pas des livres principaux du Nouveau Testament, qui devaient poser le fondement de la foi. Leurs auteurs n'étaient pas des apôtres. La lettre de saint Jacques est une « épître de paille »; elle n'a pas la manière de l'Évangile. L'esprit de Luther ne peut s'accommoder de l'Apocalypse, où le Christ n'est ni honoré ni connu. S. Berger, *La Bible au XVIe siècle*, Paris, 1879, p. 86-107. Luther traitait plus mal encore les deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Reuss, *Histoire du canon des saintes Écritures*, p. 350-352. Mélanchthon n'attachait qu'une moindre importance aux deutérocanoniques du Nouveau Testament; Brentz les mettait au même rang que les apocryphes de l'Ancien; Flaccius les déclarait douteux, alors que ceux de l'Ancien Testament

étaient pour lui apocryphes et sans autorité. Reuss, *op. cit.*, p. 354-356. Zwingle rejetait les uns et les autres. S. Berger, *op. cit.*, p. 107-109. Le concile de Trente avait à se prononcer sur les erreurs des protagonistes de la Réforme. Or, quatre articles, extraits des œuvres de Luther, ont servi de base aux discussions préalables à la IVe session. Les deux premiers, concernant l'Écriture, seule règle de la foi, et les livres deutérocanoniques, ont été condamnés par le décret *De canonicis Scripturis*. Sarpi, *Hist. du concile de Trente*, l. II, n. 43. Le Plat, *Monumenta ad hist. conc. Trident.*, Louvain, t. III, p. 386. Le concile avait donc à décider d'abord quelles étaient à ses yeux les sources de la révélation, et il affirma que les vérités révélées se trouvent dans les traditions aussi bien que dans les Écritures. Voir TRADITION. Il devait déclarer quels livres rentraient dans le corps des Écritures et avaient une pleine autorité pour établir le dogme, et il adjoignit au décret un catalogue des Écritures canoniques. Il avait enfin à définir que les traditions et les Écritures dans leur intégrité devaient être envisagées comme la règle objective de la foi et des mœurs, et il le fit en terminant son décret par une définition solennelle avec anathème contre les contradicteurs.

2° *Nature et critérium de la canonicité des Écritures.* — Dès le début de ses délibérations, le saint concile, légitimement assemblé sous la conduite du Saint-Esprit et présidé par trois légats du siège apostolique, résolut de déclarer sur quelles autorités il s'appuyerait pour affirmer les dogmes et condamner les hérésies. C'est pourquoi à la congrégation générale du 8 février 1546, on proposa de définir quels Livres saints étaient reçus dans l'Église. Theiner, *Acta genuina ss. œcum. conc. Trident.*, in-4°, Agram, s. d. (1874), t. I, p. 49. Le concile entendait donc, en définissant la canonicité des Livres saints, déterminer le principe régulateur de la foi. Severolo, *Diarium*, dans Merkle, *Concilium Tridentinum*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. I, p. 28-29; Massarelli, *Diarium II, III, ibid.*, p. 434-473. D'ailleurs, le but, la teneur et la dernière clause du décret le montrent bien. Dans les congrégations particulières ou commissions, on examina, le 11 février, la manière dont on recevrait les Livres saints : serait-ce purement et simplement, ou en faisant étudier au préalable la question du canon par les théologiens en vue de résoudre les objections des adversaires? Dans la 2e commission, présidée par le cardinal de Sainte-Croix, plus tard Marcel II, les avis furent partagés. Les uns voulaient qu'on étudiât les preuves de la canonicité des deutérocanoniques, non sans doute parce qu'on doutait de leur canonicité, mais plutôt parce qu'on voulait par là affermir la foi des simples et des ignorants. La majorité fut d'avis qu'on reçût les Livres saints purement et simplement. On ne revient pas sur les choses décidées et on peut renvoyer aux ouvrages des théologiens, de Jean Cochlée en particulier, pour justifier la canonicité des livres contestés. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 49-51; Merkle, *loc. cit.*, p. 30, 434, 478. A la congrégation générale du lendemain, le cardinal del Monte résuma les conclusions des congrégations particulières. Le concile reconnaissait deux sources de la révélation, l'Écriture et les traditions, et admettait, comme le concile de Florence, tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Après discussion, on fut unanimement d'avis de les recevoir purement et simplement, mais les divergences s'accentuèrent au sujet de savoir si on exposerait les preuves de la canonicité; on ne put conclure et on renvoya la solution de cette question à la congrégation suivante. Elle eut lieu le 15 février. 16 Pères se prononcèrent pour l'indication des arguments favorables à la canonicité; 24 furent pour leur omission. La majorité décida ainsi que les Livres saints seraient reçus sans examen ni discussion de preuves, mais par une simple énumération, comme avait fait le concile de Florence. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 51-53; Merkle, *loc. cit.*, p. 30-32, 434-435, 478-480. Les théologiens du concile, consultés à ce sujet le 28 février, émirent, eux aussi, des avis différents, qui n'influèrent pas sur la chose déjà jugée. Theiner, p. 54. Le concile se bornait donc à affirmer la foi de l'Église touchant l'autorité canonique des Livres saints; il s'appuyait sur les décisions ecclésiastiques, rappelées par le cardinal de Sainte-Croix, et il suivait l'exemple des Pères orthodoxes; aussi laissait-il aux théologiens le soin de justifier cette autorité contre les attaques des protestants.

3° *Égale autorité reconnue à tous les livres canoniques.* — Cependant, au cours des discussions, quelques Pères proposèrent d'établir une distinction entre les Livres saints. Le 11 février, à la seconde commission, l'évêque de Fano et le général des augustins opinèrent qu'il fallait distinguer les livres authentiques et canoniques, dont notre foi dépend, des livres simplement canoniques, bons pour l'enseignement et utiles à lire dans les églises. Cette distinction avait été faite autrefois par les Pères de l'Église, entre autres par saint Jérôme dans le *Prologus galeatus*. Mais cette distinction ne fut approuvée par aucun autre membre. A la congrégation générale du lendemain, le cardinal de Sainte-Croix exposa la distinction proposée dans la commission qu'il présidait. Il plaçait les Proverbes dans la seconde catégorie. La distinction résulterait du contenu des livres; elle serait d'ailleurs très difficile à établir, n'ayant pas encore été fixée par l'Église, quoique saint Jérôme et saint Augustin en aient parlé. Le cardinal de Jaen s'y opposa. L'évêque de Fano concéda que, si elle était utile, elle n'était pas nécessaire. La majorité fut d'avis qu'il fallait l'omettre. La question ne serait pas tranchée; elle serait laissée en l'état où les Pères l'avaient laissée. On approuverait les Livres saints sans distinction comme la tradition l'avait fait, et le général des servites ajoutait cette raison, que le concile ne voulait pas juger des choses sur lesquelles saint Jérôme et saint Augustin avaient été en désaccord. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 51-52; Merkle, *loc. cit.*, p. 30, 31, 32. Cette distinction, dans la pensée de beaucoup, portait non pas sur l'autorité canonique des Livres saints, mais plutôt sur la diversité de leur contenu. C'est pourquoi le livre des Proverbes était placé par le cardinal de Sainte-Croix dans la seconde catégorie. La diversité d'autorité canonique vint bientôt se greffer sur cette différence intrinsèque. A la congrégation générale du 15 février, on eut à examiner *an æqualiter et pari reverentia omnes libri sacri recipiendi essent, cum inter alios magna sit differentia*. La majorité approuva leur réception *pari pietatis affectu*, mais aucune décision ne fut prise. Theiner, p. 53; Merkle, p. 481. Aux congrégations particulières du 18 et du 23 février, on s'occupa spécialement des traditions, et on résolut de ne porter qu'un seul décret pour elles et pour les Écritures. A la congrégation générale du 20 février, on désigna les députés qui rédigeraient ce décret. Le 22 mars, le projet de rédaction fut remis aux Pères du concile pour être examiné le lendemain dans les commissions. Theiner, p. 66; Merkle, p. 33-35, 435, 483-485, 490-493, 496-497. Le procès-verbal nous renseigne sur les discussions de la seconde commission. L'évêque de Castellamare voudrait faire quelque différence entre les livres reçus et les livres canoniques. L'évêque de Feltre lui oppose le canon du concile de Laodicée, qui nomme canoniques tous les livres de la Bible. De son côté, le général des augustins réclame la distinction des livres sacrés et des livres canoniques. Theiner, p. 68-69; Merkle, p. 522, 523, 524. A la congrégation générale du 27 mars, l'évêque de Fano renouvela sa critique des expressions : *pari pietatis affectu*, qui furent défendues et maintenues par les autres Pères. Le cardinal de Sainte-Croix réitéra son désir de voir établir la distinction des livres dogmatiques, édifiants ou simplement historiques. L'archevêque de

Matera riposta aussitôt qu'il avait été décidé dans une congrégation générale qu'on omettrait à dessein d'établir une différence entre les Livres saints *propter hujus rei difficultatem... hoc præsertim tempore*. Le général des augustins signalait une contradiction du décret : en approuvant les traditions apostoliques, on recevait les canons des apôtres, qui admettaient l'Ecclésiastique, non pas comme livre canonique, mais seulement comme livre de lecture pour les jeunes gens; d'autre part, on affirmait sa canonicité. Merkle, p. 38, 39, 40. Comme les avis étaient différents sur diverses questions, on résolut de rédiger des doutes qui seraient soumis à l'examen des Pères. Merkle, p. 40, 529, 530. Deux se rapportent à notre sujet 7° Faut-il maintenir ou effacer les mots : *pari pietatis affectu?* 13° Comme il a déjà été décidé en congrégation générale qu'on n'établirait pas de distinction entre les Livres saints et qu'on les énumérerait purement et simplement comme au concile de Florence, reviendra-t-on sur ce sujet? Les Pères émirent leur avis sur ces doutes à la congrégation du 1er avril. Notons les plus intéressants. Le cardinal de Trente désirerait qu'on fît la distinction des livres et qu'on établit quelque degré entre eux; l'énumération serait faite comme au concile de Florence, *sed per gradus, ut inter eos aliqua distinctio appareat*. Le cardinal de Jaen estime qu'il n'y a pas à revenir sur les questions déjà tranchées. Deux ou trois Pères disent expressément qu'il ne faut établir ni distinction ni degré. Le sommaire des votes signale que la majorité s'est prononcée sur le 13e doute et a conclu qu'il n'y avait pas à revenir sur ce qui avait été décidé en congrégation générale. Theiner, p. 73-77. Elle se prononçait donc de nouveau contre toute distinction à faire entre les livres canoniques, et le projet de décret ne fut pas retouché à ce propos.

M. Loisy, *Histoire du canon de l'A. T.*, p. 199-201, a cependant prétendu que les Pères avaient laissé dans cette congrégation générale la question libre et que plusieurs d'entre eux avaient voté contre l'admission des deutérocanoniques désignés par eux sous le nom d'*apocryphes*. Quoique le texte du procès-verbal, obscur par endroits, paraisse favoriser cette conclusion, l'étude attentive des *Acta* la rend inadmissible. L'examen du projet de décret avait, on s'en souvient, provoqué un grand nombre d'observations, qui furent résumées en 13 *capita dubitationum*. Or, dans la commission du 23 mars, l'évêque de Sinagaglia avait demandé que le dernier livre d'Esdras et le IIIe des Machabées soient expressément rejetés. Celui de Castellamare voulait aussi l'exclusion expresse du IIIe et du IVe livre d'Esdras et du IIIe des Machabées. A la congrégation générale du 27 mars, le même Père parlait encore du IIIe livre de Baruch (?), du IIIe et du IVe des Machabées. Theiner, p. 68, 72; Merkle, p. 521, 522. Ce sont évidemment ces observations qui ont donné lieu au 4e doute, exprimé en ces termes : *An libri qui appellantur apocryphi, conjungi soliti in omnibus vulgatis Bibliæ codicibus, cum libris sacris, sint per hoc decretum nominatim resecandi, an silentio prætereundi?* Theiner, p. 72. Le doute consistait donc à savoir si, comme dans le canon du pape Gélase, la liste des Livres sacrés contiendrait nommément ou pas les livres apocryphes qui leur sont ordinairement joints dans les manuscrits bibliques. Selon la teneur du procès-verbal, beaucoup de Pères répondent : « Que les apocryphes soient reçus ou ne soient pas reçus avec les autres livres canoniques; qu'ils ne soient pas exclus; qu'ils soient inscrits *prout ab Ecclesia recepti sunt;* ou bien *recipiantur ut in aliis conciliis;* ou encore, *de apocryphis dicatur prout in decreto.* » Il semblerait bien que ces avis concernent les deutérocanoniques. Mais cette interprétation, fondée seulement sur une rédaction obscure du secrétaire ne tient pas en face d'autres sentiments, plus clairement exprimés. Beaucoup disent qu'il faut passer sous silence les apocryphes; qu'il ne faut pas les rejeter spécialement, expressément. Le cardinal de Jaen, qui ne veut pas que les apocryphes soient reçus au même degré que les autres livres canoniques, avait déclaré tout d'abord qu'on ne devait pas revenir sur les décisions prises. Les évêques de Sinigaglia et de Castellamare, peu favorables aux deutérocanoniques, disent cependant que les apocryphes soient reçus et en même temps qu'on ne fasse pas de distinction entre les Livres saints. Se contrediraient-ils donc? Il vaut mieux interpréter les votes dans le sens indiqué par le résumé : 41 voix se sont prononcées pour que les apocryphes soient passés sous silence, 4 pour qu'ils soient désignés, 8 sont douteuses. Cette interprétation répond mieux à l'énoncé du doute posé et au résultat obtenu. Si, en effet, on acceptait l'explication de M. Loisy, il en résulterait que 41 voix ont décidé de passer sous silence dans le décret les deutérocanoniques, qui pourtant y sont mentionnés. On a seulement décidé de ne pas mentionner les apocryphes, qui étaient ordinairement joints aux Livres canoniques dans les manuscrits bibliques.

Le 5 avril, le décret corrigé fut lu en congrégation générale. Le cardinal de Trente, non par esprit de contradiction, mais pour dire sa pensée, observa que, puisqu'on recevait tous les Livres saints sans tenir compte des distinctions faites par saint Augustin, saint Jérôme et les autres Pères, on plaçât au moins les livres qui avaient une autorité moindre en dernier lieu. Le livre de Tobie, que saint Jérôme rangeait parmi les apocryphes, passe dans le décret avant plusieurs autres sur lesquels il n'y a jamais eu de doutes. Le cardinal de Jaen ne désapprouvait pas cette observation. L'évêque de Castellamare exprime aussi son sentiment personnel : *Dubito*, dit-il, *an libri Baruch et Machabæorum debeant recipi pro canonicis; posset dici quod sunt de canone Ecclesiæ*. Un autre Père se rallie à cet avis. Enfin le général des carmes dit qu'il lui plairait que les Livres sacrés fussent distingués des apocryphes comme saint Jérôme les distinguait. Theiner, p. 84, 85; Merkle, p. 45. Le lendemain, on examina une dernière fois dans les commissions les termes du décret. L'évêque de Castellamare désapprouvait les mots : *pro sacris et canonicis,* « à cause du livre de Judith et de quelques autres qui n'étaient pas dans le canon des Hébreux. On devrait dire qu'ils sont dans le canon de l'Église. » Le président lui répliqua : « Bien que vous disiez vrai, nous suivons le canon de l'Église et non le canon des Hébreux; si donc nous employons le mot « canonique », nous l'entendons du canon de l'Église. » Theiner, p. 86. A la session solennelle du 8 avril, le décret, qui avait été approuvé la veille, fut promulgué dans sa teneur actuelle. L'évêque de Fiésole renouvela encore la protestation qu'il avait faite en congrégation générale. Malgré les réclamations constantes de quelques Pères, le concile proclamait sacrés et canoniques, sans faire aucune différence entre eux, les protocanoniques et les deutérocanoniques. Non seulement il les mélange comme l'avaient fait les documents antérieurs; il affirme encore que l'Église les reçoit avec un égal respect.

Tous les théologiens ont reconnu dès lors que les deutérocanoniques ne diffèrent pas des protocanoniques au point de vue de la canonicité. Les uns et les autres sont sacrés, c'est-à-dire inspirés; ils sont aussi canoniques et capables de fournir des témoignages en faveur des dogmes; ils sont également pour leur part la règle de la foi et des mœurs. Cf. Melchior Cano, *De locis theologicis,* l. II, c. XI, dans *Cursus completus theol.*, de Migne, t. I, col. 124; Bellarmin, *De verbo Dei,* l. I, c. IV, X, *Controv.*, Milan, 1721, t. I, p. 10, 32; Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta,* Venise, 1556, t. I, p. 9; Stapleton, *Controv.*, V, q. II, a. 3, Anvers, 1596, p. 510; F. Sonnius, *De verbo Dei,* c. XIII, dans *Demonstr. relig. christ.*,

Cologne, 1563, p. 14. Hosius, *Confutatio prolegomenon Brentii*, l. III, *Opera*, Paris, 1562, p. 190. Léonard Le Coq, *Examen præfationis monitoriæ Jacobi I*, p. 197; Alphonse de Castro, *Adversus hæreses*, l. I, c. II, 1534, p. V-VII; A. Duvalle, *Tract. de fide*, q. I, c. II, a. 5, c. III, a. 1, Paris, 1656, etc. Seuls Bernard Lamy et Jahn ont fait quelque différence. Lamy, *Apparatus biblicus*, l. II, c. V, 1723, p. 238-241, affirme seulement en passant que les deutérocanoniques, bien que réunis aux protocanoniques dans le décret du concile de Trente, ne sont pas de la même autorité. Jahn, *Einleitung*, 2ᵉ édit., t. I, p. 240, est plus explicite et prétend, d'après les déclarations des Pères de Trente, que la différence entre les protocanoniques et les deutérocanoniques n'a pas été enlevée et ne pouvait l'être. M. Loisy, qui cite ces deux écrivains, *Hist. du canon de l'A. T.*, p. 232-234, soutient ce sentiment, p. 212-215, 235-241. Il admet, au moins, que tous les livres de l'Écriture ne sont pas égaux en valeur et en autorité; toutefois l'inégalité résulte non pas d'une différence intrinsèque et essentielle entre les protocanoniques et les deutérocanoniques au point de vue de la canonicité, les uns et les autres étant inspirés et canoniques au même titre, mais bien de leur contenu, qui de sa nature propre a un rapport plus ou moins direct avec le dogme et la morale. Or cette différence de contenu existe dans les protocanoniques autant que dans les deutérocanoniques. Elle concerne d'ailleurs plutôt les effets de l'inspiration dans les Livres saints que leur canonicité, celle-ci ne changeant rien à la nature des enseignements des livres canoniques. Voir INSPIRATION. Cf. Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, 3ᵉ édit., Rome, 1882, p. 402-407; *Bulletin critique*, du 15 mars 1892, p. 104-105; Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, p. 394-399.

4ᵒ *Intégrité de la canonicité.* — Le concile de Trente oblige non seulement à recevoir tous les Livres saints *pari pietatis affectu*; il oblige encore à les recevoir *ipsos integros cum omnibus suis partibus.* — 1. *Élaboration de la formule conciliaire.* — Ces mots et ceux qui les expliquent ne se trouvaient pas dans le projet de décret distribué aux Pères le 22 mars. Ce projet se terminait ainsi : *Si quis autem libros ipsos et prædictas traditiones violaverit, anathema sit.* Theiner, t. I, p. 66. On en fit l'examen à la congrégation générale du 27 mars. Le cardinal Pacheco, évêque de Jaen, demanda que certaines particules des Évangiles de saint Luc et de saint Jean, contestées non seulement par les protestants, mais même par des catholiques, fussent expressément mentionnées. Il visait évidemment la mention de la sueur de sang, Luc., XXII, 43-44, et l'épisode de la femme adultère, Joa., VII, 53-VIII, 13, dont Érasme avait nié l'authenticité. Un des rédacteurs du projet, l'archevêque de Matera, répondit qu'on avait décidé d'imiter le concile de Florence, qui ne les mentionne pas, et on n'avait pas voulu non plus donner aux faibles, qui ignoraient ces discussions, occasion de scandale. On pourrait d'ailleurs faire un décret particulier sur ces passages. Theiner, p. 71; Merkle, p. 38. L'avis de Pacheco donna occasion de rédiger deux questions qui furent remises à tous les membres du concile le 28 mars : « Comme quelques-uns ont contesté des particules des Évangiles, à savoir le dernier chapitre de Marc, le XXIIᵉ chapitre de Luc et le VIIIᵉ de Jean, faut-il, dans le décret de réception des Évangiles, citer nommément ces parties et ordonner de les recevoir avec le reste? Ou bien, faut-il, pour assurer le même résultat, exprimer dans le décret même le nombre des chapitres des Évangiles? » Theiner, p. 72. Cette rédaction imparfaite supposait que les passages indiqués formaient chacun un chapitre distinct à tel point que l'indication du nombre des chapitres aurait suffi à affirmer expressément que l'Église les recevait. A la congrégation du 1ᵉʳ avril, chaque Père exprima son sentiment. Les avis furent assez divergents. Trois voix seulement demandèrent qu'on indiquât le nombre des chapitres; quarante-trois furent pour la négative, et six votes demeurèrent douteux. Dix-sept se prononcèrent pour la mention expresse des fragments; trente-quatre y furent opposés. Quelques Pères demandèrent un décret particulier, ou au moins une mention dans les Actes du concile. Theiner, p. 73-77. Toutefois le texte du projet fut retouché. On ajouta une formule suggérée par l'évêque d'Ascoli, p. 74, à savoir : *Eorumque ut prout in ecclesia leguntur.* Mais à la congrégation générale du 5 avril, le cardinal de Trente fit judicieusement remarquer que cette formule avait l'inconvénient de paraître restreindre l'acceptation des Évangiles aux seules parties lues dans les églises. Plusieurs Pères approuvèrent cette observation. L'évêque de Lanciano proposa cette variante : *prout in Ecclesia acceptantur.* Theiner, p. 84; Merkle, p. 45. Le décret fut de nouveau corrigé et soumis aux commissions. Il contenait donc cette finale : *Si quis libros ipsos, prout in vulgata editione habentur...* Theiner, p. 86. Nous manquons de renseignements sur la suite des débats, et quand le texte est présenté à l'approbation définitive des Pères, cette formule est développée dans la teneur officielle : *Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri Vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit...* Cette rédaction affirmait la canonicité, non plus seulement des passages des Évangiles dont il avait d'abord été question, mais de tous les Livres saints en entier avec toutes leurs parties. Elle exposait aussi la règle suivant laquelle on devait les accepter pour sacrés et canoniques. Cette règle était la conduite de l'Église catholique qui les lisait, et leur présence dans l'ancienne Vulgate latine dont l'Église romaine se servait depuis des siècles.

2. *Parties des Livres saints dont la canonicité est définie.* — L'interprétation de la formule officielle du décret a été diversement donnée par les théologiens. — *a*) Le cardinal Franzelin, *Tract. de divina traditione et Scriptura*, 3ᵉ édit., Rome, 1882, p. 525-526, parle des théologiens anciens qui prétendaient qu'en vertu du décret de Trente, toutes les phrases et toutes les assertions de la Vulgate latine sans exception appartenaient à l'Écriture et étaient canoniques. C'étaient les partisans de l'authenticité absolue de cette version. Cf. p. 553. Ils se rencontraient surtout en Espagne. Basile Ponce, *Quæst. expositivæ*, publiées en 1600, disait que c'était le sentiment commun de son temps. Migne, *Cursus completus Script. sac.*, t. I, col. 880. Cf. Jean de Saint-Thomas, *In IIᵃᵐ IIæ*, disp. III, a. 3. Mariana, *Dissert. pro editione Vulgata*, c. XXII, dans Migne, *Cursus completus Script. sac.*, t. I, col. 675, nous apprend que les théologiens espagnols appuyaient leur sentiment sur de nouvelles interprétations des décrets du concile de Trente. Il fait évidemment allusion à la célèbre déclaration faite par la S. C. du Concile, le 17 janvier 1576. On ne peut plus douter de son authenticité, depuis que M. Batiffol, *La Vaticane de Paul III à Paul V*, Paris, 1890, p. 73, l'a retrouvée dans un commentaire des canons du concile par le cardinal Carafa. Il y explique ainsi les mots *cum omnibus partibus : Propter hujusmodi verba S. C. Concilii censuit incurri in pœnas vel si sola periodus, clausula, membrum, dictio, syllaba, iotave unum quod repugnat Vulgatæ editioni immutatur...* Cf. Vacant, *Études théologiques*, t. I, p. 435-456. Cette interprétation est depuis longtemps abandonnée. Voir VULGATE. — *b*) Le cardinal Bellarmin, *De verbo Dei*, l. I, c. VII, IX, XVI, prit comme moyen de détermination des parties canoniques la lecture dans les offices liturgiques. Il prouve ainsi la canonicité des sept derniers chapitres d'Esther, des passages deutérocanoniques de Daniel, de la finale de Marc, du récit de la femme adultère et du verset des trois témoins célestes.

Cf. lettre à Sirlet, publiée par Batiffol, *La Vaticane*, p. 32-33. La formule *prout in ecclesia leguntur,* sur laquelle il s'appuie, avait été proposée au concile par le cardinal Madruce; mais elle a été justement remplacée par une formule plus complète et plus explicite. — *c*) Le cardinal Franzelin expose, *op. cit.*, p. 526-527, et réfute, p. 533-535, une opinion plus récente et, à son sens, trop large. C'est celle du P. Charles Vercellone, barnabite, *Sulla autenticità delle singole parti della Biblia Volgata*, Rome, 1866; trad. franç., dans la *Revue catholique* de Louvain, 1866, 1867, p. 641 sq., 685 sq., 1-14. Selon lui, la distinction entre les textes dogmatiques et les textes non dogmatiques, vraie en soi et établie par le concile de Trente au sujet de l'interprétation de l'Écriture, n'a pas été faite par lui à propos de la canonicité des Livres saints. Le décret *De canonicis Scripturis* ne la suppose ni dans sa teneur ni dans son but, qui était seulement de déterminer les fondements de la foi et les sources de la révélation. Cette distinction n'est pas même possible, lorsqu'il s'agit de fixer l'étendue de l'authenticité de la Vulgate, car cette version reproduit la substance du texte original dans toutes ses parties sans distinction de parties dogmatiques ou non dogmatiques. Quant aux *partes,* dont parle le concile de Trente, ce ne sont pas, disait Vercellone, les passages deutérocanoniques du Nouveau Testament, mais ceux de l'Ancien, qui étaient alors contestés par les protestants. Les passages deutérocanoniques du Nouveau Testament étaient sans doute authentiques au point de vue critique; mais leur canonicité n'a pas été définie par le concile de Trente, et on pourrait la nier sans être hérétique. Les Actes du concile de Trente montrent clairement que cette assemblée, qui n'a pas parlé des parties deutérocanoniques de l'Ancien Testament, visait au contraire certains passages du Nouveau contestés par les catholiques aussi bien que par les protestants. L'opinion du P. Vercellone ne peut donc se soutenir, au moins sur ce point particulier. — *d*) Le futur cardinal Franzelin concédait que tous les passages de la Vulgate n'étaient pas reconnus par le concile de Trente comme étant certainement canoniques, puisque le concile connaissait les imperfections de la Vulgate et en ordonnait une correction. S'appuyant sur le but du concile, qui était de déterminer à quelles sources il puiserait les dogmes qu'il voulait définir, le célèbre théologien romain estimait que les parties de la Vulgate, qui étaient déclarées canoniques, étaient seulement les passages dogmatiques, c'est-à-dire ceux qui affirment une vérité dogmatique ou morale. Le décret de Trente obligerait, sous peine d'anathème, à regarder comme certainement canoniques tous les passages directement dogmatiques; il n'obligerait pas à recevoir à ce titre les passages qui affirment des faits historiques et qui n'ont qu'un rapport indirect avec le dogme et la morale. La canonicité de ces derniers passages n'est pas déterminée par voie d'autorité; sa détermination est du ressort de la critique. *Tract. de div. traditione et Scriptura*, 3e édit., Rome, 1882, p. 527-540. Cf. Mazzella, *De virtutibus infusis*, p. 562-564; Corluy, dans *La controverse,* 15 mai 1885, p. 55-63; Cornely, *Introductio generalis*, 2e édit., Paris, 1894, p. 473. Bien que le concile de Trente, dans son décret, se proposât de déterminer quelles étaient les sources de la révélation, il ne voulait pas, en parlant de l'intégrité de la canonicité des Livres saints, restreindre les parties canoniques aux passages directement dogmatiques. Il s'était, en effet, préoccupé des passages contestés des Évangiles, qui ne sont pas directement dogmatiques. Il ordonne, d'ailleurs, de recevoir tous les livres énumérés dans leur entier, quel qu'en soit le caractère, et s'il ajoute qu'on doit aussi recevoir toutes leurs parties, il l'entend de tous les passages, qui sont lus dans l'Église catholique et qui se trouvent dans la Vulgate. — *e*) Le chanoine Jules Didiot, ayant étudié les Actes du concile de Trente, fixe plus justement les parties des Livres saints dont la canonicité est définie par le concile de Trente. Il n'admet aucune des opinions précédentes. Il estime que la formule : *cum omnibus suis partibus,* est l'explication et presque la répétition de *libros ipsos integros.* Elle vise évidemment les passages contestés, dont il avait été question au concile; mais elle va plus loin et atteint les livres tout entiers et toutes leurs parties. Il ne s'agit ni d'un mot, ni d'un membre de phrase, à moins qu'il ne soit essentiel, ni même d'une phrase courte et peu importante, mais peut-être d'une phrase longue et importante, et certainement du récit d'un fait, de l'exposé d'une doctrine, de l'énoncé d'un précepte. Une partie de livre, c'est encore, si l'on veut, un alinéa, un paragraphe, un article, un chapitre; c'est une ode ou un chant; c'est une strophe peut-être dans une pièce lyrique. Ces parties canoniques sont celles des Livres saints tels qu'ils sont lus dans l'Église et tels qu'ils se trouvent dans la Vulgate. *Commentaire théologique de la IVe session du concile de Trente,* dans la *Revue des sciences ecclésiastiques,* mai et juin 1889, p. 397-403, 490-492; *Logique surnaturelle subjective,* Paris et Lille, 1891, p. 124-133; *Traité de la sainte Écriture,* Paris et Lille, 1894, p. 186-187. M. Vacant, *Études théologiques,* t. I, p. 409-423, a approuvé cette interprétation; mais il l'a développée, en insistant sur les deux règles que le concile a ajoutées pour déterminer l'intégrité de la canonicité des Livres saints. Ces livres, en effet, doivent être reçus pour sacrés et canoniques dans leur entier et avec toutes leurs parties, *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri Vulgata latina editione habentur.* Ces règles, fondées sur l'autorité de la pratique et de la croyance communes de l'Église, étaient, dans la pensée du concile, identiques et toujours d'accord. La première est tirée de la pratique et de la croyance communes en vigueur dans l'Église catholique depuis un assez long temps; la seconde l'est de la présence des Livres saints et de leurs parties dans la vieille Vulgate latine. Elles n'obligent de recevoir les parties des Livres saints en usage dans l'Église que dans la mesure où la croyance commune est favorable à leur canonicité. Elles visent l'ensemble des Livres saints et chacune de leurs parties un peu notables. Les passages deutérocanoniques sont certainement du nombre des parties déclarées canoniques. Toutefois, parce que le concile n'a pas voulu parler du seul fait matériel de l'usage des Livres saints dans l'Église, mais de la pratique et de la croyance réunies, M. Vacant pense que le concile n'a pas expressément défini la canonicité des passages deutérocanoniques de la Bible, et qu'il l'a simplement affirmée sans en faire un dogme de foi. Selon lui, le concile a imposé de recevoir comme certainement canoniques les parties des Livres saints communément admises sans la moindre hésitation, et il a prescrit seulement de recevoir les autres comme plus probablement canoniques. « Toutes les parties de l'Écriture, en faveur desquelles il y a accord unanime dans l'Église, s'imposent donc à notre foi; celles pour lesquelles cet accord n'existe pas (et il en est ainsi de quelques passages deutérocanoniques...), méritent d'autant plus de respect que la pratique et la croyance des Églises, et en particulier de l'Église romaine, leur sont plus favorables. » *Loc. cit.*, p. 421-422. Quant aux passages deutérocanoniques, on est tenu de les accepter dans la mesure suivant laquelle ils ont été communément reçus dans l'Église catholique. Cependant, s'il n'est pas de foi qu'ils soient canoniques, il est théologiquement plus sûr de les regarder comme parties intégrantes de l'Écriture, puisque la pratique de l'Église leur est favorable. Il y aurait même à les rejeter une témérité plus ou moins grande, suivant leur importance et la faiblesse des difficultés qu'a soulevées

et que soulève leur authenticité. Cf. Loisy, *Histoire du canon du N. T.*, p. 260-263.

5° *L'authenticité des Livres saints rentre-t-elle dans l'objet de la définition du concile?* — Non; elle est seulement affirmée comme une vérité que les Pères estimaient certaine. Voir t. I, col. 2592-2593. Cf. Loisy, *Histoire du canon du N. T.*, p. 250-260.

6° *Caractère dogmatique du décret.* — Porté par un concile, légitimement assemblé sous la présidence des légats du siège apostolique et confirmé plus tard par le pape Pie IV, le décret *De canonicis Scripturis* remplit toutes les conditions requises pour obliger en conscience tous les fidèles. D'autre part, il est terminé par une définition de foi ou anathème qui concerne les traditions et les Livres saints. Tandis que les décrets antérieurs des papes ou des conciles, qui dressaient la liste des livres canoniques reçus par l'Église, affirmaient seulement la canonicité de ces livres, sans en faire une vérité de foi catholique, le concile de Trente définit, lui, comme de foi catholique, que tous les livres, dont il a rédigé le catalogue, sont sacrés, c'est-à-dire inspirés, et canoniques, c'est-à-dire du nombre de ceux que l'Église reçoit comme règle de la foi et des mœurs. Il avait à se prononcer de manière à ne laisser aucun doute sur les sources de la révélation ; aussi, dès la congrégation générale du 15 février 1546, la majorité décida d'ajouter un anathème au futur décret *De canonicis Scripturis*. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 53. Cependant, plus tard, quand on discuta la première rédaction du texte, le général des ermites de Saint-Augustin, voulant imiter les conciles et les canons antérieurs qui n'ont pas d'anathème, en demanda la suppression. *Ibid.*, p. 69. Aussi le neuvième des doutes, examiné le 1er avril, demandait si l'anathème décidé déjà en principe devait porter sur les traditions et les Livres saints tous ensemble ou sur ces livres seulement. *Ibid.*, p. 73. L'anathème fut maintenu par la majorité pour les deux points. *Ibid.*, p. 77. Nier que tous ces livres soient sacrés et canoniques fut donc dès lors, non plus une erreur, mais une hérésie. Aussi aucun théologien n'a suivi le sentiment de Melchior Cano, *De locis theol.*, l. II, c. IX, *Cursus completus theologiæ* de Migne, t. I, col. 104-105, qui regardait la négation de la canonicité de Baruch et des autres deutérocanoniques de l'Ancien Testament, non comme une hérésie, mais comme une erreur qui touche à l'hérésie. Toutefois, M. Chauvin, distinguant l'inspiration des Livres saints, qui est un fait divin, de leur canonicité, qui repose sur un fait historique, à savoir sur le jugement implicite ou explicite de l'Église constatant, avec l'assistance du Saint-Esprit, que les Livres saints ont été inspirés, a prétendu que la canonicité n'était pas de foi divine et catholique. Le fait de la reconnaissance officielle de l'inspiration des Livres saints par l'Église n'appartient pas à la révélation divine, ni par conséquent à l'objet même de la foi. C'est un fait dogmatique qui est du ressort de l'histoire ecclésiastique. Quand l'historien a constaté la déclaration de l'Église, conférant aux Livres saints la canonicité, le fidèle doit admettre cette canonicité. Il serait hérétique s'il niait l'inspiration des livres canoniques que supporte et qu'affirme leur canonicité; mais s'il niait seulement leur canonicité, il ne serait pas, de ce chef, hérétique; il serait plutôt suspect d'hérésie, car on serait en droit de soupçonner qu'il nie ou l'inspiration du livre déclaré canonique ou l'infaillibilité de l'Église le déclarant canonique. *Leçons d'introduction générale*, Paris, s. d. (1898), p. 73-74. Cette distinction est juste dans l'abstrait, mais elle ne répond pas à la pensée des Pères du concile de Trente. Ils ne voulaient pas définir le fait de la reconnaissance officielle de l'inspiration par l'Église; ils accomplissaient ce fait. L'objet de leur définition, M. Chauvin ne l'ignore pas, *op. cit.*, p. 152, était de déterminer quelles étaient les sources de la révélation. Or ces sources de la révélation font certainement partie elles-mêmes de l'objet de la révélation et appartiennent ainsi à la foi divine. Elles peuvent par conséquent devenir par la définition de l'Église objet de la foi catholique, et elles le sont devenues par la définition du concile de Trente. Il y aurait donc péché d'hérésie à nier que les Livres saints soient tous et en entier canoniques, c'est-à-dire règle de la foi et des mœurs. Sans doute, pour dresser la liste complète des Livres saints, le concile de Trente s'est appuyé sur la pratique de l'Église catholique, pratique qui est infaillible; il ne s'est pas fondé sur la critique historique, dont les principes ne font pas partie de la révélation. S'il l'avait fait, il n'aurait pas donné une définition dogmatique. Le théologien et le fidèle peuvent se servir et se servent de la critique historique pour constater le fait de la réception des Livres saints par l'Église. Mais ce n'est pas à cause des conclusions de la critique historique, c'est uniquement à cause du témoignage de Dieu et de l'Église, que les Livres saints sont l'objet de notre foi. Le concile de Trente entendait promulguer une définition dogmatique, puisqu'il porte anathème contre ceux qui ne recevraient pas les Livres saints comme sacrés et canoniques.

III. CONFIRMATION DU DÉCRET DU CONCILE DE TRENTE PAR LE CONCILE DU VATICAN ET PAR LÉON XIII. — 1° Le concile du Vatican dans sa IIIe session, tenue le 27 avril 1870, a confirmé le décret de Trente sur les sources de la révélation.

Hæc porro supernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiæ fidem a sancta Tridentina synodo declaratam, continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus... Qui quidem Veteris et Novi Testamenti libri integri cum omnibus suis partibus, prout in ejusdem concilii decreto recensentur et in veteri Vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt. Const. *Dei Filius*, c. II.

Selon la foi de l'Église universelle, déclarée par le saint concile de Trente, cette révélation surnaturelle est contenue dans les livres écrits et dans les traditions non écrites... Pour ces livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, ils doivent être reçus comme sacrés et canoniques en entier avec toutes leurs parties, tels qu'ils sont énumérés dans le décret du concile de Trente et contenus dans l'ancienne édition Vulgate latine.

Si quis sacræ Scripturæ libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos sancta Tridentina synodus recensuit, pro sacris et canonicis non susceperit..., anathema sit. Can. 4.

Anathème à qui ne recevrait pas pour sacrés et canoniques les livres de la sainte Écriture en entier avec toutes leurs parties comme le saint concile de Trente les a énumérés...

Dans ce canon, le concile du Vatican renouvelle donc l'anathème porté à Trente contre quiconque refuserait de reconnaître les livres de la Bible pour sacrés et canoniques. Au c. II de la Constitution, il se réfère au catalogue des Livres saints dressé par le concile précédent. A la congrégation générale du 4 avril, Mgr Gasser expose, au nom de la députation de la foi, le but de la définition : « Nous déclarons quels sont les livres sacrés ou canoniques : ce sont nommément ceux qui sont énumérés dans le décret du concile de Trente sur les Écritures canoniques ; et quant à ces livres considérés en eux-mêmes, ce sont ceux que la Vulgate latine contient en entier avec toutes leurs parties. » *Collectio Lacensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. VII, col. 138. Afin d'enlever toute espèce de doute au sujet de quelques versets, qui ne sont pas dans certains manuscrits très anciens et très bons de la Vulgate, mais qui se trouvent dans l'édition Clémentine de cette version, un Père avait proposé cette modification du texte : *et in Vulgata editione Clementis VIII auctoritate promulgata habentur. Ibid.*, col. 141-142. Mgr Gasser fit observer que cet amendement ne pouvait être admis. En effet, la Vulgate déclarée authentique par le concile de Trente diffère de l'édition corrigée

publiée par Clément VIII, qui n'est pas parfaite et dans laquelle on a laissé des fautes. Le décret fut voté dans le sens indiqué par Mgr Gasser. Le concile du Vatican s'est donc borné à renouveler la définition de Trente. Il a cependant expressément défini l'inspiration des Livres saints et indiqué la nature de cette inspiration. Voir INSPIRATION.

2° Dans son encyclique *Providentissimus Deus* du 18 novembre 1893, Léon XIII ne s'est pas contenté de rappeler la doctrine définie par les conciles de Trente et du Vatican sur la canonicité et l'inspiration des Livres saints; il a encore affirmé que l'autorité complète de la sainte Écriture ne peut être démontrée *nisi ex vivo et proprio magisterio Ecclesiæ,* et justifié l'autorité infaillible du magistère ecclésiastique. Il a aussi affirmé l'inspiration de tous les livres sacrés et canoniques, reçus par l'Église et une inspiration égale en tous. Le souverain pontife a ainsi repoussé comme contraire à l'enseignement unanime des saints Pères toute opinion qui admettrait un degré inférieur d'inspiration pour les livres deutérocanoniques : *professi unanimes (Patres et doctores) libros eos et integros et per partes a divino æque esse afflatu.* Voir INSPIRATION.

En dehors des ouvrages spéciaux déjà indiqués pour l'histoire du canon de l'Ancien et du Nouveau Testament, on pourra consulter les introductions générales qui traitent toutes du canon des Livres saints. Sur les questions théologiques relatives à la canonicité, on lira les traités *De locis theologicis* qui les exposent. Nous ajoutons ici des ouvrages qui embrassent dans leur contenu le canon des deux Testaments : J. Cosin, *A scholastical history of the canon of the Holy Scriptures,* in-4°, Londres, 1657, 1672, 1683; H. Hody, *De Bibliorum textibus originalibus,* etc., in-fol., Oxford, 1705; J. Bianchini, *Vindiciæ canonicarum Scripturarum Vulgatæ latinæ editionis,* in-fol., Rome, 1740; J. S. Semler, *Abhandlungen von freyer Untersuchung des Canons,* 4 in-8°, Halle, 1771-1776, 2e édit., 1776; C. F. Schmid, *Historia antiqua et vindicatio canonis sacri V. N. que Testamenti,* in-8°, Leipzig, 1775; A. Alexander, *Canon of the O. and N. T. ascertained,* in-12, Princeton, 1826; Londres, 1826, 1831; J.-B. Malou, *La lecture de la sainte Bible en langue vulgaire,* in-8°, Louvain, 1846, t. II, p. 1-201; Vieusse, *La Bible mutilée par les protestants,* in-8°, Toulouse, 1847, C. A. Credner, *Zur Geschichte des Kanons,* in-8°, Halle, 1847; Gaussen, *Le canon des saintes Écritures au double point de vue de la science et de la foi,* 2 in-8°, Lausanne, 1860; S. Davidson, *The canon of the Bible, its formation, history and fluctuations,* in-8°, Londres, 1877; 3e édit., 1880; E. Preuschen, *Analecta. Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons,* in-12, Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1893, p. 127-171; Guidi, *Il canone biblico della Chiesa copta,* dans la *Revue biblique,* 1901, t. x, p. 161-174. Toutes les encyclopédies, catholiques et protestantes, contiennent des articles assez développés sur le canon biblique. Voir enfin Jaugey, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* in-4°, Paris, s. d. (1889), col. 361-371. Pour une bibliographie plus complète, U. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie,* col. 566-568.

E. MANGENOT.

3. CANONS DES APÔTRES. En dehors des *Constitutions apostoliques,* de la *Didascalie* et de la *Didachè* (voir ces mots), on a attribué aux apôtres, sous le nom et sous la forme de canons proprement dits : I. 84 (ou 85) canons conservés en grec; II. 127 canons dont une faible partie seulement est conservée en grec, et qui ont servi à constituer l'Octateuque de Clément; III. 27 (ou 30) *canones apostolici* tirés, selon une version, du livre de la doctrine de l'apôtre Addaï; IV. Diverses petites ordonnances dont nous donnerons l'énumération.

I. LES 84 (ou 85) CANONS GRECS. — Sous le titre de Κανόνες τῶν ἁγίων ἀποστόλων ou Κανόνες οἱ λεγόμενοι τῶν ἁγίων ἀποστόλων... sont conservés en grec 84 (ou 85) canons, sanctionnés par le concile Quinisexte en 692 : « Le saint concile décide que les 85 canons, reçus et confirmés par les saints et bienheureux Pères avant nous, qui nous ont été transmis sous le nom des saints et vénérables apôtres doivent demeurer à jamais fermes et immuables. » Mansi, *Concil.,* t. XI, col. 940. Par contre le décret attribué au pape Gélase déclare apocryphe le livre qui s'intitule : « Canons des apôtres. » *P. L.,* t. LIX, col. 178. Cette mention ne se trouve d'ailleurs que dans quelques manuscrits et a vraisemblablement été ajoutée par Hormisdas (514-523). Hefele, *Histoire des conciles,* trad. franç., Paris, 1869, p. 611.

1° *Nombre et contenu.* — Leur nombre qui est souvent de 84 (Hardouin, Mansi, etc.) est, plus souvent encore, de 85 (Beveridge, Lagarde et tous les manuscrits grecs du Nomocanon); il varie d'ailleurs de 47 à 85, comme l'a montré Pitra, *Juris eccl. Græcorum hist. et mon.,* t. I, p. 43. Ces divergences entre les textes ou les manuscrits grecs ne tiennent pas d'ailleurs aux matières, mais seulement à leur division; elles ont donc peu d'importance. Toutes nos références viseront l'édition de Hardouin, divisée en 84 canons : *Acta conciliorum,* Paris, 1715, t. I, col. 9-32. Cette collection traite, sans aucun ordre, des principales matières ecclésiastiques : des ordinations et des empêchements canoniques (can. 1, 2, 20, 21, 60, 67, 76-79, 81); de la sainte eucharistie et des oblations (3, 4, 8, 9); du mariage des clercs (5, 16-18, 25); de la Pâque (7); de la simonie (28, 29); de la hiérarchie ecclésiastique (32-40, 54, 55); des rapports avec les hérétiques et les juifs (44, 45, 63, 69, 70); du baptême (48, 49); des livres apocryphes (50); des livres canoniques (84). Les autres canons spécifient principalement divers délits et les peines : excommunication ou déposition, qui en sont la suite. Il y a aussi quelques doublets.

Signalons enfin qu'un même manuscrit peut donner plusieurs divisions toutes différentes : par exemple le ms. de Paris, Coislin 211, dans une première pièce, fol. 53, cite sous le titre de canon 81 des apôtres les canons 83 et 84 de Hardouin, tandis que dans une seconde pièce, fol. 60-66, il annonce 85 canons et n'en numérote en marge que 84; le même manuscrit donne encore plus loin, fol. 281, un résumé de ces canons. Les matières sont du moins les mêmes dans tous les manuscrits grecs que nous avons vus, à l'exception du seul ms. de Paris, n. 1614, du XVIe siècle, qui renferme seulement, fol. 32-37, quarante-six canons. Nous avons constaté que les extraits des Constitutions apostoliques conservés dans ce manuscrit, cf. H. Omont, *Inventaire sommaire des mss. grecs,* Paris, 1888, t. II, p. 107, sont une transcription des citations faites par Anastase le Sinaïte. Il est donc possible que la pièce précédente ait une origine analogue et nous devons nous garder de lui attribuer trop grande importance.

2° *Époque.* — Jean le Scolastique, patriarche de Constantinople († 577), inséra tous les canons des apôtres dans sa collection, publiée par Justel et Voel dans la *Bibliotheca juris canonici* en 1661. Sévère, patriarche d'Antioche, cita vers 520 les canons 21-23 sous le titre de : « διατάξεις qui furent adressées par les apôtres aux nations par le moyen de Clément. » E. W. Brooks, *Select letters of Severus of Antioch,* t. I *b, syriac text,* Londres, 1904, p. 463-464. Voir le compte rendu que nous avons donné de cet ouvrage dans la *Revue de l'Orient chrétien,* juillet 1904, p. 288-291. Enfin, Denys le Petit, vers l'an 500, donna une double traduction latine des 49 premiers canons (dans sa seconde traduction, il divisa le 3e en deux et ainsi des 49 il en fit 50) et les inséra dans sa collection sous le titre : *Incipiunt ecclesiasticæ regulæ sanctorum apostolorum, prolatæ per Clementem, Ecclesiæ romanæ pontificem, quæ ex græcis exemplaribus in ordinem primo ponuntur; quibus quamplurimi quidem consensum non præbuere facilem, et tamen postea quædam constituta pontificum ex ipsis canonibus adsumpta esse videntur.* Hardouin, t. I, col. 31-38; C. H. Turner, *Ecclesiæ occidentalis monumenta juris antiquissima,* Oxford, 1899, fasc. 1, p. 8. On n'a pas encore trouvé auparavant de citation explicite en leur faveur; aussi,

pour fixer l'époque de leur composition, les auteurs, munis du seul raisonnement appuyé sur divers indices, ont abouti à des conclusions souvent contradictoires.

Personne du moins ne défend plus l'origine apostolique de ces canons, qui fut admise dans l'Église grecque après le concile Quini-sexte et par quelques juristes comme Torrès, chez nous. Dans l'Église latine, Denys le Petit, qui les lui fit connaître, ajoutait au titre : *quibus quamplurimi consensum non præbuere facilem.* Dans l'Église syrienne, Ebedjésus († 1318) les attribuait, non aux apôtres, mais à leurs successeurs. Il les intitulait : « Canons des apôtres donnés par saint Clément, disciple des apôtres, » et ajoutait aussitôt : « Lorsque les évêques étaient encore appelés apôtres, ils se réunirent et portèrent les divers canons qui suivent. » Mai, *Script. vet. nova collectio,* t. X, p. 8. Telle fut à peu près l'opinion de Beveridge. Ce savant anglais s'efforça de démontrer que les canons des apôtres étaient la première partie du *Codex canonum* de l'Église primitive, collection promulguée peut-être en divers lieux et dans divers conciles, avant de constituer un seul tout dès la fin du IIe siècle ou le commencement du IIIe. *Synodicon, sive Pandectæ canonum SS. apostolorum et conciliorum ab Ecclesia græca receptorum,* Oxford, 1672. Cf. *Guilielmi Beveregii annotationes,* à la fin du t. II. Son procédé consiste à relever dans les conciles et les anciens écrivains les mentions de « canons apostoliques » ou de « canons des Pères », relatives à des matières contenues dans les canons des apôtres; et à conclure qu'il s'agit, sinon du recueil tel que nous le possédons aujourd'hui, du moins du *Codex canonum* de l'Église primitive qui, de proche en proche, a formé ces quatre-vingt-quatre canons.

Au concile d'Éphèse (431), les évêques de Chypre accusent le clergé d'Antioche de vouloir usurper le droit de faire des ordinations dans leur île : *Vi cogere voluerunt et subjicere sibi sanctos episcopos insulæ contra apostolicos canones et definitiones sanctissimæ nicænæ synodi.* Hardouin, t. I, col. 1617. On peut voir ici une allusion aux canons 33 et 34 des apôtres en même temps qu'au canon 6 de Nicée. De même, le concile de Constantinople (394) décida qu'un évêque ne serait pas déposé par un ou deux évêques, mais par un synode καθὼς οἱ ἀποστολικοὶ κανόνες διωρίσαντο. Hardouin, t. I, col. 957. Le canon 73 des apôtres décide, en effet, que si un évêque accusé ne se présente pas, *un synode* fera le nécessaire.

Beveridge fait des citations analogues empruntées au canon 49 du *Codex canonum* de l'Église d'Afrique, Hardouin, t. I, col. 887; à la lettre synodale du concile de Constantinople (382), Hardouin, t. I, col. 824; à Théodoret, *H. E.,* V, 23, *P. G.,* t. LXXXII, col. 1248-1249, et aux canons 3 et 12 de la lettre de Basile à Amphiloque, *P. G.,* t. XXXII, col. 672, 681. Il arrive au concile d'Antioche (341). 17 ou 19 des 25 canons de ce concile sont apparentés littéralement à autant de canons des apôtres. Beveridge reconnut cette parenté, mais avança que les canons d'Antioche *paraphrasaient* les canons antérieurs des apôtres, et cela d'après leur propre témoignage. En effet, le canon 9 d'Antioche, Hardouin, t. I, col. 596-597, contient les mêmes mots que le canon 33 des apôtres, non pas des mots généraux, comme évêque, prêtre, diacre ou anathème, mais des mots caractéristiques. Il est donc certain que l'un dépend de l'autre. Or le canon d'Antioche déclare lui-même qu'il se conforme à un ancien canon des Pères.

APÔTRES 33	ANTIOCHE 9
... ἡγεῖσθαι αὐτὸν ὡς κεφαλήν, καὶ μηδέν τι πράττειν περιττὸν ἄνευ τῆς ἐκείνου γνώμης.	... τῇ τιμῇ προηγεῖσθαι αὐτόν, μηδέν τε πράττειν περιττὸν τοὺς λοιποὺς ἐπισκόπους ἄνευ αὐτοῦ κατὰ τὸν ἀρχαῖον κρατήσαντα
ἐκεῖνα δὲ μόνα πράττειν ἕκαστον, ὅσα τῇ αὐτοῦ παροικίᾳ ἐπιβάλλει καὶ ταῖς ὑπ' αὐτὴν χώραις.	τῶν πατέρων ἡμῶν κανόνα, ἢ ταῦτα μόνα ὅσα τῇ ἑκάστου ἐπιβάλλει παροικίᾳ καὶ ταῖς ὑπ' αὐτὴν χώραις.

On ne peut dire que le canon d'Antioche dépend d'une source ancienne différente des canons des apôtres sans introduire fort inutilement une nouvelle inconnue dans cette question. — Beveridge trouve encore mention de la tradition apostolique et du canon apostolique (can. 13), dans Eusèbe, *De vita Constantini,* III, 61, 62, *P. G.,* t. XX, col. 1135-1137, puis il relève des indices de l'existence d'anciens règlements et d'anciennes lois dans les canons 1, 2, 5, 15 de Nicée, dans Cyprien, Origène, Tertullien. Il admet que ces anciens règlements sont devenus nos canons des apôtres, ce qui n'est pas évident, mais il peut ainsi les faire remonter jusqu'au IIIe siècle et même jusqu'à la fin du IIe.

Hefele, *Histoire des conciles,* trad. franç., Paris, 1869, t. I, p. 613-615, raisonne comme Beveridge et place aussi au IIIe siècle l'origine des canons des apôtres. Son opinion est reproduite par Paul Viollet, *Précis de l'histoire du droit français,* Paris, 1886, p. 34-36.

L'opinion contraire rapporte la composition des canons en partie au IVe siècle, mais surtout au Ve. Elle fut exposée par Drey (1832), puis, avec plus de modération, par J. W. Bickell (1843) et Funk (1891). Leur procédé consiste à relever dans les conciles de Nicée (325), d'Antioche (341), de Laodicée (372), de Constantinople (394), d'Éphèse (431), de Constantinople (448), de Chalcédoine (451) et dans les Constitutions apostoliques (commencement du Ve siècle), des passages parallèles à certains canons des apôtres et à conclure toujours (Drey) ou presque toujours (Bickell, Funk) que ce sont les canons des apôtres qui ont plagié les autres textes. Drey place ainsi vers la fin du Ve siècle — il ne peut le placer plus bas — le recueil des 50 canons traduit vers 500 par Denys le Petit, et plus tard encore, c'est-à-dire au commencement du VIe siècle, la composition du recueil des 84 canons qui serait l'œuvre d'un second auteur. M. Funk n'admet pas qu'il y ait eu deux collections, l'une de 50 et l'autre de 84 canons, mais une seule de 84 canons; il prétend que l'auteur unique a utilisé les conciles de Nicée et d'Antioche ainsi que les Constitutions apostoliques, mais non les conciles de Constantinople (394 et 448), d'Éphèse et de Chalcédoine; il place la composition du recueil au commencement du Ve siècle. Le mode de raisonnement employé pour éviter les textes allégués par Beveridge consiste, lorsque les canons des apôtres ne sont pas nommément désignés, à dire qu'il ne s'agit pas d'eux et que les mots « anciens canons des Pères », « loi des anciens Pères » ne peuvent leur être appliqués, et, lorsque les canons des apôtres ou apostoliques sont nommément désignés, à chercher quelque différence entre le canon des apôtres visé et l'application qui en est faite, puis à dire, vu cette différence, qu'il n'est pas encore question de notre recueil.

En somme, la date de la composition du recueil actuel de 84 canons dépend surtout de l'interprétation donnée au dernier canon qui place, après les livres de la sainte Écriture, « les ordonnances (διαταγαί) éditées en huit livres pour vous, évêques, par moi Clément, qui ne doivent pas être divulguées à tous à cause des choses mystiques qu'elles contiennent. » Ces huit livres peuvent être les Constitutions apostoliques, comme on l'admet universellement aujourd'hui (Beveridge y reconnaissait la forme primitive citée par saint Épiphane, mais on sait maintenant que la Didascalie, citée par saint Épiphane, n'était sans doute pas divisée en huit livres), ou l'Octateuque de Clément (canons coptes-arabes) comme semblent l'avoir compris tous les anciens, ou enfin quelque ouvrage

apocryphe perdu, dans le genre du « Livre des feuillets pleins de mystères » conservé dans les mss. arabes de Paris 70-76, et décrit par Harnack, *Altchrist. Lit. Die Ueberlieferung*, p. 779-780, qui est divisé parfois en huit livres et que « saint Clément ordonna de cacher au vulgaire ». *Catal. des mss. arabes de Paris*, 1883, p. 18-19. Cet ouvrage a évidemment trait au passage traduit plus haut du dernier canon des apôtres, ἃς οὐ δεῖ δημοσιεύειν ἐπὶ πάντων, διὰ τὰ ἐν αὐταῖς μυστικά. Le texte arabe est une traduction du syriaque, et le commencement de l'ouvrage, attribué à saint Éphrem, a été publié par Carl Bezold, *Die Schatzhœhle*, trad. allemande, Leipzig, 1883; texte syriaque et version arabe, Leipzig, 1888; puis par Mme M. D. Gibson, *Apocrypha arabica*, version arabe et trad. anglaise, Londres, 1901, dans *Studia Sinaitica*, t. VIII.

Si les huit livres de Clément visés par le canon 84 sont les Constitutions apostoliques, dont on place en général la rédaction au commencement du ve siècle, nous obtenons ainsi un *terminus a quo* pour la rédaction actuelle des canons des apôtres. Le *terminus ad quem* sera l'époque de la traduction de Denys le Petit (vers 500) ou même de la compilation de Jean le Scolastique (vers 550), si l'on n'admet pas que les derniers canons soient du même auteur que les premiers. Pour M. Funk, les canons des apôtres datent de la première moitié ou du commencement du ve siècle, p. 191; M. Harnack les place aussi au ve siècle et renvoie à M. Funk, *Altchr. Lit. Die Ueberlieferung*, Leipzig, 1893, p. 775; pour M. Lightfoot ils peuvent être regardés comme un corollaire des Constitutions apostoliques et ils dateraient (avec un point d'interrogation, il est vrai) du VIe siècle, *S. Clement of Rome*, Londres, 1890, t. I, p. 101; cf. p. 187, 368; pour M. Achelis, l'auteur a voulu, à l'aide de ce faux, couvrir le faux des Constitutions apostoliques et les faire figurer à la suite du Nouveau Testament, au commencement du ve siècle. *Realencyclopädie*, 3e édit., t. I, p. 739.

Les anciens auteurs semblent cependant avoir entendu le canon 84, non pas des huit livres des Constitutions, mais de l'Octateuque de Clément, ou même simplement des 126 canons coptes-arabes qui lui sont sans doute antérieurs. Voir plus loin. En effet, comme l'a dit M. Achelis, p. 739, l'auteur du canon 84 voulait faire figurer les huit livres de Clément à la suite du Nouveau Testament, mais jamais, à notre connaissance, les Constitutions n'ont occupé cette place, tandis que l'Octateuque y figure en syriaque, Rahmani, *Testamentum D.-N. J.-C.*, Mayence, 1899, p. IX-XI, et les canons coptes-arabes en éthiopien ; Ludolf écrivait en effet : *Illos* (les 127 canons coptes-arabes) *Habessini in octo partes dividunt et evangelistarum apostolorumque scriptis canonicis tanquam Novellas quasdam adjungunt quasi ejusdem sint plane auctoritatis et absolutissimæ christianorum Pandectæ*. *Hist. Æth.*, Francfort-sur-le-Main, 1681, l. III, c. IV; cf. *Comm. ad. hist. Æth.*, Francfort-sur-le-Main, 1691, p. 300, 329; cet usage et cette division des canons en huit livres durent provenir d'Égypte, comme tous les usages et tous les livres ecclésiastiques des Abyssins. Dans leur traduction du canon 84, les Arabes et les Éthiopiens ont traduit « les huit livres des διατάξεις » par « les huit livres des canons ». *Revue biblique*, 1901, p. 170, 172. Enfin saint Jean Damascène met après l'Apocalypse les Κανόνες τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος. *De fide orthodoxa*, IV, 17, *P. G.*, t. XCIV, col. 1180.

On remarquera d'ailleurs que la partie de ces canons qui a été conservée en grec porte précisément pour titre : αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος. Lagarde, *Reliquiæ juris eccl. ant. græce*, Leipzig, 1856, p. 74. C'est le même mot (διαταγαί) qui est employé dans le canon 84 des apôtres. Dans cet ordre d'idées on pourrait peut-être éloigner le *terminus a quo* des canons des apôtres, en supposant qu'ils ont figuré d'abord (can. 72-127) dans la seconde partie des 126 canons coptes-arabes (et plus tard de l'Octateuque) à la suite du Nouveau Testament, puis qu'ils ont été portés de là, avec plusieurs des canons précédents (can. 21-71), dans les Constitutions apostoliques pour former et continuer leur VIIIe livre.

Le « Livre des feuillets pleins de mystères », dont nous avons parlé plus haut, n'a aucune chance d'être visé dans le canon 84, mais semble plutôt en dépendre, car l'attribution de la première partie de cet ouvrage à saint Éphrem est reconnue inexacte : il ne remonterait guère plus haut que le VIe siècle. Cf. Rubens Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1899, p. 90-91.

Après avoir fixé approximativement l'époque de la composition du recueil des 84 canons, il resterait encore à chercher le lieu et l'époque de l'apparition des divers canons, car Beveridge et Hefele admettent que les canons des apôtres ont pu paraître en des temps et dans des conciles différents avant d'être codifiés. Pour Drey, qui voit dans ces canons un plagiat de canons antérieurs, il restait à déterminer leurs sources. Selon lui, trois proviennent de la Didascalie (can. 38, 41, 42); cinq du concile de Nicée (can. 20-23, 79); vingt du concile d'Antioche de 341 (can. 7-15, 27, 30, 32-40, 75); trois du concile de Laodicée de 372 (can. 44, 70, 71); un du concile de Constantinople de 381 (can. 74); un du concile de 394 (can. 26); dix-neuf des huit livres des Constitutions apostoliques (can. 1, 2, 6, 7, 16, 17, 19, 25, 32, 45, 46, 48, 50-52, 59, 63, 65, 78); cinq du concile de Chalcédoine (can. 28, 66, 73, 80, 82), etc. Funk, p. 183-190; cf. Hefele, t. I, p. 613. Nous avons déjà dit combien la méthode de Drey nous semble partiale. De ce que deux canons formulent une ordonnance analogue, il conclut à une filiation, et, dans chaque cas, il déduit le canon des apôtres de l'autre canon. Il est clair cependant que la filiation peut être inverse, si même les deux textes ne dépendent pas d'une autre source inconnue de Drey. Ils peuvent encore parfois formuler les mêmes ordonnances, par un simple hasard sans avoir aucun rapport l'un avec l'autre. M. Funk n'admet comme sources certaines que le concile d'Antioche de 341 et les Constitutions apostoliques, p. 202.

3° *Lieu d'origine et auteur.* — D'après M. Funk, leur lieu d'origine est la Syrie, car on trouve mention (can. 36) du mois ὑπερβερεταῖος (octobre) qui appartient au calendrier syro-macédonien, p. 191. Leur compilateur serait le même que le compilateur des huit livres des Constitutions apostoliques, qui aurait composé de toutes pièces les canons apparentés au concile d'Antioche et aux Constitutions et peut-être aussi les autres canons, puis les aurait placés à la fin du VIIIe livre, p. 204-205. Pour Bardenhewer aussi, l'auteur ou le compilateur des canons et celui des Constitutions ne font qu'un. *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1898, t. I, p. 52; *Patrologie*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 308.

4° *Anciennes versions.* — 1. Nous avons déjà cité la double version latine de Denys le Petit, faite vers l'an 500 et qui comprend seulement 50 canons. Mansi, t. I, col. 49-66, etc. La première version de Denys, conservée dans de nombreux mss., fut publiée pour la première fois par Cuthbert Hamilton Turner, *loc. cit.*, p. 1-32. Elle est divisée en 49 canons. La seconde version de Denys le Petit passa d'abord dans les anciennes collections canoniques allemandes, espagnoles, françaises, italiennes, dont F. Maassen a donné la liste, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Recht im Abendlande*, Graz, 1870, t. I, p. 438-440, puis dans les collections plus récentes y compris Gratien et les Décrétales; elle eut de nombreuses éditions. Cf. Hardouin, t. I, col. 31-38; *P. L.*, t. LXVII, col. 141-148.

2. La version syriaque figure dans les collections jacobite et nestorienne de canons. Le texte jacobite a été édité par Lagarde, *Reliquiæ... syriace*, Leipzig, 1856, p. 44-61, avec les différences du syriaque et du grec dans *Reliquiæ... græce*, Leipzig, 1856, p. XXVIII-XXXIII. C'est

le l. VIIIe de Clément, avec le titre : « διατάξεις, c'est-à-dire commandements des apôtres adressés par Clément aux nations. Canons ecclésiastiques. » Le canon 47 est transposé avant le canon 50. Le canon 65 est placé après le canon 62. D'ailleurs, les canons sont divisés de manière un peu différente et forment un total de 82 au lieu de 84 (ou 85). En dehors de ces différences de forme, le syriaque traduit le grec de manière assez fidèle. On remarquera seulement une longue addition à la fin du canon 49 relatif au baptême. Cf. Lagarde, *Reliquiæ... græce*, p. XXIX-XXX. Cette addition, ainsi que les canons 46, 48, 49 qui se suivent sans discontinuité, sont accompagnés d'astérisques mises en marge du ms. de Paris édité par Lagarde (syr. 62) et un scribe a écrit en marge : « On dit que les ariens ont ajouté toutes ces choses qui ont des astérisques. » Lagarde, p. XXX. Il est remarquable que ces canons 46, 48, 49 ne figurent pas dans la recension (can. 72-127) qui termine les 127 canons coptes-arabes dont nous avons déjà parlé.

Le texte nestorien figure dans la collection d'Ébedjésus et a été édité et traduit en latin par Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, Rome, 1838, t. X, p. 8-17; il porte le titre suivant : *Synodus secunda. Canones apostolorum qui dati fuerunt per sanctum Clementem discipulum apostolorum... Cum adhuc episcopi nomine apostolorum nuncuparentur, convenerunt et statuerunt diversos canones qui sunt sequentes.* C'est la version en usage chez les jacobites. Le canon 49 porte la même addition que précédemment, les canons 47 et 65 ne sont pas intervertis ; par contre, le canon 44 précède le canon 43. Le nombre des canons est de 83. Cette traduction syriaque est très ancienne, car elle figure dans un manuscrit jacobite de Londres, *add.* 14526, fol. 9, du VIIe siècle, « écrit probablement aussitôt après 641. » Wright, *Catal. of syriac mss.*, Londres, 1870-1872, p. 1033, cf. Lightfoot, *S. Clement of Rome*, t. I, p. 373-374, note.

3. En arabe, Riedel signale trois recensions des 84 canons des apôtres, comprenant respectivement 81, 82 et 83 canons. *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, 1900, p. 157. Le ms. de Paris, arabe 252, renferme deux recensions, l'une figure à la fin de l'Octateuque de Clément, p. 562-567; elle est conforme à la version syriaque et contient aussi la longue addition au canon 49, p. 564; elle est divisée en marge en 86 canons et a pour titre : « Canons des saints apôtres par le moyen de Clément. » L'autre recension, p. 19-37, comprend 82 canons sous le titre de : « Canons des apôtres dans le cénacle de Sion, » ou encore : « Voici ce que l'on appelle les *Abastalasat*, que les disciples ont ordonnés, et leurs canons que Clément a recueillis. Les apôtres les réunirent et les ordonnèrent par le secours du Saint-Esprit quand ils étaient dans le cénacle de Sion... » Le titre varie avec les manuscrits. On les appelle ailleurs *Titlasat* (*tituli*), en particulier chez les Arabes melkites, mss. arabes de Paris, 235, 4°, 236, 7°, tandis que ce nom, dans le manuscrit 252, est réservé aux 30 canons d'Addaï voir col. 1618, et ils sont divisés en 81 canons. Cf. Ludolf, *Comm. ad hist. Æth.*, p. 330. Nous avons constaté que les canons 11-13 du ms. 252 sont identiques aux canons éthiopiens traduits par Ludolf, *loc. cit.*, p. 331. Tous deux sont une paraphrase des canons grecs qui se trouvent amplifiés au double et parfois au triple. Cf. Funk, p. 263-264.

4. Riedel signale aussi trois recensions éthiopiennes en 81 canons, p. 155, 3°, 4°, 7°. Ce sont sans doute ces trois recensions qui figurent dans le ms. d'Abbadie, n. 65, § 4, 9, 11. *Catalogue raisonné des mss. éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie*, Paris, 1859, p. 76-77; cf. Funk, p. 245-246. Ludolf a donné les titres des 81 canons d'une recension, puis le texte et la traduction des canons 11-13. *Comm. ad hist. Æth.*, p. 330-333.

Nous parlerons plus loin d'une quatrième recension arabe et éthiopienne en 56 (ou 57) canons formant la fin (can. 72-127) des 127 canons coptes-arabes.

5. Il existe aussi une ancienne traduction arménienne, ms. de Paris, n. 118, fol. 28-39.

Le texte latin de Denys le Petit parut dans la collection des conciles de J. Merlin, Paris, 1524, et le texte grec fut publié pour la première fois par Gr. Haloander, [illegible] Βιβλίον, Nuremberg, 1531. Ces textes furent reproduits dans la plupart des *Corpus juris civilis* et des *Corpus juris ecclesiastici*, puis par Beveridge, *Synodicon, sive Pandectæ canonum SS. apostolorum et conciliorum ab Ecclesia græca receptorum*, Oxford, 1672, t. I, p. 1-57 (cette édition, qui fait suivre les canons des apôtres des commentaires de Balsamon, de Zonaras et d'Aristène, a été reproduite, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 36-217), enfin par de Lagarde, *Reliquiæ juris ecclesiastici antiquissimæ*, Leipzig, 1856, p. 20-35; Hefele, *Histoire des conciles*, t. I, appendice; Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, Rome, 1864, t. I, p. 1-45; Fr. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den Apostolischen Kanones*, Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, etc. C. H. Turner publia une édition critique des deux versions latines de Denys le Petit, *Ecclesiæ occid. monumenta juris antiquissima*, Oxford, 1899, fasc. 1, p. 1-54. Voir les études de Drey, *Neue Untersuchungen über die Konstitutionen und Kanones der Apostel*, Tubingue, 1832; J. W. Bickell, *Geschichte des Kirchenrechts*, Giessen, 1843; Hefele, *Histoire des conciles*, Paris, 1869, t. I, p. 609-644; F. X. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen*, Rottenbourg, 1891, p. 180-206; Fabricius, *Bibl. græca*, édit. Harles, t. VII, p. 22-23; t. XII, p. 141-153, on trouve ici le renvoi aux manuscrits que Fabricius connaissait. Enfin Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, Paris, 1677, p. 251-256, avait donné l'analyse d'une recension arabe en 81 canons intitulée, dit-il, *Tetellisat* et *Abtilisat*.

II. LES 127 CANONS COPTES-ARABES. — Ces canons, qui tous sans doute sont d'origine grecque, sont conservés en arabe, en copte, en éthiopien, en syriaque (dans l'Octateuque). Quelques-uns seulement existent encore en grec et en latin. Leur nombre et leurs divisions varient avec les versions. En arabe et en éthiopien, ils sont divisés en deux parties, l'une de 71 canons et l'autre de 56 (ou 57). Les premiers ont été appelés par Lagarde : *canones ecclesiastici*, pour les distinguer des derniers qu'il appelle *canones apostolici* et qui ne sont en effet qu'une rédaction différente des canons des apôtres dont nous venons de traiter. Les premiers ont pour titre : « 71 canons des saints apôtres ayant pour but l'institution de l'Église, édités par saint Clément, » et les seconds : « 56 canons de la sainte Église arrêtés par les apôtres et édités par saint Clément. » Ms. arabe de Paris, n. 251, 5°, 6°, *Catalogue*, p. 66. Le texte arabe est inédit, les titres des canons ont été traduits par Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, p. 241-251. Les titres des canons éthiopiens ont été publiés et traduits par Ludolf, *Comm. ad hist. Æth.*, p. 305-314, qui publia et traduisit ensuite en latin les canons 1-23 de la première série, p. 314-328. W. Fell a publié et traduit les 56 canons de la seconde série : *Canones apostolorum æthiopice*, Leipzig, 1871. Le texte copte sahidique des 127 canons, divisés ici en 78 et 71 (au lieu de 71 et 56), a été publié sans traduction par de Lagarde, *Ægyptiaca*, Gœttingue, 1883, p. 239-291, 209-238. La traduction allemande des canons 21-47 de la première série (numérotés ici 31-62), faite par G. Steindorff sur l'édition de Lagarde, a été publiée par H. Achelis dans son étude sur les canons d'Hippolyte, *Die Canones Hippolyti*, Leipzig, 1891, dans *Texte und Untersuchungen*, t. VI, fasc. 4. Enfin, le même texte sahidique a été édité, sans traduction, d'après un ms. moderne du Caire, par U. Bouriant, *Recueil de travaux relatifs à la philologie égyptienne*, t. V (1884), p. 199-216; t. VI (1885), p. 97-115. Le texte copte memphitique, ou de la Basse-Égypte, qui est une traduction du précédent, a été publié avec traduction anglaise par H. Tattam : *The apostolical Constitutions or Canons of the Apostles*, Londres, 1848. La première pièce forme les l. I-VI de l'ouvrage, p. 1-91; elle a été divisée par Tattam en canons; la seconde pièce forme le l. VII, p. 173-213, et diffère de la pièce sahidique correspondante; aussi Lagarde a-t-il édité

ces deux pièces en regard sur les mêmes pages, *loc. cit.*, p. 209-238. L'ouvrage édité par Tattam diffère donc un peu des précédents. Il constitue en réalité l'*Octateuque* de Clément (voir col. 1616), qui existe aussi en syriaque et en arabe et dont les 127 canons coptes-arabes (les premiers traduits fidèlement, les derniers dans une recension différente) ne constituent qu'une partie. Enfin les 20 premiers canons seulement existent encore en grec.

Nous allons donc traiter successivement : 1° Des 20 (ou 30) canons conservés en grec qui constituent l'*Apostolische Kirchenordnung :* ce sont les canons 1-20 (ou 1-30) de la première série, nommés aussi parfois *canones ecclesiastici*, nom donné par de Lagarde non pas aux 20 premiers canons, mais à la pièce entière qui en comprend 71; 2° Des canons 21-47 (ou 31-62) de cette même série, qui constituent l'*Ægyptische Kirchenordnung;* 3° Des derniers canons de cette première série, 48-71 (ou 63-78), parallèles au l. VIII des Constitutions apostoliques; 4° Des 56 (ou 71) canons de la seconde série ou *canones apostolici ;* 5° De la disposition particulière de ces canons qui est connue sous le nom d'*Octateuque de Clément*.

1° L'*Apostolische Kirchenordnung,* canons 1-20 (1-30). — 1. *Éditions.* — Le texte grec conservé dans un seul manuscrit, Vienne, *Hist. græc.*, n. 45 (maintenant n. 7), du XIIe siècle, a été publié pour la première fois par J. W. Bickell, *Geschichte des Kirchenrechts,* Giessen, 1843, t. I, puis réédité par de Lagarde, *Reliquiæ juris eccles. ant.*, Leipzig, 1856, p. 74-79, sous le titre : Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων ; par Pitra, *Juris eccles. Græc. hist. et mon.*, Rome, 1864, t. I, p. 77-88; par Harnack, *Texte und Unters.*, Leipzig, 1884, t. II, fasc. 1, p. 225-237; par Funk, *Doctrina duodecim apostolorum,* Tubingue, 1887, p. 50-73, etc.

La première partie de l'*Apostolische Kirchenordnung,* canons 2-12 (grec : 3-14), qui lui est commune avec la *Didachè,* se trouve dans plusieurs manuscrits (Rome, Moscou) et versions, dont ont tenu compte Pitra, puis Harnack; enfin elle a été éditée par Théodore Schermann, d'après des manuscrits de Rome, de Paris et de Naples, *Eine Elfapostelmoral,* Munich, 1903. Une ancienne traduction latine des canons 13-20 (grec : 18-30) a été publiée par E. Hauler, *Didascaliæ apostolorum fragmenta Veronensia latina*, Leipzig, 1900, p. 93-101, d'après un ms. palimpseste écrit au commencement du VIe siècle. M. Hauler fait remarquer que ce ms. a été transcrit sur un plus ancien et que le traducteur cite la version des saintes Écritures antérieure à saint Jérôme; puis il conclut : *quare codex græcus, ex quo archetypus latinus fluxit, certe exeunte vel potius medio quarto sæculo antiquior putandus est,* p. VIII.

2. *Dépendance des versions.* — Les traductions latine, syriaque (Octateuque) et copte sahidique furent vraisemblablement faites sur l'original grec. La traduction copte memphitique provient du sahidique, Lagarde, *Reliquiæ ...græce,* p. X; la traduction éthiopienne proviendrait du copte sahidique, Lagarde, *op. cit.*, p. X, XV; Lightfoot, *St. Clement of Rome,* 1877, appendice, p. 469, ou de l'arabe, Guidi, *Revue biblique,* 1901, p. 173. M. Funk, *Die apost. Konstitutionen,* p. 247, avait déjà montré que l'éthiopien étant plus complet que le copte, ne pouvait pas dépendre de la version sahidique seule. Ce sujet devra être traité à nouveau lorsque les diverses versions seront publiées et traduites.

3. *Contenu.* — Chacun des douze apôtres : Jean, Matthieu, Pierre, André, Philippe, Simon, Jacques, Nathanael, Thomas, Céphas, Barthélemy et Jude, prend la parole pour formuler une ordonnance de morale ou de hiérarchie. Les préceptes de morale (canons grecs 3-14) lui sont communs avec la *Didachè;* les derniers canons (canons grecs 15-30) traitent de l'ordination de l'évêque, des prêtres, du lecteur, des diacres, des veuves, des devoirs des diacres, des laïques, et enfin du saint sacrifice. Chacun des canons commence par : Jean dit; Matthieu dit; Pierre dit, etc. Cette forme est celle des anciens conciles, par exemple du concile de Carthage (255), où chaque évêque énonce un précepte qui commence dès lors par son nom : *Cyprianus dixit; Crescens dixit,* etc. Hardouin, t. I, col. 159. Cette forme se retrouve aussi dans les apocryphes coptes et éthiopiens. *Patrologia orientalis,* t. I, fasc. 1, *Le livre des mystères du ciel et de la terre,* p. 86-88; t. II, fasc. 2, *L'Évangile des douze apôtres,* p. 133, 138, 154, etc.

4. *Époque et sources.* — O. Bardenhewer écrit que cet opuscule a été composé vraisemblablement en Égypte au IIIe ou au IVe siècle. *Geschichte der altkirchl. Litteratur,* Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 82. Il suppose que le titre actuel est une interpolation et que cet opuscule représente en réalité « les deux voies » ou « le jugement de Pierre » dont parle Rufin. *Comm. in symb.*, 28, *P. L.*, t. XXI, col. 374; cf. O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église,* trad. franç., Paris, 1898, p. 43-44. M. G. Krüger dit aussi que l'*Apostolische Kirchenordnung* doit être le *Duæ viæ. Altchr. Lit.,* Leipzig, 1895, p. 224. D'après M. Achelis, *Realencycl. für prot. Theol.,* 3e édit., p. 733, cet écrit semble avoir l'Égypte pour patrie, mais pourrait cependant provenir de la Syrie. Il a été composé entre la *Didachè* et les Constitutions, c'est-à-dire entre 100 et 400, ou selon d'autres, entre 140 et 360. Il est difficile d'obtenir une plus grande approximation. On peut cependant, avec grande vraisemblance, le placer au IIIe siècle. M. Harnack place vers l'an 300 la composition de l'*Apost. Kirchenord., Altchr. Lit. Die Ueberlieferung,* p. 451; *Die Chronologie,* p. 532, et lui assigne trois sources principales : la *Didachè* et la lettre de Barnabé du IIe siècle, canons grecs 4-14; et deux ouvrages perdus qu'il appelle : κατάστασις τοῦ κλήρου, canons 16-21, et κατάστασις τῆς ἐκκλησίας, canons 22-29. Il plaçait d'abord le premier de ces écrits au commencement du IIIe siècle, *Texte und Untersuch.,* Leipzig, 1884, t. II, fasc. 1; plus tard, il le plaça, comme le suivant, au IIe siècle, de 140 à 180. *Texte und Unters.,* Leipzig, 1886, t. II, fasc. 5, p. 55. Ces sources seraient d'origine égyptienne. Enfin, les canons 1-3, quelques additions dans les canons 4-23 et peut-être aussi dans les canons 24-30, seraient l'œuvre personnelle du dernier compilateur, vers l'an 300. Mgr Duchesne attribuerait à ce dernier compilateur les canons 1-2, 16-30. Il aurait utilisé seulement la première partie de la *Didachè* qu'il aurait aussi distribuée aux divers apôtres pour l'uniformité. *Bulletin critique,* 1886, t. VII, p. 363. M. Funk croit que l'auteur a pu emprunter à d'anciennes sources, en nombre qui peut être supérieur à deux, les canons 16-30, et que la composition du tout ne peut être postérieure à la première moitié du IIIe siècle. *Doctrina duodecim apost.*, p. LIV-LV. M. Harnack fait encore remarquer, *Altchr. Lit. Die Ueberl.*, p. 465-466, que le titre : Αἱ διαταγαὶ αἱ διὰ Κλήμεντος, ne semble pas s'appliquer au contenu (ce titre est en effet plus général et pourrait peut-être s'appliquer à toute la suite du ms. de Vienne), et regarde le sous-titre : Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων, comme le véritable titre de cette pièce; M. Funk l'a aussi publiée sous ce titre. Nous ferons cependant remarquer que la version syriaque inédite, qui a été traduite directement sur le grec et qui comprend toute l'*Apostolische Kirchenordnung* dans les mss. de Mossoul et de Rome signalés par Mgr Rahmani (Lagarde n'en a connu qu'un extrait), est intitulée : *Doctrina duodecim apostolorum.* Rahmani, *Testamentum D. N. J. C.,* Mayence, 1899, p. X. Voici d'ailleurs ce titre avec les phrases voisines d'après une photographie du ms. de Rome : « Fin du IIe livre de Clément, traduit de la langue grecque en syriaque par Jacques l'Humble, l'an 998 des Grecs (687). Livre IIIe de Clément : Doctrine (*malfonouta*) des douze apôtres. Réjouissez-vous,

fils et filles, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Jean et Matthieu et Pierre, etc. » Cf. Rahmani, p. XIV.

2° L'*Egyptische Kirchenordnung,* canons 21-47 (ou 31-62). — 1. *Éditions.* — Il ne nous reste qu'à signaler les fragments latins publiés par Hauler, *Didascaliæ apost. fragm.,* p. 101-121, qui correspondent aux canons 31-33, 46, 48-60 et 62 de la numérotation copte.

2. *Contenu.* — Ces canons sont parallèles aux canons d'Hippolyte. Ils traitent des ordinations de l'évêque, du prêtre, du diacre, avec de longs morceaux liturgiques, puis des confesseurs, des veuves, des lecteurs, des vierges, des sous-diacres, des catéchumènes, du temps des offices et de la prière, du baptême, du jeûne, des agapes, des veuves, des prémices, du jeûne pascal, de l'eucharistie, du temps de la prière. Ces matières font aussi l'objet du VIIIe livre des Constitutions apostoliques (C. A. VIII). Aussi M. H. Achelis a pu mettre en regard des canons d'Hippolyte (C. H.) l'*Egyptische Kirchenordnung* (canons 21-47, = E. K.) et des passages choisis de C. A. VIII.

3. *Époque et sources.* — Pour M. H. Achelis, E. K. est un remaniement des canons d'Hippolyte et la source principale de C. A. VIII. Elle est donc antérieure à la compilation des huit livres des Constitutions qu'Achelis place vers le milieu du IVe siècle. *Texte und Unters.,* t. VI, fasc. 4, p. 27. — Pour M. Funk, au contraire, *Die apost. Konst.,* p. 261, E. K. dépend de C. A. VIII, et, p. 279, C. H. sont un remaniement de E. K. effectué à l'aide d'autres sources. Par suite le *terminus a quo* de la composition de E. K. est le Ve siècle et n'est sans doute pas antérieur au VIe, p. 280. Notons que le raisonnement de M. Hauler cité plus haut sur l'antiquité de la version latine la ferait remonter au milieu du IVe siècle. M. Funk maintint ses conclusions dans *Das Test. unsers Herrn und die verwandten Schriften,* Mayence, 1901, et, à cette occasion, M. Batiffol écrivait, *Revue biblique,* 1901, t. X, p. 254 : « Après avoir pensé avec tous les critiques qui s'en sont occupés que la Constitution apostolique égyptienne (E. K.) datait du IVe siècle et était antérieure aux Constitutions apostoliques, nous sommes prêt à nous rendre aux raisons proposées par M. Funk, non que toutes ces raisons soient très concluantes, mais du moins plusieurs font une difficulté à l'opinion reçue. »

3° *Canons 48-71* (*ou 63-78*). — 1. *Versions.* — Ces canons existent en copte sahidique, en éthiopien et en arabe; le copte sahidique seul a été publié par de Lagarde et traduit par J. Leipoldt, *Saïdische Auszüge aus dem Buche der Apost. Konst.,* dans *Texte und Unters.,* Leipzig, 1904, t. XXVI, fasc. 1 *b,* p. 1-57. Les canons en copte memphitique publiés et traduits en anglais par Tattam, l. III-VI, p. 92-171, qui étaient, d'après de Lagarde, une traduction du sahidique, représentent en réalité une rédaction différente qui constitue l'Octateuque de Clément et qui est caractérisée par l'interversion des deux parties du c. XXXII de C. A. VIII, la première partie du chapitre formant en copte le l. VI de Clément. Cf. Lagarde, *Reliquiæ... græce,* p. XV. Le ms. arabe de Paris, n. 252, renferme ces deux rédactions : 1° les canons 48-71, parallèles au copte sahidique, sans aucune interversion dans le c. XXXII de C. A. VIII, p. 71-86; 2° les l. IV-VII de l'Octateuque de Clément, avec interversion du commencement du c. XXXII de C. A. VIII qui forme en arabe le l. VII, p. 550-561. Nous avons signalé déjà les analyses données par Vansleb et Ludolf.

2. *Contenu.* — La concordance entre ces canons et C. A. VIII est donnée par de Lagarde, *Reliquiæ... græce,* p. XIII-XVI. Ils contiennent tout ou partie des c. I, II, III-V, XI-XVII, XXIII-XXVIII, XXX-XXXIV, XLII-XLVI de C. A. VIII. Dans cette dernière partie qui fait souvent double emploi avec la précédente, le compilateur semble avoir rejeté la liturgie et conservé ce qui regarde les cérémonies. Lagarde, p. XI.

4° *Les 56 derniers canons* ou *canones apostolici* de Lagarde sont particuliers à l'arabe, au copte et à l'éthiopien. Le copte compte 71 canons. Nous avons déjà signalé les analyses de Vansleb et Ludolf et l'édition avec traduction latine de Fell. D'après M. Funk, p. 262-263, cette recension dérive évidemment des 84 canons grecs des apôtres et ce rapport ne semble jamais avoir été nié. Une seconde rédaction plus courte existe en éthiopien. Plusieurs canons sont réunis en un seul ou même sont omis, comme les canons 43-44, 45-49. Signalons cependant que le dernier canon sur les livres canoniques ne mentionne pas les huit livres de Clément. Après avoir nommé l'Apocalypse, il recommande seulement aux évêques d'observer les canons. Guidi, *Il canone biblico della Chiesa copta,* dans la *Revue biblique,* 1901, p. 162-164.

5° *L'Octateuque de Clément.* — 1. *Textes.* — Cet ouvrage est conservé, avec des différences d'ailleurs, en syriaque, en arabe et en copte. — *a*) Un abrégé syriaque a été publié par de Lagarde, *Reliquiæ... syriace,* p. 1-61, qui a publié ou rétabli le texte grec correspondant dans *Reliquiæ... græce,* p. 80-89, 74-77, 9-15, 89-95, 20-35. Mgr Rahmani a signalé deux mss. complets, à Mossoul et à Rome, et a donné l'analyse de l'ouvrage. *Testamentum,* p. X-XI. L. I-II. *Testamentum D. N. J. C.* publiés et traduits en latin par Mgr Rahmani, Mayence, 1899. L. III. *Doctrina duodecim apostolorum.* C'est l'*Apostolische Kirchenordnung* tout entière. L. IV. *De charismatibus, ordinationibus et canonibus ecclesiasticis* = C. A. VIII, c. I-II. L. V. *De ordinationibus* = C. A. VIII, c. III-V, XVI-XXVI. L. VI. *Constitutiones seu statuta plurimorum apostolorum de clericis et laicis* = C. A. VIII, c. XXVII-XXVIII, XXX-XXXI, fin du c. XXXII, XXXIII-XXXIV, XLII-XLVI et commencement du c. XXXII. L. VII. *De mystico ministerio* = C. A. VIII, c. XXIX et fin du c. V depuis : *Aio ego, Andreas frater Petri, P. G.,* t. I, col. 1075, jusqu'à la fin du c. IX. L. VIII = canons des apôtres.

b) M. Riedel a donné l'analyse de l'Octateuque arabe. *Die Kirchenrechtsquellen,* p. 156-157. Nous l'avons contrôlée sur le ms. arabe de Paris, ms. 252. Les l. I et II correspondent aux l. I-III du syriaque. Mgr Rahmani a signalé de nombreuses différences de détails entre le syriaque et l'arabe dans son édition du *Testamentum.* Le l. III, qui n'a pas son analogue en syriaque, correspond à l'*Ægyptische Kirchenordnung,* c'est-à-dire aux canons 21-47 (ou 31-62) dont il a été parlé précédemment. Le l. IV correspond au syriaque. Le l. V comprend les c. III-V, omet les prières, donne ensuite la fin du c. XI, les premières lignes du c. XII, en omettant : « moi, Jacques, frère de Jean de Zébédée, » puis quelques lignes de la fin des c. XIII-XV, comme Lagarde les a rétablis en grec d'après la version copte sahidique, *Reliquiæ... græce,* p. XII-XIV, puis les c. XVII-XXVII. L. VI, comme en syriaque, à l'exception du commencement du c. XXXII qui n'est pas dans ce livre en arabe. L. VII comprend le commencement du c. XXXII seulement. L. VIII = canons des apôtres comme en syriaque. Ajoutons que dans le ms. de Paris, *arabe* 252, l'Octateuque porte aussi en marge une division en canons : le l. II est divisé de 1-28; le l. III porte une double division de 22-47 et de 31-68. Ces chiffres correspondent à peu près aux canons parallèles de l'éthiopien et du copte. La fin du l. V est divisée de 1-12. Les l. VI et VII portent une double numérotation sans suite. On peut du moins en conclure que certain auteur ou scribe avait fait une double collation de l'Octateuque de Clément.

c) L'Octateuque copte analysé par de Lagarde, *Reliquiæ... græce,* p. XI, a sept livres qui paraissent correspondre aux l. II-VIII de l'arabe. Cependant, d'après M. Funk, le l. VII dans le copte reproduirait les canons des apôtres d'après la recension en 56 canons, *Die apost. Konstitutionen,* p. 263, tandis que nous avons pu constater dans l'arabe la même rédaction que dans le syriaque sans aucune omission de canons et y compris la longue addition du canon 49.

d) Nous noterons encore que les matières du l. VI arabe de Clément se trouvent dans la compilation syriaque d'Ébedjésus, Mai, *Script. vet. nova collectio*, t. x, p. 17-22, sous le titre : *Canones qui statuti fuerunt distincte ab unoquoque sanctorum apostolorum*, et se trouvent encore en arabe en dehors de l'Octateuque de Clément sous le titre : « Canons des apôtres transmis par Simon le Cananéen sur l'organisation du sacerdoce, » ms. de Paris, 243, fol. 205-220, ou « Premiers préceptes des apôtres », ms. 252, p. 38-52. D'après M. Funk, *Die apost. Konstitutionen*, p. 245-246, n. 4, 8, le texte conservé en syriaque par Ébedjésus et publié par Mai, p. 17-22, existe en éthiopien dans deux recensions de 25 canons chacune. Enfin les livres syriaques V et VI de Clément correspondent à peu près à la pièce grecque : διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ μυστικῆς λατρείας. Pitra, *Juris eccl. Græc. hist. et mon.*, t. I, p. 49-72.

2. *Époque et source.* — La version syriaque a été traduite directement sur le grec, sans doute à Édesse, en 687, d'après une note que nous avons traduite plus haut. De plus, le texte grec du *Testament de N.-S. J.-C.* (I[er] livre de l'Octateuque) est cité par Sévère d'Antioche peu après l'an 520, cf. Brooks, *Select letters of Severus patriarch of Antioch in the syriac version of Athanasius of Nisibis*, Londres, 1904, t. I *b*, p. 482 : « Il est écrit dans les διατάξεις, c'est-à-dire dans les commandements des apôtres, qu'ils appelèrent le Testament du Seigneur... : le diacre en cas de nécessité, si l'on ne trouve pas de prêtre, baptisera. » Cf. Rahmani, p. 132. Sévère, *ibid.*, p. 463-464, cite encore les canons 21-23 des apôtres sous le titre : « Le canon 21 des διατάξεις qui ont été envoyées par les apôtres, par le moyen de Clément, aux nations, porte... » Or c'est précisément là le titre des canons dans le VIII[e] livre de Clément. Cf. Lagarde, *Reliquiæ... græce*, p. XXVIII. Nous trouvons ailleurs dans les lettres de Sévère, t. II *a*, p. 213, que l'on citait à Émèse de 518 à 519 un canon de Simon le Chananéen qui est le 1[er] canon du VI[e] livre de l'Octateuque (= C. A. VIII, c. XXVII). Cf. Lagarde, *Reliquiæ... syriace*, p. 23-24. Il est donc certain que les matériaux de l'Octateuque étaient allégués comme écrits apostoliques en Syrie et en Égypte vers l'an 520. Il est possible aussi que l'Octateuque ait été constitué dès cette époque. Pour aller plus loin et établir la dépendance des diverses versions, il est indispensable qu'elles soient d'abord publiées et traduites. Il semble nécessaire d'admettre qu'il y a eu des traductions croisées : par exemple un écrit traduit de l'arabe en copte aura été traduit de nouveau du copte en arabe et ces trois versions traduites en éthiopien auront pu fournir trois recensions en cette langue, on arrivera peut-être ainsi à expliquer le pullulement des écrits apostoliques en arabe, copte et éthiopien, qui se ramènent à un petit nombre de types différents bien que tous soient distincts. Dans cet ordre d'idées signalons la classification, tentée par le D[r] Baumstarck, des textes parallèles au l. VIII des Constitutions apostoliques, en dehors des textes grecs, *Oriens christianus*, 1901, p. 98-137; résumée par M. Funk dans *Theolog. Quartalschrift*, 1902, p. 223-236.

Notre étude sur les canons coptes-arabes trouvera sa conclusion naturelle dans l'opinion de Vansleb sur tous les canons apostoliques orientaux. Ce savant, après s'être fait transcrire au Caire le ms. arabe de Paris n. 252 (in-fol. de 723 pages écrit au Caire en 1664), l'avait comparé aux textes grecs et éthiopiens correspondants, comme de nombreuses notes marginales et dans le texte en font foi, puis, après avoir analysé toute cette littérature, il concluait : « Tous ces canons, si on en voulait ôter les redites et les ranger en meilleur ordre, se réduiraient à un très petit nombre. Les ordonnances qu'ils contiennent, excepté quelque petite badinerie qui s'y est mêlée, sont en elles-mêmes très bonnes et étaien très nécessaires pour le gouvernement de l'Église de ce temps-là, et on peut croire sans hérésie que si elles ne sont pas venues des apôtres mêmes, elles sont du moins des saints Pères de l'Église des premiers siècles : mais ayant depuis ce temps passé par les mains de tant de malhabiles écrivains et par celles de tant de gens de différentes langues et sectes et dont chacun a voulu se servir pour ses intérêts, l'un y changeant et l'autre y ajoutant quelque chose, cela leur a fait perdre le crédit et l'estime qu'autrement on serait obligé d'avoir pour elles. » *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, écrite au Caire même en 1672 et 1673, Paris, 1677, p. 260.

Funk, *Die apost. Konstitutionen*, Rottenbourg, 1891, les canons apostoliques des Orientaux, p. 243-265, analysés dans Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, 1900; Guidi, *Il canone biblico della Chiesa copta*, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 161-174.

III. Les 27 (ou 30) *canones apostolici*, tirés, suivant une version, du livre de la *Doctrine de l'apôtre Addaï*. — 1° *Contenu.* — Ces 27 (ou 30) canons, qui existent en syriaque, en arabe et en éthiopien, sont précédés et suivis de quelques notes historiques. L'auteur raconte dans l'introduction que l'an 342 des Grecs (342 — 309 = 33), les apôtres allèrent de la Galilée au mont des Oliviers, où ils assistèrent à l'ascension du Christ et reçurent la prêtrise. Ils se rendirent dans la salle où ils avaient célébré la Pâque, y reçurent le Saint-Esprit et, avant d'aller évangéliser les nations, portèrent un certain nombre de lois : 1. de prier vers l'Orient; 2-4. de faire l'office le dimanche, le mercredi, le vendredi; 5. d'ordonner des prêtres, des diacres et des sous-diacres; 6-9. de fêter l'Épiphanie et l'Ascension et de jeûner le carême; 8. de lire l'Ancien Testament, les Évangiles et les Actes; 16. de ne pas recevoir à nouveau un juif ou un païen qui sont parjures; 18. de faire mémoire des martyrs; 19. de lire les Psaumes chaque jour; 25. de laisser les rois fidèles monter près de l'autel; 27. de porter le pain à l'autel le jour où il a été cuit. Enfin, les canons 11-15, 17, 20-24 et 26 traitent du choix et des devoirs des clercs.

La version arabe (ainsi que la version syriaque d'Ébedjésus) ajoute un canon sur la Nativité et ordonne qu'il y ait sept ministres dans chaque Église; elle paraphrase d'ailleurs chacun des canons syriaques. Enfin, l'auteur raconte les premières prédications des apôtres et énumère les pays que chacun d'eux a évangélisés. Cette liste est fort différente de celle qui est attribuée à Hippolyte. *P. G.*, t. x, col. 951-958. Chez les Coptes (ms. 252 de Paris), ces canons sont appelés titres (*titlasat*) des apôtres.

2° *Époque et sources.* — Le texte original est sans doute grec, car Ibn el Assal écrivait vers 1240, dans le prologue de son *Droit canon*, que ces 30 canons existaient en grec et avaient été traduits en arabe par les melchites et les nestoriens, Bachmann, *Corpus juris Abessinorum, jus connubii*, Berlin, 1890, p. XXXIII; d'ailleurs ils remontent au moins au V[e] siècle, car un ms. syriaque utilisé par Cureton : le ms. add. 14644, est du VI[e] siècle. *Ancient syr. documents*, Londres, 1864, p. 149. M. Land datait même ce ms. de la fin du V[e] siècle. *Anecdota syriaca*, Leyde, 1862, t. I, p. 65-66, 94. De plus, comme ils ont été traduits et adoptés par des Églises rivales (melchites, nestoriens, jacobites), on est conduit à placer leur rédaction avant la séparation de ces Églises, c'est-à-dire au IV[e] ou au commencement du V[e] siècle. D'après M. Achelis, « ils sont donc aussi anciens, si ce n'est plus anciens que les Constitutions apostoliques et les canons des apôtres. » *Realencyclopädie*, 3[e] édit., p. 740. M. Harnack les place au IV[e] siècle. *Altchr. Litt. Die Ueberlief.*, p. 535.

Cet ouvrage n'a aucun rapport avec la *Doctrine d'Addaï* éditée par Philipps, Londres, 1876, ni avec la *Didachè*. Cureton fait remarquer que dans un autre ms., *add.* 14173, cette pièce est citée sous le nom de « canons des

apôtres », il rapproche dans ses notes huit canons de passages correspondants des Constitutions apostoliques. Ce sont les canons 1, 2, 3, 5, 7, 8, 10, 22, qu'il rapproche de C. A., II, 57 et VII, 44; II, 59; V, 13-15; II, 25; V, 13; II, 57; II, 45.

3° *Éditions et versions.* — La version syriaque en usage chez les nestoriens a été publiée avec traduction latine par Mai, *Script. vet. nova coll.*, Rome, 1838, t. X, p. 3-7, 169-173, sous le titre de *Canones apostolici*, ou de « Premier concile des apôtres ». La même version à l'usage des jacobites a été publiée par de Lagarde, *Reliquiæ... syriace*, p. 32-44, et traduite en grec, *Reliquiæ... græce*, p. 89-95, sous le titre : ἐκ τῆς βίβλου τῆς διδαχῆς Ἀδδαίου τοῦ Ἀποστόλου, Leipzig, 1856; puis avec traduction anglaise par Cureton, *Ancient syriac documents*, Londres, 1864, p. 24-35, 24-36, sous le titre de « l'enseignement des apôtres ». Mgr Rahmani a édité et traduit d'après un nouveau ms. la partie qui énumère les pays évangélisés par les apôtres. *Studia syriaca*, Scharfé (Liban), 1904, p. 5-6, 55, 6-7.

Ces canons se trouvent en arabe chez les melchites et les jacobites au nombre de 30 ou 31. Vansleb a donné leur analyse sous le titre : « Trente et un canons des apôtres faits au cénacle de Sion, » *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, Paris, 1677, p. 239-241, et Bickell l'a reproduite, *Gesch. des Kirchenrechts*, Giessen, 1843, p. 179-180. Ils se trouvent en particulier dans les mss. arabes jacobites de Paris, 243, fol. 2-17, sous le titre : « Les trente canons des saints apôtres; » cf. ms. 252, p. 1-10, et dans les mss. melchites arabes de Paris 234 et 235 sous le titre : « Histoire des actes des saints apôtres et indications des canons et des règlements qu'ils ont établis, le tout extrait des livres de Clément. » *Catalogue*, p. 58. Ils furent utilisés au XIIIe siècle par Ibn el Assal en Égypte, qui les attribuait à un concile tenu par les apôtres à Jérusalem. *Catalogue des mss. arabes de Paris*, p. 65, ms. 245.

On les trouve en éthiopien sous le titre : *Decreta alia apostolorum per Clementem tradita*, au nombre de 30. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen*, p. 246, n. 5; cf. p. 248, n. 5; ms. éthiopien de Paris, n. 121, fol. 41-45; *Catalogue*, p. 141. Il en existe aussi une traduction arménienne, dont le texte, d'après le catalogue manuscrit rédigé par l'abbé Martin, serait « considérablement plus long » que le texte syriaque et aurait donc chance de provenir de l'arabe, bien que la plupart des traductions arméniennes aient été faites sur le syriaque, ms. 118 de Paris, fol. 12-28. C'est sans doute cette pièce qui a été publiée sans traduction par Dachian, Vienne, 1890. Cf. *Le canoniste contemporain*, 1901, p. 80, note 2.

IV. PETITES ORDONNANCES APOSTOLIQUES. — 1° Il existe neuf canons qui auraient été portés par les apôtres réunis à Antioche et qui auraient été trouvés par Pamphile dans la bibliothèque d'Origène à Césarée.

1. *Contenu.* — Le titre, qui prêtera plus loin à discussion, porte : τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Παμφίλου ἐκ τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ τῶν Ἀποστόλων συνόδου, τοῦτ' ἔστιν ἐκ τῶν συνοδικῶν αὐτῶν κανόνων μέρος τῶν ὑπ' αὐτοῦ εὑρεθέντων εἰς τὴν Ὠριγένους βιβλιοθήκην.

Après la résurrection et l'ascension du Dieu grand : de notre Sauveur Jésus-Christ, les hommes d'alors appelèrent Galiléens ceux qui croyaient en lui; les apôtres réunis en synode à Antioche de Syrie décidèrent : 1. Que les Galiléens seraient nommés d'abord chrétiens, Act., XI, 26; et nation sainte, sacerdoce royal, I Pet., II, 9, d'après la grâce et l'appellation (καὶ ἔπων, ms. de Coislin, n. 211) du saint baptême; — 2. De ne pas circoncire les baptisés suivant la législation des juifs, le saint baptême étant une circoncision non faite à la main, dans le dépouillement du vieil homme, Col., II, 11; III, 9, rejetant l'antique péché, Rom., VII, 6; — 3. De recevoir de toute nation et race, dans la foi orthodoxe, ceux qui se sauvent, cf. Act., XI, 18, et de prêcher à toutes les nations la parole de vérité, Matth., XXVIII, 19. — 4. Que ceux qui se sauvent ne s'égareraient plus vers les idoles, mais représenteraient la stèle (στήλη) théandrique, pure, faite à la main (le ms. de Munich seul porte *prima scriptura*, dit Pitra, ἀχειροποίητον, « non faite à la main ») du Dieu véritable : de notre Sauveur Jésus-Christ et de ses serviteurs, en face des idoles et des juifs et ne s'égareraient pas vers les idoles et ne s'assimileraient pas aux juifs; — 5. Que les chrétiens n'imiteraient pas les juifs au sujet de l'abstinence de (certaines) nourritures, mais mangeraient même du porc, le Seigneur ayant prononcé que ce qui entre dans la bouche ne souille pas l'homme, mais (bien) ce qui sort de la bouche, comme venant du cœur, Matth., XV, 11, 17, 18; qu'ils ne s'attacheraient pas [illegible] (Coislin, n. 211) à la lettre de la loi mais se dirigeraient [illegible] (Coislin) d'après (son) esprit et (son) sens élevé, cf. II Cor., III, 6, car la charnelle (littéralement : bestiale) synagogue des juifs exècre le porc, mais est possédée par la méchanceté, suivant la parole prophétique : *Ils se sont rassasiés de porc et ils ont laissé les restes à leurs petits*, Ps. XVI (héb., XVII), 14. Semblablement encore il n'est pas défendu aux chrétiens de manger le poisson à coquille et sans écailles, cf. Lev., XI, 10; Deut., XIV, 10 (tous les manuscrits portent le singulier [illegible], Bickell et de Lagarde l'ont remplacé par un génitif pluriel, sans doute par raison grammaticale; cela signifie encore, au sens spirituel, que les chrétiens doivent rejeter (tous les mss. portent [illegible], Torrès a imprimé [illegible], enfin [illegible] est une mauvaise lecture de Bickell) le cœur intelligent comme (ils rejettent) la coquille (du poisson), en qui est figuré les enseignements de la vérité; — 6. Que les chrétiens ne s'attacheraient pas à l'argent, I Tim., VI, 10, le Seigneur ayant dit : *Ne vous thésaurisez pas des trésors sur la terre, (où le ver et la rouille les) anéantissent*, Matth., VI, 19, et surtout (ne thésaurisez pas) par les moyens injustes, car il est écrit : *Personne ne peut servir deux maîtres et vous ne pouvez pas servir Dieu et Mammon*, Matth., VI, 24; — 7. Que le chrétien ne serait pas enclin à la gourmandise, fuirait les théâtres licencieux et ne jurerait pas avec précipitation, le Seigneur ayant dit : *Ne jurez pas du tout, ni par le ciel, parce qu'il est le trône de Dieu, ni par la terre, parce qu'elle est l'escabeau de ses pieds, ni par Jérusalem, parce qu'elle est la ville du grand roi, et, ne jure pas par ta tête, parce que tu ne peux faire un seul cheveu blanc ou noir; que votre discours soit : oui, oui, non, non, le surplus vient du Malin*, Matth., V, 34-37; — 8. Que tout chrétien fuirait la bouffonnerie, Eph., V, 4, les discours honteux et le blasphème, Col., III, 8, et toutes les habitudes païennes qu'ils se garderont d'imiter, pour que les fidèles ne soient pas trompés; — 9. Que le chrétien ne mangerait pas le sang, mais s'abstiendrait du sang et des bêtes étouffées et de la fornication, Act., XV, 29; ils portèrent aussi 85 canons par l'entremise de Clément sur divers sujets. (Tous les mss. portent en effet, sans aucune séparation, [illegible], Coislin, n. 211; le texte des autres mss. est équivalent.)

Les canons 1 et 9 dérivent directement des Actes, XI, 26; XV, 29. Entre ces deux règlements nous trouvons intercalés des préceptes dirigés surtout contre les judaïsants : ne pas circoncire les fidèles (2); recevoir les gentils (3); ne pas imiter les pratiques juives (4); ne pas distinguer les nourritures en pures et impures (5); avec deux canons contre les idoles (4) et les pratiques des païens (8) et quelques préceptes moraux contre l'avarice (6), la gourmandise, les spectacles et les serments (7). Les idées fondamentales de cette pièce contre les judaïsants et les païens sont des plus anciennes. On trouve dans les Actes, VI; IX, 29; XI, XIV-XV, XVII, des traces des polémiques entre les chrétiens d'une part, les juifs, les judaïsants et les païens de l'autre, polémiques continuées durant le IIe siècle par Justin, Tatien, Athénagore, durant le IIIe par l'auteur de la *Didascalie*, etc. Il est donc facile de trouver des textes anciens, parallèles à ces canons, par exemple : Can. 2, Barnabé, IX, *P. G.*, t. II, col. 749-752; S. Justin, *Dial. cum Tryphone*, 16; cf. 47, *P. G.*, t. VI, col. 509, 576; *Const. apost.*, VI, 12, *P. G.*, t. I, col. 940; can. 2, 3, 5, *Didascalie*, Paris, 1902, c. XXIV, p. 135, 136; c. XXIII, p. 130-131, 133; c. XXVI, passim; can. 3, S. Justin, *Dial. cum Tryph.*, 119-124, 130-131, *P. G.*, t. VI, col. 752-765, 777-781; can. 4, *Didascalie*, c. XIV, p. 80; c. XXI, p. 112-113; *Const. apost.*, II, 62; V, 11, *P. G.*, t. I, col. 752, 853-856; can. 5, Barnabé, X, *P. G.*, t. II, col. 752-760; S. Justin, *Dial. cum Tryph.*, 20, *P. G.*, t. VI, col. 537; *Const. apost.*, VI, 27, 30, *P. G.*, t. I, col. 980-981,

988-989; can. 6, *Didascalie*, c. IX, p. 59; *Const. apost.*, II, 36, *P. G.*, t. I, col. 688; cf. *Didascalie*, c. I, p. 8; *Const. apost.*, I, 1, *P. G.*, t. I, col. 560; cf. *Didachè*, III, 5 (*Const. apost.*, VII, 6, *P. G.*, t. I, col. 1004); can. 7, *Didascalie*, c. XIV, p. 80; c. XXI, p. 113-114; *Const. apost.*, II, 62; v. 12, *P. G.*, t. I, col. 752, 856-857; cf. *Didachè*, III, 3 (*Const. apost.*, VII, 3, *P. G.*, t. I, col. 1001); can. 8, *Didachè*, III, 3, 4 (*Const. apost.*, VII, 6, *P. G.*, t. I, col. 1004); *Didascalie*, c. XXI, p. 112-113; *Const. apost.*, v, 10, *P. G.*, t. I, col. 853; can. 9, *Didascalie*, c. XXIV, p. 137-138; *Const. apost.*, VI, 12, *P. G.*, t. I, col. 941.

Nous avons aussi relevé de nombreux textes parallèles dans Origène : Can. 1, *Cont. Celsum*, VIII, 29, *Orig. Werke*, Berlin, 1899, t. II, p. 244; voir col. 1624; *Pro mart.*, v, t. I, p. 6; *Cont. Celsum*, IV, 32, t. I, p. 303; v, 10, t. II, p. 10. — Can. 2, 4, *Cont. Celsum*, VI, 63, t. II, p. 133-134. — Can. 3, *Cont. Celsum*, II, 30, 42, t. I, p. 158, 165. — Can. 5, *Cont. Celsum*, VIII, 29; VI, 70, t. II, p. 244, 140. — Can. 6, *Cont. Celsum*, VIII, 56, t. II, p. 273; *Adamantius*, XVIII, Leipzig, 1901, p. 56. — Can. 7, *Pro mart.*, VII, t. I, p. 8. — Can. 8, *Cont. Celsum*, VII, 33, t. II, p. 184. — Can. 9, *Cont. Celsum*, VIII, 29-30, t. II, p. 244-245.

2. *Éditions et controverses.* — Turrianus (Fr. Torres, jésuite) le premier résume en latin les canons 1-3, 6-8, puis cite et commente le texte grec des canons 4 et 5 d'après un « très ancien manuscrit » qu'il ne désigne pas autrement. *Adversus Magdeburgenses centuriatores pro canonibus apostolorum... libri V*, l. I, c. XXV, Florence,1572, p. 109-113. Ce chapitre a pour titre : *De quibusdam canonibus Apostolicis synodi Antiochenæ apostolorum repertis in bibliotheca Origenis a Pamphilo martyre et de canone apostolico imaginum Salvatoris et sanctorum et de canone de ciborum delectu et de testimonio Innocentii primi quod apostoli synodum Antiochiæ celebrarint.* Le pape Innocent Ier (401-417) écrivait en effet à Alexandre, évêque d'Antioche : *Advertimus non tam pro civitatis* (*Antiochiæ*) *magnificentia hoc eidem attributum, quam quod prima primi apostoli sedes esse monstretur ubi et nomen accepit religio christiana et quæ conventum apostolorum apud se fieri celeberrimum meruit.* Hardouin, t. I, col. 1012; Mansi, t. III, col. 1055. Turrianus voit ici, avec quelque raison, la mention d'un concile apostolique, inconnu d'ailleurs, tenu à Antioche, il en conclut qu'il s'agit du concile visé dans la pièce qu'il publie. Il montre aussi qu'au IIe concile de Nicée (787) un évêque, Grégoire de Pessinonte, cite la première partie du canon 4 et le donne comme tiré du concile des saints apôtres à Antioche avec l'approbation, au moins tacite, de tous les évêques présents. Hardouin, t. IV, col. 47; Mansi, t. XII, col. 1018.

Plus tard, Baronius, *Annales*, an. 102, n. 19, et Binius, Mansi, t. I, col. 67-68, reproduisirent avec quelques divergences le résumé donné par Turrianus et admirent aussi que saint Innocent Ier et Grégoire de Pessinonte avaient cité le concile d'Antioche. Turrianus n'avait pas numéroté les canons et avait réservé les canons 4 et 5 pour les citer les derniers et les commenter longuement. Baronius les numérota dans l'ordre des citations de Turrianus et fit ainsi des canons 4 et 5 les canons 8 et 9, ordre tout artificiel qui ne se trouve dans aucun des cinq manuscrits. Jean Daillé, théologien protestant, réfuta Turrianus point par point. Dans son ouvrage *De pseudepigraphis apostolicis libri III*, Harderwick (Gueldre), 1653, l. III, c. XXII-XXV, p. 687-737, il insinue, puis affirme que Turrianus a inventé de toutes pièces son document. Le détracteur reprend ensuite en détail le titre et chaque canon pour montrer que le tout est apocryphe. Il tire ensuite, p. 698, un argument du silence d'Eusèbe. Daillé ajoute, p. 713-714, que le nom de galiléens ne fut donné aux chrétiens qu'au IVe siècle, sous Julien l'Apostat. Cependant ce nom a été le premier que les chrétiens aient porté. Les apôtres étant pour la plupart de la Galilée, le nom de galiléens leur est donné et parait synonyme de disciples de Jésus. Marc., XIV, 70; Luc., XXII, 59; Joa., VII, 52; Act., I, 11; II, 7. Ce nom primitif fut remplacé par celui de chrétiens, Act., XI, 26, et il tomba en désuétude, parce qu'il était peu élogieux, les habitants de la Galilée étant tenus à Jérusalem pour des ignorants et des sots, Joa., VII, 52, et surtout parce qu'il désigna bientôt une secte hérétique. Cf. S. Justin, *Dial. cum Tryphone*, 80, *P. G.*, t. VI, col. 664. Daillé, p. 720, reproche à Turrianus d'avoir corrompu l'Écriture en écrivant : *Ils se sont rassasiés de porc* (ὑείων), au lieu de : *Ils sont rassasiés de fils* (υἱῶν). Il ignorait que la leçon des canons d'Antioche se trouve, en latin, dans les anciens psautiers, chez saint Augustin, saint Paulin et Cassiodore, dans les bréviaires mozarabiques et dans ceux de Milan et, en grec, dans les plus anciens manuscrits : le *Vaticanus*, du IVe siècle, et le *Sinaiticus*, du milieu du même siècle. La leçon des canons d'Antioche est donc conforme au texte grec antérieur aux travaux d'Origène et elle est un indice de leur antiquité. Quant au témoignage d'Innocent, Daillé l'élude en supprimant simplement les deux mots *apud se* dans le texte cité plus haut. Le P. Noël Alexandre reprit tous les arguments de Daillé et leur donna la forme syllogistique, *Hist. eccles.*, sæc. I, diss. XVIII, XIX, Lucques, 1749, p. 198-212. Le Nain de Tillemont répéta les raisonnements de Noel Alexandre. *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. I, note 34, sur saint Pierre, Paris, 1701, p. 524-525.

Fabricius reproduit l'analyse latine et le texte grec du titre et du 5e canon, il indique les auteurs qui ont traité cette question avant lui, cite le témoignage de Grégoire de Pessinonte et rapporte le témoignage d'Innocent Ier à Act., XI, 26 (et non à un concile). Cf. *Bibl. græca*, édit. Harles, t. VII, p. 23-24; t. XII, p. 153-155.

En 1810, dans la Description des mss. grecs de Munich, t. IV, p. 137-138, Hardt trouva et analysa les neuf canons d'Antioche découverts par Turrianus. En 1843, Bickell les publia en entier d'après le ms. de Munich, du XIVe siècle. *Geschichte des Kirchenrechts*, t. I, p. 101-104, 138-142. Lagarde les réédita après nouvelle collation du ms. *Reliquiæ... græce*, p. 18-20. Enfin Pitra signala cinq manuscrits à Rome, Paris, Florence et Munich, dont quatre manuscrits grecs des XIe, XIIe et XIVe siècles, et une ancienne traduction latine d'Achille Statius (1524-1581), qu'il publia avec le texte grec. *Juris eccl. Græc. hist. et monum.*, Rome, 1864, t. I, p. 88-91. Harnack admet que le pape Innocent a connu une très célèbre réunion des apôtres à Antioche même. Il ajoute que l'on a songé à rapprocher de ce synode apostolique d'Antioche les δεύτεραι τῶν ἀποστόλων διατάξεις des fragments d'Irénée de Pfaff. *Die altchr. Litt. Die Ueberlief.*, Leipzig, 1893, p. 774-775. Plus tard, il a réédité ces fragments d'Irénée, mais, loin de les rapprocher de nos canons d'Antioche, il les déclare fabriqués. *Die Pfaff'schen Irenaeus-Fragmente als Fälschungen Pfaffs nachgewiesen.*, Leipzig, 1900; cf. p. 34. Dans son ouvrage, *Die Mission und Ausbreitung der Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1902, il a reproduit et commenté ces canons, qui ont ensuite été traduits en français par M. P. Lejay (d'après le seul ms. de Munich) dans la *Revue du clergé français*, n. du 15 octobre 1903, p. 343-355.

3. *Époque.* — On a relevé dans ces canons deux principaux indices chronologiques. Le canon 4, qui recommande aux chrétiens, au lieu d'adorer les idoles, de dresser la stèle du Christ, a été considéré par Bickell comme un écho de la controverse des images. Mais, en adoptant la leçon isolée et *prima scriptura* du ms. de Munich, le sens de ce canon est métaphorique et Jésus-

Christ y est, en opposition aux idoles, une colonne non faite de main d'homme, ἀχειροποίητος. On peut donc rapporter ces canons à une époque antérieure à la guerre iconoclaste. Un autre indice les reporte au temps de Julien l'Apostat. Le 1er canon prétend que les disciples étaient appelés galiléens par leurs contemporains et que les apôtres ont changé ce nom en celui de chrétiens. Harnack a pensé que ce canon portait sa date et convenait au règne de Julien qui désignait les chrétiens sous le nom méprisant de « galiléens ». Il a reconnu dans la collection un exposé de principes résumant le programme des missionnaires chrétiens : le christianisme y apparait distinct du paganisme par l'abstention du culte idolatrique et des mœurs païennes et distinct du judaïsme par la liberté laissée dans le choix des aliments et le rejet des pratiques légales. C'est pourquoi ces canons conviennent à une époque où les païens se convertissaient en foule et menaçaient d'altérer la pureté du christianisme par le mélange des pratiques païennes. Harnack estime aussi qu'ils proviennent d'Antioche, car ailleurs on n'aurait eu aucun intérêt à gratifier cette ville d'un concile apostolique. M. Paul Lejay, *Le concile apostolique d'Antioche*, dans la *Revue du clergé français*, n. du 15 octobre 1903, p. 349-355, a repris et complété l'argumentation de Harnack. En raison du caractère antijuif de ces canons, il faut, à son avis, chercher un temps ou, au moins, un lieu où les juifs, peut-être les judaïsants, étaient une force encore redoutable. S'appuyant principalement sur la connaissance que saint Innocent Ier avait du concile apostolique d'Antioche et considérant que ce pape a séjourné en Orient et qu'il est probablement l'ascète Innocent qui habitait avec Pallade sur le mont des Oliviers et écrivait contre Macédonius en faveur du Saint-Esprit, il a conclu qu'Innocent avait connu le concile apostolique d'Antioche en Palestine, son berceau. Peuplée de juifs et de païens, cette contrée exigeait des missionnaires du christianisme les connaissances variées nécessaires pour convertir une population si mêlée. Ces missionnaires n'avaient-ils pas, après la mort de Julien l'Apostat, un court recueil de la doctrine des apôtres suffisant à l'instruction sommaire des habitants juifs et païens de la Palestine?

Si le pape Innocent Ier a connu nos canons peu après l'an 400, il ne peut être question d'en placer la composition au moment des querelles iconoclastes. D'autre part, il n'est pas impossible que le 1er canon soit une réaction contre l'appellation de « galiléens » donnée aux chrétiens par Julien l'Apostat. Cependant, un auteur du IIIe siècle pouvait, d'après le Nouveau Testament, conclure que les disciples du Christ étaient appelés « galiléens » avant qu'ils n'aient reçu le nom de chrétiens. Cf. *Bulletin critique*, 2e série, t. X, 1904, p. 436-437. Il n'est pas certain que Julien soit l'auteur de la dénomination « galiléens ». Que les canons aient été composés à Antioche ou en Palestine, c'est une question secondaire qui dépend surtout d'hypothèses subsidiaires. Toutefois, les hypothèses de M. Wittig, reprises par M. Lejay, sur l'identité du pape Innocent avec l'ascète Innocent, nous paraissent peu vraisemblables. Deux lettres sont adressées par saint Basile à Innocent, évêque. L'une, dans laquelle saint Basile propose un descendant d'Hermogène, évêque de Césarée, pour succéder à Innocent, est intitulée dans les mss. « à Innocent, évêque de Rome ». La seconde est adressée, d'après tous les mss. hormis un, « à Innocent évêque. » Or saint Basile mourut en 379 et Innocent ne fut pape qu'en 402. Les derniers mss. ont donc conservé la bonne leçon, et Innocent n'est pas l'évêque de Rome, mais un suffragant ou un ami de saint Basile. *Epist.*, L, LXXXI, *P. G.*, t. XXXII, col. 388, 456. M. Wittig préfère suivre les premiers mss., corriger les seconds, et attribuer ces deux lettres de Basile à saint Jean Chrysostome, afin de pouvoir dire qu'elles sont adressées au pape Innocent. Il est peu vraisemblable qu'un évêque de Rome ait demandé un successeur à un évêque oriental, fût-ce à celui de Constantinople. D'ailleurs deux autres lettres de saint Basile mentionnent Hermogène évêque de Césarée (mort avant 341, cf. *Oriens christianus*, t. I, col. 371) dans les mêmes termes que la lettre L. Ces quatre lettres se complètent donc l'une l'autre et il va de soi que saint Basile, évêque de Césarée, ait adressé un descendant d'Hermogène, un de ses prédécesseurs sur le siège de Césarée, pour succéder à l'un de ses suffragants nommé Innocent. *Epist.*, CCXLIV, CCLXIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 924, 977.

Il est plus difficile encore d'identifier le pape Innocent avec l'ascète Innocent près duquel Pallade passa trois ans sur le mont des Oliviers. *Hist. lausiaca*, l. VIII, c. CIII, *P. L.*, t. LXXIII, col. 1191-1192; t. LXXIV, col. 316-317, 376. Cf. dom C. Butler, *The Lausiac History of Palladius*, Cambridge, 1904, t. II, p. 131-132. L'ascète Innocent avait occupé un rang distingué au palais au commencement du règne de Constance, empereur d'Orient (337-361); son fils Paul, garde du corps, avait péché avec la fille d'un prêtre, et Innocent avait demandé à Dieu de le punir; aussi Paul était devenu le jouet du démon, et vivait encore, chargé de chaînes, sur le mont des Oliviers. L'autre Innocent, pape (401-417), était fils, d'après le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, Paris, 1886, t. I, p. 220; édit. Th. Mommsen, Berlin, 1898, p. 88, d'Innocent d'Albano, mais, d'après une lettre de saint Jérôme, *P. L.*, t. XX, col. 1120, il était « fils et successeur » du pape Anastase. Cf. *Realencycl. für prot. Theol.*, 3e édit., t. IX, p. 106. L'ascète Innocent est donc plus ancien que le pape Innocent et appartient à la génération précédente. De plus, Pallade, qui a vécu trois ans avec Innocent, écrivait son *Histoire lausiaque* vers l'an 420. Cf. Butler, *The Lausiac History of Palladius*, Cambridge, 1898, t. I, p. 3. Il relate qu'Innocent était τῶν ἐπιδόξων ἐν τῷ παλατίῳ et raconte quelques-uns de ses prodiges; il n'aurait pas manqué de signaler encore qu'il était fils du pape Anastase et qu'il était devenu pape lui-même. Cette identification non admise, il resterait à expliquer comment le pape Innocent Ier a eu connaissance des canons du concile d'Antioche. Nous l'ignorons. Mais les rapports entre l'Orient et l'Occident étaient alors assez fréquents pour qu'il ait vu le texte grec. Il pouvait même exister déjà une traduction latine de ce texte.

Le commencement du Ve siècle est donc le *terminus ad quem* de la composition des canons d'Antioche. Quant au *terminus a quo*, il sera un peu différent selon que nous prendrons les canons avec leur titre et leur conclusion ou sans titre ni conclusion.

Le titre en effet : τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Παμφίλου... [illegible] τῶν ὑπ' αὐτοῦ εὑρεθέντων ἐν τῇ Ὠριγένους βιβλιοθήκην, semble mettre la composition entière sous le patronage d'un passage d'Eusèbe, *H. E.*, VI, 32, n. 3, *P. G.*, t. XX, col. 592, d'après lequel Pamphile réunit dans la bibliothèque de Césarée des ouvrages d'Origène et d'autres auteurs ecclésiastiques. On peut supposer qu'après la mort d'Eusèbe (338) on a voulu codifier les règlements portés par les apôtres à Jérusalem avec diverses additions tirées d'ailleurs du Nouveau Testament et former ainsi une première partie au recueil des 84 (85) canons des apôtres qui omettent précisément ces règlements. Nous aurions donc ici la plus ancienne mention des 84 (85) canons des apôtres.

Si on laisse de côté le titre et la conclusion, comme œuvre d'un scribe postérieur, on pourrait encore remonter plus haut, car *Origène mentionne ce concile d'Antioche. Cont. Celsum*, VIII, 29. Ce passage, qui n'a pas encore été signalé, à notre connaissance du moins, se trouve au milieu de matières connexes aux canons 5, 7-9. Le voici : Εἶτ' ἐπεὶ ἔχει τινὰ ἀσάφειαν ταῦτα, εἰ μὴ τύχῃ διαρθρώσεως, ἔδοξε τοῖς τοῦ Ἰησοῦ ἀποστόλοις καὶ τοῖς ἐν Ἀντιοχείᾳ συναχθεῖσιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ πρεσβυτέροις, καί, ὡς

αὐτοὶ οὗτοι ὠνόμασαν, καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι γράψαι τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πιστεύουσιν ἐπιστολήν. *Origenes Werke*, Leipzig, 1899, t. II, p. 244; *P. G.*, t. XI, col. 1560; édit. de Cambridge, 1677, p. 396. Origène dit donc qu' « il parut bon aux apôtres de Jésus et aux vieillards *réunis ensemble à Antioche,* et, comme ils le disent eux-mêmes, au Saint-Esprit, d'écrire une lettre à ceux des nations qui croyaient ». Cf. Act., XV, 6, 23, 28. Comment interpréter ce texte qui est en contradiction avec celui des Actes, XV? La mention du nom de « galiléen » ne relie pas nécessairement les canons d'Antioche au temps de Julien l'Apostat. Les matières traitées et les préoccupations de l'auteur sont fort anciennes, connexes aux Actes, à la lettre de Barnabé, à la *Didascalie.* La leçon ὑείων du canon 5 est antérieure à la revision d'Origène. Enfin, le concile d'Antioche est mentionné par Origène, *Cont. Celsum* VIII, 29. On peut donc, sans témérité, tenir pour exac le titre ajouté par un copiste postérieur. S'il en es ainsi, les canons d'Antioche proviendraient de la biblio thèque d'Origène recueillie par Pamphile à Césarée. Ils ne sont pas pour cela authentiques, c'est-à-dire apostoliques. Ils peuvent n'être qu'une règle de conduite, rédigée *d'après les enseignements apostoliques* par un chrétien quelconque du IIe siècle pour son usage personnel. Celui-ci trouvant dans les Actes, XI, 26 : Ἐγένετο δὲ αὐτοὺς συναχθῆναι... χρηματίσαι τε πρῶτον ἐν Ἀντιοχείᾳ τούς μαθητὰς χριστιανούς, aurait écrit (en déplaçant les deux mots ἐν Ἀντιοχείᾳ) : συνοδεύσαντες οὖν... ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας ἐχρημάτισαν τοὺς Γαλιλαίους χριστιανούς ἐν πρώτοις ὀνομάζεσθαι; à ce début il aurait ajouté d'autres préceptes, dont le dernier appartient au concile de Jérusalem mentionné Act., XV, 6-31. Cet écrit ainsi rédigé aurait amené ses lecteurs, et Origène lui-même, à placer à Antioche un concile apostolique, auquel ils attribuaient par suite le décret du concile de Jérusalem. Act., XV, 29.

2° Ὅρος κανονικὸς τῶν ἁγίων ἀποστόλων. — C'est une collection de dix-huit anathèmes portés contre celui qui ne fête pas toute la semaine de la Résurrection (1); qui va se baigner après avoir reçu le corps du Seigneur (3); qui communie après avoir porté de l'eau à sa bouche (4); qui sort de l'église avant la fin de l'office (6); qui ne donne pas à l'Église ou aux pauvres les prémices de l'aire et du pressoir (16); qui donne aux devins, qui distribue ou reçoit des amulettes (17); qui repousse son frère (18). D'après Harnack, ce morceau, en raison des anathèmes, ne peut pas avoir été écrit avant le IVe siècle et est très énigmatique. *Altchr. Litt.*, p. 775. D'après Pitra, le premier anathème ne peut être antérieur au *typicum* de saint Saba, p. 107. Ce *typicum* est lui-même antérieur à la mort de saint Saba (531), car il en subsiste un fragment dans un manuscrit de 524. Krumbacher, *Byzantinische Litteratur*, Munich, 1897, p. 316. Publié pour la première fois par Bickell d'après un ms. de Vienne, *Hist. gr.*, n. 45, *op. cit.*, p. 98-100, 133-134, 142, l'Ὅρος κανονικός fut reproduit par de Lagarde, *Reliquiæ... græce*, p. 36-37, et enfin édité par Pitra, *op. cit.*, p. 103-105, qui en signale trois manuscrits.

3° Pitra a publié et traduit pour la première fois, *op. cit.*, p. 105-107, une petite pièce en 25 canons, qui existe aussi dans le manuscrit de Paris, Coislin, 211, sous le titre τῶν ἁγίων ἀποστόλων ἐπιτίμια τῶν παραπιπτόντων. C'est une énumération de peines portées contre diverses fautes. La première partie concerne les clercs, ou les laïques dans leurs relations avec les clercs, par exemple : « si un clerc outrage un prêtre ou un diacre, qu'il soit expulsé; si un laïque outrage un prêtre, qu'il soit anathématisé. » La seconde partie énonce la durée de la privation de la communion qui correspond à divers délits : un magicien, vingt ans, un meurtrier volontaire, toute la vie; quant au meurtrier involontaire, « ceux qui sont apôtres avec moi imposaient sept ans, mais moi, Pierre, j'ordonne qu'il soit onze ans sans communier. » Ce canon est analogue aux canons 22 et 23 d'Ancyre. De même le canon sur les prostituées et les avortements est presque identique au canon 21 d'Ancyre. Pitra renvoie aux canons 65, 67, 69, 72, 73, 75, 77 de saint Basile, qui seraient aussi parallèles aux nôtres.

4° Signalons enfin une épître canonique de saint Pierre à saint Clément. Elle se trouve chez les Arabes coptes et melchites sous le titre : « Canons écrits par saint Pierre sous la dictée de N.-S. J.-C. et communiqués par lui à son disciple Clément, pape de Rome, » ms. de Paris, arabe (copte) 243, fol. 220, ou « Canons écrits par Clément, pape de Rome, sous la dictée de son précepteur saint Pierre », ms. arabe (melchite) 234, fol. 229. *Catal. des mss. arabes de Paris,* Paris, 1883-1895, p. 64, 58. Cette lettre inédite a été traduite en allemand par Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien,* Leipzig, 1900, p. 166. Elle est divisée en 40 canons ou plutôt préceptes, par exemple : « Construis des églises et des monastères (9); fais mémoire des morts, le troisième, le neuvième, le douzième, le trentième, le quarantième jour et à la fin de l'année » (17); sur la consécration de l'église (26); sur l'huile du μύρον et ses vertus (28); si un fidèle va dans le sanctuaire et y frappe le prêtre, on lui coupera la main (34). En somme, cette pièce est récente et n'a pas dû exercer grande influence. Vansleb la disait pleine d'absurdités et n'en donnait même pas l'analyse. *Histoire de l'Église d'Alexandrie,* Paris, 1677, p. 259.

Harnack énumère quelques autres écrits de Clément perdus ou conservés qui peuvent aussi avoir trait aux matières canoniques par exemple la *Didascalie* de Clément, mais semblent avoir eu encore moins d'importance que la lettre précédente. *Altchristlichte Litt. Die Ueberlieferung,* p. 777-780. F. NAU.

CANONS PÉNITENTIELS. Voir PÉNITENTIELS.

CANONISATION. Après avoir exposé ce qui concerne la canonisation dans l'Église romaine, nous traiterons spécialement de la canonisation dans l'Église russe.

I. CANONISATION DANS L'ÉGLISE ROMAINE. — I. Historique. II. Définition. III. Division. IV. Infaillibilité. V. Sagesse de l'Église dans les canonisations. VI. Procédure actuelle.

I. HISTORIQUE. — 1° *Apothéoses païennes et canonisations.* — Quoi qu'en aient dit les hérétiques, la canonisation des saints n'est point de la part de l'Église une servile imitation de l'apothéose usitée dans l'antiquité chez les gentils. Elle en diffère, au contraire, essentiellement, celle-ci étant un acte public par lequel un homme était placé au rang des dieux, comme les Romains, par exemple, le firent d'abord pour Romulus, puis, plus tard, pour Auguste et plusieurs membres de la famille impériale. Cf. Tite Live, *Hist. rom.*, l. I, n. 16; Tacite, *Annal.*, l. IV, n. 15, 55; l. XII, n. 69; Suétone, *Vita Octaviani Augusti*, c. CI; *Vita C. Julii Cæsaris,* c. LXXXVIII; Plutarque, *Vita Romuli;* Diodore de Sicile, *Hist.*, XVII, 115; LVI, 42; LXXIV, 5; Cicéron, *De natura deorum*, l. II, n. 24; Lactance, *Div. institut.*, l. I, n. 15, *P. L.*, t. VI, col. 192, 194 sq.; Minutius Félix, *Octavius,* c. XXIII, *P. L.*, t. III, col. 310. Il a fallu céder au préjugé de ceux qui accusent les catholiques d'adorer les saints, pour donner une pareille origine aux canonisations.

Il y a, en effet, des différences caractéristiques entre les canonisations des saints et les apothéoses païennes. D'abord, en plaçant les saints sur les autels, l'Église n'entend nullement en faire des dieux; elle affirme seulement que Dieu a récompensé dans le ciel leurs vertus héroïques, et qu'ils sont pour les chrétiens des modèles et des intercesseurs puissants. Ils sont les amis de Dieu après avoir été ses serviteurs. Cette différence était déjà indiquée par saint Augustin aux hérétiques et aux païens

de son temps. *De civitate Dei,* l. XXII, c. x, *P. L.,* t. XLI, col. 772. Cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julianum,* l. VI, *P. G.,* t. LXXVI, col. 788-789.

De plus, les païens réservaient les honneurs de l'apothéose aux empereurs, aux impératrices, à leurs proches parents, ou même à leurs favoris et à leurs favorites. Seuls les Augustes et les personnes de leur entourage immédiat pouvaient devenir déesses ou dieux. On ne connaît pas un exemple d'un homme du peuple ou de condition moyenne, admis après sa mort à de tels honneurs. Or l'Église catholique canonise non seulement les rois et les pontifes, mais tous ceux qui l'ont mérité, fussent-ils de petite condition aux yeux des hommes.

Lorsqu'ils décernaient l'apothéose, les anciens considéraient seulement le rang social du défunt; aussi plaçaient-ils dans l'Olympe des hommes perdus de mœurs, souillés de tous les crimes, vrais monstres de l'humanité, selon la juste observation de saint Augustin. *De civitate Dei,* l. VI, c. IX, *P. L.,* t. XLI, col. 187 sq., et ailleurs, l. I-VII. Néron divinisa l'impudique Poppée, sa concubine, après l'avoir tuée d'un coup de pied. Caracalla fit dieu son frère Géta, qu'il avait assassiné, pour se débarrasser d'un rival, et il fit à cette occasion ce jeu de mots d'une sanglante ironie : *Sit divus, dummodo non sit vivus!* Cf. Tacite, *Annal.,* l. XIII, n. 45; l. XV, n. 23; l. XVI, n. 6; Suétone, *In Neron.,* c. XXV; Dion Cassius, *Hist. rom.,* l. LXIII. L'Église ne place sur les autels que ceux de ses enfants qui ont pratiqué jusqu'à l'héroïsme les plus sublimes vertus.

Les preuves dont se contentaient les anciens pour croire à la divinité d'un mort, étaient des plus insignifiantes et des plus ridicules. Le corps du défunt était solennellement brûlé, sur un magnifique bûcher, avec une profusion de parfums et d'aromates. Dès les premières flammes, un aigle, qui avait été dissimulé au sommet du monument funèbre, s'envolait, chassé par la chaleur, et l'on prétendait qu'il emportait au ciel l'âme du nouveau dieu. Dans les apothéoses d'une impératrice, l'aigle était remplacé par un paon. Hérodien, *Hist. rom.,* l. IV, c. II, III. Ou bien, il suffisait que le premier venu affirmât avoir vu le défunt dans la gloire immortelle, comme le fit pour Romulus, que les sénateurs avaient tué, un certain Proculus Junius, soudoyé par les assassins eux-mêmes. Tite Live, en rapportant ce fait, marque son étonnement qu'on eût admis avec tant de facilité une pareille allégation. *Hist. rom.,* l. I, c. XVI. Les empereurs, en semblable occurrence, trouvaient aisément des témoins complaisants, prêts à affirmer avoir vu tout ce que voulait le maître.

Pour canoniser un serviteur de Dieu, l'Église réclame des preuves absolument convaincantes. Son décret est le dernier acte d'un procès long et minutieux, au cours duquel la vie du défunt a été examinée avec la plus sévère critique. Il n'est porté que si le chrétien a poussé toutes les vertus jusqu'à l'héroïsme, et si des miracles incontestables ont été opérés par son intercession. Voir G. Boissier, *Apothéose,* dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, t. I, p. 323-327. La canonisation des saints ne tire donc pas son origine des apothéoses païennes.

Bellarmin, *De beatit. et canonizat. sanctorum,* l. I, c. VII, dans les *Controv.,* 4 in-fol., Paris, 1613, t. II, col. 700, en voit les premiers linéaments dans l'Ancien Testament. L'auteur inspiré de l'Ecclésiastique, en effet, déclara saints et canonisés en quelque sorte Énoch, Noé, Abraham, Isaac et les justes dont il fait l'éloge, XLIV-LI. Ces huit chapitres peuvent être considérés comme une bulle de canonisation collective des saints d'Israël.

2° *Culte des martyrs dans la primitive Église.* — Le premier culte qui fut rendu aux saints dans l'Église fut celui des martyrs. Les fidèles recueillaient et vénéraient les reliques de ces héros. Des autels, des oratoires étaient élevés sur leurs tombes, et les prêtres y célébraient les sacrés mystères. Voir t. I, col. 2580. Ce fut la plus ancienne et la plus simple forme de la canonisation; elle fut en vigueur durant les siècles de la persécution. Les anniversaires des martyrs remontent au IIe siècle. Celui du martyre de saint Polycarpe († 155) fut institué à Smyrne aussitôt après sa mort. *Martyr. Polycarpi,* 18, n. 3, Funk, *Patres apostolici,* Tubingue, 1901, t. I, p. 336. On ne peu donner la preuve qu'ils ont été aussi anciens à Rome. Les martyrs authentiques du IIe siècle ne sont pas inscrits dans les calendriers ecclésiastiques du temps de Constantin. Les anniversaires marqués dans ces calendriers se rapportent à des martyrs du IIIe siècle au plus tôt. A partir du IIIe siècle, la célébration d'une solennité ecclésiastique en l'honneur des martyrs devint d'un usage universel. Ces anniversaires étaient naturellement des fêtes locales. Chaque Église honorait ses saints. On célébrait quelquefois une commémoration générale de tous les martyrs de la localité, soit que cette fête fût unique, soit qu'elle s'ajoutât aux fêtes particulières de chaque saint. Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien,* Paris, 1889, p. 272-273. Cf. S. Augustin, *In natali Cypriani martyris; Serm.,* CCCX, c. II, n. 2, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 1473; Prudence, *De passione sancti Vincentii, P. L.,* t. LX, col. 378, 410; Eusèbe, *H. E.,* IV, 15; V, 1, *P. G.,* t. XX, col. 361, 408; *Acta sanctorum,* Paris, 1862, januarii t. II, p. 709; Mabillon, *Musæum italicum,* 2 in-4°, Paris, 1687-1689, t. I, p. 250; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* 2e édit., Paris, 1877, p. 201-203. Mais même alors, personne ne pouvait rendre un culte public à un martyr que par l'autorité de l'évêque et avant que le martyre n'eût été prouvé. Des chrétiens mis à mort violemment ne méritaient pas le titre de martyr. Il était donc nécessaire de préserver les fidèles des entraînements résultant d'un enthousiasme qui ne serait pas justifié. Cf. S. Cyprien, *Epist.,* XXXVII, n. 2; LXXIX, *P. L.,* t. IV, col. 238, 422; S. Optat, *De schismate donatistarum,* l. I, *P. L.,* t. XI, col. 916; Ruinart, *Acta martyrum sincera et selecta,* præf., § 4, n. 71, in-fol., Amsterdam, 1713, p. LXXV; Mabillon, *Acta sanctorum ord. S. Benedicti,* 9 in-fol., Paris, 1688-1702, præf. ad sæc. V, § 6, n. 95, t. V, p. LXII. On recueillait soigneusement les actes des martyrs. Voir t. I, col. 320-321, et *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* par dom Cabrol, t. I, col. 373-446. Toutefois, il n'est pas certain qu'une corporation de *notarii* chrétiens ait été officiellement chargée de copier les actes des martyrs dans les greffes des tribunaux, ou de sténographier les interrogatoires à l'audience. L'auteur du *Liber pontificalis* rattache, il est vrai, à cette charge l'institution des notaires ecclésiastiques de Rome. Il la fait remonter à saint Clément, édit. Duchesne, t. I, p. 123; il attribue à saint Antéros un zèle particulier à rechercher et à conserver les actes des martyrs, *ibid.,* p. 147, et à saint Fabien une ordonnance qui chargeait sept sous-diacres de surveiller le travail des notaires. *Ibid.,* p. 148. Mais les véritables fonctions des notaires ecclésiastiques sont mentionnées dans la notice de saint Jules. *Ibid.,* p. 205. Les renseignements antérieurs n'ont pas de valeur historique, et Mgr Duchesne, *Le Liber pontificalis,* introduction, t. I, p. C-CI, pense que l'auteur du *Liber* a voulu faire remonter le plus haut possible l'origine du corps des notaires ecclésiastiques, et leur a donné des attributions compatibles avec la situation de l'Église pendant les persécutions, au moins telle qu'il se la figurait. En réalité, c'étaient les greffiers du tribunal ou des *notarii* de circonstance qui consignaient, les uns officiellement, les autres de leur propre autorité, les procès-verbaux des interrogatoires des martyrs.

Les procès-verbaux officiels étaient déposés dans les archives proconsulaires. Ils existaient encore après la paix de l'Église, et ils ont servi de canevas aux *passiones martyrum.* A Rome, cependant, il n'est resté qu'un seul spécimen d'actes authentiques et sincères : ce sont les interrogatoires de saint Justin et de ses compagnons.

Aussi les *Gesta martyrum* romains ont peu d'autorité auprès des critiques de nos jours. Voir A. Dufourcq, *Étude sur les Gesta martyrum romains,* Paris, 1900. Dans d'autres pays, en Afrique surtout, il s'en est conservé un assez grand nombre. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne,* Paris, 1901, 1902, t. I, p. 55-96; t. II, p. 135-197; dom H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne,* Paris, 1904, t. I, p. 249-251. Cela tient sans doute à ce que l'autorité ecclésiastique s'en est plus occupée qu'elle ne l'a fait à Rome. Saint Cyprien, exilé de Carthage, écrivait aux clercs de son Église : « Notez sur la liste les jours où meurent les confesseurs, pour que nous puissions célébrer leur anniversaire au milieu des tombeaux des martyrs. » *Epist.*, XII, 2, édit. Hartel. Un concile africain, tenu à Hippone en 393, constate et autorise l'usage de lire à l'église les passions des martyrs au jour de leur fête : *Liceat etiam legi passiones martyrum cum anniversarii dies eorum celebrantur.* Hardouin, *Collect. concil.*, t. I, col. 886; Mansi, *Concil.*, t. III, col. 924. Cf. dom Leclercq, *op. cit.*, t. I, p. 71, 75, 76, 251-280. A Rome, on ne le faisait pas. Le décret *De recipiendis et non recipiendis libris,* attribué à saint Gélase, mais composé, au moins, pour la seconde partie, dans la première moitié du VIe siècle, déclare expressément que la lecture des *Gesta martyrum* était interdite à Rome dans les réunions du culte : *Secundum antiquam consuetudinem, singulari cautela, in sancta Romana Ecclesia non leguntur, quia et eorum qui conscripsere nomina penitus ignorantur, et ab infidelibus et idiotis superflua aut minus apta quam rei ordo fuerit, esse putantur.* A. Thiel, *Epist. rom. pont.*, t. I, p. 458; Preuschen, *Analecta*, p. 151. Le *Liber pontificalis,* qui est contemporain, parle des *Gesta,* mais ne dit nulle part qu'ils fussent l'objet d'une lecture publique à l'église. Saint Grégoire le Grand, écrivant, en 598, à Eulogius, patriarche d'Alexandrie, constate que les passions des martyrs étaient à peu près inconnues à Rome, à la fin de ce même siècle. *Epist.*, l. VIII, epist. XXIX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 930-931; Jaffé, *Regesta*, n. 1517. Dans la Gaule, à l'époque mérovingienne, on lisait officiellement les passions des martyrs. Mabillon, *De liturgia gallicana,* l. I, c. V, 7, *P. L.*, t. LXXII, col. 132-133. Plus tard, à Rome même on les lut. Le pape Adrien écrit à Charlemagne en 794 : *Passiones sanctorum martyrum sancti canones censuerunt ut liceat eas etiam in ecclesia legi, cum anniversarii dies eorum celebrantur. P. L.*, t. XCVIII, col. 1284. Ces « saints canons » sont ceux de l'Église d'Afrique, introduits au VIe siècle par Denys le Petit dans son *Codex canonum,* suivi à Rome au temps du pape Adrien. Cf. Duchesne, *Le Liber pontificalis,* t. I, p. CI.

Dès le IVe siècle, l'Église d'Afrique établit une distinction entre les martyrs *reconnus* et ceux qui ne l'étaient pas, *inter vindicatos et non vindicatos.* Au rapport de saint Optat de Milève, *Hist. donatist.*, l. I, 16, *P. L.*, t. XI, col. 916-917, une matrone de Carthage, nommée Lucille, fut réprimandée par l'archidiacre Cécilien et censurée par son évêque, parce qu'elle avait baisé, au moment de recevoir la communion, les reliques d'un chrétien, mort pour la foi, mais n'ayant pas encore été officiellement reconnu comme martyr, *nondum vindicatus.* C'était l'évêque du diocèse qui faisait ordinairement cette reconnaissance officielle. Voir aussi Pierre Coustant, *Epist. rom. pontificum,* in-fol., Paris, 1721, t. I, p. 120; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* in-4o, Paris, 1877, p. 119. Cf. Bellarmin, *De sanctit. et beatif. sanctorum,* l. I, c. VIII, t. II, col. 701; Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione,* 16 in-4o, Naples, 1773-1775, l. I, c. III, n. 7, t. I, p. 18 sq. Dans les Églises d'Afrique cependant, le jugement était porté par le métropolitain entouré de ses suffragants réunis en concile; puis, plus tard, il fut réservé uniquement au primat de Carthage. Cf. S. Augustin, *Breviculum collationum cum donatistis,* coll. III, c. XIII, n. 25, *P. L.*, t. XLIII, col. 638; Lupus, *Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones scholiis illustrati,* 7 in-fol., Venise, 1724-1726, t. IV, p. 264 sq.

Cette discipline avait une raison d'être toute spéciale en ces temps où l'hérésie avait aussi ses martyrs. L'Église devait donc s'enquérir avec soin de la cause qui avait fait le martyr : *quæ martyrem facit, causa inquirenda est,* afin de ne pas laisser décerner des honneurs immérités à ceux qui étaient morts hors de sa communion. Cependant il paraîtrait qu'à Rome, à la fin du IVe siècle, on n'avait, dans les milieux cultivés, qu'une très imparfaite connaissance de l'histoire des martyrs qui y avaient souffert. A. Dufourcq, *Étude sur les Gesta martyrum romains,* Paris, 1900, p. 17. Cf. Duchesne, *Le Liber pontificalis,* Paris, 1886, t. I, p. LXXXIX-C. Voir cependant H. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne,* Paris, Rome, 1900, t. I, p. 130-133.

Bientôt on se fit des emprunts, et les saints les plus célèbres furent fêtés ailleurs que dans leur patrie. Quelques-uns, comme saint Xyste et saint Laurent de Rome, saint Cyprien de Carthage, etc., parvinrent à une vénération à peu près universelle. Par des lettres circulaires ou encycliques, certaines Églises se communiquaient les actes de leurs martyrs respectifs, soit afin que ces glorieux combats pour la foi et ces triomphes éclatants fussent connus de tous; soit aussi afin que le culte de leurs martyrs, autorisé chez elles par le jugement de l'autorité ecclésiastique du lieu, s'étendît de proche en proche par le jugement successif des autres évêques qui approuveraient ces actes. Lecture publique des actes approuvés était faite dans les réunions des fidèles, principalement au jour anniversaire du trépas glorieux du martyr. C'était à la fois un culte de vénération pour ceux que le Christ avait couronnés dans le ciel, et un encouragement ou une prédication salutaire pour ceux qui restaient sur la terre. Cf. Ruinart, *Acta martyrum sincera et selecta,* præf., § 1, n. 3; § 2, n. 13, in-fol., Amsterdam, 1713, p. III, XV; Prudence, *Hymnus sancti Hippolyti ad Valesianum Cæsaraugustanum episcopum,* hymn. XI, *De coronis,* v. 195 sq., *P. L.*, t. LX, col. 551 sq.

Plusieurs de ces lettres encycliques de la plus haute antiquité sont parvenues jusqu'à nous : par exemple, celle de l'Église de Smyrne sur le martyre de saint Polycarpe, Eusèbe, *H. E.*, IV, 15, *P. G.*, t. XX, col. 361; Funk, *Patres apostolici,* Tubingue, 1901, t. I, p. 314-345; celles des Églises de Vienne et de Lyon sur le martyre de saint Potin et de ses compagnons. Eusèbe, V, 5, *P. G.*, t. XX, col. 408. Les lettres de ce genre envoyées à une Église ne s'y arrêtaient point; mais celle-ci, après en avoir pris une copie authentique, les faisait passer à d'autres. Dans ce but, souvent ces lettres se terminaient par une formule semblable à celle qui se trouve à la fin de la lettre de l'Église de Smyrne : *Quæ vos, posteaquam acceperitis, rogamus ut ad fratres ulterius positos epistolam mittatis; quo et illi Dominum benedicant, qui ex suis famulis quoscumque vult eligit.* Ou encore comme celle-ci : *Hæc peto per vos ut cæteris collegis vestris innotescant.* S. Cyprien, *Epist.*, LXXXII, *P. L.*, t. IV, col. 430. Les translations de reliques, réelles ou représentatives, donnèrent, à partir du IVe siècle, un grand essor à la diffusion du culte des martyrs. Cf. *Acta sanctorum,* præf. gen., c. I, § 2, Paris, 1861, januarii t. I, p. XIV sq.; Eusèbe, *H. E.*, V, 3, 4, *P. G.*, t. XX, col. 340; S. Grégoire de Tours, *De gloria martyrum,* l. I, n. 51, 64, *P. L.*, t. LXXI, col. 753, 763; Mabillon, *Acta sanctorum ord. S. Benedicti,* præf. ad sæc. V, § 6, n. 93, t. V, p. LX; Benoît XIV, *De servorum Dei beatif. et beator canoniz.*, l. I, c. IV, n. 13 sq., t. I, p. 20 sq.; *Acta sanctorum,* Paris, 1867, julii t. VII, p. 147; Coustant, *op. cit.*, t. I, p. 843; Mabillon, *Vetera analecta,* in-fol., Paris, 1723, p. 68.

3o *Culte des confesseurs. A quelle époque a-t-il commencé dans l'Église?* — C'est seulement après le

IVe siècle que les canonisations s'étendirent à ceux qui, n'ayant pas versé leur sang pour la foi, s'étaient néanmoins illustrés par des vertus éminentes. Jusqu'à cette époque, en effet, on ne trouve presque aucune trace de culte public décerné aux confesseurs. Cf. card. Bona, *Rerum liturgicarum libri duo*, l. II, c. XII, § 3, 4 in-fol., Turin, 1747-1753, t. III, p. 266 sq.; Innocent III, *De mysterio missæ*, l. III, c. X, *P. L.*, t. CCXVII, col. 849; Mabillon, *op. cit.*, præf. ad sæc. V, n. 97, t. V, p. LXIV.

On a même supposé que le culte des confesseurs ne fut pas introduit dans l'Église avant le VIIe siècle, car le pape Boniface IV, élu en 608, ayant consacré à tous les saints le Panthéon d'Agrippa, lui donna le titre de Sainte-Marie-des-Martyrs, *Sanctæ-Mariæ-ad-Martyres*, sans faire aucune mention des confesseurs, même pontifes. Cf. Sarnelli, *Lettere ecclesiastiche*, 9 in-4°, Venise, 1716, t. II, p. 75; t. IV, p. 80; t. VI, p. 73. Il suffit cependant de lire les *Dialogues* composés vers 543 par saint Grégoire le Grand, un des prédécesseurs de Boniface IV, pour se convaincre que déjà, depuis longtemps à cette époque, les confesseurs étaient honorés d'un culte public. *Dialog.*, l. III, c. XV, et passim, *P. L.*, t. LXXVII, col. 249.

L'objection formulée à propos de l'acte de Boniface IV tombe d'elle-même, si l'on remarque que, dans l'antiquité chrétienne, les mots « martyrs » et « confesseurs » n'avaient pas le sens spécial et déterminé qu'on leur a donné plus tard. Au contraire, et en vertu même de l'étymologie, ils étaient considérés comme synonymes. Qu'était un martyr, si ce n'est un témoin, un confesseur de la foi, suivant la parole même du Sauveur : *Omnis qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo, qui in cælis est*? Matth., X, 32. Les autels ou oratoires élevés sur le corps des martyrs s'appelaient indifféremment *confessiones* ou *martyria*. Dans les basiliques romaines nous avons encore les *confessions* de saint Pierre et de saint Paul. De même, des *martyria* étaient bâtis sur les tombes des confesseurs. Saint Jérôme nous rapporte que saint Antoine commanda par humilité d'ensevelir son corps dans un endroit absolument ignoré de tous, *ne Pergamius, qui in illis locis ditissimus erat, sublato ad villam suam corpore, martyrium fabricaret. In vita sancti Hilarionis*, n. 31, *P. L.*, t. XXIII, col. 45. Au VIe siècle, saint Isidore de Séville mettait aussi les saints confesseurs au rang des martyrs : *Duo autem sunt martyrii genera : unum in aperta passione, alterum in occulta animi virtute... Nam per hoc quod se omnipotenti Deo in corde mactaverunt, cunctis carnalibus desideriis resistentes, etiam pacis tempore martyres facti sunt. Etymol.*, l. VII, c. XI, n. 4, *P. L.*, t. LXXXII, col. 290. Cependant, le nom du confesseur prit au IVe siècle la signification d'ascète.

Dès le IVe siècle, beaucoup de solitaires commencèrent à être honorés publiquement, entre autres les Pères de la vie érémitique, saint Paul, premier ermite, saint Antoine, et saint Hilarion, son disciple. Cf. Sozomène, *H. E.*, l. III, c. XIV; l. VIII, c. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1077, 1565. Vers la même époque, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse prononcèrent plus d'une fois le panégyrique de saint Athanase et de saint Éphrem, aux jours anniversaires de leur mort. En Occident, saint Martin de Tours n'était pas moins honoré. Sulpice Sévère, *Epist.*, II, *ad Aurelium*, *P. L.*, t. XX, col. 179, le déclare égal aux martyrs : *Nam, licet ei ratio temporis non potuerit præstare martyrium, gloria tamen martyrum non carebit, quia voto atque virtutibus et potuit esse martyr et voluit.* Cf. card. Bona, *Rerum liturgic.*, l. II, c. XII, n. 3; Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. IV, c. XXX, n. 3, 4 in-fol., Venise, 1788, t. III, p. 198. Le Ier concile provincial de Tours, tenu en 461, parle de la fête de saint Martin comme d'une solennité depuis longtemps en usage. Hardouin, *Collectio concil.*, t. II, col. 793. Dans le courant du Ve siècle, une église fut bâtie à Rome, près de celle de Saint-Sylvestre, en l'honneur de saint Martin, par le pape Symmaque, élu en 498. Cf. Benoît XIV, *De servorum Dei beatific.*, l. I, c. V, n. 5, t. I, p. 32. Voir Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., Paris, 1877, p. 200-201.

Mais si l'autorité ecclésiastique veilla attentivement à ce que seuls les vrais martyrs reçussent un culte public, elle apporta encore plus de soins pour que seuls les vrais confesseurs fussent honorés par le peuple chrétien. A leur sujet les erreurs pouvaient se commettre avec plus de facilité encore que pour les martyrs, dont la mort violente subie pour le Christ était relativement aisée à constater. Des hommes au-dessus de tout soupçon et choisis par le pape ou les évêques, eurent mission de consigner par écrit les vertus héroïques des confesseurs qui devaient être canonisés, ainsi que les miracles opérés par eux ou par leur intercession pendant leur vie et après leur mort. Cf. *Acta sanctorum*, præf. gen., c. I, § 2, Paris, 1861, t. I, p. XV.

On trouve, dans divers conciles provinciaux, des prescriptions canoniques défendant de rendre un culte public à des serviteurs de Dieu, avant que l'autorité ecclésiastique n'eût porté un jugement officiel sur leur sainteté ; et il ne manque pas, alors, de décrets rayant de la liste des bienheureux des noms qu'une erreur populaire y avait insérés prématurément et sans l'intervention de l'autorité compétente. Cf. Lupus, *Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones*, t. IV, p. 265 sq.

Par analogie avec ce qui se pratiquait pour les martyrs dont les actes étaient transmis d'une Église aux autres, afin que leur culte s'étendît, le récit des vertus héroïques des confesseurs et de leurs miracles était envoyé aux diocèses voisins, et de là se propageait plus loin encore. Inscrits dans les dyptiques sacrés des Eglises qui possédaient leurs restes, ou des pays dans lesquels par des prodiges Dieu avait manifesté leur gloire, les saints s'ajoutaient progressivement à ceux qu'honoraient les autres Églises. Cf. Benoît XIV, *De servor. Dei beatific. et de beator. canonizat.*, l. I, c. V, n. 7, 8, t. I, p. 38.

Ainsi dans leurs diocèses respectifs et après une sérieuse enquête juridique, les évêques décernaient aux serviteurs de Dieu les honneurs d'un culte public. Était-ce là une canonisation proprement dite, ou simplement une béatification ? La seconde hypothèse paraît de beaucoup la plus probable. Le pouvoir d'un évêque, en effet, ne dépasse pas les frontières de son diocèse, et il est de l'essence de la béatification d'être limitée à certains lieux. Voir BÉATIFICATION, col. 493. Le culte ne s'élevait à la dignité d'une canonisation que lorsque, passant de diocèse en diocèse, il s'étendait à l'Église entière, avec l'assentiment exprès ou tacite du souverain pontife. Cf. Mabillon, *Acta sanctorum ord. S. Benedicti*, præf. ad sæc. V, § 6, n. 92, t. V, p. LIX; Gonzalez, *Commentaria perpetua in singulos textus libr. Decretal.*, 5 in-fol., Lyon, 1673, l. III, tit. XLV, c. I, n. 7; Bellarmin, *De sanctorum beatitud.*, l. I, c. VIII, t. II, col. 701 ; Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. V, n. 9, t. I, p. 38 sq.

4° *A quelle époque les causes de béatification et de canonisation furent-elles réservées exclusivement au souverain pontife ?* — La discipline de l'Église touchant le culte public des saints persista plus de mille ans, telle que nous venons de l'exposer. Toutefois, durant cette longue période, bien des abus s'étaient introduits. L'imprudente piété des peuples trompée par des vertus plus apparentes que réelles, et la négligence de quelques évêques à prendre les informations qui devaient précéder les béatifications particulières, obligèrent les papes à ne plus s'en tenir à un simple consentement tacite, mais à réserver à leur tribunal suprême la connaissance d'affaires aussi graves. Dès la fin du XIe siècle et au

commencement du XIIe, Urbain II, Calixte II et Eugène III avaient déclaré, à différentes reprises, que l'examen des vertus et des miracles de ceux qui paraissaient dignes d'être inscrits au catalogue des saints devait avoir lieu, de préférence et pour plus de sûreté, dans les conciles, surtout dans les conciles généraux. Cette restriction cependant ne concernait que les évêques, car, même à cette époque, les pontifes romains usèrent fréquemment du droit qui leur était universellement reconnu de prononcer des canonisations en dehors des conciles : ainsi, par exemple, Eugène III, de sa seule autorité, canonisa l'empereur saint Henri ; Alexandre III mit sur les autels saint Édouard, roi d'Angleterre, saint Thomas, archevêque de Cantorbéry, saint Bernard, abbé de Clairvaux, et quelques autres. Cf. Benoît XIV, *De servorum Dei beatificat.*, l. I, c. VIII, n. 12, 14, 15; c. X, n. 1, t. I, p. 53, 54, 56, 61, 62.

Il est difficile de préciser au juste à quelle époque la faculté de décréter des canonisations particulières dans leur diocèse fut enlevée aux évêques et réservée au souverain pontife. La première mention expresse et officielle de cette réserve se trouve dans une constitution d'Alexandre III (1170) insérée dans le *Corpus juris canonici*, Decretal., l. III, tit. XLV, c. I. Le pape y dit d'un moine que ses confrères voulaient honorer comme un saint : *Hominem illum colere non præsumatis, cum etiamsi per eum miracula plurima fierent, non liceret vobis illum pro sancto, absque auctoritate Romanæ Ecclesiæ, venerari.*

Au sujet de ce texte un vif débat s'est engagé entre canonistes. Ils se sont demandé si ces paroles indiquaient une réserve nouvellement formulée en faveur du pape, à l'exclusion de tout autre évêque ou primat, et introduisant pour l'avenir un droit nouveau ; ou si elles se rapportaient à une discipline antérieure depuis longtemps en vigueur.

La première hypothèse fut soutenue par Bellarmin, *De beatitudine et canonizatione sanctorum*, l. I, c. VIII, n. 2, t. II, col. 701 ; par Mabillon et Luc d'Achéry, *Acta sanctorum ord. S. Bened.*, præf. ad sæc. V, § 6, n. 105, t. V, p. LXX ; par Lupus, *Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones*, t. IV, p. 265, col. 2 ; et même par le janséniste et schismatique Van Espen, *Jus ecclesiasticum universum hodiernæ disciplinæ præsertim Belgii, Galliæ et vicinarum provinciarum accommodatum*, 11 in-fol., Venise, 1781-1786 (la première édition, parue à Louvain en 1700, fut mise à l'index quatre ans après, en 1704), part. I, tit. XXII, c. IX, n. 14, t. I, p. 138.

D'autres auteurs sont d'avis, au contraire, que ces paroles d'Alexandre III ne firent que constater une loi antérieure, ou une coutume existant déjà depuis un certain temps. Cf. Gonzalez, *Commentaria perpetua in singulos textus libr. Decretal.*, 5 in-fol., 1673, l. III, tit. XLV, c. I, n. 6 ; Sébastien Berardi, *Commentaria in jus ecclesiasticum universum*, 4 in-4°, Venise, 1778, t. IV, part. I, diss. III, c. III, p. 106 ; *Acta sanctorum*, propylæum, diss. XX, n. 6, Anvers, 1685, maii t. VIII, p. 173*.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, de cette controverse, il est certain, d'après Benoît XIV, *De servor. Dei beatificat.*, l. I, c. X, n. 6, t. I, p. 64, que les évêques n'eurent jamais le pouvoir de prononcer de véritables canonisations. En effet, commander que quelqu'un soit honoré d'un culte public et tenu comme saint dans l'Église universelle, ne saurait appartenir et n'appartient jamais à des prélats qui n'avaient qu'une juridiction limitée, dans un diocèse, une province, ou même un État; mais ce fut toujours le droit exclusif de celui qui est préposé au gouvernement de l'Église entière. Les évêques n'eurent jamais d'autre faculté que celle de béatifier, c'est-à-dire d'émettre un premier jugement et de décréter une canonisation toute particulière dans leur diocèse. Ce droit leur fut laissé jusqu'au temps d'Alexandre III, car, jusqu'à cette époque, on trouve encore plusieurs exemples de bienheureux placés sur les autels par la seule autorité des évêques. Cf. *Acta sanctorum*, julii t. I, p. 587; junii t. VII, p. 556; Mabillon, *Annales ord. S. Benedicti*, t. VI, p. 535.

Mais à partir de la promulgation de la décrétale d'Alexandre III, l'opinion que non seulement le pouvoir de canoniser, mais aussi celui de béatifier, était désormais exclusivement réservé au souverain pontife, devint presque générale et prit chaque jour plus de consistance. On ne rencontre, dans la suite, que très peu d'exemples d'évêques ayant usé de leur antique privilège. Cf. *Acta sanctorum*, t. III februarii, p. 153 ; t. III aprilis, p. 476. Ils en usèrent moins encore après les défenses d'Innocent III renouvelant, quarante ans après, et confirmant celle d'Alexandre III, *Decretal.*, l. III, tit. XLV, c. II; bulle *Cum secundum*, du 3 avril 1200, *Bullar. roman.*, t. III *a*, p. 99, bulle de canonisation de l'impératrice sainte Cunégonde, morte en 1040. Quelques-uns cependant continuèrent à penser que ce qui leur était retiré n'était pas la faculté de béatifier les serviteurs de Dieu dans leurs diocèses respectifs, mais seulement celle de composer en leur honneur une messe et un office particuliers ; d'autres, plus larges dans l'interprétation du document pontifical, se crurent même autorisés à concéder à leur diocèse un nouvel office et une nouvelle messe, en l'honneur des saints dont ils prononçaient encore la béatification.

Au point de vue historique cette question est donc bien loin d'être claire. Le sentiment le plus probable est celui exprimé par Benoît XIV, *De servor. Dei beatific.*, l. I, c. X, n. 8, t. I, p. 67, à savoir : la décrétale d'Alexandre III réserva réellement au souverain pontife le droit de béatifier les serviteurs de Dieu; mais elle ne fut pas comprise dans un sens aussi rigoureux par tous les évêques. La controverse à ce sujet ne fut définitivement tranchée que par les décrets d'Urbain VIII du 13 mars et du 2 octobre 1625, promulgués d'abord à Rome, puis publiés avec une confirmation spéciale dans un bref du même pape, *Cœlestis Hyerusalem cives*, le 5 juillet 1634. Les expressions en étaient trop claires pour laisser subsister le moindre doute. Depuis lors, il est incontestable que le pouvoir de canoniser et même de béatifier est tellement réservé au souverain pontife, qu'il n'appartient en aucune façon, ni aux évêques, ni aux archevêques, primats ou patriarches, ni aux légats *a latere*, ni aux synodes provinciaux, ni au Sacré-Collège, ou même aux conciles généraux pendant la vacance du saint-siège. Cf. Barbosa, *Juris ecclesiastici universi libri tres*, 2 in-fol., Lyon, 1718, *In* c. I, *De reliquiis et veneratione sanctorum*, n. 6-8; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. III, tit. XLV, § 1, q. II, 5 in-fol., Venise, 1775, t. III, p. 553; Van Espen, *Jus ecclesiasticum universum*, part. I, tit. XXII, c. IX, n. 15, 11 in-fol., Venise, 1781-1786, t. I, p. 138; Bellarmin, *De sanctorum beatitud.*, l. I, c. VIII, 4 in-fol., Paris, 1613, t. II, col. 701 ; *Acta sanctorum*, propylæum, diss. XX, n. 5, 11, maii t. VIII, p. 171*-175*; Lupus, *Synodorum generalium decreta et canones*, t. IV, p. 265; André du Saussay, *Martyrologium gallicanum*, 2 in-fol., Paris, 1638, *Apologet. de sanctorum cultu*, § 9, t. I, p. 33.

II. DÉFINITION. — La canonisation est l'acte solennel par lequel le souverain pontife, jugeant en dernier ressort et portant une sentence définitive, inscrit au catalogue des saints un serviteur de Dieu, précédemment béatifié. Par cet acte, le pape déclare que celui qu'il vient de placer sur les autels règne vraiment dans la gloire éternelle, et il commande à l'Église universelle de lui rendre en tout lieu le culte dû aux saints. Ainsi ont défini la canonisation la plupart des auteurs, à la suite de Bellarmin, *De sanctorum beatitud.*, l. I, c. VII, t. II, col. 699, et de Benoît XIV, *De servor. Dei*

beatif. et beator. canonizat., l. I, c. XXXIX, n. 5, t. II, p. 170. La canonisation se distingue donc de la béatification, en ce que celle-ci est seulement un acte préparatoire au cours d'un long procès; une simple permission accordée à un diocèse, à une province, à un État, ou à une catégorie bien déterminée de personnes, comme par exemple aux membres d'une communauté ou d'un ordre religieux. Voir BÉATIFICATION, col. 493, 494.

Que par la sentence de canonisation le souverain pontife ait la volonté bien arrêtée d'intimer aux fidèles un précepte rigoureux, cela résulte manifestement des formules dont il se sert dans les bulles qui la proclament. Ces formules sont les suivantes, ou d'autres analogues : *Inter sanctos et electos ab Ecclesia universali honorari præcipimus...*, ou : *Apostolicæ sedis auctoritate catalogo sanctorum scribi mandavimus*; ou encore : *Memoriam inter sanctos ab omnibus de cætero fieri censemus, et anniversarium ipsius diem solemniter celebrari constituimus..., statuentes ab Ecclesia universali illius memoriam quolibet anno pia devotione recoli debere*, etc. Les mots si souvent répétés dans les bulles de canonisation, *statuimus, decernimus, definimus, pronuntiamus*, prouvent la même chose. Dans les brefs de béatification, ils sont remplacés par ceux-ci : *tenore præsentium indulgemus...; licentiam et facultatem concedimus*, etc., facultés ou permissions qui ne sont jamais concédées que pour des endroits précis, avec une clause restrictive et marquant que la sentence est loin d'être définitive : *donec aliud per Nos, vel per sedem apostolicam, fuerit solemniter ordinatum*. Enfin, les formules usitées dans les bulles de canonisation sont non seulement préceptives, mais comminatoires; elles frappent d'anathème ceux qui auraient la téméraire audace de désobéir : *Si quis, quod non credimus, temerario ausu, contraire tentaverit,... sciat, se, auctoritate B. Petri, principis apostolorum, cujus vel immeriti vices agimus, anathematis vinculo innodatum.*

Le mot *canonizatio* est beaucoup moins ancien que la chose qu'il signifie. Dès les premiers siècles de l'Église, il y eut des saints honorés d'un culte public par tous les fidèles; mais le mot *canonizatio* ne paraît pas avoir été employé avant le XIIe siècle. Le premier qui semble s'en être servi est Udalric ou Oudry, évêque de Constance, dans sa lettre au pape Calixte II (1119-1124) au sujet de la canonisation de l'évêque Conrad. Dans la plus antique bulle de canonisation qui soit parvenue jusqu'à nous, celle de saint Ulric, évêque d'Augsbourg, faite par le pape Jean XV, le 11 juin 993, le terme *canonizatio* ne se rencontre point. Cf. Labbe, *Concil.*, t. IX, p. 741; Hardouin, *Concil.*, t. VI, p. 727; Mabillon, *Acta sanctorum ord. S. Benedicti*, præf. ad sæc. V, § 6, n. 88, t. V, p. LVIII; *Acta sanctorum*, julii t. II, p. 79, n. 30 sq.; p. 80, n. 34 sq.; Propylæum, diss. XX, n. 2, maii t. VIII, p. 172*; Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, édit. Henschel, 7 in-fol., Paris, 1850, t. II, p. 107; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1877, p. 119; Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, v° *Canonizzazione*, § 1, t. VII, p. 283.

III. DIVISION. — 1° *Canonisation particulière et canonisation générale.* — Cette distinction fut en usage autrefois, pendant une dizaine de siècles, quand la discipline ecclésiastique accordait aux évêques le droit de décerner aux serviteurs de Dieu un culte public dans leurs dioceses. De particulière cette canonisation devenait universelle, lorsque le culte s'étendait à l'Église entière par l'assentiment ou le consentement du souverain pontife. La canonisation particulière n'était rien de plus qu'une béatification. Cf. Benoît XIV, *De servor. Dei beatif. et beator. canonizat.*, l. I, c. VI, n. 9, t. I, p. 38; c. XXXIX, n. 2, t. II, p. 169.

2° *Canonisation formelle et canonisation équipollente.* — La discipline actuelle n'admet plus les canonisations particulières; mais, en même temps que les canonisations formelles, elle reconnaît encore les canonisations équipollentes. — La *canonisation formelle*, ou proprement dite, est celle qui termine un procès régulièrement ouvert et poursuivi dans toute la rigueur d'une procédure très sévère, pour constater juridiquement l'héroïcité des vertus pratiquées par un serviteur de Dieu, et la vérité des miracles par lesquels le ciel l'a manifestée. Cette sentence définitive, notifiée officiellement *urbi et orbi*, est prononcée par le souverain pontife dans la plénitude de sa puissance apostolique, et au milieu de solennelles cérémonies qui en révèlent l'importance. — La *canonisation équipollente* est une sentence par laquelle le souverain pontife ordonne d'honorer comme saint, dans l'Église universelle, un serviteur de Dieu pour lequel n'a pas été introduit un procès régulier, mais qui, depuis un temps immémorial, se trouve en possession d'un culte public. Il faut que ses vertus héroïques, ou son martyre, ainsi que les miracles opérés par son intercession avant et après sa mort, sans avoir été constatés juridiquement, soient pourtant racontés par des historiens dignes de foi, et fassent l'objet de la croyance générale des peuples. Le saint-siège commence par permettre un office en son honneur *ad libitum* dans l'Église entière; puis, il l'impose, *de præcepto*, à tous ceux qui sont tenus à la récitation du bréviaire. Alors, la canonisation équipollente est achevée, car, selon Benoît XIV, c'est en ce dernier acte qu'elle consiste essentiellement. *De servor. Dei beatif. et beator. canonizat.*, l. I, c. XLI, n. 4, t. II, p. 181.

Pour montrer avec quelle sage lenteur l'Église procède dans les canonisations équipollentes, et de combien de précautions elle s'entoure avant de prendre des décisions aussi graves, nous allons donner quelques exemples, survenus après le décret d'Alexandre III. Nous les rapporterons en suivant l'ordre chronologique, d'après l'année de la mort des saints ainsi canonisés.

1. Saint Wenceslas, duc de Bohême et martyr, mort en 929. Sa canonisation équipollente ne fut terminée que 800 ans après, car son office fut étendu à l'Église entière *ad libitum* par Clément X, le 26 juillet 1670, et imposé *de præcepto* par Benoît XIII, le 14 mars 1729. Cf. *Acta sanctorum*, septembris t. VII, p. 766.

2. Saint Romuald, fondateur de l'ordre des camaldules, mort en 1027. Au témoignage de son contemporain saint Pierre Damien, qui, le premier, écrivit sa vie, les camaldules furent autorisés, cinq ans après sa mort, à élever un autel sur son corps, retrouvé intact et préservé des atteintes de la corruption. *Vita sancti Romualdi*, c. XX, n. 104, *P. L.*, t. CXLIV, col. 1088. Dans cette concession, dont on n'a jamais pu découvrir le texte authentique, il ne faudrait pas voir une canonisation, comme le pense Baronius, *Annales*, 12 in-fol., Rome, 1593-1607, an. 1027, n. 13, t. XI, p. 92; mais simplement une béatification, puisque ce ne fut qu'une faculté accordée à une communauté particulière, et ne concernant aucunement l'Église universelle. Jusqu'au XVIe siècle, le culte de saint Romuald fut restreint aux maisons de son ordre, et à quelques provinces d'Italie. En 1466, plus de 400 ans après sa mort, son corps fut retrouvé encore parfaitement conservé; une foule de miracles s'opérèrent à l'occasion de la translation de ses restes vénérables, et, un siècle après, il fut canonisé d'une manière équipollente par le pape Clément VIII, qui, le 19 juillet 1595, étendit *de præcepto* son office à l'Église entière. Cf. *Acta sanctorum*, februarii t. II, p. 105 sq., 141 sq.

3. Saint Étienne, roi de Hongrie, mort en 1038. C'est seulement 650 ans après son trépas que sa canonisation équipollente fut accomplie par le pape Innocent XI, qui, le 28 novembre 1686, imposa son office *de præcepto* à

toute l'Église. Cf. *Acta sanctorum,* septembris t. I, p. 554, 557 sq.

4. Saint Grégoire VII, pape, mort en 1085. Après un culte immémorial, son nom fut inscrit dans le martyrologe romain, en 1584, sous Grégoire XIII. Son office fut alors concédé au diocèse de Salerne. Il fut ensuite étendu à diverses Églises par le pape Paul V, le 20 novembre 1610, puis à tout l'ordre des bénédictins. Après plusieurs autres indults du même genre émanés des papes Clément X, Alexandre VIII et Clément XI, la canonisation équipollente fut achevée par le pape Benoît XIII, qui, le 25 septembre 1728, ordonna d'insérer cet office au bréviaire et au missel romains, en fixant la fête au 25 mai pour l'Église entière. Cf. Mabillon, *Acta sanctorum ord. S. Benedicti,* sæc. VI, part. II, t. VI, p. 406; Muratori, *Rerum italicarum scriptores,* 29 in-fol., Milan, 1723-1751, t. III, p. 317 sq.; *Acta sanctorum,* maii t. VI, p. 103 sq.

5. Sainte Marguerite, reine d'Écosse, morte en 1093. Son office, d'abord concédé à la Grande-Bretagne, fut, par Clément X, le 20 décembre 1673, étendu *ad libitum* à toute l'Église; puis imposé *de præcepto* par Innocent XII, le 15 septembre 1691. Cf. *Acta sanctorum,* junii t. II, p. 316 sq.

6. Saint Bruno, fondateur des chartreux, mort en 1101. Son culte fut concédé d'abord aux religieux de cet ordre par le pape Léon X, le 19 juillet 1514. Grégoire XV, en 1623, l'étendit *ad libitum* à l'Église entière, à laquelle, 50 ans plus tard, Clément X l'imposa, le 14 mars 1674. *Archives de la Grande-Chartreuse. Actes des chapitres généraux de 1515 et de 1723;* *Acta sanctorum,* octobris t. III, p. 694, 697, 698, 700.

7. Saint Norbert, fondateur des prémontrés et archevêque de Magdebourg, mort en 1134. D'après les bollandistes, *Acta sanctorum,* junii t. I, p. 797-799, il aurait été canonisé par Grégoire XIII, en 1582. Mais Benoît XIV observe que les termes du décret ne peuvent s'entendre que d'une concession accordée seulement à l'ordre des prémontrés. Grégoire XIII a donc béatifié seulement saint Norbert. La canonisation équipollente de ce saint fut l'œuvre d'Urbain VIII, qui inséra son office dans le bréviaire et le missel romains, sous le rite semi-double, que Clément X, quelques années plus tard, le 7 septembre 1672, éleva au rite double. Cf. Benoît XIV, *De servor. Dei beatif. et beator. canonizat.,* l. I, c. XLI, § 2, n. 5, t. II, p. 182.

8. Saint Jean de Matha et saint Félix de Valois, fondateurs de l'ordre de la Très-Sainte-Trinité pour le rachat des captifs. Le premier mourut en 1212, et le second en 1213. Pendant quatre siècles ils furent honorés d'un culte public, sans que l'on ait jamais pu découvrir sur quel document pontifical ce culte s'appuyait. Leurs noms furent inscrits dans le martyrologe, en 1670 seulement, par Clément X. Leur office fut prescrit à l'Église entière par Innocent XII, le 19 mai 1694. Cf. Benoît XIV, *op. cit.,* l. I, c. XLI, § 6, n. 11, 12, t. II, p. 192 sq.

9. Saint Raymond Nonnat, religieux de l'ordre de la Merci, mort en 1240. Son office fut concédé aux maisons de son ordre par Urbain VIII, en 1626; puis étendu *ad libitum* sous le rite semi-double à toute l'Église par Clément IX, le 13 août 1669; enfin, élevé au rite double et imposé à l'Église universelle par Innocent XI, le 10 mars 1681. Cf. *Acta sanctorum,* augusti t. VI, p. 733 sq.

10. Saint Pierre Nolasque, fondateur du même ordre, mourut en 1256. Son office fut concédé à ses religieux par Urbain VIII, le 11 octobre 1628; mais il ne fut introduit dans le bréviaire romain et imposé à l'Église entière que par Alexandre VII, en 1654, sous le rite semi-double. Clément X, le 23 juillet 1672, éleva cet office au rite double. Cf. *Acta sanctorum,* januarii t. III, p. 596 sq.

11. Sainte Gertrude d'Eisleben, en Saxe, abbesse de Rodesdorf et de Heldefs. Elle vécut au XIII[e] siècle, mais on ignore la date exacte de sa mort. Les premiers actes pontificaux qu'on peut alléguer pour sa canonisation équipollente sont les décrets du 7 octobre 1606 et du 20 juin 1609, par lesquels le pape Paul V concéda son office à divers monastères particuliers. Le 19 décembre 1654, cet office fut accordé *sub ritu duplici ad libitum* à la congrégation des bénédictins du Mont-Cassin; puis, le 16 juin 1663, à la congrégation des olivétains; le 13 septembre 1670, aux bénédictins du Portugal; le 17 juin 1673, à ceux d'Espagne. Le nom de sainte Gertrude ne fut inscrit au martyrologe romain que le 22 janvier 1678. Clément XII, le 20 juillet 1738, inséra son office au bréviaire. Cf. Benoît XIV, *De servor. Dei beatif. et beator canonizat.,* l. I, c. XLI, § 11, n. 33-41, t. II, p. 209 sq.

12. Des enfants mis à mort en bas âge par haine de la foi, et honorés en quelques diocèses, n'ont jamais été l'objet d'une canonisation formelle, mais simplement équipollente. Benoît XIV, *op. cit.,* l. III, c. XVI, n. 6, t. V, p. 139 sq., en donne la raison : L'Église, dit-il, procède aux béatifications et aux canonisations formelles, non seulement pour que les chrétiens connaissent leurs protecteurs dans le ciel, mais aussi pour qu'ils trouvent en eux des modèles à imiter. Or, cette seconde condition ne se réalise pas dans les enfants qui, en mourant pour Jésus-Christ, ne font aucun acte de volonté délibérée; ils n'ont même pas la possibilité de renier la foi, ne possédant pas encore l'usage de la raison. Le baptême du sang qu'ils reçoivent ne leur ouvre pas moins les portes de la bienheureuse éternité, comme l'ouvre aux enfants de leur âge le sacrement du baptême. De plus, ces innocentes victimes prennent rang parmi les martyrs; mais cependant elles ne jouiront pas dans le ciel de l'auréole spéciale réservée à ceux qui ont confessé la foi dans les tourments. Voir AURÉOLE, t. I, col. 2572.

Saint Simon, jeune enfant de deux ans et demi à peine, fut crucifié par les juifs, le vendredi saint, 24 mars 1475, à Trente, dans le Tyrol. Martène, *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum dogmaticorum et moralium amplissima collectio,* 9 in-fol., Paris, 1724-1733, t. II, col. 1516 sq. Son nom fut inscrit au martyrologe romain par Grégoire XIII, en 1584. Cf. *Acta sanctorum,* martii t. III, p. 493-500. Plusieurs auteurs en ont conclu qu'il était canonisé; mais Benoît XIV, *De servor. Dei beatific. et beator. canonizat.,* l. I, c. XIV, n. 5, t. I, p. 89, fait remarquer avec raison que cette opinion est erronée. Non seulement il n'y a pas de trace de canonisation formelle, quoique cette insertion ait eu lieu longtemps après que les papes se furent réservé les causes de béatification et de canonisation; mais ce ne fut qu'en 1588 seulement que l'office de ce jeune martyr fut concédé par Sixte V au diocèse de Trente. Ce n'est donc pas un acte de canonisation; tout au plus est-ce une béatification équipollente, puisque la concession de l'office n'a été faite qu'à une Église particulière.

La même solution s'applique aux cas analogues, par exemple, à celui du bienheureux André, jeune enfant crucifié également par les juifs, près d'Inspruck, en 1462. Cf. *Acta sanctorum,* julii t. III, p. 439, 443 sq. Saint Jeannet, jeune enfant égorgé aussi par les juifs à Cologne, est honoré dans ce diocèse, sans qu'on puisse apporter en faveur de son culte quelque document émané de l'autorité pontificale. Cf. *Acta sanctorum,* martii t. III, p. 500.

Un exemple beaucoup plus ancien est celui de saint Quiric (Quiricus), martyr à Tarse, en Cilicie, en même temps que sa mère, sainte Julitte. Il est inscrit au martyrologe, au 16 juin. Il est réellement canonisé; mais les circonstances de son martyre semblent montrer que Dieu ait donné surnaturellement à cet enfant de trois ans l'usage de la raison. Cf. *Acta sanctorum,* junii t. IV, p. 14-31; Benoît XIV, *De servor. Dei beatif.,* l. III, c. XVI, n. 6, t. V, p. 139. Un autre enfant est canonisé :

c'est saint Cyrille, martyr à Césarée, en Cappadoce, honoré le 29 mai. Les actes de son martyre prouvent qu'il avait l'âge de raison. Cf. *Acta sanctorum,* maii t. VII, p. 17 sq.

Quant aux saints Innocents, mis à mort par Hérode, leur fête remonte au v[e] siècle environ. Cf. S. Augustin, *De libero arbitrio,* l. III, c. XXIII, n. 68, *P. L.,* t. XXXII, col. 1304. Tous les anciens calendriers et livres liturgiques latins, depuis le VI[e] siècle, mentionnent cette fête au 28 décembre. L'Église de Constantinople la célèbre le lendemain. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* p. 257. Mais suivant Benoît XIV, *op. cit.,* l. I, c. XIV, n. 3, t. I, p. 87, ces prémices des martyrs constituent une catégorie à part. D'ailleurs, pour une époque aussi reculée, il ne saurait être question de canonisation formelle.

Il n'est pas inutile de noter qu'on ne pourrait pas déduire l'existence d'une canonisation, ni formelle, ni même équipollente, du seul fait de l'inscription d'un saint au martyrologe romain. Dans le martyrologe, en effet, sont inscrits non seulement les noms de ceux que les souverains pontifes ont canonisés ou béatifiés d'une façon formelle ou équipollente, mais aussi ceux de plusieurs serviteurs de Dieu béatifiés uniquement par des évêques particuliers, suivant l'usage de l'ancienne discipline, avant la réserve d'Alexandre III. Au sujet de ceux-ci, certaines erreurs ont pu se glisser, qui ont nécessité, quoique rarement, des corrections dans le passé, et en nécessiteront peut-être quelques-unes encore dans l'avenir, comme le confesse Benoit XIV lui-même : *aliquos errores in martyrologium romanum aliquando irrepsisse, qui subinde correcti fuerunt, et pauca quædam menda etiam corrigenda superesse.* Benoît XIV, *op. cit.,* l. I, c. XLIII, n. 14, t. II, p. 228. Voir col. 415.

13. *Canonisations équipollentes douteuses.* — Une des plus remarquables est celle de Charlemagne. A l'époque où Alexandre III venait de réserver au saint-siège les causes de canonisation, l'un des quatre antipapes qui s'élevèrent contre lui au cours de son pontificat, Pascal III, sur les instances de l'empereur Frédéric Barberousse, auprès duquel il s'était réfugié à Aix-la-Chapelle, inscrivit Charlemagne au catalogue des saints, le 29 décembre 1165. Jusque-là, cependant, aucun culte public n'avait été rendu à ce prince. Bien plus, on n'avait pas cessé d'appliquer à son âme les suffrages accoutumés pour les défunts. Cf. Fr. Pagi, *Breviarium historico-chronologico-criticum, illustria pontificum romanorum gesta, conciliorum generalium acta,* etc., *complectens,* 4 in-4°, Anvers (près Genève), 1717-1727 ; Venise, 1739, t. III, p. 82 sq. Cette canonisation, œuvre d'un antipape, ne fut jamais officiellement approuvée par le saint-siège. Elle fut néanmoins toujours tolérée par les pontifes légitimes. Il y a donc lieu de se demander si Charlemagne doit être considéré comme canonisé, d'une canonisation équipollente. Les auteurs sont partagés à ce sujet. Suivant Benoît XIV, il ne paraît manquer aucune des conditions nécessaires pour constituer une béatification équipollente, surtout si l'on considère la longueur du temps écoulé. *De servor. Dei beatif.,* l. I, c. IX, n. 4, t. I, p. 58 sq. Cependant, ajoute-t-il, comme ce culte ne s'étend pas au delà de quelques Églises de France, de Belgique et d'Allemagne, on ne peut nullement assimiler cette concession tacite à une canonisation équipollente. Cf. *Acta sanctorum,* januarii t. III, p. 490, 503 sq. ; Spondanus, *Annales ecclesiastici ex XII tomis Cæsaris Baronii cardinalis in epitomen redactis,* 3 in-fol., Lyon, 1686, an. 814, n. 5, t. II, p. 256 ; Noël Alexandre, *Hist. eccles. V. N. T.,* 2[e] édit., 11 in-fol., Venise, 1778-1793, sæc. IX, X, c. VII, a. 1, t. VI, p. 277.

IV. INFAILLIBILITÉ. — 1° *Quand il prononce les sentences de canonisation, le pape est-il infaillible?* — Le dogme du culte et de l'invocation des saints a pour corrélatif l'existence dans l'Église et dans son chef visible du pouvoir de prononcer des sentences de canonisation. Voir INVOCATION DES SAINTS. Sans cette puissance du vicaire de Jésus-Christ, comment les fidèles sauraient-ils ceux qu'ils doivent considérer comme leurs modèles, et à l'intercession desquels il leur est utile de recourir dans leurs nécessités?

Que le pape soit infaillible dans la canonisation des saints, ce fut, même avant le concile du Vatican, l'enseignement presque unanime des théologiens et des canonistes. Cf. S. Thomas, *Quodlibet,* IX, q. VIII, a. 16 ; S. Antonin, *Summa theol.,* part. III, tit. XII, c. VIII, 4 in-4°, Venise, 1582, t. III, p. 175 ; Bannez, *In Summa theol.,* II[a] II[æ], q. I, a. 10, dub. 7, concl. 2 ; Melchior Cano, *De locis theologicis,* l. V, c. V, q. V, a. 3, concl. 3, in-4°, Venise, 1759, p. 138, 140 ; Bellarmin, *De sanctorum beatitudine et canonizatione,* l. I, c. IX, *Controv.,* Paris, 1613, t. II, col. 702 ; Suarez, *Tract.,* I, *De fide,* disp. V, sect. VIII, n. 8 ; *Defensio fidei catholicæ adversus anglic. sect. errores,* l. II, c. VIII, *Opera omnia,* 28 in-4°, Paris, 1856-1878, t. XII, p. 163, n. 8 ; t. XXIV, p. 156 sq. ; Vasquez, *Comment. in I[am] II[æ] D. Thomæ,* disp. CLXV, c. IX, 10 in-fol., Lyon, 1631-1633, t. III, p. 103 ; Fagnan, *Comment. in quinque Decret. libros,* 5 in-fol., Rome, 1661, l. II, tit. XX, c. LII, n. 10-39 ; Gonzalez, *Comment. perpetua in singulos textus libr. Decret.,* Lyon, 1673, l. III, tit. XLV, c. I, n. 6 ; Barbosa, *Jus ecclesiasticum universum,* 2 in-fol., Lyon, 1650, l. I, c. II, n. 42 sq., t. I, p. 32 ; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum,* l. III, tit. XLV, § 1, n. 8, Venise, 1775, t. III, p. 554 ; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* l. III, tit. XLV, § 1, Naples, 1738, t. III, p. 183 ; Lupus, *Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones,* t. IV, p. 268.

Voici, en résumé, les solides raisons sur lesquelles s'appuient ces nombreux auteurs pour prouver leur thèse :

1. Il n'est pas possible que le souverain pontife induise en erreur l'Église universelle dans les matières qui concernent la morale et la foi. Or, c'est ce qui arriverait s'il pouvait se tromper dans les sentences de canonisation. Présenter à la vénération des peuples un homme damné ne serait-ce pas, en somme, dresser des autels au diable lui-même? *Nec differt diabolum colas, an hominem condemnatum.* Melchior Cano, *op. cit.,* concl. 3, p. 139. Dieu, après avoir fondé son Église sur Pierre, et lui avoir promis de la préserver de l'erreur, la laisserait s'égarer à ce point? Une telle supposition serait un blasphème. En outre, le culte public décerné aux saints, et qui a un rapport si étroit avec la morale, n'est-il pas comme une profession de foi? *Honor, quem sanctis exhibemus, quædam professio fidei est, qua sanctorum gloriam credimus.* S. Thomas, *Quodlibet,* IX, q. VIII, a. 16, ad 2[um].

2. Un autre argument non moins frappant est fourni par l'histoire elle-même. Quoiqu'on ait découvert quelques erreurs dans les sentences émanées autrefois des évêques particuliers, il a été impossible d'en signaler jamais aucune parmi tant de canonisations faites par les pontifes romains. Comment expliquer cette merveille sans une assistance spéciale de l'Esprit-Saint, qui leur communique le privilège de l'infaillibilité, bien que, dans les informations juridiques, les papes aient dû nécessairement recevoir les dépositions de témoins humains, qui peuvent, comme tout homme, se tromper et tromper? *Peculiarissimæ providentiæ abunde magnum argumentum est quod nunquam* (*in canonizationibus*) *infirmata est fides ab humanis testibus in hujusmodi judiciis suscepta, quod in casibus civilibus, sæpe accidit.* Melchior Cano, *op. cit.,* concl. 3, p. 140. Le docteur angélique, *loc. cit.,* s'exprime encore plus clairement : *Divina providentia præservat Ecclesiam, ne in talibus per fallibile testimonium hominum fallatur.* Les souverains pontifes ont souvent affirmé eux-mêmes leur infaillibilité dans les bulles de canonisation, par exemple, Sixte IV, dans celle de saint Bonaventure : *Confidentes quod in*

hoc canonizatione non permittat Deus nos errare. Cf. *Acta sanctorum*, julii t. III, p. 796.

Benoît XIV, après son exaltation au souverain pontificat, assure avoir vu, comme de ses propres yeux, pendant les nombreuses années qu'il remplit les fonctions importantes de promoteur de la foi, au sein de la S. C. des Rites, la main visible de la providence dans une foule de causes de canonisation auxquelles il fut activement mêlé : tantôt, c'étaient des difficultés survenues au dernier instant, et apportant un obstacle infranchissable ; tantôt, c'était la découverte inespérée de nouveaux documents projetant une lumière éclatante dans les affaires les plus obscures, et tranchant définitivement des questions qui paraissaient absolument insolubles, etc. *De servor. Dei beatificat. et beator. canonizat.*, l. I, c. XLIV, n. 4, t. II, p. 229, col. 2.

3. *Objection.* — Avant de promulguer la sentence définitive, les souverains pontifes ont coutume, quand le procès juridique est terminé, de demander des prières, pour obtenir de Dieu aide et assistance, afin d'éviter toute erreur en matière si grave. Cette coutume est attestée par une foule d'anciens monuments et par les cérémoniaux : *Facit sermonem summus pontifex, processum recitans et probata, inducens populum ad orandum quod Deus non permittat ipsum errare in hoc negotio.* Cf. Mabillon, *Musæum italicum*, 2 in-4°, Paris, 1687-1689; 2e édit., Paris, 1724, t. II, p. 422. Dans cette pratique, quelques auteurs, surtout des hétérodoxes, ont cru apercevoir la preuve que les souverains pontifes n'étaient pas persuadés eux-mêmes de leur propre infaillibilité.

Réponse. — Cette conclusion ne découle nullement des prémisses. Les rubriques ne commandent-elles pas au prêtre de prier, avant d'absoudre un pécheur ou de consacrer le pain et le vin à l'autel du sacrifice? En faut-il conclure que le prêtre doit douter de l'efficacité de l'absolution sacramentelle, ou de la réalité de la transsubstantiation? *Nec oratio repugnat fiduciæ de infallibili impetratione, aut fiducia orationi.* Riccioli, *Tractatus de immunitate ab errore tam speculativo quam practico definitionum s. sedis apostolicæ in canonizationibus sanctorum*, l. I, c. III, n. 6, in-4°, Bologne, 1668. Des prières semblables sont faites par les conciles œcuméniques et les souverains pontifes, au moment où ils s'apprêtent à prononcer des définitions dogmatiques : *Non nos patiaris perturbatores esse justitiæ, ut in sinistrum nos ignorantia non trahat.* Cf. Mabillon, *Musæum italicum*, t. II, p. 394; Hardouin, *Concil.*, t. X, col. 21. Ce n'est pas évidemment un motif de penser que les conciles œcuméniques et les papes sont sujets à l'erreur.

Il n'est pas défendu de demander à Dieu ce qu'on sait certainement ne devoir pas être refusé. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXIII, a. 4, ad 2um. Notre-Seigneur lui-même n'a-t-il pas prié son Père de le glorifier, quoique cette glorification lui fût due à tant de titres? Joa., XVII, 5. Le pape saint Grégoire le Grand dit à ce sujet : *Ea, quæ sancti viri orando efficiunt, ita prædestinata sunt, ut precibus obtineantur... ut ad hoc electi ex labore perveniant, quatenus postulando mereantur accipere quod eis omnipotens Deus ante sæcula disposuit donare. Dialog.*, l. 1, c. VIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 188. Par ces prières solennelles qu'ils adressent à Dieu au moment où ils vont accomplir une des plus importantes fonctions de leur haut ministère, les souverains pontifes n'indiquent aucunement qu'ils doutent de leur pouvoir suprême; ils rappellent seulement que personnellement ils sont soumis à l'erreur, si l'Esprit-Saint ne les assiste. Cette confession de leur propre faiblesse les conduit par la voie de l'humilité à l'exercice de cette sublime prérogative de l'infaillibilité que Dieu leur a promise, en tant que pasteurs de l'Église universelle : *ut sic per humilitatis viam ad prærogativam infallibilitatis a Deo sibi in actu universam Ecclesiam respiciente promissæ ascendere mereantur, utpote non in semetipsis, sed in præsentia Spiritus Sancti memoratam constituentes infallibilitatem.* Benoît XIV, *De servor. Dei beatif.*, l. I, c. XLIV, n. 21, t. II, p. 240.

Après cette protestation d'humilité, les papes, en effet, rejetant toute apparence d'hésitation, portent leur sentence d'une manière absolue. Ils l'imposent à l'Église entière, définissant que tout chrétien doit tenir pour assuré que les saints canonisés par eux jouissent vraiment de la gloire éternelle; ils frappent d'anathème ceux qui refuseraient obéissance, et ne se soumettraient pas à leur décision.

2° *Est-il de foi que le pape est infaillible dans les sentences de canonisation? Est-il de foi qu'un saint canonisé est réellement dans le ciel?* — On ne pourrait nier l'une ou l'autre de ces deux vérités sans tomber dans la témérité, se rendre coupable d'impiété scandaleuse, et encourir le soupçon d'hérésie. Sur ces points les théologiens sont d'accord. Cf. Suarez, *Tract.*, I, *De fide*, disp. V, sect. VIII, n. 8, 27 in-4°, Paris, 1856-1878, t. XII, p. 163; Salmanticenses, *Cursus theolog.*, tr. XVII, *De fide theologica*, disp. IV, dub. II, § 3, n. 46, 16 in-4°, Paris, 1870-1881, t. XI, p. 275. Mais quant au genre de certitude qui convient à ces deux propositions, l'accord n'est plus le même : *qua certitudine sit tenendum romanum pontificem non posse in canonizatione sanctorum errare, non prorsus liquet.* Sylvius, *Controv.*, l. IV, q. II, a. 14, *Opera omnia*, 6 in-fol., Anvers, 1598, t. V, p. 336.

Elles ne sont pas directement ou explicitement de foi, *non immediate de fide.* Salmanticenses, *loc. cit.* Même après le concile du Vatican, il n'y a pas de définition expresse de l'Église à cet égard, de sorte que celui qui les nierait ne serait pas formellement hérétique. Mais ces vérités touchent à la foi avec laquelle elles ont une connexion très étroite. La première est implicitement révélée comme tout ce qui est déduit avec évidence des principes de foi. Celui qui ne l'admettrait pas serait donc *virtualiter et arguitive* hérétique, selon l'expression de saint Thomas. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XI, a. 2.

C'est donc implicitement de foi divine que le pape est infaillible dans la canonisation des saints. Ce n'est pas également de foi divine qu'une personne canonisée soit réellement dans le ciel; mais c'est de foi ecclésiastique. Nous devons certainement croire qu'elle jouit de la béatitude éternelle. Toutefois, nous basons notre croyance à cette vérité, non sur le témoignage de Dieu qui n'en a rien dit, ni dans l'Écriture, ni dans la tradition; mais sur le témoignage de l'Église et de son chef visible à qui Dieu a promis l'infaillibilité.

V. Sagesse de l'Église dans les canonisations. — Les ennemis de l'Église ne pouvaient manquer de la calomnier au sujet de ceux de ses enfants qu'elle place sur les autels. Opposés à tout culte rendu aux saints, les protestants blâment les canonisations. Mais ils oublient que, d'après l'enseignement même des Écritures, Dieu est glorifié dans ses saints. Ps. CL, 1 ; II Mach., VII, 6. Les honneurs accordés aux serviteurs de Dieu remontent à Dieu lui-même, qui est l'auteur et le consommateur de leur sainteté, comme il est l'auteur et le consommateur de leur foi, *in auctorem fidei et consummatorem, Jesum.* Heb., XII, 2.

Les hérétiques ont un autre motif de décrier les canonisations des saints. Ils se flattent de se rattacher à l'Église primitive, et ils accusent l'Église romaine d'avoir dégénéré; ils ne peuvent admettre qu'elle ait de véritables saints et qu'elle continue, sous l'influence de la grâce, dans les temps modernes, comme aux premiers siècles, à envoyer au ciel des bienheureux. Cf. Bannez, *In Sum. theol.*, IIa IIæ, q. I, a. 10, dub. 7, concl. 1. La merveilleuse fécondité de la véritable Épouse du Christ les confond, car elle condamne la stérilité de leur secte. Ils répètent donc qu'il y a trop de canonisations, et que

l'Église les proclame trop facilement. Ignorent-ils donc que l'Église a toujours été extrêmement circonspecte en ces matières, et qu'elle n'a accordé que très difficilement au contraire les honneurs de la canonisation ?

Au XIIIe siècle, le pape Innocent III exprimait déjà cette pensée en termes très formels. Quoique pour entrer au ciel, dit-il, il suffise de la persévérance finale, suivant la parole du Verbe divin lui-même : *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit,* Matth., X, 22; cependant, pour qu'un homme soit réputé saint par l'Église militante, il faut deux choses rares : l'éclat extraordinaire des vertus pendant la vie, et la gloire des miracles après la mort. Ces deux conditions sont indispensables. D'abord, l'éclat des vertus, car souvent le démon se transforme en ange de lumière. Certains hommes, en effet, ne pratiquent la vertu que par orgueil et pour recueillir les louanges des créatures. D'autres opèrent des miracles; mais leur vie est répréhensible, comme l'était celle des magiciens au temps de Pharaon; comme le sera celle de l'Antéchrist, dont les prodiges seront de nature à induire en erreur même les élus, si c'était possible, *ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi.* Matth., XXIV, 24. Avant d'élever un serviteur de Dieu sur les autels, il faut donc constater en lui l'éclat des vertus uni à la gloire des miracles, afin que sa sainteté soit confirmée par le Seigneur. Ces miracles, accomplis après leur trépas, montrent que ces amis de Dieu sont plus puissants, et qu'ils vivent d'une vie bien plus heureuse que ceux qui sont encore ici-bas. Cf. Fontanini, *Codex constitutionum quas summi pontifices ediderunt in solemni canonizatione sanctorum, a Joanne XV ad Benedictum XIII, sive ab anno 993 ad annum 1729,* in-fol., Rome, 1729, *Innocentii III bulla pro canonizatione S. Homoboni,* n. 28. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* Iª IIæ, q. CLXXVIII, a. 2.

1° *Examen des vertus.* — Ce que l'Église exige de ceux auxquels elle réserve les honneurs de la canonisation, ce n'est pas seulement la possession d'une vertu, mais de toutes sans exception. En eux doivent resplendir d'abord les vertus théologales qui ont Dieu pour objet immédiat, S. Thomas, *Sum. theol.,* Iª IIæ, q. LXII, a. 1; et ensuite toutes les autres vertus intellectuelles et morales, qui perfectionnent l'homme dans son intelligence et dans ses mœurs. Q. LVII, LVIII. Ces vertus, ils auront dû les pratiquer non d'une manière quelconque, mais jusqu'à l'héroïsme. Cf. S. Antonin, *Sum. theol.,* IIIª, tit. XII, c. VIII, § 1, Venise, 1582, t. III, p. 175. Le doute sur lequel la S. C. des Rites aura à se prononcer, après une enquête des plus minutieuses et un long procès poursuivi dans toute la rigueur du droit, au milieu des obstacles et devant les difficultés toujours renaissantes du promoteur de la foi, sera formulé en ces termes : *An constet de virtutibus theologicis, fide, spe et caritate, ac de cardinalibus, prudentia, justitia, fortitudine, temperantia et annexis, in gradu heroico, in casu, et ad effectum de quo agitur?* Sur cette question si vaste et si complexe, la lumière devra être complète. On n'admettra pas de demi-réponse sur n'importe quel point particulier. Un simple nuage, une seule incertitude suffiront à rendre inutile tout le reste, et à arrêter indéfiniment la marche du procès.

Par héroïcité des vertus on entend un degré de perfection tel qu'il dépasse de beaucoup la manière ordinaire dont les autres hommes, même justes, pratiquent les vertus : *Præmittendum est virtutem heroicam esse illam quæ sive ob excellentiam operis, sive ob circumstantiam intervenientem quæ opus difficillimum reddat, erumpit in actum superantem communem modum operandi hominum, etiam virtuose operantium.* Cf. Benoit XIV, *De servor. Dei beatific. et beator. canonizat.,* l. III, c. XXI, n. 10, 11, t. V, p. 226, 227 sq.; Scacchi, *De cultu et veneratione sanctorum, in ordine ad beatificationem et canonizationem,* l. I, sect. II, c. IV, in-4°, Rome, 1639, p. 144.

La preuve de ces vertus héroïques doit être faite non d'une manière générale pour toutes prises ensemble, mais d'une façon spéciale pour chacune d'elles considérée en particulier. Ce qu'un tel examen demande de temps et de peine est incroyable, surtout étant données les difficultés de tout genre que ne cesse d'accumuler le promoteur de la foi. La vie du serviteur de Dieu est passée au crible de la plus impitoyable critique : et il faut que non seulement on n'y trouve rien de répréhensible, mais qu'on y rencontre l'héroïsme à chaque pas. Tant que le doute sur les vertus n'est pas absolument élucidé, il est impossible de s'engager plus avant dans cette interminable procédure, car il n'est jamais permis de suspendre l'examen des vertus pour passer à celui des miracles, fussent-ils très nombreux. Si les preuves convaincantes en faveur des vertus manquent, ou n'ont pu être retrouvées, soit parce que des écrits importants ont été égarés, soit parce que les témoins ont disparu, on conclut simplement qu'il ne conste pas des vertus pratiquées dans un degré héroïque, *non constare de virtutibus,* et le procès est arrêté. Cf. Benoit XIV, *De servor. Dei beatif. et beator. canonizat.,* l. II, c. LIV, n. 10, t. IV, p. 226 sq.

2° *Examen des miracles.* — Il est encore plus sévère, si c'est possible, que celui des vertus. Pour bien discerner ce qui est miraculeux de ce qui ne dépasse pas les forces de la nature, la S. C. des Rites convoque non seulement les théologiens et les canonistes, mais aussi les médecins, chirurgiens et tous les hommes de science qui, par leurs connaissances spéciales, sont à même d'apporter un élément sérieux à la solution de ces questions difficiles. Tous les moyens sont mis en œuvre pour démasquer le mensonge et pour écarter l'erreur. La précipitation intéressée ou le zèle enthousiaste de ceux qui ont entrepris le procès et en poussent la marche, vient se briser contre l'extrême lenteur et les exigences de ce tribunal qui n'est jamais pressé, et ne s'émeut pas de ce qu'une cause est exposée à rester devant lui pendante durant des siècles. En considérant la multitude d'actes juridiques qu'il impose, la série indéfinie de difficultés qu'il amoncelle à chaque instant, l'abondance et l'évidence des preuves qu'il réclame, on serait porté à l'accuser plutôt de défiance exagérée que de crédulité pieuse. Aucun tribunal humain n'agit avec cette exactitude poussée jusqu'au scrupule, et avec cette sévérité, qui paraîtrait injustifiée, en toute autre matière. Les choses en arrivent à ce point que, de l'avis de tous ceux qui ont été mêlés à une affaire de ce genre, le succès d'un procès de canonisation peut être regardé comme un miracle plus grand que tous ceux qui sont requis pour attester la sainteté d'un serviteur de Dieu : *Usitata consuetudo curiæ romanæ in canonizationum causis, adeo difficilem esse facit canonizationum obtinendarum effectum, ut ejus successus debeat censeri miraculo a Deo patrato majus quam sint omnia, ob quæ aliquis judicatur mereri, ut in sanctorum catalogum adscribatur. Acta sanctorum,* t. I aprilis, p. 217.

On trouvera dans la vaste collection des *Acta sanctorum* de nombreux exemples montrant combien longs et sévères sont les procès de canonisation. Il nous suffira d'en indiquer ici quelques-uns. Le cardinal J. Cajétan, ponent de la cause de canonisation de saint Stanislas, évêque et martyr, voyant que, malgré la valeur et la multitude des preuves fournies, le procès, qui avait déjà duré fort longtemps, menaçait de s'éterniser, écrivait à l'évêque de Cracovie « : Votre saint a besoin d'opérer encore un miracle, le plus grand de tous : celui de mettre d'accord tous ceux qui ne cessent de chicaner sur les miracles. » *Acta sanctorum,* maii t. II, p. 252-259. Un autre exemple de ce genre est celui de la canonisation de saint Félix de Cantalice. Ses miracles sont rapportés

dans les *Acta sanctorum*, maii t. IV, p. 202-209, 244-281. Après les avoir exposés, les bollandistes terminent par cette remarque : *Hoc mirifice facit ad cognoscendam evidenter summam illam maturitatem, gravitatemque judicii, qua in miraculis in ordine ad canonizationes probandis utitur romana curia. Loc. cit.*, p. 275.

A ce témoignage des auteurs catholiques s'est joint plus d'une fois celui des hétérodoxes eux-mêmes. Durant vingt ans, de 1708 à 1728, promoteur de la foi à la S. C. des Rites, Prosper Lambertini, plus tard Benoît XIV, reçut un jour la visite d'un gentilhomme anglican, de ses amis. Il lui offrit de lire plusieurs documents relatifs à des miracles attribués à un personnage, dont le procès de canonisation était alors pendant. Le gentilhomme les lut avec attention, et stupéfait de tant de preuves irréfutables selon lui, et qui à ses yeux produisaient la lumière complète, il s'écria : « Ah! si tous les miracles reçus par l'Église romaine étaient aussi bien avérés, nous n'aurions pas de peine à les admettre, nous aussi! — Eh bien! reprit le prélat, de tant de miracles qui vous paraissent si parfaitement établis, aucun n'a été accepté par la S. C. des Rites. Pour elle, ces preuves ne sont pas suffisantes. » A ces mots, le protestant, plus étonné encore, confessa qu'il n'aurait jamais supposé que l'Église romaine se montrât si difficile dans l'examen des miracles attribués à ceux de ses fils qu'elle place sur les autels. Il fallait, ajouta-t-il, une aveugle prévention, pour ne pas reconnaître la profonde sagesse et l'extrême prudence dont elle use dans la canonisation des saints. Cf. Daubenton, S. J., *Scripta varia in causa beatificationis J. Francisci Regis*, 2 in-fol., Rome, 1710-1712; *Vie du bienheureux François Régis*, in-12, Paris, 1716; Lyon, 1717, l. IV, p. 329. Voir MIRACLE.

VI. PROCÉDURE ACTUELLE. — Nous ne pouvons évidemment entrer ici dans tous les détails que nécessiterait l'exposé complet d'un sujet aussi vaste. Il nous suffira d'en tracer les grandes lignes, pour donner au lecteur une idée satisfaisante de la manière dont procède l'Église dans l'examen de ces causes, dont elle a affirmé si souvent l'exceptionnelle gravité. Voir, sur ce point particulier, les extraits de diverses bulles de canonisation émanées de Célestin III, d'Innocent III, d'Honorius III, de Grégoire IX, d'Innocent IV, de Jean XXII, d'Urbain V, de Jules II, de Léon X, etc., et rapportées par Benoît XIV, *De servor. Dei beatific. et beator. canonizat.*, l. I, c. XV, t. I, p. 94 sq.

Quand un homme de Dieu vient à mourir en odeur de sainteté, l'Église ne s'occupe pas tout de suite de son procès de canonisation. Quels que soient l'éclat de ses vertus et l'austérité de sa pénitence; quelles que soient les grâces extraordinaires dont Dieu l'a comblé : extases, prophéties, miracles, faculté de lire dans les cœurs et de deviner les secrets des consciences, etc.; quels que soient le concours des fidèles qui se pressent à son tombeau et les guérisons miraculeuses ou les prodiges de tout genre qui s'y opèrent, l'Église se contente d'être expectatrice silencieuse : *expectat ut videat, utrum fama ista sanctitatis et miraculorum evanescat, an incrementum capiat.* Si cette réputation de sainteté vient des hommes, elle s'effacera vite; si elle vient de Dieu, elle ira grandissant avec le temps. L'Église attend donc, et ne consent à l'examiner officiellement que plusieurs années après le trépas du serviteur de Dieu. Pendant ce laps de temps, elle permet simplement de recueillir les dépositions des témoins oculaires, dans la crainte que ces témoignages, qui pourront être utiles plus tard, ne finissent par disparaître, *ne pereant probationes.* Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, l. II, c. IV, t. III, p. 23 sq.; c. LIII, n. 1-7, t. IV, p. 210-212.

Autrefois, les formalités étaient moins rigoureuses qu'elles ne le sont maintenant. Quand le pape portait la sentence de canonisation dans un concile général, on lisait devant l'assemblée réunie la vie du serviteur de Dieu, avec les dépositions des témoins oculaires attestant ses vertus héroïques et ses miracles. Plus tard, cette procédure trop sommaire se modifia, devint de plus en plus sévère, et se transforma insensiblement, par le travail des siècles, en celle qui est actuellement suivie. Cette évolution historique très intéressante est longuement et savamment exposée par Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XX, XXIII, t. II, p. 27-44, 54-58; l. II, c. XXXV, n. 4 sq., t. IV, p. 68 sq.

1° *Instances préparatoires et introduction de la cause.* — Aujourd'hui, les premières instructions juridiques sont faites par les ordinaires des lieux où le serviteur de Dieu a vécu et où il est mort. Elles ont pour but de constater officiellement sa renommée publique de vertus et de miracles. C'est le *processus informativus de fama sanctitatis, virtutum et miraculorum.* Ce procès doit être suivi d'un autre, le *processus de non cultu,* tendant à prouver l'observation du décret d'Urbain VIII, *Cælestis Hyerusalem cives,* du 5 juillet 1634, défendant de rendre, sous peine de nullité radicale de toute procédure ultérieure, un culte public à ceux que le pontife romain n'a ni béatifiés ni canonisés. Dans ce double procès l'évêque doit donner sa sentence, et s'il ne le faisait pas, la S. C. des Rites la lui demanderait. Quelquefois (et c'est la coutume qui a prévalu), le procès *super non cultu* n'est commencé qu'après l'introduction de la cause en cour de Rome; alors, l'évêque ne pouvant plus s'en occuper sans une commission spéciale du pape, ce procès est fait par l'autorité apostolique. Cf. Benoît XIV, *De servor. Dei beatif. et beator. canonizat.*, l. I, c. XXII, n. 3, t. II, p. 45; l. II, c. I-XXV, t. III, p. 1-272; Barbosa, *Juris ecclesiastici universi libri tres,* 2 in-fol., Lyon, 1718, part. I, l. I, c. XI, c. XXXII, n. 62, p. 158 sq., 316; Scacchi, *De cultu et veneratione sanctorum in ordine ad beatif. et canonizat.*, l. I, sect. VIII, c. I; sect. X, c. IV, in-4°, Rome, 1639, p. 579, 797; Castellini, *Tractatus de certitudine gloriæ sanctorum canonizatorum,* in-fol., Rome, 1628, p. 89; Bellarmin, *De beatitud. et canonizat. sanct.*, l. I, c. X, *Controv.*, Paris, 1613, t. II, col. 703.

Le procès *super fama sanctitatis,* s'il est terminé favorablement par l'évêque, établit que la réputation de sainteté dont jouit le défunt, n'est pas un vain bruit, mais un sentiment appuyé sur des preuves solides. Il ne faut rien moins que ce jugement en première instance, pour que la cour romaine consente à s'occuper de la cause. Et encore ne s'en occupe-t-elle pas tout de suite. Elle attend dix ans, à partir du jour où les pièces du procès lui ont été remises. Elle ne les ouvre et ne les examine que si, après ce laps de temps, lui arrivent de nouvelles lettres d'évêques ou de personnages considérables témoignant que la réputation du serviteur de Dieu va grandissant, que les miracles opérés par son intercession se multiplient de plus en plus, et que les peuples désirent chaque jour davantage sa canonisation. Décret d'Innocent XI, du 15 octobre 1678, § 1; cf. Lauri, *Codex pro postulatoribus causarum beatific. et canonizat.*, 2 in-8°, Rome, 1879, t. II, p. 310 sq.

L'ouverture à Rome du procès fait par l'ordinaire est soumise à des formalités multiples. Elle a dû être précédée d'une requête adressée par le postulateur de la cause aux cardinaux de la S. C. des Rites. Si la réponse est favorable, on cite le promoteur de la foi, qui doit assister à tous les actes de la procédure. En sa présence, on appelle les témoins aptes à certifier que la signature et les sceaux apposés sur le pli volumineux qui contient toutes les pièces du procès, sont bien ceux de l'évêque diocésain d'où il émane. L'ouverture se fait alors en présence du cardinal préfet de la S. C. des Rites. Décret du 3 décembre 1650; Benoît XIV, *op. cit.*, l. II, c. LI, n. 9-12, t. IV, p. 201-204.

Le pape nomme ensuite un cardinal rapporteur de la

cause et des interprètes pour traduire les pièces du procès entrepris par l'évêque, dans le cas où elles seraient rédigées en une autre langue que le latin et l'italien. Alors, devant la S. C. des Rites, commence un débat contradictoire pour examiner si ce procès ne pèche pas par quelque défaut essentiel de procédure, et s'il doit être admis comme valide. Le doute est ainsi formulé par le tribunal : *An sententia ordinarii super fama sanctitatis...*, ou bien *super non cultu lata, sit confirmanda vel infirmanda.* Les avocats parlent en faveur de la validité, contre laquelle le promoteur de la foi soulève toutes les difficultés possibles.

Si la sentence de l'ordinaire est approuvée, la cause n'est pas cependant encore officiellement introduite. Un nouveau procès subsidiaire, une troisième instance préparatoire, s'ouvre alors, à l'effet d'examiner les écrits du serviteur de Dieu, s'il en a laissé, quels qu'ils soient : livres, traités, lettres, méditations, simples pages volantes, etc. On les recherche avec soin pour en découvrir les moindres fragments et les soumettre à la plus rigoureuse critique. Cette loi, portée par Urbain VIII, est la suite d'une coutume de beaucoup plus ancienne. Cf. Hardouin, *Concil.*, t. VI, col. 1319; Baluze, *Vitæ paparum avenionensium*, 2 in-4°, Paris, 1693, t. I, col. 1176; Rocca, *De sanctorum canonizatione*, in-4°, Rome, 1601, c. XXX, p. 67.

Si dans ces écrits, qu'ils aient été publiés ou non, se trouvait quelque doctrine hétérodoxe, elle rendrait suspecte la foi de leur auteur, et sa cause de canonisation serait à jamais arrêtée. Avant d'introduire une cause devant le tribunal suprême, il est donc convenable de s'assurer à l'avance qu'elle ne rencontrera pas un obstacle de ce genre qui serait absolument insurmontable. Même après l'introduction de la cause, si on découvrait quelques livres entiers, ou de simples fragments, ayant échappé aux premières perquisitions, le cours des autres procédures serait aussitôt suspendu, et l'on travaillerait tout d'abord à la revision des pièces nouvellement trouvées.

L'examen des écrits est extrêmement sévère et très minutieux. Le cardinal rapporteur en a la charge spéciale. Il commence par remettre des exemplaires de ces ouvrages à des théologiens habiles. Ceux-ci les étudient séparément, sans se concerter, car leur choix est tenu secret. Après les avoir lus en entier avec une grande attention, ils sont obligés de donner au cardinal leur appréciation par écrit, appréciation très détaillée, contenant une analyse raisonnée de chaque ouvrage, avec le plan, les divisions et subdivisions, ainsi que la manière de procéder de l'auteur. Ils doivent surtout signaler tout au long les difficultés que cette lecture ferait naître. Ces rapports sont remis cachetés au cardinal. Il les propose ensuite, dans une séance ordinaire, à l'examen de la S. C. des Rites, qui prend tout le temps nécessaire pour résoudre avec maturité les doutes qu'ils pourraient susciter. Le promoteur de la foi y assiste comme toujours, pour donner aux difficultés toute leur force. Il n'est pas nécessaire, pour arrêter à jamais une cause de canonisation, que les ouvrages du serviteur de Dieu renferment des erreurs formelles contre le dogme ou la morale; il suffit qu'on y trouve des nouveautés suspectes, des questions frivoles, ou bien quelque opinion singulière opposée à l'enseignement des Pères et au sentiment commun des fidèles. Cf. Benoît XIV, *De servorum Dei beatific. et beator. canonizat.*, l. II, c. XXV-XXXV, LII, t. IV, p. 3-68, 204-210.

Quand les ouvrages ont été approuvés, la *signature de la commission apostolique*, pour l'introduction de la cause, ne tarde pas d'ordinaire. Après l'avis favorable des cardinaux à ce sujet, la supplique est formulée par le postulateur de la cause, examinée ou modifiée par le promoteur de la foi, qui peut y ajouter ou retrancher, selon qu'il le juge bon. Elle est ensuite remise au secrétaire de la S. C., qui la porte au pape, auquel il fait connaître officiellement l'avis favorable émis par les cardinaux. Si le pape l'approuve, il met au bas de la supplique le mot *placet*, avec la première lettre du nom qu'il portait avant son exaltation au souverain pontificat. Benoît XIV, *op. cit.*, l. II, c. XXXV, n. 10, t. IV, p. 72.

A partir de ce moment, le serviteur de Dieu reçoit le titre de vénérable, car cette décision est le signe que la réputation de sainteté dont il jouit, a été prouvée juridiquement. Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XXXVII, n. 4, t. II, p. 153. Ce n'est pas à dire que la preuve de sa sainteté soit faite; mais il est acquis que les foules le croient saint, et c'est à cause de la réalité de cette réputation, que l'Église le cite à son tribunal suprême.

Ainsi est ouverte la vaste carrière des informations qui doivent être faites par l'autorité du souverain pontife, en vue de la béatification et de la canonisation. Dès lors, la S. C. des Rites étant officiellement saisie de l'affaire, dont la signature de la commission apostolique l'a chargée, en lui conférant tous les pouvoirs nécessaires pour l'instruction du procès, l'ordinaire n'a plus le droit de s'en occuper : tout ce qu'il entreprendrait de ce chef, serait désormais radicalement nul. Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XXII, n. 4, t. II, p. 46; l. II, c. XXXV-XXXVIII, LIII, n. 7 sq., t. IV, p. 68-86, p. 212 sq.

2° *De l'introduction de la cause à la béatification.* — Après que la cause a été introduite et à la demande du postulateur, la S. C. des Rites recommence de sa propre autorité l'enquête précédemment entreprise par l'ordinaire sur la renommée de sainteté, les vertus et les miracles attribués au serviteur de Dieu; sur le concours des fidèles autour de son tombeau, et sur les faveurs surnaturelles qu'ils y obtiennent. Dans ce but, et par des lettres appelées en style de curie *litteræ remissoriales*, elle institue des commissaires chargés de prendre en son nom les informations nécessaires. Ces juges, délégués par l'autorité pontificale pour se transporter sur les lieux et y recueillir les dépositions, sont, en général, trois évêques, parmi lesquels il est d'usage de désigner celui dont le diocèse possède le tombeau du serviteur de Dieu. Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, l. II, c. XLV, n. 10, t. IV, p. 139 sq. Ils prêtent serment sur les saints Évangiles de garder le secret le plus absolu sur toutes les opérations de la procédure, sous peine d'excommunication *latæ sententiæ*, dont seul le souverain pontife pourrait absoudre, à l'exclusion même du cardinal grand-pénitencier, en dehors de l'article de la mort. Ils font prêter ensuite le même serment à tous les officiers qui prendront part à cette enquête : vice-promoteur, vice-postulateur, notaire apostolique, secrétaire, greffier, et tous ceux qui ont mission de rédiger, collationner ou transcrire les pièces de la procédure, et qui, sans exception, et sous peine de nullité, doivent être des ecclésiastiques. Benoît XIV, *op. cit.*, l. II, c. XXXIX-XLIV, t. IV, p. 92-127; Troylus Malvezzi, *De canonizatione sanctorum*, dans *Tractat. magn. juris universi*, Bologne, 1487, t. XIV, p. 103 sq.

Les dépositions des témoins ne peuvent être reçues dans un lieu profane, mais seulement dans une église, une chapelle, un oratoire ou une sacristie. Cette prescription du droit a probablement pour but d'inspirer aux témoins un plus grand respect pour la vérité et une plus vive horreur pour le parjure. On leur fait jurer à tous sur les Évangiles de dire la vérité sans déguisement ni réticence, et de ne parler à personne des questions qu'on leur posera et des réponses qu'ils y donneront. Les *interrogatoires* émanent de la S. C. des Rites elle-même. Ils ont été dressés avec la plus grande attention par le promoteur de la foi, d'après les *articles* ou *positions* du postulateur. A celui-ci, en effet, incombe le soin d'exposer et de communiquer par avance à la S. C., classés sous des titres différents, les faits dont la constatation juridique fournira les éléments du débat qui va s'engager, devant le tribunal suprême, touchant les

vertus et les miracles du défunt. Les interrogatoires sont très minutieux et ordinairement très longs. Adressés par le promoteur de la foi au vice-promoteur qui le remplace au loin auprès des juges délégués, et dont le rôle est ainsi d'une extrême importance, ils sont renfermés dans une enveloppe cachetée, qui ne doit être ouverte que devant le tribunal assemblé, et doit être, à la fin de chaque séance, refermée et cachetée, ainsi que les registres où sont transcrites les dépositions. Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, l. II, c. XLIV-XLIX, t. IV, p. 127-174; Lauri, *Codex pro postulatoribus causarum beatific. et canonizat.*, 2 in-8°, Rome, 1879, t. II, p. 34-41, 50-55.

Les témoins ne sont admis que s'ils inspirent pleine confiance. Non seulement on exige qu'ils soient catholiques, mais aussi de bonnes mœurs et recommandables par leur piété. Aux juges il appartient de démêler les motifs qui les poussent à parler, et de découvrir si c'est l'amour de la vérité, le pur esprit de la religion, ou des préjugés et un enthousiasme irréfléchi. Ils ont à examiner si ces témoins ont assez de lumières pour comprendre, d'une façon suffisante, ce qu'est l'héroïsme de la vertu qui distingue les saints, et s'ils ne confondent pas avec les vrais miracles de faux prodiges explicables par les forces de la nature. Rien de ce qui est propre à donner du poids à leur témoignage ou à l'infirmer, ne sera laissé dans l'ombre. Voilà pourquoi, outre les interrogatoires rédigés à l'avance par le promoteur de la foi, les juges et le sous-promoteur sont autorisés à poser d'office toutes les questions qui leur paraissent nécessaires ou utiles, selon les circonstances, pour l'intérêt de la vérité.

Plus le nombre de témoins est considérable, et plus il conste de la réputation de sainteté. Ces marques multipliées de vénération sont comme la grande voix du peuple chrétien, qui déjà, depuis longtemps, a porté sa sentence, et, par ses désirs, prévient la décision officielle de l'Église. Mais il faut que les témoins, autant que possible, aient vu de leurs yeux ou entendu de leurs oreilles ce qu'ils racontent. On ne reçoit que très difficilement les témoins par ouï-dire ou de second ordre, pour l'enquête sur les vertus, et seulement lorsque le laps de temps écoulé ne permet plus d'espérer d'autres témoignages; mais on ne les accepte jamais comme suffisants pour établir la certitude d'un miracle. Pour tout ce qui concerne la vaste matière des dépositions juridiques des témoins dans les procès de canonisation, voir Benoît XIV, *op. cit.*, l. II, c. XLIX, t. IV, p. 174-189; l. III, c. I-XI, t. V, p. 1-95; Malvezzi, *Tractat. magn. juris universi, De canonizat. sanctorum*, t. XIV, p. 101 sq.; Scacchi, *De cultu et veneratione sanctorum in ordine ad beatif. et canonizat.*, l. I, sect. V, c. VI; sect. XI, c. V, p. 364 sq., 869 sq.; Castellini, *De inquisitione miraculorum in sanctorum canonizatione*, in-fol., Rome, 1629, p. 149 sq., 251 sq.; *De dilatione in longa annorum tempora magni arduique negotii canonizationis sanctorum elucidatorium theologicum*, in-4°, Naples, 1630, p. 106 sq.; Contelori, *De canonizatione sanctorum*, in-8°, Lyon, 1634, p. 474, 518 sq.; Gravina, *Catholicæ præscriptiones adversus omnes veteres et nostri temporis hæreticos*, 7 in-fol., Naples, 1619-1639, t. IV, p. 333-345 sq.

Quand l'information est achevée avec l'audition de tous les témoins proposés par le postulateur de la cause, et de ceux que les juges sont tenus de citer d'office, on clôt les opérations par un procès-verbal, portant les signatures et les sceaux de tous les juges délégués, du sous-promoteur, du vice-postulateur et du notaire.

Dans les archives de l'évêché on conserve l'original de toutes les écritures; mais on transmet à Rome par un envoyé spécial une copie authentique, revue dans tous les détails par les juges eux-mêmes, assistés du secrétaire de la commission et d'un autre notaire ecclésiastique. Cette copie ou *transsumptum* est munie des mêmes signatures et des mêmes sceaux que l'original. L'ouverture du pli cacheté se fait dans la S. C. avec les mêmes formalités que celles que nous avons indiquées pour les deux procès de l'ordinaire. Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, l. II, c. L, t. IV, p. 189-196.

Ces premières enquêtes des commissaires apostoliques sur la réputation de sainteté en général, sont ensuite vérifiées dans les séances ordinaires de la S. C. des Rites, qui ont lieu tous les mois dans le palais pontifical, et auxquelles assistent, avec tous les cardinaux qui en font partie, le promoteur de la foi, un protonotaire, un maître de cérémonies et le secrétaire. Après cette vérification, le postulateur de la cause demande à la S. C. de délivrer de nouvelles *litteræ remissoriales,* pour donner aux juges délégués la commission d'informer en détail sur chaque vertu, puis sur chaque miracle en particulier. Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XXII, n. 8, t. II, p. 47.

Ces nouvelles enquêtes, étant terminées, sont examinées comme les précédentes par la S. C. Si le tribunal les trouve en bonne et due forme, il passe à la discussion des doutes proposés : premièrement sur les vertus, et ensuite sur les miracles. Mais, selon un décret d'Urbain VIII, il ne procède à cette discussion des vertus que cinquante ans après la mort de celui dont on instruit le procès de canonisation; et, même après ce laps de temps, il ne peut le faire qu'en vertu d'une autorisation spéciale. Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XXII, n. 9; l. II, c. LIV, n. 1-8, t. II, p. 47; t. IV, p. 219-223.

Voici comment procède la S. C. des Rites, dans la discussion des vertus et des miracles. Pour chacune de ses discussions, il faut trois réunions extraordinaires, dont la première est appelée *antipréparatoire,* la seconde *préparatoire,* et la troisième *générale.*

La réunion antipréparatoire a lieu au palais du cardinal rapporteur de la cause ou *ponent.* Elle a pour but de le mettre lui-même plus au courant de l'affaire dont il est chargé. Elle se compose des juges inférieurs, ou de second ordre, c'est-à-dire des consulteurs nommés par le pape, et appartenant soit au clergé séculier, soit à divers ordres religieux. Certains prélats de la cour romaine sont de droit consulteurs, en vertu de leurs fonctions, comme le maître du sacré palais, le sacriste de la chapelle pontificale, l'assesseur du Saint-Office, l'auditeur du pape, les trois plus anciens auditeurs de Rote, etc., tous hommes de vaste doctrine et du plus grand mérite. Dans la réunion antipréparatoire, ils donnent chacun au cardinal ponent leur avis motivé sur l'affaire qu'ils ont dû à l'avance étudier à fond. Le cardinal les écoute, mais sans manifester son propre sentiment. Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XV, n. 5-14, t. I, p. 102, 105 sq.; Bouix, *De curia romana*, part. II, c. V, § 2, in-8°, Paris, 1859, p. 186 sq.

C'est au palais pontifical que se tient ensuite la réunion *préparatoire.* Tous les cardinaux de la S. C. des Rites y assistent, et peuvent ainsi complètement s'instruire des difficultés de la cause pendante. Les consulteurs donnent encore leur avis avec les raisons sur lesquelles ils s'appuient. Les cardinaux écoutent, mais ne se prononcent pas.

Enfin, quelque temps après, a lieu l'assemblée *générale,* au palais du Vatican, en présence du pape qui la préside lui-même. Par respect pour le souverain pontife les consulteurs restent debout. Ils parlent dans cette attitude, et sortent aussitôt après; mais ils ont soin de ne pas s'éloigner de l'antichambre, afin d'être prêts à rentrer, si on les appelle. Quand ils sont sortis, les cardinaux, demeurés seuls avec le pape, expriment leur sentiment. Le pape les écoute, les remercie des longs travaux auxquels ils ont dû se livrer pour étudier avec tant de soins une cause si grave; mais il ne se prononce pas lui-même. Il attend encore, et leur demande

le secours de leurs prières, pour attirer les lumières de Dieu sur lui, se réservant de son côté de ne rien négliger de ce qui peut le conduire à une plus claire connaissance de la vérité.

Plus tard, quand il le juge opportun, il fait appeler le promoteur de la foi et le secrétaire de la S. C. des Rites. Il leur manifeste alors officiellement ses décisions, et le décret est inséré dans les actes du procès. Pour se prononcer, le pape se règle, quoiqu'il n'y soit pas obligé, sur l'avis qui a dominé au sein de l'assemblée générale, et qui a dû réunir au moins les deux tiers des voix, car, pour une affaire aussi grave, il ne se contente pas de la simple majorité des suffrages. Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XXII, n. 13-18, 21-24, t. II, p. 49, 51-54.

Quand le doute sur les vertus a été résolu favorablement, on passe à celui des miracles qui doit, lui aussi, être porté successivement devant les trois réunions extraordinaires pour y être discuté. Pour la béatification il suffit de deux miracles juridiquement prouvés, si l'héroïsme des vertus a été établi d'après les dépositions de témoins oculaires; mais, en vertu d'un décret pontifical du 23 avril 1741, il faudrait quatre miracles, si, pour les vertus, on n'avait trouvé que des témoins *de auditu*. Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XXII, n. 10, t. II, p. 48. Souvent il y a un plus grand nombre de miracles approuvés. Ainsi, il y en eut quatre dans la cause de saint Félix de Cantalice, huit dans celle de saint André Avellin, neuf dans celle de saint François de Sales, dix-huit dans celle de sainte Marie-Madeleine de Pazzi, etc. Benoît XIV, *loc. cit.*

Dans les assemblées extraordinaires, on discute quatre sortes de questions, ou doutes : deux sont préliminaires et deux définitifs.

Les deux doutes préliminaires avant la béatification sont : 1° si l'héroïcité des vertus est prouvée pleinement; 2° si les miracles requis ont réellement eu lieu. Avant la canonisation, on posait également autrefois deux doutes préliminaires : l'un sur les vertus, l'autre sur les miracles, car on revenait sur la question des vertus, en reprenant, après la béatification, le procès en vue de la canonisation. Depuis, on a trouvé cette procédure inutile, et la question des vertus ayant été préalablement discutée pleinement et résolue, on examine seulement si, après la béatification, de nouveaux miracles ont été opérés. Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XXV, n. 5-13, t. II, p. 63-66.

Les doutes définitifs sont : 1° avant la béatification, si, vu les procédures précédentes, les preuves apportées et les réponses faites aux objections, on peut procéder sûrement à la béatification : *an, stante approbatione tum virtutum, tum miraculorum, tuto procedi possit ad beatificationem?* 2° avant la canonisation le doute définitif est formulé d'une façon analogue : *an stante approbatione miraculorum quæ supervenerunt, tuto procedi possit ad sollemnem canonizationem?*

Les décrets d'Urbain VIII avaient fixé que la S. C. des Rites, chaque année, tiendrait seulement trois assemblées générales en présence du souverain pontife : *propter illarum causarum gravitatem solet sedes apostolica procedere cum magna maturitate; et, hoc ut melius adimpleatur, pro illis referendis et discutiendis, mandavit Sanctissimus Dominus noster tres congregationes de mensibus januarii, maii et septembris, coram Sanctitate sua fieri debere, prohibens agi de dictis causis extra præfatas tres congregationes.* En vertu de ces mêmes décrets, dans chaque assemblée générale, on ne pouvait traiter que de trois ou quatre causes au plus. *Ut in dictis congregationibus coram Sanctitate sua habendis, ordinate, dilucide ac breviter procedatur, in unaquaque ex eis referantur per cardinales, tres vel ad summum quatuor tantum causæ.* Mais, depuis, les usages ont varié, en ce sens que, chaque année, il y a tout au plus deux assemblées générales, et que, dans chacune d'elles, on ne s'occupe que d'une cause, dont on discute le doute ou sur les vertus, ou sur les miracles. Le seul cas où deux causes différentes sont examinées dans une même assemblée générale, c'est lorsque, pour une de ces causes, il s'agit simplement du doute final : *an, stante approbatione tum virtutum, tum miraculorum, tuto procedi possit ad beatificationem* ou *ad canonizationem?* Comme ce doute est vite résolu, il n'empêche pas qu'on ne puisse s'occuper d'une autre cause, dans cette réunion. Néanmoins, ce n'est jamais dans l'assemblée où a été résolue la question des miracles, que la question du *de tuto* est posée, quand elle concerne la même cause. Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XV, n. 8-10, t. I, p. 103 sq.

3° *De la béatification à la canonisation.* — Un bienheureux n'est canonisé que si de nouveaux miracles, opérés par lui après sa béatification, ont été examinés et approuvés par la S. C. des Rites et par le souverain pontife. Cette prescription, formulée dans les décrets généraux d'Urbain VIII, fut précisée par un autre décret de Clément XI, à la date du 10 septembre 1668 : *quæ supervenerunt miracula post indultam beatificationem debent per juridicas probationes discuti, ac, prævia matura discussione, ad juris trutinam redigi, ut ex iis constare possit num sedes apostolica tuto valeat ad illius canonizationem devenire.*

Le saint-siège demande ce supplément de preuves qui doivent manifester plus clairement la volonté de Dieu. La béatification, en effet, n'était qu'une simple permission, un indult particulier, concédant un culte restreint; la canonisation, au contraire, est une sentence définitive, sous forme impérative, et décernant un culte universel. On conçoit, dès lors, que le pape, avant de la prononcer, veuille avoir de plus amples garanties.

Le postulateur d'une cause, quand il a appris que Dieu a daigné opérer de nouveaux miracles par l'intercession du bienheureux dont il poursuit la canonisation, doit présenter à la S. C. des Rites une supplique pour la reprise d'instance, *pro signatura commissionis reassumptionis.* Si elle est favorablement accueillie par le pape, de nouvelles *litteræ remissoriales* sont expédiées, pour instituer les juges délégués, chargés de prendre les informations qui serviront de base aux nouveaux procès apostoliques sur les miracles proposés. A partir de ce moment, la procédure recommence, et suit son cours régulier indiqué plus haut. Le dossier de l'enquête est envoyé à Rome, ouvert et examiné. Si elle est reconnue valide, la discussion des miracles a lieu, et, avec les délais fixés par le droit, se poursuit dans les trois réunions de la S. C. des Rites : antipréparatoire, préparatoire et générale en présence du souverain pontife. Dans une autre réunion générale *coram Sanctissimo*, est posée la question : *an, stante approbatione miraculorum quæ supervenerunt, tuto deveniri possit ad sollemnem canonizationem?*

Quand celle-ci est résolue favorablement, il semblerait que la cause est enfin terminée. Mais il n'en est pas ainsi. Il faut qu'elle soit de nouveau traitée en trois consistoires consécutifs. Or il est d'usage d'attendre un laps de temps parfois considérable avant de les tenir. Aussi, très souvent, une cause, déjà bien avancée sous un pontife, n'est continuée et terminée que par l'un de ses successeurs. En ces affaires si graves, l'Église n'est jamais pressée. Quoique assurée de l'infaillibilité par son divin fondateur, elle ne néglige pas l'emploi de ce grand facteur, le temps, pour arriver à une possession pleine et entière de la vérité. La canonisation de saint Stanislas Kostka, décrétée par Clément XI, ne fut célébrée que par Benoît XIII; et celle de sainte Julienne de Falconieri, décrétée par ce dernier pontife, ne fut célébrée que par Clément XII. Quand le saint-siège vient à vaquer, tandis qu'une cause est pendante, la procédure n'en souffre pas. Le successeur ne soumet

pas à un autre examen ce qui a été décidé par son prédécesseur; mais il reprend la cause là où celui-ci l'a laissée.

Après le décret *de tuto* la cause est donc examinée à nouveau dans les consistoires, parce que le pape veut avoir l'avis non seulement des cardinaux qui sont de la S. C. des Rites, mais aussi de ceux qui n'en sont pas, c'est-à-dire de tous les membres, sans exception, qui composent le sacré-collège. Il consulte aussi tous les patriarches, archevêques et évêques qui résident à Rome, ou y sont de passage. De plus, le prélat secrétaire de la S. C. du Concile, qui est aussi secrétaire de la S. C. pour la Résidence des évêques, convoque par une circulaire tous les évêques qui demeurent dans un rayon d'une centaine de milles autour de Rome. Ce congrès solennel de cardinaux, de patriarches, d'archevêques et d'évêques reproduit donc, en quelque manière, l'image des anciens conciles romains.

Avant la tenue de ce consistoire public, a lieu un consistoire secret auquel seuls les cardinaux assistent. Le pape demande au sacré-collège s'il convient de procéder à la canonisation, et chaque cardinal répond par la formule *placet*, ou *non placet*. Afin que les membres du sacré-collège, qui ne sont pas de la S. C. des Rites, puissent donner leur avis en toute connaissance, le secrétaire de cette Congrégation, ou, à son défaut, le promoteur de la foi, a eu soin de faire imprimer, pour être distribué à l'avance aux cardinaux, un sommaire des actes de la procédure précédente, contenant, avec un abrégé de la vie du bienheureux, un exposé de ses vertus et des miracles opérés par son intercession. Les cardinaux n'assistent donc au consistoire qu'après avoir étudié à fond l'affaire sur laquelle ils ont à se prononcer. En outre, ils écoutent le rapport que fait de la cause le cardinal préfet de la S. C. des Rites.

Le consistoire public, où se déroule la seconde phase de ce nouveau procès, est très solennel. L'assemblée des cardinaux, des patriarches, des archevêques et des évêques entourés des consulteurs et des officiers de la S. C. des Rites, du secrétaire et du promoteur de la foi, des protonotaires, des auditeurs de Rote, des clercs de la Chambre apostolique, des avocats consistoriaux, etc., a lieu dans la salle royale du Vatican, en présence des ambassadeurs des puissances catholiques, du gouverneur de Rome, des princes assistants au trône pontifical, de beaucoup d'autres personnages de distinction, et d'une grande foule de fidèles. Un avocat consistorial y prend la parole, et, dans un discours d'une élégante latinité, raconte longuement les vertus et les miracles du bienheureux dont la sainteté doit être solennellement déclarée. Il fait connaître en même temps les nombreuses suppliques adressées dans ce but au pape par les rois et les peuples. Ce long discours occupe à peu près toute la séance, aussi faut-il autant de consistoires publics qu'il y a de saints à canoniser. Cf. *Oratio in vitam et merita B. Bonaventuræ per insignem juris utriusque doctorem Octavianum de Martinis, sacri palatii apostolici clarum advocatum consistorialem,* dans les *Opera omnia sancti Bonaventuræ,* 7 in-fol., Lyon, 1668, t. VII, p. 798-802. Quand l'avocat consistorial a fini de parler, le prélat secrétaire du pape pour les brefs aux princes répond et exhorte, au nom du souverain pontife, tous les assistants à implorer les lumières et les secours de Dieu par des jeûnes et des prières ferventes. Il ajoute que Sa Sainteté, pour une affaire aussi grave et qui intéresse la chrétienté entière, veut recueillir l'avis des cardinaux et des évêques dans le prochain consistoire.

Ce troisième consistoire est semi-public. Il est composé seulement des cardinaux, des patriarches, des archevêques et des évêques présents à Rome, c'est-à-dire de ceux-là seulement qui ont le droit de voter. Afin que tous ces prélats, qui n'appartiennent pas au sacré-collège, soient bien instruits de l'affaire sur laquelle ils auront à se prononcer, le secrétaire de la S. C. des Rites leur transmet à l'avance un exemplaire imprimé de l'abrégé de la procédure et de la vie du bienheureux, qui avait déjà été communiqué aux cardinaux avant le premier consistoire public. Ils étudient donc l'affaire de leur côté, et, quand le pape leur demande leur avis, ils répondent en indiquant les raisons sur lesquelles ils appuient leur sentiment; puis, ils remettent au secrétaire de la S. C. des Rites leur *votum* écrit de leur main, et signé par eux.

On s'étonnera peut-être que le souverain pontife, après avoir requis l'avis des cardinaux dans le consistoire secret, recherche en outre celui des évêques. Cette requête n'est pas superflue, car le vote des cardinaux, dans le premier consistoire, signifiait seulement que rien ne s'opposait à ce que la cause suivît son cours, et que l'on demandât, comme c'est d'usage immémorial, l'avis des évêques. Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XXXIV, n. 9, t. II, p. 120. S'il y a plusieurs bienheureux à canoniser, il faut un consistoire semi-public pour chacun d'eux; car il est impossible que, dans une seule de ces réunions, on puisse recueillir, pour plusieurs causes différentes, les suffrages de tous les votants, vu le nombre considérable de ceux-ci. Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XXXIV-XXXVI, t. II, p. 116-126; t. XII, p. 20-275; t. XIII, p. 1-52; Stremler, *Traité des peines ecclésiastiques, de l'appel et des Congrégations romaines,* part. III, sect. I, c. I, in-8°, Paris, 1860, p. 482 sq.; Bouix, *De curia romana,* part. II, c. I, in-8°, Paris, 1859, p. 143-152.

4° *Solennité de la canonisation.* — En terminant le troisième consistoire, et après avoir recueilli les suffrages des assistants, le souverain pontife d'ordinaire indique le jour où sera célébrée la canonisation. C'est à Rome qu'a lieu aujourd'hui cette cérémonie. Autrefois il n'en fut pas toujours de même, et l'on trouve des exemples assez nombreux de canonisations accomplies dans d'autres villes, soit parce que le pape y résidait temporairement, soit parce qu'il y était de passage. Ainsi Grégoire IX canonisa saint François d'Assise (1228) et sainte Élisabeth de Hongrie (1235) à Pérouse, saint Antoine de Padoue (1232) à Spolète, saint Dominique (1234) à Rieti. La canonisation de saint Edme de Cantorbéry fut faite par Innocent IV à Lyon, en 1248; celle de sainte Claire par Alexandre IV à Agnani, en 1255; celle de sainte Hedwige par Clément IV à Viterbe, en 1267; celle de saint Louis, évêque de Toulouse, et de saint Thomas d'Aquin par Jean XXII, à Avignon, en 1317. Depuis le retour des papes à Rome, toutes les canonisations, à l'exception d'une ou deux, furent accomplies dans la basilique vaticane de Saint-Pierre. Cf. R. P. Mortier, *Saint-Pierre de Rome. Histoire de la basilique vaticane,* in-fol., Tours, 1900, p. 512-517.

Les cérémonies usitées au moyen âge pour les canonisations se trouvent dans l'*Ordo romanus* du cardinal Cajétan, publié avec quatorze autres de ces antiques rituels de l'Église romaine, par Mabillon, *Musæum italicum,* c. CXV, CCVIII, 2 in-4°, Paris, 1687-1689, t. II, p. 153, 156, 422 sq., 537 sq. Voir aussi Ange Rocca, *Thesaurus pontificiarum sacrarumque antiquitatum,* 2 in-fol., Rome, 1719; 2e édit., 1745, t. I, p. 143 sq.; Mabillon, *Acta sanctorum ord. S. Benedicti,* 9 in-fol., Paris, 1688-1702; præf. I ad sæc. III, § 6, t. III, p. LXI sq.

Depuis quelques siècles, il est d'usage de canoniser plusieurs saints le même jour. La basilique vaticane est éclairée par des milliers de lustres et ornée des bannières des nouveaux saints. Des tableaux représentent les principales scènes de leur vie et leurs miracles. Le pape, entouré des cardinaux et d'un brillant cortège d'évêques et de prêtres, préside la cérémonie. Après l'obédience, les postulateurs de chaque cause de canonisation s'approchent, accompagnés d'un avocat consistorial qui prend la parole en leur nom, pour supplier humblement le pape d'inscrire au nombre des saints les bienheureux.

Au nom du pape, le prélat secrétaire pour les brefs aux princes répond que les vertus de ces grands serviteurs de Dieu sont connues et leurs mérites appréciés, mais que, avant de prononcer leur canonisation, il faut demander le secours de Dieu et implorer ses lumières. Après cette première instance, on chante les litanies des saints. L'avocat consistorial s'approche une seconde fois, et au nom des postulateurs répète la même supplication, mais en insistant davantage : *instanter, instantius*. La même réponse lui est faite : *Oremus*. Le *Veni Creator* est chanté. L'avocat revient au trône pontifical renouveler ses instances avec encore plus d'ardeur : *instanter, instantius, instantissime*. Le secrétaire déclare alors que la volonté du pape est d'exaucer cette demande.

Le pape prononce cette formule : « Au nom de la sainte et indivisible Trinité; pour l'exaltation de la foi catholique et l'accroissement de la religion chrétienne; par l'autorité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, des bienheureux apôtres Pierre et Paul, et par la nôtre; après en avoir mûrement délibéré et imploré le secours de Dieu; sur l'avis de nos vénérables frères les cardinaux de la sainte Église romaine, les patriarches, les archevêques et les évêques présents à Rome, nous décrétons que les bienheureux N. et N. sont saints, et nous les inscrivons dans le catalogue des saints, statuant que l'Église universelle célébrera pieusement leur mémoire tous les ans, au jour anniversaire de leur naissance à la céleste patrie. Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Amen. »

Cette formule, rapportée par Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XXXVI, n. 20, t. II, p. 142, est celle dont se servit Clément XI, en 1712, pour la canonisation de saint Pie V, de saint André Avellin, de saint Félix de Cantalice et de sainte Catherine de Bologne. Nulle mention n'y est faite de l'office et de la messe en leur honneur. Une formule analogue fut employée par Alexandre VII dans la canonisation de saint Thomas de Villeneuve, en 1658, et de saint François de Sales, en 1665; par Clément IX dans celle de saint Pierre d'Alcantara et de sainte Marie-Madeleine de Pazzi, en 1669.

Quelquefois, quoique rarement, l'office à réciter en l'honneur des nouveaux saints est mentionné. Dans ce cas, la formule de canonisation se termine ainsi : *Statuentes ut ab universali Ecclesia, anno quolibet in die obitus dicti N., festum et officium ipsius, sicut pro martyre, vel pro confessore pontifice, vel,* etc., *devote et solemniter celebrentur*. C'est la formule dont usa Urbain VIII, en 1629, pour la canonisation de saint André Corsini. D'ailleurs, même quand cette clause est insérée dans les sentences et les bulles de canonisation, il faut un autre décret pontifical pour que la récitation de l'office d'un saint soit obligatoire dans l'Église universelle. Le nombre des saints canonisés dépasse, en effet, de beaucoup celui des jours de l'année.

L'avocat consistorial s'approche encore du trône pontifical, et, au nom du postulateur de la cause, remercie le souverain pontife. Il lui demande d'ordonner aux protonotaires apostoliques de dresser l'acte authentique de canonisation. Le pape acquiesce immédiatement à cette requête.

Le *Te Deum* est chanté au son de toutes les cloches de Rome. Autrefois l'artillerie du château Saint-Ange tonnait en même temps.

Le pape récite l'oraison des saints canonisés, puis célèbre la messe en leur honneur, ou, si la solennité ne le permet pas, il joint à la messe du jour leur commémoraison. Cf. Ange Rocca, *Thesaurus pontificiarum sacrarumque antiquitatum*, t. I, p. 143.

A l'offertoire, les cardinaux et les postulateurs offrent au pape, avec de grands cierges, des pains dorés et argentés; deux petits barils également dorés et argentés contenant du vin; trois cages artistement travaillées, peintes de couleurs variées, et renfermant deux tourterelles, deux colombes et deux petits oiseaux. Sur les détails de cette cérémonie et de sa signification mystique, voir Ange Rocca, *loc. cit.;* Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XXXVI, § 12, n. 35, t. II, p. 148-150; Castellini, *De mystica rerum significatione quæ in sanctorum canonizatione afferri solent*, in-12, Rome, 1658; Memmi, *Il sacro rito di canonizzare i santi*, in-4°, Rome, 1726, p. 123; Amici, *Il sacro rito de la canonizzazione brevemente descritto*, in-8°, Rome, 1838, p. 39 sq.

Pour l'ensemble des solennités qui accompagnent une canonisation, lire Benoît XIV, *op. cit.*, l. I, c. XXXVI, § 6, 9-14, n. 18-38, t. II, p. 136-151; t. XIII, p. 32-149; Urbano de Ruli, *Relazione dell'apparato fatto in Santo Pietro per la canonizazione di cinque santi Lorenzo Giustiniani, Giov. da Santo Facondo, Pasquale Baylon, Giovanni di Dio, et Giov. da Capistrano canonizzati a 16 ottobre 1690 da Alessandro VIII*, in-4°, Rome, 1690; *Acta sanctorum*, maii t. II, p. 256 sq.; Sarnelli, *Lettere ecclesiastiche*, 9 in-4°, Venise, 1718, t. VI, p. 73; Memmi, *Il sacro rito di canonizzare i santi*, in-4°, Rome, 1726, p. 120 sq.; Amici, *Il sacro rito della canonizzazione brevemente descritto*, in-8°, Rome, 1838, p. 20 sq.; *Breve notizia delle solenni canonizzazioni de' santi celebrate ne' diversi tempi nella patriarcale basilica vaticana*, in-4°, Rome, 1839, p. 30 sq.; Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, 109 in-8°, Venise, 1840-1879, v° *Canonizzazione*, § 4-7, t. VII, p. 292-307; R. P. Mortier, *Saint-Pierre de Rome. Histoire de la basilique vaticane*, in-fol., Tours, 1900, p. 522 sq.

Les auteurs qui ont traité de la canonisation sont innombrables. Cf. U. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, col. 589-590. Nous indiquerons ceux qui ont écrit *ex professo* sur ces matières, puis, ceux qui, dans leurs ouvrages, en ont parlé longuement, quoiqu'ils n'en aient pas fait l'objet principal de leurs travaux.

I. AUTEURS QUI ONT TRAITÉ *EX PROFESSO* DE LA CANONISATION. — 1° *Théologiens.* — Ange Rocca, *De sanctorum canonizatione commentarius*, in-4°, Rome, 1601, ouvrage plein d'érudition, dédié au pape Clément VIII, inséré dans le t. II des œuvres complètes de l'auteur, publiées sous ce titre : *Thesaurus pontificiarum sacrarumque antiquitatum, necnon rituum, praxium et cæremoniarum*, 2 in-fol., Rome, 1719, 1745. — Fortuné Scacchi, *De cultu et veneratione sanctorum in ordine ad beatificationem et canonizationem*, dédié au pape Urbain VIII; le l. I a paru seul sous le titre : *De notis et signis sanctitatis beatificandorum et canonizandorum*, in-4°, Rome, 1639, 1679; les autres livres avaient pour titres : le IIe, *De martyris*; le IIIe, *De miraculis*; le IVe, *De beatificatione*; le Ve, *De canonizatione*; le VIe, *De ordine judiciario harum causarum*; le VIIe, *De congregationibus in quibus causæ pertractantur*; le VIIIe, qui ne fut pas achevé, *De missa pontificali*; les Ier, IIe, IVe et VIe seuls ont été conservés, et se trouvent en manuscrit à la bibliothèque Alexandrine de l'université de la Sapience à Rome; ils lui furent donnés par le pape Alexandre VIII, qui les appréciait, et qui ne voulait point priver les travailleurs des trésors d'érudition qui y sont renfermés. — Luc Castellini, *De certitudine gloriæ sanctorum canonizatorum*, in-fol., Rome, 1618, 1628, ouvrage dédié aussi au pape Urbain VIII, et auquel l'auteur ajouta, dans la suite, deux autres traités importants : *De inquisitione miraculorum in sanctorum martyrum canonizatione*, in-fol., Rome, 1629; *De dilatione in longa annorum tempora magni arduique negotii canonizationis sanctorum, eluctatarum theologicarum*, in-4°, Naples, 1636. Cet ouvrage, composé à diverses époques, pèche par la méthode : le lien logique qui réunit les diverses parties n'est pas nettement indiqué; il y a néanmoins des passages très remarquables et d'une grande utilité pour ceux qui ont à s'occuper de ces matières. — Jean-Baptiste Riccioli, *Immunitas ab errore tam speculativo quam practico definitionum sanctæ sedis apostolicæ in canonizatione sanctorum*, in-4°, Bologne, 1668. — Charles-Félix de Matta, évêque de Saint-Sévère, *Novissimus de canonizatione sanctorum tractatus*, in-fol., Rome, 1628 et 1678. C'est l'un des auteurs les plus exacts. — Michel-Ange Lappius, *De heroicitate virtutum in beatificandis et canonizandis requisita*, in-12, Rome, 1671. — François Bordoni, *De miraculis ratione habita beatificationis et canonizationis*, in-fol., Parme, 1703; dédié au pape Clément XI, cet ouvrage posthume, qui ne manque pas de mérite, serait probablement plus remarquable encore, si l'auteur avait eu le temps d'y mettre la dernière main. — Jean-Baptiste Memmi, *Il sacro rito di canonizzare i santi*, in-4°, Rome, 1726.

2° *Canonistes.* — Malvezzi, *Tractatus de sanctorum canoni-*

zatione, in-fol., Bologne, 1487. — Jacques Castellani de Fara, *Tractatus de sanctorum canonizatione*, in-fol., Rome, 1520, ouvrage dédié à Léon X. — Félix Contelori, *Praxis de canonizatione sanctorum*, in-8°, Lyon, 1609, 1634. L'auteur était spécialement versé dans ces affaires, car, d'abord avocat de valeur, il en avait soutenu un grand nombre devant la S. C. des Rites. — Jean-François de Pavinis, *Defensorium canonizationis sanctorum*, in-4°, Barcelone, 1618. — Garcias de Caralps, *De canonizatione sanctorum*, in-4°, Barcelone, 1618. — *Urbani VIII decreta servanda in canonizatione sanctorum*, in-4°, Rome, 1642. — J. B. Mari, *De canonizatione sanctorum*, in-8°, Rome, 1658. — Trombelli, *De cultu sanctorum dissertationes decem*, 6 in-4°, Bologne, 1751. — Thomas Rosa, *De executoribus litterarum apostolicarum*, in-fol., Rome, 1676; Venise, 1736; ouvrage complété par *De executoribus litterarum remissoralium*, in-fol., Venise, 1697, dans lequel il expose ce qui a trait à la validité des procédures dans les causes de béatification et de canonisation. — Jacques Pignatelli, *Consultationes canonicæ*, 3 in-fol., Rome, 1675. La 3e édition, considérablement augmentée, fut publiée en 5 in-fol., Venise, 1675, puis, en 6 in-fol., Lyon, 1700. Cet ouvrage a toujours joui d'une grande autorité auprès des tribunaux romains. — Augustin Matteuci, *Practica theologico-canonica ad causas beatificationum et canonizationum pertractandas*, in-4°, Venise, 1722, 1751. — Fontanini, *Codex constitutionum quas summi pontifices ediderunt in solemni canonizatione sanctorum*, in-fol., Rome, 1729. — Amici, *Il sacro rito della canonizzazione brevemente descritto*, in-8°, Rome, 1838. — Mais l'auteur classique par excellence en ces matières est Benoît XIV. Il l'emporte sur tous les autres, non seulement par l'étendue de ses connaissances et la profondeur de son érudition, mais aussi par la longue expérience qu'il avait de ces affaires, ayant été pendant sept ans, de 1701 à 1708, avocat consistorial, puis, pendant vingt ans, de 1708 à 1728, promoteur de la foi à la S. C. des Rites. Son magistral ouvrage, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, eut de nombreuses éditions : Bologne, 1734; Padoue, 1743; Rome, 1747; Venise, 1767; Naples, 1773; Rome, 1783; Prato, 1839-1846. Il se compose de quatre livres, répartis en 16 tomes in-4°, dans l'édition de Naples, 1773-1775. Le l. Ier (t. I-II) a pour titre : *Præliminares controversiæ*, le l. II (t. III-IV) : *In quo singillatim expenduntur omnia ad formam judiciariam causarum canonizationum pertinentia*, le l. III (t. V-VI) : *De probationibus, de martyrio, de virtutibus ac de gratiis gratis datis*, le l. IV, beaucoup plus long, est divisé en deux parties : part. I (t. VII-VIII), *De miraculis*, part. II (t. IX-X), *De concessione officiorum et missarum in honorem beatorum ac sanctorum, de electionibus sanctorum in patronos, de scriptionibus nominum in martyrologio romano, et aliis locupletandis rebus, de quibus tractatur in S. R. C. ordinaria*. Les t. X, XI contiennent les *Acta et decreta in causis beatificationum et canonizationum*, les t. XII, XIII, *Acta solemnis canonizationis beatorum servorum Dei Fidelis a Sigmaringa, Camilli de Lellis, Petri Regalati, Josephi a Leonissa et Catharina de Riccis;* la procédure et les documents de ces causes de canonisation y sont exposés tout au long, avec plusieurs autres bulles de canonisation, telles que celles de saint Vincent de Paul, de saint François Régis, de sainte Catherine de Gênes, etc. Le t. XIV est rempli par les *Publica instrumenta solemnium beatificationum S. Rosæ Limanæ et S. Turribii*. Le t. XV donne *Appendices quinque monumenta complectentes ad III librum pertinentia*. Enfin, le t. XVI est l'*Index locupletissimus rerum quæ in toto opere continentur.*

3° *Auteurs ayant publié des documents sur les canonisations. — Relations ou rapports des auditeurs de Rote.* — Comme l'examen des causes de canonisation était autrefois confié aux trois plus anciens auditeurs de Rote, il faut indiquer leurs *rapports* ou *relations*, qui ont très souvent servi de base aux sentences prononcées ensuite. Ces rapports ont toujours joui d'une grande autorité : *Veritas explicata in istis relationibus sacræ Rotæ romanæ, nunquam legitur quod fuerit infirmata, sed approbata; et, illa duce, processum sit fere semper, ne dicam verius semper, ad actum solemnis canonizationis.* Castellini, *De inquisitione miraculorum in sanctorum martyrum canonizationes*, in-fol., Rome, 1629, p. 132, 331. Ces rapports sont utiles à consulter, parce que non seulement il y est parlé du saint au sujet duquel ils ont été faits, mais parce que, à cette occasion, les auteurs exposent bien des points de doctrine qui concernent la matière des canonisations en général. Beaucoup de ces rapports sont restés manuscrits; d'autres ont été imprimés, soit à part, soit à la suite de la vie des saints canonisés, ou ajoutés au recueil de leurs œuvres complètes, par exemple, celui sur saint Bonaventure, dans les *Opera omnia* du séraphique docteur, 7 in-fol., Lyon, 1668, t. VII, p. 802-820; celui sur saint Louis de Gonzague : *Relatio ad S. D. N. Paulum V Rotæ romanæ auditorum Fr. Sacrati, archiepiscopi Damasceni, J. B. Coccini, Rotæ decani, et J. B. Pamphili, de virtutibus et miraculis B. Aloysii Gonzagæ, pro canonizatione ejusdem.* Ce rapport a été reproduit, *Acta sanctorum*, junii t. V, p. 981-1008.

4° *Auteurs ayant publié des procès de canonisation.* — Benoît XIV en a reproduit plusieurs dans les t. XII, XIII, XIV de son célèbre ouvrage. Voici quelques autres publications de ce genre : Dominique Capello, *Acta canonizationis S. Petri de Alcantara et S. Mariæ Magdalenæ de Pazzi, una cum dissertatione Francisci Phæbei, archiepiscopi Tarsensis, C. R. a secretis, super canonizatione sanctorum*, in-fol., Rome, 1669, ouvrage riche d'érudition. Le même auteur avait précédemment publié : *Contextus actorum omnium in beatificatione et canonizatione S. Francisci de Sales*, in-fol., Rome, 1665. — Giustiniano Chiapponi, *Atti della canonizazione celebrata da Clemente XI, il 22 maggio 1712 de' santi Pio V, Andrea Avellino, Felice da Cantalice e Caterina Vigri*, in-fol., Rome, 1712; *Acta canonizationis quinque sanctorum a Benedicto XIV celebratæ, una cum ejusdem apostolicis litteris et vaticanæ basilicæ ornatus descriptione*, etc., in-fol., Venise, 1768. On trouvera également, dans la vaste collection des *Acta sanctorum*, plusieurs procès de canonisation publiés presque *in extenso*, d'après les manuscrits originaux, par exemple, le procès de canonisation de saint François de Paule, *Acta sanctorum*, aprilis t. I, p. 121-231; celui de saint Louis de Gonzagne, *Acta sanctorum*, junii t. V, p. 736-772.

5° *Hagiographes.* — Les *Acta sanctorum*, 64 in-fol., Paris, 1862-1887, passim, et, en premier lieu, *Præfatio generalis in vitas sanctorum*, januarii t. I, p. XII-LXI. — Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, in-4°, Paris, 1689; in-fol., Amsterdam, 1713; Vérone, 1731; Augsbourg, 1802, Ratisbonne, 1859. Cet ouvrage est précédé d'une très savante préface. — Mabillon, *Acta sanctorum ord. S. Benedicti*, 9 in-fol., Paris, 1668-1702; Venise, 1733. Les préfaces qui précèdent chaque volume sont de vrais chefs-d'œuvre d'érudition et de méthode; on y apprend bien des détails intéressants sur les canonisations. Ces préfaces, vu leur importance, ont toutes été réunies en un seul volume, *D. Joannis Mabillon præfationes in Acta sanctorum ord. S. Benedicti conjunctim editæ, et ejusdem dissertationes sex*, in-fol., Venise, 1740.

II. AUTEURS QUI, SANS AVOIR ÉCRIT *EX PROFESSO* SUR LES CANONISATIONS, EN ONT TRAITÉ PLUS OU MOINS LONGUEMENT DANS LEURS OUVRAGES. — Parmi un grand nombre de théologiens et de canonistes, nous signalerons seulement les plus importants :

1° *Théologiens.* — Bellarmin, *Controv.*, 4 in-fol., Paris, 1613. Cet ouvrage a eu plus de cent éditions. C'est dans le t. II que se trouve la IVe Controv. gen., *De Ecclesia quæ triumphat in cælis*, l. I, *De beatitudine et canonizatione sanctorum*, col. 674-742; l. II, *De reliquiis et imaginibus sanctorum*, col. 742-833; l. III, *De basilicis, festis diebus, aliisque rebus, quibus sanctorum memoria a mortalibus colitur*, col. 833-900.

2° *Canonistes.* — Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, 5 in-fol., Venise, 1738; 11 in-4°, Rome, 1845, toujours d'un grand poids auprès des tribunaux romains; l. III, tit. XLV, *De veneratione et canonizatione sanctorum*, t. III, p. 482 sq. — Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, 5 in-fol., Venise, 1775; Rome, 1831; Paris, 1864; l. III, tit. XLV, § 1, *De veneratione et cultu sanctorum atque de canonizatione eorumdem*; § 2, *De veneratione reliquiarum; de miraculis, de examinatione et approbatione eorumdem*, t. III, p. 553 sq. — Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica*, etc., 10 in-4°, Venise, 1782, nombreuses éditions, depuis celle de Rome, 1766, jusqu'à celle de Paris, 1884, v° *Veneratio sanctorum*, t. IX, p. 146-166. — Van Espen, *Jus ecclesiasticum universum hodiernæ disciplinæ præsertim Belgii, Galliæ et vicinarum provinciarum accommodatum*, 11 in-fol., Venise, 1781-1786, part. I, tit. XXII, c. X : *Ritus sanctos canonizandi*, t. I, p. 137 sq. La 1re édition de cet ouvrage fut mise à l'index en 1704. L'auteur, appelant de la bulle *Unigenitus*, et promoteur du schisme d'Utrecht dans lequel il mourut, y avait trop mis l'empreinte de ses erreurs. On en publia ensuite des éditions corrigées, car, par ailleurs, l'ouvrage avait un réel mérite. — De Angelis, *Prælectiones juris canonici*, l. III, tit. XLV, n. 2, 4 in-8°, Rome, 1877-1884, t. III, p. 338 sq. — Maupied, *Juris canonici universi compendium*, 2 in-4°, Paris, 1861, t. I, p. 372, 427; t. II, p. 375 sq. — Tilloy, *Traité théorique et pratique du droit canonique*, 2 in-4°, Paris, 1895, t. II, p. 119 sq. — Avedichian et Pascal, *Dictionnaire de liturgie catholique*, in-4°, Paris, 1844, v° *Canonisation*, p. 227-238. — Boissonnet, *Dictionnaire des cérémonies et rites sacrés*, 3 in-4°, Paris, 1847, v° *Canonisation*, t. I, p. 404-429. — Lauri, *Codex pro postulatoribus causarum*

beatificationis et canonizationis, 2 in-8°, Rome, 1879. — Fornari, *Codex pro postulatoribus causarum beatificationis et canonizationis*, in-8°, Rome, 1899.

3° *Autres auteurs.* — Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, in-4°, Paris, 1887, p. 119, 249 sq. — Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, 103 in-8°, 1840-1879, v° *Canonizzazione*, t. VII, p. 280-320. — A. de Bourmont, *Index processuum authenticorum beatificationis et canonizationis qui asservantur in Bibliotheca nationali Parisiensi*, in-8°, Paris, 1886. — R. P. Mertier, *Saint-Pierre de Rome. Histoire de la basilique vaticane*, in-fol., Tours, 1900, part. II, l. II, c. III, p. 507-525. — Mgr Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, 7 in-12, Paris, 1898-1904, t. I (1898), *Décrets récents*, p. 294-300, t. II (1899), *Décrets récents*, p. 423-430, t. III (1900), *Procédure*, p. 498-516, t. IV (1901), *Béatifications et canonisations au XIXe siècle*, p. 521-555; *Causes pendantes*, p. 506-521, t. V (1902), *Causes en suspens*, p. 512-522, t. VI (1903), *Canonisations formelles et équipollentes*, p. 378-427, *État actuel des causes*, p. 502-506; t. VII (1904), *Canonisations et béatifications faites par Léon XIII*, p. 97, 101 sq.

T. ORTOLAN.

II. CANONISATION DANS L'ÉGLISE RUSSE. — I. Histoire. II. Bases de canonisation. III. A qui appartient le droit de canoniser. IV. Enquête préparatoire à la canonisation. V. Rites actuels de canonisation.

Fondée par des missionnaires venus de Constantinople, l'Église russe emprunta à l'Église grecque, avec son credo, ses sacrements et sa hiérarchie, son calendrier ou ménologe. Mais le germe de vie chrétienne déposé en elle ne pouvait manquer, en se développant, d'aboutir à une floraison nouvelle de saints nationaux, dont les noms, introduits progressivement dans le ménologe primitif, devaient peu à peu en transformer le caractère et en modifier l'aspect. Ce phénomène d'évolution se manifeste de bonne heure, dès le XIe siècle; les premiers noms russes introduits dans le calendrier sont ceux des saints Boris et Glèbe, patrons de la terre russe.

I. HISTOIRE. — Le principal et le plus récent historien de la canonisation des saints dans l'Église russe, Goloubinski, *Istoria canonisatsii sviatykh ve rousskoï tserkvi*, 2e édit., Moscou, 1903, partage cette histoire en trois périodes différentes. La première va des débuts aux conciles tenus en 1547 et 1549 sous la présidence du métropolite Macaire; la deuxième est comprise entre 1549 et 1721, date de l'institution du saint-synode russe; la troisième, qui est la période actuelle, commence avec l'établissement même du saint-synode. L'auteur de cette division reconnaît d'ailleurs qu'elle ne repose pas sur des différences bien nettement caractérisées, soit au point de vue des principes, soit au point de vue des procédés et des rites de canonisation. Il suffit pour s'en convaincre de comparer les détails que nous ont laissés les vieux chroniqueurs russes sur la première canonisation faite par l'Église russe avec les récits des feuilles religieuses russes de 1903 sur la canonisation de saint Séraphin de Sarov, la dernière en date. On ne constate pas, sur cette période de dix siècles, de différences essentielles de procédés et de rites.

L'Église russe partage les personnages auxquels elle rend un culte en trois groupes bien distincts : le groupe des saints dont le culte est étendu par l'autorité ecclésiastique suprême à toute l'Église russe; celui des saints dont le culte est approuvé pour une partie déterminée de l'Église, province, éparchie, ville, monastère, église locale; celui des personnages morts en odeur de sainteté, dont la piété populaire, tolérée, quelquefois même encouragée par l'autorité ecclésiastique, honore les restes et célèbre la mémoire, en attendant qu'elle puisse leur rendre un culte proprement dit et leur décerner le titre de saints. Il y a dans ce partage, réserve faite de différences très réelles, quelque analogie avec la distinction que l'Église latine établit actuellement entre le groupe des vénérables, celui des bienheureux et celui des saints.

1° Le nombre des saints proprement dits, de ceux dont le culte est universel, est resté relativement restreint. Pendant les trois premiers siècles de l'histoire de l'Église russe, sous la période qui précéda celle où Moscou, en devenant la capitale du Grand-Kniase, devint par le fait même la métropole de la Russie du Nord et la rivale religieuse de Kiev, on ne connaît guère que trois saints dont le culte ait revêtu ce caractère d'universalité. Ce sont Boris, Glèbe et Théodore Pétcherski. Encore, pour ce dernier, sa fête n'était-elle célébrée qu'à Kiev. Mais l'higoumène du monastère de Pétcherski obtint, en 1108, du prince Sviatopolk qu'il demandât à tous les évêques de sa principauté l'inscription du nom de Théodore au canon de la messe. Goloubinski, *op. cit.*, p. 51. A Moscou, avant le concile de 1547, il est intéressant de signaler la canonisation du métropolite Pierre par son successeur Théognoste, en 1339. Elle ne suit que de 13 années la mort du personnage, et, de plus, avant de l'entreprendre, Théognoste sollicite l'avis du patriarche de Constantinople, Calécas. Miklosich et Muller, *Acta patriarcatus Constantinopolitani*, t. I, p. 191. Le métropolite Jonas canonisa aussi, en 1448, l'un de ses prédécesseurs, Alexis, mort en 1378. Goloubinski, *op. cit.*, p. 74. Il y eut encore dans cette période deux autres saints, Serge de Radonetz et Cyrille de Biélozer, dont le culte, d'abord local, se répandit peu à peu dans toute la Russie, sans que l'on puisse rapporter à une date précise ou attribuer à un acte officiel connu la transformation de ce culte local en culte universel. Enfin, Goloubinski, *op. cit.*, p. 89-91, suppose que, peu de temps avant le concile de 1547, il parut un document officiel confirmant le culte, déjà universalisé par la dévotion populaire, de quinze nouveaux saints. Ils se trouvent en effet mentionnés comme tels dans une vie du métropolite Jonas écrite au temps de Macaire. Klioutchevski, *Drevnérousskia jitia sviatykh kak istoritcheskii istotchnik*, Moscou, 1871, p. 225, 241, 462. Leur canonisation n'étant pas le fait des conciles de 1547 et 1549 doit leur être antérieure.

Les conciles de 1547 et 1549 constituent une date importante dans l'histoire de la canonisation des saints dans l'Église russe. La liste des saints honorés d'un culte universel s'y trouve grossie, par une canonisation en bloc, de trente noms nouveaux. Une bonne partie de ces nouveaux saints, une vingtaine sur trente, avaient déjà un culte restreint ou local, que le concile se borna à étendre à toute la Russie. Ces mêmes conciles approuvèrent le culte local de neuf nouveaux saints, ce qui porte à 39 le chiffre total des canonisations opérées dans l'espace de quatre années. Goloubinski, *op. cit.*, p. 97-108. Les motifs d'une pareille manifestation méritent d'être signalés. Constantinople, tombée au pouvoir des Turcs, venait de perdre aux yeux des orthodoxes, avec son indépendance politique, une partie de son prestige religieux. Les regards se tournaient maintenant vers Moscou, en qui les Russes voyaient le nouveau centre politique et religieux de l'orthodoxie. C'est à cette époque et sous l'influence de ces idées qu'Ivan IV se fit sacrer tsar (1547). De son côté, l'Église russe, désireuse de justifier la mission qu'elle s'attribuait, travaillait à se réformer et préparait son grand concile de 1551, connu sous le nom de concile du Stoglaf. C'est pour avancer cette œuvre de réforme et pour ajouter à son lustre l'éclat de la sainteté qu'elle réalisa, en 1547 et 1549, sous la présidence de Macaire, ces canonisations en masse.

Entre 1547 et 1721, date de l'institution du saint-synode, sur une moyenne de 150 nouveaux saints, il n'y en a guère qu'une quinzaine dont le culte se soit étendu à toute la Russie.

La période synodale n'offre qu'un nombre assez restreint de canonisations nouvelles : six canonisations d'un caractère universel et une quinzaine de canonisa-

tions locales. Goloubinski, *op. cit.*, p. 170-198. La dernière en date est celle de saint Séraphin de Sarov, sur laquelle nous reviendrons plus loin.

Aux chiffres cités plus haut, il faut ajouter, pour être complet, le groupe des 141 saints que l'Église de Kiev a introduits dans son calendrier, durant la longue période de 227 années, où elle est restée séparée de l'Église de Moscou (1458-1685). Ce n'est qu'en 1762 que le saint-synode en a reconnu officiellement le culte et a autorisé l'introduction de leurs noms dans les calendriers imprimés à Moscou, et dans les ménées. Goloubinski, *op. cit.*, p. 202-223.

2° En dehors des saints dont le culte est universel, l'Église russe possède des saints à culte local ou restreint. Les chiffres apportés plus haut montrent assez que ces derniers forment la masse principale des saints du calendrier russe. Il ne paraît pas d'ailleurs que, sauf l'étendue locale du culte, il y ait de différence entre le culte rendu aux uns et aux autres. Sous ce rapport, la législation canonique de l'Église russe ignore les prescriptions rigoureuses et absolues qui interdisent dans l'Église latine d'étendre, au delà de limites rituelles et locales bien déterminées, le culte restreint autorisé pour un bienheureux. Les éléments du culte qui leur est rendu sont identiques et comportent pour les uns et pour les autres une fête avec office propre et vie, ainsi que la vénération des reliques et des images ou icones.

3° Les personnages morts en odeur de sainteté, et dont les fidèles honorent la mémoire, constituent dans l'Église russe une classe spéciale, intermédiaire entre celle des simples défunts et celle des saints universels ou locaux. On peut voir dans les honneurs qui sont rendus à leurs restes ou à leurs images un commencement de culte, toléré et parfois même formellement approuvé par l'autorité ecclésiastique. Tout d'abord, leur souvenir est consacré par les prières et les cérémonies faites sur leur tombeau au jour anniversaire de leur mort, ou en toute autre circonstance déterminée par la dévotion des croyants qui ont foi en leur intercession. Ces prières consistent en absoutes, en services funèbres commémoratifs, ou dans la simple mention du nom de ces personnages au *memento* des morts; elles n'excluent pas la confiance en la puissance d'intervention du serviteur de Dieu et ont même pour but de la provoquer. Le tombeau de ces personnages est l'objet d'une vénération toute particulière. S'ils sont enterrés dans une église, on élève à l'endroit où reposent leurs restes un sarcophage, que l'on recouvre d'un voile et près duquel l'on dresse un chandelier. S'ils ont été déposés dans un endroit découvert, on y bâtit un petit oratoire destiné à protéger le sarcophage et ses accessoires. Au lieu d'un simple voile, on plaçait quelquefois au-dessus du sarcophage un portrait en pied du personnage; il était aussi d'usage de suspendre aux murs de l'église ou de l'oratoire, près du tombeau, son portrait en buste. Goloubinski, *op. cit.*, p. 271-277. Ce dernier point serait aujourd'hui tombé en désuétude, ou même formellement interdit. *Ibid.*, p. 278.

Les documents relatifs à l'existence de ce culte rendu aux serviteurs de Dieu non canonisés abondent dans la littérature hagiographique russe. Le chroniqueur russe Jacob, dans son récit de l'institution de la fête des saints Boris et Glèbe, raconte que, bien avant l'institution de cette fête, qui équivalait à la canonisation officielle, les restes des deux princes furent retirés de l'endroit où ils avaient été primitivement déposés et solennellement transportés dans un oratoire où les pèlerins et les dévots affluèrent, comme ils avaient afflué à leur tombeau primitif. Goloubinski, *op. cit.*, p. 45-46. Et le chroniqueur Nestor, faisant allusion à cette translation des restes des deux serviteurs de Dieu, semble laisser entendre que l'on espérait ainsi obtenir de Dieu la réalisation de prodiges assez éclatants pour attester leur sainteté et leur crédit auprès de lui. *Ibid.*, p. 47. Vers 1544, à Borovitch, village de la province de Novgorod, le peuple entourait de sa vénération les restes d'un saint personnage, du nom de Jacob. Pressé d'établir une fête en son honneur, l'évêque, après en avoir référé au métropolite Macaire, décida, d'accord avec lui, que l'on ferait une translation solennelle de ses restes, qu'on les déposerait dans un nouveau tombeau, au-dessus duquel on élèverait un monument en forme de sarcophage, et que, chaque année, on célébrerait, au jour anniversaire de cette translation, un service funèbre commémoratif. Goloubinski, *op. cit.*, p. 87-88. L'higoumène de Troïtsa, Arsène, établit également, vers 1525, en l'honneur d'Étienne, fondateur du monastère de Makhrichtch, un service funèbre perpétuel, après avoir fait élever sur son tombeau un sarcophage recouvert d'un voile et y avoir fait dresser un chandelier. *Ibid.*, p. 113.

En 1592, Hermogène, métropolite de Kasan, pour perpétuer la mémoire des trois martyrs Jean, Étienne et Pierre, institue en leur honneur une absoute et un service funèbre annuels, et ordonne d'inscrire leurs noms au synodik et d'en faire mention perpétuelle au memento des morts. *Ibid.*, p. 272.

Il arriva que l'on ne se contenta pas toujours de ces prières et de ces services commémoratifs, et que, en certains cas, la dévotion du peuple et même des moines préjugea des décisions de l'autorité religieuse pour rendre à des serviteurs de Dieu non canonisés un véritable culte. C'est ainsi qu'un moine compose en l'honneur de son maître, Joseph, un office qu'il soumet d'ailleurs au métropolite Macaire, et dont celui-ci autorise la récitation, en particulier. *Ibid.*, p. 290. Il n'est même pas exagéré d'affirmer que la canonisation universelle, ou restreinte, d'un bon nombre de saints russes fut précédée d'un culte populaire de ce genre, dont les rites plus ou moins précis furent généralement tolérés, quelquefois même déterminés par l'autorité ecclésiastique. Ce dernier point ressort avec évidence des faits suivants. Le patriarche Job (1589-1605) fait composer en l'honneur du prince moscovite Daniel Alexandrovitch, mort en 1303, des stichaires et un canon; la translation des restes du prince n'eut lieu cependant qu'en 1652, et sa canonisation, vers la fin du XVIIIe siècle. Goloubinski, *op. cit.*, p. 190. Alexandre, évêque de Viat (1657-1674), compose lui-même l'office de Longin de Koriajem. Viérioujski, *Istoritcheskia skasania o jisni sviathykh podvizavchikhsia ve vologodskoï éparkhii*, Vologda, 1880, p. 521 sq. Saint Dimitri, métropolite de Rostov († 1709), écrit un tropaire et un kondak en l'honneur du moine Corneille de Péréïaslavl, mort en 1693. Klioutchevski, *op. cit.*, p. 349. Ces compositions liturgiques paraissent quelquefois très peu de temps après la mort du personnage qui en est l'objet. Un office est ainsi composé en l'honneur du métropolite Jonas, mort en 1461, en l'année même de sa mort, ou tout au plus l'année suivante, et cela, avec l'autorisation de l'évêque de Novgorod. Goloubinski, *op. cit.*, p. 290, note 1.

II. Bases de canonisation. — 1° A considérer la question au point de vue purement historique, on peut dire que, dans l'Église russe, la base ordinaire de toute canonisation est le miracle. Sauf de rares exceptions, les documents relatifs aux canonisations, même les plus anciennes, mentionnent toujours, au point de départ des démarches faites par un prince, un higoumène de monastère, ou les représentants d'une Église quelconque, en vue d'obtenir de l'autorité ecclésiastique l'inscription d'un nom nouveau au catalogue des saints, la constatation de prodiges, accomplis au tombeau du personnage en question, ou par son intercession. Les faits ainsi constatés provoquent habituellement une enquête dont l'un des éléments presque constants est l'examen des restes

du défunt. L'état de conservation plus ou moins parfaite de ces restes est interprété comme un signe favorable, qui justifie la poursuite de l'enquête sur les miracles, souvent même autorise à la clôre et à procéder sans plus tarder à la canonisation. En d'autres cas, l'enquête sera provisoirement close par une translation plus ou moins solennelle des restes du défunt, et la canonisation n'aura lieu que lorsque de nouveaux prodiges seront venus confirmer les précédents et transformer en certitude la présomption de sainteté. D'autres fois, c'est la découverte même, intentionnelle ou fortuite, de restes offrant quelque apparence de conservation, ou exhalant quelque odeur de parfum, qui provoque l'enquête et détermine l'inscription au calendrier. Il n'est guère possible, sur ce point, de formuler de règle précise et de déterminer des procédés de canonisation constants et uniformes. Jusqu'à la fin du XVIIe siècle, cette partie de l'activité canonique et disciplinaire de la hiérarchie ecclésiastique russe semble échapper à toute règle fixe. Quant aux canonisations postérieures à l'institution du saint-synode, elles se font d'après des principes plus précis et des procédés plus uniformes.

Voici quelques faits à l'appui des remarques précédentes. Au dire des chroniqueurs Nestor et Jacob, ce sont les prodiges accomplis auprès du tombeau des princes Boris et Glèbe, à Vychegrad, qui attirent sur leurs restes l'attention de Iaroslav et du métropolite Jean. L'église de Saint-Basile où ils reposaient ayant été détruite par un incendie, on les déposa provisoirement dans un petit oratoire construit tout exprès. Cette translation avait permis de constater leur merveilleux état de conservation. De nouveaux miracles se produisirent bientôt, qui déterminèrent le métropolite à procéder à une seconde et plus solennelle translation de leurs restes dans la nouvelle église dédiée à leur souvenir, translation qui marqua l'institution de leur fête, au 24 juillet. Goloubinski, *op. cit.*, p. 46. Au contraire, le culte de saint Théodore Petchersky, le second fondateur des célèbres laures de Kiev, s'établit presque immédiatement après sa mort (1076). La translation de ses reliques dans l'église du monastère, commencée par lui et terminée seulement en 1089, ne se fait qu'en l'année 1091. Cette translation donne lieu à une grande solennité et popularise le culte du serviteur de Dieu. Enfin, en 1108, Théoctiste, higoumène de Pétchersky, obtint par l'entremise du prince Sviatopolk, l'inscription de son nom dans le synodik, pour être mentionné au canon de la messe. *Chronique dite de Nestor*, traduite par Louis Léger, Paris, 1884, p. 176, 223. L'institution d'une fête en l'honneur de saint Vladimir, le *baptiseur de la Russie* (972-1054), paraît au contraire avoir été indépendante de toute constatation de miracles attribués à son intercession et de toute relation avec le culte de ses reliques. Cette fête n'est établie que postérieurement, à la suite de la victoire remportée en 1240, au jour anniversaire de sa mort, par le prince Alexandre Nevski, sur les Suédois. Ni l'histoire, ni la légende n'attribuaient à ses restes de ces prodiges qui illustrent le tombeau des serviteurs de Dieu. Un écrivain inconnu du XIIe siècle, auteur d'une chronique relative à ce prince, en fait naïvement la remarque, et reproche presque à ses compatriotes de n'avoir pas encore su obtenir de Dieu le don et la gloire des miracles pour les restes d'un prince qui a converti et baptisé la Russie. Goloubinski, *op. cit.*, p. 63. D'ailleurs, au moment où Novgorod canonise Vladimir Monomaque, Kiev a déjà été prise et ravagée par les Tatars et l'église de la Dîme, où se trouvent ses restes, est ensevelie sous ses décombres. Il semble donc bien qu'en cette circonstance ce soit uniquement le rôle joué par Vladimir dans l'histoire de la conversion de la Russie et ses titres de *baptiseur* et d'*apostolos* qui lui aient valu l'honneur de monter sur les autels.

Les conciles de 1547 et de 1549 prennent pour base principale des canonisations effectuées par eux le miracle, autant du moins qu'on le peut conjecturer par les maigres renseignements que l'on possède sur la procédure qui y fut suivie. Les nouveaux saints n'y sont désignés que sous le nom de *thaumaturges*, et, pour préparer les canonisations de 1549, les Pères du concile de 1547 ordonnent aux évêques de mener des enquêtes sur les prodiges et les miracles attribués à l'intercession des serviteurs de Dieu, dans les limites de leurs éparchies. Goloubinski, *op. cit.*, p. 94-96. En 1589, il est question d'étendre à toute la Russie le culte de saint Joseph de Volokolam, fondateur du monastère de l'Assomption. Un synode, présidé par le métropolite Job (1589), subordonne l'extension de ce culte à la constatation de nouveaux miracles. L'enquête faite à cette occasion ne donne pas de résultat satisfaisant, et la fête n'est universalisée que deux ans plus tard, en 1591. Klioutchevski, *op. cit.*, p. 312.

En 1690, les moines d'un monastère de Solovetz demandent à Athanase, évêque de Kholmogor, l'autorisation d'établir, dans l'intérieur du monastère, une fête en l'honneur de Germain, l'un de ses fondateurs. L'évêque ne s'y oppose pas, mais il rappelle qu'il faut d'abord le consentement du tsar et celui du patriarche, ainsi qu'une enquête sérieuse sur la vie, les vertus et les miracles du personnage. Goloubinski, *op. cit.*, p. 428-429.

2° En dehors du titre de thaumaturge, l'Église russe donne aussi à quelques-uns des saints qu'elle honore le titre de *hiéromartyrs*. Le nombre de ces derniers est, il est vrai, assez restreint; l'existence de ce titre n'en soulève pas moins la question de savoir si l'Église russe considère le martyre comme une preuve solide de sainteté et une base suffisante de canonisation. Goloubinski, *op. cit.*, p. 269, prétend qu'elle se sépare sur ce point de l'Église latine, et que le martyre sans le miracle ne suffit pas chez elle à autoriser l'inscription au catalogue des saints. Il apporte en preuve ce fait que, vers 1592, le métropolite de Kazan, Hermogène, s'adressant au patriarche Job pour le prier d'autoriser le culte de trois personnages martyrisés par les Tatars, demande simplement pour eux les honneurs que l'on rend aux défunts morts en odeur de sainteté, et non le culte réservé aux saints. Il en conclut que si l'évêque borne sa requête à une simple commémoraison, sans fête proprement dite, c'est que le titre de martyr allégué était insuffisant à légitimer cette dernière, et que, dans la circonstance, on n'avait pas pu l'appuyer du titre de thaumaturge.

Il faut remarquer d'ailleurs que ce titre de martyr a été attribué dans l'Église russe à des saints dont le genre de mort ne justifie guère cette appellation. Les saints Boris et Glèbe, qui, les premiers, le portèrent, pour être tombés sous les coups de leur parent Sviatopolk, furent de simples victimes d'une politique ambitieuse et cruelle. Ce titre fut accordé aussi à saint Léonce, évêque de Rostov, dont la mort (1077) fut très paisible, mais dont la vie avait été consacrée tout entière à un long et pénible apostolat au milieu de ses diocésains. Martinov, *Annus ecclesiasticus græco-slavicus*, Bruxelles, 1863, p. 138. L'Église russe n'en possède pas moins de vrais martyrs; mais l'existence du culte qui leur est rendu ne suffit pas à résoudre la question soulevée plus haut, car l'on ignore l'origine première et les motifs véritables du culte dont ils sont actuellement l'objet. Il en est ainsi pour les saints varègues, Théodore et Jean, martyrisés, vers 983, par leurs compatriotes païens, Martinov, *op. cit.*, p. 176, et pour les trois martyrs lithuaniens, Jean, Antoine et Eustathe, mis à mort sur les ordres du prince païen Olgerde, en 1342, et canonisés probablement en 1347 par le métropolitain de Kiev, Alexis. Martinov, *op. cit.*, p. 109; Goloubinski, *op. cit.*, p. 68.

3° Une dernière question reste à examiner, relativement aux motifs et aux bases de canonisation admis dans l'Église russe; celle de l'importance attachée par elle à l'examen des restes des personnages dont elle prépare la canonisation, et de la valeur attribuée, comme signe et preuve de sainteté, à l'état de conservation plus ou moins parfaite dans lequel on les retrouve. Que l'examen attentif et minutieux de ces restes constitue, aujourd'hui comme par le passé, l'un des éléments principaux de l'enquête préparatoire à la canonisation, c'est là un point que l'on ne saurait mettre en doute. Bien souvent même, la cérémonie de canonisation se confond avec celle de l'invention ou de la translation des reliques. Il en fut ainsi pour Boris et Glèbe et Théodore Petchersky, les trois premiers saints canonisés par l'Église russe. Il en est encore ainsi dans toutes les canonisations solennelles faites par le saint-synode. Cf. Goloubinski, *op. cit.*, p. 169 sq., et en appendice, p. 438-515, les pièces officielles. Mais il ne semble pas que l'Église russe ait jamais considéré l'incorruptibilité du corps comme une condition indispensable ou comme une base suffisante de canonisation. Parmi les saints canonisés par elle, il en est un certain nombre dont la canonisation a devancé l'enquête relative à leurs restes mortels, ou pour lesquels cette enquête n'a jamais eu lieu. Apportons à l'appui de cette remarque une déclaration assez intéressante du concile de 1667, qui défend absolument de s'autoriser du fait de l'incorruptibilité du corps pour considérer et honorer comme saints ceux dont les restes auraient pu être ainsi conservés. Car, est-il ajouté, cette conservation du corps peut avoir toute autre cause que la sainteté du défunt, et être attribuée, en particulier, à l'excommunication, ou à l'état de péché dans lequel la mort l'a surpris; il faut avant de rendre un culte ou d'établir une fête nouvelle, une enquête préalable et l'approbation de l'autorité ecclésiastique, représentée par le synode épiscopal. Goloubinski, *op. cit.*, p. 285.

Une défense aussi formelle visait sans doute les abus auxquels avait pu se laisser entrainer la crédulité populaire, mêlée de superstition. Elle ne réussit pas d'ailleurs à y mettre un terme. Dans un oukase du 25 novembre 1737, Goloubinski, *op. cit.*, p. 439-440, en rapport avec un passage du *Règlement ecclésiastique*, relatif à la question des reliques d'une authenticité douteuse, part. II, *Affaires spéciales*, § 1-3, n. 8, le saint-synode revient sur cette question, déjà tranchée par la décision du concile de 1667. Cette croyance populaire s'est perpétuée jusqu'à nos jours et le moujik russe, aujourd'hui comme au XVIIIe siècle, considère l'incorruptibilité du corps comme un signe indispensable de sainteté. La dernière canonisation, celle de saint Séraphin de Sarov, en 1903, a permis de constater combien cette croyance était encore vivace dans les masses populaires. L'émotion provoquée dans le peuple à la nouvelle, répandue à la suite de l'enquête officielle, que le corps du saint n'était pas intact, fut considérable. Les raskolniks en profitèrent pour attaquer l'Église officielle, et le métropolite de Saint-Pétersbourg, Antoine, président du saint-synode et le personnage le plus en vue de la hiérarchie ecclésiastique russe, jugea opportun de relever ces attaques et de dissiper les préjugés populaires. Il le fit dans une lettre publiée dans le n. du 21 juin 1903 du *Novoïé Vrémia*, et reproduite dans le n. du 28 juin, p. 983, des *Tserkovnya Viédomosti*, journal officiel du saint-synode. Il y rappelle que la véritable base de toute canonisation, ce sont les miracles accomplis par les restes, ou grâce à l'intercession du saint, et que l'incorruptibilité du corps n'est qu'un miracle accessoire, d'une valeur réelle, s'il est appuyé sur d'autres, mais insuffisant à lui seul, et dont la réalisation n'est pas une condition indispensable à la validité de la canonisation. La doctrine officielle de l'Église russe s'écarte donc, sur ce point, de la doctrine de l'Église grecque, telle au moins que l'exposait, à la fin du XVIIe siècle, Nectaire, patriarche de Jérusalem, dans son Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα ἀντίῤῥησις, Jassy, 1682, où il admet comme preuve indispensable et suffisante de sainteté, en dehors d'une parfaite orthodoxie et de la pratique constante des vertus chrétiennes, le prodige de l'incorruptibilité du corps et des exhalations ou des sécrétions balsamiques. Cf. Goloubinski, *op. cit.*, p. 406-407.

III. À QUI APPARTIENT LE DROIT DE CANONISER? — Pour répondre à cette question avec quelque précision, il convient de tenir compte de la distinction établie, au début de cette étude, entre les trois périodes qui se partagent l'histoire de la canonisation des saints en Russie.

Dans la première de ces trois périodes, celle qui s'étend jusqu'aux conciles de 1547 et de 1549, les canonisations partielles ou locales semblent être habituellement laissées à la discrétion de l'évêque, dans les limites de son éparchie. Goloubinski, *op. cit.*, p. 295, suppose que celui-ci n'usait ordinairement de ce droit qu'après en avoir référé au métropolitain; mais il faut reconnaître que, si les documents ne contredisent pas cette hypothèse et l'appuient même en partie, ils ne fournissent pas toutefois de renseignements permettant de la généraliser. Fort restreint est le nombre des canonisations dont la date et l'auteur peuvent être déterminés avec quelque certitude, pour cette période. Pour celles d'entre elles qui sont attribuées à de simples évêques, l'intervention du métropolitain constitue plutôt une exception. Elle s'exerce d'ailleurs dans des conditions assez variées. Vers 1463, on découvre au monastère de Saint-Sauveur de Iaroslavl les restes du prince Théodore Rastislavitch et de ses deux fils, David et Constantin, qui y ont été déposés dans les premières années du XIVe siècle. A la suite de guérisons attribuées à leur vertu, rapport est fait à l'évêque de Rostov, Tryphon, qui, quelque peu incrédule sur l'authenticité de ces prodiges, ordonne une enquête. Sur ces entrefaites, l'évêque, repentant de son incrédulité, se démet de sa charge et va mourir au monastère du Sauveur, auprès des restes sacrés dont il a mis en doute la vertu et la sainteté (1468). Ainsi interrompu, le procès de canonisation est sans doute repris et mené à bon terme par le métropolitain de Moscou, Philippe, puisque l'on voit celui-ci, de concert avec le grand-duc Ivan Vasiliévitch, confier au hiéromoine Antoine le soin d'écrire la vie des nouveaux thaumaturges. Or, l'on sait que la rédaction de la vie accompagnait ou suivait ordinairement la canonisation. Goloubinski, *op. cit.*, p. 76-77. J'ai déjà cité plus haut le cas de cet inconnu du nom de Jacob, dont on découvrit le corps à Borovitch, dans la province de Novgorod. Il était assez bien conservé, et fut déposé dans un petit oratoire où les fidèles accoururent et furent témoins de nombreux prodiges. En 1544, l'évêque de Novgorod ordonna une enquête, à la suite de laquelle il s'adressa au métropolitain de Moscou, Macaire. Celui-ci autorisa une translation solennelle des restes du personnage en question, mais ne permit de leur rendre que les honneurs accordés aux chrétiens morts en odeur de sainteté.

En dehors des canonisations locales décidées par l'évêque avec le concours du métropolitain, ou par l'évêque seul, il faut mentionner aussi celles que le métropolitain fait lui-même directement, ou avec le concours des évêques réunis en synode. C'est ainsi que le métropolite Daniel établit, en 1521, une fête en l'honneur de Macaire de Koliazin, fondateur d'un monastère de la Sainte-Trinité, à Tver, et en 1531, celle de Paphnuce de Barov, fondateur du monastère de la Nativité. Goloubinski, *op. cit.*, p. 83. En 1539, l'higoumène Daniel de Péréïaslavl signale, au métropolite Joasaph, la présence dans l'église de Saint-Nicolas des restes du prince André de Smo-

lensk et l'existence d'un véritable culte à l'adresse de ce personnage. Il est autorisé à en faire l'invention et l'examen, puis, Joasaph, à la suite d'une seconde enquête menée par l'archimandrite Jonas, ordonne de remettre ces restes en terre et de mettre un terme au culte qui leur était rendu. Goloubinski, *op. cit.*, p. 86-87.

Si le métropolitain intervenait en bien des cas dans les canonisations locales, les canonisations universelles lui revenaient de droit. C'est le métropolitain de Kiev, Jean, qui institue la fête des saints Boris et Glèbe; c'est celui de Moscou, Théognoste, qui, en 1339, canonise son prédécesseur le métropolite Pierre; c'est encore Jonas de Moscou qui étend à toute la Russie le culte de saint Alexis (1448). Le métropolitain n'est pas toujours le seul à intervenir dans ces canonisations qui lui sont attribuées. Les deux canonisations partielles faites par le métropolite Daniel, en 1521 et en 1531, sont soumises à l'examen préalable d'un synode épiscopal. Théognoste, avant de canoniser son prédécesseur Pierre, en réfère à Calécas, patriarche de Constantinople. Alexis aurait fait de même pour la canonisation des trois martyrs lithuaniens, Antoine, Jean et Eustache, en 1364, et se serait adressé dans ce but au patriarche Philothée. Goloubinski, *op. cit.*, p. 70.

Le grand-duc joue aussi un rôle important dans la plupart des canonisations faites par son métropolitain. L'union intime et la subordination étroite qui ont toujours caractérisé, en Russie, les rapports de la juridiction ecclésiastique avec l'autorité civile expliquent assez l'intervention de celle-ci dans ces questions d'ordre purement religieux. Nous la retrouverons, d'ailleurs, aussi constante et aussi absolue, dans la période actuelle. Relevons seulement, pour cette première période, le cas, déjà cité au début de cette étude, du prince Sviatopolk, qui, à la demande de l'higoumène de Petchersky, et sans passer par l'intermédiaire de son métropolitain, du moins le chroniqueur se tait sur ce point, s'adresse directement aux évêques de sa principauté et leur ordonne d'inscrire le nom de saint Théodore Petchersky au synodik, pour être mentionné désormais dans la liturgie. Le chroniqueur fait remarquer qu'avant de prendre cette décision le prince voulut connaître et étudier par lui-même la vie du célèbre fondateur de Petchersky (1108). *Chronique dite de Nestor,* traduite par Léger, p. 223.

Les canonisations de 1547 et de 1549 sont l'œuvre collective du métropolitain et des évêques assemblés. Dans la période qui suit, la plupart des canonisations dont on a pu déterminer l'époque et l'auteur son l'œuvre du métropolite et, à partir de 1589, du patriarche, assisté le plus souvent d'un synode épiscopal. Les métropolites Macaire (1543-1563), Antoine (1577-1580), et les patriarches Job (1586-1605), Philarète (1619-1633), Nicon (1652-1658) ont procédé chacun à plusieurs canonisations. Avait-on pris, en 1547, ou en 1549, quelque décision réservant à l'autorité métropolitaine, ou synodale, les causes de canonisation? On serait tenté de le croire, à voir le nombre très restreint des canonisations faites par les évêques locaux; encore, est-il probable qu'ils n'agissaient qu'avec l'autorisation préalable du métropolitain ou du patriarche. Un concile de 1667 établit ou rappelle à ce propos la nécessité d'une enquête préalable et d'un examen de la cause par les évêques assemblés. Goloubinski, *op. cit.*, p. 285. Athanase, évêque de Kholmogor, sollicité en 1690 d'autoriser le culte local de Germain de Solovetz, fondateur du monastère du même nom, répond qu'il faut d'abord l'approbation du tsar et du patriarche, *ibid.*, p. 428-429; le même Athanase se voit refuser, en 1691, par le patriarche Adrien, l'autorisation sollicitée de procéder à la translation des restes des saints Jean et Longin, dont le culte local avait été établi en 1624 par le métropolite de Novgorod, avec la permission du patriarche Philarète. *Ibid.*, p. 125, 430-431. Il résulte de ces exemples que, en fait et en droit, depuis les conciles de 1547 et de 1549, ou tout au moins, depuis celui de 1667, la décision dernière dans toutes les causes de canonisation était réservée à l'autorité suprême, représentée par le patriarche, assisté ou non d'un synode, et par le tsar. Car ce dernier intervient très activement dans toutes ces questions, et rien ne se fait sans sa haute approbation. Parmi les causes de canonisation de cette période, il y a intérêt et profit à signaler celle de la princesse Anne Kachinski, femme de Michel Jaroslavitch, prince de Tver. Son mari fut tué en 1318 à la Horde; la princesse mourut en 1368 sous l'habit religieux. Enterré à Kachin, son corps y serait resté longtemps ignoré, lorsque, vers le commencement du XVII[e] siècle, des prodiges nombreux attirèrent sur lui l'attention du clergé et du peuple. Le tsar, Alexis Mikhoïlavitch, informé de ce qui se passait, ordonna une enquête, qui fut confiée à Jonas, archevêque de Tver, aidé d'un archimandrite et d'un higoumène de Moscou. L'examen des reliques et l'enquête sur les miracles donnèrent un résultat satisfaisant, et, en 1650, le tsar allait lui-même prendre part à la cérémonie de la translation des reliques. Puis, il fit établir une fête en l'honneur de la nouvelle sainte, composer son office et rédiger sa vie. Vingt-sept ans après, en 1677, le patriarche Joachim reprenait l'examen de la cause et envoyait à Kachin une commission composée du métropolite de Riazan, de l'archevêque de Tver, d'un archimandrite et d'un protopope. A la suite du rapport défavorable déposé par cette commission, il réunissait les évêques présents à Moscou, décidait avec eux que, provisoirement, et en attendant la réunion d'un concile pour la solution définitive de la question, on suspendrait tout culte proprement dit en l'honneur de la prétendue sainte, et que l'église dédiée à son nom serait fermée jusqu'à nouvel ordre. Le concile en question se réunit le 1[er] janvier 1678 et confirma ces décisions en rayant Anne Kachinski du calendrier et en ordonnant de mettre sous un autre vocable l'église qui lui était consacrée. Goloubinski, *op. cit.*, p. 159-168. Le même patriarche cassa encore en 1682 une seconde canonisation, celle d'Euphrosine de Pskov, qui datait vraisemblablement du concile de 1549. Goloubinski, *op. cit.*, p. 167-168, assigne comme cause probable de la revision de ces deux procès de canonisation, le désir de réduire à néant les arguments que les raskolniks prétendaient tirer en faveur de leurs théories de la vie de ces deux personnages, rédigée et falsifiée par eux.

Depuis l'institution du saint-synode, les causes de canonisation relèvent toutes de ce tribunal suprême, mais avec cette différence que les canonisations universelles sont proclamées par un acte officiel émané de lui et approuvé par l'empereur, tandis que les canonisations locales ne donnent lieu à aucune proclamation officielle de ce genre et supposent une simple approbation de sa part.

IV. ENQUÊTE PRÉPARATOIRE A LA CANONISATION. — Pour les canonisations universelles, l'enquête préparatoire à la décision synodale comprend d'habitude les éléments suivants. C'est généralement l'autorité diocésaine qui introduit la cause auprès du saint-synode par un rapport sur les miracles opérés au tombeau ou grâce à l'intercession du défunt, et sur le culte populaire provoqué par ces prodiges. Notons cependant comme exceptions à cette règle l'introduction auprès du saint-synode de la cause d'Innocent d'Irkoutsk, par l'empereur Paul I[er] lui-même, en 1800, à la suite du rapport rédigé par deux sénateurs, qui, de passage à Irkoustk, avaient eu l'occasion de constater l'état remarquable de conservation du corps de l'évêque défunt, mort en 1731, et en 1831, de celle de Métrophane de Vorona, par Nicolas I[er], à la suite d'un rapport

du même genre. Quand il a reçu ce rapport, le saint-synode nomme une commission composée de dignitaires ecclésiastiques, évêques, archimandrites, higoumènes, protopopes (le nombre et la qualité ne sont pas rigoureusement déterminés), pour procéder à l'examen des reliques et à l'enquête sur les miracles signalés. L'examen des reliques est institué à une double fin : constater leur authenticité et se rendre compte de leur état de conservation. Dans cinq cas sur six d'examens de ce genre, les restes ont été déclarés par les enquêteurs « conservés et intacts ». Mais les détails circonstanciés sur l'état du corps consignés dans leurs rapports laissent supposer qu'ils attachent à ces termes un sens plutôt conventionnel et assez peu rigoureux. L'enquête relative aux miracles ne se borne pas aux localités mêmes où se trouvent les restes du serviteur de Dieu : celle qui prépara la canonisation de saint Séraphin de Sarov se poursuivit dans vingt-huit éparchies différentes de la Russie d'Europe et de la Sibérie.

Cette enquête sur l'état du corps et sur les miracles est-elle accompagnée d'un examen sérieux de la vie et des doctrines du personnage, examen qui constitue dans l'Église latine l'un des principaux éléments du procès de canonisation? Je ne saurais répondre d'une façon précise à cette question. Les pièces officielles sont muettes sur ce point, sauf pour la canonisation de Métrophane de Voronej, où l'on voit le saint-synode s'enquérir d'un document intéressant l'histoire de la vie du saint et des vertus pratiquées par lui sur le siège épiscopal. Toutefois, ce seul fait que toute canonisation est précédée, ou immédiatement suivie de la publication d'une vie du saint, destinée à être insérée dans les ménées, permettrait de supposer l'existence d'une enquête préalable sur ce point. De plus, les vertus pratiquées par lui au cours de sa vie et les miracles réalisés de son vivant, s'il y en a, se trouvent mentionnés dans le document émané du saint-synode et tenant lieu de décret de canonisation, à côté des miracles constatés après la mort. L'enquête relative à la vie doit donc exister, moins rigoureuse peut-être et moins détaillée que celle des enquêteurs romains. Quant à la question des idées et des doctrines professées par le personnage sur lequel porte l'enquête, je ne saurais dire jusqu'à quel point et dans quelle mesure leur orthodoxie plus ou moins suspecte pourrait influer sur la décision finale.

L'enquête terminée, le saint-synode juge s'il y a lieu de poursuivre immédiatement l'affaire, ou de l'ajourner pour un supplément d'information. Ce fut à cette seconde alternative qu'il s'arrêta en 1803, lors de la canonisation d'Innocent d'Irkoutsk. Le rapport de la commission d'enquête avait été déposé en 1801. Après deux ans d'attente, le saint-synode demande à l'évêque du lieu un rapport complémentaire sur les cas nouveaux qui auraient pu se produire dans l'intervalle; il ajoute qu'il désirerait connaître d'une façon précise l'état de l'opinion sur le fait de l'incorruptibilité du corps, constaté dans la première enquête. Ce n'est qu'à la suite de ce second rapport qu'il procède à la canonisation. Il suit la même ligne de conduite dans la canonisation de saint Séraphin de Sarov. Après une première enquête menée par l'évêque de Tambov, de 1892 à 1894, il confie au supérieur du skyte de Sarov le soin de compléter les renseignements déjà recueillis. Par deux fois, au début et à la fin de 1897, l'évêque de Tambov transmet au saint-synode ces suppléments d'enquête. Celui-ci diffère toujours. Enfin, le 19 juillet 1902 — je cite le document officiel du saint-synode. *Tserkovnia Viédomosti,* n. du 1er février 1903, p. 32 — « au jour anniversaire de la naissance du bienheureux Séraphin, il plut à Sa Majesté Impériale de se souvenir des mérites et des vertus du vénérable défunt, ainsi que des témoignages de la dévotion populaire à son égard, et d'exprimer le désir que la cause de sa canonisation, déjà introduite auprès du saint-synode, fût menée à terme. » Celui-ci reprend alors l'examen des miracles et, après en avoir reconnu l'authenticité et la valeur, confie à une commission composée du métropolite de Moscou, des évêques de Tambov et de Nijegorod, de plusieurs autres dignitaires ecclésiastiques et du prince Chirinski-Chikhmatov, l'examen des restes du bienheureux. Le procès-verbal rédigé par la commission à la suite de cet examen est déposé le 11 janvier 1903, et immédiatement suivi d'un rapport présenté par le saint-synode à l'approbation impériale et contenant les points suivants : 1° inscription du bienheureux Séraphin dans la liste des saints, exposition de ses restes mortels en qualité de reliques et leur transfert dans le tombeau offert par la piété impériale; 2° composition d'un office propre en son honneur et, en attendant, récitation de l'office commun; deux jours seront consacrés à sa mémoire : le 2 janvier, date de sa mort, et le jour anniversaire du transfert des reliques; 3° rédaction et publication par le saint-synode du document destiné à porter ces différents points à la connaissance des fidèles. Le 26 janvier, l'empereur accorde l'autorisation demandée, en y apposant sa signature précédée de la formule suivante : « Lu avec un sentiment de véritable joie et de profond attendrissement. » Le saint-synode désigne alors le métropolite de Saint-Pétersbourg et les évêques de Tambov et de Nijegorod pour présider, au jour fixé par lui et qui était le 19 juillet, la cérémonie solennelle du transfert des reliques et de leur exposition à la vénération des fidèles. Puis, par un acte du 29 janvier, que l'on peut considérer comme le décret définitif de canonisation, il annonce aux fidèles les décisions prises par lui et approuvées par l'empereur. Il ne restait plus qu'à procéder à la cérémonie du transfert et de l'exposition des reliques. Les détails donnés plus haut, qui représentent, sauf quelques différences peu importantes, la marche générale suivie dans l'examen des causes de canonisation depuis l'établissement du saint-synode, ont été tirés des pièces officielles, réunies par Goloubinski dans son *Histoire de la canonisation des saints en Russie,* p. 475-515, ou analysées par lui, p. 170-190, et pour les renseignements relatifs à la cause de saint Séraphin, des documents publiés par les *Tserkovnia Viédomosti,* n. du 1er février, p. 28-33, et du 21 juin 1903, p. 259-261.

V. Rites actuels de canonisation. — La cérémonie du transfert et de l'exposition des reliques se fait avec une solennité exceptionnelle, au lieu même où se trouvent les restes du saint. Le saint-synode délègue à cet effet un ou plusieurs métropolites; les fêtes de Sarov pour la canonisation de saint Séraphin furent présidées par le métropolite Antoine, président actuel du saint-synode, par l'archevêque de Kazan et par les évêques de Tambov et de Nijegorod; les journaux évaluèrent à deux ou trois cent mille le nombre des pèlerins qui s'y succédèrent. Ces fêtes sont remplies par de longues et multiples cérémonies, dont ne se lasse pas la piété du peuple russe. Elles se prolongèrent à Sarov du 16 au 21 juillet. Les premières journées, du 16 au 18, furent occupées par des services funèbres et des panikhides (absoutes) célébrés dans les différentes églises ou oratoires du monastère et des environs. En voici le détail emprunté au cérémonial fixé par le saint-synode, *Tserkovnia Viédomosti,* n. du 14 juin, p. 247-250, et aux récits des journaux : *Novoïé Vrémia,* 22 et 24 juillet; *Tserkovnia Viédomosti,* n. du 26 juillet.

Quelques jours avant l'ouverture des fêtes, le corps du saint, retiré de l'endroit où il avait reposé jusque-là, fut déposé dans l'une des églises du monastère, enfermé dans un cercueil de bois de cyprès. L'église resta fermée jusqu'au moment de la translation. Le 16, à midi, panikhide solennelle chantée dans l'église de l'Assomption et

présidée par 4 évêques, 11 archimandrites et 19 protopopes. A l'ecténie (proclamation faite par le diacre des défunts pour lesquels on prie), sont mentionnés les noms des empereurs et des impératrices depuis Élisabeth Pétrovna jusqu'à Alexandre III, ceux de l'évêque de Vladimir qui conféra le diaconat à saint Séraphin, de l'évêque de Tambov qui le consacra hiéromoine et de ses successeurs, des parents du saint, de tous les higoumènes et supérieurs du monastère de Sarov sous la direction desquels a vécu saint Séraphin. La liste des défunts mentionnés avait été préalablement dressée, sur l'ordre du saint-synode, par le chancelier de l'évêché de Tambov. De semblables prières sont récitées pendant le même temps dans les autres églises et oratoires du monastère et des environs. A 6 heures du soir, commence dans les différentes églises l'office nocturne des morts, suivi d'une panikhide solennelle. Aux ecténies, on fait mention du hiéromoine Séraphin, ascète de Sarov. Le 17, à 8 heures du matin, un immense cortège se dirige, en procession, à la rencontre d'une seconde procession, partie de deux monastères voisins de femmes, et comprenant les représentants des confréries de nombreuses villes qui viennent déposer comme offrande sur le tombeau du saint de riches bannières tissées d'or et d'argent. Les deux cortèges fusionnent et rentrent processionnellement pour assister aux services funèbres suivis de panikhides, solennellement chantés dans quatre églises différentes. On y fait toujours mention, aux ecténies, du hiéromoine Séraphin, ascète de Sarov. Depuis midi jusqu'au soir, les pèlerins font réciter, dans les oratoires provisoires élevés hors de l'enceinte du monastère, d'innombrables panikhides pour le repos de l'âme du serviteur de Dieu. Dans la soirée, au son des cloches et au chant des hymnes sacrées, réception solennelle par les évêques, le clergé, les moines et les religieuses, de l'empereur, qui, fidèle aux traditions, vient, accompagné de la famille impériale, prendre part avec son peuple aux solennités de l'Église dont il est le véritable chef. Son arrivée est célébrée par un chant solennel d'actions de grâces. Une partie de la nuit est occupée par des offices funèbres, semblables à ceux de la veille. Le lendemain, 18 juillet, messe matinale de communion : l'empereur et les impératrices s'approchent avec leur peuple de la table sainte. Plus tard, on célèbre solennellement le dernier service funèbre et l'on chante la dernière panikhide pour le repos de l'âme du P. Séraphin. Cette cérémonie s'achève par une procession au tombeau primitif, où, la veille, 7 archimandrites, sont venus déposer le cercueil de chêne, maintenant vide, qui contenait le corps du saint, et par la bénédiction de la châsse offerte par l'empereur qui doit le lendemain recevoir ses reliques. La première partie des rites préparatoires à la canonisation est terminée ; elle consiste, on le voit, en longues et multiples prières pour le repos de l'âme du serviteur de Dieu et de tous ceux, parents, supérieurs ecclésiastiques, impératrices et empereurs, dont le souvenir se trouve associé à celui de son existence terrestre. Cette manière de préparer la glorification du saint en priant pour le repos de son âme constitue une particularité bien caractéristique et qui méritait d'être relevée.

La cérémonie de canonisation proprement dite commence à l'entrée de la nuit et consiste en un office solennel en l'honneur du saint, au cours duquel a lieu le transfert de ses reliques, que l'on découvre ensuite pour la première fois, pour les exposer à la vénération des fidèles. Au moment de la litie, le cortège se dirige en procession vers l'église où sont restés renfermés les restes du saint. Le cercueil, recouvert d'un riche voile de velours, est déposé sur un brancard richement orné que l'empereur et les princes se font un honneur de porter, de concert avec le clergé. Le cortège s'avance à travers la masse des pèlerins, au premier rang desquels s'échelonne le groupe nombreux des infirmes et des malades venus de tous les coins de la Russie pour implorer leur guérison. Il fait le tour de l'église de l'Assomption, en s'arrêtant, à diverses reprises, pour le chant des ecténies, dans lesquelles le diacre proclame et invoque le nom du nouveau saint. Puis il rentre dans l'église ; le cercueil est déposé sur une estrade qui en occupe le milieu, et l'office se poursuit. Vers le milieu des cathismes, l'officiant ouvre le cercueil, fermé jusque-là à clef, tandis que le chœur entonne le *vélitchanié*, chant de louanges à l'adresse du saint. La lecture de l'Évangile est suivie de la vénération des reliques, accompagnée de l'onction qui se donne ordinairement à ce moment de l'office. La cérémonie s'achève et l'église reste ouverte toute la nuit aux pèlerins, qui viennent y vénérer les reliques et y recevoir l'onction, conférée avec l'huile qui a été bénite au cours de la cérémonie. Dans l'église et dans les autres oratoires se succèdent sans discontinuité, jusqu'au matin, les molébènes (prières déterminées par le rituel pour les cas et les besoins de toute sorte), que les prêtres récitent, à la demande des pèlerins, en l'honneur du nouveau saint. Le lendemain, 19 juillet, après les messes matinales de communion célébrées dans les cinq églises du monastère, commence la grand'messe pontificale. Au moment de la petite entrée avec l'évangile, le cercueil contenant le corps du saint est transporté en procession, à travers l'église et autour de l'autel, jusqu'au reliquaire qui a été préparé pour le recevoir. A la messe succède un molébène solennel, pendant lequel le corps du saint est encore transporté en procession à travers les cours du monastère et autour des églises ; lorsqu'il a été déposé de nouveau dans sa châsse, l'officiant récite la prière composée en son honneur, et la cérémonie s'achève par les acclamations solennelles. Les fêtes de la canonisation de saint Séraphin furent closes définitivement, le 21 juillet, par la consécration de l'église dédiée à son nom. Pendant toute leur durée, les prédications, et, durant les deux derniers jours, les panégyriques du saint s'étaient multipliés avec les cérémonies et les offices liturgiques.

Il ressort avec évidence de tout ce qui précède que l'Église russe possède, relativement à cette question de la canonisation des saints, des principes, des usages et des rites bien déterminés, dont la comparaison avec les principes, les usages et les rites de l'Église latine sur ce point, laisse constater, au milieu de ressemblances multiples sur les questions principales, des divergences réelles, bien dignes d'être relevées et précisées.

Goloubinski, *Istoria kanonisatsii svatykh ve rousskoï tserkvi* (*Histoire de la canonisation des saints dans l'Église russe*), 2e édit., Moscou, 1903 ; Klentchevski, *Drevne-rousskiia jitia sviatykh kak istoritcheskii istotchnik* (*Anciennes vies russes des saints comme sources historiques*), Moscou, 1871 ; Barsoukov, *Istotchniki rousskoï agiographii* (*Sources de l'hagiographie russe*), Saint-Pétersbourg, 1882 ; Mouraviev, *Jitia sviatykh rossiiskoï tserkvi* (*Vies des saints de l'Église russe*), 12 tomes mensuels, Saint-Pétersbourg, 1855-1858 ; Philarète, *Rousskié sviatyé tchtimye vsetserkovno i mestno* (*Saints russes honorés universellement ou partiellement*), 3 tomes trimestriels, 3e édit., Saint-Pétersbourg, 1882 ; Dimitri, *Mésiatsoslov sviatykh vséiou rousskoiou tserkoviou i mestno tchtimykh* (*Calendrier des saints honorés universellement dans l'Église russe ou partiellement*), Tambov-V[illegible], 1878-1883 ; Martinov, *Annus ecclesiasticus græco-slavicus*, Bruxelles, 1863 ; *Tserkovnia Viédomosti* (*Gazette ecclésiastique*), Saint-Pétersbourg, 1903, n. du 1er février, du 14 et du 21 juin, du 26 juillet. Pour une bibliographie plus complète, voir Goloubinski, *op. cit.*, p. 3-10.

J. Bois.

CANTACUZÈNE Jean VI, empereur d'Orient, historien et théologien grec, né vers 1292, mort vers 1380. D'abord grand chambellan d'Andronic II Paléologue, il fut élevé par son petit-fils et successeur Andronic III (1328-1341) à la charge de grand domestique ; en fait il fut son premier ministre et il prétend que s'il avait voulu, il aurait été associé par lui à l'empire. Après la mort d'Andronic III, il exerça la régence avec l'impéra-

trice Anne de Savoie, mère de Jean, Théodore et Manuel Paléologue; mais accusé par le grand-amiral Apocauque et le patriarche Jean Calécas (1334-1347), il dut quitter la cour; s'étant alors révolté, il se fit couronner empereur en Thrace, à Dimotice, en 1341, par Lazare, patriarche de Jérusalem, et pendant cinq ans soutint une guerre contre la régente et son fils Jean. Enfin, grâce à l'alliance des Turcs, il s'empara de Constantinople, en janvier 1347, se réconcilia avec Jean Paléologue, lui fit épouser sa fille Hélène, fut de nouveau couronné empereur (mai 1347) et gouverna désormais l'Orient de concert avec son gendre.

Par la sagesse de son administration et l'élévation de son caractère, il semble avoir vraiment mérité d'être compté parmi les hommes d'État les plus capables de cet empire byzantin déjà si divisé et si décadent : il en augmenta le trésor, fit des conquêtes sur les Serbes, s'interposa en faveur des chrétiens de Syrie auprès du sultan d'Égypte qui leur permit le pèlerinage de Jérusalem, négocia avec le pape en vue d'une croisade contre les Turcs, mais il échoua, sans doute à cause de son zèle pour l'hérésie des palamites ou hésychastes. D'ailleurs il eut de nouveau à combattre contre son gendre et collègue Jean Paléologue, et appela à son aide les Turcs dont il avait marié le chef Orkhan avec sa propre fille Théodora. Paléologue, retiré avec sa mère à Salonique, parvint à s'emparer de Constantinople, à la fin de décembre 1354. Alors fatigué de ces luttes et de ces discordes, sans attendre les secours que son fils Mathieu avait été lui chercher en Thrace, Cantacuzène abdiqua. Il se fit moine au couvent de Saint-Georges de Mangane à Constantinople, 1355, sous le nom de Joseph, ou Joasaph Christodule (serviteur du Christ), tandis que sa femme, l'impératrice Irène, entrait sous le nom d'Eugénie au couvent de Sainte-Marthe. Leur fils Mathieu s'était fait couronner empereur à Sainte-Sophie et continuait la guerre contre Paléologue, mais du fond de son monastère, son père lui persuada d'abdiquer à son tour, ce qu'il fit pour devenir désormais le meilleur ami de l'empereur. Jean Cantacuzène resta lui-même son conseiller le plus influent; il vivait encore en 1375, comme l'indique une lettre du pape Grégoire XI où il est dit que Jean reconnaît la primauté des pontifes romains. Il consacra les loisirs de sa retraite à composer de nombreux écrits, dont plusieurs ont été édités.

1° *Historiarum libri quatuor.* — C'est une histoire de l'empire byzantin depuis 1320 à 1357; pleine d'éloquentes harangues, elle est surtout une longue apologie des actions de l'auteur, et on peut lui opposer le témoignage souvent contraire d'un contemporain, son adversaire en matière religieuse, Nicéphore Grégoras, dans son *Histoire byzantine.* L'ex-empereur y raconte en détail la querelle théologique des palamites qui divisait alors le clergé grec. Voir col. 407-408, et HÉSYCHASTES. Un synode réuni à Sainte-Sophie de Constantinople en 1341 sous Andronic III, approuva Palamas et condamna son adversaire, Barlaam; un deuxième synode blâma les nouvelles attaques de Barlaam; mais dans un troisième, en 1347, le patriarche Jean Calécas d'Apri condamna les palamites. Le nouvel empereur Cantacuzène, qui était leur partisan, fit déposer le patriarche et nommer à sa place Isidore, ami de Palamas. Ce dernier fut lui-même promu archevêque de Thessalonique. Tous deux furent d'ailleurs déposés la même année dans un quatrième synode tenu à Constantinople par les évêques orthodoxes. Pourtant, grâce à l'empereur, Isidore resta patriarche, et son successeur Calliste, favorable aux palamites, condamna leurs adversaires dans un cinquième synode; en sa qualité d'empereur et de théologien, Cantacuzène présida ce concile de l'Église grecque qui proclama comme article de foi la lumière incréée du Thabor, 1351.

Le manuscrit des *Histoires* fut trouvé par Jacques Pontanus dans la bibliothèque de Bavière, traduit par lui en latin et annoté; il fut édité par Gretser en latin seul, in-fol., Ingolstadt, 1603. Le texte grec avec la traduction latine fut publié ensuite d'après un manuscrit du chancelier Séguier, 3 in-fol., Paris, 1645, dans la Collection byzantine; puis en 1729 dans le *Corpus script. byzantinorum,* Venise, t. XIII; enfin *P. G.,* t. CLIII, CLIV, col. 9-370; une traduction française fut faite par le président Cousin : *Histoire de Constantinople,* t. VII.

2° *Pro christiana religione contra sectam mahometicam apologiæ quatuor.* — Cet ouvrage fut composé pour Achéménide, homme noble et riche de ses amis, qui autrefois mahométan, puis converti au christianisme, était devenu, comme l'empereur, moine, sous le nom de Meletius. Un Perse musulman d'Ispahan, Sampsatès, l'avait sollicité de revenir à sa religion primitive. Pour fortifier Achéménide contre ces sollicitations et pour l'instruire de sa nouvelle religion, l'ex-empereur composa ces quatre apologies. Il veut y prouver que l'hérésie des Sarrasins n'est d'accord ni avec la vérité ni avec elle-même. S'il démontre la divinité du christianisme par le témoignage de Moïse, des prophètes et de l'Évangile, c'est que ces témoignages sont reçus comme sacrés par les Sarrasins eux-mêmes. Or, ils peuvent être dirigés également contre les Juifs, qui ont bien des points communs avec les mahométans : gouvernement, polygamie, circoncision, divorce, etc. Cantacuzène voit même dans la loi de Mahomet une corruption du judaïsme. La première apologie montre que le Christ est Fils de Dieu, Dieu vrai et parfait, et qu'étant Dieu, il se fit homme. La deuxième expose comment le Fils, Verbe de Dieu, Dieu lui-même devenu homme pour le salut des hommes, subit la mort de la croix, ressuscita et monta au ciel. Ce ne fut pas comme Dieu, mais comme homme qu'il souffrit; il jugera le monde entier. La troisième raconte qu'après l'ascension du Seigneur, les apôtres ont évangélisé toute la terre, et prouvé leur foi par des miracles. Il y est aussi question de la Vierge mère de Dieu, du jugement du Christ, de la croix, des images. La quatrième dévoile le perfide enseignement de Mahomet, prouve que la Loi et l'Ancien Testament n'ont pas été supprimés par le Christ, et que l'Évangile a complété la Loi.

3° *Contra Mahometen orationes quatuor.* — Le premier discours explique comment Mahomet, dans ses accès d'épilepsie, prétendit avoir été visité par l'archange Gabriel, et écrivit le Coran; il y reconnut la sainteté des livres de Moïse, des Psaumes, des Prophètes et surtout de l'Évangile, et adopta l'hérésie des nestoriens. Il a promulgué sa loi non par des miracles, mais par le glaive; il interdit toute discussion avec les chrétiens. D'après le deuxième discours, Mahomet ne reconnaît pas pour ses disciples les hommes qui n'accomplissent pas les prescriptions des livres sacrés. Il divise ses sectateurs en 73 catégories, dont une seule sera sauvée; Cantacuzène expose quelques-unes des doctrines de Mahomet. Le troisième discours réfute Mahomet, qui niait la possibilité de l'incarnation du Fils de Dieu. Selon lui le Christ est le Verbe, l'âme, l'esprit de Dieu, mais non son Fils incarné; c'est, comme l'a prétendu Nestorius, un pur homme, meilleur seulement que les autres; ce n'est pas lui, mais un Christ supposé, qui a été crucifié; il est monté au ciel et à la fin du monde, il tuera l'Antéchrist, puis mourra à son tour. Le quatrième discours expose d'autres doctrines de Mahomet. De ce qu'il a avoué que Dieu seul peut interpréter le Coran, Cantacuzène conclut que ce livre n'a aucune utilité.

Ces *Apologiæ* et ces *Orationes* ont été publiées en latin par Rodolphe Gaultier, sous ce titre : *Assertio contra fidem mohammeticam,* in-fol., Bâle, 1543. Le texte grec est dans *P. G.,* t. CLIV, col. 371-692.

4° *Tomus contra Barlaam et Acyndinum, auctore Christodulo monacho.* — Cet ouvrage de Cantacuzène en faveur des palamites fut inconnu de Fabricius et publié

dans Migne, *P. G.*, t. CLIV, col. 693-710. L'auteur y défend la lumière incréée du Thabor dont la vue constitue la béatitude des élus.

Une *Paraphrasis ethicorum Aristotelis*, inédite, est citée par Simler et Labbe. D'autres ouvrages théologiques restés manuscrits traitent surtout de la lumière du Thabor, de l'essence et de l'opération divine. Leurs titres sont indiqués par Fabricius dans sa *Bibliotheca græca;* en particulier neuf discours contre les juifs, que Fabricius confondait avec les traités contre les mahométans, parce qu'ils réfutent des erreurs communes aux uns et aux autres; Labbe les distingue avec soin dans sa *Bibliotheca manuscripta nova*, p. 1354.

Du Cange, *Familiæ byzantinæ*, p. 258-264; Fabricius, *Bibliotheca græca*, 1714, t. VI, p. 469-474; 2ᵉ édit., t. VII, p. 787-795; *P. G.*, t. CLIII, col. 9-16; Vossius, *De histor. græc.* l. II, c. XXVIII, p. 254; Hankius, *Byzant. rer. græc.*, 1677, p. 602-606; *P. G.*, t. CLI, col. 769; t. CLXI, col. 1116 sq.; Montfaucon, *Bibliotheca Coisliniana*, 1715, p. 173; Moreri, *Dictionnaire*, t. VI, p. 253-254; Gibbon, *Décadence et chute de l'Empire romain*, t. II; Lebeau, *Hist. du Bas-Empire*, édit. Saint-Martin, t. XIX, XX; Valentin Parisot, *Cantacuzène, homme d'État et historien, ou examen critique comparatif des Mémoires de l'empereur J. Cantacuzène et des sources contemporaines, et notamment des trente livres, dont quatorze inédits, de l'Histoire byzantine de Nicéphore Grégoras qui contrôlent les Mémoires de J. Cantacuzène*, thèse de doctorat, in-8°, Paris, 1845; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2ᵉ édit., Munich, 1897, p. 105-106, 298-300; Lebedev, *Essai d'histoire sur l'Église byzantine orientale depuis la fin du XIᵉ siècle jusqu'au milieu du XVᵉ* (en russe), Moscou, 1892, p. 71-77; Ouspensky, *Essai sur l'histoire de la culture byzantine* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1891, p. 246-282.

L. LOEVENBRUCK.

CANTINA ou **CANTINI Thomas,** Italien né à Florence vers 1570, fut d'abord jésuite et prit les grades théologiques dans la Compagnie. Il passa ensuite chez les chartreux et fit ses vœux le 21 décembre 1608 à la chartreuse de Naples. Entre 1633 et 1647 on le trouve successivement prieur des maisons de Trisulti, dans les États pontificaux, de l'île de Capri et de Serra, en Calabre. Il mourut pieusement le 18 novembre 1649. Le chartreux portugais, dom Victor Nabantino, publia, en 1859, à Naples, un opuscule de dom Cantina intitulé : *Expositio in Canticum canticorum*, in-32, où il fait mention de ses autres ouvrages restés tous manuscrits : *De sacramentis in genere, liber unus; De pænitentia, libri duo; In IIᵃᵐ IIᵉ divi Thomæ Aquinatis libri duo; De bonitate et malitia actuum humanorum, libri duo*, etc. Quelques poésies de dom Cantina se trouvent à Rome, à la bibliothèque Barberini, dans le recueil, n. XXIX, 173, intitulé : *Versus Patris Cantinæ*.

S. AUTORE.

CANTIQUE DES CANTIQUES (hébreu : *šir hašširim ;* Septante : Ἆσμα ᾀσμάτων; Vulgate : *Canticum canticorum*), un des livres de l'Ancien Testament. Cette forme hébraïque de superlatif signifie « Cantique par excellence ». Cf., pour locutions similaires, Ps. XLIX, 1; Ps. CXXXV, 3; I Tim., VI, 15. — I. Unité. II. Authenticité. III. Division. IV. Interprétation. V. Objet.

I. UNITÉ. — Pour Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament,* 1685, l. I, c. IV, p. 30, le titre signifierait « Livre de cantiques », ce qui supposerait que le Cantique n'est qu'un recueil de morceaux détachés, et mis en ordre, comme les Psaumes et les Proverbes. Cette opinion a été soutenue par Herder, Paulus, Eichhorn, Wellhausen et Reuss. Ce dernier, *La Bible, Poésie lyrique, le Cantique*, Paris, 1879, p. 51, déclare que le Cantique « est un recueil de petits poèmes lyriques », qui se « compose d'un certain nombre de morceaux détachés ». — Quoique le livre présente une assez grande variété de forme et de strophique, il est cependant marqué du sceau de l'unité. Les principales raisons en faveur de cette unité sont les suivantes : 1° Les mêmes personnages sont en scène dans tout le Cantique : un époux qui est roi de Jérusalem, Cant., I, 3 (héb.); III, 7, 11; VIII, 11; une jeune épouse, qui est vierge, et qui a sa mère, ses frères, sa vigne, Cant., I, 5; II, 15; III, 4; VI, 8; VIII, 2, 8, 12, 13, et qui est l'objet de l'amour de l'époux, Cant., II, 6, 16; III, 4; VI, 2, 8; VII, 10; un groupe de jeunes filles de Jérusalem. Cant., I, 4; II, 7; III, 5; V, 8, 16; VIII, 4. — 2° Les mêmes locutions caractéristiques se retrouvent partout : l'époux est comparé à un faon de biche, Cant., II, 6, 17; VIII, 14; il habite au milieu des lis, Cant., II, 16; IV, 5; VI, 2; les filles de Jérusalem sont adjurées dans les mêmes termes, Cant., II, 7; III, 5; VIII, 4; l'épouse est appelée la plus belle de toutes les femmes, Cant., I, 8 (héb.); V, 9; VI, 1 (Vulgate. V, 17); les formes interrogatives sont identiques, Cant., III, 6; VI, 9; VIII, 5; le relatif apocopé *šé* (שֶׁ) est seul employé dans le poème.

II. AUTHENTICITÉ. — Elle a été niée par quelques auteurs, ainsi Rosenmüller, *Scholia in Ecclesiasten et Canticum*, Leipzig, 1830, p. 238; Eichhorn, *Einleitung in das Alt. Testament*, part. V, Gottingue, 1823-1824, p. 219; Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 449-450, etc., reculent la composition du livre jusqu'après la captivité, ou du moins jusqu'aux derniers rois de Juda. D'autres cependant la placent peu après le règne de Salomon et dans le royaume d'Israël. Tous s'appuient surtout sur des arguments linguistiques.

I. PREUVES DE L'AUTHENTICITÉ. — L'authenticité salomonienne se prouve : 1° Par le titre complet en hébreu : *Sir haš-širim ašér lišlomôh*, « Cantique des cantiques lequel [est] de Salomon; » ce titre s'est conservé dans les Septante : Ἆσμα ᾀσμάτων, ὅ ἐστι τῷ Σαλωμών. Ce titre est confirmé par cette donnée que Salomon était poète. III Reg., V, 12. — 2° Par les particularités caractéristiques du livre : 1. Salomon y est nommé cinq fois, I, 4; III, 7, 9, 11; VIII, 11 (héb.), et deux fois avec le titre de roi, III, 9, 11. Il y est question d'un roi, I, 3, 11; VII, 5, et de reine, VI, 7, 8. — 2. L'auteur a dû vivre avant le schisme pour parler comme il le fait de certaines localités, Jérusalem, Thersa, Cant., VI, 4 (héb.), Galaad, le Carmel, le Liban, l'Hermon; on voit que ces localités font partie d'un même royaume, ce qui ne fut plus vrai après Salomon. — 3. Le bien-aimé est comparé à un coursier de la cavalerie du pharaon, Cant., I, 8; cela se comprend dans la bouche de Salomon, fortement épris de la cavalerie égyptienne; cf. III Reg., X, 28. — 4. L'auteur a de vastes connaissances en histoire naturelle ce qui convient fort bien à Salomon; cf. III Reg., IV, 33. — 5. Enfin l'auteur décrit avec tant d'exactitude les choses de l'époque salomonienne, qu'il est difficile de supposer qu'il n'en soit pas le contemporain. Cf. De Wette, *Einleitung,* 7ᵉ édit., p. 372; Frz. Delitzsch, *Hohes Lied,* in-8°, Leipzig, 1875, p. 12. — 3° Par la tradition chrétienne. Cf. S. Ambroise, *Com. in Cant.*, I, 1, *P. L.*, t. XV, col. 1853; S. Jérôme, *Epist.*, LIII, *ad Paul.*, *P. L.*, t. XXII, col. 547; Théodoret, *In Cant.*, *P. G.*, t. LXXXI, col. 30; S. Grégoire de Nysse, *In Cant.*, I, 1, *P. G.*, t. XLIV, col. 765.

II. RÉPONSES AUX OBJECTIONS. — Les adversaires de l'authenticité salomonienne objectent : 1° Les aramaïsmes que contient l'ouvrage; on en cite six : *beroṭ*, Cant., I, 17; *kifêṣ*, II, 8; *kôṭél*, II, 9; *seṭâv*, II, 11; *tinêf*, V, 3; *lâki* pour *lâk*, II, 13. Mais cette objection n'est pas solide, car, comme Israël a eu beaucoup de relations avec les peuples voisins du temps de Salomon, il a pu leur emprunter quelques mots. — 2° D'autres expressions telles que : *pardês*, Cant., IV, 13, identique au zend *pairidaeza*, « jardin fermé; » *'appiryôn*, Cant., III, 9, identique à l'indien *paryang,* devenu en grec φορεῖον, « litière. » Mais Salomon, qui avait eu beaucoup de relations avec les peuples étrangers, a pu leur emprunter quelques usages, et par conséquent les mots pour les désigner. — 3° Certains usages grecs : l'usage

de se coucher pour se mettre à table, Cant., i, 12 (Vulg. 11); la couronne de l'époux, Cant., iii, 11; les gardes de la cité, Cant., v, 7; les pommes aphrodisiaques, Cant., viii, 5; les flèches d'Éros. Cant., viii, 6. Mais les Grecs n'étaient pas les seuls à employer ces usages. Cf. *Dictionnaire de la Bible,* t. ii, col. 186-188.

III. Division. — Les auteurs ne sont pas d'accord pour diviser le poème. Les uns n'y voient qu'une série de chants; la plupart y reconnaissent un drame. Il va de soi que nous ne pouvons indiquer ici que les principales divisions. Bossuet, *In Cant. cant.,* præf., Bar-le-Duc, 1863, t. iii, p. 413, suivi par dom Calmet et Lowth, divise le poème en sept chants correspondant aux sept jours de la semaine, dont chacun marquerait un progrès dans l'amour : i-ii, 6 (amour imparfait); ii, 7-17 (amour pénitent); iii-iv, 1 (amour épuré par l'épreuve); iv, 2-vi, 8 (amour perfectionné par l'épreuve); vi, 9-vii, 10 (amour digne d'admiration); vii, 11-viii, 3 (amour se donnant sans réserve); viii, 4-14 (amour au repos). — Ewald, *Das Hohelied Salomo's,* Göttingue, 1826, le divise en cinq actes dont chacun embrasse diverses scènes : Act. i, sc. 1 : i, 1-8; sc. 2 : i, 9-ii, 7; Act. ii, sc. 1 : ii, 8-17; sc. 2 : iii, 1-5; Act. iii, sc. 1 : iii, 6-11; sc. 2 : iv, 1-v, 1; sc. 3 : v, 2-8; Act. iv, sc. 1 : v, 9-vi, 3; sc. 2 : vi, 4-vii, 1; sc. 3 : vii, 2-10; sc. 4 : vii, 11-viii, 4; Act. v : viii, 5-14. — F. Hitzig, *Das Hohe Lied,* Leipzig, 1855, le divise en neuf scènes : i, 1-8; i, 9-ii, 7; ii, 8-iii, 5; iii, 6-v, 1; v, 2-vi, 3; vi, 4-vii, 1; vii, 2-11; vii, 12-viii, 4; viii, 5-14. — Brown, *Dictionary of the Bible* de Smith, 1863, t. i, p. 271, divise le Cantique en cinq sections : i-ii, 7; ii, 8-iii, 5; iii, 6-v, 1; v, 2-viii, 4; viii, 5-14. — Renan, *Le Cantique des cantiques,* Paris, 1870, p. 83-88, divise ce drame en cinq actes. — Frz. Delitzsch, *Hohes Lied,* 1875, p. 10, partage le poème en six actes. — Ed. Reuss, *Le Cantique des cantiques,* Paris, 1879, y distingue seize morceaux détachés. Parmi les auteurs catholiques, A. Le Hir, *Le Cantique des cantiques,* Paris, 1882, partage le poème en huit parties; Mgr Meignan, *Salomon,* Paris, 1890, p. 467-560, le divise en cinq chants. Pour ces diverses divisions, cf. *Dictionnaire de la Bible,* t. ii, col. 189-191.

IV. Interprétation. — On a donné du Cantique trois interprétations principales : 1° *Interprétation historique :* le Cantique serait un épithalame célébrant une union purement humaine de Salomon avec la fille du roi d'Egypte, cf. Théodore de Mopsueste, dans Mansi, *Concil.,* t. ix, col. 225-227; voir Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten,* Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 69-70, 368; ou avec la Sulamite; ou d'un berger et d'une bergère. Pour quelques-uns, il serait même une satire de ce qui se passait à la cour de Salomon; il célébrerait la fidélité d'une bergère, qui résiste aux séductions du harem royal et demeure fidèle au berger qu'elle aime. Cette interprétation des critiques modernes se heurte surtout à trois difficultés : 1. l'ancienne tradition juive n'a jamais entendu le Cantique dans ce sens; 2. la tradition chrétienne n'a jamais admis l'interprétation historique, voir Théodoret, *In Canticum,* prol., *P. G.,* t. lxxxi, col. 29-32; cf. Kihn, *op. cit.,* p. 73-74, et les blasphèmes de Théodore de Mopsueste ont été anathématisés par le Ve concile œcuménique, tenu à Constantinople en 553, Mansi, *loc. cit.,* col. 230 ; 3. cette interprétation est condamnée par les incohérences qu'elle supposerait dans le texte même du Cantique. Cf. *Dictionnaire de la Bible,* t. ii, col. 192. — 2° *Interprétation mystique :* elle distingue dans le Cantique un sens littéral se rapportant au mariage de Salomon, et un sens mystique se rapportant à l'union de Jésus-Christ et de son Église. Mais elle n'est pas bien probable, car elle reconnaît dans le Cantique un sens littéral propre, ce qui ne paraît pas possible. — 3° *Interprétation allégorique :* elle voit dans le Cantique un chant qui célèbre l'union de l'Église avec Jésus-Christ, et de l'âme avec le Verbe divin. Elle est la plus probable : car : 1. elle est la plus conforme aux vues traditionnelles; cf. Origène, *In Cant.,* homil. i, *P. G.,* t. xiii, col. 3; Théodoret, *In Cant.,* prol., *P. G.,* t. lxxxi, col. 27; S. Grégoire de Nysse, *In Cant.,* homil. i, *P. G.,* t. xxiv, col. 413; S. Jérôme, *Epist.,* liii, n. 7, *ad Paulin., P. L.,* t. xxii, col. 279; S. Augustin, *De civit. Dei,* xvii, 20, *P. L.,* t. xli, col. 556; Junilius, *Instituta regularia,* l. I, c. v, dans Kihn, *Theodor von Mopsuestia,* p. 476; S. Bernard, *Sup. Cant.,* serm. i, 8, *P. L.,* t. clxxxiii, col. 788; 2. elle s'appuie sur d'autres passages de l'Ancien et du Nouveau Testament qui représentent l'union de Dieu et de son peuple sous l'image de l'union conjugale : Ps. xliv; Ose., ii, 19, 20, 23; Jer., ii, 2; Ezech., xvi, 8-14; Matth., ix, 15; xxv, II Cor., xi, 2; 1-13; Joa., iii, 29; Eph., v, 23-25, 31, 32; Apoc., xix, 7, 8; 3. enfin on trouve des exemples de ce genre dans d'autres littératures. Cf. *Dictionnaire de la Bible,* t. ii, col. 195-196.

V. Objet. — On distingue l'objet principal et des objets secondaires. Cette question est celle qui intéresse le plus la théologie.

I. OBJET PRINCIPAL. — C'est l'union de Jésus-Christ et de l'Église. Il est facile de prouver cette assertion. — 1° Jésus-Christ se donne lui-même comme l'époux attendu, Matth., ix, 15; Marc., ii, 19; Luc., v, 34, 35; il parle aussi de son Église en empruntant l'allégorie nuptiale de Salomon. Matth., xxii, 2-10; xxv, 1-13. — 2° Saint Jean-Baptiste appelle Notre-Seigneur l'époux. Joa., iii, 29. — 3° Saint Paul parle aussi de Jésus-Christ comme de l'époux et de l'Église comme de l'épouse. II Cor., xi, 2; Eph., v, 22-32. — 4° Saint Jean célèbre les noces de l'agneau, et chante l'époux, c'est-à-dire le Christ, et l'épouse, c'est-à-dire l'Église. Apoc., xix, 7-9; xxi, 2; xxii, 17. — 5° La plupart des Pères et des écrivains ecclésiastiques, comme nous venons de le voir à propos de l'interprétation allégorique, professent cette opinion. — 6° La plupart des détails du Cantique conviennent à Jésus-Christ ou à son Église. Jésus-Christ est aimable, Cant., i, 2; beau, v, 10-16; roi, iii, 7-11; pasteur, i, 6; plein d'amour pour son épouse, ii, 4. L'Église de son côté est belle, i, 4; ii, 2; iv, 1-7; elle est d'abord petite, viii, 8; elle cherche son époux, iii, 2, 4; elle l'aime, ii, 5; elle lui est dévouée, viii, 1, 2; elle devient reine, vii, 7-9; mère, vii, 3; forte et puissante, vi, 3; elle fait paître son troupeau, i, 7; elle est persécutée, v, 7.

II. OBJETS SECONDAIRES. — On en compte plusieurs : 1° *L'union du Seigneur avec son peuple d'Israël.* — Les rabbins juifs et quelques auteurs chrétiens ont émis cette idée; il peut y avoir du vrai dans cette manière de voir, puisque l'ancienne Loi est la figure de la nouvelle Loi et la Synagogue celle de l'Église. Toutefois cette explication ne saurait être rigoureuse et en tout point exacte, car : 1. Israël était le peuple de Jéhovah; or, Salomon n'a pas été la figure de Jéhovah, mais de Jésus-Christ; 2. Salomon ne fut jamais pour son peuple ce que Jésus est pour son Église; 3. le Cantique ne reproche à l'épouse aucune infidélité; or, ce trait ne peut convenir au peuple d'Israël. — 2° *L'union de Jésus-Christ avec la sainte Vierge.* — Cette application est plus légitime; voilà pourquoi elle a été proposée par plusieurs Pères; il suffira de mentionner saint Ambroise, *P. L.,* t. xv, col. 1945, Denis le Chartreux et saint Bernard; l'Église elle-même, dans les offices de la sainte Vierge, emprunte au Cantique un grand nombre de textes. Cf. Schafer, *Das Hohe Lied,* p. 253. — 3° *L'union de Jésus-Christ avec l'âme chrétienne.* — Ce sens a été aussi développé par quelques Pères; cf., notamment, S. Basile, *Homil.,* xii, *in princ. Prov.,* 1, *P. G.,* t. xxxi, col. 388; S. Bernard, *In Cant.,* serm. xii, 11, *P. L.,* t. clxxxiii, col. 833. — 4° La théologie mystique, à toutes les époques, a vu dans le développement du Cantique les *phases diverses de l'amour de Jésus-Christ*

pour son Église, ou les *différentes formes de son union avec la créature.* Il suffira d'énumérer les principales théories qu'on a émises en se plaçant à l'un ou l'autre de ces deux points de vue. — 1. Saint Thomas voit dans le Cantique la description de l'amour de Jésus-Christ pour son Église à trois époques diverses : *a*) dans les premiers temps, lorsque les juifs refusent d'entrer dans la société nouvelle, Cant., I-III, 6; *b*) dans les temps intermédiaires, lorsque l'Église grandit et s'incorpore les nations, III, 7-VI, 9; *c*) à la fin des temps, lorsque Israël se convertira et sera sauvé, VI, 10-VIII, 13. — 2. Pour Nicolas de Lyre, le Cantique décrit l'amour de Dieu pour son peuple : *a*) dans l'Ancien Testament : à la sortie de l'Égypte, I,1-11; au désert, I, 12-IV, 7; en Judée, IV, 8-VI, 12; *b*) dans le Nouveau Testament : au berceau de l'Église, VII, 1-10; dans sa période d'accroissement, VII, 11-13; pendant son repos, VIII, 1-13. — 3. Corneille de la Pierre y reconnaît : *a*) l'enfance de l'Église, I-II, 7; *b*) les progrès de l'Église, II, 8-III, 5; *c*) la maturité de l'Église, III, 6-V, 1; *d*) la décrépitude de l'Église, V, 2-VI, 2; *e*) le renouvellement et le perfectionnement de l'Église, VI, 3-VIII, 24. — 4. Pour Schäfer, *Das Hohe Lied*, Munster, 1876, le Cantique célèbre : *a*) les noces du Christ avec la nature humaine, I-II, 7; *b*) les noces du Christ avec l'Église, II, 8-V, 1; *c*) les noces du Christ avec chaque âme, V, 2-VIII, 5. — 5. L'explication de Gietmann, *Comment. in Cant.*, p. 423, se résume dans les points suivants : *a*) l'époux répond aux désirs de l'épouse, la visite et la console, I, 1-II, 7; *b*) il la visite de nouveau et la prépare à la vie active, II, 8-17; *c*) il l'éprouve et la console, III, 1-5; *d*) il l'épouse, III, 6-V, 1; *e*) l'épouse s'engage à souffrir pour l'époux dont elle gagne les faveurs, V, 2-VI, 8; *f*) l'épouse recueille les fruits de ses travaux et réjouit ainsi l'époux, VI, 9-VIII, 4; *g*) l'épouse est transportée dans le séjour de l'époux, VIII, 5-24.

I. COMMENTAIRES. — Origène, *Scholia, P. G.*, t. XVII, col. 253-288; *Homiliæ* (trad. latine par S. Jérôme), *P. G.*, t. XIII, col. 37-58; *Commentarium* (trad. latine par Rufin), *P. G.*, t. XIII, col. 61-197; S. Hippolyte, *In Cantic.*, édit. Bontwesch, dans *Die griechischen christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig, 1897, t. I, p. 343-374; S. Grégoire de Nysse, *Homiliæ*, *P. G.*, t. XLIV, col. 755-1120; Théodoret, *P. G.*, t. LXXXI, col. 27-214; Procope de Gaza, *Comment. in Cantic.*, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 1545-1754, 1755-1780; commentaires extraits des œuvres de saint Grégoire le Grand, *P. L.*, t. LXXIX, col. 471-548, 905-916; S. Juste d'Urgel, *In Cantic. explicatio mystica*, *P. L.*, t. LXVII, col. 963-994; Pseudo-Cassiodore, *Expositio in Canticum*, *P. L.*, t. LXX, col. 1057-1106; attribuée à Haymon d'Halberstadt, *P. L.*, t. CXVII, col. 295-358; Pseudo-Isidore de Séville, *Expositio, P. L.*, t. LXXXIII, col. 1119-1131; Apponius (du VI[e] ou du VII[e] siècle), *Commentaria in Cantica canticorum*, en 12 livres, dont les six premiers ont été publiés avec la continuation du prémontré Luc, Fribourg-en-Brisgau, 1548; ils ont été reproduits dans la *Bibliotheca Patrum*, Paris, t. I, p. 763 sq.; Lyon, 1677, t. XIV, p. 128 sq.; les l. VII, VIII et une partie du IX[e] ont été édités par Mai, *Spicilegium romanum*, Rome, 1841, t. V, p. 1 sq.; les autres livres sont restés manuscrits; cf. *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, t. I, col. 796; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] édit., Insprück, 1903, t. I, col. 531-532; J. Witte, *Der Kommentar des Apponius zum Hohenliede*, Erlangen, 1904; Bède le Vénérable, *Allegorica expositio*, *P. L.*, t. XCI, col. 1065-1236; Alcuin, *Compendium*, *P. L.*, t. C, col. 639-664; Angelomme, *Enarrationes*, *P. L.*, t. CXV, col. 551 sq.; Walafried Strabon, *Glossa, P. L.*, t. CXIII, col. 1125-1168; Robert de Tomblaine, *Comment. in Canticum*, *P. L.*, t. CL, col. 1359 sq.; Anselme de Laon, *Enarrationes*, *P. L.*, t. CLXII, col. 1187-1228; S. Brunon d'Asti, *Expositio*, *P. L.*, t. CLXIV, col. 1233-1288; Rupert de Deutz, *In Cant. libri VII, P. L.*, t. CLXVIII, col. 839-962; Honorius d'Autun, *Expositio, P. L.*, t. CLXXII, col. 347-548; S. Bernard, *Serm. in Cant., P. L.*, t. CLXXXIII, col. 779-1198; Gilbert de Hollandia a continué l'explication inachevée de saint Bernard, *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 14-252 (voir plus haut col. 749-750); Guillaume de Saint-Thierry, *Comment. in Cant.* (extraits de S. Ambroise), *P. L.*, t. XV, col. 1851-1962; (extraits de S. Grégoire le Grand), *P. L.*, t. CLXXX, col. 441-474; (extraits de S. Bernard), *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 407-426; *Expositio*, t. CLXXX, col. 473-546; anonyme, *P. L.*, t. CLXXII, col. 519-542; Wolberon, *In Cantic., P. L.*, CXCV, col. 1017-1278; Richard de Saint-Victor, *In Cantic., P. L.*, t. CXCVI, col. 405-524; Gilbert Foliot, *Expositio, P. L.*, t. CCII, col. 1147-1304; Thomas de Cîteaux, *In Cantic.*, *P. L.*, t. CCVI, col. 21-862; Philippe de Harveng, *Comment. in Cantic.*, *P. L.*, t. CCIII, col. 181-584; Alain de Lille, *Compend. in Cantic.*, *P. L.*, t. CCX, col. 51-110; Cantacuzène, *In Cantic.*, *P. G.*, t. CLII, col. 997-1084; S. Thomas d'Aquin, *In Cantic. cantic. expositio*, *Opera*, Paris, 1876, t. XVIII, p. 557-607; une seconde exposition, *ibid.*, p. 608-667; cf. W. Wrede, *Die beiden dem hl. Thomas von Aquin zugeschriebenen Kommentare zum hohen Liede*, Munster, 1903; Denys le Chartreux, *Enarrat. in Cantic.*, *Opera omnia*, Montreuil, 1898, t. VII, p. 293-447; Pierre d'Ailly, *Expositio super Cantica cantic.*, Paris, 1483; Gerson, *Carmen super Cantica canticorum*, *Opera*, édit. Wimpheling, part. IV, Paris, 1521, fol. CCCXXXII-CCCXCV; Louis de León, *Exposition du Cantique* en espagnol dans Rivadeneyra, *Biblioteca de autores españoles*, Madrid, 1855, t. II, p, 247-284; en latin, Salamanque, 1582; 3[e] édit., *ibid.*, 1589; M. Ghisleri, *Canticum Salomonis*, Rome, 1609; Génébrard, *Canticum versibus iambicis et commentariis explicatum*, Paris, 1585; Titelman, *Comment. in Canticum*, Anvers, 1547; J. de Pineda, *Prælectio sacra in Canticum*, Séville, 1602; Sanchez, *In Canticum*, Lyon, 1616; Bossuet, *Canticum canticorum Salomonis*, Paris, 1693; Hug, *Das Hohelied in einer noch unversuchten Deutung*, Fribourg-en-Brisgau, 1813; Kistemaker, *Canticum illustratum*, Munster, 1818; Schuler, *Das Hohelied*, Wurzburg, 1868; B. Schäfer, *Das Hohelied*, Munster, 1876; Le Hir, *Le Cantique des cantiques*, Paris, 1883; Schegg, *Das Hohe Lied Salomo's*, Munich, 1885; Langen, *Das Hohelied*, Fribourg-en-Brisgau, 1889; Tiefenthal, *Das Hohe Lied*, Kempten, 1889; Brevet, *Le Cantique des cantiques*, Paris, 1890; Gietmann, *Comment. in Eccl. et Canticum canticorum*, Paris, 1890; A. Scholz, *Kommentar über das Hohelied und Psalm 45*, Leipzig, 1904; Luther, *Auslegung der Hoheliedes*, 1526, *Werke*, édit. Walch, Halle, t. V, p. 2385-2506; Hitzig, *Das Hohe Lied*, Leipzig, 1855; Zöckler, *Das Hohelied*, Bielefeld, 1868; Fr. Delitzsch, *Hohes Lied und Koheleth*, Leipzig, 1875; Stickel, *Das Hohelied*, Berlin, 1888; E. Reveilland, *Le sublime Cantique*, Paris, 1895; Siegfried, *Prediger und Hoheslied*, Göttingue, 1898.

II. TRAVAUX. — Ackermann, *Introductio in libros sacros V. Fœderis*, Vienne, 1839, p. 314-317; Danko, *Historia revelationis divinæ V. T.*, Vienne, 1862, p. 303-310; Nöldeke, *Hist. littéraire de l'A. T.*, trad. franç., Paris, 1873, p. 219-225; Kaulen, *Einleitung*, 2[e] édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 273-278; R. Cornely, *Introductio specialis*, Paris, 1887, t. II, 2, p. 184-210; L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique*, Paris, 1881, p. 53-59; J. Bloch et E. Lévy, *Histoire de la littérature juive*, Paris, 1901, p. 68-72; Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament*, 7[e] édit., in-8°, Édimbourg, 1898, p. 436-453; Cornill, *Einleitung in das Alte Testament*, 3[e] et 4[e] édit., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, p. 253-257; *Kirchenlexikon*, t. VI, col. 171-176; *Realencyclopädie*, t. VIII, p. 256-263; *Encyclopædia biblica* de Cheyne et Black, Londres, 1899, t. I, col. 681-695; U. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, col. 572.

V. ERMONI.

1. CANTÓ Jérôme, né à Alçon (Espagne), entra dans l'ordre de Saint-Augustin à Valence en 1572. Docteur en théologie de l'université de Lérida, il acquit beaucoup de célébrité par son érudition et son éloquence. Il mourut à Valence en 1637. En théologie, on a de lui : 1° *Excelencias del nombre de Jesus, segun ambas naturalezas,* Barcelone, 1607; 2° *Instruccion divina, angelica y humana, del principio, medio y fin de todas las virtudes en comun y en particular,* Valence, 1633.

Elssius, *Encomiasticon augustinianum*, p. 286-287; N. Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, t. I, p. 571; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, t. I, col. 1632; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 193; Jordan, *Historia de la provincia de la corona de Aragon de la sagrada orden de los ermitanos de nuestro gran padre San Augustin*, Valence, 1704, t. I, p. 489-490; Moral, *Catalogo de escritores agustinos Españoles, Portugueses y Americanos*, dans *La Ciudad de Dios*, 1897, t. XLIV, p. 213-217; Lopez, *Monastici Crusenii additamenta*, Valladolid, 1903, p. 297-298.

A. PALMIERI.

2. CANTÓ Michel, théologien portugais, né à Angra, dans l'île de Tercero, embrassa la vie monastique dans l'ordre de Saint-Augustin, et fut élu provincial en 1737. On a de lui : *Vexame theologico-moral da escandalosa praxe que no santo sacramento da penitencia usarão*

alguns confessores de preguntarem aos penitentes os nomes, e habitacao dos seus complices, Madrid, 1746.

Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana*, t. III, p. 469; Elssius, *Encomiasticon augustinianum*, p. 286-287; *Summario de bibliotheca lusitana*, Lisbonne, 1787, t. III, p. 218; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 199; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. III, p. 176; Moral, *Catalogo de escritores augustinos Españoles, Portugueses y Americanos*, dans *La Ciudad de Dios*, 1897, t. XLIV, p. 139.

A. PALMIERI.

CANTOR Gilles, laïque illettré, fut le premier chef de la secte des « hommes de l'intelligence ». Cette secte qui existait à Bruxelles à la fin du XIVe siècle et au début du XVe, ne nous est connue que par les pièces du procès intenté en 1411 par ordre de Pierre d'Ailly, évêque de Cambrai, à un carme, Guillaume de Hildernissen, qui avait été prieur des couvents de Malines et de Bruxelles. Voir t. I, col. 644. Celui-ci avait été gagné à la secte par Cantor; il en avait adopté les fausses doctrines auxquelles il avait ajouté des erreurs particulières. A l'époque du procès, Cantor était à peu près sexagénaire et il y avait plus de douze ans qu'il propageait ses idées. On l'avait obligé à les rétracter à Cambrai, à Bruxelles et en un autre lieu. Il se croyait bien supérieur au carme qu'il avait fasciné, et maintes fois, il s'était déclaré le Sauveur des hommes, qui, par lui, verront le Christ et par le Christ, le Père. Sa piété affectée lui avait attaché un certain nombre de personnes. La rumeur publique l'accusait, lui et ses partisans, de honteuses débauches. Ils autorisaient la fornication et l'adultère et pratiquaient la communauté des femmes. Pour mieux cacher leurs dépravations, ils employaient un langage particulier que les initiés seuls comprenaient. Favorisés par un échevin de Bruxelles, ils tenaient leurs réunions dans une tour aux portes de cette ville. Cantor prétendait que le diable et les damnés seraient tous sauvés et finiraient par parvenir à la béatitude éternelle. Le diable alors ne serait plus le diable; l'orgueilleux Lucifer deviendra très humble. Il n'avait pas porté Jésus sur le pinacle du temple de Jérusalem. Guillaume de Hildernissen reconnaissait que Cantor avait réellement dit cela, mais avec cette atténuation que le diable n'avait pas élevé Jésus au sommet du temple *corporaliter*. Cantor prétendait avoir des extases. Dans l'une, le Saint-Esprit lui aurait inspiré : « Tu es constitué en l'état d'un enfant de trois ans. Tu ne jeûneras pas, et tu mangeras du laitage pendant le carême. » Sur la foi de cette divine inspiration, les sectateurs de Cantor n'observaient pas les jeûnes ecclésiastiques, au moins en secret et lorsqu'ils n'étaient pas remarqués. D'ailleurs, ils passaient pour ne tenir aucun compte des préceptes de l'Église. Ils ne priaient pas. Dieu, disaient-ils, fait ce qu'il veut et il n'est pas nécessaire de l'invoquer. Ils ne pratiquaient pas non plus la confession sacramentelle, ou, lorsque, pour ne pas se créer de difficultés, ils se présentaient au prêtre, ils se bornaient à accuser quelques péchés véniels. Les actes de pénitence corporelle ne leur paraissaient pas nécessaires. De l'aveu du carme, Cantor tenait pour inspiration du Saint-Esprit tout ce qui lui venait en idée. Aussi se livrait-il en public à des actions extravagantes et indécentes. Un jour qu'il portait des aliments à un pauvre, l'esprit divin lui inspira de faire une partie du chemin dans l'état de la nudité la plus complète. Gilles critiquait l'usage du signe de la croix et disait à ceux qui se signaient : « Devez-vous donc encore être bénis? » On prétendait qu'il professait sur le purgatoire et l'enfer une doctrine contraire à celle de l'Église. Enfin, on lui attribuait aussi la doctrine des trois temps : celui du Père sous l'Ancien Testament, celui du Fils sous le Nouveau et celui du Saint-Esprit ou d'Élie, *quo reconciliabuntur Scripturæ*. Ce dernier temps était commencé. Ce qui était vrai dans les temps antérieurs était désormais condamné, comme, par exemple, la doctrine de l'Église sur la pauvreté, la continence et l'obéissance. Guillaume de Hildernissen affirma n'avoir jamais entendu parler dans la secte de cette distinction des temps. Il avait, pour son compte, donné une forme théologique aux erreurs des hommes de l'intelligence et avait cherché à les étayer d'arguments scolastiques. Il y ajoutait des doctrines particulières, notamment sur la confession et l'eucharistie. Il avait émis dans ses sermons des propositions qui exprimaient plus ou moins nettement le dualisme et le panthéisme. Il rapportait à la volonté de Dieu tous les actes humains, même les plus criminels. Dieu ne les permettait pas seulement, il les voulait *voluntate beneplaciti et efficaciæ*. Du reste, les actes humains ne servent pas à la justification, qui est méritée uniquement par les souffrances du Christ. Guillaume expliquait l'omniprésence de telle sorte que Dieu serait dans la pierre, dans les membres de l'homme et dans l'enfer de la même manière qu'au sacrement de l'autel. Il disait enfin que l'homme extérieur ne souille pas l'homme intérieur.

En 1410, les erreurs de ce religieux attirèrent l'attention de Pierre d'Ailly. L'évêque de Cambrai nomma des commissaires spéciaux pour faire une enquête. Le carme se défendit et sortit indemne de cette première procédure. Son parti en fut fortifié. L'année suivante, Pierre d'Ailly appela Guillaume à son tribunal. Le religieux abjura ses erreurs et fut condamné, le 12 juillet 1411, à trois années de pénitence dans un château épiscopal, puis à passer le reste de sa vie enfermé dans le couvent de son ordre à Bruxelles. Il disparut de la scène, et la secte des hommes de l'intelligence s'éteignit bientôt Elle ne paraît pas avoir exercé d'influence en dehors du diocèse de Cambrai. On la rattache généralement à la secte des frères du libre esprit, voir ce nom, et au mouvement d'idées propagé par les bégards hétérodoxes et les turlupins. Voir col. 531-535. Léa, *Histoire de l'inquisition au moyen âge,* trad. franç., Paris, 1901, t. II, p. 486, croit que Cantor était un disciple de Marie de Valenciennes, dont Gerson réfuta les écrits. D'autres critiques relient directement les hommes de l'intelligence à une mystique nommée Blommaert, qui vivait à Bruxelles dans le premier tiers du XIVe siècle. Elle écrivit des traités sur l'esprit de liberté et d'amour. On la vénérait comme un être supérieur et ses disciples prétendaient que deux séraphins se tenaient auprès d'elle, lorsqu'elle communiait. Jean Ruysbroeck la réfuta durant son séjour à Bruxelles (1317-1343). Elle fut vénérée comme une sainte après sa mort, survenue vers 1336, et on attribuait des guérisons miraculeuses au simple contact de ses vêtements. Or M. Ruelens et M. Fredericq ont cherché à identifier cette femme avec la célèbre poétesse mystique Hadewijch, fille d'un riche bourgeois de Bruxelles, Guillaume Blommaert. *Realencyclopadie* de Hauck, t. III, p. 260-261.

Les pièces du procès de Guillaume de Hildernissen ont été publiées d'après un seul manuscrit par Baluze, *Miscellanea*, édit. Mansi, Lucques, 1761, t. II, p. 288-293, et elles ont été reproduites par d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, t. I *b*, p. 201-209, et par Fredericq, *Corpus documentorum inquisitionis neerlandicæ,* Gand, 1889, t. I, p. 267-279. Voir aussi le récit de J. Latomus, *Corsendonca,* Anvers, 1604, p. 84 sq., reproduit par Fredericq, *op. cit.*, t. I, p. 266 sq.

Consulter Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, Louvain, 1765, t. VIII, p. 94; Hahn, *Geschichte der Ketzer*, Stuttgart, 1847, t. II, p. 526 sq.; A. Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au moyen âge*, Paris, 1875, p. 111 sq.; C. Vander Elst, *Les mystagogues de Bruxelles*, dans la *Revue trimestrielle*, Bruxelles, 1869, t. XXIX, p. 101 sq.; J. J. Altmeyer, *Les précurseurs de la réforme aux Pays-Bas*, Paris, 1886, t. I, p. 82 sq.; L. Salembier, *Petrus ab Alliaco*, Lille, 1886, p. 88-89; H. C. Lea, *History of the Inquisition*, New-York, 1888, t. II, p. 405-406; trad. franç., Paris, 1901, t. II, p. 486-487; *Realencyclopadie*, 1900, t. VIII, p. 311-312; Willems Az, *De Ketter Willem van Hildernissen en diens verhouding tot Bloemardinne*, dans les *Mélanges P. Fredericq*, Bruxelles, 1904, p. 259-266.

E. MANGENOT.

CANUS. Voir Cano.

CAPELLIS (François Marie de), de Bologne, fut prédicateur célèbre dans l'ordre des frères mineurs capucins. Il mourut en 1668, après avoir publié un rituel composé pour son usage et imprimé d'abord par un ami indiscret, sous le titre de *Circulus aureus seu breve compendium cæremoniarum et rituum quibus passim... presbyteris uti contingit.* Édité pour la première fois vers 1650, cet opuscule comptait en 1690 vingt et une éditions parues à Bologne, Venise, Turin, Naples; il fut encore réédité à Cuneo en 1703 et à Naples en 1717. Son insertion au catalogue des livres condamnés par l'Index, en vertu d'un décret du 24 juillet 1724, arrêta la série des éditions. A la suite de beaucoup de ces éditions on trouve les *Regole per ordinare un' esercitio spirituale di disciplina, o d'altro*, qui nous initient aux exercices de pénitence de cette époque. Nous avons encore de lui : *Fasciculus florum, spiritualium monitorum... ad missam devote atque utiliter conficiendam*, 2e édit., in-32, Bologne, 1675; *Breve discorso nel quale chiaramente si manifesta... come sia male induttivo, provocativo ad enormi... peccati... l'eccedere nell' adornarsi notabilmente...*, in-8o, Bologne, 1664; 2e édit. augmentée, *ibid.*, 1680. Après sa mort on édita : *Ristoro spirituale a' poveri agonizanti*, in-16, Bologne, 1715.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Orlandi, *Notizie degli scrittori Bolognesi*, Bologne, 1714; Fantuzzi, *Notizie degli scrittori Bolognesi*, Bologne, 1783, t. III, p. 84.

P. Édouard d'Alençon.

CAPELLO Marc-Antoine naquit à Este dans le Padouan et entra chez les mineurs conventuels de la province de Venise. Il se fit bien vite remarquer par sa science, et au commencement du XVIe siècle on le trouve régent des études à Udine et professeur à Padoue. Il était ami du savant jésuite le P. Antoine Possevin, et il jouissait d'une grande autorité à Venise, dont il abusa malheureusement au moment du fameux interdit de 1606, lancé par Paul V contre la Sérénissime République, coupable de violer les immunités ecclésiastiques. Capello prit part aux luttes écrites de cette époque, et avec cinq autres théologiens il publia : *Trattato dell' interdetto... di papa Paolo V, nel quale si dimostra che egli non è legitimamente publicato...*, in-4o, Venise, 1606. Ce traité condamné par le Saint-Office avec d'autres écrits sur cette affaire, fut traduit en latin et publié à Francfort en 1607. Seul, il fit paraître un *Parere delle controversie tra il sommo pontefice Paolo V et la Serenissima Republica di Venetia*, in-4o, Venise, 1606; *Riposta al discorso del P. M. Lelio sopra i fondamenti e le ragioni delli Signori Venitiani*, in-8o, Venise, 1606. On trouve encore son nom comme théologien à la fin de l'*Aviso delle ragioni della Ser. Republica di Venetia* du sénateur Antoine Quirino, in-4o, Venise, 1606. De Bologne où il s'était retiré, car les jésuites, les capucins et d'autres religieux avaient quitté le territoire de la République, le P. Possevin écrivit une lettre à son ami pour le ramener dans le droit chemin. Capello lui répondit et publia les deux lettres : *Lettera del P. Antonio Possevino giesuita al P. Maestro M. A. Capello min. conventuale, con la riposta di detto Padre*, in-4o, Venise, 1606, réimprimée en 1607, et insérée dans la *Collectio scripturarum super controversia inter Paulum V et Venetos*, Coire, 1607, t. II, p. 239. Revenu à une plus saine appréciation des choses, le docte conventuel rétracta tout ce qu'il avait écrit, dans un traité : *De absoluta omnium rerum sacrarum immunitate a potestate principum laicorum.* Ce travail, dédié à Paul V, demeura manuscrit et est aujourd'hui au Vatican, Bibl. Barberini, avec d'autres œuvres inédites du même auteur. Le pape était si convaincu de la sincérité de son retour qu'il le nomma qualificateur du Saint-Office; dans son ordre il eut aussi le titre de provincial d'Orient. Établi à Rome, le P. Capello mit son érudition à la défense de l'Église et il donna successivement : *Adversus prætensum primatum ecclesiasticum regis Angliæ liber, in quo Jacobi regis et ejus eleemosynarii confutantur scripta*, in-4o, Bologne, 1610; in-12, Cologne, 1611; *Disputationes duæ : prior de summo pontificatu B. Petri, posterior de successione episcopi Romani in eumdem pontificatum, adversus anonymos duos, alterum cui titulus Papatus Romanus, alterum de suburbicariis regionibus et ecclesiis seu de præfecturæ et episcopi urbis Romæ conjectura*, in-4o, Cologne, 1620. Le manuscrit de ce livre ayant été perdu avant d'arriver à l'imprimeur, Capello dut refaire son travail dirigé contre l'apostat Marc-Antoine de Dominis, auteur du premier opuscule, paru à Londres en 1617, et contre Jacques Godefroi, auteur anonyme de la *Conjectura de suburbicariis regionibus*, Francfort, 1617. Il publia encore : *De appellationibus Ecclesiæ Africanæ ad Romanam sedem dissertatio adversus hæreticos nostri temporis*, in-8o, Paris, 1622. Dans ce traité, Capello avait rejeté plusieurs documents comme apocryphes; conscient de son erreur il revit son travail, qui ne fut publié qu'un siècle après sa mort par Jean Bortoni, abbé de Ripaille, 3e édit., in-8o, Rome, 1722, avec une notice sur l'auteur et ses écrits. Le chiffre de cette édition est justifié par l'insertion de cette dissertation dans le t. XVI de la *Bibliotheca maxima pontificia* de Rocaberti, Rome, 1698, qui reproduisit pareillement les deux ouvrages qui précèdent. La dissertation *De appellationibus* se trouve aussi dans le t. III de l'*Introductio in historiam theologiæ litterariam* de Christophe Pfaffius, professeur à l'université de Tubingue, in-4o, 1726, p. 40-174, avec un essai de réfutation par cet auteur protestant. Nous avons encore de Capello : *Ragionamento funebre per l'esequie di Lucrezia Tomaselli, duchessa di Paliano*, in-4o, Rome, 1623; *Regole di S. Agostino, S. Benedetto e S. Chiara dichiarate co' decreti del concilio di Trento*, in-4o, Bologne, 1623. Le cardinal François Barberini, désigné pour aller en France comme légat, avait mis le savant conventuel parmi sa suite; un contretemps le fit demeurer à Rome, et il se contenta d'envoyer à Paris, au lieu de l'y porter lui-même, le manuscrit d'un dernier volume dédié au cardinal La Valette : *De cœna Christi suprema, deque præcipuis vitæ ejus capitibus dissertatio adversus Ægyptium authorem anni primitivi*, in-4o, Paris, 1625. Cet auteur égyptien cachait Jérôme Vecchietti, de Florence, qui avait publié sous ce nom un volume *De anno primitivo ab exordio mundi ad annum julianum accomodato et de sacrorum temporum ratione*, Augsbourg, 1623. Nous doutons que le P. Capello ait eu la satisfaction de voir son livre imprimé. Il mourut à Rome le 21 septembre 1625.

Franchini, *Bibliosofia e memorie di scrittori conventuali*, Modène, 1693, p. 418; Rocaberti, *loc. cit.*; Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, Paris, 1733, t. XXIII, p. 1-8; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad script. ord. min.*, Rome, 1806.

P. Édouard d'Alençon.

CAPET Jean, théologien, né à Lille et mort dans cette ville le 12 mai 1599. Docteur de l'université de Louvain, il y enseigna la philosophie. Il était chanoine de la collégiale de Saint-Pierre de Lille. On lui doit divers traités *De vera Christi Ecclesia, deque Ecclesiæ et Scripturæ auctoritate libri III*, in-8o, Douai, 1584; *De hæresi et modo coercendi hæreticos*, in-8o, Anvers, 1591; *De origine canonicorum et eorum officio*, in-8o, Anvers, 1592; *De indulgentiis*, in-8o, Lille, 1597.

Valère André, *Biblioth. Belgica*, in-8o, Louvain, 1643, p. 475.

B. Heurtebize.

CAPILLA ou **CAPIGLIA André,** chartreux espagnol, naquit à Valence, vers 1530, d'une famille chrétienne, mais peu favorisée des biens temporels. Son application aux études fut grande, et à l'âge de 18 ans il était déjà docteur en théologie. Après un essai au noviciat de la chartreuse de la Porte-du-Ciel, près de sa patrie, il entra chez les jésuites, et y prononça ses vœux. Il remplit plusieurs charges honorables dans les maisons d'Espagne et fut recteur à Saint-Paul, à Valence. Envoyé à Rome par ses supérieurs, il enseigna au Collège romain et fut penitencier apostolique. En 1569, il obtint de saint Pie V la permission de passer à l'ordre des chartreux, dans la maison de l'Échelle-de-Dieu, au diocèse de Tarragone, en Espagne. Il y fit profession le 17 janvier 1570, et ne tarda pas à être promu aux charges de l'ordre. Ainsi, on le trouve prieur de la Porte-du-Ciel en 1574, de l'Echelle-de-Dieu en 1575, du Paular (Ségovie) en 1576, de Naples (1579), de Milan (1581-1584) et de nouveau à l'Échelle-de-Dieu 1584-1586). Il fut aussi visiteur de la province de Lombardie. Sur la demande du roi d'Espagne, le nonce apostolique l'associa à l'évêque d'Elna et au P. Raymond Pascual pour réformer les bénédictins et les chanoines réguliers de Catalogne. En 1587, il fut sacré évêque d'Urgel et gouverna ce diocèse avec beaucoup de prudence et de fermeté. Il fonda un collège pour l'instruction de la jeunesse qu'il confia aux jésuites, et un petit séminaire pour les enfants destinés à l'état ecclésiastique. Sa mort, arrivée le 22 septembre 1609, priva les pauvres de son diocèse et plusieurs monastères d'un généreux bienfaiteur. Aubert Le Mire a dit qu'il était « très érudit dans les saintes Écritures, théologien de premier ordre, grand prédicateur et connaissant à fond l'hébreu, le grec et le latin ». C'était aussi un homme d'oraison favorisé parfois d'extases et très capable de diriger les âmes dans les voies intérieures. Saint François de Sales, dans son *Introduction à la vie dévote*, recommande les méditations de dom André Capella. Celui-ci a publié : 1° *Commentaria in Jeremiam prophetam, quibus latina Vulgata editio dilucidatur, et cum hebraico fonte et Septuaginta editione et paraphrasi chaldaica confertur*, in-4°, Chartreuse de l'Échelle-de-Dieu, 1586 ; 2° *Libro de la oracion en que se ponen consideraciones sobre los Evangelios de todos los domingos del año y algunas fiestas principales,* in-8°, Lérida, 1572 ; Saragosse, 1573, etc ; *Libro segundo de la oracion... Consideraciones de todas las ferias de cuaresma,* in-8°, Saragosse, 1577, et avec le précédent, in-8°, Alcala, 1582, etc. ; *Libro tercero... de los Evangelios de algunas fiestas principales de los santos,* in-8°, Salamanque, 1580. Ces trois livres réunis en un seul volume parurent avec le titre : *Obras de D. Andrès Capilla... ahora de nuevo enmendadas y añadidas por el mismo autor*, in-4°, Alcala, 1578 ; Madrid, 1591 ; trad. latine par le chartreux dom Antoine Dulcken, 3 in-16, Cologne, 1607 ; Munich, 1608 ; *Panis quotidianus sive meditationes..., auctoribus D. Cappella et Bened. Hæftenio,* in-12, Anvers et Cologne, 1634 ; 3 in-16, Cologne, 1660 ; la trad. par Berlinghieri Amoroso, in-12, Vérone, 1596 ; in-8°, Venise, 1605 ; in-12, 1616 ; revue par Gratia-Maria Gratii, 3 in-12, Venise, 1640 ; nouvelle trad. italienne par l'abbé G. S., 3 in-16, Milan, 1880-1882 ; 2e édit. française revue par Gauthier, 3 in-12, Paris, 1600 ; réimpressions, Paris, 1601, 1608, 1610, 1614, 1615, 1629 etc. ; Lyon, 1614, 1630, 1638, 1644, 1665 et 1671 ; 3° *Manuel de exercicios espirituales*, 1575 ; Lérida, 1576 ; in-18, Barcelone, 1585 ; in-4°, Madrid, 1592, etc. ; trad. latine par le chartreux dom Antoine Dulcken, in-16, Cologne, 1607 ; Munich, 1623 ; trad. allemande, in-16, Munich, 1623 ; trad. italienne, in-16, Venise, 1605 ; in-12, Florence, 1609 ; in-6°, Venise, 1616 ; 4° *Consuelo de nuestra peregrinacion. Libro que conduce a tolerar con paciencia, los afanes de esta vida,* etc., in-8°, Lérida, 1574 ; c'est probablement le recueil des méditations sur la Passion de N.-S. J.-C. promis par l'auteur dans ses ouvrages précédents ; 5° *Coloquio interior de Christo nuestro Redentor à la anima devota, que compuso en latin el P. D. Juan Lanspergio,* avec les méditations, Lérida, 1572, t. I ; Saragosse, 1578 ; in-12, Alcala, 1580, 1609 ; Vich, 1827 ; trad. italienne par la célèbre Hélène-Lucrèce Cornara Piscopia, dans ses œuvres, in-8°, Parme, 1688 ; séparément in-8°, Venise, 1673, etc. ; 6° *Sermons dels dinmenges y festes principales del any. Impreso en lo castell de Sanahuja,* 2 in-8°, 1593 ; 7° *Sermon en las fiestas de san Raymundo de Peñafort por su canonizacion que hizo la ciudad de Barcelona* (inséré dans la relation de ces fêtes, in-4°, Barcelone, 1601). Mgr André Capilla a laissé en manuscrit une *Vie de la T. S. Vierge,* une *Vie de saint Jean-Baptiste,* et un ouvrage en 2 vol. sur la *Verdad de la fé*.

Joseph de Vallès, *Primero instituto de la sag. relig. de la Cartuja,* Madrid, 1663 ; in-8°, Barcelone, 1792 ; dom Léon Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, t. III, p. 334-340.

S. AUTORE.

CAPISTRAN (Saint Jean de), ainsi appelé du nom de sa ville natale, située dans les Abruzzes, était fils d'un gentilhomme au service de Louis Ier d'Anjou. De nombreux auteurs le disent d'origine allemande et les bollandistes ont adopté cette opinion que confirment les leçons du bréviaire séraphique. D'autres, avec d'assez bonnes preuves, le veulent originaire de l'Anjou, et même de La Menitré. Nous ne pouvons entrer dans cette discussion, pas plus que dans l'examen de la date exacte de la naissance du saint ; les bollandistes la fixent au 24 juin 1386. Jean fit de fortes études à Pérouse et s'y acquit la réputation d'un jurisconsulte consommé, ce qui lui valut malgré sa jeunesse d'être nommé gouverneur de cette ville. Il serait trop long de raconter les circonstances de son entrée dans l'ordre des mineurs en 1416, ses progrès dans la sainteté sous la direction de saint Bernardin de Sienne, ses travaux pour le développement de l'Observance, dont il fut plusieurs fois vicaire général, les missions de confiance dont il fut chargé par plusieurs papes, son zèle pour la réunion des Orientaux à l'Église romaine, pour la conversion des hérétiques, ses voyages à travers toute l'Europe, les miracles qu'il semait sur son passage. Les leçons du bréviaire romain résument cette vie si remplie à laquelle les bollandistes ont consacré près de trois cents pages. Jean de Capistran prêchait la croisade contre les Turcs, et il avait eu une grande part à la victoire de Belgrade remportée par les croisés (21 juillet 1456), quand le Seigneur l'appela au repos éternel à Villak, près de Sirmium en Esclavonie, le 23 octobre 1456. Son culte fut approuvé par Léon X et Grégoire XV ; Alexandre VIII le canonisa en 1690 et deux siècles après, le 19 août 1890, Léon XIII étendit son office à l'Église universelle, et fixa sa fête au 28 mars.

Quand on lit la vie de saint Jean de Capistran, on demeure surpris que, malgré ses voyages presque continuels, il ait eu le temps de laisser des écrits en aussi grand nombre. Wadding en donne une énumération incomplète et Sbaralea indique de nombreux manuscrits et les bibliothèques où ils se trouvaient de son temps. Au commencement du XVIIIe siècle un franciscain, le P. Jean Antoine Sessa de Palerme, avait recueilli les écrits de saint Jean de Capistran en 17 tomes manuscrits et en préparait l'édition, mais son projet n'eut pas de suite et son recueil se trouvait encore en 1855 au couvent de l'Ara Cæli de Rome. Les bollandistes ont reproduit les titres des traités et opuscules recueillis par le P. Sessa. Nous nous bornerons à indiquer les ouvrages imprimés dont nous avons constaté l'existence : *Tractatus de cupiditate venerabilis patris fratris*

Johannis de Capistranis, ordinis minorum et juris utriusque doctoris. In quo de variis criminibus per quæ aliena usurpantur, s. l. n. d. (Cologne, 1480); *De judicio universali futuro, et antichristo ac de bello spirituali,* in-16, Venise, 1578; *De papæ et concilii, sive de Ecclesiæ auctoritate... Speculum clericorum... et Defensorium tertii ordinis sancti Francisci,* in-4°, Venise, 1580; Naples, 1613. Voici le titre plus complet du second opuscule : *Speculum clericorum, hoc est sermo ad clerum in Tridentina synodo anno 1439 die 22 mensis aprilis in cathedrali ecclesia habitus.* Dans la collection intitulée : *Tractatus universi juris... in unum congesti,* 25 in-fol., Venise, 1584, on trouve les traités suivants de saint Jean de Capistran : t. I, p. 323-371, *Speculum conscientiæ anno 1441 editum;* cet ouvrage, dédié aux magistrats de la république de Gênes, porte un *explicit* où il est dit : *Tractatus de stimulo et speculo conscientiæ sive de serenanda conscientia;* t. IX, p. 77-84, *Tractatus de quodam matrimonio per modum consilii ubi quæritur an a papa licite et de honestate et conscientia salva, dispensatio peti possit. Et an eam petere intendenti incumbat necessario parti alteri protestari;* ce traité fut, dit-on, composé au sujet de la rupture des fiançailles entre Blanche, fille du duc de Milan, et François Sforza; t. XIII *a*, p. 32-66, *Tractatus de papæ et concilii...,* t. XIV, p. 380-398, *Tractatus de excommunicationibus;* p. 398-400, *Tractatus de cánone pœnitentiæ.* Dans une autre collection imprimée également à Venise en 1587, *Repetitiones in jure canonico,* 6 in-fol., on trouve de notre saint : t. IV, p. 392-402, *Repetitio in rubricam de pœnitentiis et remissionibus : in can. Manifesta, et in can. Qui presbyterum;* t. VI *b*, p. 56-63, *Explicatio extravagantis Joannis XXII primæ, de verborum significatione adversus Berbegallum;* Philippe Berbegallo était un mineur de la province d'Aragon qui rejetait les déclarations pontificales sur la règle franciscaine; le traité est daté de Rome, 1431. Enfin, dans une autre collection : *Perillustrium doctorum... in libr. Decretalium aurei commentaria,* Venise, 1588, t. I, p. 320-382, on trouve de lui : *In aliquot tertii et quinti Decretalium titulos dilucidi commentarii.* Ces commentaires sont sur les titres : *De vita et honestate clericorum, De cohabitatione cler. et mulierum; De cler. conjugatis, De cler. non residentibus,* du l. III; et *De pœnitentiis et remissionibus,* du l. V.

Outre ces traités on trouve encore dans divers recueils franciscains les *Ordinationes seu constitutiones beati patris fratris Joannis de Capistrano super regulam fratrum minorum* (*Speculum minorum seu firmamentum trium ordinum,* Venise, 1513). Quant aux lettres du saint, dont la plus grande partie est encore inédite, on en trouve un bon nombre dans les *Annales* de Wadding, le *Capistranus triumphans* du P. Herman, les *Acta sanctorum;* nous citerons en particulier la lettre *De publicis et promiscuis balneis religiosorum ad Thomam de Paden, priorem Mellicensem,* dans la *Bibliotheca ascetica antiquo-nova P. Bernardini Pezii,* Ratisbonne, 1725, t. VIII; le saint y étudie cette question : un religieux quittant son habit pour prendre un bain encourt-il les censures? Jean de Capistran écrivit aussi une vie de son maître saint Bernardin de Sienne, *S. Bernardini Senensis vita,* insérée au commencement des œuvres de ce saint, *S. Bernardini Senensis opera omnia,* Lyon, 1650, t. I, p. 25-36, et dont l'authenticité longtemps douteuse est aujourd'hui établie. *Analecta bollandiana,* t. XXI, p. 53 sq.

On pourrait faire d'intéressantes remarques sur la doctrine de saint Jean de Capistran. Dans le *Speculum conscientiæ,* véritable traité de morale, il enseigne que l'on peut suivre une opinion probable. Son traité le plus intéressant est sans contredit celui *Du pape,* où il étudie les différentes prérogatives du pontife romain. Cf. Léon de Kerval, *S. Jean de Capistran,* c. V, *Le théologien.*

Wadding, *Annales minorum,* édit. de 1648, t. IX-XI, édit. de 1734, t. IX-XIII; Amand Herman, *Capistranus triumphans,* Cologne, 1700; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum,* Rome, 1805, qui complète et corrige Wadding; *Acta sanctorum,* octobris t. X, p. 269-552 (outre la longue et savante dissertation du P. Van Hecke, on y trouve les vies du saint par ses compagnons, etc.); *Analecta bollandiana,* t. XXIII, p. 321 sq.; Léon de Kerval, *S. Jean de Capistran, son siècle et son influence,* Paris, 1887 (on y trouve une bonne indication des sources); Hurter, *Nomenclator,* t. IV, col. 802 sq.; *Chronica fr. Nicolai Glassberger,* dans *Analecta franciscana,* Quaracchi, 1887, t. II; L. Lemmens, *B. Bernardini Aquilani chronica fr. min. observantiæ,* Rome, 1902; Eugène Jacob, *Johannes von Capistrano,* Breslau, 1903 (*Analecta bollandiana,* t. XXIII, p. 466), etc.

P. Édouard d'Alençon.

CAPISUCCHI Raymond, né à Rome, en 1616, d'une illustre famille, prend l'habit des frères prêcheurs au couvent de la Minerve, le 8 juin 1630, et fait profession l'année d'après; maître en théologie en 1644, secrétaire de l'index en 1650, maître du sacré palais en 1654, démissionnaire en 1663, et rétabli le 10 janvier 1673; nommé cardinal le 1er septembre 1681, mort à Rome le 22 avril 1691. — *Controversiæ theologicæ selectæ scholasticæ, morales, dogmaticæ, scripturales ad mentem D. Thomæ,* in-fol., Rome, 1670; *Appendices ad easdem controversias theologicas,* in-4°, Rome, 1671; les deux ouvrages ensemble et revus, in-fol., Rome, 1678; *Quæstiones theologicæ selectæ morales et dogmaticæ, additur in fine dissertatio historico-theologica de hæreticis prædestinatianis et illorum erroribus,* in-fol., Rome, 1684.

Quétif-Échard, *Scriptores ord. præd.,* t. II, p. 729; J. Catalani, *De magistro sacri palatii,* Rome, 1751, p. 173-174.

P. Mandonnet.

CAPITAL (Péché). — I. Notion. II. Distinction et classification.

I. Notion. — 1° Étymologiquement le nom de péché capital peut convenir : 1. à des crimes très graves dignes de la peine de mort, S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia IIæ, q. LXXXIV, a. 3, 4; *Quæst. disputatæ, De malo,* q. VIII, a. 1, ad 24um; ou à des péchés semblables, tels que ceux qui étaient communément soumis à la pénitence publique dans les premiers siècles, l'idolâtrie, l'adultère et l'homicide, *P. L.,* t. XXXIX, col. 2220, 2229; 2° à tout péché volontairement consenti, auquel on adhère encore et duquel dérivent d'autres fautes. S. Thomas, *Quæst. disputatæ, De malo,* q. VIII, a. 1.

2° Dans un sens plus restreint, qui est le sens théologique communément adopté, le péché capital se définit : un péché actuel, isolé ou fréquemment répété, par lequel on recherche une fin spéciale moralement distincte de toute autre, et duquel résulte dans la volonté une inclination vers cette fin et vers les péchés habituellement connexes.

1. Le nom de péché capital suppose, signifie ou comprend habituellement trois choses : *a*) le péché actuel, isolé ou répété, cause de l'inclination vicieuse et source des péchés actuels subséquents; *b*) l'inclination positive vers telle fin déterminée coupablement aimée et vers les actes provenant habituellement de cette affection; *c*) tel groupe de péchés actuels procédant communément chez tous les hommes de cette inclination, par conséquent de ce péché. Par la deuxième signification, le péché capital prend rang parmi les vices et en possède tous les caractères. Ce sens est le principal. Il suppose d'ailleurs le premier et réalise habituellement le troisième.

2. Ce péché actuel, considéré en lui-même, n'a rien qui le différencie des autres péchés actuels, qu'il soit de lui-même mortel ou véniel. Ce qui le distingue comme péché capital, c'est l'adhésion à une fin bien caractérisée, adhésion d'autant plus forte que l'acte est

plus répété. Habituellement, et chez tous les hommes, cette adhésion entraîne à certains actes répréhensibles qui sont ainsi comme objectivement connexes à cette fin, en ce sens qu'ils procèdent communément du coupable attachement que l'on a pour elle.

3. L'inclination positive vers telle fin déterminée est susceptible de divers degrés. Fortifiée par des actes répétés constituant une habitude mauvaise, elle prend le nom de vice. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXI, a. 1, 2. Ainsi considérée, elle possède tous les caractères communs du vice. Ce qui la distingue comme vice capital, c'est l'affection à une fin spéciale, affection qui est la cause de tout un groupe de péchés habituellement connexes.

4. La classification de ces fins est établie par saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXIV, a. 4, d'après l'analyse du double mouvement de la volonté, mouvement de recherche du bien apparent coupablement aimé, et mouvement d'aversion d'un mal apparent, opposé à ce que l'on considère comme son bien.

5. L'affection coupable à ces fins spéciales, agissant à l'inverse de l'inclination vertueuse, porte à commettre facilement, fréquemment ou même dans la plupart des cas, certains actes répréhensibles, qui sont comme son prolongement ou son application pratique. Tels sont pour les péchés de vaine gloire ces actes de jactance, de désobéissance et autres que saint Thomas range sous le titre générique de *filiæ inanis gloriæ. Quæst. disputatæ, De malo,* q. IX, a. 3; *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CXXXII, a. 5. Saint Thomas donne des indications analogues pour les péchés résultant habituellement de l'envie, *De malo*, q. X, a. 3; *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXXVI, a. 4, ad 3um; de la paresse spirituelle, *De malo*, q. XI, a. 4; *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXXV, a. 4; de la colère, *De malo*, q. XII, a. 5; *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLVIII, a. 7; de l'avarice, *De malo*, q. XIII, a. 3; *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CXVIII, a. 8; de la gourmandise, *De malo*, q. XIV, a. 4; *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXVIII, a. 5; de la luxure, *De malo*, q. XV, a. 4; *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLIII, a. 5.

II. DISTINCTION ET CLASSIFICATION. — *I. EXPOSÉ HISTORIQUE.* — 1° *Dans l'Écriture.* — Bien que chacun des sept péchés capitaux soit spécialement stigmatisé dans quelques textes de l'Ancien ou du Nouveau Testament, comme on le démontrera dans l'étude spéciale de chacun d'eux, le texte sacré ne nous fournit aucune systématisation complète. L'on ne peut citer en ce sens : 1. Eccli., X, 15, qui peut s'entendre ou de l'orgueil considéré comme source générale de tout péché, car tout péché est une révolte contre Dieu, S. Thomas, *Quæst. disputatæ, De malo,* q. VIII, a. 1, ad 1um; *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXII, a. 7; ou de l'orgueil comme vice spécial, en ce sens que tout ce que l'on désire, recherche ou poursuit par les autres péchés, a toujours pour terme final la jouissance de sa propre excellence en honneur, gloire ou renommée. S. Thomas, *De malo*, q. VIII, a. 1, ad 1um. — 2. On ne peut non plus citer I Tim., VI, 10, dont le sens principal est que l'amour des richesses est une source universelle de tous les péchés, puisqu'il incline facilement à se procurer ce à quoi tous les autres vices sollicitent. S. Thomas, *De malo*, q. VIII, a. 1, ad 1um; *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXIV, a. 1. — 3. Quant à I Joa., II, 16, il ne contient qu'une simple indication générale des premières sources communes de tous les péchés, *concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, superbia vitæ.* S. Augustin, *Enarratio in Ps. VIII, P. L.*, t. XXXV, col. 115; S. Thomas, *De malo*, q. VIII, a. 1, ad 23um.

2° *Dans la tradition des six premiers siècles.* — En dehors des nombreux textes des Pères qui ne font que reproduire les affirmations de l'Écriture, sans essayer aucune classification systématique, l'on rencontre dans les six premiers siècles trois classifications principales : 1. Celle de Cassien, *De cœnobiorum institutis,* l. V, c. I, *P. L.*, t. XLIX, col. 202 sq.; *Collationes,* collat. V, c. X, *ibid.*, col. 621 sq., qui énumère huit vices principaux dans l'ordre suivant : *gastrimargia* ou *gulæ concupiscentia, fornicatio, philargyria seu avaritia, ira, tristitia, acedia seu tædium cordis, cenodoxia seu vana gloria, superbia.* Deux particularités caractérisent cette classification : *a*) le dédoublement de la vaine gloire et de l'orgueil, de telle sorte cependant que l'augmentation de l'une donne naissance à l'autre, *Collationes,* collat. V, c. X, col. 622; *b*) les deux vices de *tristitia* et d'*acedia* mentionnés comme distincts, *De cœnobiorum institutis,* l. IX, X, *P. L.*, t. XLIX, col. 351 sq., 359 sq., bien qu'on leur reconnaisse une grande affinité. *Ibid.*, l. X, c. I, col. 563.

2. La classification de saint Jean Climaque, *Scala paradisi,* gradus XXII, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 948 sq., qui, s'appuyant sur l'autorité de saint Grégoire de Nazianze et d'autres qu'il ne nomme point, ne compte que sept vices capitaux ou principaux. A son jugement, *loc. cit.*, col. 949, 951, la vaine gloire et l'orgueil ne sont qu'un seul et même vice, dont la vaine gloire est le commencement et l'orgueil la complète consommation. En dehors de cette modification, la classification de saint Jean Climaque reproduit celle de Cassien. Toutes deux omettent la jalousie comme vice spécial. Elles la rattachent vraisemblablement à la tristesse, d'après la remarque de saint Jean Damascène. *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1179.

3. La classification de saint Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XXXI, c. XLV, *P. L.*, t. LXXVI, col. 620 sq., qui énumère sept vices principaux ou capitaux, *inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria.* L'orgueil, *superbia,* est mentionné comme conduisant tous ces vices et méritant l'appellation de *radix cuncti mali* et de *vitiorum regina.* Sous la tyrannique royauté de l'orgueil, les sept vices capitaux sont comme autant de tribuns commandant eux-mêmes toute une armée de péchés qui leur sont habituellement connexes. On remarquera dans la classification de saint Grégoire : *a*) la mention particulière de la jalousie omise dans les deux classifications précédentes, où elle est vraisemblablement comprise, partiellement du moins, dans la tristesse; *b*) la notion de la tristesse à laquelle est rattachée la paresse spirituelle, *torpor circa præcepta, loc. cit.*, col. 621; *c*) la connexion établie par saint Grégoire entre les sept vices capitaux, dans l'ordre même qui leur est assigné.

3° *Depuis le VIIe siècle jusqu'à l'époque de saint Thomas,* l'on ne fait guère que reproduire l'une ou l'autre classification. Saint Isidore de Séville († 636), *Differentiarum,* l. II, n. 161 sq., *P. L.*, t. LXXXIII, col. 96 sq., énumère les mêmes vices que saint Grégoire, quoique dans un ordre différent. Il se sépare de lui en ce qu'il compte l'orgueil comme huitième vice, tout en répétant les expressions de saint Grégoire : *dux ipsa et harum radix superbia.* Alcuin († 804), *Liber de virtutibus et vitiis,* c. XXVII sq., *P. L.*, t. CI, col. 632 sq., suit la classification et l'ordre de Cassien. Pierre Lombard († 1164) se sert de la classification de saint Grégoire. *Sent.*, l. II, dist. XLII, n. 8 sq., *P. L.*, t. CXCII, col. 753-754.

4° Saint Thomas suit l'énumération de saint Grégoire en la modifiant légèrement et en y ajoutant l'analyse scolastique des fins spéciales auxquelles on adhère par ces péchés. Voici les modifications principales : 1. L'union de la vaine gloire et de l'orgueil sous la même appellation spécifique. Cependant saint Thomas distingue soigneusement l'orgueil au sens très général d'éloignement de la loi de Dieu, et l'orgueil au sens spécifique d'amour déréglé de sa propre excellence. A son jugement, les expressions de saint Grégoire visent principalement le premier sens. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXIV, a. 4, ad 4um; *De malo*, q. VIII, a. 1, ad 1um. — 2. Une autre modification est la substitution de l'ap-

pellation d'*acedia* à celle de *tristitia*, appellation que saint Thomas explique par une rigoureuse définition théologique. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXXV, a. 1 sq.; *De malo*, q. XI, a. 1 sq. En même temps il désapprouve le dédoublement fait par Cassien entre *acedia* et *tristitia*. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXXV, a. 4, ad 3um.

L'analyse scolastique de saint Thomas porte principalement sur la détermination de sept fins spéciales auxquelles correspondent les sept péchés capitaux. Partant de ce principe que la volonté peut se porter vers un objet par un double mouvement de recherche d'un bien apparent ou d'éloignement d'un mal apparent, saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXIV, a. 4, raisonne ainsi : 1. Le bien apparent coupablement recherché par la volonté peut être : *a*) la louange ou l'honneur désordonnément recherchés dans la possession des biens spirituels ou des biens de l'âme ; c'est la fin spéciale du vaniteux ; *b*) les biens de la vie corporelle auxquels tendent les actes ayant pour but la conservation de l'individu ou celle de l'espèce, biens excessivement aimés et poursuivis, ce sont les fins respectives du gourmand et du luxurieux ; *c*) les biens extérieurs comme les richesses que l'on aime d'une manière déréglée, c'est la fin spéciale de l'avare. — 2. Le mal apparent accidentellement uni au bien réel et fui par la volonté à raison de l'horreur qu'il lui cause, peut être : *a*) l'effort personnel requis pour l'acquisition du bien, c'est ce mal que fuit le paresseux ; *b*) la diminution de l'excellence ou des avantages personnels par le fait du succès d'autrui, c'est ce que fuient également le jaloux et le coléreux, quoique d'une manière notablement différente. D'où l'existence de sept fins spéciales, dont quatre se rattachent à la poursuite directe du bien apparent et trois à la fuite du mal apparent, accidentellement uni à un bien particulier. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXIV, a. 4; *De malo*, q. VIII, a. 1.

5° Depuis l'époque de saint Thomas, les théologiens ont communément suivi sa classification et son analyse.

II. JUSTIFICATION THÉOLOGIQUE DE LA DISTINCTION DES SEPT PÉCHÉS CAPITAUX. — 1° Considérés comme péchés actuels, les péchés capitaux doivent leur distinction à la diversité morale des objets, vers lesquels la volonté se porte positivement. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXII, a. 1, ou, ce qui est pratiquement identique, à la diversité morale des fins considérées comme objets coupablement voulus par la volonté. Car, suivant la remarque de saint Thomas, *loc. cit.*, ad 1um, *finis principaliter habet rationem boni et ideo comparatur ad actum voluntatis qui est primordialis in omni peccato sicut objectum; unde in idem redit quod peccata differant secundum objecta vel secundum fines.*

2° Considérés comme inclinations vicieuses, ils doivent encore se distinguer spécifiquement d'après la diversité morale de leurs objets. Ce principe, également vrai pour toutes les habitudes, S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LIV, a. 2, doit s'appliquer spécifiquement aux vertus et aux vices, suivant la diversité de leurs objets. Nous disons suivant la diversité de leurs objets. Tandis que l'objet de la vertu est le bien conforme à la raison ou le bien infini, Dieu lui-même, l'objet du vice est le bien périssable aimé contrairement à la raison et à Dieu. Par suite de cette opposition dans leurs objets respectifs, il n'est point possible que la vertu et le vice coïncident dans la distinction de leurs espèces. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXIV, a. 4, ad 1um ; *De malo*, q. VIII, a. 3. Pratiquement, les fins coupablement voulues étant considérées comme l'objet auquel adhère la volonté, la diversité morale des fins coïncide avec celle des objets. Il est donc vrai que la distinction de ces inclinations vicieuses, qui sont les péchés capitaux, doit se déduire de la diversité morale des fins spéciales coupablement voulues. Or ces fins spéciales, d'après l'analyse de saint Thomas précédemment indiquée, sont au nombre de sept, quatre se rattachant à la poursuite directe du bien apparent, vaine gloire et orgueil, gourmandise, luxure, avarice, trois se rattachant à la fuite du mal apparent accidentellement uni à un bien réel. D'où la légitimité de cette distinction des sept péchés capitaux.

3° A cette objection que certains péchés individuels sont difficilement rattachés à l'un des péchés capitaux, saint Thomas donne ces deux réponses. En principe, il n'est point nécessaire que chaque péché particulier soit évidemment rattaché à quelque péché capital comme à sa cause ou à sa source, pourvu qu'il reste toujours vrai que des péchés capitaux dérivent le plus habituellement les autres péchés. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXIV, a. 4, ad 5um. De fait cependant, il n'est aucun péché dont on ne puisse faire remonter l'origine à l'un des péchés capitaux. Les péchés provenant d'une coupable ignorance relèvent de la paresse spirituelle, source première de toute négligence dans la recherche des biens spirituels. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXIV, a. 4, ad 5um ; *De malo*, q. VIII, a. 1, ad 7um, 8um.

Nous ne traiterons point ici les autres questions générales relatives aux péchés capitaux. Leur genèse, augmentation, diminution et destruction ressortiront suffisamment de l'étude générale du vice ou de l'exposition particulière de chacun de ces péchés. Cette même exposition particulière montrera aussi leur gravité spécifique ou comparée.

Pierre Lombard, *Sent.*, l. II, dist. XLII, n. 8-10, *P. L.*, t. CXCII, col. 753-754, et les commentateurs de ce passage, particulièrement Thomas de Argentina et Estius ; S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXIV, a. 3, 4; *Quæst. disputatæ*, *De malo*, q. VIII, a. 1, et les commentateurs de la *Somme, loc. cit.*, particulièrement Cajétan et Sylvius ; S. Bonaventure, *In II Sent.*, dist. XLII, dub. III, Quaracchi, 1885, t. II, p. 977 sq.; S. Antonin de Florence, *Summa theologica*, Vérone, 1740, part. I, c. II, t. VII, p. 528 sq.; Schiffini, *Disputationes philosophiæ moralis*, Turin, 1891, t. I, p. 159 sq.

E. DUBLANCHY.

CAPITON Wolfang Fabrice, théologien protestant, né à Haguenau (Alsace) en 1478. Son nom de famille était Köpflin. Il étudia, à Fribourg-en-Brisgau, d'abord la médecine, puis le droit et enfin la théologie. En 1512 il devint prévôt de l'abbaye bénédictine de Bruchsal, et en 1515 prédicateur et professeur de théologie à Bâle. En 1519 il fut appelé comme prédicateur de cour, auprès de l'évêque de Mayence, et en 1523, comme prévôt de Saint-Thomas, puis comme prédicateur de Saint-Pierre-le-Jeune à Strasbourg. C'est alors qu'il se lia d'amitié avec Bucer et embrassa la réforme, dont il devint un des plus zélés défenseurs. On le voit dès lors prendre part à presque toutes les conférences religieuses. En 1529 il assiste au colloque de Marbourg. Il rédigea avec Bucer la *Confession tétrapolitaine*, présentée à la diète d'Augsbourg de 1530, en opposition à celle des luthériens, par les représentants des quatre villes de Strasbourg, Constance, Mommingen et Lindau ; elle modifie la doctrine luthérienne de la sainte cène. En 1542 il prit part au synode de Berne, et mourut cette même année à Strasbourg. Les ouvrages qui nous restent de lui sont : *Institutiones hebraicæ; Enarrationes in Habacuch*, in-8°, Strasbourg, 1526, 1528 ; *In Oseam*, in-8°, Strasbourg, 1528 ; *Responsio de missa, matrimonio et jure magistratus; Liber de reformando a puero theologo; Hexameron Dei opus explicatum*, in-8°, Strasbourg, 1539.

Baum, *Capito und Butzer Reformatoren*, Strasbourg, 1860. *Kirchenlexikon*, 2ᵉ édit., t. II, col. 1894-1895 ; *Realencyclopädie für prot. Theologie*, 3ᵉ édit., t. III, p. 715-717 ; *Grande Encyclopédie*, t. IX, p. 209.

V. ERMONI.

CAPLER Augustin, théologien de l'ordre de Saint-Augustin, né en Autriche au XVIIIe siècle. En théologie, on a de lui : *Divus Augustinus romano-catholicæ fidei confessor et propugnator*, Vienne, 1747.

Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, 1768, p. 202 ; Hutter, *Scriptores ordinis eremitarum S. Augustini germani, belgæ, bohemi, poloni et hungari*. *La Ciudad de Dios*, 1883, t. V, p. 517.

A. PALMIERI.

CAPPONI Séraphin, né en 1536, à Porretta, en Lombardie. Il prit l'habit des frères prêcheurs à Bologne, le 25 octobre 1552. Après avoir fait ses études et enseigné dans différents couvents de son ordre, il revint à Bologne comme professeur de métaphysique. En 1572, il passa dans la congrégation des Pouilles, devint régent des écoles dominicaines de Rieti et d'Aquila et professeur de théologie de l'église cathédrale pendant sept ans. Régent des études à Ferrare, il passa bientôt au couvent de Saint-Dominique de Venise, où pendant vingt-cinq années il se livra à l'étude et à la publication de ses écrits. Il quitta Venise en 1606, lors des démêlés de la république avec Paul V, pour s'établir à Bologne, où il enseigna d'abord pendant deux ans la théologie aux chartreux. Il mourut dans cette ville, en réputation de miracles, le 2 janvier 1614. — *Tota theologia S. Thomæ in compendium redacta*, in-12, Venise, 1597 ; *Elucidationes formales in Summam theologicam S. Thomæ de Aquino*, 5 in-4° ou 1 in-fol., Venise, 1588 ; puis dans l'ouvrage publié sous ce titre : *Summa totius theologiæ S. Thomæ de Aquino, cum elucidationibus formalibus*, etc., 6 in-fol., Venise, 1612 ; elles contiennent, avec le texte de la *Somme théologique* de saint Thomas, les commentaires et les opuscules de Cajétan et des traités de Javelli, O. P., 10 in-fol., Padoue, 1698.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, p. 392 ; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 135 ; G. M. Pio, *Vita e morte del ven. P. Mr. Fra Serafino della Porretta*, Bologne, 1615.

P. MANDONNET.

1. CAPREOLUS (Saint). Successeur d'Aurelius sur le siège de Carthage, en 430, au moment où les Vandales, déjà maîtres de la Maurétanie césarienne, s'emparaient de la Numidie et menaçaient la province d'Afrique. Ce fut, au dire de Ferrand, un glorieux pontife et un docteur célèbre. *Epist.*, VI, *ad Pelag. et Anatol.*, 6, *P. L.*, t. LXVII, col. 925. Vers Pâques de 431, il reçut un envoyé de Théodose le Jeune, Ebagnius, porteur d'une lettre impériale qui invitait saint Augustin à se rendre au concile d'Éphèse. Or l'évêque d'Hippone était mort l'année précédente. Capreolus prit connaissance de la convocation et songea d'abord à réunir les évêques d'Afrique pour désigner une délégation qui se rendrait au concile, dont l'ouverture devait avoir lieu deux mois après. Mais, faute de temps et surtout à cause des troubles occasionnés par l'invasion des barbares, il dut renoncer à son projet. Il envoya cependant à Éphèse son diacre Besulas avec une lettre d'excuses, où il prie les évêques de garder *omnia inconcussa immotaque, quæ a sanctis Patribus constituta sunt*, et de refuser aux pélagiens un nouvel examen de leur cause déjà condamnée. *Epist.*, I, 2, *P. L.*, t. LIII, col. 847. Cette lettre, hautement appréciée par le président du concile, Cyrille d'Alexandrie, fut lue, approuvée par les Pères et insérée dans les actes dans sa teneur originale et sa traduction grecque ; Capreolus s'y révèle comme le défenseur de l'enseignement traditionnel, l'adversaire de toute nouveauté doctrinale et le témoin autorisé de la foi de l'Église d'Afrique ; elle est citée dans le *Commonitorium* de saint Vincent de Lérins. *Commonit.*, II, 31, *P. L.*, t. L, col. 682. Capreolus écrivit en même temps à l'empereur pour le prier de maintenir la cause jugée au sujet des pélagiens et de ne pas laisser se rouvrir le débat ; c'est cette dernière lettre qu'oppose Ferrand aux réclamations sans cesse réitérées des partisans de Pélage. *Epist.*, VI, *ad Pelag. et Anatol.*, 6, *P. L.*, t. LXVII, col. 925.

Telle était, en Occident, la réputation de savoir de Capreolus, que, du fond de l'Espagne, Vital et Tonantius ou Constantius s'adressèrent à lui pour apprendre quelle était la vraie foi catholique au sujet de la controverse nestorienne. Il leur répondit que Nestorius venait d'être condamné à Éphèse ; puis, relevant dans l'Écriture un grand nombre de passages, il leur démontrait solidement qu'en Jésus-Christ il y a deux natures et une seule personne : *non distingui potest Dei hominisque persona, quamvis sit in ea diversa substantia. Epist. ad Vital.*, 7, *P. L.*, t. LIII, col. 854. Dans cette lettre, Capreolus attribue l'Apocalypse à saint Jean, *ibid.*, 5, et l'Épître aux Hébreux à saint Paul. *Ibid.*, 10, 11, *P. L.*, t. LIII, col. 852, 856. Certains discours insérés parmi les œuvres de saint Augustin, et où il est question des ravages des Vandales, sont de Capreolus, selon la conjecture de Tillemont, relevée par Bardenhewer. *Patrologie*, trad. franç., Paris, 1899, t. II, p. 456 ; 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 449.

Capreolus mourut peu avant l'occupation de Carthage par les Vandales en 439. Son nom fut inséré au catalogue des saints dans le calendrier de l'Église de Carthage. Mabillon, *Analecta*, Paris, 1723, p. 164, note.

Les deux seules lettres qui restent se trouvent dans Migne, *P. L.*, t. LIII, col. 843-858. Ferrand, *Epistola ad Pelagium et Anatolium*, *P. L.*, t. LXVII, col. 921-928 ; Liberatus, *Breviarium*, 5, *P. L.*, t. LXVIII, col. 977 ; Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1701-1709, t. XII, p. 559 ; t. XIII, p. 901 ; t. XIV, p. 376, 399 ; t. XVI, p. 495, 502, 789 ; Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés*, Paris, 1861, t. VIII, p. 417-420 ; Smith et Wace, *Diction. of christ. Biogr.* art. *Capreolus*, t. I, p. 400-401 ; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques. Bio-bibliographie*, p. 391.

G. BAREILLE.

2. CAPRÉOLUS Jean. On sait peu de chose relativement à la vie de ce théologien, malgré la valeur et l'importance de l'œuvre qui l'a rendu un des plus célèbres de la fin du moyen âge. Les données absolument sûres se réduisent pour le moment aux suivantes. Capréolus naquit dans le diocèse de Rodez vers le milieu de la seconde moitié du XIVe siècle. Il entra dans l'ordre des frères prêcheurs au couvent de Rodez. Le chapitre général de 1407, tenu à Poitiers, le désigna pour professer les *Sentences* à l'université de Paris à partir de l'année scolaire de 1408. Il y termina l'année d'après la Ire partie de ses *Defensiones*. En 1411, il fut admis à la licence à l'université de Paris. Nous le trouvons ensuite dans son couvent de Rodez sous les dates du 14 septembre 1426, du 7 novembre 1428, du 18 février 1433, qui marquent l'achèvement des trois dernières parties de son œuvre. Il meurt à Rodez le 7 avril 1444. Capréolus a été qualifié de *princeps thomistarum*, et il est incontestablement le commentateur et le défenseur le plus autorisé des doctrines thomistes vers la fin du moyen âge. Son ouvrage, conçu comme un commentaire des quatre livres des *Sentences* de Pierre Lombard, est une exposition pénétrante des doctrines de saint Thomas et une défense contre les divers adversaires qui s'étaient attaqués au chef de l'école depuis la fin du XIIIe siècle. L'ouvrage porte en titre : *Libri defensionum theologiæ divi doctoris Thomæ de Aquino in libros Sententiarum*, 4 in-fol., Venise, 1483, 1514, 1519, 1589. Une excellente édition est en cours de publication depuis 1900, Tours ; 5 in-4° ont déjà paru (1904). Paul Soncinas, Isidore de Isolanis et Silvestre Prierias ont fait des abrégés de l'œuvre de Capréolus.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. I, p. 795 ; Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. IV, p. 145, 223 ; Th.-M. Pègues, *La biographie de Jean Capreolus*, dans la *Revue thomiste*, t. VII (1889), p. 317 ; voir aussi *ibid.*, p. 63, 507 ; t. VIII, p. 50, 288, 505 ; Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, moyen âge*, Paris, 1897, t. IV, p. 331-332.

P. MANDONNET.

1\. **CAPUCIÉS** (fin du XII[e] siècle), membres d'une sorte de confrérie, qui avait pour but le maintien de la paix. Un grand nombre de brabançons, cotereaux (voir ce mot), routiers, dévastaient la France. Appelés à titre de mercenaires, au cours des guerres continuelles entre les rois de France et les Plantagenets, puis entre les princes de la maison d'Angleterre, ces aventuriers avaient, plus encore que leur solde, le pillage pour ressource. Ils molestaient particulièrement les clercs et les moines. Le mal se localisa à peu près dans les pays en deçà de la Loire. Les capuciés le combattirent.

Cette confrérie aurait eu pour origine une apparition de la Vierge à un pauvre charpentier du Puy, nommé Durand, en 1182. La sainte Vierge lui avait donné un papier, où elle était représentée assise sur un trône et tenant dans ses mains l'image de Jésus enfant; autour du papier il y avait cette inscription : « Agneau de Dieu, qui ôtez les péchés du monde, donnez-nous la paix. » Elle lui avait prescrit d'aller voir l'évêque du Puy, et de lui demander de créer une association destinée à procurer la paix à l'Église et ayant pour insignes une image, laquelle reproduirait ce papier, et un capuchon blanc où serait fixée l'image. Le récit de cette apparition, quoi qu'il faille penser de sa vérité (le *Chronic. Laudunense*, dans le *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. XVIII, p. 705, y voit le résultat d'une supercherie), devint vite populaire. La confrérie fut instituée; la fameuse église de Notre-Dame-du-Puy fut son centre. Le capuchon qui distingua ses membres leur valut le nom de capuciés. Ceux qui étaient « de la paix de sainte Marie » ne devaient pas faire de faux serments, blasphémer, jouer aux dés, entrer dans les tavernes, porter des vêtements de luxe. Entre eux ils étaient unis par le lien d'une solidarité très forte. Ils s'engageaient à garder la paix et à la défendre contre ses ennemis. La création de cette confrérie constitue donc un épisode de l'histoire de la paix et trêve de Dieu. Cf. E. Semichon, *La paix et la trêve de Dieu*, Paris, 1857, p. 194. Les commencements de la ligue des capuciés furent heureux. Pour un temps, ils pacifièrent la province. Ce mouvement s'étendit dans l'Auvergne entière, et gagna le Berry, l'Aquitaine, la Gascogne, l'Auxerrois, l'Orléanais. Une victoire, remportée sur les routiers par l'armée royale (1183) et dont l'honneur revint aux capuciés pour une bonne part, acheva de leur donner de l'importance.

Leur fortune fut brève. Un ou deux ans après leur triomphe, ils voulurent imposer leurs volontés aux seigneurs avec une insolence telle que ces derniers, appelant les routiers à leur aide, les écrasèrent. Dans l'intervalle, les capuciés s'étaient affranchis de la tutelle et même de la doctrine de l'Église, autant qu'on peut en juger par l'*Historia episcoporum Antissiodorensium*, dans le *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. XVIII, p. 729. Nous y lisons que les capuciés n'avaient ni crainte ni respect pour les puissances supérieures, mais « tous s'efforçaient de conquérir cette liberté qu'ils disaient tenir de leurs premiers parents dès le jour de la création, ignorant que la servitude a été la peine du péché... Il n'y avait plus de distinction entre les petits et les grands, mais bien plutôt une confusion fatale, entraînant la ruine des institutions qui maintenant, grâce à Dieu, sont régies par la sagesse et le ministère des grands. Par là se trouvait détruite cette discipline politique ou catholique qui est faite pour nous dispenser la paix et le salut. Par là était accru le nombre des hérétiques qui profitent de la défaite de l'Église pour établir le règne de la chair ». Trad. H. Géraud, dans la *Bibliothèque de l'école des chartes*, Paris, 1842, t. III, p. 145. Ce témoignage est intéressant; il le serait plus encore s'il était moins vague. L'auteur semble être l'écho des seigneurs, dont le *Chronic. Laudunense* nous dit, *loc. cit.*, p. 706, en retraçant les débuts des capuciés : *tremebant principes in circuitu, nihil præter justum hominibus suis inferre audentes, nec ab eis exactiones aliquas vel precarias præter redditus debitos exigere præsumebant*. On peut donc se demander si vraiment les capuciés avaient dévié de façon grave, et s'il faut accueillir l'accusation d'hétérodoxie dirigée contre eux.

I. SOURCES. — Geoffroy du Vigeois, *Chronic. Lemovicense*, dans le *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Paris, 1822, t. XVIII, p. 219; *Chronic. Laudunense*, ibid., p. 705-706; *Historia episcoporum Antissiodorensium*, ibid., p. 729-730; Rigord, *De gestis Philippi Augusti*, op. cit., t. XIX, p. 12; *Chroniques de Saint-Denis*, ibid., p. 355; Gervais de Cantorbéry (*Dorobernensis*), *Chronic. de rebus Anglic.*, ibid., p. 663; C. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1728, t. I, p. 123-125; Guyot de Provins, dans Méon, *Fabliaux et contes des poètes françois*, Paris, 1808, t. II, p. 367.

II. TRAVAUX. — H. Géraud, *Les routiers au XII[e] siècle*, dans la *Bibliothèque de l'école des chartes*, Paris, 1842, t. III, p. 125-147; H. Haupt, dans *Realencyklopädie*, 3[e] édit., Leipzig, 1897, t. III, p. 722-723; A. Luchaire, *Un essai de révolution sociale sous Philippe-Auguste*, dans la *Grande revue*, Paris, 1[er] mai 1900; P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII[e] siècle*, Paris, 1903, p. 1-22.

F. VERNET.

2\. **CAPUCIÉS** (fin du XIV[e] siècle). Les disciples de Wiclef, sous la dénomination de lollards (voir ce mot), firent une recrue importante, à Londres, dans la personne de l'augustin Pierre Pateshull, en 1387. Après avoir passé à leur secte, Pierre attaqua l'ordre qu'il avait quitté, dans une prédication très violente. Il ne put la terminer, mais il se rattrapa en affichant, à l'entrée de l'église de Saint-Paul, un écrit où il accusait les augustins de toutes sortes de crimes. Un certain nombre de lollards, qui appartenaient à la noblesse, saisirent l'occasion pour se livrer à des excès contre les catholiques et, en particulier, pour détruire les saintes images qu'il y avait dans les églises. Ces lollards étaient connus sous le nom de *capuciés*, parce que, en présence du saint sacrement, ils gardaient leurs capuchons sur la tête.

Thomas de Walsingham, *Historia Anglicana brevis*, dans *Rerum britannicarum medii ævi scriptores*, édit. Riley, Londres, 1864, t. II, p. 157; H. Spondanus (*Sponde*), *Annalium ecclesiast. Baronii continuatio*, an. 1387, n. 9, Lyon, 1678, t. I, p. 636.

F. VERNET.

CAPULLIO Pierre, né à Cortone, entra chez les frères mineurs conventuels; ses talents le firent élever à la charge de régent des études de son ordre à Venise, à Bologne et à Rome, où Sixte-Quint venait de fonder le collège de Saint-Bonaventure. Créé évêque de Conversano dans les Pouilles en 1605, il mourut le 24 juin 1625. Il reste de lui : *Commentarius in primum Sententiarum librum doct. Bonaventuræ*, in-fol., Venise, 1623; *... in secundum librum*..., 1624.

Franchini, *Bibliosofia e memorie letterarie di scrittori francescani conventuali*, Modène, 1693, p. 520; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad script. trium ord.*, Rome, 1806.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

CARABELLONI Jean, théologien italien, de l'ordre de Saint-Augustin, mort en 1818 à l'âge de 67 ans. On a de lui : 1° *Syllecta in Novum Testamentum*, Rome, 1795; 2° *Exercitationes religionis elementa*, Rome, 1797; 3° *De apocryphis primigeniis et translatitiis adjectis in hebraico textu locis testimoniis ab apostolis et evangelistis e Vetere Testamento in Novum adscitis, revocatisque ad fontes nonnullis explicatisque fragmentis*, Rome, 1793.

Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. III, p. 321-322; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. III, col. 577; Giannini, *Elogium funebre in morte R. P. Augustini Mariæ Carabelloni O. S. A.*, Gênes, 1818.

A. PALMIERI.

CARACCIOLI Jean-Baptiste, théatin italien, né à Naples, mort en 1656. Ses ouvrages traitent surtout de théologie mystique. Voici les principaux : 1° *Delle*

virtù in generale, delle loro bellezza, varietà e connessione, Naples, 1650; 2° *Della virtù della fede, e dei più grandi e meravigliosi misteri che ellà ne insegna di Dio, di Cristo, e dei novissimi,* Naples, 1651; 3° *Dell' amore o carità inverso Dio,* Naples, 1651; 4° *Introduzione all' etica dell buon cristiano,* Naples, 1651; 6° *Dell' uomo giusto,* Naples, 1652; 6° *Dell' uomo temperato, modesto ed umile,* Naples, 1653; 7° *La creazione del mondo; lezioni istoriche e morali sopra l'opera di sei giorni secondo il mosaico essamerone,* Rome, 1654.

Toppi, *Bibliotheca neapolitana,* Naples, 1678, p. 131; Vezzosi, *I scrittori dei chierici regolari detti teatini,* Rome, 1780, t. I, p. 197-200.

A. Palmieri.

1. CARACCIOLO Antoine, théatin italien, né dans les Abruzzes, mort en 1642. Il a laissé beaucoup d'ouvrages d'archéologie et d'histoire ecclésiastique. Ses ouvrages théologiques sont : 1° *Apologia pro psalmodia in choro,* Lyon, 1640; Paris, 1661, dirigée contre Grégoire de Valence, d'après qui les religieux s'étaient imposé l'office du chœur, *ut inepti ad alia ministeria spiritualia;* 2° *Biga illustrium controversiarum,* Naples, 1618; 3° *D. Aurelii Augustini episcopi Hipponensis, confessionum flores, resectis rerum difficilium spinis, in sex areolas distributi,* Naples, 1621; 4° *Compendium tomi secundi Francisci Suarez in tertiam partem D. Thomæ ubi de vita beatissimæ Virginis agitur,* Lyon, 1683.

Toppi, *Bibliotheca neapolitana,* Naples, 1678, p. 25; Silos, *Historiarum clericorum regularium pars altera,* Rome, 1655, p. 149, 197, 205; Vezzosi, *I scrittori dei chierici regolari detti teatini,* Rome, 1780, t. I, p. 184-195; Hurter, *Nomenclator,* t. I, p. 472.

A. Palmieri.

2. CARACCIOLO Robert, issu d'une noble famille, naquit à Lecce, dans les Pouilles, vers 1425. Avant sa naissance, voué par sa mère à saint François, il fut tout jeune confié aux conventuels de Nardo, puis entra chez les observants. Il y devint bientôt un prédicateur célèbre et dès 1451 le pape lui accordait des privilèges par lesquels il était soustrait à la juridiction de ses supérieurs. L'année suivante, par suite d'ambitions déçues, semblerait-il, il se tourna contre sa famille religieuse qu'il abandonna pour passer chez les conventuels, et il employa toute son influence contre ses anciens confrères. Les jugements sont fort partagés sur sa conduite et nous ne voulons pas aborder cette question. Sa réputation comme orateur était admise sans conteste, on l'appelait « le nouveau Paul, le prince des prédicateurs ». Les papes l'avaient en estime. Callixte III l'envoyait comme nonce à Milan pour recueillir les dîmes prélevées pour la croisade contre les Turcs; Paul II le mandait à Ferrare et le nommait prédicateur apostolique. Le roi de Naples Ferdinand II le choisissait aussi pour son prédicateur et son fils Alphonse le prenait pour confesseur. Sixte IV créa Caracciolo évêque d'Aquin le 25 octobre 1475; son successeur le transférait à Lecce, sa patrie, le 22 mars 1485, mais Robert reprenait au bout de peu de mois l'administration de son premier diocèse dont il porta toujours le titre. Il mourut à Lecce le 6 mai 1595, laissant une œuvre oratoire qui avait eu un succès sans égal dans l'histoire de la typographie encore au berceau. Hayn lui consacre 80 numéros (4418-4498) de son *Repertorium;* aussi nous renonçons à énumérer toutes les éditions de ses œuvres, dont nous donnons seulement les titres, qui varient suivant les imprimeurs : *Opus quadragesimale perutilissimum quod de pænitentia dictum est,* Venise, 1472; *Sermones de adventu et de timore judiciorum Dei... accedit oratio de morte,* Venise, 1475; *Quadragesimale italico,* composé à la demande de Ferdinand, roi de Naples, Naples, 1476; *Quadragesimale aureum de peccatis,* achevé de composer le 9 octobre 1483, Lyon et Venise, 1488; *Sermones de laudibus sanctorum,* Naples et Venise, 1489; *Prædicationes a prima dominica de adventu... usque ad quartam, et de festivitatibus a Nativitate Domini usque ad Epiphaniam; Sermones per adventum seu collecta magistralia de formatione hominis moralis,* Nuremberg, 1479; *Speculum fidei, Specchio de la fede, con sermoni latini e volgari delli misterii di Christo e della gloriosa Vergine madre e di altri sancti...,* dédié à Alphonse d'Aragon, duc des Calabres, Venise, 1495. On lui attribue aussi un *Tractatus de incarnatione Christi contra errores judæorum qui in Christo credere nolunt.* Ses œuvres furent en partie réunies en 3 in-fol., Venise, 1490; Lyon, 1550. L'éloquence de Caracciolo porte ce cachet de franchise brutale, même triviale, que l'on trouve chez plusieurs prédicateurs de cette époque; son empire sur les foules était complet et il communiquait ses sentiments à ses auditeurs, les faisant passer du rire aux larmes. Il n'avait pas la dignité de saint Bernardin de Sienne, dont quelques-uns le disent disciple, bien que lui-même affirme ne l'avoir jamais vu. La vie de Caracciolo fut écrite par Dominique de Angelis en 1703.

Wadding, *Annales minorum,* an. 1454, etc.; Dominique de Angelis, *Le vite de' letterati Salentini,* 1710, dans *Giornale de letterati d'Italia,* Venise, 1713, t. XIII, p. 263; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana,* t. VI, l. III, c. VI, § 6; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum,* Rome, 1806; Hain, *Repertorium bibliographicum,* Stuttgart, 1826, *loc. cit.;* Richard et Giraud, *Dizionario universale delle scienze ecclesiastiche,* Naples, 1844; Hurter, *Nomenclator,* t. IV, col. 915; L. Lemmens, *B. Bernardini Aquilani Chronica fr. min. observantiæ,* Rome, 1902, p. 39-56.

P. Édouard d'Alençon.

CARACTÈRE SACRAMENTEL. — I. Définition et existence. II. Nature. III. Rôle et propriétés. IV. Le quasi-caractère.

I. Définition et existence. — Le concile de Trente définit le caractère sacramentel lorsqu'il déclare contre les protestants, sess. VII, can. 9, Denzinger, n. 734, que trois sacrements : le baptême, la confirmation et l'ordre, impriment dans l'âme un caractère, c'est-à-dire un signe spirituel et indélébile, en vertu duquel ces sacrements ne peuvent être réitérés. Le caractère imprimé par l'ordination est de nouveau affirmé par le canon 4 de la session XXIII, Denzinger, n. 865, et la profession de foi de Pie IV spécifie que la réitération de l'un des trois sacrements précités constituerait un sacrilège. Denzinger, n. 865.

Le décret rendu au concile de Florence (1438) par Eugène IV pour les Arméniens contenait déjà la même doctrine. Denzinger, n. 590. Deux siècles auparavant, Grégoire IX (1227), interrogé sur la validité des ordinations faites illégitimement *extra tempora,* mettait hors de doute que ceux ainsi ordonnés avaient le caractère sacramentel. Decret., l. I, tit. XI, c. XVI, *Consultationi.* De même, à propos du baptême conféré à des sujets endormis ou atteints d'aliénation mentale, Innocent III (1198) répondait que ces sujets avaient ou non le caractère sacramentel selon qu'ils avaient antérieurement accepté ou refusé de recevoir le sacrement. Decret., l. III, tit. XLII, c. III, *Majores.* Denzinger, n. 342. Cependant les termes (*alii non absurde distinguunt*) dans lesquels Innocent III propose son enseignement montrent assez que ce n'est pas une définition de foi.

Innocent III a-t-il inventé ce dogme? Le protestant Chemnitz l'a prétendu, dans Bellarmin, *De sacr. in gen.,* l. II, c. XVI, et il semblerait au premier abord que certains théologiens catholiques, en nombre il est vrai très restreint, ont été de cet avis. Ainsi Scot, *IV Sent.,* dist. VI, q. VIII; Biel, *IV Sent.,* dist. VI, q. II, a. 1; Cajétan, *In III^am Sum. theol.,* q. LXIII, ont écrit que l'existence du caractère sacramentel ne se dégageait nettement ni de l'Écriture ni de la tradition

patristique et ne pouvait se démontrer que par l'autorité de l'Église, c'est-à-dire par le décret d'Innocent III, mais de cette opinion à la thèse protestante, il y a visiblement fort loin. Les théologiens précités ne taxent point l'enseignement d'Innocent III d'innovation dogmatique; ils y adhèrent tous; ils y voient même une *détermination,* c'est-à-dire une définition doctrinale, et s'ils font des réserves sur la valeur de la preuve scripturaire ou patristique, elles montrent simplement qu'à leurs yeux les vérités révélées confiées au magistère de l'Église ne sont pas toutes contenues dans les Livres saints ou dans les écrits des Pères. Au reste, la masse des théologiens de l'époque précédente a ignoré ces réserves. Cinquante ans avant Scot, saint Thomas témoignait que l'existence du caractère était admise de tous : *Omnes moderni confitentur, IV Sent.*, dist. IV, q. I, et un demi-siècle avant saint Thomas lui-même, Guillaume d'Auxerre (1223) avait écrit sur ce sujet dans sa Somme, l. IV, des pages si précises qu'on est fondé à se demander s'il ne s'est pas inspiré de travaux antérieurs. Cf. O. Laake, *Über den sakramentalen Charakter*, Munich, 1903, p. 58-105.

Quoi qu'il en soit, on peut l'affirmer en toute certitude : l'enseignement d'Innocent III n'était que le prolongement de la tradition des premiers âges de l'Église. Tous les principes sur lesquels reposent le dogme et la théologie du caractère sacramentel avaient été exposés au V[e] siècle par saint Augustin dans ses écrits contre les donatistes et il est à remarquer que le saint docteur s'appuie non sur la foi de la seule Église d'Afrique, mais sur celle de l'Église catholique. *De baptismo,* l. VI, c. I, *P. L.,* t. XLIII, col. 197. Voir t. I, col. 2417-2418. Et en effet, moins les développements et les précisions que n'exigeait alors aucune polémique, la doctrine des Pères grecs et latins du IV[e] siècle est identique à celle d'Augustin. Il est même possible de remonter jusqu'au II[e] siècle le courant traditionnel, malgré le peu de monuments qui nous restent de l'époque apostolique. Cela seul suffit à établir que la présente doctrine était contenue dans la prédication des apôtres; mais les Épîtres de saint Paul fournissent à cet égard des indications qui deviennent saisissantes lorsqu'on les rapproche de la tradition des siècles suivants. Ces différents points se prouvent comme il suit.

1° Les donatistes reconnaissaient avec toute l'Église que le baptême, la confirmation et l'ordination, une fois validement reçus, ne pouvaient pas être réitérés, mais ils niaient qu'on pût les administrer ou les recevoir validement au sein du schisme ou de l'hérésie. A leurs yeux, le baptême, c'était surtout de ce sacrement qu'il s'agissait, était nul si le baptisé ne recevait pas la grâce du Saint-Esprit. Or, disaient-ils après saint Cyprien, ceux qui sont séparés de l'Église sont, par le fait, séparés du Saint-Esprit; donc leur baptême est nul et doit être réitéré. S. Augustin, *De baptismo,* l. III, c. XIII sq. *P. L.,* t. XLIII, col. 146 sq.; l. V, c. XXIII, n. 33, col. 194; cf. l. VI, c. I, col. 197. L'évêque d'Hippone fut donc amené à expliquer pourquoi le baptême et les deux autres sacrements, une fois conférés sous le rit voulu, ne pouvaient jamais être réitérés, étaient valides même quand ils ne produisaient pas la grâce.

1. Le baptême, conféré en dehors de la communion catholique, dit le saint docteur, est un vrai baptême, mais il est illicite, *De baptismo,* l. I, c. III, IV; et celui qui le reçoit ainsi sciemment n'en tire point de profit, c. V, n. 7, mais s'il entre dans la communion de l'Église, on ne doit point le rebaptiser : par le fait de son retour à l'unité, l'effet de rémission des péchés sera produit en lui par le sacrement qui ne pouvait lui être utile tant qu'il était dans le schisme, c. XII.

2. Comment le baptême peut-il exister sans conférer la sanctification du Saint-Esprit? C'est que, d'après saint Augustin, parmi les effets du baptême, il en est un qui se produit indistinctement chez les bons et chez les méchants, donc, indépendamment de la grâce qui n'est reçue que par les bons. *Cum ergo aliud sit sacramentum quod etiam Simon Magus habere potuit; aliud operatio Spiritus quæ in malis etiam hominibus fieri solet, sicut Saul habuit prophetiam; aliud operatio ejusdem Spiritus quam nisi boni habere non possunt... quodlibet hæretici accipiant, charitas quæ cooperit multitudinem peccatorum, proprium donum est catholica unitatis,* l. III, c. XVI, col. 149. Plus loin, l. V, c. XXIV, col. 193, il s'explique, s'il est possible, plus clairement encore, à propos du texte, Gal., III, 27 : *Quicumque in Christo baptizati estis Christum induistis. Induunt autem homines Christum aliquando usque ad sacramenti perceptionem, aliquando et usque ad vitæ sanctificationem; atque illud primum et bonis et malis potest esse commune, hoc alterum proprium est bonorum et piorum.* Et pour achever la réfutation des donatistes, il les enferme dans le dilemme suivant : *Quapropter, si baptisma sine Spiritu esse non potest, habent et Spiritum hæretici, sed ad perniciem, non ad salutem, sicut habuit Saul... Si autem non habent avari Spiritum Dei et tamen habent baptisma, potest esse sine Spiritu baptisma. Ibid.*

Or, cet effet, commun aux bons et aux méchants, n'est pas seulement indépendant de la grâce, il est permanent et indélébile; ainsi l'on peut dire que le baptême persiste après avoir été donné : ceux qui l'ont reçu le gardent, il demeure en eux, il inhère à leur âme : c'est pourquoi il ne peut plus être répété. Saint Augustin ne se lasse pas de répéter cette doctrine; ainsi, *De bapt.*, l. VI, c. IX, n. 14, *P. L.*, t. XLIII, col. 204 : *Si non esset baptisma unum et verum nisi in Ecclesia, non utique esset in eis qui ab unitate discedunt. Est autem in eis, nam id non recipiunt redeuntes non ob aliud nisi quia non amiserant recedentes.* Et ailleurs prenant comparaison du signe corporel, *stigma,* dont on marquait autrefois les soldats, il écrivait, *Cont. epist. Parmen.*, l. II, c. XIII, n. 29, *P. L.*, t. XLIII, col. 72 : *An forte minus hærent sacramenta christiana* (baptême et ordination dont il est question au n. 28), *quam corporalis hæc nota cum videamus nec apostatas carere baptismate, quibus utique per pænitentiam redeuntibus non restituitur, et ideo amitti posse non judicatur?* Il n'en est pas ainsi de l'imposition des mains, accompagnée de la prière, qui constitue le sacrement de pénitence : *Manuum autem impositio non sicut baptismus, repeti non potest. Quid est enim aliud nisi oratio super hominem? De bapt.*, l. III, c. XVI, col. 149. Le baptême se distingue donc, d'après saint Augustin, des sacrements purement transitoires; il n'est pas seulement permanent au sens qu'une fois conféré, il est toujours vrai qu'il a été conféré, mais il laisse dans le baptisé une trace ineffaçable. Voir col. 204-206.

4. D'ailleurs, outre le baptême, deux autres sacrements possèdent cette propriété spéciale. Il y a d'abord le sacrement du chrême ou de la confirmation : *Sacramentum chrismatis in genere visibilium signaculorum sacrosanctum est sicut ipse baptismus, sed potest esse et in hominibus pessimis. Cont. litt. Petil.*, l. II, n. 239, *P. L.*, t. XLIII, col. 342. Il y a en outre l'ordination : *Episcopi redeuntes ex schismate non rursus ordinati sunt, sed sicut baptismus, in eis ita ordinatio mansit integra,* et quand même ils ne sont pas replacés à la tête de leurs églises, *non eis ipsa ordinationis sacramenta detrahuntur, sed manent super eos. Cont. litt. Parmen.*, l. III, c. XIII, n. 28, col. 70; cf. *De bapt.*, l. I, c. I, n. 2, *ibid.*, col. 109.

5. Mais enfin, en quoi consiste donc cet effet singulier de ces trois sacrements? Saint Augustin en donne une double idée. Le baptême et l'ordination, dit-il, sont une sorte de consécration : *utrumque sacramentum est et*

quadam consecratione homini datur... ideoque in catholica utrumque non licet iterare. Cont. epist. Parmen., l. II, c. XIII, n. 28, *P. L.,* t. XLIII, col. 69. Dans sa lettre à Boniface, *Epist.,* XCVIII, n. 5, *P. L.,* t. XXXIII, col. 362, il insiste sur les conséquences de cette consécration chez les hérétiques : *Quæ consecratio reum quidem facit hæreticum extra Domini gregem habentem characterem, corrigendum tamen admonet sana doctrina, non item similiter consecrandum.*

6. Aussi, cette consécration s'appelle, dans la langue de saint Augustin, le caractère du Seigneur. Ailleurs, ce caractère est comparé à l'empreinte que portent les monnaies, au signe corporel dont sont marqués les soldats, *Cont. epist. Parmen., loc. cit.,* n. 29, *P. L.,* t. XLIII, col. 71, ou les brebis, *De bapt.,* l. VI, c. I, n. 1, *ibid.,* col. 197, marque et signe distinctif d'honneur pour les fidèles, de condamnation pour les déserteurs. *Cont. Crescon.,* l. I, n. 35, *P. L.,* t. XLIII, col. 464. Cf. O. Laake, p. 35-57.

2° Dans leurs discours et dans leurs écrits, les Pères des IVe et Ve siècles visaient surtout l'instruction des simples fidèles; c'est pourquoi leurs témoignages touchant le caractère sacramentel se rapportent surtout au baptême. Toutefois, lorsque, dans leurs œuvres, il est question du *sigillum* ou sceau baptismal, on doit entendre par là également le caractère imprimé par la confirmation. Les Pères regardaient en effet, à juste titre, la confirmation comme un complément du baptême et la coutume d'alors, encore aujourd'hui suivie par les Grecs, était d'administrer le sacrement aussitôt après le baptême. D'ailleurs, là où les Pères parlent expressément de la confirmation, ils ne manquent pas de la mettre, quant au *sigillum,* sur le même rang que le baptême. Tertullien, *De resurrect. carnis,* c. VIII, *P. L.,* t. II, col. 806; S. Ambroise, *De myster.,* n. 42, *P. L.,* t. XVI, col. 402; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat. myst.,* III, n. 6, *P. G.,* t. XXXIII, col. 1091; S. Grégoire de Nazianze, *Or. in s. bapt.,* n. 4, *P. G.,* t. XXXVI, col. 362. Quant à l'ordination, la transformation caractéristique qu'elle opère est exprimée au vif par saint Grégoire de Nysse. *Or. in bapt.,* XI, *P. G.,* t. XLVI, col. 582.

Tout l'enseignement patristique de cette époque peut se ramener à trois points. Cf. Franzelin, *De sacramentis,* th. XXII : 1. Les Pères affirment que le baptême imprime un caractère indélébile. S. Basile, *In s. bapt.,* n. 4, *P. G.,* t. XXXI, col. 431; S. Cyrille de Jérusalem, *Procatech.,* n. 16, 17, *P. G.,* t. XXXIII, col. 352, 366; S. Ambroise, *loc. cit.* — 2. Ils marquent la réalité et quelque chose des propriétés du caractère à l'aide des mêmes comparaisons dont saint Augustin devait se servir après eux. S. Basile, *loc. cit.;* S. Grégoire de Nazianze, *loc. cit.;* S. Chrysostome, *In II Cor.,* l. III, n. 7, *P. G.,* t. LXI, col. 418. — 3. Plus explicitement, ils indiquent la nature et le rôle du caractère. C'est une marque spirituelle, imprimée dans l'âme, S. Cyrille de Jérusalem, S. Grégoire de Nazianze, S. Grégoire de Nysse, *loc. cit.;* marque qui distingue aux yeux de Dieu et de ses anges ceux qui appartiennent à sa famille, S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.,* I, n. 2, *P. G.,* t. XXXIII, col. 371; S. Basile, *loc. cit.,* et qui fait reconnaître les déserteurs. S. Chrysostome, *loc. cit.* Elle distingue également les fidèles entre eux. S. Grégoire de Nysse, *loc. cit.* Ainsi le *sigillum* est séparable de la grâce quoiqu'il aide à la conserver. S. Ambroise, *De Spiritu Sancto,* l. I, *P. L.,* t. XVI, col. 723; S. Basile, S. Grégoire de Nazianze, *loc. cit.* Il est notamment une protection contre les démons; ainsi furent préservées de l'ange exterminateur les maisons dont les portes étaient marquées du sang de l'agneau. S. Basile, S. Grégoire de Nazianze, *loc. cit.*

3° Les rares monuments de l'ère des persécutions qui sont arrivés jusqu'à nous contiennent une doctrine moins développée, mais cependant identique. Le baptême, y lisons-nous, est un sceau dont sont marqué les fidèles. Hermas, *Sim.,* IX, 16, Funk, *Patres apostolici,* Tubingue, 1901, t. I, p. 608, 610; *II ad Cor.,* c. VII, VIII. Funk, t. I, p. 172. Ce sceau ne peut être brisé, *Const. apost.,* l. III, c. XVI, *P. G.,* t. I, col. 798; il est une force contre les tentations, *Acta Theclæ,* c. VIII, un préservatif de la grâce, Eusèbe, *H. E.,* l. III, c. XXIII, *P. G.,* t. XX, col. 259, un gage de salut et d'immortalité. Id., *Vit. Constantini,* n. 63, *ibid.,* col. 1214. Voir col. 205-206, 242. Cf. S. Irénée, *Cont. hær.,* V, 8, n. 1, *P. G.,* t. VII, col. 1141; Théodote, dans les *Excerpta,* n. 86, *P. G.,* t. IX, col. 697. On doit rapporter à cette époque la forme du sacrement de confirmation en usage chez les Grecs, car elle est de la plus haute antiquité. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat. myst.,* III, 7, *P. G.,* t. XXXIII, col. 366. O. Laake, p. 24-35.

La continuité de la tradition jusqu'à l'époque apostolique est donc manifeste. Elle prend un nouveau relief si on la rapproche de la pratique qui a été en tout temps, sans contestation, en vigueur dans toute l'Église, de ne jamais réitérer le baptême, la confirmation ni l'ordre après qu'ils avaient été validement conférés. En effet, si l'Église s'interdisait la réitération de ces sacrements, ce n'était pas simplement à cause d'une défense de droit divin, c'est parce qu'elle croyait que ces sacrements impriment dans l'âme une marque indélébile; l'argumentation de saint Augustin n'a pas d'autre base. Il suit nécessairement de là que cette croyance de l'Église à un effet permanent des trois sacrements en question est aussi ancienne que la pratique à laquelle elle servait de support, c'est-à-dire qu'elle remonte aux apôtres dont la prédication a été la règle de la foi de l'Église.

4° De divers endroits des Épitres de saint Paul il semble résulter que les fidèles auraient été marqués par Dieu, lors de leur baptême, d'un signe spécial, distinct de la grâce quoiqu'en rapport étroit avec elle et enfin indélébile. *Qui unxit nos Deus,* écrit l'apôtre, II Cor., I, 21; cf. Eph., I, 13, *et signavit nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris.* Ainsi, non seulement Dieu nous a donné la grâce, *unxit nos,* mais encore *et signavit nos,* il nous a distingués par un signe particulier, signe qui nous a consacrés à lui par l'opération de son Esprit, signe de salut qui demeure perpétuellement : *Nolite contristare Spiritum Dei in quo signati estis in diem redemptionis.* Eph., IV, 30. Le catéchisme du concile de Trente, part. II, 29, cite l'Épitre aux Corinthiens en preuve du caractère sacramentel, et en effet, quand même on ne voudrait pas voir dans ces textes pris en eux-mêmes une démonstration rigoureuse, cf. Cornely, *In Epist. II ad Cor.,* Paris, 1892, p. 47, la doctrine du *sigillum* qui apparaît dès les temps apostoliques éclaire singulièrement les expressions dont saint Paul s'est servi et y fait voir clairement le germe de la doctrine qui s'est développée pendant les siècles suivants. O. Laake, p. 11-24.

II. NATURE. — 1° Ainsi, d'après la tradition des siècles chrétiens et le concile de Trente qui la résume, le caractère sacramentel est une marque imprimée dans l'âme : comme la grâce, il est un effet du sacrement, mais il s'en différencie en ce qu'il est indélébile. Le caractère est donc quelque chose de réel. Bien avant saint Thomas, Guillaume d'Auxerre enseignait cette doctrine; Durand de Saint-Pourçain est le seul théologien connu qui s'en soit écarté. Il soutient en effet, *IV Sent.,* dist. IV, q. I, que le caractère est une pure relation de raison et qu'il consiste simplement en ce que celui qui reçoit le baptême, la confirmation ou l'ordre devient, d'ailleurs à perpétuité, mais uniquement en vertu de l'institution divine, le sujet ou le ministre d'actions sacrées, de la même façon que parmi les hommes, en vertu des institutions sociales, tel ou tel est chargé de telle fonction, sans que son âme en soit aucunement modifiée. Beaucoup de théolo-

giens postérieurs au concile de Trente tiennent que l'opinion de Durand est digne de censure, cf. Franzelin, *De sacr. in gen.*, th. XIII, 1; en tous cas, elle paraît inconciliable avec le canon, Denzinger, n. 841, où le concile définit comme deux choses distinctes et que l'ordre imprime un caractère et que le prêtre une fois ordonné ne peut plus redevenir laïc; dans le système de Durand, en effet, la première partie de cette définition en tant que distincte de la seconde, serait tout à fait inexplicable. On ne peut pas davantage faire consister le caractère dans une relation réelle dont l'un des termes serait l'âme, car ou bien ce serait l'âme toute nue et il s'ensuivrait que le caractère est commun à tous les hommes, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXIII, a. 2, ad 3um; ou bien ce serait l'âme modifiée par le sacrement, ce qui semble avoir été l'opinion de Scot, *IV Sent.*, dist. XI, q. X, mais alors, pour parler un langage exact, il faudra dire que le caractère est constitué par cette modification réelle qui, survenant dans l'âme, l'établit dans de nouvelles relations avec Dieu.

2° En définissant que le caractère est imprimé dans l'âme, Denzinger, n. 734, l'Église indique assez qu'il est réel non à la manière des substances, mais d'une façon analogue à l'empreinte d'un sceau, c'est-à-dire qu'il faut y voir une sorte de perfection accidentelle qui communique à l'âme une ressemblance ou des propriétés d'ordre surnaturel. O. Laake, p. 184-190; L. Farine, *Der sakramentale Charakter*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 6-18. Jusque là les théologiens sont d'accord, mais si on leur demande quelle est cette perfection, les uns répondent, avec saint Thomas, qu'elle est une sorte de puissance puisqu'elle confère le pouvoir d'exercer certains actes du culte divin; d'autres, tels saint Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. VI; Suarez, *De sacr.*, part. I, disp. XI; Bellarmin, *De sacr. in gen.*, l. II, c. XIX, y voient une sorte d'*habitus* ou de disposition, d'ornement de l'âme, qui n'est ordonné à aucun acte spécial; d'autres enfin avec de Lugo, *De sacr. in gen.*, disp. VI, sect. III, regardent le caractère comme une capacité ou réceptivité purement passive. Cette divergence de vues s'explique par la diversité des relations qui naissent du caractère; selon que l'on considère telle ou telle comme prédominante, on est conduit à assigner au caractère une nature différente. Ainsi, on ne saurait nier que tout au moins le caractère presbytéral ou épiscopal signifie une véritable puissance, réelle et active, mais d'autre part, ce concept de puissance ne répond pas complètement à l'idée de cachet, de ressemblance divine imprimé dans l'âme par le caractère.

3° Pour le même motif, les théologiens se sont également partagés au sujet du siège du caractère. Cette qualité surnaturelle est-elle fixée directement sur la substance de l'âme, ou affecte-t-elle immédiatement l'intelligence ou la volonté, ou ces deux facultés à la fois? Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LIII, a. 4, ad 3um, tient que le caractère est une qualité intellectuelle, attendu que les actes du culte divin, qu'il donne le pouvoir d'exercer, sont des actes de foi extérieurs, donc des actes intellectuels. Scot, *In IV Sent.*, dist. VI, le place dans la volonté; saint Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. VI, dans l'une des facultés; enfin, Bellarmin, Suarez, de Lugo le font résider dans la substance même de l'âme. Cette controverse a été naturellement négligée par les théologiens imbus de la philosophie cartésienne qui niait toute distinction entre l'âme et ses facultés. O. Laake, p. 190-194.

III. Rôle et propriétés. — La métaphore traditionnelle de *sigillum, signaculum,* exprime parfaitement le rôle et les propriétés du caractère sacramentel. Le sceau imprime sa ressemblance là où il est apposé; les documents qui en sont revêtus prennent un caractère officiel; il est un signe et aussi une garantie légale de propriété pour les objets qui en sont marqués. D'une façon analogue le caractère sacramentel, disent les anciens scolastiques, est un signe configuratif et consécratoire, distinctif et salutaire. Ces qualificatifs définissent les relations du caractère avec Dieu, avec l'Église et avec la grâce et il ne reste plus pour en donner une idée complète qu'à noter qu'il est indélébile.

1° Considéré par rapport à Dieu, le caractère est un cachet de ressemblance particulière avec Dieu et de consécration spéciale à son service.

1. Le nom seul de caractère implique l'idée d'une ressemblance imprimée dans l'âme, mais d'une ressemblance avec qui? Avec Dieu, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXIII, a. 1, car Dieu imprime en nous son caractère. C'est pourquoi l'Église, dans l'absoute qu'elle prononce sur chacun de ses défunts, représente à Dieu que ce fidèle *insignitus est signaculo sanctæ Trinitatis.* Or, ajoute saint Thomas, le Verbe de Dieu est la figure, le caractère, χαρακτήρ, du Père, Heb., I, 3; c'est donc très spécialement l'image de Jésus-Christ qui est imprimée dans l'âme. Tel est le sens de la définition magistrale rappelée par le même docteur : *Character est distinctio* (un signe distinctif) *a charactere æterno* (par le Verbe) *impressa animæ rationali secundum imaginem consignans* (consacrant) *trinitatem creatam* (l'âme, l'intelligence et la volonté) *Trinitati creanti et recreanti* (à la Trinité, auteur de la nature et de la grâce) *et distinguens a non consignatis secundum statum fidei* (et distinguant en différentes catégories ceux qui en sont marqués de ceux qui ne le sont pas).

2. Les Pères ont fréquemment comparé l'empreinte sacramentelle à l'effigie des monnaies, au signe de propriété dont le maître marque ses brebis, au stigmate autrefois imprimé sur le corps des soldats. Le caractère est donc une sorte de livrée spirituelle (mais inhérente à l'âme), *quicumque baptizati estis, Christum induistis,* Gal., III, 27, un signe de domesticité spéciale de l'âme vis-à-vis de Dieu, c'est-à-dire de consécration à son service : *Vos estis Christi.* I Cor., III, 23. Cette consécration n'est donc pas purement nominale comme celle d'un temple ou d'un calice ou comme celle qu'entendait Durand, mais elle n'est pas nécessairement sanctifiante, puisque, selon le langage des Pères, elle demeure même chez les déserteurs.

3. Cette double idée d'une ressemblance avec Dieu et spécialement avec Jésus-Christ et d'une consécration perpétuelle résultant du caractère est réunie dans la théorie de saint Thomas qui regarde le caractère comme une participation à la puissance sacerdotale du Christ. Le caractère, dit-il, *ibid.*, a. 3, investit l'homme du pouvoir d'être le sujet ou le ministre de certains actes du culte divin. Or, le culte chrétien tout entier, découle comme de sa source, du sacerdoce du Christ. Il est donc manifeste que le caractère du Christ, *cujus sacerdotio configurantur fideles secundum characteres sacramentales qui nihil aliud sunt quam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatæ.* Voir col. 291.

De là les conclusions suivantes : *a.* Le caractère sacramentel, participation imparfaite du sacerdoce dont le Christ possède la plénitude, ne saurait exister en Jésus-Christ. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXIII, a. 5. — *b.* Les fidèles marqués du caractère deviennent semblables au Fils de Dieu fait homme, car c'est en tant qu'homme-Dieu que Jésus-Christ est prêtre. — *c.* L'empreinte sacerdotale reçue ainsi par les fidèles leur confère le pouvoir d'être les sujets ou les ministres, c'est-à-dire les instruments du pouvoir sacerdotal que Jésus-Christ, souverain prêtre, exercera en eux et par eux. Ils deviennent donc à des degrés divers, selon le caractère reçu, comme des membres dans lesquels et par lesquels agit Jésus-Christ chef invisible de l'Église. Cf. Eph., V, 12, 16; IV, 30.

Cependant, quels sont les actes du culte auxquels se

rapporte ce pouvoir sacerdotal conféré par les trois sacrements qui impriment un caractère? Ce sont, dit saint Thomas, *ibid.*, a. 6, quant au baptême, les actes nécessaires au salut personnel de l'homme; la confirmation rend apte à professer publiquement la foi, à titre officiel, militaire; enfin l'ordre constitue les ministres des sacrements et les chefs des fidèles. Cette conception d'une sorte de puissance sacerdotale conférée déjà par le baptême, d'une sorte de sacerdoce laïc à côté du sacerdoce proprement dit est en accord frappant avec le texte connu de saint Pierre. I Pet., II, 9.

4. Si ces trois sacrements et eux seuls impriment un caractère, c'est bien parce que Dieu l'a voulu ainsi; mais il est aisé de montrer l'harmonie de cette disposition divine. Le caractère revêt celui qui le reçoit de la ressemblance de Jésus-Christ : or Jésus-Christ est roi; il est le prophète, le révélateur de la loi nouvelle; il est le souverain prêtre. A ces trois titres essentiels correspondent trois caractères sacramentels; ceux de sujets du royaume du Christ, de soldats chargés de combattre ouvertement pour sa foi, de ministres, de représentants de sa fonction sacerdotale. L'auteur de la définition scolastique citée plus haut se place à un point de vue légèrement différent, lorsqu'il attribue au caractère la fonction de distinguer les fidèles *secundum statum fidei*. Saint Bonaventure, *IV Sent.*, dist. VI, p. I, q. I, l'explique ainsi : *Character in his solum sacramentis imprimitur quæ respiciunt statum fidei determinatum. Triplex est autem status fidei, scilicet genitæ, roboratæ et multiplicatæ... ideo tria tantum sacramenta imprimunt characterem.* La doctrine, ci-dessus exposée, de saint Thomas, qui voit dans les différents caractères autant de degrés de participation au sacerdoce du Christ, se rapproche sensiblement de celle de saint Bonaventure.

L. Farine, *Der sakramentale Charakter*, p. 18-41, démontre que le triple caractère sacramentel configure le chrétien à Jésus-Christ, comme Dieu-homme dans le baptême, comme Dieu-roi dans la confirmation, et comme Dieu-prêtre dans l'ordination.

2° Considéré par rapport à la grâce que produit le sacrement, le caractère est un signe de cette grâce et dispose à la recevoir ou à la conserver.

1. Comment le caractère peut-il être le signe de la grâce alors qu'il est un effet du signe sensible sacramentel qui seul a la vertu de signifier et de produire la grâce? Pour l'expliquer, les scolastiques du XIIIe siècle distinguent dans le sacrement trois choses : *a*) le signe sensible pris isolément, *sacramentum tantum*; *b*) la grâce, *res sacramenti*, qui est signifiée et produite par le signe sensible, mais qui elle-même ne signifie aucun effet ultérieur du sacrement; *c*) un effet intermédiaire, *res et sacramentum*, tel que le caractère, qui est signifié et produit par le signe sensible et qui en même temps signifie la grâce. Cette théorie suppose d'abord que le caractère est distinct de la grâce et peut être produit sans elle; en second lieu, que le caractère est distinct d'elle là où il existe, ou tout au moins appelle l'existence de la grâce. Or ces deux points sont des mieux établis.

2. La distinction du caractère d'avec la grâce n'a pas été expressément définie par l'Église, mais elle est virtuellement contenue dans le dogme de l'indélébilité du caractère : d'ailleurs, s'il est une propriété du caractère que les Pères aient mise en lumière, c'est celle de sa persistance même chez les déserteurs de Dieu et de l'Église. En particulier, saint Augustin démontre longuement, comme on l'a vu, que le caractère baptismal peut être reçu sans la grâce de la régénération.

Conséquemment : *a*) dans le baptême, par exemple, l'effet immédiat du sacrement est le caractère et non pas la grâce, puisque le caractère s'imprime toujours pourvu que le sacrement existe, tandis que la grâce n'est jamais produite en l'absence du caractère. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. VI, p. I, q. VI. — *b*) Le caractère étant indépendant des dispositions du sujet est le même chez tous. De Lugo, *De sacr. in gen.*, disp. VI, sect. IV, n. 81. Ainsi on est baptisé ou on ne l'est pas, mais on ne peut pas l'être plus ou moins. S. Bonaventure, *ibid.*, dist. XXIV, p. II, n. 1, q. III. — *c*) Pour le même motif, alors que la grâce peut s'augmenter ou s'affaiblir, le caractère, une fois reçu, ne peut ni s'aviver, ni s'oblitérer.

3. L'*indélébilité* du caractère est la propriété qui le distingue le mieux de la grâce. Elle a été définie par l'Église en ce que l'homme garde, au moins jusqu'à la fin de sa vie, le signe imprimé dans son âme par les sacrements : toutefois, les théologiens s'accordent à reconnaître que le caractère persiste chez les élus et même chez les réprouvés pour la gloire des uns et pour la confusion des autres. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXIV, a. 5, ad 3um. De là saint Thomas conclut que si une personne baptisée, confirmée, ou ayant reçu le sacrement de l'ordre, venait à ressusciter, ces sacrements ne devraient pas lui être de nouveau conférés. *In Epist. ad Heb.*, c. XI, lect. VIII.

Si le caractère sacramentel est indélébile, c'est parce que Dieu l'a voulu tel, mais il est très convenable qu'il en soit ainsi. Dès lors, dit saint Thomas, *loc. cit.*, a. 5, que le caractère est une participation au sacerdoce de Jésus-Christ, il doit être perpétuel comme ce sacerdoce. Sans doute, il dépend de l'homme de recevoir ou non le sacrement qui confère le caractère, mais s'il reçoit validement le sacrement, il n'est pas en son pouvoir d'en empêcher les effets et il ne peut plus se dépouiller de cette consécration qui fait de lui un instrument de Jésus-Christ souverain prêtre.

4. En quoi le caractère diffère-t-il de la grâce? D'après saint Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. V, p. I, q. II, la ressemblance divine produite par le caractère serait d'un degré inférieur à celle qui résulte de la grâce chez les bienheureux; on la trouve chez les justes à un degré suffisant pour le salut, degré qui exclut le mal du péché grave, mais non les misères de la vie présente; enfin, il est un degré de ressemblance bien imparfaite et insuffisante, mais qui néanmoins dispose à recevoir la grâce : c'est celle due au caractère. Saint Thomas préfère mettre en relief la fin à laquelle le caractère sacramentel est ordonné. La grâce destine l'homme à la possession de la gloire, tandis que le caractère fait de l'homme le sujet ou le ministre de certains actes du culte divin. *Ibid.*, a. 3.

5. Le caractère signifie la grâce en raison de la connexité morale qu'il a avec elle, attendu, dit saint Thomas, que la grâce est nécessaire à l'homme pour qu'il puisse accomplir dignement les actes du culte divin dont il devient, en vertu du caractère, le ministre ou le sujet. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXIII, a. 4, ad 1um; *In IV Sent.*, dist. IV, q. I, a. 1, ad 5um. Ainsi : *a*) A ne considérer que la volonté de Dieu, le caractère ne devrait jamais être séparé de la grâce et, en effet, chez les enfants il n'existe jamais sans la grâce. Si parfois il en est autrement chez les adultes, c'est par leur faute et ils ont le devoir strict de le réparer. Ceci fait comprendre pourquoi avant l'hérésie des donatistes, les Pères ont habituellement considéré le caractère comme étant accompagné de la grâce, ce qui est effectivement son état normal. — *b*) Lorsque, faute des dispositions nécessaires chez le sujet du sacrement, la grâce n'a pas suivi le caractère, si l'obstacle qu'elle a rencontré vient à disparaître, elle se produit comme si le sacrement venait d'être reçu; autrement dit, selon l'expression théologique, le sacrement revit. Saint Augustin l'enseigne formellement au sujet du baptême : *Cum hæreticus se correxerit,... non iterum baptizandus est, quia ipsa ei reconciliatione præstatur ut ad remissionem peccatorum ejus... jam incipiat prodesse sacramentum quod acceptum scienter in schismate prodesse non poterat. De bapt.*, l. III, c. XIII, n. 18, *P. L.*, t. XLIII, col. 146. Très communément

admise par la plupart des théologiens, cette doctrine a été étendue par eux à la confirmation et à l'ordre. En effet, ces sacrements ne pouvant pas être réitérés, s'ils ne pouvaient pas revivre, celui qui les aurait indignement reçus serait privé à jamais des grâces spéciales à ces sacrements, c'est-à-dire de secours indispensables pour accomplir dignement les actes auxquels ces sacrements le destinent. A la vérité, ces grâces spéciales sont des grâces actuelles, mais pour y avoir droit, il faut que le sujet soit en état de grâce habituelle. Tel est, d'après de Lugo, *De sacr. in gen.*, disp. VI, sect. IV, n. 81, l'enseignement commun. — *c*) Ces grâces spéciales auxquelles le caractère donne droit sont déjà un puissant secours pour conserver la grâce sanctifiante, mais le caractère contribue encore à cet effet d'une autre manière. Les Pères enseignent que le caractère fait fuir les démons qui l'ont en horreur et appelle sur celui qui en est revêtu la protection des bons anges, qui voient en lui quelqu'un de leur famille. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, I, n. 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 374.

3° Si l'on envisage le caractère par rapport à l'Église, il est un signe qui distingue les fidèles, soit de ceux qui n'appartiennent pas à l'Église, soit entre eux, en les partageant en différentes classes.

1. Il va de soi que Dieu n'a pas besoin du caractère pour reconnaître ceux qui lui appartiennent. Quant aux bons anges, nous savons par les Pères que le caractère sacramentel est comme une lettre de recommandation et qu'il fait fuir les démons : néanmoins, saint Thomas enseigne que le caractère ne leur est pas nécessaire pour distinguer les fidèles. C'est donc seulement par rapport aux hommes que le caractère serait une marque distinctive, mais comment cela se peut il, puisqu'il est invisible? Cette difficulté disparaît si l'on observe que les fidèles croient à l'existence du caractère chez ceux qui ont reçu le sacrement qui le confère. Par suite, dès que l'on a la preuve, facile à obtenir, qu'un tel a été baptisé, confirmé ou ordonné, on tient que ces sacrements ont imprimé en lui leur caractère et on l'admet dans l'Église aux actes pour lesquels ce caractère est requis. S. Thomas, *In IV Sent.*, dist. IV, q. I, a. 2. Sans doute, il peut arriver, dans un cas particulier, que l'Église soit trompée, cf. tit. *De presbytero non baptizato*, l. III Decr., mais cette erreur tout accidentelle n'infirme pas la possibilité de connaître en règle ordinaire, avec toute la certitude nécessaire, la validité du sacrement en cause. En ce sens, le caractère est bien, comme l'enseigne le décret aux Arméniens, Denzinger, n. 570, *signum a ceteris distinctivum*, et constitue, selon le sacrement d'où il dérive, les fidèles dans des classes véritablement distinctes. Le baptisé est séparé des infidèles, devient membre du corps du Christ et acquiert le droit aux sacrements; la confirmation le sépare des simples fidèles en le sacrant officiellement soldat du Christ; enfin, s'il reçoit l'ordre, il sera séparé du reste du peuple et appartiendra à la hiérarchie sacrée.

2. Les considérations précédentes fixent la place du caractère dans la théologie de l'Église. — *a*) Si, avec les théologiens, on rapporte à l'âme de l'Église non seulement la grâce sanctifiante et les dons qui en sont inséparables, mais encore les dons gratuits, attendu qu'elle tient les uns et les autres de Jésus-Christ, son chef invisible, les caractères sacramentels devront être rangés dans cette dernière catégorie. Toutefois, ceux chez qui ils existent, sans être accompagnés de la grâce sanctifiante, ne sont unis à l'âme de l'Église que d'une façon imparfaite. — *b*) D'autre part, la validité de tous les sacrements dépend du baptême et celle de tous les autres sacrements, le mariage excepté, suppose chez le ministre l'ordre presbytéral ou épiscopal. Or, les sacrements sont les moyens ordinaires par lesquels la vie surnaturelle est communiquée aux fidèles : par conséquent, le caractère du baptême et celui de l'ordre sont la condition normale de la vie surnaturelle de l'Église. — *c*) Enfin ces mêmes caractères du baptême et de l'ordre sont également essentiels pour l'existence du corps de l'Église et spécialement de la hiérarchie qui donne à ce corps son unité sociale. La perpétuité de l'Église est tout particulièrement intéressée à la permanence du caractère épiscopal, parce que, s'il venait à faire défaut, le remplacement des ministres sacrés deviendrait impossible.

IV. Le quasi-caractère. — La permanence des effets de l'extrême-onction et surtout du mariage a induit certains théologiens allemands, cf. Laake, *Uber den sakramentalen Charakter*, p. 156-201, à considérer ces deux sacrements comme produisant quelque chose d'analogue au caractère, ou quasi-caractère, en vertu duquel ils ne peuvent pas être réitérés à volonté et jouissent de la propriété de revivre dans les mêmes conditions que le baptême, la confirmation et l'ordre. Schwetz, *Theologia dogmatica*, 5e édit., Vienne, 1869, t. III, p. 166 sq.; Oswald, *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten*, 5e édit., Munster, 1894, p. 104; Berlage, *Katolische Dogmatik*, Munster, 1864, t. VII, p. 73.

M. Farine, *Der sakramentale Charakter*, p. 77-95, tout en reconnaissant que le sacrement de mariage n'imprime aucun caractère sacramentel et ne constitue pas les époux dans un état sacramentel particulier, trouve cependant dans ce sacrement une analogie symbolique avec le caractère sacramentel, puisque le mariage constitue principalement et immédiatement un état permanent, et signifie les grâces d'état auxquelles il donne droit.

Cette assimilation des effets de l'extrême-onction et du mariage à ceux du caractère sacramentel est manifestement peu heureuse. Le caractère confère à ceux qui le reçoivent un certain pouvoir dans l'Église ou il les constitue en tant que fidèles, *secundum statum fidei*, dans une classe distincte. Or ni l'extrême-onction ni le mariage ne confèrent au sujet aucun pouvoir dans l'Église, et s'il est vrai que le mariage établit les époux dans un nouvel état de vie et leur donne certains droits, ces droits et cet état ne modifient en rien le rang qu'ils occupaient auparavant dans la société des fidèles. Ainsi la dénomination de quasi-caractère ne repose sur aucune base solide. Sans doute l'extrême-onction ne peut être réitérée dans le cours de la même maladie, non plus que le mariage du vivant de l'autre conjoint, et de plus, ce dernier sacrement crée un lien indissoluble : aussi la reviviscence de ces deux sacrements est très vraisemblable, mais ces raisons ne suffisent point à faire conclure que ces sacrements laissent dans l'âme une impression plus ou moins durable, analogue au caractère. Si, dans certaines limites, on ne peut pas les réitérer, c'est uniquement en vertu d'une défense divine qui résulte implicitement de la fin du sacrement d'extrême-onction et qui a été portée explicitement par Jésus-Christ pour le mariage. La reviviscence de ces sacrements ne serait pas un meilleur argument en faveur du quasi-caractère, puisque les théologiens qui l'admettent la déduisent uniquement de l'impossibilité relative de leur réitération.

Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, Paris, s. d.; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. VI, Quaracchi, 1889, t. IV, p. 136-145; S. Thomas, *In IV Sent.*, dist. IV, q. I, Paris, 1873, t. X, p. 86-96; *Sum. theol.*, IIIa, q. LXIII; Scot, *In IV Sent.*, dist. VI, q. XI, Paris, 1894, t. XVI, p. 615-654; tous les commentateurs du IVe livre des *Sentences* et de la IIIe partie de la *Somme théologique*; tous les théologiens qui ont traité des sacrements en général, notamment Suarez, Vasquez, Tolet; de Lugo, *De sacramentis in genere*, disp. VI; Bellarmin, *De sacr. in genere*, l. II, c. XVIII sq.; Franzelin, *De sacramentis in genere*, th. XII, XIII; Gihr, *Die heiligen Sakramente*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I; Lorinser, *De charactere sacramentali*, 1844; O. Laake, *Über den sakramentalen Charakter*, Munich, 1903; J. B. Farine, *Der sakramentale Charakter. Eine dogmatische Studie*, dans *Strassburger theologische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, t. VI, fasc. 5.

H. Moureau.

1. CARAFA Antoine, savant helléniste et pieux prélat, né à Naples en 1538, mort à Rome le 14 janvier 1591, eut pour précepteur Guillaume Sirlet. Neveu de Paul IV, il avait tout jeune été appelé à la cour pontificale par son oncle et avait reçu les titres de camérier et de chanoine de la basilique de Saint-Pierre. Disgracié bientôt avec tous les membres de sa famille et privé de son bénéfice, il se retira à Bologne. Rappelé à Rome au début du pontificat de saint Pie V et réintégré au chapitre de Saint-Pierre, il fut créé cardinal en 1568. Il eut successivement les titres de Sainte-Marie in Cosmedin, de Sainte-Marie in Via lata, de Saint-Eusèbe et des Saints-Jean-et-Paul. Il fut préfet de la S. C. du Concile et fut membre des congrégations spécialement chargées de la correction du missel, du bréviaire et de la Vulgate. Grégoire XIII le nomma bibliothécaire de la Vaticane, à qui il a légué 70 manuscrits grecs, et Sixte V, préfet de la S. C. des Évêques et Réguliers. Il prit une part considérable à la correction de la Vulgate. Voir VULGATE. Il prépara aussi l'édition de la Bible des Septante d'après le *Vaticanus* 1209, in-fol., Rome, 1586. Voir SEPTANTE (*Version des*). Il travailla avec le cardinal Sirlet à corriger, d'après les manuscrits, le texte du commentaire d'Élie de Crète sur quelques discours de saint Grégoire de Nazianze. Il décida Ciaconius à éditer les œuvres de Jean Cassien; il fournit lui-même des notes et surveilla l'édition des *Conférences,* publiée à Rome, en 1588. *P. L.*, t. XLIX, col. 17; M. Petschenig, dans le *Corpus script. eccl. latin.* de Vienne, 1888, t. XVII, p. CV-CX. Il traduisit en latin le commentaire de Théodoret sur les Psaumes, une chaîne grecque sur le Pentateuque, et il fit traduire par le P. Comitolo la chaîne grecque sur Job. Il publia aussi la *Catena explicationum veterum Patrum in omnia tam V. quam N. T. cantica*, in-8°, Padoue, 1565; Cologne, 1573. Il recueillit les décrétales des papes, dont l'édition fut terminée par Antoine d'Aquin : *Epistolæ decretales summorum pontificum*, 3 in-fol., Rome, 1591, voir col. 1244, et, avec le concours de Pierre Morin, beaucoup d'actes de conciles, *Conciliorum collectio*, 4 in-fol., Rome, 1608. Il laissa en manuscrit des notes apologétiques sur la vie de Paul IV, qui ont été publiées par Caraccioli, *De vita Pauli IV,* Cologne, 1612, et un commentaire perpétuel des canons du concile de Trente, qu'il a légué à Comitolo et qui est conservé à la bibliothèque Vaticane, lat. 6326.

Eggs, *Purpura docta*, l. V, § 16; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 96-97; P. Batiffol, *La Vaticane de Paul III à Paul V d'après des documents nouveaux*, Paris, 1890, p. 63-94, 131-139.

E. MANGENOT.

2. CARAFA Grégoire, théatin italien, né à Naples, supérieur général de son ordre en 1644 et en 1648, évêque de Cassano. Il mourut archevêque de Salerne en 1676. Il a publié : 1° *Disputationum theologicarum in Iam IIæ D. Thomæ Aquinatis a q. I usque ad XVII inclusive*, Naples, 1628, t. I; 2° *Opusculum philosophicum de concursu causæ primæ cum secundis*, Naples, 1634; 3° *De monomachia seu duello*, Rome, 1647. Le P. Silos dit à propos de ce dernier ouvrage : *materiam ita versavit ut plane exhauserit.*

Toppi, *Bibliotheca neapolitana*, Naples, 1678, p. 178; Silos, *Historiarum clericorum regularium a congregatione condita*, *pars altera*, Rome, 1655, p. 174-175; Ughelli, *Italia sacra*, Venise, 1721, t. VIII, col. 354-355; Vezzosi, *I scrittori dei chierici regolari detti teatini*, Rome, 1780, t. I, p. 219-221; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 283.

A. PALMIERI.

CARAMUEL Y LOBKOVITZ Jean, né à Madrid, le 23 mai 1606. Encore enfant, il montra pour les mathématiques des aptitudes extraordinaires. A douze ans, dit-on, il avait déjà composé et publié des tables astronomiques. En une seule année, il parcourt le cycle des études de grammaire, de rhétorique et de poétique et se fait remarquer par son talent de versificateur. Après avoir étudié la philosophie à Alcala, sous la conduite du péripatéticien Benoît Sanchez, il entre au monastère de la Espina, situé dans le diocèse de Palentia et appartenant à l'ordre de Cîteaux. Il y fait profession au bout d'un an, puis vient à Salamanque étudier la théologie, et retourne enfin à Alcala où il enseigne, pendant trois ans, la science sacrée aux religieux de son ordre. Envoyé dans les Flandres, au monastère de Dunes, il s'adonne avec grand succès à la prédication; en 1638 il prend à Louvain le degré de docteur en théologie. Peu après, il est choisi pour abbé de Melrose, en Écosse, puis pour vicaire général de l'abbé de Cîteaux en ce qui concerne l'Angleterre, l'Irlande et l'Écosse; nommé ensuite à l'abbaye de Dissembourg, au diocèse de Mayence, il attire sur lui par ses travaux apostoliques et les succès prodigieux qu'il obtient, l'attention de l'évêque de Mayence, Anselme Casimir, dont il devient le suffragant. Obligé de quitter le Palatinat, il est envoyé par le roi d'Espagne à la cour de l'empereur Ferdinand III qui lui donne les abbayes bénédictines de Montserrat et de Vienne; en même temps il devient le vicaire général du cardinal Ernest de Harrach, archevêque de Prague. Les Suédois ayant mis le siège devant cette ville, Caramuel lève une troupe d'ecclésiastiques et se distingue par son habileté et son courage dans le combat. La paix signée, il reprend en Bohême ses travaux apostoliques et convertit un grand nombre d'hérétiques. Il était désigné pour l'évêché de Kœnigsgratz, lorsque le pape Alexandre VII le manda à Rome en 1655; quelque temps après, il fut nommé à l'évêché de Campagna et Satriano, dans le royaume de Naples; il s'en démit en 1673 et, quelques mois plus tard, le roi d'Espagne lui donna l'évêché de Vigevano. Il mourut dans sa ville épiscopale et fut enterré dans sa cathédrale. Sur sa tombe, on lit cette courte inscription : *Magnus Caramuel, episcopus Vigevani.* De ses nombreux écrits, dont on trouvera la liste dans Niceron, *Mémoires,* t. XXIX, p. 265 sq., nous citerons seulement ceux qui traitent des matières théologiques : 1° *Theologia regularis sanctorum Benedicti, Augustini, Francisci regulas commentariis dilucidans,* in-fol., Bruges, 1638; in-4°, Francfort, 1644; Venise, 1651; in-fol., Lyon, 1665; 2° *Motivum juris quod in curia romana disceptatur de cardinalis Richelii cisterciensis abbatis generalis erga universum ordinem auctoritate et potestate. Itemque de quatuor primorum Patrum abbatum, de Firmitate, Pontiniaci, Claræ Vallis et Morimundi in suas filiationes jurisdictione,* in-4°, Anvers, 1638; 3° *Bernardus Petrum Abælardum et Gilbertum Porretanum triumphans,* in-4°, Louvain, 1639, 1644; 4° *Schelion elimatum ad regulam sancti Benedicti, libellum sancti Bernardi de præcepto et dispensatione elucidans; in quo demonstratur sanctum hunc doctorem opiniones benignas semper fovisse,* in-4°, Louvain, 1641; Francfort, 1644; Venise, 1651; 5° *Mathesis audax, rationalem, naturalem, supernaturalem, divinamque sapientiam arithmeticis, catoptricis, staticis, dioptricis, astronomicis, musicis, chronicis et architectonicis fundamentis substruens exponensque,* in-4°, Louvain, 1642, 1644; 6° *Theologia moralis ad prima eaque clarissima principia reducta,* in-fol., Louvain, 1643; 7° *Epistola ad Gassendum de Germanorum protestantium conversione,* in-4°, 1644; 8° *Epistola ad eumdem de infallibilitate papæ,* in-4°, 1644; 9° *Maria, liber de laudibus Virginis Matris,* in-4°, Prague, 1647; 10° *Benedictus christiformis, sive sancti Benedicti vita iconibus in ære incisis, carminibus et conceptibus moralibus exornata,* in-fol., Prague, 1648; 11° *Sancti Romani imperii pacis licitæ demonstratæ prodromus et syndromus,* in-4°, Francfort, 1648; 12° *Sancti Romani imperii pax medullitus discussa et ad binas hypotheses reducta, sub primam condemnata et dissuasa, sub secundam pia, licita et valida demonstrata,*

in-4°, Francfort, 1648 ; in-fol., Vienne, 1649 ; de ces deux ouvrages, relatifs au traité de Westphalie, le second est une réponse à un livre paru sous le nom d'Ernestus ab Eusebiis et intitulé : *Judicium theologicum super quæstione : an pax qualem desiderant protestantes sit secundum se illicita;* 13° *Encyclopædia concionatoria, seu conceptus morales quibus aut Evangelia aut sanctorum virtutes celebrantur et elucidantur*, in-4°, Prague, 1649; 14° *Theologia fundamentalis,* in-4°, Francfort, 1651 ; in-fol., Rome et Lyon, 1667 ; 15° *Hierarchia ecclesiastica ; de summi pontificis, patriarcharum, archiepiscoporum, episcoporum, abbatum, sacerdotum, diaconorum, hypodiaconorum, clericorumque inferiorum ordinum, electione, promotione, necessitate et honestate,* in-fol., Prague, 1632; 16° *Theologia rationalis, seu præcursor logicus,* in-fol., Francfort, 1654; 17° *Cabalæ theologicæ excidium, sive contra cabalistas qui ne unum quidem de Deo verbum in sacris Bibliis contineri somniarunt,* avec traduction en hébreu des trois premiers livres de la *Summa contra gentes,* due à Joseph Ciantes; 18° *Apologema pro antiquissima et universalissima doctrina de probabilitate contra novam, singularem improbabilemque Prosperi Fagnani opinationem*, in-4°, Lyon, 1663, mis à l'index par décret le 15 janvier 1664 ; 19° *Theologia intentionalis*, in-fol., Lyon, 1664 ; 20° *Theologia præterintentionalis*, in-fol., Lyon, 1664 ; 21° *Theologiæ regularis tomus alter, varias epistolas exhibens, in quibus dilucidantur gravissimæ circa eam difficultates*, in-fol., Lyon, 1665 ; 22° *Haplotes de restrictionibus mentalibus*, in-4°, Lyon, 1674 ; 23° *Trismegistus theologicus*, in-fol., Vigevano, 1679 ; 24° *Logica moralis seu politica,* in-fol., Vigevano, 1680.

Les contemporains de Caramuel, ses adversaires eux-mêmes admiraient l'extraordinaire souplesse de son esprit et l'étendue de ses connaissances. Mandé à Rome parce que la vigueur avec laquelle il avait, dans sa *Theologia fundamentalis*, exposé les objections des athées et des libertins, rendait sa foi suspecte, il se disculpa sans peine et étonna le pape Alexandre VII par l'habileté de ses réponses. L'auteur de l'*Anticaramuel*, connu sous le nom d'Humanus Eidemann, écrivait de lui : *ingenium habet ut octo, eloquentiam ut quinque, judicium ut duo*. Malheureusement son goût pour les affirmations singulières et paradoxales l'entraîne, en matière dogmatique, dans des spéculations plus que téméraires, et en morale à des solutions singulièrement relâchées. Dans sa *Mathesis audax,* il soutient que l'on peut résoudre, *avec la règle et le compas,* les questions les plus difficiles de la théologie, même le problème de la grâce et de la liberté. En morale, au jugement de saint Liguori, il est incontestablement le prince des laxistes. On lui attribue communément la 24ᵉ et la 25ᵉ des propositions condamnées par Alexandre VII ainsi que la 48ᵉ et la 49ᵉ de celles que rejeta Innocent XI. Certaines de ses affirmations, prises au pied de la lettre, laisseraient croire qu'il ne voit dans le probabilisme qu'un moyen commode d'échapper à l'obligation des lois; il attribue d'autre part à la probabilité purement extrinsèque une autorité exagérée. Il a défendu très vivement l'opinion scotiste d'après laquelle les préceptes de la seconde table ne sont que des lois positives, dépendant uniquement de la volonté de Dieu.

Les doctrines exposées par Caramuel dans sa *Theologia fundamentalis* ont été critiquées par un théologien espagnol, Louis Crespi de Borja, évêque de Placencia, dans ses *Quæstiones selectæ morales,* in-4°, Lyon, 1658, et défendues par l'Italien François Verde, dans les *Positiones selectæ theologiæ fundamentales Caramuelis,* in-fol., Lyon, 1662. Voir Cardenas, col. 1713.

Niceron, *Mémoires*, Paris, 1734, t. XXIX ; de Visch, *Bibliotheca scriptorum ordinis cisterciensis,* Cologne, 1656; Antonio, *Biblioth. Hispana nova,* Madrid, 1783, t. II, p. 666-671 ; Werner, *Geschichte der katholischen Theologie*, Munich, 1889, p. 59 sq. ; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. II, col. 589 sq. ; Döllinger et Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche*, Nordlingen, 1889, t. I, passim ; Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 501-502 ; *Kirchenlexikon*, t. II, art. *Caramuel*.

V. Oblet.

CARBONE Louis, de Costacciaro, près de Pérouse, professa la théologie dans cette ville. Les renseignements biographiques nous manquent sur cet ecclésiastique dont les ouvrages forment une bibliothèque. Nous pouvons indiquer les suivants, qui ont trait à la théologie, omettant ceux qui regardent la rhétorique et l'éloquence, dont le nombre est aussi considérable. Sauf indication contraire, tous ces livres ont été imprimés à Venise : *Introductio in sacram theologiam sex libris comprehensa*, in-8°, 1582, 1589; *De pacificatione et dilectione inimicorum, injuriarumque remissione, cum appendice de amore et concordia fraterna*, in-8°, Florence, 1583; Venise, 1586; inséré dans la collection *Tractatus universi juris,* Venise, 1584, t. XII, p. 249; on trouve aussi l'appendice imprimé à part aux mêmes lieux et dates. Ce traité fut traduit en italien par Léon Cernoti, chanoine du Saint-Sauveur de Venise : *Trattato dell' amore e concordia fraterna,* in-8°, 1592; *Vir justus vel de laudibus hominis christiani centuria,* in-8°, 1585. Ce traité fut traduit en italien par le même Cernoti : *L'umo giusto, o la centuria delle lodi dell' umo christiano,* in-4°, 1594, 1599; *Interior homo vel de suipsius cognitione,* in-8°, 1585; *Compendium absolutissimum totius Summæ theologicæ D. Thomæ*, in-4°, 1587 ; Cologne, 1608, 1620 ; *Fons vitæ et sapientiæ, vel ad veram sapientiam acquirendam hortatio,* in-8°, 1588; *Orationis dominicæ ampla expositio,* in-8°, 1590, 1610; *Tractatus de omnium rerum restitutione, in quo de bonis animi, corporis et fortunæ restituendis disputatur,* in-8°, 1592; *Introductio ad catechismum sive doctrinam christianam,* in-8°, 1596; *De præceptis Ecclesiæ, opusculum utilissimum in quo plene et ad populum docendum Ecclesiæ explicantur præcepta*, in-4°, 1596; *Introductiones in logicam,* in-8°, 1597; *Introductiones in universam philosophiam,* in-8°, 1599; *Tractatus de legibus... in quo omnium divinarum humanarumque legum fundamenta, causæ, proprietates effectusque tractantur... atque quæstionum D. Thomæ de legibus et multorum titulorum utriusque juris commentarius,* in-4°, 1599, 1600; *Summæ summarum casuum conscientiæ, sive theologiæ totius practicæ in 3 tomos distributæ,* in-4°, 1606 ; *Catalogus scholasticorum theologorum seu interpretum Summæ D. Thomæ,* in-4°, Cologne, 1618. On a diverses fois confondu cet auteur avec son homonyme Lodovico Carbone, littérateur de Ferrare, qui écrivait au XVᵉ siècle, mais leurs œuvres sont tout à fait diverses.

L. Jacobilli, *Bibliotheca Umbriæ*, Foligno, 1658 ; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 50.

P. Edouard d'Alençon.

CARBONNELLE Ignace, jésuite belge, naquit à Tournai, le 1ᵉʳ février 1829. Entré dans la Compagnie de Jésus, le 8 septembre 1844, il professa les mathématiques et la mécanique au collège Notre-Dame de la Paix à Namur, puis pendant deux ans la rhétorique à Tournai. En 1861, il partit pour les Indes-Orientales et enseigna les sciences au collège Saint-François-Xavier à Calcutta. Il rentra en Belgique en 1868, et pendant quelque temps donna au collège de la Compagnie de Jésus à Louvain le cours d'astronomie et de mathématiques, en même temps qu'il collabora aux *Études religieuses* de Paris. Bien qu'il se soit principalement adonné aux sciences physiques et mathématiques, le P. Carbonnelle était préparé, par de fortes études théologiques, à aborder l'œuvre maîtresse de sa vie, savoir les questions relatives à la conciliation de la science et

de la foi. En 1877, il fonda la Société scientifique de Bruxelles, dont il fut jusqu'à sa mort, le 4 mars 1889, le secrétaire général, et qui a pour devise cette proposition du concile du Vatican : *Nulla unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest. Constitutio de fide catholica*, c. IV. Le principal ouvrage théologico-scientifique du P. Carbonnelle parut. d'abord dans la *Revue des questions scientifiques*, et ensuite sous le titre : *Les confins de la science et de la philosophie,* 2 in-12, Paris, 1881. Citons encore, dans le même ordre d'idées : *Les documents ecclésiastiques relatifs à l'unité substantielle de la nature humaine*, in-8°, Louvain, 1877 ; *L'encyclique du 4 août 1879 et la science*, in-8°, Bruxelles, 1879 ; *Une accusation d'hérésie*, dans la *Revue des questions scientifiques*, t. XIX, p. 168-188.

C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 725-728 ; Georges Lemoine, *Le R. P. Carbonnelle,* dans la *Revue des questions scientifiques,* t. XXV, avril 1889.

J. VAN DEN GHEYN.

CARDENAS (Jean de), jésuite espagnol, né à Séville en 1613, entra dès l'âge de quatorze ans dans la Compagnie de Jésus où il eut à remplir durant de longues années les charges de recteur et de provincial. Mais sa merveilleuse facilité pour l'étude et son extrême souplesse d'esprit lui permirent de se consacrer, sans négliger en rien ses devoirs administratifs, à des travaux intellectuels d'ordre varié, qui tous lui font grand honneur et lui assurent, en particulier, un rang éminent parmi les moralistes de son époque : il a été inscrit par saint Alphonse au nombre des auteurs « classiques *in re morali* ». Son principal ouvrage est un examen critique des opinions morales dont le cistercien Jean Caramuel s'était fait l'avocat souvent trop indulgent : *Crisis theologica bipartita, sive disputationes selectæ ex morali theologia, in quibus pro votis illustrissimi D. D. Joannis Caramuelis, atque operi ejus interrogatorio respondeatur, quamplurimæ ejus opiniones et argumentationes ad præfatam crisim vocantur*, in-fol., Lyon, 1670. Pris à partie, de ce chef, par le dominicain français Jacques de Saint-Dominique, Cardenas publia, dans une troisième partie de l'ouvrage réédité à Séville en 1680, une défense du probabilisme modéré, ainsi qu'une méthode précise pour distinguer les opinions probables des improbables. Après la mort de l'auteur survenue à Séville le 6 juin 1684, une quatrième partie contenant des notes et éclaircissements sur les 65 propositions condamnées par Innocent XI en 1679, fut ajoutée comme *Opus postumum* aux trois premières dans les éditions de Venise de 1694, 1700 et 1710. Cette dernière partie a été souvent réimprimée à part sous ce titre définitif : *Crisis theologica in qua plures selectæ difficultates ex morali theologia ad Lydium veritatis lapidem revocantur ex regula morum posita a SS. D. N. Innocentio XI P. M. in diplomate damnante sexaginta quinque propositiones*, in-fol., Séville, 1687 ; Cologne, 1690 ; in-4°, Venise, 1693, 1696, etc. L'œuvre de Cardenas se distingue surtout par la clarté de l'exposition et la solidité des raisonnements; mais il donne trop d'ampleur à sa pensée et les digressions incessantes qui le ramènent aux prises à chaque instant avec ses adversaires rigoristes, Tagnan, Mercœur, Baron et Gonet, rendent souvent la lecture pénible et embarrassée. On lui reproche aussi, mais c'était le défaut de son époque, un contrôle trop peu sévère dans le choix des citations qu'il apporte à l'appui de ses principes. Cf. part. IV, diss. VI, p. 47. Ses autres productions sont un traité dogmatique sur « l'infinie dignité de la mère de Dieu » : *Geminum sidus Mariani diadematis, sive duplex disputatio de infinita dignitate Matris Dei, atque de ejus gratia habituali infinita simpliciter,* in-4°, Séville, 1660; des opuscules ascétiques devenus fort rares, comme les *Sept méditations sur Jésus crucifié,* Séville, 1678; des biographies pieuses : *Historia de la via y virtudes de la venerable Virgen Damiana de las llagas,* in-4°, Séville, 1675; *Breve relacion de la muerte, vida, y virtudes del venerable Cavallero D.Miguel Mañara Vicentelo de Leca,* in-4°, Séville, 1679.

Sotwel, *Bibliotheca scriptorum Soc. Jesu*, p. 431 ; Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, art. *Joannes de Cardenas*, de Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col 734-737 ; Hurter, *Nomenclator,* t. II, col. 595 ; Dœllinger et Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten,* t. I, p. 39-41, 46.

P. BERNARD.

CARDINALES (Vertus). — I. Étymologie. II. Historique. III. Définitions.

I. ÉTYMOLOGIE. — « Les vertus cardinales sont ainsi nommées par analogie avec les gonds, *cardines,* sur lesquels s'appuie le mouvement des portes. » S. Thomas, *In III Sent.*, dist. XXXIII, q. II, a. 1, sol. 2a, *Opera omnia*, Parme, 1857, t. VII, p. 358. Cf. S. Bonaventure, *ibid.*, Quaracchi, t. III, p. 721. Pour justifier cette étymologie le docteur angélique analyse subtilement les trois termes qui définissent la fonction des gonds : *servir d'appui,* servir d'appui *à une porte,* servir d'appui *au mouvement* d'une porte, et s'ingénie, non sans vraisemblance, à leur faire correspondre les aspects ou propriétés des vertus cardinales.

1° « Par la porte on pénètre dans l'intérieur d'une maison : toute porte est en vue de ce mouvement ultérieur. Les vertus théologiques, ayant pour objet la fin ultime, qu'elles atteignent efficacement, n'offrent rien de commun avec l'idée *d'entrée,* de porte, et c'est pourquoi on ne les nomme point cardinales. Il en est de même des vertus intellectuelles qui ont trait à la vie contemplative, laquelle n'est pas ordonnée à une vie ultérieure, mais bien plutôt ordonne à soi la vie active. Les vertus morales, au contraire, sont des perfections de la vie active, leurs actes ne visent pas directement la fin ultime, mais certains objets qui y conduisent. C'est pourquoi les vertus cardinales ne se rencontrent que parmi les vertus morales. » S. Thomas, *loc. cit.;* cf. *De virtutibus in communi*, a. 12, ad 24um, *Opera*, Parme, 1856, t. VIII, p. 576 ; S. Bonaventure, *loc. cit.*

2° Si l'on objecte que les vertus théologiques sont elles aussi un point d'appui pour la vie morale, saint Thomas répond en insistant sur une autre propriété des gonds : « Les vertus théologiques sont appelées fondement, ancre, racine, toutes expressions qui désignent le point d'appui d'une chose à l'état statique ; aussi conviennent-elles aux vertus théologiques qui ont pour objet la fin, dans laquelle on se repose ; le gond au contraire désigne le point d'appui d'une chose *en mouvement :* c'est pourquoi on lui compare justement les vertus qui ont rapport aux moyens par lesquels on va à la fin. » *Ibid.*, ad 2um.

3° Si l'on objecte enfin que le véritable point d'appui de la vie morale est la raison, saint Thomas développe en l'expliquant le troisième aspect des gonds. « Les gonds sont le point d'appui *immédiat* du mouvement de la porte. Ainsi faut-il que la vertu cardinale concerne ce qu'il y a de principal dans chacune des *matières diverses* de la moralité, et non pas seulement en général, ce qui est l'office de la raison. » *Ibid.*, sol. 3a, ad 1um.

II. HISTORIQUE. — L'origine de cette appellation des vertus morales remonte, croyons-nous, à saint Ambroise. Comparant les quatre béatitudes de saint Luc, VI, 21-22, aux huit béatitudes de saint Matthieu, V, 3-10, le saint docteur dit : « Saint Luc a eu en vue les quatre vertus cardinales; saint Matthieu nous donne à entendre un nombre mystique. » *Expos. Evang. sec. Luc.*, l. V, n. 49, *P. L.*, t. XV, col. 1649. Et un peu plus loin : « Nous savons qu'il y a quatre vertus cardinales, la tempérance, la justice, la prudence et la force. » *Ibid.*, n. 62, col. 1653. Le texte du *De sacramentis,* l. III, c. II, *P. L.*, t. XVI, col. 434, qui applique l'épithète *cardinal* aux dons du Saint-Esprit, n'est donc pas la source de

la présente appellation comme le tient le *Vocabulaire philosophique* publié par le *Bulletin de la Société française de philosophie*, 3e année, Paris, n. 6, juin 1903, p. 158, mot *Cardinal*. Le Maître des Sentences, Pierre Lombard, attribuait la paternité de cette qualification à saint Jérôme : *Hæ virtutes cardinales vocantur, ut ait Hieronymus. III Sent.*, dist. XXXIII, *P. L.*, t. CXCII, col. 823. Cette attribution est inexacte : elle se réfère à un commentaire sur saint Marc faussement attribué à saint Jérôme, où il est dit : « Ces quatre vertus sont dites cardinales, parce que par la prudence nous obéissons ; par la justice, nous agissons virilement ; par la tempérance, nous foulons aux pieds le serpent ; par la force, nous méritons la grâce de Dieu. » *Comment. in Evang. sec. Marc.*, c. I, *P. L.*, t. XXX, col. 596. Saint Thomas d'Aquin ne suit pas le Maître des Sentences dans son erreur et rétablit l'origine ambrosienne de l'expression. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXI, a. 1. Elle devient courante chez tous les scolastiques qui la considèrent comme le nom théologique des quatre grandes vertus morales. Peut-être, à cause de cette origine théologique, conviendrait-il de réserver la qualification de cardinales aux vertus morales infuses pour les distinguer des vertus morales naturelles reconnues par les philosophes païens.

III. Définitions. — Nous trouvons dans la tradition trois acceptions différentes du qualificatif *cardinal* appliqué aux quatre vertus morales.

1° *Cardinal est synonyme de principal.* — C'est cette acception très large que suit saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXI, a. 1. Il y compare, sous le rapport de l'importance, les trois grandes divisions génériques de la vertu : vertu théologique, morale et intellectuelle. Mettant hors de cause les vertus théologiques comme étant plutôt surhumaines qu'humaines, *ibid.*, ad 2um, le saint docteur donne la priorité aux vertus morales sur les intellectuelles (la prudence exceptée, qui d'ailleurs est sur la frontière des deux groupes). Le motif de cette primauté est que les vertus morales réalisent par excellence ce qui fait la vertu, ne donnant pas seulement la faculté éloignée d'opérer le bien, mais l'exercice même et le bon usage de cette faculté, en raison de la rectification antérieurement en exercice de l'intention volontaire qu'elles supposent et de laquelle elles procèdent. Ce premier sens du qualificatif *cardinal* est donc par un certain côté relatif. C'est, par comparaison avec les quatre vertus intellectuelles restantes, sagesse, science, habitus des premiers principes et art, que les vertus morales seraient dites cardinales ou principales, comme étant des vertus, *virtutes* (virtualités agissantes), au sens précis et absolu du mot. Cette première acception ne tient pas compte de l'analogie du gond. Elle n'est d'ailleurs chez saint Thomas que générique et provisoire, la notion spécifique n'étant livrée que dans les articles suivants.

2° *Cardinal est synonyme de général.* — Les vertus cardinales représentent des conditions générales de la vie humaine qui doivent se retrouver dans tout acte de vertu. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXI, a. 4. Ces conditions sont le discernement ou prudence, la rectitude ou justice, la mesure ou tempérance, la fermeté ou force. *Ibid.*, a. 1. Elles sont inséparables l'une de l'autre et enveloppent tout acte de vertu quel qu'il soit ; la fermeté, par exemple, ne mérite pas le nom de vertu si elle n'est accompagnée de mesure, de rectitude et de discrétion. *Ibid.* N'étant que des *conditions générales* de tout acte vertueux, les vertus cardinales ne constituent pas, selon cette acception, des *habitus* spéciaux et distincts, sauf peut-être la prudence à raison de son rôle ordonnateur et prépondérant. *Ibid.*, a. 2. Et donc un acte de vertu quelconque en tant qu'il comporte un discernement rationnel sera un acte de prudence ; en tant que rectifié, un acte de justice ; en tant qu'il implique la modération des passions, un acte de tempérance ; en tant qu'il trahit la fermeté, un acte de force. *Ibid.*

Cette acception ne doit pas être dédaignée, parce qu'elle a pour elle la plus grande partie de la tradition. *Et sic multi loquuntur de istis virtutibus tam sacri doctores quam etiam philosophi. Ibid.* On la rencontre, en effet, chez Cicéron, *Tusculanes*, c. XIV, *De officiis*, l. I, c. XX, chez S. Ambroise, *In Lucam*, l. V, n. 49, *P. L.*, t. XV, col. 1649 ; *De officiis*, l. I, c. XXXVI, *P. L.*, t. XVI, col. 75 sq. ; chez S. Augustin, qui ne regarde les vertus morales que comme des aspects de l'amour, *prudentia est amor Dei sagaciter seligens, De moribus Ecclesiæ*, l. I, c. XV, *P. L.*, t. XXXII, col. 1322 ; chez S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XXII, c. I, n. 2, *P. L.*, t. LXXVI, col. 212. Saint Thomas, qui connaît et cite ces autorités, préférera cependant l'acception troisième.

Si, en effet, cette notion de la vertu cardinale a l'avantage de tenir compte de l'enveloppement réciproque des vertus morales — enveloppement dont témoigne, par exemple, ce fait que l'homme fort manquera de force dans certaines circonstances, s'il n'est pas en même temps tempérant — elle n'en donne pas le pourquoi. Elle expose ce qui est plutôt qu'elle n'explique l'organisme psychologique sous-jacent. Elle permet une explication commode de la connexion des vertus, mais cette explication ne laisse pas d'être superficielle. Pas plus que l'acception précédente elle ne répond à l'étymologie du mot cardinal.

3° *La troisième acception ressortit à l'éthique aristotélicienne.* — Saint Thomas la préfère à la précédente. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXI, a. 4. Son fondement est la psychologie des habitudes, car la vertu morale est une *habitude bonne,* qui donne de réaliser *bien* un *bon* objet. Or, l'habitude doit sa détermination spécifique à ses actes, par la répétition desquels elle est engendrée, et les actes à leur tour se déterminent par leur objet ou matière. C'est donc à l'importance pour la vie morale de l'objet ou de la matière d'une vertu que l'on doit recourir pour déterminer le rôle plus ou moins *cardinal* qu'elle exerce vis-à-vis des autres vertus.

Deux critères sont utilisés à cette fin par saint Thomas : 1. Est d'une importance majeure, *cardinale,* c'est-à-dire telle que la vie morale roule sur elle comme une porte sur ses gonds, toute matière à vertu particulièrement dificile. Ce critère se déduit du caractère essentiel de la vertu morale qui est de procurer efficacement l'exercice des actes bons. Il est évident que la pierre d'achoppement de cette efficacité sont les passions particulièrement difficiles à vaincre et que ces passions vaincues le reste va pour ainsi dire de soi : *Sicut potissimum in illis quæ ad concupiscibilem præcipuæ sunt delectationes secundum tactum, unde temperantia, quæ est circa illas delectationes, est virtus principalis, eutrapelia quæ est circa delectationes quæ sunt in ludis est virtus secundaria.* S. Thomas, *In III Sent.*, dist. XXXIII, q. II, a. 1, sol. 1ª, *Opera*, t. VII, p. 358. La vertu cardinale sera donc celle qui, dans une matière morale donnée, regarde le point critique, spécialement difficultueux de cette matière. Elle sert de type aux vertus secondaires qui abordent les aspects moins douloureux du même objet et n'ont plus qu'à reproduire en petit le schème de la manœuvre que les cardinales réalisent d'une manière totale et excellente. Leur influence est d'ordre formel en tant que causes exemplaires ; et d'ordre préparatoire pour autant qu'une grave difficulté vaincue sur un terrain facilite d'autres victoires sur le même terrain. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXI, a. 4, ad 1um. C'est vis-à-vis de leurs sœurs, les petites vertus morales, que ces vertus sont dites cardinales.

2. Le second critère de l'importance d'un objet est le rôle directeur que cet objet, parce qu'il occupe un rang plus rapproché de la fin ultime, exerce vis-à-vis d'autres objets qui constituent les moyens de l'atteindre. C'est ainsi que l'art de la construction des navires est subor-

donné à l'art de la navigation, parce que ce dernier est la fin et le but du premier. La raison de cette influence est qu'en toutes choses il convient de considérer surtout la fin. Les arts et les vertus qui regardent les fins, en raison de l'empire qu'ils exercent sur les arts et les vertus qui regardent les moyens, sont donc comme le fondement, la base d'attache, disons le mot, les gonds, *cardines,* de ces derniers. *Et quia actus moti fundatur super actione moventis, ideo actus virtutis secundariæ fundatur super actione principali, sicut fundatur super ordinem motus ostii ; et ideo virtus principalis dicitur esse cardinalis.* S. Thomas, *In III Sent.*, dist. XXXIII, q. II, a. 1, sol. 1a. A ce second titre, l'influence de la vertu cardinale participe de la causalité efficiente et de la causalité finale. C'est une influence directive du mouvement de la vie morale. A cette conclusion de saint Thomas fait écho saint Bonaventure qui attribue aux vertus cardinales la première place dans la mise en branle et la direction des vertus spéciales. *Loc. cit.*, Quaracchi, t. III, p. 730.

Cette troisième acception a l'avantage de présenter une conception organique et dynamique de la vertu cardinale qui s'harmonise aussi bien avec les données psychologiques les mieux établies qu'avec les exigences de l'étymologie. Elle n'est pas opposée à la première acception et dépasse la seconde en vérité psychologique et en profondeur. Elle laisse sans doute inexpliquée la question de la connexion des quatre grandes vertus morales, mais, en résolvant celle des vertus secondaires avec les vertus cardinales, elle simplifie les données du problème et prépare une solution de la relation bien plus profonde que la solution esquissée par la seconde acception. Car, du fait que les quatre vertus cardinales seront soudées entre elles par le lien de la prudence et antérieurement, dans l'ordre surnaturel, par le lien de la charité, toutes les vertus secondaires qui sont sous la direction de ces quatre grandes vertus se trouveront ordonnées en un seul tout organique et dynamique.

Nous n'avons entendu parler ici que de ce qu'il y a de vraiment spécifique dans la propriété des vertus morales exprimée par le mot *cardinal*. Pour les questions communes, qui se résolvent par la considération de la vertu morale comme telle, par exemple pour la distinction et les espèces des vertus cardinales, leurs états, leurs rapports avec les vertus théologiques et intellectuelles, avec les passions, pour l'acquisition ou l'infusion des vertus cardinales ou morales, pour la théorie du juste milieu, voir Vertu morale.

A. Gardeil.

CARDINAUX. Les cardinaux sont les premiers dignitaires de l'Église, après le souverain pontife. Le cardinalat ne fait point partie de la hiérarchie de droit divin. Tel qu'il existe aujourd'hui, il est le résultat d'une évolution historique dont on peut indiquer les phases les plus caractéristiques.

1° *Origine et signification du nom.* — Primitivement, un évêque, un prêtre ou un diacre s'appelait *cardinalis* quand il était, par ses fonctions, attaché de façon stable à une église quelconque. On disait, dans le même sens, *incardinatus* ou *intitulatus.* Cette église était, par rapport à lui, le *cardo,* c'est-à-dire son point d'appui et d'attache, le centre de son activité. Tel est du moins le sentiment défendu par la plupart des grands canonistes modernes, par Hinschius notamment, à la suite de Thomassin, *Vetus et nova disciplina,* part. I, l. II, c. CXV, n. 3, et de Muratori. Quelques-uns, et parmi eux le savant Phillips, *Kirchenrecht,* t. VI, p. 43 sq., l'ont contesté, prétendant que le mot ne s'appliquait qu'au clergé des églises cathédrales ou épiscopales. Mais les textes que Phillips apporte ne remontent pas au delà du VIIIe siècle et ne prouvent rien pour l'époque antérieure. Voici les plus marquants. Le pape Zacharie, dans une lettre de 748 à Pépin le Bref, parle d'un canon du concile de Néocésarée, qu'il résume ainsi : *De presbyteris agrorum, quam obedientiam debeant exhibere episcopis et presbyteris cardinalibus. P. L.,* t. LXXXIX, col. 933; Jaffé, *Regesta pontificum,* n. 2277. Au siècle suivant, le diacre Jean, dans sa *Vie de saint Grégoire le Grand,* l. III, n. 11, *P. L.,* t. LXXV, col. 135, écrit : *Item cardinales violenter in parochiis ordinatos forensibus in pristinum cardinem Gregorius revocabat.* Dans un diplôme de Gauzelin de Padoue, qui porte la date de 978, nous lisons : *Dum Dominus Adilbertus, Pataviensis Ecclesiæ episcopus, resideret in cathedra sui episcopii, in domo S. Mariæ matris ecclesiæ, convocata sacerdotum, lectorum, reliquorumque caterva, tum ex cardine urbis ejusdem quamque ex singulis plebibus in synodali conventu.* Ces citations et d'autres semblables établissent une distinction entre le clergé des campagnes, *presbyteri agrorum, parochi forenses, plebani,* et le clergé de la cité épiscopale, auquel ils restreignent l'appellation de *presbyteri cardinales.* Mais il n'y a pas trace d'une pareille restriction avant 748. Que d'ailleurs un changement de ce genre se soit produit dans le langage canonique, c'est chose qui n'étonnera guère, si l'on pense que les ecclésiastiques de l'entourage de l'évêque, par suite de leur situation plus élevée, étaient moins sujets à déplacement.

Les textes reproduits ci-dessus condamnent une autre erreur d'interprétation, celle qui identifie les anciens cardinaux avec les *parochi.* Les chanoines de la ville épiscopale sont appelés *cardinales,* et pourtant ils n'étaient point curés ; en outre, on admet généralement que, sauf peut-être Rome et Alexandrie, les villes ne furent pas divisées en paroisses avant l'an 1000.

Ajoutons, selon une judicieuse remarque d'Hinschius, que, d'après l'ensemble des monuments, l'épithète de *cardinalis* implique dans ceux auxquels on la donnait, outre une situation stable, une certaine importance ou prédominance, dont l'idée semble être en connexion avec l'acception plus usuelle du mot ; car *cardinalis* signifie aussi, et même habituellement, *principal.*

Plus tard et peu à peu, les *cardinaux* devinrent l'apanage spécial de l'Église romaine, de cette Église qui est pour toutes les autres et pour tout le clergé, ainsi que l'indiquait déjà Léon IX, le *cardo* par excellence, le fondement et le centre de l'unité ecclésiastique. C'est Pie V qui réserva expressément ce nom aux premiers conseillers du pape.

2° *Origine et développement du cardinalat.* — L'origine du collège des cardinaux se confond avec celle du *presbyterium.* Dès les débuts historiques de l'épiscopat, nous trouvons dans chaque diocèse une assemblée connue sous le nom de *presbytère* et formée de prêtres et de diacres dont la mission commune était d'assister l'évêque de leurs conseils et de le seconder dans la conduite de son troupeau. Saint Ignace d'Antioche fait mention de ce presbytère, auquel les fidèles doivent respect et soumission. Il enseigne aux Ephésiens, Funk, c. II, 2, *Patres apostolici,* Tubingue, 1901, t. I, p. 214, « à pratiquer l'obéissance parfaite dans la subordination à l'évêque et au presbytère ; » il loue les Magnésiens, c. II, p. 232, « d'être soumis à l'évêque, comme à la bonté de Dieu et au presbytère comme à la loi du Christ ; » il exhorte les Tralliens, c. III, 1, p. 244, à « révérer les presbytres comme le sénat de Dieu et le conseil des apôtres » ; aux Philadelphiens, c. VII, 1, p. 270, il rappelle l'obligation « d'obéir à l'évêque, au presbytère et aux diacres ». Dès lors donc il existait un conseil épiscopal, dans la composition duquel entraient des prêtres et des diacres.

Plus que tout autre, l'évêque de Rome, à raison de la gravité de sa tâche et de sa responsabilité, avait besoin d'un corps choisi de conseillers et d'aides. De fait, le *Liber pontificalis,* édit. Duchesne, t. I, p. 126, nous montre déjà autour du pape Évariste (de 99 à 107 environ) un groupe de sept diacres, évidemment ainsi constitué en mémoire des sept diacres d'institution apostolique. Saint Pierre aurait même ordonné sept diacres,

ibid., p. 118, pour assister l'évêque à la messe. Plus tard, les diacres furent chargés, dans Rome, du soin des pauvres, ceux-ci ressortissant à sept diaconies ou régions qui furent créées par le pape Fabien, *Liber pontificalis*, t. I, p. 148, et qui correspondirent dans la suite à autant d'églises déterminées. Le nombre de ces diacres a varié aux différentes époques. Restreint longtemps à sept, il a d'abord été doublé, puis s'est élevé à 19, pour être enfin ramené à 14 par Sixte V. Le *Liber pontificalis, ibid.*, p. 122, rapporte aussi que Clet, qui fut le second successeur de Pierre, aurait, du vivant même et sur l'ordre de celui-ci, ordonné vingt-cinq prêtres, à qui Évariste aurait distribué les églises paroissiales. *Ibid.*, p. 126. Toujours est-il que, de bonne heure, le pape eut besoin de nombreux assistants et suppléants pour ses fonctions sacerdotales. Parmi les prêtres qu'il dut s'associer, les uns s'acquittaient de leur ministère dans l'église même et pour ainsi dire sous les yeux du pontife ; aux autres étaient assignées diverses églises, qui prirent la dénomination de *titres, tituli*. Suivant l'auteur du *Liber pontificalis*, t. I, p. 164, le pape Marcel en aurait institué vingt-cinq. Cf. les notices d'Urbain et d'Hilaire, *ibid.*, p. 143, 244. Cet historien ne connaît lui-même, au VIe siècle, que ce nombre, car, si d'autres avaient été cités entre le pontificat d'Hilaire et son temps, lui qui s'intéresse particulièrement aux titres paroissiaux les eût mentionnés. D'ailleurs, au concile du 1er mars 499, les prêtres romains signent avec l'indication des 25 titres auxquels ils étaient attachés. Ces titres se multiplièrent et acquirent de l'importance. Au XIIe siècle, il y en avait certainement vingt-huit. Voir Jean Diacre, *De ecclesia Lateranensi, P. L.*, t. CXCIV, col. 1557, et Mallius, *Acta sanctorum*, junii t. VII, p. XLVI. On peut même remonter un siècle plus haut, car la *Descriptio sanctuarii Lateranensis*, de la fin du XIe siècle, contenait déjà le passage de Jean Diacre sur les vingt-huit cardinaux-prêtres. Cf. Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 165. Les titulaires en vinrent peu à peu à exercer sur les églises voisines une sorte de juridiction épiscopale. Distribués en quatre catégories, ils dépendaient des quatre grandes églises patriarcales, par l'intermédiaire desquelles ils se rattachaient tous à la basilique de Latran, la *mater et magistra omnium ecclesiarum*, le *cardo totius urbis et orbis*. Comme les diacres dont il a été question, ils étaient dits *cardinaux, cardinales*. Ils sont devenus nos cardinaux-prêtres, tandis que les autres devenaient nos cardinaux-diacres.

De la similitude d'origine et de ce que le nom de *cardinal* était commun au haut clergé romain et au haut clergé des autres villes épiscopales on aurait tort de conclure, comme l'a fait Muratori, qu'à ce nom répondaient, dans l'un et l'autre cas, des prérogatives identiques. L'appellation de *pape* se donnait jadis indistinctement à tous les évêques et il n'est jamais venu à l'esprit d'aucun catholique de les mettre tous, pour cette raison, sur le même rang. Ainsi en va-t-il du nom de cardinal : il était primitivement générique et n'impliquait par lui-même nul rôle précis, nul degré uniforme de puissance ; sa valeur exacte se déterminait suivant les circonstances. Les cardinaux d'un diocèse particulier autre que celui de Rome n'ont jamais pu recevoir de leur évêque et partager avec lui qu'un pouvoir renfermé dans les limites de ce diocèse ; mais les dignitaires associés par le souverain pontife à l'administration des affaires qui lui incombent acquirent nécessairement un pouvoir et une influence s'étendant à l'Église entière. Cette situation se traduisit en fait dès le IIIe siècle. Pendant la vacance du siège apostolique qui suivit la mort de saint Fabien et qui dura une année entière, nous voyons les prêtres et les diacres de Rome adresser à saint Cyprien des lettres fort importantes au sujet de la réconciliation des apostats ou *tombés, Epist.*, XXX, XXXI, *P. L.*, t. IV, col. 307-324 ; et ce document, selon le témoignage de saint Corneille, « fut envoyé dans tout l'univers et porté à la connaissance de tous les frères et de toutes les Églises. » L'illustre évêque de Carthage lui-même, dans sa réponse, témoigne beaucoup d'estime et de déférence pour le clergé romain, qu'il avait tenu au courant de ses difficultés et de ses actes, *ibid.*, col. 313, 314, et dont il communique soigneusement les lettres à son clergé et à son peuple. *Epist.*, XXXII, col. 324.

D'ailleurs, le presbytère romain acquit avec le temps ce caractère tout particulier de réunir dans son sein des évêques à côté des prêtres de second rang et des diacres. C'étaient les sept évêques « suburbicaires », c'est-à-dire les évêques des sept diocèses les plus rapprochés de Rome : Ostie, Porto, Sainte-Rufine, Albano, Tusculum, Preneste et Sabine. Ils avaient dans leurs attributions d'accomplir certaines fonctions ou solennités épiscopales à la place et au nom du pontife suprême. Une ordonnance d'Étienne III, en 769, les suppose chargés à tour de rôle et par semaine du service divin dans la basilique de Latran. C'est d'Étienne III que le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 478, dit : *Hic statuit ut omni die dominico a septem episcopis cardinalibus hebdomadariis, qui in ecclesia Salvatoris observant, missarum solemnia super altare b. Petri celebraretur et Gloria in excelsis Deo ederetur.* C'est la plus ancienne mention des cardinaux-évêques ou des évêques suburbicaires. Duchesne, *op. cit.*, t. I, p. 484. Calixte II, en réunissant le diocèse de Sainte-Rufine à celui de Porto, réduisit à six les sièges suburbicaires et, par conséquent, les cardinaux-évêques. Ce nombre fut maintenu par Sixte-Quint, qui ramena, de plus, définitivement celui des cardinaux-diacres à quatorze et celui des cardinaux-prêtres à cinquante. Le collège entier comprend donc en droit, depuis lors, soixante-dix membres ; mais les cadres sont rarement pleins. L'influence et la considération exceptionnelles dont il jouit dans l'Église datent de plus haut, elles sont dues surtout au droit exclusif d'élire le pontife romain, droit qui fut attribué aux cardinaux par Nicolas II, en 1059. La série des *titres* ou églises cardinalices n'a pas été complètement fixée avant Clément VIII, dont les dispositions relatives à ce point furent confirmées par Paul V.

3° *Création des cardinaux.* — Au pape seul il appartient de créer de nouveaux cardinaux, après avoir demandé, s'il le juge à propos, l'avis des autres. Son choix ne se peut porter légitimement que sur des sujets présentant en général les mêmes qualités et garanties qui sont requises pour l'épiscopat. C'est la règle formulée par le concile de Trente, sess. XXIV, c. I, *De reform. : Ea omnia quæ de episcoporum præficiendorum vita, ætate, doctrina et cæteris qualitatibus constituta sunt, eadem in creatione cardinalium exigenda... Nihil magis Ecclesiæ Dei necessarium quam ut Romanus pontifex sollicitudinem impendat ut lectissimos tantum sibi cardinales adsciscat.* Sixte-Quint a décrété qu'on ne devrait appeler à cet honneur ni ceux qui seraient parents au premier ou au deuxième degré d'un cardinal vivant, ni ceux qui ne pourraient recevoir avant un an l'ordre sacré afférent à leur classe, n'ayant pas encore atteint soit leur vingt-deuxième, soit leur vingt-cinquième, soit leur trentième année. Pour conférer à ses élus leur haute dignité, le pape leur impose la barrette et le chapeau rouges, il leur met au doigt un anneau orné d'un saphir et il leur assigne un titre ou église. Il leur ouvre aussi et leur referme la bouche, marquant, par cet acte symbolique, qu'il doit pouvoir compter absolument sur leurs conseils comme sur leur discrétion. Aucune de ces cérémonies n'est de l'essence de la promotion. Un cardinal, dès que sa nomination a été dûment proclamée, avant même la réception de n'importe quel insigne, possède tous les droits atta-

chés au cardinalat, et notamment celui de siéger dans un conclave. Il arrive qu'un cardinal est d'abord créé *in petto;* cela veut dire que le souverain pontife décide sa nomination et la publie même, mais en se réservant de faire connaître son nom ultérieurement. Il en résulte que, quand il sera plus tard proclamé nommément, le cardinal en question prendra rang parmi ses collègues, au point de vue de l'ancienneté, à compter du jour de sa première création. La mort du pape survenant avant la proclamation nominale rend toute création *in petto* absolument nulle.

Bien que le pape seul crée les cardinaux, il le fait parfois à la demande et sur la présentation des princes ou des gouvernements. Ceci a lieu surtout pour les *cardinaux de curie,* qui représentent et ont charge de défendre auprès du saint-siège les intérêts de telle ou telle nation en particulier. Quatre pays spécialement peuvent, en vertu d'une ancienne coutume, obtenir un cardinal de curie : c'est l'Autriche, la France, l'Espagne et le Portugal.

4° *Insignes et privilèges.* — C'est au XIIIe siècle que les cardinaux commencèrent peu à peu à prendre le pas sur tous les autres dignitaires ecclésiastiques, même sur les archevêques, les primats et les patriarches. Cette préséance a été officiellement reconnue et ratifiée par Eugène III et par Léon X. Innocent IV assigna le chapeau rouge, comme marque distinctive, aux cardinaux pris dans le sein du clergé séculier, et Grégoire XIII généralisa la mesure. L'usage du manteau de pourpre est d'introduction postérieure, décrété, croit-on, par Paul II. Enfin, Urbain VIII, en 1630, voulut que les cardinaux fussent appelés *Éminences* ou *Éminentissimes Seigneurs.*

Dans la hiérarchie politique, ils sont sur le même rang et ils reçoivent les mêmes honneurs que les princes non souverains. Dans l'ordre des choses ecclésiastiques, nombreuses sont les prérogatives qui leur ont été octroyées. Lors même qu'ils ne seraient pas évêques, ils ont droit de séance et de vote dans les conciles œcuméniques, et ils sont en outre appelés, depuis le XIIIe siècle, à émettre leur avis les premiers. Un cardinal-prêtre ou un cardinal-diacre peut toujours conférer la tonsure et les ordres mineurs à ses familiers, ainsi qu'aux personnes remplissant une fonction dans son église. Tous jouissent d'une inviolabilité à laquelle on ne saurait porter atteinte sans commettre un crime de lèse-majesté et encourir l'excommunication. Eux-mêmes ne sont justiciables que du pape et n'encourent que les censures qui ont été décrétées ou comminées avec mention expresse d'eux. Ils participent à tous les privilèges des évêques. A remarquer enfin leur *droit d'option,* introduit par l'usage, mais formellement approuvé par Sixte-Quint et par Clément XIII. En vertu de ce droit, quand un titre cardinalice, soit évêché suburbicaire, soit titre presbytéral, soit diaconie, devient vacant, le plus ancien des cardinaux résidant à Rome, sans distinction entre les trois classes, peut demander (*optare*) ce siège. La généralité de cette règle est sujette à une seule restriction : en cas de vacance du siège d'Ostie, auquel est annexée la dignité de doyen du sacré-collège, ce n'est pas l'ancienneté dans le cardinalat qui décide, mais l'ancienneté parmi les cardinaux-évêques.

5° *Composition et organisation du sacré-collège.* — Les trois catégories ou *classes* de cardinaux : cardinaux-évêques, cardinaux-prêtres et cardinaux-diacres, ne sont point fondées sur le pouvoir d'ordre, comme leurs noms pourraient le faire croire; elles dépendent uniquement du titre ecclésiastique assigné à chaque élu au moment de sa promotion. Leur ensemble constitue le *sacré-collège,* sorte de corps moral dont l'organisation intérieure est assez analogue à celle d'un chapitre canonial. A sa tête se trouve un *doyen,* qui préside les assemblées collégiales et a qualité en général pour représenter le collège. C'est régulièrement le cardinal-évêque le plus ancien et le titulaire du siège suburbicaire d'Ostie. En cette dernière qualité, il a l'honneur de donner la consécration épiscopale à un pape élu qui ne serait pas encore évêque. A côté du cardinal doyen, il y a le *cardinal camérier.* Élu annuellement par ses collègues, il est chargé de l'administration et de la répartition des revenus communs.

6° *Devoirs et droits des cardinaux.* — On peut résumer les principaux droits et devoirs des cardinaux en disant qu'ils sont obligés d'assister le pape de leurs conseils et de lui prêter aide sous toute autre forme pour le gouvernement de l'Église. Aussi bien le droit canon statue qu'ils auront toujours libre accès auprès de lui. Pour la même raison, la plupart résident et sont tenus de résider à Rome, les cardinaux-évêques étant dispensés de la résidence auprès de leurs églises. Font exception à cette règle les cardinaux qui sont évêques de diocèses étrangers à l'Italie ou situés en Italie, mais éloignés de la Ville éternelle.

Si le pape peut demander, exiger même, en toute circonstance, l'avis des cardinaux, celui-ci ne saurait jamais le lier; lui seul reste juge des conditions dans lesquelles il doit le suivre. Dans l'intérêt et pour la sauvegarde de l'autorité suprême, il est défendu aux membres du sacré-collège de se réunir pour délibérer en commun ou pour célébrer ensemble une solennité religieuse, sans y avoir été autorisés par le chef de l'Église.

A la mort d'un pape, c'est aux cardinaux exclusivement qu'appartient le droit de choisir son successeur; ceux-là toutefois sont exclus du conclave, qui n'auraient pas encore reçu le diaconat. Pendant l'interrègne, le sacré-collège n'est pas investi de la juridiction pontificale, la primauté n'ayant pas été promise à un corps moral, mais seulement à Pierre et à ceux à qui son siège est dévolu après lui. Ecrire, comme M. Péries l'a fait récemment, que « l'Eglise est le dépositaire inviolable du pouvoir des clefs entre le décès d'un pape et l'élection du suivant », que « le pouvoir du pape lui appartient », que la suprême autorité « retombe dans l'Église, qui en est le seul détenteur », que « l'Église catholique romaine, seule héritière légitime du pape défunt ou démissionnaire », l'est aussi, par là même, « du pouvoir souverain, qui ne peut résider qu'en elle, » *L'intervention du pape dans l'élection de son successeur,* p. 8, 28, 147, 157, c'est aller gravement à l'encontre des principes théologiques les mieux établis, c'est à tout le moins s'exprimer en des termes très inexacts. Ce qui est vrai de l'Église tout entière ne l'est pas moins des cardinaux, même réunis en conclave. Le sacré-collège ne peut donc rien innover dans la forme du gouvernement ecclésiastique, ni édicter des lois universelles, ni déroger aux saints canons, ni s'ingérer dans des affaires épineuses, ni conférer des bénéfices, ni modifier des décisions ou des mesures prises antérieurement. Il doit se borner à parer aux dangers imminents qui menaceraient l'Église et à défendre, au besoin, le domaine temporel. Du reste, toute la sollicitude, toute l'activité de ses membres doivent être employées à hâter l'élection d'un nouveau pontife. Voilà pourquoi ceux d'entre eux qui sont chargés de fonctions personnelles non éteintes par la mort du pape, les évêques suburbicaires, par exemple, le cardinal-vicaire, le grand pénitencier, les préfets et membres de diverses congrégations, ou sont momentanément exemptés de ces obligations particulières ou doivent y pourvoir par les suppléants que le droit détermine.

En temps ordinaire, c'est principalement dans les consistoires et les congrégations que les cardinaux prêtent leur concours habituel au souverain pontife. Les consistoires, c'est-à-dire les réunions générales des

cardinaux présents à Rome, se renouvelaient jadis deux ou trois fois par semaine, et l'on y traitait presque toutes les affaires importantes; ils sont devenus beaucoup plus rares et ne se tiennent qu'à des intervalles irréguliers. Ils sont *publics* ou *secrets*. Aux premiers assistent, outre les membres du sacré-collège, d'autres prélats et des représentants des princes séculiers; le pape préside en personne. C'est dans ces assemblées très solennelles qu'on promulgue, s'il y a lieu, les décisions prises en consistoire secret; elles ont aussi pour objet ou occasion, une canonisation, la réception d'un ambassadeur, le retour d'un légat *a latere*. Les cardinaux seuls sont admis aux autres consistoires, et en cas d'empêchement du pape, c'est le doyen du sacré-collège qui dirige les débats. On y discute la création de nouveaux cardinaux, les nominations, confirmations, translations, renonciations et dépositions d'évêques, la désignation de coadjuteurs, la concession du pallium ou d'autres faveurs importantes, l'érection, la délimitation, l'union et la division des diocèses, les approbations d'ordres religieux, en un mot, toutes les causes qui intéressent grandement l'Église et qu'on appelle consistoriales. Les cardinaux n'ont que voix consultative, quel que soit du reste leur avis, ils ne peuvent en refuser la manifestation au Saint-Père.

Mais les affaires ecclésiastiques sont trop nombreuses et trop variées, pour qu'il soit possible de les régler toutes dans des consistoires. On a senti depuis longtemps la nécessité de diviser une tâche si ardue et si compliquée. Voilà pourquoi on a établi diverses congrégations à chacune desquelles on a assigné un département spécial. On en compte jusqu'à douze. Voir CONGRÉGATIONS ROMAINES. Toutes, le Saint-Office excepté, sont présidées par un cardinal, et c'est aussi dans le sacré-collège que sont pris leurs membres proprement dits, j'entends ceux qui ont voix délibérative.

7° *Utilité du cardinalat et de son apparat extérieur.* — On comprend suffisamment, par ce qui précède, le rôle capital des cardinaux dans l'Église et l'utilité de leur institution. Ajoutez que la création des cardinaux choisis parmi le clergé des différentes nations établit des liens plus étroits entre elles et le centre de la catholicité, et assure au pape un précieux et légitime moyen d'influence sur les gouvernements. Chacun de ceux-ci tient avec raison à être représenté au sein du sacré-collège par un ou plusieurs de ses sujets, et nous avons vu que, régulièrement, les grandes puissances catholiques ont à Rome un cardinal chargé de leurs intérêts religieux.

Les cardinaux sont les princes de l'Église, sa plus haute noblesse. Le rang qu'ils tiennent dans la hiérarchie ecclésiastique, immédiatement au-dessous du pontife suprême, le respect de leur dignité dont l'éclat rejaillit sur le saint-siège, les relations nécessaires qu'ils ont ou peuvent avoir avec les princes séculiers, dont ils sont réputés les égaux, les mettent dans la nécessité de s'entourer d'un certain apparat; il ne leur est pas loisible de se départir d'un train convenable. On aurait tort de considérer comme un luxe superflu ce qui est exigé par les bienséances sociales et concourt en définitive au prestige de la religion. Depuis l'usurpation de Rome par l'Italie, les cardinaux romains paraissent beaucoup moins en public qu'auparavant; force leur a été aussi de diminuer considérablement leur état; mais cette diminution, qui prive le saint-siège d'un relief aussi légitime qu'utile, n'est qu'un des maux nombreux que l'invasion a causés à l'Église de Dieu.

Pour la partie historique, Thomassin, *Vetus et nova disciplina*, part. I; Phillips, *Kirchenrecht*, t. VI; Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechts*, Berlin, 1869, t. I; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., Paris, 1877, art. *Titres*, p. 758-760. — Pour la partie canonique, outre les ouvrages cités de Phillips et de Hinschius, Ferraris, *Prompta bibliotheca*, art. *Cardinales*, Mont-Cassin, 1845, t. II, p. 193-237; Bouix, *Tractatus de curia romana*, Paris, 1859, p. 5-141; J. Devoti, *Institutiones canonicæ*, t. I; Wernz, *Jus decretalium*, Rome, 1899, t. II; Sägmüller, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, part. II; Grimaldi, *Les congrégations romaines*, Sienne, 1890; Bangen, *Die römische Curie*, Münster, 1854; Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, 1898, p. 48-53; 1899, p. 88-92; G. A. Bouvier, *Notes on cardinals and their insignia*, dans *Month*, mai 1904. Cf. U. Chevallier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, col. 581-583.

J. FORGET.

CARÊME (Jeûne du). Vu l'étendue et la complexité du sujet, nous suivrons en l'exposant l'ordre chronologique, combiné, autant que possible, avec l'ordre logique. Nous distinguerons, dans les observances du jeûne antépascal, cinq époques : I. La première comprendra les trois premiers siècles, où l'on n'aperçoit pas trace du carême proprement dit. II. La seconde va du IVe au VIIe siècle, pendant lesquels le jeûne quadragésimal n'a qu'une durée de trente-six jours. III. Le jeûne de quarante jours apparait au VIIe siècle et va se répandant jusqu'au IXe, époque où il triomphe à peu près partout. IV. Puis vient la période du moyen âge avec ses adoucissements aux rigueurs du carême primitif. V. Enfin arrivent les temps modernes, remarquables surtout par le régime des dispenses qui devient général dans l'Église. Quant aux usages de l'Église grecque à partir du schisme, nous les laissons de côté, il y aura lieu de les exposer ailleurs. Voir CONSTANTINOPLE (*Église de*).

I. PREMIÈRE PÉRIODE (Ier-IIIe SIÈCLES) (JEÛNE ANTÉPASCAL). — Le plus ancien document connu touchant le jeûne préparatoire à la fête de Pâques provient de la Gaule; il date de la fin du IIe siècle et a pour auteur saint Irénée, évêque de Lyon. La controverse pascale, agitée entre le pape Victor et les évêques d'Asie, en fut l'occasion. Saint Irénée fait observer que la question concernait non seulement le jour de la célébration de la Pâque, mais encore le jeûne qui s'y rattachait. Sur ce dernier point les docteurs étaient aussi en désaccord. « Les uns pensaient qu'il fallait jeûner un jour, les autres deux, d'autres trois, d'autres enfin donnaient à leur jeûne une durée de quarante heures. » Eusèbe nous a transmis ce texte, *H. E.*, v, 2, *P. G.*, t. XX, col. 501, que Rufin, dans sa traduction, a dénaturé. Cf. *ibid.*, col. 502, note 78. Le mot « quarante » lui a fait penser à un jeûne de quarante jours. C'est évidemment la discipline de son temps qui lui a suggéré ce contre-sens. Il n'y a pas lieu d'en tenir compte. Voir sur ce point Funk, *Die Entwickelung des Osterfatsens*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, t. I, p. 243-248. Selon la remarque de Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édit., p. 231, le jeûne dont parle saint Irénée, qu'il soit d'un jour ou plus, doit s'entendre d'un jeûne unique et ininterrompu. Les textes qui vont suivre justifieront cette interprétation.

En combinant divers passages de Tertullien, *De jejuniis*, c. II, XIII-XV, *P. L.*, t. II, col. 956, 971, 973, 974, nous pouvons déterminer l'usage africain du commencement du IIIe siècle. Les montanistes jeûnaient deux semaines par an, à la réserve du samedi et du dimanche, et Tertullien reproche aux catholiques, aux « psychiques », comme il parle, de ne pas les imiter. Dans les deux semaines il faut sans nul doute comprendre la semaine de Pâques. Les catholiques jeûnaient d'un seul trait le vendredi et le samedi saints, en raison du commandement du Seigneur, à cause de la disparition de l'Époux : *dies quibus ablatus est sponsus*. C'est, si l'on en croit Tertullien, le seul jeûne proprement imposé par l'Église. Cependant les « psychiques » observaient aussi des espèces de demi-jeûnes, les jours de station, c'est-à-dire le mercredi et le vendredi en général, se contentant de pain et d'eau, au gré de chacun : *Citra illos dies quibus ablatus est sponsus, et statio-*

num semijejunia interponentes. De jejuniis, c. XIII, *P. L.*, t. II, col. 971. Il semble même que le jeûne du vendredi se prolongeât jusqu'au samedi, par manière de « superposition », comme disaient les Grecs. C'est ce que Tertullien appelle : *continuare jejunium. De jejuniis*, c. XIV, *ibid.*, col. 973.

Quand Tertullien parle des psychiques, il vise ordinairement les catholiques romains. De sa critique on peut donc inférer qu'au commencement du IIIe siècle, Rome observait des demi-jeûnes, *semijejunia*, les jours de stations, soit le mercredi et le vendredi en général; les fervents « continuaient le jeûne » du vendredi jusqu'au samedi. A plus forte raison jeûnait-on sans interruption le vendredi et le samedi saints : *dies quibus ablatus est sponsus.* Nous ne saurions dire si dès le IIe siècle cet usage était déjà fixé et imposé comme règle à tous les fidèles de Rome. Saint Irénée, en nous parlant des divergences qui existaient sur ce point dans les communautés chrétiennes au temps des papes Anicet, Hygin, Télesphore et Sixte, dans Eusèbe, *H. E.*, v, 24, *P. G.*, t. XX, col. 501 ; cf. Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 129, note 2, ne nous rapporte rien de précis touchant la discipline de l'Église romaine à cette époque. Le *constitutum* par lequel le pape Télesphore aurait établi un jeûne de sept semaines avant Pâques est une fausse décrétale du VIe siècle. *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 129.

On a allégué la Xe homélie d'Origène sur le Lévitique pour marquer l'usage d'Alexandrie en matière de jeûne au début du IIIe siècle : *Habemus quadragesimæ dies jejuniis consecratos. P. G.*, t. XII, col. 528. Mais ce témoignage est sans valeur. L'homélie n'existe que dans le remaniement latin de Rufin, qui y introduisit, volontairement ou non, en parlant d'un carême de quarante jours, une coutume qu'il avait sous les yeux, à la fin du IVe siècle. Ce point est bien mis en lumière par Funk, *op. cit.*, p. 252-254. On peut s'étonner que le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, col. 1183, invoque encore le prétendu témoignage d'Origène. L'usage authentique d'Alexandrie est attesté par une lettre de son évêque saint Denys († vers 264), adressée à Basilide, où l'on voit que le jeûne pascal ne dépassait pas alors une semaine. Denys semble partir de cette idée que le jeûne de six jours doit être considéré comme une règle ancienne et générale. Mais il constate qu'il y a beaucoup de diversité dans les observances. Même parmi ceux qui jeûnent les six jours, tous ne le font pas d'un trait et sans interruption ; il y en a qui ne jeûnent que deux jours de suite, d'autres trois, d'autres quatre; il y en a même qui ne se soumettent pas tout un jour au jeûne strict et absolu. Enfin quelques-uns ne jeûnent ni peu ni beaucoup les quatre premiers jours et croient faire quelque chose de magnifique en consacrant au jeûne (à un jeûne continu) le vendredi et le samedi saints. *P. G.*, t. X, col. 1277. On remarquera, dans le texte, le terme ὑπερτίθεσται, *superponere*, plusieurs fois employé par l'auteur. C'est l'expression que Tertullien traduit par *continuare jejunium*, pour signifier un jeûne ininterrompu. Le jeûne « continué » du vendredi et du samedi saints a pour but de satisfaire au précepte du Sauveur et de célébrer l'anniversaire des jours *quibus ablatus est sponsus*. Luc., v, 35; Marc., II, 20. C'est là, sans contredit, le jeûne pascal primitif observé dans les églises issues de la gentilité. Saint Denys ne soupçonne pas que le jeûne de six jours a une autre origine, une origine judaïsante. On en trouve l'explication et la justification dans la *Didascalie des apôtres*.

La *Didascalie*, qui date du IIIe siècle (et vraisemblablement de la seconde moitié, cf. Nau, *Sur la date de la Didascalie*, dans *Le canoniste contemporain*, t. XXV [1902], p. 257 sq.), est un témoin de l'usage syrien. Elle ordonne de jeûner, « à partir du lundi (saint), six jours complètement jusqu'à la nuit qui suit le samedi, et cela est compté pour une semaine. » C. XXI, *loc. cit.*, p. 18. Cette fixation d'une semaine dérive apparemment de la coutume juive mentionnée par l'Exode, XII, 8, et par le Deutéronome, XVI, 3, d'après laquelle les Hébreux, au temps de la Pâque, devaient se nourrir pendant sept jours du « pain de l'affliction ». Les premiers chrétiens, qui vécurent quelque temps sous le régime des pratiques juives, firent passer ce jeûne de sept jours dans l'usage de l'Église. Mais comme le Christ avait marqué que ses disciples ne devaient jeûner que pendant la disparition de l'Époux : *cum ablatus fuerit ab illis sponsus jejunabunt*, Luc., v, 35, il fallut faire coïncider le jeûne avec les jours qui précédaient la résurrection. Et l'école que représente la *Didascalie* trouva moyen de combiner une semaine de jeûne avec le texte de saint Luc. Dans son système, qu'elle explique longuement, c. XXI, les pharisiens songèrent dès le lundi à faire mourir le Christ. Ce fut donc le commencement de la disparition de l'Époux. D'ailleurs, comme il est interdit de jeûner le dimanche, « car celui qui s'afflige le jour du dimanche commet un péché, » *Didascalie, loc. cit.*, p. 25, les six jours de jeûne comptèrent pour sept, c'est-à-dire pour une semaine. Le jeûne ne comportait pas la même rigueur pour chaque jour. « Depuis le dixième (jour de la lune), qui est le lundi, vous jeûnerez, et vous ne mangerez que du pain, du sel et de l'eau, à la neuvième heure, jusqu'au jeudi. Le vendredi et le samedi vous jeûnerez complètement et vous ne goûterez rien. » *Ibid.*, p. 24. Par cette distinction, la *Didascalie* elle-même semble reconnaître que la vraie disparition de l'Époux ne compte absolument qu'à partir du vendredi. Et cela donne la clef des divergences que l'on observe dans les usages des églises.

Tel apparaît dans la variété de ses formes, au IIe et au IIIe siècle, le jeûne préparatoire à la fête de Pâques. Ce n'est pas un jeûne quadragésimal. On l'appelle simplement le jeûne pascal, et il conservera cette dénomination chez les Pères grecs durant la période suivante.

Nombre de critiques et non des moins considérables se sont demandé si ce jeûne pascal n'était pas précédé, même dès les premiers siècles, d'un jeûne quadragésimal. Cf. Thomassin, *Traité des jeûnes de l'Église*, part. Ire, c. IV. S'appuyant sur l'autorité de quelques Pères, notamment de saint Jérôme et de saint Léon, ils ont affirmé que le carême était d'institution apostolique. Saint Jérôme, en effet, dans son *Epist.*, XLI, c. III, *ad Marcellam*, *P. L.*, t. XXII, col. 475, dit expressément : *Nos unam quadragesimam secundum traditionem apostolorum, toto orbe jejunamus;* et saint Léon recommande aux fidèles de son temps : *ut apostolica institutio quadraginta dierum jejuniis impleatur. Serm.*, VI, *in Quadrages.*, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 633. Mais c'est le cas de rappeler la règle si sage posée par le P. de Smedt, *Revue des questions historiques*, 1888, t. II, p. 331 : « Je ne m'appuierai jamais sur les assertions générales des Pères du IVe siècle et à plus forte raison des temps postérieurs par rapport aux institutions primitives. Les Pères sont des témoins autorisés de la tradition dogmatique pour le temps ou la contrée où ils vivent, mais ils n'ont, comme tels, aucune autorité spéciale quant à la tradition historique, et j'ai rapporté ailleurs, *Principes de la critique historique*, 1883, p. 232, des exemples frappants pour montrer qu'on ne peut avoir une aveugle confiance dans leurs affirmations même les plus péremptoires en matière d'érudition. »

Que saint Léon et saint Jérôme se soient trompés sur l'origine du carême, c'est ce qui résulte clairement du silence des Pères des trois premiers siècles. Nous avons déjà fait observer que les témoignages empruntés au pape Télesphore, à saint Irénée et à Origène sont des textes apocryphes. On en peut dire autant du texte du

pseudo-Ignace. *Ad Phil.*, *P. G.*, t. v, col. 937. Or, en dehors de ces témoignages il ne reste rien. Tertullien fait même clairement entendre que le jeûne quadragésimal n'existait pas de son temps, quand il reproche aux psychiques de n'observer que le jeûne de Pâques et quelques autres demi-jeûnes pendant que les montanistes jeûnaient plusieurs semaines. La *Didascalie des apôtres* donne la même impression. On sait que les *Constitutions apostoliques* sont un remaniement de cet ouvrage, vers la fin du IVe siècle. Or, pendant que les *Constitutions apostoliques* mentionnent le carême, en même temps que le jeûne de la semaine, la *Didascalie*, qui traite si longuement du jeûne de la semaine sainte, ne fait pas la moindre allusion au jeûne quadragésimal. C'est donc sans aucun fondement historique qu'on a attribué aux apôtres l'institution du carême.

Les *Canones Hippolyti*, que nous lisons dans Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édit., p. 505-521, d'après l'édition d'Achelis, *Texte und Untersuchungen*, t. VI, fasc. 4, p. 38 sq., la *Constitution apostolique égyptienne*, en copte, dont M. Achelis a donné une version allemande, *op. cit.*; le *Testamentum D. N. J. C.*, que Mgr Rahmani a publié récemment, Mayence, 1899, ne modifient aucunement cette conclusion. L'âge de ces divers ouvrages et leur dépendance naturelle sont difficiles à déterminer. Voir là-dessus Achelis, *op. cit.*, et *Realencyclopädie*, 3e édit., 1896, t. I, p. 737; Duchesne, *op. cit.*, p. 504; dom Morin, *Revue bénédictine*, 1900, p. 241; Mgr Rahmani, *op. cit.*; Mgr Batiffol, *Canons d'Hippolyte d'après des travaux récents*, dans la *Revue biblique*, t. X (1901), p. 252. *Le Testament du Seigneur*, *ibid.*, t. IX (1900), p. 253. Funk, *Das Testamentum unseres Herrn und die verwandten Schriften*, Mayence, 1901. Les critiques qui reportent les *canones Hyppolyti* au IIIe siècle les considèrent comme interpolés; M. Funk les fait descendre beaucoup plus bas, jusqu'au Ve siècle. C'est encore à la même date que Funk fixe l'apparition du *Testamentum D. N. J. C.*, tandis que Mgr Rahmani le fait remonter jusqu'au IIIe siècle. Selon Funk, les *Canons d'Hippolyte* dépendraient de la *Constitution apostolique égyptienne*; d'après Achelis, ce serait la *Constitution apostolique égyptienne* qui serait dans la dépendance des *Canones Hippolyti*. En raison de telles divergences, il est impossible de trouver dans les textes fournis par ces divers écrits un argument qui ruine la conclusion d'autres ouvrages mieux datés. Le jeûne pascal n'y est d'ailleurs signalé qu'en termes peu explicites : les *Canones Hippolyti* s'expriment ainsi : *Dies jejunii qui constituti sunt in canonibus, feria quarta et sexta et quadraginta*... Can. 20, n. 154, Duchesne, p. 514. *Hebdomas qua dud in Pascha tagunt ab omni populo summo cum studio observetur, caveantque imprimis ut illis diebus jejunio maneant ab omni cupiditate*, etc. *Cibus autem qui tempore* Πάσχα *convenit ut panis cum solo sale et aqua*. Can. 22, Duchesne, n. 195, 197. Dans le système de Funk, le mot *quadraginta* n'offre aucune difficulté; il a trait aux quarante jours du carême, qui vers 400 était en pleine vigueur. Dans le système d'Achelis et de Duchesne, *quadraginta* serait une interpolation. La semaine pascale dont il est ici question marque en tout cas une relation étroite entre les *Canones Hippolyti* et la *Didascalie des apôtres* transformée en *Constitutions apostoliques* vers la fin du IVe siècle. La *Constitution apostolique égyptienne*, can. 55, dans Achelis, p. 115-116, mentionne la Pâque et deux jours de jeûne. Il s'agit évidemment ici des deux premiers jours de la semaine sainte, où un jeûne strict était obligatoire. On peut supposer avec Funk, que cette mention n'excluait pas pour le reste de la semaine un jeûne moins sévère. Dans le *Testamentum D. N. J. C.*, le jeûne y est mentionné à plusieurs reprises, mais d'une façon assez vague : *Paschæ solatio fiat media nocte, quæ sequitur sabbatum*, l. II, n. 12, p. 135. *Diebus Paschæ præsertim ultimis, (nempe) feria sexta et sabbato, die noctuque fiant tot orationes quot cantica*, n. 18, p. 139. *Jubeat episcopus proclamari ne quis quidpiam gustet, donec sacrificium expletum fuerit* (nuit de Pâques) *et universum ecclesiæ corpus novam escam suscipiat*, n. 20, p. 141. *Si mulier prægnans ægrotet et nequeat observare jejunium illis duobus diebus, jejunet altera die, sumatque in prima panem et aquam. Ibid.*, p. 143. Ce dernier passage est à comparer avec la *Constitution apostolique égyptienne*, can. 55, dans Achelis, p. 115-116. Le *Testamentum* insiste donc sur les deux derniers jours du jeûne pascal. Son texte n'est pas incompatible avec un jeûne moins strict pour le reste de la semaine. Selon Mgr Rahmani, *op. cit.*, p. 204-205, l'auteur ne connaît pas de jeûne proprement quadragésimal; les quarante jours de Pâques dont il parle indiquent la durée de la préparation immédiate des catéchumènes au baptême. Dans le système de Funk, il importe peu que les quarante jours soient consacrés par le jeûne, parce que le carême était en vigueur à peu près partout aux environs de 400. En toute hypothèse, on n'aurait aucune preuve que le jeûne quadragésimal fût antérieur au IVe siècle, à plus forte raison qu'il remontât aux apôtres.

II. DEUXIÈME PÉRIODE (IVe-VIe SIÈCLES). — On ne connaît pas de document qui mentionne le carême avant le IVe siècle. Le 5e canon du concile de Nicée (325) recommande aux évêques de tenir deux synodes par an pour régler le sort des excommuniés, et marque la date du premier avant la quarantaine, πρὸ τῆς τεσσαρακοστῆς. On n'indique pas en quoi consistent les exercices de cette période de l'année ecclésiastique. Ainsi que l'a observé Mgr Duchesne, la quadragésime fut considérée « d'abord plutôt comme temps de préparation au baptême ou à l'absolution des pénitents, ou encore comme saison de retraite, de récollection pour les fidèles vivant dans le monde. Parmi les exercices de ces semaines sacrées, le jeûne avait naturellement une place importante, mais qui différait beaucoup d'un pays à l'autre ». *Origines du culte chrétien*, 2e édit., p. 232.

Le chiffre de « quarante » fut évidemment inspiré par le souvenir de la quarantaine du Sauveur dans le désert. Mais deux questions se posèrent dès l'abord pour la pratique : 1° Comment combiner cette quarantaine avec la semaine sainte, avec « le jeûne de Pâques », déjà existant? 2° En quoi devait consister le jeûne quadragésimal? A ces questions les Églises chrétiennes répondirent diversement.

A Antioche et dans toutes les Églises qui subirent son influence on ne comprit pas la semaine sainte dans la quarantaine; on les juxtaposa, on les coordonna l'une à l'autre. Saint Jean Chrysostome le donne à entendre dans une de ses homélies sur la Genèse. « Voici, dit-il, que nous sommes enfin arrivés à la fin de la sainte quarantaine et que nous avons achevé la navigation du jeûne et que grâce à Dieu nous touchons au port... Maintenant que nous sommes parvenus à la grande semaine il nous faut forcer plus que jamais la course du jeûne. » *Homil.*, XXX, *in Gen.*, 1, *P. G.*, t. LIII, col. 273. Les *Constitutions apostoliques*, qui sont de la fin du IVe siècle et qui représentent les usages de la Syrie, marquent plus nettement encore la distinction des deux périodes : « Après le temps de l'Épiphanie il faut observer le jeûne du carême... Mais que ce jeûne soit célébré avant le jeûne de Pâques... Ce jeûne fini, commence la semaine sainte de Pâques, pendant laquelle vous jeûnerez tous avec crainte et tremblement. » L. V, c. XIII, *P. G.*, t. I, col. 860 sq.

Ce qui caractérise l'usage de l'Église d'Antioche et des Églises d'Orient en général, ce n'est pas tant la distinction établie entre le carême et la semaine de Pâques, que la durée de ces deux périodes. Sozomène déclare que l'Église de Constantinople et les nations qui l'avoi-

sinent jusqu'à la Phénicie, observent sept semaines de jeûne. *H. E.*, l. VII, c. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 1477. Pour Antioche on peut consulter la préface à l'*Homil.*, XX, *ad populum Antiochenum* de saint Jean Chrysostome, *P. G.*, t. XLIX, col. 9-10. Saint Basile, d'après Métaphraste, serait un témoin du même usage pour la Cappadoce et sans doute pour toute l'Asie-Mineure. *De doctrina et admonitione*, c. I, *P. G.*, t. XXXII, col. 1133. Dans l'hypothèse d'une interpolation de Métaphraste, Basile serait encore un témoin de l'usage oriental par ce qu'il dit du jeûne hebdomadaire réduit à cinq jours pendant le carême. *De jejunio*, homil. I, c. X; cf. homil. II, c. IV, *P. G.*, t. XXXI, col. 181, 189.

Mais les Églises qui suivaient cet usage n'observaient le jeûne que pendant cinq jours de la semaine; le dimanche et le samedi (sauf le samedi saint) étaient affranchis de l'abstinence quadragésimale : πέντε ἡμερῶν νηστεία, dit expressément saint Basile. *De jejunio*, homil. I, *loc. cit.*; cf. *Const. apost.*, l. V, c. XIII, *loc. cit.* De la sorte la somme totale des jours consacrés au jeûne ne s'élevait qu'à trente-six.

Jérusalem adopta de bonne heure une combinaison qui lui permit d'atteindre le nombre sacramentel « quarante ». Vers la fin du IV[e] siècle, la pèlerine que Gamurrini a identifiée à Sylvia d'Aquitaine, mais en qui d'autres critiques voient aujourd'hui une Espagnole du nom de Etheria, cf. dom Férotin, *Revue des questions historiques*, octobre 1903, signale dans la ville sainte un carême de huit semaines. Suivant ce système le jeûne s'étendait à quarante jours; les dimanches et les samedis en étaient exemptés. *Peregrinatio Sylviæ*, édit. Gamurrini, p. 81-85; cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2[e] édit., p. 481. Le samedi saint, pris à part, constituait le jeûne pascal proprement dit. Si l'on en croit Sozomène, l'Église de Jérusalem réduisit un peu plus tard son carême à six semaines, *H. E.*, VII, 19, *loc. cit.*, comme Alexandrie et Rome. Le même usage est mentionné dans un écrit du patriarche de Jérusalem, Pierre (524-544), *P. G.*, t. XCV, col. 71-78; mais il resta sans doute un peu flottant, et en tout cas ne paraît pas s'être étendu à toute la Palestine, car un abbé palestinien du VII[e] siècle, Dorothée, atteste que, de son temps, le carême comprenait encore huit semaines de jeûne, et cela, dit-il, pour mieux atteindre le chiffre de quarante consacré par le jeûne de Notre-Seigneur. *Doctrina* XV *de sancto jejunio*, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1788. Cf. Funk, *op. cit.*, p. 263, 271.

Avec Alexandrie le régime change. Les évêques de cette ville conservent aussi la distinction entre le carême et le jeûne pascal. Mais ils réduisent les deux périodes réunies à six semaines. On peut suivre dans les lettres festales de saint Athanase la marche progressive de l'observance quadragésimale en Égypte; celles de 329, 330, 341, 347, sont à cet égard très instructives. *P. G.*, t. XXVI, col. 1360. M[gr] Duchesne les résume ainsi : « Dans la première (329) il n'est question que de la préparation à la fête de Pâques d'une manière générale et sans que la quarantaine soit même mentionnée; le jeûne est indiqué dans le dispositif comme commençant au lundi saint. En 330, il est parlé du temps quadragésimal dont la durée est de six semaines, mais le jeûne par excellence est toujours celui de la semaine sainte. Il est bien entendu que, dans la sainte quarantaine, le jeûne figure au nombre des exercices par lesquels on doit se préparer à la fête : cependant il n'est indiqué ni comme de stricte obligation, ni comme d'usage accepté par tout le monde. Les Égyptiens, pour la plupart, persistaient à ne jeûner que la semaine sainte. Pendant son séjour à Rome, en 340 et les années suivantes, on fit, à ce sujet, des reproches à saint Athanase. Il s'en plaint dans un billet annexé à sa lettre festale de 341, datée de Rome; ce billet est adressé à son ami Sérapion, évêque de Thmuis, chargé, en son absence, de la direction supérieure des Églises d'Égypte. Il l'y exhorte vivement à faire observer le jeûne par les Égyptiens, disant que ceux-ci se font moquer de tout le monde. Depuis lors, le dispositif mentionne régulièrement le jeûne de la quarantaine et la sainte semaine de Pâques : auparavant saint Athanase disait « le temps du carême » et « la semaine de jeûne ». Dans la lettre festale de 347, il est formellement déclaré que « celui qui méprisera l'observance du carême ne « célébrera pas la Pâque », autrement dit, sera excommunié pour un temps. » *Origines du culte chrétien*, 2[e] édit., p. 238, note.

Que le jeûne quadragésimal d'Alexandrie, y compris les jours de la semaine sainte, n'ait pas dépassé six semaines, c'est ce qu'attestent d'un commun accord Socrate, *H. E.*, V, 22, *loc. cit.*, et Sozomène, *H. E.*, VII, 19, *loc. cit.* On peut l'induire également des lettres festales de saint Athanase, notamment de celle de 330, où le commencement du carême est fixé au 13 du mois de Phanemoth, le jeûne de la semaine de Pâques du 18 au 23 de Pharmuti, et Pâques au 24 du même mois, *P. G.*, t. XXVI, col. 1374; voir pareillement pour le V[e] siècle les homélies pascales de saint Cyrille d'Alexandrie, notamment la seconde. *P. G.*, t. LXXVII, col. 450.

Les reproches que saint Athanase recevait pendant son séjour à Rome en 340, indiquent assez clairement que l'usage romain comportait alors un jeûne quadragésimal. Il ne faudrait pourtant pas, en ce qui concerne spécialement le jeûne, attacher un sens trop précis à ce terme de « quadragésime ». Socrate s'étonne que certaines Églises qui ne jeûnent que trois semaines ou même quinze jours parlent de quarantaine, aussi bien que celles qui étendent leur abstinence à six ou sept semaines. *H. E.*, V, 22, *loc. cit.* Saint Jean Chrysostome fait la même remarque. *Homil.*, XVI, *ad populum Antiochenum*, 6, *P. G.*, t. XLIX, col. 169. Ils ne soupçonnaient pas que la période de quarante jours a été primitivement introduite pour un ensemble d'exercices distinct du jeûne proprement dit.

Nous sommes assez mal renseignés sur le jeûne quadragésimal romain au IV[e] siècle. A en croire Socrate, l'Église de Rome ne jeûnait que les trois dernières semaines avant Pâques, et encore les dimanches et les samedis étaient-ils exceptés de cette abstinence. *H. E.*, V, 22, *loc. cit.* Il y a là vraisemblablement une erreur. Le tout est de la démêler. Nombre de critiques contestent que le jeûne romain n'ait duré que trois semaines, même à l'origine. Et au témoignage de Socrate ils opposent celui de saint Léon le Grand, qui le contredit, comme nous le verrons tout à l'heure. A supposer que l'Église romaine n'ait pas étendu d'abord le jeûne à tout le carême, il serait encore douteux que ce jeûne ait été fixé aux trois dernières semaines. M[gr] Duchesne est « porté à croire que ces trois semaines étaient espacées, que l'on jeûnait la première, la quatrième et la sixième. La première est actuellement consacrée aux Quatre-Temps du printemps; la quatrième, appelée autrefois *mediana*, a conservé des spécialités liturgiques; la sixième est la semaine sainte. Ces trois semaines sont des semaines d'ordination ». *Origines du culte chrétien*, p. 232, note 2.

Quoi qu'il en soit de la durée du jeûne quadragésimal romain au IV[e] siècle, il est sûr qu'au V[e] il s'étendait à six semaines. Saint Léon (440-461) lui assigne expressément « quarante jours » et va jusqu'à prétendre que ce régime est d'institution apostolique : *Quadraginta dierum jejunium, quod festi paschalis est previum*, *Homil.*, VII, *de Quadragesima*, 1, *P. L.*, t. LIV, col. 288; *Ut apostolica institutio quadraginta dierum jejuniis impleatur. Homil.*, VI, *de Quadragesima*, 1, *ibid.*, col. 286; cf. *Homil.*, IV, 1, *ibid.*, col. 275. Si son témoignage est erroné en ce qui regarde la discipline de l'antiquité chrétienne, il n'est pas dépourvu de valeur pour les environs de l'an 400.

Les « quarante jours » dont parle saint Léon ne doi-

vent pas être pris à la lettre, mais considérés comme un chiffre rond. Les dimanches de carême étaient affranchis de la loi du jeûne. A entendre Socrate, ***H. E.***, *loc. cit.*, les samedis l'étaient pareillement. Mais cette exception du samedi est bien peu conforme aux usages romains. Il est vrai qu'à propos des Quatre-Temps, saint Léon semblerait abonder dans le sens de l'historien grec : *Quarta igitur et sexta feria jejunemus*, dit-il, *sabbato autem ad beatum Petrum apostolum vigilemus. Serm.*, LXXVIII, 4, *P. L.*, t. LIV, col. 111. Ce n'est là qu'une apparence. Si le pape ne parle pas du jeûne du samedi, c'est qu'il y voyait une « superposition » du jeûne du vendredi, ce qu'il était en réalité. L'auteur du *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 141, insiste au contraire sur le jeûne du samedi. Et la raison en est qu'il prend, ainsi que l'a remarqué Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 223, note 1, l'observance par son côté pratique et non, comme saint Léon, par son côté traditionnel. Rappelons-nous ce que Tertullien disait du jeûne du vendredi, « continué » le samedi par les psychiques. *De jejuniis*, c. XIV, *P. L.*, t. II, col. 973. Dans son épître à Decentius, le pape Innocent (401-417) préconisait l'obligation du jeûne sabbatique pour toutes les semaines de l'année. *Sabbato vero jejunandum esse ratio evidentissima demonstrat, nam si... sexta feria jejunamus sabbatum prætermittere non debemus sed dicimus et sabbato hoc agendum quia ambo dies tristitiam apostolis vel his qui Christum secuti sunt indixerunt. Epist. ad Decentium Eugubinum*, 4, *P. L.*, t. LVI, col. 516; cf. *Vita Silvestri*, dans Duchesne, *Liber pontif.*, Introduction, p. CXI, CXXIII. Et saint Augustin, dont l'attention fut appelée sur cette obligation, marque expressément que c'était là un usage particulier à l'Église de Rome et à quelques autres. *Epist.*, XXXVI, *ad Casulanum*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 136. Il n'y a donc pas lieu de douter que le jeûne quadragésimal romain ait compris le samedi de chaque semaine. Rome rejoignait ainsi Constantinople pour le nombre de jours consacrés au jeûne pendant le carême : en l'une comme en l'autre Église ce nombre s'élevait à trente-six, et saint Grégoire le Grand († 604) nous est témoin que telle était encore la discipline de son temps : *A præsenti die usque ad Paschalis festivitatis gaudia sex hebdomadæ veniunt, quarum videlicet dies quadraginta et duo fiunt. Ex quibus dum sex dies dominici ab abstinentia subtrahuntur non plus in abstinentia quam dies sex et triginta remanent. Homil.*, XVI, *in Evangelia*, 5, *P. L.*, t. LXXVI, col. 113.

Ce régime alexandrino-romain s'étendit, nous dit Sozomène, à l'Égypte, à la Lybie, à l'Illyrie et à toutes les Églises d'Occident. *H. E.*, VII, 19, *loc. cit.* L'Afrique, la Haute Italie, la Gaule et l'Angleterre s'y soumirent.

Pour l'Afrique la chose ne semble pas avoir souffert de difficulté. Il n'en fut peut-être pas de même dans les pays de rit gallican, tels que Milan, la Gaule et l'Espagne.

Il est sûr qu'à Milan, on ne jeûnait pas le samedi, du temps de saint Ambroise : *Quadragesima, totis præter sabbatum et dominicam jejunamus diebus. De Elia et jejunio*, 10, *P. L.*, t. XIV, col. 708. Comme cette Église avait subi l'influence du rit oriental sous le pontificat d'Auxence, prédécesseur d'Ambroise, on peut se demander si elle n'observa pas tout d'abord un carême de sept semaines, à l'exemple d'Antioche et de Constantinople. Elle aurait de la sorte atteint le chiffre de trente-six jours de jeûne. Mais ce n'est là qu'une hypothèse. Au dire de saint Augustin, le jeûne du samedi était rare dans l'Église au IVe siècle. Il ne serait pas étonnant que Milan ne l'eût pas adopté, même pendant le carême, sans s'astreindre pour cela à sept semaines d'abstinence. Tout ce qu'on sait, c'est que l'usage romain réussit à s'imposer aux successeurs de saint Ambroise avant le VIIe siècle.

En Gaule on aperçoit, du IVe au VIe siècle, quelques tâtonnements dans la fixation des jours de jeûne quadragésimal. Un sermon que les meilleurs critiques attribuent à Fauste de Riez, et qui témoigne en tout cas de l'usage gallican du Ve siècle, *Sermo de Quadragesima*, *P. L.*, t. LIV, col. 488; cf. *Revue du clergé français*, 15 mars 1904, p. 137, note 1, nous apprend que, dans l'église où il fut prononcé, le jeûne commençait le lundi après le premier dimanche de carême, et qu'on ne jeûnait régulièrement que cinq jours par semaine : *Veriti sunt ne quinque dierum jejuniis prolongatis*, etc. Faut-il en conclure que dans cette région le carême comprenait primitivement sept semaines de jeûne, comme en Orient, au lieu de six? Cela est fort douteux, car l'auteur de l'homélie, qui veut introduire une semaine supplémentaire de jeûne, parle de cette addition comme d'une nouveauté, n. 1, col. 488.

Bientôt du moins, l'usage romain apparut en Gaule. Le concile d'Agde de 506 exige que « toutes les Églises jeûnent tous les jours de carême, même le samedi »; il n'excepte formellement de cette obligation que les dimanches, can. 12. Et un peu plus tard le concile d'Orléans (541) insiste sur le même précepte, en invoquant l'autorité des Pères : *patrum statuta*, can. 2. Chose remarquable, ce dernier concile interdit d'allonger le carême ou quadragésime par une quinquagésime ou une sexagésime, can. 2. Mgr Duchesne en conclut que l'usage oriental des sept semaines de jeûne, introduit en Gaule au IVe siècle, « se défendait encore sur quelques points. » *Origines du culte chrétien*, p. 235. Ne faudrait-il pas voir plutôt dans cette mesure disciplinaire une répression de tentatives semblables à celles de Fauste de Riez, faites au Ve ou au VIe siècle sur plusieurs points du territoire?

L'Espagne ne nous fournit pas de textes bien clairs sur l'observance quadragésimale avant le VIIe siècle. Du moins saint Isidore témoigne que de son temps (et sans doute bien avant lui, car il fait appel à la tradition), on jeûnait le samedi et trente-six jours par carême, ce qui constituait la dîme de l'année. *De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. XXXVII, n. 4, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 772; cf. *Etymol.*, l. VI, c. XIX, n. 69, *P. L.*, t. LXXXII, col. 258. Nous reconnaissons là l'usage romain, préconisé par saint Léon et par saint Grégoire le Grand.

L'Angleterre, qui doit à saint Grégoire son évangélisation, ou du moins une nouvelle semence de l'Évangile vers la fin du VIe siècle, n'a pu qu'adopter, en matière de jeûne quadragésimal, la discipline de l'Église romaine. Quelle était, avant cette époque, la coutume de l'Église bretonne? Nous ne saurions le dire.

Le jeûne quadragésimal ne fut pas observé partout avec la même rigueur.

Il ne comportait primitivement qu'un seul repas par jour, sans autre adoucissement. Mais sur l'heure où ce repas devait se prendre, les Églises ne paraissent pas avoir été tout à fait d'accord. Saint Basile, saint Épiphane et saint Jean Chrysostome laissent entendre qu'il n'était permis de rompre le jeûne que vers le soir. S. Basile, *De jejunio*, homil. I, 10, *P. G.*, t. XXXI, col. 181; S. Épiphane, *Expositio fidei*, c. XXIII, *P. G.*, t. XLII, col. 828; S. Chrysostome, *Homil.*, IX, *ad populum Antiochenum*, 6, *P. G.*, t. XLIX, col. 68. Selon Socrate, au contraire, on ne jeûnait, en certains endroits du moins, que jusqu'à none, c'est-à-dire jusque vers trois heures de l'après-midi. *H. E.*, *loc. cit.*; cf. *Didascalie des apôtres*, c. XXI, *loc. cit.*; *Const. apost.*, V, 13, *loc. cit.* Dans tous les cas, le repas, qui, chez les anciens, se prenait habituellement à la cinquième heure, soit onze heures du matin, S. Augustin, *Serm.*, CCCXLV, *de contemptu mundi*, 5, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1521; cf. Martial, *Epigrammata*, VIII, 67, se trouvait retardé de plusieurs heures, ici de quatre, là de cinq ou six.

La rigueur du jeûne ne portait pas seulement sur la

durée de l'abstinence, mais encore sur la nature des aliments permis aux repas de chaque jour. La chair des animaux était absolument interdite. Cf. S. Basile, *De jejunio*, homil. I, 10, *P. G.*, t. XXXI, col. 181; S. Jean Chrysostome, *Homil.*, III, *ad populum Antiochenum*, 4, *P. G.*, t. XLIX, col. 53; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, IV, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 1010; Socrate, *H. E.*, *loc. cit.*, etc. Saint Jean Chrysostome fait observer que les habitants d'Antioche se privaient également des oiseaux et des poissons. *Homil.*, III, *ad populum Antiochenum*, 5, *P. G.* t. XLIX, col. 53. L'usage sur ce point était à peu près général. Cependant Socrate nous apprend que plusieurs mangeaient du poisson et que d'autres admettaient même sur leur table des oiseaux sous prétexte que, d'après Moïse, les oiseaux, aussi bien que les poissons, tirent de l'eau leur origine. *H. E.*, v, 22, *loc. cit.* Julien Pomère, le maître de saint Césaire d'Arles, témoigne que dans son entourage s'était glissé le même abus : *A quadrupedibus abstinentes phasianis altilibus vel aliis avibus pretiosis aut piscibus perfruuntur? De vita contemplativa*, l. II, c. XXIII-XXIV, *P. L.*, t. LIX, col. 469-470. L'usage des œufs était-il absolument prohibé? Socrate semble signaler ceux qui s'en privent comme formant une exception. *H. E.*, v, 22, *loc. cit.* Mais sa phrase prête trop à l'équivoque pour qu'on puisse s'y fier sans réserve. Par le mot « chair » ou « viande » les Pères entendaient communément tout ce qui constitue la vie animale et tout ce qui en sort; les œufs et les laitages étaient évidemment compris dans cette dénomination. Bref, sauf exception, le pain, les légumes et le sel, tel paraît avoir été le régime alimentaire des fidèles pendant le carême primitif; même le dimanche, jour où l'on ne jeûnait pas, quelques-uns d'entre eux s'en tenaient au pain et à l'eau. Cf. S. Jean Chrysostome, *Homil.*, IV, *ad populum Antiochenum*, 6, *P. G.*, t. XLIX, col. 68; *Constitut. apost.*, v, 18, *P. G.*, t. I, col. 890, S. Jérôme, *Epist.*, LII, *ad Nepotianum*, 13-14, *P. L.*, t. XXII, col. 536-537. Le concile de Laodicée (IVe siècle), can. 50, recommande la xérophagie pour tout le carême; et le concile *in Trullo* de 692, can. 56, renouvelle la défense de manger des œufs et du laitage.

L'usage du vin était incompatible avec le jeûne. Saint Cyrille de Jérusalem, saint Basile, saint Jean Chrysostome, saint Augustin, etc., l'attestent expressément. S. Cyrille, *Cat.*, IV, *P. G.*, t. XXXIII, col. 490; S. Basile, *De jejunio*, homil. I, 10, *P. G.*, t. XXXI, col. 181; S. Chrysostome, *Homil.*, IV, *ad populum Antiochenum*, 6, *P. G.*, t. XLIX, col. 68; S. Augustin, *Serm.*, I, *in Quadragesima*, 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 104; *Serm.*, III, 2, *ibid.*, col. 1043. Je ne vois guère que saint Paulin de Nole, *Epist.*, XV, *ad Amandum*, n. 4, *P. L.*, t. LXI, col. 227, qui aurait autorisé l'usage du vin en petite quantité, *modico vino uti*, pendant le carême, au IVe siècle. Il semble même que les Pères aient entendu proscrire l'usage de toute liqueur fermentée. L'évêque d'Hippone condamne les délicats et les gourmets qui, en fraude de la loi, pour remplacer le vin, usent de liqueurs inusitées et boivent du jus de fruits, du « jus de pommes », comme il parle, *inusitatos liquores, expressione pomorum. Videas enim quosdam pro inusitato vino inusitatos liquores exquirere et aliorum expressione pomorum, quod ex uva sibi denegant multo suavius compensare. Serm.*, III, *in Quadragesima*, 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1043; *Serm.*, I, 2, *loc. cit.*; *Serm.*, VI, 9, *ibid.*, col. 1053. Saint Jérôme, *Epist.*, LII, *ad Nepotian.*, *loc. cit.*, constate et blâme les mêmes abus : *Sorbitiunculas delicatas et contrita olera, betarumque succum.* Et l'on retrouve la même plainte dans le *De vita contemplativa*, 23-24, *loc. cit.*, de Julien Pomère : *Illi qui negata sibi vini perceptione diversorum poculorum potionibus inundantur... et peregrinis pomis cæterisque sorbitiunculis immanem sui corporis implent appetitum.*

La semaine sainte, la « sainte semaine de Pâques » fut toujours distinguée du reste du carême par une abstinence plus rigoureuse. « Du lundi au samedi, pendant six jours, il faut jeûner, disent les *Constitutions apostoliques;* les quatre premiers jours vous jeûnerez jusqu'à none ou même jusqu'au soir si votre santé vous le permet, et en rompant le jeûne vous n'userez que de pain, de sel, de légumes (secs) et d'eau. Le vendredi et le samedi, vous ne prendrez absolument aucune nourriture et ne romprez votre jeûne que le dimanche au chant du coq; si quelques-uns ne peuvent supporter cette épreuve qu'ils jeûnent au moins du samedi au dimanche. » L. V, c. XVIII, XIX, *P. G.*, t. I, col. 889-892. Saint Épiphane témoigne que cette discipline était à peu près générale dans l'Église. « Les six premiers jours de la Pâque, dit-il, s'appellent xérophagie, parce que tous les peuples se nourrissent pendant ce temps d'aliments secs; on ne mange que vers le soir et on se contente de pain, de sel et d'eau. Bien plus, quelques-uns prolongent leur jeûne sans interruption, ὑπερτίθενται, pendant deux, trois, ou même quatre jours. D'autres passent la semaine entière jusqu'au dimanche au chant du coq, sans prendre aucune nourriture. » *Expositio fidei*, c. XXIII, *P. G.*, t. XLII, col. 828.

Nous ne parlons pas de ceux qui restaient plusieurs semaines sans manger, afin d'observer dans la mesure du possible un jeûne continu, à l'imitation de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Saint Augustin rapporte qu'une personne de son temps atteignit ainsi la quarantaine. *Epist.*, XXXVI, *ad Casulanum*, 19, *P. L.*, t. XXXIII, col. 148. Ce sont là des tours de force qui ne relèvent ni des préceptes, ni des conseils de l'Église. Sur les jeûnes exceptionnels et extraordinaires, cf. Baillet, *Vies des saints*, t. IV, p. 78-92.

III. Troisième période (VIIe-IXe siècles). — Il y avait une sorte d'illogisme à appeler carême ou « quarantaine » un jeûne de trente-six jours. Les docteurs de l'Église n'étaient pas sans en faire la remarque. Nous avons vu comment les Hiérosolymitains avaient essayé de faire concorder la chose avec le nom, en ajoutant une semaine au carême observé dans leur voisinage. Ailleurs, pour légitimer le nombre « trente-six », on se contenta de lui chercher une signification symbolique, et naturellement on ne manqua pas de la trouver. Voici comment on raisonna : le carême doit être regardé comme une dîme prélevée sur les jours de l'année pour être offerte à Dieu en expiation de nos péchés. Or, trente-six jours de jeûne forment la dîme de trois cent soixante jours. Et comme le jeûne du samedi saint se prolonge jusqu'à l'aurore du dimanche, jusqu'au chant du coq, cette prolongation équivaut à une demi-journée de jeûne. Cette demi-journée, à son tour, représente la dîme de cinq jours. Les trente-six jours et demi de jeûne constituent donc la dîme des trois cent soixante-cinq jours de l'année. C'est le calcul que fait Cassien. *Collat.*, XXI, c. XXIV, XXV, *P. G.*, t. XLIX, col. 1200-1201. L'on retrouve son argumentation en Orient chez un abbé palestinien du VIIe siècle, saint Dorothée, *Doctrina* XV, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1788, et en Occident chez saint Grégoire le Grand, *Homil.*, XVI, *in Evangel.*, 5, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1137, aux environs de l'an 600. Plus tard, saint Isidore de Séville, *loc. cit.*, le VIIIe concile de Tolède, can. 9, Hardouin, *Concilia*, t. III, col. 964, et Théodulphe d'Orléans, *Capitula ad presbyteros*, 39-40, *P. L.*, t. CV, col. 204, répéteront les mêmes formules.

Une telle combinaison, si ingénieuse fût-elle, ne pouvait satisfaire tous les esprits. Quadragésime ou τεσσαράκοστη continuait de signifier quarante jours, en dépit de tous les symboles et de toutes les raisons mystiques. Aussi pour se conformer à la logique du langage et pour imiter plus entièrement la quarantaine du Sauveur dans le désert, finit-on par ajouter quatre jours au jeûne quadragésimal. Le *caput jejunii* fut transféré du premier

lundi de carême à ce que nous appelons le mercredi des cendres. Le *Sacramentaire gélasien*, qui date au plus tard du commencement du VIIIe siècle, est le plus ancien témoin de cette réforme. L'oraison qu'il donne le mercredi de la quinquagésime contient ces mots caractéristiques : *Inchoata jejunia, quæsumus, Domine, benigno favore prosequere*, etc. *P. L.*, t. LXXIV, col. 1065.

Ce fut aussi dans le cours du VIIe siècle, semble-t-il, que les Orientaux ajoutèrent une semaine supplémentaire à leur jeûne quadragésimal. D'après un cantique grec cité par le P. Goar, *Euchologion*, p. 207, cf. Thomassin, *Traité des jeûnes de l'Église*, part. II, c. VI, p. 281, cette institution remonterait à l'empereur Héraclius († 641). A partir du huitième dimanche avant Pâques, qui est leur dimanche de carnaval, ἀπόκρεω, les Grecs ne mangent plus de viande, bien qu'ils ne soient pas en carême proprement dit. Le dimanche suivant s'appelle le dimanche du fromage, τυροφάγου, parce que l'abstinence exclut dès lors les laitages. Cf. Ratramne de Corbie, *Contra Græcorum opposita*, l. IV, c. IV, *P. L.*, t. CXXI, col. 321; Énée de Paris, *Liber adversus Græcos*, 175, *ibid.*, col. 741. Pour plus de détails sur l'usage des Grecs, du VIIe au IXe siècle, Funk, *op. cit.*, p. 271-275.

L'innovation de l'Église de Rome s'étendit avec le temps à toute la latinité. Les relations fréquentes des Carolingiens avec les papes favorisèrent l'importation de l'usage romain en Gaule. Ce ne furent pas seulement le chant et la liturgie que Pépin et Charlemagne introduisirent dans leurs États. Avec la liturgie, le cycle des fêtes de l'année devait nécessairement entrer dans l'usage gallican. Une lettre en date de 798, qu'Alcuin adresse à Charlemagne, note expressément que les Grecs jeûnent huit semaines et les Latins sept. *Epist.*, LXXX, *P. L.*, t. C, col. 260. Le jeûne observé par les Latins dans la première de ces sept semaines ne comprenait certainement pas six jours, mais seulement quatre. Nous en avons pour garant Amalaire, de Metz, qui marque au mercredi entre la quinquagésime et la quadragésime le commencement du carême et qui fait justement observer que le jeûne du mercredi au samedi de cette semaine est une institution postérieure à saint Grégoire le Grand : *Sanctus Gregorius tantummodo triginta sex dies abstinentiæ nobis insinuat quadragesimalis temporis, forsan quia nondum erant additi quatuor dies a supradicta feria quarta usque ad dominicam quadragesimæ. De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. VII, *P. L.*, t. CV, col. 1002, 1003. Cette institution avait pénétré en Allemagne dès la fin du VIIIe siècle. Le canon du concile provincial tenu à Salzbourg, en 799-800, dit : « Le mercredi avant le commencement du carême, que les Romains appellent *caput jejunii*, la litanie et la messe commenceront après la neuvième heure. » Hefele, *Conziliengeschichte*, 2e édit., t. III, p. 732.

Selon Ratramne de Corbie, la réforme avait pénétré à peu près partout dès le milieu du IXe siècle : *Sunt quidam qui non quadraginta dies ante Pascha jejunando compleant. Contra Græcorum opposita*, l. IV, c. IV, *loc. cit.* Cf. Funk, *op. cit.*, p. 269-270. L'Église de Milan toutefois ne l'adopta pas : elle entendit rester fidèle à la pratique de saint Ambroise; aujourd'hui encore elle commence le carême non le mercredi des cendres, mais le dimanche suivant. Cf. les *Statuts* de saint Charles Borromée, *Acta Ecclesiæ Mediolanensis*, p. 12, 382; Hardouin, *Concilia*, t. X, col. 655.

En prolongeant la durée du carême on n'en aggrava pas pour cela la rigueur. Il semble même qu'un certain adoucissement des observances primitives se soit introduit dans nombre d'Églises occidentales pendant cette troisième période. Si l'on maintint l'obligation de tenir le jeûne jusqu'au soir, cf. Théodulphe d'Orléans, *Capitula ad presbyteros*, 39, 40, *P. L.*, t. CV, col. 204, on accorda la permission d'user, aux repas, de certains aliments qui avaient été jusque-là généralement défendus. Le vin, par exemple, n'est plus absolument interdit. Théodulphe d'Orléans recommande seulement de ne pas en abuser : *Qui vino abstinere potest, magnæ virtutis est... vinum non ad ebrietatem sed ad refectionem corporis sumat*, 40, *loc. cit.*

A l'origine, les œufs et les laitages étaient incompatibles avec l'abstinence quadragésimale. L'usage des œufs que Socrate signale était vraisemblablement exceptionnel. Mais à partir du VIIe et du VIIIe siècle, les œufs, le lait, le fromage, le poisson, figurent aux repas de carême en maints endroits, sans qu'on y trouve à redire. Bède nous raconte qu'un saint évêque de son pays, Cedda (VIIe siècle), qui ne manquait pas de prolonger pendant le carême son jeûne de chaque jour (sauf le dimanche) jusqu'au soir, faisait « un repas quotidien qui se composait d'un peu de pain et d'un œuf de poule avec un peu de lait mêlé d'eau ». *H. E.*, l. III, c. XXIII, *P. L.*, t. XCV, col. 154. Théodulphe d'Orléans estime que celui qui peut s'abstenir d'œufs, de fromage, de poisson et de vin « fait preuve d'une grande vertu. Quant à ceux qui ont une santé délicate ou qui travaillent, qu'ils en usent » en toute conscience. *Capitula ad presbyteros*, 40, *loc. cit.* Cette déclaration est du VIIIe siècle. Au IXe, Énée, évêque de Paris, nous apprend qu'en Germanie la coutume est de manger du lait, du beurre, du fromage et des œufs pendant tout le carême, et que ceux qui ne le font pas s'abstiennent par pure dévotion personnelle, « par volonté spontanée. » *Liber contra Græcos*, 175, *loc. cit.*, col. 742. Cet usage se répandit tellement dans l'Église latine, qu'il devint l'objet d'un grief soulevé contre elle par les Grecs. Photius montre avec insistance le contraste qu'un tel relâchement forme avec la rigueur du jeûne oriental. Et les défenseurs de l'Église romaine, Énée, évêque de Paris, et Ratramne, abbé de Corbie, tout en repoussant les attaques du patriarche de Constantinople, sont forcés de reconnaître sur ce point le bien fondé de sa critique. Il résulte toutefois de leur commune déclaration que le régime de la sévérité se maintenait toujours dans la grande majorité des Églises du rit latin, aussi bien que dans l'Église grecque.

IV. QUATRIÈME PÉRIODE (MOYEN AGE), PÉRIODE DES ADOUCISSEMENTS. — C'est aussi du IXe siècle que nous faisons partir cette période. Les fausses décrétales qui devaient tant influencer le moyen âge datent, en effet, des environs de 850. On sait que leur lieu d'origine est le Mans ou Reims. Elles n'en impressionnèrent pas moins toute l'Église latine.

1° *Durée du jeûne quadragésimal.* — Nous mentionnerons d'abord une pratique qui s'introduisit en certaines Églises d'Occident comme en marge de la loi générale, par suite d'une constitution apocryphe attribuée au pape Miltiade ou Melchiade (311-314). La notice que lui consacre le *Liber pontificalis* renferme cette phrase : *Hic constituit nulla ratione dominico et quinta feria jejunium quis de fidelibus ageret.* Duchesne, t. I, p. 168. Un interpolateur de la notice du pape Grégoire II (715-731) donna corps à la légende en déclarant que ce dernier pontife avait institué le jeûne du jeudi pendant le temps quadragésimal : *Hic quadragesimali tempore ut quintas ferias jejunium*, etc. *Liber pontif.*, t. I, p. 402. L'empereur Charlemagne croyait à l'authenticité du *Constitutum* de Miltiade, comme on le voit par sa lettre à Alcuin. *Epist.*, LXXXI, *P. L.*, t. C, col. 263 sq. Et il note que, dans les pays où on l'appliquait, le carême durait neuf semaines, avec exemption du jeûne non seulement pour le jeudi mais encore pour le dimanche et le samedi; ce qui donnait un total de trente-six jours de jeûne, comme dans les Églises où l'on suivait le système de Constantinople ou celui d'Alexandrie-Rome. Ratramne, dans sa réponse aux Grecs, fait la même observation. *Contra opposita Græcorum*, l. IV, c. III, *P. L.*, t. CXXI, col. 316. L'auteur des fausses décrétales ne

pouvait manquer d'insérer dans son recueil, *P. L.*, t. CXXX, col. 241, le *Constitutum* apocryphe, mais l'usage romain authentique avait si bien pris racine dans la latinité dès le IXe siècle que l'anomalie due à la fausse décrétale tomba en désuétude. C'est ce que constatent Walafrid Strabon, *De rebus ecclesiasticis*, c. XX, *P. L.*, t. CXIV, col. 942, et l'auteur du *Micrologus*, c. XLIX, *P. L.*, t. CLI, col. 101.

Pendant la nouvelle période la durée du jeûne quadragésimal demeura la même pour les fidèles. Mais on trouva moyen de l'allonger pour les clercs. On se rappelle que, dès le VIe siècle, l'auteur du *Liber pontificalis* avait attribué au pape Télesphore l'établissement d'un jeûne de sept semaines. L'auteur des fausses décrétales, qui se trouvait en face d'un carême de quarante jours, nettement déterminé, reprit le prétendu *Constitutum* de Télesphore et l'adapta à son siècle, en en faisant l'application au clergé seul. « Comme les clercs, dit-il, doivent donner l'exemple de la sagesse et de la discrétion, le pape Télesphore a décidé qu'ils jeûneraient sept pleines semaines avant Pâques. » *P. L.*, t. CXXX, col. 103-105. Et de peur que l'autorité d'un tel décret fût insuffisante, d'autres faussaires mirent la décision sous le couvert de saint Grégoire le Grand. Dans une lettre soi-disant écrite à saint Augustin de Cantorbéry, le pontife s'exprime ainsi : *Sacerdotes et diaconi et reliqui omnes qui sunt ecclesiastici gradus dignitate excernunt, a quinquagesima propositum jejunandi suscipiant, quo et aliquid ad pensum sanctæ institutionis adjiciant, et eorum qui in laicali ordine consistunt observantiam, sicut in loco ita religione præcellant.* Jaffé, *Regesta romanor. pontif.*, n. 1987 ; *Gregorii Magni opera,* édit. des bénéd., t. II, p. 1302, Append. XIII. La prescription, toute apocryphe qu'elle fût, fit son chemin. La vie de saint Udalric, évêque d'Augsbourg, écrite au Xe siècle, témoigne, c. VI, qu'elle était observée en Allemagne. Le concile de Clermont, présidé par Urbain II en 1095, contient, sous forme de rappel, un décret qui sanctionne l'obligation pour les clercs de s'abstenir de viande à partir de la Quinquagésime, Hardouin, *Concilia*, t. VI *b*, col. 1722. Ce dimanche était appelé *dominica carnis privii*, et encore *carnis privium sacerdotum*, ce qui signifie que l'abstinence était proclamée le dimanche pour commencer le lendemain lundi, comme le dit expressément le biographe de saint Udalric : *Ea dominica qua mos est clericorum ante quadragesimam carnes manducare ac deinceps usque ad sanctum tempus Paschæ devitare. Udalrici vita,* c. VI, n. 32, *Acta sanctorum,* julii t. II, p. 109. Au XIIIe siècle les clercs étaient encore obligés à ces deux jours de surérogation, comme on le voit par une décision de Nicolas, évêque d'Angers, qui, en 1274, menace de suspense et d'excommunication les prêtres qui ne commenceraient pas le carême le lundi de la quinquagésime. Thomassin, *Traité des jeûnes de l'Église*, part. IIe, c. I, p. 237. Cette pratique fut même bien accueillie par les laïques en certains pays. La Provence, par exemple, s'y soumettait, selon le témoignagne de Durand. *Rationale,* l. VI, c. XXVIII, n. 5. Mais, dès la fin du XIVe siècle, elle tomba en désuétude, et le jeûne du carême prit pour tous sa durée normale de quarante jours.

2. *Adoucissements apportés à la règle du jeûne.* — Le premier adoucissement apporté à la rigueur du jeûne concerna l'heure du repas, qui fut avancée considérablement.

1. *Le repas principal jusqu'au XIIe siècle.* — On essaya de maintenir la règle généralement reçue qui interdisait de rompre le jeûne avant le soir, *ad vesperam*. Théodulphe d'Orléans, si large sur l'alimentation quadragésimale, gourmande assez vivement ceux qui se permettent de manger à none, c'est-à-dire à trois heures de l'après-midi. *Capitula ad presbyteros,* 39, 40, *P. L.*, t. CV, col. 204. L'auteur du *Micrologus,* vers la fin du XIe siècle, déclarait qu'on ne faisait pas carême, si on prenait son repas avant le soir : *nec juxta canones quadragesimaliter jejunare censemur, si ante vesperam reficimur*, 49, *P. L.*, t. CLI, col. 1013. Un concile de Rouen de 1072 tient à peu près le même langage : *Nullus in quadragesima prandeat antequam, hora nona peracta, vespertina incipiat. Non enim jejunat qui ante manducat,* can. 20. Orderic Vital, *Hist. eccles.*, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 343. C'est encore la discipline que préconise Gratien dans son *Decretum*. Ce serait, dit-il, une erreur de penser que l'on observe le jeûne du carême, si l'on mange à none, avant que ne soit célébré l'office de vêpres. *Decretum,* part. III, dist. I, c. *Solent*. Saint Bernard, de son côté, vers le même temps sinon un peu plus tard, suppose que l'usage de jeûner jusqu'au soir est encore général dans l'Église : « Jusqu'à présent, dit-il à ses moines en ouvrant le carême, nous avons jeûné jusqu'à none, maintenant vont jeûner avec nous jusqu'au soir, *usque ad vesperam,* tous les chrétiens, rois et princes, clercs et fidèles, nobles et vilains, riches et pauvres. » *Serm.*, III, *in Quadrag.*, 1, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 174. Cf. Abélard, *Epist.*, VIII, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 285.

La discipline dont parle l'abbé de Clairvaux n'était peut-être pas aussi universellement observée qu'il veut bien le croire. Ce fut toujours une difficulté dans certaines régions de retarder le repas quadragésimal jusqu'au soir de la journée. Les protestations de Théodulphe d'Orléans, de l'auteur du *Micrologus,* de Gratien, en sont la preuve. D'autres documents témoignent que l'habitude de rompre le jeûne à none a eu des partisans dès la plus haute antiquité. La *Didascalie des apôtres,* c. XXI, *loc. cit.*, les *Constitutions apostoliques,* l. I, c. XIX, supposent que, même pendant les quatre premiers jours de la semaine sainte, il est permis de manger à none. *P. G.*, t. I, col. 889-892. Et Socrate raconte que de son temps certains prenaient leur repas à none pendant le carême. *H. E.*, V, 22, *P. G.*, t. LXVII, col. 633. L'empereur Charlemagne ne crut pas manquer à l'esprit de la loi ecclésiastique en anticipant ses vêpres pendant le carême, afin de pouvoir manger à deux heures de l'après-midi. S'il agissait de la sorte, expliquait-il lui-même, c'était pour faciliter le service du repas à ses courtisans à une heure convenable. Aussi bien, quelques-uns ne pouvaient-ils, malgré cette mesure de prudence et de charité, manger avant la nuit venue. Cf. Monachus Sangallensis, *De gestis Caroli magni*, l. I, c. XII, *P. L.*, t. XCVIII, col. 1378. L'habitude de rompre le jeûne à none s'introduisit si bien dans quelques églises, que Rathier de Vérone, à la fin du Xe siècle, n'y trouve pas matière à blâme : il considère cet adoucissement comme absolument régulier et ne critique que ceux qui retardent l'heure de leur repas jusqu'au soir pour s'adonner ensuite à des excès de gourmandise. *Synodica ad presbyteros,* c. XV, *P. L.*, t. CXXXVI, col. 566 ; *Serm.*, II, *de Quadragesima,* 6, *ibid.*, col. 695. Il n'est donc pas étonnant qu'au XIIe siècle un certain nombre de personnes se soient crues autorisées, comme le remarque Gratien, *loc. cit.*, à manger à none : *Solent plures qui se jejunare putant in quadragesima ad horam nonam comedere.* Hugues de Saint-Victor, un ami de saint Bernard, expliquant la règle de saint Augustin, n'hésite pas à dire qu'on ne viole pas la loi du jeûne si l'on ne mange qu'à partir de none : *jejunantibus ab hora nona usque ad vesperam. Expositio in regulam S. Augustini,* c. III, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 893. Au XIIIe siècle, saint Thomas reprendra cette thèse et essaiera de prouver qu'il est de toute convenance que ceux qui jeûnent prennent leur nourriture vers la neuvième heure : *circa horam nonam. Sum. theol.*, II^a II^æ, q. CXLVII, a. 7. Et en cela il ne fera que suivre son maître Alexandre de Halès, qui est

plus catégorique encore dans sa décision. Alexandre enseigne que c'est la coutume de l'Église de prendre le repas à none les jours de jeûne, et il ajoute que c'est l'Église qui a fixé cette heure : *Ex consuetudine Ecclesiæ quæ hora tali (nona) consuevit prandere in jejuniis et etiam illam horam ad comedendum deputavit. Summa*, IVa, q. LIII, m. II. Pour justifier cette discipline, il allègue une raison de convenance assez curieuse : « Le Christ, dit-il, a été affligé jusqu'à la neuvième heure : c'est à la neuvième heure qu'a cessé son affliction lorsqu'il a rendu l'esprit : il est donc juste que la mortification de ceux qui jeûnent cesse aussi à none. » Il cherche aussi un point d'appui à sa thèse dans l'histoire et croit trouver chez les Pères et les docteurs la preuve qu'anciennement on rompait le jeûne quadragésimal à none. Nous avons vu que ce n'était là qu'une exception. Ce qui est vrai, c'est que dans les petits jeûnes de l'année, les moines et les fidèles prenaient leur repas à trois heures de l'après-midi. C'est à ce petit jeûne que saint Fructueux faisait allusion quand il disait

Jejunamus, ait, recuso potum,
nondum nona diem resignat hora,

comme le rapporte Prudence. *Peristephanon*, VI, 5-55, *P. L.*, t. LX, col. 415. Saint Bernard, nous l'avons vu, disait pareillement : *Hactenus usque ad nonam jejunavimus soli. Serm.*, III, *in Quadrag.*, 1, *loc. cit.* La thèse d'Alexandre de Halès n'est donc pas bien fondée en principe. Mais le fait qu'il atteste n'en est pas moins exact; de son temps l'usage de rompre le jeûne quadragésimal à trois heures de l'après-midi était devenu général dans l'Église.

On ne s'arrêta pas là. Dès la fin du XIIIe siècle, un célèbre docteur franciscain, Richard de Middleton, enseignait qu'on ne transgresse pas la loi du jeûne quand on prend son repas à l'heure de sexte, c'est-à-dire à midi, parce que, dit-il, cet usage a déjà prévalu en plusieurs endroits, et que l'heure à laquelle on mange n'est pas aussi nécessaire à l'essence du jeûne que l'unité de repas. *In IV Sent.*, dist. XV, a. 3, q. VII. Le XIVe siècle consacra par sa pratique et par son enseignement la doctrine de Richard de Middleton. On peut citer en témoignage le fameux docteur de l'ordre de saint Dominique, Durand de Saint-Pourçain, évêque de Meaux. Il ne fait aucune difficulté d'assigner l'heure de midi pour les repas de carême : « Telle est, dit-il, la pratique du pape, des cardinaux et même des religieux. » *In IV Sent.*, dist. XV, q. IX, a. 7. Les plus graves auteurs du XVe siècle adoptèrent cet enseignement. C'est celui de saint Antonin, d'Étienne Poncher, évêque de Paris, du cardinal Cajétan, etc. Cf. Baillet, *Vies des saints*, t. IV, p. 71-72.

Mais avec les scolastiques la logique ne perd jamais ses droits. Le chapitre *Solent* du décret de Gratien qui reproduit le *capitulum* 39 de Théodulphe d'Orléans, *P. L.*, t. CV, col. 204, marquait qu'on ne pouvait être censé avoir jeûné si l'on mangeait avant d'avoir célébré l'office de vêpres : *Nullatenus jejunare credendi sunt, si ante manducaverint quam vespertinum celebretur officium. Decretum*, part. III, dist. I. Durant le carême on célébrait la messe à none, c'est-à-dire à trois heures de l'après-midi, puis on chantait vêpres, et les aumônes distribuées aux pauvres, on se mettait à table. Cf. Gratien, *ibid.*; Amalaire, *De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. VII, *P. L.*, t. CV, col. 1003. Pour être en règle avec cette discipline, tout en avançant l'heure du repas, d'abord jusqu'à none, ensuite jusqu'à midi, on trouva tout simple d'avancer de même l'heure de la messe et l'heure des vêpres. C'est ainsi qu'on en vint à chanter vêpres avant midi.

De tels changements ne furent pas du goût de tout le monde. « Nous admirons aujourd'hui, disait Baillet au XVIIe siècle, la plaisante délicatesse de ces siècles qui se faisaient conscience de manger avant l'office de vêpres et qui ne faisaient pas scrupule de commettre deux désordres en renversant toute l'économie de l'Église dans le dérangement de ses offices et en ruinant l'étendue du jeûne légitime. Mais supposant le besoin qu'on aurait eu d'avancer le repas, nous ne voyons pas quel aurait été l'inconvénient de laisser au moins le service de l'Église à ses heures accoutumées qui sont marquées encore dans leurs hymmes, puisqu'elles ont été prescrites pour honorer les mystères qui s'y sont passés, et pour nous renouveler dans la prière et dans l'attention que nous devons avoir à Dieu, durant toute la journée. » *Vies des saints*, t. IV, p. 72.

2. *La collation.* — Avancer le repas quadragésimal d'abord à none, puis à sexte, c'était un affaiblissement de la discipline qui pouvait jusqu'à un certain point se justifier. Mais cette première concession aux exigences de l'estomac en entraina une seconde. Il était bien difficile de prolonger le jeûne d'un midi à l'autre sans aucun adoucissement. On commença par accorder la permission de prendre vers le soir un peu de liquide pour étancher la soif provoquée par la fatigue. Cette coutume trouve sa plus ancienne attestation dans la *Regula Magistri*, qui est de la fin du VIIe siècle. Les moines y sont autorisés à boire pendant l'été avant le soir, *antequam sera compleant*, même quand ils ont mangé à none, à plus forte raison quand ils ont pris leur repas à sexte. L'abbé bénissait leur boisson, et ils devaient faire une petite prière avant de la prendre et après l'avoir prise. C. XXVII, *P. L.*, t. CIII, col. 1133. L'usage de cet adoucissement se répandit bien vite. Le concile d'Aix-la-Chapelle, de 817, déclare nettement qu'il est permis de boire ainsi, même pendant le carême, avant de lire complies. Can. 12, Hardouin, *Concilia*, t. IV, col. 1229. La boisson qu'autorisait la *Regula Magistri* était une espèce de piquette ou liquide acidulé, *posca*. On voit par les *Statuta* de Pierre le Vénérable que les clunistes usaient de vin au XIIe siècle : *eo tempore quo post nonam ad potum fratres pergere solent. Statuta congregat. Cluniacensis*, c. XXVII, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 1033. Pour les usages semblables d'autres monastères, notamment de Saint-Gall, cf. *P. L.*, t. CIII, col. 1133-1134, note *h*.

Au XIIIe siècle l'usage de boire entre les repas était général. Et saint Thomas déclare que l'Église l'autorise parce que la boisson n'est pas proprement une nourriture, bien qu'elle nourrisse quelque peu, *licet aliquo modo nutriat. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CXLVII, a. 6, ad 2um. Mais s'il est permis de prendre, en dehors du repas, quelque chose qui soit, si peu que ce fût, nutritif, pourquoi le liquide seul serait-il toléré? C'est ce que se demandèrent les théologiens et peut-être aussi les fidèles. Aussi, dès le XIIIe siècle, ceux qui s'accordaient vers le soir un peu de liquide, un coup de vin, y ajoutaient-ils communément des friandises, des fruits confits, des conserves, *electuaria*, comme parle saint Thomas. Et le docteur angélique justifie cette pratique, comme il avait justifié l'usage du liquide : *Electuaria, etiamsi aliquo modo nutriant, non tamen principaliter assumuntur ad nutrimentum sed ad digestionem ciborum; unde non solvunt jejunium.* Saint Thomas ne blâme que l'abus des *electuaria*, parce qu'une grande quantité, prise en fraude de la loi, constituerait une véritable alimentation, une sorte de repas; *nisi forte aliquis in fraudem electuaria in magna quantitate assumat per modum cibi. Ibid.*, q. CXLVII, a. 6, ad 3um. Au XIVe siècle, cet usage des conserves, formant un semblant de repas, mais non un repas véritable, était reçu partout. Gerson, qui en parle dans ses *Règles morales*, t. II, p. 25, dit qu'il faut pour cela s'en tenir à la coutume : *De comestionibus specierum* (épices) *et similibus consuetudo teneatur.* A la fin du moyen âge l'alimentation

du soir des jours de jeûne comportait toutes sortes de fruits, d'herbes et de racines, assaisonnés à l'huile, au miel ou au sucre, quelques bouchées de pain et un peu de vin. Éviter de prendre un second repas, telle était seulement la préoccupation des esprits et la formule de la loi du jeûne.

Nous voyons naître ainsi ce qu'on est convenu d'appeler la « collation ». Le nom aussi bien que la chose sont empruntés aux usages monastiques. Après ou même pendant la légère réfection qui se substitua insensiblement au rafraîchissement primitif, on lisait, dans les cloîtres, les conférences de Cassien, en latin *collationes*. De là le nom que cet adoucissement a pris et qu'il a gardé. On le trouve dans les statuts de la congrégation de Cluny dressés sous l'abbé Henri Ier, élu en 1308 : *Statuimus quod hora potationis serotinæ quæ apud eos collatio nuncupatur, ad quam horam omnes convenire præcipimus.* Marrier, *Bibliotheca cluniacensis,* p. 1582. Cf. Thomassin, *Traité des jeûnes de l'Église,* 1680, p. 317-319.

3. *L'usage du liquide.* — A l'origine tout liquide était interdit en dehors du repas, et toute liqueur fermentée, notamment le vin, était prohibée pendant le repas même. M. Funk, toutefois, pense que la défense d'user de vin au repas était de conseil et non de précepte. C'est ainsi qu'il interprète les textes de saint Cyrille de Jérusalem, de saint Jérôme et de saint Basile, *op. cit.,* p. 274-275. Quoi qu'il en soit, à l'époque que nous avons comprise dans la troisième période l'usage du vin apparaît clairement. Cf. concile de Tolède de 633, can. 1, Hardouin, *Concilia,* t. III, col. 583; Théodulphe d'Orléans, *Capitula ad presbyteros,* 40, *loc. cit.* L'abus seul en est condamné. Il était naturel que cet adoucissement se propageât, surtout lorsqu'on eut avancé l'heure où se rompait le jeûne. Les moines de Cluny permettaient le vin, sinon pur, au moins étendu d'eau, pour les *potiones* qui avaient lieu après none. Au XIIIe siècle on boit indifféremment à toute heure du jour, et l'on boit du vin aussi bien que de l'eau. Saint Thomas, qui est un témoin de cette coutume, ne juge pas qu'elle soit blâmable. « L'Église, dit-il, n'interdit pas de boire; c'est pourquoi il est permis de boire plusieurs fois quand on jeûne, *licet pluries jejunantibus bibere;* on perdrait seulement le mérite de son jeûne si l'on buvait avec excès. » *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. CXLVII, a. 6, ad 2um. Ce principe fut admis par les docteurs catholiques. Et plus tard Benoît XIV pouvait écrire en toute vérité : « Les théologiens ont déclaré unanimement que le jeûne restait sauf et entier, même quand on aurait bu de l'eau et du vin à n'importe quelle heure du jour. » *Institut. theologicæ,* XV, n. 7. En cela l'avis unanime des théologiens était manifestement en contradiction avec l'avis ou du moins le conseil unanime des Pères des premiers siècles.

4. *L'usage du poisson.* — La mention du poisson est assez rare dans les textes qui ont trait à l'abstinence quadragésimale. Socrate, *H. E.,* V, 22, *loc. cit.,* avait remarqué que plusieurs en mangeaient de son temps, parce qu'ils ne regardaient pas comme de la « chair » ce qui tirait de l'eau son origine. En Occident cette distinction paraît avoir été acceptée de bonne heure. Cf. S. Grégoire le Grand, *Dial.,* l. I, c. I, *P. L.,* t. LXXVII, col. 153; *Epist. ad Augustin. episcop. Cantuar.,* dans Gratien, *Decretum,* 6, dist. IV. Le IVe concile de Tolède (633) dit que pendant le jeûne des calendes de janvier il faut se contenter de poisson et de légumes, aussi bien qu'en carême. Can. 1, Hardouin, *Concilia,* t. III, col. 583. Nous avons vu que Théodulphe d'Orléans tolérait pareillement le poisson pendant le carême. Les reproches que les Grecs adressent aux Latins sur la violation du jeûne visent uniquement l'usage des œufs et des laitages. Les conciles et les évêques qui traitent la même question ne parlent jamais de poisson. Bref lorsque les scolastiques eurent à examiner la pratique du jeûne quadragésimal, ils se trouvèrent en présence d'une coutume établie autorisant l'usage du poisson, *esus piscium.* Ils la justifièrent en prétendant que le poisson excitait moins dangereusement les passions de la chair, que la viande, les laitages et les œufs. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. CXLVII, a. 8, ad 2um.

5. *L'usage des œufs et des laitages.* — Nous avons vu qu'au IXe siècle les Grecs avaient fait aux Latins un grief de ne pas pratiquer l'abstinence des œufs et des laitages. Ce n'était là qu'un abus local, qu'on essaya de réprimer dans la suite. En Germanie même, où la coutume dénoncée était le plus enracinée, nous voyons le concile de Quedlimbourg de 1085 interdire le fromage et les œufs : *Ne quis caseum et ova comedat in quadragesima.* Can. 7, Hardouin, *Concilia,* t. VI *a*, col. 1615. Au XIIIe siècle, l'abstinence des œufs et des laitages est signalée par saint Thomas d'Aquin comme une coutume générale de l'Église : *communis fidelium consuetudo. Sum. theol.,* IIa IIæ, q. CXLVII, a. 8. Le moyen âge respecta cette discipline. Au XIVe siècle, par exemple, un concile d'Angers déclare que ceux qui, sans dispense spéciale, usent de lait et de beurre pendant le carême, se rendent coupables d'une faute grave, réservée pour l'absolution aux supérieurs. *Concilium Andegavense,* 1365, can. 22, Hardouin, t. VII, col. 1778. On trouverait aisément, dans les autres provinces, des décisions analogues. Mais une phrase du canon que nous venons de citer révèle une pratique qui commençait alors à se répandre, celle des dispenses : *Nisi super hoc privilegium habuerint.* Ces dispenses s'accordèrent d'abord aux particuliers. Telle est par exemple la faveur que Grégoire XI accorda en 1376 au roi de France Charles V et à la reine son épouse. Cf. Thomassin, *Traité des jeûnes de l'Église,* p. 355-357. Vers la fin de la période, Rome devient plus large encore, et des diocèses ou même des provinces entières bénéficient des mêmes avantages. En l'an 1475 le légat du pape accorde pour cinq ans à l'Allemagne, à la Hongrie et à la Bohême, la permission d'user de beurre et de laitages. Rainaldi, *Annales eccl.,* an. 1475, n. 17. Quelques années plus tard le diocèse de Rouen, sous le pontificat de Robert de Croixmare, obtint d'Innocent VIII une faveur semblable, rachetée par d'abondantes aumônes qui furent employées à la construction de la tour placée à l'angle sud-ouest du portail de la cathédrale. Le nom de *Tour de beurre* lui en est resté. Pommeraye, *Histoire de l'église cathédrale de Rouen,* 1686, p. 35.

6. *Abstinence de viande.* — L'usage de la viande demeure absolument interdit durant tout le moyen âge, sauf le cas de nécessité absolue ou de maladie grave. Le canon 9 du VIIIe concile de Tolède, inséré dans les fausses décrétales, frappe d'excommunication quiconque violerait cette défense. *P.L.,* t. CXXX, col. 513. Déjà Charlemagne, dans un capitulaire de 789, avait menacé d'un châtiment beaucoup plus terrible celui qui mangerait de la chair en mépris de la loi *: Si quis sanctum quadragesimale jejunium pro despectu christianitatis contempserit et carnem comederit morte morietur.* Nous voulons croire qu'un pareil décret ne reçut jamais d'application. La tentative faite au XIIe siècle dans le diocèse d'Amiens, pour restreindre aux jours de jeûne l'interdiction de la viande (cf. *Vie de saint Godefroy,* l. II, c. XII, citée par Baillet, *Vies des saints,* t. IV, p. 64, non encore publiée par les bollandistes), fut vite réprimée. On fit remarquer que le dimanche était soumis comme les autres jours à la loi de l'abstinence. Les esprits étaient tellement pénétrés de la rigueur de cette observance, que l'évêque de Braga s'adressa à Rome pour savoir quelle pénitence il devait imposer à ses diocésains qui avaient été forcés de manger de la chair en carême à cause d'une famine pendant laquelle avait péri une partie de la population.

Le pape Innocent III répondit qu'il n'y avait pas lieu de sévir contre eux : *in tali articulo illos non credimus puniendos;* mais il recommanda de prier Dieu avec eux afin qu'il ne leur imputât pas cette conduite, parce que c'est le devoir des âmes pures de craindre d'avoir failli lors même qu'il n'y a pas de péché : *ubi culpa minime reperitur. Decretal.*, l. III, c. *Concilium, De jejunio*, tit. XLVI, tant était profonde en ces temps la crainte de violer la loi de l'abstinence.

3° *Causes qui exemptent du jeûne.* — Le jeûne s'imposa toujours, en principe, à toute personne baptisée qui était en état de l'observer. A l'origine ni les ouvriers, ni les vieillards, ni les enfants ne paraissent en avoir été exemptés. L'auteur des fausses décrétales, à la suite du VIII[e] concile de Tolède (653), indique les causes qui dispensent du jeûne et de l'abstinence de viande : *illi quos aut ætas incurvat, aut languor extenuat, aut necessitas arctat*, can. 9, *P. L.*, t. CXXX, col. 513, c'est-à-dire, comme il s'exprime encore, la maladie, *fragilitatis evidens languor*, la vieillesse, *ætatis impossibilitas*, la nécessité, *inevitabilis necessitas.* Durant tout le moyen âge ces prescriptions furent prises à la lettre. Le cardinal Humbert, dans sa fameuse conférence avec les Grecs (vers 1050), leur déclara qu'en Occident l'on jeûnait si exactement en carême qu'on n'en dispensait personne à moins d'une grave maladie, *Bibliotheca Patrum*, t. IV *b*, p. 245, et qu'on y faisait même jeûner quelquefois les enfants de dix ans : *adeo ut interdum decennes pueros nobiscum faciamus jejunare.*

La règle du concile de Tolède en ce qui concerne « l'âge » et la « nécessité » était un peu vague; les scolastiques entreprirent de la préciser.

Quant à l'âge, dit Alexandre de Halès, *Summa*, IV[a], q. XXVIII, m. VI, a. 2, les sentiments sont partagés; les uns fixent l'obligation du jeûne seulement à *vingt et un ans* accomplis, parce que la croissance se fait jusqu'à cet âge; d'autres l'imposent à vingt ans, parce que c'est l'âge de la milice; d'autres descendent jusqu'à quinze ans, parce qu'il faut éteindre par le jeûne la flamme de l'impureté qui commence alors à s'allumer. Alexandre de Halès adopte lui-même l'âge de *dix-huit ans*, parce que c'est l'âge fixé par l'Église pour entrer en religion : *Tempus jejunio aptum est octodecim annorum. Hoc est enim tempus ordinatum ab Ecclesia ad intrandum religionem quod præveniri non potest secundum ecclesiasticam institutionem. Et ideo hoc est tempus ad pœnitentiam peragendam, et ad jejunandum.* Saint Thomas, qui reprit la question un peu après, la trancha différemment. Il lui sembla qu'on ne pouvait astreindre les jeunes gens au jeûne avant qu'ils eussent achevé leur croissance, c'est-à-dire, selon lui, avant vingt et un ans : *Quamdiu sunt in statu augmenti, quod est, ut in pluribus, usque ad finem tertii septennii, non tenentur ad ecclesiastica jejunia observanda. Sum. theol.*, II[a] II[æ], q. CXLVII, a. 4. Il leur conseille seulement de s'exercer pendant leur adolescence au jeûne selon leurs forces. La théorie de saint Thomas fut suivie par les scolastiques et fait encore loi aujourd'hui.

On a remarqué que les théologiens du moyen âge, qui avaient cherché à établir un minimum d'âge pour l'obligation du jeûne n'avaient pas essayé d'indiquer un maximum après lequel on en fût exempté. C'est que la vieillesse, par elle-même, n'était pas à leurs yeux une cause d'exemption. Pour qu'elle dispensât du jeûne, il fallait qu'elle fût devenue une espèce de maladie de « langueur », comme l'avait dit le concile de Tolède.

Que signifiait proprement la « nécessité » dont avait parlé le même concile : *quos necessitas arctat?* Les scolastiques l'entendirent de l'affaiblissement corporel que pouvaient causer soit la pauvreté, soit les voyages, soit le travail.

Quant aux pauvres, Alexandre de Halès, *loc. cit.*, et saint Thomas, *loc. cit.*, ad 4[um], sont d'accord pour exempter du jeûne ceux qui mendient de porte en porte et qui n'ont rien d'assuré, mais ils n'en exemptent pas ceux qui demeurent chez eux et ont ordinairement de quoi se nourrir.

La question des ouvriers préoccupa particulièrement Alexandre de Halès. Nous n'indiquerons pas tous les cas de conscience qu'il pose, *loc. cit.;* citons seulement quelques-unes de ses décisions. Il déclare nettement : 1° que les ouvriers doivent jeûner en travaillant, s'ils le peuvent sans un affaiblissement notable de leurs forces, qui les rende ensuite impropres au travail; 2° qu'ils ne doivent pas travailler s'ils ont de quoi vivre et s'ils ne peuvent jeûner en travaillant; 3° qu'on ne peut louer des ouvriers dont on présume qu'ils ne pourront pas jeûner, à moins qu'on ne soit dans la nécessité de les louer faute d'en trouver d'autres. Saint Thomas paraît un peu plus large; il est d'avis que les ouvriers sont dispensés du jeûne, si leur travail est nécessaire et incompatible avec le jeûne; ils ne devraient renoncer à leur travail que s'il pouvait être commodément différé ou retardé : *Si operis labor commode differri possit aut diminui. Loc. cit.*, ad 3[um]. Mais il ne donne cette décision qu'avec une certaine réserve; pour plus de sûreté il recommande de s'adresser aux supérieurs afin d'obtenir une dispense, à moins qu'on ne soit dans un pays où la coutume est établie, car le silence des pasteurs forme alors une sorte de consentement tacite.

Les mêmes principes s'appliquent aux voyageurs. Les voyages pénibles n'exemptent du jeûne qu'autant qu'ils sont nécessaires; si on peut y surseoir sans trop d'inconvénient, il faut le faire, car alors le jeûne demeure obligatoire. Cf. Alexandre de Halès et saint Thomas, *loc. cit.*

Cette discipline était appelée à régir toute la fin du moyen âge. Il semble toutefois que le pape Eugène IV y ait apporté quelque adoucissement vers 1440 en faveur des ouvriers et des habitants de la campagne. On rapporte qu'il aurait fait cette déclaration : *Artifices laboriosas artes exercitantes, et rustici, sive divites sunt, sive pauperes, non tenentur jejunare sub præcepto peccati mortalis.* Sa décision est rapportée par nombre de théologiens, notamment par saint Liguori, *Theologia moralis*, l. IV, tr. VI, c. III, dist. II, n. 1042.

V. CINQUIÈME PÉRIODE. LES TEMPS MODERNES, RÉGIME DES ADOUCISSEMENTS ET DES DISPENSES. — A partir des environs de l'an 1500, la loi du jeûne reçut des adoucissements considérables. Et ce qui caractérise la nouvelle période, ce sont les dispenses, que nous avons déjà vues employées vers la fin de l'époque précédente, mais qui deviennent beaucoup plus nombreuses. Ces dispenses s'appliquent à tout, à la nature des mets qui composent le repas quadragésimal, aussi bien qu'à la règle de l'unité absolue du repas.

I. MULTIPLICITÉ DES REPAS. — Bien qu'en principe l'unité du repas soit maintenue, en réalité la collation a fini par devenir un petit repas du soir. La Règle des Théatins, part. II[a], c. III, confirmée par Clément VII, lui donne expressément ce nom : *Serotina cænula.* Outre ces deux repas, l'usage a également prévalu de prendre le matin, pendant le carême, une légère réfection, dont la matière est principalement liquide. Examinons l'une après l'autre ces trois formes de l'alimentation quadragésimale.

1° *Le repas principal.* — 1. *Heure du repas.* — Aux environs de l'an 1500, l'heure de midi est devenue l'heure régulière du repas du carême. Étienne Poncher, évêque de Paris, le donne à entendre dans ses ordonnances synodales. *Synod. Parisiens.*, in-4°, Paris, 1514, p. 243 : *Sic semel in die refectionem corporis capiatis, et si tempus congruum habueritis, ut sanctus Thomas et alii doctores nos instruunt, circa meridiem capiatis.* Saint Charles Borromée, évêque de Milan, s'exprime à peu près de même. *Acta Ecclesiæ Mediolan.*, in-fol.,

Milan, 1599, p. 812. Il peut paraître étrange qu'Étienne Poncher attribue la fixation de cette heure à saint Thomas, qui indique au contraire pour la rupture du jeûne la neuvième heure, ou plus exactement : *circa horam nonam*. C'est que, d'après la manière de parler des anciens, les heures se comptaient de trois à trois et non d'une à une. Ainsi il n'y avait qu'une heure de sexte à none et une autre de none à vêpres, c'est-à-dire de midi à trois heures, et de trois heures au soleil couchant. Le langage influença sûrement les esprits dans le calcul des heures pour la rupture du jeûne. En disant : *circa horam nonam*, saint Thomas donnait une certaine latitude et offrait le moyen de se rapprocher de l'heure de sexte, c'est-à-dire de midi. L'heure du repas se trouva de la sorte peu à peu avancée. Et par les mots : *circa meridiem*, l'évêque de Paris ne pensait pas trahir le moins du monde la pensée du docteur angélique.

Les casuistes vinrent ensuite. On fit pour le *circa meridiem* ce qu'on avait fait pour le *circa horam nonam;* on l'interpréta dans un sens large; on permit d'avancer le repas entre onze heures et midi. Cf. S. Liguori, l. IV, tr. VI, c. III, dub. 1, n. 1016. Cette décision fut adoptée communément par les auteurs de théologie morale.

Une question subsidiaire se pose naturellement ici. Comme le repas principal est suivi, durant cette période, d'une légère collation, on s'est demandé s'il était permis d'intervertir l'ordre de ces deux réfections, et de prendre la collation le matin et le repas principal le soir. Le cas était déjà posé au milieu du XVIIe siècle, comme en témoigne Pascal, *Lettres provinciales*, 7e lettre. Les théologiens répondirent d'une façon favorable. Billuart et saint Liguori exigent seulement qu'on n'intervertisse pas l'ordre reçu sans motif et par caprice. Cf. S. Liguori, *loc. cit.*, n. 1024. Au XIXe siècle, cette manière de combiner les repas était d'un usage commun. Et la Sacrée Pénitencerie, consultée là-dessus, n'y trouva pas matière à blâme (19 janvier 1834).

2. *Composition du repas.* — Cette question peut s'appliquer tant au repas principal qu'à la collation du soir et au petit déjeuner du matin.

a. Composition du repas principal. — Étienne Poncher nous donne à entendre que l'usage libre des laitages était devenu, grâce à des dispenses libéralement accordées, à peu près général de son temps. Il exhorte seulement ses diocésains à conformer leur jeûne aux anciens canons, en s'abstenant de chair, de lait, de beurre, de fromage et d'œufs. *Synod. Parisiens.*, p. 243. Le synode d'Anvers de 1610, tit. XIII, c. VII, permet de manger du lait et du beurre en carême, sauf le mercredi des cendres et les quatre derniers jours de la semaine sainte : *donec aliter statuerimus.* Une autorisation analogue fut donnée par le synode de Malines de 1609, tit. XII, c. IV. Mais cette faveur devait être compensée par des prières et des aumônes.

L'usage des œufs et surtout de la viande demeura plus longtemps incompatible avec le jeûne. Cependant on finit par accorder d'abord aux particuliers, puis peu à peu à des diocèses entiers, la permission de faire gras pendant le carême, sans lever pour cela l'obligation du jeûne proprement dit. La seule chose qui reste interdite à ceux qui jouissent de cette permission, c'est de manger de la viande avec du poisson au même repas, même le dimanche, jour où ils ne jeûnent pas. Ainsi l'a décidé Benoît XIV dans sa constitution : *Non ambigimus,* du 30 mai 1741. Et la règle qu'il a posée est encore suivie aujourd'hui.

b. Composition de la cœnula serotina ou collation. — La collation, qui vers la fin du moyen âge se composait de conserves, de fruits, d'herbes et de racines, assaisonnés à l'huile, au miel et au sucre, prit davantage encore, dans la période moderne, le caractère d'un petit repas. Saint Charles Borromée, dans les règles qu'il fit pour ses domestiques, leur permit en carême, vers le soir, une réfection composée d'une once et demie de pain et d'un verre de vin, s'ils en sentaient le besoin. *Acta Ecclesiæ Mediolanensis*, p. 812. Puis vinrent les casuistes. Baillet, *Vies des saints*, t. IV, p. 75-76, leur reproche d'avoir accordé trop libéralement les bouillons aux herbes, les amandes et les potages, les petits poissons frits ou rôtis, le lait, le fromage, la pâtisserie. Mais sa plainte, aussi bien que celle de beaucoup d'autres partisans de la sévérité, demeura vaine. Au XVIIIe siècle il est admis communément que la collation peut comprendre huit onces de nourriture dans laquelle entrent les laitages, les petits poissons, ou même, par équivalence, deux ou trois onces d'un gros poisson. Cf. S. Liguori, l. IV, tr. VI, c. III, dub. 1, n. 1024-1028. Les théologiens suivent encore cette doctrine.

c. Composition du petit déjeuner du matin. — Saint Thomas avait posé le principe que le liquide ne rompt pas le jeûne. De là à conclure qu'on pouvait boire à toute heure du jour et notamment le matin, il n'y avait qu'un pas. Il fut vite franchi. Tous les docteurs s'accordèrent là-dessus, nous dit Benoît XIV. Peu importait d'ailleurs le liquide. Le vin fut d'abord admis, puis le café, puis le chocolat à l'eau pris en petite quantité (une once et demie). Saint Liguori est témoin de cette discipline, contre laquelle il ne trouve rien à redire. *Loc. cit.*, n. 1017-1023. Enfin saint Thomas avait déclaré que les *electuaria* ou conserves prises le soir en petite quantité ne rompaient pas le jeûne. Les *electuaria* passèrent au petit déjeuner du matin. Il ne restait plus qu'à y ajouter quelques bouchées de pain. C'est ce qui fut fait. Et la Sacrée Pénitencerie, dans une décision en date du 21 novembre 1843, a ratifié cet usage en indiquant la quantité d'alimentation qu'il n'était pas permis de dépasser. On peut prendre un petit morceau de pain, du chocolat à l'eau plus ou moins épais (environ une demi-once) et du sucre, à la condition que le tout n'excède pas deux onces. Si, au lieu de chocolat, on boit du café, le morceau de pain peut s'élever à deux onces. Sous ces réserves et dans cette mesure la loi du jeûne est respectée.

Nous sommes loin du jeûne primitif. Celui-ci ne comportait qu'un repas, sans viande, sans œufs, sans laitages, sans vin, et rien dans la journée, pas même un verre d'eau, ne venait en adoucir la rigueur. Aujourd'hui le jeûne est compatible avec l'usage de la viande au repas principal, avec une collation dans laquelle entrent le beurre et les laitages, enfin avec un petit déjeuner au chocolat.

II. CAUSES QUI EXEMPTENT DU JEÛNE. — Ce sont : 1° l'âge; 2° l'impossibilité provenant de la maladie, de la pauvreté, de la fatigue et du travail; 3° la dispense.

1° *L'âge.* — Les théologiens modernes ont été plus hardis que les scolastiques dans la détermination de l'âge qui exempte du jeûne. Ils ont remarqué avec raison que la vieillesse est aussi une faiblesse, presque une maladie. Si donc les jeunes gens sont exemptés du jeûne par raison de santé jusqu'à vingt et un ans accomplis, les vieillards en sont dispensés de même à partir de soixante ans. Saint Liguori témoigne de cette discipline et l'approuve. *Loc. cit.*, n. 1036. On se demandait déjà de son temps si les femmes, qui subissent généralement plus tôt que les hommes les atteintes de la vieillesse, ne devraient pas être exemptes du jeûne dès l'âge de cinquante ans. Saint Liguori est pour la négative. *Ibid.*, n. 1037. Mais de nos jours, nombre de théologiens penchent pour l'affirmative. Cf. Haine, *Theologia moralis, De præceptis Ecclesiæ*, q. XVIII.

2° *La maladie, la pauvreté, la fatigue, le travail.* — Le cas des malades et des pauvres resta ce qu'il était au temps de saint Thomas. Authentique ou apocryphe, la décision du pape Eugène IV en faveur des ouvriers fut reçue comme une autorité par les théologiens des

temps modernes. Saint Liguori l'invoque après Billuart, et lui donne ainsi une sorte de consécration. On en élargit même le sens dans la pratique. On mit sur le même pied que les travaux manuels, les travaux intellectuels qui exigent une dépense considérable de forces physiques, telle la besogne des professeurs, des prédicateurs, des garde-malades, voire des confesseurs accablés par le nombre des pénitents. Classés sous le titre d'œuvres pies, *pietas,* ces labeurs pénibles furent considérés comme des motifs suffisants d'exemption du jeûne quadragésimal. Les théologiens invoquèrent à l'appui de ce sentiment saint Thomas qui enseigne que l'Église, en établissant le jeûne, ne pouvait avoir eu l'intention d'empêcher de faire des œuvres pies qui sont nécessaires ou simplement utiles : *Quia non videtur fuisse intentio Ecclesiæ statuentis jejunia, ut per hæc impediret alias pias et magis necessarias causas.* En cas de doute sur la nécessité ou l'utilité de ces œuvres, il y aurait lieu, dit encore saint Thomas, de consulter les supérieurs, à moins que la coutume ne tranche la question. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CXLVII, a. 4, ad 3um. Cf. sur tout ceci, et, pour plus de détails, S. Liguori, *loc. cit.*, n. 1041-1049, et tous les auteurs de théologie morale.

3° *La dispense.* — Le jeûne est d'institution ecclésiastique; l'Église peut donc en dispenser pour des raisons dont elle est seule juge. Les évêques peuvent accorder cette dispense à leurs diocésains et les curés à leurs paroissiens pour des cas particuliers. Les dispenses générales sont réservées au souverain pontife, chef de l'Église universelle. Cf. S. Liguori, *loc. cit.*, n. 1032. Les évêques peuvent-ils, dans certains cas extraordinaires, dispenser d'une façon générale tous leurs diocésains? Bien que Benoît XIV déclare, dans la constitution *Prodiit,* que le sentiment le plus commun est pour la négative, les théologiens donnent l'affirmative comme une opinion vraiment probable. Cf. Haine, *loc. cit.*, q. XX. Du reste, cette question n'a guère d'application dans la pratique, car les évêques règlent ordinairement leurs dispenses de jeûne quadragésimal d'après des indults apostoliques.

Pour montrer jusqu'où s'étendent aujourd'hui ces dispenses, nous mettrons sous les yeux du lecteur les dispositifs des mandements de carême de l'Église de Rome et de l'Église de Paris en 1904.

Indulto sacro : « Sa Sainteté le pape Pie X accorde à tous les fidèles de la ville de Rome et de son district, ainsi qu'aux réguliers de l'un et de l'autre sexe, qui ne sont pas liés par un vœu spécial, l'usage de la viande, sauf les exceptions ci-après indiquées. Ceux qui sont obligés au jeûne ne pourront user de cette faveur que dans un seul repas; ils pourront faire usage de lard, de saindoux et de beurre comme assaisonnement à la collation : *nella piccola refezione della sera.* L'usage de la viande et du poisson au même repas est interdit même le dimanche, jour où la loi du jeûne n'oblige pas.

« Sont exceptés de cet indult, suivant la volonté du Saint-Père, le jour des Cendres (17 février), les trois jours des Quatre-Temps, les vigiles de saint Joseph et de l'Annonciation (18 et 24 mars) et les trois derniers jours de la semaine sainte (31 mars, 1er et 2 avril). En cesdits jours on ne devra user que d'aliments maigres, *cibi di stretto magro;* sont par conséquent défendus les assaisonnements de lard, de saindoux et de beurre.

« Sont pareillement exceptés les vendredis et les samedis qui ne sont pas compris dans le précédent paragraphe; mais en ces jours-là on permet l'usage des œufs et des laitages (ceux qui sont obligés au jeûne ne peuvent profiter de cette permission que dans un seul repas); on permet également l'usage du lard, du saindoux et du beurre comme assaisonnement même à la collation.

« Quiconque, pour des raisons de santé, doit manger de la viande les jours défendus ci-dessus, devra se pourvoir d'un certificat de médecin apostillé par son propre curé, et prendre garde, en usant de cette faveur spéciale, d'être une occasion de scandale pour le prochain.

« Ceux qui sont obligés de manger dans les hôtelleries ou en d'autres lieux publics iront où ils trouveront le moyen de remplir les obligations de leur conscience. Les hôteliers, loueurs (*locandieri*) et aubergistes sont obligés en conscience d'avoir sous la main les jours de jeûne des aliments maigres, afin que ceux qui voudront observer les lois quadragésimales trouvent chez eux de quoi manger, l'*alimento richiesto.* »

Dispositif du mandement de Paris. — Art. 5. « En vertu d'un indult du saint-siège, nous permettons l'usage de la viande les dimanche, lundi, mardi, jeudi et samedi de chaque semaine, depuis le jeudi après les Cendres jusqu'au mardi de la semaine sainte inclusivement, à l'exception du samedi de la semaine des Quatre-Temps, 27 février.

« Les personnes tenues au jeûne ne pourront user de cette permission qu'une fois chaque jour, au principal repas, excepté le dimanche.

« Le mélange de la viande et du poisson au même repas est interdit pendant le carême, même les dimanches. Cette interdiction s'applique aux autres jours de jeûne de l'année, mais non aux jours d'abstinence où l'on ne jeûne pas.

« Les personnes qui, à raison de leur âge, de leurs infirmités ou de leurs travaux, seront dispensées du jeûne, pourront faire gras plusieurs fois par jour. »

Art. 6. « Nous permettons l'usage des œufs au repas principal pendant tout le carême, à l'exception du vendredi saint.

« Nous permettons aussi l'usage du lait et du beurre à la collation, excepté le vendredi saint.

« Nous permettons aux ouvriers et aux familles peu aisées, l'usage de la graisse, au lieu du beurre, pour les assaisonnements, durant l'année et le carême, excepté le vendredi saint. »

Art. 7. « Les personnes infirmes qui auraient besoin de dispenses plus étendues pourront s'adresser à leurs curés respectifs ou à leurs confesseurs, que nous autorisons spécialement à cet effet. Celles qui vivent dans les collèges, communautés ou hospices s'adresseront au premier aumônier, au supérieur ou au chapelain, également investis du même pouvoir. »

Art. 8. « Toutes personnes qui usent de la dispense de l'abstinence, doivent, selon leurs facultés, faire une aumône qu'elles remettront à MM. les curés. La condition de cette aumône est obligatoire.

« Une autre aumône est due également par tous ceux qui profitent de l'autorisation de faire usage du lait et du beurre à la collation. Cette aumône est distincte de la première. »

On pourrait trouver des exemples d'adoucissements plus considérables encore à la loi du jeûne dans certains diocèses. A Rouen, le dispositif contient l'article suivant (art. 9) : « Pendant le carême, le mercredi des Cendres les vendredis, (les Quatre-Temps,) les trois derniers jours de la semaine sainte exceptés, nous autorisons à user d'aliments gras les professeurs et les élèves des maisons d'éducation, le personnel des hôpitaux et des maisons de charité, les familles pauvres, les ouvriers occupés à des travaux manuels, toutes les personnes qui exécutent des travaux pénibles, les voyageurs et toutes les personnes qui, pour des raisons légitimes, sont dispensées du jeûne. »

En vertu de la constitution *Trans Oceanum* promulguée par Léon XIII, le 6 juillet 1899, l'Amérique latine jouit pour le carême de privilèges tout à fait spéciaux. Mgr Canappe, évêque de la Guadeloupe, dans son mandement de 1904, les applique ainsi à son diocèse ;

Art. 4. — « 1° Les fidèles observeront le jeûne tous les mercredis de carême, mais sans être tenu à l'abstinence. 2° Ils feront jeûne et abstinence le jour des Cendres et tous les vendredis de carême, ainsi que le jeudi saint. 3° Aux jours de jeûne, ils pourront user, même à la collation, d'œufs et de laitage. 4° Néanmoins, d'après la loi générale, il reste défendu de manger du poisson et de la viande au même repas, même le dimanche. Il n'y a d'exception que pour la morue. »

La dispense, il y a lieu de le faire observer, est une exemption du jeûne qui ne va pas généralement sans une compensation, quelle qu'en soit la nature : mortification, prière, aumône. Au XVIIe et au XVIIIe siècle, l'Église de Paris, pour compenser les rigueurs du jeûne, dont les fidèles étaient dispensés, faisait des prières publiques. Le dimanche de la quinquagésime, toutes les paroisses auxquelles se joignaient les dominicains, les franciscains, les carmes et les augustins, se rendaient en procession à Notre-Dame; ce même jour, le chapitre métropolitain, avec le clergé des quatre paroisses qui lui étaient soumises, allait faire une station dans la cour du Palais et chanter une antienne devant la relique de la vraie Croix exposée dans la Sainte-Chapelle.

Mais c'est surtout par les aumônes que les « dispensés » faisaient une compensation au jeûne quadragésimal. Saint Césaire d'Arles († 542), dans un de ses sermons, *In Quadragesima,* 1, *P. L.,* t. XXXIX, col. 2023, avait enseigné que si le jeûne est un moyen d'expier nos péchés, l'aumône, à défaut du jeûne, peut apaiser la justice de Dieu : *Pro eo quod non potest quis jejunare, amplius debet erogare pauperibus, ut peccata, quæ non potest jejunando curare, possit eleemosynas dando redimere.* Et nous ne parlons pas des aumônes que les Pères recommandent de faire en général pendant le carême. Voir sur ce point Thomassin, *Traité des jeûnes de l'Église,* part. I, c. XXVII; part. II, c. XXVI. Il s'agit plus particulièrement ici de l'aumône qui a le caractère de « rachat » de l'abstinence quadragésimale. Le plus ancien exemple que nous connaissons d'une compensation de ce genre est tiré du canon 15 du concile de Seligenstadt, de 1022. Après avoir recommandé les observances du jeûne, le concile dit : *Si quis illarum interdictarum octo rerum aliquam redimere voluerit, unum pauperem, prout facultas fuerit, eadem die reficiat.* Hardouin, *Concilia,* t. VI *a*, col. 830. Lorsque les dispenses s'étendirent soit aux particuliers, soit à des diocèses entiers, l'obligation de l'aumône par manière de compensation ou d'équivalence du jeûne devint une règle à peu près générale. C'est grâce aux aumônes du carême, nous l'avons vu, que fut construite à Rouen la *Tour de beurre.* Et pour en venir à la discipline actuelle, les mandements épiscopaux ne manquent pas de rappeler chaque année que l'aumône est obligatoire pour tous ceux qui usent de la dispense qui leur est si libéralement octroyée. Voir sur ce point les mandements de Paris, de Rouen, de la Guadeloupe, que nous avons cités. « Les fidèles qui profiteront de ces facultés très indulgentes offriront par compensation une aumône pécuniaire, *obligatoire en conscience,* » dit Mgr Canappe. Les indigents seuls sont dispensés de cette aumône ; mais ils sont tenus de la remplacer par des œuvres de piété, « par la récitation, chaque semaine, de cinq *Pater* et cinq *Ave.* » Cependant, il importe de le faire remarquer, Rome ne connait pas cette sorte de compensation. Nous avons fait consulter à ce sujet le cardinal vicaire, et voici la réponse que son secrétaire, le chanoine Checchi, professeur de morale au collège de la Propagande, nous adressa le 22 avril 1904 : *Romæ, tempore quadragesimali, nulla eleemosyna, nullum opus pænitentiæ imponitur illi qui indulti sacri dispensatione utitur. Hæc est disciplina romana, licet aliis locis, v. g. in Gallia, ab ordinario imponatur eleemosyna facultatibus personarum proportionata.*

Nous avons sous les yeux quelques centaines de fiches concernant le jeûne du carême. Il nous suffira d'indiquer ici, pour l'édification du lecteur, les principales par ordre chronologique. A. Ciacconius, *De jejuniis et varia eorum apud antiquos observantia,* in-4°, Rome, 1599; Et. Facundez, S. J., *Informatio pro opinione esus ovorum et lactiniorum tempore quadragesimæ,* in-fol., 1630; J. Daillé, *De jejuniis et quadragesima,* in-12, Deventer, 1654; Noël Alexandre, *Dissertatio de jejuniis montanistarum et catholicorum* (contre Daillé), dans *Hist. eccles.,* Ferrare, 1758, t. III, p. 353; Combéfis, *Bibliotheca Patrum concionatoria* (les t. II, III sont consacrés au carême), in-fol., Paris, 1662; J. Launoy, *De vero ciborum delectu in jejuniis christianorum,* in-8°, Paris, 1663; J. J. Homborg, *De quadragesima veterum christianorum et ritibus in ea quondam usitatis,* in-4°, Helmstadt, 1677; Thomassin, *Traité des jeûnes de l'Église,* in-8°, Paris, 1693; Nicolas Andry, *Traité des aliments du carême,* 2 in-12, Paris, 1713; cf. *Journal des savants,* t. XLVII, p. 427-446; t. LIII, p. 482; A. Baillet, *Hist. du carême,* dans *Vies des saints,* in-fol., 1716, t. IV, p. 36-123; in-4°, 1739, t. IX, p. 37-130; Michel Amatus, *De piscium atque avium esus consuetudine in antepaschali jejunio,* Naples, 1723, ouvrage condamné en 1737; J. G. Walch, *De jejunio quadragesimali,* in-4°, Iéna, 1727; dom Berthelet, O. S. B., *Traité de l'abstinence,* in-4°, Rouen, 1731; C. J. Rumohr, *De origine jejunii quadragesimalis,* in-4°, Hafniæ, 1733; Id., *Varietates pontificiorum circa jejunium quadragesimale,* in-4°, Hafniæ, 1735; dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* in-fol., Anvers, 1737, t. III, p. 162 sq.; Daniel Concina, *La disciplina antica e moderna della romana Chiesa intorno al sacro quaresimale digiuno, espressa ne' due Brevi, Non ambigimus et In suprema, del regnante pontif. Benedetto XIV, illustrata con osservazioni storiche, critiche, teologiche,* in-4°, Venise, 1742; dom J. de l'Isle, O. S. B., *Histoire dogmatique et morale du jeûne,* in-12, Paris, 1741; J. B. Becker, *De jejuniis veterum christianorum,* in-4°, Leucopetræ (Weissenfels), 1742; J. G. Ehrlich, *De quadragesimæ jejunio,* in-4°, Leipzig, 1744; J. B. Kiesling, *De xerophagia apud judæos et primitivos christianos usitata,* in-4°, Leipzig, 1746; Benoît XIV, *Institutiones ecclesiasticæ,* n. 13-16, dans *Opera,* Prato, 1844, t. X; Mamachi, *Del digiuno della quaresima,* dans *De' costumi de' primitivi christiani,* in-8°, Venise, 1757, t. II, p. 106-118; Gabriel Albaspinæus, *De jejuniis et stationibus,* dans *Opera varia,* in-4°, Naples, 1770, p. 30; Caspar Bertalazzone, *Il precetto del digiuno quadragesimale stabilito sull' apostolica tradizione,* Rome, 1790; J. Laur. Selvaggio, *De jejunio quadragesimæ,* dans *Antiquitatum christianarum institutiones,* l. II, part. II, c. VII, Venise, 1794, t. IV, p. 257 sq.; A. Joseph Binterim, *Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ-catholischen Kirche,* Mayence, 1829, t. V *b*, p. 1-167; H. Liemke, *Die Quadragesimalfasten der Kirche,* in-8°, Munich, 1853; Paderborn, 1854; Linzenmayr, *Entwicklung des kirchlichen Fastendisciplins bis zum Concil von Nicäa,* Munich, 1877; Robert Sinker, art. *Lent,* dans *Dictionary of christian antiquities,* de Smith et Cheetham, t. II, p. 972-977; Krull, art. *Fasten,* dans *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer,* de Kraus, Fribourg-en-Brisgau, 1882, t. I, p. 480; *Origine apostolique du carême, discipline gardée dans la suite des siècles,* dans *Analecta juris pontificii,* t. XX, p. 215, 439; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* 2e édit., Paris, p. 230 sq.; Funk, *Die Entwickelung der Osterfastens,* dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen,* in-8°, t. I, p. 241-278; Nau, *La didascalie des apôtres,* traduite du syriaque, c. XXI et notes, dans *Le canoniste contemporain,* t. XXV (1902), p. 18; E. Vacandard, *Les origines du carême,* dans la *Revue du clergé français,* 15 mars 1904, p. 124 sq.

E. VACANDARD.

CARLETTI Peregrino Maria, oratorien italien, né le 21 octobre 1757, mort le 24 décembre 1827, évêque de Montepulciano depuis 1801. On a de lui : *Avertissements pastoraux,* in-4°, Sienne, 1807; *Instruction sur l'usure et le prêt,* 1814; *Lettre sur la dévotion au Sacré-Cœur,* 1814; *Dissertation sur l'institution des évêques,* 1815.

Baraldi, *Notice sur Mgr Carletti.*

A. INGOLD.

CARLOSTADT (Carlstadt, Carolstadt), réformateur protestant, d'abord maître de Luther, puis son disciple, enfin son rival. Son vrai nom était André-Rodolphe Bodenstein, mais il est plus connu sous celui

de Carlstadt, ville de Franconie où il naquit vers 1480, quelques années avant Luther. Il fit ses études aux universités d'Erfurt (1499-1503) et de Cologne (1503-1504). Ayant subi avec succès l'épreuve du baccalauréat biblique, il fut appelé en 1504 à la faculté de philosophie de la nouvelle université de Wittemberg, où il enseigna le thomisme, et s'y fit recevoir en 1510 docteur en théologie, devint ensuite profeseur de théologie et archidiacre de l'église de Tous-les-Saints de cette ville. Au courant de plusieurs langues, doué d'un esprit mystique, hardi et passionné, il enseigna avec éclat la doctrine de saint Thomas, ce qui faisait dire de lui par ses collègues : « Si nous avions plusieurs Carlstadt, nous en remontrerions à ceux de Paris. » Devenu doyen de la faculté, il conféra en 1512 à Luther le titre de licencié en théologie et un peu plus tard celui de docteur. En 1515, il se rendit à Rome et y prit le grade de docteur en l'un et l'autre droit. Devenu dès lors l'admirateur et l'ami de Luther, il adopta ses théories nouvelles sur la grâce et le libre arbitre. Aussi pour défendre ce soi-disant « augustinianisme », il rédigea 15 thèses qu'il envoya à la cour de l'électeur de Saxe. Luther les qualifie ainsi : « Ce ne sont pas là les paradoxes de Cicéron, mais ceux de notre Carlstadt, de saint Augustin lui-même, d'autant plus remarquables que saint Augustin et Jésus-Christ sont au-dessus de Cicéron. » Dans le même but, en 1519 à Leipzig, il soutint une discussion publique avec le docteur Eck, chancelier de l'université d'Ingolstadt; sans nier formellement la part de la volonté, il prétendait que les bonnes œuvres sont le fruit de la grâce. Commencé le 27 juin, ce colloque dura jusqu'au 3 juillet; le 14 et le 15 juillet, ils discutèrent encore sur la part de l'homme dans l'accomplissement du salut, et sur les obstacles au bien; les témoins s'accordent à dire que dans cette querelle, Carlostadt se montra d'une infériorité évidente. En 1520, il se lança dans la polémique contre l'Église catholique au sujet des indulgences, des Écritures canoniques et de l'autorité du pape. Après un court séjour en 1521 à Copenhague, où Christian II de Danemark l'avait appelé pour préparer l'établissement de la Réforme dans ce royaume, il revint à Wittemberg et s'y laissa séduire par la prédication des prophètes de Zwickau. Ces fanatiques, inspirés par Thomas Münzer, se prétendaient illuminés par des révélations particulières, et en fait, poussant jusqu'à ses conséquences les plus extrêmes l'idée luthérienne, voulaient abolir le culte, les sacrements, la société chrétienne même. Luther était alors à la Wartbourg; en son absence, Carlostadt, reconnaissant en ces enthousiastes le zèle mystique qui l'inspirait lui-même, voulut accentuer le mouvement de la Réforme; comme eux, il se flatta de révélations particulières, adopta même le langage de Münzer et vanta avec lui « le délassement et l'immobilité qui conduisent l'âme à la perfection ». Bientôt Wittemberg fut en proie aux plus graves désordres; grâce au fanatisme de Carlostadt, la messe d'abord célébrée en allemand fut supprimée, les images brisées, les sacrements abolis; après avoir combattu le célibat des prêtres et les vœux monastiques, il quitta lui-même l'habit ecclésiastique et finit par se marier.

Effrayé de ces réformes trop impatientes, Luther quitta sa retraite de la Wartbourg, pour les arrêter par son éloquence; il sentait que tout en voulant « délivrer les fidèles », une rénovation sociale ainsi tentée ne pouvait que nuire à sa propre réforme.

Malgré son secret dépit, Carlostadt dut se confiner de nouveau dans son simple rôle de professeur et d'archidiacre; par crainte de Luther et de l'université, il n'osa publier le livre qu'il avait composé, mais au fond son fanatisme restait aussi ardent. En 1522, il correspond secrètement avec Münzer; en 1523, il expose dans différents écrits « la voie par laquelle l'âme d'étape en étape, passant par les degrés successifs du dégrossissement, de l'ennui, de l'abandon, du néant, aboutit à la vie en Dieu et s'y repose »; il décrit les extases, les rêves où Dieu manifeste sa volonté et « l'inspiration dans laquelle il donne sa sagesse à l'âme passive, ignorante, désabusée de toute science et de toute sagesse humaine ». Et il revient sur cette idée : « Quand l'âme a des voies si intérieures pour s'unir à Dieu, à quoi peuvent lui servir les moyens extérieurs? Qu'est-ce que la cène et qu'est-ce que le baptême? Des cérémonies secondaires, assez indifférentes, sinon des obstacles au salut ou même des sources d'abus. » Et c'est ainsi que dans son mysticisme outré, il rejette le baptême des enfants, et il devient l'adversaire de Luther, qui, tout en niant la transsubstantiation, enseigne la présence réelle du corps et du sang de Christ dans la cène. Selon Carlostadt, « il y a dans l'inspiration une présence plus constante; il n'y a point, ailleurs, de présence de Christ, la cène est simplement pour les fidèles un gage de la rédemption. » Dans son exagération il va jusqu'à soutenir qu'il faut prendre à la lettre la parole de Jésus-Christ : « N'appelez plus personne votre père ou votre maître; » il enseignait enfin à ses élèves qu'ils devaient mépriser les sciences, brûler leurs livres, ne s'attacher qu'à la lecture de la Bible et apprendre un métier. Aussi lui-même, tout en restant professeur à l'université, allait-il, vêtu en paysan, cultiver un terrain qu'il avait acheté dans le village voisin de Segren. Pourtant, ces théories, il n'osait les prêcher ouvertement en présence de Luther, il le faisait en secret; mais à la fin de 1523, fatigué de dissimuler, il quitta Wittemberg pour Orlamunde; en effet, la paroisse de cette ville dépendait du chapitre de Wittemberg, et en sa qualité d'archidiacre, Carlostadt en était le titulaire naturel.

Là, son éloquence enthousiaste amena aussi la population à briser les images et les autels. Son idéal était l'Ancien Testament où Dieu avait ordonné de détruire des villes entières à cause de leur idolâtrie; aussi, dans son désir d'établir ici-bas « un règne de justice où Dieu manifesterait sa volonté », il aurait voulu abolir les lois civiles, et introduire dans son Église les prescriptions mosaïques du sabbat, « type du repos mystique de l'âme; » il recommanda même la polygamie comme institution divine. Au même moment, en Thuringe, Thomas Münzer, pasteur d'Allstädt, prêchant la communauté des biens et la transformation de la société, soulevait les paysans contre les nobles, les riches, les princes, et sapait toute autorité.

De son côté Carlostadt avait établi une imprimerie à Iéna, et de là, loin des censures de l'université, il répandait ses écrits. Luther la fit fermer et le conjura de revenir à Wittemberg; il y revint, s'y humilia même, puis retourna à Orlamunde où, malgré l'ordre de l'électeur de Saxe qui lui retirait son bénéfice, le magistrat lui laissa sa paroisse. Pour en finir avec son fanatisme, Luther essaya de l'y poursuivre. Dans son voyage vers Orlamunde, il s'arrêta d'abord à Iéna, y prêcha contre l'illuminisme du pasteur Münzer, dénonça l'esprit de sédition et de meurtre « qui n'a su que briser des images, piller des églises, renverser des idoles de bois et de pierre et nous ravir le saint sacrement de l'autel ». Or, un de ses auditeurs était Carlostadt, il fut blessé au vif d'être ainsi assimilé aux rebelles, et sollicita une entrevue de Luther qui était à table. Un de ses amis, le prédicateur Rheinardt d'Iéna, a publié la relation de cette discussion, sous le titre de *Acta Ienensia*. Carlostadt prétend qu'il réfutera Luther et renouvellera par écrit les opinions de Bérenger contre la présence réelle. Luther lui en donne le défi et tirant un florin d'or, le lui promet s'il ose écrire contre lui. L'autre accepta. Enfin le 25 août Luther arriva à Orlamunde; après avoir refusé de parler en présence de son adversaire, il essaya de se justifier d'avoir confondu avec les séditieux d'Allstädt, les habitants de cette ville, mais ceux-ci excités

par Carlostadt l'obligèrent à repartir en toute hâte. Désormais la lutte fut ouverte entre les deux réformateurs, Carlostadt écrivit même à l'électeur Frédéric de Saxe contre Luther, mais l'électeur lui répondit en le faisant expulser lui-même, fin d'octobre 1524. Ainsi « chassé par Luther, mais ni entendu ni vaincu », comme il l'affirme dans sa lettre aux habitants d'Orlamunde, Carlostadt commença à errer en Europe, maudissant partout son rival, cause de toutes ses misères. Partout où il s'arrête, il prêche ou laisse quelque écrit contre « la double idolâtrie luthérienne du sacrement et des idoles », il s'y pose comme le suprême libérateur des âmes soumises aux servitudes papistes. Et de fait, malgré les efforts de Luther, il recrute force adhérents, même parmi les savants et les théologiens. Après s'être fixé à Rothenbourg-sur-la-Tauber, il alla à Strasbourg où déjà la Réforme était établie par Bucer et Capiton; il y réunit des conciliabules secrets où il se donnait comme un martyr, avec sa femme et son enfant; fanatisés par lui, nombre d'habitants se passionnèrent contre l'idolâtrie des images et la cène. Effrayés, les pasteurs de la ville firent interdire l'impression de ses écrits, et implorèrent même l'appui de Luther qui y répondit à la fin de 1524 par un pamphlet « contre les prophètes célestes touchant les images et le sacrement ». Carlostadt alla ensuite à Heidelberg, à Zurich, à Bâle, puis revint à Rothenbourg. Là encore, excitée par son zèle iconoclaste, la populace brisa les images, saccagea les couvents et sembla ainsi agir de concert avec la révolte des paysans. Aussi après la victoire de la Ligue de Souabe, Rothenbourg fut sévèrement châtiée, et pour éviter la vengeance des princes, Carlostadt dut s'enfuir de nouveau, juin 1525. Chassé de partout, en proie au dénuement, il finit par recourir à Luther. Celui-ci consentit à mettre une préface à l'écrit où Carlostadt se justifiait de l'accusation d'avoir soulevé la révolte des paysans; puis tout en se déclarant son adversaire irréconciliable dans la question de doctrine, Luther intercéda auprès du nouvel électeur de Saxe; le prince Jean laissa donc Carlostadt revenir dans ses États et lui assigna pour résidence son ancienne habitation de Segren. De retour en Saxe, le réformateur publia une déclaration dans laquelle, sans renoncer à sa doctrine sur la cène, il la soumettait au jugement de ses anciens amis et consentait à ce qu'elle fût considérée comme une opinion discutable. Luther s'en déclara satisfait.

Il semblait que désormais Carlostadt renonçait à exercer une influence dans la marche des idées nouvelles. Durant trois années, en effet, il vécut ainsi pauvrement dans cet humble village de Segren; en 1526, Luther venu au baptême d'un de ses fils écrit à ce sujet : « Qui eût pensé, l'an dernier, que ceux-là qui appelaient le baptême un bain pour les chiens, le demanderaient à leurs ennemis? Que Carlostadt soit sincère ou non, il faut s'en remettre à Dieu. » En fait, ce dernier n'était point converti; non seulement la pitié de son rival lui était à charge, bientôt son propre effacement lui fut insupportable; il recommença d'abord à publier des écrits où il reprenait ses anciennes doctrines; puis il essaya de se mettre en rapports avec l'hérétique Schwenkfeld, enfin il osa écrire au chancelier Brück des lettres d'accusation contre Luther. Leur vieille rivalité éclatait ainsi de nouveau, et pour se soustraire à la vengeance de son puissant adversaire, Carlostadt préféra recommencer sa vie errante. Il s'enfuit secrètement de Saxe en 1528, puis finit par se fixer en Suisse où il fut d'abord diacre à l'hôpital de Zurich en 1530, puis pasteur à Allstadt-sur-le-Rhin, enfin prédicateur à Saint-Pierre et professeur de théologie à Bâle, en 1534. C'est là qu'il vécut obscurément, sans plus se mêler aux querelles religieuses; il fut emporté par la peste en 1541, laissant dans l'Europe protestante la réputation d'un réformateur hardi et enthousiaste, mais d'un esprit plus savant qu'éclairé.

Sa doctrine essentiellement mystique, et semblable en bien des points à celle des anabaptistes, semble avant tout inspirée par le zèle passionné de pousser jusqu'au bout l'idée même de la Réforme, commencée par Luther : pourquoi s'arrêter dans la destruction des abus du papisme, tels que le célibat, la messe, le culte des images, etc., si on constate leur inutilité? Mais Carlostadt est surtout célèbre parce qu'il est le premier auteur de la *querelle des sacramentaires :* le premier, il osa professer publiquement les idées rationalistes sur le mystère de l'eucharistie, doctrines que professèrent les anabaptistes, les calvinistes et les zwingliens ensuite : il les formule dans ses écrits : *Sur l'abus antichrétien des éléments du pain et du vin dans la cène du Seigneur,* Strasbourg ou Bâle, 1524; *Entretien sur l'abominable abus du sacrement de J.-C.; interprétation des paroles : Ceci est mon corps,* 1525; *contre les anciens et nouveaux papistes,* etc. — Il combat surtout le dogme de la présence réelle : « Illusion dangereuse, qui invite les âmes simples à chercher le pardon de leurs péchés non dans la foi, mais dans un acte extérieur. Il ne suffit pas d'avoir Jésus-Christ dans son cœur pour être sauvé; si vous le cherchez dans le sacrement, ne rabaissez-vous pas sa croix et son vrai sacrifice? La sainte cène n'est pas même un signe du pardon, puisque saint Paul convie le chrétien à s'examiner d'abord. Bref, elle n'apporte rien qu'on n'ait déjà obtenu par la foi; qu'est-ce d'ailleurs que ce mystère de Jésus dans le pain et le vin? Jésus est au ciel à la droite de Dieu et il ne viendra ici-bas qu'au jour du jugement dernier. » Quant aux paroles de l'institution de la cène : « Prenez et mangez, ceci est mon corps, » par une exégèse insoutenable et ridicule, qui ne fit guère de partisans, il appliquait les premiers mots : « Prenez et mangez, » au pain que Jésus distribuait d'une main, et les derniers, à sa personne même qu'il pouvait montrer de son autre main !

Les très nombreux écrits de controverse de Carlostadt sont énumérés par Riederer, *Abhandlungen aus der Kirchen-Bucher-und Gelehrtengeschichte,* 1769, p. 473 sq.; Rotermund, *Erneuertes Andenken der Manner, die fur und gegen die Reformation Lutheri gearbeitet haben,* Bremen, 1814, t. I, p. 70 sq. Voir Bossuet, *Histoire des variations,* l. II, n. 11; Moreri, *Dictionnaire historique*, Adamus, *Vitæ germanorum theologorum,* Francfort, 1705, p. 37 sq.; J. F. Mayer, *Dissertatio de Carolstadio,* 1708; Diekhoff, *De Carolstadio Lutheranæ doctrinæ servo arbitrio contra Eckium defensore,* Gottingue, 1850; Jager, *Andreas Bodenstein von Carlstadt,* Stuttgart, 1856; Janssen, *L'Allemagne et la Réforme,* trad. Paris, Paris, 1889, t. II, passim; Félix Kuhn, *Luther, sa vie, son œuvre,* 3 in-8°, Paris, 1883; *Kirchenlexikon,* 2e édit., t. VII, col. 181-186; *Realencyclopadie fur die protestantische Theologie und Kirche,* 3e édit., 1901, t. X, p. 73-80.

L. Lœvenbruck.

CARLOVITZ (Église de). — I. Immigrations serbes en Hongrie. II. L'Église serbe d'Autriche-Hongrie avant 1690. III. De 1690 à 1848. IV. De 1848 à nos jours. V. Organisation intérieure. VI. Statistiques.

I. Immigrations serbes en Hongrie. — Le patriarcat serbe de Carlovitz, qui n'est plus actuellement que la métropole religieuse des Serbes de Hongrie, a, dans le passé, joué un rôle prépondérant dans la constitution et l'organisation de l'Église orthodoxe d'Autriche-Hongrie. De plus, son histoire se confond si bien avec celle de l'existence même de la nationalité serbe sur le sol de la monarchie austro-hongroise, qu'il est difficile de séparer de l'étude des origines et du développement de cette Église celle des vicissitudes politiques auxquelles s'est trouvé soumis, par la force même des événements, ce rameau serbe détaché du sol natal et transplanté en terre autrichienne. Il faut donc, avant d'aborder la question des origines de cette Église, expliquer la présence sur le sol de la monarchie austro-hongroise de ces populations, serbes de race et orthodoxes de religion, dont nous avons à étudier l'histoire religieuse et les

essais successifs de groupement et d'organisation ecclésiastique.

Lors de la grande migration qui amena, des plaines situées au nord des Karpathes sur la rive droite du Danube inférieur et de la Save, une fraction importante du groupe slave, les tribus serbes et croates, invitées par Héraclius à s'installer sur les confins nord de l'empire pour les protéger, quelques groupes se détachèrent sans doute, en cours de route, de la masse des tribus en marche vers le sud et restèrent éparpillés du nord au sud, sur la vaste plaine hongroise. Il y en eut aussi, vraisemblablement, qui, au lieu de se fixer sur la rive droite du Danube et de la Save, où on les avait d'abord confinés, allèrent chercher sur la rive gauche de ces deux fleuves plus d'espace et plus de liberté. On pourrait ainsi faire remonter jusqu'au VIIe siècle l'existence des premiers groupements serbes, éparpillés au nord de la Croatie, en Slavonie, en Syrmie, en Batchkhie, dans le banat de Temesvar et plus haut, jusqu'au pied du versant méridional des Karpathes. Ces premières colonies serbes, noyées, au Xe siècle, sous le flot de l'invasion hongroise, ne durent pas disparaître complètement et restèrent, sans doute, comme des centres de ralliement, autour desquels vinrent se grouper, plus tard, les fractions de population serbe que des émigrations successives déversèrent du XIIe au XVIIIe siècle sur le sol hongrois. Radich, *Die Verfassung des obersten Kirchenregiments in der orthodox-katholischen Kirche bei den Serben in Œsterreich-Ungarn,* Versecz, 1877-1878, p. 1-2, A. Rambaud, *L'empire grec au Xe siècle,* Paris, 1870, p. 150 sq.

Les premières migrations connues des populations serbes commencent à l'époque où le Croissant, à force d'étendre ses conquêtes, finit par rapprocher ses avant-postes des rives du Danube. La Hongrie menacée fait alors appel aux populations chrétiennes échelonnées le long de ses frontières du sud ; elle les invite à s'unir à elle pour repousser l'ennemi commun, et leur offre un abri et des terres sur son propre territoire.

L'une des premières eut lieu sous Béla II, 1131-1141, dont la femme Hélène, fille d'un jupan serbe, installa un groupe de ses compatriotes dans l'île danubienne de Tchépel, non loin de Budapest. Cette colonie serbe obtint, avec le temps, d'importants privilèges. L'empereur Sigismond concéda, en 1404 et en 1428, à la ville franche de Kovin, qui en faisait partie, de nouveaux territoires, et exempta ses magistrats de toute juridiction supérieure. Ce privilège, ainsi que celui de la franchise d'impôts accordé par Vladislas, lui fut confirmé, en 1458, par Mathias Corvin, et, dans la suite, par plusieurs de ses successeurs. Radich, *op. cit.,* p. 6-7 ; Goloubinski, *Krathii otcherck istorii pravoslavnykh tserkvei bolgarskoï, serbskoï, i roumynskoï,* Moscou, 1871, p. 645.

La sanglante bataille de Kossovo (1389) avait porté à la Serbie le coup de grâce. Cependant, les Turcs laissèrent encore une ombre de pouvoir au fils du héros serbe Lazare, tombé à Kossovo. Lorsqu'il mourut en 1427, sans héritier, la charge de despote passa dans la famille des Brankovich. Le premier d'entre eux, Georges Ier, s'empressa de céder à Sigismond de Hongrie, Belgrade, Matchva et d'autres territoires serbes, contre des possessions en Hongrie, Solnock, Kulpin, Vilagosvar, Tokay, Munkacz, Debreczen, etc., et un palais à Ofen (Buda). Pour occuper ses nouvelles terres et les mettre en rapport, Georges y installa un certain nombre de familles serbes, dont l'émigration s'était faite à l'insu des Turcs, maîtres du pays. Plus tard, en 1439, lorsque son beau-fils, le sultan Mourad, lui eut enlevé Smédérévo, dont il avait fait sa résidence habituelle, Georges obtint encore plus d'une centaine de terres dans les comitats d'Arad et de Zarand, en échange de nouveaux territoires serbes abandonnés à la Hongrie. Il finit par s'y réfugier lui-même, et y vécut du revenu de ses terres — revenu considérable pour l'époque — entouré d'égards et d'honneurs. En 1446, à la mort de Vladislav, lorsqu'il fut question de désigner un régent pour gouverner durant la minorité de Ladislav le Posthume, son nom figura même dans la liste des candidats éventuels à cette haute fonction. Soucieux de l'avenir de sa famille, il avait eu soin, lors des premières négociations avec Sigismond, en 1426, de faire stipuler que le titre et la dignité de despote resteraient assurés à ses descendants. Radich, *op. cit.,* p. 7-9.

Le troisième exode des Serbes vers la Hongrie se produit à la suite de la complète incorporation de la Serbie à l'empire turc, qui eut lieu en 1459. En dépit de cette transformation, qui faisait de la Serbie une simple province turque, la charge de despote avait été maintenue par le sultan et conférée à Michel Abogovich. C'était déposséder officiellement de ce titre la famille des Brankovich. Aussi, le second fils de Georges Ier, Étienne, s'était-il empressé, en 1460, de se faire reconnaître à son tour, en vertu de l'accord conclu par son père avec Sigismond, comme despote des Serbes de Hongrie. Il réussit, à l'exemple de son père, à entraîner avec lui en Hongrie un groupe assez considérable de ses compatriotes, et reçut de Mathias Corvin, en récompense de ce service rendu au royaume, la confirmation officielle de son titre de despote. Une tentative avortée de soulèvement en Serbie l'obligea à se réfugier en Albanie, auprès de Scanderbeg, à partir de 1467; on le rencontre en Italie, où il mourut peu après. Radich, *ibid.*, Engel, *Geschichte des ungarischen Reichs und seiner Nebenländer*, Halle, 1797-1804, t. III, p. 444-450.

Un de ses parents, Vuk, ayant profité de son éloignement pour se faire décerner le titre de despote. Pour continuer la tradition inaugurée par ses prédécesseurs, ce dernier conduisit, lui aussi, en Hongrie, un groupe nombreux de réfugiés serbes, qu'il installa dans la province de Syrmie. Dans l'une des nombreuses incursions tentées, à cette époque, sur le territoire serbe, un de ses lieutenants, Paul Brankovich, ramena avec lui, du district de Kruchevaz, en Hongrie, plus de 50000 Serbes, qui reçurent des terres dans le comté de Témesvar. Vuk fut auprès de Mathias Corvin *persona grata,* et son influence valut aux Serbes d'être exemptés par le synode royal de 1481 des dîmes qu'ils avaient dû payer jusque-là au clergé latin de Hongrie. Cette exemption n'était, il est vrai, que provisoire, et ne devait devenir définitive que bien plus tard, sous son deuxième successeur.

L'exode des Serbes vers la Hongrie et la Syrmie se poursuivit sous le despote Georges II, fils du prédécesseur de Vuk, dont la résidence se trouvait fixée à Kupinick, en Syrmie. Ce second Georges Brankovich finit par abdiquer et par se retirer au monastère de Krouchedol, fondé par sa mère Angélina. Il y revêtit, sous le nom de Maxime, l'habit monastique. Consacré hiéromoine par le métropolite Lévit de Sophia, il se rendit en Valachie, sur l'invitation du prince Radou le Grand (1494-1507), et y accepta la dignité de métropolitain d'Ougro-Valachie, avec résidence à Tergovist. Il sut profiter de sa nouvelle situation pour étendre son influence et sa juridiction sur les réfugiés serbes établis en Syrmie. L'avènement de Michna Ier (1508-1510) et les tentatives de ce prince, ami des Turcs, pour le livrer entre leurs mains, l'obligèrent à abandonner momentanément son siège. Il le réoccupa, rappelé par Niéga-Bessaraba (1513-1518), mais pour peu de temps, car il ne tarda pas à se choisir un successeur et à reprendre le chemin de la Syrmie pour aller finir ses jours, vers 1516, au monastère de Krouchedol.

C'est de cette époque que daterait la fondation de l'évêché de Syrmie, le premier évêché serbe en Hongrie, celui dont l'institution marque les débuts de l'Église serbe d'Autriche-Hongrie, et prépare pour un avenir encore assez éloigné l'établissement de la métropole de

Carlovitz. Goloubinski, *op. cit.*, p. 607, en reporte la fondation entre 1496 et 1502, et l'attribue à ce même Maxime, aidé sans doute de son frère Jean Brankovich, son successeur dans la fonction de despote des Serbes de Hongrie. Cf. Miklosich, *Monumenta serbica*, Vienne, 1858, p. 541; Engel, *loc. cit.*, p. 450-456.

La dignité de despote serbe fut supprimée en 1528, à la mort de Jean Carnojévich, le terrible *homme noir* des chroniques hongroises, qui joua un si grand rôle dans la longue et sanglante rivalité de Ferdinand d'Autriche et de Zapolya de Transylvanie. Elle ne devait être rétablie qu'en 1689, et encore, pour bien peu de temps. Mais l'émigration serbe se poursuivit durant toute la durée du XVIe siècle, par groupes isolés, vers la Croatie surtout, la Hongrie proprement dite étant alors plus ou moins au pouvoir des Turcs. Sous Rodolphe II, vers 1573, plusieurs milliers de familles serbes passèrent de Bosnie en Croatie, accompagnées du métropolite Gabriel et de 70 moines du couvent de Zermljà, près de Bihatch. Par des décrets enregistrés au Landtag de Bruck, en 1578, l'empereur Rodolphe II leur confia la garde des frontières de l'empire et les répartit dans les généralités de Varazdin et de Karlstadt, qui n'étaient plus désignées à cette époque, dans les pièces de la chancellerie impériale, que sous les noms de *desertum primum* et *secundum*. De nombreux privilèges leur furent assurés; un diplôme de Ferdinand II, daté de 1630, les soustrait à la juridiction hongroise et leur reconnait une certaine autonomie administrative et judiciaire. L'organisation militaire des Serbes de Croatie portait ombrage à la Hongrie, dont les magnats révoltés eurent plus d'une fois à lutter contre les régiments serbes, qui formaient le plus solide appoint des troupes impériales. Ils tentèrent à plusieurs reprises de la faire disparaître, ce qui ne l'empêcha pas de subsister jusque dans la seconde moitié du XIXe siècle. C'est à cette émigration serbe en Croatie qu'il faut faire remonter la fondation de l'évêché serbe de Martch, dont nous parlerons plus loin.

En effet, les réfugiés serbes ne recevaient pas seulement de l'Autriche des terres et des privilèges d'ordre purement politique. Celle-ci leur avait accordé, avec la liberté de conscience, le droit d'organiser une hiérarchie religieuse indépendante. Aussi, rencontrons-nous au XVIe et au XVIIe siècle, en Croatie, en Syrmie et en Hongrie, des évêchés exclusivement serbes.

Au début de la deuxième moitié du XVIIe siècle, Sabbas Brankovich, l'un des membres de la hiérarchie serbe de Hongrie, passe en Transylvanie. Cette dernière province était alors à peu près autonome. Sous le gouvernement de Georges Ier Rakoczy (1633-1648), le calvinisme, soutenu par lui, avait gagné des recrues parmi les orthodoxes serbes et roumains. En 1656, le surintendant Georges Culaï, chargé des affaires ecclésiastiques de la principauté, soumet à l'approbation du prince le choix qu'il a fait de Sabbas Brankovich, comme évêque des Grecs, des Serbes et des Valaques de Transylvanie, ainsi que des territoires hongrois qui en dépendent. Ce Sabbas Brankovich, en quittant Iénopol, en Hongrie, sa première résidence, pour passer en Transylvanie, y avait amené avec lui son jeune frère Georges. En 1663, le prince transylvain Michel Apassy, qui avait pris le jeune homme en affection, le nomma secrétaire de la légation transylvaine à Constantinople. Georges Brankovich s'y mit en rapport avec l'ambassadeur autrichien, et prit une part active aux négociations que le représentant de Léopold entama alors avec le patriarche d'Ipek, pour le gagner au projet, agité depuis longtemps, d'une émigration en masse des Serbes vers l'Autriche. Une tentative du même genre avait déjà échoué en 1606, avec le patriarche Jean. Repris vers 1660, le projet ne devait aboutir que 30 ans plus tard, avec le concours du patriarche Arsène. Il avait reçu dès 1663 l'approbation du patriarche Maxime, et même un commencement d'exécution. En effet, à la suite d'un pèlerinage aux Lieux saints, Maxime, de passage à Constantinople, avait accepté de se rendre à Andrinople et d'y conférer secrètement, en présence de l'ambassadeur autrichien Kindsberg et de quelques notables serbes, les insignes de la dignité de despote serbe à Georges Brankovich. Ce ne fut que plus tard, en 1683, et en 1688, à la veille de l'émigration serbe, que Georges reçut de Léopold les diplômes qui lui assuraient la possession éventuelle de territoires en Herzégovine, en Syrmie et dans le district hongrois de Iénopol. Maxime mourut en 1681; il eut pour successeur sur le trône patriarcal d'Ipek Arsène III Tchernoïévich. Les agents autrichiens reprirent avec ce dernier, mais à l'insu cette fois de Georges Brankovich, les négociations déjà entamées avec son prédécesseur. L'exode fut définitivement résolu, et, pour le préparer, Léopold lançait, le 6 avril 1690, un appel retentissant au peuple serbe, l'invitant à se lever en masse pour sa propre délivrance, et lui garantissant, en retour du concours qu'il prêterait aux armes autrichiennes, la liberté religieuse et une organisation autonome, sous la direction d'un voïévode librement élu par lui. 40000 familles environ, patriarche et clergé en tête, réussirent à tromper la vigilance des Turcs et à passer sur le territoire autrichien. Radich, *op. cit.*, p. 33-40.

Pendant la campagne au cours de laquelle se produisit cet exode, le despote Georges s'était mis, avec une armée de 30000 Serbes, à la disposition de l'Autriche. Le gouvernement autrichien, craignant sans doute que l'ambition du despote, appuyée sur des forces aussi sérieuses, ne lui préparât pour l'avenir quelque déception, et désireux de prévenir ce danger, le fit arrêter et interner successivement à Orshova, à Hermannstadt, puis à Vienne, et enfin à Egger. Peu après ce coup de force, une députation conduite par l'évêque de Iénopol, Isaïe Diakovich, allait porter à Vienne les protestations de la nation serbe. Le chancelier, qui était le cardinal Kollonich, représenta aux députés du peuple serbe que ce n'était pas lui, mais leur patriarche, qui avait désiré cette incarcération, et, dans la suite, à toutes les réclamations présentées en faveur du prisonnier, le gouvernement autrichien répondit en se retranchant derrière la raison d'État. Il est permis de croire que l'un et l'autre de ces deux motifs avait influé, en cette circonstance, sur les déterminations prises. L'Autriche, en 1690, avait tout avantage à écarter un homme actif, ambitieux et capable de profiter des circonstances présentes pour jouer un rôle politique contraire à ses intérêts. De son côté, le patriarche Arsène n'était peut-être pas fâché de voir disparaître de la scène le seul personnage qui pût lui disputer l'influence que lui assurait sur les Serbes émigrés son titre et sa dignité de patriarche. La politique de l'Autriche avait donc, semble-t-il, un complice dans l'ambitieux patriarche qui aspirait au rôle de chef, à la fois religieux et civil, de la nation serbe en Autriche. De fait, Arsène obtint pour lui et transmit à ses successeurs des pouvoirs quelque peu analogues à ceux dont jouissaient, au point de vue civil, les chefs religieux des communautés chrétiennes sous le régime turc. Ces pouvoirs, il est vrai, ne furent pas maintenus et disparurent dans le courant du XVIIIe siècle.

L'entrée des Serbes sur le territoire de l'empire, en 1690, s'était faite, comme par le passé, sous forme de pacte garantissant aux Serbes émigrés certains droits, en échange de certains devoirs. Cet ensemble de droits et de devoirs, développés dans les diplômes impériaux du 21 août et du 11 décembre 1690, du 20 août 1691 et du 4 mars 1695, constituait la base de ce que la chancellerie impériale appelait le *jus privilegiale rascianum*. Radich, *op. cit.*, p. 45 sq.

Les Serbes entraient, sous le nom de *natio rasciana*, comme élément distinct et autonome, relevant directement de la couronne, dans le groupement austro-

hongrois ; ils jouiraient d'une large autonomie administrative, sous la direction d'un voïévode librement élu par la nation, et de la plus complète liberté religieuse, sous la juridiction suprême d'un archevêque désigné par le clergé et le peuple assemblés, et disposant des pouvoirs les plus étendus pour organiser l'Église serbe. Dans l'énumération des provinces soumises à la juridiction du primat serbe, se rencontre, en dehors de la Hongrie et de la Croatie, dépendances de l'Autriche, toute une série de pays, Grèce, Rascie, Bulgarie, etc., situés hors des limites de l'empire austro-hongrois, et sur lesquels son pouvoir n'aurait jamais à s'exercer. L'empereur s'engageait, de plus, à rétablir la nation serbe sur les terres qu'elle venait d'abandonner, dès que la Serbie serait reconquise sur les Turcs. En attendant, il lui concéderait dans son empire un territoire distinct, où elle pourrait se grouper et s'organiser. En échange de ces privilèges, les Serbes s'engageaient à servir fidèlement l'empire et à défendre ses frontières contre les Turcs. Radich, *op. cit.*, p. 45-48. Si les Serbes furent fidèles au pacte conclu, et versèrent leur sang sans compter pour la maison d'Autriche, celle-ci de son côté remplit, dans l'ensemble, les engagements qu'elle avait contractés à leur égard. L'autonomie politique et administrative qu'elle leur avait laissé entrevoir ne pouvait guère se concilier avec les exigences et les prétentions de la politique austro-hongroise ; aussi fut-elle incomplètement réalisée, dès le début, et dans la suite, sacrifiée plus d'une fois à des intérêts plus pressants. La charge de voïévode, établie en principe, ne reçut jamais de titulaire, et, jusqu'à nos jours, la nation rascienne a dû se résigner à subir le joug politique des Magyars. L'Église serbe put, du moins, jouir pleinement des privilèges qui lui avaient été garantis par l'Autriche. L'histoire de son établissement et de son développement, qu'il nous reste à étudier, permettra d'en mesurer la valeur et l'importance.

II. L'ÉGLISE SERBE D'AUTRICHE-HONGRIE AVANT 1690. — L'histoire de cette période est encore à faire. Elle offre d'ailleurs de sérieuses difficultés à cause de la nature même de son objet. Il existait bien des évêchés orthodoxes serbes, en Croatie, en Syrmie, en Hongrie, avant 1690, mais isolés, semble-t-il, sans lien, sans unité. Il n'existait pas d'Église serbe proprement dite ; celle-ci doit son origine au diplôme impérial du 20 août 1691, qui lui donna une tête et un chef dans la personne du patriarche transfuge et de ses successeurs, et groupa autour de lui les éléments épars de la nationalité et de l'Église serbe en Autriche. L'histoire de cette Église avant 1690 tient donc tout entière dans les maigres et incomplets renseignements recueillis jusqu'ici sur l'existence, l'origine et les transformations des évêchés en question.

Le nombre en est fort incertain ; les débuts précis de la plupart d'entre eux restent inconnus ; tout ce que l'on sait de quelques-uns, c'est le nom de certains de leurs titulaires. Goloubinski, *Kratkii otcherk istorii*, p. 606-614, en donne la liste suivante, que nous reproduisons avec quelques renseignements historiques sur chacun d'entre eux :

1° *Évêché de Syrmie*, dont le titulaire avait sa résidence au monastère de Krouchedol. On a déjà vu plus haut qu'il fut fondé, vers 1550, par Maxime Brankovich, successivement despote, moine, puis évêque d'Ougro-Valachie. Quelle fut, au moment de sa fondation, sa situation vis-à-vis du patriarcat d'Ipek ? Goloubinski, *op. cit.*, p. 607, admet comme plus vraisemblable son indépendance absolue, et pense qu'il avait été créé dans le but de servir de centre et de métropole aux groupements ecclésiastiques serbes éparpillés en terre autrichienne et hongroise. Mais les Turcs étant restés maîtres, pendant une bonne partie du XVIe siècle, de 1521 à 1567, des territoires occupés par les réfugiés serbes, il est vraisemblable que ceux-ci retombèrent, à cette époque, sous la juridiction du primat d'Ipek. L'évêché de Syrmie avait cessé d'exister en 1690, ou plutôt s'était fondu dans celui de Témesvar et Iénopol, puisque, d'une part, il n'est pas mentionné dans le privilège impérial du 4 mars 1695 constituant les nouveaux évêchés d'après le nombre des sièges anciens alors subsistants, et que, d'autre part, l'évêque de Témesvar et Iénopol joint à ses autres titres celui d'archimandrite de Krouchedol. On croit savoir le nom de l'un de ses titulaires, Joachim, qui se trouvait vers 1667 en Russie, pour y recueillir des aumônes. Encore l'appellation d'évêque serbo-slavon accolée à son nom et qui pourrait convenir aussi bien à l'évêque de Pozéga, en Slavonie, laisserait-elle subsister des doutes sérieux sur son authenticité.

2° *Évêché de Buda*. — Son existence reste douteuse, attendu qu'elle n'est appuyée que sur la mention, dans un évangéliaire serbe, à la date de 1552, d'un métropolite de Buda, du nom de Mathieu. Or le mot serbe qui correspond au nom de Buda peut désigner également la ville serbe de Budiml ou Budim. Nous ne le mentionnons donc que pour mémoire.

3° *Évêché de Szégédin et Bacs, en Hongrie*. — La première mention que l'on rencontre de cet évêché remonte à l'année 1579. La date de sa fondation reste inconnue.

4° *Évêché de Varasdin ou de Martch*, en Croatie, dont la juridiction s'étendit sur les comitats de Varasdin et de Kreuz, avec résidence du titulaire au monastère de Saint-Michel de Martch, près de Kreuz. Grâce aux documents recueillis par le P. Nilles, *Symbolæ adillustrandam historiam Ecclesiæ orientalis in terris coronæ S. Stephani*, Inspruck, 1885, t. II, p. 730-748, son histoire reste moins inconnue que celle des précédents.

Ce fut l'émigration, mentionnée plus haut, de plusieurs milliers de familles serbes de Bosnie en Croatie, vers 1573, qui fut l'occasion de son érection. Ces émigrants bosniaques avaient amené avec eux leur vieil évêque Gabriel et une troupe de moines. Entourés de Croates catholiques, et touchés par la charité de ceux qui les avaient accueillis, les nouveaux venus se laissèrent facilement gagner par la propagande catholique. A la mort de leur vieil évêque, un évêché de rite grec-uni fut érigé pour eux. Il eut pour premier titulaire Siméon Vrétanja, l'un des moines émigrés, qui s'était converti à l'union, et s'en était fait l'apôtre parmi ses compatriotes. Consacré à Rome, en 1611, par Paul V, le nouvel élu prit avec le titre d'évêque de Svidin celui d'archimandrite de Saint-Michel.

Le premier de ces titres reste pour nous inexpliqué ; on ne connaît pas, dans les provinces soumises à sa juridiction, laquelle, aux termes mêmes de la lettre de confirmation de Paul V, s'étendait sur les Rasciens unis de rite grec, en Croatie, en Slavonie, en Hongrie même et en Carniole, de ville ou de localité importante portant ce nom. Le second s'explique mieux. Siméon Vrétanja, avec le concours sans doute de Pierre Domitrovich, d'origine serbe lui aussi, et qui devint évêque latin de Zagreb (1613-1628), restaura la vieille église ruinée de Martch, dédiée à saint Michel, bâtit tout auprès un monastère où il installa les moines basiliens, et y fixa sa propre résidence. Radich, *op. cit.*, p. 28, prétend qu'après avoir été sacré à Rome, Siméon alla se faire reconsacrer à Ochrida par l'archevêque orthodoxe, et, de concert avec les moines de Martch et de Lepavina, abandonna dès lors l'union. Mais cette affirmation n'est pas prouvée et paraît peu vraisemblable. Cf. Nilles, *op. cit.*, p. 743. Ses successeurs, il est vrai, se montrèrent beaucoup moins attachés à l'union : sur cinq d'entre eux, un seul, Basile, paraît y être resté sincèrement fidèle. Après avoir fait profession de foi catholique entre les mains du nonce pontifical à Vienne, ils n'éprouvaient aucun scrupule à aller se faire con-

sacrer, ou reconsacrer, par des prélats orthodoxes, à Ipek ou à Sophia. Markovich, *op. cit.*, p. 411; Nilles, *op. cit.*, p. 745. La nomination et la consécration du successeur de Vrétanja, mort en 1630, avaient, d'ailleurs, donné lieu à d'assez graves démêlés avec l'évêque latin de Zagreb. Celui-ci prétendait en effet traiter l'évêque grec-uni de Martch comme un simple coadjuteur du siège de Zagreb pour les catholiques du rite grec de ce diocèse. La lettre de Paul V, étendant la juridiction de ce prélat bien au delà des limites du diocèse latin de Zagreb, ne favorisait guère cette manière de voir. L'évêque latin finit cependant par avoir raison, et la profession de foi de Gabriel Mihakich, datée de 1663, contient en termes formels l'engagement pris par lui de reconnaître la pleine juridiction du titulaire latin de Zagreb. Une autre clause de cette même profession de foi laisse voir que le prédécesseur de Gabriel s'était arrogé le droit de désigner son successeur, après entente avec les moines et un certain nombre de dignitaires serbes. Le nouvel élu déclare cette nomination non avenue pour lui, et s'engage à ne rien tenter de semblable, contrairement au droit de la couronne de Hongrie. Nilles, *op. cit., parerga*, p. 1035-1037; cf. p. 744-745. On comprend que ces démêlés et la subordination de l'évêque grec à l'évêque latin qui en fut le terme, n'aient guère favorisé la cause de l'union parmi les Serbes. Cette cause se trouvait déjà très compromise, lorsque, en 1671, Paul Zorchich, qui en était un partisan sincère et dévoué, fut désigné pour la relever. Il y travailla jusqu'à sa mort en 1685, avec le plus grand zèle, et en dépit de toutes les oppositions qu'il rencontra parmi les moines et jusque dans le peuple. Le monastère de Lepavina se révolta ouvertement contre lui; les moines qui l'occupaient s'enfuirent à Pakraz avec toutes les richesses du couvent et s'y firent musulmans. Markovich, *op. cit.*, p. 415. Les successeurs de Paul Zorchich restèrent, comme lui, fidèles à Rome et dévoués à l'union.

C'est à cette époque qu'eut lieu l'érection d'un second évêché grec-uni pour la Syrmie. Les Turcs étant maîtres de la Slavonie, toute communication avec Martch était supprimée pour les Serbes-unis de Syrmie. Comme remède à cette situation déplorable, le cardinal Kollonich, archevêque de Gran, proposa à l'empereur la création d'un siège épiscopal distinct pour les Serbes-unis de Syrmie. Le premier titulaire en fut Longin Rajich (1688-1690); son titre officiel était comme pour son confrère de Croatie, celui de vicaire de l'évêque latin de Syrmie, et on fixa sa résidence au monastère d'Hopovo, dans la Fruschka Gora. Nous reviendrons, plus bas, sur les luttes que ces Églises serbes unies de Croatie et de Syrmie eurent à soutenir, à partir de 1690, contre l'Église serbe orthodoxe. Nilles, *op. cit.*, p. 748 sq.; Markovich, *op. cit.*, p. 416.

5º *Évêché de Iénopol et Témesvar.* — La ville de Iénopol ou Iénov (en hongrois Boros Iénö) paraît avoir été fondée au XVe siècle par des émigrants serbes. Au dire d'un historien serbe du XVIIe siècle, Jouria Brankovich, l'évêché serbe du même nom, qui comprenait, avec le centre de la Hongrie, le district méridional de Témesvar, aurait été créé dans la seconde moitié du XVIe siècle par le fils d'un voïévode serbe de Témesvar, Moïse, en religion, Mathieu Brankovich, qui en serait le premier titulaire. Son fils, Sabbas Brankovich, en lui succédant, aurait constitué ce siège en métropole indépendante, tandis que son second successeur, encore un Brankovich, Longin, aurait dû, pour échapper aux Turcs, alors maîtres de cette partie de la Hongrie, se réfugier en Transylvanie, abandonnant ainsi son siège qui serait redevenu dès lors une simple éparchie relevant d'Ipek. Golouhinski, *op. cit.*, p. 610-611, tient ces renseignements pour suspects, du moins dans leur partie chronologique, qui fait coïncider la date de l'érection de ce siège en métropole autonome avec l'époque de l'occupation de cette portion de la Hongrie par les Turcs, et, par conséquent, de la sujétion probable de ce siège au patriarcat d'Ipek, vers la fin du XVIe siècle. Quoi qu'il en soit, on rencontre en 1686, à Moscou, un prélat quêteur qui s'intitule Jean de Iénov (Iénopol), évêque du monastère de l'Annonciation. Il s'agit ici, très probablement, du monastère de Krouchedol, ainsi dénommé; ce qui permettrait de conclure que l'ancien évêché serbe orthodoxe de Syrmie s'était fondu dans celui de Iénopol et de Témesvar. Peut-être même pourrait-on supposer quelque rapport entre la disparition de ce siège serbe orthodoxe et l'érection en 1688 du siège serbe-uni de Syrmie signalé plus haut.

6º *L'évêché d'Arad,* dans le sud-est de la Hongrie, aurait été fondé à peu près à la même date et par le même personnage que celui de Iénopol. A la fin du XVIIe siècle, il ne faisait plus qu'un avec ce dernier.

7º *Celui de Pozéga,* en Slavonie, existait déjà en 1594. On trouve encore, à la date de 1650, le nom d'un de ses titulaires, Basile, dans les archives du monastère d'Oharoviza, qui appartenait à cette éparchie. L'évêque serbe de Slavonie, Joachim, qui quête à Moscou en 1667, pourrait être son successeur, à moins qu'il ne faille voir en lui, comme nous l'avons déjà dit, un titulaire du siège de Syrmie.

8º *De l'évêché de Verscez,* en Hongrie, on ne sait rien de précis, sauf le nom de trois de ses titulaires. La Russie reçoit, en 1622, la visite de l'un d'entre eux, Antoine, et, en 1663, celle du métropolite Théodose.

9º *Évêché d'Hopovo, en Syrmie.* — Ce sont encore des documents russes qui signalent le passage en Russie, en 1641 et en 1648, de prélats serbes qui prennent le titre d'évêques du monastère de Saint-Nicolas ou de Saint-Michel d'Hopovo. En 1654, il n'est plus question d'évêque, mais seulement d'archimandrite d'Hopovo. A cette date, l'évêché était donc supprimé, et nous savons qu'à partir de 1688 le monastère d'Hopovo servait de résidence à l'évêque serbe-uni de Syrmie. Moines et fidèles avaient sans doute accepté l'union. Goloubinski, *op. cit.*, p. 613; Nilles, *op. cit.*, p. 749.

10º Goloubinski, *op. cit.*, p. 614, mentionne encore les évêchés de Mohacs et Szigethvar, entre la Drave et le Danube, de Nagy-Varad (Gross-Vardein), au nord-est de la Hongrie, et de Karlstadt (Karlovitz) et Zrinopol, en Croatie. Ce dernier aurait été détaché, on ne sait quand, de l'éparchie mi-orthodoxe, mi-unie de Varasdin.

La liste et les renseignements qui précèdent restent évidemment fort incomplets. Des évêchés mentionnés, trois ou quatre au plus ont des origines précises. Encore, deux d'entre eux sont-ils catholiques, et n'appartiennent à l'histoire de l'Église serbe orthodoxe d'Autriche que par les démêlés qui se sont produits autour d'eux. Quant aux autres, le début, la durée et le terme de leur existence sont également incertains. Il est évident qu'ils n'ont pas tous coexisté simultanément, à une période donnée, et que plusieurs d'entre eux se sont succédé, ou même remplacés.

Quelle était vers 1690 la situation de l'Église serbe d'Autriche, au point de vue de la répartition de ses différents groupements en évêchés organisés?

On a, pour essayer d'en juger, deux documents d'origine diverse et, pour ce qui concerne les renseignements, de contenu quelque peu divergent : le Syntagmation du patriarche de Jérusalem, Chrysanthe, rédigé entre 1699 et 1715, et le privilège impérial du 4 mars 1695. Le Syntagmation énumère comme existants les sièges suivants : Buda, Karlovitz et Syrmie, Bacs, Enov ou Iénopol, Gyula et Lipov, Pozéga, six en tout, dont un celui de Gyula et Lipov, inconnu par ailleurs. On peut ajouter à cette liste celui de Témesvar, cité comme relevant d'Ipek. Χρυσάντου Συνταγμάτιον, édit. de Venise, 1778, p. 95. Le diplôme du 4 mars 1695 contient les noms suivants : Témesvar et Iénopol, Karlstadt et Zrino-

pol, Szégédin, Buda et Alba Regalensis, Mohacs et Szigethvar, Versecz, Gross-Vardein et Eger. Le total s'en élève à sept. Comparées, les deux listes n'offrent que deux éléments communs : les noms de Buda et d'Iénopol. Il est probable d'ailleurs qu'elles ne nous livrent ni l'une ni l'autre la situation véritable et l'état réel des évêchés serbes à la date de 1690. Celle du Syntagmation, bien qu'imprimée en 1715, se réfère peut-être à des documents bien antérieurs, ou, ce qui ne paraît pas invraisemblable, pourrait être inexacte et fautive. Celle que renferme le diplôme impérial énumère les évêchés existants en 1695, après la réorganisation opérée par le patriarche Arsène. Or il est à croire que cette réorganisation avait entraîné avec elle des changements, suppressions, additions ou translations de sièges anciens sans que l'on puisse en préciser la nature ou l'étendue.

III. De 1690 à 1848. — L'émigration serbe de 1690 s'était faite sous la conduite du patriarche Arsène et du vice-voïévode Jean Monasterlija. Ce dernier, que les Serbes considéraient un peu comme le *locum tenens* du despote prisonnier, n'eut, en dépit des promesses relatives à l'organisation de la nation serbe en groupe autonome, au point de vue administratif et politique, aucun rôle important à jouer. Il ne fut même pas remplacé après sa mort, et la dignité de voïévode resta dès alors supprimée. D'ailleurs, dès 1691, Léopold avait, par son diplôme du 20 août, conféré pleins pouvoirs au patriarche, dans l'ordre civil comme dans le domaine religieux : *ut omnes ab archiepiscopo, tanquam capite suo ecclesiastico, tam in spiritualibus quam in sæcularibus dependeant*. Radich, *op. cit.*, p. 50. En fait, à partir de 1729, en droit, depuis 1779, la juridiction civile du primat serbe fut bien réduite et même presque entièrement supprimée. Dans le domaine religieux et ecclésiastique, ses pouvoirs ne subirent pas dans la suite de restrictions sérieuses. Il put, dès le début, en user pleinement et même en abuser, comme nous allons le voir.

A peine installé sur le sol hongrois, à Saint-André, localité située sur le Danube, un peu au-dessus de Buda, et où, dès les premières migrations, les Serbes s'étaient établis en nombre, le patriarche Arsène se mit à l'œuvre et consacra une partie de ses forces et de son activité à la réorganisation de l'Église dont il était devenu le chef. Le surplus fut dépensé dans la lutte contre la propagande catholique. Cette dernière avait obtenu de sérieux succès auprès des Serbes émigrés, puisque, en 1690, la Croatie et la Syrmie possédaient chacune un évêché serbe-uni. Arsène, profitant de l'étendue et de l'imprécision même des pouvoirs qui lui avaient été reconnus, prétendit posséder sur ces deux diocèses juridiction pleine et entière. Le diplôme impérial du 20 août 1691 s'exprimait ainsi : ... *græci ritus ecclesiis et ejusdem professionis communitati præesse valeat et propria auctoritate ecclesiastica... in tota Græcia, Rascia, Bulgaria, Dalmatia, Bosnia, Ienopolia et Herzegovina, nec non in Hungaria et Croatia, Mysia et Illyria ... facultate disponendi gaudeat.* Celui du 4 mars 1695 renouvelle ces pouvoirs et accorde le *confirmatur* impérial aux titulaires désignés pour occuper les sept sièges épiscopaux, alors établis. Radich, *op. cit.*, p. 47, 48; Engel, *op. cit.*, t. II, p. 198-199. Cette dernière pièce spécifiait, il est vrai, que les pouvoirs en question ne visaient que les Serbes émigrés en 1690, *populos servianos de turcica servitute recenter vindicatos*. Markovich, *op. cit.*, p. 418. Ceux qui constituaient le noyau principal des diocèses unis de Martch et d'Hopovo s'y trouvaient donc soustraits; mais Arsène ne l'entendit pas ainsi. Tant qu'il était resté sur son trône patriarcal d'Ipek, il s'était montré assez disposé à une entente avec Rome, il avait même fait transmettre en 1688 au pape Innocent XI une lettre relative à cette grave question. Markovich, *op. cit.*, p. 418, note 39. Lorsqu'il en fut descendu et qu'il eut trouvé en Autriche un refuge et une seconde patrie, il se déclara l'adversaire acharné de l'union. La crainte de voir l'Autriche s'en faire un instrument pour dénationaliser les Serbes ne fut peut-être pas étrangère à ce soudain revirement. Quoi qu'il en soit du motif déterminant, Arsène commença par s'emparer des monastères de Syrmie, nombreux alors dans cette région où aujourd'hui encore on n'en compte pas moins de treize, disséminés sur la Fruska Gora ; il mit la main sur le district d'Essek et sur celui de Pakraz qui relevaient alors du siège de Syrmie. Ce dernier avait pour titulaire, depuis 1690, un homme sincèrement attaché à l'union, Pierre Ljubibratich. Chassé d'Hopovo, sa résidence officielle, par les manœuvres des orthodoxes, il se réfugia d'abord à Essek, puis à Pakraz, de là, sur les confins du banat, aux extrêmes limites de son diocèse. Il s'adressait de tous côtés pour trouver appui et secours. Ses appels à la puissance civile et à l'autorité religieuse ne paraissent pas avoir été entendus, et il mourut en 1705, sans avoir eu la consolation de rentrer à sa résidence d'Hopovo. On ne lui donna pas de successeur; la cause de l'union, peu ou point défendue, continua à décliner; la plupart des anciens convertis revinrent à l'orthodoxie; le petit nombre de ceux qui restèrent fidèles passa au rite latin. Nilles, *op. cit.*, p. 751, 752. Le procès-verbal d'une enquête judiciaire datée du 12 janvier 1701, *ibid.*, p. 751, note 1, nous livre, pris sur le vif, les procédés dont usait le peu scrupuleux patriarche pour arriver à ses fins : circulaires clandestines, réunions secrètes, troubles organisés; les moines étaient en la circonstance ses agents les plus dévoués et les plus actifs. Il employa les mêmes manœuvres en Croatie pour venir à bout de l'évêque et des Serbes-unis du diocèse de Varasdin ; mais la défense y fut plus opiniâtre et plus heureuse. Une lettre du cardinal Kollonich, datée du 25 février 1699, vint lui rappeler qu'il ne pouvait prétendre à exercer de juridiction que sur les orthodoxes émigrés avec lui de Serbie. Elle ajoutait que l'envoi de légats ou de visiteurs dans les différentes provinces de la Hongrie, de la Croatie et de la Slavonie était de sa part un abus de ses pouvoirs, et la création par lui de nouveaux évêques, une atteinte aux droits de l'empereur. Nilles, *op. cit.*, p. 754. La lutte n'en continua pas moins sous ses successeurs.

En 1713, nous voyons le métropolitain de Carlovitz travailler à la constitution de deux nouveaux évêchés, l'un à Séverin, dans la généralité de Varasdin, l'autre à Kostanica, sur les confins du banat. Plusieurs monastères, notamment ceux de Lépavina et de Komogovin, étaient passés du côté des orthodoxes. Celui de Gomirjé fit de même en 1716. En 1727, le primat serbe prétend asseoir un de ses partisans sur le siège de Martch. Nouvelles tentatives pour s'en emparer, en 1736. L'année suivante, à l'occasion de la fête patronale de l'église, le monastère de Saint-Nicolas est envahi et mis au pillage par les orthodoxes. Le siège de l'évêché passe, vers 1753, de Martch à Préséka. En 1777, Marie-Thérèse, après entente avec Rome, le fixe définitivement à Kreuz, et autorise son érection en évêché indépendant, car le titulaire de Martch n'avait été jusque-là qu'un simple coadjuteur de l'évêque latin pour les Serbes-unis. Nilles, *op. cit.*, p. 28-31.

Tant qu'Arsène vécut, la situation canonique de l'Église serbe d'Autriche n'offrit rien d'anormal. Elle était, de fait et de droit, autonome, ayant à sa tête un patriarche régulièrement élu, et auquel son exode de Serbie en Autriche n'avait rien enlevé des droits que lui conféraient son élection et sa consécration. Mais à sa mort (1706), il fallut songer à régulariser la situation. Les Turcs lui avaient donné comme successeur sur le trône d'Ipek le grec Callinique. C'est avec ce dernier que s'engagèrent les négociations qui aboutirent, vers 1708, à la reconnaissance officielle par le patriarcat d'Ipek, d'une métropole spéciale, et presque autonome, de fait, pour les

Serbes d'Autriche. Le nouveau métropolitain avait le pouvoir de nommer et de consacrer les évêques, de prendre toutes les mesures qu'il jugerait nécessaires, sans recourir au patriarche d'Ipek. Il resterait cependant, en droit, soumis à la juridiction de ce dernier, et, avant d'entrer en fonction, prêterait entre ses mains serment d'obéissance. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche,* Zara, 1877, p. 282, 283. Dans un document du 23 avril 1710, nous voyons, en effet, le successeur d'Arsène prendre le titre d'exarque du trône patriarcal d'Ipek. *Ibid.,* p. 283, note 2. L'Église serbe d'Autriche ne devait conquérir sa pleine autonomie que trente ans plus tard, sous Joannovich Schakabent.

Le premier successeur d'Arsène, Isaïe Diakovich, était élu, le 24 mai 1707, par le congrès national composé des évêques, des représentants du clergé et du peuple, conformément au droit reconnu par le privilège impérial du 20 août 1691. Ce mode de désignation fut dès lors constamment en vigueur. On attribue à Isaïe le transfert à Krouchedol de la résidence patriarcale, établie d'abord à Saint-André. Goloubinski, *op. cit.,* p. 617. Ce fut également lui qui entama avec Ipek les négociations relatives à la reconnaissance par ce patriarcat de l'Église serbe d'Autriche. Le titre officiel des primats serbes était le titre d'archevêque, reconnu par l'Autriche dans le privilège du 20 août 1691, Radich, *op. cit.,* p. 47, avec celui d'exarque du trône patriarcal, conféré par Ipek. Le titre de patriarche, conservé à Arsène, fut aussi accordé, un peu plus tard, mais personnellement, à Schakabent, un transfuge d'Ipek, lui aussi. Il ne devait être définitivement rétabli qu'en 1848.

En 1724, Vincent Popovich (1713-1725) transféra du monastère de Krouchedol à Belgrade, reprise depuis 1707 sur les Turcs, le siège primatial. La paix de Passarovitz (1718), en rendant aux Autrichiens le banat de Témesvar et la Syrmie, lui avait déjà permis de rétablir sur ces provinces, d'une manière effective, sa propre juridiction. Son successeur, Moïse Pétrovich (1727-1730), se signala par la fondation à Belgrade d'un établissement d'instruction, dont il confia la direction à un Russe de Moscou, Maxime Souvorof, et par l'obligation qu'il imposa à ses prêtres de porter désormais un costume spécial, copié sur celui du clergé catholique. Goloubinski, *op. cit.,* p. 618. Vincent Joannovich (1731-1737) s'occupa avec zèle de développer l'instruction parmi les Serbes. Il fonda, dans ce but, un gymnase à Karlovitz, avec le concours de professeurs russes mandés de Kiev, et des écoles dans d'autres localités.

Par la paix de Passarovitz, la Turquie avait dû céder à l'Autriche une portion de la Bosnie et même de la Serbie. Ipek n'était plus très éloigné des frontières autrichiennes. Cette proximité, qui favorisait les relations entre Serbes turcs et Serbes autrichiens, permit à l'Autriche de nouer avec le patriarcat d'Ipek de nouvelles négociations. Coïncidant avec la guerre qui se termina par la paix de Belgrade (1739), elles aboutirent, en 1737, à un nouvel exode en masse des Serbes vers l'Autriche. Charles VI avait fait offrir au patriarche Arsène IV Schakabent le siège primatial de l'Église serbe d'Autriche, vacant depuis le 6 juin 1737. L'exode se produisit trois mois après; mais les Turcs, ayant eu vent du projet, se mirent à la poursuite des fugitifs et en ramenèrent une bonne partie. Le patriarche, avec une portion de son clergé, réussit à gagner Belgrade, où il arriva le 17 septembre. Il s'y installa; en 1739, Belgrade, cédée aux Turcs, dut être évacuée par lui. La Hongrie lui offrit un asile. Par diplôme du 1er octobre 1741, Marie-Thérèse fixait définitivement à Carlovitz le siège métropolitain de l'Église serbe, et reconnaissait officiellement Arsène « pour le chef religieux du clergé et de la nation rascienne, dans son royaume et dans ses États héréditaires ». Markovich, *op. cit.,* p. 420. Un rescrit impérial du 24 avril 1743 lui accordait aussi, à titre personnel, et en reconnaissance des services rendus, la dignité et le rang de patriarche. C'est à partir de cette époque que l'Église serbe d'Autriche devint complètement autonome et autocéphale, de fait du moins, sinon de droit. Son droit à l'indépendance ne lui fut pas d'ailleurs contesté. Quant au fait, il fut reconnu indirectement par le patriarcat de Constantinople, le jour où celui-ci, dans un différend avec le patriarcat d'Antioche, choisit pour arbitre, et cela à cause de sa qualité de hiérarque indépendant, le métropolite de Carlovitz, Étienne Stratimirovich (1790-1836). Verein, *op. cit.,* p. 365; Markovich, *op. cit.,* p. 420. Enfin, un document approuvé par le patriarcat de Constantinople, la Τάξις τῶν θρόνων τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας..., parue en 1855, rangeait l'Église serbe d'Autriche parmi les Églises autocéphales. Milasch, *op. cit.,* p. 283, note 13.

L'administration de Schakabent fut marquée par une réaction contre le mouvement en faveur du développement de l'instruction encouragé par ses prédécesseurs. Il ferma le collège de Carlovitz et renvoya les professeurs russes, en oubliant de les payer; ce qui lui valut des réclamations de la part du gouvernement russe. Goloubinski, *op. cit.,* p. 619. Un de ses successeurs, Paul Nénadovich (1749-1768), s'empressa au reste de le rouvrir et d'en fonder un second à Neusatz.

Jean Georgiévich (1769-1773) intervint à son tour dans la question scolaire pour désorganiser les écoles existantes et gaspiller le fonds scolaire amassé par son prédécesseur. Le congrès national qui l'avait élu s'était occupé aussi de la question des réformes ecclésiastiques, déjà soulevée dans de précédents congrès. Sur la base des résolutions votées par ce congrès, et modifiées par lui, le gouvernement autrichien fit paraître en 1770 les *Constitutiones nationis illyricæ.* Mais les protestations que souleva ce nouveau règlement, dès son apparition, en empêchèrent l'application. Il fut remanié en 1777; et comme les modifications introduites ne satisfaisaient pas encore l'opinion populaire serbe, il en parut en 1779 une troisième édition transformée, sous le titre de *Rescriptum declaratorium.* Ce dernier document, publié d'abord en latin et en allemand, puis en slave, dans le premier fascicule du *Serbski Létopis* (1856), et en serbe, en 1862, resta pendant près d'un siècle le code fondamental de l'Église serbe d'Autriche. Goloubinski, *op. cit.,* p. 621; Verein, *op. cit.,* p. 368-369.

Moïse Poutnik (1780-1790) réclama et obtint en 1783 l'extension de sa juridiction sur les orthodoxes, en majorité roumains, de Transylvanie et de Bukovine.

Le congrès national de 1790, qui lui donna comme successeur Étienne Stratimirovich (1790-1837), protesta vivement contre l'oppression magyare et réclama en faveur des droits historiques de la nationalité serbe. Il envoya à l'empereur une députation chargée de lui présenter une supplique qui contenait les points suivants : égalité de droits entre les évêques orthodoxes et les évêques latins; organisation de la nation illyrienne en province autonome comprenant la Syrmie, le comitat de Bacs, le banat de Témesvar, sous le gouvernement d'un archiduc; institution d'une chancellerie spéciale pour l'Illyrie. A ce prix, les Serbes offraient leur concours à l'empereur contre les Hongrois révoltés. Léopold II, heureux de cette diversion, fit bon accueil aux évêques porteurs de la supplique et promit de tenir compte de la requête. Il lui donna même un commencement de réalisation en organisant la chancellerie illyrienne. La diète de Presbourg protesta contre cette prétendue atteinte à ses droits, et la chancellerie illyrienne disparut dès 1792. Cependant, la diète hongroise de 1791 avait sanctionné le droit des Serbes à une existence séparée et au libre exercice de leur religion. Radich, *op. cit.,* p. 57-60; A. d'Avril, *La Serbie chrétienne,* dans la *Revue de l'Orient chrétien,* Paris, 1896, t. I, p. 340. S'ils durent

se contenter d'espérances sur le premier point, les Serbes reçurent pleine satisfaction sur le dernier; car ils jouirent dès lors, au point de vue religieux et ecclésiastique, des mêmes droits que les catholiques, et virent disparaître les quelques légères traces qui subsistaient encore d'une inégalité de traitement en leur défaveur. Le congrès national de 1790 avait aussi sollicité et obtenu du gouvernement impérial la création à Carlovitz d'un séminaire de théologie pour 120 élèves, et l'ouverture dans chacun des sièges épiscopaux d'écoles ecclésiastiques préparatoires. Mais, comme l'entretien de ce séminaire et de ces écoles était, aux termes du rescrit impérial, à la charge du métropolite et des évêques, ceux-ci préférèrent ne pas donner suite au projet et laissèrent enfouie dans les archives l'autorisation impériale. C'est du moins l'accusation que porte contre eux l'auteur de l'article *Narodni congressi* publié en 1862 dans le *Lêtopis*, t. I, p. 81. Cependant, Carlovitz aurait vu s'ouvrir dès 1794, et, à sa suite, Versecz, Arad et Pakraz, de modestes écoles ecclésiastiques. Goloubinski, *op. cit.*, p. 622.

IV. De 1848 a nos jours. — La révolution de 1848 eut un profond retentissement en Autriche. De toutes parts, les nationalités s'y levèrent, pour marcher à la conquête de leur indépendance politique et même religieuse. Les Serbes ne furent point des derniers. Comme pour leurs frères de Croatie, c'était moins d'Autriche que de Hongrie que leur venait le danger d'une oppression. Aussi, en même temps que les Croates offraient au gouvernement de Vienne leur concours contre celui de Pest, les Serbes envoyaient-ils des députés à Pest pour demander le respect des conventions conclues avec leurs ancêtres par Léopold I[er]. On ne répondit à leurs requêtes que par des injures et des violences. Les représentants de la nation se réunirent alors à Carlovitz sous la présidence de l'archevêque Rajachich (1842-1861). Le congrès national vota, le 3 mai, entre autres décisions, les résolutions suivantes : 1° les dignités de voïévode et de patriarche sont rétablies; 2° la nation serbe jouira désormais de son indépendance politique, sous l'autorité de la maison d'Autriche et de la couronne de Hongrie; 3° elle exprime le désir que la Syrmie, le banat de Témesvar, la Batchkie, etc., soient proclamés voïévodie serbe, conformément aux *pacta conventa* conclus avec Léopold I[er]; 4° le congrès reconnaît l'union politique de la voïévodie avec les royaumes de Croatie, Esclavonie et Dalmatie, tous placés sur le pied d'une liberté et d'une égalité parfaite; 5° le congrès supplie l'empereur-roi de proclamer et d'assurer dans les mêmes conditions, l'indépendance de la nation valaque en Transylvanie. A. d'Avril, *op. cit.*, p. 342.

Peu de temps après, les Serbes marchaient avec les Croates contre les Hongrois. L'empereur, pris entre la révolution hongroise triomphante et les revendications nationales des populations slaves, courut au plus pressé et, pour se conserver l'appui des régiments serbes et croates, fit quelques concessions et de nombreuses promesses. Par un décret en date du 15 décembre 1848, il confirma à Chouplikatz, ex-officier français au service de l'Autriche, la dignité de voïévode qui lui avait été conférée par le congrès national, mais, quand l'élu mourut subitement quelques jours après, se garda bien de le remplacer. Rajachich fut autorisé, par le même décret, à porter désormais le titre de patriarche, qui resta acquis à ses successeurs. Toutefois le gouvernement impérial se vengea de cette concession forcée en détachant du diocèse de Carlovitz les trois quarts de la circonscription pour les annexer au diocèse de Novisad (Neusatz), dont le titulaire, Platon Athanaskovich, un gouvernemental forcené, nommé sans le concours de la nation et du patriarche, fut considéré par l'une et par l'autre, jusqu'en 1856, comme un intrus. A. d'Avril, *op. cit.*, p. 343; Radich, *op. cit.*, p. 60-62; Markovich, *op. cit.*, p. 420. La voïévodie serbe subsista de nom jusqu'en 1860; mais, en fait, l'empereur, au lieu de nommer un voïévode, en prit lui-même le titre, et rattacha en 1849 les provinces qui la composaient au gouvernement de Zagreb (Agram). De 1851 à 1860, ce fut, chez les Serbes de la voïévodie, le triomphe de la centralisation allemande. Mais ces événements, d'ordre purement politique, n'eurent pas de répercussion dans le domaine religieux et ecclésiastique. Ils ne se rattachent à l'histoire de l'Église serbe que par la part prépondérante que prit le patriarche Rajachich à toutes les négociations dont ils furent le prétexte ou l'occasion. Les revers subis par l'Autriche dans la guerre d'Italie, en 1859, provoquèrent un nouveau réveil des aspirations nationales. Les Serbes y prirent leur part en adressant à l'empereur, par l'intermédiaire du patriarche, en juillet 1860, une pétition demandant que les évêchés de Bukovine, de Dalmatie et de Transylvanie soient complètement subordonnés au patriarcat de Carlovitz; que les évêques puissent se réunir en synode, et qu'après la clôture du synode un congrès national ecclésiastique soit autorisé; qu'une section spéciale, destinée à l'administration de l'Église grecque non-unie, soit constituée au ministère des cultes sur le modèle de celle qui existe pour l'Église évangélique; que le gouvernement autorise la construction à Vienne d'une église, d'un presbytère et d'une école pour le rite grec; qu'il décrète la création de deux universités, l'une pour les Serbes, l'autre pour les Roumains; qu'il interdise légalement tout prosélytisme; qu'il exempte les couvents serbes de tout impôt; enfin, que le collège supérieur de Carlovitz et le collège secondaire de Neusatz soient reconnus comme d'utilité publique. A. d'Avril, *op. cit.*, p. 348. La plupart de ces propositions furent agréées, en principe du moins, par l'empereur. En mars 1861, les provinces qui composaient la voïévodie serbe se virent réincorporées dans le royaume de Hongrie. Le congrès national qui se réunit le 2 avril suivant, sous la présidence du vieux patriarche, et avec le concours des représentants des orthodoxes de Hongrie, d'Esclavonie, de Croatie, de Transylvanie et des Confins, émit des vœux et lança des projets pour la réorganisation de la voïévodie, mais sans aucun résultat. Celui de 1864, convoqué pour nommer un successeur à Rajachich, mort en 1860, refusa d'examiner la question des revendications roumaines soulevée par les représentants roumains. Depuis 1860, en effet, la Bukovine et la Transylvanie réclamaient énergiquement leur autonomie religieuse. Un patriote ardent, l'évêque transylvain Schaguna dirigeait le mouvement séparatiste. Il obtint gain de cause devant le synode épiscopal de Carlovitz, et le 24 décembre 1864 (5 janvier 1865), l'empereur approuvait la décision du synode et érigeait Hermannstadt en métropole indépendante des Roumains de Transylvanie. L'Église serbo-roumaine de Bukovine, elle, dut attendre neuf ans encore son autonomie. Verein, *op. cit.*, p. 372; Radich, *op. cit.*, p. 64. Le compromis austro-hongrois de 1867, en établissant le dualisme dans l'empire, eut pour résultat de morceler, politiquement et administrativement, la nationalité serbe. L'Esclavonie unie à la Croatie forma avec elle le royaume tri-unitaire, à qui il manquait toutefois la Dalmatie, rattachée à la Cisleithanie, pour justifier son titre. Ce royaume tri-unitaire tronqué constituait avec le royaume de Hongrie la Transleithanie. La voïévodie proprement dite et le banat restaient incorporés à la Hongrie; de sorte que les Serbes se trouvaient finalement partagés, au point de vue civil, en trois groupes distincts : Serbes cisleithans de Dalmatie et de Bukovine, Serbes transleithans du royaume tri-unitaire, Serbes transleithans de Hongrie. Ce partage entraîna avec lui, au point de vue religieux, une organisation nouvelle des groupements ecclésiastiques. La métropole roumaine d'Hermannstadt jouissait depuis 1865 d'une complète autonomie. En 1873, l'Église

de Bukovine, à laquelle on rattacha la Dalmatie, fut à son tour déclarée autonome, et Tchernovitz, son centre, érigé en métropole indépendante.

L'Église grecque orthodoxe d'Autriche, qui avait eu jusqu'en 1865 Carlovitz pour unique métropole, se trouva désormais scindée en trois groupes distincts, mais coordonnés : le groupe serbe de Hongrie et de Croatie, le groupe roumain de Transylvanie, le groupe serbo-roumain de Bukovine et de Dalmatie. Le patriarcat de Carlovitz sortait amoindri et mutilé de cette réorganisation. A. d'Avril, *op. cit.*, p. 355-364; Verein, *op. cit.*, p. 371-372; Théarvic, *L'Église serbe orthodoxe de Hongrie*, dans les *Échos d'Orient*, t. V (1901-1902), p. 168-169. A la suite de ces événements, en juillet 1874, le congrès national serbe fut convoqué à l'effet de désigner un candidat pour le siège patriarcal, vacant depuis quatre ans. L'évêque serbe de Bude, Stoïkovich, y réunit 65 suffrages; mais le gouvernement autrichien, pour qui l'élu était trop ardent patriote serbe, récusa ce choix. Un nouveau scrutin amena le nom d'Ivaskovich, métropolitain d'Hermannstadt. Il fut agréé et démissionna pour venir occuper son nouveau poste. En dehors de cette élection, le congrès s'occupa de réformes intérieures. Il enleva au clergé l'administration exclusive des biens de l'Église et la direction de l'instruction publique, pour l'attribuer au congrès. Il se conféra également des droits sur l'organisation des cures, des consistoires, du conseil métropolitain, sur la fixation du nombre des diocèses et leur délimitation, sur la fondation et la suppression des couvents, sur la dotation des prêtres et des évêques, sur l'organisation des paroisses. A cet effet, il institua une commission mixte permanente, dont les membres laïques seraient choisis par lui, et les membres ecclésiastiques nommés par le patriarche. La présidence en reviendrait de droit au patriarche. Le congrès se déclarait en même temps incompétent dans les questions purement ecclésiastiques, dogmatiques et liturgiques. Ces mesures, votées en 1874, furent sanctionnées et appliquées dès 1875. Le congrès national se composa, à partir de cette époque, de 50 membres laïques et de 25 ecclésiastiques; la commission permanente instituée par lui comprenait cinq laïques sur neuf membres. Il devait se réunir tous les trois ans, sous la présidence du patriarche.

En janvier 1882, le congrès fut appelé à donner un successeur au patriarche défunt, Ivaskovich. Son choix se porta de nouveau sur l'évêque de Bude, Stoïkovich, déjà refusé en 1874 par le gouvernement. Il le fut une seconde fois. Zsirkovich, évêque de Carlstadt, ne fut pas agréé davantage, et le siège resta vacant. Ni l'un ni l'autre des deux candidats n'avait obtenu l'unanimité des suffrages nécessaire pour rendre l'élection valable indépendamment de toute confirmation gouvernementale. Le gouvernement, s'appuyant sur de prétendus droits, procéda alors à une nomination directe et fit tomber son choix sur Angiélich, évêque de Bacs. Le candidat gouvernemental était très antipathique au parti avancé, champion de l'idée de la *Grande Serbie* en face des prétentions croates et surtout magyares. La lutte sur ce terrain à la fois national et religieux continuait en effet aussi vive que par le passé. Serbes et Croates parurent un moment s'unir contre l'oppresseur commun, le Magyar; c'était en 1886, à l'occasion d'une visite de l'archevêque croate d'Agram, Mgr Strossmayer, au patriarche serbe de Carlovitz, et en 1888, à propos du cinquantenaire sacerdotal du prélat croate, que son patriotisme et son dévouement à la cause slave ont rendu également cher aux Serbes et aux Croates. En 1890, le congrès eut à élire un successeur au patriarche Angiélich, mort en 1883. Il choisit Mgr Brankovich, évêque de Témesvar, qui appartient au parti national modéré. Ce parti, tout en soutenant les intérêts de la religion et de la nationalité serbe, ne rejette pas toute idée d'entente avec les maîtres magyares. Il revendique simplement une plus large autonomie nationale et religieuse. En prenant possession de son siège, le nouvel élu déclara que désormais la politique serait bannie de l'église et de l'école. Il promit aussi de pratiquer une entente cordiale avec l'élément laïque. Assez bien accueilli au début, Mgr Brankovich se vit reprocher, dans la suite, son attitude trop conciliante à l'égard du gouvernement hongrois. Cependant, il avait protesté énergiquement, en 1894, à la Chambre des magnats, contre les mesures de magyarisation. Vers la même époque, le synode épiscopal, dont il était président, avait été dissous pour n'avoir pas accepté les candidats présentés par le gouvernement à deux sièges épiscopaux vacants. A. d'Avril, *op. cit.*, p. 365-378; Lopoukhine, *Istoria khristianskoï tserkvi ve XIX viékié,* Saint-Pétersbourg, 1901, p. 428-431.

La situation ne paraît pas s'être améliorée dans ces dernières années. Il existe actuellement deux partis : celui du patriarche et du haut clergé, celui du peuple et du bas clergé. Le bas clergé se plaint d'être oublié et même sacrifié. Les mesures disciplinaires prises contre lui par le patriarcat, et approuvées par le gouvernement hongrois (16 avril 1900), n'ont pas contribué, loin de là, à calmer les esprits. Le congrès national, émanation du peuple, se trouve également en lutte avec le pouvoir ecclésiastique, pour la défense de ses droits, en particulier, de ceux relatifs au choix des évêques dans lequel il intervient. Cf. dans le *Bogoslovski Viestnik* de l'Académie ecclésiastique de Moscou, juin 1901, l'article de Voskrésenski sur *La vie ecclésiastique des Slaves orthodoxes*, p. 358-373. L'auteur y résume le *Schématisme* officiel de 1900 et y donne les renseignements les plus complets sur la situation actuelle de l'Église de Carlovitz. Il y revient dans un article du n. de juillet-août 1902, p. 556-566.

Le congrès national, convoqué en 1897, avait été clos par le gouvernement dès les premières séances. Il ne fut autorisé à se réunir à nouveau qu'en juin 1902. Les rapports avec le gouvernement hongrois étaient alors moins tendus qu'en 1897, et tout se passa dans l'ordre.

Pour terminer ce court aperçu historique, nous donnons la liste des évêques ou patriarches de l'Église serbe d'Autriche depuis 1690 :

1° Arsène Tchernoïévich, 1690-27 octobre 1706.

2° Isaïe Diakovich, 1708.

3° Sophrone Podgoritchanine, 27 mai 1710-7 janvier 1711.

4° Vincent Popovich, 6 mai 1713-23 octobre 1725.

5° Moïse Pétrovich, 7 février 1726-27 juillet 1730.

6° Vincent Joannovich, 22 mars 1731-6 juin 1737.

7° Arsène Joannovich Schakabent, 21 octobre 1741-7 février 1748.

8° Isaïe Antonovich, 27 août 1748-22 janvier 1749.

9° Paul Nénadovich, 20 juillet 1749-15 août 1768.

10° Jean Georgiévich, 27 août 1769-23 mai 1773.

11° Vincent Joannovich Vidak, 5 juin 1774-18 février 1780.

12° Moïse Poutnik, 10 juin 1780-28 juin 1790.

13° Étienne Stratimirovich, 29 octobre 1790 (1796?)-23 septembre 1836.

14° Étienne Stankovich, 11 novembre 1837-31 juillet 1841.

15° Joseph Rajachich, 11 septembre 1842-1er décembre 1861.

16° Samuel Machiriévich, 1864-1870.

17° Ivaskovich, 19 juillet 1874-11 mai 1881. Il se retira en 1879 et laissa la conduite des affaires à un administrateur, Germain Angiélich, évêque de Bacs.

18° Germain Angiélich, janvier 1882-26 novembre 1888.

19° Georges Brankovich, 21 avril 1890.

La liste qui précède a été dressée d'après Goloubinski, *op. cit.*, p. 616-624, et A. d'Avril, *op. cit.*, p. 338. Leurs

listes présentent pour quelques noms quelques légères différences relatives au mois ou au jour. La seule divergence qui soit importante porte sur la date de l'élection de Stratimirovich, que l'un place en 1790, l'autre en 1796.

V. Organisation intérieure. — En dehors des sources générales du droit ecclésiastique, l'Église grecque orientale de Carlovitz possède, comme toute Église autonome, son droit spécial, qui a pour bases principales les éléments suivants : 1° diplômes ou privilèges impériaux de 1690, de 1691, de 1695, confirmés à différentes reprises par les empereurs, en particulier, en 1715 par Charles VI, en 1743 par Marie-Thérèse ; 2° le *Benignum rescriptum declaratorium illyricæ nationis* du 16 juillet 1779, qui n'était qu'une édition remaniée du *Regulamentum constitutionis nationis illyricæ* du 27 septembre 1770, déjà modifié une première fois et publié le 2 janvier 1777, sous le titre de *Regulament*. Ce *Rescriptum declaratorium*, qui, sauf les questions purement dogmatiques et liturgiques, embrassait toute l'organisation ecclésiastique, eut un complément dans le *Systema consistoriale*, publié peu de temps après, le 5 avril 1782. Approuvée en 1792 par l'art. 10 de la loi hongroise, cette constitution fut de nouveau reconnue par l'art. 20 de la loi de 1848, qui confirma aux orthodoxes de rite grec le droit de régler leurs questions religieuses et scolaires par un congrès national composé de 25 ecclésiastiques et de 50 laïques.

L'art. 9 de la loi hongroise de 1868 reconnut le fait de la séparation de l'Église de Carlovitz et de celle d'Hermannstadt, en même temps que leur pleine autonomie. Cette même année, un rescrit impérial du 10 août modifiait, sur la base des décisions du synode de 1864 et du congrès de 1865, certains points de l'organisation intérieure de l'Église de Carlovitz. Le *Benignum rescriptum declaratorium* de Marie-Thérèse cessa dès lors d'être en vigueur. Deux décrets du 29 mai 1871 vinrent encore régler la question de l'organisation des éparchies et celle des élections au congrès national ; enfin, un décret du 14 mai 1875 accorda la sanction impériale au *Congress-statut* élaboré par le congrès national de 1874, en remplacement du *Systema consistoriale* de 1782. Verein, *op. cit.*, p. 367-370; Radich, *op. cit.*, p. 44-68. Les principaux organes de l'administration centrale dans l'Église de Carlovitz sont, en dehors du patriarcat, le synode épiscopal et le congrès national. Il faut y ajouter comme organes auxiliaires : la commission permanente du congrès, l'officialité métropolitaine et le conseil national pour les églises et les écoles. Sans entrer dans le détail des attributions propres à ces différents organes, il convient cependant de déterminer leur rôle et leur composition.

Le synode épiscopal comprenait jusqu'en 1864 deux catégories de membres : les membres ordinaires, représentés par le primat de Carlovitz avec ses six suffragants directs; les membres extraordinaires, au nombre de trois : les métropolites d'Hermannstadt, de Bukovine et de Dalmatie. La première catégorie prenait seule part aux délibérations intéressant l'administration de la métropole de Carlovitz; la seconde catégorie intervenait dans l'examen des questions dogmatiques et spirituelles ; car il ne faut pas oublier qu'Hermannstadt, depuis 1783, Tchernovitz, depuis 1785, et Zara, depuis 1829, relevaient *in dogmaticis et spiritualibus* de Carlovitz. Ces trois Églises, ramenées à deux maintenant que la Dalmatie est rattachée, au point de vue ecclésiastique, à la Bukovine, ne sont plus sous la juridiction de Carlovitz; elles constituent avec ce patriarcat un système d'Églises coordonnées. Un synode général composé des représentants de ces différents groupes ecclésiastiques doit, en principe, maintenir entre eux un reste d'unité; mais ce synode, malgré les vœux exprimés par les intéressés, n'a pu encore se réunir.

Le synode épiscopal du patriarcat de Carlovitz comprend donc actuellement, comme uniques membres, le patriarche et ses six suffragants. Il faut y ajouter un commissaire impérial dont la présence aux délibérations synodales a été imposée par le gouvernement, dès 1768, et maintenue en dépit des protestations du synode lui-même et du congrès national de 1769. Toutefois, ce commissaire impérial n'assiste pas aux séances où l'on traite de questions dogmatiques ou purement spirituelles; il est également exclu des délibérations relatives au choix des candidats épiscopaux. Les attributions du synode sont assez étendues ; il eut longtemps dans son domaine toutes les questions intéressant le dogme, la religion, le culte, la discipline, l'organisation ecclésiastique et les affaires extérieures. Ces deux derniers points relèvent maintenant, et cela, depuis les statuts fixés par le congrès de 1875, du congrès national bien plus que du synode. La juridiction dans les causes judiciaires d'ordre religieux ou spirituel, qui de droit appartient au synode, est exercée en fait, depuis le système consistorial de 1872, par l'officialité métropolitaine, composée du métropolitain et de deux évêques désignés à cet effet par le synode. Cependant, en 1875, le synode s'est réservé un certain nombre de causes. En dehors du droit de légiférer en matière canonique, il avait aussi celui de déterminer les matières à examiner et les questions à résoudre au congrès national. Son initiative législative est aujourd'hui bien réduite. Le choix des évêques, en dehors de l'élection du patriarche réservée au congrès national, lui a toujours appartenu, bien que ses droits sur ce point aient quelquefois reçu en pratique, de la part du gouvernement ou du primat de Carlovitz, de graves atteintes. C'est encore à lui qu'est réservé le choix des autres hauts dignitaires ecclésiastiques, mais sous bénéfice de l'approbation gouvernementale.

Le congrès national ecclésiastique, institué par le privilège impérial du 20 août 1690, n'eut d'abord, en fait d'attributions, que l'élection du patriarche, avec droit de consultation vis-à-vis du gouvernement et de l'autorité religieuse pour les affaires nationales et ecclésiastiques.

L'art. 3 de la loi de 1868 étendit considérablement ces attributions, et réserva au congrès l'examen et la solution de la plupart des questions intéressant la nation et l'Église, sauf celles d'ordre purement spirituel et dogmatique. Ce congrès est actuellement un vrai parlement politico-religieux, où domine l'élément laïque représenté par 50 députés civils ou militaires contre 25 ecclésiastiques. Les évêques en sont membres de droit; le reste est désigné par les collèges électoraux, tous les trois ans ; car, d'après le droit en vigueur, le congrès ne se réunit que tous les trois ans. Un commissaire impérial y est attaché. La présidence, qui lui appartint de droit jusqu'en 1875, est maintenant dévolue au patriarche, et, en son absence, à un vice-président laïque élu par le congrès lui-même. Celui-ci a dans son ressort : la nomination du patriarche, sa dotation, l'organisation des circonscriptions diocésaines, la composition des différents organes administratifs centraux ou diocésains, les questions scolaires, l'administration des biens des églises et des couvents, l'organisation des diocèses et des paroisses.

Au patriarche appartiennent, en dehors de l'administration du siège métropolitain, la convocation et la présidence du synode et du congrès. Il est, devant le gouvernement, le chef de la nation, et pour le peuple son représentant auprès de l'empereur-roi et des autorités hongroises. A ce titre, il siège, de droit, depuis 1792, à la Chambre des Magnats et au Landtag de Croatie-Slavonie. Depuis la résolution impériale du 7 avril 1778, qui lui enleva toute juridiction au for civil, ses attributions sont d'ordre exclusivement religieux et ecclésiastique. Mais la nature même de ses fonctions lui assure toujours une grande influence dans les questions politiques et nationales. Le rôle joué par le patriarche Rajachich dans les événements de 1848 à 1861 en est un exemple frappant.

La commission permanente du congrès, composée de neuf membres, trois ecclésiastiques, dont un évêque, et cinq laïques, et présidée de droit par le patriarche, n'est définitivement organisée que depuis 1875. Elle se renouvelle tous les trois ans, comme le congrès lui-même qui en détermine la composition. Son cercle d'attributions se trouve exactement défini par les termes mêmes du statut dressé par le congrès, et dont elle est chargée de réaliser les différents points, directement ou indirectement, en veillant à leur exécution. Elle a naturellement à répondre devant le congrès national de l'exécution du mandat qui lui est confié; elle tient chaque année, à Carlovitz, ses quatre réunions ordinaires. Préparer le programme du futur congrès et gérer les fonds et les biens des églises, des couvents et des écoles, tels sont les deux objets qui absorbent le meilleur de son activité.

Le *Metropolitan-Appellotarium* ou officialité métropolitaine, fut créé, sur la demande du congrès national de 1769, par le *Regulament* de 1777. Son rôle était d'exercer, dans le domaine ecclésiastico-religieux, les fonctions judiciaires réservées jusque-là au seul métropolitain. D'après le *Systema consistoriale* de 1782, il devait être ainsi composé : le métropolitain, en qualité de président, deux évêques choisis parmi les plus rapprochés de Carlovitz, deux archimandrites, deux archiprêtres, deux prêtres et un notaire. Le rescrit impérial de 1868 le sectionna en deux ressorts, ou plutôt, établit à côté du tribunal ecclésiastique existant un bureau composé du métropolitain, de deux assesseurs ecclésiastiques, dont un évêque, du directeur général des écoles serbes, du fiscal du consistoire éparchial, de deux membres honoraires laïques et d'un notaire, pour s'occuper des questions d'administration relatives aux églises et aux écoles. Modifiée à nouveau en 1879, la composition du tribunal métropolitain se ramène aujourd'hui aux éléments suivants : le métropolitain pour président, deux évêques, dont l'un est de droit le plus ancien en fonction, et l'autre désigné par le synode, trois assesseurs ecclésiastiques et trois laïques, élus par le congrès, un notaire et un fiscal. Il est aussi désigné actuellement sous le nom de conseil ecclésiastique métropolitain. Le conseil national pour les églises et les écoles a été créé en 1871 pour remplacer le bureau adjoint en 1868 au tribunal métropolitain, et supprimé peu après. Il a donc hérité de ses attributions; mais l'élément laïque y occupe la place prépondérante, car il comprend comme membres, en dehors du patriarche, qui en est le président de fait, sinon de droit, cinq laïques et un ecclésiastique, désignés par le congrès.

L'organisation éparchiale est calquée sur l'organisation centrale. Elle comprend une assemblée éparchiale et des organes auxiliaires, tels que le consistoire spirituel, la commission administrative, la commission scolaire.

L'assemblée éparchiale joue, dans le cercle restreint de l'éparchie, le rôle réservé dans l'ensemble de la métropole au congrès national. En dépit des réclamations de l'autorité ecclésiastique, qui voyait dans cette organisation une atteinte à ses droits, le projet définitif d'organisation éparchiale de 1879 conférait à cette assemblée pleins pouvoirs sur la constitution et l'administration de l'éparchie. C'était accorder à l'élément laïque une prépondérance marquée. En effet, aux termes mêmes de ce règlement, l'assemblée éparchiale est composée comme il suit : l'évêque pour président, un vice-président élu par l'assemblée, les archiprêtres ou doyens comme membres de droit, et un certain nombre, variable pour chaque éparchie, de membres ecclésiastiques élus par le clergé paroissial, et de membres laïques désignés par les groupes paroissiaux, dans la proportion de deux tiers de membres laïques pour un tiers de membres ecclésiastiques. Depuis 1879, l'élément monastique y possède aussi son représentant.

Les attributions de cette assemblée, fort étendues en principe, se trouvent assez réduites en fait. Son influence sur les affaires de l'éparchie s'exerce principalement par la constitution des commissions éparchiales et l'exercice du droit de consultation et de rapport devant le congrès national sur les questions intéressant l'organisation et l'administration éparchiale.

Le consistoire spirituel éparchial, établi par le *Regulament* de 1777, et réorganisé à différentes reprises, joue dans l'éparchie le rôle de conseil épiscopal et de tribunal de première instance pour les causes religieuses et canoniques. D'après le projet d'organisation éparchiale de 1879, le consistoire spirituel se compose des éléments suivants : l'évêque, en qualité de président, sept membres ordinaires, dont deux archiprêtres, deux prêtres et deux laïques. Ces membres sont désignés par l'assemblée éparchiale. Ils tiennent séance une fois par semaine. La compétence du consistoire s'étend sur toutes les questions concernant la foi, la liturgie, la discipline; il juge les causes matrimoniales, tranche les contestations entre membres du clergé sur les questions religieuses et canoniques, décide, après examen, de l'admission aux fonctions ecclésiastiques.

La commission administrative, dont les membres sont nommés par l'assemblée éparchiale, et qui est composée de laïques et d'ecclésiastiques dans la proportion de deux tiers contre un, a dans son domaine les questions d'ordre purement administratif, soustraites, dès 1871, à la compétence du consistoire.

A la commission scolaire, qui comprend une forte majorité de membres laïques, reviennent les questions intéressant les écoles : inspection, choix des maîtres, gérance des fonds scolaires.

L'organisation paroissiale repose sur les deux éléments suivants : l'assemblée paroissiale et la commission paroissiale.

L'assemblée paroissiale est constituée par les membres du clergé paroissial et par un certain nombre, variable de 30 à 120, suivant l'importance de la paroisse, de laïques élus à cet effet par la communauté. Elle se réunit tous les ans; les décisions administratives prises par elle sont revisables par la commission administrative éparchiale; ses choix dans la nomination du clergé paroissial restent soumis à l'approbation du synode épiscopal.

La commission paroissiale n'est qu'une émanation de l'assemblée paroissiale. Elle peut comprendre de 8 à 24 membres, avec le curé comme président de droit. Elle partage avec celui-ci le soin de l'administration paroissiale; églises, écoles, établissements de bienfaisance, fonds et biens de la communauté, tout relève d'elle; le clergé ne peut prendre aucune initiative sans son approbation. Dans la paroisse, comme dans l'éparchie et dans l'ensemble du patriarcat, l'élément laïque exerce, on le voit, une influence prépondérante; à tous les degrés de l'organisation ecclésiastique règne le système électif, qui a pour conséquence la subordination plus ou moins complète du clergé aux fidèles. Cette situation, quelque peu anormale au point de vue canonique, a provoqué à diverses reprises les protestations du haut clergé, en particulier, du synode épiscopal. Ces protestations n'ont d'ailleurs amené aucune modification essentielle dans le système : le peuple serbe tient à ses droits, ou à ce qu'il considère comme tel, et ne paraît nullement disposé à s'en laisser dépouiller.

VI. Statistiques. — Le nombre des éparchies serbes constituant actuellement le patriarcat de Carlovitz s'élève à sept, à savoir, par ordre alphabétique : Batch, Buda, Carlovitz, Carlstadt, Pakraz, Témesvar, Versecz. En comparant cette liste avec celle du diplôme du 4 mars 1695, qui nous livre les noms des éparchies constituées par Arsène avec l'autorisation impériale, nous constatons que le nombre n'en a pas varié, mais qu'il y a eu des modifications dans la répartition et le groupement, au

point de vue ecclésiastique, des centres occupés par la population serbe. Les évêchés de Gross-Vardein, Mohacs, Szégédin ont disparu pour faire place à ceux de Bacs, Carlovitz et Pakraz. Gross-Vardein était déjà supprimé en 1707, et les paroisses qui en dépendaient réparties entre Témesvar et Szégédin. Pakraz fut établi entre 1708 et 1710, et Mohacs rattaché en 1731 à Buda; la disparition de Szégédin est probablement postérieure à 1815.

Au point de vue géographique, les évêchés actuels sont ainsi répartis : quatre en Hongrie, Bacs, Buda, Témesvar, Versecz; dans la Syrmie, Carlovitz; en Slavonie, Pakraz; en Croatie, Carlstadt.

J'emprunte aux *Échos d'Orient*, t. v (1901-1902), p. 171, le tableau statistique suivant, établi sur la base des renseignements officiels publiés, au début de l'année 1900, dans le *Schématisme* du patriarcat de Carlovitz.

STATISTIQUE DES DIOCÈSES SERBES DE HONGRIE

DIOCÈSES.	MONASTÈRES.	PROTOPRESBYTÉRATS.	ÉGLISES PAROISSIALES.	ÉGLISES SECONDAIRES.	CHAPELLES.	PAROISSES.	PRÊTRES.	CLERGÉ INFÉRIEUR.	COMMUNAUTÉS ECCLÉSIASTIQUES.	DISTRICTS SECONDAIRES.	FAMILLES.	INDIVIDUS.
1. Bacs . .	2	4	65	·	13	82	56	38	61	20	23 557	1[illegible]5 504
2. Buda . . .	1	2	63	·	8	46	24	40	45	65	3 082	18 584
3. Carlovitz .	14	4	155	·	16	140	94	55	127	60	29 289	173 011
4. Carlstadt .	1	8	143	42	·	144	99	37	145	646	55 000	333 830
5. Pakraz . .	3	6	132	52	9	103	69	25	103	551	10 768	124 564
6. Témesvar.	3	4	80	5		103	47	53	80	4	26 822	144 000
7. Versecz. .	4	4	74		18	97	44	47	75	3	26 431	133 375
TOTAUX . .	28	32	712	99	64	725	433	265	636	1 349	174 949	1 062 848

Remarquons, à propos du tableau qui précède, qu'au point de vue administratif chaque éparchie est divisée en communautés ecclésiastiques auxquelles peuvent être annexés un ou plusieurs districts secondaires. Il existe une ou deux paroisses par communauté. Les paroisses elles-mêmes sont groupées en protopresbytérats ou archiprêtrés.

Voici, de plus, diocèse par diocèse, le nom des 27 monastères du patriarcat :

1. *Batch.* — Bodjani, Kovili.
2. *Buda.* — Grabovaz.
3. *Carlovitz.* — Beschénovo, Béotchin, Schischatovaz, Divcha, Guergueteg, Kouvejdin, Krouchedol, Malaya-Réméta, Phének, Privina Glava, Rakovaz, Staroé-Hopovo, Vélikaya-Réméta, Verdnik.
4. *Carlstadt.* — Gomirjé.
5. *Pakraz.* — Lépavina, Oharoviza, Pakra.
6. *Témesvar.* — Bezdin, Sviati-Guéorguii, Hodosch.
7. *Versecz.* — Mésics, Vojloviza, Zlaticza, Baziasch.

Autrefois riches et puissants, ces couvents ont aujourd'hui beaucoup perdu de leur importance. Mal administrés, presque déserts, ils ne sont guère plus, à l'exception de Krouchedol, ancienne résidence des métropolites, que de vieux souvenirs du passé. En somme, la vie monastique est en pleine décadence chez les Serbes de la Hongrie.

Je ne possède pas de renseignements précis sur leurs écoles populaires. En fait d'établissements de haute instruction, je citerai les suivants : un séminaire de théologie à Carlovitz; une école normale pour instituteurs et institutrices à Zombor, une pour instituteurs à Pakraz, une pour institutrices à Carlstadt; un grand gymnase de garçons à Carlovitz, un autre à Neusatz; une école supérieure de filles à Zombor, une seconde à Neusatz, une troisième à Pantchova. Le patriarcat possède une imprimerie serbe à Carlovitz. *Échos d'Orient,* t. v, p. 171-172.

Pour l'histoire : Goloubinski, *Krathii otcherk istorii pravoslavnykh tserkvei (Précis d'histoire des églises orthodoxes)*, Moscou, 1871, p. 604-647; Raditch, *Die Verfassung des obersten Kirchenregiments in der orthodox-catholischen Kirche bei den Serben in Œsterreich-Ungarn*, Versecz, 1877, 1878, p. 16-68; Id., *Die orthodox-orientalischen Particular-Kirchen in den Ländern der ungarischen Krone*, Budapest, 1886, p. 11-44; Engel, *Geschichte des ungarischen Reichs und seiner Nebenländer*, Halle, 1797-1804, t. II, p. 198-200, t. III, p. 444-456; Markovitch, *Gli Slavi ed i papi*, Zagreb, 1897, t. II, p. 408-422; Lopoukhine, *Istoria khristianskoi tserkvi v XIX vieke (Histoire de l'Église chrétienne au XIX siècle)*, Saint-Pétersbourg, 1901, t. II, p. 423-433; A. d'Avril, *La Serbie chrétienne*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1896, t. I, p. 335-378; Nilles, *Symbolæ ad illustrandam historiam Ecclesiæ orientalis in terris coronæ S. Stephani*, Insprück, 1885, t. II, p. 703-775; Voskresenski, *Iz tserkovnoi jizni pravoslavnykh slavian (De la vie ecclésiastique chez les Slaves orthodoxes)*, dans le *Bogoslovski Viestnik*, Moscou, juin 1901, p. 358-373; juillet-août 1902, p. 556-566; Thearvic, *L'Église serbe orthodoxe de Hongrie*, dans les *Échos d'Orient*, Paris, t. V (1901-1902), p. 164-173.

Pour l'organisation : Raditch, *Die Verfassung des obersten Kirchenregiments*, p. 69-314; Id., *Die Verfassung der orthodox-serbischen Particular-Kirche von Karlowitz*, Prague, 1880; Id., *Electio et consecratio episcoporum secundum canones orthodoxæ Ecclesiæ et praxim orthodoxæ metropoleos Carlovicensis*, Budapest, 1877; Vering, *Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 367-371; Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Zara, 1897, p. 137-142, 282-283, 303-311, 325, 344, 359, 360-361; Silbernagl, *Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämmtlicher Kirchen des Orients*, Landshut, 1865, p. 164; [illegible], dans l'Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, Constantinople, 1903, n. 32, p. 342-345, n. 33, p. 351-352.

J. Bois.

CARMES (ORDRE DES). — I. Origine. II. Les carmes en Orient. III. Antiquité de l'ordre. IV. Les carmes en Europe. V. Les réformes. VI. Les carmélites. La réforme de sainte Thérèse. VII. Études chez les carmes chaussés. VIII. Études chez les carmes déchaussés. IX. Dévotions. X. Revues. XI. État actuel.

I. ORIGINE. — L'origine de l'ordre des carmes — indépendamment de la question de son antiquité — présente à l'historien des difficultés considérables. Des divers auteurs qui ont raconté les exploits des premiers croi-

sés, pas un ne donne à entendre que le Carmel fut habité par des ermites au moment où l'armée chrétienne passa à ses pieds. Le silence des écrivains — Foucher seul fait exception, *P. L.*, t. CLV, col. 851; Guillaume de Tyr, *ibid.*, t. CCII, col. 400 — paraît même indiquer que personne alors ne songea à saint Élie, dont le nom pourtant est intimement lié à celui du Carmel. Ceci est d'autant plus étrange que le passage par Sarephta, quelques jours auparavant, avait très bien évoqué la mémoire de la veuve qui, jadis, donna l'hospitalité au prophète et dont la maison était transformée déjà alors en chapelle dédiée au saint. Plus tard, ce sanctuaire fut desservi par les carmes. De même, les nombreuses descriptions de la Terre-Sainte, antérieures au milieu du XIIe siècle, gardent un silence absolu et significatif au sujet des carmes. Il est vrai que la tradition carmélitaine a placé les origines de l'ordre plus avant dans l'histoire; nous indiquerons plus loin, col. 1779, dans quel sens on pourrait l'accepter. La première notice historique que nous ayons sur la réunion des ermites du mont Carmel, se trouve dans le livre du moine grec Phocas. *P. G.*, t. CXXXIII; *Acta sanctorum*, t. II maii, p. I-VIII, Phocas, après avoir donné quelques renseignements sur la sainte montagne, continue ainsi : « En cet endroit il y eut autrefois un grand édifice dont les ruines existent encore; le temps qui n'épargne rien et les invasions de l'ennemi l'ont presque entièrement dévasté. Depuis peu de temps, un moine aux cheveux blancs, revêtu de la dignité sacerdotale et venu de Calabre, fixa sa demeure à la suite d'une vision du prophète Élie, dans les masures de cet édifice; il y construisit un petit rempart avec une tour et une chapelle et réunit environ dix frères autour de lui; il y habite encore aujourd'hui. » Cet écrit fut composé en 1185, mais il faut reculer d'au moins trente années la date de ces événements, puisque nous savons par Benjamin de Tudèle (1163) que déjà de son temps il existait une chapelle près de la grotte de saint Élie. Il est inutile de rapporter les témoignages des écrivains de la fin du XIIe et du XIIIe siècle. Citons toutefois Jacques de Vitry; voici ce qu'il dit de l'ordre naissant : « D'autres (ermites), à l'exemple et à l'imitation du prophète Élie, homme saint et solitaire, vivaient dans la retraite sur le mont Carmel, principalement dans cette portion de la montagne qui domine la ville de Porphyre appelée aujourd'hui Caïffa; ils habitaient de petites cellules dans les rochers, auprès de la fontaine d'Élie et non loin du monastère de la bienheureuse Marguerite, tels que des abeilles du Seigneur, faisant un miel d'une douceur toute spirituelle. » *Histoire des croisades*, 1825, p. 89 sq. On a émis dernièrement l'opinion que, parmi les premiers compagnons du fondateur, se trouvaient quelques moines clunistes. S'autorisant de la permission accordée par la règle de saint Benoît, ils seraient sortis de leur monastère situé au Thabor pour aller habiter « le jardin de palmiers » près de Caïffa. *Regesta regni hierol.*, édit. Reinhold Roehricht, Innsbruck, 1893, n. 484, 545. Quoique nous n'ayons aucune preuve à l'appui de cette hypothèse, elle ne manque cependant pas d'une certaine probabilité. Conder, *Palestine explor. fund, The latin kingdom of Jerusalem*, Londres, 1897, p. 197. La tradition carmélitaine donne au fondateur de la congrégation des ermites du mont Carmel le nom de Berthold; d'après elle, il était parent — frère ou plutôt cousin — d'Aymeric, patriarche d'Antioche. Ce dernier, il est vrai, était Limousin, mais la contradiction qui résulte de ce que Berthold, selon Phocas, était venu de Calabre, est apparente plutôt que réelle. Quoique Aymeric comme patriarche d'Antioche n'eût rien à voir dans le patriarcat de Jérusalem duquel relevait le mont Carmel, il est parfaitement possible qu'il ait exercé quelque influence sur le régime de son parent; il paraît fort naturel qu'il ait passé quelque temps chez lui en retournant à Antioche, après avoir joui de l'hospitalité du patriarche de Jérusalem. Il est également possible qu'il ait amené avec lui quelques ermites pour les établir au mont Néro près d'Antioche. Guillaume de Sandwich nous apprend que cet établissement monastique tomba en 1267. *Chronica de multiplicatione religionis carmelitarum*, etc., dans Riboti, *De institutione et processu ordinis prophetici*, l. IX, c. VIII; voir Daniel de la Vierge-Marie, *Specul. carmel.*, t. I, p. 104.

II. LES CARMES EN ORIENT. — La règle des carmes fut composée par le patriarche Albert de Jérusalem entre 1206 et 1214. Avant cette époque, les ermites paraissent avoir suivi celle de saint Augustin. Le plus ancien missel de l'ordre, datant de la seconde moitié du XIIe siècle, porte au 4 septembre cette notice : *Oct̃ Sc̃i Augustini patris nr̃i yponensis ep̃i* (ms. Bibl. nat. Paris, lat. 12056). La provenance carmélitaine de ce document, pour n'être pas absolument certaine, n'en reste pas moins fort probable. Cette règle, on le comprend facilement, ne s'adaptait pas au genre de vie des solitaires; aussi saint Brocard, le successeur de saint Berthold, s'adressa-t-il au patriarche de Jérusalem pour obtenir sa décision sur certains doutes. Saint Albert répondit en lui donnant une règle complète plus appropriée aux besoins des ermites. En voici les principaux points : Les frères éliront un prieur auquel chacun promettra obéissance. Le prieur assignera à chaque frère une cellule qu'il ne changera pas sans permission; le prieur lui-même occupera celle qui sera la plus proche de la porte d'entrée, afin de surveiller les affaires de la communauté et de recevoir les hôtes. On se tiendra en cellule jour et nuit occupé de prières et du travail des mains; on ne la quittera que dans la matinée pour se rendre à la chapelle construite au milieu de l'établissement, afin d'y entendre la messe quand cela pourra se pratiquer facilement, et le dimanche ou un autre jour, pour assister au chapitre des coulpes et pour traiter des affaires de la communauté. On prendra les repas en cellule, le prieur étant chargé de faire distribuer les vivres. Le jeûne durera depuis la fête de l'Exaltation de la sainte croix jusqu'à Pâques; l'abstinence sera perpétuelle, à moins que l'infirmité ou la faiblesse ne dispense. Ceux qui savent lire réciteront l'office approuvé de l'église (du Saint-Sépulcre); les autres diront un certain nombre de *Pater noster*. Le silence sera strictement gardé à partir de vêpres jusqu'à tierce du lendemain. Sibert de Beka, *Tractatus de consideratis super carmelitarum regulam*, dans Riboti, Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum*, t. I, p. 83 sq.; Monsignano, *Bullar. carm.*, t. I, p. 2. La règle de saint Albert ne dit rien du gouvernement de l'ordre; évidemment il ne s'agissait au moment de sa composition, que de la seule colonie du mont Carmel; les ermites du mont Néro paraissent ne pas avoir vécu sous la juridiction du prieur du mont Carmel. Le patriarche Albert ayant été enlevé par le fer d'un assassin avant le concile de Latran, l'ordre ne fut approuvé que par le IIe concile de Lyon, *op. cit.*, *De relig. dom.*, in-6; pourtant avant cette date la règle avait été confirmée par Honorius III.

Nous savons peu de choses sur le sort des carmes en Terre-Sainte. Il paraît que Berthold, après la défaite des chrétiens en 1187, bâtit un monastère près de la fontaine d'Élie; il devait servir seulement comme maison d'asile en cas de danger, car les ermites continuaient à occuper des grottes et des cellules isolées, ainsi que la règle le prescrit. Les Sarrasins épargnèrent les carmes, sans doute à cause de leur vénération pour le prophète Élie; mais ils exigèrent qu'ils changeassent leur manteau tout blanc en un autre composé de sept pièces verticales, quatre blanches et trois noires. Les carmes reçurent de là les surnoms de *fratres virgulati, barrati, de pica* (de la pie); ce dernier se retrouve jusqu'au

xve siècle, quoiqu'ils eussent repris le manteau primitif dès 1287. Leur titre officiel était : *fratres eremitæ sanctæ Mariæ de monte Carmelo*, et, depuis leur émigration en Europe: *fratres ordinis beatissimæ Virginis Mariæ de monte Carmelo;* cette appellation fut même indulgenciée en 1379.

Les carmes de Terre-Sainte ne se répandirent que lentement. Outre l'établissement du Carmel et la colonie du mont Néro, nous rencontrons un couvent à Saint-Jean-d'Acre, Sandwich, c. VIII, qui subsista jusqu'en 1291, la chapelle de Sarephta, dont nous avons déjà parlé, un couvent à Tyr, détruit en 1289, un autre appelé Beaulieu, au pied du Liban, à trois lieues de Tripoli et qui tomba avec le précédent; il y eut aussi un hospice à Jérusalem; il n'exista que peu de temps et fut abandonné en 1244; nous trouvons enfin deux colonies de carmes, l'une au désert de la Quarantaine, près de la fontaine de saint Élisée, l'autre à douze lieues à l'est du Carmel; elles devaient être assez peuplées, les Sarrasins les dévastèrent toutes deux vers 1240.

Les incursions des Sarrasins et l'impuissance des armées chrétiennes rendaient la position des carmes de plus en plus précaire; la sainte montagne fut abandonnée pendant quelque temps, mais les ermites y retournèrent plus tard. Ils songèrent cependant à se réfugier en Europe. En 1238, un premier essaim de carmes se dirigea vers Chypre; d'autres se fixèrent à Messine, d'autres encore aux Aygalades près de Marseille et à Valenciennes. En 1241, des chevaliers anglais de la suite de Richard de Cornouaille amenèrent quelques carmes en Angleterre, et en 1254, saint Louis se fit accompagner à son retour en France par six carmes français. Un nouveau monastère fut construit au Carmel en 1263. *Bullarium*, t. I, p. 28, mais après la chute de Saint-Jean d'Acre, en 1291, les Sarrasins y mirent le feu et massacrèrent les ermites. Les moines moururent en chantant le *Salve Regina*. On tenta vainement, au xve siècle, de repeupler le Carmel; ce fut seulement en 1631 que les carmes (déchaussés) réussirent à y reprendre pied.

III. ANTIQUITÉ DE L'ORDRE. — Quoique nous ne puissions pas entrer dans tous les détails de cette cause célèbre, il est cependant indispensable d'en dire un mot. La fameuse querelle au sujet de l'antiquité de l'ordre des carmes, commencée au XIIIe siècle, prit au XVIIe des proportions vraiment inouïes. D'après la sainte Écriture, les prophètes Élie et Élisée furent successivement à la tête des « fils des prophètes », dont le genre de vie présageait obscurément les formes futures de la vie monastique. Saint Jérôme, Cassien, et d'autres Pères n'hésitèrent pas à considérer ces deux prophètes comme les fondateurs et les modèles du monachisme. Or, tous deux avaient eu des rapports avec le Carmel. L'on montre encore sur la montagne la fontaine et la grotte d'Élie, l'endroit où il se rencontra avec les prophètes de Baal, l'école des « fils des prophètes » et d'autres souvenirs du saint. Quant à saint Élisée, il y avait habité. Des inscriptions grecques témoignent que dès le IVe siècle, le Carmel était visité par des pèlerins chrétiens, et, longtemps, des ruines prouvèrent qu'un édifice y avait autrefois existé. Voir col. 1777. Rien de plus légitime par conséquent, que la dévotion des carmes envers saint Élie et saint Élisée; réunis sur le Carmel et cela sur l'ordre de saint Élie lui-même, ils avaient un titre spécial à se considérer comme les successeurs, disons même comme les enfants spirituels des deux grands prophètes. Si les carmes se fussent contentés de cette filiation, nul n'y aurait trouvé à redire; ils voulurent aller plus loin. Ils revendiquèrent une succession ininterrompue entre eux et les prophètes; les esséniens et les thérapeutes, dont parlent Pline, Josèphe, Philon et Eusèbe, furent considérés comme des carmes de l'ancienne alliance ; on chercha aussi à établir des relations entre le Carmel et les anachorètes de Syrie et de la Thébaïde sous la loi nouvelle. V. Harnischmacher, *De essenorum apud judæos societate*, Bonn, 1866; Lauer, *Die Essäer und ihr Verhältniss zur Synagoge und Kirche*, Vienne, 1869, Lucius, *Der Essenismus in seinem Verhältniss zum Judenthum*, Strasbourg, 1881. On a même voulu voir dans le *De vita contemplativa* de Philon un traité chrétien. F. C. Conybeare, dans son édition grecque-arménienne de cet ouvrage, Oxford, 1895, a renversé une fois pour toutes cette hypothèse insoutenable. Les premiers germes de ces prétentions se trouvent dans le livre *De institutione primorum monachorum*, attribué à Jean XLIV, évêque de Jérusalem, mais composé, selon toute probabilité, au XIIIe siècle, Riboti, *op. cit.*, l. I, c. VII; cf. Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum*, t. I, p. 9-71, et dans l'épître de saint Cyrille, prieur du Carmel, œuvre de la même époque. *Ibid.*, l. VIII, p. 72 sq. Ces deux ouvrages furent édités pour la première fois en 1370, par Riboti, carme espagnol. Plus on va, plus les assertions des historiens deviennent hasardées. Nicolas Simonis, Bostius, Paléonydore au XVe siècle, Baptiste Mantouan au XVIe siècle, Casanate, Lezana et Philippe de la Sainte-Trinité au XVIIe se surpassèrent les uns les autres en hypothèses hardies, non sans subir quelques contradictions, jusqu'à ce que l'orage éclata lors des publications des bollandistes. L'apparition, en 1668, du IIIe volume de mars des *Acta sanctorum* mit le feu aux poudres. Le P. Papebroch y prétendait que saint Berthold (29 mars) avait été le premier supérieur de l'ordre et saint Cyrille (6 mars) le troisième. Les carmes relevèrent le gant. François de Bonne-Espérance, *Historico-theologicum armamentarium*, Anvers, 1669. Mais Papebroch, au Ier d'avril (1675), dans la vie de saint Albert de Jérusalem, répondit victorieusement à leurs attaques. La lutte s'envenima et les adversaires publièrent les uns contre les autres une foule d'écrits; il faut dire que certains carmes ne restèrent pas toujours dans les bornes de la modération, par exemple Sébastien de Saint-Paul, *Exhibitio errorum quos P. D. Papebrochius commisit*, etc., Cologne, 1693. Voir la bibliographie. La querelle fut enfin portée au tribunal du souverain pontife. Le saint-siège, pour le bien de la paix, par un décret du 20 novembre 1698, imposa silence aux deux partis. La thèse du P. Papebroch, qui, en somme, était la vraie, est acceptée de nos jours, sinon unanimement, du moins généralement.

La fête de saint Élisée fut établie dans l'ordre des carmes en 1399; celle de saint Élie, quoique ce saint ait eu une chapelle au mont Carmel au XIIe siècle, ne remonte pas au delà de 1551; mais en quelques provinces on célébrait, dès la fin du XVe siècle, la fête de son enlèvement. Le chapitre général de 1564 institua un grand nombre de fêtes en l'honneur d'anciens anachorètes, tels que Hilarion, Spyridion, Sérapion, Euphrasie et Euphrosyne; encore de nos jours saint Cyrille d'Alexandrie figure au calendrier de l'ordre sous la désignation : ORDINIS NOSTRI. Ce sont là des exagérations qu'une critique plus saine eût fait éviter.

IV. LES CARMES EN EUROPE. — Sortis de la Palestine, les carmes s'établirent en Europe; ils s'y répandirent assez rapidement sans atteindre cependant la diffusion des dominicains et encore moins celle des franciscains. Grégoire IX les rangea au nombre des ordres mendiants (1229). Le premier chapitre général tenu en dehors de la Terre-Sainte, après avoir élu saint Simon Stock prieur général (voir SCAPULAIRE), demanda au pape quelques corrections à la règle (1247). Depuis lors, les ermites du Carmel sont des cénobites possédant des couvents dans les grandes villes, tels que Londres, York, Bruxelles, Bordeaux, Gênes, etc. Ils s'établirent également dans les villes d'université, Cambridge (1249), Oxford (1253), Paris (1259) et Bologne (1260). Chaque province avait certains couvents où les jeunes reli-

gieux poursuivaient les études d'humanités, de philosophie et de théologie. Le nombre des *STUDIA GENERALIA* s'agrandit peu à peu et les étudiants les plus doués furent envoyés aux universités pour y prendre les grades académiques. En ce point il n'y eut pas de différence entre les carmes et les autres religieux; les difficultés suscitées par les autorités universitaires étaient partout les mêmes. Primitivement ceux qui revenaient de l'université avec le titre de maître ou de docteur jouissaient de grands privilèges; ils avaient siège et voix aux chapitres généraux, et étaient dispensés de plusieurs obligations monastiques, etc. Ces exemptions amenèrent peu à peu des abus funestes; les religieux briguaient en foule les distinctions académiques. Aussi, quand un chapitre général put dire : *Sunt hodie plures quasi graduati quam fratres simplices*, ces privilèges furent restreints par l'autorité compétente. Outre les gradués ordinaires on rencontre dès le XVe siècle des *DOCTORES BULLATI*, c'est-à-dire des religieux, qui, sans avoir fait le cours réglementaire d'études, avaient obtenu le grade par privilège pontifical. Il convient de faire mention de la part qu'eut un carme, saint Pierre-Thomas, dans l'établissement de la faculté de théologie à l'université de Bologne (1364); Maturin Courtoys, carme français, procura le même bienfait à l'université de Bourges. Nombreux furent les carmes promus aux dignités ecclésiastiques, principalement en qualité de coadjuteurs de divers évêques; aucun d'eux cependant ne monta sur la chaire de saint Pierre, à moins qu'on ne compte comme un des leurs le pape Benoit XII, qui, avant d'être abbé de Fondfroide, aurait été carme. Voir col. 653.

L'ordre du Carmel s'est distingué surtout par ses efforts pour la répression du wicleffisme. Ce fut un carme, Jean Cunninghame, qui, le premier, attaqua l'hérésiarque; tous les professeurs anglais, pendant un demi-siècle, marchèrent sur ses traces. Une des assemblées royales décisives, celle de Stamford (28 mai 1392), fut tenue au couvent des carmes. L'honneur d'avoir combattu l'hérésie avec les armes les plus efficaces revient sans aucun doute à Thomas Netter de Walden (1431). D'autre part, un provincial anglais, Jean Milverton, après avoir combattu par la plume l'évêque de Chichester, Reginald Pecock, soupçonné d'hérésie, tomba lui-même dans des erreurs sur la pauvreté évangélique, et fut condamné de ce chef à trois ans de prison au château Saint-Ange (1465-1468). Thomas de Connecte, Breton, fut brûlé à Rome en 1433 comme hérétique; mais il y a lieu de croire que cette accusation était injuste; on dit que le pape finit par le regretter. Connecte était au plus un prédicateur fanatique, égaré par un zèle indiscret.

Pendant les convulsions religieuses de l'Allemagne au XVIe siècle nous trouvons, parmi les protagonistes catholiques, le provincial Everard Billick († 12 janvier 1557); si Cologne garda la foi, le mérite lui en revient en bonne partie. Il assista aux premières sessions du concile de Trente comme théologien de l'archevêque de Cologne. Voir col. 882-890. De même, mais avec moins de succès, Paul Heliæ, surnommé Vendekaabe (girouette), défendit avec intrépidité la religion catholique en Danemark; la date et le genre de sa mort ne sont pas connus; tout porte à croire qu'il fut assassiné vers la fin de 1536.

V. LES RÉFORMES. — La règle du Carmel, telle qu'elle sortit des mains de saint Albert, vise à la vie contemplative. D'autre part, les changements introduits par Innocent IV admettent une activité semblable à celle des dominicains. Ces deux tendances se sont souvent disputé le terrain dans l'ordre. Ainsi, les successeurs immédiats de saint Simon Stock, formés évidemment à la vie religieuse au mont Carmel, désapprouvaient déjà la trop grande activité; ils résignèrent leur charge et se retirèrent dans des couvents isolés, pour suivre leurs préférences. Ces conceptions différentes de l'esprit essentiel de l'ordre donnaient sujet aux religieux de s'accuser les uns les autres de relâchement. Le siècle suivant vit naître des abus plus graves et plus fondés. D'une part, les exemptions trop larges en fait de vie commune, accordées aux membres des universités, d'autre part, les calamités des temps, les guerres, la peste noire et le schisme d'Occident qui divisa l'ordre aussi bien que l'Église, toutes ces causes réunies battirent en brèche l'observance régulière. Les projets de réforme qui se firent jour presque en même temps, *Bullarium*, t. I, p. 130, ne réussirent pas à secouer la torpeur générale, et, en 1431, à la demande d'un chapitre, la règle, devenue trop austère pour la majorité des sujets, fut adoucie par Eugène IV. Cette mesure, qui semblait devoir décourager les fervents, ne servit qu'à rallumer leur ardeur. Immédiatement des supérieurs zélés, tels que le bienheureux Jean Soreth (1451-1471), s'appliquèrent à introduire des réformes plus ou moins générales et à rétablir partout la vraie discipline. On a dit que le B. Soreth mourut empoisonné; cette assertion ne repose que sur un soupçon mal fondé de son premier biographe; ni les auteurs contemporains ni les actes officiels ne la justifient. Parallèlement à ces efforts, des réformes locales plus efficaces se produisirent un peu partout. La première prit naissance au couvent des Bois (*SILVARUM*) près de Florence et s'étendit graduellement en Italie. Le couvent de Mantoue lui servait de centre et de maison-mère; au XVIe siècle elle comptait plus de 50 monastères. Depuis 1499, certains couvents français, entre autres ceux d'Albi, de Paris (sous le priorat de Louis de Lira), de Rouen et de Meaux, formaient la réforme d'Albi. Cette congrégation, d'abord, ne fut pas bien vue, parce qu'elle divisait l'ordre de nouveau. Elle fut cependant approuvée en 1513, prospéra pendant quelque temps, mais s'éteignit en 1584. Une troisième réforme, inaugurée en 1514, fut celle du mont des Oliviers, couvent situé à quelques lieues de Gênes; on y suivait la règle corrigée par Innocent IV. Cette réforme ne s'étendit pas au delà de ce couvent. La quatrième fut celle de sainte Thérèse, dont il sera question ci-après. Enfin, la cinquième et la dernière, appelée réforme de Touraine, prit naissance en 1604 à Rennes; perfectionnée par le P. Philippe Thibault avec le concours des carmes déchaussés (Dominique de Jésus), elle finit même par supplanter l'ancienne souche de l'ordre dans la presque totalité des provinces. On ne peut qu'applaudir au zèle qui suscita toutes ces œuvres; mais il faut avouer qu'elles se poursuivaient aux dépens de l'unité de l'ordre.

VI. LES CARMÉLITES. LA RÉFORME DE SAINTE THÉRÈSE. — Sous le généralat du bienheureux Jean Soreth, une communauté de béguines, à Gueldre, demanda la faveur d'être affiliée à l'ordre des carmes. Nicolas V y consentit. On leur donna sans aucun changement, avec le nom de carmélites, la règle et les constitutions des frères. Les nouvelles religieuses eurent presque aussitôt un modèle vivant de leur genre de vie propre, en la personne de la bienheureuse Françoise d'Amboise, duchesse de Bretagne, qui s'était faite carmélite en 1467. Des communautés pareilles furent fondées dans les Pays-Bas, en France, en Italie et en Espagne, et vers la fin du XVe siècle les couvents étaient déjà assez nombreux. Les carmélites n'étaient pas tenues à la pauvreté stricte; la clôture était celle des religieux, par conséquent nullement sévère. Sainte Thérèse, née en 1515 à Avila, entra au couvent de l'Incarnation en 1535. Voir pour cette date : *The life of S. Teresa*, Londres, 1904, p. XI. Elle passa par de grandes souffrances tant intérieures qu'extérieures, et fut élevée aux plus hauts degrés de la vie mystique. Ayant appris que la règle du Carmel à l'origine visait à la vie contemplative, et désireuse de rompre entièrement ses rapports avec le monde, elle établit, en

1562, un petit couvent dans sa ville natale. Elle et ses compagnes y pratiquaient la plus grande perfection religieuse, surtout en matière de pauvreté et de mortification. Le général, Jean-Baptiste Rossi (Rubeo), ayant fait la connaissance de la sainte à l'occasion d'une visite canonique, l'encouragea et lui prescrivit de faire autant de fondations qu'elle pourrait, et même d'ériger aussi des couvents de religieux. L'œuvre de sainte Thérèse obtint un éclatant succès. Le nombre des religieux devint tel que le général craignit de voir se produire, grâce à cette réforme, une nouvelle division dans l'ordre. En même temps les intrigues des carmes espagnols préparèrent contre la fondatrice une furieuse tempête; elle ne tarda pas à se déchainer; mais la courageuse sainte surmonta toutes les difficultés. A l'époque de sa mort (1582), la réforme thérésienne comptait dix-sept couvents de religieuses et quinze de religieux. Ceux-ci étaient constitués en province particulière ayant juridiction sur les couvents des sœurs. En 1592, les carmes déchaussés se séparèrent définitivement des carmes de l'ancienne observance. Sainte Thérèse avait eu à cœur l'œuvre des missions autant que la vie contemplative; aussi, de son vivant et sur les instances du P. Gratien, les carmes avaient-ils entrepris l'évangélisation du Congo. Après sa mort, le P. Nicolas Doria, homme austère et énergique, mais d'un esprit étroit et anguleux, voir Grégoire de Saint-Joseph, *Le P. Gratien et ses juges*, Rome, 1904, abandonna toute entreprise en dehors de la péninsule ibérique, à l'exception de la Nouvelle-Espagne, le Mexique. Par contre, il favorisa l'institution des déserts. Les déserts en France étaient situés à Viron près de Blaye (1641), à Garde-Chatel près de Louviers (1656), et à Tarasteix près de Tarbes (1859); en Belgique à Marlagne près de Namur (1619) et à Nethen près de Louvain (1687). Les plus fameux, au point de vue de leur situation pittoresque, étaient ceux de Bussaco près de Coïmbre (1628) et de Massalubrense près de Sorrento (1680). Malgré ses desseins de restreindre la réforme dans les bornes de l'Espagne, le P. Doria lui-même fut amené en 1584, sous le provincialat du P. Gratien, à contribuer à la fondation du couvent de Gênes, sa ville natale. Un autre couvent ayant été établi à Rome, Clément VIII sépara de la congrégation espagnole les carmes déchaussés résidant en Italie et les forma en congrégation particulière (1600). Elle prit le nom de Saint-Élie et reçut la faculté de se répandre dans le monde entier, l'Espagne exceptée. C'est alors que les carmes passèrent en Belgique, en France, en Pologne, en Allemagne et en Autriche. Ils se lancèrent aussi dans les missions, évangélisèrent la Perse, les Indes, l'Arménie, la Turquie, s'établirent même à Péking et poussèrent jusque dans l'Amérique du Nord. Dans la pléiade de zélés missionnaires carmes déchaussés, il faut relever le nom du vénérable Père Joseph, comte de Sébastianis, évêque d'Hiérapolis, plus tard de Bisignano et de Citta-di-Castello en Italie, mort en odeur de sainteté en 1689. Les carmes eurent également des stations dans les pays protestants, tels que la Hollande et l'Angleterre. Les carmes déchaussés, notamment les vénérables Pères Pierre de la Mère de Dieu, Thomas de Jésus, et surtout Dominique de Jésus-Marie eurent une part principale dans l'institution et l'organisation de la S. C. de la Propagande. Voir la constitution d'institution par Grégoire XV, 1622, de Martinis, *Juris pontificii de Propaganda fide,* part. I, t. I, p. 1. Le Père Bernard de Saint-Joseph (1597-1663), évêque de Babylone, fonda le séminaire des missions étrangères à Paris. Les carmes déchaussés d'Espagne et de Portugal (congrégation nationale depuis 1773), ayant été sécularisés quasi entièrement en 1836, Pie IX, par décret de 1875, réunit les deux congrégations en une seule. Il n'existe plus à présent que l'ordre des carmes déchaussés et celui des carmes chaussés, sans aucune subdivision.

Les carmélites fondées par sainte Thérèse se répandirent avec une rapidité prodigieuse dans tous les pays chrétiens et même au delà. Elles étaient établies en Italie avant que les supérieurs espagnols eussent circonscrit l'ordre naissant. En 1604, Mme Acarie (la bienheureuse Marie de l'Incarnation) sollicita leur établissement en France, et obtint un ordre du saint-siège pour forcer le général des carmes à passer par-dessus la décision du chapitre. M. de Bérulle, qui négocia l'affaire, fit valoir l'autorité de l'ambassadeur français, sans oser montrer le bref pontifical, à cause de plusieurs clauses contraires à ses vues. Le bref, en effet, soumettait les futures carmélites françaises à la juridiction des chartreux, en attendant que les carmes déchaussés eux-mêmes fussent établis en France; or, le P. de Bérulle espérait se servir des carmélites comme souche de l'ordre de Jésus et de Marie dont il avait conçu le projet. Ayant réussi dans ses desseins, de Bérulle mit en œuvre tout son pouvoir pour tenir à l'écart les carmes déchaussés, afin de mouler à sa guise l'esprit des carmélites. Quelques couvents seulement restèrent ou se rangèrent sous la juridiction de l'ordre. Les carmélites françaises ont toujours été un des plus beaux ornements de l'Église de France, une des gloires de l'ordre est Mme Louise de France, fille de Louis XV, morte à Saint-Denis en 1787.

VII. ÉTUDES CHEZ LES CARMES CHAUSSÉS. — Au moment où les carmes firent leur apparition dans les universités du moyen âge, les grandes écoles théologiques, dominicaine et franciscaine, étaient déjà formées. C'est pourquoi les nouveaux venus n'ont guère exercé d'influence propre sur le mouvement scolastique. De tout temps ils se sont rangés de préférence du côté du thomisme, même, depuis le XVIIe siècle, ils suivirent saint Thomas par principe, avec exclusion formelle de toute autre tendance contraire. Jean Bale, carme anglais, plus tard évêque anglican († 1563), nous a laissé des catalogues (publiés seulement en partie) des ouvrages de tous les auteurs carmes connus de lui. Ce qui nous frappe tout d'abord dans ces listes, c'est l'extrême fécondité de l'ordre en matière théologique. La plus grande partie des traités énumérés sont des travaux académiques, des commentaires sur la sainte Écriture, sur Aristote et le Maître des Sentences, bref, des cours d'université. Citons d'abord Gérard de Bologne, général de l'ordre (1296-1318); il a laissé un commentaire sur les Sentences; tout en suivant saint Thomas de près, il se réserve une certaine indépendance dans la question des universaux, penchant plutôt du côté de Duns Scot. Son successeur dans le généralat, Gui de Perpignan (1318-1320), plus tard évêque de Majorque et d'Elne († 1342), est surtout connu pour son traité : *Summa de hæresibus.* Jean Baconthorpe, appelé plus communément Bacon (*doctor resolutus*), était de son temps le docteur de Paris le plus renommé; il était célèbre à cause de la subtilité de son esprit. Il a laissé un nombre incroyable de livres, dont plusieurs n'ont jamais été imprimés et sont maintenant perdus. Baconthorpe fut plus d'une fois provincial de son ordre en Angleterre. En 1337, il fut appelé à Rome (Avignon?) pour donner son avis dans certaines questions touchant le sacrement du mariage. Il mourut à Londres en 1346. Son système réalistique est tiré principalement des écrits d'Averroès. Le chapitre général de 1416 ayant constaté « que les docteurs de l'ordre (entre autres sans doute Baconthorpe) sont tombés en oubli, parce que les lecteurs négligent de les citer dans leurs cours », commande à ceux-ci sous peine sévère : *Quod deinceps nostros rememorentur doctores, allegando eos in suis actibus.* Un autre chapitre, de 1510, entreprit, aux frais de l'ordre, une nouvelle édition des œuvres de Baconthorpe et des *Commentaria in libros IV Sententiarum,* de Michel de Bologne († 1416), afin que les lecteurs pussent s'en servir dans leurs cours.

François de Bachone, né à Gérona en Espagne (*doctor sublimis*) était lecteur à Paris; il fut ensuite procureur général et provincial, et mourut en 1372. Son commentaire sur les Sentences est devenu assez célèbre. Nous avons déjà parlé de Thomas Waldensis, l'auteur du *Doctrinale* contre les hérétiques et du traité : *De sacramentis et sacramentalibus*. Citons aussi, à titre de curiosité, le célèbre astronome Nicolas de Lynne († vers 1390) et George Riplay († 1480), très versé dans les sciences occultes. Jean Consobrinus, empoisonné par les hérétiques à Lisbonne en 1472, est connu par un grand ouvrage sur la justice commutative, *De justitia commutativa, arte campsoria et alearum ludo*. Parmi les poètes, le bienheureux Baptiste Spagnoli, surnommé le Mantouan († 1516), prend la première place. Ses contemporains le comparent à Virgile, dont il imite l'élégance et surpasse la fécondité. Après le concile de Trente, l'ancienne observance fournit un grand nombre d'hommes distingués. Pierre Ponet défendit avec éclat contre Calvin le mystère de l'eucharistie (1565). En France, Anastase Cochelet († 1624) et Jacques Jacquet († 1628) combattirent avec le plus grand succès, par la parole et par la plume, les disciples de l'hérésiarque de Genève. Pierre Cornejo de Pedrosa († 1618), appelé par Paul V « un vrai docteur de l'Église », releva l'école baconienne; à sa suite, les auteurs carmes travaillèrent à mettre en honneur le nom, les œuvres et la doctrine du *docteur résolu;* tel, pour ne citer que le plus célèbre, Emmanuel Coutinho, docteur de Coïmbre (1760). Voir Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1287. Nommons encore parmi les théologiens Jean-Baptiste Lezana († 1659), François de Bonne-Espérance († 1677), Raymond Lumbier († 1664), André Lao († 1675). Philippe Hecquet, médecin fameux, puis carme, étudia la medecine dans les rapports avec la morale (1727). En fait d'exégèse, Thomas Beaux-Amis († 1589) et Jean de Sylveira († 1687) soutinrent brillamment le bon renom de l'ordre. Louis Jacob († 1670) et Cosme de Villiers († 1758) se distinguèrent en bibliographie. Parmi les historiens il faut citer Théodore de Saint-René († 1728) avec sa *Justification de l'Église romaine sur la réordination des Anglais épiscopaux*. Gabriel Pouillard († 1823) était de son temps un archéologue et numismate distingué.

VIII. Études chez les carmes déchaussés. — La réforme de sainte Thérèse, pour empêcher le retour des abus résultant de la fréquentation des universités, défendit à ses religieux de suivre les cours. Dès lors le terrain cultivé par les savants de l'ordre se trouva forcément restreint. Les carmes déchaussés ont fourni cependant des ouvrages de première valeur; l'espace dont nous disposons nous permet seulement de nommer les plus excellents. Citons d'abord, en philosophie, les productions du collège d'Alcala de Hénarès (*Complutenses*). Le traité de logique parut en double, d'abord par Diégo de Jésus († 1621), ensuite par Michel de la Sainte-Trinité († 1661). Antoine de la Mère de Dieu († 1641) écrivit tous les autres traités à l'exception de ceux *De principio individuationis, De essentia* et *De cælo,* qui ont pour auteur Jean de l'Annonciation († 1701); celui-ci revisa en outre tout l'ouvrage et composa le *Artium cursus ad breviorem formam collectus* (1669). Chaque question, avant d'être revêtue de l'*imprimatur,* était soumise à l'examen et à la discussion de tout le collège. Les savants religieux voulaient garantir l'unité de l'ouvrage et l'accord le plus parfait de leur enseignement, même dans les moindres choses, avec la doctrine de saint Thomas. Si l'on ne pouvait s'accorder, la question était décidée par vote. Aussi les *Complutenses,* de même que les *Salmanticenses,* qui leur font suite, représentent-ils bien moins les opinions des différents auteurs que la doctrine officielle de l'ordre. Le cours de théologie de Salamanque fut publié en 12 vol. (édit. Palmé, 20 vol., 1870-1883). Jamais saint Thomas n'eut des commentateurs plus fidèles. Cet ouvrage immense, dont la publication prit soixante et onze ans, ne se contredit pas une seule fois. Les deux premiers volumes (Palmé, t. I-IV), contenant les traités *De Deo, De Trinitate* et *De angelis,* sont de la plume d'Antoine de la Mère de Dieu, le même qui eut une si grande part dans la composition du Cours de philosophie d'Alcala. Le IIIe et le IVe (t. V-VIII), *De ultimo fine* et *De virtutibus et peccatis*, ont pour auteur Dominique de Sainte-Thérèse († 1654); le Ve jusqu'au XIe (t. IX-XVIII), *De gratia, De virtutibus theologicis, De incarnatione, De sacramentis* et *De eucharistia,* sont de Jean de l'Annonciation († 1701); le dernier, qui traite du sacrement de pénitence, fut écrit en partie (Palmé, t. XIX) par Antoine de Saint-Jean-Baptiste († 1699), en partie (t. XX) par Alphonse des Anges († 1724) et en partie par François de Sainte-Anne († 1707). Paul de la Conception († 1726) publia à l'usage des étudiants un abrégé de tout l'ouvrage.

Le collège de Salamanque publia aussi un cours de théologie morale. Saint Alphonse trouve que les *Salmanticenses* sont parfois un peu trop faciles; d'autres critiques leur ont reproché de ne pas toujours rapporter exactement les opinions des auteurs qu'ils citent. A part ces réserves, les *Salmanticenses* prennent place parmi les plus grands moralistes qui aient jamais existé et c'est à juste titre qu'ils sont en grand honneur à Rome. Le Ier volume traite des sacrements en général et en particulier; il est de François de Jésus-Marie († 1677). La 4e édition de ce volume (Madrid, 1709) est corrigée conformément aux décrets d'Innocent XI et d'Alexandre VII. Joseph de Jésus-Marie a laissé en manuscrit un supplément sur la *bulla cruciata,* qui fut publié par Antoine du Saint-Sacrement. Le IIe volume, par André de la Mère de Dieu († 1674), contient les traités *De ordine, De matrimonio* et *De censuris.* Le même auteur écrivit les deux volumes suivants, *De justitia* et *De statu religioso,* avec toutes les matières connexes. Le Ve volume, composé par Sébastien de Saint-Joachim († 1714), contient le traité *De principio moralitatis* et les préceptes de la première table; les autres commandements et le traité *De beneficiis ecclesiasticis* forment le VIe et dernier volume, commencé par le même, et achevé par Alphonse des Anges, celui qui mit la dernière main au cours de théologie dogmatique.

Il serait impossible d'énumérer ne fût-ce que les principaux auteurs carmes déchaussés, qui ont cultivé la philosophie et la théologie. L'érudition et la solidité de leurs ouvrages ont toujours été reconnues par les juges les plus compétents. Citons, en philosophie, le P. Blaise de la Conception († 1694); sa *Metaphysica* forme le Ve volume de l'édition des *Complutenses* faite à Lyon (1651-1668). Citons encore la *Summa philosophiæ* selon la méthode de saint Thomas du P. Philippe de la Sainte-Trinité († 1671), ouvrage en 4 in-fol.; non moins importante est la *Summa theologica* du même auteur, 5 in-fol. Les travaux du P. Charles de l'Assomption sur la *Scientia media* et la *Prædeterminatio physica* sont restés célèbres. Contentons-nous de rappeler encore les nombreux traités de théologie et de philosophie du P. Ferdinand de Jésus († 1644), ainsi que les noms du P. Dominique de la Sainte-Trinité († 1687), de Frédéric de Jésus († 1788), d'Emmanuel de Jésus († 1719), et de Libère de Jésus (1713). Les traités classiques du P. Théodore du Saint-Esprit († 1764), *De indulgentiis et jubilæo,* font autorité dans cette matière. Parmi les canonistes,, bornons-nous à nommer Antoine du Saint-Esprit (évêque d'Angola, † 1674), qui écrivit des traités très estimés sur le droit canon et les privilèges des religieux. De nos jours le P. Raphael de Saint-Joseph († 1895) publia, entre autres ouvrages théologiques, un traité de grande valeur, *De conscientia.* Le P. Ange du Sacré-Cœur composa un *Manuale juris communis re-*

gularium, 2 vol., Gand, 1899. Dans les sciences exactes, le P. Jérôme de l'Immaculée-Conception (Pierre Badani, † 1847) tient le premier rang. Tenu en grande estime par Napoléon Ier, il fut longtemps la lumière de l'université de Gênes; il découvrit la résolution générale des équations algébriques, problème réputé insoluble.

La plus importante contribution que le Carmel ait faite pour l'étude de l'Écriture sainte est comprise dans les 4 vol. de la *Bibliotheca criticæ sacræ* et les 9 vol. de la *Summa criticæ sacræ* de Chérubin de Saint-Joseph († 1716). Thaddée de Saint-Adam (Antoine Dereser, † 1828), docteur et professeur à l'université d'Heidelberg, gâta par son rationalisme ses vastes talents. Il vengea pourtant, d'une manière aussi savante que solide, la canonicité des livres deutérocanoniques.

En histoire, les *Réflexions sur les règles et l'usage de la critique*, du P. Honoré de Sainte-Marie († 1729), forment un ouvrage capital et de haute érudition. Il fut traduit en plusieurs langues. Le P. Honoré édita, de plus, contre les jansénistes et les pseudo-mystiques de son temps, des études auxquelles rien ne semble manquer. Le P. Alexandre de Saint-Jean de la Croix († 1795) continua l'histoire de l'Église par Fleury.

Le P. Paulin de Saint-Barthélemy († 1806) a le mérite d'avoir écrit la première grammaire sanscrite et d'avoir ouvert le chemin à la philologie comparée; de plus ses recherches en histoire orientale furent des plus fructueuses. D'autres missionnaires encore ont travaillé aux langues orientales, surtout en Perse. Citons le P. Célestin de Sainte-Lidwine († 1672) et le P. Ange de Saint-Joseph († 1697); les publications de ce dernier sont encore aujourd'hui tenues en grande estime.

En Pologne, les carmes déchaussés se rendirent célèbres par leurs disputes publiques avec les hérétiques; ainsi, le P. Jean-Marie de Saint-Joseph, dans une assemblée des plus solennelles, convainquit d'erreur le socinien Jean Statorius (Statowski) et plusieurs de ses adhérents. Il refusa constamment le siège épiscopal de Lublin et mourut en 1635. En France, le P. Pierre Thomas de Sainte-Barbe († 1766) tourna ses efforts contre le gallicanisme; le P. Marc de Saint-François († 1793), contre le jansénisme.

Plus importante que tout cela est la part prise par l'ordre des carmes dans le domaine de la mystique. En mystique, le Carmel du moyen âge avait été presque stérile; mais à partir du XVIe siècle les carmes prirent décidément les devants. Il suffit de nommer sainte Thérèse et celui qui fut à la fois son disciple et son maître, saint Jean de la Croix, pour mettre en évidence les mérites de l'ordre à ce sujet. Thérèse passa par toutes les phases de la vie mystique et fit l'expérience des phénomènes surnaturels les plus relevés. Sur l'ordre de son confesseur, elle écrivit le récit de sa vie; ses traités sur l'oraison témoignent de sa science infuse. Saint Jean de la Croix, écrivant sur le même sujet, éleva sa théologie mystique sur les bases solides de la psychologie thomiste. Il insiste surtout sur la nécessité du dénûment de l'âme; de même que le bois avant de prendre feu doit être desséché, de même l'âme avant d'être embrasée par l'amour divin doit passer par la mortification systématique de toutes ses facultés. Sainte Thérèse et saint Jean de la Croix sont restés les maîtres incontestés de la théologie mystique. La contemplation étant devenue une portion principale dans la vie des enfants spirituels de sainte Thérèse, il est naturel que le mysticisme ait été étudié par eux sous tous ses points de vue. De fait, il a été réduit en véritable système théologique, toujours selon les principes de saint Thomas. La partie ascétique ne fut jamais exposée avec plus de lucidité que par le vénérable P. Jean de Jésus-Marie († 1615); le vénérable P. Jérôme Gratien, le confesseur et le disciple fidèle de l'illustre réformatrice du Carmel, consacra aussi ses talents et sa plume à cette branche de la science sacrée; le P. Modeste de Saint-Amable († 1684), dans ses traités sur l'art d'obéir et l'art de commander, décrivit, à la perfection, les devoirs des supérieurs et des sujets. La partie purement mystique a exercé les talents d'écrivains tels que le vénérable P. Thomas de Jésus († 1627); ce savant et saint religieux réunissait en lui seul les deux aspects de la vie du Carmel : la contemplation, comme auteur de plusieurs ouvrages d'une haute spiritualité et comme premier instituteur des « déserts »; l'action, comme propagateur des missions non seulement dans l'ordre, mais dans l'Église entière. Parmi les auteurs mystiques carmes déchaussés, il faut nommer encore le P. Philippe de la Sainte-Trinité, dont la *Summa theologiæ mysticæ* (rééditée en 1875), représente la doctrine de l'ordre en cette matière, Antoine du Saint-Esprit, évêque d'Angola († 1674), avec son *Directorium mysticum*, Antoine de l'Annonciation († 1714), enfin, Joseph du Saint-Esprit († 1739), auteur d'un grand cours de théologie mystique en 3 volumes.

Parmi les carmes de l'ancienne observance, sainte Marie-Magdeleine de Pazzi occupe la place occupée par sainte Thérèse dans la réforme; citons aussi le P. Michel de Saint-Augustin († 1684), et le frère convers Jean de Saint-Samson († 1636), auteur de plusieurs ouvrages ascétiques et mystiques. Un autre frère convers, déchaussé celui-ci, Laurent de la Résurrection († 1690), mérite d'être cité; ses conversations et ses lettres, œuvre posthume, constituent un petit livre d'or.

IX. Dévotions. — Il nous reste à ajouter un mot sur les dévotions principales des carmes. Consacré à la sainte Vierge, l'ordre du Carmel s'est toujours fait un devoir particulier de pratiquer et de propager la dévotion envers sa céleste patronne. *Totus marianus est*, c'est le témoignage unanime des écrivains. Aussi, la sainte Vierge, sa personne, ses privilèges, son culte défraient-ils en grande partie la littérature carmélitaine; livres de dévotions, sermons, traités académiques, se trouvaient en grande abondance dans les bibliothèques du moyen âge; les siècles suivants n'ont pas été moins féconds. Le Carmel s'est fait un des défenseurs et un des propagateurs les plus zélés de la dévotion envers le privilège de l'Immaculée Conception. Dès le commencement du XIVe siècle, la fête de la Conception était célébrée parmi eux avec la plus grande splendeur, et la cour romaine avait l'habitude d'assister officiellement dans leurs églises aux solennités de la fête. La dévotion au scapulaire (voir ce mot) commença à se répandre dès le milieu du XIVe siècle et prit dès lors des proportions toujours croissantes. Elle fut entre les mains des carmes le moyen préféré d'accroître parmi les populations la vénération pour la Mère de Dieu. Les images miraculeuses de la sainte Vierge, vénérées dans les églises du Carmel, sont très nombreuses, nous ne mentionnerons que celle de Toulouse et celle de Naples. La sainte eucharistie a toujours été entourée au Carmel de la dévotion la plus tendre; il suffit de rappeler les effusions admirables de sainte Thérèse envers le saint-sacrement. Les carmes semblent avoir inauguré dans l'Église latine, la dévotion envers sainte Anne, mère de la sainte Vierge; on rencontre sa fête dans leur liturgie, dès 1315. Depuis la fin du XVe siècle, saint Joachim partage au Carmel les honneurs rendus à sa sainte épouse. La fête de saint Joseph apparaît pour la première fois dans les documents liturgiques de l'ordre, en 1480; cependant, il existe des marques de dévotion privée ou même locale envers ce saint, antérieures à cette époque. Ce n'est pas le moindre mérite de sainte Thérèse et de sa réforme d'avoir répandu dans le monde entier le culte du patriarche de Nazareth. Une dévotion plus moderne, mais très populaire, est celle de l'Enfant-Jésus de Prague. Elle fut inaugurée en 1629, par le P. Cyrille

de la Mère de Dieu. A cette même époque, la vénérable Marguerite du Saint-Sacrement (morte à Beaune en 1648), fidèle en cela à l'exemple de sainte Thérèse et aux traditions de son ordre, propageait efficacement la dévotion envers la sainte enfance de Notre-Seigneur.

X. REVUES. — Ce genre de publications n'a jamais eu beaucoup de vogue parmi les carmes, la plupart de leurs revues n'ayant eu qu'une existence éphémère. Les *Annales du Carmel*, sous la direction du P. Abel, carme déchaussé, furent publiées à Paris depuis le mois de janvier 1879 jusqu'en novembre 1884; les principaux objets rentrant dans le cadre étroit qu'on s'était tracé, étaient l'exécution des décrets de 1880 et le centenaire de sainte Thérèse. Elles sont continuées depuis le mois de mai 1889 sous le titre de *Chroniques du Carmel*, par les Pères de la province du Brabant. Les *Stimmen vom Berge Karmel*, inaugurées à Graz au mois d'octobre 1891 et plus tard transférées à Vienne en Autriche, cessèrent en 1902 d'appartenir à l'ordre et changèrent de titre en 1904. Le centenaire de sainte Thérèse en 1882 occasionna la publication de l'*Estrella de Alba* (1881-1883); celui de saint Jean de la Croix donna naissance à la revue *San Juan de la Cruz* (Ségovie, 1890-1896), à laquelle succéda en 1900 : *El Monte Carmelo* (Santander et Burgos). Une autre revue du même nom : *Il Carmelo* se publie en italien à Milan depuis 1902. La même année a vu naître à Ypres les *Missions du Carmel*, qui paraissent à la fois en français et en flamand. Parmi les revues éteintes citons aussi *Saint Joseph's Magazine* (Dublin, 1891-1893), et l'*Écho de N.-D. de Laghet* (1898-1900) publié à propos du couronnement de la statue miraculeuse de ce lieu de pèlerinage.

Les carmes chaussés publient la revue espagnole : *El Escapulario*. Ils avaient de plus la revue américaine : *The Carmelite Review* (Niagara, 1893-1904), avec une édition allemande : *Rundschau vom Berge Karmel* (Niagara, 1897-1899).

XI. ÉTAT ACTUEL. — Les événements politiques, durant la Révolution française et depuis lors, se sont fait douloureusement sentir au sein de l'ordre des carmes, aussi bien que dans les autres familles religieuses. Pour ne parler que de la réforme, la tourmente révolutionnaire détruisit complètement 17 provinces, renfermant ensemble près de 200 couvents d'hommes; même les provinces qui réussirent à se maintenir ne restèrent pas indemnes; par suite un grand nombre de résidences en pays de mission furent forcément abandonnées, nommément aux Indes, à Péking, en Perse, au Congo et au Mozambique, au Brésil et à la Louisiane. Actuellement les carmes de l'ancienne observance comptent 7 provinces avec environ 75 couvents; il y a, en outre, une vingtaine de couvents de carmélites chaussées. Les carmes déchaussés sont plus répandus. Ils se répartissent en 16 provinces et 4 semi-provinces. 4 couvents dépendent immédiatement des supérieurs généraux; de ce nombre est le couvent du mont Carmel; le général de l'ordre en est nominativement prieur. L'ordre entier compte 125 couvents. Les carmes déchaussés possèdent des missions florissantes aux Indes (Malabar), en Mésopotamie, en Syrie, en Perse. Les monastères de carmélites déchaussées étaient avant les lois sur les associations en France, au nombre de 357. La patrie de sainte Thérèse en compte 94; la France seule en possédait 128. En ce moment, la plupart des communautés françaises se sont réfugiées à l'étranger.

I. SOURCES GÉNÉRALES. — *Dictionnaire des ordres religieux*, de Migne, t. I, p. 635-710; *Bullarium carmelitanum*, Rome, 1715, 1718, t. I-II, par Élisée Monsignano; Rome, 1768, t. III-IV, par Joseph-Albert Ximénez; Philippe Riboti, *Speculum carmelitarum*, édité par J.-B. de Cathaneis, Venise, 1507; J. Falcone, *Chronicon carmelitarum*, Plaisance, 1545; Pietro-Luca di Brussela, *Compendio historico carmelitano*, Florence, 1595; Alphonse Boharquez, *Chronicas dell' orden del Monte Carmelo*, Cordoue, 1597; Diégo Decoria Maldonado, *Dilucidario y demonstracion de las chronicas y antiguedad de la orden de la Madre de Dios del Carmen*, Cordoue, 1598; Aubert Le Mire, *Carmelitani ordinis origo*, Anvers, 1610; J. de Carthagène, *De antiquitate ordinis B. Mariæ V. de M. C.*, Anvers, 1620; Jos. Andrés, *Decor Carmeli*, Cologne, 1669; Léon de Saint-Jean, *Typus vestis religiosæ*, Paris, 1625; *Carmelus restitutus*, Paris, 1634; Thomas d'Aquin de Saint-Joseph, *De patriarcatu Eliæ*, Paris, 1732; M. Muñoz, *Propugnaculum Eliæ*, Rome, 1636; Dominique de Jésus, *Spicilegium episcoporum ordinis carmelitarum*, Paris, 1638; Daniel de la Vierge, *Vinea Carmeli*, Anvers, 1662; *Speculum carmelitanum*, 2 in-fol., Anvers, 1680, œuvre posthume; il reproduit entre autres les traités suivants : Philippe Riboti, *Libri X de institutione et progressu ordinis prophetici Eliani... ex operibus Joannis XLIV antistitis Hierosolymitani, S. Cyrilli constantinopolitani, Gulielmi de Sanvico* (Sandwich), *et Siberti de Beka*, Jean le Gros, *Viridarium*; Jean de Hildesheim, *Defensorium*, Jean Baconthorpe, *Compendium*, Bernard Olerius, *Informatio*, Thomas Bradley, *Chronicon*, Baptiste Mantouan, *Apologia*; Jean de Vineta, *Chronicon*; Pierre Bruyne, *Tabulare*; Jean de Malines, *Speculum historiale*, Jean Paléonydore, *Fasciculus tripartitus*, Arnaud Bostius, *Speculum historiale*; *De patronatu*; *De viris illustribus*, Jean Trithème, *De ortu et progressu*; *De viris illustribus*, Baudouin Leersius, *Collectaneum exemplorum*; François de Bonne-Espérance, *Historico-theologicum armamentarium*; Théodore Stratius, *De indulgentiis confratrum scapularis*, et enfin les actes des saints de l'ordre avec des notices sur les prélats, les écrivains et les hommes remarquables; Pierre-Thomas Saracenus, *Menologium carmelitarum*, Bologne, 1627; Jean-Baptiste Lezana, *Annales sacri prophetici et Eliani ordinis*, 4 vol., Rome, 1645, 1650, 1653, 1656; un V[e] vol. se trouve en manuscrit aux archives des carmes chaussés à Rome; le IV[e], qui embrasse la période de 1140 à 1515, le seul, par conséquent, qui pourrait avoir une valeur historique, est gâté par le défaut de critique de l'auteur; l'histoire de l'ordre au moyen âge est encore à faire; un abrégé des *Annales* de Lezana, en flamand, par Pierre Wemmers, Anvers, 1666, est un ouvrage de nulle autorité; Louis de Sainte-Thérèse, *La succession du S. prophète Élie*, Paris, 1662; Philippe de la Sainte-Trinité, *Compendium historiæ carmelitarum*, Lyon, 1656; *Decor Carmeli*, Lyon, 1665; *Theologia carmelitana*, Rome, 1665; Pierre-Thomas de Haitze d'Ache publia contre lui : *Les moines empruntés*, Rouen, 1696; de Vaux du Saint-Sacrement lui opposa sa *Réponse pour les religieux carmes au livre intitulé : Les moines empruntés*, Cologne, 1697; Augustin Biscaretus, *Palmites vineæ Carmeli* (en manuscrit chez les carmes chaussés à Rome); Paul de Tous les Saints, *De ortu, progressu et viris illustribus*, Cologne, 1643; Mathias de Saint-Jean, *Histoire panégyrique de l'ordre des carmes*, Paris, 1650, 1665; Engelbert de Saint-François, *Series omnium capitulorum generalium ab 1318 ad 1762*, Rome, 1765; Jean-Baptiste de Saint-Alexis, *Storia del monte Carmelo*, Turin, 1780; *De statu antiquo et moderno S. montis Carmeli*, Turin, 1772; Jean-Népomucène de Saint-Pierre (Hovenhaghel), *Histoire de l'ordre de N. D. du M. Carmel sous ses neuf premiers généraux*, Maestricht, 1798 (anonyme), excellent critique; Ferdinand de Sainte-Thérèse, *Ménologe du Carmel*, 3 vol., Lille, 1879 (pas toujours exact). Marc-Antoine Alegreus Casanatus, *Paradisus carmelitici decoris*, Lyon, 1639 (apud nos nullo pretio est ejusque scriptio urticeti verius quam paradisi nomen meretur, L. Perez); condamné par la Sorbonne en 1642 : cet ouvrage et quelques autres du même genre ont donné occasion à un voltairien de persifler les traditions carmélitaines dans l'ouvrage intitulé : *Ordres monastiques; histoire extraite de tous les auteurs*, etc., 5 vol., Berlin (Paris), 1751; le I[er] vol. s'occupe presque entièrement des carmes; nous n'aurions pas fait mention de cette œuvre burlesque, si elle ne formait la base de l'article *Carmelites* dans l'*Encyclopedia Britannica* jusque dans l'édition la plus récente; Alexis-Louis de Saint-Joseph, *Histoire sommaire de l'ordre de N.-D. du Mont-Carmel*, Carcassonne, 1855; Romanet de Cailland, *Origine de l'ordre du Carmel*, Limoges, 1894.

II. CONTROVERSE SUR L'ANTIQUITÉ DE L'ORDRE. — Daniel de la Vierge cité plus haut. François de Bonne-Espérance, cité dans le texte; Maximilien de Sainte-Marie, *Harpocrates carmelitanus*, Cologne, 1681 (l'auteur cité se défendit d'avoir écrit ce libelle; voir Janning, *Apologia*, p. 103); Valentin de Saint-Amand, *Harpocrates jesuiticus*; *Prodromus carmelitanus*, *Heroica Carmeli regula*; *Pomum discordiæ*, les quatre ouvrages parurent à Cologne en 1682; Jacques de Saint-Antoine, *Appendix ad consultationes canonicas*, Cologne, 1682; Henri de Saint-Ignace, *Novus Ismaël*, Augsbourg, 1682 (sous le pseudonyme Justus Camus); D. N., conseiller royal (nom fictif), *Amyclæ jesuiticæ*

sive Papebrochius scriptis carmelitarum convictus, Paris, 1683; Albert Zenner, O. P., *Synopsis authentica et curiosa errorum a Papebrochio commissorum*, s. l. n. d.; Hyacinthe de Saint-Charles, *Réponse du sieur Antoine d'Héronval* (nom supposé) *à la lettre de M. N., conseiller royal* (M. du Cange), Paris, 1683; Étienne de Saint-Jean l'Évangéliste, *Sancta Harpocratis sive Papebrochius convictus*, Hermopoli (Anvers), 1683 (anonyme); Id., *Jesuiticum Nihil, auctore Petro Fischero Francone* (pseudonyme), Salzbourg, 1684; ce libelle contient les quatre pamphlets précédents et de plus : *Jesuitica ad epistolam ou Sancta contentam Responsio* (supposée), *Papale jesuiticum*, *Non papale jesuiticum*; Grégoire de Saint-Martin, *Apologia*, Douai, 1685; Christianus del Mare (pseudonyme de Christianus de Monte Carmelo), *R. P. Papebrochius historicus conjecturalis bombardizans*, Salzbourg, 1688 (Papebroch attribue à tort ce factum à Sébastien de Saint-Paul); *Debita Papebrochiana*, Cologne, 1688; Marius de Saint-Jacques, *Epistola informatoria ad Societatem Jesu seu Hercules Commodianus*, par J. I. M. H. (anonyme), Liège, 1688; D. Scoppa, *De vera origine monasticae*, Naples, 1697; Sébastien de Saint-Paul, *Libellus supplex Innocentio XI pro origine et antiquitate carmelitarum exhibitus*, Francfort (Salzbourg), 1683; *Exhibitio errorum* cité dans l'article; Conrad Janning, S. J., *Brevis instructio* (réponse au *Libellus supplex*); Id., *Epistola familiaris* (réponse à l'*Exhibitio*), 1693; Sébastien de Saint-Paul, *Motivum juris pro libro Exhibitio errorum*, Anvers, 1693; Janning, *Amica postulatio contra Motivum juris*, 1693; Sébastien de Saint-Paul, *Appendix ad Motivum juris*, Anvers, 1694; Janning, *Apologia pro Actis sanctorum*, contient ses ouvrages précédents et en outre *Postscriptum ad præmissas epistolas*, réponse à l'*Appendix*, Anvers, 1695 (voir les opuscules de Janning aux *Acta sanctorum*, t. I junii); D. Papebroch, *Acta sanctorum*, t. I aprilis, p. 764-790, *Commentarius apologeticus*, t. II maii, p. 709-846; *Responsio ad Exhibitionem errorum P. Sebast. a S. Paulo*, 3 vol., Anvers, 1696, 1697, 1698, etc.; dom Pitra, *Études sur la collection des Actes des saints*, Paris, 1850, p. 94-99; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 267-276.

III. Les carmes en Europe. — H. H. Koch, *Die Karmelitenklöster der niederdeutschen Provinz*, Fribourg, 1889 (y voir la bibliographie); Jean Trissa, *De magistris ordinis Carm.*, dans *Archiv für Litteratur*, t. IV; Ludwig Schmitt, S. J., *Der Karmeliter Paulus Helie*, Fribourg, 1893; Pierre-Thomas Burke, O. P., *A Carmelite Hero* (S. Pierre-Thomas), Dublin, 1901; Alois Postina, *Der Karmelit Eberhard Billick*, Fribourg, 1901; B. Zimmerman, *Die englischen Karmelitenklöster*, dans *Stimmen vom Berge Karmel*, 1901-1903.

IV. Réformes. — Clément-Marie Fellini, *Sacrum museum congregationis Mantuanæ*, Bologne, 1691; Jean-Marie Pensa, *Teatro degli uomini illustri della famiglia di Mantova*, Mantoue, 1618; François Chiarasens, *Tesoro della religione carmelitana*; Jean-Baptiste Guarganti, *Hist. ... congregationis mantuanæ* (en manuscrit); Léon de Saint-Jean, *Delineatio observantiæ Rhedonensis*, Paris, 1646; Liévin de Sainte-Scholastique, *Vie du vén. P. Philippe Thibault*, Paris, 1623; Mathias de Saint-Jean, *L'esprit de la réforme des carmes en France*, Bordeaux, 1666; Séraphin de Saint-André, *Vie du vén. Fr. Jean de Saint-Samson*, Paris, 1881.

V. Réforme de sainte Thérèse. — Nous omettons ici la bibliographie sur sainte Thérèse elle-même. François de Sainte-Marie (et ses continuateurs), *Reforma de los descalzos*, 6 vol., Madrid, 1644 sq.; trois volumes ont également paru en italien, *Riforma de' Scalzi*, Gênes, 1654 sq.; trad. française par Gabriel de la Croix, 2 in-fol., Paris, 1665, 1666; nouvelle édit. par Marie-René de Jésus Crucifié, Lérins, 1896; Isidore de Saint-Joseph et Pierre de Saint-André, *Historia generalis fratrum discalc. congreg. S. Eliæ* (congrégation d'Italie), Rome, 1668, 1671; la continuation n'a pas été publiée; Louis de Sainte-Thérèse, *Annales des carmes déchaussés de France*, Paris, 1666, nouvelle édit. par Albert-Marie du Saint-Sauveur, Laval, 1891; Melchior de Sainte-Anne (et ses successeurs), *Chronica dos carmelitas descalços do reyno de Portugal*, 3 vol., Lisbonne, 1657 sq.

VI. Sur les déserts. — Cyprien de la Nativité, *Description des déserts des carmes déchaussés*, Paris, 1651, 1668; B. Zimmerman, *Die heil. Einsiedeleien im Karmelitenorden*, dans *Stimmen vom Berge Karmel*, 1898-1900 (y voir la bibliographie).

VII. Sur les missions. — Thomas de Jésus, *Stimulus missionum*, Rome, 1610; *De procuranda salute omnium gentium*, Anvers, 1613, 1652; Jean de Jésus-Marie, *Liber seu historia missionum*, dans *Opera omnia*, Florence, 1774, t. III; Philippe de la Sainte-Trinité, *Itinerarium orientale*, Lyon, 1649; édit. franç. par Pierre de Saint-André, Lyon, 1653; édit. italienne, Venise, 1667; Vincent-Marie de Sainte-Catherine, *Viaggio alle Indie*, Rome, 1672; Léandre de Sainte-Cécile, *Viaggio alla Palestina*, Rome, 1753; *alla Persia*, Rome, 1757; *alla Mesopotamia*, Rome, 1757; Paulin de Saint-Barthélemy, *Opera*, Rome, 1790-1805; Vienne, 1799; Padoue, 1799; Eusèbe de Tous les Saints, *Historia missionum*, 1730; Eustache de Sainte-Marie, *Istoria della vita... del ven. Mr Giuseppe di Santa Maria de Sebastianis*, Rome, 1719; Fribourg, 1852; Mülbauer, *Geschichte*, Berthold-Ignace de Sainte-Anne, *Histoire de l'établissement de la mission de Perse*, Bruxelles, 1886 (y voir la bibliographie); James P. Rushe, *Carmel in Ireland*, Londres, 1897; B. Zimmerman, *Carmel in England*, Londres, 1899; Charles Warren Currier, *Carmel in America*, Baltimore, 1890 (sur les carmélites); *Carmel in India* (anonyme), Londres, 1895 (sur les carmélites); Henri de la Sainte-Famille, *Histoire des missions des carmes déchaussés*, dans les *Missions du Carmel*, 1902 sq.

VIII. Sur les carmélites françaises. — M. Houssaye, *M. de Bérulle et les carmélites de France*, Paris, 1872; M. Gramidon, *Notices historiques sur les origines*, etc., Paris, 1873; M. Houssaye, *Les carmélites de France et le cardinal de Bérulle, courte réponse à l'auteur des Notices historiques*, Bruxelles, 1873; Berthold-Ignace de Sainte-Anne, *Anne de Jésus et les constitutions des carmélites déchaussées*, Bruxelles, 1874; Id., *Vie de la mère Anne de Jésus*, Malines, 1876, 1883; Albert-Marie du Saint-Sauveur, *Les carmes déchaussés de France, une persécution qui ne désarme pas*, Paris, 1886, 1889, 1890 (la continuation n'a pas été publiée); *Mémoire sur la fondation, le gouvernement et l'observance des carmélites déchaussées*, 2 vol., Reims, 1894 (par les soins des carmélites du premier monastère de Paris); *Chroniques de l'ordre des carmélites*, Troyes, 1846, 1850, 1856, 1861, 1865; Poitiers, 1887 (2 vol.), 1888, 1889.

IX. Études. — Pierre Lucius, *Bibliotheca carmelitarum*, Florence, 1593; Emmanuel Roman, *Elucidaciones y escriptores illustres de la orden del carmen*, Madrid, 1624, 1628, 1630; Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptorum utriusque congregationis et sexus carmelitarum excalceatorum*, Bordeaux, 1730; Cosme de Villiers de Saint-Étienne, *Bibliotheca carmelitana*, 2 in-fol., Orléans, 1752 (réimpression); Henri-Marie du Saint-Sacrement, *Collectio scriptorum ordinis carmelitarum excalceatorum*, 2 vol., Savone, 1884 (incomplet et inexact); Hurter, *Nomenclator literarius*, 3 in-8°, Innsbruck, 1893; Roch-Albert Faci, *Catalogus auctorum qui de B. V. Maria de M. Carmelo... scripserunt*, Saragosse, 1752; *Index scriptorum qui Immaculatam Dei Genitricis Conceptionem propugnarunt*, Saragosse, 1752.

X. Dévotions. — Nous omettons ici les auteurs qui ont traité de la sainte Vierge; ils trouveront place ailleurs. Albert-Marie du Saint-Sauveur, *Saint Joseph et son culte dans l'ordre du Carmel*, Rennes, s. d.; Lucot, *S. Joseph, le premier office composé par les carmes*, Paris, 187.; Léon de Saint-Joachim, *Le culte de S. Joseph et l'ordre du Carmel*, Gand, 1902 (en français et en flamand; consultez cependant l'édit. espagnole, corrigée par l'auteur et traduite par Séraphin de Sainte-Thérèse, 1905). Sur la bibliographie elle-même du Carmel, voir C. de Smedt, *Introductio generalis ad historiam ecclesiasticam critice tractandam*, Gand, 1876, p. 369-372; Ul. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, col. 585-588.

B. Zimmerman.

CAROLINS (Livres). — I. Histoire. II. Doctrines.

I. Histoire. — 1° *Authenticité des livres carolins.* — En 1549 parut, à Paris, un livre intitulé : *Opus illustrissimi Caroli Magni... contra synodum quæ in partibus Græciæ pro adorandis imaginibus stolide sive arroganter gesta est.* L'éditeur se désignait mystérieusement par ces mots : *Eli. Phili.* Il disait faire sa publication d'après un manuscrit *vetustum, in templo quodam majore augustissimo ac totius Galliæ antiquissimo repertum*, *P. L.*, t. XCVIII (sauf avis contraire, toutes les citations de la Patrologie se réfèrent à ce volume), col. 992. Cet ouvrage, qui se compose de quatre livres, a reçu et gardé le titre de *libri carolini*.

Les protestants, Flaccius en tête, reçurent avec joie les livres carolins; ils les utilisèrent dans leurs attaques contre l'Église catholique. Tout autre fut l'accueil des catholiques. Ils les firent mettre à l'*Index* des livres prohibés, d'où Rome les a enlevés lors de la dernière revision de l'*Index* (1900). On soupçonna que l'éditeur était un protestant, et cette opinion fut lente à disparaître, puisqu'on la retrouve encore dans Petau, *Dogm. theol.*, *De incarnat.*, l. XIII, c. XII, n. 7, édit. Fournials, Paris, 1867, t. VII, p. 241; en réalité, l'éditeur était Jean du Tillet (*Tilius*), prêtre, plus tard évêque de

Saint-Brieuc, et ensuite de Meaux. Beaucoup refusèrent d'admettre que Charlemagne fût l'auteur de ces livres : les uns les attribuèrent au réformateur Carlstadt, d'autres à un ou à plusieurs hérétiques du temps de Charlemagne, dont Charlemagne aurait envoyé l'œuvre au pape Adrien Ier, afin d'en obtenir la réfutation. Cf. Surius, *P. L.*, col. 966; Baronius, an. 794, n. 30, édit. Theiner, Bar-le-Duc, 1868, t. XIII, p. 264, et *P. L.*, col. 950-951; Bellarmin, *De Ecclesia triumphante*, l. II, c. XV, *Controv.*, Paris, 1620, t. II, col. 796; Suarez, *De incarnat.*, disp. LIV, sect. III, Lyon, 1614, p. 803 (cf. Mansi, *P. L.*, col. 968); Vasquez, *In IIIam Sum. theol.*, disp. CVI, c. V, Lyon, 1619, p. 696. Cette opinion n'était pas admissible; elle s'évanouit peu à peu. Petau, *op. cit.*, n. 7-8, p. 242, estima que les livres carolins avaient été écrits au nom de Charlemagne; Thomassin, *Dogm. theol.*, *De Verbi Dei incarnat.*, l. XII, c. XII, n. 16-17, y vit l'écho des idées de l'Église franque au temps de Charlemagne. D'autres n'hésitèrent point à regarder Charlemagne comme leur auteur, par exemple Sirmond, dans Mansi, *Concilia*, Florence, 1767, t. XIII, col. 905 (cf. Bossuet, *Def. decl. cleri gallicani*, part. III, l. VII, c. III, édit. Lachat, Paris, 1879, t. XXII, p. 79-80); Maimbourg, *Histoire de l'hérésie des iconoclastes*, 2e édit., Paris, 1675, t. II, p. 32; Noël Alexandre, *Hist. eccles.*, Venise, 1778, t. VI, p. 110-111, et *P. L.*, col. 975-979; Witasse, *De incarnat.*, q. XI, a. 5, sect. V, Paris, 1719, t. II, p. 556-558. L'authenticité des livres carolins s'imposa de plus en plus aux critiques. Il y a eu, cependant, une dernière tentative pour la rendre douteuse. Floss, *De suspecta librorum carolinorum a Joanne Tilio editorum fide*, Bonn, 1860, essaya de démontrer que J. du Tillet n'avait pas eu dans les mains un vieux *codex*, mais seulement un manuscrit du XVIe siècle; il en conclut, non sans habileté, que le texte de J. du Tillet était suspect. A quoi Reifferscheid répondit, *Narratio de Vaticano librorum carolinorum codice, programma*, Breslau, 1873; cf. *Revue des sciences ecclésiastiques*, Amiens, 1876, t. XXXIV, p. 370-371, que la bibliothèque Vaticane possède, n. 7202, un manuscrit des livres carolins du commencement du Xe siècle, identique au manuscrit édité par J. du Tillet. Ce dernier n'a pas été retrouvé, pas plus qu'un autre manuscrit dont Augustin Steuchi, préfet de la Vaticane, avait publié tout un chapitre (l. I, c. VI), dans son *De falsa donatione Constantini*, l. II, n. 60, Leipzig, 1545, en disant que c'était *liber vetustissimus litteris longobardicis scriptus*, *P. L.*, col. 1000; mais la bibliothèque ue l'Arsenal, à Paris, renferme, n. 663, un autre manuscrit des livres carolins, qui remonte « du IXe au Xe siècle ». H. Martin, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de l'Arsenal*, Paris, 1885, t. I, p. 499-500. « Maintenant, dit Hefele, *Conciliengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1877, t. III, p. 698, l'authenticité des livres carolins ne donne plus lieu à hésitation. »

Du reste, elle n'est pas établie uniquement par le témoignage des manuscrits actuels et de ceux de Steuchi et de J. du Tillet. Hincmar de Reims, *Opuscul. LV capitul. adversus Hincmarum Laudun.*, c. XX, *P. L.*, t. CXXVI, col. 360-361, dit du VIIe concile œcuménique, IIe de Nicée (787), et de sa condamnation (*destructa*) par le concile de Francfort (794) : *De cujus destructione non modicum volumen, quod in palatio adolescentulus legi, ab eodem imperatore* (Charlemagne) *Romam est per quosdam episcopos missum*; et du l. IV du *non modicum volumen* il cite un chapitre, le XXVIIIe, que nous lisons dans les livres carolins. *P. L.*, col. 1246-1247. Le synode de Paris (824), qui condamna, à son tour, le culte des images, dit, dans sa lettre aux empereurs Louis et Lothaire, *P. L.*, col. 1300 : *Eamdem porro synodum* (le IIe concile de Nicée) *cum sanctæ memoriæ genitor vester* (Charlemagne) *coram se suisque perlegi fecisset, et multis in locis, ut dignum erat, reprehendisset et quædam capitula, quæ reprehensioni patebant, prænotasset, eaque per Angilbertum abbatem eidem Adriano papæ direxisset, ut illius judicio et auctoritate corrigerentur, ipse* (le pape Adrien) *rursus per singula capitula... respondere quæ voluit, non tamen quæ decuit, conatus est.* Enfin, nous avons la lettre d'Adrien à Charlemagne, si durement jugée par le synode de Paris, Jaffé-Wattenbach, *Reg. pont. rom.*, Leipzig, 1885, n. 2483, *P. L.*, col. 1247-1292; le pape raconte, col. 1249, qu'il a reçu Angilbert, envoyé par Charlemagne, et qu'Angilbert *edidit nobis capitulare adversum synodum quæ pro sacrarum imaginum erectione in Nicæa acta est*, et il ajoute : *Unde pro vestra melliflua regali dilectione per unumquodque capitulum responsum reddidimus.* Le pape use de ménagements envers l'empereur, semblant ne voir dans l'écrit qu'on lui a présenté qu'une rédaction due il ne sait à quels écrivains et soumise au siège apostolique; mais il n'est pas difficile de lire entre ses lignes, et ce qui finit de rendre sa pensée claire, c'est le passage où, se trouvant en présence d'un *capitulum* digne de louange et, par là, différent de ceux qui précèdent, il en attribue l'honneur à Charlemagne, col. 1260 : *Hoc sacrum et venerandum capitulum multum distat a totis supradictis capitulis, et idcirco eum agnovimus vestræ a Deo servatæ orthodoxæque regalis excellentiæ esse proprium.*

Si tout le monde reconnaît aujourd'hui que les livres carolins sont authentiques, nul ne prétend que Charlemagne les ait rédigés lui-même d'un bout à l'autre, et même on juge impossible qu'il l'ait fait, car il n'avait pas la science que ces livres attestent. Tout ce qu'on veut dire, c'est que les livres carolins furent composés à sa demande, en son nom. « Nous ne nous attarderons pas, dit Hefele, *op. cit.*, p. 697; trad. Delarc, Paris, 1870, t. V, col. 121, à examiner quel est celui des savants de la cour de Charlemagne qui a pu composer ces *libri carolini*; bien des indices porteraient à croire que ce fut Alcuin, surtout si l'on réfléchit aux rapports existant entre Alcuin et Charlemagne. On est, en outre, frappé de l'analogie qui existe entre un passage du commentaire d'Alcuin sur S. Jean, IV, 5 sq., et un texte des livres carolins, l. IV, c. VI. Une très ancienne tradition s'est aussi conservée en Angleterre, portant qu'Alcuin avait écrit contre le IIe concile de Nicée. » Cf. *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1901, t. X, p. 90. Toutefois ces indices sont fragiles. Cf. l'éditeur d'Alcuin, Froben, *Præfatio gener.*, c. XII, *P. L.*, t. C, col. 13; *Præfatio in opera supposita*, t. CI, col. 1170-1172; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1903, t. I, col. 708, note.

2° *Les livres carolins et les capitula envoyés à Rome.* — Charlemagne a-t-il envoyé à Rome les livres carolins dans la forme où nous les possédons actuellement? En général la réponse à cette question a été affirmative. Hefele, *op. cit.*, p. 713-715; trad., p. 138-140, a démontré qu'ils ont été présentés au pape Adrien dans une forme différente de celle qu'ils ont aujourd'hui. Les *capitula* envoyés à Rome n'étaient pas dans le même ordre que les livres carolins actuels; ils indiquaient la session du concile de Nicée où se trouvait la proposition qu'ils blâmaient, ce que le texte actuel ne fait pas; ils étaient au nombre de quatre-vingt-cinq, tandis que les *libri carolini* actuels en comptent cent vingt (ou cent vingt-un, si l'on admet l'authenticité de l. IV, c. XXIX, laquelle est douteuse), et, parmi ces quatre-vingt-cinq *capitula*, il y en avait deux qui ne figurent pas dans nos livres actuels; le texte des *capitula* cité par le pape est presque partout identique au titre des chapitres des livres carolins actuels, en telle sorte qu'il semble qu'Adrien n'a eu sous les yeux qu'un texte non pas tout à fait semblable, mais en grande partie semblable aux titres actuels des livres carolins. Voir

dans Hefele, *op. cit.*, p. 716-717; trad., p. 141-142, la liste des passages des livres carolins qui correspondent aux citations de la lettre du pape.

Cette première question résolue, il s'en présente une seconde, qui est la suivante : la priorité appartient-elle aux livres carolins actuels ou aux *capitula* qui furent envoyés à Adrien? Petau, *op. cit.*, n. 8, p. 242, pense que les livres carolins auraient été composés trois ans après le concile de Nicée (donc en 790), comme il est dit dans la préface du l. I, col. 1003; puis, le concile de Francfort (794) en aurait recueilli les titres des chapitres, en modifiant leur ordre et parfois leur énoncé, et cet extrait, ce *capitulare*, comme l'appelle Adrien I[er], col. 1249, aurait été envoyé à Rome. Dans sa 1[re] édition, trad., p. 140, Hefele avait été d'avis que les *capitula* transmis au pape furent antérieurs à nos livres carolins, et que ceux-ci ont été élaborés après coup, par ordre de Charlemagne, pour renforcer, par des preuves assorties, les *capitula* primitifs; dans la 2[e] édition, p. 713, il a abandonné cette manière de voir pour se ranger à celle de Petau.

II. Doctrines. — 1° *Culte des images.* — Le pape Adrien fit traduire les actes du II[e] concile de Nicée et envoya un exemplaire de cette traduction à Charlemagne. Charlemagne avait alors à se plaindre des Grecs; ils appuyaient les résistances des princes lombards contre la domination des Francs en Italie, et un projet de mariage entre Rothrude, fille de Charlemagne, et l'empereur grec, Constantin VI, venait d'échouer. Il est permis de croire que Charlemagne fut aise d'avoir une occasion d'humilier les Byzantins; par là s'expliquent, en particulier, des passages très vifs des livres carolins contre Constantin VI et sa mère l'impératrice Irène. Du reste, il y avait, dans l'Église franque, des tendances défavorables au culte des images. Et, de plus, la traduction du concile de Nicée était très défectueuse; il en résulta une méprise grossière sur le fond même du débat. Le concile a nettement établi, sess. VII, Labbe et Cossart, *Concilia*, Paris, 1671, t. vii, col. 556; cf. Denzinger-Stahl, *Enchiridion*, doc. xxx, 9[e] édit., Wurzbourg, p. 82, la différence entre l'adoration véritable, ἀληθινὴν λατρείαν, qui ne convient qu'à Dieu, et l'honneur, τιμή, l'adoration improprement dite, la vénération, τιμητικὴν προσκύνησιν, que l'on donne aux images et qui ne s'arrêtent pas à elles, mais qui vont à ceux que les images représentent. Voir t. i, col. 437-438. Or, là où le texte grec portait le mot προσκύνησις la traduction latine avait *adoratio*. Le mot *adoratio*, dans l'Écriture, ne désigne pas toujours le culte de latrie; l'auteur des livres carolins le constate, l. I, c. ix, col. 1027-1029. Dans l'usage des théologiens, il a pu s'entendre du culte de dulie quand le contexte ne laissait pas de doute sur le sens véritable. Voir, par exemple, Suarez, *De incarnat.*, disp. LIV, *De usu et adoratione imaginum*, p. 790 sq. Dans la traduction latine des actes du concile de Nicée, ce mot avait tout au plus une signification équivoque; l'auteur des livres carolins, qui interpréta, sur toute la ligne, le texte traduit du concile dans le sens le plus défavorable, part de cette idée que le concile réclame pour les images l'adoration proprement dite. Un autre passage de la traduction, qui ne pouvait que le confirmer dans son erreur, est celui qui fait dire à Constantin, évêque de Constantia, dans l'île de Chypre, et cela *cæteris* (*episcopis*) *consentientibus : Suscipio et amplector honorabiliter sanctas et venerandas imagines secundum servitium adorationis quod consubstantiali et vivificatrici Trinitati emitto*, col. 1148. Or, il y a dans l'original, Labbe et Cossart, *op. cit.*, col. 188 : « J'accepte et je baise avec honneur les saintes et vénérables images; quant à l'adoration qui consiste dans la latrie, c'est-à-dire dans le service dû à Dieu, je la réserve à la seule supersubstantielle et vivifiante Trinité. » Le malentendu était donc aussi grave que possible; le concile de Nicée refuse aux images l'adoration proprement dite, et les livres carolins s'indignent de ce que le concile de Nicée la leur accorde.

Mais tout le conflit tenait-il à un malentendu? Le concile de Nicée déniait aux images le culte de latrie, mais déclarait légitime un culte inférieur, de simple vénération. Là-dessus les livres carolins s'accordent-ils avec lui? A se fier à certaines apparences on pourrait d'abord le croire. Dans la préface du l. I, col. 1002-1005, nous lisons des paroles aussi dures contre le synode iconoclaste de Constantinople (en 754; les livres carolins, col. 1002, le placent à tort en Bithynie) que contre celui de Nicée incriminé à faux pour avoir prescrit l'adoration des images. Çà et là les livres carolins semblent ne blâmer que le culte de latrie décerné aux images, et admettre qu'on puisse leur rendre un certain culte. C'est ainsi qu'à l'objection tirée de ce fait que le pape Sylvestre porta des images à l'empereur Constantin, ils répondent, l. II, c. xiii, col. 1078 : 1° Le livre des *Actes de saint Sylvestre*, qui raconte ce fait, n'a pas de crédit; 2° si le pape a présenté des images à Constantin, ce n'était pas pour que celui-ci les « adorât »; 3° s'il avait ordonné à Constantin de les « adorer », *ideo fortassis juberet ut eum qui visibilium cultor erat per visibilia ad invisibilia provocaret;* donc, conclut-on, il peut y avoir des circonstances, de l'aveu des livres carolins, où le culte des images peut être utile. Noël Alexandre, *P. L.*, col. 979-988; Witasse, *op. cit.*, p. 531-532, 558-568, ont essayé d'établir que les livres carolins ne sont pas absolument hostiles à tout culte envers les images. Petau, *op. cit.*, c. xvi, n. 2-4, p. 262-264, préfère (*veri arbitror esse similius*) l'opinion d'après laquelle ces livres excluent toute sorte de culte. Il est difficile de n'être pas de son avis. Les livres carolins protestent que les images ne sont pas des idoles et ne veulent pas qu'on les détruise, mais en affirmant que leur utilité se réduit à orner les églises, à rappeler les souvenirs du passé, l. I, præf., col. 1006 : *imagines in ornamentis ecclesiarum et memoria rerum gestarum habentes, et solum Deum adorantes et ejus sanctis opportunam venerationem exhibentes, nec cum illis frangimus nec cum istis adoramus.* A Dieu l'adoration, aux saints la vénération, mais *nullum penitus locum imaginum cultus et adoratio teneat*, l. II, c. xxi, col. 1085, et encore, col. 1085-1086 : *Sanctis... veneratio exhibenda est, imagines vero, omni sui cultura et adoratione seclusa, utrum in basilicis propter memoriam rerum gestarum et ornamentum sint an etiam non sint, nullum fidei catholicæ afferre poterunt præjudicium.* Il importe peu d'en avoir ou de ne pas en avoir; elles ne sont nécessaires à aucun titre. On ne doit, en aucune manière, les comparer à la croix du Christ ou à l'Écriture sainte, aux vases sacrés, aux reliques des corps et des habits des saints; tous ces objets sont vénérés, conformément à une tradition ancienne, tandis que les images ne le sont pas. L. II, c. xxviii-xxx, col. 1096-1109; l. III, c. xxiv, col. 1165-1166. On ne peut dire que l'honneur rendu aux images passe aux saints que les images représentent. L. II, c. xvi, col. 1146-1148; cf. J. Turmel, *Histoire de la théologie positive*, Paris, 1904, p. 480, 481. Il est insensé d'allumer des cierges et de brûler de l'encens devant les images. L. IV, c. iii, col. 1187-1188. Si elles sont saintes, comme on le prétend, pourquoi les placer sur les chemins ou dans les places publiques, qui ne sont pas des lieux saints? L. IV, c. xxvi, col. 1243-1244. En outre, l. IV, c. xxvii, col. 1244-1246, toutes les images ne sont pas belles; si la mesure de leur beauté est celle de leur sainteté et de leur efficacité, celles qui sont dépourvues de beauté ne sont pas saintes et efficaces, et ainsi leur sainteté ne vient pas d'un motif de religion, mais de l'habileté de l'artiste. Dira-t-on que l'honneur dû aux images est indépendant de leur valeur artistique? Dans ce cas, il n'y a qu'à supprimer la justice,

qui veut qu'on accorde à chaque chose ce qui lui appartient. Il y a là un sophisme, ou plutôt une complète inintelligence de la doctrine combattue. Mais la pensée de l'auteur des livres carolins apparaît franche et brutale; il condamne tout culte des images.

2° *Points divers.* — 1. Les livres carolins prennent également parti contre les Grecs dans la question de la procession du Saint-Esprit. Non seulement ils disent que le Saint-Esprit procède *ex Patre et Filio,* dans la belle profession de foi du l. II, c. I, col. 1113; mais encore ils insistent sur la nécessité de proclamer que le Saint-Esprit procède *ex Patre et Filio,* l. II, c. VIII, col. 1129, et ils affirment que telle est la foi de l'Église universelle, col. 1118. Dans leur ardeur de polémique contre les Grecs, ils blâment Tarasius, archevêque de Constantinople, d'avoir enseigné que le Saint-Esprit procède *ex Patre per Filium,* l. II, c. III, col. 1117-1121, Théodore de Jérusalem d'avoir dit que le Père n'a pas de principe et que le Fils a le Père pour principe, l. II, c. IV, col. 1121-1123, et de nouveau Tarasius d'avoir confessé que le Saint-Esprit est *Patri et Filio contribulum.* L. II, c. V, col. 1123-1124. Le pape Adrien n'eut pas de peine à montrer l'orthodoxie de la formule qui fait procéder le Saint-Esprit *ex Patre per Filium,* et de celle de Théodore de Jérusalem sur le Père principe du Fils et lui-même sans principe; quant à l'expression de *Patri et Filio contribulus,* appliquée au Saint-Esprit, sans compter — ce que le pape ne remarque point — qu'elle avait été employée par Théodore de Jérusalem, non par Tarasius, elle pouvait se justifier, col. 1249-1254, 1275.

2. Ce que les livres carolins disent de l'eucharistie, l. II, c. XXVII, col. 1093-1096, mérite d'être relevé. Ils accusent le concile de Nicée d'avoir mis sur le même rang les images et l'eucharistie, alors que ce concile avait fait juste le contraire. Labbe et Cossart, *op. cit.*, col. 448-449; cf. Hefele, *op. cit.*, p. 703; trad., p. 126-127. En revanche ils parlent, en bons termes, de l'eucharistie instituée par Notre-Seigneur *ad commemorationem suæ passionis et nostræ salutis,* col. 1093. *Per illud peccata remittuntur,* disent-ils encore, col. 1095; *illud ducit per esum ad cælestis regni introitum...., et cum sine illius perceptione nemo salvetur.* Ils semblent placer la consécration dans les paroles de l'épiclèse : *Ad horum consecrationem sacerdos infulatus, circumstantis populi deprecationes suis precibus miscens, cum interno rugitu memoriam faciat dominicæ passionis, et ab inferis resurrectionis, necnon et in cælos gloriosissimæ ascensionis, et hæc perferri per manus angeli in sublime altare Dei et in conspectum majestatis deposcat,* col. 1093-1094, et col. 1095 : *cum... illud consecretur a sacerdote divini nominis invocatione.*

3. A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands,* Leipzig, 1897, t. II, p. 238 sq., attribue les livres carolins et l'hostilité de Charlemagne pour le II[e] concile de Nicée à une vive irritation résultant de ce que le pape aurait réuni le concile de Nicée sans en aviser Charles et se concerter avec lui. Cela est possible, mais très hypothétique. « Dans la supposition de M. Hauck que Charlemagne se serait senti non seulement blessé dans son amour-propre par l'initiative du pape, mais lésé dans ses droits de chef de l'Église franque, il est bien extraordinaire que la polémique des *libri carolini* n'ait pas insisté sur les droits ecclésiastiques du roi. » H.-M. Hemmer, *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* Paris, 1898, t. III, p. 366. Sans doute il en est question en passant, surtout dans ces membres de phrases sonores de la préface du l. I, col. 1001-1002 : *cujus* (*Ecclesiæ*), *quoniam in sinu regni gubernacula, Domino tribuente, suscepimus... ; nobis, quibus... ad regendum commissa est.* Mais à la rigueur ces paroles peuvent s'entendre comme exprimant l'idée qu'avait de sa mission l' « évêque du dehors » qu'en fait Charlemagne ambitionnait d'être avant même d'être couronné empereur. Toutefois ce qui est étrange, c'est que l'auteur des livres carolins affecte d'ignorer que le pape s'est occupé du concile de Nicée, qu'il y a envoyé ses légats, qu'il l'a approuvé. Il en parle comme d'un synode qui, loin de mériter le titre d'œcuménique, n'est que l'œuvre misérable des évêques de deux ou trois provinces en désaccord avec l'Église universelle. Il y a plus, parmi les passages du II[e] concile de Nicée que critiquent les livres carolins, un certain nombre sont empruntés à la lettre du pape Adrien à l'impératrice Irène, cf. le tableau des citations des actes du concile dans Hefele, p. 709-712; trad., p. 133-136; pas une fois l'auteur ne semble s'apercevoir qu'il attaque la parole du pape. Notons encore un mot assez vif à propos de l'usage de rappeler « la divine mémoire » des morts, l. I, c. III, col. 1015 : *Sed hæc et his similia Romana potius ambitio quam apostolica admisit traditio.* Tout cela révèle un sentiment d'indépendance vis-à-vis du saint-siège; c'est déjà un peu du gallicanisme. Cf. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 3[e] édit., Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. III, p. 282-283. Du reste, Charlemagne s'exprime en termes magnifiques sur la primauté de l'Église de Rome en matière de foi, l. I, c. VI, col. 1019-1022; il rappelle que son père, Pépin le Bref, a voulu avoir la même liturgie que Rome, *ut non esset dispar ordo psallendi quibus erat compar ardor credendi,* col. 1021, et que lui-même, à son tour, a introduit l'unité liturgique dans les pays qui ont été, par ses soins, convertis au christianisme. Cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* 2[e] édit., Paris, 1898, p. 96-99.

4. Les livres carolins contiennent plus d'une chose juste sur l'emploi de l'Écriture et des Pères. Ils n'admettent pas que les Écritures *pro suo cuique arbitrio proprio sensui accommodandæ sint.* L. I, c. V, col. 1019. Seules ont de l'autorité les Écritures que l'Église de Rome reçoit comme canoniques. L. I, c. VI, col. 1020. Elles ne doivent pas être détournées de leur sens véritable, et c'est à tort qu'on allègue en faveur du culte des images des textes qui n'ont pas de rapport avec ce sujet. Cf. Turmel, *Histoire de la théologie positive,* p. 352. Il ne faut recevoir les dogmes que des docteurs qui ont été reçus par le saint-siège. L. I, c. VI, col. 1020. Leur texte doit être lu soigneusement, et on doit veiller à ne pas leur prêter ce qu'ils ne disent point. L. II, c. XIV-XX, col. 1078-1085. On ne peut se fier aux écrits dont les auteurs sont inconnus, l. IV, c. XI, col. 1203, ni aux sornettes des livres apocryphes. L. III, c. XXX, col. 1179-1180. Voir encore les passages indiqués par H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter,* Berlin, 1875, t. I, p. 266. Tout n'est pourtant pas irréprochable, dans les livres carolins, en matière de critique. Nous avons eu l'occasion de signaler des erreurs qu'ils ont commises, et l'on pourrait en allonger la liste. Cf. Hefele, *op. cit.,* surtout p. 708-709; trad., p. 133. Reste à savoir, d'ailleurs, dans quelles limites l'auteur des livres carolins est personnellement responsable de ces erreurs ou digne d'éloge pour ce qu'il a de bon. C'est ce qu'apprendra l'étude des sources qu'il a utilisées. Le 17 juin 1904, dans une communication à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, D. Serruys a signalé une source inconnue jusqu'à présent, un ouvrage inédit de Nicéphore, patriarche de Constantinople, qui sera prochainement publié. Il y a retrouvé le texte original grec de certains témoignages invoqués par les livres carolins; ces témoignages seraient empruntés à des écrits de propagande iconoclaste qui furent composés à Constantinople, au VIII[e] siècle, et qui, sans doute, furent envoyés en Occident par les Grecs, désireux de créer un dissentiment entre Rome et les Francs sur la question des images, ainsi qu'ils le tentèrent encore sous Louis le Débonnaire. Cf. *Comptes rendus des séances de l'Académie des*

inscriptions et belles-lettres, Paris, mai-juin 1904, p. 360-363.

I. Éditions. — La première édition des livres carolins parut à Paris, par les soins de J. du Tillet, en 1549. Elle fut réimprimée par M. Goldast, dans *Imperialia decreta de cultu imaginum in utroque imperio tam Orientis quam Occidentis promulgata*, Francfort, 1608; c'est cette édition qui a passé, avec ses notes, dans *P. L.*, t. XCVIII, col. 999-1248. Une édition meilleure a été publiée par G. H. Heumann, *Augusta concilii Nicæni II censura hoc est Caroli Magni de impio imaginum cultu lib. IV*, Hanovre, 1731. Des fragments se trouvent dans P. Jaffé, *Bibliotheca rerum germanicarum*, Berlin, 1873, t. VI, p. 220-242.

II. Travaux. — Noël Alexandre, *Hist. eccles.*, Venise, 1778, t. VI, p. 108-118, et *P. L.*, t. XCVIII, col. 971-988; J. von Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1877, t. III, p. 694-717, trad. Delarc, 1re édit., Paris, 1870, t. V, p. 118-142; H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, Berlin, 1875, t. I, p. 10-13, 265-266; Hermes, dans *Kirchenlexicon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. VII, p. 189-196; A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig, 1897, t. II, p. 238-299, et dans *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1901, t. X, p. 88-97; J. Turmel, *Histoire de la théologie positive*, Paris, 1904, p. 350-353, 479-484. Voir, en outre, les travaux indiqués au cours de cet article, et ceux qui sont indiqués par A. Potthast, *Bibliotheca historica medii ævi*, 2e édit., Berlin, 1896, t. II, p. 740, et par U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Topo-bibliographie*, col. 590, 1489-1490.

F. Vernet.

CARON Raymond, frère mineur récollet, né dans le comté de Westmead en Irlande, passa plusieurs années de sa vie religieuse à Salzbourg et à Louvain. Envoyé dans sa patrie, en qualité de commissaire général de son ordre, il prit rang parmi les catholiques qui se contentèrent d'une promesse provisoire du roi Charles Ier pour le maintien de la religion catholique en Irlande et des privilèges nationaux, pendant que les autres voulaient une assurance positive. Caron, mal vu pour cela de ses confrères, regagna le continent et ne revint en Irlande qu'après le rétablissement de Charles II. Il mourut à Dublin en 1665. Il avait publié : *Roma triumphans septicollis*, in-12, Anvers, 1655; Cologne, 1682, où il emploie la méthode comparative pour établir la doctrine catholique; *Apostolatus missionariorum per universum mundum, cum obligatione pastorum quoad manutentiam Evangelii, regulis actionum humanarum et methodo conferendi cum hæreticis ac infidelibus*, in-12, Anvers, 1653; in-8°, Paris, 1659, condamné par la S. C. de l'Index, *donec corrigatur*, le 22 novembre 1661; *Controversiæ generales fidei contra infideles omnes, judæos, mahometanos, paganos, cujuscumque sectæ hæreticos, quibus demonstratur nullos unquam hæreticos fuisse*, in-4°, Paris, 1660; *Loyalty asserted, and the late remonstrance or allegiance of the Irish clergy and layty, confirmed and proved by the authority of Scriptures, Fathers... and by the evidence of several theological reasons...*, in-8°, Londres, 1662, dont il existe une traduction latine manuscrite au Vatican, Bibl. Barberini : *Fidelitas demonstrata...* Les théories gallicanes de cet opuscule furent plus largement développées par l'auteur dans la *Remonstrantia Hybernorum contra Lovanienses ultramontanasque censuras de incommutabili regum imperio subditorumque fidelitate et obedientia indispensabili, una cum appendice de libertate gallicana et contra infallibilitatem romani pontificis*, in-fol., Londres, 1665. Comme l'opuscule anglais, cet ouvrage est dédié à Charles II; en tête se trouve une *Ad pontificem maximum Alexandrum VII querimonia*, reproduite dans l'édition de 1731 des *Libertés de l'Église gallicane*.

Tabaraud, dans la *Biographie universelle* de Michaud, t. VI, p. 179; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 503; t. II, col. 99.

P. Édouard d'Alençon.

CARPINSKY Jean, théologien russe, mort à Novospassky en 1789. On a de lui un *Compendium theologiæ dogmatico-polemicæ*, Leipzig, 1786; Moscou, 1790-1810. Il traite de la sainte Écriture, de Dieu, de ses œuvres, de la providence divine, du Christ, de la grâce de Dieu, des bonnes œuvres, de l'Église, des sacrements et des fins dernières.

Philarète, *Aperçu sur la littérature ecclésiastique russe*, Saint-Pétersbourg, 1884, p. 378.

A. Palmieri.

CARPOCRATE. — I. Vie. II. Doctrine. III. Disciples.

I. Vie. — La vie de Carpocrate est peu connue; ce que l'on en sait se réduit aux détails suivants. Carpocrate, Καρποκρᾶς ou Καρποκράτης, était d'Alexandrie comme son prédécesseur, le judéo-docète Cérinthe, et comme ses contemporains Basilide et Valentin, deux chefs importants du gnosticisme. Il vécut dans la première moitié du IIe siècle, sous le règne d'Hadrien. Marié à une femme de l'île de Céphalénie, nommée Alexandria, il en eut un fils, Épiphane, dont il se fit l'instituteur et auquel il enseigna l'ensemble des sciences et la philosophie platonicienne. Ce jeune homme mourut à 17 ans, après avoir étonné le monde par la précocité de son esprit et l'immoralité de sa conduite, laissant un ouvrage, Περὶ δικαιοσύνης, où il avait condensé tout ce qui peut légitimer la perversion des sens; à sa mort, la patrie de sa mère lui éleva un temple et lui rendit les honneurs divins au chant des hymnes. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 2, *P. G.*, t. VIII, col. 1106. Carpocrate survécut à son fils. De tous les gnostiques, il fut le plus imbu des idées platoniciennes; il se prononça contre le judaïsme par un antinomisme absolu, dont il voulut voir un exemplaire dans la personne de Jésus. Tertullien le traite de mage et de fornicateur. *De anima*, 35, *P. L.*, t. II, col. 710.

II. Doctrine. — Grâce aux renseignements fournis par saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien et l'auteur des *Philosophumena*, on peut reconstituer, au moins en partie, la doctrine de Carpocrate et en marquer le caractère gnostique et antijudaïque.

1° *Théogonie et cosmologie.* — Au premier rang des êtres, Carpocrate place un Dieu éternel, ineffable : c'est le Père *ingenitus* d'Irénée, *Cont. hær.*, I, 25, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 680; ἀγέννητος des *Philosophumena*, VII, V, 32, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 385, la monade, principe d'émanation d'abord pour les êtres spirituels et supérieurs, ensuite, mais à une longue distance, pour les anges et les vertus qui font le monde. Pseudo-Tertullien, *Præscript.*, 48, *P. L.*, t. II, col. 66; *Philosophumena*, *loc. cit.*, p. 385; Épiphane, *Hær.*, XXVII, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 364. Selon toute vraisemblance, ces ἄγγελοι κοσμοποιοί étaient regardés par Carpocrate comme des tyrans qui, contrairement aux vues de Dieu, faisaient peser sur les hommes un joug intolérable; d'où la nécessité d'une intervention divine pour secouer ce joug et émanciper les hommes, intervention confiée à Jésus.

2° *Christologie.* — Le rédempteur imaginé par Carpocrate porte le même nom que celui de l'Évangile, mais il n'a pas la même nature et ne joue pas le même rôle. D'après lui, en effet, Jésus n'est pas Dieu; il n'est qu'un homme comme les autres, fils de Joseph et de Marie, mais d'une nature supérieure par la justice et l'intégrité de sa vie, Pseudo-Tertullien, *Præscr.*, 48, *P. L.*, t. II, col. 66-67; *Philosophumena*, *loc. cit.*, p. 385, possédant une âme ferme et pure qui se rappelle ce qu'elle a vu dans une vie antérieure. Il fut élevé selon la loi et les mœurs juives, mais il les méprisa et dut à ce mépris libérateur une vertu qui lui permettait de se soustraire à la tyrannie des anges démiurges. *Philosophumena, loc. cit.* De ce mépris du mosaïsme il fit un instrument de salut pour les hommes. C'est toute la rédemption, selon Carpocrate, qui ne parle ni des souffrances ni de la mort de Jésus.

3° *Anthropologie.* — L'homme est le composé d'une âme et d'un corps; mais l'âme appartient à un monde

supérieur où elle est née, et dont elle garde un souvenir plus ou moins net; elle n'est que de passage dans le corps, où elle est emprisonnée, on ne sait pour quel motif, mais d'où elle doit sortir, son épreuve achevée, pour réintégrer son centre d'origine. Or, pour se soustraire à la tyrannie des anges et rompre victorieusement les liens qui l'enchaînent, l'âme n'a qu'à imiter, qu'à égaler l'âme de Jésus, en faisant revivre en elle le souvenir de son état primitif et en affichant comme Jésus pour la loi mosaïque le plus souverain mépris, son triomphe et sa grandeur se mesurant exactement à ce mépris. *Philosophumena,* VII, v, 32, p. 386. C'est en cela que consiste la γνῶσις μοναδική, la science libératrice, le salut, qui ne met aucune différence entre ce que l'on appelle le bien et le mal, le juste et l'injuste. Car, comme l'enseigne Épiphane, la justice n'est qu'une κοινωνία μετ' ἰσότητος, c'est-à-dire un droit égal pour chaque homme de participer à tous les biens, non seulement à la lumière du jour, mais encore et surtout au nécessaire exercice des rapports sexuels. Clément d'Alexandrie, *Strom.,* III, 2, *P. G.,* t. VIII, col. 1105-1108. En conséquence, sur la terre, l'âme, *omnium facinorum debitrix,* selon l'énergique expression de Tertullien, *De anima,* 35, *P. L.,* t. II, col. 711, doit, pour faire œuvre de salut, violer toutes les lois, parce que les lois sont l'œuvre des anges démiurges. Son devoir consiste à satisfaire toutes ses passions, à jouir de tous les plaisirs, à épuiser toute la série des crimes possibles, faute de quoi elle est condamnée, après la mort, à être réincorporée plusieurs fois s'il le faut jusqu'à ce qu'elle ait pleinement rempli cette condition indispensable. C'est ainsi que Carpocrate entendait le *donec exsolvat novissimum quadrantem* de l'Évangile. S. Irénée, *Cont. hær.,* I, 25, n. 4, *P. G.,* t. VII, col. 682-683, Tertullien, *De anima,* 35, *P. L.,* t. II, col. 710; *Philosophumena,* p. 387.

Comme on le voit, la doctrine de Carpocrate emprunte à Platon la théorie de la préexistence des âmes et de la réminiscence; elle défigure complètement l'économie du dogme chrétien de la rédemption; elle nie la divinité de Jésus et aboutit à un antinomisme qui a pour point de départ une haine farouche pour tout ce qui touche à la loi de Moïse. De plus, elle y greffe la métempsycose avec un sens particulier; car ce n'est pas celle de Pythagore, qui condamnait l'âme, en punition de ses fautes, à passer par le corps de divers animaux, selon la nature ou le degré de sa culpabilité; c'est plutôt celle de Simon le Magicien, avec cette différence pourtant que Simon prétendait délivrer l'âme déchue d'Hélène, tandis que Carpocrate n'admettait pas de déchéance au sens ordinaire du mot, ou plutôt en faisait la condition absolue du salut. On se demande comment, pour légitimer une telle théorie de la métempsycose, on pouvait invoquer l'exemple d'Élie revivant dans saint Jean-Baptiste. Tertullien, *De anima,* 35, *P. L.,* t. II, col. 711. Toujours est-il que, dans un pareil système, l'âme devait un jour ou l'autre épuiser la série de ses épreuves, c'est-à-dire achever de parcourir le cycle des crimes, et finalement retourner à son centre supérieur. Dans de semblables conditions il ne pouvait y avoir ni damnés ni enfer; l'âme finirait par remonter au ciel, abandonnant le corps à la terre, le corps ne devant pas ressusciter. Pseudo-Tertullien, *Præscr.,* 48, *P. L.,* t. II, col. 67.

4° *Morale.* — Les conséquences d'une pareille doctrine se devinent aisément. Les œuvres ne servent de rien, observe saint Irénée; tout est indifférent; il n'y a ni bien ni mal. *Cont. hær.,* I, 25, n. 5, *P. G.,* t. VII, col. 683. Toute loi étant regardée comme l'œuvre des anges démiurges, et la haine de toute loi constituant essentiellement le salut, c'est l'immoralité érigée en système, l'instinct débridé, le vice consacré, la pratique du mal proclamée un acte de vertu, l'ordre social renversé en même temps que l'ordre moral. L'âme, par un mépris résolu de tout législateur et de toute législation, se libère d'une tyrannie, s'affranchit de toute religion positive et devient digne de Dieu, dont le but était uniquement de briser le pouvoir despotique des anges. A quoi bon dès lors le mariage et la continence! On s'explique ainsi que l'on ait fait de la communauté des femmes un droit et une règle parmi les partisans de Carpocrate. Clément d'Alexandrie, *Strom.,* III, 2, *P. G.,* t. VIII, col. 1112. En tout cas, c'est dans un sens d'une impudeur révoltante que Carpocrate et son fils interprétaient le παντὶ αἰτοῦντι σε δίδου. Luc., VI, 30. Clément, *Strom.,* III, 6, *P. G.,* t. VIII, col. 1157.

III. Disciples. — A part Épiphane, on ne connaît pas d'autre personnage marquant parmi les partisans de Carpocrate. Ceux-ci, du reste, ne devaient guère se recruter que dans les bas-fonds de la société, surtout en Égypte et à Céphalénie. Rome, cependant, reçut, sous le pontificat d'Anicet, la visite d'une carpocratienne du nom de Marcellina, qui prêcha les abominations de la secte et fit de nombreuses victimes. S. Irénée, *Cont. hær.,* I, 25, n. 6, *P. G.,* t. VIII, col. 685. Les sources ne disent pas si les carpocratiens pratiquaient l'ésotérisme et s'entouraient de mystère; mais il est très probable qu'ils durent imiter leurs contemporains et piquer la curiosité par l'attrait de l'inconnu. On sait du moins qu'ils faisaient usage de procédés magiques, d'incantations, de philtres, de charmes et d'invocations aux esprits qui procurent les songes. S. Irénée, *Cont. hær.,* I, 25, n. 3, *P. G.,* t. VII, col. 682; *Philosophumena, loc. cit.,* p. 386, 387; Eusèbe, *H. E.,* IV, 7, *P. G.,* t. XX, col. 317. Les initiés se reconnaissaient à un signe distinctif qu'ils portaient à l'oreille droite. Ils se réunissaient devant des peintures ou des sculptures représentant ceux qu'ils appelaient les ancêtres de la gnose, les vrais émancipés, Pythagore, Platon, Aristote; ils prétendaient même posséder un portrait de Jésus fait par Pilate. S. Irénée, *Cont. hær.,* I, 25, n. 6, *P. G.,* t. VII, col. 685; *Philosophumena, loc. cit.,* p. 388. A un moment donné, pendant les réunions nocturnes, ils éteignaient les flambeaux, et se livraient à la débauche, ce qu'ils appelaient sacrilègement leur *agape.* Clément d'Alexandrie, *Strom.,* III, 2, *P. G.,* t. VIII, col. 1112. L'ennemi du salut, dit saint Irénée, inventa cette doctrine pour diffamer le christianisme, exciter contre lui l'indignation des païens et arrêter les progrès de l'Évangile. Il est de fait qu'on reprocha aux chrétiens les ignobles excès, Eusèbe, *H. E.,* IV, 7, *P. G.,* t. XX, col. 320, trop réellement pratiqués par les carpocratiens, les adamites, les ophites et autres sectes aussi misérables. Les apologistes durent montrer l'invraisemblance de pareilles accusations, sans empêcher la rumeur publique de colporter ces calomnies, sans empêcher même certains esprits cultivés de s'en faire le trop complaisant écho. La secte carpocratienne ne paraît pas avoir longtemps survécu à ses fondateurs; dès le IIIe siècle, il n'en est plus question. Et quand, au commencement du IVe, Eusèbe en parle, c'est à titre de souvenir historique et comme d'une chose passée. Son succès éphémère s'explique beaucoup moins par l'originalité du système que par l'attrait de ses conséquences immorales.

S. Irénée, *Cont. hær.,* I, 25, *P. G.,* t. VII, col. 680 sq.; *Philosophumena,* VII, IV, 32, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 385 sq.; Pseudo Tertullien, *Præscript.,* 48, *P. L.,* t. II, col. 66-67; Tertullien, *De anima,* 35, *P. L.,* t. II, col. 710, 711; Clément d'Alexandrie, *Strom.,* III, 2, *P. G.,* t. VIII, col. 1104 sq.; Eusèbe, *H. E.,* IV, 7, *P. G.,* t. XX, col. 317 sq.; S. Épiphane, *Hær.,* XXVII, *P. G.,* t. XLI, col. 364 sq.; Philastrius, *Hær.,* 35, *P. L.,* t. XII, col. 1151; S. Augustin, *Hær.,* 7, *P. L.,* t. XLII, col. 27; *Prædestinatus,* 7, *P. L.,* t. LIII, col. 590; Théodoret, *Hæret. fab.,* I, 5, *P. G.,* t. LXXXIII, col. 349.

D. Massuet, *Dissertationes,* diss. I, dans *P. G.,* t. VII; Tillemont, *Mémoires,* Paris, 1701-1709, t. II, p. 253 sq.; Mosheim, *De rebus christianis ante Constant.,* Helmstadt, 1753, p. 363 sq.; Fuldner, *De carpocratianis,* Leipzig, 1824; Lipsius, *Zur Quellenkritik der Epiphanios,* Vienne, 1865; Smith et Wace, *Dictionary of christian Biography,* Londres, 1877-1887; *Kirchenlexikon,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1880; Duchesne, *Les origines*

chrétiennes (thèse), p. 159-161; Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1885; Amélineau, *Essai sur le gnosticisme*, Paris, 1887, p. 153 sq.; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques. Bio-bibliographie*, col. 396.

G. BAREILLE.

CARRANZA (Barthélemy de). Voir MIRANDA.

CARRARA Barthélemy, théatin italien, né à Bergame en 1707, prononça ses vœux en 1724, et après avoir prêché et enseigné dans plusieurs villes d'Italie, il fut nommé en 1759 supérieur général de son ordre; il mourut en 1778. On a de lui plusieurs ouvrages de controverse théologique, notamment : 1° *Del rispetto alla santissima communione, operetta che ha tratto da varii insigni autori Carlo Bromato di Erano* (pseudonyme), Venise, 1743; 2° *Dell' antica premineza del cardinalato*, Ravenne, 1756; 3° *Il primato del romano pontefice difeso contro il libro intitolato della potestà dei vescovi circa le dispense composta dal P. Antonino Pereire, e tradotto in italiano nel 1767*, Ravenne, 1769; 4° *Dell' autorità della Chiesa, discorsi ove che suprema la dimostrano ai cattolici ed agli eretici*, Ravenne, 1773; Rome, 1776.

Vezzosi, *I scrittori dei chierici regolari detti teatini*, Rome, 1780, p. 219-232; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 58.

A. PALMIERI.

CARRARIA Paul, dominicain lombard, né à Casale, régent des études à Bologne, maître en théologie en 1605, mort vers 1620. *Canonica et moralis theologia, in qua exacte regularum juris veritas juxta triplicem sensum aperitur, et multarum theologicarum legalium difficultatum clara resolutio traditur*, 2 in-fol., Bologne, 1619.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 415.

P. MANDONNET.

CARRETTO (Emmanuel Pignone del), théologien italien né à Orioli dans le royaume de Naples en 1721. Il embrassa la vie monastique dans l'ordre de Saint-Augustin, dont il fut élu secrétaire général en 1765. En 1792, Pie VI le promut à l'évêché de Suesse (Campanie), où il se distingua par son zèle apostolique et son ardeur à défendre la doctrine de l'Église contre le jansénisme et les erreurs du synode de Pistoie (1786). Il mourut le 27 septembre 1796. On a de lui : 1° *Augustinus sui interpres in explicanda gratia naturæ innocenti necessaria ad bene agendum*, Naples, 1786; 2° *Janseniani erroris calumnia a V. episcopo de Palafox sublata*. Ce dernier ouvrage a paru sous le voile de l'anonymat.

Minieri Riccio, *Memorie storiche degli scrittori nati nel regno di Napoli*, Naples, 1844, p. 272; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. III, p. 239; Id., *Eremi sacræ augustinianæ, pars prima*, Rome, 1874, p. 168-169; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. III, col. 294.

A. PALMIERI.

1. CARRIÈRE François, mineur conventuel, était d'Apt, et il mourut en 1665. Tout ce que nous savons de lui nous est fourni par les titres de ses ouvrages et leurs approbations; on y lit qu'il était docteur en théologie, définiteur perpétuel de son ordre, pénitencier apostolique et prédicateur du roi. Il publia : *Fidei catholicæ digestum, singula ejus dogmata et ritus Ecclesiæ juxta SS. Patrum et conciliorum doctrinam exacte declarata*, 2 in-fol., Lyon, 1657. L'éditeur, ayant arbitrairement supprimé la dernière partie de cet ouvrage, consacrée à l'histoire des papes, il la publia à part avec le titre de *Digestum chronologiæ papalis*, in-fol., *ibid.*, et la réédita sous ce nouveau titre : *Historia chronologica pontificum romanorum, cum præsignatione futurorum ex S. Malachia*, in-12, Lyon, 1663; 3e édit., *auctore religioso ejusdem ordinis... huic accessit continuatio ejusdem hist. chron. ab Alexandro VII ad Innocentium XII, fel. sedentem*, Lyon, 1694; 4e édit., Venise, 1697. Cet ouvrage fut condamné par l'Index, *donec corrigatur*, le 2 juillet 1697. Encouragé par le succès du *Digestum*, Carrière publia un petit volume, dont on a fait un in-folio dans les dictionnaires *Medulla Bibliorum exprimens summarie quæ quilibet Veteris Testamenti liber continet et proferens ordinatam ex quatuor evangelistis seriem vitæ Christi...*, in-32, Lyon, 1660. Enfin il donna : *Commentarius in universam Scripturam sensum litteralem referens capitatim cum brevi et solida latentium et insurgentium quæstionum resolutione*, in-fol., Lyon, 1663. Le *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, des PP. Richard et Giraud, trad. italienne, Naples, 1844, lui attribue d'autres ouvrages d'une authenticité douteuse.

Moreri, *Le grand dictionnaire historique*; Richard et Giraud, *Dictionnaire*; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 136; Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 323.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

2. CARRIÈRE Joseph, treizième supérieur du séminaire et de la Compagnie de Saint-Sulpice, né le 19 février 1795, à la Panouze-de-Cernon, alors du diocèse de Vabres, puis de Cahors et actuellement de celui de Rodez, mort à Lyon le 23 avril 1864. Ses premières études faites au collège de Saint-Affrique, il fut attiré par l'abbé de Sambucy à Amiens, où durant trois années il enseigna dans une petite communauté de clercs, tout en achevant ses humanités et sa philosophie. Le 29 août 1812, il entra au séminaire de Saint-Sulpice pour étudier la théologie. Déjà tonsuré à Amiens, il reçut à Saint-Sulpice successivement les ordres mineurs (4 juin 1814), le sous-diaconat (8 juin 1816), et le diaconat (31 mai 1817) des mains de M. de Latil et de M. de Boulogne. Son séminaire terminé, il demanda à entrer dans la Compagnie de Saint-Sulpice et n'étant encore que diacre fut chargé d'un cours de théologie pour les élèves que le défaut de place au séminaire de Paris, rue du Pot-de-fer, avait obligé d'envoyer à Issy. Avant ses 23 ans accomplis, il fut ordonné prêtre le 20 décembre 1817 sur une dispense signée de la propre main du pape, qui avait voulu donner cette marque d'estime à la Compagnie de Saint-Sulpice dont pas un des membres n'avait prêté serment à la constitution civile du clergé. Rappelé à Paris en 1818 pour enseigner la théologie morale, il fut ensuite chargé de ce qu'on appelait le *Grand cours* ou cours de théologie plus approfondie pour ceux qui avaient achevé les études régulières du séminaire. C'est là qu'il composa son cours de théologie si remarquable par l'abondance et la sûreté des renseignements, la clarté de l'exposition, la sagesse et la pondération des décisions; cours dont il n'édita que trois traités : sur le mariage, la justice et les contrats. Ces dernières études le mirent en relation avec les jurisconsultes les plus distingués, comme Delvincourt, Toulier, etc., qui lui témoignèrent une estime singulière pour sa science et son caractère. Son savoir, sa modestie et sa droiture furent également très appréciés au Ier concile de Baltimore en 1829 et aux conciles provinciaux de Bordeaux et de Rennes. C'est parce qu'il vit le danger du système de Lamennais qu'il se mit résolument à le réfuter, lorsqu'il était le plus en faveur. Dans son enseignement et sa conduite il fut toujours soumis aux directions du saint-siège : ainsi dans son traité du mariage il avait adopté sur une ou deux questions des opinions reçues en France par de nombreux et excellents théologiens; dès qu'il connut que le saint-siège ne les approuvait pas, il s'en exprima dans la 4e édition du *Compendium* en ces termes : *Cum nihil nobis antiquius fuerit quam in omnibus sequi Ecclesiam Romanam omnium aliarum Ecclesiarum matrem et magistram, curavimus opiniones nostras reformare, ubi eas comperimus minus consentaneas sedis apostolicæ traditionibus.* En 1850, il succéda à M. de Courson comme supérieur

général de la Compagnie de Saint-Sulpice. Voici ses principaux ouvrages théologiques : 1° *Dissertation sur la réhabilitation des mariages nuls,* où l'on traite en particulier des dispenses *in radice,* in-8°, Paris, 1828; 2e édit., considérablement augmentée, 1834; 2° *Juris cultor theologus circa obligationes restitutionis in genere theorico practice instructus,* de I. Vogler, S. J., édit. 3a *diligenter recognita, plurimis notis et observationibus præsertim de juris civilis gallici dispositionibus locupletata,* in-12, Paris, 1833, inséré dans le t. XV du *Theologiæ cursus completus* de Migne; 3° *Prælectiones theologicæ majores in seminario S. Sulpitii habitæ : De matrimonio,* 2 in-8°, Paris, 1837; Louvain, 1838; le *Compendium* de ce grand ouvrage parut, in-12, 1837, et depuis il eut 8 éditions; 4° *Prælectiones theologicæ,* etc. : *De justitia et jure,* 3 in-8°, Paris, 1839; Louvain, 1845; le *Compendium,* in-12, 1840, a eu 8 éditions; 5° *Prælectiones theologicæ,* etc. : *De contractibus,* 3 in-8°, Paris, 1844-1847; Louvain, 1846-1848; le *Compendium,* in-12, 1848, a eu 4 éditions. L'auteur a laissé en manuscrits 9 in-4° sur divers traités de théologie et des dissertations sur *le prêt à intérêt,* sur *la négociation des effets publics; De nullitatibus a codice civili statutis,* in-8°; sur *le mont-de-piété à Paris,* sur *l'infaillibilité du pape,* etc.

M. Carrière, supérieur de Saint-Sulpice, par M. l'abbé Lamazou, vicaire général de Paris, devenu depuis évêque de Limoges, articles publiés dans le *Journal des villes et des campagnes* et imprimés ensuite, in-12, Paris, 1864; *Étude biographique sur M. Jos. Carrière,* par M. Truel, supérieur du petit séminaire de Saint-Pierre, in-8°, Rodez, 1876; *Joseph Carrière, late superior general of the sulpicians,* par T. I. O'Mahony (ancien élève de Saint-Sulpice), in-12, Dublin, 1865; *Circulaire nécrologique,* par M. H. Icard, 1864; Hurter, *Nomenclator,* t. III, col. 1159, qui se trompe en le disant *e ditione avenionensi;* L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne,* 1900, t. II, p. 272-281, 598.

E. LEVESQUE.

CARTANI (Augustin de), religieux théatin, né à Milan, a publié : *De maxima supernaturali Agnus Dei virtute theologica dissertatio,* Vérone, 1669, *opus argumenti novitate ac difficultate mirabile,* selon Argelati.

Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium,* Milan, 1745, t. I, p. 339; Vezzosi, *I scrittori dei chierici regolari detti teatini,* Rome, 1780, t. I, p. 256.

A. PALMIERI.

CARTANOS Joannikios, théologien grec du XVIe siècle, né à Corfou. A Venise, sur les instances d'Arsène, archevêque de Monembasie, il fut jeté en prison pour des crimes contre les mœurs, d'après Pakhôme Rousanos : εἰς αἰσχρουργίας ἐκπεσών, *P. G.,* t. XCVIII, col. 1361. Cependant, il proteste de son innocence, et affirme que sa piété et l'amour de la vérité (διὰ τήν ἡμῶν εὐσέβειαν καὶ ἀλήθειαν) lui valurent cette mésaventure. En 1537 il publia à Venise un ouvrage intitulé : *L'Ancien et le Nouveau Testament : les fleurs et les choses nécessaires qu'ils contiennent.* Cet ouvrage, que Meyer appelle une dogmatique populaire, lui attira bien des ennuis, et le surnom d'hérétique. Dans son prologue, il déclare ne pas avoir affiché de prétentions littéraires; son travail s'adresse aux ignorants comme lui (διὰ τοὺς ἀμαθεῖς ὡς ἐμέ). Voici les griefs principaux qu'on lui reproche au point de vue théologique : Dieu créa d'abord une matière épaisse, sans forme et sans consistance, avec laquelle il créa l'homme et les êtres qui peuplent l'univers. Cartanos remplace ordinairement le terme de création par celui de naissance. Il affirme que les anges mauvais furent après leur chute jetés dans les abîmes. La pluie tomba sur eux pendant neuf jours et neuf nuits, et dans l'Écriture il est fait allusion à cet épisode dans les paroles : « Dieu sépara la lumière des ténèbres. » Adam, selon les uns, fut créé dans le ciel, selon d'autres en Égypte dans la plaine de Damas. Le paradis terrestre se trouve dans les Indes. Les animaux jouissent de la raison. Tout être créé a une âme. Le diable se changea en serpent avec figure humaine pour tromper nos premiers parents. A l'exemple du diable qui avait pris une forme humaine, Dieu s'incarna dans le sein d'une femme, et sauva le genre humain. Après sa chute Adam quitta le paradis terrestre, et voulut jeûner pour expier sa faute. Le diable vint le tenter de nouveau, et Adam l'ayant interrogé sur les motifs qui lui suggéraient cette conduite à son égard, il répondit : « Dieu m'avait commandé de t'adorer, parce que tu es fait à son image : j'ai refusé et j'ai été chassé du paradis. » On voit suffisamment par là que Cartanos a emprunté largement aux apocryphes, qui étaient lus de son temps en Grèce. L'ouvrage où il a recueilli ses explications fantaisistes porte en grec le titre suivant : Ἡ παλαιά τε καὶ νέα διαθήκη, ἤτοι τὸ ἄνθος καὶ ἀναγκαῖον αὐτῆς, ἔστι δὲ πάνυ ὠφέλιμον καὶ ἀναγκαῖον πρὸς πᾶσα χριστιανόν, Venise, 1536; réimprimé dans la même ville en 1567 avec des corrections et des suppléments : Τὸ παρὸν βιβλίον εἶναι ἡ παλαιά τε καὶ νέα διαθήκη ἤτοι τὸ Ἄνθος καὶ ἀναγκαῖον αὐτῆς, τὸ ὁποῖον ἐτυπώθη τώρα νέα, ἐδιωρθώθησαν δὲ καὶ ἐξέβησαν τινὰ πράγματα ἐσφαλμένα, ἅπερ εἶχε πρότερον, μετὰ πολλῆς ἐπιμελείας. Selon Pakhôme Rousanos, moine et écrivain grec du XVIe siècle, le livre de Cartanos est rempli de blasphèmes et d'erreurs : σχεδὸν γὰρ οὐδὲν ὀρθὸν ἐν τῇ λαοπλανεῖ αὐτοῦ βίβλῳ φέρεται; son style est d'une rudesse barbare et insolite : τὴν φράσιν βάρβαρον καὶ ἀσυνήθη, *P. G., loc. cit.,* col. 1364. Ce jugement s'explique par le fait que Rousanos était un adversaire du langage populaire (κοινὴ γλῶσσα) néohellénique. Sathas, Ἱστορία τοῦ ζητήματος τῆς νεοελληνικῆς γλώσσης, Athènes, 1870, p. 15-23. Sorti de prison, Cartanos se rendit à Constantinople dans l'espoir que le patriarche lui donnerait un siège épiscopal en raison de ses titres littéraires. Mais il fut trompé dans son attente; le saint-synode condamna son livre, et l'excommunia lui-même. Beaucoup de membres du clergé et des laïques continuèrent cependant à lire l'ouvrage de Cartanos, qu'ils vénéraient à l'égal de l'Évangile, et qu'ils plaçaient même au-dessus, au témoignage de Pakhôme Rousanos : ὡς ἕτερον εὐαγγέλιον εἰ μὴ καὶ περισσότερον. Ils prirent le nom de Cartanites.

Fabricius, *Bibliotheca græca,* t. XI, p. 593; Mingarelli, *Codices manuscripti apud Nanios patricios venetos asservati,* Bologne, 1784, p. 274-277; on y trouve des extraits des écrits de Pakhôme Rousanos contre Cartanos; les accusations portées contre ce dernier par Rousanos sont sujettes à caution; Legrand, *Bibliographie hellénique du XVe-XVIe siècle,* t. I, p. 226-233; *P. G.,* t. XCVIII, col. 1359-1363 (réédition des extraits publiés par Mingarelli); [illegible], t. III, p. 718; Christophore Philétas, [illegible], Corfou, 1847; Vrétos, [illegible], Athènes, 1847; A. Moustoxydis, [illegible], Athènes, 1845, p. 442-452; Vretos, [illegible], Athènes, 1854, t. I, p. 205-206; p. 6-7, n. 15; Sathas, [illegible], Athènes, 1868, p. 147-150; Meyer, *Theologische Studien und Kritiken,* 1898, p. 315-326; Sathas, [illegible], Paris, 1877, t. VI, p. [illegible]; Legrand, *Bibliographie hellénique au XVIIe siècle,* Paris, 1894, t. I, p. 257; Meyer, *Byzantinische Zeitschrift,* t. II, p. 358-359; Zaviras, [illegible], Athènes, 1872, p. 373; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche,* Leipzig, 1901, t. X, p. 100; Meyer, *Die Theologische Litteratur der griechischen Kirche im sechzehnten Jahrhundert,* Leipzig, 1899, p. 40-41, 120-123; Gédéon, [illegible], t. III, p. 718-722. L'explication du *Pater* et sept discours sur des sujets moraux par Cartanos se trouvent aussi dans le [illegible], par Damascène Studite, édition de Venise, 1628.

A. PALMIERI.

1. CARTHAGE (Canons du soi-disant IVe concile de). — I. Origine. II. Commentaire des canons 2-40 qui concernent les ordinations.

I. ORIGINE. — D'après Mansi, *Concil.,* t. III, col. 945, ce synode provincial se serait tenu en 398 à Carthage sous la présidence d'Aurélius, évêque de cette ville. Deux cent quatorze évêques, entre autres saint Augustin,

y auraient assisté et seraient les auteurs de cent quatre canons ayant pour objet de rétablir en Afrique la discipline qui avait nécessairement souffert pendant l'époque des persécutions.

Or, selon Hefele, *Hist. des conciles,* trad. franç., t. II, p. 253, le résultat des études faites par les Ballerini, dans *Opera S. Leonis M., P. L.,* t. LVI, col. 879, tend à prouver que ces cent quatre canons sont à la vérité très anciens, mais que la suscription qui les attribue à un synode de Carthage tenu en 398 est bien certainement fausse. Hefele démontre ensuite que, selon toute vraisemblance, ce concile n'a pas eu lieu; puis il conclut : On peut dire d'une manière générale que ces cent quatre canons ne proviennent pas d'un seul et même synode, pas même de plusieurs synodes de Carthage, mais qu'ils ne sont qu'une collection faite par un écrivain quelconque qui a voulu réunir des canons anciens pris dans ceux des synodes d'Afrique et des autres conciles. Cette collection a été probablement faite après le commencement des discussions du pélagianisme (qui est visé dans le canon 1) et du monophysitisme, mais cependant avant la fin du VI[e] siècle, car alors elle a passé dans d'autres collections.

Cependant Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts,* Graz, 1870, t. I, p. 382, assigne à ces canons une origine quelque peu antérieure. Selon lui, ils expriment l'état de la discipline et de la liturgie dans la province d'Arles au commencement du VI[e] siècle, c'est-à-dire au temps de saint Césaire. M[gr] Duchesne, *Origines du culte chrétien,* 3[e] édit., Paris, 1902, p. 350, partage cet avis et regarde la partie liturgique de ces canons comme le seul texte où l'usage gallican (du moins celui de la province d'Arles) se soit conservé pur de tout mélange. M. Malnory, *La collection canonique des Statuta Ecclesiæ antiqua rapportée à son véritable auteur, saint Césaire, évêque d'Arles,* dans le *Congrès scientifique international des catholiques,* Paris, 1888, t. II, p. 428-439, a complété la démonstration de Maassen et a montré que les *Statuta* avaient été rédigés à Arles à l'époque d'une occupation et d'une persécution ariennes, qui existaient certainement au temps de saint Césaire, sans lui être beaucoup antérieure, et par un homme qui présente toutes les faces du caractère de cet évêque connues par l'histoire. La collection serait son coup d'essai, l'œuvre par laquelle il aurait préludé, dans un temps quelque peu troublé, à l'œuvre plus pacifique du grand concile d'Agde de 506. Voir CÉSAIRE D'ARLES (SAINT).

Ces canons que les anciens manuscrits intitulent : *Statuta Ecclesiæ antiqua,* ou d'autres façons analogues, n'en sont pas moins un très intéressant monument des usages de l'Église gallicane au VI[e] siècle. A ce titre ils méritent d'être étudiés, ceux surtout, au nombre de neuf, qui concernent les ordinations. Denzinger, *Enchiridion,* doc. IX.

II. COMMENTAIRE DES CANONS 2-10 QUI CONCERNENT LES ORDINATIONS. — 1° Les trois premiers de ces canons, Denzinger, n. 50-52, exposent successivement le rite de l'ordination de l'évêque, du prêtre et du diacre. Il n'y est fait mention que de l'imposition des mains, ce qui est d'ailleurs conforme aux sacramentaires antérieurs au X[e] siècle, cf. Gasparri, *Tractatus canon. de sacra ordinatione,* t. II, p. 341 sq., et à l'usage encore actuel des Grecs. Cf. Denzinger, *Ritus Orientalium,* t. I, p. 136 sq. Par conséquent, si l'on admet avec la généralité des théologiens de notre époque que les rites essentiels des sacrements ont été spécifiquement déterminés par Jésus-Christ, de telle sorte que l'Église ne peut rien y changer ni y ajouter, il faut en conclure que l'imposition des mains est la matière essentielle unique des trois ordinations précitées. Toutefois la grande probabilité de cette doctrine n'empêche point que l'on ne doive, en pratique, dans l'Église latine, pour assurer la validité de l'ordination, s'en tenir strictement à la lettre du pontifical romain, notamment en ce qui concerne la tradition des instruments.

1. Le rite de la consécration épiscopale, décrit par le canon 2, consiste en ce que le consécrateur prononce sur l'élu les paroles consécratoires, tandis que deux évêques assistants tiennent le livre des Évangiles étendu sur la tête de l'ordinand et que les autres évêques touchent de leurs mains la tête de celui-ci.

a. Ainsi, pour une consécration épiscopale, outre le consécrateur, deux évêques assistants doivent être présents. Cette règle, qui est en vigueur chez les Grecs comme chez les Latins de date très ancienne, Duchesne, *Origines du culte chrétien,* p. 361, note 2, n'est cependant pas une condition de validité de la consécration. Benoît XIV, *De syn. diœc.,* l. XIII, c. XIII, n. 2. — *b.* L'imposition du livre des Évangiles n'est évidemment pas d'institution apostolique, mais elle date également chez les Latins comme chez les Grecs de la plus haute antiquité. Cf. Hallier, *De sacris ordinationibus,* part. III, sect. VIII, c. IX, a. 3. Il n'en est pas de même de l'imposition des mains qui doit être faite ensuite, d'après le pontifical romain, tant par le consécrateur que par les évêques assistants, en touchant la tête de l'élu et en disant en même temps : *Accipe Spiritum Sanctum.* Ce rite qui précède immédiatement la préface consécratoire n'existe pas chez les Grecs ni dans les liturgies latines les plus anciennes. Cette addition spéciale au rite latin est donc relativement récente. — *c.* Le rite fondamental de la consécration épiscopale au VI[e] siècle consistait donc dans l'Église gallicane et en général dans toute l'Église latine, comme chez les Grecs, dans la bénédiction ou prière eucharistique, analogue à la préface de la messe que le consécrateur récitait en tenant les mains étendues sur l'élu. Les paroles de cette préface sont dans le missel des Francs, les mêmes que dans la liturgie romaine. Il est à croire, dit M[gr] Duchesne, *op. cit.,* p. 375, qu'il ne s'est pas conservé de formule gallicane pour cette partie de la cérémonie. Le canon 2 ne mentionne pas l'onction des mains ni celle de la tête de l'élu. De fait, excepté les maronites qui le pratiquent encore aujourd'hui, les Grecs ne paraissent pas avoir connu ce rite qui fait également défaut dans l'ancienne liturgie romaine représentée par le sacramentaire léonien. *P. L.,* t. LV, col. 113. Comme le dit M[gr] Duchesne, c'est du rituel gallican que l'onction et la formule correspondante ont passé dans le pontifical romain ; on les trouve en effet dans le missel des Francs. Gasparri, *op. cit.,* p. 367. Mais alors, comment se fait-il que les *Statuta antiqua,* qui contiennent la pure liturgie gallicane, passent l'onction sous silence ? Il faut sans doute l'expliquer par ce fait que l'usage de l'onction ne s'est introduit ou généralisé dans la liturgie gallicane que postérieurement au VI[e] siècle. Cf. Duchesne, *op. cit.,* p. 370, note.

2. Dans l'ordination du prêtre, dit le canon 3, l'évêque doit tenir sa main étendue sur la tête de l'ordinand et le bénit, tous les prêtres présents doivent tenir leur main étendue à côté de celle de l'évêque sur la tête dudit ordinand. — *a.* Ce texte ne fait mention ni de l'onction, ni de la seconde imposition des mains sous la formule : *Accipe Spiritum Sanctum : quorum remiseris,* etc., mais cette dernière cérémonie n'est pas d'origine très ancienne, car elle n'est mentionnée dans aucune des liturgies romaine ou gallicane primitives. Cf. Gasparri, *op. cit.,* t. II, p. 341 sq. — *b.* Dans le rituel gallican, la « bénédiction » de l'ordinand se faisait uniquement par la prière à laquelle répond mot à mot celle du pontifical : *Deus sanctorum omnium,* etc. C'est pendant cette prière que non seulement l'évêque mais tous les prêtres présents étendaient la main sur l'ordinand. Cf. Duchesne, *op. cit.,* p. 371.

Ainsi la préface romaine, *Deus honorum,* que donne le missel des Francs, est une addition étrangère au rite gallican. Quoi qu'il en soit, étant donné que la vertu des formes sacramentelles de l'ordination réside dans leur sens et non dans leur longueur, il est vrai de dire que chez les Latins, gallicans ou romains, comme chez les Grecs, l'imposition des mains de l'évêque et la prière dont elle est accompagnée constituent l'essence de l'ordination presbytérale. Cf. Gasparri, *op. cit.,* n. 1074.

3. L'ordination du diacre est ainsi décrite par le canon 4. Seul, l'évêque qui le bénit doit placer la main sur la tête de l'ordinand, parce qu'il est consacré comme ministre et non comme prêtre. — *a.* Ici encore, d'après Mgr Duchesne, p. 369, il y a entre le rite gallican et la liturgie romaine une divergence analogue à la précédente. Dans la pure liturgie gallicane, la prière finale, conservée dans le pontifical, *Domine sancte,* que l'évêque récitait en tenant la main étendue sur l'ordinand, constituait toute l'ordination du diaconat. Les autres prières et notamment la préface ou canon consécratoire : *Domine sancte... honorum dator,* etc., que contient le missel des Francs, sont des additions d'origine romaine, et motivent la même conclusion que ci-dessus. — *b.* Les paroles du canon 4 : *quia diaconus ad ministerium non ad sacerdotium sed ad ministerium consecratur,* ont trouvé place dans la rubrique du pontifical romain, à cet endroit de la préface où l'évêque s'interrompt pour imposer la main sur la tête de l'ordinand en disant : *Accipe Spiritum Sanctum,* etc. La rubrique explique que nul autre que l'évêque ne doit imposer la main au diacre, cet honneur étant réservé aux prêtres. Il n'est pas inutile d'observer, que dans les sacramentaires romains les plus anciens, la préface ne présente aucune interruption; les mots *Accipe Spiritum,* etc., et l'imposition spéciale des mains y relative ne s'y trouvent pas.

2° Les cinq canons suivants ont trait au sous-diaconat et aux quatre ordres mineurs, les mêmes et dans le même ordre que dans le pontifical. Toutes ces ordinations s'accomplissent par la seule tradition des instruments avec paroles correspondantes. Ces paroles, telles que les *Statuta antiqua* les donnent explicitement ou implicitement, sont les mêmes que celle du pontifical romain. Chacune de ces ordinations se termine, dans le missel des Francs, par une bénédiction ou prière spéciale qui figure également, ordinairement sans modifications dans le pontifical. Cf. Duchesne, *op. cit.,* p. 364 sq. Quant aux allocutions qui précèdent, dans le pontifical, ces diverses ordinations, aucune, sauf celle du sous-diaconat, n'existe dans les manuscrits parvenus jusqu'à nous; on donne la date à laquelle elles appartiennent, mais elles paraissent très anciennes. Duchesne, *op. cit.*, p. 365.

1. Le sous-diacre, dit le canon 5, quand on l'ordonne, ne reçoit pas l'imposition des mains; il doit recevoir de la main de l'évêque une patène et un calice vides, et des mains de l'archidiacre une aiguière avec sa cuvette et une serviette. — *a.* Avant la tradition de ces objets, l'évêque adressait à l'ordinand une allocution dont le texte, conservé dans le missel des Francs, forme une partie de celui qu'on lit dans le pontifical romain. — *b.* Cette allocution commence par les mots : *Vide cujus ministerium tibi traditur,* et se termine par la conclusion : *Ideo te admoneo : ita te exhibe ut Deo placere possis.* La réunion de ces deux phrases constitue précisément la formule sous laquelle se fait la tradition du calice et de la patène vides.

2. D'après le canon 6, pour l'ordination d'un acolyte, l'ordinand devait d'abord être instruit par l'évêque des devoirs de sa fonction; puis l'archidiacre lui remettait un chandelier avec un cierge, pour signifier qu'il reçoit la charge d'allumer les luminaires de l'église. De plus, il recevait une burette vide signe de la fonction de présenter à l'autel le vin de l'eucharistie. L'ordre d'acolyte, dit Mgr Duchesne, *op. cit.*, p. 366, ne paraît pas avoir été partout en usage dans les pays gallicans. A Reims, au ve siècle, il n'y en avait pas. Cette remarque tendrait à donner aux *Statuta* une portée plutôt locale que générale. Ils retraceraient l'usage de l'Église d'Arles et non celui des autres provinces des Gaules. De fait, dans le missel des Francs, l'ordre d'acolyte est intercalé entre celui des portiers et des lecteurs et il est le seul pour lequel les *Statuta* ne donnent pas distinctement la formule de tradition des instruments. Il est vrai que cette formule est implicitement donnée par le texte même du canon 6.

3. L'exorciste (can. 7) reçoit de la main de l'évêque le livre des exorcismes, tandis que le pontife lui dit : *Accipe et commenda memoriæ,* etc., comme dans le pontifical romain.

4. Pour l'ordination du lecteur (can. 8), l'évêque adresse d'abord au peuple une allocution qui suppose une élection et dans laquelle il met en relief la foi et le talent de l'élu. Ensuite, il lui remet, à la vue de tous, le livre où il devra lire et lui dit : *Accipe et esto lector verbi Dei,* etc., comme dans le pontifical, excepté deux légers changements.

5. Le portier (can. 9) est d'abord instruit par l'archidiacre de la conduite qu'il doit tenir dans la maison de Dieu, puis l'archidiacre le présente à l'évêque. Celui-ci prend sur l'autel les clefs de l'église et les remet à l'ordinand en disant : *Sic age quasi redditurus,* etc., comme dans le pontifical romain.

3° Le canon 10 des *Statuta antiqua* a trait aux chantres ou psalmistes. L'institution des chantres comme ordre dans l'Église n'arriva guère, dit Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* v° *Chantre,* que vers le commencement du IVe siècle. On établit alors des chefs de chant, *cantores canonici,* ainsi appelés parce qu'ils avaient rang parmi les clercs. Toutefois le texte des *Statuta antiqua* ne permet pas de confondre les chantres avec les clercs qui font partie de la hiérarchie d'ordre. L'office de chantre peut être confié à quelqu'un, dit le canon 10, par un simple mandat du prêtre et sans que l'évêque en ait connaissance. Pour constituer un chantre, le prêtre disait : *Vide ut quod ore cantas, corde credas ; et quod ore credis, operibus comprobes.* Cela suffit pour distinguer cette fonction du moindre des ordres mineurs, puisqu'ils ne peuvent en droit ordinaire être conférés que par l'évêque.

Mansi, *Sacrorum conciliorum collectio,* t. III, col. 915-935; Hefele, *Histoire des conciles,* trad. franç., t. II, p. 252-254; Duchesne, *Origines du culte chrétien,* 3e édit., Paris, 1902, p. 363-376; Gasparri, *Tractatus de sacra ordinatione,* t. II; Hallier, *De sacris electionibus et ordinationibus.*

H. MOUREAU.

2. CARTHAGE (Concile plénier de). Voir MILÈVE.

CARTHAGÈNE François, écrivain du XVIe siècle, a publié un *Traité de la prédestination et de la réprobation des hommes et des anges,* Rome, 1581.

Glaire, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques,* t. I, p. 405.

E. MANGENOT.

CARTIER Gall, bénédictin, théologien et canoniste, né à Porrentruy le 8 avril 1693, mort le 17 avril 1777. Il appartenait à l'abbaye d'Ettenheimmunster dans le Brisgau. Il y enseigna la théologie et y remplit les fonctions de sous-prieur. On a de lui : *Tractatus theologicus de S. Scriptura succinctam et perspicuam illius historiam, necnon præcipua quæ circa eam tradunt theologi complectens,* in-8°, Augsbourg, 1736; *Auctoritas et infallibilitas summorum pontificum in fidei et morum quæstionibus definiendis stabilita et adversus Illustr. D. Benignum Bossuet et episcopum Meldensem, necnon D. Honoratum Tournely sacræ facultatis Pari-

siensis doctorem regium et emeritum professorem vindicata, in-4°, Augsbourg, 1738. Déjà pour défendre les prérogatives des pontifes romains, il avait publié la traduction latine d'un ouvrage d'un autre bénédictin : *Tractatus de auctoritate et infallibilitate summorum pontificum, auctore Matthæo Petit-Didier latinitate donatus,* in-8°, Augsbourg, 1727 ; *Universalis concionandi scientia,* 2 in-8°, Augsbourg, 1749 ; *Philosophia peripatetica,* in-8°, Augsbourg, 1756. Il suit les opinions de Descartes ; *Theologia universalis ad mentem et methodum celeberrimorum nostræ ætatis theologorum ac S. Scripturæ interpretum,* 5 in-4°, Augsbourg, 1757-1758.

[D. François,] *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoit,* in-4°, Bouillon, 1777, t. I, p. 179 ; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ord. S. Benedicti,* 4 in-fol., Augsbourg, 1754, t. II, p. 71 ; t. III, p. 187, 304 ; t. IV, p. 64, 122, 249, 705, 706 ; Hurter, *Nomenclator literarius,* in-8°, Insprück, 1895, t. II, col. 27 ; *Kirchenlexikon,* t. II, col. 72.

B. HEURTEBIZE.

CARUSIO Barthélemy, célèbre théologien de l'ordre de Saint-Augustin né au XIIIe siècle. Pour son savoir il fut appelé à l'enseignement de la théologie à Paris et à Bologne. Clément VI le nomma évêque d'Urbin en 1347. Il mourut trois ans après sa consécration (1350). De longues années durant il s'adonna à l'étude des œuvres de saint Augustin et de saint Ambroise, et le fruit de ses veilles est contenu dans ses *Milleloquia,* que Pétrarque appelle *libri majoris operis quam gloriæ.* Dans ces recueils, selon un historien de l'ordre de Saint-Augustin, Carusio *tam D. Augustini mare, quam D. Ambrosii flumen supernatavit.* Les protestants, dans un but intéressé, publièrent sous un faux nom ses commentaires de l'Ancien et du Nouveau Testament, d'après les œuvres de saint Augustin, et en falsifièrent le texte. Carusio prit une part très active aux luttes de la scolastique au XIVe siècle, et combattit les opinions erronées de Guillaume Occam, et de Marsile de Padoue. On a de lui : 1° *Milleloquium S. Patris Augustini,* Lyon, 1555 ; Paris, 1645, 1672 ; 2° *Milleloquium D. Ambrosii,* Lyon, 1556 ; 3° *Commentarium tam in Vetus quam in Novum Testamentum ex omnibus S. Augustini lucubrationibus,* Bâle, 1542.

Ughelli, *Italia sacra,* Venise, 1717, t. II, col. 787 ; Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta,* Cologne, 1586, p. 217 ; Cave, *Historia litteraria,* t. II, p. 44 ; Possevin, *Apparatus sacer,* Venise, 1606, t. I, p. 185 ; Fabricius, *Bibliotheca latina,* t. I, p. 181 ; Gratianus, *Anastasis augustiniana,* Anvers, 1613, p. 47-48 ; Herrera, *Alphabetum augustinianum,* t. I, p. 105 ; Gandolfo, *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis augustinianis scriptoribus,* Rome, 1704, p. 92-95 ; Moreri, *Dictionnaire historique,* 1740, t. II, p. 87 ; Elssius, *Encomiasticon augustinianum,* p. 114 ; Oudin, *Commentaria de scriptoribus Ecclesiæ,* etc., t. III, col. 964 ; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana,* p. 210-212 ; Jocher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon,* t. I, p. 1710-1711 ; Torelli, *Secoli agostiniani,* t. V, p. 616 ; *Nouvelle biographie universelle,* Paris, 1853, t. IV, p. 619 ; *Kirchenlexikon,* 1886, t. II, col. 2058 ; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ,* Tolentino, 1858, p. 79-80 ; Id., *Eremi sacræ augustinianæ pars prima,* p. 196-199 ; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana,* Milan, 1833, t. II, p. 282-283 ; Grossi, *Degli uomini illustri di Urbino commentario,* Urbin, 1819, p. 39-42 ; Crusenius, *Pars tertia monastici augustiniani,* Valladolid, 1890, p. 348 ; Hurter, *Nomenclator literarius,* t. I, p. 463.

A. PALMIERI.

CARVAJAL Louis, fils unique de parents nobles en Andalousie, quitta tout pour se faire disciple de saint François chez les mineurs de l'observance. Il fut commissaire général de son ordre en Belgique. On dit qu'il avait étudié à Paris et qu'il y résida quelque temps. Plus tard il fut envoyé comme théologien participer aux travaux du concile de Trente. Il publia avant cette époque : *Apologia monasticæ religionis diluens nugas Erasmi,* Salamanque, 1528 ; Anvers, 1529. Érasme riposta, et on trouve dans ses œuvres complètes : *D. Erasmi Roterodami adversus febricitantis cujusdam libellum responsio,* dans *Opera,* Bâle, 1540, t. IX, p. 1374-1382. Carvajal répliqua par un autre écrit : *Dulcoratio amarulentiarum Erasmicæ responsionis ad Apologiam... Ludovici Carvajali,* Paris, 1530, selon Hurter. Cette réponse fut condamnée *donec corrigatur,* mais aujourd'hui elle a disparu de l'*Index* ainsi que les œuvres de son adversaire. De la même période date la *Declamatio expostulatoria pro immaculata conceptione genitricis Dei Mariæ a fr. Ludovico Carvajalo... Dilutio quindecim argumentorum quæ adversum præfatam declamationem quidam eidem Lodovico Parisiis objecit,* in-8°, Paris, 1541. Cet opposant était le P. Barthélemy Spina, dominicain, qui fut maître du sacré-palais. Carvajal publia ensuite : *De restituta theologia liber unus. Opus recens in quo, lector, videbis theologiam a sophistica et barbarie magna industria repurgatam,* in-4°, Cologne, 1545. L'année suivante l'auteur, qui était à Rome, ajoutait à son livre six pages portant l'approbation du cardinal Mendoza et la réponse à quelques objections, Pérouse, 1546. Deux ans après il donnait une nouvelle édition de son livre, sous ce titre : *Theologicarum sententiarum liber unus...,* in-16, Anvers, 1548. A la fin se trouve avec une nouvelle pagination : *Oratio Loisii Carbaiali ordinis minorum habita in concilio Tridentino dominica secunda quadragesimæ* (1547). Il résulte de cette édition que l'auteur était rentré à Anvers le 1er mai 1548. On perd ensuite sa trace. Il avait pris une part active, attestée par les *Diarii,* aux discussions du concile en 1547.

Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. min.,* Rome, 1806 ; Joseph Gallardo, *Ensayo de una bibliotheca española,* Madrid, 1866, t. II, p. 266 ; Hurter, *Nomenclator,* t. IV, col. 1177 ; Seb. Merkle, *Concilii Tridentini diariorum,* Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. I.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

1. CARYOPHYLLES Jean, théologien grec du XVIIe siècle, né à Karya dans l'éparchie de Dercos. Élève de Théophile Corydalée, il adopta les principes luthériens de son maître. Sur les instigations de celui-ci, écrivit un traité contre le terme de transsubstantiation ; il y rejetait la doctrine de l'Église orthodoxe sur l'eucharistie (1644-1645). Le patriarche Parthène II le menaça d'excommunication s'il ne rétractait pas ses erreurs ; il se soumit et anathématisa son ouvrage en 1645. Rentré dans les bonnes grâces du patriarche, après la mort de Théophile Corydalée, il fut nommé directeur (σχολάρχης) de l'école patriarcale de Constantinople (1646-1664) et grand logothète de la Grande Église. Il continua cependant à répandre les doctrines protestantes. En 1691, le patriarche Callinique II d'Acarnanie réunit un synode où l'on anathématisa les opinions hérétiques de Caryophylles sur la sainte eucharistie et on confirma de nouveau les décisions prises par le synode de Jérusalem (1672) contre les croyances de la Réforme. Jean Caryophylles, appelé devant le synode, convint que son enseignement était en contradiction avec celui de l'Église orthodoxe, et le rétracta par écrit. Un exemplaire de son ouvrage sur la sainte eucharistie fut déchiré par le patriarche en pleine église, et on prononça l'anathème contre ceux qui le garderaient ou le copieraient. Mélétios Syrigos, en 1690, et le patriarche Dosithée de Jérusalem, en 1694, publièrent des réfutations du grand logothète. Celui-ci, en 1693, fut obligé de se retirer en Roumanie où il mourut quelques années plus tard. On a de lui un ouvrage intitulé : Ἐγχειρίδιον περί τινων ἀποριῶν καὶ λύσεων, ἢ περὶ ἐξετάσεως καὶ ἐπιβεβαιώσεων ἀναγκαίων τινῶν τῆς ἐκκλησίας δογμάτων, Snagov (Roumanie), 1697 ; plusieurs lettres la plupart inédites, les vies de quelques Grecs du XVIIe siècle martyrisés par les Turcs et honorés dans l'Église grecque, une chronique du XVIIe siècle sous forme de journal, etc.

Fabricius, *Bibliotheca græca,* t. XI, p. 446-448 ; t. XII, p. 105 ; Heineccius, *Abbildung der alten und neuen Kirche,* Leipzig,

1711, Anhang, p. 41-46 ; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, Leipzig, 1750, t. I, col. 1712 ; Mélétios, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, Vienne, 1784, t. III, p. 472 ; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 374-376 ; Zavira, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 360-364 ; Procope, [illegible], dans Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, Venise, 1872, t. III, p. 486 ; Gédéon, Χρονικὰ τῆς πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας, Constantinople, 1883, p. 86-92 ; Zerlentis, [illegible], Athènes, 1890, t. III, p. 275-315 ; Dosithée de Jérusalem dans P. Kerameus, Ἀνάλεκτα, t. I, p. 301-302 ; Pichler, *Geschichte des Protestantismus in der orientalischen Kirche im 17 Jahrhundert*, Munich, 1862, p. 245 ; Paranica, [illegible] 1676, 1675, 1694, II [illegible] du sillogue grec, Constantinople, t. XI, p. 26-35 ; Mesolora, Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Athènes, 1893, [illegible] du t. I, p. 148-150 ; Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, Paris, 1895, t. III, p. 45-50 ; Gröber, *Grundriss der rumänischen Philologie*, Strasbourg, 1898, t. II, p. 311 ; Bianu et Hodos, *Bibliografia românească veche*, Bucharest, 1902, p. 336-337 ; Lebédev, *Istoria greco-vostotchnoi tzerkvi pod vlastiu Turok*, Saint-Pétersbourg, 1901, t. II, p. 683-687 ; le décret synodal des patriarches Callinicos et Dosithée contre Caryophylles est inséré dans l'ouvrage de Dosithée contre Caryophylles, Jassi, 1694, p. 98-108, et dans les *Opuscula* de Renaudot, Paris, 1709, p. 189-194 ; il a été réédité comme inédit par Gédéon, Κανονικαὶ διατάξεις, t. I, p. 99-105 ; les vies de néomartyrs grecs dans Nicodème, Νέον μαρτυρολόγιον, Venise, 1799.

A. PALMIERI.

2. CARYOPHYLLES Jean Matthieu (en grec Καρυοφύλλης ou même Καρυόφιλος), théologien grec catholique du XVIe-XVIIe siècle. Il naquit à la Canée dans l'île de Crète, vers l'an 1565-1566. Après avoir achevé ses études d'humanités dans son pays natal, il entra au collège grec de Saint-Athanase à Rome, où il demeura durant 12 ou 14 années. Pendant 4 ans il fut diacre de la cour pontificale pour le rite grec, et le 14 juin 1595 il devint docteur en théologie et en philosophie. Ordonné prêtre, en mars 1596, par le cardinal Santorio, il fut envoyé en qualité de vicaire et d'administrateur dans le diocèse de Kissamos (Crète). Durant quatre années, il y déploya un zèle parfois excessif et eut des démêlés avec les dissidents orthodoxes. Les Grecs s'en émurent et par l'entremise du fameux théologien grec Mélétios Pigas, élu dans la suite au siège patriarcal d'Alexandrie, ils firent des instances auprès du Sénat vénitien pour que Caryophylles fût éloigné de l'île. De retour à Rome, il fut employé à la Bibliothèque vaticane et donna des leçons de grec au collège de Saint-Athanase. Son protecteur, le cardinal Louis Ludovisi, lui obtint le titre d'archevêque d'Iconium *in partibus*. Il mourut en 1635 et fut enseveli dans l'église du collège grec. Caryophylles fut un écrivain très fécond et un apologiste fougueux de l'Église romaine contre les théologiens grecs orthodoxes. M. Legrand donne la liste de ses ouvrages inédits dont plusieurs sont mentionnés par Allatius et Papadopouli-Comnène. Nous citerons seulement parmi ses œuvres imprimées, celles qui ont trait à la théologie : 1° Ἀντίρρησις πρὸς Νεῖλον τὸν Θεσσαλονίκης περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ Πάπα, Paris, 1626, réimprimé par Roccaberti, *Bibliotheca maxima pontificia*, Rome, 1698, t. XIV, p. 477-513 ; réfutation des plus importantes objections de Nil, archevêque de Thessalonique (XIVe siècle), *De primatu papæ romani*, édit. de Saumaise, Hanovre, 1608 ; 2° *Noctes Tusculanæ et Ravennates*, Rome, 1621, série d'épigrammes et de pièces latines ou grecques sur les mystères des fêtes liturgiques de l'année, des féries du carême, et des dimanches de l'avent ; 3° Ἀποδοκιμασία καὶ κατάκρισις τῆς ἐπ' ὀνόματι Κυρίλλου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως ἐκδοθείσης ὁμολογίας τῆς πίστεως, εἴτουν ἀπιστίας τῶν Καλβινιστῶν ἢ συνῆπται καὶ ἡ τῶν ἀναθεματισμῶν παρ' αὐτοῦ δὴ τοῦ Κυρίλλου πάλαι ἐκφωνηθέντων ἀπόρριψις, Rome, 1631, réfutation de la fameuse confession orthodoxe de Cyrille Lucaris, le fauteur du protestantisme dans l'Église grecque du XVIIe siècle ; Caryophylles publia aussi une traduction latine de cet ouvrage : *Censura confessionis fidei seu potius perfidiæ calvinianæ quæ nomine Cyrilli patriarchæ Constantinopolitani edita circumfertur*, Rome, 1631, et une traduction en grec moderne : Κατάκρισις τῆς ὁμολογίας τῆς πίστεως μάλιστα τῆς κακοπιστίας τῶν Καλβινιστῶν, ὁποῦ ἐτυπώθηκεν εἰς ὄνομα Κυρίλλου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, Rome, 1632 ; 4° Ἔλεγχος τῆς ψευδοχριστιανικῆς κατηχήσεως Ζαχαρίου τοῦ Γεργανοῦ ἀπὸ τὴν Ἄρτην, Rome, 1631, dirigé contre la Χριστιανικὴ κατήχησις de Zacarias Gerganos, métropolite d'Arte, écrivain grec du commencement du XVIIe siècle ; il se termine par une élégie sur les malheurs de la Grèce et les résultats désastreux du schisme ; 5° *Vita sancti Patris nostri Nili junioris scripta olim græce a contubernali ejus discipulo nunc latinitate donata, interprete Joh. Matthæo Caryophyllo, archiepiscopo Iconiensi*, Rome, 1624 ; 6° *Notæ ad exercitationes Isaaci Casauboni in Baronium*, insérées par le jésuite André Eudæmon Joannes dans la *Refutatio exercitationum Isaaci Casauboni*, Cologne, 1617, p. 125-135 ; 7° *Collationes græci contextus omnium librorum Novi Testamenti cum XXII codicibus antiquis manuscriptis ex bibliotheca Barberiniana*, insérées dans la *Catena græcorum Patrum in Evangelium secundum Marcum* du jésuite Pierre Possin, Rome, 1673, p. 460-528 ; 8° Caryophylles traduisit du grec en latin les Actes du concile de Florence : Ἡ ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ ἐν Φλωρεντίᾳ Σύνοδος, 2 vol., Rome, s. d. (1629, d'après Zaviras p. 355) ; le t. II contient l'apologie du concile de Florence par Joseph, évêque de Méthone, dont la traduction latine de Caryophylles est reproduite par Labbe, *Sacrosancta concilia*, Paris, 1672, col. 734-824, et *P. G.*, t. CLX, col. 1109-1394. Caryophylles soutient contre Allatius que cet ouvrage n'est pas de Georges Scholarios, mais de Joseph de Méthone, *P. G.*, t. CLIX, col. 1107 ; t. CLX, col. 287. Ce même tome contient la traduction latine de la réponse de Grégoire protosyncelle (Mammas) à Marc d'Éphèse, réimprimée par Labbe, *loc. cit.*, col. 734-824, et des discours *De pace*, attribués à Georges Scholarios. Mansi, *Concilia*, t. XXXI, col. 1061-1120 ; *P. G.*, t. CLXX, col. 381-524. L'authenticité de ces discours est bien douteuse. *P. G.*, *ibid.*, col. 287. Caryophylles donna aussi une traduction en grec vulgaire de la *Defensio quinque capitum* : Ἑρμηνεία τῶν πέντε κεφαλαίων ὁποῦ περιέχει ἡ ἀπόφασις τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς συνόδου τῆς Φλωρεντίας, καμωμένη εὐσεβῶς παλαιόθεν, καὶ μεταγγλωττισμένη εἰς τὸ ἰδιωτικὸν μῖγμα διὰ κοινὴν ὠφέλειαν· ἡ ὁποία ἦτον ἑλληνικὰ τυπωμένη ψευδῶς εἰς τὸ ὄνομα Γενναδίου Πατριάρχου, Rome, 1628 ; 9° Allatius et Sommervogel attribuent à Caryophylles une version en grec moderne du catéchisme de Bellarmin, et la *Nouvelle biographie générale*, nous ne savons pas d'après quelles données, la traduction syriaque du même ouvrage : *Dottrina cristiana tradotta della lingua italiana nella siriaca*, Rome, 1633. Caryophylles collabora aux commentaires de Michel Ghisleri sur Jérémie. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, col. 1221.

Allatius, *Apes urbanæ*, Rome, 1633, p. 162-163 ; Id., *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, col. 999 ; Nicius Erythraeus, *Pinacotheca imaginum illustrium doctrinæ vel ingenii laude virorum*, Cologne, 1645, p. 223-224 ; Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 446 ; Dosithée (patriarche), Τόμος ἀγάπης, Jassy, 1669, p. 19 ; Moreri, *Dictionnaire historique*, Paris, 1740, t. II, p. 152 ; Rodota, *Storia del rito greco in Italia*, Rome, 1773, t. III, p. 165-166 ; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, Leipzig, 1750, t. I, col. 1675 ; *Nouvelle biographie universelle*, Paris, 1853, t. VII, p. 228-229 ; Papadopoulo-Vrétos, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1854, t. I, p. 204-205 ; Pichler, *Geschichte der Protestantismus in der orientalischen Kirche im 17 Jahrhundert*, Munich, 1862, p. 208 ; Lammer, *Scriptorum Græciæ orthodoxæ bibliotheca selecta*, Fribourg, 1864, p. X-XI ; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 264-265 ; Démétracopoulo, Προσθῆκαι καὶ διορθώσεις, Leipzig, 1871, p. 48-49 ; Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, t. II, p. 389 ; t. III, p. 196-203, 226-227, 521-522 ; t. V, p. 226-227 ; Hefele, *Histoire des conciles*, Paris, 1876, t. XI, p. 429 ; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, Bruxelles, 1890, t. I, col. 1198 ; Evanghélides,

[illegible], Athènes, 1896, p. 72-73; Lebedev, *Istoria greko-vostotchnoi tzerkvi pod vlastiu Turok*, Serghiev Posad, 1901, t. II, p. 670; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 287, 447. Les écrits de Jean Matthieu Caryophylles en faveur de la primauté du pape eurent des contradicteurs en Grèce, tels que Maxime du Péloponèse, dont l'[illegible] parut à Bucharest en 1690; Bianu et Hodoș, *Bibliografia românéscă veche*, Bucharest, 1900, p. 297-298, 1902, p. 356-357; Meyer, *Die theologische Litteratur der griechischen Kirche*, Leipzig, 1899, p. 103, et de Georges [illegible], Papadopoulo-Kerameus, [illegible] βιβλιοθήκη, Saint-Pétersbourg, 1899, t. IV, p. 46. A la bibliothèque Vallicellane de Rome on trouve un ouvrage inédit de Caryophylles contre le moine calabrais Barlaam Martini, *Catalogo dei manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane*, Milan, 1902, t. II, p. 203.

A. PALMIERI.

CAS DE CONSCIENCE. — I. Notion théologique du cas de conscience et de sa solution. II. Principaux moyens de résoudre un cas de conscience.

I. NOTION THÉOLOGIQUE DU CAS DE CONSCIENCE ET DE SA SOLUTION. — Dans un sens très réel, quoique moins usité, tout fait particulier sur la licéité ou l'illicéité duquel la conscience individuelle de chacun prononce un jugement moral, peut être appelé un cas de conscience. Car tout jugement de la conscience, suivant l'analyse de saint Thomas, *Quæst. disputatæ, De veritate*, q. XVII. a. 2; *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXVI, a. 1, est une déduction d'un syllogisme particulier, dont la majeure affirme un principe général appelé jugement universel de la syndérèse, et la mineure établit un fait particulier auquel le principe est appliqué. Au sens le plus ordinaire et au point de vue strictement théologique, on peut définir le cas de conscience, un fait concret réel ou fictif, individuel ou social, pour lequel on décide, conformément aux conclusions de la science théologique, l'existence ou l'inexistence de certaines obligations morales.

1° Le fait doit être concret et pour l'apprécier justement au point de vue moral on devra le considérer : 1. dans l'objet spécifique d'où il tire sa moralité première et essentielle, moralité bonne si cet objet est conforme à la droite raison, moralité mauvaise s'il y a opposition entre l'objet et la droite raison, moralité spécifiquement indifférente si l'objet considéré en lui-même n'a aucune relation intrinsèque avec la règle de moralité. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XVIII, a. 2, 8. — 2. Dans ses circonstances objectives qui peuvent modifier la moralité première ou même y ajouter une nouvelle moralité, comme les circonstances de personnes, de moyens, de quantité, de lieu ou de durée. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 3, 10, 11. Circonstances aussi de fréquence, d'habitude, de scandale, ou d'occasion prochaine desquelles peuvent résulter la multiplication des péchés ou de nouvelles espèces morales, ou encore des obligations spéciales dont le confesseur doit exiger l'accomplissement. Parfois même, circonstance d'obligation concomitante ou indirecte, provenant du concours accidentel de divers préceptes, que telle particularité fait intervenir. Ainsi en soi l'entière absence de travail, pendant toute une existence humaine, n'est interdite par aucun précepte direct. Mais accidentellement elle peut facilement devenir un péché même grave, dans la mesure où elle constitue pour celui qui s'y adonne, un grave danger de commettre le péché, ou encore quand elle conduit à l'omission de stricts devoirs, comme certaines obligations de charité. — 3. Dans ses circonstances subjectives d'advertance entière, imparfaite ou nulle, et de consentement plus ou moins libre ou entièrement inexistant. Analyse toujours délicate puisqu'elle essaie de scruter les intimes secrets de la conscience, souvent très difficile dans sa complexité et en même temps souverainement importante à cause de l'influence prépondérante qu'elle peut avoir sur le verdict moral de licéité ou d'illicéité, de faute grave ou de faute vénielle.

2° C'est un fait concret *réel* ou *fictif*. Le cas réel est un cas vraiment existant dans toute sa réalité individuelle, sur lequel on sollicite une appréciation morale destinée à régler la conduite avant l'action, ou à rassurer la conscience et à éclairer autrui après l'événement. Le cas fictif peut être ou un cas réel dont on a omis par prudence quelques particularités, ou un cas absolument artificiel, méthodiquement combiné dans le but d'exercer le jugement théologique sur l'application des conclusions de la théologie morale, particulièrement de celles qui présentent de graves difficultés, à cause de la compléxité des circonstances. Les décisions des Congrégations romaines répondent habituellement à des cas réels, tandis que les ouvrages de casuistique ne traitent que des cas au moins partiellement fictifs.

3° Le fait est individuel ou social. Individuel, s'il relève uniquement de la morale individuelle, comme tout ce qui se rapporte aux devoirs individuels envers Dieu, envers soi-même et envers des individus considérés isolément. Social, s'il relève de la morale sociale, comme tout ce qui concerne directement les obligations communes des citoyens envers l'État, celles de l'État vis-à-vis des sujets et même les droits réciproques des nations et leur légitime défense.

4° C'est un fait pour lequel on décide conformément aux conclusions de la science théologique. — 1. Il s'agit d'une décision vraiment théologique, pour laquelle la connaissance des principes généraux de la syndérèse, ou même la connaissance des conclusions immédiates de la loi naturelle et des principes révélés, ne saurait habituellement suffire. La connaissance des conclusions de la science morale naturelle et surnaturelle est requise, surtout dans les cas plus complexes où le conflit de plusieurs conclusions divergentes exige une connaissance plus complète et plus approfondie. — 2. Ce jugement théologique peut être aidé, du moins dans sa formation complète, par des décisions de l'Église ou des Congrégations romaines portant sur un cas particulier ou valables pour tous les cas similaires. — 3. Une décision vraiment théologique n'exclut point, surtout dans les solutions plus difficiles, le recours aux principes réflexes qui peuvent fournir la certitude nécessaire pour agir, ni l'emploi d'opinions n'ayant qu'une solide probabilité extrinsèque. A défaut d'autres moyens de se former une opinion plus directement scientifique, ceux-ci peuvent suffire. — 4. La décision pratique portée par l'autorité ecclésiastique ou donnée par un confesseur, un guide ou un conseiller suffisamment éclairé et prudent, loin d'être un obstacle au jugement individuel de la conscience, est, fréquemment du moins, son meilleur moyen de formation, soit que l'individu en pénétrant les motifs du jugement se l'assimile complètement, soit qu'il se repose entièrement sur l'autorité directrice ou sur la science prudente que possèdent ses chefs hiérarchiques ou les directeurs qu'il s'est choisis. Dans l'une et l'autre hypothèse, l'intermédiaire humain, ecclésiastique ou autre, ne faisant que déclarer la teneur d'une application de la règle divine, c'est vraiment cette règle divine qui atteint l'individu et le lie ou l'oblige moralement. S. Thomas, *Quæst. disputatæ, De veritate*, q. XVII, a. 3, 4.

5° C'est un fait pour lequel on décide l'existence ou l'inexistence de certaines obligations morales. Donner justement l'une ou l'autre réponse, c'est résoudre un cas de conscience. Solution déclarative de la non-obligation d'accomplir tel acte ou d'omettre telle chose, ou inversement solution déclarative de l'une ou l'autre obligation. La déclaration de non-obligation peut être restreinte par des conditions ou limites qu'exigent d'autres préceptes entrant indirectement en jeu dans la circonstance. D'ailleurs, cette déclaration ne suppose point nécessairement dans l'opinion opposée le manque absolu de probabilité spéculative. L'on peut simplement affirmer l'absence de toute loi certaine et moralement obligatoire, conséquemment la pleine liberté morale d'agir. Il est même possible que dans des questions re-

levant directement de la justice, l'on ne nie point d'autre part l'existence de quelque droit au moins probable, pouvant autoriser à réclamer devant les tribunaux, parfois même à se compenser. En toute hypothèse, le théologien moraliste, en déclarant l'obligation inexistante, s'abstient de tout jugement sur la question de perfection, qu'il laisse tout entière à l'ascétique. Quant à la déclaration d'obligation, puisqu'elle est portée au nom de la règle divine d'où la science morale l'a déduite, elle impose, au nom de cette même règle, l'obligation de tel acte ou de telle omission. De cette obligation peuvent fréquemment résulter, par voie de conséquence, d'impérieux devoirs, la restitution ou compensation satisfactoire, la rupture avec telle occasion prochaine, l'abandon de tel avantage même considérable. L'étendue de ces obligations directes, indirectes ou conséquentes, pouvant dépendre de l'accidentelle intervention de tel autre principe ou précepte, devra être prudemment déterminée pour chaque situation concrète.

II. Principaux moyens de résoudre un cas de conscience. — 1° *Direction fournie par l'autorité des Écritures.* — 1. La doctrine morale positivement enseignée dans l'Écriture, sur les devoirs imposés par la loi naturelle ou sur les commandements qui constituent la loi chrétienne, doit servir de règle pour tous les cas nécessairement soumis à l'autorité de cette doctrine. Ainsi d'après la doctrine évangélique sur l'indissolubilité du mariage, Matth., XIX, 3 sq., l'on conclura à l'absolue illicéité du divorce qui prétend rompre le lien matrimonial. — 2. L'approbation formelle, spécialement donnée par l'Écriture elle-même à tel acte particulier, permet de porter le même jugement sur un acte identique dans des conditions suffisamment similaires. Nous n'examinerons point ici ce qui, en regard de l'infaillible vérité de l'inspiration scripturaire, constitue une formelle et spéciale approbation donnée par l'écrivain sacré. Remarquons cependant que tout acte accompli par un personnage, d'ailleurs loué dans l'Écriture, n'est point, par le fait même, approuvé si l'on n'est point positivement autorisé par le contexte à le considérer comme tel. S. Augustin, *Contra mendacium*, c. IX, n. 22, *P. L.*, t. XL, col. 532. L'on doit aussi soigneusement distinguer entre une approbation positive, entraînant la licéité morale de l'acte, et une tolérance purement légale, qui n'est que l'absence de toute répression et dont on ne peut rien conclure en faveur de la légitimité morale. On sait que quelques théologiens ne revendiquent que cette tolérance légale pour la pratique du divorce chez les Juifs. — 3. Inversement, du blâme positivement porté par le texte sacré contre certains actes, l'on peut conclure leur illégitimité dans des circonstances vraiment analogues, par exemple I Reg., XIII, 13 sq.; XV, 11 sq., et beaucoup de blâmes portés par les prophètes dans l'accomplissement de leur ministère comme dans Is., III, ou par le divin Sauveur dans ses discours publics comme dans Matth., XXIII; Luc., VI, 24 sq., ou par les apôtres dans leurs Épîtres inspirées, par exemple Jac., V, 1 sq. — 4. La réponse scripturaire à quelques questions pratiques doit diriger dans la solution de cas analogues; ainsi Matth., XII, 2 sq.; Marc., II, 25 sq.; Luc., XIV, 5, pour le repos sabbatique; Matth., XXII, 17 sq., pour l'accomplissement de ce qui est vraiment dû à César; Matth., XV, 2, relativement à la prescription traditionnelle de la purification des mains avant le repas; Matth., XIX, 3, relativement au divorce *quacumque ex causa;* Rom., XIII, sur l'obéissance due aux pouvoirs établis et les devoirs qu'elle comporte; Rom., XIV, XV; I Cor., VIII, sur la manducation des viandes offertes aux idoles; I Cor., VII, pour certaines questions relatives au mariage, au célibat et à la virginité.

2° *Direction donnée par l'autorité doctrinale du souverain pontife.* — Cette direction devra être demandée : 1. Aux décisions du saint-siège condamnant de fausses solutions, laxistes ou rigoristes, témérairement données à des cas de conscience. Comme exemples de solutions laxistes ainsi réprouvées, nous citerons particulièrement la plupart des 45 propositions condamnées par Alexandre VII le 24 septembre 1665 et le 18 mars 1666, Denzinger, *Enchiridion,* n. 972 sq.; voir t. I, col. 730 sq.; la plupart des 65 propositions condamnées par Innocent XI le 2 mars 1679, Denzinger, n. 1018 sq.; les 5 propositions relatives au duel condamnées par Benoît XIV, le 10 novembre 1753, Denzinger, n. 1343 sq.; quelques propositions condamnées dans le *Syllabus,* notamment la proposition 62e qui contient un cas de conscience relevant à la fois de la morale et du droit international. — 2. Aux décisions positives du saint-siège, relatives à des questions immédiatement pratiques, comme l'usure, encyclique de Benoit XIV, *Vix pervenit,* du 1er novembre 1745, Denzinger, n. 1318 sq.; la défense d'interroger sur le nom du complice, bref de Benoit XIV du 7 juillet 1745, Denzinger, n. 1323; le décret de Benoît XIV sur le baptême des enfants des juifs, dans sa lettre du 28 février 1747, Denzinger, 1333 sq.; voir col. 341 sq.; beaucoup d'instructions du saint-siège relatives aux mariages mixtes, pendant les deux derniers siècles.

3° *Direction provenant des Congrégations romaines.* — 1. Par la condamnation positive de telles pratiques ou de solutions erronées et de fausses interprétations d'une loi morale ou canonique; c'est le cas de nombreuses réponses du saint-office réprouvant telle pratique superstitieuse, condamnant telle coopération comme intrinsèquement mauvaise du moins dans telle circonstance, ou rejetant telle interprétation d'empêchements ecclésiastiques du mariage. — 2. Par l'explication positive de la nature, de l'extension ou de l'application d'une loi morale ou simplement ecclésiastique dans diverses circonstances. On peut citer particulièrement en ce sens de nombreuses décisions, émanant principalement du saint-office, et déterminant les devoirs strictement obligatoires dans les diverses questions de coopération avec les hérétiques ou avec les infidèles, de fréquentation des écoles proclamées neutres, de législation concernant le mariage qu'un chrétien avait antérieurement contracté dans l'infidélité, ou les empêchements matrimoniaux entre chrétiens. — 3. Parfois seulement par une décision simplement pratique ou purement permissive, donnant toute autorisation morale pour agir dans tous les cas similaires, mais sans aucune définition doctrinale qui termine toute controverse théorique. Telles sont particulièrement les réponses : *inquietandi non sunt,* ou réponses similaires. — 4. Quelquefois même par une réponse particulière pour tel cas spécial, sans que l'on soit autorisé, par le fait même et nécessairement, à l'étendre aux cas similaires; telles sont particulièrement beaucoup de décisions de la Sacrée Pénitencerie. Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis,* 2e édit., Paris, 1890, p. 25.

4° *L'autorité des Pères.* — L'histoire de la casuistique (voir ce nom) fournira quelques indications sommaires sur la manière dont les Pères ont traité les principaux cas de conscience soumis à leur appréciation. Nous nous bornerons ici à ces trois observations : 1. Le consentement moralement unanime des Pères sur des décisions pratiques données par eux comme strictement imposées par la loi chrétienne, telles que l'obligation de confesser sa foi ou celle de réparer le scandale de l'apostasie ou de garder strictement l'indissolubilité matrimoniale, est, dans les matières morales, aussi bien que dans les questions dogmatiques, strictement obligatoire pour tout catholique. Ordinairement d'ailleurs, les points sur lesquels cet accord se rencontre ainsi unanime, sont, d'autre part, suffisamment certains. — 2. Quand le consentement des Pères n'a point ce caractère d'unanimité, surtout quand les Pères, d'après

la teneur de leur exposition, parlent en leur nom personnel, leur autorité ne s'impose point nécessairement à notre acceptation. Elle n'a en réalité que la valeur inhérente aux arguments mêmes qu'ils emploient. Cette assertion est encore plus particulièrement vraie quand il s'agit de questions où se mêlait encore à cette époque beaucoup d'obscurité ou d'incertitude. — 3. Une opinion des Pères, quelle qu'elle soit et de quelques suffrages qu'elle ait été revêtue, doit être complètement écartée, quand elle a été ultérieurement contredite par des déclarations positives de l'Église ou par des réponses formelles des Congrégations romaines.

5° *L'autorité des théologiens moralistes.* — Les remarques que nous venons de faire sur la casuistique des Pères, s'appliquent également à la casuistique théologique, qui prend à partir du XIIIe siècle un développement considérable. Nous croyons même qu'elles doivent être appliquées à la casuistique probabiliste considérée dans ses articles principaux, telle qu'elle commence à se formuler vers la fin du XVIe siècle pour se systématiser plus complètement un peu plus tard. Si cette doctrine présente, dans son histoire, quelques divergences secondaires, ardemment discutées par des écoles rivales, elle contient aussi des conclusions communément admises en ce qu'elles ont de nettement opposé aux systèmes rigoristes, conclusions d'ailleurs entrées dans la vie pratique des fidèles avec une tacite approbation de l'Église, toujours vigilante gardienne de l'intégrale vérité doctrinale, dogmatique ou morale. Lehmkuhl, *Theologia moralis,* t. I, n. 84 sq. Quant aux points sur lesquels ce commun accord n'existe pas, il sera loisible de suivre les opinions que les règles théologiques du probabilisme modéré permettent de considérer comme suffisamment fondées, suivant la matière dont il s'agit dans l'espèce, et suivant la qualité des théologiens sur l'autorité desquels cette probabilité repose, pourvu qu'aucune décision postérieure des souverains pontifes ou des Congrégations romaines n'ait réprouvé ou infirmé ces opinions.

6° *Rôle de la science morale dans la solution des cas de conscience.* — Par science morale nous entendons ici la connaissance raisonnée des conclusions de la théologie morale. — 1. Cette connaissance est nécessaire pour apprécier dans son exacte vérité objective toute la moralité concrète de l'acte, surtout dans certaines questions très délicates, comme le caractère de malice ou de non-malice intrinsèque de certaines coopérations, le conflit de plusieurs préceptes positifs ou l'appréciation de certaines causes excusantes en face d'obligations graves ou de dangers sérieux, surtout quand le bien commun peut être mis en grave péril. — 2. Cette science est non moins nécessaire pour apprécier exactement les éléments subjectifs de l'imputabilité morale, la pleine connaissance et l'entière advertance, en regard des divers degrés d'ignorance et de bonne foi, ainsi que le plein et délibéré consentement, en regard des obstacles intérieurs ou extérieurs qui peuvent l'empêcher ou le diminuer. — 3. Cette science est encore nécessaire pour la prudente application à chaque individu, surtout en face de l'obligation qui peut incomber au confesseur d'avertir ou d'instruire le pénitent encore dans une entière bonne foi. — 4. Il est donc évident que si la prudence naturelle du jugement et l'expérience acquise peuvent aider considérablement dans l'application de la science morale, elles ne peuvent suffire sans elle, ni à plus forte raison prétendre se substituer à elle. On connaît les graves paroles de saint Alphonse de Liguori sur la nécessité de la science morale pour décider les cas soumis au tribunal de la pénitence. *Theologia moralis,* l. VI, n. 628; *Homo apostolicus,* tr. XVI, n. 99 sq.; *Praxis confessarii,* n. 17 sq.

Bien que la notion théologique du cas de conscience et de sa solution ne soit point directement traitée par les théologiens moralistes ni même par les casuistes, elle se déduit suffisamment de leur enseignement sur la conscience et sur les actes humains. Nous renvoyons donc à la bibliographie de l'article CONSCIENCE. Cependant on peut particulièrement consulter : Zaccaria, *De locis moralis theologiæ,* en tête de la *Theologia moralis* de Lacroix, Paris, 1866, t. I, p. 7 sq.; Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis,* 2e édit., Paris, 1890, p. 16 sq.; Hogan, *Études du clergé,* trad. Boudinhon, Paris, 1901, p. 268 sq., et les autres ouvrages indiqués à l'article CASUISTIQUE comme traitant de la nature, du rôle et de l'apologie générale de la casuistique.

E. DUBLANCHY.

CAS RÉSERVÉS. Voir RÉSERVE.

CASAJOANA Valentin, théologien dogmatique, né à Castellgali (Barcelone) le 29 décembre 1828, entra dans la Compagnie de Jésus le 8 novembre 1850. Il enseigna la philosophie à Salamanque, à Naples, à Veruela (Espagne), à l'université grégorienne de Rome, et mourut à Barcelone le 28 mai 1889. Outre une édition du *Compendium theologiæ moralis* de Gury, enrichie de notes concernant le droit espagnol, Barcelone, 1882, on a de lui des *Disquisitiones scholastico-dogmaticæ..., De religione revelata et de Ecclesia,* Barcelone, 1888; *De Deo, ibid.,* 1889; *De sacramentis, ibid.,* 1890; ouvrages estimés pour la partie scolastique.

De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus,* t. II, col. 794; Hurter, *Nomenclator,* t. III, col. 1222; *Civiltà cattolica,* 14e série, t. I, p. 81 sq.

P. BERNARD.

CASAL Gaspar, théologien portugais, né à Santarem en 1510. Il entra dans l'ordre de Saint-Augustin en 1526, et en 1542 obtint le diplôme de docteur en théologie à l'université de Coïmbre. Pour ses vertus et son savoir, il fut nommé évêque de Funchal dans l'île de Madère (1551). Il prit part au concile de Trente, et de retour en Portugal, il fut transféré d'abord au siège de Léiria, et ensuite à celui de Coïmbre. Sa mort eut lieu en 1584. On a de lui : 1° *Primus tomus operis quadripartita justitia nuncupati continens libros tres, in quibus omnium quotquot exstant theologorum conquisitis, excussis probeque digestis sententiis, orthodoxa de justificatione nostra fides asseritur, et hæreticorum errores eliduntur,* Venise, 1563, 1565, 1668. Dans sa *Bibliotheca Lusitana,* Barbosa Machado ne tarit pas de louanges sur cet ouvrage : *Quam reconditæ theologiæ supellectilem! quam validissimorum argumentorum vim cui nemo non manus dederit, reperi. Divinum ipsum Augustinum hæreticorum flagellum, quin potius Dei Spiritum, quem et Paulus se habere fassus est, eruditissimo, sanctoque episcopo adfuisse credas!* 2° *Axiomatum christianorum libri tres ex diversis Scripturis et sanctis Patribus adversus hæreticos antiquos et modernos,* Coïmbre, 1550; Venise, 1563; Lyon, 1593; 3° *De sacrificio missæ, et sacrosanctæ eucharistiæ celebratione per Christum in cæna novissima libri tres in quibus tredecim his de rebus articuli in sacra œcumenica synodo Tridentina propositi in examen revocantur, orthodoxa fides asseritur, et adversariorum errores eliduntur,* Venise, 1563; Anvers, 1566; 4° *De cæna et calice Domini libri tres ad Pium IV pontificem maximum,* Venise, 1563; 5° *De justificatione humani generis,* Venise, 1600.

Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana,* t. II, p. 341; Elssius, *Encomiasticon augustinianum,* p. 230; Antoine de la Purification, *De viris illustribus antiquissimæ provinciæ lusitanæ ordinis eremitarum S. Augustini,* Lisbonne, 1642, p. 28-31; F. Herrera, *Alphabetum augustinianum,* t. I, p. 303; Gratianus, *Anastasis augustiniana,* p. 76-77; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana,* p. 212-213; Moreri, *Dictionnaire historique,* t. III, p. 281; Torelli, *Secoli augustiniani,* Bologne, 1678, t. VIII, p. 258; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ,* t. II, p. 275-276; Id., *Eremi sacræ augustinianæ pars altera,* Rome, 1875, p. 182-184; Crusenii, *Pars tertia monastici augustiniani,* p. 699; Moral, *Catalogo de escritores agustinos Españoles, Portugueses y Americanos,* dans *La Ciudad de Dios,* t. XLIV, p. 372-376.

A. PALMIERI.

CASARUBIOS (Antoine de), frère mineur de la régulière observance dans la province de Saint-Jacques en Espagne, surnommé le Compilateur, publia un *Compendium privilegiorum fratrum minorum necnon et aliorum mendicantium ordine alphabetico congestum,* Valladolid, 1525; in-12, Venise, 1532; Paris, 1578, 1582, 1590. L'édition de 1578 avait été publiée par les soins du P. Chellontaines, général des mineurs de l'Observance. Peu après, le P. Jérôme de Sorbo, plus tard général des mineurs capucins, revit ce *Compendium* et le publia *reformatum secundum decreta sacri conc. Tridentini ac summ. pontificum qui a Clemente VII usque ad Clementem VIII fuere,* et il y ajouta des *Annotationes valde notabiles P. Antonii de Corduba,* in-4°, Naples, 1595; Brescia, 1599; Venise, 1603, 1609, 1617; Cologne, 1619.

Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum,* Rome, 1806; Bernard de Bologne, *Bibliotheca script. ord. capuccinorum,* Venise, 1747; Apollinaire de Valence, *Bibliotheca f. m. capuccinorum prov. Neapolitanæ,* Naples, 1886.

P. Édouard d'Alençon.

CASATI Paul, né à Plaisance le 23 novembre 1617, entra dans la Compagnie de Jésus en 1634, et enseigna la physique, puis la théologie au collège romain. Possédant à un degré remarquable les sciences naturelles, aussi bien que la science sacrée, il mérita d'être choisi, en 1651, pour aller à Stockholm éclairer les derniers doutes de la reine Christine et achever sa conversion au catholicisme. Il fut aussi recteur de l'université de Parme pendant plus de trente ans, et mourut dans cette ville le 22 décembre 1707. Outre des travaux relatifs à la physique, à la géométrie et à la mécanique, qui lui firent un nom honorable parmi les savants de son temps, on a de lui un traité sur les anges : *De angelis disputatio theologica,* in-4°, Plaisance, 1703.

Sotwel, *Bibliotheca scriptorum Soc. Jesu,* p. 647; *Mémoires de Trévoux,* août 1708, p. 1453-1460; Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres,* t. X, p. 296; Ranke, *Die Römischen Päpste... im XVI. und XVII. Jahrhundert,* Berlin, 1836, t. III, p. 463-466; De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la C. de Jésus,* t. II, col. 799-808; *addenda,* p. IX; Hurter, *Nomenclator,* t. II, col. 659; J. Burnichon, *La reine Christine,* dans les *Études,* 1880, t. XLII, p. 847 sq.

P. Bernard.

1. CASIMIR CASANI DE MARSALA appartenait à la province des mineurs capucins de Palerme, où il remplit toutes les charges y compris celle de provincial à deux reprises différentes. Il se donna ensuite tout entier à la composition des divers ouvrages qui suivent : *Dissertationes mystico-scholasticæ adversus pseudo-mysticos hujus ævi, seu contra molinosiosos larvatos, fuco purgationis passivæ decipientes animas... ostenditur etiam Deum non permittere dæmonem incubum vi opprimere virum aut mulierem omnino renuentem...,* in-4°, Palerme, 1648; cet ouvrage fut imprimé par ordre de l'Inquisition de Sicile, dont l'auteur était consulteur et qualificateur; *Crisis mystico-dogmatica adversus propositiones Michaelis Molinos ab Innocentio XI proscriptas,* 2 in-4°, *ibid.,* 1751-1752; *Tractatus de amore erga Deum, in quo impugnantur propositiones archiep. Cameracensis D. Francisci de Fenelon Salignac,* in-4°, *ibid.,* 1751; *La via di mezzo nel cammino della perfezione,* in-4°, *ibid.,* 1753; *Il mese contemplativo delle perfezioni divine,* in-4°, *ibid.,* 1756.

Appendix ad Bibliothecam scriptorum capuccinorum, Rome, 1852; Hurter, *Nomenclator,* t. II, col. 1300.

P. Édouard d'Alençon.

2. CASIMIR DE TOULOUSE, frère mineur capucin de la province monastique de Toulouse, faillit être tué par les protestants dans une bagarre à Millau, alors qu'il était encore étudiant en théologie (1663). En 1666 on le trouve lecteur de philosophie à Narbonne, puis à Montpellier et à Perpignan, où il mourut à l'âge de 40 ans en 1673 ou 1674. Le P. Casimir embrassa dans son enseignement les idées nouvelles alors en philosophie, que l'on trouve défendues dans son ouvrage : *Atomi peripateticæ, sive tum veterum tum recentiorum atomistarum placita, ad neotericæ peripateticæ scholæ methodum redacta,* 6 in-12, Béziers, 1674. Ses théories soulevèrent des controverses dans son ordre et même au dehors, car les volumes II-VI furent condamnés par l'Index, le 26 novembre 1680, *donec corrigantur.* Il publia aussi la *Vie du duc de Modène, capucin, ibid.,* 1674, et la *Vie de sœur Jacquette Bachelier,* 1669, plusieurs fois rééditée.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ordinis min. capuccinorum,* Venise, 1747; Apollinaire de Valence, *Bibliotheca fr. min. capuccinorum provinciarum Occitaniæ et Aquitaniæ,* Rome, 1894; Id., *Toulouse chrétienne : Histoire des capucins,* 3 in-12, passim; Hurter, *Nomenclator,* t. II, col. 46, note 1.

P. Édouard d'Alençon.

CASIMIRI François Antoine, né à Brindisi, religieux conventuel de Saint-François, mourut dans les premières années du XVIIe siècle à l'âge de cinquante ans. Après avoir enseigné la théologie en divers couvents de son ordre, notamment à Naples, il avait été placé à la tête de la province de Saint-Nicolas de Bari en 1607. Nous avons de lui : *Scotus dilucidatus in secundo Sententiarum libro mirifico, brevi ac facili ordine in quo etiam omnes controversiæ inter D. Thomam et Scotum... facillime explicantur,* in-8°, Naples, 1597, 1607. Il laissait en manuscrit des *Commentaria in IV Sententiarum librum,* et un ouvrage italien : *Selva topica di materie scolastiche applicabili agli Evangeli di Quaresima.*

Wadding, *Scriptores ord. minorum,* Rome, 1650; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum,* Rome, 1806; Franchini, *Bibliosofia e memorie di scrittori conventuali,* Modène, 1693, p. 224; Hurter, *Nomenclator,* t. I, p. 49.

P. Édouard d'Alençon.

CASNEDI Charles Antoine, né à Milan le 5 mars 1643, entra dans la Compagnie de Jésus le 30 juillet 1663. Il enseigna pendant quatorze ans la philosophie et la théologie à Milan, et exerça en même temps un ministère très fructueux dans les retraites. Il évangélisa ensuite l'île de Corse; puis, en 1683, suivit en Espagne D. Thomas Henriquez de Cabrera, amiral de Castille, qui l'avait demandé pour confesseur. En 1705, il se rendit à Lisbonne, où il y fit bâtir avec les libéralités de Cabrera le collège des missionnaires des Indes. Il mourut à Badajoz, le 11 mai 1725. Ses ouvrages théologiques sont consacrés à la défense du probabilisme et à la réfutation du molinosisme : *Crisis theologica, in qua selectiores et acriores hujus et elapsi sæculi controversiæ, subsecutura in elencho legendæ, discutiuntur. Tomus primus,* in-fol., ex typographia Regia Deslandesiana (sic), 1712; *Crisis theologica, in qua selectiores et acriores de probabilitate controversiæ... discutiuntur. Tomus secundus, ibid.,* 1712; *Crisis theologicæ. Tomus tertius. Duplex Gordius conscientiæ nodus, unde in incertis certitudo conscientiæ, et an satis certitudo reflexa certæ probabilitatis, perfectissima Deiparæ, et angelorum praxi, et omnium scolarum calculo solutus. Quæstio novissima contra paucos neotericos. Accedit ad calcem digressio de sacramento pænitentiæ ad normam decretorum pontificiorum, ibid.,* 1712; *Crisis theologicæ, in qua contra Michaelem de Molinos, et recentissime exortos, et damnatos cæco-mysticos, eucharistice transubstantiatos, sublimiora theologiæ mysticæ arcana, intermixta difficiliorum a pontificibus damnatarum expositione, necnon novis et curiosis practicis digressionibus, non tentata hactenus scholastica methodo tractantur. Tomus quartus,* Lisbonne, 1719; *Crisis theologicæ, in qua pleræque difficiliores ab Alexandro VII et VIII, ab Innocentio XI et nuper-*

rime a SS. D. N. papa Clemente XI damnatæ, insertis pluribus æque arduis ac novis quæstionibus, præcipue ad utrumque judiciale internum et externum forum spectantibus, discutiuntur. Tomus quintus, Lisbonne, 1713. Le P. Casnedi, par les doctrines qu'il défendait et par le succès même de ses écrits, excita l'animosité des jansénistes. Les *Nouvelles ecclésiastiques*, année 1756, p. 197, firent une censure amère de la *Crisis theologica.*

Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, art. *Casnedi*; De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la C. de Jésus*, t. II, col. 810 sq.; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1244; *Réponse au livre intitulé : « Extraits des Assertions »*, 3ᵉ partie, in-4°, 1765, p. LXXII-LXXIII.

P. Bernard.

CASSANDRE Georges, théologien belge, né en 1515 à Bruges ou dans l'île de Gassandt, mort à Cologne le 3 février 1566. Il était reçu en 1532 maître ès arts à Louvain et devenait ensuite professeur de belles-lettres à Bruges. Connaissant la théologie, le droit, les langues anciennes, il s'appliqua tout d'abord à l'Écriture sainte, puis aux controverses théologiques. Avec raison on lui a reproché de s'être montré trop conciliant envers les hérétiques de son époque et d'avoir accordé une trop grande importance à leurs ouvrages. Il méconnaissait l'autorité du concile de Trente tout en reconnaissant celle des conciles de l'antiquité. Sa principale tentative de conciliation entre les protestants et les catholiques fut celle qu'il entreprit sur les désirs de l'empereur Ferdinand Iᵉʳ et de son successeur Maximilien II. Pour cette circonstance, ne pouvant prendre part aux conférences, il composa un écrit : *Consultatio de articulis religionis intra catholicos et protestantes controversis.* Cet ouvrage, où Cassandre accorde beaucoup trop aux protestants, n'était pas destiné par son auteur à être publié; il ne parut qu'après sa mort, in-4°, Cologne, 1577. Grotius en donna une édition annotée en 1642. Parmi les autres écrits de G. Gassandre on remarque : *De viris illustribus in sacris Bibliis usque ad Regum historiam*, in-8°, Cologne, 1550; *Honorii Augustodunensis de prædestinatione et libero arbitrio dialogus*, in-8°, Cologne, 1552; *B. Vigilii martyris et episcopi Tridentini opera*, in-8°, Cologne, 1555; *Hymni ecclesiastici præsertim qui Ambrosiani dicuntur*, in-4°, Cologne, 1556; *Liturgica, de ritu et ordine dominicæ cœnæ celebrandæ*, in-8°, Cologne, 1558; *Ordo romanus de officio missæ*, in-8°, Cologne, 1558; *Acta colloquii Cassandri cum duobus anabaptistis*, 1558, 1565; *De officio pii ac publicæ tranquillitatis vere amantis viri in hoc religionis dissidio*, ouvrage qui parut à Bâle en 1561 sans nom d'auteur et fut attaqué par Calvin qui le crut du jurisconsulte François Baudoin. Cassandre répliqua par : *Defensio traditionum veteris Ecclesiæ et SS. Patrum adversum J. Calvini criminationes*, in-4°, s. l., 1562, sous le nom de *Veranius Modestus Pacimontanus*; *De baptismo infantium testimonia veterum*, *de baptismo infantium doctrina catholica, de origine anabaptiscæ sectæ*, in-8°, Cologne, 1563; *De sacra communione christiani populi in utraque panis et vini specie consideratio*, in-4°, Cologne, 1564. Les œuvres de G. Cassandre auxquelles ont été ajoutées 117 lettres ont été publiées à Paris, in-fol., 1616.

Valère André, *Bibliotheca belgica*, in-8°, Louvain, 1643, p. 259; Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIᵉ siècle*, in-8°, Paris, 1703, p. 147; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 11.

B. Heurtebize.

1. CASSIEN Jean. — I. Vie. II. Ouvrages. III. Doctrine.

I. Vie. — Jean Cassien, le législateur et le peintre de la vie monastique dans le sud de la Gaule, naquit, probablement vers l'an 360, d'une famille pieuse et riche; sa patrie est incertaine et controversée; on le fait naître ordinairement, soit en Scythie, Gennade, *De scriptoribus eccl.*, c. LXI, *P. L.*, t. LVIII, col. 1094-1095; Tillemont, *Mém. pour servir à l'hist. eccl. des six premiers siècles*, Paris, 1709, t. XIV, p. 740; soit dans la Gaule méridionale, Noris, *Historia pelagiana*, l. II, c. I, Florence, 1673, p. 81; Wiggers, *Augustinismus und Pelagianismus*, Hambourg, 1833, t. II, p. 10; Paucker, *Die Latinität des Joh. Cass.*, dans *Romanische Forschungen*, Erlangen, 1886, t. II, p. 391; Petschenig, *Corpus script. eccl. Lat.*, Vienne, 1888, t. XVII, prolegomena, p. II sq.; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1899, t. II, p. 465; Grützmacher, dans *Realencyclopädie*, 3ᵉ édit., Leipzig, 1897, t. III, p. 746; et, d'une façon plus précise, en Provence, sur les côtes de la Méditerranée, Luc. Holstenius, *Præf. ad regulas monachorum*, c. III; Ampère, *Hist. littéraire de la France*, 2ᵉ édit., Paris, 1867, t. I, p. 422. De nos jours, A. Hoch, *Theol. Quartalschrift*, 1900, p. 43-69, et S. Merkle, *ibid.*, 1900, p. 419-441, ont placé le berceau de Jean Cassien, celui-là en Syrie, celui-ci en Bulgarie, dans les plaines de la Dobroutschka. Bardenhewer, *op. cit.*, 2ᵉ édit. franç., Paris, 1904, t. II, p. 465, se rallie à cette dernière hypothèse. On ne sait pas au juste où Cassien avait étudié. Ce qu'il y a de sûr, c'est que son éducation fut très soignée et qu'il se familiarisa dès l'enfance avec l'antiquité classique; il se plaindra plus tard, *Coll.*, XIV, 12, *P. L.*, t. XLIX, col. 976-979, qu'au milieu des veilles sacrées, parmi les mélodies des Psaumes, quand il veut élever son âme à Dieu dans la prière, les histoires des anciens héros et les récits des poètes lui reviennent en mémoire et hantent son imagination.

Il se voua, jeune encore, à l'état monastique dans un cloître de Bethléhem, avec un certain Germain, son ami et son aîné de quelques années. Vers 385, le désir d'avancer dans la science de la perfection et dans la vertu les entraîna l'un et l'autre, comme saint Basile avant eux, dans les déserts de l'Égypte, véritable patrie du cénobitisme chrétien. Au moment du départ, leurs frères de Bethléhem, craignant pour les deux pèlerins les séductions de la Thébaïde, leur firent jurer solennellement de revenir en Palestine le plus vite possible. *Coll.*, XVII, 2, *P. L.*, t. XLIX, col. 1047. Cassien et Germain ne laissèrent pas de s'enfoncer, sept années durant, de déserts en déserts, toujours accueillis avec cordialité par les solitaires, toujours attirés plus avant par la renommée de quelque saint personnage, de quelque couvent célèbre. Puis, après être allés à Bethléhem solliciter la prorogation de leur congé, ils s'empressèrent de retourner en Égypte, et y passèrent environ trois ans. Peut-être en furent-ils chassés par l'explosion de la querelle du patriarche d'Alexandrie, Théophile, et des moines anthropomorphites du désert de Scété. *Coll.*, X, 2, *P. L.*, t. XLIX, col. 821-823. Au commencement du Vᵉ siècle, en 401, on trouve les deux amis à Constantinople, où Cassien se fait l'élève et s'imprègne de l'esprit de saint Chrysostome, qui l'ordonne diacre. En 405, après le second bannissement de son maître, Cassien ira, au nom du clergé fidèle de Constantinople, à Rome, pour appeler la protection du pape saint Innocent Iᵉʳ sur l'archevêque proscrit. C'est à Rome, ce semble, qu'il fut ordonné prêtre.

Cassien, sa mission remplie, continua-t-il d'y résider, ou voulut-il revoir encore l'Orient? Impossible de le savoir. Quelles raisons, d'ordre politique ou d'ordre personnel, l'ont ensuite décidé à se fixer dans la Provence? Autre mystère. Toujours est-il que, vers 415, le nom de Germain disparaît et que Cassien arrive à Marseille, pour n'en plus sortir. Il y ouvrit deux monastères, l'un d'hommes, l'autre de femmes, qui furent tous les deux, au milieu des dévastations des Barbares, des asiles de paix et des foyers de vie intellectuelle. Par ces deux fondations, qui n'ont pourtant pas été les premières en Occident, comme par les

ouvrages dont je vais parler, Cassien contribua puissamment à la diffusion de l'institut monastique en Gaule et en Espagne. Il mourut vers 435. Saint Grégoire le Grand, dans sa lettre à l'abbesse Respecta de Marseille, *P. L.*, t. LXXII, col. 866, et, au XIVe siècle, le pape Urbain V, dans une bulle, *Gallia christ.*, t. I, p. 118, donnent à Cassien le nom de saint. Selon le cardinal Noris, *Hist. pelag.*, t. II, p. 12, Urbain V fit aussi graver sur le vase d'argent qui contenait la tête du pieux et docte moine : *Saint Cassien*. De temps immémorial, nombre d'Églises ont honoré Cassien d'un culte. A Marseille notamment on célèbre sa fête le 23 juillet, avec octave. L'Église grecque, de son côté, fait mémoire de Cassien le 28 ou le 29 février.

II. OUVRAGES. — Les deux principaux ouvrages de Cassien, composés tous les deux à la prière de saint Castor, évêque d'Apt, *Apta Julia*, pour l'instruction et l'édification du monastère que ce prélat venait de fonder, se rattachent étroitement l'un à l'autre; en retraçant tour à tour les règles de la vie extérieure du moine et celles de sa vie intérieure, de la vie contemplative qui est la plus sublime de toutes, ils forment ce qu'on peut nommer un code complet du monachisme primitif.

De ces deux ouvrages le premier, écrit entre 419 et 420, a pour titre : *De institutis cœnobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII, P. L.*, t. XLIX, col. 53-476. Les *Institutions* se composent de deux parties : l'une, en quatre livres, contient les préceptes de la vie monastique, appuyés, en général, d'exemples que Cassien emprunte aux souvenirs de ses voyages et aux annales des couvents de la Palestine et de l'Égypte; l'autre, toute morale, en huit livres, traite des huit péchés capitaux dont les moines ont à se garder, savoir, l. V, la gourmandise, l. VI, l'impureté, l. VII, l'avarice, l. VIII, la colère, l. IX, la tristesse, l. X, l'ennui, *acedia*, l. XI, la fausse gloire, *cenodoxia*, l. XII, l'orgueil. Voir CAPITAL (*Peché*), col. 1689-1690.

Le second ouvrage, *Collationes XXIV, P. L.*, t. XLIX, col. 477-1328, est une suite et un supplément du premier; passant du dehors de la vie monastique à l'intime du dedans, il nous redit les entretiens de l'auteur et de son ami Germain avec les solitaires d'Égypte. Il fut écrit et publié en trois livraisons successives, ayant chacune sa préface particulière, et qui parurent, la première, *Coll.*, I-X, après la mort de saint Castor, survenue le 2 septembre 420. *Acta sanct.*, t. VI septembris, p. 249; la seconde, *Coll.*, XI-XVII, en 426 ou peu après; la troisième, *Coll.*, XVIII-XXIV, probablement après 429. Mais, dans la première livraison, l'auteur consigna les *Collationes* ou *Conférences* les plus récentes, c'est-à-dire ses impressions les plus fraîches. De sorte que, selon l'ordre chronologique, les entretiens rapportés dans les *Conférences* I-X sont postérieurs à ceux des *Conférences* XI-XXIV.

Grande a été de très bonne heure l'autorité de ces écrits de Cassien. Pour les *Institutions*, l'auteur avait eu des devanciers, saint Basile, saint Jérôme, etc. *Instit.*, præf., *P. L.*, t. XLIX, col. 56-57. Mais les *Conférences*, qui demeurent son chef-d'œuvre, n'avaient pas de modèle dans la littérature chrétienne. Plus encore que les *Institutions*, elles ont excité l'admiration des contemporains et exercé une puissante influence. Saint Benoît, *Regula monastica*, c. LXXIII, *P. L.*, t. LXVI, col. 930, prescrit dans les monastères la lecture des *Conférences*, et Cassiodore, tout attaché qu'il est dans la matière de la grâce à la doctrine de saint Augustin, recommande à ses moines de consulter les *Institutions*, *De instit. divin. litt.*, c. XXIX, *P. L.*, t. LXX, col. 1144, sauf, il est vrai, ce qui concerne le libre arbitre. Saint Eucher, un ami de Cassien, a fait des *Institutions* un abrégé qui nous est resté. *P. L.*, t. L, col. 867 sq. Un travail analogue de Victor Mattarinus, évêque d'Afrique au Ve siècle, a disparu. Photius, qui n'avait sous les yeux qu'une méchante traduction des *Institutions* et d'une petite partie des *Conférences*, ne laisse pas d'y trouver quelque chose de divin, θεῖον. *Cod.*, 197, *P. G.*, t. CIII, col. 661-664. Saint Thomas d'Aquin, au XIIIe siècle, et l'hypercritique Scaliger, au XVIe, se délasseront de leurs travaux dans la lecture des *Conférences*. Les nombreux manuscrits de ces deux ouvrages de Cassien et les vingt-neuf éditions successives qu'ils ont eues de 1485 à 1667, témoignent assez du cas que l'on en faisait. Voir Schœnemann, *Bibliotheca historico-litteraria Patr. Lat.*, t. II, p. 676-693, *P. L.*, t. XLIX, col. 11-26. La littérature et l'art au moyen âge en ont gardé une forte empreinte. Ampère, *op. cit.*, t. I, p. 433 sq. Toutefois le livre des *Conférences*, à cause des erreurs qu'il contient, a été déclaré « apocryphe », c'est-à-dire suspect au point de vue de la foi, dans le décret *De recipiendis et non recipiendis libris*, attribué à saint Gélase et composé à Rome dans la première moitié du VIe siècle.

Cassien prit une troisième fois la plume en 430 ou 431, à la prière de l'archidiacre romain Léon, le futur saint Léon le Grand, pour combattre l'hérésie nestorienne. De là les sept livres *De incarnatione Domini contra Nestorium, P. L.*, t. L, col. 9-272. L'auteur y dénonce le pélagianisme comme la source de l'hérésie de Nestorius, appuie sur l'Écriture le titre de la très sainte Vierge au nom de Mère de Dieu, θεοτοκός, et fait voir que le nestorianisme va droit au renversement du dogme de la Trinité, ou plutôt de toute la religion. Dans une péroraison chaleureuse, où Cassien épanche sa reconnaissance et sa vénération pour saint Chrysostome, il adjure les habitants de Constantinople de ne pas trahir leur foi. Les bollandistes inclinent à croire que ces sept livres furent écrits d'abord en grec.

L'*Epistola S. Castoris ad Cassianum, P. L.*, t. XLIX, col. 53-54, est regardée aujourd'hui comme apocryphe. M. Petschenig, *op. cit.*, p. CXI sq.

III. DOCTRINE. — Cassien, le pieux ascète, le grand théoricien de la vie monastique dans le sud de la Gaule, l'adversaire décidé de Pélage aussi bien que de Nestorius, n'a pas laissé, quoi qu'en aient dit ses apologistes, anciens ou modernes, de toucher sur l'écueil du semipélagianisme; ce nom toutefois ne date que du moyen âge. Cassien a déposé les germes de son erreur dans ses *Institutions* et dans ses *Conférences*, notamment dans la IIIe, la Ve, et plus encore la XIIIe; c'est là que saint Prosper, dans son opuscule *Adversus collatorem, P. L.*, t. LI, col. 213-276, les a dénoncés et combattus. On tient même généralement Cassien pour le père de l'hérésie semipélagienne. La droiture des intentions du prêtre de Marseille et son renom de sainteté sont ici hors de cause. L'Église n'avait rien statué, et saint Augustin, qui lui-même avait donné sur cet écueil avant son élévation à l'épiscopat, traite les semipélagiens en frères abusés, non pas en ennemis. L'état de la théologie au commencement du Ve siècle sur les questions de la grâce, le manque d'idées claires et précises touchant la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, le caractère propre et le rôle providentiel de la grâce divine, la prédestination, etc., l'effervescence des esprits qui des derniers écrits de l'évêque d'Hippone évoquaient, faute peut-être d'éclaircissements, le spectre du dualisme et du fatalisme manichéen, tout explique la chute de Cassien dans l'erreur. La trempe d'esprit et de caractère du prêtre de Marseille, son éducation théologique et ses préventions personnelles ne l'y prédisposaient d'ailleurs que trop. Le génie métaphysique et, avec l'enchaînement rigoureux des idées, l'exactitude sévère du langage ne sont pas du tout le fait de Cassien; c'est à la pratique des vertus qu'il attache le plus de prix; ce qui le préoccupe, c'est l'intérêt moral. Il ne se pouvait guère que le peintre enthousiaste de la vie religieuse ne courût pas le risque

d'exagérer la puissance de la volonté humaine. Comme les auteurs mystiques et ascétiques des monastères de l'Égypte, les Macaire le Grand, les Nil, les Isidore de Péluse, Cassien ne se défendra pas de relever le libre arbitre et d'en reconnaître, au moins quelquefois, l'initiative dans l'affaire du salut. Saint Chrysostome, en face des gnostiques et des manichéens, avant que saint Augustin, le *docteur de la grâce*, n'eût approfondi cette difficile matière, s'était plu, avec tous les Pères grecs, à mettre en relief le rôle de la liberté. Or, tandis que Cassien s'imprègne passionnément des pensées de saint Chrysostome, à tel point que ses apologistes, sans tenir assez compte des différences de vues et de dates, font du maître le garant de l'orthodoxie de l'élève, pas un instant il ne se sent attirer et fasciner par le génie de saint Augustin. Lorsqu'il en appellera, dans sa polémique contre Nestorius, aux docteurs les plus éminents de l'Église, il ne citera saint Augustin qu'en dernière ligne et sans nul autre titre d'honneur que celui d'*Hipponæ Regiensis oppidi sacerdos*, *Contra Nestorium*, l. VII, c. XXVII, *P. L.*, t. L, col. 260; on dirait qu'il le cite un peu malgré lui, et seulement à cause du prestige du nom d'Augustin en Occident. La puissance irrésistible de la grâce et la prédestination absolue que saint Augustin énonça dans son écrit *De correptione et gratia*, *P. L.*, t. XLIV, col. 915-946, choquèrent et alarmèrent Cassien. Dans la théorie augustinienne, le prêtre de Marseille crut voir un démenti à l'ancienne doctrine des Pères, en même temps qu'un acheminement au fatalisme et un danger pour toute vertu. Soucieux de ne pas resserrer l'action de la grâce et de ne pas empiéter sur la liberté, de ne pas sacrifier en un mot l'un ou l'autre des deux termes du problème, il voulut trouver un juste milieu entre les deux opinions contraires, entre Pélage et saint Augustin. En somme, faute de logique et de synthèse, il échoua.

Cassien, d'abord, écarte le naturalisme de Pélage. Il ne nie point le péché originel, sauf toutefois, à l'exemple de saint Chrysostome, *In Rom.*, v, 19, homil. x, 2, 3, *P. G.*, t. LX, col. 476-478, à le tenir pour une simple peine, non pour un péché ni même une dette héréditaire. Outre le secours extérieur d'en haut, outre les dons divins de l'intelligence et de la libre volonté, de l'Évangile et de la loi positive, du baptême au sens particulier de Pélage, etc., il admet une action immédiate, sinon peut-être surnaturelle, de Dieu, pour nous réconforter et opérer en nous le changement de nos mœurs, *Inst.*, XII, 18; *Coll.*, III, 17; il admet une grâce intérieure, qui s'empare de l'homme, pénètre sa volonté comme son entendement, l'éclaire et le soutient. Avec l'existence de cette grâce, Cassien en reconnaît aussi la nécessité; car, visiblement, notre volonté ne suffit pas à l'œuvre du salut; impossible, sans la coopération de la grâce, de résister aux révoltes des sens, d'obtenir le pardon de nos péchés, d'atteindre à la sainteté et à la béatitude. *Coll.*, III, 2, 12, 16; XIII, 6. La grâce, d'ailleurs, ne nous est pas accordée nécessairement en raison de nos mérites, ce qui serait enchaîner la puissance et la libéralité de Dieu.

Cassien cependant ne va pas jusqu'au bout de ses idées. Le parti pris de sauver la liberté humaine soi-disant menacée et l'esprit de réaction contre la théorie de saint Augustin l'aveuglent et l'égarent. Pour avoir méconnu le véritable caractère des prérogatives d'Adam innocent et confondu entre eux ses deux états, l'un naturel, l'autre surnaturel, avec les deux buts correspondants de son activité, Cassien se persuade qu'après la chute le libre arbitre n'est pas incapable de tout bien dans l'ordre du salut, et que l'âme conserve toujours, quoique blessée, les « semences de vertu », que Dieu, en la créant, y a déposées. *Coll.*, XIII, 12. Le libre arbitre, au regard de la grâce, n'est donc pas une *potentia obedientiæ passiva*, mais une *potentia activa*. Du point de vue surnaturel, on l'a dit avec justesse, pour saint Augustin l'homme en ce monde est mort, pour Pélage il est sain, pour Cassien il est malade.

Par voie de conséquence, Cassien professe que la grâce, qui nous est indispensable pour arriver à la sainteté, ne nous est pas indispensable pour désirer la sainteté; qu'elle nous accompagne et nous escorte dans toutes les phases de notre perfectionnement moral, mais qu'elle n'enflamme que l'étincelle préexistante, qu'elle ne féconde que le travail commencé. Ainsi, tandis que nos bonnes œuvres sont le fruit partiel de la grâce, nos aspirations, nos soupirs vers le bien n'émanent que de nous; tandis que la grâce fortifie notre foi, elle n'a rien à voir avec l'*initium fidei*, avec le *pius credulitatis affectus*, qui est exclusivement notre affaire. *Coll.*, XIII, 7-9. Il se peut donc que les bons sentiments qui naissent dans notre nature, que nos pieux désirs soient pour Dieu un motif d'accorder librement sa grâce; de sorte que souvent la grâce précède et qu'il advient aussi qu'elle suive un élan de notre cœur vers le bien. *Coll.*, XIII, 11.

De là deux corollaires inévitables, qui rejettent Cassien, malgré qu'il en ait, en plein pélagianisme et impliquent tous les deux de sa part une contradiction : l'un, que Cassien après tout endosse une thèse contre laquelle il s'était d'abord élevé et que Pélage avait désavouée lui-même au concile de Diospolis, à savoir que la grâce est la récompense, le salaire des mérites de l'homme; l'autre, que Cassien, non seulement fait à notre volonté la meilleure part dans l'œuvre du salut, mais encore pose à la base de cette œuvre essentiellement et totalement surnaturelle un acte purement naturel, celui de la volonté libre. En aucun cas, du reste, non pas même dans la vocation de saint Matthieu et de saint Paul, Cassien ne veut entendre parler de l'irrésistibilité de la grâce; tenons pour indubitable que Dieu n'abolit jamais notre liberté. Cassien, enfin, se révolte contre l'idée augustinienne de la prédestination *ante prævisa merita ad gratiam et ad gloriam* et de l'impeccabilité des élus. « On ne peut prétendre sans un énorme sacrilège, dit-il, *Coll.*, XIII, 7, que Dieu ait voulu sauver, non tous les hommes, mais une partie des hommes. » Dieu veut sincèrement le salut du genre humain tout entier; ceux-là seuls ne sont pas sauvés, qui ne le veulent point. Mais, en étendant à tous les hommes sans exception la volonté salvifique de Dieu, Cassien se donne le tort de nier l'amour, le regard spécial de Dieu pour les élus. De plus la prédestination, selon lui, ne peut s'appuyer que sur la prescience, non, comme le veut saint Augustin, sur la prévision de ce que Dieu lui-même fera, mais sur la prévision du concours conditionnel de l'homme à la grâce, c'est-à-dire, en définitive, sur la prévision de la foi naturelle de l'homme et des premiers mouvements de son cœur.

Entre les diverses thèses de ce système incohérent et imprécis, quelques-unes sont orthodoxes, d'autres sont équivoques, et la plupart, plus ou moins attentatoires à la nécessité comme à la gratuité de la grâce, tombent, sans que le nom de l'auteur soit prononcé, sous les anathèmes du IIe concile d'Orange (529). Hefele, *Hist. des conc.*, trad. franç., t. III, p. 330.

On doit une édition des œuvres complètes de Cassien au bénédictin Gazet (Alardus Gazæus), Douai, 1616; Paris, 1682; Francfort, 1722; Leipzig, 1733. Migne l'a reproduite, *P. L.*, t. XLIX-L. L'édition la plus récente et la meilleure est celle de M. Petschenig, t. XIII-XVII du *Corpus* de Vienne, 1886-1888. Le P. Hurter a aussi édité les *Collationes*, *Opuscula selecta SS. PP.*, 2e série, Inspruck, 1887, t. III. Sur le mauvais état du texte des *Collationes*, voir Refferscheid et Petschenig, *Ueber die textkriti chen Grundlagen von 2 H. von Cassians Collationes*, dans *Sitz. ber. der Wiener Akademie*, t. CIII, p. 491-519. L'abrégé des *Instituta* se trouve en grec, *P. G.*, t. XXVIII, col. 849-906; nouvelle édit. par K. Wotke, Vienne, 1898; et en latin, *P. L.*, t. L, col. 867-894. Une traduction allemande des trois écrits de Cassien a été faite par A. Abt et K. Kolhund, dans *Bibliotek der Kirchenvater*, 2 vol., Kempten, 1879. Il y a aussi des versions françaises des

ouvrages de Cassien, *P. L.*, t. XLIX, col. 9-52; t. L, col. 311-372. *Acta sanct.*, t. V julii, p. 458 sq.; Tillemont, *op. cit.*, t. XIV, p. 157 sq.; Wiggers, *De Joanne Cassiano...* (progr.), Rostock, 1824-1825; Id., *Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus*, Hambourg, 1833, t. II, p. 8-183; Baehr, *Gesch. der röm. Litter.*, Suppl., 1837, t. II, p. 362 sq.; Lombard, *Jean Cassien, sa vie, ses écrits, sa doctrine*, Strasbourg, 1863; A. Ebert, *Hist. générale de la litt. du moyen âge en Occident*, trad. franç., Paris, 1883, t. I, p. 369-375; Paucker, *op. cit.*, t. II, p. 391-448; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, 2e édit. franç., Paris, 1904, t. II, p. 465-468; Petschenig, *Prolegomena*, dans le *Corpus*, Vienne, 1888, t. XVII, p. I-CXVI; A. Hoch, *Lehre des Joh. Cassianus von Natur und Gnade*, Fribourg-en-Brisgau, 1895; Fr. Wörter, *Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus*, Paderborn, 1898; L. Valentin, *Saint Prosper d'Aquitaine*, Paris, 1900, p. 306-319, 851-856; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1903, t. I, col. 394-395; *Kirchenlexikon*, t. II, col. 2021-2025; *Realencyclopadie*, t. III, p. 746-749.

P. GODET.

2\. **CASSIEN Jules**, Κασσιανός, hérétique du IIe siècle, inconnu en Occident, car ni saint Irénée, à Lyon, ni saint Hippolyte ou l'auteur des *Philosophumena*, à Rome, ni Tertullien, à Carthage, ne le nomment parmi les hérétiques de leur temps; mais signalé en Orient, non seulement comme le chef des docètes, τῆς δοκήσεως ἐξάρχων, par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 13, *P. G.*, t. VIII, col. 1192, mais encore comme le plus violent doctrinaire de l'encratisme par le même Clément et par saint Jérôme qui l'appelle *encratitarum vel acerrimus hæresiarches*. *In Gal.*, l. III, c. VI, 8, *P. L.*, t. XXVI, col. 431. Il vécut vraisemblablement à Alexandrie ou dans les environs; mais on ignore la date exacte de sa mort comme celle de sa naissance.

Il partagea l'erreur docète du Juif alexandrin Cérinthe au point de passer, à son époque, pour le chef du docétisme. Il regardait le corps de Jésus comme un pur fantôme, contrairement à l'enseignement si formel de saint Ignace d'Antioche et de saint Polycarpe de Smyrne. En outre, il donna dans l'encratisme et composa pour soutenir ses tendances d'ascétisme absolu des Ἐξηγητικά, traité en plusieurs livres, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 21, *P. G.*, t. VIII, col. 820, dont la Χρονογραφία, utilisée par Clément, au dire d'Eusèbe, *H. E.*, VI, 13, *P. G.*, t. XX, col. 548, pourrait bien n'être qu'une partie, S. Jérôme, *De vir. ill.*, 38, *P. L.*, t. XXIII, col. 653; il composa également un Περὶ ἐγκρατείας ou Περὶ εὐνουχίας, dont Clément d'Alexandrie cite de courts passages. *Strom.*, III, 13, *P. G.*, t. VIII, col. 1192.

Ces ouvrages étant perdus, il est difficile de se faire une idée de son exégèse ainsi que du fond de son système; on ne peut que l'entrevoir. Certains passages de saint Paul sur l'excellence de la virginité et d'autres sur l'εὐνουχία spirituelle durent lui fournir des arguments; mais il les interprétait mal ou les exagérait dans un sens opposé à celui de l'enseignement traditionnel. C'est ainsi que le texte : « Celui qui sème dans sa chair ne recueillera de sa chair que la corruption, » Gal., VI, 8, lui servait à condamner tout commerce charnel, y compris celui du mariage, comme une source de corruption réprouvée par l'apôtre. S. Jérôme, *In Gal.*, l. III, c. VI, 8, *P. L.*, t. XXVI, col. 431. Son évangile était l'Évangile κατ' Αἰγυπτίους, véritable code d'ascétisme. Clément, *Strom.*, III, 13, *P. G.*, t. VIII, col. 1193. Dans cet évangile, en effet, on prêtait à Jésus ce langage : « Je suis venu pour supprimer les œuvres de la femme. » On y trouvait des propositions dans le genre de celles-ci : « Le temps viendra où le vêtement de honte, le corps, sera foulé aux pieds, » et où « il n'y aura plus ni mâle ni femelle ». Cf. Nestle, *N. T. supplementum*, Leipzig, 1896, p. 72 sq. C'est que, d'une part, il plaçait, avec certains gnostiques, le mal dans la matière, et que, d'autre part, il croyait à la préexistence des âmes, pensée par trop platonicienne, comme la qualifie Clément d'Alexandrie, πλατωνικώτερον, *Strom.*, III, 13, *P. G.*, t. VIII, col. 1193, et qu'Origène devait embrasser. A ses yeux, l'âme est divine dans son principe; mais, efféminée par l'ardeur de ses désirs, elle ne vient sur la terre que pour faire œuvre de génération et de corruption. *Ibid.* Aussi, conformément à cette vue, prétendait-il que les tuniques de peau dont se revêtirent Adam et Ève après la chute n'étaient autre chose que le corps; interprétation repoussée par Clément d'Alexandrie. *Strom.*, III, 14, *P. G.*, t. VIII, col. 1196. Réprouver ainsi tout rapport sexuel comme un crime, traiter le mariage et la procréation des enfants d'invention diabolique, imposer la continence absolue comme le devoir par excellence et la seule source du salut, c'était dépasser de beaucoup l'Évangile et l'enseignement de l'Église; c'était placer les conseils évangéliques au même niveau que les préceptes et faire de l'héroïsme la règle ordinaire. De tels excès de rigorisme n'étaient pas sans danger et trop souvent ne servaient qu'à dissimuler l'immoralité de ceux qui les prônaient.

Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 13, *P. G.*, t. VIII, col. 1193; S. Jérôme, *De vir. ill.*, 38, *P. L.*, t. XXIII, col. 653; Harnack *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, Leipzig, 1893, t. I, p. 201; Leipzig, 1897, t. II, p. 535; Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, 1888-1892, t. II, p. 632; Smith et Wace, *Dictionary of christian Biography*, Londres, 1877-1887, art. *Cassianus*. *Kirchenlexikon*, t. II, col. 2025-2026; P. Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 82-83; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques. Bio-bibliographie*, col. 400.

G. BAREILLE.

CASSIODORE. — I. Vie. II. Ouvrages. III. Influence.

I. VIE. — Magnus Aurelius Cassiodorius Senator naquit, probablement vers l'an 477, d'après Usener pas avant l'année 481, à Squillace en Calabre, d'une vieille et illustre famille, qui, depuis trois générations surtout, s'était fort distinguée dans la carrière politique, au service du pays. Cassiodore, ou, comme on l'appelait de son temps, Senator, alliait dans sa personne de beaux talents et un noble caractère, la passion de la vie intellectuelle et l'esprit de gouvernement, une rare habileté de plume et de parole et une vaste érudition. De bonne heure le roi Théodoric, dont il avait composé le panégyrique avant Ennodius de Pavie, lui témoigna une faveur marquée. Cassiodore avait à peine vingt ans qu'il devenait questeur et, par là, secrétaire particulier du roi, je devrais dire, ministre de l'intérieur. Successivement questeur, préfet du prétoire, patrice comme Clovis et Charlemagne, il exercera en 514 la charge de consul. Il continuait cependant ses fonctions et son œuvre dans le cabinet du roi; sujet fidèle de la royauté ostrogothe et fils dévoué de l'Église catholique, médiateur intelligent et courageux entre les conquérants barbares et la population conquise, qu'il travaillait, selon la pensée du souverain, à rapprocher et à unir. C'est à lui qu'il faut attribuer la plus belle part dans le grand règne de Théodoric. Après la mort de ce prince en 526, il conserva tout son crédit durant la régence de la reine Amalasonthe, mère du jeune Athalaric. Les rois Théodat et Vitigès le recherchèrent ensuite ou le ménagèrent à l'envi. « Le dernier homme d'État des Romains » ne laissait pas de s'intéresser en même temps aux questions d'éducation, et, soucieux de conjurer les périls de cette rhétorique toute païenne qui causait une admiration sans réserve à Ennodius, il entreprenait, avec l'aide du pape saint Agapet, de fonder à Rome, par souscription, des écoles chrétiennes où l'étude des lettres sacrées occuperait une place et couronnerait l'enseignement. Le malheur des temps ne lui permit pas d'exécuter son entreprise.

Vers 540, alors que nulle disgrâce ne le menaçait, le vieux ministre quitta la cour de Ravenne et, à plus de soixante ans, alla s'enfermer dans le monastère de Viviers, *Vivarium*, qu'il avait construit sur le domaine de ses pères, à l'extrémité de la Calabre et aux bords du golfe de Squillace. Séjour ravissant, que Cassiodore a décrit avec amour, *De instit. divin. litt.*, c. XXIX, *P. L.*, t. LXX, col. 1144, et qu'il se plut à enrichir d'une im-

mense bibliothèque. Ceux de ses disciples qui aspiraient à vivre en anachorètes, trouvaient sur les flancs du mont Castellum, au-dessus du monastère, des cellules isolées, pour y goûter le bonheur de la retraite absolue. Dans le cloître, sous la conduite et à l'exemple de l'abbé, qui n'était autre que Cassiodore, les cénobites se vouaient à l'étude des sciences et des lettres aussi bien qu'aux exercices de la vie religieuse. On ne sait trop quelle règle Cassiodore avait adoptée. On reconnait tout au moins entre la règle de saint Benoit et celle qui était en vigueur à Viviers, une profonde analogie. Cassiodore, sans doute, fait du travail de l'esprit, et non du travail des mains, le premier, le plus rigoureux devoir de ses moines; le travail des champs et des jardins est le partage de quiconque ne saurait étudier ou transcrire les manuscrits. Mais, à Viviers et dans les cloîtres bénédictins, même sollicitude affectueuse envers les voyageurs, les pauvres et les malades du voisinage; même préoccupation du bien-être temporel et spirituel des paysans des terres monastiques; même culte pour la psalmodie nocturne et quasi perpétuelle, etc.

Après avoir tout disposé et mis en branle, Cassiodore résigna son titre d'abbé et vécut, simple moine, à Viviers. Il y mourut en odeur de sainteté, vers 570 (ou 575), à l'âge de quatre-vingt-treize ans. Le martyrologe romain n'a pourtant pas enregistré son nom.

II. OUVRAGES. — Avant et surtout pendant sa retraite à Viviers, Cassiodore a laissé nombre d'ouvrages, qui reflètent moins l'originalité du génie que le savoir encyclopédique de l'auteur, et qui, sans avoir tous survécu, témoignent de son zèle infatigable pour maintenir l'éducation publique et la vie intellectuelle en Italie. On peut les distinguer en : 1° ouvrages profanes; 2° ouvrages religieux.

1° *Ouvrages profanes.* — Le premier en date des ouvrages de Cassiodore est une courte *Chronique, Chronicon ab Adamo usque ad annum 519, P. L.,* t. LXIX, col. 1214-1248, dédiée à Eutharic, le gendre de Théodoric et le mari d'Amalasonthe, consul en 519 pour l'Occident. On dirait, d'après le titre, une chronique universelle. En réalité, ce n'est qu'une liste des consuls de Rome, avec une préface qui rattache la liste à la création du monde. Cassiodore y met d'abord à profit des travaux antérieurs, notamment ceux d'Eusèbe, de saint Jérôme et de saint Prosper; mais, à partir de 496, il ne puise plus que dans ses souvenirs personnels. Tout respire le désir de réconcilier la race victorieuse et la race vaincue.

Le même esprit animait un autre ouvrage bien plus étendu et plus important, *De origine actibusque Getarum sive Gothorum.* Cette histoire des Goths en XII livres, écrite sur les instances du roi Théodoric, entre 526 et 533, ne nous est pas parvenue. Nous n'en avons qu'un abrégé très imparfait par l'Alain Jornandès (551), *P. L.,* t. LXIX, col. 1251-1296, réédité par Mommsen, *Monumenta Germaniæ. Auct. antiquiss.,* t. V, p. 53-138. Des panégyriques de Cassiodore en l'honneur « des rois et des reines des Goths », il ne nous reste que des fragments suspects.

Par contre nous possédons, sous le titre de *Variæ* (*epistolæ*), le recueil, en XII livres, des ordonnances que Cassiodore avait rédigées, soit comme questeur ou *magister officiorum,* au nom de Théodoric et de ses successeurs, soit comme préfet du prétoire, en son propre nom. *P. L.,* t. LXIX, col. 501-880. Ce recueil, dont l'intérêt historique saute aux yeux, contient environ quatre cents pièces. L'auteur le publia, entre 534 et 538, à la prière de ses amis. Les digressions auxquelles il s'y abandonne sur toute sorte de terrains, sur ceux de la politique, de la science, de l'art, voire des arts mécaniques, ne datent probablement, du moins en grande partie, que de la publication du recueil.

A quatre-vingt-treize ans, Cassiodore écrivait encore, sur la demande et pour les besoins des moines de Viviers, un traité *De orthographia, P. L.,* t. LXX, col. 1239-1270. Pure compilation, sans ordre systématique.

M. Holder a retrouvé en 1877, dans la bibliothèque de Carlsruhe, un fragment important d'une page à peine, débris d'un opuscule de Cassiodore, aujourd'hui perdu et qui renfermait, avec une généalogie de l'auteur, le catalogue de ses œuvres et celles de ses amis. Voir Usener, *Anecdoton Holderi,* Bonn, 1877; cf. BOÈCE, col. 920.

2° *Ouvrages religieux.* — L'opuscule *De anima, P. L.,* t. LXX, col. 1279-1308, qui suivit de très près les *Variæ,* semble comme un pont jeté entre les deux phases de l'activité littéraire de Cassiodore. Le vieil homme d'État, devenu philosophe, sans cesser d'être un esprit pratique, y étudie la nature de l'âme, qu'il tient pour immatérielle, puis les vertus de l'âme, son origine, son siège ici-bas et son immortel avenir. L'influence de saint Augustin et de Claudien Mamert est partout visible. En plus d'une page et spécialement vers la fin, Cassiodore laisse percer ses aspirations à la vie contemplative dans le silence du cloître. D. de Sainte-Marthe, *La vie de Cassiodore,* Paris, 1695, p. 354-361, a vengé son héros du soupçon d'avoir reculé au jour du dernier jugement la vision béatifique des élus et les souffrances de l'enfer.

Les *Institutiones divinarum et sæcularium lectionum* ou *litterarum,* publiées en 544, furent le premier fruit de la retraite de Cassiodore à Viviers. L'auteur, imprégné de la lecture du traité de saint Augustin, *De doctrina christiana, P. L.,* t. XXXIV, col. 15-122, proclame l'union de la science sacrée et de la science profane, pour former un enseignement complet et véritablement chrétien. Faute de pouvoir appliquer ces idées à Rome, comme il l'avait rêvé, il voulut du moins, en les consignant par écrit, laisser dans une certaine mesure un maître et un guide aux moines de Viviers. L'ouvrage se compose de deux livres. Le I[er], *P. L.,* t. LXX, col. 1105-1250, dont Richard Simon, *Hist. critique du Vieux Testament,* l. III, c. x, Rotterdam, 1685, n'a pas contesté le mérite, nous offre une introduction à l'étude de la théologie, partant à celle de l'Écriture sainte sur laquelle la théologie repose, en même temps qu'un catalogue des ouvrages latins ou traduits en latin, nécessaires à l'acquisition de la science théologique. Le II[e] livre, qui, dans la plupart des éditions, porte son titre spécial, *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum, P. L.,* t. LXIX, col. 1149-1220, n'est qu'un résumé concis, pour l'éducation générale des moines peu lettrés, des sept arts libéraux, grammaire, rhétorique, dialectique, arithmétique, musique, géométrie, astronomie.

En écrivant ses *Institutiones,* Cassiodore avait déjà sur le métier son volumineux commentaire des Psaumes, *Complexiones in Psalmos, P. L.,* t. LXX, col. 9-1056, qu'il ne termina que longtemps après. Il s'y est inspiré surtout des *Enarrationes* de saint Augustin, son maître préféré, non sans puiser aux autres sources que lui ouvrait son érudition. Il y explique toujours plusieurs versets à la fois; d'où le titre de l'ouvrage. La large place réservée à l'exégèse allégorique, au sens mystique des nombres et aux figures de rhétorique dont les Psaumes fourmillent, fait l'originalité et l'intérêt de ce travail. Notker le Bègue, *De interpret. div. Script.,* c. II, *P. L.,* t. CXXXI, col. 995, y retrouve toute la sagesse du siècle et loue la douceur et la variété du style.

Les *Complexiones in Epistolas et Acta apostolorum et Apocalypsin, P. L.,* t. LXX, col. 1321-1418, datent aussi de Viviers. Malgré la mention que l'auteur en a faite dans la préface de son traité *De orthographia,* n. 6, cette explication courte et claire des Épîtres, des Actes et de l'Apocalypse de saint Jean est restée inconnue du moyen âge. Scipion Maffei l'a retrouvée dans la bibliothèque du chapitre de Vérone et publiée pour la première fois à Florence, en 1721. Le commentaire

attribué à Cassiodore sur le Cantique des cantiques, *P. L.*, t. LXIX, col. 436 sq., n'est pas de lui. Le *Liber titulorum de divina Scriptura collectus,* que Cassiodore appelle encore *Memorialis, De orthographia,* præf., *P. L.*, t. LXX, col. 1241, devait être le recueil des sommaires analytiques placés par lui en tête de chacun des livres, dans son édition de la Bible.

Cassiodore n'a pris qu'une part secondaire à la célèbre *Historia ecclesiastica tripartita,* en XII livres, *P. L.*, t. LXIX, col. 879-1214. Jaloux de compléter et de poursuivre la version et la continuation par Rufin de l'*Histoire* d'Eusèbe, il avait chargé l'un de ses amis, Épiphane, de traduire en latin Socrate, Sozomène et Théodoret; après quoi, il fondit ensemble les trois textes et en composa un seul ouvrage, laissant la parole tantôt à l'un tantôt à l'autre des trois historiens, retouchant et complétant, avec les deux autres récits, le récit préféré. La traduction d'Épiphane ne vaut pas grand'chose; le travail de Cassiodore non plus, tant il est superficiel et précipité! L'*Historia tripartita* est bien moins une histoire qu'un centon historique, *cento historiarum.* Wattenbach, *Deutschlands Geschichts-Quellen im Mittelalter,* 6e édit., t. I, p. 65-72.

Il n'est pas sûr que l'opuscule *De computo paschali, P. L.*, t. LIX, col. 1249, soit de Cassiodore.

Plusieurs ouvrages de l'infatigable érudit se sont perdus, entre autres, une explication de l'*Epître aux Romains,* où naturellement le fervent disciple de saint Augustin battait en brèche le pélagianisme.

III. INFLUENCE. — Cassiodore partage avec Boèce et avec saint Grégoire le Grand la gloire d'avoir sauvé du naufrage les restes de la civilisation et de la littérature gréco-romaines; on l'a proclamé, non sans raison, le héros et le restaurateur de la science au VIe siècle. Il a donné, dans sa retraite de Viviers, l'un des premiers et des plus illustres modèles de l'alliance de la vie religieuse avec la vie intellectuelle; il a ouvert le chemin dans lequel les bénédictins, notamment, ont marché sur ses traces. Les bibliothèques et les écoles des cloîtres, qui demeurèrent, au milieu des flots montants de la barbarie, les asiles de la science, sont les fruits de l'initiative de Cassiodore et comme un legs de l'abbaye de Viviers à tout l'ordre monastique.

Au rayonnement de l'exemple du monastère de Viviers s'est joint, pour en augmenter et en prolonger la puissance, le rayonnement des écrits du fondateur. Ici et là, même but et même succès. Le style des *Variæ,* sans ombre de monotonie et d'une élégance non exempte de recherche, transportait d'admiration les contemporains; il servira de modèle, selon le désir de l'auteur, dans le haut moyen âge, à toutes les chancelleries. Raban Maur, au IXe siècle, empruntera presque littéralement son traité *De anima, P. L.*, t. CX, col. 1109-1120, à l'opuscule de Cassiodore sur le même sujet. Au-dessus des *Institutiones,* les écoles du moyen âge ne mettront rien; les *Institutiones* seront le code de l'éducation monastique et le programme de l'éducation intellectuelle des peuples nouveaux; l'un des ouvrages les plus importants de Raban Maur, le *De clericorum institutione, P. L.*, t. CVII, col. 293-420, s'en inspirera très largement. L'*Historia tripartita* sera aussi le principal manuel d'histoire ecclésiastique au moyen âge; Frékulf y puisera, pour sa *Chronique* universelle, *P. L.*, t. CVI, col. 919-1258, à pleines mains, et, dans sa *Vie* de sainte Hélène, le moine de Hautvilliers, Almann, ne se fera pas faute de la mettre à profit. Grandes furent également la vogue et l'autorité des *Complexiones in Psalmos;* elles ont fourni à Remi d'Auxerre en particulier nombre de matériaux pour son commentaire des Psaumes. Jean de Salisbury, au XIIe siècle, recommandera l'étude de Cassiodore en même temps que celle des classiques païens; et l'on verra, deux siècles après, les écrits de Cassiodore figurer avec ceux de saint Fulgence et de Sidoine Apollinaire, dans le programme des leçons du collège de Navarre.

Édition des œuvres complètes de Cassiodore par le mauriste J. Garet, Rouen, 1679; 2 in-fol., Venise, 1727; Migne, *P. L.*, t. LXIX-LXX, l'a reproduite, en l'enrichissant des trouvailles de Sc. Maffei et du cardinal Mai. Th. Mommsen a publié à part le *Chronicon* dans *Abhandl. der philol.-hist. Classe der K. Sachs. Ges. der Wiss.*, Leipzig, 1861, t. III, p. 547-696, et dans *Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss.*, Berlin, 1894, t. XI, p. 120-161; les *Variæ*, dans *Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss.*, Berlin, 1894, t. XII. Le chapitre de la Rhétorique dans le IIe livre des *Institutiones* a été réédité par C. Halm, *Rhetores latini minores*, Leipzig, 1863, p. 493-504. Traube a édité les *Cassiodori orationum reliquiæ*, dans *Monumenta Germ. Auct. antiquiss.*, t. XII, p. 459-484.

Sur la vie de Cassiodore voir *P. L.*, t. LXIX, col. 425-500; préface de Mommsen, dans les *Monum. Germ. Auctor. antiquiss.*, Berlin, 1894, t. XI, p. 111-119; t. XII, p. V sq.; A. Olleris, *Cassiodore conservateur des livres de l'antiquité latine*, Paris, 1841; P. P. M. Alberdingk Thijm, *Iets over M. A. Cassiodorus Senator en zijne eeuw*, Amsterdam, 1857; 2e édit., 1858; A. Thorbecke, *Cassiodorus Senator* (progr.), Heidelberg, 1867; A. Franz, *M. A. Cassiodorus Senator*, Breslau, 1872; J. Ciampi, *Cassiodori nel V° e nel VI° secolo*, Imola, 1876; Hodgkin, *The letters of Cassiodorius, being acondensed translation of the Variæ*, Londres, 1886; G. Minasi, *M. A. Cassiodoro Senatore*, Naples, 1895; A. Ebert, *Hist. générale de la litt. du moyen âge en Occident*, trad. franç., Paris, 1883, t. I, p. 529-552; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, 2e édit. franç., Paris, 1904, t. III, p. 164-170; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1903, t. I, col. 523-527; *Kirchenlexikon*, t. II, col. 2026-2030; *Realencyclopädie*, t. III, p. 749-750. Pour une bibliographie plus développée, voir A. Potthast, *Bibl. hist. medii ævi*, 2e édit., t. I, p. 197 sq. Sur les commentaires exégétiques et les Bibles de Cassiodore, voir Batiffol, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 337-340; cf. t. I, col. 482.

P. GODET.

CASSITO Louis Vincent, dominicain napolitain, né en 1765, mort le 1er mars 1823. *Institutiones theologiæ dogmaticæ*, 4 in-8°, Naples, 1816.

S. Gatti, *Elogio di F. Luigi V. Cassito*, Naples, 1822; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 746.

P. MANDONNET.

CASTANEDA (François de), théologien et orateur espagnol de l'ordre des augustins, né à Burgos au XVIIIe siècle. En théologie, on a de lui : *Tractatus de purissima conceptione beatæ Virginis*, Madrid, 1614.

Elssius, *Encomiasticon augustinianum*, p. 202; Jocher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, t. I, col. 1739; Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, t. I, p. 316; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 217; Moral, *Catalogo de escritores agustinos Españoles, Portugueses y Americanos*, dans *La Ciudad de Dios*, 1882, t. III, p. 454.

A. PALMIERI.

CASTELL Antoine, franciscain, né à Calatayud en 1655, mort le 15 février 1713, lecteur au couvent de Saragosse, était docteur de l'université de cette ville, examinateur synodal, gardien et provincial d'Aragon. Il a publié une exposition *Super primum librum Sententiarum... Petri Lombardi...; super secundum...,* etc.; *super librum quintum ad cujus calcem adjuncta est expositio seu parergon de sacrosancto œcumenico ac generali Tridentino concilio accuratissime locupletata...*, 5 in-4°, Saragosse, 1698-1703. Les volumes ne parurent pas suivant leur ordre de numération; pressé par les instances des lecteurs, le P. Castell publia les deux derniers avant le second. Réédité à Madrid en 1756, dit Hurter. Il avait déjà donné un *Atheneum minoriticum novum et vetus, scholarum subtilis, seraphicæ et nominalium nonnullas exhibens quæstiones,* in-4°, Saragosse, 1697. Après sa mort parut : *Francilogium sacrum, opus anacrologicum historico-positivum, Christum Dominum et seraphicum P. N. S. Franciscum... exaltans,* in-fol., *ibid.*, 1613.

Diccionario enciclopedico hispano-americano, Barcelone, 1888, t. IV; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 652.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

CASTELLANA (André de), ainsi désigné en religion du nom de son pays, dans les Pouilles, se nommait Scalimoli. Entré chez les mineurs conventuels, dans la province de Saint-Nicolas de Bari, il y remplit les fonctions de provincial, et il fut en outre missionnaire avec la dignité du préfet apostolique en Transylvanie. Il eut aussi la charge de visiteur dans la province de Lithuanie. En 1642 il avait achevé la composition d'un ouvrage intitulé : *Missionarius apostolicus a S. C. de Propaganda fide instructus quomodo debeat inter hæreticos esse, pravitates eorum convincere et in fide catholica proficere per Germaniam, Poloniam, Ungariam et per omnes partes ubi vigent blasphemia lutheranæ*, in-8°, Bologne, 1644. Ce livre, fruit de l'expérience de l'auteur, se rencontre rarement.

Wadding, *Scriptores ord. minorum*, in-fol., Rome, 1650, p. 18; Franchini, *Bibliosofia e memorie di scrittori conventuali*, Modène, 1693, p. 30; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. I, p. 412, note.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

CASTELLINI Luc, né à Faenza où il entra dans l'ordre des frères prêcheurs; maître en théologie en 1611, et procureur général de l'ordre; il remplit à plusieurs reprises les fonctions de vicaire général, et fut premier professeur de théologie à l'université romaine de la Sapience; évêque de Catanzaro, 7 novembre 1629, il mourut au mois de janvier 1631. — 1° *De electione et confirmatione canonica prælatorum quorumcumque præsertim regularium tractatus*, in-fol., Rome, 1625; 2° *Tractatus de certitudine gloriæ sanctorum canonizatorum*, in-fol., Rome, 1628; 3° *De inquisitione miraculorum in sanctorum martyrum canonizatione*, in-4°, Rome, 1629; 4° *De dilatione in longa annorum tempora magni arduique negotii canonizationis sanctorum elucidatorium theologicum*, in-4°, Naples, 1630.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 471.

P. MANDONNET.

CASTILENTO (Jean-Marie a), frère mineur conventuel, originaire de Castilenti dans les Abruzzes et religieux de la province de cette région, dite de Saint-Bernardin, où il exerça la charge de lecteur et porta le titre de custode. Hurter le dit mort en 1653 et écrit qu'il publia seulement le premier volume de son ouvrage : *Seraphica theologiæ moralis polyanthea, ordine alphabetico in singularum materiarum titulos digesta, quodlibetarum pro omnium fere casuum conscientiæ difficultatum decisione resolutiones, ex seraphici ordinis doctorum viridariis decerptas complectens*, in-fol., Venise, 1652.

Nicolas Toppi, *Biblioteca Napoletana*, Naples, 1678, p. 147; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 496.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

CASTILLO VELASCO (François de), religieux franciscain de l'observance, était originaire de Madrid et appartenait à la province monastique de Castille dont on le voit custode en 1638, date de l'approbation de l'ouvrage qui suit. Il y est encore dit, et il prend le même titre sur le frontispice, qualificateur de la sacrée inquisition en Espagne et lecteur jubilaire d'Alcala. Il publia : *Subtilissimi Scoti doctorum super tertium Sententiarum librum, tomus I, De incarnatione Verbi divini, et præservatione Virginis Mariæ ab originali; tomus II, De tribus virtutibus theologicis fidei, spei et charitatis*, 2 in-fol., Anvers, 1641. Sbaralea lui attribue en outre : *Cynosura salutis sive patrocinii B. V. Mariæ obtinendi praxes optimæ*, Ypres, 1644.

Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 374.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

1. CASTRO (Alphonse de), qu'on trouve quelquefois nommé à tort François Alphonse (*frater Alphonsus* et non *Franciscus Alphonsus*), était originaire de Zamora dans la province de Léon en Espagne. Entré tout jeune chez les mineurs de la régulière observance dans la province de Saint-Jacques, il fut pendant trente ans lecteur à Salamanque; pendant quarante-trois ans il prêcha avec succès, même auprès de la cour; Philippe II le nomma conseiller royal après l'avoir conduit avec lui en divers voyages, notamment en Angleterre, quand il épousa Marie, fille d'Henri VIII. Le Père de Castro assista, comme théologien du cardinal Pacheco, aux premières sessions du concile de Trente et il rédigea en particulier un extrait des conciles et des décrétales qui prouvent le péché originel. Archives du Vatican, *Concil. Trident.*, t. LXII, fol. 238 sq. Il avait été proposé pour le siége archiépiscopal de Compostelle, mais avant d'avoir été préconisé il mourut à Bruxelles, le 13 février 1558, âgé de 63 ans; il en avait passé 48 en religion. Ses ouvrages sont les suivants : *Adversus omnes hæreses libri quatuordecim*, in-fol., Paris, 1534, 1541, 1543, 1560, 1564, Cologne, 1539, 1540, 1543; Lyon, 1546, 1555; Venise, 1546, 1555, Anvers, *ex tertia auctoris recognitione*, 1556, 1565, 1568. *De justa hæreticorum punitione libri tres*, in-fol., Salamanque, 1547, Venise, 1549, Lyon, 1556; Anvers, 1568; *De potestate legis pœnalis libri duo*, in-fol., Salamanque, 1550; Lyon, 1556; Anvers, 1568. Ces trois ouvages réunis parurent à Paris, 1571, in-fol. Le Père Alphonse avait publié auparavant 25 *homiliæ in Ps. L*, in-8°, Salamanque, 1537, 1568, et 24 *homiliæ in Ps. XXXI*, *ibid.*, 1540, 1568. Réunies aux trois ouvrages contre les hérétiques, elles furent rééditées par le P. François Feuardent, cordelier : *Opera omnia duobus tomis comprehensa : inter quæ 49 Homiliæ, quibus... Psalmos XXXI et L... eleganter copioseque explicavit. Accessit appendix ad libros contra hæreses in tres libros distributa*, 2 in-fol., Paris, 1578. Le P. Feuardent, croyons-nous, avait donné l'édition de 1571 et il est l'auteur de cet appendice où il traite des hérésies omises ou nouvelles. On attribue aussi au P. Alphonse des *Commentaria in XII prophetas minores*, Majenciæ (?), 1617, et une dissertation *De validitate matrimonii Henrici VIII Angliæ regis et Catharinæ conjugis*. Roccaberti, *Bibliotheca pontificia maxima*, Rome, 1698, t. II, a reproduit le l. XII, *De papa*, du traité contre les hérésies; les c. XIII-XVI du l. I, *De justa punitione : de impia sortilegarum, maleficarum et lamiarum hæresi, earumque punitione*, se retrouvent dans le *Malleus maleficarum*, Lyon, 1669, t. II, p. 188-219; les c. VI-VII du l. III du même ouvrage sont dans la *Collectio quorumdam gravium authorum qui S. Scripturarum in vulgarem linguam tractationem damnarunt*, Paris, 1661. Il s'était occupé spécialement de cette question au concile de Trente. Enfin, on trouve dans un libelle protestant un programme de discussion entre Johannes Gottlieb Möllerus et Nicolas Richter, *De Clementis Romani I ad Corinthios epistola, Alphonsi a Castro testimonio de ignorantia paparum*, etc., in-4°, Rostock, 1693, p. 10-19. On devine que c'est un abus de fragments extraits des livres du P. de Castro.

Wadding, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1650; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad script. ord. min.*, Rome, 1806; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 1184; *Diccionario enciclopedico hispano-americano*, Barcelone, 1888; Merkle, *Concilii Tridentini diariorum*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. I.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

2. CASTRO (Louis de). Voir CHASTEAU (Louis de).

3. CASTRO PALAO (Ferdinand de), théologien moraliste, né à Léon en Espagne, en 1581, admis dans la Compagnie de Jésus en 1597. Il enseigna la philosophie à Valladolid, puis la théologie morale à Compostelle et à Salamanque, au milieu d'une affluence extraordinaire d'auditeurs, et tout en remplissant les fonctions de qualificateur et de consulteur de la sacrée inquisition, il

sut mener à bien la publication d'un cours complet de théologie morale : *R. P. Fernandi Castro Palao... Operis moralis de virtutibus et vitiis contrariis, in varios tractatus de conscientia, de peccatis, de legibus, de fide, spe, charitate, etc.; Pars prima,* in-fol., Lyon, 1631; *Pars secunda. De virtute religionis et ei annexis, ibid.,* 1635; *Pars tertia, ibid.,* 1639; *Pars quarta. De sacramentis, ibid.,* 1647; *Pars quinta. De matrimoniis et sponsalibus, ibid.,* 1647; *Pars sexta. De censuris, ibid.,* 1647; *Pars septima. De justitia et jure,* Lyon, 1651; Venise, 1702, 1721. L'auteur, qui est probabiliste, fait preuve dans tout cet ouvrage d'une science profonde et d'une pondération qu'on ne saurait trop louer. Saint Alphonse le tenait en très haute estime et il est juste de le ranger au nombre des moralistes devenus classiques. Castro Palao gouverna, vers la fin de sa vie, les collèges de Compostelle et de Medina, et mourut avec la réputation d'un saint, le 1er décembre 1653. On a également de lui : *Manual del christiano de varias consideraciones para el exercicio santo de la oracion,* in-4°, Valladolid, 1633.

Sotwel, *Bibliotheca scriptorum Soc. Jesu,* p. 203; Antonio, *Bibliotheca Hispana nova,* Madrid, 1783-1788, t. I, p. 372; De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus,* t. II, col. 867 sq.; Hurter, *Nomenclator,* t. I, p. 364.

P. Bernard.

CASTRONOVO (Antoine de), religieux augustin, né en Sicile, dans la seconde moitié du XVIe siècle, mort l'an 1593. On a de lui : *Liber adversus antiqua schismata,* Rome, 1582.

Ossinger, *Bibliotheca augustiniana,* p. 221; Mongitore, *Bibliotheca sicula,* Palerme, 1707, t. I, p. 59; Hurter, *Nomenclator literarius,* t. I, p. 115.

A. Palmieri.

CASTROVOL (Pierre de), appelé aussi de Castrobel, nous dit lui-même sur le titre d'un de ses livres qu'il appartenait à l'ordre des frères mineurs, qu'il était maître en théologie et né à Mayorga, dans le royaume de Léon, en Espagne. Il était provincial des conventuels d'Aragon en 1489-1491. C'est tout ce que nous savons de lui. Ses ouvrages sont les suivants : *Commentum seu scriptum super libros Yconomice secundum translationem Leonardi Aretini,* in-fol., Pampelune, 1486;... *super libros Politicorum, ibid.;... super libros de celo et mundo,* in-fol., Lérida, 1488;... *in libros de generatione et corruptione, ibid.;... in libros meteorum, ibid.;... in libros de anima, ibid.; Tractatus super libros phisicorum,* 1489;... *super libros ethicorum, ibid.* Copinger lui attribue un *Tractatus formalitatum,* in-4°, 1468. Il publia en outre : *Tractatus vel si mavis expositio in simbolum Quicunque vult una cum textu... rursus Tholose revisus diligenter fideliterque examinatus,* in-4°, Pampelune (1490).

Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum,* Rome, 1806; Hayn, *Repertorium bibliographicum,* Stuttgart, 1826, n. 4648-4656; B. J. Gallardo, *Ensayo de una biblioteca española,* Madrid, 1866; Copinger, *Supplement to Hain's repertorium,* Londres, 1898, n. 1480-1482.

P. Édouard d'Alençon.

CASTRUCCIUS Raphael, né à San-Cassiano, mort à Florence le 11 avril 1574. Il fit profession sous la règle de saint Benoît le 15 août 1524 et fut successivement prieur du Mont-Cassin, de Sainte-Flore d'Arezzo et de Notre-Dame de Florence. En 1557, il fut nommé abbé titulaire de Saint-Julien d'Alepria. On a de lui : *Il doppio martirio di S. Cipriano,* in-8°, Florence, 1567; *Harmonia del Vecchio e Novo Testamento,* in-4°, Venise, 1570; *Della verita del corpo di Giesu Christo,* in-fol., Venise, 1570; *Molti sermoni,* in-4°, Florence, 1572.

Armellini, *Biblioth. benedictino-casinensis,* in-fol., Assise, 1732, t. II, p. 164; Ziegelbauer, *Hist. rei literariæ ord. S. Benedicti,* t. IV, p. 58; [D. François,] *Biblioth. générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît,* t. I, p. 185.

B. Heurtebize.

CASUEL. — I. Définition. II. Historique. III. Réglementation. IV. État présent du casuel en France, depuis la Révolution de 1789 et le concordat de 1801. V. Légitimité.

I. Définition. — Le mot *casuel,* indiquant en général ce qui arrive indépendamment de la volonté et sans être soumis à l'influence du temps, signifie ce qui se produit accidentellement, par cas fortuit. Ici, dans l'espèce, il est opposé à traitement fixe, et désigne les honoraires que les paroissiens ou les fidèles donnent aux curés, desservants, vicaires ou chapelains, à l'occasion de certaines fonctions de leur ministère, telles que baptêmes, mariages, relevailles, bénédictions diverses, enterrements, etc. Ces rétributions s'appellent aussi *droits d'étole, jura stolæ,* parce que le prêtre est revêtu de l'étole, quand il exerce les fonctions ainsi rétribuées. Le terme *presbyterium* a souvent aussi été employé dans ce sens. Cf. Lupus, *Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones, scholiis, notis... illustrati,* 12 in-fol., Venise, 1724-1729, t. V, p. 57, 58; Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis,* revu et édité par Henschel, 7 in-fol., Paris, 1850, v° *Presbyterium,* t. V, p. 433, col. 3 et p. 434; Muratori, *Antiquitates italicæ... ab inclinatione Romani imperii usque ad annum 1500,* 6 in-fol., Milan, 1738-1743, t. I, p. 108.

II. Historique. — L'usage du casuel remonte à la plus haute antiquité. La loi mosaïque contient à ce sujet de nombreuses prescriptions. Lev., II, 3, 10; VI, 16, 18; VII, 8, 9, 14, 33; Num., XVIII, 9, 15, 18, 28; Deut., XVIII, 1, 3, 7, 8; XXIV, 4; Eccli., VII, 34, etc. Notre-Seigneur, en envoyant les apôtres prêcher la bonne nouvelle du royaume de Dieu, leur recommanda de ne porter ni or, ni argent, ni de quoi manger, parce que, ajouta-t-il, celui qui travaille mérite qu'on le nourrisse, *dignus enim est operarius cibo suo.* Matth., X, 10; Luc., X, 7. Le divin Maître n'a pas dédaigné d'être, même sous le rapport de cette dépendance à l'égard des fidèles, le modèle de ses prêtres. Pendant qu'il annonçait l'Évangile, en compagnie de ses disciples, il permit que de saintes femmes le suivissent pour fournir à la dépense et l'entretenir de leurs biens. Luc., VIII, 3. Dans ses Épîtres, saint Paul mentionne à diverses reprises l'usage du casuel, et en fait ressortir à la fois la nécessité et la légitimité, tant au point de vue du droit naturel que du droit divin. Si les ouvriers de l'Évangile vous prodiguent les biens spirituels, dit-il, ne devez-vous pas, de votre côté, les assister dans leurs besoins temporels? Rom., XV, 27. N'avons-nous pas, nous aussi, le droit de manger et de boire?... Quel est donc le soldat qui endure les fatigues de la guerre à ses propres dépens?... Qui plante une vigne et n'en goûte pas le fruit?... Qui mène paître un troupeau et ne se nourrit pas de son lait? C'est écrit dans votre Loi : Celui qui laboure un champ, comme celui qui foule le grain, doit avoir part à la récolte... Pour nous, dans vos sillons, nous avons jeté une abondante semence de biens célestes; est-ce exorbitant de recueillir une minime partie de vos moissons d'ici-bas? Ignorez-vous donc que ceux qui travaillent dans le sanctuaire vivent des trésors du sanctuaire, et ceux qui servent à l'autel participent aux offrandes déposées sur l'autel? De même, le Seigneur a ordonné que ceux qui annoncent l'Évangile vivent de l'Évangile. I Cor., IX, 4-14. Et ailleurs : Celui à qui l'on enseigne la parole divine doit faire part de tous ses biens à celui qui l'enseigne. *Communicat autem is qui catechizatur verbo, ei qui se catechizat, in omnibus bonis.* Gal., VI, 6; I Tim., V, 18.

Le droit et le devoir sont corrélatifs. S'il y a droit strict chez les ministres de l'Évangile, il y a devoir rigoureux pour ceux qui profitent de leur ministère. Les fidèles l'ont compris à toutes les époques de foi, et il a fallu les calomnies, les sophismes et les sarcasmes de l'impiété, pour obscurcir dans leur esprit la connaissance d'une vérité aussi manifeste.

Au commencement et pendant les siècles de persécution, les chrétiens, quoique appauvris par les confiscations et traqués de tous côtés par les tyrans, subvenaient spontanément à l'entretien de leurs prêtres. Cf. S. Cyprien, *Epist.*, IV, IX; *De eleemos.*, c. XV, *P. L.*, t. IV, col. 111, 120, 613; concile d'Elvire, tenu en 305, c. XXVIII, Labbe, *Sacrosancta concilia*, Paris, 1672, t. I, col. 598, Bail, *Summa conciliorum omnium*, 2 in-fol., Paris, 1672, t. II, p. 20; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église touchant les bénéfices et les bénéficiers*, 5 in-fol., Paris, 1679-1681, part. I, l. III, c. II, III, t. I, p. 332-337.

Ils étaient tellement convaincus de leurs devoirs à ce sujet, que l'Église n'avait pas encore senti le besoin de promulguer des lois pour régulariser la perception de ces redevances. Tout était laissé à l'inspiration et à la charité de chacun. L'Église n'entassait pas, mais distribuait, soit aux pauvres, soit à ses ministres, les ressources, au fur et à mesure qu'elles lui arrivaient. Ce n'est guère, en effet, que dans le cours du IIIe siècle, qu'elle posséda quelques biens immeubles dont les revenus furent affectés à assurer l'avenir de ses œuvres. Cf. Lactance, *De morte persecutor.*, c. XLVIII, *P. L.*, t. VII, col. 267; Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, l. II, c. XXXV-XLI, *P. G.*, t. XX, col. 1013-1017. Quand la paix lui fut rendue, ces acquisitions se multiplièrent; des biens-fonds furent constitués, et des revenus fixes lui appartinrent. Le casuel devint alors beaucoup moins nécessaire pour l'entretien des ministres des autels, à mesure que le patrimoine ecclésiastique se formait, grâce à la protection des empereurs chrétiens. Ils voulurent eux-mêmes y contribuer puissamment, soit par leurs largesses, soit par leurs édits, qui reconnaissaient à l'Église le droit de posséder et de recevoir des donations testamentaires, en même temps qu'ils permettaient de réglementer les perceptions d'autres redevances régulières, comme celles des prémices et des dîmes. Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. I, l. III, c. II-XI, t. I, p. 335-357; Mansi. *Concil.*, t. IX, col. 947. Le droit romain à cette époque abonde en prescriptions de ce genre. Cod. Justin., l. I, tit. III, c. XX; Cod. Theodos., l. V, tit. III, c. I; l. XVI, tit. II, c. XX, XXVII, XXVIII; Novel., V, XXXVII, XLIII, I, CXXXI, V. Les terres de l'Eglise étaient même exemptées d'impôts. Cod. Justin., l. I, tit. XXII; Cod. Theodos., l. II, tit. I, c. I; l. XVI, tit. I, c. I, II, VIII, X, XIX, XXI, XXIV, XXIX, XXX, etc.

L'Église, d'ailleurs, avait toujours été extrêmement circonspecte pour autoriser ses prêtres à recevoir un casuel proprement dit, c'est-à-dire une rétribution à l'occasion des sacrements. Tout en admettant et en proclamant la légitimité de cet usage, elle craignait que, par un effet de l'infirmité humaine, plusieurs de ses ministres ne fussent exposés par là à tomber dans le crime de simonie. Les fidèles peu éclairés, ou les ennemis de notre foi n'auraient pas manqué de s'en prévaloir pour répéter que l'on pouvait vendre et acheter les sacrements à prix d'argent. Aussi, suivant que le danger de simonie était plus ou moins probable, et que les ressources fixes des diocèses étaient plus ou moins considérables, les coutumes à cet égard varièrent, soit avec les temps, soit avec les lieux. Nous allons indiquer succinctement les principales phases par lesquelles passa la discipline en ce qui concerne le casuel, soit par rapport à la collation des sacrements, soit par rapport aux autres fonctions ecclésiastiques.

1° *Casuel du baptême.* — Dans plusieurs églises, entre autres celles d'Espagne, d'Italie et d'Afrique, la coutume s'était introduite de donner quelques pièces d'argent en recevant le baptême. Si l'on considère combien, dans ces siècles reculés, la ferveur était grande et la foi était pure, on ne peut douter que ces dons ne fussent pleinement volontaires. Les saints Pères qui mentionnent cet antique usage, n'y découvrent pas la moindre ombre de simonie. Cf. S. Ambroise, *De sacramentis*, l. III, c. I, *P. L.*, t. XVI, col. 431; S. Augustin, *Epist.*, LIV, *ad Januar.*, c. VII, n. 9, *P. L.*, t. XXXIII, col. 204. Mais avec le cours des années, la coutume devint comme une sorte de loi obligatoire, et ce qui avait été d'abord libre parut nécessaire. Trop de prêtres s'habituèrent à regarder ces libéralités comme le paiement d'une dette. Ainsi, par la malice des hommes, une pratique d'abord innocente fut entachée de simonie. Les conciles jugèrent alors à propos de l'abolir, surtout dans les pays où le clergé avait d'autres ressources pour son entretien.

Cette question du casuel du baptême fut agitée dans un concile régional, quelques années même avant que Constantin eût rendu la paix à l'Église. Ce fut au concile tenu à Elvire, en 305. Dans son canon 48e sur la discipline, il défendit même les dons volontaires, car non seulement il n'autorisa pas les ministres des sacrements à exiger quoi que ce fût, mais il empêcha les nouveaux baptisés de jeter de l'argent dans le tronc ou trésor de l'Église : *Emendari placuit, ut hi qui baptizantur, ut fieri solebat, nummos in concham non mittant, ne sacerdos quod gratis accepit, pretio distrahere videatur.* Labbe, *Sacr. concilia*, t. I, p. 598; Mansi, *Concil.*, t. II, col. 13; Bail, *Summa conciliorum omnium*, t. II, p. 20, col. 2; Guérin, *Les conciles généraux et particuliers*, 3e édit., Paris, 1868, t. I, p. 41.

La raison de cette sévérité, qui paraîtra excessive, était le grave abus par lequel les pauvres différaient de recevoir ce sacrement de la régénération ou de le procurer à leurs enfants, sous prétexte qu'ils n'avaient pas de quoi faire à l'Église le présent que la coutume commandait d'offrir à l'occasion du baptême. Malgré les prescriptions si formelles du concile d'Elvire, ils continuèrent à ne pas s'en croire dispensés, tant une coutume invétérée plonge de profondes racines dans les cœurs. D'ailleurs, il faut l'avouer, ils étaient entretenus dans cette persuasion par la conduite coupable de certains prêtres mercenaires, qui trop souvent se refusaient à baptiser les enfants dont les parents n'avaient rien à leur donner. Cette avarice sordide avait été la cause de la perte éternelle de ces âmes infortunées.

Plus de deux siècles après le concile d'Elvire, en 573, le IIIe concile de Braga, en Portugal, défendit encore, sous les peines les plus sévères, de rien réclamer. Il permit cependant d'accepter les dons volontaires, can. 7 : *Hi qui infantes suos ad baptismum offerunt, si quid voluntarie pro suo offerunt voto, suscipiatur ab eis, si vero, per necessitatem paupertatis, aliquid non habent quod offerant, nullum illis pignus violenter tollatur a clericis, nam multi pauperes hoc timentes, filios suos a baptismo retrahunt.* Mansi, t. IX, col. 840; Labbe, t. VI, col. 580.

Ainsi, quoique cet abus si déplorable n'eût pas cessé, le concile de Braga crut néanmoins devoir mitiger les prescriptions trop absolues du concile d'Elvire. Il en fut de même dans la suite. Une foule de conciles, tout en défendant de rien exiger pour le baptême, permirent pourtant de recevoir ce qui serait spontanément offert. Cette coutume devint dès lors générale et se maintint à travers les siècles, car on n'y vit jamais la moindre trace de simonie. Entre autres textes de lois disciplinaires, de ces temps reculés, citons le 9e canon du concile de Mérida, en Portugal (666) : *Quod si quis offerat per bonam voluntatem, accipiat grate.* Mansi, t. XI, col. 80. Le 8e canon du XIe concile de Tolède (675) défend sous peine d'excommunication de rien prendre, excepté ce qu'on offre volontairement. Le texte de cette loi a donné lieu à une discussion qui ne manque pas d'intérêt. Dans la plupart des manuscrits, on lit : *Quicumque pro baptizandis... pretia quælibet vel præmia,* NISI VOLUNTARIE OBLATA, *susceperit, si presbyter est, trium mensium*

excommunicatione plectatur; si diaconus, quatuor; subdiaconus vero, vel clericus, his cupiditatibus serviens, et competenti verbere et debita excommunicatione plectatur. Mansi, t. XI, col. 142. Dans d'autres manuscrits, beaucoup moins nombreux, il est vrai, le mot *nisi* est omis. Il en résulterait que la défense atteignait même les offrandes volontaires. Mais cette omission est très probablement une faute de copiste, car les offrandes volontaires sont autorisées par tant d'autres conciles antérieurs et postérieurs à celui de Tolède, qu'il n'y a pas lieu de douter que le texte authentique de celui-ci ne soit celui que nous avons donné.

Les abus ne disparurent pas cependant. Vers la fin du VIIIe siècle, saint Hérébert, archevêque de Cologne, dut baptiser lui-même l'enfant d'un homme pauvre, auquel tous les curés de cette grande ville avaient refusé de conférer le baptême à cause de la pauvreté de son père. Cf. Thomassin. *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. III, l. III, c. XV, n. 10, t. III, p. 408. Ce simple fait nous révèle la vénalité de certains prêtres de cette époque. Aussi les défenses et les menaces se renouvelèrent dans de nombreux conciles de ce siècle et des siècles suivants. On les trouve même dans les capitulaires de Charlemagne : *Ut nullus presbyter sacrum officium sive baptismatis sacramentum aut aliquid donorum spiritualium pro aliquo pretio vendere præsumat, ne vendentes et ementes in templo columbas imitentur; ut pro his qui adepti sunt gratiam divinam non pretia concupiscant terrena, sed solam regni cælestis gloriam promereantur accipere. Capit. regum Francorum*, édit. Boretius, Hanovre, 1882, t. I, p. 106-107. *Ut nulla pretia de baptizandis consignandisque fidelibus exigantur. Quod si qui perpetraverint, honoris sui sint periculum subituri.* Benoît Lévite, l. III, 183, *P. L.*, t. XCVII, col. 769. Ces prescriptions du pouvoir civil étaient l'écho de la voix des évêques et du pape. Conciles d'Aix-la-Chapelle (836), c. I, can. 5, Mansi, t. XIV, col. 675; de Bourges (1031), can. 12, Mansi, t. XIX, col. 504; de Reims (1044) sous la présidence du pape saint Léon IX, can. 5, Mansi, t. XIX, col. 742; de Plaisance (1095), can. 13, Mansi, t. XX, col. 806; de Londres (1138), can. 1, Mansi, t. XXI, col. 511, etc.

Tout en frappant d'excommunication ceux qui trafiquaient ainsi des choses saintes, la plupart de ces conciles ne désapprouvaient pas cependant les coutumes louables. Ils ne voulaient pas néanmoins que les laïques fussent chargés de faire rentrer ces revenus; les prêtres devaient s'adresser à l'évêque ou à un dignitaire de la curie épiscopale : *Ne quis in atriis ecclesiarum, præter episcopum et ejus ministrum quaslibet consuetudines exigere præsumeret.* Concile de Reims (1049), can. 4, Mansi, t. XIX, col. 742. Cf. Lupus, *Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones scholiis et notis illustrati,* t. IV, p. 170.

L'exemple de deux provinces voisines nous montrera combien la pratique variait, à ce sujet, de diocèse à diocèse, et à la même époque. Au commencement du XIIIe siècle, Eudes de Sully, évêque de Paris, tint un synode dans sa ville épiscopale. Les statuts qu'il y promulgua furent si sages qu'ils ont mérité d'être introduits dans la collection des conciles. Ce sont, en outre, les plus anciens canons de l'Église de Paris qui soient parvenus jusqu'à nous. Au c. II, n. 2, le prélat rappelle d'abord qu'il est absolument interdit de rien exiger *avant le baptême;* puis il ajoute qu'on pourra néanmoins, *après l'avoir conféré,* recevoir, et même exiger ce que permet une louable coutume : *Pro baptismo nihil omnino* ANTE *exigatur; sed* POST *laudabilis consuetudo exigi potest.* Concile de Paris (1212), Mansi, t. XXII, col. 841. Or, un concile tenu à Tours, quelques années auparavant, en 1163, avait été bien plus sévère. Dans son canon 6e, il avait défendu de rien demander, sans que, pour s'autoriser à le faire, on pût alléguer une coutume, qui, selon lui, loin de justifier cette infraction à la loi, ne tendait qu'à l'aggraver, attendu que le long usage d'une chose illicite rend cet abus plus déplorable encore. Mansi, t. XXI, col. 1178. Comment expliquer des ordonnances si opposées sur la même matière, à peu près à la même époque et dans des diocèses si voisins? C'est que, dans les riches plaines de la Touraine, les dîmes et les prémices fournissaient aux curés des paroisses d'abondantes ressources, largement suffisantes pour leur entretien; tandis que ces revenus réguliers manquaient dans la ville de Paris, où cependant, pour bien des causes, les besoins étaient plus grands et les frais de tout genre plus considérables. Cf. Thomassin, *op. cit.*, part. IV, l. III, c. V, n. 4, t. V, p. 469.

Chose remarquable, la sévérité du concile de Tours fut confirmée par le IIIe concile œcuménique de Latran, tenu quelques années après, par Alexandre III, en 1179, tandis que l'indulgence du concile de Paris fut approuvée par le IVe concile œcuménique de Latran, présidé par Innocent III, en 1215. Voici, en effet, le 7e canon du IIIe concile de Latran : *Nihil exigatur..., horribile nimis est quod ille qui indiget sacramentis, ista non possit percipere, nisi manum implere curaverit largitoris. Putant plures ex hoc sibi licere, quia legem mortis de longa invaluisse consuetudine arbitrantur; non satis, quia cupiditate cæcati sunt, attendentes, quod* TANTO GRAVIORA SUNT CRIMINA, QUANTO DIUTIUS ANIMAM INFELICEM TENUERUNT ALLIGATAM. Mansi, t. XXII, col. 275. Voici maintenant le 76e canon du IVe concile œcuménique de Latran :... *Et pravas exactiones super his fieri prohibemus, et pias consuetudines præcipimus observari, statuentes, ut libere conferantur ecclesiatica sacramenta, sed per episcopum loci, veritate cognita, compescantur laici qui (fermento hæreticæ pravitatis) malitiose nituntur, sub prætextu canonicæ pietatis, laudabilem (pia devotione fidelium introductam) consuetudinem immutare.* Mansi, t. XXII, col. 1054. Cette loi si importante fut insérée dans le *Corpus juris canonici*, Decretal., l. V, tit. III, c. XLII, *Ad audientiam.* C'est donc une loi encore en vigueur dans les pays où elle est applicable.

Il n'y a pas de contradiction dans les ordonnances de ces conciles. Les unes réprouvent des coutumes répréhensibles; les autres maintiennent des coutumes louables. C'est ce qu'exprime le 14e canon du synode de Saram (1217) : *Sicut præcipimus pravas exactiones super his non fieri, ita pias et laudabiles consuetudines præcipimus observari.* Mansi, t. XXII, col. 1085. Un autre concile tenu à Tours, en 1236, renouvela, dans son 4e canon, les prescriptions du 66e canon du IVe concile de Latran, en défendant de rien exiger *avant* la réception du sacrement, mais autorisant à exiger ensuite ce que permettent les louables coutumes, ajoutant que, si les sujets s'y refusaient, l'évêque devait les y forcer par les censures ecclésiastiques, *subditos ad hoc per prælatos censura ecclesiastica compellendo.* Mansi, t. XXIII, col. 412.

Par ce canon, comme par le 4e du concile de Reims, cité plus haut, nous voyons se dessiner le rôle que l'Église attribue à l'évêque dans les affaires de ce genre. C'est lui qui a la mission de faire respecter les droits des curés et d'assurer leur subsistance. Cette sage mesure a pour objet, tout en maintenant les louables coutumes, de sauvegarder la réputation des ministres des autels, qui doivent être désintéressés et le paraître. Si ceux-ci exigeaient eux-mêmes avec trop de rigueur ce qui leur est dû, ils pourraient donner lieu de soupçonner qu'ils ont plus à cœur leurs avantages matériels que le salut éternel de leurs ouailles. Ce danger n'existe point, quand ils remettent leur cause au soin de l'évêque, leur supérieur. L'évêque, en effet, est également chargé des pasteurs et des fidèles. Il doit veiller à ce que les uns reçoivent les sacrements qui entretiennent en eux la vie

surnaturelle, et à ce que les autres ne manquent pas du nécessaire dans les exigences quotidiennes de la vie terrestre, suivant la parole du Maître lui-même : *Dignus est operarius cibo suo.* Matth., x, 10. Il doit donc s'opposer, avec une égale vigueur, aux diverses sortes d'abus qui peuvent si facilement se glisser en des matières si délicates, soit à cause de l'avarice de quelques ecclésiastiques trop attachés aux biens de ce monde, soit à cause de l'ingratitude des peuples, trop portés à oublier les bienfaits reçus.

Ces prescriptions si sages et si modérées à la fois, car elles furent inspirées et par la justice et par la charité, furent reproduites, sans modifications sensibles, par les conciles des siècles suivants. On les retrouve dans ceux des XIVe, XVe et XVIe siècles, en particulier dans les célèbres conciles de Milan, tenus, en 1565 et 1569 par saint Charles Borromée, ce gardien fidèle de tous les droits, et ce ferme appui de la discipline, à une époque troublée, où l'esprit d'indépendance et de critique acerbe, sous l'influence du protestantisme naissant, se glissait de plus en plus dans tous les rangs de la société. Cf. *Acta Ecclesiæ Mediolanensis a S. Carolo cardinali archiepiscopo condita,* 2 in-fol., Padoue, 1754; Labbe, *Sacr. concilia,* t. XIV, p. 242 sq.; t. XV, p. 367 sq. Voir col. 853-854.

2° *Casuel de la confirmation et du saint chrême.* — En traitant du baptême, nous avons dû nécessairement parler du casuel des sacrements en général, la raison étant la même pour tous. Afin d'éviter les redites, nous n'indiquerons maintenant que ce qu'il y aura de particulier à chaque sacrement. L'idée vint de bonne heure de demander une rétribution pour le sacrement de confirmation, comme on le faisait pour celui du baptême. Le document le plus ancien qui réprouve cette coutume est du Ve siècle. C'est une lettre du pape saint Gélase Ier. *Epist.,* XI, Mansi, t. VIII, col. 38; Labbe, t. V, col. 119. Cette coutume fut aussi condamnée dans les siècles suivants, par le 2e et le 4e canons du concile de Braga, en Portugal (572), Mansi, t. IX, col. 839; par le 2e canon du concile de Barcelone (599), Mansi, t. X, col. 482; par le 8e canon du XIe concile de Tolède (675), Mansi, t. XI, col. 142; par le 12e canon du concile de Châlons (813), Mansi, t. XIV, col. 96; par le 16e du concile de Reims (1049), Mansi, t. XIX, col. 742; par le 13e du concile de Plaisance (1095), Mansi, t. XX, col. 806; par le 1er du concile de Londres (1138), Mansi, t. XXI, col. 511; par le 6e du concile de Tours (1163), Mansi, t. XXI, col. 1178.

Certains évêques, pour se donner une apparence de raison, et justifier ces exactions simoniaques, les décoraient de noms pompeux : tantôt ils les appelaient *cathédratique,* tantôt offrande pascale, tantôt coutume épiscopale. C'est ce que le pape Alexandre III, en 1180, reproche à plusieurs évêques d'Angleterre : *Audivimus quod nummos pro chrismate extorquetis, quos nunc cathedraticum, aliquando paschalem præstationem, interdum episcopalem consuetudinem appellatis. Quia vero hoc simoniacum esse cognoscitur, mandamus, quatenus prætextu alicujus consuetudinis præscriptos denarios nullatenus exigatis;... quod si hoc præsumpseritis, periculum ordinis et dignitatis poteritis non immerito formidare.* Decretal., l. V, tit. III, c. XVI, *Audivimus.* En 1213, le pape Innocent III dut fulminer encore contre cet abus qui avait pris une autre forme. Ne pouvant plus, depuis le décret d'Alexandre III, réclamer les *denarios chrismales, vel paschales,* les évêques d'Angleterre avaient pensé tourner la difficulté en changeant l'époque de la perception. Ils exigeaient la même somme, mais à la mi-carême, et ils appelaient cette exaction *consuetudinem mediæ quadragesimæ.* Le pape en écrivit à l'archevêque de Cantorbéry, pour qu'il fît rentrer ses suffragants dans la voie du devoir : *Correctionem eludere cupientes, tempus faciendæ solutionis anticipant, recipientes in media quadragesima, quod recipere consuevere post Pascha; et ut causam recipiendi dissimulent, nomen denariorum variant, denarios, quos prius chrismales, secundo paschales dicebant, consuetudinem mediæ quadragesimæ nuncupantes. Sed nominum variatio non excusat, ut ait Lactantius,* l. I, c. V. Decretal., l. V, tit. III, c. XXXVI, *In tantum.*

3° *Casuel de la pénitence.* — L'Ancien et le Nouveau Testament présentent les aumônes comme un moyen efficace d'expier les péchés. Daniel, IV, 24; Ps. XLVIII, 9; Prov., XIII, 8, etc. Pour satisfaire à la justice divine, on a donc aussi les aumônes, outre les prières, les pèlerinages, les jeûnes, les abstinences, les flagellations volontaires et les autres austérités. Quand, vu les circonstances, quelqu'une de ces œuvres satisfactoires est impossible, on peut la remplacer par une autre qui, par son abondance, supplée à celles qui manquent. Il est vrai que les canons pénitentiaux de la primitive Église, Mansi, t. I, col. 49 sq., n'ont jamais indiqué que tel péché pourrait être expié par telle somme d'argent fixée à l'avance, comme les amendes dans une loi pénale. Ils n'ont jamais dit formellement non plus qu'il serait loisible de commuer en aumônes les jeûnes, les veilles et les macérations. Ils prescrivaient seulement les années de pénitence publique qu'exigerait chaque crime, et laissaient à l'évêque le soin de veiller sur les pénitents, et de modifier en plus ou en moins, suivant les cas, la rigueur de leur pénitence. Rien d'étonnant que, parfois, l'évêque, voyant les pénitents dans l'impuissance de s'adonner aux jeûnes, aux veilles et aux mortifications corporelles, songeât à les en dispenser, mais en leur imposant par des aumônes une juste compensation. Si ce n'était pas suivant la lettre des canons pénitentiaux, c'était, du moins, conforme à leur esprit. D'ailleurs ces commutations ne furent jamais laissées au choix du pénitent, mais toujours au jugement de l'évêque, auquel l'Église s'en rapportait pour l'interprétation de ses lois. On en comprend facilement la raison. Les macérations sont des peines médicinales; elles portent dans la plaie béante le fer et le feu, pour extirper jusqu'aux racines du mal. Les aumônes, au contraire, ne sont que la privation d'un bien extérieur; elles affectent beaucoup moins l'individu et ne le touchent pas dans ce qu'il a de plus sensible : sa propre chair, son être même. Si l'on pouvait toujours racheter ses péchés par de l'argent, on achèterait pour ainsi dire la faculté de pécher, et, tandis que l'on donnerait à pleines mains, on n'en resterait pas moins attaché à toutes sortes de vices.

Dans ces commutations, les évêques usèrent donc de prudence, tout en condescendant à la faiblesse humaine. Ce n'est que peu à peu que l'on en vint à admettre, comme une règle à peu près générale, que l'on pût racheter par des aumônes les peines corporelles auxquelles les chrétiens relâchés n'avaient plus le courage de se soumettre.

C'est vers le IXe siècle que cette coutume s'introduisit, et que l'on chercha à préciser par quelle quantité d'aumônes les peines canoniques de chaque péché seraient rachetables. Un des premiers exemples d'une législation de ce genre est celle du concile de Tribur, près de Mayence (895), auquel assistèrent les archevêques de Mayence, de Cologne et de Trêves, avec une vingtaine d'évêques et beaucoup d'abbés. Les 58 canons qui y furent promulgués, tendent presque tous à réprimer les violences et à punir les crimes. Arnoul, roi de Germanie, y assista, et promit l'appui de son autorité pour l'observation des lois édictées par les prélats.

Les canons 54 et 55, Mansi, t. XVIII, col. 156-157, déterminèrent la pénitence pour un homicide volontaire : interdiction pendant sept ans d'user d'aliments gras, de vin et de fromage. Il y avait cependant un

tempérament à cette abstinence si rigoureuse. Pendant la première année, pour cause de maladie ou de voyage; puis, sans ces motifs, durant les deux années suivantes, le coupable pourrait racheter la pénitence du mardi, du jeudi et du samedi, en versant la somme d'un denier, ou en nourrissant trois pauvres : *Licitum sit ei tertiam feriam, quintam et sabbatum redimere uno denario, vel pretio denarii, sive tres pauperes pro nomine Domini pascendo.* Can. 56. Durant les quatre dernières années il devait faire trois carêmes : l'un avant Pâques, l'autre avant la Saint-Jean, et le troisième avant Noël. En outre, il devait jeûner les lundi, mercredi et vendredi de chaque semaine, mais avec la faculté de racheter de la même façon le lundi et le mercredi. Cet argent, s'il ne servait pas à la nourriture des pauvres, devait être employé à la rédemption des captifs, ou en œuvres pies. Can. 58, Mansi, t. XVIII, col. 157.

La législation du concile de Tribur nous montre en même temps et la loi et la gradation que l'on suivait d'abord pour la mitigation des peines canoniques. Plus tard, on autorisa le rachat d'une grande partie de la pénitence; puis, de la pénitence entière, au jugement de l'évêque, ou selon l'avis du confesseur.

Est-ce de là que tira son origine l'usage, bientôt répandu, de faire, à cette occasion, une offrande au confesseur lui-même? C'est fort probable; mais ce qui est certain, c'est que cet usage existait dans le courant du XIe siècle, puisque le concile de Bourges, tenu en 1031, défend, par son canon 12e, de rien prendre pour le sacrement de pénitence, en dehors de ce que les fidèles donneraient de plein gré : *Nullus pretium pro pænitentia danda accipiat, nisi quod fideles sponte dare vel offerre voluerint.* Mansi, t. XIX, col. 504. Cet usage, innocent dans le principe, devint un danger pour les confesseurs. A moins d'être complètement insensibles aux présents, ils étaient exposés à ne pas proportionner la pénitence au crime commis. Aussi, dans les siècles suivants, les conciles se montrèrent-ils très sévères pour les confesseurs, et leur défendirent-ils de demander quoi que ce fût, surtout de l'argent, pour le sacrement de pénitence : *Pro pænitentia nullum omnino pretium exigatur.* Concile de Londres (1125), can. 9, Mansi, t. XXI, col. 330. Un autre concile, tenu dans la même ville sept ans après (1132), renouvela par son 1er canon la même défense, en frappant d'excommunication les délinquants. Mansi, t. XXI, col. 511. En 1180, le pape Alexandre III écrivit encore à ce sujet aux évêques d'Angleterre pour leur rappeler que leur devoir était de déraciner du sein de leur clergé un abus aussi intolérable. Cette lettre pontificale fut insérée dans le *Corpus juris canonici,* et devint ainsi une loi rigoureuse pour l'Église entière. Decretal., l. V, tit. III, c. XIV, *Nemo presbyterorum.* Le pape Lucius III, l'année suivante, dut encore insister sur un point si grave. Decretal., l. V, tit. III, c. XXIV, *Ad aures nostras.*

L'Angleterre n'avait pas le triste monopole de pareils désordres. En France, la plaie n'était pas moins profonde; aussi l'Église prit-elle des moyens énergiques, non seulement pour l'empêcher de s'étendre, mais encore pour la faire totalement disparaître. Le concile tenu à Paris, en 1200, sous la présidence de l'évêque de cette ville, Eudes de Sully, rapporte, c. IV, n. 12, que les confesseurs imposaient souvent, comme pénitence aux fidèles, l'obligation de faire dire des messes; mais il leur défendit expressément de célébrer eux-mêmes les messes qu'ils auraient ainsi imposées. *Nullus missas quas injunxerit, celebret, nec tricenarium, nec annuale ; et pro minus triennale et quinquennale.* Mansi, t. XXII, col. 841. Une prescription de ce genre se trouve dans le concile de Tours (1294), can. 3. Mansi, t. XXIV, col. 947.

En Allemagne, comme en Italie, il fut nécessaire de combattre ce mal, qui persista longtemps encore, puisque, jusque vers la fin du XVIe siècle, les conciles provinciaux de diverses nations durent fulminer contre ces abus coupables. Concile de Freisingen (1440), can. 20, Guérin, *Les conciles,* t. III, p. 231; Ier concile de Cologne (1536), part. XIII, c. VIII, Guérin, t. III, p. 322; IIe concile de Cologne (1549), tit. *De officiorum perfunctione,* c. IV, Guérin, t. III, p. 525; concile de Capoue (1569), c. V, Guérin., t. III, p. 590, Mansi, *Suppl.,* t. V; Ier concile de Milan (1565), c. XV, *Acta Ecclesiæ Mediolanensis,* t. I, p. 15. Il fut même défendu aux confesseurs qui fixeraient des aumônes pour pénitence, de se charger eux-mêmes de les distribuer aux pauvres ou aux œuvres pies, afin que nul ne pût les soupçonner d'être intéressés dans leurs sentences. IIIe concile de Milan (1573), tit. VIII, *De pænitentia,* Labbe, t. XV, p. 383.

Ainsi, tout en permettant de changer quelquefois en aumônes les pénitences publiques ou privées, l'Église avait grand soin que ces peines pécuniaires n'apportassent jamais le moindre profit personnel à ceux qui les ordonnaient. Elle ne voulait pas qu'elles devinssent un danger pour les confesseurs, tandis qu'elles ne devaient être qu'un moyen de salut pour les pénitents.

4° *Casuel de l'eucharistie.* — Le canon 23e du concile *in Trullo,* tenu à Constantinople, en 680, porta cette défense : *Nullus, sive episcopus, sive presbyter, sive diaconus, immaculatam præbens communionem, ab eo qui communicat, ejus participationis gratia, obolos, vel quamnam aliam speciem exigat.* Mansi, t. XI, col. 954. Cette coutume existait donc déjà depuis longtemps, puisqu'elle dut être réprouvée d'une façon aussi générale et aussi sévère, car le concile punit de la dégradation les délinquants. Elle se maintint néanmoins, et jusqu'au XVIe siècle nous voyons des conciles revenir sur ce sujet, et menacer de l'excommunication ceux qui voudraient tirer un profit, en distribuant le corps et le sang de Notre-Seigneur. Concile de Reims, présidé par saint Léon IX (1049), can. 5, Mansi, t. XIX, col. 742; concile de Londres (1138), can. 1, Mansi, t. XXI, col. 511; de Westminster (1142), Mansi, t. XXI, col. 579-580; Lupus, *Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones,* t. IV, p. 170; concile de Capoue (1569), can. 17, Mansi, *Suppl.,* t. V; Guérin, *Les conciles,* t. III, p. 591.

A cette question se rattache celle du casuel de la messe. Voir HONORAIRES DE MESSE.

5° *Casuel de l'extrême-onction.* — A la suite des troubles et des désordres de tout genre causés par la querelle des investitures, l'esprit surnaturel s'était tellement affaibli, chez un trop grand nombre des membres du clergé, pendant et après le Xe siècle, que l'Église dut défendre, à diverses reprises, de rien exiger pour la visite des malades et pour le sacrement des mourants. *Ne quis pro... infirmorum visitatione quidquam exigat.* Concile de Reims, présidé par saint Léon IX (1049), can. 5, Mansi, t. XIX, col. 742. *Sanctorum Patrum canonica instituta sequentes, auctoritate apostolica interdicimus, ut pro oleo, pro visitatione infirmorum, seu unctione, nullum omnino pretium exigatur : quod qui præsumpserit, excommunicationi subjaceat.* Concile de Londres (1138), présidé par le légat d'Innocent II, et auquel assistèrent dix-sept évêques, can. 1, Mansi, t. XXI, col. 511. Le concile de Reims (1148), présidé par Eugène III, et auquel se rendirent, avec les évêques de France, ceux d'Espagne, d'Allemagne et d'Angleterre, formula dans son canon 16e une défense semblable : *Præcipimus ut pro olei sacri acceptione, nullum pretium exigatur.* Mansi, t. XXI, col. 717. Le concile de Tours de 1163 fit de même, dans son canon 6e. Mansi, t. XXI, col. 1178.

6° *Casuel de l'ordre.* — Comme le sacrement de l'ordre est la source de toutes les dignités ecclésiastiques, il était à craindre que le casuel demandé à son

occasion ne dépassât les bornes permises, ce danger était bien plus à redouter pour ce sacrement que pour tous les autres. L'Église l'avait prévu, même au temps, où, pauvre sur la terre, elle n'avait pas de grandes richesses à offrir à ses ministres. Dès lors, elle prit des précautions, pour que, dans la communication du sacerdoce, aucun intérêt humain ne fût en jeu. Elle voulut que là surtout fût appliquée la parole du Maître : *Quod gratis accepistis, gratis date.* Matth., x, 8. Les canons apostoliques 30e et 31e contiennent déjà des prescriptions très formelles à ce sujet : *Si quis episcopus, aut presbyter, aut diaconus, per pecunias hanc obtineat dignitatem, dejiciatur; et ipse, et ordinator ejus, a communione abscindatur, sicut Simon Magus a Petro.* Mansi, t. I, col. 53, 54.

Parmi les nombreux conciles qui eurent à s'occuper des ordinations simoniaques, nous citerons seulement les plus importants : le concile de Chalcédoine (451), can. 2, Mansi, t. VI, col. 1170; Labbe, t. IV, col. 1682; le IIe concile d'Orléans, sous Clotaire, fils de Clovis (553), can. 2, Mansi, t. VIII, col. 836; Labbe, t. V, col. 927; le IIe concile de Tours (566), can. 27, Mansi, t. IX, col. 805; le IIIe concile de Braga, en Portugal (572), can. 3, Mansi, t. IX, col. 775; le concile de Barcelone (599), can. 1, Mansi, t. X, col. 481.

Les empereurs chrétiens d'Orient confirmèrent par leurs lois ces ordonnances des conciles. Cod. Justin., l. I, XLI; Novel., VI, I, § 9; Novel., LVI, I; Novel., CXXIII, III; Novel., CXXXVII, II, etc.

En Occident, saint Grégoire (590-604) en fit souvent le sujet de ses lettres : il ne voulait pas que, pour recevoir les saints ordres, on eût à donner une somme d'argent, quelle qu'elle fût. *Epist.*, l. V, epist. XXIII, LII-LV, LVII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 752, 781, 783 sq., 787, 788 sq., 791; l. VI, epist. VIII; l. IX, epist. LXXV, *ibid.*, col. 800 sq., 1009. Après lui, les conciles ne cessèrent de revenir sur cette matière : VIe concile de Tolède (638), can. 4, Mansi, t. X, col. 664; concile de Chalon-sur-Saône (650), can. 16, Mansi, t. X, col. 1192; XIe concile de Tolède (675), can. 8, Mansi, t. XI, col. 142.

A la fin du VIIIe siècle, Adrien Ier (772-795) écrivait à Charlemagne qu'il n'ordonnerait aucun évêque, sans l'obliger sous la foi du serment, et par écrit, de ne jamais rien recevoir de ceux à qui il conférerait les ordres : *sub jurejurando in scriptis respondeant, se nunquam aliquid accepturos de manus impositione.* *P. L.*, t. XCVI, col. 1210; t. XCVIII, col. 427. Pour répondre aux désirs du pape, l'empereur, par un de ses capitulaires, prêta l'appui de son autorité aux prescriptions du pontife. *Capitularium Caroli Magni et Ludovici Pii*, l. I, c. XIX. Cf. Cabassut, *Synopsis conciliorum*, 5e édit., in-fol., Venise, 1729, t. II, p. 131.

Les conciles reproduisirent très souvent, dans la suite, ces sages dispositions des papes et des empereurs : concile de Limoges (1031), can. 3, Mansi, t. XIX, col. 503; de Rome, sous Clément II (1047), Mansi, t. XIX, col. 553; de Rome, sous saint Léon IX (1049), Mansi, t. XIX, col. 721; de Mayence (1049), Mansi, t. XIX, col. 749; de Reims (1049), can. 2, Mansi, t. XIX, col. 742; de Toulouse (1046), can. 1, Mansi, t. XIX, col. 847; de Rome, sous Nicolas II (1059), Mansi, t. XIX, col. 907; de Rome, sous Alexandre II (1063), Mansi, t. XIX, col. 1024; de Rome, sous saint Grégoire VII (1078), décret 1er, Mansi, t. XX, col. 517; de Rome, sous Pascal II (1099), can. 18, Mansi, t. XX, col. 964; de Poitiers (1100), Mansi, t. XX, col. 1123, 1124; Ier concile œcuménique de Latran (1123), sous Calixte II, can. 1, Mansi, t. XXI, col. 282; de Reims (1148), can. 10, Mansi, t. XXI, col. 716; de Tours (1163), Mansi, t. XXI, col. 1178; Decretal., l. V, tit. III, c. VIII, *Prohibemus;* de Tours (1165), can. 5, Mansi, t. XXII, col. 275; IIIe concile œcuménique de Latran, sous Alexandre II (1179), can. 7, Mansi, t. XXII, col. 274; Decretal., l. V, tit. III, c. IX, *Cum in Ecclesiæ;* de Paris (1212), part. IV, can. 12, 13, Mansi, t. XXII, col. 841, 842; IVe concile œcuménique de Latran, sous Innocent III (1215), can. 63, Mansi, t. XXII, col. 1054; de Palence, en Espagne (1322), can. 19, Mansi, t. XXV, col. 714-715.

Au XVIe siècle, cette matière fit encore l'objet des délibérations du Ve concile de Latran, tenu sous Jules II et Léon X (1512-1517). Bail, *Summa conciliorum omnium*, t. I, p. 610. Le concile de Trente, dans sa XXIe session (1562), résuma l'enseignement de l'Église, par son can. 1er : *Quoniam ab ecclesiastico ordine omnis avaritiæ suspicio abesse debet, nihil pro collatione quorumcumque ordinum, etiam clericalis tonsuræ, nec pro litteris dimissoriis, aut testimonialibus, nec pro sigillo, nec alia quacumque de causa,* ETIAM SPONTE OBLATUM, *episcopi, et alii ordinum collatores, aut eorum ministri, quovis prætextu accipiant.*

Le Ier concile de Milan, présidé par saint Charles Borromée (1565), rappela aux évêques, dans son canon 9, l'obligation rigoureuse qu'ils avaient d'observer exactement ce décret du concile de Trente, et de ne rien recevoir, ni pour eux, ni pour leurs employés, même ce qui serait spontanément offert. Ils devaient également veiller sur leurs domestiques pour les empêcher de rien recevoir : *Ne episcopus et eorum ministri quidquam, etiam sponte, quavis de causa, datum, accipiant... et a suis cubiculariis cæterisque familiaribus servandum curent. Acta Ecclesiæ Mediolanensis,* t. I, p. 11 sq. A propos des domestiques des palais épiscopaux et de leurs exigences indiscrètes à l'occasion des ordinations, se trouvaient déjà, dans le concile de Paris de 1212, des détails fort intéressants et instructifs : *Familiam habeant episcopi humilem, non superfluam, sed moderatam, ne exactiones indebitas faciant. Camerarios, buticularios, panetarios, cocos, marescallos, janitores, senescallos, et cæteros servientes, pecuniam, vel aliam rem quam solent quasi pro consuetudine accipere de cætero inhoneste non extorqueant. Janitores liberales et discretos habeant... et præcipue ut ordinandis nihil prorsus exigant.* Mansi, t. XXII, col. 840.

Pour ce qui concerne la France en particulier, notons que ces décrets du concile de Trente furent en vigueur dès le commencement. L'assemblée générale du clergé de France, en 1574, en fit le 14e des articles qu'elle présenta au roi. Quelques années après, le roi Henri III l'inséra dans l'ordonnance de Blois de 1579 (art. 20). Cf. Louis de Héricourt, *Les lois ecclésiastiques de France dans leur ordre naturel, et analyse des livres du droit canonique conférés avec les usages de l'Église gallicane,* 3 in-fol., Paris, 1743, t. I, p. 99; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église,* part. IV, l. III, c. IX, n. 9, t. V, p. 494; Lupus, *Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones,* t. IV, p. 12, 104-106, 166, 403; Baronius, *Annales ecclesiastici,* t. XI, p. 493 sq. Voir col. 851.

7° *Casuel du mariage.* — Pour ce sacrement, l'Église permit de prendre ce qui serait spontanément offert; mais elle défendit de rien exiger. Dans ses lettres, *P. L.*, t. LXXVII, col. 707, le pape saint Grégoire le Grand témoigne de cette ancienne pratique. Elle se maintint à travers les siècles, et l'Église continua à l'autoriser, mais toujours avec les mêmes réserves : *pro desponsatione mulierum, nullum omnino pretium exigatur; quod qui præsumpserit, excommunicationi subjaceat.* Concile de Londres (1138), can. 1, Mansi, t. XXI, col. 511. Non seulement les conciles provinciaux, mais aussi les conciles œcuméniques renouvelèrent ces prescriptions : *ne pro benedictionibus nubentium aliquid exigatur.* IIIe concile de Latran, sous Alexandre III (1179), can. 7, Mansi, t. XXII, col. 275. Le pape Innocent III, en 1212, alla même jusqu'à ordonner la restitution des sommes indûment perçues, à l'occasion des mariages, et cette prescription fut insérée dans le *Corpus juris canonici,*

Decretal., l. V, tit. III, c. XXIX, *Suam nobis*. Ce pape n'entendait pas cependant condamner par là les louables coutumes, comme il s'en exprima clairement dans le canon 63 du IVe concile œcuménique de Latran, en 1215. Mansi, t. XXII, col. 1054.

8° *Casuel des sépultures*. — Dans l'antiquité chrétienne, les funérailles étaient absolument gratuites : défense était faite de rien exiger, même pour le lieu de la sépulture. On aurait cru se déshonorer, en demandant le prix du morceau de terre qui devait recouvrir le corps des défunts, et en cherchant à spéculer sur le deuil du prochain. Ce sont les paroles mêmes du pape saint Grégoire : *Grave nimis et procul est a sacerdotis officio pretium de terra concessa putredini quærere, et de alieno velle facere luctu compendium. Epist.*, l. IX, epist. III, *ad Januarium Caralitanum episcopum, P. L.*, t. LXXVII, col. 940. Il ne pouvait supporter que les chrétiens fussent plus intéressés dans ces circonstances que des païens, tels que les fils de Heth, et, en particulier, Éphron, fils de Seor, qui voulaient céder gratuitement à Abraham la caverne dans laquelle celui-ci désirait ensevelir le corps de sa femme Sara. Gen., XXIII. Ce grand pape affirme, dans cette même lettre, avoir déraciné cet abus de l'Église de Rome, dès le commencement de son pontificat. Tout ce qu'il permet, c'est qu'on reçoive les offrandes librement faites; mais à la condition expresse que rien ne sera exigé, ni même demandé, afin de ne donner aucune occasion à la malignité de s'exercer, en laissant supposer que les ecclésiastiques se réjouissent de la mort des autres, parce qu'ils en tirent profit. *P. L.*, t. LXXVII, col. 941; *Epist.*, l. VIII, epist. III, *ad Donum episcopum Messanensem, ibid.*, col. 907-908. Cf. *Decretum Gratiani*, part. II, dist. XIII, q. II, c. XII-XVI. Cette défense persista longtemps, car nous la trouvons reproduite, en 1208, dans une lettre écrite par Innocent III à l'évêque de Montpellier. Decretal., l. III, tit. XXVIII, *De sepulturis*, c. XIII, *Abolendæ*.

En Orient, le code de Justinien assigna une rente de 70 livres d'or à la grande église de Constantinople, afin que tous les enterrements fussent gratuits, et il punit d'une amende de 50 livres d'or ceux qui auraient violé cette loi : *Constitutio assignat magnæ ecclesiæ Constantinopolitanæ septuaginta librarum auri reditum, ut exequiæ sine sumptu et gratis fiant in urbe Constantinopolitana. Statuit contra delinquentes pœnam quinquaginta auri librarum*. Cod. Justin., I, II, 18; Novel., XLIII, LIII, LX, etc. Ce même empereur régla le nombre de ceux et de celles auxquels les économes de l'Église devaient faire des distributions d'argent pour leur assistance aux funérailles : *laborantibus circa funerum exequias, decanis, ascetriis, canonicis fæminis, acolythis*, etc. L'empereur ajoutait que ceux qui désireraient un plus grand nombre d'assistants, ou qui voudraient des ornements plus précieux et des litières plus magnifiques, devraient donner de leurs biens propres une somme en proportion.

L'ancienne pratique de l'Église touchant les sépultures est donc bien caractérisée, soit par ces règlements qu'elle inspira aux empereurs eux-mêmes, soit par les lois qui émanèrent des papes, et dont plusieurs ont été insérées dans le Décret de Gratien, part. II, dist. XIII, q. II, c. VI-XX. La sépulture des fidèles y est montrée comme un devoir de religion et une obligation du ministère des clercs. Elle n'y voulut donc souffrir, pas plus que dans l'administration des sacrements, rien de ce qui présenterait l'apparence d'une spéculation et d'un trafic. Elle permit seulement qu'on acceptât ce que les parents ou les amis du défunt voudraient spontanément offrir. C'est dans ce sens que s'exprimèrent les nombreux conciles, qui, dans la suite, eurent à s'occuper de cette matière, dans laquelle aussi, par l'effet de la malice humaine, bien des abus pouvaient se glisser. IIe concile de Châlons (813), can. 12, Mansi, t. XIV, col. 96; concile de Meaux (845), can. 62, Mansi, t. XIV, col. 836; concile de Tribur, près de Mayence (895), can. 16, Mansi, t. XVIII, col. 140; de Ravenne (997), présidé par Gerbert, qui devint pape sous le nom de Sylvestre II, can. 3, Mansi, t. XIX, col. 221; de Bourges (1031), can. 12, Mansi, t. XIV, col. 504; de Reims (1049), can. 4, Mansi, t. XIX, col. 742; de Plaisance (1095), can. 3, 13, Mansi, t. XX col. 805, 806; de Reims (1148), can. 16, Mansi, t. XXI, col. 717; de Tours (1163), can. 6, Mansi, t. XXI, col. 1178; IIIe concile œcuménique de Latran (1179), can. 7, Mansi, t. XXII, col. 275; IVe concile œcuménique de Latran (1215), can. 63, Mansi, t. XXII, col. 1054. Notons, en outre, diverses prescriptions faites, vers la même époque, par le pape Innocent III, et insérées dans le *Corpus juris canonici*, Decretal., l. V, tit. III, c. XXIX, *Suam nobis*; c. XLI, *Audivimus*; dans les temps plus modernes, concile de Narbonne (1551), can. 41, Bail, *Summa conciliorum*, t. II, p. 642; concile de Capoue (1569), can. 17, Mansi, *Suppl.*, t. V; Guérin, *Les conciles*, t. III, p. 588-591; concile de Malines (1570), tit. XIX, c. XII, Bail, *Summa conciliorum*, t. II, p. 717.

L'Église eut à s'occuper aussi de la répartition des offrandes : ce n'était pas la question la moins complexe, ni celle qui devait soulever le moins de difficultés. Dès le VIe siècle, il fut statué par le concile de Braga (563), can. 11, qu'on mettrait en réserve ce qui était offert par les fidèles à l'occasion des funérailles; qu'on en composerait une masse commune et qu'on la partagerait ensuite entre tous les membres du clergé, une fois ou deux par année, afin d'éviter les murmures qui naîtraient de l'inégalité des distributions, si chacun n'avait dû recevoir que ce qui était offert durant sa semaine. Mansi, t. XI, col. 779. Ailleurs cependant, la règle de répartition ne fut pas aussi uniforme. Le concile de Bourges (1031), dans son canon 13e, reconnait que les prêtres peuvent garder ce qui leur est offert aux funérailles, ainsi que les cierges qu'ils portent à la main : *presbyteri oblationes et luminaria quæ eis ad manus offeruntur, tanquam propria sua habeant*. Mansi, t. XIX, col. 505. Mais, pour avoir droit aux émoluments, ils devaient assister personnellement aux obsèques; il ne leur suffisait pas de s'y faire représenter, même par des ecclésiastiques. IVe concile de Milan (1576), part. II, tit. XII, Guérin, *Les conciles*, t. III, p. 576.

Cette question de la répartition du casuel des sépultures fut féconde en conflits de tout genre, non seulement entre individus, mais aussi entre églises particulières et communautés. Bien des fois, l'autorité supérieure dut intervenir pour sauvegarder les droits de la justice et les règles de l'équité.

Déjà, au siècle précédent, saint Léon le Grand avait écrit, en 450, une lettre à tous les évêques d'Italie, pour fixer, à ce sujet, les droits respectifs des églises et des monastères. Il n'admettait point, par exemple, que des religieux, poussés par une cupidité inavouable, attirassent les séculiers, afin que leurs monastères héritassent de tous les biens que ces fidèles voulaient laisser pour le repos de leur âme, et que, par suite, il n'en vînt pas la moindre parcelle à l'église paroissiale dans laquelle ils avaient reçu le baptême, la pénitence, l'eucharistie et le pain de la parole divine. Il ordonna donc que la moitié de ces dons reviendrait à la paroisse : *præcipimus atque jubemus, ut omnium rerum ac possessionum quas pro salute animæ suæ disponi decreverit, medietatem ecclesiæ, cui ipse pertinere dignoscitur, relinquat*. Decretal., l. III, tit. XXVIII, *De sepulturis*, c. II, *Relatum est*.

Les fidèles avaient bien le droit de choisir leur sépulture dans un monastère, dont souvent ils embrassaient la règle au moment de leur mort, afin que, par cette profession religieuse *in extremis*, ils eussent part aux suffrages de la communauté. Toute liberté leur était donnée sur ce point; mais, une fois qu'ils s'étaient décidés d'eux-

mêmes à faire des largesses, le pape ne voulait point qu'ils oubliassent les paroisses dans lesquelles ils avaient reçu la grâce de la régénération spirituelle. Il ne leur imposait donc pas l'obligation de donner; mais, dans l'intérêt de l'ordre général, il intervenait pour régler leurs offrandes.

Environ quatre siècles plus tard, saint Léon III renouvela ces prescriptions, en l'an 810 : *Nos, instituta majorum considerantes, nulli negamus propriam eligere sepulturam, et etiam alienam. Dominus enim et Magister alienam elegit, ut propriam. Sed quia dignus est operarius mercede sua,* Luc., x, 7, *TERTIAM PARTEM sui judicii illi ecclesiæ dari censemus, in qua cælesti pabulo refici consuevit, ut juxta Apostolum,* I Cor., I, 7, *sint consolationum socii, ut fuerunt passionum. Aliter ne fiat, auctoritate Domini nostri, qui per prophetam locutus est, dicens : Ne transgrediaris terminos antiquos, quos posuerunt patres tui,* Prov., XXII, 28, *sub anathematis vinculo detestamur et contradicimus.* Decretal., l. III, tit. XXVIII, c. I.

Cette portion due à l'église paroissiale est ce qu'on appelait la *canonica portio.* Au IXe siècle, elle n'était donc plus que le tiers, tandis qu'au Ve siècle elle atteignait la moitié de l'ensemble des biens laissés. Cette proportion, du reste, varia encore avec le temps et suivant les endroits. Souvent elle ne fut que du quart. Comme ce n'était pas sans motifs, l'Église approuva ces variations, et, vers la fin du XIIe siècle, Clément III ordonna, en 1190, de s'en tenir sur ce point aux coutumes locales : *secundum rationabilem consuetudinem regionis, ista portio circa medietatem, vel tertiam, aut quartam partem attendatur.* Decretal., l. III, tit. XXVIII, c. IX, *Certificari voluisti ;* l. V, tit. XL, *De verborum significatione,* c. XXXI, *Ex parte.*

Mais quelle que fût la proportion fixée par la coutume, la *canonica portio* était un droit réel pour la paroisse. Ceux qui lésaient la paroisse dans ce droit, outre les censures qu'ils encouraient, étaient tenus à restitution. Concile de Londres (1102), can. 25, Mansi, t. XX, col. 1153; Decretal., l. III, tit. XXVIII, c. III-VI, VIII, X. Voir aussi, dans le texte de Boniface VIII, les lois ecclésiastiques faites à ce sujet, durant le XIIIe siècle, tit. XII, c. I-V, in 6o; et, pour le XIVe siècle, les Clémentines, tit. VII, c. II; Extrav. commun., tit. VI, c. II. Le concile de Nogaro (1303), can. 9, ordonne que les corps de ceux qui auront choisi leur sépulture, hors de la paroisse, soient néanmoins portés tout d'abord à l'église paroissiale, et que, sous peine d'interdit, on paye à celle-ci les droits fixés par la coutume, Mansi, t. XXV, col. 111. Le concile de Lavaur (1368), par ses canons 65e et 66e, rappelle la même obligation. Mansi, t. XXVI, col. 503. Elle est remise en vigueur, au XVIe siècle, par le concile de Trente, sess. XXV, c. XII, et, après lui, par une foule de conciles provinciaux, parmi lesquels nous pouvons citer, pour la France, celui de Bourges (1584), tit. XVI, c. X, XIX. Guérin, *Les conciles,* t. III, p. 631. Voir col. 851-852.

9o *Casuel de certaines fonctions épiscopales.* — Pour la consécration des églises, il fut toujours défendu aux évêques de rien exiger; les canons cependant leur permettaient, plus facilement que pour les ordinations, d'accepter ce qui était spontanément offert : *quoties ab aliquo fidelium ad consecrandas ecclesias, episcopi invitantur, non quasi ex debito aliquid exquirant; sed si ipse aliquid ex suo voto obtulerit, non respuatur.* IIIe concile de Braga (512), can. 5, Mansi, t. IX, col. 839; IIe concile de Châlons (813), can. 16, Mansi, t. XIV, col. 97; IIe concile d'Aix-la-Chapelle (836), c. I, can. 5, Mansi, t. XIV, col. 675; de Reims (1119), présidé par Calixte II et composé de plus de 200 évêques, can. 1, Mansi, t. XXI, col. 235.

On offrait quelquefois au consécrateur des chapes, des tapis, des aiguières, des bassins, des linges d'autel, etc., mais il ne devait pas les exiger : *Non cappæ, non tapeta, non manutergia, non bacilia, et nihil omnino, nisi sponte oblatum fuerit, penitus exigatur.* Concile de Londres (1125), can. 3, Mansi, t. XXI, col. 330; concile de Londres (1138), can. 3, 4, Mansi, t. XXI, col. 511. Le IIe concile de Latran, sous Innocent II (1139), par son canon 2e, condamne même le repas que l'on imposait à cette occasion : *et nec pro pastu, nec sub obtentu alicujus consuetudinis, ante vel post a quoquam exigatur.* Mansi, t. XXI, col. 526. Il faut ajouter à ces défenses celle d'Alexandre III, faite en 1181, et insérée dans le *Corpus juris canonici.* Decretal., l. V, tit. III, c. X, *Cum sit Romana.* Voir aussi les canons 12 et 13 du concile de Paris, tenu en 1212. Mansi, t. XXII, col. 842.

La même règle existait pour la bénédiction des vierges consacrées à Dieu, Mansi, *loc. cit.,* et pour la bénédiction que les abbés devaient recevoir aussi des évêques, et qui devait être absolument gratuite. IVe concile de Latran (1215), can. 63, Mansi, t. XXII, col. 1054; Decret., l. V, tit. III, c. XXXIX, *Sicut.*

10o *Casuel des chancelleries épiscopales.* — Les mutations de personnel ne donnaient droit à aucune perception d'émoluments : *Pro mutatione titulorum, aliquid exigere non præsumat.* IIe concile d'Aix-la-Chapelle (836), can. 1, n. 5. Mansi, t. XIV, col. 675. *Nulli census a presbyteris, loco muneris, ad introitum, ut aiunt, ecclesiarum, exquirantur, aut vi aliqua extorqueantur.* Concile de Vienne (892), can. 4, Bail, *Summa conciliorum,* t. II, p. 539; Nîmes (1036), can. 1, Mansi, t. XIX, col. 553; Poitiers (1100), can. 8, 9, Mansi, t. XX, col. 1123; Oxford (1222), can. 3, Mansi, t. XXII, col. 1151; Decretal., l. V, tit. III, c. XXXVI, *In tantum ;* c. XLI, *Audivimus.* Une ordonnance d'Alexandre III (1180) spécifie ces défenses pour le changement des vicaires. Decretal., l. V, tit. III, c. XXI, *Ad nostram;* Extravag. comm., tit. I, c. II. Le concile de Bâle (1435) renouvela ces prescriptions dans sa session XXIe, Mansi, t. XXIX, col. 105; mais, en ces matières aussi on pouvait s'en tenir aux louables coutumes. Concile de Trente (1545-1563), sess. XXIV, c. XIV, et concile de Reims (1583), tit. XIII, c. IV. Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église,* part. IV, l. III, c. X, n. 14, t. V, p. 502.

Les droits de sceau, en général, étaient nuls : *prohibemus ne prælati, vel eorum ministri, ratione sigilli aliquid exigant.* Concile de Paris (1212), part. IV, c. XIII, Mansi, t. XXII, col. 841. C'était commandé depuis longtemps pour les lettres d'ordination : *Episcopi munus non accipiant, sicut pro scribendis nominibus ordinandorum solebant scriptores pretium accipere.* Concile de Limoges (1031), can. 3, Mansi, t. XIX, 507. Cette pratique à laquelle fait allusion le concile était très ancienne. C'est celle que saint Grégoire le Grand avait condamnée, dès l'année 604 : *Sicut episcopum non decet manum quam imponit vendere, ita minister ejus, vel notarius, non debet in ordinatione ejus vocem suam vel calamum venumdare.* Cette ordonnance fut insérée dans les Decretal., l. V, tit. III, c. I, *In ordinando.* Ce pape cependant ajoutait que si, après l'expédition des lettres, quelque chose était donné, on pouvait le recevoir comme une offrande volontaire, *si neque exactus, neque petitus, post acceptas chartas aliquid cuilibet ex clero, gratiæ tantummodo causa dare voluerit, hoc accipi nullo modo prohibemus, quia ejus oblatio nullam culpæ maculam ingerit, quæ non ex ambientis petitione processit.* Cf. Extravag. commun., tit. I, c. I. Cette défense vient de ce que les notaires ecclésiastiques étaient des bénéficiers, et que l'Église fournissait abondamment à leur entretien, de sorte qu'ils n'avaient nul besoin de ce casuel. De nos jours, les conditions ont évidemment bien changé; mais on comprend que la subsistance des employés des chan-

celleries épiscopales étant alors assurée, beaucoup de conciles leur aient défendu avec tant de sévérité et d'insistance de prélever un casuel à l'occasion de leurs fonctions. Concile d'Oxford (1222), can. 3, Mansi, t. XXII, col. 1511. Le concile d'Angers (1279), par son canon 2e, prononce contre les délinquants la peine de suspense, s'ils sont dans les ordres sacrés, et la peine d'excommunication, s'ils sont laïques ou simplement clercs. Guérin, *Les conciles,* t. II, p. 553. Citons également le concile de Palence, en Espagne (1322), can. 19, Mansi, t. XXV, col. 714; le concile de Bâle (1435), sess. XXI, c. I, Mansi, t. XXIX, col. 105; de Tolède (1473), can. 25, Guérin, t. III, p. 249; de Cologne (1536), part. I, c. XXVIII, Guérin, t. III, p. 312; le concile de Trente (1545-1563), sess. XXI, c. I; le Ier concile de Milan (1565), c. XXXII, Guérin, t. III, p. 555, etc. Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église,* part. IV, l. III, c. XI, n. 8, t. V, p. 508 sq.

Quant aux dispenses, quelles qu'elles fussent, elles devaient être rares et gratuites. Il était, en particulier, défendu aux prélats de rien prendre pour les dispenses des bans de mariage. Concile de Paris (1212), part. IV, can. 13, Mansi, t. XXII, col. 842. Cf. Thomassin, *op. cit.,* part. II, l. III, c. XVI, n. 5-7, t. II, p. 380.

III. Réglementation du casuel. — De tout ce qui précède, il résulte que, suivant la pratique constante de l'Église, on ne devait rien exiger, soit avant d'administrer les sacrements, soit avant de faire les autres fonctions ecclésiastiques; toutefois, après avoir accompli ces fonctions ou conféré ces sacrements, non seulement il était permis d'accepter ce qui était spontanément offert, mais on pouvait demander les droits ordinaires établis par de pieuses et louables coutumes.

Une coutume, pour être légitime, doit être approuvée par l'autorité compétente. Ici, pour tant de coutumes diverses concernant tant de pays différant par les habitudes, les climats, les ressources, il ne pouvait être question de les faire approuver toutes par l'autorité supérieure du souverain pontife, qui s'occupe de préférence des lois générales atteignant l'Église dans son ensemble. C'est donc à l'évêque du lieu qu'étaient réservés l'examen de ces coutumes et leur approbation.

L'histoire des conciles, en effet, nous présente souvent des évêques assemblant leur clergé, ou des archevêques réunissant leurs suffragants, pour fixer le casuel qui serait réglementaire dans leur diocèse, ou dans leur province. Concile de Ravenne (1311), can. 32, Mansi, t. XXV, col. 450; de Palence, en Espagne (1322), can. 19, Mansi, t. XXV, col. 715; de Tolède (1347), can. 4, Mansi, t. XXVI, col. 126; Ier concile de Milan (1565), part. II, tit. XXX, Guérin, *Les conciles,* t. III, p. 559.

A titre d'exemple, nous rapporterons ici la réglementation édictée par le concile provincial de Trêves, tenu en 1549, et auquel assistèrent, avec l'archevêque électeur de Trêves, les représentants des évêques de Toul, Metz et Verdun :

Ut omnium in hoc uniformis observantia in nostra diœcesi constituatur, maturo consilio statuimus et ordinamus, ut deincèps in nostra civitate et diœcesi Trevirensi, curatis exigere liceat :

1. *Pro licentiatorio, seu dimissoriis litteris,... duodecim albos rotatos;*

2. *Pro educendis, seu benedicendis puerperis,... duodecim denarios.*

3. *Pro eo tempore quo sacrosanctum eucharistiæ sacramentum ad infirmos defertur,... quatuor denarios.*

4. *Extremæ vero unctionis sacramentum.... duodecim denarios*

5. *Pro offertorio quatuor festivitatum pro qualibet,... unum denarium;*

Ultra tamen nullus curatus exigere præsumat, datum tamen aut oblatum liberaliter, recipere potest.

6. *Pro baptismi aut pænitentiæ sacramentis nihil exigat; liberaliter oblatum recipere potest.*

7. *In nuptiis vero celebrandis, sacerdos, juxta consuetudinem loci, cibariis missis a nuptiis, debet contentus esse, nihil ultra exigendo. Si vero copulati pro iis cibariis pecuniam largiri vellent, numero octo alborum excedere non debent.*

8. *In funeralibus vero aut exequiis defunctorum, aut tertio, septimo et tricesimo, expensis et duobus albis, aut deficientibus expensis, ultra tres albos sacerdotes exigere non præsumant, sed liberaliter oblata recipere possunt.* Cf. Bail, *Summa conciliorum,* t. II, p. 723.

L'évêque n'a pas seulement le droit de fixer le casuel; c'est lui, en outre, qui a la charge de le faire rentrer. Il doit soutenir en cela les justes droits du curé, et, quand il y a de la résistance, contraindre les paroissiens, même au moyen des censures ecclésiastiques, si c'est nécessaire. Ces fonctions lui ont été solennellement attribuées par le IVe concile de Latran, sous Innocent III (1215), can. 66, Mansi, t. XXII, col. 1054, et cette prescription a été officiellement insérée dans le *Corpus juris canonici,* Decretal., l. V, tit. III, c. XLII, *Ad apostolicam.* Beaucoup de conciles particuliers sont revenus sur ce point spécial de la discipline. Concile de Tours (1236), can. 4, Mansi, t. XXIII, col. 412. Trois ans après, un autre concile tenu également à Tours, en 1239, rappela cette mission de l'évêque, dans son canon 4e. Mansi, t. XXIII, col. 498. Au XVe siècle, on retrouve ces prescriptions dans le concile de Freisingen (1440), can. 20, Guérin, *Les conciles,* t. III, p. 231; dans le IIe concile de Milan (1569), c. XVII, etc. Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église,* part. IV, l. III, c. VI, t. V, p. 475.

Pour atteindre ce but, les évêques étaient même autorisés à demander l'appui du pouvoir séculier, et à recourir aux magistrats civils. Ce droit et ce devoir leur furent reconnus, même quand les protestants commencèrent à s'élever contre le casuel des curés, récriminations qu'ils ont si souvent renouvelées depuis. Le concile d'Augsbourg (1548), c. XX, veut encore, comme les anciens canons du XIIIe siècle, qu'il y ait action contre les laïques qui refuseraient de donner ce que prescrivent les louables coutumes, *quantum de jure est, astringi volumus atque compelli;* cf. Thomassin, *op. cit.,* t. V, p. 474; Guérin, *Les conciles,* t. III, p. 521; concile de Cambrai (1565), tit. XVI, c. VII, Guérin, *Les conciles,* t. III, p. 548; concile de Capoue (1569), c. XVII, Mansi, *Suppl.,* t. V; de Malines (1570), tit. XIX, c. XII, Bail, *Summa conciliorum,* t. II, p. 717; de Rouen (1581) tit. III, c. XXVI, Bail, t. II, p. 649. Le concile de Tours tenu en 1589, Bail, t. II, p. 658, se réfère à l'ordonnance royale de 1576, donnée par le roi Henri III aux États généraux convoqués à Blois, qui sanctionne les droits des curés à cet égard et commande aux juges de les faire respecter. Par cette ordonnance royale et d'autres semblables, le clergé de France était soutenu par l'autorité civile, et était assuré de l'appui des tribunaux pour la perception des taxes légales. Ainsi, par exemple, l'arrêté du 17 juillet 1582 déclare que les curés ont action en justice pour recouvrer leurs droits casuels, en particulier ceux des inhumations. Un siècle plus tard, le 6 juillet 1685, était renouvelée la même déclaration. L'ordonnance la plus importante, pour ces matières, est l'édit royal de Louis XIV, daté du mois d'avril 1695, et qui fut en vigueur jusqu'à la grande révolution (art. 27). Il est rapporté *in extenso* par André, *Cours alphabétique et méthodique de droit canon mis en rapport avec le droit civil ecclésiastique ancien et moderne,* 2 in-4°, Paris, 1845, v° *Juridiction,* § 4, t. II, col. 363-376. Cf. Frain, *Mémoires et plaidoyers avec les arrêts du parlement de Bretagne, annotés par Hévin,* 3e édit., 2 in-4°, Rennes, 1684, c. IX, t. I, p. 51 sq.; Jousse, *Nouveau commentaire sur l'édit du mois d'avril 1695, concernant la juridiction ecclésiastique, avec un recueil des principaux édits, ordonnances et déclarations rela-*

tifs à la matière, 2 in-12, Paris, 1757, 1767; *Recueil chronologique des ordonnances, édits et arrêts de règlement*, in-12, Paris, 1757; *Traité de la juridiction volontaire et contentieuse des officiaux et autres juges d'église, tant en matière civile que criminelle*, in-12, Paris, 1769; *Traité du gouvernement spirituel et temporel des paroisses*, in-12, Paris, 1769; Papon, *Recueil d'arrêts notables des cours souveraines de France*, in-fol., Lyon, 1556.

IV. ÉTAT PRÉSENT DU CASUEL EN FRANCE, DEPUIS LA RÉVOLUTION DE 1789 ET LE CONCORDAT DE 1801. — Les droits casuels des curés de campagne furent supprimés par l'Assemblée nationale : décrets du 12 août 1789, art. 8; du 12 juillet et du 24 août 1790, tit. III, art. 12. Elle déclara que, vu le traitement qui leur était assuré, les évêques, les curés et les vicaires exerceraient gratuitement leurs fonctions. Ces règles faites sans l'assentiment de l'autorité ecclésiastique, et imposées par la violence, étaient, devant la conscience et devant Dieu, nulles de plein droit. C'était l'intrusion du pouvoir civil dans l'Église. Le 7 septembre 1792, l'Assemblée nationale décréta que les ecclésiastiques *salariés* par l'État, et qui recevraient un casuel, sous quelque dénomination que ce fût : mesures, ménage, moissons, passion, prestation, etc., seraient condamnés, par les tribunaux du district, à perdre leur place et leur traitement.

Le Comité chargé de préparer les lois fit à propos des décrets de 1789 et de 1790, les déclarations suivantes, le 21 janvier 1791 : « En supprimant le casuel des ecclésiastiques fonctionnaires publics, l'Assemblée nationale n'a point entendu les contraindre à remplir d'autres fonctions que celles qui sont strictement du ministère ecclésiastique, telles que l'administration des sacrements, les inhumations, le service divin des fêtes et dimanches. Quant à l'acquit des fondations particulières, l'Assemblée s'en occupera incessamment. Jusqu'ici rien n'a été innové. Le maire de Villiers-le-Bel n'a pas eu le droit d'imposer aux prêtres de la paroisse l'obligation de dire des messes gratuites, à la volonté des habitants. Sa proclamation, à cet égard, doit être comme non avenue. »

Ces déclarations étaient faites après les décrets sur la Constitution civile du clergé. On y sent la main mise de l'État laïque sur les églises et les sacristies. Quelques jours après, le 25 janvier 1791, le même Comité ayant à répondre aux administrateurs du département des Basses-Alpes, pour trancher une difficulté de même nature, leur disait : « Les messes de *Requiem* ne peuvent pas être regardées rigoureusement comme des fonctions curiales, puisque l'on peut enterrer et que l'on enterre très souvent des morts sans dire de messes. Elles ne sont donc pas comprises dans les dispositions de l'article 12 du décret sur la Constitution civile du clergé. Les curés et les vicaires ne peuvent pas être forcés de les dire sans rétribution. L'esprit de la loi et l'intention du législateur sont seulement qu'ils usent de ce droit avec la plus grande modération. » Ce n'est pas une des particularités les moins intéressantes de l'histoire du droit canonique que celle qui nous montre les révolutionnaires, donnant des leçons de grande modération aux membres du clergé civil.

Quand, de concert avec le pape Pie VII, Napoléon Ier rétablit le culte catholique en France, il n'assura, par l'art. 14 du concordat, un traitement qu'aux évêques et aux curés; il ne voulut pas se charger d'en faire un aux desservants et aux vicaires. Cependant, comme on ne pouvait se passer de la coopération des desservants et des vicaires, et que le gouvernement, marchant encore dans les voies tracées par l'Assemblée nationale, ne voulait pas autoriser expressément le casuel; pour leur trouver des moyens de subsistance, il tourna la difficulté, en changeant le nom de casuel en celui d'oblation. Ainsi le casuel fut maintenu, en même temps que les lois précédentes qui l'abolissaient. Les articles organiques, annexés frauduleusement au concordat par Bonaparte, déclarèrent donc (art. 5) que toutes les fonctions ecclésiastiques seraient gratuites, sauf les oblations qui seraient autorisées et fixées par le règlement. Puis, l'art. 68 porta cette disposition : « Les vicaires et desservants seront choisis parmi les ecclésiastiques pensionnés en exécution des lois de l'Assemblée constituante. Le montant de ces pensions et le produit des oblations formeront leur traitement. » Enfin, pour achever ces dispositions, l'art. 69 fut ainsi libellé : « Les évêques rédigeront les projets de règlement relatifs aux oblations que les ministres du culte sont autorisés à recevoir pour l'administration des sacrements. Les projets de règlement rédigés par les évêques ne pourront être publiés, ni autrement mis à exécution, qu'après avoir été approuvés par le gouvernement. » Cette dernière clause était une violation flagrante du droit incontestable des évêques. Les règlements promulgués par les évêques obligent les fidèles avant même l'approbation du gouvernement, et, celui-ci les rejetât-il, ces règlements n'en garderaient pas moins leur force devant le tribunal de la conscience; mais pour obtenir que les tribunaux civils les fassent exécuter, dans les cas de conflit, il faut nécessairement que le gouvernement les ait précédemment sanctionnés. Cf. décret du 27 mars 1893, art. 3.

D'après les articles organiques, seuls les vicaires et desservants étaient autorisés à percevoir les oblations (art. 68). Mais plus tard, un décret du 17 novembre 1811 statua que les curés pouvaient légalement aussi les recevoir. Le décret du 30 décembre 1809 avait déjà reconnu ce droit aux fabriques. En même temps, s'établit l'usage général par lequel les évêques en perçoivent pour les dispenses et les autres expéditions de leur secrétariat. Non seulement le gouvernement ne protesta point contre cet usage, mais il le favorisa plutôt en le faisant entrer dans l'évaluation des revenus épiscopaux. Cf. Avis du Conseil d'État des 12 et 19 avril 1900.

Ainsi, dans l'état présent en France, il y a deux sortes de casuel : l'un est pour les ministres du culte; l'autre, pour le culte lui-même. Celui-ci entre dans les revenus de la fabrique, et, d'après le décret du 30 décembre 1809 art. 1, 36, modifié depuis en bien des manières, c'est elle qui en a l'administration. Nous n'en parlerons pas ici. Voir FABRIQUE. Nous ne pouvons non plus nous arrêter à tous les détails des règlements diocésains, approuvés ou non par le gouvernement. Cf. Prompsault, *Dictionnaire raisonné de droit et de jurisprudence en matière civile ecclésiastique*, 3 in-4°, Paris, 1849, v° *Tarif*, t. III, col. 850-859.

Nous indiquerons seulement ici, parce qu'elle a une portée générale pour toute la France, la disposition prise pour le partage des cierges employés aux enterrements et aux services funèbres. Elle a été réglée, en grande partie, par un décret impérial du 26 décembre 1813, et dont voici l'art. 1er : « Dans toutes les paroisses de l'empire, les cierges qui, aux enterrements et services funèbres, seront portés par les membres du clergé, leur appartiendront; les autres cierges placés autour du corps et à l'autel, aux chapelles ou autres parties de l'église, appartiendront, savoir, une moitié à la fabrique, et l'autre moitié à ceux du clergé qui y auront droit; ce partage sera fait en raison du poids de la totalité des cierges. » Décisions ministérielles du 31 mars 1837 et du 23 septembre 1869. Dans beaucoup de diocèses, pour les paroisses qui ont plusieurs vicaires, les statuts synodaux règlent que la moitié qui revient au clergé de la paroisse est partagée entre le curé d'une part et les vicaires de l'autre. Cf. *Nouveau traité pratique de la comptabilité publique des fabriques, d'après la loi du 26 janvier 1892 et les décrets des 27 mars 1893 et 18 juin 1898*, in-12, Cambrai, 1899, p. 30, 31.

Les cierges offerts à l'occasion des baptêmes, mariages, relevailles, etc., ne sont pas visés par ce décret. Comme ils sont donnés à l'occasion d'un sacrement ou d'une bénédiction, ils sont censés offerts à celui qui confère ce sacrement, ou accomplit cette cérémonie. Quant aux cierges offerts à l'occasion de la première communion, suivant une coutume universelle, ils appartiennent, de droit, au clergé paroissial. Cf. Prompsault, *op. cit.*, v° *Cierges*, t. I, col. 867-869; Bost, *Encyclopédie du contentieux administratif et judiciaire des conseils de fabrique*, in-8°, Paris, 1869, v° *Cire*, p. 312-315.

Voici quelques autres dispositions aussi générales et réglées par divers décrets ministériels. Les offrandes faites par les fidèles, quand ils viennent vénérer une image ou une relique, appartiennent au curé, tant que dure la cérémonie à laquelle il préside; mais celles qui sont faites ensuite, quand l'image ou la châsse restent exposées sur l'autel ou ailleurs, reviennent à la fabrique. Décision du ministre des cultes du 16 janvier 1845. Les offrandes faites au baiser de paix appartiennent également au curé.

Peu après le concordat, et en vertu d'anciennes coutumes, le curé avait droit de prélever un tiers, ou une autre quantité des offrandes déposées dans les troncs, ou recueillies dans l'église par les marguilliers. Ce privilège a été enlevé aux curés par une décision ministérielle du 18 septembre 1835, qui a statué en même temps que ces offrandes reviendraient uniquement à la fabrique. Cf. Dechampeaux, *Code des fabriques et de l'administration paroissiale*, 2 in-8°, Paris, 1862, t. I, p. 193.

Les tarifs rédigés par les évêques, pour être présentés à l'approbation du gouvernement, doivent comprendre plusieurs classes, afin que les fidèles aient la faculté de choisir celle qui convient le mieux à leur situation et à leur fortune. Ils doivent établir la proportion de ce qui revient au clergé, à la fabrique et aux employés de l'église. Décision ministérielle du 16 novembre 1807. A diverses époques, le Conseil d'État avait exprimé l'avis que des règlements distincts et séparés fussent dressés pour les ministres du culte et pour la fabrique. Mais ces dispositions n'ont jamais été considérées comme obligatoires, et le plus souvent il n'existe qu'un tarif pour déterminer les droits respectifs de la fabrique et du clergé. Avis du Conseil d'État du 29 décembre 1837; du Comité de l'Intérieur du 18 mai 1838, etc. Cf. Dechampeaux, *Code des fabriques et de l'administration paroissiale*, t. I, p. 195-213.

Notons enfin que, devant la législation française, les frais d'enterrement constituent une dette privilégiée, Code civil, art. 2101, 2104, 2271, 2272; mais elle se prescrit dans l'espace d'une année, et même, selon plusieurs jurisconsultes, en six mois seulement. Cf. Sabatier, *Traité pratique de l'administration temporelle et spirituelle des paroisses*, 2 in-8°, Paris, 1880, t. I, p. 551. Voir aussi le Code civil, art. 1134, 1710, 1780.

V. Légitimité. — Il résulte clairement de ce qui précède que le casuel est fondé sur le droit naturel, interprété par les droits divin et ecclésiastique et reconnu par le droit civil. Sa légitimité est donc suffisamment prouvée. Cependant, comme elle est souvent méconnue ou même battue en brèche, nous allons répondre aux objections courantes contre le casuel.

1re objection. — De nos jours, on entend assez souvent les ennemis de l'Église, protestants ou incrédules, lui reprocher de vendre les sacrements. Le casuel, disent-ils, est comme le paiement d'une marchandise quelconque. La religion est une entreprise financière, une affaire d'argent.

Réponse. — En acceptant le casuel nécessaire à leur entretien, les prêtres ne vendent pas plus les choses saintes, qu'un médecin ne vend à un malade la santé, en recevant des honoraires. Un magistrat vend-il la justice, ou un professeur la science, parce qu'ils perçoivent un traitement? Peu importe, en effet, que la rétribution soit fixe ou accidentelle; qu'elle provienne du gouvernement ou des individus; qu'elle soit à titre de pension annuelle ou de casuel; qu'elle soit attachée à une place occupée d'une manière stable ou à chaque fonction accomplie. Cela ne change rien à sa nature, et cette rétribution n'est pas simplement le prix d'un travail, car les services de ce genre ne sont pas estimables à prix d'argent. On n'a pas la prétention de les payer en proportion de leur valeur intrinsèque, comme on le ferait d'une marchandise vulgaire ou d'un travail manuel. On a simplement l'intention d'assurer la subsistance des personnes occupées, soit par le public, soit par un particulier, à procurer à d'autres personnes des avantages d'un ordre supérieur. Aussi la diversité du talent ou du mérite personnel n'implique-t-elle pas, en général, une différence dans l'honoraire qu'on leur offre.

2e objection. — L'Église s'avilit, en tendant la main : le casuel est une aumône.

Réponse. — Celui qui reçoit une aumône n'y a d'autre titre que sa propre misère et la charité de celui qui volontairement pourvoit à ses besoins. Au contraire, celui qui reçoit des honoraires y a un droit de justice. Le droit naturel exige que l'on accorde les moyens de vivre honorablement à un militaire qui porte les armes pour sa patrie, à un professeur qui communique la science, à un magistrat qui rend la justice, à un avocat qui défend une cause et soutient un procès. De même, le droit naturel exige que l'on assure la subsistance du prêtre, dont le ministère est, plus que tout autre, utile et nécessaire au corps social. Si le prêtre était libre de choisir, il préférerait certainement un traitement fixe et suffisant, provenant soit de l'État, soit de fondations pieuses, à la triste nécessité de percevoir des honoraires à l'occasion de ses fonctions. Le casuel a varié suivant les lieux et suivant les temps, selon que les dotations plus ou moins abondantes des églises particulières permettaient aux ministres du culte de s'en passer, en tout ou en partie. Mais, dans la mesure où il est nécessaire à la subsistance des ouvriers de l'Évangile, il devient pour les fidèles un devoir de stricte justice. On pèche, sans doute, en ne faisant pas l'aumône à un pauvre; mais on n'est pas tenu à restitution. Refuser des honoraires à un homme qui a rempli des fonctions dont on profite, c'est manquer à la justice; et, comme par cette faute un droit est lésé, l'obligation de réparer cette injustice n'est pas contestable. Un prêtre n'est pas un miséreux qui tend la main et ne peut réclamer qu'une aumône de la charité des passants. Quand il prie ou célèbre le saint sacrifice; quand il administre les sacrements ou remplit une des fonctions de son ministère en faveur d'une ou plusieurs personnes; quand il est occupé à cause d'elles et pour elles, il a droit à un honoraire pour sa propre subsistance.

Saint Augustin fait remarquer à ce propos que c'est au peuple chrétien à prévenir les besoins des ministres de l'Évangile, et les fidèles doivent se persuader que c'est pour eux un plus grand avantage de donner que pour le clergé de recevoir. *In Ps.* CXLVI, 16, 17, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1909, 1910.

1° Pour la partie historique consulter les collections des conciles, principalement aux nombreux endroits indiqués au cours de cet article : Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta*, 18 in-fol., Paris, 1672; Hardouin, *Acta conciliorum et epistolæ decretales ac constitutiones summorum pontificum*, 12 in-fol., Paris, 1715; Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 in-fol., Florence, 1759-1798; Lupus, *Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones scholiis et notis illustrati*, 7 in-fol., Venise, 1724-1726; Cabassut, *Synopsis conciliorum seu notitia ecclesiastica historiarum conciliorum et canonum inter se collatarum*, 3e édit., in-fol., Lyon, 1690; 3 in-8°, Paris, 1838; Bail, *Summa conciliorum omnium*, 2 in-fol., Paris, 1672; *Acta ecclesiæ Me-*

diolanensis a S. Carolo cardinali archiepiscopo condita, 2 in-fol., Padoue, 1754; Roisselet de Sauclières, *Histoire chronologique et dogmatique des conciles*, 6 in-8°, Paris, 1844-1855; Guérin, *Les conciles généraux et particuliers*, 3e édit., 3 in-4°, Paris, 1868.

2° Pour la partie doctrinale : Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, 5 in-fol., Vénise, 1738; 11 in-4°, Rome, 1845; l. III, tit. xxx, *De decimis, primitiis et oblationibus*, § 5, n. 79-99, t. III, p. 329-331; Pichler, *Jus canonicum secundum quinque Decretalium libros*, 2 in-fol., Venise, 1758, l. III, tit. xxx, § 4, n. 51 sq., t. I, p. 390 sq.; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, 5 in-fol., Venise, 1775; Paris, 1864; Rome, 1831, l. III, tit. xxx, § 9, n. 171-195, t. III, p. 455-458; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica*, etc., 10 in-4°, Venise, 1781; Paris, 1884, v° *Oblationes*, t. VI, p. 344-350; Devoti' *Institutiones canonicæ*, 2 in-8°, Gand, 1836, t. I, p. 711-718; t. II, p. 313-318; R. de M., *Institutiones juris canonici publici et privati*, 2 in-8°, Paris, 1853, part. II, l. IV, c. II, a. 1, § 1, t. II, p. 356 sq.; Bouix, *De parocho*, in-8°, Paris, 1855, part. IV, c. IX-X, p. 478-502; Maupied, *Juris canonici universi compendium*, 2 in-4°, Paris, 1861, part. III, l. IV, sect. I, c. XVII, § 4, t. I, col. 1548 sq.; part. III, l. XII, c. II, § 1, t. II, col. 639-644; De Angelis, *Prælectiones juris canonici ad methodum Decretalium Gregorii IX exactæ*, 4 in-8°, Rome, 1878-1889, l. III, tit. xxx, n. 5, t. II, p. 69 sq.; Tilloy, *Traité théorique et pratique du droit canonique*, 2 in-8°, Paris, 1895, t. I, p. 276; t. II, p. 163 sq., 417 sq.

3° Pour les rapports entre le droit canonique et la législation française en matière de casuel ecclésiastique : Papon, *Recueil d'arrêts notables des cours souveraines de France*, in-fol., Lyon, 1556; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église touchant les bénéfices et les bénéficiers, évêques, archevêques, primats, archidiacres, archiprêtres, curés*, etc., 3 in-fol., Paris, 1679-1688; Frain, *Mémoires et plaidoyers avec les arrêts du parlement de Bretagne, annotés par Hévin*, 3e édit., 2 in-4°, Rennes, 1684; Du Rousseau de la Combe, *Recueil de jurisprudence canonique et bénéficiale*, in-8°, Paris, 1748, 1755, 1771; *Arrêts et règlements notables du parlement de Paris et autres cours souveraines rendus de 1737 à 1741*, in-4°, Paris, 1743; Louis de Héricourt, *Les lois ecclésiastiques de France dans leur ordre naturel, et analyse des livres du droit canonique conféré avec les usages de l'Église gallicane*, 3 in-fol., Paris, 1743; Jousse, *Nouveau commentaire sur l'édit du mois d'avril 1695, concernant la juridiction ecclésiastique, avec un recueil des principaux édits, ordonnances et déclarations relatifs à la matière*, 2 in-12, Paris, 1757, 1767; *Recueil chronologique des ordonnances, édits et arrêts de règlement*, in-12, Paris, 1757; *Traité de la juridiction volontaire et contentieuse des officiaux et autres juges d'église, tant en matière civile que criminelle*, in-12, Paris, 1769; *Traité du gouvernement spirituel et temporel des paroisses*, in-12, Paris, 1769; Bouchené-Lefer, *Droit public et administratif français*, 4 in-8°, Paris, 1830-1840, t. II, p. 865 sq.; André, *Cours alphabétique et méthodique de droit canon mis en rapport avec le droit civil ecclésiastique ancien et moderne*, 2 in-4°, Paris, 1844-1845, t. I, col. 400 sq.; Dupin, *Manuel du droit public ecclésiastique français*, Paris, 1845 (à l'index); Prompsault, *Dictionnaire raisonné de droit et de jurisprudence en matière civile ecclésiastique*, 3 in-4°, Paris, 1849, v° *Casuel*, t. I, col. 711-721; v° *Cierge*, t. I, col. 867-869; v° *Tarif*, t. III, col. 850-860; Dieulin, *Guide des curés*, 4e édit., 3 in-8°, Paris, 1849, t. I, p. 108 sq.; t. II, p. 58-63; Dechampeaux, *Code des fabriques et de l'administration paroissiale*, 2 in-8°, Paris, 1862, t. I, p. 193-213; t. II, p. 327-333; Affre, *Traité de l'administration temporelle des paroisses*, 7e édit., revue par Mgr Darboy, in-12, Paris, 1863, p. 156 sq.; Bost, *Encyclopédie du contentieux administratif et judiciaire des conseils de fabrique*, in-8°, Paris, 1869, p. 240, 310 sq., 640 sq.; Sabatier, *Traité pratique de l'administration temporelle et spirituelle des paroisses*, 2 in-8°, Paris, 1880, t. I, p. 173-178, 548-551; t. II, p. 59-64; Vuillefroy, *Traité de l'administration du culte catholique*, p. 431; Dufour, *Traité de la police des cultes*, p. 66; *Nouveau traité pratique de la comptabilité publique des fabriques, d'après la loi du 26 janvier 1892 et les décrets des 27 mars 1893 et 18 juin 1898*, in-8°, Cambrai, 1899, p. 28 sq., 81 sq.; *Manuel des conseils de fabrique par un ancien employé supérieur du ministère des finances*, 11e édit., in-12, Paris, 1900, p. 43, 55, 91; Tilloy, *Nouveau traité pratique et usuel de l'administration des fabriques et de la police du culte*, in-12, Paris, 1903, p. 137, 185.

T. Ortolan.

CASUISTIQUE. — I. Notion. II. Méthode et limites. III. Réponse aux objections. IV. Aperçu historique.

I. Notion. — La casuistique naturelle n'est que l'application pratique des connaissances morales que possèdent communément tous les hommes. La casuistique scientifique, la seule qui nous occupe présentement, a pour objet immédiat l'application des conclusions théologiques à des cas déterminés et concrets, dans le but de décider pratiquement ce qui reste permis, du moins en vertu de principes réflexes, et ce qui est défendu, surtout sous peine de faute grave.

1° L'objet de la casuistique scientifique est l'application des conclusions de la théologie morale à des cas déterminés et concrets tels que nous les avons définis à l'article Cas de conscience, surtout aux cas les plus habituels ou les plus difficiles. La connaissance spéculative des principes de la morale surnaturelle positive et même de toutes les conclusions de la théologie morale ne saurait suffire pour diriger pratiquement tous nos actes vers leur fin dernière surnaturelle. Un jugement pratique doit intervenir, qui applique cette connaissance aux cas particuliers, pour mettre en évidence leur conformité ou leur opposition avec la règle morale. Que ce jugement soit directement porté par l'intéressé lui-même ou qu'il soit communiqué par quelque conseiller éclairé et prudent, il doit toujours être suffisamment perçu par la conscience individuelle de la personne agissante. Ce n'est que de cette perception que peut provenir l'obligation subjective d'accomplir tel acte ou d'omettre tel autre, ou inversement la faculté morale d'agir en toute liberté. Quant aux moyens d'éclairer ce jugement pratique, nous les avons indiqués à l'article Cas de conscience, col. 1817-1819.

2° La casuistique scientifique, n'étant qu'une science d'application, doit s'appuyer sur des principes et sur des conclusions déjà solidement établis dans d'autres parties de la théologie morale, soit dans la morale apologétique qui démontre les premières bases de la morale naturelle et surnaturelle, ou dans la morale surnaturelle positive qui affirme comme autant de principes révélés toutes nos obligations chrétiennes, soit dans la théologie morale spéculative ou spéculative pratique qui, des principes naturels ou surnaturels, déduit, au moins avec quelque sérieuse probabilité, toutes les conclusions morales, même les plus éloignées. Conséquemment, si les conclusions de la science morale n'ont de vérité objective que dans la mesure où elles sont réellement conformes à la loi éternelle, règle suprême de toute moralité, S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XCIII, a. 3, il est non moins vrai que les applications faites par la casuistique ne sont justes que dans la mesure où elles sont objectivement conformes à cette même loi éternelle, que la théologie spéculative et la casuistique ne font qu'interpréter et appliquer.

3° Attentive à son but spécial, l'existence ou l'inexistence pratique de telle obligation morale, la casuistique scientifique s'abstient de tout jugement sur ce qui, dans la circonstance, peut être plus opportun, ou recommandé comme conseil de perfection. Elle laisse ce jugement à d'autres sciences, particulièrement à la théologie pastorale et à l'ascétique. C'est d'ailleurs le devoir d'un casuiste prudent de tenir compte, dans ses conseils pratiques, de l'enseignement de ces sciences. Si ce devoir n'est point observé, la faute ne peut être attribuée à la casuistique elle-même.

4° De cette définition de la vraie casuistique, nous pouvons conclure quel jugement l'on doit porter sur une casuistique arbitraire ou trop autonome, qui tendrait à s'affranchir de la direction de la théologie morale spéculative, ou qui s'appuierait le plus souvent sur des conclusions ou des opinions dépourvues de toute valeur scientifique. Observons, dès maintenant, que les abus qui ont pu exister, qui même, de fait, ont existé en ce genre, ne compromettent aucunement la casuistique véritable.

II. Méthode et limites. — 1° La casuistique scienti-

fique doit, comme toute science théologique digne de ce nom, s'appuyer premièrement et principalement sur l'autorité de la révélation chrétienne, telle qu'elle est manifestée par l'Écriture et la tradition. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 8, ad 2ᵘᵐ. Elle doit, pour la même raison, rester dans une absolue dépendance vis-à-vis de l'autorité doctrinale du saint-siège ou des Congrégations romaines. Nous avons rappelé à l'article CAS DE CONSCIENCE, quelle doit être l'étendue de cette nécessaire dépendance. Nous avons également indiqué quelle déférence le casuiste doit ou peut accorder en ces matières à l'autorité unanime ou simplement probable des Pères et des théologiens.

2º La casuistique scientifique doit s'appuyer sur des déductions théologiques suffisamment indiquées. Puisque la moralité de nos actes consiste essentiellement dans leur conformité ou non-conformité avec la règle divine intimement manifestée par notre conscience, nous ne pouvons légitimement prononcer la licéité ou l'illicéité d'un acte qu'autant que nous la déduisons suffisamment de cette règle divine, clairement manifestée par les définitions ou déclarations de l'autorité doctrinale de l'Église ou par nos propres déductions théologiques prudemment conduites. Quelle part la casuistique doit-elle accorder à ces déductions théologiques? Leur développement doit-il avoir quelque ampleur, ou suffit-il qu'elles soient brièvement indiquées sous la forme sentencieuse de principes que l'on rappelle sommairement au ressouvenir du lecteur? Il est difficile d'établir une règle absolument uniforme. Des cas plus complexes où divers principes doivent prudemment se combiner, peuvent requérir un plus long exposé de principes ou de conclusions théologiques certaines. D'ailleurs, pour des esprits familiarisés avec la discussion de ces questions pratiques, un exposé scientifique très complet et minutieusement détaillé n'est pas toujours nécessaire. Il est cependant souverainement désirable que les manuels de casuistique, où l'enseignement doit être consigné sous sa meilleure forme, mettent toujours dans un relief assez puissant les déductions théologiques sur lesquelles s'appuient leurs solutions. C'est le meilleur moyen de conduire efficacement les lecteurs à appliquer eux-mêmes ces principes dans des circonstances quelque peu différentes. On rencontrera difficilement deux actes parfaitement identiques dans toute l'extension de leurs éléments objectifs et subjectifs et de toutes leurs circonstances. Les solutions types offertes par un manuel de casuistique où les déductions théologiques seraient insuffisamment exposées, loin d'éclairer et de guider sûrement le lecteur, seraient souvent pour lui un dangereux mirage. Conduit par la formule plutôt que par les principes, il courrait risque d'appliquer à un cas, supposé parfaitement identique, une solution qui en réalité répond à un cas différent. Le cas type ne doit être qu'un exemple où les principes sagement appliqués sont mis en pleine lumière. Cette application ne doit être qu'un exercice d'entraînement de l'intelligence pour des cas plus ou moins ressemblants. Le lecteur ainsi prévenu et préparé saura qu'il lui reste toujours un travail personnel d'examen concret du cas particulier et d'application spéciale des divers principes qui y entrent en jeu. Les ouvrages de casuistique, où cet idéal est fidèlement poursuivi, ne fourniront jamais aucun sérieux prétexte à la funeste théorie de l'absolue et irréconciliable antinomie entre la spéculation et la pratique, théorie antiscientifique qui aboutit à soustraire la casuistique à la direction de la science théologique pour la soumettre à l'arbitraire du casuiste ou au hasard d'exigences pratiques le plus souvent mal comprises.

Notons cependant qu'en exigeant un suffisant exposé scientifique nous ne pouvons ni ne voulons écarter le procédé moins scientifique mais cependant très légitime des principes réflexes, quand tout moyen suffisant de certitude directe manque entièrement ou quand la prudence recommande l'emploi de ces principes. La certitude nécessaire pour agir doit toujours être accessible, puisque agir est également nécessaire. Dès lors que les moyens directs de certitude ne suffisent point, il ne reste, en dehors de la voie d'autorité, que le moyen indirect fourni par les principes réflexes. Il suffira de mentionner ici le principe réflexe qui est comme la source de tous les autres et que saint Thomas formulait ainsi : *Nullus ligatur per præceptum aliquod nisi mediante scientia illius præcepti. De veritate,* q. XVII, a. 3. Nous n'avons point à démontrer ici que ce principe, quelle que soit la manière dont on explique son fondement théologique, est la base du probabilisme modéré qui peut être considéré comme autorisé dans l'Église. Ce principe étant lui-même scientifiquement démontré, Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis,* 2ᵉ édit., p. 530 sq., son application ne peut être considérée comme extrascientifique, du moins dans les cas où les moyens de certitude directe sont insuffisants. D'ailleurs nous ne revendiquons que son application théologique. Nous réclamons toujours pour le théologien le droit et le devoir d'apprécier les éléments objectifs et subjectifs du cas concret, pour constater avec une suffisante certitude que le principe s'applique légitimement. Observons aussi avec Bouquillon, *op. cit.,* p. 545 sq., qu'il est bien difficile de considérer comme scientifiques certaines applications purement conventionnelles du possessionnisme.

3º La casuistique scientifique doit s'étendre à toute sa sphère d'attribution, mais en restant toujours dans son rôle, sans jamais usurper celui des sciences théologiques dont elle est tributaire. — 1. Elle doit s'étendre à toute sa sphère d'attribution, c'est-à-dire à l'universalité des actes humains qui relèvent de la fin dernière surnaturelle, actes de l'homme individu lié vis-à-vis de Dieu par la loi morale naturelle et surnaturelle, actes de l'homme chef de famille ou membre de la famille et soumis aux préceptes du divin auteur de la famille, actes du citoyen dans toute sa vie professionnelle, publique et sociale, qui relève tout entière du divin auteur et ordonnateur de la société. Soustraire à la loi morale toute la vie publique et sociale, serait nier la dépendance de la société vis-à-vis de Dieu, ce qui est le vice capital du libéralisme social, non moins condamnable que le libéralisme individuel. Léon XIII, encyclique *Libertas* du 20 juin 1888, § *Mitiores aliquando sunt.* La casuistique qui n'est que la science d'application de la morale intégrale, ne doit donc point se désintéresser des applications pratiques de la morale sociale naturelle ou surnaturelle. A l'époque où la théologie portait dignement son glorieux titre de reine des sciences, nos meilleurs théologiens se préoccupaient habituellement des devoirs de l'homme et du citoyen dans sa vie publique et sociale. Bouquillon, *Moral theology at the end of the nineteenth century,* dans *Catholic university bulletin,* avril 1899, p. 244 sq. Pour rester fidèles à cette tradition théologique, nous n'avons qu'à appliquer intégralement les principes si nettement indiqués par Léon XIII dans la plupart de ses encycliques, particulièrement sur les devoirs des sociétés chrétiennes et sur l'usage des libertés dites modernes, sur les devoirs et les droits de l'État en matière de réforme sociale et d'enseignement, sur les droits et les devoirs des parents relativement à l'éducation de leurs enfants et à la question des écoles, sur les devoirs et les droits mutuels des ouvriers et des patrons, sur les droits des individus et des sociétés en face des revendications socialistes. Plusieurs de ces principes avaient déjà été précédemment rappelés par Pie IX dans la condamnation des propositions 39 à 65 du *Syllabus.* Dans cette condamnation Pie IX rappelle même quelques principes de droit moral s'appliquant directement à des questions pratiques de droit international, notamment la

proposition 62ᵉ. Rien de plus juste d'ailleurs, car le droit international doit nécessairement relever de la science morale, qu'il s'agisse de sa partie de droit naturel qui rentre dans la morale sociale, ou qu'il s'agisse des arrangements ou pactes internationaux, relevant de la morale naturelle, comme tout contrat librement consenti. Pourquoi la casuistique scientifique délaisserait-elle cette partie du domaine moral, surtout à notre époque où toutes ces questions sont plus spécialement étudiées, le plus souvent dans des sciences, sinon indépendantes du moins presque entièrement séparées de toute idée religieuse? Dans la question du patriotisme et du militarisme et dans celle de l'arbitrage pacifique, dans les questions de légitimité de la guerre et des procédés à suivre pour qu'elle respecte mieux les droits de chacun, dans les questions de droit de propriété pour les États ou d'obligation des conventions internationales, la casuistique, ayant mission d'appliquer intégralement la théologie, reine de toutes les sciences morales, a-t-elle le droit de s'abstenir entièrement? A-t-elle le droit d'arrêter ses investigations à ce qui est l'objet le plus habituel des confessions individuelles? Ne doit-elle point compter, parmi ses stricts devoirs, l'éducation privée et publique du sens moral, dans ces matières si complexes, desquelles dépendent principalement les bonnes relations entre les différents États? Ici encore l'on agira sagement, en reprenant d'anciennes traditions théologiques, depuis trop délaissées, et en élargissant l'horizon de la casuistique au delà des préoccupations immédiates de l'utilité la plus pressante pour le ministère du confessionnal. — 2. La casuistique, tout en étendant ses investigations à tout le domaine moral, doit constamment rester dans son rôle de science d'application, sans jamais usurper celui des sciences théologiques dont elle n'est que la tributaire. Qu'elle soit souverainement utile et même nécessaire pour former à la sage et prudente application des conclusions de la théologie morale, rien de plus vrai. Mais elle ne doit point, surtout dans l'enseignement de la théologie morale, prétendre à la domination à peu près exclusive, au détriment de la vraie science théologique qui se trouverait ainsi évincée, au détriment même de la bonne pratique du ministère, désormais privée de sa meilleure direction. L'expérience a montré que les funestes effets d'un tel exclusivisme ne seraient que trop réels.

4° La casuistique scientifique doit toujours se mettre en garde contre le dangereux préjugé d'une antinomie irréconciliable entre la spéculation de la science morale et son application immédiatement pratique. Qu'une sage application exige, avec la connaissance des conclusions scientifiques, ces qualités que saint Thomas nous indique comme le complément nécessaire de la vertu de prudence, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XLVIII, l'expérience le prouve surabondamment. Mais que l'étude scientifique des conclusions de la théologie morale soit inutile pour la pratique ou que la pratique puisse se réaliser indépendamment de la théorie, c'est une assertion des plus erronées et des plus pernicieuses. S'il était démontré que quelques casuistes se sont laissé influencer par ce préjugé, leur méthode devrait être blâmée, sans que la faute puisse retomber sur la casuistique elle-même.

III. Réponse aux principales objections dirigées contre la casuistique scientifique autorisée ou permise dans l'Église. — Hâtons-nous de dire que nous ne voulons justifier ici que cette casuistique légitime qui, suivant les principes rappelés précédemment, peut être considérée comme autorisée ou du moins comme permise dans l'Église. Quant aux excès laxistes commis par certains casuistes, nous les réprouvons aussi vigoureusement que peuvent le faire les plus sévères critiques, et nous les réprouvons avec plus de raison, parce que nous nous appuyons sur une base plus ferme.

1ʳᵉ objection. — Le devoir moral est naturellement dicté par la conscience. Il n'est nullement nécessaire que l'on épilogue si longuement sur l'existence ou l'étendue des obligations morales. Ces inutiles discussions ne servent qu'à obscurcir ce qui était de soi très évident. — *Réponse.* — Les principes généraux d'où se déduisent nos devoirs pratiques sont habituellement très évidents. Mais leur application, nécessairement dépendante de beaucoup d'éléments particuliers, objectifs et subjectifs, peut être très divergente, suivant la prépondérance que l'on doit, en telle occurrence, accorder à tel principe plutôt qu'à tel autre. D'ailleurs, pour que la conscience puisse toujours promptement et sûrement se diriger elle-même en toute occasion, une longue, patiente et délicate éducation morale est nécessaire, et bien peu d'hommes peuvent avoir cette éducation sans le secours de la casuistique. F. Brunetière, *Une apologie de la casuistique,* dans la *Revue des Deux Mondes,* 1ᵉʳ janvier 1885, p. 209 sq. Peut-on reprocher à la casuistique, dont c'est d'ailleurs le rôle principal, de s'occuper de l'éducation du jugement moral, quand les sciences morales, le roman, le théâtre, la critique littéraire ou historique et même le journalisme, sans posséder les mêmes droits, mettent une telle insistance à vouloir remplir ce même rôle, avec quelle compétence ou avec quel succès nous n'avons point à l'examiner ici? Brunetière, *loc. cit.*, p. 211 sq. Longtemps avant la naissance de la casuistique catholique, la casuistique stoïcienne s'était déjà préoccupée de ces problèmes de conscience. Raymond Thamin, *Un problème moral dans l'antiquité; étude sur la casuistique stoïcienne,* Paris, 1884, ainsi que la casuistique rabbinique. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ,* 5ᵉ édit., Paris, 1892, c. VII, *Le sabbat,* p. 334 sq.

2ᵉ objection. — Les casuistes se sont souvent trop occupés de certaines matières délicates et y ont même parfois montré une excessive indulgence. — *Réponse.* — 1° La nécessité de s'occuper de certaines matières est tout aussi réelle pour le casuiste que pour le jurisconsulte et le médecin appelés par leurs professions à étudier en droit criminel ou en médecine légale les actions les plus dégradantes. Le but du casuiste est même plus noble et plus important, puisqu'il doit diriger le confesseur dans l'accomplissement d'un précepte divin intéressant directement le salut éternel des âmes pécheresses. Peut-on reprocher à des théologiens, écrivant sous l'influence de motifs aussi relevés, une liberté professionnelle à laquelle la forme du traité scientifique latin paraît assurer encore plus de droit? Quant aux non-professionnels qui n'ont aucune grave raison de lire ces ouvrages, ni surtout de les traduire et de les faire circuler dans le grand public, rien ne les autorise à prendre scandale d'une étude purement théologique, commandée uniquement par les exigences du ministère de la confession et s'inspirant toujours d'une grande prudence dans l'interrogatoire pratique imposé aux pénitents. D'ailleurs si quelques manques de discrétion se sont parfois produits, ils n'ont eu pour cause que le peu de jugement ou de tact du confesseur, et il serait injuste de les attribuer aux ouvrages de casuistique. Brunetière, *loc. cit.*, p. 204 sq.; Lehmkuhl, *Die katholische Moraltheologie und das Studium derselben,* dans *Stimmen aus Maria Laach,* 1901, p. 17 sq.; Müller, *Ist die katholische Moraltheologie reformbedürftig,* Fulda, 1902, p. 45 sq.; Mausbach, *Die ultramontan Moral nach Graf Paul von Hœnsbrœch,* Berlin, 1902, p. 44 sq.; Meyenberg, *Die katholische Moral als Angeklagte,* Stanz, 1901, p. 37 sq. D'ailleurs si l'on prétend que l'art transforme tout ce qu'il touche et en bannit tout danger, ou qu'une thèse morale autorise toujours la peinture du mal et en écarte toute funeste influence, comment peut-on blâmer la casuistique scientifique qui a en sa faveur de si graves raisons et qui est d'ailleurs

réservée aux seuls professionnels? Mausbach, *op. cit.*, p. 46.

2° Quant à l'excessive condescendance de quelques casuistes, l'Église n'a point manqué de la réprouver formellement, lorsqu'elle s'est réellement produite. Nous citerons comme exemples la proposition 41e condamnée par Alexandre VII le 18 mars 1666, Denzinger, *Enchiridion*, n. 1012, voir t. I, col. 745, les propositions 51e, 56e, 60e, 61e, 62e, condamnées par Innocent XI le 2 mars 1679. Denzinger, n. 1068, 1073, 1077-1079.

3e objection. — La casuistique, avec son but principalement pratique et utilitaire et son point de vue très spécial, a gravement nui à la véritable science théologique, souvent laissée à l'arrière-plan ou presque entièrement négligée. C'est ainsi qu'elle a été une des principales causes de la décadence de la théologie morale. — *Réponse.* — En principe, la casuistique n'étant qu'une science d'application, suppose une sérieuse connaissance de la morale positive et de la morale spéculative. Si la théologie morale n'est vraiment utile pour la pratique du ministère qu'avec le concours de la casuistique, il est également impossible que l'on soit bon casuiste, si l'on ne possède suffisamment la morale spéculative. Lehmkuhl, *loc. cit.*, p. 14 sq.; Meyenberg, *loc. cit.*, p. 36. En restreignant principalement son attention à la question concrète de l'existence ou de l'inexistence d'une obligation grave dans telle occurrence, le casuiste ne fait que suivre le principe de la division du travail. A la théologie ascétique il laisse la prudente application des conseils de perfection. A la théologie spéculative il abandonne l'étude approfondie des vertus et les discussions théoriques sur les principes, pour ne retenir que les conclusions théologiques qu'il doit appliquer. Il laisse également à la philosophie morale les graves questions actuelles, apologétiques, économiques ou sociales, dont l'étude est si nécessaire pour écarter les erreurs contemporaines et rétablir l'ordre chrétien dans la société. Le lecteur attentif qui se rappelle que la vraie casuistique n'est qu'une partie de la théologie morale et une science de pure application, saura la remettre dans son véritable cadre, sous la dépendance de la théologie morale et de la théologie dogmatique, et en étroite harmonie avec la théologie pastorale et avec l'ascétique, même avec la mystique, sans oublier ses relations nécessaires avec la philosophie morale tenue au courant des graves problèmes contemporains. Quant à ceux qui sont engagés dans le ministère des âmes, s'ils ont la sagesse de suivre la direction qui leur est donnée, ils sauront prudemment s'aider de la casuistique sans négliger les autres sciences souverainement utiles pour le bien des âmes. En fait, une culture trop exclusive de la casuistique a-t-elle contribué à un réel appauvrissement de la théologie morale? Même en admettant un certain affaiblissement de la théologie morale, question que nous n'avons point à examiner ici, l'on ne pourrait démontrer que cet affaiblissement est, même partiellement, attribuable à la casuistique scientifique. Meyenberg, *op. cit.*, p. 34 sq.; Müller, *op. cit.*, p. 9 sq.; Lehmkuhl, *op. cit.*, p. 18 sq.

4e objection. — La casuistique, même scientifique, est irréductiblement opposée à l'ascétique chrétienne et même à l'intégrité de l'esprit chrétien. Le but de toute casuistique scientifique est de limiter l'obligation de conscience, en lui opposant constamment le célèbre principe : *Non est imponenda obligatio de qua certo non constat.* Or, considérer la loi ou l'obligation de conscience comme une chose que l'on doit restreindre, et l'exemption de tout devoir impérieux comme un bien dont la liberté ne peut être dépossédée qu'à bon escient, n'est-ce point renoncer positivement à la perfection et même abdiquer l'esprit du christianisme qui est essentiellement un esprit d'abnégation? n'est-ce point aussi dépouiller la loi nouvelle de son caractère spécifique qui est d'être une loi d'amour? — *Réponse.* — On ne peut affirmer que le but de toute casuistique scientifique est de limiter l'obligation de conscience ou de se prémunir contre ses illégitimes envahissements. Son vrai et unique but est de déterminer l'existence ou l'inexistence d'une stricte obligation de conscience, conformément aux légitimes conclusions de la théologie morale. De cette détermination résulte, comme conséquence nécessaire, l'indication d'un minimum d'obligation dans telle circonstance, mais cette restriction de l'obligation n'est point le but premier ni le but principal que l'on se propose. D'ailleurs en déterminant ainsi, par voie de conséquence, le minimum d'obligation, l'on ne veut préjudicier en rien à ce qui est et reste de conseil. L'ascétique reste donc hors de toute atteinte, ainsi que l'intégrité du véritable esprit chrétien.

5e objection. — La casuistique, même scientifique, est fatalement vouée à des subtilités et à des chicanes que l'on ne saurait concilier avec un caractère vraiment scientifique. — *Réponse.* — Ce qui a, pour le profane, apparence de subtilité et de chicane, n'est souvent, pour le connaisseur, que distinction légitime, d'où découlent des conséquences non moins autorisées. Souvent aussi, ce qui paraît inutile procure le progrès de la science, en éprouvant la vérité d'assertions spéculatives. Lehmkuhl, *loc. cit.*, p. 12. Si ce procédé, prudemment employé, est reconnu comme légitime quand il s'agit de casuistique juridique, de questions de droit criminel, ou de difficultés de médecine légale, pourquoi n'en serait-il point de même dans la casuistique théologique? F. Brunetière, *Une apologie de la casuistique,* dans la *Revue des Deux Mondes,* 1er janvier 1885, p. 205 sq.

Toutefois nous ne pourrions donner notre approbation à toutes les subtilités employées par des casuistes. Ainsi nous reconnaissons volontiers que plusieurs distinctions, encore acceptées par quelques auteurs dans la question de la restriction mentale, devraient être abandonnées, bien que nous admettions la thèse commune de la licéité de la restriction mentale employée dans les limites et avec les conditions voulues.

6e objection. — L'histoire de la casuistique, à ses diverses périodes, offre, dit-on, beaucoup de marques évidentes d'une doctrine très changeante que l'on s'est efforcé d'adapter successivement aux circonstances si diverses de temps et de milieu. — *Réponse.* — 1° Si les conclusions dogmatiques et morales sont vraiment immuables dans la mesure où elles sont strictement déduites des vérités révélées, il n'en est point de même de la discipline purement ecclésiastique qui est, de sa nature, très variable, puisqu'elle doit s'harmoniser avec les besoins si divergents d'époques et de pays très dissemblables. Pour cette raison, les applications de la casuistique sur ces points purement disciplinaires, peuvent subir des variations considérables. — 2° D'ailleurs, les lois ecclésiastiques restant substantiellement identiques, il peut se faire que de notables changements d'habitudes, de coutumes, de milieux, modifient leur application concrète et individuelle ou empêchent le confesseur d'avertir le pénitent d'obligations qui l'atteignent individuellement. Ce dernier cas peut se rencontrer plus fréquemment dans des milieux plus dangereux et avec des pénitents moins bien disposés. — 3° Si les conclusions morales vraiment certaines doivent toujours rester immuables, leurs applications concrètes peuvent, avec un notable changement de circonstances, être apparemment dissemblables. Ainsi il est toujours vrai que l'usure considérée comme correspondant au prêt lui-même *vi mutui* est illicite, et que la perception d'un intérêt ne peut être permise que moyennant la réalisation de l'un ou de l'autre des titres extrinsèques ou de tous conjointement. Mais des circonstances peuvent se présenter qui modifient considérablement l'application de ces titres extrinsèques. Dans les sociétés du

moyen âge, quand les transactions commerciales ou financières étaient rares, le *damnum emergens* et le *lucrum cessans,* dans le cas de prêt pécuniaire, pouvaient se présenter rarement en dehors de circonstances très spéciales. Dans nos sociétés actuelles où il est devenu si habituel de recourir au capital pour toutes sortes d'entreprises et d'une manière parfaitement accessible même au plus modeste avoir, ces mêmes titres extrinsèques peuvent facilement exister d'une manière presque universelle. Lehmkuhl, *Theologia moralis,* t. I, n. 1106. Ce n'est point la loi morale qui a changé, mais le milieu social où elle s'applique. Ce n'est point la doctrine de l'Église qui a évolué, mais les coutumes de la société civile dans laquelle l'Église vit. — 4° S'il était uniquement question de conclusions simplement probables ou considérées comme telles à une époque donnée, surtout dans des questions complexes jusque-là assez indécises, il peut arriver et de fait il arrive qu'une étude plus approfondie, ou quelque décision nouvelle de l'Église ou des Congrégations romaines, ou des arguments entièrement nouveaux, fournis par quelque auteur exceptionnel, mettent en pleine lumière l'erreur ou l'improbabilité d'une opinion jouissant jusque-là d'une certaine situation acquise. Chez les théologiens les plus autorisés, même chez saint Alphonse, se rencontrent quelques opinions de ce genre, dont la probabilité intrinsèque ou même extrinsèque ne peut plus être admise actuellement. Nul changement objectif n'est survenu dans la doctrine morale. Mais ce qui, dans l'incertitude de telle question, avait été, en toute bonne foi, considéré comme une interprétation ou une application probable de tel principe ou de telle conclusion, a depuis lors évidemment perdu cette probabilité subjective, qui avait primitivement suffi pour la légitimité morale de l'acte ainsi accompli. Il ne s'ensuit point que la loi éternelle fidèlement reflétée et promulguée par la droite conscience ait alors cessé d'être l'unique règle de tous nos actes. La conscience erronée, qui avait faussement considéré comme probable ce qui ne l'était point réellement, ne s'était aucunement substituée à la loi éternelle. En réalité c'était toujours à la loi éternelle que l'on adhérait premièrement et principalement et que l'on percevait comme la règle de la moralité, bien qu'on la comprît mal ou qu'on se trompât sur son application. S. Thomas, *Quæst. disputatæ, De veritate,* q. XVII, a. 4. — 5° L'histoire de la théologie morale prouve l'existence d'un progrès partiel, le plus souvent très irrégulier et purement accidentel, dans la connaissance ou la démonstration théologique de conclusions d'abord implicitement ou virtuellement admises dans leurs principes immédiats ou dans des principes plus éloignés, puis explicitement déduites et mises en pleine lumière à l'occasion de quelque controverse ou polémique accidentelle, quelquefois par une définition ou déclaration de l'Église ou par quelque nouveau raisonnement fourni par des théologiens de marque. Ce travail de développement, malgré tous les obstacles qu'il rencontre, peut être facilement suivi dans l'histoire du probabilisme. Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis,* 2e édit., p. 548 sq. Comme la casuistique n'est qu'une science d'application de la théologie morale, son sort est inévitablement lié à celui de la théologie morale. Quand celle-ci perfectionne ses connaissances, celle-là doit conséquemment modifier la manière de présenter ses applications pratiques, et quelquefois ses applications elles-mêmes. Cette variation progressive, ainsi entendue, n'a rien que de très légitime.

7e objection. — On reproche encore à la casuistique de procéder souvent avec beaucoup d'arbitraire, comme si elle avait reçu un pouvoir discrétionnaire de lier ou de délier les consciences, tandis qu'elle n'a qu'un pouvoir d'interprétation et d'application, dans les strictes limites de la véritable science théologique. — *Réponse.* — Assurément la casuistique ne possède que le droit d'interpréter théologiquement les obligations morales dans les cas soumis à son appréciation. Mais parce que le jugement du théologien moraliste doit être un jugement concret portant sur tous les éléments objectifs et subjectifs d'un fait déterminé, et qu'il y a rarement deux cas concrets entièrement identiques, il arrive fréquemment que des appréciations sur des cas apparemment semblables, sont rarement identiques. Il arrivera même souvent qu'elles présenteront des divergences assez surprenantes pour l'observateur inattentif, mais parfaitement justifiées pour celui qui se rend compte de la diversité objective et subjective des cas individuels.

La même observation répond au reproche de relativisme souvent adressé à la théologie casuistique.

8e objection. — La casuistique même scientifique est de fait incapable de réaliser son but, à cause du conflit d'opinions dont elle a toujours été tourmentée. — *Réponse.* — 1° L'élément réellement incertain, dans les décisions de la théologie casuistique, n'a pas toute la prépondérance qu'on lui attribue. Il n'y a même qu'une part assez restreinte, surtout si l'on admet le probabilisme modéré, pratiquement autorisé dans l'Église depuis plus de trois siècles. — 2° Le conflit d'opinions opposées, mais possédant une probabilité comparative sérieuse et solidement motivée, ne présente point de grave inconvénient pratique, pourvu que le confesseur ait la prudence de ne point imposer contre le gré du pénitent, surtout en matière de restitution, une opinion qui n'est, d'autre part, aucunement obligatoire. — 3° Même des opinions moins solidement probables et qui ne peuvent par elles-mêmes motiver une prudente application des principes réflexes, peuvent, dans quelques circonstances spéciales, n'être pas sans utilité pratique, surtout après le fait déjà accompli. Quand le pénitent qui vient de s'accuser a, en sa faveur, quelques raisons d'elles-mêmes incapables de l'excuser d'une obligation, mais cependant de quelque gravité, et quand simultanément il est difficile au confesseur d'avertir le pénitent de l'obligation existante ou que d'autres inconvénients assez graves se rencontrent, il peut être permis, du moins après l'événement, d'avoir recours à ces opinions. Car si chaque circonstance ou raison prise à part est strictement insuffisante, leur union simultanée peut ne point l'être. D'ailleurs, à supposer même que le concours de toutes ces circonstances ne pût légitimer l'emploi de ces opinions, il se pourrait qu'il donnât réellement lieu à une telle perplexité de conscience que l'on ne pourrait pratiquement blâmer quelqu'un qui choisirait ce parti. Lehmkuhl, *Theologia moralis,* t. I, n. 1148; t. II, n. 266, 826 sq., cite quelques exemples de ce genre.

9e objection. — A notre époque justement préoccupée de la lutte énergique contre l'individualisme sous toutes ses formes et dans toutes ses applications, on a souvent blâmé la casuistique de s'être à peu près exclusivement et constamment cantonnée dans les applications de la seule morale privée, délaissant presque entièrement celles de la morale sociale, cependant très importantes pour le bien commun. On a même affirmé que la casuistique, ayant pour unique but la détermination rigoureuse des obligations atteignant chaque conscience particulière, est nécessairement individualiste. — *Réponse.* — 1° Revendiquant pour la casuistique scientifique, comme nous l'avons dit précédemment, le droit et le devoir de s'occuper des obligations de la morale sociale dans la mesure nécessaire ou utile au bien commun, nous ne voulons justifier ici que la casuistique fidèle à ce devoir, au moins dans son minimum d'étendue. — 2° L'étendue de cette obligation peut varier suivant les époques et les milieux. Dans les sociétés qui acceptent la direction de l'Église catholique dans leur vie publique et dans toutes leurs institutions et qui se conforment habituellement

à son enseignement sur les devoirs de l'État et sur ceux des sujets, il peut y avoir une moins urgente nécessité de rappeler des devoirs constamment présents à la conscience publique. Au contraire, dans des sociétés qui se proclament entièrement neutres vis-à-vis de Dieu et de son Église, même vis-à-vis de toute religion, et qui exaltent les droits exclusifs de l'État, sans lui reconnaître presque aucun devoir, il y a une plus impérieuse nécessité d'insister sur ces mêmes droits et devoirs, pour que ces vérités ne s'oblitèrent point dans la conscience publique. Suivant les époques, les problèmes pratiques à résoudre et les dangers à conjurer peuvent aussi être bien différents. A l'heure actuelle où les principes primordiaux de toute société sont radicalement niés ou considérablement obscurcis, la défense sociale impose des devoirs plus rigoureux et plus étendus. Ajoutons encore que dans une société où les institutions démocratiques continuent incessamment leur marche ascensionnelle, la défense et la direction sociale, ne pouvant être l'œuvre exclusive d'un chef d'État, ni d'une élite de conseillers ou de ministres, s'imposent dans une certaine mesure à toute la masse, suivant les aptitudes et les possibilités données ou laissées aux individus et aux groupements d'individus. Nous n'examinons point si ce régime social est pratiquement le meilleur. Nous prenons simplement le fait, et, ce fait supposé, nous affirmons qu'il est particulièrement nécessaire que, dans ces sociétés, la masse de laquelle dépend principalement le bien-être matériel et moral de la nation, soit plus éclairée sur ses devoirs et conséquemment sur ses droits publics et sociaux. Si ces observations sont justes, comme nous le croyons, les casuistes qui ont écrit pour des sociétés où toutes les institutions publiques étaient encore étroitement liées avec le catholicisme, où d'ailleurs la masse populaire avait moins d'influence sur la direction publique et sociale, n'étaient point aussi rigoureusement tenus que ceux de notre époque, à insister sur des devoirs qui alors atteignaient beaucoup moins la plupart des individus. Dans nos sociétés actuelles, avec des institutions bien différentes, des problèmes entièrement nouveaux et de graves dangers inconnus dans les siècles passés, les obligations peuvent être bien différentes. — 3° Il n'est pas toujours nécessaire que tous les auteurs, s'occupant de casuistique, insistent également sur toutes les applications de la morale sociale. On comprendra facilement que l'occasion de parler de beaucoup d'applications de la morale sociale ne se présente guère aux casuistes qui écrivent presque exclusivement pour la direction pratique du confessionnal et qui ne veulent traiter que les cas les plus habituels dans ce ministère, parfois même en glissant plus légèrement sur ceux où la monition du confesseur leur semble pratiquement impossible. — 4° En fait, la préoccupation des nombreuses applications de la morale sociale tient dans toute la casuistique et généralement chez tous les auteurs une place très considérable. Le lecteur attentif peut s'en rendre compte par un simple ressouvenir de toutes ces questions de théologie morale où la considération du bien commun détermine principalement l'existence, la gravité et l'étendue d'une obligation particulière ou d'un droit, ou parfois aussi l'inexistence ou la cessation d'une obligation même grave. Ainsi la licéité de la coutume, interprétant une loi ou en exonérant, se tire surtout de la souveraine importance du bien commun à laquelle le législateur est présumé consentir. De même la raison d'empêcher un mal public plus grave peut autoriser, moyennant certaines restrictions, la tolérance des libertés publiques. Dans la question de coopération à l'exécution de certaines lois, de la part de fonctionnaires, agents ou employés subalternes, la considération du bien commun sérieusement menacé par l'éloignement de tous les citoyens honnêtes, peut souvent autoriser, moyennant certaines conditions, à prêter un concours purement matériel. En matière de détermination secondaire du droit de propriété, c'est surtout à cause du bien commun que l'on est tenu d'obéir aux justes lois civiles, du moins après une décision judiciaire, particulièrement en ce qui concerne la prescription, les successions et autres moyens d'acquérir des biens. C'est la raison du bien public à sauvegarder ou à réparer, qui introduit si souvent en casuistique cette clause habituellement grave, *secluso scandalo,* ou qui détermine les rigueurs de la loi morale sur la réparation du scandale public; c'est elle encore qui rend les théologiens habituellement si réservés dans la question de la compensation occulte et si sévères pour la monition du confesseur dans les cas intéressant spécialement le bien de la société. Par contre, la défense du bien public peut autoriser et même obliger vis-à-vis du prochain à manifester des fautes graves ou à révéler des secrets même confiés et vis-à-vis de soi-même à exposer dangereusement sa propre vie. Ces exemples, que l'on pourrait multiplier indéfiniment, montrent chez les casuistes une très grave et très constante préoccupation du bien commun à sauvegarder, à défendre ou à réparer, préoccupation qui suppose l'estime de la morale sociale et la volonté d'en procurer l'accomplissement. — 5° En étudiant attentivement quelques-uns de nos meilleurs théologiens à la fois dogmatistes, moralistes et casuistes, comme Dominique Soto et Suarez, l'on trouvera amplement traitées et discutées toutes les plus graves questions de la morale sociale, du moins sous la forme et avec les problèmes qu'elles comportaient à cette époque. Des casuistes éminents comme Navarrus, *Enchiridion sive manuale confessariorum et pænitentium,* c. XXV, *De peccatis diversorum statuum et primum regum*, Rome, 1588, p. 397 sq., traitent les principales obligations et applications sociales de leur temps et de leur milieu. — 6° Disons, en terminant cette courte justification, qu'à l'heure actuelle la casuistique doit plus particulièrement se tenir en garde contre toute tendance trop exclusivement individualiste. Si elle veut répondre aux besoins actuels, elle doit, sans aucunement négliger le reste, insister en même temps sur toutes les obligations sociales de tous, afin d'aider, pour sa part, à refaire la conscience publique et à reconstituer une société plus morale et plus chrétienne. Cependant, tout en affirmant ce principe, qui nous paraît être la doctrine de Léon XIII dans ses encycliques, nous ne voudrions point blâmer les théologiens qui préfèrent renvoyer la plupart de ces questions sociales à la philosophie morale, en réservant la casuistique, d'une manière presque exclusive, pour la préparation immédiate du ministère de la confession. Müller, *op. cit.*, p. 9 sq. A mesure qu'augmente l'importance des études sociales, il peut être avantageux qu'elles deviennent l'objet d'une science spéciale.

IV. APERÇU HISTORIQUE. — 1° *Depuis les premiers siècles jusqu'au XIII*e. — Pendant toute cette période, l'on ne rencontre aucun ouvrage traitant exclusivement de cas de conscience ou d'applications immédiatement pratiques de la théologie morale. Cependant, bien que la casuistique n'existe pas encore comme science spéciale, les écrits de cette époque contiennent déjà de nombreuses applications pratiques, suivant les occasions qui se présentent. — 1. A la fin du Ier siècle, la *Doctrina duodecim apostolorum,* dans ses premiers chapitres, rappelle sommairement d'importantes applications de la morale chrétienne, telles que l'interdiction de toute pratique superstitieuse et de tous les procédés de la magie, c. II, III, V; la condamnation de toute violation des droits du prochain dans sa vie ou dans ses biens, particulièrement la condamnation de l'infanticide, c. II, V; la réprobation de toute faute opposée à la charité, c. II, III, V, ainsi que l'impureté, c. I, II, V; l'instante recommandation de l'aumône, c. I, IV, de la bienveil-

lance envers les esclaves, c. IV, et de l'amour des ennemis, c. I. Voir Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 2-16. — 2. Vers le milieu du IIe siècle, le *Pasteur* attribué à Hermas, dans sa seconde partie où les principaux devoirs chrétiens sont ramenés à douze commandements, peut être considéré comme une ébauche de théologie morale, contenant des applications pratiques à certains cas particuliers, parmi lesquels l'aumône, la médisance, le mensonge. Funk, *op. cit.*, t. I, p. 468-518. — 3. Tertullien encore catholique traite dans quelques opuscules de questions pratiques relatives au célibat, à la viduité et au mariage, *Ad uxorem libri duo*, *P. L.*, t. I, col. 1273 sq., ainsi que des excès du luxe, *De cultu feminarum libri duo*, *P. L.*, t. I, col. 1303 sq. — 4. Clément d'Alexandrie, surtout au IIe livre de son *Pédagogue*, décrit minutieusement les détails pratiques de la vie chrétienne, mais sans délimitation bien nette entre le précepte et le conseil. — 5. Saint Cyprien, outre les deux cas célèbres dont il s'est particulièrement occupé, la réconciliation des *lapsi* et la rebaptisation de ceux qui avaient été baptisés par des hérétiques, traite incidemment dans ses opuscules *De habitu virginum*; *De opere et eleemosynis*, *De mortalitate*; *De zelo et livore*; *De bono patientiæ*; *De exhortatione martyrii*, et dans plusieurs de ses lettres, d'usages purement disciplinaires ou de recommandations morales principalement ascétiques, ou de vices et abus qu'il réprouve énergiquement. — 6. Chez les Pères du IVe siècle, particulièrement saint Basile, saint Jean Chrysostome et saint Grégoire de Nysse en Orient, et saint Ambroise en Occident, se rencontrent de nombreuses applications morales, relatives à la fuite du vice et à la pratique des vertus chrétiennes et même de la perfection chrétienne, applications où le précepte moral et le conseil de perfection sont le plus souvent mêlés, sans que les limites précises soient toujours nettement déterminées. — 7. La distinction théologique entre le précepte et le conseil est clairement indiquée par saint Augustin, *De sancta virginitate*, c. XIV, *P. L.*, t. XL, col. 402; *Epist.*, CLVII, n. 36 sq., *P. L.*, t. XXXIII, col. 691 sq. En même temps, saint Augustin ne se borne point à des recommandations morales ou ascétiques. Ses deux opuscules, *De mendacio*, *P. L.*, t. XL, col. 487 sq.; *Contra mendacium*, col. 517 sq., sont, en partie du moins, des essais de théologie casuistique. — 8. Du VIe au XIIIe siècle les auteurs ecclésiastiques comme saint Grégoire le Grand, saint Isidore de Séville, saint Bède et saint Pierre Damien, ne font guère que reproduire les applications précédemment faites par les Pères en les adaptant à des situations nouvelles. — 9. Cette courte esquisse des essais de casuistique pendant toute cette période doit être complétée par les nombreuses décisions des conciles traçant dans des cas particuliers la règle morale et par l'étude des livres pénitentiels fixant la pénitence canonique et contenant en même temps une sorte de jugement implicite sur la gravité de l'acte ainsi censuré. Voir PÉNITENTIELS.

2° *Depuis le XIIIe jusqu'à la seconde moitié du XVIe siècle.* — 1. La casuistique proprement dite commence avec la célèbre Somme de saint Raymond de Pennafort, *Summa de pænitentia et matrimonio*, publiée vers 1235, ouvrage à la fois canonique et moral, divisé en quatre livres traitant successivement des péchés envers Dieu, des péchés envers le prochain, des devoirs et des droits des ecclésiastiques, enfin du mariage. — 2. A cette même époque et aux siècles suivants, cette Somme servit de base à de nombreux commentaires ou d'occasion à de nombreux écrits du même genre. Parmi ces commentaires se distinguent surtout ceux de Guillaume de Rennes, O. P., composés en 1250, édités à Rome, 1603, et ceux de Jean de Fribourg (†1314), en partie restés manuscrits. Parmi les ouvrages analogues datant de cette époque, nous citerons particulièrement : *Summa astesana*, ouvrage anonyme, probablement d'un franciscain se rattachant à la ville d'Asti par sa naissance ou sa profession religieuse, ouvrage traitant de cas de conscience et divisé en huit livres, souvent réimprimé, Venise, 1468, 1478, 1480; Cologne, 1479; Lyon, 1519; Rome, 1728, 1730; voir t. I, col. 2142; *Summa pisana* ou *pisanella* composée par Barthélemy de Santoconcordio ou de Pise, dominicain (†1347), souvent réimprimée, s. l., 1473, 1475; Paris, 1470; Venise, 1479, 1481, 1483; Lyon, 1519; voir col. 435-436; Nicolas d'Osimo y ajouta, vers 1444, un supplément reproduit dans l'édition de Venise, 1481, 1484; *Pupilla oculi*, de Jean de Burgo, chancelier de l'université de Cambridge (†1386), ouvrage distribué en dix livres traitant de l'administration des sept sacrements, des dix préceptes du décalogue et des autres obligations, Strasbourg, 1516; *Summa angelica*, composée vers 1476 par le bienheureux Ange Carletti, mineur de la stricte observance, ouvrage principalement basé sur la *Summa pisana* et reproduisant, en suivant l'ordre alphabétique, ce que les ouvrages antérieurs contenaient de plus utile, ouvrage très souvent édité, Venise, 1487, 1488; voir t. I, col. 1272; *Summa pacifica*, composée par le bienheureux Pacifique de Ceredano, mineur observantin (†1482), publiée d'abord en italien, Milan, 1479, puis en latin, Venise, 1501, 1513; *Summa baptistiniana*, postérieurement dénommée *Rosella casuum*, de Baptiste de Sale, mineur observantin, Pavie, 1489; Venise, 1495, 1498, 1499, 1548; Strasbourg, 1586; voir col. 378-379; *Summa tabiena* ou *Summa summarum de casibus conscientiæ*, de Jean Cagnazzo, dominicain (†1521), Bologne, 1517, 1520; Venise, 1580; voir col. 1302; *Summa sylvestrina*, de Sylvestre de Priero ou Prierias, dominicain (†1523), traite par ordre alphabétique en 715 articles toutes les questions de la théologie pratique, publiée en 1516; Strasbourg, 1518, Lyon, 1519, 1524, 1541, Venise, 1569, 1578, 1581, très souvent rééditée, *Summa casuum conscientiæ*, *Aurea armilla*, de Barthélemy Fumus, dominicain (†1545), Venise, 1550, 1567, 1571, 1578, Anvers, 1576, 1591, Lyon, 1594; *Peccatorum summula*, de Cajetan, Rome, 1525, Venise, 1525, Paris, 1526, 1530. Voir col. 1322. — 3. Parmi les ouvrages de casuistique appartenant à cette période l'on doit encore ranger les *confessionalia* substitués aux anciens livres pénitentiels dans la direction immédiate des confesseurs. Le premier ouvrage de ce genre est *Summa confessionalis* ou *Summula confessorum*, de saint Antonin de Florence (†1459), ouvrage souvent édité en latin et en italien, Mayence, 1460; Rome, 1472; Venise, 1480; Paris, 1516; Lyon, 1502. Voir t. I, col. 1452-1453. Il fut suivi de beaucoup de manuels analogues parmi lesquels nous mentionnerons : *Confessionale*, de Barthélemy de Chaymis, mineur observantin, ouvrage souvent réédité, Milan, 1474, 1476, 1480, 1482; Venise, 1486; Mayence, 1478; *Confessionale* de Jacques Cavicæus de Parme, Parme, 1509; Venise, 1529; *Confessionale*, de Godescale Rosemondt, professeur de Louvain (†1526), Anvers, 1518, 1519, 1524, 1554; *Manuale confessorum et pœnitentium*, d'Antoine Curaia de Lisbonne, frère mineur, Tolède, 1554, Anvers, 1555, Salamanque, 1556, 1572.

3° *Depuis la seconde moitié du XVIe siècle jusqu'au milieu du XVIIe siècle*, la casuistique, grâce à un développement très considérable de la théologie morale, s'enrichit de nombreux ouvrages, parmi lesquels nous mentionnerons les suivants : *Enchiridion sive manuale confessariorum et pænitentium*, publié d'abord en espagnol à Salamanque, 1557, puis augmenté en 1569, enfin publié en latin à Rome, 1588, par Martin Aspicuelta, communément appelé Navarrus (†1586), ouvrage souvent édité, Wurzbourg, 1593; Paris, 1620, etc.; voir t. I, col. 2119; *Summa casuum conscientiæ*, d'A. de Cordova, O. M., Saragosse, 1561; Tolède, 1575,

1584; Brescia, 1599; *Summula de casibus quos vocant conscientiæ,* s. l. n. d., du barnabite Michelius († 1572); *Summa casuum conscientiæ absolutissima,* du cardinal Tolet († 1596), Douai, 1633, souvent réimprimée; *Summula casuum conscientiæ*, de Sébastien Cattaneo, dominicain († 1609), Trente, 1592, 1600, 1603; Brescia, 1609; *Suma de casos de conciencia,* d'Emmanuel Rodriguez, franciscain († 1613), ouvrage publié en latin, Venise, 1616; *Una suma de casos de conciencia ó de los sacramentos,* de Barthélemy de Ledesma, dominicain († 1604), Mexico, 1560; Salamanque, 1585; *La somme des péchés et le remède d'iceux, comprenant tous les cas de conscience et la résolution de doubtes touchant les péchés,* par le P. Benedicti, O. M., Paris, 1586; revue par les docteurs de la faculté de théologie de Paris, in-fol., Paris, 1602; voir col. 601-602; *Speculum morale et practicum* ou *Medulla casuum conscientiæ,* de Michel de Funez, jésuite, Constance, 1598; Cologne, 1610; *Decisionum aurearum casuum conscientiæ pars prima et pars secunda,* publiées séparément et suivies d'un *Appendix* et d'*Additamenta* publiés aussi séparément, par Jacques Graffius, bénédictin († 1620); *Decisio casuum* de Melchior Zambrano de Xérès, Séville, 1604; Cologne, 1606; *Summæ summarum casuum conscientiæ,* de L. Carbone, in-4°, Venise, 1606; voir col. 1712; *Clavis regia sacerdotum casuum conscientiæ,* de Grégoire Sayer, bénédictin anglais, Venise, 1607, 1615; in-fol., Anvers, 1619; *Summa casuum conscientiæ occurrentium in articulo mortis circa sacramenta,* de Diégo Alvarez, jésuite, Séville, 1604; voir t. I, col. 926; *Opus morale in præcepta decalogi sive summa casuum conscientiæ*, in-fol., Paris, 1615, par Thomas Sanchez; *Disceptationes de difficilioribus materiis casuum et dubiorum occurrentium in conscientia; de pænitentia, de negotiatione, de bello publico et privato,* de Paul Bianchi, dominicain, Venise, 1622, 1630; voir col. 813; *De christianis officiis et casibus conscientiæ,* de Filliucci, jésuite († 1622), Lyon, 1622; *Responsa moralia,* en sept livres, de Comitolo, jésuite († 1626), Lyon, 1609; Crémone, 1611; Rouen, 1709; *Praticque dorée de la charge et office des curés, notamment les plus fréquens et principaux cas et difficultez de conscience,* par Jean-Baptiste Bernardin Possevin, de Mantoue, augmentée des remarques d'André Victorel, in-12, Toul, 1619; *Speculum confessariorum et pænitentium,* de Barthélemy de Saint-Fauste, cistercien († 1636); voir col. 436; *Manual de los confesores,* de Henri de Villalobos, franciscain († 1627), Salamanque, 1625; *Summa casuum conscientiæ*, de Jean Baptiste Bizzozero, Milan, 1628; voir col. 903; *Summula casuum,* de Samuel de Lublin, dominicain, Cologne, 1631, 1635; *Praxis fori pænitentialis ad directionem confessarii in usu sacri sui muneris,* de Valère Reginaldus ou Reynauld, jésuite († 1623), in-fol., Lyon, 1616; 2 in-fol., Cologne, 1622; du même auteur, *Compendiaria praxis difficiliorum casuum conscientiæ*, Mayence, 1619; Douai, 1628; *Directorium conscientiæ,* de Jean de la Croix, dominicain, Madrid, 1624; *Consultationes et responsa selectiora quæstionum moralium ac casuum conscientiæ*, 2 in-4°, Bologne, 1632, 1634, du barnabite de Bonis († 1634); *Responsorum moralium libri sex,* in-fol., Lyon, 1660, du cardinal Jean de Lugo, *Opera,* t. VII; *Resolutiones morales in quibus potiores casus conscientiæ frequentius in qualibet materia occurrentes juxta mentem Scoti et divi Thomæ examinantur et solvuntur,* d'Alexandre Rubeus de Lugo, conventuel, Bologne, 1653; *Medulla theologiæ moralis*, de Busenbaum; voir col. 1267; *Summa quæstionum regularium seu de casibus conscientiæ ad personas regulares utriusque sexus spectantibus,* de Jean-Baptiste de Lezana, carme, Rome, 1634; Venise, 1646, 1654; Lyon, 1655, 1678; du même auteur, *Consulta varia,* Venise, 1651; Lyon, 1655, 1656; *Directorii theologorum ac confessorum ad summam fere omnium casuum conscientiæ, partes tres,* de Michel Zanardi, dominicain († 1642), Crémone, 1612; Venise, 1614; *Resolutiones morales,* de Diana, clerc régulier († 1663), Lyon, 1629-1659; Venise, 1652-1655; Rome, 1656, Anvers, 1660, ouvrage très diffus, successivement coordonné plus méthodiquement par Martin de Acolea, chartreux, sous ce titre : *Antoninus Diana coordinatus,* Lyon, 1667 sq., puis résumé par nombre d'auteurs; *Tractatus varii resolutionum moralium,* de Thomas Hurtado, clerc régulier († 1659), Lyon, 1651; in-fol., Séville, 1659; du même auteur, *Resolutiones orthodoxo-morales, scholasticæ, historicæ...*, Cologne, 1655, condamnées par l'Index par décret du 10 juin 1659, *donec corrigantur; Summula casuum conscientiæ continens brevem et accuratam explicationem præceptorum decalogi,* Lyon, 1653, par le P. Pierre de Saint-Joseph; *Notabiles resolutiones variorum casuum et quæstionum practicarum,* de Pierre Marchant, franciscain († 1661), à la suite de son *Tribunal sacramentale,* 2e édit., in-fol.. Anvers, 1655; *Summa seu resolutiones practicæ notabiliores casuum fere omnium,* par Antoine Naldi, théatin († 1645), Rome, 1635; *Illustriorum disquisitionum moralium,* par Vincent Candido, dominicain († 1654), 4 vol., Rome, 1637-1643; voir col. 1506; *Decisiones casuum conscientiæ,* de Charles Zambertus, jésuite († 1650), Bologne, 1634-1639; *Arca vitalis seu inquisitiones theologicæ morales casuum conscientiæ,* de Marc Vidal, théatin, Venise, 1650, ouvrage condamné par l'Index par décret du 23 septembre 1653, puis modifié et réédité sous le titre : *Arca salutaris,* Venise, 1660, fut encore condamné par l'Index, *donec corrigatur,* par décret du 8 mars 1661. Sur Castilento, 1652, voir col. 1835.

4° *Du milieu du XVIIe siècle jusqu'à la fin du XVIIIe.* — *Casos raros de la confesion,* par Christophe Véga, jésuite († 1672), Valence, 1656; les réflexions ajoutées à cet ouvrage par Antoine Heraudo furent condamnées par l'Index par décret du 21 mai 1668; *Le cours de théologie morale,* de R. Bonal; voir col. 956; *Summa moralis alphabetice per casus digesta,* de Gabriel de Saint-Vincent, carme (1671), Rome, 1668; *Directorium confessariorum in quo selectiores et practicabiliores casus omnium sacramentorum et censurarum... explicantur,* in-fol., Lyon, 1668, par le P. Antoine du Saint-Esprit; *Casuum conscientiæ brevissima ac originalis expositio,* par Ægidius de Cesari, conventuel, Venise, 1678; *Medulla theologiæ pastoralis practicæ,* de Henri Heinlin, bénédictin, Bamberg, 1674; Cologne, 1707; Nuremberg, 1714; divers ouvrages de casuistique composés par Gobat, jésuite († 1679), sous les titres : *Alphabetum communicantium casuisticum; Alphabetum sacrificantium; Alphabetum baptizantium et confirmantium,* etc., furent tous réunis par lui (à l'exception de son *Alphabetum quadruplex*) dans un seul ouvrage : *Experientiæ theologiæ sive theologia experimentalis,* Munich, 1669; Constance, 1670; *Examen y practica de confesores y penitentes en todas las materias de la theologia moral,* Valladolid, 1662, par Antoine de Escobar, jésuite († 1669); *Decisiones miscellaneæ 500 dubiorum,* Venise, 1650, par François Bordone, du tiers ordre régulier de Saint-François; *Résolutions de plusieurs cas de conscience touchant la morale et la discipline de l'Église,* 3 in-8°, Paris, 1690-1692; 3 in-4°, Paris, 1694-1704; 3 in-8°, Paris, 1705, par Jacques de Sainte-Beuve, professeur de Sorbonne († 1677), recueillies par son frère; *Consultationes in re morali,* Toulouse, 1682, par Thomas de Urrutigoyti, franciscain († 1682); *Tres centuriæ selectorum casuum conscientiæ,* Fribourg-en-Brisgau, 1665; Cologne, 1670, 1667, 1751, par Adam Burghaber, jésuite († 1687); *Ventilabrum medico-theologicum quo omnes casus tum medicos cum ægros aliosque concernentes eventilantur,* Anvers, 1666, par Michel Boudewyns († 1681); *Responsa moralia ad quæstiones theologiæ selectas,* Dijon, 1692, par Joseph Brunet, docteur de Sorbonne († 1720); *Decas ad moralem scientiam,* Gênes,

1693, par Bernard Bissus, bénédictin († 1716); *Théologie morale ou résolution des cas de conscience selon l'Écriture sainte, les canons et les saints Pères,* 8 in-12, Paris, 1670 sq., 1695, 1715, par François Genet, plus tard évêque de Vaison († 1702), probabilioriste rigide, ouvrage souvent édité et traduit en latin, Venise, 1763, 1777; Bassano, 1769; *Summa sancti Raymundi de Pennafort,* Lyon, 1718, nouvelle édition par Vincent Laget, dominicain; *Tractatus moralis in decalogi præcepta,... complectens casus omnes obvios,* 2e édit., in-12, Tournai, 1707, par le P. François Henno, récollet; *Examen confessariorum... amplectens casus conscientiæ obvios...,* in-12, Cologne, 1718, par le P. Grégoire Schoonaerts, ermite de Saint-Augustin; *Dictionnaire des cas de conscience,* 2 in-fol., Paris, 1733, 1746, par de Lamet et Fromageau; *Decisiones sacramentales theologicæ, canonicæ et legales,* Venise, 1727, 1757; Ancône, 1740, par Jean Clericatus ou Chiericato, de l'Oratoire († 1717); *Alphabetum morale seu theologia moralis casibus conscientiæ ordine alphabetico dilucidata,* Trèves, 1739, par Brocard de Saint-Nicolas, carme; *Inquisitor canonum sive expositio et resolutio conscientiæ casuum ex regulis canonicis deducta,* Rennes, 1724-1726, par Alexandre de la Passion, carme († 1731), voir t. I, col. 785; *Fragmentorum theologicorum moralium seu casuum conscientiæ diversorum collectio,* Sinagaglia, 1730; Venise, 1752, par Jean-Baptiste Bodalini, servite († 1730); *Dictionnaire des cas de conscience,* 2 in-fol., Paris, 1715, et *Supplément du dictionnaire des cas de conscience,* Paris, 1719, 3 in-fol., Paris, 1724, 1730, 1736; Bâle, 1741, par Jean Pontas († 1728); édition abrégée et modifiée par Collet, Paris, 2 in-4°, 1744, 1764, 4 in-12, 1768, 1770, et reproduite par Migne, Paris, 1847-1858; trad. latine, Genève, 1731; Venise, 1758; *Resolutiones practico-morales in decalogi præcepta et Ecclesiæ sacramenta,* Rome, 1741, 1743, par Raphaël de Frascati, capucin; *Decisiones practicæ casuum conscientiæ selectorum,* Augsbourg, 1734, 1739, 1747, 1749, par Bonaventure Leonardelli, jésuite; *Consilia casuistica quadruplici conscientiæ dirigendæ aptata,* Olmutz, 1750, par Wenceslas Kraus, jésuite; *Dictionarium casuum conscientiæ,* Venise, 1733, édition latine abrégée et corrigée du dictionnaire de Pontas, par Amort, chanoine de Latran († 1775); Amort traduisit également, en l'adaptant à l'Allemagne, le *Dictionnaire portatif de cas de conscience,* publié à Avignon, 1759, 2e édit., 2 in-12, Lyon, 1759, 3e édit., *ibid.*, 1761, par François Morenas, Augsbourg, 1759, 1784; voir t. I, col. 1116; *Theologia moralis decalogalis et sacramentalis per modum conferentiarum casibus practicis illustrata,* 3 et 6 in-12, Augsbourg, 1741-1747, par Elbel, mineur récollet, ouvrage réédité à Paderborn, 1890-1892, par Bierbaum, franciscain; *Conferentiæ theologico-morales seu casus conscientiæ de restitutione tum in genere tum etiam in specie,* Augsbourg, 1744, par le même Benjamin Elbel; *Résolution de cas de conscience sur la vertu de justice et d'équité,* 3 in-12, s. l., 1741; *Theologia moralis ex solidis probatorum auctorum principiis et veriorum casuum fictorum et factorum resolutionibus,* 6e édit., 2 in-8°, Wurzbourg, 1769, par Edmond Voit, S. J., professeur à l'université de Wurzbourg; *Casus conscientiæ de mandato olim Em. S. R. E. cardinalis Prosperi Lambertini deinde SS. D. N. papæ Benedicti XIV propositi ac resoluti, opus confessario omnibus... perutile ac necessarium,* 2e édit., in-12, Augsbourg, 1763, avec un appendice; *Cursus theologiæ moralis,* avec des cas de conscience ajoutés à chaque traité, 6e édit., 4 in-8°, Augsbourg, 1787, par R. Sasserath. Les *Ad casus conscientiæ præterito anno MDCCLXXXVI discussos compendiosæ resolutiones,* publiées à Pistoie en 1787, ont été mises à l'Index par décret du 31 mars 1788.

5° *De la fin du XVIIIe siècle à l'époque actuelle.* — *Examen raisonné ou décisions théologiques sur les commandements de Dieu et de l'Église, sur les sacrements et les péchés capitaux, ouvrage où l'on décide d'après les meilleurs théologiens ce qui est péché mortel ou véniel en cette matière,* 2 in-8°, Lyon, 1840; 7e édit., 1843; 1851; 2 in-12, 1858, par un ancien professeur de théologie de la Société de Saint-Sulpice (Jacques Valentin); *Examen raisonné ou décisions théologiques sur les devoirs et les péchés des diverses professions de la société, ouvrage où l'on décide ce qui est communément péché mortel ou véniel dans l'infraction des devoirs d'un chacun, ce qui y blesse la justice et oblige à la restitution,* 2 in-8°, Lyon, 1841, 1842; nouv. édit. revue, 2 in-8°, Bruxelles, 1842; Lyon et Paris, 1844, par le même; *Examen raisonné ou décisions théologiques sur les devoirs des prêtres, pasteurs et autres, concernant leur conduite personnelle, où l'on décide ce qui est communément péché mortel ou véniel dans l'infraction de ces devoirs,* 2 in-8°, Lyon, 1843, 1847, 1859; *Casus conscientiæ in præcipuas quæstiones theologiæ moralis,* 2 in-12, Le Puy, 1862, de Gury, jésuite († 1866), ouvrage souvent édité; *Casus conscientiæ resoluti in missione Nankinensi,* 2e édit., Zi-ka-wei, 1881, par le P. Aloisius Sica, S. J., qui a signé la préface; Id., *Appendices ad casus conscientiæ resolutos in missione Nankinensi,* Chang-Hai, 1879, 1884; *Casus conscientiæ his præsertim temporibus accommodati propositi ac resoluti, pars prima de liberalismo; pars secunda, de consectariis liberalismi; pars tertia pastoralis,* par Paul Villada, jésuite, Paris, 1884; 3e édit., Bruxelles, 1895; *Casus conscientiæ ex periodico « Il buon pastore » excerpti in ordinem tractatuum theologiæ moralis,* 2 in-12, Laudæ Pompeja, 1887, dans la *Piccola biblioteca dei curati di campagna,* de Mgr Angelo Bersani, t. XXIII, XXIV; M. Matharan, S. J., *Casus de matrimonio fere quingenti,* in-8°, Paris, Madrid, 1893; *Casus conscientiæ,* du P. Bucceroni, jésuite, 3e édit., Prato, 1897; 4e édit., Rome, 1901; 5e édit., 2 in-8°, 1903-1904; un *Casus moralis,* édité à Pise en 1886, a été condamné par le Saint-Office, le 15 septembre 1886; *Casus conscientiæ propositi et soluti Romæ ad S. Apollinarem in cœtu S. Pauli,* 8 fascicules réunis par Félix Cadène, Rome, 1891-1904; *Casus conscientiæ,* ouvrage posthume de Génicot, jésuite, Louvain, 1900; *Casus conscientiæ,* du chanoine Berardi, 7 fascicules, Faenza, 1884 sq.; du même auteur, *De recidivis et occasionariis,* 5e édit., 2 in-8°, Faenza, 1897; Lehmkuhl, *Casus conscientiæ ad usum confessariorum compositi et soluti,* 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902; 2e édit., 1903.

On sait d'ailleurs qu'en dehors des ouvrages spéciaux de casuistique, on peut trouver beaucoup de questions traitées avec la méthode casuistique dans la plupart de nos théologiens moralistes, comme Suarez, de Lugo, les théologiens de Salamanque, saint Alphonse de Liguori.

6° *Chez les protestants.* — Au sein du protestantisme, à partir du XVIe siècle, la casuistique, en s'inspirant des nouvelles doctrines sur la justification, devait attacher peu d'importance aux distinctions et applications détaillées qu'avait employées la casuistique catholique. Elle devait également négliger la recherche d'une exacte délimitation entre le péché mortel et le péché véniel, pour se retrancher presque exclusivement dans une application un peu générale de l'esprit évangélique tel que l'on se plaisait à le concevoir. De fait, cette application se fit suivant les préoccupations dogmatiques des auteurs. Chez quelques-uns se manifeste une tendance puritaine assez prononcée, comme chez Willam Perkins, professeur de Cambridge († 1602), particulièrement dans ses *Decisions of cases of conscience,* ouvrage originairement publié en anglais, puis traduit en latin et publié avec toutes ses œuvres, *Opera theologica,* Genève, 1624. Chez la plupart des auteurs à partir du XVIIe siècle, l'absence de principes suffisamment fermes, ou l'indécision des croyances dogmatiques conduisit à une étude presque exclusive de

la morale ou éthique naturelle. En même temps, par aversion pour le principe d'autorité et pour le catholicisme, la casuistique protestante rejetait tout recours aux décisions ecclésiastiques ou au suffrage des théologiens, dénonçait tout usage du probabilisme et réprouvait la casuistique catholique comme opposée à l'esprit évangélique. Observons aussi que le piétisme protestant, en soutenant la prédominance d'une religiosité sentimentale dans la question de la foi et dans toute la conduite chrétienne, ne fut point sans contribuer au discrédit de la casuistique au sein du protestantisme. Döllinger et Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, Nordlingen, 1889, t. I, p. 25 sq.; Sieffert, dans l'article *Kasuistik* de la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1901, t. X, p. 119 sq. En dehors de quelques écrits de Luther, Calvin et Mélanchthon, nous mentionnerons comme principaux ouvrages de la casuistique protestante : Henri Alsted, *Theologia casuum*, Hanovre, 1621; Amesius, *De conscientia et ejus jure vel casibus libri quinque*, Amsterdam, 1630; édit. allemande, Nuremberg, 1654; Frédéric Balduin, *Casus conscientiæ*, 1628; Schmid, *Collegium casuum conscientiæ*, 1634; Kesler, *Theologia casuum conscientiæ*; Hall, évêque anglican de Norwich, *Resolutions and decisions of divers practical cases of conscience*, 2e édit., 1650; Dannhauer, *Theologia conscientiaria*, 1679; Osiander, *Theologia casualis*, 1680; Olearius, *Introductio in theologiam moralem et casuisticam*, 1694; Gotthold, *Manuale casuisticum*, 1797.

Un théologien et professeur en droit canon, le P. Georges Pirot, S. J., pour répondre aux *Lettres provinciales* de Pascal, publia une *Apologie pour les casuistes contre les calomnies des jansénistes*, Paris, 1657; Cologne, 1658. Elle était maladroite et donnait gain de cause à Pascal. Aussi souleva-t-elle une tempête. Elle fut dénoncée par les curés de Paris et de Rouen, condamnée par plusieurs évêques, notamment par celui de Tulle, *Lettre pastorale censurant l'Apologie pour les casuistes*, in-4°, 1658, et celui de Lisieux, *Censure de l'Apologie pour les casuistes*, in-4°, 1659. La Sorbonne la censura, le 16 juillet, et l'Inquisition romaine, le 21 août 1659. Cf. Reusch, *Der Index*, t. II, p. 486.

Pour l'apologie générale de la casuistique, outre les ouvrages spéciaux qui seront indiqués aux deux questions connexes du probabilisme et de la morale des jésuites, et les affirmations générales des théologiens moralistes sur l'étude de la théologie pratique, comme S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VI, n. 628, l'on peut particulièrement consulter : Hogan, *Études du clergé*, trad. Boudinhon, Paris, 1901, p. 268 sq.; Brunetière, *Une apologie de la casuistique*, dans la *Revue des Deux Mondes* du 1er janvier 1885, p. 200 sq.; Linsenmann, *Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit*, dans *Tübinger theologische Quartalschrift*, 1871, p. 242 sq., apologie où se mêlent quelques reproches; Lehmkuhl, *Die katholische Moraltheologie und das Studium derselben*, dans *Stimmen aus Maria Laach*, 1901, p. 11 sq.; Id., *Die Moraltheologie und die Kritik ihrer Methode*, ibid., p. 275 sq.; Mausbach, *Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben*, 2e édit., Cologne, 1902; Id., *Die ultramontane Moral nach Graf Paul von Hoensbroech*, Berlin, 1902; Meyenberg, *Die katholische Moral als Angeklagte*, Stanz, 1901; Müller, *Ist die katholische Moraltheologie reformbedürftig?* Fulda, 1902; J. Häring, *Die Casuistik in der Moraltheologie*, dans *Linzer theologisch-praktische Quartalschrift*, 1898, p. 596 sq., et l'art. *Casuistik*, dans le *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1883, t. II, col. 2035-2044. Voir aussi Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 309-319.

E. Dublanchy.

CATAPHRYGIENS. Voir Montanisme.

CATÉCHÈSE. — I. Pendant les deux premiers siècles. II. Du commencement du IIIe siècle à la fin du Ve. III. A partir du VIe siècle.

I. Pendant les deux premiers siècles. — 1° *Notion.* — Le mot catéchèse, κατήχησις, vient du verbe κατηχέω qui signifie, proprement, retentir, faire retentir, et, au figuré, enseigner de vive voix, instruire oralement, la parole du maître servant d'écho à l'interrogation du disciple, et la réponse du disciple à la question du maître. C'est dans ce dernier sens que, seuls des écrivains du Nouveau Testament, saint Luc et saint Paul ont employé le verbe κατηχεῖν. D'après les Actes, XVIII, 25, en effet, Apollos était κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ Κυρίου; saint Luc compose son Évangile pour rappeler à Théophile ce qu'il a déjà appris, περὶ ὧν κατηχήθης. Luc., I, 4. Saint Paul parle dans l'ἐκκλησία pour instruire ἵνα κατηχήσω, I Cor., XIV, 19, et veut que celui qui est instruit, ὁ κατηχούμενος, communique avec celui qui le catéchise, τῷ κατηχοῦντι. Gal., VI, 6. De là, chez les Pères grecs, l'emploi du mot κατήχησις, et chez les Pères latins du mot *catechesis*, pour désigner soit l'action d'enseigner soit l'enseignement lui-même ou son objet. Mais avec l'organisation du catéchuménat, ce terme prend un sens plus précis et plus restreint : il s'applique tout particulièrement à l'enseignement oral qui sert de préparation à la réception du baptême et qui, par suite, ne s'adresse qu'à des non initiés. Cf. Crocquet, *Catecheses christiana*, Douai, 1574, p. 5; Witfelt, *Theologia catechetica*, Munster, 1656, p. 2; Gilbert, *Christianæ catecheseos historia*, Leipzig, 1836, t. I, p. 1 sq.; Zezschwitz, *System der christl. Katechetik*, Leipzig, 1863, t. I, p. 17 sq.

2° *La catéchèse apostolique.* — La marche à suivre dans l'évangélisation avait été nettement indiquée par Notre-Seigneur : Enseignez, avait-il dit; c'était le premier pas à faire. Quiconque ajoutait foi à la parole de l'apôtre recevait le baptême et devenait chrétien. Les apôtres prêchent d'abord, baptisent ensuite. Saint Léon le Grand a pu dire avec raison que c'est conformément à la prescription des apôtres que les élus sont préparés au baptême par un enseignement répété. *Epist.*, XVI, 6, *P. L.*, t. LIV, col. 702. Mais qu'enseignaient les apôtres? Quel fut l'objet de la catéchèse apostolique? Cet objet variait forcément selon les auditeurs auxquels on s'adressait.

A l'égard des juifs, par exemple, tout le débat se bornait à savoir si Jésus était vraiment le Messie annoncé, s'il était Dieu. C'est ce qui explique le discours prononcé par saint Pierre après la descente du Saint-Esprit : « Jésus de Nazareth a été un homme autorisé de Dieu par les merveilles, les prodiges et les miracles que Dieu lui a donné de faire parmi vous. Vous l'avez crucifié. Mais Dieu l'a ressuscité selon la prophétie de David, quand il disait au Seigneur : « Vous ne laisserez « pas mon âme dans le tombeau; vous ne permettrez pas « que votre saint voie la corruption. » Mes frères, qu'il me soit permis de vous dire hardiment de David qu'il est mort, qu'il a été enseveli et que son sépulcre est parmi nous jusqu'à ce jour... Dans sa connaissance de l'avenir, c'est de la résurrection du Christ qu'il a parlé, en disant qu'il n'a pas été laissé dans le tombeau et que sa chair n'a pas éprouvé la corruption. C'est ce Jésus que Dieu a ressuscité, nous en sommes tous témoins... David n'est pas monté au ciel... Que toute la maison d'Israël sache très certainement que Dieu a fait Seigneur et Messie ce Jésus que vous avez crucifié. » Act., II, 22-36. La plupart des auditeurs demandant ce qu'ils avaient à faire, Pierre leur répondit : « Faites pénitence et soyez baptisés au nom de Jésus-Christ pour obtenir la rémission de vos péchés, et vous recevrez le don du Saint-Esprit. » *Ibid.* Auprès des Juifs de la diaspora, dans la synagogue des affranchis de Rome, des Cyrénéens, des Alexandrins, des Ciliciens, des Asiates, saint Étienne va plus loin : il exalte Jésus au-dessus de Moïse; il déclare sa doctrine indépendante des rites et des prescriptions de la loi, ce qui est le congé donné à l'ancienne alliance. Devant ses juges, il s'écrie : « Têtes dures, incirconcis de cœur et d'oreilles, vous résistez toujours à l'Esprit-Saint, vous aussi, tout comme vos pères. » Act., VI-VII. Ces quelques indications suffisent déjà à caractériser la catéchèse apostolique auprès des juifs. Mais l'Épître aux Hébreux est plus explicite. Son auteur distingue entre le lait qu'on ne donne qu'aux

débutants et la nourriture solide qu'on réserve pour les plus avancés. Or, parmi les éléments constitutifs de cet enseignement préliminaire ou de cette catéchèse, il signale, comme fondement, la pénitence, puis la foi en Dieu, la doctrine du baptême, de l'imposition des mains, de la résurrection des morts et du jugement éternel. Heb., v, 12; vi, 1-2.

Tout autre est l'allure de la catéchèse apostolique adressée aux gentils; et cela se comprend, car les gentils ne sont pas préparés comme les juifs; leur paganisme offre un premier obstacle à vaincre. Il était donc nécessaire de renverser tout d'abord cet obstacle avant de leur proposer d'embrasser la foi. Or voici comment saint Paul parla à l'aréopage d'Athènes. Prenant texte de cette inscription : Au Dieu inconnu, qu'il vient de lire, il annonce ce Dieu inconnu. « C'est lui, dit-il, qui a fait le monde et tout ce qu'il renferme, étant le Seigneur du ciel et de la terre. Il n'habite pas des temples faits de mains d'homme, car il n'a besoin de rien, étant celui qui donne le souffle, la vie et toute chose. Il a fait d'un seul sang toutes les nations, les obligeant à le chercher et à le trouver. C'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes. Comme l'ont dit quelques-uns de vos poètes, nous sommes de sa race. Étant donc de sa race, nous ne devons pas croire que la divinité ressemble à l'or, à l'argent, à la pierre, à un objet quelconque sculpté par l'art ou le génie de l'homme. Oubliant donc ces temps d'ignorance, Dieu ordonne maintenant aux hommes que tous, en tout lieu, fassent pénitence, parce qu'il a arrêté un jour où il doit juger en justice le monde par l'homme qu'il a destiné à cela et qu'il a autorisé auprès de tous en le ressuscitant d'entre les morts. » Act., xvii, 24-31. Comme on le voit, c'est en peu de mots l'affirmation de l'existence d'un seul Dieu, créateur du ciel, de la terre et de l'humanité, la condamnation du paganisme, puis, comme pour les juifs, la nécessité de faire pénitence, en vue du jugement futur, auquel présidera celui qui est déjà ressuscité d'entre les morts. Ce discours, interrompu par les Athéniens, laisse entrevoir la conclusion qui était de croire en Jésus-Christ et de recevoir le baptême pour être sauvé. Le cadre s'est élargi; un élément nouveau et nécessaire, la condamnation du paganisme, s'est introduit dans la catéchèse et n'en disparaîtra plus.

A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig, 1903, a essayé de restituer le catéchisme qui servait, au temps des apôtres, à l'instruction des catéchumènes. Selon lui, il contenait un enseignement moral et un enseignement dogmatique. L'indication de l'enseignement moral se trouve, I Cor., iv, 17, dans l'expression « les voies », que la Didaché désigne explicitement comme les deux voies de la vie et de la mort, de la lumière et des ténèbres. M. Seeberg les reconstruit en dressant, d'après les écrits apostoliques et postapostoliques, la liste des péchés que les chrétiens devaient éviter, et celle des vertus qu'ils devaient pratiquer. Eph., v, 8-21; Rom., xiii, 12, 13; I Thess., v, 4; I Joa., i, 6, 7. L'enseignement dogmatique comprenait le symbole de foi proposé par saint Paul. I Cor., xv, 1-5. Cependant, au sentiment de Seeberg, la formule n'était pas reproduite par l'apôtre dans son entier et il faut la compléter par d'autres passages de ses Épîtres. La même formule de foi se retrouverait I Pet., iii, 18, 22; iv, 5, dans un état un peu différent. Elle est d'ailleurs supposée existante dans les Épîtres pastorales, notamment I Tim., iii, 16, par saint Luc dans son Évangile et dans les Actes, et dans l'Épître aux Hébreux. Ce symbole primitif contenait une phrase sur Dieu créateur de toutes choses, une série d'affirmations sur le Fils de Dieu, qui ressemblaient, si même elles n'étaient pas identiques, aux articles correspondants du symbole actuel dit des apôtres. Il ne parlait pas du Saint-Esprit et ne donnait pas à Jésus-Christ la dénomination de Κύριος. La catéchèse apostolique devait comprendre encore d'autres parties, à savoir des instructions sur le baptême, dont la forme n'exprimait pas la trinité des personnes divines, sur la communication de l'Esprit qui accompagnait le baptême, sur l'oraison dominicale et sur l'eucharistie. Ces instructions étaient déjà formulées d'une façon fixe et transmises textuellement, au moins dans une certaine mesure. Ces conclusions reposent en partie sur des considérations qui ne sont pas fondées, telles que, par exemple, la non-authenticité de la formule baptismale, Matth., xxviii, 19, et supposent des combinaisons de textes, qui sont fragiles et branlantes.

3° *La Didaché.* — La Didaché est un témoin de l'âge qui suivit immédiatement celui des apôtres et nous offre, dans sa première partie, un modèle de catéchèse adressée à des catéchumènes avant la collation du baptême sous la forme d'une très courte instruction morale — on dirait un manuel — sur les *Deux voies,* la voie de la vie et la voie de la mort. La voie de la vie est celle qu'il faut suivre en pratiquant le double précepte évangélique, l'amour de Dieu et du prochain, et ce principe d'ordre général : Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'il te fasse. La voie de la mort est celle qu'il faut éviter en ne commettant pas les péchés qui sont énumérés. Voir t. i, col. 1683-1684; *Doctrina duodecim apostolorum,* édit. Funk, Tubingue, 1887, p. 3-21. Cette catéchèse, il est vrai, ne renferme explicitement rien de ce qu'il faut croire; elle ne s'en tient exclusivement qu'aux préceptes de la vie morale. Mais il va de soi que ceux à qui elle est adressée ne sont pas sans avoir manifesté le désir de renoncer à la vie païenne pour faire profession de vie chrétienne, sur une connaissance, rudimentaire, si l'on veut, mais suffisante et déjà acquise de l'erreur du paganisme et de la vérité du christianisme. Et c'est pourquoi on ne leur indique que ce qu'ils ont à pratiquer pour recevoir le baptême, en y ajoutant les œuvres soit de pénitence telles que le jeûne, soit de prière, en particulier l'action de grâce sur le ποτήριον et le κλάσμα, surtout la prière par excellence ou oraison dominicale.

4° C'est tout ce qui reste comme catéchèse durant les deux premiers siècles. Il existe cependant d'autres œuvres qui, manifestement, reflètent la méthode et l'objet de l'enseignement donné aux païens de cette époque pour les engager à se faire chrétiens, telles, par exemple, que la première Apologie de saint Justin, à Rome, et l'Exhortation aux Grecs de Clément, à Alexandrie. D'une part, en effet, malgré le désordre et l'irrégularité de son Apologie, saint Justin nous permet de distinguer ces points principaux de cet enseignement : condamnation de l'idolâtrie ou du paganisme; proclamation de l'unité de Dieu, de l'existence du Père, du Fils et du Saint-Esprit, du dogme de la création; preuve de la divinité de Jésus-Christ, Verbe de Dieu, fils unique de Dieu, incarné pour sauver tous les hommes, crucifié, ressuscité et juge futur du genre humain; récompense éternelle des bons, châtiment éternel des méchants. On dirait déjà une notification du symbole. Et cette exposition dogmatique, si différente de la catéchèse des *Deux voies,* insiste même auprès des gentils sur la divinité de Jésus-Christ, prouvée par l'existence et la réalisation des prophéties. D'autre part, le Προτρεπτικός de Clément d'Alexandrie est une invitation pressante adressée aux païens pour leur faire abandonner leurs erreurs et prêter l'oreille à l'enseignement salutaire du Verbe. Pourquoi l'abandon du paganisme? A raison de son absurdité et de ses ignominies. Pourquoi l'adhésion à l'enseignement du Christ? Parce que le Christ est le Verbe qui a eu pitié de nous dès le commencement et est venu nous délivrer; parce qu'il est le Dieu fait homme qui nous a envoyé le Paraclet pour nous exhorter à la connaissance de la vérité; parce qu'il est la voie, la vérité, la vie, le salut. Conclusion : Expiez vos péchés

par une sincère pénitence, lavez-les dans les eaux du baptême, attachez-vous à Jésus-Christ, embrassez sa doctrine, obéissez à ses lois pour avoir part à son héritage; sinon, redoutez les châtiments qui ne doivent pas finir. C'était la méthode de Théophile d'Antioche dans ses trois livres à Autolycus.

Ainsi donc, examen du paganisme pour le flétrir et le condamner, appel à l'histoire pour y montrer l'intervention miséricordieuse de Dieu à l'égard de l'homme, évocation des souvenirs évangéliques pour signaler le rôle du Christ sauveur, considérations morales et enseignement dogmatique pour faire embrasser la foi et les pratiques chrétiennes, seul moyen de se sauver, d'obtenir la récompense ou d'éviter le châtiment de la vie future, tels sont en abrégé les points principaux qui forment la trame de la catéchèse primitive.

II. Du commencement du IIIe siècle a la fin du Ve. — Dès que le catéchuménat commence à fonctionner comme une institution régulière, la catéchèse continue à poursuivre par l'enseignement l'instruction religieuse et l'éducation morale de ceux auxquels elle s'adresse. Mais comme ceux-ci appartiennent à diverses catégories et ne se trouvent pas au même degré de préparation, les uns n'étant encore que de simples postulants, les autres des catéchumènes proprement dits, des compétents ou des néophytes, le catéchiste est obligé de proportionner son enseignement à la situation et aux besoins immédiats de ses auditeurs. Il va de soi que celui qui vient d'être à peine initié par le baptême sera instruit autrement que le compétent, que le compétent sera traité autrement que le catéchumène et le catéchumène autrement que le simple postulant, qui frappe à la porte de l'Église pour la première fois. De là, dans les catéchèses de la période qui va du commencement du IIIe siècle à la fin du Ve, diverses nuances qu'il importe de saisir et de caractériser dans la mesure du possible. Voir Catéchuménat.

1° *Catéchèse d'admission au catéchuménat.* — Une catéchèse spéciale précédait l'admission au catéchuménat. Bien qu'aucune catéchèse de ce genre ne nous ait été conservée par les documents du IIIe ou du IVe siècle, le fait de son existence ne saurait être révoqué en doute. D'autre part, le but de la catéchèse étant de conduire à la foi, selon le mot de Clément d'Alexandrie, εἰς πίστιν περιάγει, *Pædag.*, I, 6, *P. G.*, t. VIII, col. 285, le but particulier de la catéchèse d'admission était de préparer les voies, de tracer la marche à suivre ainsi que la conduite à tenir, soit en indiquant les obstacles qu'il fallait écarter, soit en notifiant dans leur ensemble et d'une façon sommaire les principales vérités à croire et les devoirs à pratiquer.

Saint Ambroise nous donne un renseignement précieux à ce sujet. Il écrit en effet qu'il faut agir à l'égard des païens comme saint Paul avait agi envers les membres de l'aréopage. De plus, il donne le programme à remplir : c'est d'abord d'enseigner qu'il n'y a qu'un seul Dieu, que ce Dieu est le maître de tout et que le devoir de l'homme est de l'aimer; c'est ensuite de condamner et de réprouver l'idolâtrie; c'est enfin de montrer que Jésus-Christ a apporté le salut, par suite qu'il faut croire en lui, parce que l'histoire seule de ce qu'il a fait sur la terre jusqu'à sa résurrection est une preuve de sa divinité. *In Luc.*, VI, 104-105, *P. L.*, t. XV, col. 1096-1097. Si la réponse qu'il fit *in modum catechismi* à Frigitil, reine des Marcomans, qui lui avait demandé *ut scriptis ipsius qualiter credere deberet*, nous était parvenue, nul doute que nous n'eussions là un exemple de ce genre de catéchèse. *Vita Ambrosii*, 36, *P. L.*, t. XIV, col. 39. En revanche, nous pouvons tirer des renseignements non moins précieux soit de la *Grande catéchèse* de saint Grégoire de Nysse, *P. G.*, t. XLV, col. 9 sq., soit du *De catechizandis rudibus* de saint Augustin. *P. L.*, t. XL, col. 309 sq.

Saint Grégoire, il est vrai, malgré le titre de son discours, ne nous donne pas une catéchèse proprement dite ou une allocution à des païens, c'est plutôt une leçon à l'usage des catéchistes sur la manière de faire la catéchèse et plus spécialement de prouver par le raisonnement les mystères de la foi à ceux qui ne défèrent pas à l'autorité de l'Église. En conséquence, il avertit les maîtres chrétiens de varier leurs procédés suivant les besoins de leurs catéchisés, de se mettre toujours au point de vue particulier de l'adversaire, de le suivre pas à pas et de profiter de ses concessions pour entraîner son adhésion. C'est de manière différente, en effet, qu'on doit agir selon qu'on parle à un païen qui nie l'unité de Dieu, ou à un juif qui ne croit pas en Jésus-Christ, ou à un hérétique, qui, en attaquant la divinité de Notre-Seigneur, erre sur la trinité. Le procédé indiqué est celui d'un controversiste ou d'un apologiste en face des difficultés qu'on oppose aux dogmes chrétiens, beaucoup plus que celui d'un catéchiste; sans doute parce que les habitants de Nysse devaient avoir l'esprit raisonneur des Grecs et non la simplicité des hommes de bonne volonté. Quoi qu'il en soit, le ton a beau différer, l'objet de la catéchèse reste le même, c'est de signaler les principaux dogmes, tels que celui de la trinité, de l'incarnation et de la rédemption, les deux sacrements du baptême et de l'eucharistie, ainsi que la double sanction de la vie éternelle; et le but est identique, c'est d'amener à la foi les infidèles. Cf. J. H. Strawley, *The catechical oration of Gregory of Nyssa*, in-8°, Cambridge, 1903.

Saint Augustin est beaucoup plus explicite; grâce à lui nous connaissons la méthode et l'objet de la catéchèse dont nous parlons. Attitude à avoir, plan à suivre, matière à traiter, c'est toute une théorie de ce genre de catéchèse qu'il adresse à Deogratias, diacre de Carthage, avec deux exemples ou modèles à l'appui, l'un plus long, l'autre plus court, selon le temps dont on dispose.

1. S'agit-il d'un illettré, d'un *rudis* et *indoctus?* — Il faut lui montrer tout d'abord, par un rapide exposé de l'histoire du monde, que tout ce que Dieu a fait il l'a fait par amour, afin de le porter à répondre à ces avances divines par l'amour d'un cœur pur, d'une conscience droite, d'une foi non feinte; car là est la fin du précepte et la plénitude de la loi : tel est le but à atteindre, qu'il importe de ne jamais perdre de vue et auquel il faut tout rapporter *ut ille cui loqueris audiendo credat, credendo speret, sperando amet. De cat. rud.*, IV, 8, *P. L.*, t. XL, col. 316. Et pour mieux provoquer cet amour, parler de la sévérité de Dieu, car la crainte est toujours salutaire pour toucher le cœur des mortels. Mais avant d'entrer en matière, il faut bien connaître l'état d'âme de cet illettré, soit en se renseignant auprès de celui ou de ceux qui le présentent, soit en l'interrogeant lui-même sur les motifs de sa détermination : c'est l'exorde. S'il allègue un motif faux, partir de ce mensonge, non certes pour le lui reprocher, mais pour louer un sentiment en soi digne d'éloges, qu'il finira peut-être par éprouver réellement et par en être heureux. S'il allègue un motif étranger à la foi, le reprendre en douceur, le désabuser, en lui indiquant brièvement et avec gravité le vrai but de la doctrine chrétienne, pour l'amener à vouloir de gré ce qu'il ne voulait pas tout d'abord par erreur ou par dissimulation. S'il avoue, au contraire, céder à une inspiration, à un avertissement, ou à un sentiment de terreur qui vient de Dieu, excellente entrée en matière que de montrer alors le grand soin que Dieu prend de nous. Faire voir ensuite l'intervention de Dieu dans l'histoire, depuis les origines jusqu'aux temps actuels à travers les six âges du monde, l'Ancien Testament n'étant que la préparation et l'annonce prophétique du Nouveau et le Nouveau n'étant que la réalisation ou la révélation de l'Ancien : c'est la *narratio*. Enfin, comme conclusion, insister sur la

résurrection future, sur le jugement dernier et sur la sanction éternelle du bien et du mal; mettre en garde l'infirmité de cet illettré contre les scandales du dehors et du dedans; lui rappeler brièvement et convenablement les préceptes de la vie chrétienne. Et si alors il accepte d'entrer dans la voie du salut, qu'il n'en rapporte qu'à Dieu tout le mérite, qu'il aime Dieu et son prochain à cause de Dieu, car Dieu qui l'a aimé ennemi le justifiera ami.

2. S'agit-il d'un homme possédant déjà quelques notions de la sainte Écriture et des lettres chrétiennes? — Être très bref sur tout ce qui touche à l'Écriture sainte ou aux lettres chrétiennes; n'avoir pas l'air d'apprendre à cet homme ce qu'il sait déjà, mais énumérer, comme s'il le savait, tout ce qu'on dit en pareil cas aux *rudes* et aux *indocti*, car cela fournit l'occasion de lui apprendre ce qu'il ignore. Il n'est certes pas inutile de l'interroger, lui aussi, pour savoir à quels livres, à quels traités en particulier il attribue son désir de conversion. Si on les connaît, les louer; mais s'ils sont l'œuvre d'hérétiques, leur opposer l'autorité de l'Église universelle, en faisant remarquer que même les bons peuvent parfois se tromper ou donner lieu, quand ils sont mal compris, à ce que d'autres se trompent; car il en est qui se trompent dans l'interprétation de l'Écriture. Par là, lui éviter toute présomption. Quant au reste, c'est-à-dire pour ce qui regarde les conclusions pratiques, en parler comme plus haut aux ignorants.

3. S'agit-il enfin d'esprits cultivés au point de vue littéraire, mais ignorants au point de vue de la foi? — A ceux-là, plus encore qu'aux illettrés, recommander la retenue et l'humilité pour les empêcher de mépriser ceux qui évitent plus facilement les fautes de conduite que l'incorrection du langage; leur apprendre surtout à s'instruire dans les Écritures, à ne pas les considérer à un point de vue purement humain et comme des livres ordinaires, à adhérer plus au sens qu'aux termes, à l'esprit qu'à la lettre, à l'âme qu'au corps; à en écouter les explications vraies plus que celles qui sont directes, sans s'arrêter au langage incorrect ou barbare de celui qui les interprète, car à l'église on n'est pas au barreau. Quant au sacrement à recevoir, il suffit aux plus entendus de comprendre ce qu'il signifie; vis-à-vis des plus lents, user d'explications et de comparaisons pour qu'ils ne méprisent pas ce qu'ils voient.

Après la théorie, la pratique; après le conseil, l'exemple. Saint Augustin ajoute, en effet, le modèle suivant propre à agir sur l'esprit et la volonté d'un illettré, non de la campagne mais de la ville, qui avoue vouloir se faire chrétien en vue de la vie future. *Exorde :* C'est très bien, doit-on lui dire, et je vous félicite. Car le bonheur n'est qu'en Dieu et non dans les biens de la vie présente; ceux-ci sont faux et nous livrent à un Dieu qui juge et punit. La vraie félicité, même dans les épreuves d'ici-bas, est dans l'amour des préceptes de celui qui l'a promise, dans une bonne conscience. Se faire chrétien pour un motif intéressé ou d'ordre temporel, c'est courir à la réprobation; on fait sans doute ainsi partie de l'Église, mais comme la paille fait partie de l'aire, d'où un coup de vent peut la chasser. Celui, au contraire, qui se fait chrétien en vue de l'éternelle félicité en Dieu, est dans la bonne voie; il est en garde contre la tentation, ne se laisse ni corrompre par la prospérité, ni abattre par l'adversité; il est modeste et tempérant dans l'abondance, fort et prudent dans la tribulation. — *Narratio :* Résumé de l'histoire du monde, création, chute, réparation future par l'incarnation du Verbe. Ce dernier mystère entrevu et cru d'avance a sauvé les saints, comme il nous sauvera nous-mêmes; le Verbe s'est incarné et nous a rachetés. Il y a sur la terre deux cités, où les bons sont mêlés aux méchants; mais elles seront révélées au jour du jugement. Tout, dans les cinq âges précédents, a été une figure de ce qui s'est accompli dans le sixième, le nôtre, celui où Jésus est venu, où il est mort, où il est ressuscité, d'où il est monté au ciel pour nous envoyer le Saint-Esprit, celui où vivent désormais ceux qui mettent leur foi en Dieu, pratiquent la charité, comptent sur les récompenses éternelles, composent actuellement l'Église, celui où l'Église vit dans les troubles et les épreuves. Or tout cela a été annoncé; nous le voyons accompli sous nos yeux; et cette réalisation du passé est un gage de l'accomplissement des événements futurs, tels que la résurrection, le jugement et la vie éternelle. — *Conclusion :* Croire fermement à ces choses, sans se laisser déconcerter; se tenir en garde contre les démons et leurs suppôts, qu'ils soient païens, juifs ou même chrétiens; s'attacher de préférence aux bons, sans mettre son espoir en eux, car il ne faut le mettre qu'en Dieu; et ce faisant, persévérer dans la foi en dépit des tribulations; conserver l'humilité, car Dieu ne permet pas qu'on soit tenté au-dessus de ses forces.

Ce qu'il y a de remarquable dans ce modèle de catéchèse, rédigé d'après la formule précitée, ce n'est pas seulement la manière dont saint Augustin envisage la suite des âges comme une sorte de philosophie religieuse de l'histoire, où éclatent, dans une série ininterrompue, les attentions de Dieu à l'égard de l'homme, et fait de la personne du Christ le point central de l'histoire du monde, c'est encore l'habileté avec laquelle il y enseigne les articles du symbole, sans révéler qu'ils fassent partie de la formule de foi, et y rattache toute la morale chrétienne; c'est surtout le but très précis qu'il poursuit d'inspirer la foi, l'espérance et la charité. Aussi n'hésite-t-il pas à revenir à plusieurs reprises soit sur les récompenses promises aux fidèles, soit sur les châtiments réservés aux impies et aux mauvais chrétiens; moyen excellent d'inspirer par la crainte un commencement d'amour de Dieu. Et c'est bien là le genre de la catéchèse, adressée pendant la période patristique à ceux qui demandaient à entrer dans le catéchuménat en vue de la future initiation chrétienne.

2° *La catéchèse des catéchumènes.* — Une fois admis au rang des catéchumènes, tant que durait le premier stage de sa probation, le futur baptisé devait apprendre à mieux connaître la doctrine et la pratique chrétiennes. Or l'homélie ordinaire ou l'instruction qui, au commencement du service divin, servait d'explication au passage de l'Écriture sainte dont on venait de faire la lecture, était insuffisante à raison de la réserve et de la discrétion qui étaient inspirées par la loi du secret depuis l'institution du catéchuménat. Certains sujets, en effet, étaient de parti pris passés sous silence. Dans cet enseignement public on ne traitait que des questions générales de foi ou de morale, ou bien on se bornait à de simples allusions, à des explications sommaires, que saisissaient fort bien les initiés, mais qui restaient de pures énigmes pour les non-initiés. Les catéchumènes avaient donc besoin d'un supplément d'information.

D'autre part, s'ils lisaient les livres de l'Ancien Testament, même les deutérocanoniques, Origène, *In Num.*, homil. XXVII, 1, *P. G.*, t. XII, col. 780, ou certains ouvrages tels que la *Didaché* et le *Pasteur* d'Hermas, S. Athanase, *Epist. fest.*, XXXIX, *P. G.*, t. XXVI, col. 1437, ils étaient certainement loin d'en saisir la portée ou d'en comprendre la doctrine : de là encore la nécessité d'un enseignement supplémentaire et spécial. Mais cet enseignement lui-même, confié à des didascales, docteurs ou catéchistes, laïques ou clercs, diacres ou prêtres, devait naturellement se proportionner aux besoins actuels des catéchumènes. Et comme ceux-ci n'étaient initiés que peu à peu, progressivement, selon le degré de leur probation, il s'ensuit que l'enseignement approprié qu'ils recevaient était forcément lui-

même renfermé dans certaines limites. Son objet ne pouvait guère consister que dans un développement plus détaillé, plus accentué et plus complet de la première catéchèse, telle que nous l'a fait connaître saint Augustin, ou de l'homélie telle qu'elle se pratiquait alors. Rien, il est vrai, n'était plus propre à y aider que l'explication de l'Écriture. Le dogme, depuis celui de la création et de la chute jusqu'à celui de la résurrection et du jugement général, y avait sa place avec une mise en relief de la bonté et de la justice de Dieu, de l'incarnation du Verbe et de la rédemption ; mais surtout la morale avec l'explication des divers préceptes du décalogue ou du double commandement de l'amour. Or si la catéchèse, adressée aux catéchumènes, était une instruction de nature à provoquer une adhésion plus ferme de l'esprit à la foi et à fixer la confiance en Dieu, elle était aussi une thérapeutique pour guérir les âmes de la folie du paganisme et des atteintes du péché, elle était essentiellement une formation morale de la volonté, un entraînement du cœur dans la pratique du bien, c'est-à-dire une éducation. Et à ce point de vue, par exemple pour faire mépriser l'idolâtrie ou la superstition, pour inspirer soit le dégoût d'une morale facile et corrompue, soit l'amour d'une morale saine et austère, rien de mieux approprié que la lecture et l'explication du livre de la Sagesse. Celui de l'Ecclésiastique n'a-t-il pas pour but, selon la remarque de la préface de son auteur, d'apprendre à bien régler ses œuvres et à mettre sa vie en harmonie avec la loi de Dieu? Et où trouver, pour des âmes à peine détachées du paganisme ou en train de s'en détacher, des leçons plus touchantes et mieux appropriées de foi, de confiance en Dieu, des vertus morales, que celles qui se dégagent des livres de Tobie ou d'Esther? On comprend ce que la Bible et l'Évangile offraient de ressources pour une telle éducation.

Resterait à illustrer par un exemple ce que nous venons de dire de cette catéchèse des catéchumènes: malheureusement il nous fait défaut : d'où l'impossibilité d'en dessiner le cadre ou d'en montrer la trame, et la nécessité de recourir à l'hypothèse. Car, pour ce qui est de l'existence d'un tel enseignement pendant la première période du catéchuménat, on ne saurait la mettre en doute. Les *Constitutions apostoliques*, VIII, 32, *P. G.*, t. I, col. 1132, y font clairement allusion et aussi saint Augustin, quand il dit qu'il faut enseigner avec plus de diligence et d'insistance aux compétents ce qu'on leur a déjà inculqué auparavant : *Quod autem fit per omne tempus, quo in Ecclesia salubriter constitutum est ut ad nomen Christi accedentes catechumenorum gradus accipiat, hoc fit multo diligentius et instantius his diebus, quibus competentes vocantur. De fide et oper.*, VI, 9, *P. L.*, t. XL, col. 203. Cf. Gruber, *Des hl. Augustin Theorie der Katechetik*, Salzbourg, 1820 ; Ratisbonne, 1870 ; Schoberl, *Die Narratio des hl. Augustin und die Katecheliker der Neuzeit*, Dingolfing, 1880.

3° *La catéchèse des compétents.* — Quand le catéchumène passait au rang des compétents, c'est-à-dire lorsqu'il était admis à se préparer d'une manière immédiate et prochaine à la réception du baptême, voir CATÉCHUMÉNAT, il devait recevoir son complément d'instruction religieuse. La catéchèse qui lui était destinée avait une importance particulière et s'entourait de quelque solennité. Elle traitait d'après les *Constitutions apostoliques*, VII, 39, *P. G.*, t. I, col. 1040, de la création, de la providence, de la trinité, des lois de l'Église, du jugement, des fins dernières, et, d'après la *Peregrinatio Silviæ*, 46, édit. Geyer, Vienne, 1898, p. 97, qui est un témoin des usages de Jérusalem à la fin du IVe siècle, de la loi, de la foi et de la résurrection de la chair. Selon saint Augustin, ainsi que nous venons de le voir, elle avait le même objet que la catéchèse des catéchumènes, celui d'indiquer aux compétents quelles doivent être la foi et la vie du chrétien, sauf à y insister davantage et avec beaucoup plus de soin. Naturellement la synthèse fait place à l'analyse, des précisions sont apportées et l'enseignement devient plus explicite, à raison même de l'imminence de l'initiation baptismale. La Bible et son histoire, les principales vérités de la foi et les prescriptions de la morale continuent à être enseignées. Mais il importe de remarquer que la règle de foi ou le symbole y occupe une place à part. Le symbole, en effet, est alors notifié pour la première fois comme la règle imprescriptible et la formule sacrée de ce qu'il faut croire. Son texte est révélé ; ses articles sont successivement détaillés et expliqués brièvement, un à un, de manière à être facilement compris et retenus sans surcharger la mémoire ; car le symbole ne s'écrivait pas; force était de l'apprendre et de le réciter solennellement, le moment venu, avant le baptême, et le redire, tout le reste de la vie, comme la formule par excellence de la prière. Or, durant le dernier stage du catéchuménat, cette double tradition du symbole et du *Pater* était l'objet d'un soin particulier et d'une certaine solennité. D'autre part, le décalogue et son résumé, le double commandement de l'amour, dont l'ensemble a jusque-là fourni matière tant à l'instruction homélitique qu'à l'enseignement catholique, sont détaillés et donnés dans leur formule scripturaire comme l'expression arrêtée de la volonté de Dieu et comme la règle immuable de la conduite des fidèles. Enfin, les sacrements, qui font partie de l'initiation chrétienne, sont à leur tour l'objet d'une explication appropriée; car il importe de bien connaître leur nature, leur rôle, leurs effets, et de comprendre le symbolisme des diverses cérémonies qui les précèdent, les accompagnent et les suivent. Aussi, vu l'importance de cet enseignement catéchétique réservé aux compétents, n'est-ce pas cette fois un simple didascale ou un membre du clergé inférieur qui en est chargé, mais l'évêque en personne, ou, à son défaut, un prêtre de choix. En effet, toutes les catéchèses *in traditione symboli* qui nous sont parvenues ont été prononcées par des évêques ou par des prêtres spécialement délégués. C'est ainsi, par exemple, que saint Cyrille à Jérusalem, saint Chrysostome à Antioche et saint Augustin à Hippone furent chargés, avant leur épiscopat, de l'instruction des compétents.

Or rien ne saurait donner une idée plus précise et plus détaillée de ce genre d'instructions, de leur méthode, de leur nature, de leur sujet et de leur importance que le recueil des catéchèses prononcées à Jérusalem en 348 par saint Cyrille et adressées aux φωτιζόμενοι, au nom de l'évêque Maxime. Ce recueil se compose d'une procatéchèse ou préface, de 18 catéchèses, adressées aux compétents pendant le carême, et de cinq autres dites mystagogiques, adressées aux nouveaux baptisés, νεοφώτιστοι, la semaine après Pâques. La méthode suivie par saint Cyrille est celle d'une exposition populaire, simple et claire, vivante et pressante, aussi appropriée que possible aux besoins intellectuels et moraux de ses auditeurs, par suite très pratique et très objective. Elle vise, en effet, à détacher d'abord les compétents du péché par le repentir et la pénitence, à les bien préparer par l'ascèse à cette purification ou illumination par excellence qu'est le baptême, à les mettre en garde et à les armer contre les erreurs ambiantes des païens, juifs ou hérétiques, à leur formuler avec précision les vérités dogmatiques en les appuyant de preuves empruntées à la raison ou tirées de l'Écriture sainte, à leur expliquer enfin le saisissant symbolisme des diverses pratiques préparatoires à l'initiation.

La protocatéchèse sert d'introduction. Cyrille requiert de la part de ses auditeurs l'assiduité, l'attention, la bonne tenue pendant les réunions, le zèle et la discrétion vis-à-vis des non-initiés, païens, juifs ou simples

catéchumènes. L'enseignement qu'il va leur distribuer ne retentira pas seulement à leurs oreilles, il éclairera leur esprit par la révélation des vérités qu'ils ignorent et l'explication des mystères qu'ils n'ont pas encore bien saisis. A la fois régulier et progressif, il ressemble à un édifice où chaque pierre a sa place marquée et doit être scellée pour faire corps avec ce qui l'entoure, sous peine de compromettre la solidité de l'ensemble. *Procat.*, *P.G.*, t. XXXIII, col. 332 sq.

Dans la première catéchèse, Cyrille revient sur le même sujet; il invite les compétents à se bien préparer au baptême, dont il signale les grands avantages, à confesser leurs péchés et à se livrer à la lecture et à la méditation des Livres saints. *Cat.*, I, col. 369 sq. Dans la seconde, il traite de l'énormité du péché, de ses graves conséquences, en montrant qu'il n'a sa source que dans la volonté. Mais Dieu en a pitié et le remet par le baptême. *Cat.*, II, col. 381 sq. Dignité, grandeur, figures, nécessité, effets merveilleux de ce sacrement, c'est l'objet de la troisième catéchèse. *Cat.*, III, col. 425 sq. La quatrième traite d'une manière générale de l'ensemble de la doctrine chrétienne. Saint Cyrille y introduit quelques considérations sur le composé humain, sur l'âme, image de Dieu, raisonnable, libre, immortelle; sur le corps, vêtement et instrument de l'âme; sur la continence et l'ascèse; sur les livres qui composent l'Ancien et le Nouveau Testament; sur les devoirs particuliers des compétents, le jeûne, la prière, les lectures. *Cat.*, IV, col. 453 sq. Dans la cinquième, à propos du premier mot du symbole, il est question de la foi, base des autres vertus, caractéristique des fidèles, principe de la justification; suit la recommandation d'apprendre par cœur le symbole, dont le texte est donné, de le répéter souvent, de le méditer et de le tenir secret. *Cat.*, V, col. 505 sq. Enfin, à partir de la sixième, commence l'explication détaillée du symbole.

Dieu : son existence, sa nature, son unité, contre les païens et les manichéens, *Cat.*, VI, col. 537 sq.; identifié avec le Dieu qu'adorent les juifs, mais père par nature et de toute éternité d'un fils unique, Jésus-Christ, *Cat.*, VII, col. 605 sq.; tout-puissant, mais supportant avec patience les péchés des idolâtres, des hérétiques et des mauvais chrétiens, *Cat.*, VIII, col. 625 sq.; créateur du ciel et de la terre, se manifestant par l'ordre lumineux qui règne partout. *Cat.*, IX, col. 637 sq. — Jésus-Christ : nécessité de le reconnaître et de l'adorer comme fils de Dieu et Dieu lui-même. Il est notre Seigneur dès avant son incarnation. Son nom de Jésus signifie Sauveur et médecin; celui de Christ, onction. *Cat.*, X, col. 660. Sa génération éternelle, en tant que Dieu; sa naissance temporelle, en tant qu'homme; égal et semblable au Père; par lui, tout a été fait. *Cat.*, XI, col. 692 sq. — Incarnation : ses motifs, sa possibilité, sa réalité; conception miraculeuse, vie réalisant toutes les prophéties relatives au Messie. Il est aussi essentiel au salut de confesser son humanité que sa divinité. *Cat.*, XII, col. 725 sq. — Rédemption : mort réelle de Jésus-Christ, contre les docètes; rappel des circonstances prédites de cette mort, contre les juifs; vertu miraculeuse du signe de la croix. *Cat.*, XIII, col. 772 sq. — Résurrection, également prédite et réalisée; ascension et séjour au ciel à la droite du Père : ces deux derniers points à peine mentionnés, Cyrille en ayant parlé la veille dans une homélie. *Cat.*, XIV, col. 825 sq. — Second avènement de Jésus-Christ; jugement dernier; règne éternel du Sauveur. *Cat.*, XV, col. 869. — Saint-Esprit : Dieu comme le Père et le Fils, inspirateur des anciens prophètes, auteur de tous les biens de l'âme, sanctificateur, consolateur, animant tous les saints du Nouveau Testament, apôtres, martyrs et vierges, et marquant tous les fidèles du sceau baptismal. *Cat.*, XVI-XVII, col. 917 sq., 968 sq. — Le reste du symbole, résurrection de la chair, dont on montre la possibilité et la convenance, rémission des péchés, Église catholique, image de la céleste Jérusalem, et enfin vie éternelle qui est le fruit de la foi en Jésus-Christ, de la pratique des bonnes œuvres et de la fidélité au décalogue, fait l'objet de la dix-huitième catéchèse, à la fin de laquelle saint Cyrille promet d'expliquer après Pâques les cérémonies du baptême, de la chrismation et de l'eucharistie. *Cat.*, XVIII, col. 1017 sq.

4° *La catéchèse des néophytes.* — Une fois initiés à la vie chrétienne par la réception du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie, les néophytes restaient encore pendant huit jours sous la direction de leurs maîtres avant d'être définitivement associés à la vie ordinaire des chrétiens. Ils continuaient à recevoir quelques instructions particulières. A Jérusalem, les cinq catéchèses mystagogiques représentent ce genre d'instruction. Saint Cyrille y traite des cérémonies du baptême, *Cat.*, XIX, col. 1065 sq.; de l'onction faite avec l'huile exorcisée et du baptême, *Cat.*, XX, col. 1077 sq.; de l'onction faite avec le saint chrême, *Cat.*, XXI, col. 1088; de l'eucharistie, *Cat.*, XXII, col. 1097; de la liturgie eucharistique et de la participation au corps et au sang de Jésus-Christ. *Cat.*, XXIII, col. 1109 sq. Ces catéchèses, beaucoup plus courtes à cause des fêtes pascales, passent sous silence bien des points que nous savons exister par ailleurs. La première ne dit rien de l'exorcisme, de l'imposition des mains, des prières d'avant et d'après le renoncement; la seconde, rien de la bénédiction des fonts, de l'usage des vêtements blancs et du cierge des nouveaux baptisés; la troisième, rien de l'imposition des mains et de la formule de la chrismation; la cinquième, rien de toute la liturgie qui précédait le baiser de paix et la consécration. Elles n'en ont pas moins une importance de premier ordre au point de vue liturgique et dogmatique; et au point de vue de l'instruction spéciale donnée à ceux qui viennent d'entrer dans la vie chrétienne, elles représentent, comme nous l'avons dit, la catéchèse adressée aux néophytes au lendemain de leur baptême jusqu'à la veille du dimanche de *Quasimodo, in albis depositis,* où ils se confondaient désormais avec le reste des fidèles. La *Peregrinatio Silviæ* note, en parlant de ces instructions, que l'évêque y exposait tout ce qui se fait au baptême. *Peregrin.*, édit. Geyer, Vienne, 1898, p. 99; Duchesne, *Origines du culte*, 2e édit., Paris, 1898, p. 500.

En Occident, on pratiquait de même cet usage d'adresser quelques instructions complémentaires aux néophytes, au lendemain de leur baptême. A Milan, par exemple, saint Ambroise renvoyait après Pâques l'explication des mystères, parce que l'impression directe produite par la vue même de ces mystères semblait une leçon préférable à celle d'une explication préparatoire, *inopinantibus melius se ipsa lux mysteriorum infuderit quam si eam sermo aliquis præcucurrisset, De myst.*, I, 2, *P. L.*, t. XVI, col. 389; cela n'empêchait pas de donner ensuite une explication détaillée des divers rites. Le *De mysteriis* est, en effet, composé en partie d'instructions adressées comme à Jérusalem à de nouveaux baptisés et relatives au baptême, à la confirmation et à l'eucharistie. En Afrique, au contraire, et particulièrement à Hippone, la plupart de ces explications précédaient la collation du baptême, au lieu de la suivre; mais la semaine après Pâques n'en était pas moins réservée à des instructions *ad infantes, ad neophytos,* soit pour suppléer à l'insuffisance des enseignements donnés sur la messe et la communion, soit surtout pour engager à la persévérance les nouveaux chrétiens. Voir S. Augustin, *Serm.*, CCLX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1202; *Serm.*, CCCLIII, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1560 sq.; voir aussi la fin de l'article CATÉCHUMÉNAT.

III. DE LA FIN DU Ve SIÈCLE AU IXe. — Après la chute de l'empire romain d'Occident, l'Église grecque, marchant de plus en plus à la remorque du pouvoir civil, épuisa ses forces dans d'interminables querelles jusqu'au

schisme final, pendant que l'Église latine reste aux prises avec les invasions. Mais déjà très puissante en Italie, dans l'Afrique du Nord, en Espagne, en Gaule, dans une partie de la Germanie et dans les Iles britanniques, l'Eglise de Rome assure sa prépondérance et reçoit dans son sein ces barbares, dont elle fait des peuples chrétiens. Or, dans ce milieu où les familles qui ont embrassé la foi forment la majorité de la population, l'ancienne organisation du catéchuménat perd en partie sa raison d'être. Car le baptême des enfants tend de plus en plus à être la règle ordinaire, tandis que le baptême des adultes devient de plus en plus une exception. Sans doute, même pour le baptême des enfants, on pratique encore, durant le carême et jusqu'à la veille de Pâques, les cérémonies spéciales de la tradition du symbole et de l'oraison dominicale, à laquelle on ajoute celle des saints Évangiles et de la loi; le triple renoncement au démon, à ses pompes et à ses œuvres, la triple affirmation de la foi ont toujours lieu. Mais ce sont les parrains et les marraines qui se substituent à leurs filleuls et jouent le rôle actif dans toutes ces cérémonies. La catéchèse ancienne, préparatoire au baptême, doit être forcément remplacée par un enseignement postérieur au baptême. Dès qu'ils parviennent à l'âge de raison, les enfants baptisés doivent recevoir une instruction chrétienne, de manière à connaître les vérités à croire et les devoirs à remplir pour mener une vie conforme au baptême qu'ils ont reçu. Cette instruction incombe tout d'abord aux parents et aux parrains comme une obligation étroite de leur parenté naturelle ou spirituelle; mais, pour divers motifs, elle ne pouvait que laisser beaucoup à désirer et devait être en tout cas fort rudimentaire. Elle fut également confiée aux prêtres chargés du soin des paroisses. Mais qu'il fût donné par les parents et les parrains ou par les membres du clergé, cet enseignement élémentaire était destiné à remplacer la catéchèse du catéchuménat. Devant particulièrement s'adresser à des enfants, il dut être mis à leur portée, être réduit à sa plus simple expression, de manière à être saisi et retenu. A la longue, après bien des tentatives et des essais, il aboutit à ce que nous appelons aujourd'hui le catéchisme. Voir CATÉCHISME.

La catéchèse ne continua pas moins d'être pratiquée, exceptionnellement en pays chrétiens auprès des adultes encore étrangers à la foi, et régulièrement en pays païens, c'est-à-dire au centre, à l'est et au nord de l'Europe, partout où l'Église porta son activité apostolique.

On constate, en effet, qu'en Afrique, en Espagne et en Gaule, on continue encore à traiter les catéchumènes et les compétents comme par le passé. Dans la province d'Afrique, saint Fulgence de Ruspe († 533) dit aux compétents que le démon a été frappé par eux de dix plaies. Or ces dix plaies rappellent dix pratiques déjà connues du catéchuménat, entre autres la *traditio symboli*. *Serm.*, LXXVIII, *P. L.*, t. LXV, col. 950. Son correspondant Ferrand, diacre de Carthage, lui écrit pour savoir ce qu'il faut penser du sort réservé à l'un des compétents qu'il préparait au baptême et qui venait de mourir subitement; il a soin de constater que ce catéchumène avait été admis au nombre des compétents, aux approches de Pâques, qu'après l'inscription de son nom, il avait reçu l'instruction propre à son rang et la notification des mystères de la vie chrétienne; qu'il était passé par les exorcismes et avait subi le scrutin solennel; qu'il avait pris l'engagement de renoncer au démon; qu'il avait assisté à la tradition du symbole et de l'oraison dominicale et qu'il avait récité la formule de foi. *Epist.*, I, dont le texte est reproduit dans la réponse de saint Fulgence. *Epist.*, XII, 1, 2, *P. L.*, t. LXV, col. 380.

En Espagne, où les ariens sont nombreux, les évêques décident, au concile d'Agde de 506, que l'on doit enseigner le symbole aux compétents partout le même jour, c'est-à-dire, le huitième avant Pâques, can. 13, et qu'il faut obliger les juifs, qui veulent se convertir, à passer huit mois au rang des catéchumènes. Can. 34, Hardouin, t. II, col. 999, 1002. Plus tard, trois ans après la conversion du roi des Suèves, Ariamir, en 563, au Ier concile de Braga, ils rédigent une formule de symbole pour l'opposer au priscillianisme et veulent que l'on continue à administrer le baptême conformément aux indications envoyées par le pape Vigile à Profuturus. Capit. 5, Hardouin, t. III, col. 351. En 572, IIe concile de Braga : on y trace la marche à suivre pendant le carême à l'égard des compétents, touchant les exorcismes et l'enseignement du symbole; les évêques sont invités à pousser leurs diocésains, pendant la visite pastorale, à abandonner les erreurs païennes et à éviter les fautes graves. Can. 1, *ibid.*, col. 386. Après la conversion de Récarède, le concile de Tolède de 589 ordonne aux fidèles de chanter à la messe le symbole de Constantinople. Capit. 2, *ibid.*, col. 479. Au siècle suivant, le catéchumène, d'après saint Isidore, *De offic.*, II, XXI, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 814, est celui qui rejette le culte des idoles et apprend à connaître qu'il n'y a qu'un seul Seigneur; quant au compétent, il est instruit sur ce qui regarde les sacrements, sur le symbole et la règle de foi et sur ce qui touche au baptême, à la chrismation et à l'imposition des mains. *De offic.*, II, XXII-XXVII, *ibid.*, col. 812-824. Saint Ildefonse, dans son *De cognitione baptismi,* suit d'abord la *narratio* de saint Augustin; il distingue ensuite le compétent du catéchumène, *De cognit. bapt.*, XXX, *P. L.*, t. XCVI, col. 124, et cite comme faisant partie de son instruction spéciale le symbole, l'oraison dominicale, les sacrements de baptême, de confirmation et d'eucharistie. *De cognit. bapt.*, CXXXII-CXLII, *ibid.*, col. 166-171.

En Gaule, nous savons par Gennade, *De eccles. dog.*, LXXIV, *P. L.*, t. LVIII, col. 997, ce qu'on enseignait aux futurs baptisés, à la fin du Ve siècle. Pour le VIe, saint Avit († 526) nous a laissé un petit poème en cinq chants, qui rappelle une partie de la *narratio* augustinienne et qui traite de la création, du péché originel, du jugement de Dieu chassant Adam du paradis, du déluge et du passage de la mer Rouge, deux types du baptême. *De mosaicæ historiæ gestis libri quinque, P. L.*, t. LIX, col. 323-368. Saint Césaire († 542), fidèle écho de l'évêque d'Hippone, nous fait connaître les devoirs des parents à l'égard des enfants, *Serm.*, VI, 6, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1751, des parrains vis-à-vis de leurs filleuls, *Serm.*, CLXVIII, 3, *ibid.*, col. 2071; il énumère les vices et les superstitions de son temps qu'il faut abandonner pour devenir chrétien, *Serm.*, CCLXV, 5, *ibid.*, col. 2239, traite de l'obligation qui incombe au compétent, *Serm.*, CCLXVII, *ibid.*, col. 2242, des divers articles du symbole qui faisaient l'objet de la catéchèse préparatoire au baptême, *Serm.*, CCXXXVII-CCXLIII, *ibid.*, col. 2183-2194; cf. *Serm.*, CCXLIV-CCLI, sur la foi due au symbole, la trinité, l'incarnation, la rédemption et le jugement dernier. Après lui, saint Grégoire de Tours († 593 ou 594) cite parfois quelque trait relatif à l'administration du baptême pendant le VIe siècle dans son *Historia Francorum,* III sq., *P. L.*, t. LXXI, col. 241 sq.

Examinons maintenant ce qui se passa en pays de missions. Les missions, commencées dès le Ve siècle, amènent successivement la conversion de l'Irlande, de l'Écosse et de la Grande-Bretagne pendant le VIe siècle. Puis, sous les Mérovingiens d'abord, sous les Carlovingiens ensuite, des Irlandais viennent se mêler aux Francs pour évangéliser les Pays-Bas des rives de l'Escaut à celles de la Meuse, toute l'ancienne Germanie romaine, l'Austrasie, l'Alémanie, la Thuringe et la Bavière. Enfin des missionnaires anglo-saxons entreprennent la conversion de la Saxe et de la Germanie, qui n'avaient pas connu le joug de Rome, et qui sont réduites par Charlemagne. Au IXe siècle, le christianisme pénètre en Moravie et en Bohême, grâce aux saints

Cyrille et Méthode, en Danemark avec saint Anschaire, et, à partir de la fin du xᵉ siècle, en Suède et en Norvège, en Pologne, en Hongrie et en Russie. Sans dépasser ici inutilement le règne de Charlemagne, il faut rechercher la méthode suivie par saint Patrice († 460) chez les Irlandais, par saint Colomban († 573) chez les Pictes et les Scots, par saint Augustin de Cantorbéry († 608) chez les Anglo-saxons, par saint Amand et saint Éloi († 658) chez les Francs austrasiens, par saint Gall († vers 627) chez les Alémans de la Suisse, par saint Kilian (vers 689) en Thuringe, par saint Rupert en Bavière, par saint Wilfrid († 700) et saint Willibrord († vers 739) dans la Frise, et par saint Boniface († 755) dans la Saxe et les pays environnants.

Malheureusement il ne nous est resté aucune catéchèse de cette époque, sans doute parce que, prêchant en langue vulgaire, les missionnaires d'alors ne prirent pas soin de rédiger en latin les discours qu'ils adressaient aux païens et aux catéchumènes, comme ils le firent pour quelques homélies, adressées à des chrétiens, dans le but de les mettre entre les mains du clergé, à titre de modèle ou de manuel de prédication. Nous en sommes donc réduits aux conjectures. Cependant, ce qui rend ces conjectures très vraisemblables, c'est que ces missionnaires ont dû naturellement s'inspirer de l'expérience déjà acquise ailleurs ainsi que des traditions introduites dans l'Église par le catéchuménat. Le milieu, il est vrai, différait, mais l'obstable à vaincre était toujours le paganisme et ses superstitions. De ce côté la catéchèse ne pouvait procéder tout d'abord que par la démonstration de l'erreur païenne, sauf à ne pas trop heurter de front ces natures farouches et susceptibles. Des ménagements s'imposaient. Et si trop souvent, contrairement aux sages prescriptions de l'Église, la force brutale intervint pour obliger les peuples vaincus à accepter le joug de la foi, il était facile de prévoir combien éphémères devaient être de pareilles conversions. Mieux valait incontestablement user d'une sage modération et ne recourir qu'aux procédés ordinaires de la persuasion évangélique, en appuyant l'enseignement donné sur l'autorité de l'exemple, la sainteté de la vie et l'efficacité du dévouement; et c'est ce à quoi ne manquèrent pas, en général, la plupart des missionnaires. Mais ayant affaire à des caractères droits, à des natures généreuses et enthousiastes, ils se hâtèrent parfois d'admettre les catéchumènes au baptême sans une préparation intellectuelle suffisante pour des esprits aussi peu cultivés. La catéchèse préparatoire devait contenir cependant le strict nécessaire des vérités à croire et des devoirs à pratiquer pour devenir chrétien; mais elle était si promptement oubliée que quelques-uns de ses éléments essentiels n'étaient plus connus après le baptême et que des ordres furent donnés en conséquence, à plusieurs reprises, pour enseigner, par exemple, aux nouveaux baptisés, l'objet du triple renoncement au démon, à ses pompes et à ses œuvres, et pour leur faire apprendre par cœur la formule du symbole des apôtres et de l'oraison dominicale.

Du reste, voici, d'après les documents contemporains, les quelques indications sommaires qui permettent de reconstituer à peu de chose près la catéchèse d'alors, et de constater que la plupart des éléments de la catéchèse apostolique et patristique s'y retrouvent. C'est, en effet, en premier lieu, la condamnation de l'idolâtrie sous toutes ses formes, et l'on sait combien elle était profondément enracinée dans ces races pictes, saxonnes, germaniques. Saint Éloi énumère un grand nombre de superstitions, *Vita S. Eligii,* II, xv, *P. L.,* t. LXXXVII, col. 524-550; et le concile de Leptines, 743, en compte une trentaine dans son *Indiculus superstitionum et paganiarum, P. L.,* t. LXXXIX, col. 810 sq.; Hardouin, *Act. concil.,* t. III, col. 922; Hefele, *Histoire des conciles,* t. IV, p. 407. Cf. Ratramne, *P. L.,* t. CXXI, col. 1153. C'est ensuite la proclamation de l'existence d'un Dieu unique, créateur du ciel et de la terre, envoyant son fils pour sauver les hommes, avec un abrégé de l'histoire religieuse du monde et de l'économie de la rédemption. C'est aussi le rôle du baptême, les renoncements et les engagements qui précèdent sa collation, la liste plus ou moins détaillée des fautes à éviter et des devoirs à remplir. Et c'est enfin la question des fins dernières, du jugement général et de la sanction des récompenses ou des peines éternelles.

Saint Augustin, envoyé par saint Grégoire le Grand, prêche l'Évangile au roi anglo-saxon, Ethelbert, le convertit et le baptise avec une multitude des siens à Cantorbéry, le jour de Noël 597, comme saint Remi avait baptisé Clovis et ses Francs, à pareille fête, un siècle auparavant. Bède, *Hist. eccles.,* I, XXV, *P. L.,* t. XCV, col. 55. Le pape, félicitant son missionnaire de ce que la nation des Angles, dégagée des ténèbres de l'erreur et éclairée des lumières de la foi, a embrassé le christianisme, laisse entendre quelle fut la méthode catéchétique de saint Augustin. *Epist.,* l. XI, epist. XXVII, *P. L.,* t. LXXVII, col. 1139.

Quelques années plus tard, en 624, Boniface V écrit à Edwin, roi saxon du Northumberland encore païen, pour l'engager à embrasser la foi de sa femme Edelburge et à se faire chrétien. Sa lettre est un programme de catéchèse. Inanité des idoles, importance de croire en un Dieu créateur, qui a envoyé son fils unique pour sauver le genre humain, nécessité d'embrasser l'Évangile et de renaître par le baptême, tels sont les principaux points qu'elle traite. *Epist.,* III, *P. L.,* t. LXXX, col. 438. Le roi rassemble ses chefs et ses prêtres; et le pontife des idoles, Coïf, constate franchement l'inutilité du culte païen et affirme qu'il serait sage d'accepter une religion qui enseigne d'où nous venons et où nous allons. Bède, *Hist. eccles.,* II, XIII, *P. L.,* t. XCV, col. 104. La question de l'origine et de la destinée humaine devait donc faire partie de la catéchèse adressée aux Anglo-Saxons.

En 634, le roi Oswald, voulant convertir les provinces de son royaume restées idolâtres, s'adresse à des religieux scots. L'un de ceux-ci, Corman, avait rebuté les Angles par ses austérités. « Vous avez été trop sévère auprès de ces ignorants, lui fait remarquer un vieillard, Aedan; vous auriez dû, selon la discipline apostolique, commencer par leur offrir le lait d'une doctrine plus douce jusqu'à ce que, nourris peu à peu du Verbe divin, ils eussent été à même de comprendre un enseignement plus parfait et de s'élever à la pratique des commandements du Seigneur. » Bède, *Hist. eccles.,* III, V, *P. L.,* t. XCV, col. 124. Ici, c'est la catéchèse apostolique qu'on invoque et dont on suppose l'emploi ordinaire.

Saint Éloi, au rapport de saint Ouen, touchait si bien le cœur des barbares que, chaque année, à Pâques, il donnait le baptême à des foules de catéchumènes. *Vita Eligii,* II, VIII, *P. L.,* t. LXXXVIII, col. 513. Or, paraît-il, il détachait peu à peu le peuple bercé de fables de ses croyances païennes et de ses pratiques superstitieuses, lui parlait du seul vrai Dieu, créateur, lui inspirait la crainte des châtiments futurs et lui montrait les récompenses éternelles, dont il n'avait pas jusqu'alors le soupçon. *Vita,* II, XV, *ibid.,* col. 524-550. Il utilisait trop bien les œuvres de saint Césaire pour avoir ignoré celles de saint Augustin; son discours rappelle à la fois les *Deux voies* de la *Didaché* et la catéchèse du *De catechizandis rudibus.*

Saint Gall, dans un discours prononcé sur les bords du lac de Constance, semble également faire écho à la *narratio* de saint Augustin : c'est un résumé de l'histoire religieuse du monde depuis la chute jusqu'à la rédemption par la croix de Jésus-Christ, traitant de la mission des apôtres, de la vocation des gentils et de la constitution divine de l'Église, arche du salut. *Serm.,*

P. L., t. LXXXVII, col. 13-26. Bien qu'adressé à des auditeurs, dont la plupart avaient reçu le baptême, ce discours rappelle la catéchèse d'introduction au catéchuménat.

A en juger par les quinze homélies qui nous restent et qui sont un manuel d'instruction religieuse à l'usage des commençants, voir col. 1005, saint Boniface devait insister sur les obligations de la vie chrétienne, fautes à éviter et devoirs à remplir, sur l'objet du triple renoncement et des promesses baptismales. *Homil.*, III, XV, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 847, 870. Parmi les canons qu'on lui attribue, le 27e spécifie que le prêtre qui baptise doit faire faire au catéchumène les renoncements et la profession de foi en langue vulgaire, afin qu'il sache à quoi il s'engage. *Ibid.*, col. 822. Dans une lettre à son ancien évêque de Winchester, il demande des conseils pour mener à bien la conversion des Saxons et des Thuringiens. Daniel répond et, parmi les conseils que lui dicte sa vieille expérience, il indique celui d'écarter tout d'abord les superstitions de ses auditeurs. *Epist.*, XIII, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 703. La *Didaché* n'était pas inconnue à saint Boniface, car il s'en est servi non seulement pour rappeler aux fidèles les engagements pris au baptême, ainsi qu'en témoigne son homélie XV, *De abrenuntiatione in baptismate, ibid.*, col. 870, mais aussi pour instruire les catéchumènes avant de les admettre au baptême. Et l'on peut en dire autant de saint Pirminius de Reichenau, son contemporain, dont nous possédons un traité sous forme de discours, sorte de compendium catéchétique comprenant un abrégé d'histoire sainte, des considérations relatives au baptême, à l'*abrenuntiatio*, à la *redditio symboli*, quelques points de morale et la liste des fautes à éviter. *Scarapsus*, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 1029-1050; cf. Schlecht, *Doctrina XII apostolorum*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 83. Du reste la doctrine morale des *Deux voies* de la *Didaché* avait sa place marquée dans la catéchèse des catéchumènes; son texte servait en réalité à cet enseignement. La preuve en est, note M. Ladeuze dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, avril 1903, p. 263-264, dans les deux homiliaires de Melk et de Freissing, qui nous ont rendu la version latine des *Deux voies*. La Didaché y est conservée parmi les homélies sur la foi, le symbole, etc., et, dans les deux manuscrits, elle fait suite à l'homélie XV, déjà citée, de saint Boniface.

Lorsqu'il fut sacré évêque à Rome par Grégoire II, en 723, l'apôtre de la Germanie connaissait déjà, pour l'avoir pratiquée, la marche à suivre dans l'évangélisation des païens. Au besoin, la lettre du pape qu'il emportait et qui était adressée aux Saxons de vieille race encore païens la lui aurait rappelée. « Le royaume de Dieu est proche, écrivait Grégoire II, *Epist.*, VII, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 504-505; ne cherchez pas votre salut dans les vaines idoles fabriquées de mains d'homme, d'or, d'argent, de pierre ou de bois, et décorées par les païens du nom de divinités. Élevez vos regards et vos cœurs vers le Seigneur Dieu, créateur du ciel et de la terre. N'adorez que lui et vos fronts ne rougiront plus. Dépouillez le vieil homme pour revêtir le Christ nouveau. Déposez toute malice, colère, fureur et tout blasphème... L'évêque que je vous envoie vous délivrera de l'esclavage et des fraudes du démon. Il vous arrachera au péril de la damnation éternelle pour vous introduire dans les joies du royaume du ciel. »

A l'assemblée générale de ces redoutables Saxons, à Merklo sur le Weser, où il eut le courage de se présenter, saint Lebwin, disciple de saint Boniface, condense ainsi en quelques mots sa catéchèse : « Écoutez-moi, écoutez surtout celui qui parle par ma bouche. Je vous porte les ordres de celui à l'empire et au jugement duquel tout est soumis. Écoutez et sachez que le Seigneur, créateur du ciel, de la terre et de la mer et de tout ce qu'ils contiennent, est le seul vrai Dieu. Vos idoles ni ne vivent, ni ne se meuvent, ni ne sentent, car elles sont l'œuvre des hommes; impuissantes à se défendre elles-mêmes, elles ne sauraient vous être d'aucun secours; c'est en vain que vous leur immolez des victimes. Le Dieu seul bon, seul juste, vous a pris en pitié. Il m'a envoyé vers vous pour que vous abandonniez vos erreurs et vous vous tourniez vers lui. C'est lui qui vous a créés et c'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes. Si donc vous le reconnaissez fidèlement, si vous faites pénitence et recevez le baptême, si vous observez ses commandements, il vous conservera sur la terre et vous récompensera dans le ciel. Sinon, les peines futures vous attendent. » *Vita S. Lebwini*, XII, *P. L.*, t. CXXXII, col. 890. Rappelant et dépassant le discours de saint Paul à l'aréopage, saint Lebwin ajoute à la menace des châtiments de la vie future ceux de la vie présente, car il fait allusion, à la fin de son petit discours, à l'intervention possible et terrible du roi des Francs.

On sait qu'en 811 Charlemagne envoya une lettre circulaire à tous les évêques de son vaste empire pour leur demander des renseignements précis sur le baptême, tel qu'il était pratiqué dans leurs diocèses, sur ses rites et ses cérémonies. *P. L.*, t. XCVIII, col. 933; cf. *Capitulaire* de 811, II, 9, *P. L.*, t. XCVII, col. 331-332; édit. Boretius, Hanovre, 1883, t. I, p. 163. Or, de toutes les réponses qui durent lui être adressées quelques-unes seulement sont parvenues jusqu'à nous; voir en particulier l'épître anonyme *De ritibus baptismi*, *P. L.*, t. XCVIII, col. 938-939, et la *Responsio ad capitula archiepiscopis regni Francorum missa a Carolo magno, ibid.*, col. 939-940; l'*Epistola de cæremoniis baptismi* d'Amalaire, archevêque de Trèves, *P. L.*, t. XCIX, col. 892 sq.; l'*Epistola de baptismo*, de Jessé d'Amiens, *P. L.*, t. CV, col. 781; le *Liber de sacramento baptismi* de Leidrade, archevêque de Lyon, *P. L.*, t. XCIX, col. 853 sq. Malheureusement aucune de ces réponses ne provient d'évêques missionnaires ou installés en pays de missions, ce qui aurait été une source précieuse de renseignements pour le sujet qui nous occupe. Magnus, évêque de Sens, dans la définition qu'il donne du catéchumène, nous apprend qu'on appelle *audiens* ou *instructus* celui qui reçoit un enseignement approprié, *scilicet ut verum agnoscens Dominum relinquat errores varios idolorum et audiat ac discat, antequam ad sacrum accedat fontem, mystica sacramenta christianæ religionis et tunc discat fidem sanctæ Trinitatis et symbolum et cætera quæ christiana lex docet*, ce qui n'est autre chose que le thème général sur lequel roulait la catéchèse. *Libellus de mysterio baptismatis*, *P. L.*, t. CII, col. 981; Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, Rouen, 1700, t. I, p. 158. Jessé d'Amiens définit le compétent : *Qui diligenter instructus de fide et attente de credulitate imbutus, post traditam sibi doctrinam christianitatis et mysterium symboli et traditionem orationis dominicæ, petit et rogat*, etc. *De bapt.*, *P. L.*, t. CV, col. 781.

Déjà au siècle précédent, le concile de Cloveshow, en 747, avait indiqué l'objet propre de la catéchèse, et c'était d'enseigner le symbole aux catéchumènes *ut intelligant quid credere, quid sperare debeant*. Can. 11, Hardouin, *Act. concil.*, t. III, col. 1955. Et, postérieurement à la consultation de Charlemagne, un disciple d'Alcuin, Raban Maur, composa un *De disciplina ecclesiastica* en trois livres, dont le premier traite *des ordres sacrés*, le second *des divins sacrements*, et le troisième *du combat chrétien*, dans le but très précis d'indiquer la marche à suivre pour l'instruction des païens qui demandaient à recevoir le baptême. Or le l. Ier, *P. L.*, t. CXII, col. 1193 sq., n'est autre chose que la reproduction à peu près intégrale du *De catechizandis rudibus* de saint Augustin; nouvelle preuve de l'influence de l'évêque d'Hippone sur ce point particulier. Le IIe

traite des rudiments de la foi, col. 1218; de l'oraison dominicale, col. 1222-1224, et du symbole, col. 1224-1228; autant d'éléments que nous avons trouvés ailleurs et qui entraient, eux aussi, dans la trame de la catéchèse. Enfin le IIIe traite des vertus à pratiquer et des vices à éviter, ce qui nous ramène une fois de plus, par une amplification très détaillée, aux *Deux voies* de la *Didachè*.

Ainsi donc, du Ve au IXe siècle, la catéchèse préparatoire au baptême, fidèle à la tradition des premiers siècles, ne fait que continuer et reproduire ce que nous avons constaté, soit aux origines apostoliques, soit à l'époque de l'organisation systématique du catéchuménat. Cette enquête pourrait se poursuivre pour l'époque ultérieure; mais elle semble inutile, car elle amènerait à une constatation nouvelle de ce que nous venons de relever pour la période qui va du Ve au IXe siècle. Il ne reste plus, dans ces conditions, qu'à se rendre compte de l'état, de la forme, de l'objet de l'instruction religieuse donnée aux nouveaux baptisés, en particulier aux enfants, en la suivant dans sa marche progressive jusqu'à son aboutissement final dans ce que nous appelons le catéchisme. Voir CATÉCHISME.

A. Crespet, *Catecheses christianæ*, Douai, 1574; Rembold, *Dissertatio de catechesi veterum*, Rostock, 1645; Willelt, *Theologia catechetica*, Munster, 1656; Dunkel, *De catechumenis dissertatio historico-sacra*, Helmstadt, 1657; Stark, *De catechizatione veterum*, Wittenberg, 1688; Walther, *Dissertatio de catechizatione veterum*, Wittenberg, 1688; Walsch, *Historia catechetica*, Altenbourg, 1718; Langemack, *Historia catechetica*, 1729-1740; Walch, *De apostolorum institutione catechetica*, Iena, 1744; Miller, *De catechetice veteris Ecclesiæ docendi genere*, Helmstadt, 1751; Zacharias, *De methodo catechetica veterum christianorum*, Gœttingue, 1765; Schmidt, *Methodus catechizandi*, Bamberg, 1769, à la fin de cet ouvrage, un résumé de l'histoire de la catéchèse; Robinson, *The history of Baptism*, Londres, 1790; Gruber, *Des hl. Augustin Theorie der Katechetik*, Salzbourg, 1830, 1844; Ratisbonne, 1870; Gilbert, *Christianæ catecheseos historia*, Leipzig, 1836; Alexander, *History of catechising*, dans la *Princeton Rev.*, 1849, t. XXI, p. 59 sq.; Bordier, *Le catéchuménat pendant les premiers siècles de l'Église*, Paris, 1858; Mayer, *Geschichte des Katechumenats und der Katechese*, Kempten, 1868; A. Weiss, *Die altkirchliche Pädagogik dargestellt in Katechumenat und Katechese*, Fribourg, 1869; Zezschwitz, *System der christlichen Katechetik*, Leipzig, 1863-1870; 2e édit., 1872-1874; Schoberl, *Die Narratio des hl. Augustin und die Katechetiker der Neuzeit*, Dingolfing, 1880; Göbl, *Geschichte der Katechese im Abendlande vom Verfalle des Katechumenats bis zum Ende des Mittelalters*, Kempten, 1880; Probst, *Katechese und Predigt*, Breslau, 1884; *Geschichte der katholischen Katechese*, Breslau, 1886; dom Cabrol, *Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IVe siècle*, Paris, 1895; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édit., Paris, 1898; Hézard, *Histoire du catéchisme*, Paris, 1900; *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1891, t. VII, col. 238-258; A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig, 1903; U. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, t. I, col. 615.

G. BAREILLE.

CATÉCHISME. Si la catéchèse comprend l'enseignement des vérités essentielles de la religion chrétienne adressé aux catéchumènes adultes avant le baptême, voir col. 1877-1895, le catéchisme, dans la première acception du mot, est l'instruction orale et familière des mêmes vérités, faite après le baptême aux enfants et aux adultes ignorants. Mais le nom de catéchisme a passé du genre d'instruction ou de l'exercice catéchétique au livre qui contient l'exposition élémentaire des vérités fondamentales du christianisme. Sous cet aspect, le catéchisme est un manuel populaire, un résumé exact et sûr de la doctrine chrétienne. Il n'est pas et il ne doit pas être un traité savant et scolastique de théologie; les opinions d'école en sont exclues; on n'y parle que des vérités certaines du dogme et de la morale; les enfants et les fidèles doivent y trouver tout ce qu'il est nécessaire de savoir pour être un chrétien suffisamment instruit, ou au moins ce qu'il faut croire et pratiquer pour ne pas manquer la récompense céleste par suite d'ignorance volontaire et coupable. La forme de ce livre, comme celle de tout enseignement élémentaire, doit être claire, précise, facile à comprendre et à retenir, car le catéchisme est destiné ordinairement à être appris de mémoire. Il est aussi le plus souvent rédigé par questions et par réponses, et il constitue une sorte de dialogue entre le maître et les disciples. Enfin, il est court et substantiel, parce qu'il est expliqué de vive voix et développé par le catéchiste. Les catéchismes, mis aux mains des enfants, présentent une grande variété, car on n'a pas suivi et on ne suit pas encore une marche uniforme dans l'enseignement élémentaire de la religion. Dans la diversité des plans et des méthodes une cependant est devenue prédominante; elle consiste à grouper les matières du catéchisme sous trois titres : les vérités à croire ou les articles du symbole, les préceptes à observer ou les commandements de Dieu et de l'Église, les moyens de se sanctifier ou la prière et les sacrements. Les catéchismes, destinés aux enfants et jeunes gens, diffèrent aussi en étendue proportionnée à la capacité intellectuelle des catéchisés, et on les distingue en moyens et petits. Les petits ou abrégés sont employés dans les catéchismes faits à l'église ou à l'école primaire; les moyens servent dans les collèges et les écoles secondaires. Aujourd'hui, chaque diocèse ou à peu près, surtout en France, a son catéchisme particulier, qui est le seul manuel d'instruction religieuse officiellement autorisé par l'évêque. Quelques contrées toutefois ont adopté, au cours du XIXe siècle, un catéchisme unique, et en 1870, le concile du Vatican a discuté le projet d'un petit catéchisme pour l'Église universelle. Enfin, on a composé, à l'usage des catéchistes et des fidèles instruits, des catéchismes plus développés, que l'on nomme grands catéchismes, par comparaison avec les petits et les moyens. Les catéchistes y trouvent les explications qu'ils doivent donner de la lettre du petit catéchisme, et les fidèles un exposé de la foi, qui ravive dans leur mémoire et complète dans leur intelligence l'instruction élémentaire précédemment reçue.

Nous exposerons sommairement l'histoire de l'enseignement catéchétique et nous dresserons le catalogue des principaux manuels employés, au cours des siècles dans cet enseignement. — I. Au moyen âge. II. Au XVe siècle et au XVIe avant le protestantisme. III. Chez les protestants. IV. Chez les catholiques au XVIe siècle après 1517. V. Au XVIIe siècle. VI. Au XVIIIe siècle. VII. Au XIXe siècle.

I. AU MOYEN AGE. — 1° *Forme de la catéchèse primitive, du VIIe au XIIIe siècle.* — Quand le baptême cessa d'être administré aux adultes et fut généralement conféré aux enfants peu après leur naissance, ou lorsque des tribus entières se convertirent en masse et furent baptisées avant d'avoir reçu une instruction suffisante, il fallut enseigner les vérités chrétiennes aux enfants et aux adultes déjà baptisés. Le catéchisme succéda ainsi à la catéchèse primitive; mais les matières de l'instruction élémentaire des baptisés furent identiques à celles de l'enseignement donné aux catéchumènes. Ainsi, le jour de la consécration de Jean, évêque de Constance, saint Gall († 646), adressa à ses auditeurs baptisés une véritable catéchèse. *Serm.*, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 13-26. A en juger par le résumé que saint Ouen, *Vita Eligii*, l. II, c. XV, *ibid.*, col. 525-550, donne des prédications de saint Éloi, cet évêque exposait aux néophytes les sujets traités autrefois devant les catéchumènes. De même qu'on faisait à ceux-ci, pendant le carême, la tradition du symbole des apôtres et de l'oraison dominicale, de même on constate qu'au VIIIe siècle ces deux textes devaient être appris par cœur en latin ou en langue vulgaire par les catéchisés et expliqués par les prêtres catéchistes et par les missionnaires. Cet usage existait

alors chez les Anglo-Saxons et chez les Germains. Bède, *Epist.*, ii, *P. L.*, t. xciv, col. 659, recommandait à Egbert, évêque d'York, puisque celui-ci ne pouvait parcourir lui-même chaque année tout son diocèse, d'établir dans tous les villages des prêtres, chargés d'administrer aux fidèles les sacrements et de leur expliquer le symbole des apôtres et l'oraison dominicale, traduits en anglais. Les laïques, les clercs et les moines, qui ne comprenaient pas le latin, devaient réciter ces formules en leur langue. Le concile national, tenu à Cloveshow en 747, avait statué, can. 3, 10, que les évêques visiteraient tous les ans leur diocèse, et que les prêtres apprendraient par cœur le *Credo,* le *Pater,* les prières de la messe et des sacrements et les expliqueraient à leurs ouailles en langue vulgaire. Mansi, *Concil.*, t. xii, col. 396, 398. Le concile réuni en 787 à Calchut sous la présidence de Lambert, archevêque de Cantorbéry, et du roi Offa, renouvela une partie de ces prescriptions. Can. 3, *ibid.*, col. 940. G. Hickes, *Thesaurus linguarum septentrionalium*, a édité une formule anglaise de l'oraison dominicale glosée, tirée d'un livre mis sous le nom du roi Canut. Les canons 25e et 26e, attribués à saint Boniface, ordonnent à tous les chrétiens et spécialement aux parrains de savoir par cœur le *Pater* et le *Credo*. *P. L.*, t. lxxxix, col. 822.

Dans l'empire carolingien, le même programme fut imposé partout. Le concile de Francfort (794) exigeait, can. 33, que le symbole des apôtres et l'oraison dominicale fussent connus de tous. Mansi, t. xiii, col. 908. Saint Paulin, patriarche d'Aquilée, au concile de Friuli (796), imposa aux prêtres l'obligation de savoir par cœur le symbole de Nicée et aux fidèles celle de retenir le symbole des apôtres et l'oraison dominicale. *Concil. Forojul.*, can. 12-15, *P. L.*, t. xcix, col. 293-295. Charlemagne lui-même fit des règlements sur la prédication, l'instruction des catéchumènes et le catéchisme. Les prêtres devaient comprendre et prêcher aux fidèles l'oraison dominicale, *Capit.* de 789, n. 70; Boretius, *Capitularia,* Hanovre, 1883, t. i, p. 59, aussi bien que le symbole. *Capit.* de 802, n. 5, *ibid.*, p. 106. Tous les chrétiens devaient apprendre le *Credo* et le *Pater*. *Capit.* de 802, n. 14, 15, *P. L.*, t. xcvii, col. 247; Boretius, t. i, p. 110; cf. p. 147. Ils étaient obligés de les réciter aux prêtres qui avaient eux-mêmes la charge de les enseigner aux fidèles, *ibid.*, col. 767, dans la langue que ceux-ci comprenaient. *Ibid.*, col. 770. Cependant, régulièrement le soin de les enseigner était laissé aux parents pour leurs enfants et aux parrains et marraines pour leurs filleuls. *Ibid.*, 15, col. 248. Charlemagne, ayant rencontré des chrétiens qui se présentaient pour être parrains et marraines, mais qui ne purent réciter ni le *Credo* ni le *Pater,* leur défendit de tenir des enfants sur les fonts, tant qu'ils n'auraient pas acquis la science requise. *Epist.*, xv, *ad Garibaldum, P. L.*, t. xcviii, col. 917-918. L'enseignement portait aussi sur les vices ou les péchés, grands ou petits, à éviter. *Capit.*, *P. L.*, t. xcvii, col. 326. Théodulfe, évêque d'Orléans, dans son capitulaire 22, obligeait tous ses diocésains à savoir le *Pater* et le *Credo*. *P. L.*, t. cv, col. 198. Les écoles, instituées alors, avaient pour but de donner aux enfants qui les fréquentaient l'instruction religieuse. Un contemporain a rédigé, sous forme d'interrogations et de réponses, ou de dialogue entre un maître et son disciple, une leçon d'école qui, partant de la création, expose les principaux points de la doctrine chrétienne et se termine par l'explication du *Credo* et du *Pater*. Cette *Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones* a été même attribuée à Alcuin, mais à tort, semble-t-il. *P. L.*, t. ci, col. 1097-1144. Le concile d'Arles (813) ordonne aux pères et aux parrains d'instruire dans la foi leurs fils et leurs filles. Can. 19, Mansi, t. xiv, col. 62. Celui de Mayence, réuni la même année, fait les mêmes injonctions et recommande la fréquentation des écoles. Can. 45, 47, Mansi, *ibid.*, col. 74. Le concile de Paris, réuni en 829 par Louis le Débonnaire, ordonnait d'instruire les enfants baptisés dès leur naissance et blâmait ceux qui négligeaient ce devoir. L. I, can. 6, Mansi, *ibid.*, col. 541. Le concile d'Aix-la-Chapelle (836) déclare qu'il est nécessaire d'apprendre aux enfants l'oraison dominicale, le symbole et leurs devoirs. C. ii, a. 5. Mansi, *ibid.*, col. 681. Le manuel de Dhuoda à son fils, rédigé en 842, expose la foi et la morale chrétienne. [*P. L.*, t. cvi. col. 109-118.

Ottfried, moine de Wissembourg, a composé au ixe siècle un catéchisme en langue tudesque, qui contient l'explication de l'oraison dominicale, un catalogue des péchés mortels, le symbole des apôtres, le symbole dit de saint Athanase et le *Gloria in excelsis*. G. Eckard l'a publié, *Incerti monachi Weissemburgensis catechesis theotisca*, in-12, Hanovre, 1713. Il a édité aussi en appendice, p. 79-83, une traduction et une explication, en vieil allemand, des commandements de Dieu et du symbole des apôtres. Elles sont de Notker le Bègue (fin du ixe siècle). On trouve encore dans le même ouvrage, p. 93-99, deux formulaires de confession, du ixe siècle, dans lesquels sont énumérés les péchés à accuser. J. Schilter, *Thesaurus antiquitatum teutonicarum*, in-fol., Ulm, 1728, t. i, supplément, a édité un catéchisme de l'amour de Dieu et du prochain, qui est du ixe ou du xe siècle, un décalogue en anglais et en latin, de l'époque du roi Alfred (871), et un autre en vers anglais. Le programme carolingien s'était donc accru des commandements de Dieu.

Au xe siècle, Rathier, évêque de Vérone, ordonnait encore aux prêtres de prêcher le *Credo* et le *Pater*. *Synodica,* 12, *P. L.*, t. cxxxvi, col. 563. Les mêmes prescriptions étaient renouvelées par Burchard de Worms, *Decret.*, l. II, c. lix-lxv, *P. L.*, t. cxl, col. 636-637, par Réginon de Prüm, *De ecclesiasticis disciplinis,* l. I, 201, 202, *P. L.*, t. cxxxii, col. 228-229, et par Yves de Chartres. *Decret.*, part. VI, 152-161, *P. L.*, t. cxli, col. 481-483. Le roi Edgard († 975) déclarait que chaque chrétien est tenu de donner à ses enfants des habitudes chrétiennes et de lui apprendre le *Pater* et le *Credo*. Can. 17, *P. L.*, t. cxxxviii, col. 500. Thierry de Paderborn donnait, au xie siècle, une explication de l'oraison dominicale. *P. L.*, t. cxlvii, col. 333-340. Fulbert de Chartres († 1029) expose à Adéodat comment il faut instruire les commençants sur les principaux sacrements. *Epist.*, v, *P. L.*, t. cxli, col. 196-204. Bonizon de Plaisance († 1089) a publié un *Libellus de sacramentis, P. L.*, t. cl, col. 857-866. Le roi Canut le Grand († 1036) ordonne encore aux parents d'apprendre à leurs enfants le *Pater* et le *Credo,* 21, *P. L.*, t. cli, col. 1176. Brunon de Wurzbourg († 1045) a compilé plusieurs explications latines du *Pater* et du *Credo* et un commentaire du symbole *Quicumque*. Deux d'entre elles sont textuellement empruntées à la *Disputatio puerorum* du ixe siècle. *P. L.*, t. cxlii, col. 557-568. Cf. J. Baier, *Der h. Bruno, Bischof von Würzburg, als Katechet,* 1893. Eckard, *op. cit.*, p. 86-90, a publié une paraphrase du symbole des apôtres en vieil allemand du xiie siècle, nommée *Boxhorniana* du nom de celui qui l'a découverte, et le *Kry der alten Kilchen,* explication du même symbole, du commencement du xiiie siècle. Abélard a rédigé une explication de l'oraison dominicale, du symbole des apôtres et du symbole de saint Athanase. *P. L.*, t. clxxxviii, col. 611-632. Au début de son exposition du *Credo,* il indique son but, qui est d'expliquer ce que tout chrétien est obligé de croire et de savoir, c'est-à-dire, d'après le concile de Reims de 813, can. 2; cf. Mansi, t. xiv, col. 77, le *Pater* et le *Credo*. *Ibid.*, col. 617-619. Quant au symbole de saint Athanase, il doit être expliqué aux adultes et à ceux qui ont l'âge de raison, parce qu'il sert, comme les autres

formules, à leur instruction. *Ibid.*, col. 632. Odon de Sully, évêque de Paris († 1208), recommandait à ses prêtres d'inviter les fidèles à réciter le *Pater*, le *Credo* et l'*Ave*, et il leur ordonna d'expliquer au prône le symbole des apôtres. *Synod. constit.*, préceptes communs, 10. 32, *P. L.*, t. CCXII, col. 64, 66. Joscelin, évêque de Soissons, a publié l'exposition du *Pater* et du *Credo*, qu'il avait coutume de faire de vive voix dans les paroisses de son diocèse. *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 1479-1496. Tout chrétien devait savoir ces formules, qu'on pouvait apprendre et expliquer en n'importe quelle langue, pourvu que chacun croie fermement à leur contenu. *Ibid.*, col. 1481. Or les explications de Joscelin contiennent des arguments et des phrases identiques à ceux des sermons d'Yves de Chartres. *Serm.*, XXII, XXIII, *P. L.*, t. CLXII, col. 599-607. L'évêque de Chartres exhortait les parrains et les pères à expliquer le symbole des apôtres à leurs filleuls et à leurs fils. *Ibid.*, col. 607. Les statuts du synode de Gran (1114) n'exigeaient que l'exposition du *Credo* et du *Pater* dans les petites églises de la Hongrie; mais dans les grandes, on expliquait les Épîtres et les Évangiles. L'enseignement était le même en Pologne d'après le synode de Gnesen de 1248. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. VIII, p. 414. Mais le concile de Trèves de 1227 avait ordonné aux prêtres d'instruire les fidèles sur les péchés mortels, les articles de la foi et les dix commandements. Can. 8, Mansi, t. XXIII, col. 31-32. Les deux conciles de Béziers (1246), can. 7, et d'Albi (1254), can. 17, 18, imposaient aux curés l'obligation d'expliquer, chaque dimanche, d'une manière claire et simple, les articles du symbole. Les enfants, à partir de sept ans, devaient être amenés à l'église par leurs parents, les jours de dimanches et de fêtes. On leur enseignait le *Pater*, l'*Ave Maria* et le *Credo*. Mansi, t. XXIII, col. 693, 836, 837.

2° *Nouvelles méthodes catéchétiques inaugurées au* XII*e siècle.* — Tandis que le programme carolingien, plus ou moins développé selon les pays, continuait à être suivi jusqu'au XIIIe siècle, deux nouvelles méthodes avaient été inaugurées au XIIe. Elles eurent toutes deux beaucoup de succès et elles exercèrent une grande influence sur l'enseignement catéchétique. — 1. *L'Élucidaire.* — La première de ces méthodes dérive de l'*Elucidarius* d'Honorius, écolâtre d'Autun. Cet ouvrage est divisé en trois livres, dont le Ier comprend l'explication du symbole des apôtres; le sacrement d'eucharistie y est rattaché à l'Église; le l. II traite du mal moral et physique; le IIIe, des fins dernières, et spécialement de l'état différent des bienheureux et des damnés. Le texte est disposé par demandes et par réponses. *P. L.*, t. CLXXII, col. 1109-1176. Cet ouvrage a été traduit en français, en allemand, en italien et en anglais; mais les traductions diffèrent parfois de l'original latin. A. Brunet, *Manuel du libraire*, 5e édit., Paris, 1864, t. III, col. 1213-1215. La traduction française du *Lucidaire* dans le dialecte de Valenciennes est l'œuvre de Gilbert de Cambrai. La version italienne intitulée : *Libro del maestro e del discipulo chiamato lucidario*, Venise, 1508, a été faite par Manfredo de Monte Ferrato de Strevo. Sur les éditions de ces versions, voir Hain, *Repertorium*, n. 8815-8821; sur la traduction allemande, n. 8803-8814, et sur la version anglaise, n. 8822. Cf. Coppinger, *Supplement*, part. I, p. 263; part. II, n. 3041-3049. — 2. *Le Septenaire.* — La seconde méthode a été mise en vogue par Hugues de Saint-Victor, *De quinque septenis seu septenariis*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 405-414. Cf. *Allegoriæ in N. T.*, l. II, c. III-VI, *ibid.*, col. 774-777. Elle consiste à exposer le dogme et la morale en les rapportant à sept parties, tantôt opposées tantôt comparées à sept autres; les sept demandes du *Pater* sont rapprochées des sept béatitudes et des sept dons du Saint-Esprit; les sept vices ou péchés capitaux sont opposés aux sept vertus principales, aux sept œuvres de miséricorde, etc. Cf. B. Hauréau, *Les œuvres d'Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1886, p. 22-24. L'évêque de Soissons, Joscelin, *Expositio de oratione dominica*, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 1496, la connaît, mais la laisse de côté : *Nituntur quidam his septem petitionibus* (du *Pater*) *septem dona Spiritus Sancti et octo beatitudines applicare; sed, quoniam ad eruditionem simplicium non multum prodesse videntur, scienter præterivimus.* Empruntée à saint Augustin, *De sermone Domini in monte*, l. II, c. X, XI, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1285-1286, cette méthode fut bientôt très répandue. Il n'y a pas un seul catéchisme du XIIIe siècle qui n'en fasse quelque application, et son influence a persévéré jusqu'à nos jours. On la retrouve dans le traité *De septem septenis* de Jean de Salisbury, *P. L.*, t. CXCIX, col. 945-964, et dans celui d'Hugues d'Amiens, archevêque de Rouen. *Super fide catholica et oratione dominica*, n. 10, 23, *P. L.*, t. CXCII, col. 1334, 1345-1346. Elle est appliquée par saint Thomas d'Aquin dans les cinq opuscules qui représentent les matières d'un catéchisme : *Opusc.* XVI, *Expositio symboli apostolorum; Opusc.* VII, *Expositio orationis dominicæ; Opusc.* VIII, *Expositio salutationis angelicæ; Opusc.* IV, *De decem præceptis et lege amoris; Opusc.* V, *De articulis fidei et Ecclesiæ sacramentis. Opera omnia*, Paris, 1884, t. XXVII. Destinés à ses élèves, ils ont été très répandus au moyen âge. Cf. Werner, *Der heilige Thomas von Aquino*, Ratisbonne, 1858, t. I, p. 123-158. Saint Edmond de Cantorbéry († 1242) avait écrit pour son clergé des traités sur le décalogue, les sacrements et les péchés capitaux. Son *Speculum Ecclesiæ*, c. VIII-XVIII, comprenait un exposé complet du Septenaire. *Maxima bibliotheca Patrum*, Lyon, 1677, t. XXV, p. 319-323. Cet ouvrage a été réédité par Kunz, *Fünf Volks-und Kinderkatechismen aus dem Mittelalter*, 2 vol., Lucerne, 1900, avec la *Somme* de frère Laurent, dont nous allons parler. Cette *Somme* est dite *Somme-le-Roi*, parce qu'elle a été composée par ordre de Philippe III le Hardi par son confesseur, le dominicain Laurent. Elle est datée de 1279 dans plusieurs manuscrits et elle comprend les dix commandements, les douze articles du symbole, les sept péchés capitaux, les sept demandes de « la saincte patenostre », les sept dons du Saint-Esprit et les sept vertus. Cf. Quétif-Échard, *Scriptores ord. præd.*, t. I, p. 336; *Histoire littéraire de la France*, t. XIX, p. 397 sq. La *Somme-le-Roi* a été copiée très souvent et parfois sous des titres différents, tels que la *Somme des vices et des vertus* et *Le miroir du monde*. Ses manuscrits sont conservés dans beaucoup de bibliothèques, par exemple à Paris, bibliothèque Sainte-Geneviève, ms. lat. 2898; bibliothèque de l'Arsenal, ms. fr. 459. Elle a été éditée en français en 1481, s. l., Hain, n. 9950, et par Vérard en 1495 sous le titre : *La somme des vertus et des vices.* Coppinger, *Supplement*, part. II, n. 3513. On en a fait une traduction flamande, plusieurs fois éditée au XVe siècle. A. Barbier, *Manuel du libraire*, t. V, col. 436-437; Hain, *Repertorium*, n. 9949-9952; Coppinger, part. I, p. 293; part. II, n. 3515. Une traduction anglaise a été imprimée par Caxton, en 1484, sous le titre : *The royal Book*. Coppinger, part. II, n. 3514; A. Barbier, *Manuel du libraire*, t. IV, col. 1432-1433. Le *Miroir du monde*, qui ressemble à la *Somme-le-Roi*, quoiqu'il soit original en plusieurs points, a été publié par Félix Chavannes, Lausanne, 1846, d'après un manuscrit du XIVe siècle. Le *Miroir de bien vivre* n'est pour une bonne partie qu'un abrégé de la *Somme-le-Roi*. Bibliothèque Mazarine, ms. 966. Cf. G. Bertoni, *Ricerche sulla Somme-le-Roi di frère Laurent*, dans *Archiv für Studien der neuerten Sprache*, 1904, p. 344-365.

Le concile, tenu à Lambeth (Angleterre), en 1281, sous la présidence de Jean Peckham, ordonnait aux prêtres

d'expliquer aux fidèles, quatre fois par an, en une ou plusieurs fêtes et en langue vulgaire, les quatorze articles de la foi, les dix commandements de Dieu, les deux préceptes évangéliques de l'amour de Dieu et du prochain, les sept œuvres de miséricorde, les sept péchés capitaux, les sept vertus principales et les sept sacrements. Et pour qu'aucun prêtre ne pût s'excuser sur son ignorance, le concile exposait sommairement ces matières de la prédication annuelle. Mansi, t. XXIV, col. 410-413. Un poème latin, intitulé *Floretus,* parce qu'il contenait les fleurs de toutes les vertus, rentre dans la catégorie des catéchismes inspirés par le Septenaire. Attribué à saint Bernard et à Jean de Garlande, grammairien et poète du XI[e] siècle, il a fait partie de la collection : *Auctores octo,* Lyon, 1494, etc.; cf. A. Brunet, *Manuel du libraire,* t. I, col. 542-550; Hain, n. 1917-1919; Coppinger, part. I, p. 55; part. II, n. 717-723, et a servi dans les écoles à apprendre aux enfants les éléments de la doctrine chrétienne. Il explique en vers les douze articles du symbole, les commandements, les péchés, les sept sacrements, les vertus et la manière de bien mourir. Hain, n. 7182-7184; Coppinger, part. I, p. 217. Gerson l'a commenté : *Summa admodum utiles et fructuosa theologalis et canonica edita super Floretum,* Lyon, 1494. Dupin n'a pas reproduit ce commentaire dans les œuvres du chancelier. M. L'Ecuy, *Essai sur la vie de Jean Gerson,* Paris, 1832, t. II, p. 286-287. Le *Floretus* a été traduit en français : *Le noble livre Floret.* Coppinger, part. II, n. 7185; cf. A. Brunet, *Manuel du libraire,* t. II, col. 1304; *La France littéraire au XV[e] siècle,* Paris, 1865, p. 80; Hézard, *Hist. du catéchisme,* p. 152-154. La *Summa rudium* traite aussi des articles de la foi. Hain, n. 15170-15172. Un recueil manuscrit, que M. Hézard, p. 154, appelle *Compilatio,* était destiné *ad instructionem minorum quibus non vacat opusculorum variam pluralitatem perscrutari de doctrinis catholicorum magistrorum.* Il contient une courte explication des articles de la foi, des dix commandements, des sept demandes du *Pater,* des sept sacrements, des sept vertus, des sept dons, des huit béatitudes, des sept vices tant de nature que de volonté et des excommunications. A Paris, Bibliothèque nationale, ms. latin 16412; Bibliothèque Mazarine, ms. 983. Kunz a publié un *Trattato di dottrina cristiana* de la première moitié du XIII[e] siècle, rédigé pour les petits enfants. *Fünf Volks-und Kinderkatechismen aus dem Mittelalter,* 2 vol., Lucerne, 1900. Il a réédité aussi l'*Instructio articulorum fidei, sacramentorum Ecclesiæ, præceptorum decalogi, virtutum et vitiorum,* que l'archevêque de Tolède avait adressée à son clergé au synode diocésain de 1323. Elle comprend toutes les matières du Septenaire. Card. d'Aguirre, *Collectio maxima conciliorum Hispaniæ,* 4 in-fol., s. l. n. d., t. III, p. 570-571.

3° *Nouveaux catéchismes du XIV[e] siècle.* — Ils se rattachent encore à la méthode du Septenaire. Les deux principaux sont le *Manipulus curatorum* et le *Doctrinal de sapience.* Le premier, œuvre de Gui de Montrocher, est écrit pour les curés. Les deux premières parties traitent de théologie pastorale. La III[e] partie expose, sous forme scolastique, les matières ordinaires de l'enseignement catéchétique : le symbole des apôtres, l'oraison dominicale, les dix commandements de Dieu, les fêtes de l'Église, les œuvres de miséricorde et les dotes des bienheureux. Cet ouvrage a obtenu un grand succès et a eu de nombreuses éditions. Hain, n. 8157-8213; Coppinger, part. I, p. 242-244; part. II, n. 2824-2849. Il a été traduit en français. Hain, n. 8214; Coppinger, part. I, p. 244; part. II, n. 2850. En 1395, Jean de Montagu, évêque de Chartres, le faisait copier pour l'usage de son diocèse. A. Brunet, *Manuel du libraire,* t. III, col. 1855-1857. Le *Doctrinal de sapience* a été composé en 1388 par Gui de Roye, archevêque de Sens, pour être lu au peuple par les curés. La table des matières indique des sujets variés, parmi lesquels on retrouve les douze articles de la foi chrétienne, les œuvres de miséricorde corporelle, les dix commandements de Dieu, les péchés capitaux, la prière et les sacrements. Les explications du symbole et des commandements sont tirées de la *Somme-le-Roi.* Un religieux de l'ordre de Cluny y ajouta, en 1389, un choix d'exemples et de citations des docteurs. Il a été traduit en anglais et imprimé par Caxton. Sur ces éditions, voir A. Brunet, *Manuel du libraire,* t. IV, col. 1434-1438; *La France littéraire au XV[e] siècle,* p. 184; Hain, n. 14012-14017; Coppinger, part. I, p. 414; part. II, n. 5172-5181. Il était encore imprimé à Troyes, en 1622 et en 1743.

Un concile provincial, tenu à Lavaur en 1368, ordonna à tous les curés d'instruire leurs paroissiens, les jours de dimanches et de fêtes, sur les articles de la foi, les préceptes du décalogue, les péchés capitaux et tout ce qui est nécessaire au salut. Pour faciliter l'observation de ce décret, il publia à la suite un abrégé de la doctrine chrétienne à l'usage des curés et des clercs. Cet abrégé explique le symbole des apôtres et les sacrements, les vertus et les vices, les dons et les béatitudes, et enfin les commandements de Dieu. Mansi, t. XXVI, col. 484-493. Il fut suivi dans tous les diocèses de la Gascogne et du Languedoc. En 1401, l'évêque de Dax l'adopta dans son synode, mais avec de notables additions. Degert, *Constitutions synodales de Dax,* Dax, 1888, p. 76-82. Schilter, *Thesaurus,* etc., a édité encore un catéchisme allemand rimé du XIV[e] ou du XV[e] siècle, sur les commandements et les sacrements. Enfin, le docteur Nicolas Paulus a retrouvé un catéchisme par demandes et par réponses, du XIV[e] au XV[e] siècle, le *Fundamentum æternæ felicitatis,* qui a été imprimé à Cologne en 1509, Hain, n. 7396; il avait été signalé par Köcher, *Bibliotheca theologiæ symbolicæ et catecheticæ,* part. II, Iéna, 1749, p. 146, mais on le croyait perdu. *Ein verborengeglaubter Katechismus des ausgehenden Mittelalters,* dans le *Katholik,* octobre 1893, p. 382-384. Kunz l'a réédité. *Fünf Volks-und Kinderkatechismen aus dem Mittelalter,* 2 vol., Lucerne, 1900.

II. AU XV[e] SIÈCLE ET AU XVI[e] AVANT LE PROTESTANTISME. — Les méthodes précédentes persévèrent, alors que d'autres catéchismes voient le jour et répandent de plus en plus parmi les fidèles l'instruction religieuse élémentaire. Nous grouperons les faits d'après les pays. — 1° *En France.* — Gerson (1363-1429) fut un véritable initiateur dans cette voie. Il avait compris qu'il fallait commencer la réforme de l'Église par l'instruction religieuse de la jeunesse et étant chancelier de l'université de Paris, il catéchisait lui-même les enfants, dès 1409-1412, avant sa retraite à Lyon. Il écrivit un traité *De parvulis ad Christum trahendis, Opera,* Anvers, 1706, t. III, col. 277-291, pour justifier sa conduite et répondre aux calomnies de ses détracteurs. L'expérience lui avait fait sentir l'utilité d'un petit livre à mettre aux mains des enfants. Il s'en est expliqué, *Epist.,* II, *De reformatione theologiæ, Opera,* t. I, col. 124 : *Item forte expediret..., fieret per facultatem vel de mandato ejus aliquis tractatus super punctis principalibus nostræ religionis, et specialiter de præceptis, ad instructionem simplicium, quibus nullus sermo aut raro fit aut male fit.* Dans sa lettre au précepteur de Charles VII, *De considerationibus quas debet habere princeps,* n. 6, *Opera,* t. III, col. 234-235, il avait réduit les principaux points de la religion chrétienne aux douze articles du symbole, aux dix commandements de Dieu, aux conseils évangéliques, à l'oraison dominicale, aux sept vertus, aux sept dotes des bienheureux, aux sept dons, aux sept béatitudes et aux sept sacrements. Ces sujets furent exposés par lui dans son *Compendium theologiæ breve et utile, Opera,* t. I, p. 233-422, et une sorte de petit caté-

chisme intitulé : *L'ABC des simples gens, de très grande utilité et proufit,* ms. 1067 de la bibliothèque Mazarine, fol. 129-132. Gerson composa aussi, à l'usage des curés, son *Opus tripartitum de præceptis decalogi, de confessione et de arte moriendi. Opera,* t. I, col. 425-450. Il y expliquait brièvement le *Credo,* les commandements de Dieu, les péchés à accuser en confession et l'art de bien mourir. Sur les éditions de cet ouvrage, A. Brunet, *Manuel du libraire,* t. II, col. 1557; Hain, n. 7651-7654; Coppinger, part. II, n. 2673-2680. Une traduction française a paru à Chambéry, en 1483. Coppinger, *ibid.,* n. 2681; et à Lyon en 1490. Hain, n. 7656. Retiré à Lyon, Gerson employa les dernières années de sa vie à catéchiser les enfants à l'église Saint-Paul. S'il n'eut pas d'imitateurs de son zèle, son activité catéchétique ne demeura pas toutefois stérile, car son *Opus tripartitum,* nous le verrons, fut adopté comme livre d'enseignement à la fin du XVe siècle et au cours du XVIe.

Mais auparavant d'autres catéchismes avaient été publiés en France. *L'ordinaire des chrétiens* avait été rédigé en 1464 « pour la consolation et la révocation des simples gens ». On y recommande la pratique des commandements et des œuvres de miséricorde, la manière de confesser les péchés et de s'en repentir par crainte de l'enfer, par espérance du paradis. A. Brunet, *La France littéraire au XVe siècle,* p. 151-152; Coppinger, part. II, n. 2522-2525; Hézard, *Histoire du catéchisme,* p. 167-168. *L'art de mourir,* attribué à Matthieu de Cracovie, évêque de Worms, paraissait en français, in-4°, 1478. Il contient les réponses, tirées de l'Écriture que le bon ange fait aux tentations suggérées aux hommes par le démon sur les sept péchés. A. Barbier, *Manuel du libraire,* t. I, col. 501-508; Hain, n. 1838-1840; Coppinger, part. II, n. 675. *Le trésor des humains,* 1482, traite « de la manière d'instruire les enfants en la foi catholique ». Il parle des lois chrétiennes, des divers états, de l'avènement de l'Antéchrist, des quinze signes du jugement et de la fin du monde, du bonheur des sauvés et des peines des damnés. Hézard, *op. cit.,* p. 167. *L'art de bien vivre et de bien mourir,* 1492, comprend plusieurs traités : 1° *L'art de bien vivre,* qui expose brièvement le dogme, explique l'*Ave Maria,* le *Pater,* le *Credo,* les commandements, les sept vertus, les sept dons du Saint-Esprit, les sept œuvres de miséricorde, les sacrements, les huit béatitudes et les quatre conseils évangéliques; 2° un *Ars moriendi,* analogue à celui dont il a déjà été question ; 3° « léguillon de crainte divine pour bien mourir ; » 4° l'*Advènement de l'Antecrist.* Cf. Nisard, *Histoire des livres populaires ou de la littérature de colportage,* 2e édit., Paris, 1864, t. II, p. 322-329; A. Brunet, *La France littéraire au XVe siècle,* p. 15; *Manuel du libraire,* t. I, col. 509-512; Hézard, *op. cit.,* p. 168-169; Hain, n. 1847; Coppinger, part. II, n. 680-682. Il n'était qu'une traduction de l'*Ars bene vivendi et moriendi.* Hain, n. 1843-1846; Coppinger, part. I, p. 52-53; part. II, n. 678, 679. Sur un *Livre de bien vivre,* voir Hain, n. 10151. *Le mirouer de bien vivre* reproduit le *Doctrinal de sapience* de Guy de Roye. Il est dit « ung traicté qui est moult profitable pour apprendre à bien mourir ». Ms. 1067 de la bibliothèque Mazarine, fol. 91-118. Sur le *Speculum artis bene moriendi,* voir Hain, n. 14911-14914. Les chanoines de Saint-Victor de Paris avaient formé un recueil de documents catéchétiques. Bibliothèque nationale de Paris, fonds français, n. 25548. Il débute par un *Speculum christianorum* divisé en quatre parties : ce qu'il faut faire et éviter, ce qu'il faut croire, le septenaire, ce qu'il faut méditer. Viennent ensuite l' *Opus tripartitum* de Gerson et le *Lucidaire* d'Honorius d'Autun. On tirait de ces trois sources la doctrine chrétienne. La formation de la vie chrétienne se faisait au moyen du *Jardin amoureux,* de la *Vie de saint Victor de Marseille* et de l'*Histoire des trois morts et des trois vifs.* Un modèle de confession générale pour le jour de Pâques et un traité de Sénèque sur les vertus cardinales, traduit en français par Courtecuisse, terminaient cette petite encyclopédie catéchétique. Hézard, p. 169-170. Citons encore *La fleur des commandements de Dieu avec plusieurs exemples et autorités extraites tant des saintes Écritures que des docteurs et des anciens Pères,* Rouen, 1496; Paris, 1499, etc. Hain, n. 7131; Coppinger, part. II, n. 2522-2525; A. Brunet, *Manuel du libraire,* t. II, col. 1287-1288; *La France littéraire au XVe siècle,* p. 79-80; *Le livre des bonnes mœurs,* traité sur les vertus et les états, par frère Jacques Legrant, augustin, Brunet, *La France littéraire,* p. 109-110, et le *Livre des vertus.* A. Brunet, *op. cit.,* p. 114; Coppinger, part. II, n. 3624.

Cette littérature s'enrichit encore de l'appoint considérable des catéchismes de colportage. La deuxième et la troisième parties du *Compost ou Kalendrier des bergiers,* Paris, 1492, ajoutaient à des renseignements météorologiques et médicaux une somme des connaissances religieuses répandues dans le peuple au XVe siècle. On y trouve « l'arbre des vices et miroirs des pécheurs », les « peines d'enfer pour les pécheurs », décrites par Lazare ressuscité, la « science salutaire » ou l'oraison, comprenant le *Pater,* l'*Ave,* le *Credo,* les dix commandements de Dieu et les cinq de l'Église, le « jardin des vertus », qui donne la définition des vertus et des conseils pour les pratiquer, et après deux chansons, les « peines d'enfer pour ceux qui gardent les commandements du diable » et « l'eslite et fleurs des vertus », c'est-à-dire les vertus théologales. Des vignettes accompagnent ces leçons de morale. Cf. Hain, n. 5582-5589 ; Coppinger, part. I, p. 174-175; part. II, n. 1723-1725; A. Barbier, *La France littéraire au XVe siècle,* p. 52-53; *Manuel du libraire,* t. II, col. 202-206; Ch Nisard, *Histoire des livres populaires,* t. I, p. 90-99 Hézard, p. 162-165. On répandait aussi des miroirs de titres différents : *Le mirouer de l'âme,* imprimé vers 1498, A. Brunet, *Manuel du libraire,* t. III, col. 1748, *La France littéraire au XVe siècle,* p. 140-141 ; Coppinger, part. II, n. 4068, le *Speculum animæ peccatricis,* Hain, n. 14899-14910, Coppinger, part. I, p. 444 ; part. II, n. 5560-5567; trad. franç., Coppinger, part. II, n. 5568-5572; A. Brunet, *La France littéraire au XVe siècle,* p. 141; *Manuel du libraire,* t. III, col. 1751-1752; le *Miroir de la rédemption de l'humain lignage,* dont le fond semble avoir été tiré du *Speculum humanæ salvationis,* poème latin, dont plusieurs manuscrits sont datés de 1324 et qui est le plus ancien monument de la xylographie jointe à la typographie. A. Brunet, *Manuel du libraire,* t. V, col. 476-483. Sur les éditions latines, françaises et flamandes, voir A. Brunet, *La France littéraire au XVe siècle,* p. 141-142; Hain, n. 14922-14929; Coppinger, part. I, p. 445; part. II, n. 5580-5586. Ce *Speculum* a été utilisé plus tard pour un livret de colportage : *Le miroir du pécheur,* composé par des capucins missionnaires et imprimé encore au XIXe siècle, in-12, Épinal, 1828. On y expose l'état malheureux d'une âme tombée dans le péché mortel et d'un damné aussi bien que l'état heureux orné de la grâce sanctifiante et des bienheureux dans le ciel. Le tout est représenté par des figures que Ch. Nisard, *op. cit.,* t. II, p. 24-34, tenait d'un prix inestimable. Ces images, colportées dans les missions pendant près de trois siècles, sont attribuées à Michel Le Nobletz (1577-1652), missionnaire breton; elles sont généralement connues sous le nom d'*images du Père Maunoir,* jésuite, continuateur des travaux de Le Nobletz. Hézard, *op. cit.,* p. 166.

Les écrits catéchétiques de Gerson commencèrent à se répandre à la fin du XVe siècle. *L'ABC des simples*

gens était inséré dans le *Liber synodalis Ecclesiæ Lingonensis,* du XVe siècle. L'*Opus tripartitum* était si apprécié par les évêques français que plusieurs l'adoptèrent pour l'instruction des prêtres et des fidèles de leurs diocèses. Par une ordonnance datée de Paris du 20 février 1507, François de Luxembourg, évêque du Mans, obligeait ses curés à posséder un exemplaire de cet ouvrage, qu'il avait fait imprimer en latin et en français sous le titre : *L'instruction des curés pour instruire le pauvre peuple;* il leur recommandait d'en lire le texte au prône et accordait des indulgences à tous ceux qui avaient ce livre, le lisaient ou en entendaient la lecture. Hézard, p. 156-157. Des éditions postérieures, dont nous parlerons plus loin, y ajoutèrent diverses pièces, dont la plus importante est le *Liber Jesu Christi pro simplicibus.* Ce livret était déjà imprimé dans le *Manuale seu instructorium curatorum continens sacramenta Ecclesiæ et modum ea administrandi cum pluribus aliis documentis,* Lyon, 1505, fol. LXXXI-LXXXIII v, à l'usage des diocèses de Clermont et de Saint-Flour. *Ibid.,* p. 340, 353-354. Ce *Livre de Jésus, en français, pour les simples gens,* contenait « la Patenostre », l'*Ave Maria,* le *Credo,* ou les douze articles de la foi, les dix commandements de la loi et les cinq de l'Église. Le texte de ces formules était accompagné de courtes explications. *Ibid.,* p. 158-160.

2° *En Espagne.* — Le concile, tenu à Tortose en 1429, indique les matières d'une doctrine chrétienne et ordonne d'en publier un *breve compendium.* Ce manuel expliquerait le symbole, l'oraison dominicale, le décalogue, la gloire du ciel et les peines de l'enfer en six ou sept leçons et serait commenté au peuple le dimanche. Can. 6, Mansi, t. XXVIII, col. 1147-1148; Hefele, *Hist. des conciles,* trad. franç., t. XI, p. 163. Le concile de Tolède (1473), can. 2, assignait à l'enseignement du catéchisme les dimanches entre la Septuagésime et la Passion. Tous les curés devaient avoir à cet usage un cahier contenant le symbole, le décalogue, les sacrements et les différentes sortes de vices et de vertus. Mansi, t. XXXII, col. 385. Un carme, Jaume Montanyes, rédigea un *Espejo de bien vivir* et un *Tratado de adjudar a bien mourir.* Notons le *Catechismo pro Judæorum conversione ad J.-C. fidem facile expedienda,* s. l. n. d. (Séville, vers 1478), du cardinal Pierre Gonzalez de Mendoza.

3° *En Allemagne.* — Le premier catéchisme allemand qui ait été imprimé, en 1470, est le *Christenspiegel,* composé en bas allemand par le frère Dederich (Thierry Kölde), minime de Munster et célèbre prédicateur. Il expose ce qu'il faut croire et ce qu'il faut faire pour bien vivre et bien mourir. Il fut très populaire et eut de nombreuses éditions : Cologne, 1480, 1501, 1508, 1514, 1589, 1598; Anvers, 1614; Cologne, 1708. Il a été réédité par Moufang, *Katholische Katechismen des sechszehnten Jahrhunderts in deutsche Sprache,* Mayence, 1881. Cf. J. Janssen, *L'Allemagne et la réforme,* trad. franç., Paris, 1887, t. I, p. 34-35. Cet historien signale encore, p. 37-40, deux autres catéchismes de cette époque : le *Guide de l'âme,* et la *Consolation de l'âme, Seelentrost.* Ce dernier a été imprimé, de 1474 à 1491, en plusieurs dialectes et en plusieurs endroits. Hain, n. 14581-14583; Coppinger, part. II, n. 5334-5344. Une *Tafel des christlichen Lebens,* rédigée vers 1480, a été publiée par Wahlmann, *Deutschlands katholische Katechismen,* Munster, 1894, p. 61 sq. Marc de Lindauwe a composé une explication du décalogue, *Die zehn Gebot,* etc., Venise, 1483; Strasbourg, 1516, 1520; cf. Hain, n. 7513; Coppinger, part. II, n. 2648; elle a été rééditée par Geffcken, *Der Bildercatechismus des 15 Jahrhunderts,* Leipzig, 1875, t. I, p. 42 sq. Henri de Langenstein, fondateur du gymnase de Vienne, a fait des traités sur l'oraison dominicale, la salutation angélique et le symbole des apôtres. Nicolas d'Inkelspuel a exposé toutes les parties du Septenaire. Elles sont contenues aussi dans le *Liber de eruditione Christi fidelium* du dominicain Jean Herolt. Hain, n. 8516-8522; Coppinger, part. I, p. 253-254. Jean Nider, en faisant l'apologie des fourmis et de leurs mœurs, *Formicarius,* enseignait au peuple la morale chrétienne. A. Brunet, *Manuel du libraire,* t. III, col. 72-73; Hain, n. 11830-11833; Coppinger, part. I, p. 350-351. Il a aussi expliqué longuement les préceptes du décalogue : *Præceptorium] legis sive expositio decalogi.* Hain, n. 11780-11796; Coppinger, part. I, p. 349; part. II, n. 4411-4415. Henri de Herpf, O. M., a composé un *Speculum aureum decem præceptorum Dei;* ce sont des sermons. A. Brunet, *Manuel du libraire,* t. II, col. 130; Hain, n. 8523-8526; Coppinger, part. I, p. 254. Le chartreux hollandais, Gérard de Stredam, dans son *Pastoral,* a traité des sept sacrements, des vertus et des vices et du décalogue. Coppinger, part. II, n. 5587, 5588, signale un *Spiegel der Conscientien.* On publiait d'autres miroirs encore : *Spiegel der Tugenden,* Hain, n. 14952; *Spiegel der armen sündigen Seelen,* Hain, n. 14949, 14950; *Spiegel des Menschen,* Hain, n. 14952; *Spiegel der Sitten,* Hain, n. 14944; *Spiegel des Sünders,* Hain, n. 14945-14948, 14951; Coppinger, part. I, p. 446; part. II, n. 5590. N'oublions pas les nombreuses éditions de l'*Ars moriendi,* en latin, Hain, n. 1831-1835; Coppinger, part. II, n. 667-670; en allemand, Hain, n. 1836, 1837; Coppinger, part. II, n. 671-674; en flamand, Hain, n. 1841, 1842; Coppinger, part. II, n. 677; en italien, Coppinger, part. II, n. 676; cf. part. I, p. 52; sans parler des éditions françaises déjà citées. Pour l'explication de l'oraison dominicale voir Falk, *Der Unterricht des Volkes in den katechetischen Hauptstücken am Ende des Mittelalters. Die Paternoster-erklarungen, 1482-1520,* dans *Historisch-politische Blatter fur das kathol. Deutschland,* Munich, 1892, p. 408, 553-560, 684-694. La partie la plus développée des catéchismes de cette époque était celle qui concernait le décalogue, les vices et les vertus. Pour préparer les fidèles à se bien confesser, on insistait sur les devoirs à remplir et sur les fautes à éviter, l'examen de conscience roulant sur les péchés d'omission et de commission. Cf. J. Geffcken, *Der Bildercatechismus des 15 Jahrhunderts und die catechetischen Hauptstücke in dieser Zeit bis auf Luther,* Leipzig, 1855, t. I (les commandements de Dieu).

4° *En Italie.* — Un *Libretto de la doctrina christiana,* usité en Italie à la fin du XVe siècle, offrait aux jeunes gens une explication des dix commandements, des douze articles de la foi, des sept sacrements et de toute la série du Septenaire. Savonarole (1495) a publié : *Expositio orationis dominicæ,* en latin et en italien, Hain, n. 14444-14447; Coppinger, part. I, p. 429; part. II, n. 5296-5298; *Expositione sopra l'Ave Maria,* Hain, n. 14448, 14449; une explication du décalogue et une règle pour discerner les péchés mortels des véniels. *Opuscula,* in-24, Leyde, 1633. Le *Lucidaire* était imprimé à Venise en 1408. Hézard, *op. cit.,* p. 171-172.

5° *En Angleterre.* — Le *Doctrinal de sapience* était imprimé en 1489; le *Manipule des curés* en 1502; le *Calendrier des bergiers* en 1503; l'*Art de bien vivre* en 1505; le *Speculum christiani,* en anglais et en latin, Londres, s. d., Hain, n. 14914; Coppinger, part. I, p. 444-445; part. II, n. 5573-5575.

6° *Catéchismes des humanistes.* — Certains humanistes recommandaient chaudement l'instruction des enfants. Cf. Jacques Wimpheling, *De adolescentia,* 1500; Érasme, *Paraphrases in N. T.,* Berlin, 1777, p. XXVII; *Opera,* Leyde, 1706, t. VII, préface non paginée. Érasme lui-même publia une sorte de catéchisme sous le titre : *Christiani hominis institutum,* 1514. *Opera,* Leyde, 1704, t. V, col. 1357-1359. Jean Colet rédigea pour son école Saint-Paul un manuel de religion, qui traite de la foi et de la pénitence, de l'eucharistie et des fins dernières.

Ce *Catechyzon* a été édité par J. H. Lupton, *A life of John Colet,* Londres, 1887, p. 286 sq. Érasme l'a traduit en vers hexamètres. Overall l'a traduit en anglais : *A BC, with the catechism*, 1640, et cette traduction, usitée à l'école Saint-Paul, a été réimprimée en 1687. Pierre Triton Athesinus avait écrit en allemand un ouvrage d'enseignement pareil à celui de Colet : *Enchiridion*, 1513. Cf. *Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs und Schulgeschichte,* 1898, t. VIII, p. 264 sq. Ces catéchismes ont été reproduits, les deux premiers en entier et le dernier par extraits, par Cohrs, *Monumenta Germaniæ pædagogica*, t. XXIII.

III. CATÉCHISMES PROTESTANTS. — Quand la Réforme protestante commença, l'instruction religieuse des enfants préoccupait déjà les esprits, et il n'est pas vrai de dire que les protestants en ont eu l'initiative. Il est juste de reconnaître leur zèle à répandre cette instruction et à multiplier les catéchismes. Mais ils avaient été devancés dans cette voie par d'autres hérétiques, dont ils furent les imitateurs. — 1° *Catéchismes des vaudois et des frères bohêmes.* — Les vaudois avaient des *Interrogacions memors,* qui servirent de modèle aux *Kinderfragen* des frères bohêmes. Luther connut ce dernier catéchisme en 1523 et il en prit occasion de publier ses premiers écrits catéchétiques. Le catéchisme des frères bohêmes, simplement traduit ou diversement remanié, a servi à l'enseignement dans plusieurs communautés protestantes. Les textes se trouvent dans Köcher, *Catechetische der Waldenser,* Iéna, 1768; G. von Zezschwitz, *Die Katechismen der Waldenser und bömischer Brüder,* Erlangen, 1863; J. Müller, *Die deutschen Katechismen der bömischer Brüder*, dans *Monumenta Germaniæ pædagogica,* Berlin, 1887, t. IV. Un premier remaniement, fait à Magdebourg en 1524, a été traduit en suédois. Le texte est reproduit *Monumenta Germaniæ pædagogica,* t. XX, p. 3 sq. Un autre remaniement fait à Saint-Gall en 1527 est dans *Monumenta Germaniæ pædagogica*, t. XXI, p. 203 sq. L'édition de 1608 et l'abrégé, fait de 1600 à 1615, ont été réimprimés à Prague en 1878 et en 1895 par ordre du sixième synode général de l'Église évangélique. Les textes sont reproduits *Monumenta Germaniæ pædagogica,* t. IV, p. 211 sq., 296 sq.

2° *Nombreux essais de catéchisme qui dans l'Église évangélique ont précédé l'Enchiridion de Luther.* — Luther, ayant organisé des catéchismes pour les enfants, demanda à quelques-uns de ses disciples de composer un manuel. Pour répondre au désir du maître, beaucoup se mirent à l'œuvre et la plupart des essais tentés en latin ou en allemand sont reproduits dans *Monumenta Germaniæ pædagogica,* Berlin, 1900-1902, t. XX-XXIII, par les soins de Cohrs et sous le titre : *Die evangelische Katechismusversuche vor Luther's Enchiridion.* Le t. XX comprend les essais entrepris de 1522 à 1526 : 1° quelques parties d'un catéchisme; 2° la traduction allemande du catéchisme des frères bohêmes; 3° l'*Enchiridion* de Mélanchthon, en latin et en allemand, 1523; 4° des *Scholien* du même auteur; 5° Eustasius Karmel, *Evangelisch Gesetz, eine Synopsis der Bergpredigt für den häuslichen Unterricht,* 1524; 6° la revision du catéchisme bohême, faite à Magdebourg; 7° J. Agricola, *Kurze Verfassung des Spruches Matth., XVI, 13 sq., eine kleine Musterkatechese,* 1525; 8° une courte explication des dix commandements en latin et en allemand; plus tard, elle devint la table catéchétique, imprimée à Strasbourg, s. d., et contenant en outre le *Credo,* le *Pater* et l'*Ave Maria;* 9° la table de Zurich, sur les commandements, pour la confession; 10° Valentin Ickelsamer, *Ein ernstlich und wunderlich Gesprech zwayer Kinder,* 1525; 11° Hans Gerhart, *Schöne Frage und Antwort,* dialogue, 1525; 12° la revision des *Kinderfragen* des frères bohêmes, faite à Wittemberg; 13° *Das Büchlein für die Laien und die Kinder,* 1525; 14° J. Toltz, *Handbüchlein für junge Christen,* 1526; 15° J. Bader, *Gesprächbüchlein,* qui est réellement le premier catéchisme de l'Église évangélique. Le t. XXI contient les essais de 1527 et de 1528 : 16° Agricola, *Christliche Kindersucht,* rédigé pour l'école d'Eisleben en latin et en allemand; le texte latin est l'édition originale; 17° Capito, *Kinderbericht,* destiné à l'enseignement organisé à Strasbourg dès 1527 et zwinglien; cf. A. Ernst et J. Adam, *Katechetische Geschichte des Elsasses bis zur Revolution,* Strasbourg, 1897, p. 23-36; 18° catéchisme de Saint-Gall, remaniement des *Kinderfragen* des frères bohêmes; 19° Pierre Schultz, *Katechismus,* dont l'édition est meilleure que celle de Kawereau; 20° *Sprüche* de Mélanchthon; 21° Agricola, *Hundertdreissig Fragstücke;* c'est un extrait de son précédent ouvrage en bas allemand; une édition en haut allemand, comptant 156 questions, n'est pas l'œuvre d'Agricola; 22° Gaspard Grater, *Katechesis*, destinée à l'école d'Heilbronn; 23° une refonte du *Laienbüchlein*, faite à Wittemberg en 1529. La plupart de ces textes avaient déjà été réédités. Le t. XXII reproduit les essais de 1528 et de 1529 : 24° de Wenzel Linck, un prêche sur la cène, fait en 1528 pour la première communion des enfants; 25° un fragment d'Étienne Roth sur les trois premiers commandements de Dieu, et le *Katechismus* rédigé par ordre de Bugenhagen pour la ville de Brunswick; 26° Conrad Salm, prédicateur à Ulm, *Christl. Unterweisung*, de 1528 ou de 1529; 27° J. Brentz, *Fragestücke des christlichen Glaubens,* 1529; 28° Otto Braunfel, *Catalogi virorum illustrium,* etc., *Hedenbüchlein,* 1527, en latin et en allemand, sept livres sur les hommes et les femmes de la Bible; *Catechesis puerorum,* 1529; comme l'auteur était maître d'école au couvent des carmes de Strasbourg, son catéchisme a été fait pour les écoles catholiques; 29° Hegendorfer, *Paræneses*, 1529; 30° un ouvrage antérieur du même écrivain, *Christiana institutio*, 1526; *Morum et honestatis præcepta*, et *Tabula* de la *Brevis institutio* de l'humaniste Jean Pinicianus; 32° *Præcepta ac doctrina D. N. J. C.,* choix de sentences évangéliques fait peut-être par Pinicianus pour les écoles de latinité; 33° *Unterricht des Glaubens* du prédicateur de la cour, Gaspard Lœner. Le t. XXIII de la même collection contient les *Undatierbare Katechismusversuche und zusammenfassende Darstellung* de la publication de Cohrs. Les essais non datés sont : 34° J. Œcolampade, *Frag und Antwort in Verhörung der Kinder,* dont la première édition datée est de 1537; mais celle-ci a été précédée de plusieurs autres et l'ouvrage est de 1525 ou de 1526; il a été revu et remanié plusieurs fois, par exemple par Mykonius en 1544 et par Grynäus; 35° J. Toltz, *Wie man junge Christen in drei Hauptstücken kurz unterweisen soll;* 36° J. Zwick, réformateur de Constance, explications du *Pater noster* et du *Credo,* dont la dernière est de 1529 ou 1530; 37° *Funf Abendmahlsfragen* de Luther; elles ont été rédigées en 1523 peut-être pour les premiers communiants; avec un formulaire de questions de Juste Menius (1525) et un autre par Briesmann, Speratus et Poliander pour les premiers communiants de la Prusse (1526); 38° Benoît Otho, extraits constituant un livre de lecture en latin, 2e édit. par Luc Otho, 1527, empruntés en partie à l'*Enchiridion* de Mélanchthon; 39° Valentin Krautwald, deux lettres de 1526 et 1527, et trois dissertations non datées : *Catechesis; Canon generalis super has quæ spectant ad catechismum Christi; Institutiuncula* sur les sacrements. Knoke, *Der evangelische Katechismuslitteratur bis 1525,* dans *Halte was du hast* de Sachsse, t. XXIV, p. 506-518, a complété la publication de Cohrs, en indiquant de nouvelles éditions des *Kinderfragen* des frères bohêmes et l'ouvrage de Hans Gerard Wagmeyster de Kytzingen, *Schrift über den rechten Glauben und seine Frucht,* 1522. Sur toute cette matière, lire les vues d'ensemble de Cohrs, *Monumenta Germaniæ pædagogica,* t. XXIII.

3° *Catéchismes de Luther.* — Luther se prépara lui-même peu à peu à son œuvre catéchétique. Il expliqua d'abord dans ses sermons l'oraison dominicale et le décalogue; il publia ensuite de courtes expositions des commandements, du symbole et du *Pater,* et un petit livre de prières pour se préparer à la confession. Dans sa *Deutsche Messe,* 1525, il exprima ses idées sur l'enseignement catéchétique. En 1526, il adopta, comme livre officiel d'instruction religieuse l'ouvrage paru l'année précédente à Wittemberg en haut et bas allemand. *Eyn Boekschen vor de Leyen unde Kinder. Monumenta Germaniæ pædagogica,* t. XX, p. 200 sq. En 1528, il prêcha encore sur les matières catéchétiques. En 1529, il mit en tableaux sa *Kurze Auslegung der zehn Gebote,* puis, dans une seconde série, la confession et les sacrements de baptême et d'eucharistie. Ces tableaux, rédigés en bas allemand, formèrent la première édition du petit catéchisme. Cf. Mönckeberg, *Die erste Aufgabe von Luthers kleinen Katechismus,* 2e édit., Hambourg, 1868. Le grand catéchisme parut la même année en plusieurs éditions et en deux traductions latines. La troisième édition du petit catéchisme, publiée le 13 juin 1529, fut intitulée : *Enchiridion.* Elle fut rééditée du vivant de Luther en 1531, 1535, 1536, 1537, 1539, 1542. Plusieurs de ces rééditions ont été réimprimées de nos jours. Il parut encore en 1529 à Wittemberg deux remaniements latins du petit catéchisme. Juste Jonas en fit une troisième traduction latine en 1539. Ce livre, traduit en grec par J. Mylius, a été imprimé à Bâle, 1558, 1564, 1572. Les catéchismes de Luther ont eu d'innombrables éditions; ils ont été adoptés pour l'enseignement religieux et ils sont aujourd'hui encore en usage, non seulement en Allemagne, mais aussi dans tous les pays de l'Europe et de l'Amérique qui ont des Églises protestantes. D'autres communions que la luthérienne les ont suivis et les suivent encore. On les a expliqués et commentés très souvent.

Sur les éditions et les commentaires, voir *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche,* 3e édit., Leipzig, 1901, t. X, p. 130-135, 139-162 (avec une riche bibliographie); Knoke, *Ausgaben des Lutherschen Enchiridion bis zu Luthers Tode und Neudruck der Wittenberger Ausgabe,* Stuttgart, 1903; O. Albrecht, *Zur Bibliographie und Textkritik des kleinen Lutherischen Katechismus,* dans *Archiv für Reformationsgeschichte. Texte und Untersuch.* de W. Friedensburg, Berlin, 1904, t. I, fasc. 3, p. 51-82; L. Emery, *Introduction à l'étude de la théologie protestante,* Lausanne, Paris, 1904, p. 666-667.

4° *Autres catéchismes protestants du XVIe siècle.* — L'immense succès du catéchisme de Luther n'arrêta pas la publication de nouveaux livres d'enseignement, même parmi les luthériens. Les autres sectes eurent aussi les leurs. Signalons seulement les principaux : Bucer, *Katechismen,* Strasbourg, 1534, 1537; cf. A. Ernst et J. Adam, *Katechetische Geschichte des Elsasses,* Strasbourg, 1897; la confession de Bohême de 1535 définissait le catéchisme : *catholica et orthodoxa Patrum doctrina,* et déclarait que le décalogue, la foi apostolique ou le symbole de Nicée et l'oraison dominicale devaient être enseignés aux enfants et constituaient les matières de la science suffisante au pieux chrétien, a. 2, *Confessio fidei ac religionis,* 2e édit., 1558, p. 18-19; le catéchisme de Bucer remanié en 1545 dans le sens zwinglien, devint le catéchisme de Berne, traduit lui-même en français en 1552, revu encore en 1581 et longtemps employé; J. Other, *Katechismus,* Aarau, 1530; Léon Juda, *Grosser Katechismus,* Zurich, 1534; *Kleiner Katechismus,* Zurich, 1535; le premier de ces catéchismes a été réédité en langue moderne par Grob, 1836; Megander (Caspar Grossmann), *Kurze christliche Auslegung,* Berne, 1536. Calvin, de son côté, publia deux catéchismes en français, l'un en 1537, l'autre en 1542; ils furent tous deux traduits en latin, 1538, 1545. L'un d'eux a été traduit en grec par Henri Étienne. Voir col. 1383, 1390; cf. Rilliet et Dufour, *Le catéchisme français de Calvin,* Genève, 1878. Le catéchisme de Calvin a été discuté par Feuardent, *Examen catechismi calviniani,* Paris, 1600; 2e édit., plus complète, 1601. Bullinger, *Summe christlicher Religion,* 1556; deux calvinistes, Ursinus et Olevian, publièrent en 1563 à Heidelberg le *Katechismus Heidelberger,* qui fut répandu en Suisse, en Autriche et en Hollande; trad. française, 5e édit., Berne, 1753; cf. A. Wolters, *Der Heidelberger Catechismus in seiner ursprünlichen Gestalt, nebst der Geschichte seiner Textes im Jahre 1563,* Bonn, 1864; Niepmann, *Der Heidelberger Katechismus von 1563,* Elberfeld, 1866; M. A. Goossen, *Der Heidelbergsche Catechismus,* Leyde, 1890; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche,* 3e édit., Leipzig, 1901, t. X, p. 164-173. En 1568, parut à Schaffhouse le catéchisme du doyen Ulmer. G. Peucer, gendre de Mélanchthon et professeur à Wittemberg, fit publier par la faculté de théologie de cette ville un nouveau catéchisme qui fut mis aux mains des étudiants des écoles latines et des gymnases et qui servit d'introduction aux études théologiques. Sa doctrine sur l'eucharistie souleva de violentes récriminations de la part des théologiens de Brunswick et d'Iéna. Cf. Klose, *Der cryptocalvinistiche Catechismus,* 1856. F. Fricke, *Drei reformite Katechismen des 16 Jahrhunderts,* dans *Zeitschrift für praktische Theologie,* 1900, t. XXII, p. 304-313, a signalé les trois catéchismes suivants : Ochino, *Il catecismo,* in-8°, Bâle, 1561; J. Bilsten, *Catechesis,* en 14 chapitres; G. Altenrath, *Ubiquitistische Katechismus,* 1596. Drusius publia un petit catéchisme en hébreu, en grec et en latin : חִנּוּךְ, *hoc est, Catechesis sive prima institutio aut rudimenta religionis christianæ, ebraice, græce et latine explicata,* Leyde, 1591. Socin avait publié : *Christianæ religionis brevissima institutio per interrogationes et responsiones quam vulgo catechismum vocant,* dans la *Bibliotheca fratrum polonorum,* t. I, p. 651 sq. Les sociniens eurent encore : *Catechesis et confessio fidei cœtus per Poloniam congregati,* Rackow, 1574. En Italie, Jean de Valdès composa probablement en italien, vers 1535, un catéchisme qui a été traduit en latin, en polonais, en allemand, en anglais, en français et en espagnol. Une réédition en a été faite par Ed. Bohmer, *Instruccion cristiana para los niños,* Bonn, 1883. Vermigli publia un *Catecismo, ovvero espositione del symbolo apostolico,* Bâle, 1546. L'Eglise établie d'Angleterre eut son catéchisme introduit dans le *Prayer book* de 1549 à 1661 comme préparation à la confirmation. Voir t. I, col. 1289-1291. Elle s'en sert encore aujourd'hui : *The catechism of the Church of England.* J. Palmer en a donné une explication, *The Church catechismus,* qui est aussi en usage. Il est annoté par J. H. Blunt, *The annotated book of common prayer,* 2e édit., in-4°, Londres, 1890, p. 431-436. L'introduction qui précède, p. 428-430, nous apprend qu'on l'a attribué à Alexandre Nowell, auteur d'un plus grand catéchisme en latin, 1570, réédité à Oxford en 1835 et 1844, qui y a collaboré. L'évêque de Rochester, Poynet, qui en 1552 a publié un catéchisme en latin et en anglais, et Goodrich, évêque d'Ely, ont participé à sa rédaction. Overall et d'autres y ont fait des additions. Plusieurs des premiers catéchismes protestants figuraient à l'Index du concile de Trente. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher,* Bonn, 1883, t. I, p. 126, 139, 191, 240-241, 420, 522, 539.

5° *Quelques catéchismes protestants des siècles suivants.* — M. Bäumlein, *Zuricher Katechismus,* 1609, réédité à Zurich jusqu'en 1839, mais depuis lors officiellement abandonné; il avait été commenté pour les prédicateurs par Salomon Vögelin, *Praktische Erklärung des Zuricherischen Catechismus,* Zurich, 1816; *Catechesis Racoviensis, seu liber socinianorum primarius,* 1609; trad. latine du texte polonais de 1605; trad. alle-

mande en 1608; 2 in-8°, Francfort et Leipzig, 1739; Spener, *Erklärung der christlichen Lehre*, 1677 (pour les piétistes); réédité encore, Berlin, 1852; *Tabulæ catecheticæ*, Francfort-sur-le-Main, 1683; *Dresdener Kreuz Katechismus*, 1688; réédité par Langbein, Dresde, 1854. Robert Barclay composa en 1667 le catéchisme des quakers; le socinien Balthasar Bekker, *De vaste spysen der Volmaakten*, 1670; l'antitrinitaire Jean Bidde fit deux catéchismes qui furent brûlés de la main du bourreau. De nouvelles méthodes furent inaugurées : Jean Laurent de Mosheim, *Sittenlehre der heiligen Schrift*, 1735; J. B. Basedow, *Abhandlung vom Unterricht der Kinder in der Religion*, 1764; *Grundriss der Religion*. L'influence de Kant se fit sentir dans J. P. Miller, *Anweisung zur Katechisierkunst*, *Unentbehrliche Exempel zum katechisieren*; J. C. Dolz, *Katechetische Unterredungen über religiöse Gegenstände*, Leipzig, 1795, G. F. Dinter, *Katechetische Jugendbelehrungen*, Leipzig, 1805. *Katechismus der christlichen Lehre*, 1790, employé dans les églises et dans les écoles du Brunswick. Au XIX° siècle, la plupart des cantons suisses ont adopté de nouveaux catéchismes, plus ou moins influencés par le rationalisme, notamment le *Züricher Katechismus* de 1832; les pasteurs choisissent comme livre d'enseignement parmi de nombreux catéchismes particuliers celui qui leur plaît. Les congrégationalistes anglais emploient le catéchisme de Palmer († 1813), *A catechism for protestant dissenters*, et dans leurs écoles, celui de Stowell, remanié en 1892 par Fairbairn, *A short catechismus for use in congregational Sunday Schools*, Londres. L'Église presbytérienne d'Angleterre et l'Église écossaise se servent du petit catéchisme de Westminster rédigé en 1647, sous le titre : *The humble advice of the assembly of divines*. Un catéchisme plus étendu, *larger*, parut sous le même titre, Londres, 1647. Tous deux ont été traduits en latin, Édimbourg, 1659. Les écoles du dimanche ont à leur usage divers catéchismes élémentaires. Un anglican Vernon Staley a rédigé un catéchisme particulier : *The catechism of the catholic religion*, Oxford, 1895. Le concile national de l'*Evangelical Free Church* a fait rédiger par un comité, composé de membres de diverses sectes, un catéchisme commun : *An evangelical Free Church catechism for use in home and school*, Londres, 1898. Osterwald avait publié, en 1702, un grand catéchisme, dont il a extrait un petit catéchisme, Genève, 1734. Cf. L. Gonin, *Les catéchismes de Calvin et d'Osterwald, étude historique et comparative*, Montauban, 1893. Le petit catéchisme d'Osterwald a été employé à Neuenbourg peu après son apparition, et à Genève en 1788. Il a été retouché au début du XIX° siècle par Waadt, *Abrégé de l'histoire sainte et du catéchisme*, Genève, 1803. On en a fait une traduction romanche. Les réformés français l'emploient dans son état primitif, ou sous la forme remaniée de 1803. Paul Rabaud a publié un *Précis du catéchisme d'Ostervald*, 2° édit., Paris, 1856; reproduit par Montandon, *Étude sommaire de la religion chrétienne*, et *Précis annoté du catéchisme d'Ostervald*. Autres catéchismes protestants en français : J. Vernes, *Catéchisme destiné particulièrement à l'usage des jeunes personnes qui s'instruisent pour participer à la sainte cène*, in-8°, Genève, 1774; Boissard, *Manuel des catéchumènes à l'usage de la jeunesse des communions évangéliques*, Paris, 1822; *Précis de la doctrine chrétienne, exposée par le texte de l'Écriture sainte*, par les pasteurs de l'Église évangélique de Paris, 3° édit., Paris, Strasbourg, 1827. A. de Stackelberg, *Résumé de la doctrine chrétienne évangélique. Prières et méditations*, Nancy, s. d., R. Cuvier, *Catéchisme des doctrines distinctives de l'Église évangélique protestante et de l'Église catholique romaine*, Paris, s. d. (1845); trad. allemande, in-12, Strasbourg, 1848; Bugnoin, *Catéchisme de l'Église du Seigneur*, 3° édit., Saint-Denis, 1862; F. H. Hærter, *Manuel de la doctrine chrétienne ou explication du catéchisme de Luther*, trad. franç., par des pasteurs du Ban-de-la-Roche, 1864; 4° édit., 1885; 6° édit., Paris, Rothau, 1900; Bonnefon, *Nouveau catéchisme élémentaire*, 14° édit., Alais, 1900; A. Decoppet, *Catéchisme populaire*, Paris, 1898, 1901; ce pasteur a publié en 1875 un catéchisme plus étendu; C. E. Babut, *Cours de religion chrétienne*, 6° édit., Paris, 1897; E. Nyegaard, *Catéchisme à l'usage des Églises évangéliques*, 13° édit., Paris, 1900. N. Lamarche, *Cours d'instruction religieuse, chrétienne, protestante*, Paris, 1900. R. Holland, *Court exposé de la religion chrétienne*, Paris, 1886, *Catéchisme de Montbéliard; Catéchisme biblique élémentaire*, par un pasteur, Privas, 1897. Wilfrid Monod, *Essai de catéchisme évangélique*, Paris, 1902. L'Église libre d'Italie se sert de G. F. Meille, *Il catechismo ossia sunto della dottrina cristiana secondo la parola di Dio*, 6° édit. Florence, 1895. Les vaudois ont aussi des catéchismes modernes : *Catechismo della Chiesa evangelica valdese o manuale d'istruzione cristiana ad uso dei catecumeni della Chiesa*, Florence, 1866; *Catechismo evangelico ossia sunto della dottrina cristiana*, Florence, 1895. Les protestants américains ont aussi des catéchismes nouveaux : *Evangelical catechism*, en allemand et en anglais, Ph. Schaff, *Christliche Katechismus*, Philadelphie, 1862, *Little Lamb's catechism*, Knoxville. Les sectes américaines ont chacune leur catéchisme. Voir t. I, col. 1078. Les mennonites allemands ont celui d'L. Weydmann, *Katechismus zum Gebrauch der Taufgesinnten*, 2° édit. Krefeld, 1878. Les mormons se servent d'Elder, *Catechism for children*, in-12, Salt Lake city, 1888.

Les catéchismes protestants ont été l'objet de nombreuses études. Nous ne citerons ici que les principaux ouvrages historiques : Langemack, *Historia catechetica*, 1729-1740; Köcher, *Katechetische Geschichte der [illegible] Kirchen*, Jena, 1768; B. Neumann, *Die [illegible] Zeitalter der Reformation*, Berlin, 1890. [illegible] *Monumenta Germaniæ pædagogica*, t. XXXVIII, [illegible] protestants sont reproduits par J. Hartmann, *Aelteste katechetische Denkmale der evangel. Kirche*, Stuttgart, 1844. G. Kawerau, *Zwei älteste Katechismen der lutherischen Reformation* [illegible] de Schaff [illegible], Halle, 1890. Betmann, *Katechetische Denkmäler der evang.-luth. Kirche*, [illegible], 1864. [illegible] *Theologischer Jahresbericht*, Brunswick, 1881-1900, t. I, p. [illegible]-292, t. II, p. 354-364, t. III, p. 332-331; t. IV, p. 321-336, t. V, p. 407-415; t. VI, p. 407-413, t. VII, p. [illegible]-400, t. VIII, *Praktische Theologie*, p. 4-10, t. IX, p. [illegible]-457, t. X, p. 429-440, t. XI, p. [illegible]-452, t. XII, p. [illegible], t. XIII, p. 386-391, t. XIV, p. 490-499, t. XV, p. 479-495; t. XVI, p. [illegible], t. XVII, p. 677-701, t. XVIII, p. [illegible]-642, t. XIX, p. [illegible], t. XX, p. 1117-1150, t. XXI, p. 1086-112[illegible], t. XXII, p. 1243-1282.

Aux catéchismes protestants rattachons [illegible] quelques-uns indépendants : *Principes fondamentaux de la religion des théophilanthropes ou adorateurs de Dieu et amis des hommes, contenant l'exposition de leurs dogmes, de leur morale et de leurs pratiques religieuses, avec une instruction sur l'organisation [illegible] des adorateurs de [illegible]*, in-18, Rouen, an VI, 1798, abbé Chatel, *Catéchisme à l'usage de l'Église catholique*, 1840, les vieux-catholiques [illegible] leurs catéchismes propres : *Kleiner katholischer Katechismus in der Unfehlbarkeit von Bochdem [illegible] Vereine katholischer Geistlichen*, condamné par le Saint-Office le 31 juillet 1872, *Katholischer Katechismus herausgegeben im Auftrage der altkatholischen Synode*, condamné aussi par le Saint-Office, le 6 décembre 1876; un autre catéchisme vieux-catholique en français, intitulé : *Catéchisme catholique*, Berne, 1876, a été l'objet d'une pareille condamnation, le 12 juillet 1877. Un *Premier catéchisme ou abrégé de la doctrine chrétienne pour ceux qui commencent* est contenu dans *Liturgie de l'Église catholique gallicane*, par H. L[illegible]son, 6° édit., Paris, 1891.

IV. Catéchismes catholiques du XVI° siècle après 1517. — Après l'apparition du protestantisme, les catholiques rivalisèrent de zèle avec les protestants pour l'enseignement élémentaire de la doctrine chrétienne, et les catéchismes catholiques se multiplièrent sous toutes les formes. La Compagnie de Jésus, qui fut ins-

tituée pour s'opposer aux progrès du protestantisme, obligea ses membres à s'adonner à l'enseignement de la doctrine chrétienne. Saint Ignace et saint François de Borgia catéchisaient les enfants à Rome, et saint François-Xavier commença par le catéchisme l'évangélisation de l'Inde.

I. AVANT LE CATÉCHISME ROMAIN. — 1° *En Allemagne.* Érasme avait composé en 1533 à Fribourg-en-Brisgau son *Symbolum sive catechismus*, qui comprend six catéchèses dialoguées, dont les cinq premières expliquent le symbole, et la sixième, les préceptes du décalogue et l'oraison dominicale. *Opera omnia*, Leyde, 1704, t. v, col. 1133-1196. Georges Wicelius (Witzel) fit paraître en 1535 son *Catechismus Ecclesiæ : Lere und Handlung des heiligen Christenthums*, sous forme dialoguée, qui eut de nombreuses éditions et fut traduit en saxon par Lambert, abbé de Balven, en 1550. Il rédigea à Berlin, en 1539, ses *Quæstiones catechisticæ, lectu jucundæ simul et utiles*, souvent imprimées, notamment à Mayence en 1541. En 1542, il édita à Mayence : *Catechismus. Instructio puerorum Ecclesiæ ;* ce petit catéchisme débute par des récits bibliques; il contient ensuite une courte explication du symbole, de l'oraison dominicale, des commandements et des sacrements; sa traduction allemande est reproduite par Moufang, *Katholische Katechismen des 16 Jahrhunderts in deutscher Sprache*, Mayence, 1881. Wicelius avait publié un grand catéchisme : *Catechisticum examen christiani pueri ad pedes catholici præsidis*, Mayence, 1541, 1545, reproduit par Moufang, *op. cit.*, p. 472-538. Enfin, en 1560, il édita : *Newer und kurtzer Catechismus, christliche und gewisse Unterrichtung der jungen Christen.* Le dominicain Jean Dietenberg est l'auteur du *Catechismus. Evangelischer Bericht und christliche Unterweisung der furnehmlichsten Stück des waren heyligen christlichen Glaubens*, Mayence, 1537, souvent réédité et encore par Moufang, p. 1-105. Cf. Moufang, *Die Mainzer Katechismen*, 1877, p. 22 sq.; H. Wedewer, *Johannes Dietenberger*, Fribourg-en-Brisgau, 1888, p. 188 sq., 416.

Jean Gropper fit successivement trois catéchismes. Un petit, intitulé : *Capita institutionis ad pietatem ex S. Scripturis et orthodoxa catholicæ Ecclesiæ doctrina et traditione excerpta*, Cologne, 1546, était destiné à l'usage de son école de Saint-Géréon. Il le développa en allemand sous ce titre : *Hauptartikell christlicher Underrichtung zur Gotseligkeit*, etc., Cologne, 1547, et dans Moufang, *op. cit.*, p. 243-316. Son grand catéchisme a ce titre : *Institutio catholica, elementa christianæ pietatis succincta brevitate complectens*, etc., Cologne, 1550; il était destiné aux ordinands et aux prêtres. Jean de Mattiz, évêque de Meissen, publia *Ein christliche Lere zu gründlichen und beständigen Underricht des rechten Glaubens und eines Gottseligen Wandels*, Mayence, 1541, dans Moufang, *op. cit.*, p. 135-242. Le catéchisme du dominicain Pierre de Soto : *Khurtzer Begriff catholischer Lehr*, Augsbourg, 1549, dans Moufang, *op. cit.*, p. 317-364, n'est qu'un extrait de son grand catéchisme, *De institutione christiani nominis*, 1548. Sidonius Michel Helding, qui devint évêque de Mersebourg, publia *Brevis institutio ad christianam pietatem*, 1549; Paris, 1563; Anvers, 1565; trad. allemande, Mayence, 1555, 1557, dans Moufang, *op. cit.*, p. 364-414. Son grand *Catechismus*, Mayence, 1550; Cologne, 1562; Louvain, 1567, etc., comprend 84 sermons catéchétiques. Jean Wigand, *Ex Sidonii catechismo majore... commonefactiones annotatæ*, Mersebourg, 1550; *Confutatio catechismi larvati Sydonis episcopi*, s. l., 1549; en allemand, Magdebourg, 1550, a réfuté Helding. Celui-ci doit être aussi l'auteur du catéchisme publié par ordre du concile provincial de Mayence (1549) : *Institutio ad pietatem christianam secundum doctrinam catholicam*, Mayence, 1549. Moufang, *Die Mainzer Katechismen*, p. 66 sq. Jean Fabri, dominicain, a publié sous le voile de l'anonymat : *Ain christenlicher, rainer Katechismus*, etc., s. l. n. d. (Augsbourg); les éditions de Dilingen, 1558, 1563, indiquent le nom de l'auteur. Moufang, *Katholische Katechismen*, p. 415-464. Les éditions postérieures contiennent le commencement d'un autre catéchisme sur les commandements de l'Église, les péchés capitaux, les bonnes œuvres, les vertus, les fruits du Saint-Esprit, les béatitudes, les conseils évangéliques et les fins dernières. *Der klain Katechismus sampt kurtzen Gebellein für die einfältigen*, Dilingen, 1558, dont l'auteur est inconnu, a une division pareille à celle du catéchisme de Canisius. Moufang, *op. cit.*, p. 466. Mathias Cremers, d'Aix-la-Chapelle, avait rédigé un catéchisme intitulé : *Christlicher Bericht*, etc., Cologne, 1542. Frédéric Nausea de Weissenfeld, mort évêque de Vienne, a laissé un *Catechismus catholicus*, in-fol., Cologne, 1543; in-8°, Anvers, 1557. Cf. Moufang, *Die Mainzer Katechismen*, p. 18 sq. Le franciscain François Titelmann est l'auteur du *Schatz der christlichen Lehre*, Cologne, 1546 ; trad. latine, Anvers, 1557; Lyon, 1567. Stanislas Hosius, évêque d'Ermeland et plus tard cardinal, publia une *Confessio catholicæ fidei christiana*, Cracovie, 1553; Anvers, 1559, etc. Jacques Schöpper est l'auteur de deux catéchismes : *Institutionis christianæ summa*, Cologne, 1555; *Catechismus brevis et catholicus in gratiam juventutis conscriptus*, etc., Anvers, 1555; Cologne, 1560. Jules de Pflug, évêque de Naumbourg, publia *Institutio christiani hominis*, Cologne, 1562. Conrad Clinge a laissé : *Catechismus catholicus summam christianæ institutionis quatuor libris succinctim complectens*, Cologne, 1562; *Summa doctrinæ christianæ catholicæ*, Cologne, 1570. Étienne Agricola a traduit en 1570 le catéchisme du cardinal Gaspar Contarini, paru en 1542. Sa traduction est intitulée : *Catechesis oder kurtze Summa der Lehre der heiligen christlichen Kirchen für die Kinder und Einfeltigen*, Augsbourg, dans Moufang, *op. cit.*, p. 539-558.

Le B. Canisius mériterait une étude spéciale en raison de la méthode de catéchisme qu'il a inaugurée et de l'immense diffusion qu'ont eue ses catéchismes. Mais on a raconté plus haut, col. 1513, 1521, son activité personnelle comme catéchiste, et on a parlé, col. 1524-1526, de ses trois catéchismes, de sa méthode et de ses succès. Pour la bibliographie, voir col. 1534.

Martin Bialobrzesky publiait contre les erreurs du temps un *Katechismus*, Cracovie, 1567. Jean Nass, O. M., avait composé un *Catechismus catholicus*, Ingolstadt, 1567, 1598; A. Alostano, *Catechismus instar dialogi inter pænitentem et catechistam*, 1564.

Les évêques allemands, réunis au concile de Cologne, en 1536, décidèrent de fournir aux curés, chargés d'expliquer le décalogue, le symbole, les sacrements et l'oraison dominicale, *quoddam enchiridion... in quo brevissime hæc omnia secundum sanam et ecclesiasticam doctrinam exponentur.* Il y serait aussi question des devoirs des divers états, du culte des saints et des reliques, des images et des cérémonies. Part. VI, c. XXI, Mansi, t. XXXII, col. 1254. La plupart des chapitres de la VII[e] et la IX[e] parties concernent des points de doctrine qui rentraient dans les matières de l'enseignement religieux. *Ibid.*, col. 1255 sq. L'archevêque Hermann, qui présidait ce synode, avertit ses curés qu'il avait fait paraître le manuel de la doctrine chrétienne qu'il leur avait promis. Il regrette que l'étendue de l'ouvrage ait dépassé ses prévisions : *Enchiridion christianæ institutionis*, in-8°, Venise, 1565, très développé. Les fidèles devaient être interrogés à Pâques sur les matières enseignées par leurs curés. Part. VII, can. 20, col. 1261. Le synode d'Augsbourg, tenu à Dilingen en 1548 sous la présidence du cardinal Otton, ordonne aux curés d'enseigner aux enfants et aux ignorants, *certis temporibus*, le symbole, le *Pater*, l'*Ave* et le décalogue. Il recommande le catéchisme de Pierre de Soto et exclut les caté-

chismes protestants. Can. 8, Mansi, t. XXXII, col. 1302, 1303. Parce que les protestants ont introduit des modifications dans les formules les plus usitées, il oblige les curés à lire chaque dimanche, à la fin du sermon, le *Pater*, l'*Ave Maria*, le *Credo* et le décalogue, pour que, grâce à cette répétition fréquente, le peuple les apprenne et les retienne par cœur. Can. 25, *ibid.*, col. 1318-1319. Le concile de Trèves (1549), à propos des sermons, recommande d'expliquer simplement le symbole, le décalogue, les sacrements, les cérémonies de l'Église, l'oraison dominicale, etc. Can. 4, *ibid.*, col. 1443. Il fit paraître : *Christianæ institutionis liber*, 1549. Cf. Hézard, *Hist. du catéchisme*, p. 199-201.

2° *En France.* — Les évêques français publiaient des catéchismes à l'usage de leurs curés ou de leurs diocésains. Guillaume Parvi, évêque de Senlis (1526-1537), publia deux traités : *La formation de l'homme ; Le vat de salut où est compris l'explication du symbole, des commandements, du Pater et Ave Maria, instruction pour soy confesser avec des oraisons et plusieurs dévotes chansons*, 2 in-8°, Paris, 1538. A. Barbier, *Manuel du libraire*, t. IV, col. 393-394. L'évêque de Châlons-sur-Marne faisait imprimer un *Breve de fidei orthodoxæ rudimentis compendium in septem tractatus digestum atque a sacra theologiæ Rhemensi facultate approbatum..., ad communem plebanorum cæterorumque studiosorum utilitatem*, Reims, 1557; les sept traités portaient sur les sacrements, le décalogue, le symbole, les vertus et les dons, l'excommunication et les peines canoniques, le péché et la pénitence. Voir Hézard, p. 328. Le cardinal de Bourbon, archevêque de Sens, avait fait publier, en 1554, un catéchisme comprenant l'oraison dominicale, la salutation angélique, les deux symboles, les commandements de Dieu et de l'Église. Jean de Montluc, évêque de Valence et de Die, publia pour l'instruction des fidèles des deux diocèses qu'il gouvernait des *Instructions chrestiennes sur les commandements de la loy et des saints sacrements*, 2e édit., in-12, Lyon, 1561, et des *Familières explications des articles de la foy, plus un brief recueil des lieux de l'Escriture sainte servant à l'explication d'iceux articles, avecque le symbole de saint Athanase*, in-8°, Lyon, 1561 ; ces instructions sous forme d'homélies devaient être lues par les curés au prône du dimanche. Hézard, p. 462-463. Le 5 août 1561, la faculté de théologie de Paris censura des extraits de ce dernier écrit et l'écrit lui-même ainsi que d'autres ouvrages de l'évêque de Valence. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. II *b*, p. 296-301 ; Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, Paris, 1900, t. I, p. 269-270. Eustache du Bellay, évêque de Paris, adressait à ses curés dans le même dessein une *Instructio catholica quam vulgo manuale vocat*, Paris, 1562 ; c'est une explication des commandements et une préparation à la communion pascale. Hézard, p. 407-408. Charles Guillard d'Espichellière, évêque de Chartres, publia une *Forma popularis elementorum fidei nostræ tradita in usum catechismi clero ac populo Carnutensi*, in-12, Paris, 1565. Ce catéchisme procède par demandes et par réponses. Hézard, p. 333-334. Nicolas de Thou, évêque du même diocèse, ordonnait à tous les curés, vicaires, maîtres d'écoles, d'hôpitaux et autres d'avoir *L'instruction des curés pour instruire le simple peuple*, Paris, 1575, et de la lire souvent au peuple. Elle contenait « le lyvre triparty » de Gerson, un opuscule du même docteur sur les sacrements et sur la manière d'entendre les confessions, et *Le livret Jésu*. A. Brunet, *Manuel du libraire*, t. II, col. 1557-1558 ; Hézard, p. 334-335. Le petit catéchisme de Canisius était officiellement approuvé et publié en latin par l'évêque de Cambrai, *Parvus catechismus*, in-8°, Cambrai, 1561 ; trad. française, Douai, 1582. Il avait été traduit déjà, in-12, Anvers, 1557 ; Limoges, 1584 ; Liège, 1588. De leur côté des particuliers publiaient de nouveaux catéchismes : F. Cl. Vieuxmont, de l'ordre de Fontevrault, *Catechismus seu christiana expositio*, 1537 ; Lyon, 1833 ; Pierre Boulanger de Troyes, *Institutiones christianæ*, in-8°, Paris, 1560 ; E. Auger, S. J., *Catéchisme et sommaire de la religion chrétienne*, Lyon, 1563 ; Paris, 1579 ; en grec et en latin, Paris, 1569, 1573 ; voir t. I, col. 2267 ; Ch. du Moulin, *Catéchisme ou sommaire de la doctrine chrétienne*, Lyon, 1563 ; *Catechismus gallico-latinus. Le catéchisme latin françoys, c'est-à-dire le formulaire d'instruire les enfans en la chrestienté*, in-8°, s. l. (Genève), 1561.

3° *Dans les Pays-Bas.* — Guillaume Damase Lindanus publia en 1560 un catéchisme hollandais, qui fut traduit en français par G. Hervet, Paris, 1561. François Sonnius, évêque d'Anvers, édita deux catéchismes : *Christianæ institutionis formula*, Anvers, 1561 ; *Catechismus auctior*, Bois-le-Duc, 1570. Jean Hessels a donné une *Explicatio symboli, decalogi, orationis dominicæ, salutationis angelicæ*, Anvers, 1566. Augustin Hunnæus est l'auteur d'un *Catechismus catholicus*, Anvers, 1567, 1570. *L'A B C ou instruction chrétienne pour les petits enfants* paraissait, in-12, Anvers, 1558.

4° *En Espagne et en Portugal.* — André Flores, *De la doctrina christiana*, Tolède, 1552 ; Philippe de Meneses, *Luz de la alma christiana contra la ceguedad y ignorancia de la fe y ley de Dios y de la Iglesia*, etc., Salamanque, 1556, 1578 ; Medina, 1567 ; Pincia, 1590 ; Valence, 1594 ; Barthélemy de Carranza, *Catecismo*, in-fol., Venise, 1556 ; Bruxelles, 1558, inscrit dans l'Index romain et espagnol, voir Reusch, *Der Index*, t. I, p. 585, mais enlevé de l'édition officielle de 1900, et discuté par Melchior Cano, cf. Caballero, *Vida del Il. Melchior Cano*, in-8°, Madrid, 1871, voir col. 1515 ; Dominique de Soto, *Catecismo ó doctrina christiana*, Salamanque, 1563 ; il en existe une traduction française, 6e édit., Paris, 1901. Jean de Saint-Thomas a publié en espagnol une *Explication de la doctrine chrétienne*, in-4°, Valence, 1565, que Quétif et Échard qualifient d'*opus aureum*. Laurent Palmireno et Antoine Cordeses traduisirent en espagnol le catéchisme du P. Auger, *Catecismo ó summa de la religion cristiana*, Valence, 1565, Calari, 1569 ; Madrid, 1575, etc. L'archevêque Barthélemy des Martyrs donna en portugais *Catecismo ou doutrina christiana et practicas spirituales*, etc., Lisbonne, 1562, etc. ; Marc Georges, *De doctrina christiana ad puerorum rudiumque instructionem*, Lisbonne, 1561 ; Louis de Grenade, *Introduccion al symbolo de la fe*, in-fol., Salamanque, 1582, etc. ; trad. italienne, in-4°, Venise, 1586 ; le compendium, qui forme la Ve partie de cet ouvrage, a paru à part en italien : *L'epitome o vero compendio dell' Introduttione del symbolo della fede*, Venise, 1587 ; trad. latine de l'ouvrage entier par Gallucio, Venise, 1587 ; Cologne, 1589, 1602 ; trad. française par Sébastien Hardy, Rouen, 1638 ; par Simon Martin, minime, Paris, 1656 ; 5e édit., 1665 ; 8e édit., 1686 ; par Girard, in-fol., Paris, 1686, 1688 ; 4 in-12, Paris, 1687 ; 4 in-8°, Paris, 1711 ; 6 in-12, Lyon, 1825 ; trad. portugaise par Joachin de Macedo, lazariste, 2 in-8°, Lisbonne, 1780-1782 ; *Compendio de doctrina christiana*, en portugais, vers 1560 ; Valence, 1644 ; Anvers, 1651 ; trad. en castillan, Madrid, 1595 ; trad. latine par Gallucio dans *Opera omnia*, Cologne, 1628, t. I ; trad. française par Nicolas Bernard, célestin, sur la trad. latine de Michel de Isselt, Paris, 1605 ; le petit catéchisme de Louis de Grenade a été traduit en latin par Martin Binhart, dans *Opera omnia*, t. I ; en français par N. Colin, Paris, 1625 ; par Simon Martin, Paris, 1646, 1654. Le *Tractatus de ratione catechizandi apud Indos* est une traduction latine faite par Schott. *Opera omnia*, t. I.

5° *En Italie.* — L'oratorien romain Crispoldi a composé un *Interrogatorium puerorum sive dialogus*, 1539. Le cardinal Contarini a publié en 1542 son *Catechismus*. *Opera omnia*, Paris, 1571. On traduisit en italien le catéchisme espagnol de l'évêque Martin Perez d'Ayala, *El catechumeno ó christiano instruido*, Milan, 1552 ; *Doc-*

rina christiana per modo de dialogo, Milan, 1554; Léonard de Marinis, *Catechismus pro cura animarum civitatis atque diœcesis Mantuanæ*, Mantoue, 1555.

6° *Au Mexique.* — Pierre de Cordoue, O. P., a composé avec plusieurs de ses confrères un catéchisme pour l'instruction des Indiens, Mexico, 1544. Il a suivi la méthode historique parce qu'elle aide à retenir les mystères de la foi. A. Brunet, *Manuel du libraire*, t. IV, col. 463-464. Alphonse de Molina fit imprimer un *Catecismo major y minor*, Mexico, 1546, qui eut de nombreuses éditions de 1578 à 1601. D'autres doctrines chrétiennes furent publiées à Mexico en différents dialectes par Benoît Fernandez, 1550, par Marroquin, 1556, et par Pierre de Feria, 1567. *Ibid.*, t. II, col. 1223, 1225; t. III, col. 1469 sq. Le *Manuale curatorum*, traduit en castillan, avait aussi été imprimé à Mexico en 1544. *Ibid.*, t. II, col. 1558.

II. LE CATÉCHISME ROMAIN. — Ce catéchisme doit son origine au concile de Trente. Dès le 13 avril 1546, on soumit à l'assemblée dans les congrégations particulières un projet de décret qui contenait cette décision : *Pro pueris autem et adultis indoctis erudiendis, quibus lacte opus est, non solido cibo, statuit s. synodus, a viris doctis lingua latina et vulgari edi catechismum ex ipsa sacra Scriptura a Patribus orthodoxis exceptum, ut illos pædagogi instituti a magistris suis, et memores sint christianæ professionis quam fecerunt in baptismo, et præparentur ad studia sacrarum litterarum.* L'évêque ou le curé devaient examiner une fois par mois et les maîtres et les élèves. A. Theiner, *Acta genuina ss. œcumenici concilii Tridentini*, Agram, 1874, t. I, p. 91. La majorité approuva la motion du catéchisme, p. 92. A la congrégation générale du 15 avril, quelques membres, entre autres, le cardinal de Jaen, firent quelques observations au sujet du contenu de ce catéchisme et de l'examen des écoliers, p. 93, 94. A celle du 16, le sommaire des avis émis sur le catéchisme se réduit à ceci : *De catechismo. Quod fiat, et ea tantum quæ ad fidei fundamenta spectant, in eo ponantur, fiatque a synodo. Aliqui tamen cupiunt non fieri mentionem antequam edatur. Ibid.*, p. 97. Il ne fut plus question du catéchisme dans le second projet sur la prédication, présenté le 7 mai, discuté dans les réunions suivantes et publié à la Ve session. Les Pères du concile ne perdirent cependant pas de vue le grave sujet soumis à leurs délibérations. Plus tard, en 1563, dans le *Decretum de reformatione*, c. VII, à propos de la prédication à faire sur les effets des sacrements, ils ordonnèrent aux curés de les expliquer aux fidèles en langue vulgaire *juxta formam a sancta synodo in catechesi singulis sacramentis præscribendam.* Ils pensaient donc fournir aux curés une catéchèse dans laquelle les effets de chaque sacrement seraient exposés. Une commission avait été nommée à cet effet, mais elle n'eut pas le temps de rédiger ce catéchisme. On avait hâte de clore le concile. Les décrets publiés dans la XXVe session, le 4 décembre 1563, ne furent pas examinés dans les congrégations ni discutés. Les Pères à l'unanimité, sauf une voix, les approuvèrent en bloc. A. Theiner, t. II, p. 506. Avant de se dissoudre, le concile confia au pape le soin de terminer et de publier le catéchisme dont la rédaction avait été remise à quelques-uns de ses membres. Sess. XXV, *De indice librorum et catechismo, breviario et missali.* Les travaux commencés par la commission furent continués sous la direction de saint Charles Borromée et durèrent plusieurs années. La commission divisa d'abord le sujet en articles, dont la rédaction fut confiée à des théologiens choisis. On connaît le nom de plusieurs de ces rédacteurs. Michel de Médina, frère mineur, fut chargé du 4e article du symbole; le cardinal Séripandi, du : *Et in unam sanctam Ecclesiam*; Galésinus expliqua les commandements de Dieu; Muzio Calini, archevêque de Zara, s'occupa du symbole et des sacrements; J. Castiglione eut aussi part à l'explication du symbole. Chacun d'eux devait exprimer la doctrine de l'Église universelle et tenir spécialement compte des décrets du concile de Trente. Après la clôture du concile, les travaux furent poursuivis jusqu'en 1566. Trois dominicains, François Fureiro, Léonard Marino, archevêque de Lancino, et Gilles Foscarini, évêque de Modène, avec Muzio Calini furent nommés par Pie IV. Les frères prêcheurs eurent soin de faire abstraction des opinions prédominantes dans leur ordre. Le premier travail était soumis à saint Charles Borromée, et la revision définitive confiée au cardinal Sirlet. Saint Pie V fit mettre en belle latinité par Jules Poggiani et Paul Manuce la rédaction faite en italien. Les deux textes furent imprimés parallèlement sous le titre : *Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos Pii V jussu editus*, in-fol., Rome, 1566. Ce catéchisme n'est pas un livre symbolique ou une confession de foi s'imposant à tous les chrétiens; c'est un livre de doctrine, non sans doute un abrégé à l'usage des fidèles, ni un manuel destiné à l'enseignement de la théologie, mais bien un exposé doctrinal capable de compléter l'instruction théologique des prêtres et de leur faciliter la prédication et l'enseignement du catéchisme. Il est divisé en quatre parties, qui résument la doctrine catholique et qui traitent successivement du symbole, des sacrements, du décalogue et de la prière. Il a été approuvé par Pie V en 1566 et par Grégoire XIII en 1583. Léon XIII, *Lettre encyclique au clergé de France*, du 8 septembre 1899, a recommandé aux séminaristes de lire souvent ce « livre d'or ». « Remarquable à la fois par la richesse et l'exactitude de la doctrine et par l'élégance du style, ce catéchisme est un précieux abrégé de toute la théologie dogmatique et morale. Qui le posséderait à fond aurait toujours à sa disposition les ressources à l'aide desquelles un prêtre peut prêcher avec fruit, s'acquitter dignement de l'important ministère de la confession et de la direction des âmes, être en état de réfuter victorieusement les objections des incrédules. » *Lettres apostoliques ou encycliques, brefs, etc., de S. S. Léon XIII*, Paris, t. VI, p. 100-101. Plus de vingt conciles provinciaux ou synodes diocésains du XVIe siècle l'ont recommandé aux prêtres de leur circonscription. La liste complète a été dressée par A. Réginald, O. P., dans le *Suppl.*, I, *De catechismi romani auctoritate*, de Noël Alexandre, p. 377. Cf. conciles de Milan (1579), part. I, can. 2, Mansi, t. XXXIV, col. 348; de Rouen (1581), n. 13, col. 644; de Reims (1583), *De curatis*, n. 6, col. 706; de Bordeaux (1583), can. 27, col. 781; d'Aix (1585), col. 986; de Toulouse (1590), part. I, c. III, n. 2, 6, col. 1277. Les éditions du texte latin sont innombrables. Il a été traduit dans plusieurs langues, même en arabe. Indiquons seulement les principales traductions françaises. La première, qui est anonyme, parut à Bordeaux, in-8°, 1567, 1583, 1598, 1602, 1620, 1633. La deuxième, œuvre de Jean Gillon, fut publiée, in-8°, Paris, 1578. Louis Coulon en donna une autre, 2 in-8°, Paris, 1670. De Varet de Fontigny, avocat au parlement, en fit une nouvelle, in-12, Paris, 1673, 1686. Celle d'Honoré Simon parut, 3 in-12, Lyon, 1683. Les plus récentes sont celles de Doney, 2e édit., 2 in-12, Dijon, 1840, de Gagey, 2 in-8°, Dijon, 1854, 1865, etc., et de Hallez, in-12, Paris, 1862. Cf. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. franç., Paris, 1895, t. IV, p. 438-439. G. Eder, conseiller d'État, a disposé le catéchisme du concile de Trente en manuel scolaire pour l'instruction de la jeunesse; il en a fait des extraits qu'il a divisés par sections et sous-sections. La première édition de son travail remonte à 1569; elle a pour titre : *Partitiones catechismi catholici*, Cologne, 1571; l'édition de Lyon, 1579, est intitulée : *Methodus catechismi catholici*, in-16. A. Sauli, général des barnabites et évêque d'Aléria (Corse), a fait un abrégé du catéchisme romain : *Dottrina del catechismo romano ridotta a modo più simplice e facile per uso del clero*, in-8°, Pavie, 1581; in-4°, Pavie et Milan, 1699.

III. CATÉCHISMES POSTÉRIEURS AU CATÉCHISME ROMAIN. — Le premier livre irlandais qui ait été imprimé est un *Alphabetum et catechismus*, in-8°, Dublin, 1551. Au synode de 1571, l'évêque de Besançon décidait que les formules que tout chrétien est tenu de savoir seraient récitées au prône du dimanche. Pour faire cesser l'ignorance religieuse, alors universelle, on devait enseigner les éléments de la doctrine chrétienne. Dans les paroisses rurales qui n'avaient pas d'école, les curés étaient obligés de réunir à l'église, un jour non férié, les enfants de 8 à 9 ans pour leur faire réciter les formules nécessaires *latine et gallice.* Là où il existait des écoles, les parents devaient y envoyer leurs enfants pour qu'ils apprissent les rudiments de la foi, et des censures frapperaient ceux qui ne rempliraient pas ce devoir, n. 16-18. *Concilia Germaniæ*, t. VIII, p. 189-190. L'évêque de Rennes publia : *Catéchisme ou instruction sur les principaux points de la religion chrétienne, catholique, apostolique et romaine*, avec l'*Instruction pour les curez* de Gerson, Paris, 1582. Le petit catéchisme de Canisius était traduit en breton par Saisy de Kerempuilly en 1575. Le jésuite Brilmacher donnait un *Catechismus*, Cologne, 1589. André Croquet, bénédictin, extrayait ses *Catecheses christianæ*, in-4°, Lyon, 1593, des homélies catéchétiques de Matth. Galenus. Une *Explication des commandements de Dieu* paraissait à Paris, 2 in-12, 1594. Le rituel de Sens, imprimé à la fin du XVIe siècle, contenait l'*Opus tripartitum* de Gerson pour être enseigné dans le diocèse. Le concile de Lima, tenu en 1582, approuve une formule de catéchisme, dont l'impression fut autorisée par Philippe II : *Doctrina christiana o cartilla, catechismo breve, catechismo mayor*, etc., La Reyes, 1585 composée et traduite dans les langues quechua et aymara, 2e édit., Lima, 1606; rééditée en 1773. D'Aguirre, *Collectio maxima conc. Hispaniæ*, t. IV, p. 234. Une traduction en chilien fut imprimée par les soins du P. Louis de Valdivia, S. J., Lima, 1606. Un autre catéchisme sous forme de sermons parut, La Reyes, 1585. Le concile de Mexico (1585), sans exclure le catéchisme romain, décida de faire rédiger un formulaire court et facile, dont une copie devait être prise par les curés tant séculiers que réguliers de toute la province ; il contiendrait l'oraison dominicale, la salutation angélique, le symbole des apôtres, le *Salve regina,* les douze articles de la foi, les dix commandements de Dieu, les cinq de l'Église, les sept sacrements et les sept péchés capitaux. Une traduction devait en être faite pour les Indiens dans chaque diocèse. Le texte en serait expliqué les dimanches de l'avent et depuis le dimanche de la septuagésime jusqu'à celui de la passion inclusivement. Les maîtres d'école étaient tenus de faire réciter tous les jours les formules communes. On exigeait des païens adultes, avant de leur administrer le baptême, la connaissance du *Pater,* du *Credo* et du décalogue dans leur langue. Les futurs époux devaient savoir, avant le mariage, le catéchisme entier. L. I, tit. I, Mansi, t. XXXIV, col. 1024; d'Aguirre, *op. cit.,* t. IV, p. 296-298. Un catéchisme espagnol : *Cartilla para monstrar a leer y las cosas que conviene saber a qualquier christiano,* s. d. n. l., contient d'abord des formules de prières, puis les quatorze articles de la foi, les dix commandements de Dieu, les cinq de l'Église, les sept sacrements, la distinction du péché véniel et du péché mortel avec la manière d'en obtenir le pardon, les sept péchés capitaux, les sept vertus opposées, les ennemis de l'âme et les œuvres de miséricorde, enfin d'autres formules de prières. Hézard, *Hist. du catéchisme,* p. 183-186. J.-B. Romano, S. J., s'est fait l'éditeur d'un catéchisme illustré : *Doctrina christiana, nella quale si contengono li principali misteri della nostra fede rappresentati con figure per istruttione degl'idioti a di quelli che non samo legere,* Rome, 1587. La matière est identique à celle de la *Cartilla* espagnole, précédemment indiquée ; les explications sont très courtes. Un autre catéchisme illustré plus complet parut avec les explications de Canisius : *Institutiones christianæ, seu parvus catechismus catholicorum, præcipua christianæ pietatis capita complectens,* etc., Anvers, 1589. Les gravures sont de la composition de Pierre Van der Boch ; elles mettent les mystères en relation avec les faits bibliques. Hézard, *op. cit.,* p. 249-252. L. Carbone a donné une *Introductio ad catechismum sive doctrinam christianam*, in-8°, Venise, 1596. Voir col. 1712. Les catéchismes de Bellarmin, 1597, 1598, sont célèbres. Voir col. 584-585. Ils ont été traduits en plusieurs langues, par exemple, trad. française par R. Crampon, publiée par ordre de l'évêque d'Avranches, 2e édit., Rouen, 1601, approuvée par Richelieu, in-12, Toul, 1618; par Pacot, S. J., in-8°, Rouen, 1631, 1639, 1657; par l'abbé Blanc, in-12, Lyon, Paris, 1839, par Guillois, sous le titre : *Théologie du jeune chrétien*, in-12, Paris, 1852; trad. espagnole, par L. de Vera, in-8°, Barcelone, 1631, trad. arabe par J. Hessonite, in-8°, Rome, 1627; trad. syriaque de l'abrégé, par J. Benjamin, in-8°, 1633. Le petit est suivi aujourd'hui encore dans les pays de mission : trad. grecque, in-12, Turin, 1832; arabe, 2e édit., in-12, Rome, 1844; chaldéenne, Rome, 1841; polonaise, 1855. Krawutzcky, *Bellarmins kleiner Katechismus*, Breslau, 1872, a réédité la version allemande et y a joint un commentaire. On a imprimé à Venise, 1597, l'*Institutio christiana* de J. Damhoude.

En Allemagne, les évêques continuèrent à recommander l'enseignement du catéchisme et à régler la manière dont il devait se faire. Le synode diocésain d'Augsbourg (1567) ordonne de réciter en allemand, à la fin de la prédication dominicale, les formules que tout fidèle doit savoir par cœur. Pour le plus grand catéchisme, il indique les manuels publiés en Allemagne et spécialement celui des conciles de Mayence et de Cologne. Les formules habituelles devaient être récitées en latin et en allemand. Part. I, c. IX, *Concilia Germaniæ,* Cologne, 1767, t. VII, p. 159-162. Chaque paroisse devait posséder un exemplaire du catéchisme romain. Part. IV, c. I, *ibid.,* p. 206. Le synode de Warmia (Ermeland) de 1575 ordonne d'expliquer le petit catéchisme de Canisius à la messe une fois par an, soit pendant le carême, soit à une autre époque convenable. Les catéchèses, qui avaient été distribuées dans toutes les paroisses, devaient être lues à des jours fixes en langue vulgaire, 31, *ibid.,* p. 799. Au synode de Breslau (1589), l'évêque ordonnait aux curés de lire et de méditer le catéchisme pour l'expliquer le dimanche, de façon à le parcourir en entier dans l'année. *Ibid.,* p. 393. Le synode de Warmia de 1582 imposait aux curés de prêcher tous les ans la doctrine des sacrements d'après le catéchisme diocésain ou un autre catéchisme catholique. N. 3, *ibid.,* p. 209. Le synode d'Olmutz, en 1591, recommandait d'expliquer le catéchisme romain dans les sermons. Les enfants devaient apprendre par cœur en bohémien ou en allemand le petit catéchisme de Canisius, dont le prix n'est pas élevé. On devait le réciter en langue vulgaire dans les écoles. Pendant le carême il fallait l'expliquer aux adultes. C. VIII, *ibid.,* t. VIII, p. 343. Deux nouveaux catéchismes parurent alors ; ils ont été reproduits par Moufang, *Katholische Katechismen :* ceux de J. Lorichius, 1582, et de G. Matthäi, *Catholische Catechismus,* Mayence, 1597. Gilles Dominique Topiarius en donna un en flamand, dont le titre est en latin : *Catechismus formandæ in orthodoxa fide juventutis, una cum precibus vitæ christianæ, vel de rudimentis et mysteriis catholicæ fidei,* Anvers, 1576.

IV. CATÉCHISMES DES PETITES ÉCOLES ET DES CONFRÉRIES DE LA DOCTRINE CHRÉTIENNE. — Ce n'est pas seulement à l'église, c'est encore à l'école que les catholiques ont rivalisé avec les protestants pour l'enseignement religieux. — 1° *En Allemagne.* — Le concile de Cologne (1536) s'est occupé des écoles et de l'instruction des enfants. Il estime qu'il faut commencer la réforme tant par

les chefs, les prêtres, que par les enfants. Il règle le choix des maîtres et réserve aux évêques le soin de surveiller l'enseignement religieux. Part. XII, Mansi, t. XXXII, col. 1284. Le synode d'Augsbourg, tenu à Dilingen en 1548, interdit la fréquentation des écoles protestantes, établit des écoles catholiques et ordonne aux maîtres d'y enseigner les premiers principes de la vie chrétienne. Can. 26, *ibid.*, col. 1320. Le concile de Trèves (1549) s'occupe des écoles secondaires, constate leur importance et pose des règles pour le choix des maîtres. Can. 15, *ibid.*, col. 1454-1455.

2° *En Italie.* — En 1536, un cardeur de laines, François Villanova, réunit à l'église Saint-André des enfants de Milan pour leur apprendre la doctrine chrétienne; il leur parlait familièrement des vérités nécessaires à savoir pour le salut. Il fit part de son essai à Castellino di Castello, prêtre du diocèse de Côme. Celui-ci entra pleinement dans les vues de son instigateur. Il publia un petit catéchisme dans lequel, sous forme de dialogue entre le maître et son disciple, il cherchait à rendre l'enseignement de la religion plus clair et plus précis. Il demanda le concours des prêtres de Santa-Corona et fonda avec eux la Compagnie *della riformazione christiana in carita.* Saint Charles, devenu archevêque de Milan, devait favoriser et développer cette œuvre d'instruction religieuse. Cependant un Milanais, encore laïque et sans lettres, commençait à Rome, en 1560, l'organisation de la confrérie de la doctrine chrétienne. César Baronius fut un de ses premiers collaborateurs. La confrérie fut approuvée par saint Pie V, le 6 octobre 1571. Devenu prêtre, Marc de Sadis Cusani établit la congrégation des clercs séculiers de la doctrine chrétienne, ou doctrinaires italiens, qui se fixèrent à Sainte-Agathe de Rome et se consacrèrent à la tenue des écoles élémentaires. Ils furent plus tard unis aux doctrinaires français. La confrérie de la doctrine chrétienne, enrichie d'indulgences, adopta par ordre de Clément VIII le petit catéchisme de Bellarmin et fut érigée par Paul V, en 1607, en archiconfrérie, ayant son siège à Saint-Pierre de Rome. Depuis lors, ses membres se sont toujours occupés et s'occupent encore aujourd'hui des catéchismes des enfants. Le père Jacques Ledesma, jésuite espagnol, publiait à Rome en italien, en 1571, un catéchisme pareil à celui du chanoine Castellino. Il publia aussi en 1573, en italien, une méthode de catéchisme. Une traduction française en parut sous ce titre : *La vraie manière d'enseigner la doctrine chrétienne,* Paris, 1624. ou : *Instruction pour bien faire le catéchisme et enseigner la doctrine chrétienne,* avec un *Petit catéchisme ou sommaire de la doctrine chrétienne,* Pont-à-Mousson, 1626. Des versions, grecque et espagnole, étaient réunies dans le même volume, Paris, 1657. Le P. de Brébeuf, traduisit en canadien le catéchisme de Ledesma.

Saint Charles perfectionna et développa la Compagnie de la doctrine chrétienne. Les règles qu'il lui donna sont dans les *Acta Ecclesiæ Mediolanensis,* 2e édit., Lyon, 1683, t. II, p. 741-842. A ses oblats, il joignit des ursulines, dont une des principales occupations était l'enseignement de la doctrine chrétienne aux jeunes filles de leurs écoles. *Ibid.,* p. 833. Il institua dans l'oratoire du Sépulcre une confrérie spéciale de femmes qui, les jours de fêtes, allaient dans les écoles faire le catéchisme aux petites filles. *Ibid.,* p. 838. Il avait, en effet, multiplié les écoles à Milan et il avait ordonné aux maîtres d'expliquer, s'ils en étaient capables, le catéchisme romain ou celui de Canisius. *Ibid.,* p. 692, 694. Mais il étendit son action dans toute la province ecclésiastique de sa métropole. Au Ier concile provincial de Milan qu'il tint en 1565, il recommanda à ses suffragants de veiller au choix des maîtres d'écoles et d'imposer aux curés l'enseignement du catéchisme, chaque dimanche. *Acta,* t. I, p. 3. Au IIe, réuni en 1569, il encouragea l'érection de confréries de la doctrine chrétienne pour aider les curés, et il s'engagea à faire un *libellus* à l'usage des confrères. Tit. II, dec. II, III, *Acta,* t. I, p. 52. En 1573, il insista sur les écoles et les confréries de la doctrine chrétienne. Part. I, *ibid.,* p. 71. En 1576, il décida qu'il fallait établir des écoles dans les villages. Part. I, *De doctrina christiana, ibid.,* p. 107; Mansi, t. XXXIV, col. 215. Dans le Ve concile provincial, celui de 1579, il décida que tout chrétien devait savoir le *Pater,* l'*Ave,* le *Credo* et le décalogue, et il imposa aux confesseurs l'obligation d'interroger leurs pénitents sur ces formules. Les curés devaient les expliquer en suivant le catéchisme romain, et les maîtres d'école étaient tenus de joindre le *libellus* de la doctrine chrétienne à tous les livres de grammaire qu'ils remettaient aux mains de leurs élèves. *Acta,* t. I, p. 171; Mansi, t. XXXIV, col. 348. Au synode diocésain de 1584, saint Charles revint encore sur l'établissement et la surveillance des écoles. *Acta,* t. I, p. 320. Cf. Ch. Sylvain, *Histoire de saint Charles Borromée,* Lille, 1884, t. II, p. 98-111. Les mêmes préoccupations existaient dans le reste de l'Italie. Le concile provincial de Ravenne, réuni en 1568, recommandait de choisir des maîtres d'école de doctrine sûre et ordonnait aux curés de faire, tous les dimanches, le catéchisme aux enfants. Mansi, t. XXXIV, col. 592, 612. Les évêques imitaient saint Charles et lui demandaient des maîtres formés à Milan. La méthode établie par l'archevêque de Milan a été traduite en français, in-12, Lyon, 1643, et elle était enseignée à Marseille en 1662 : *La doctrine chrétienne selon l'ordre et l'institution de saint Charles Borromée,* Marseille, s. d. Cf. J.-B. Castiglione, *Storia delle scuole della dottrina cristiana di Milano,* ms. de l'Ambrosienne, B. S. VIII, S. Le concile de Salerne (1596) ordonnait aux curés de faire le catéchisme chaque dimanche, recommandait l'établissement des confréries de la doctrine chrétienne et publiait les indulgences accordées à ces confréries. C. III, Mansi, t. XXXV, col. 970, 971. Déjà en 1579, le concile de Cosenza avait obligé les maîtres de grammaire à enseigner les préceptes de Dieu et les articles de la foi, les jours de fête; ils devaient lire le catéchisme à l'école. *Ibid.,* col. 954.

Les barnabites dans leurs collèges, les somasques, fondés par saint Jérôme Émilien pour s'occuper spécialement des jeunes orphelins, les clercs réguliers des Écoles pies, établis en 1597 par saint Joseph Calasanz, peuvent être mis au rang des catéchistes de la jeunesse. Alexandre Sauli, canonisé en 1904, publiait l'année même où il fut nommé général des barnabites, une *Istruzione breve delle cose necessarie alla salute,* in-8°, Pavie, 1577; 2e édit., augmentée, in-4°, Gênes, 1578. La méthode particulière des Écoles pies est encore suivie aujourd'hui au Mexique et en Espagne : *Explicación de la doctrina cristiana segun el metodo con que la enseñan los Padres de las Escuelas pias,* Paris, Mexico, s. d.; Cajétan de Saint-Jean-Baptiste, *Catéchisme ou explication de la doctrine chrétienne à l'usage de la congrégation des Écoles pies d'Espagne,* trad. franç., par Pouget, in-18, Montauban, 1837. Les religieuses qui vivent sous la règle des piaristes ont adopté cette méthode dans leurs maisons d'éducation. Le plan de leur catéchisme expose ce qu'il faut croire, demander, faire et recevoir. La forme est remarquable par sa simplicité et sa clarté.

3° *En France.* — La France participa à l'engouement général au XVIe siècle en faveur des écoles et de l'instruction populaire. Aux États généraux tenus à Orléans en 1560, le tiers déclara que, dans les petites communes, les curés devaient prendre l'initiative de la doctrine chrétienne et commencer, « dès les premiers ans, » l'explication familière du catéchisme. La noblesse demanda que le clergé prélevât sur le revenu des bénéfices une contribution pour stipendier des pédagogues et gens de lettres, en toutes villes et villages pour l'instruc-

tion de la jeunesse en la religion chrétienne, autres sciences nécessaires et bonnes aux mœurs. Les parents seraient tenus, sous peine d'amende, à envoyer leurs enfants à ces écoles. De son côté, le roi désirait vivement « l'institution de la jeunesse », et il ordonna d'appliquer aux écoles le surplus des revenus des confréries. Mais les prébendes préceptoriales, qui constituèrent les écoles primaires, n'étaient, aux termes mêmes de l'ordonnance, rendues obligatoires que dans les villes épiscopales. G. Picot, *Histoire des États généraux,* Paris, 1872, t. II, p. 97-98. Aux États de Blois de 1588, les députés voulaient que, dans tous les bourgs et même dans tous les villages, les évêques instituassent un maître, précepteur d'école, pour instruire la jeunesse, soit le curé, soit un autre, qui fût capable, qui eût été examiné sur sa foi et sa doctrine par le diocésain et qui serait stipendié aux dépens des paroissiens. Ceux-ci seraient tenus de faire instruire leurs enfants dans la religion et de leur faire apprendre la lecture, l'écriture et le catéchisme. *Ibid.*, t. III, p. 160-161. Les faits ne répondaient pas aux désirs du peuple. Aux États de Paris, en 1614, les cahiers exigeaient l'exécution des édits, le tiers voulait constituer l'instruction populaire et régulariser son action; il demandait que le clergé ne se bornât pas à organiser l'enseignement du catéchisme dans toutes les paroisses; il prescrivait aux évêques l'établissement, dans les gros bourgs et les petites villes, d'écoles dont les maîtres fussent catholiques et de bonnes mœurs. L'ordonnance royale de 1629 ne contenait aucune décision à ce sujet. *Ibid.*, t. III, p. 477. Les écoles élémentaires ne devaient être fondées dans la France entière par le clergé qu'au XVIIe siècle.

Cependant les évêques ne demeuraient pas étrangers au mouvement favorable à la création des petites écoles, et plusieurs synodes provinciaux de la fin du XVIe siècle s'occupaient de ces écoles et de l'enseignement religieux qu'on y donnait. Celui de Bordeaux (1583) constate que la jeunesse est l'espoir de l'avenir; il impose aux maîtres d'école la profession de foi de Pie IV et exige que les livres en usage soient approuvés. Les maîtres devaient expliquer à leurs élèves, les jours de fête, quelque partie du catéchisme romain ou des livres catholiques. Can. 27, Mansi, t. XXXIV, col. 781. La même année, le concile de Tours ordonne que, dans les écoles, les élèves étudient, les dimanches et fêtes, les préceptes divins, les articles de la foi, les hymnes et les psaumes. Can. 21, *ibid.*, col. 837. Charles de Lorraine, cardinal de Vaudémont, évêque de Toul, compose en 1586 un catéchisme selon les données du concile de Trente. E. Martin, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié,* Nancy, 1901, t. II, p. 41. Le concile d'Aix de 1585 impose aussi aux maîtres d'école la profession de foi de Pie IV. Il ordonne l'établissement de confréries de la doctrine chrétienne, formées d'hommes et de femmes, pour enseigner aux enfants des deux sexes, les jours de dimanches et de fêtes, les *initia fidei*. Dans les hopitaux, on enseignera le catéchisme aux enfants malades. *Ibid.*, col. 939, 941. Ce concile était présidé par l'archevêque Canigiani, disciple de saint Charles Borromée, et les confréries à établir devaient ressembler à celles de Milan. César de Bus, qui était l'âme de ce concile, était devenu, après avoir lu la vie de saint Charles, un catéchiste zélé. Il catéchisa le petit peuple, d'abord à la cathédrale de Cavaillon (Comtat Venaissin), sa patrie, puis dans les villages voisins, ensuite dans tout le Comtat, dans la principauté d'Orange, la Provence et le Languedoc. Il devait fonder bientôt après une congrégation de la doctrine chrétienne. Au concile provincial de Toulouse (1590), les évêques statuent que, dans les écoles, le catéchisme sera fait par les maîtres, chaque dimanche; ils recommandent l'établissement des écoles de la doctrine chrétienne et donnent avis qu'un catéchisme sera imprimé à l'usage des hopitaux. Part. III, c. III, n. 2, 4, 5, *ibid.*, col. 1296-1297. Cependant le 29 septembre 1592, César de Bus et son principal disciple, Jean-Baptiste Romillon, se réunissaient à l'Isle, pour établir une congrégation sur le modèle de celle de saint Charles, qui serait « l'ordre des catéchistes ». L'année suivante, Tarugi, archevêque d'Avignon et disciple de saint Philippe de Néri, accordait à César l'église Sainte-Praxède d'Avignon. César s'y installait le 29 septembre et y organisait trois sortes de catéchismes : le petit, avec cantiques et disputes, pour les enfants; le grand, conforme au catéchisme romain et consistant en instructions dialoguées, courtes et précises, pour les grandes personnes, et un troisième plus relevé, qui consistait en des sermons populaires. César avait donné l'idée et la méthode de ce troisième catéchisme, mais il le laissait à ses disciples et se livrait lui-même surtout au petit et au grand catéchisme où il excellait. Le concile d'Avignon (1594) charge les parents, les confréries de la doctrine chrétienne (établies par César de Bus) et les maîtres d'écoles d'apprendre aux enfants les éléments de la foi; il désire qu'une formule de catéchisme soit rédigée en français à l'usage de la province ecclésiastique. Can. 8, *ibid.*, col. 1335. Clément VIII confirma, le 27 juin 1598, l'Institut des doctrinaires français, qui comptait alors douze membres seulement. César en fut nommé supérieur. Lorsqu'en 1600, il voulut imposer les vœux de religion à ses confrères, le chanoine Romillon se sépara de lui et se fit oratorien. En 1604, César s'occupa de fonder une maison à Toulouse. Il aida Romillon à établir en France les ursulines pour l'instruction des jeunes filles. Il mourut le 15 avril 1607. P. Dumas, *La vie du vénérable César de Bus, fondateur de la congrégation de la doctrine chrétienne,* in-4°, Paris, 1703. Romillon a ajouté aux statuts d'Aix *une petite instruction sur les sacrements,* etc., et a composé *un petit catéchisme pour servir de modèle aux curés sur cette manière de faire le prône.* L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire,* édit. Ingold, Paris, 1902, p. 27-28. Les doctrinaires français furent unis en 1616 aux somasques. Les travaux et la méthode catéchétique de César de Bus ne tombèrent pas dans l'oubli. Ses *Instructions familières sur les quatre parties du catéchisme romain* ont paru, in-12, Paris, 1666, 1676, 1678, 1685. La seconde partie forme à elle seule 2 in-12. Une nouvelle édition, annotée par l'abbé Bonhomme, forme 4 in-12, Paris, 1867. Sa méthode a été suivie dans sa congrégation et dans les maisons d'ursulines qui en dépendaient. Une traduction italienne, intitulée : *Doctrina cristiana secondo il methodo et la pratica de PP. doctrinari della congregazione della doctrina cristiana d'Avignone,* in-12, Viterbe, 1710, contient des prières, un abrégé de la doctrine chrétienne, l'explication du symbole, de l'oraison dominicale, des commandements de Dieu et des sacrements; elle se termine par des règles de pédagogie.

4° *Dans les Pays-Bas.* — Lorsque, en 1585, le siège épiscopal de Cambrai fut transféré à Mons, François Buisseret, doyen et chanoine de l'église métropolitaine, suivit dans cette ville son archevêque, Louis de Berlaymont. Il y institua une école dominicale pour donner aux fidèles l'instruction religieuse qui leur manquait. On lui attribue généralement une *Déclaration de la doctrine chrétienne en trois parties, contenant les premiers fondements de la foi catholique, les devoirs d'un bon chrétien, l'explication plus ample des choses nécessaires au chrétien.* Il l'a, au moins, approuvée et il l'a « trouvée fort propre pour l'instruction de la jeunesse ». Elle avait été « faicte à l'instance des surintendants de l'école dominicale de Mons en Haynaut » et elle a été imprimée en cette ville en 1587 à leurs frais. Des rééditions en furent faites par l'auteur avec quelques additions, en 1601 et 1613. Tout en continuant à être employée dans les écoles dominicales et dans les écoles de

semaine de Mons et de Cambrai, elle a été adoptée pour les églises. Déjà au synode diocésain de 1604, l'archevêque de Cambrai, Guillaume de Berghes, obligeait les curés à l'avoir et à la faire réciter chaque jour, en suivant l'ordre des fêtes. Son successeur, François van der Burgh, la faisait rééditer en 1615. Une autre édition parut en 1652 par ordre de l'archevêque Gaspar Nemius. Les réimpressions se sont multipliées, même en dehors des Pays-Bas; ainsi à Paris, 1628, et à Beauvais, 1632. Une édition, augmentée par D. P., parut, in-24, Paris, 1654. Celles qui servaient dans les écoles contenaient un alphabet, un syllabaire et les formules latines et françaises des prières du matin et du soir. Ces pièces étaient retranchées des exemplaires à l'usage des catéchismes faits dans les églises. Le titre variait, on conservait le titre primitif, ou bien on le remplaçait par celui-ci : *Catéchisme ou sommaire de la doctrine chrétienne en trois parties.* Dans le titre de l'édition de 1692, l'archevêque de Cambrai désire que dorénavant ce catéchisme soit enseigné dans son diocèse. Les suffragants l'adoptèrent aussi pour leurs églises. En 1726, Mgr de Saint-Albin le fit revoir « pour la netteté du langage et l'exactitude des expressions », et il ordonna qu'il fût employé à l'exclusion de tout autre. Une version flamande, faite en 1626, fut retouchée d'après cette revision de 1726. Comme les imprimeurs y avaient ajouté de nouvelles formules d'actes, le même prélat en fit une édition en 1753, à laquelle toutes les suivantes devraient être conformes. Un essai de revision, commencé en 1764, ne fut pas terminé. Ce catéchisme fut employé à Cambrai jusqu'à la Révolution; il a été repris en Belgique en 1801 et en 1814. En 1843, Mgr Labis fit reviser l'édition de 1753, et cette revision est encore aujourd'hui en usage dans le diocèse de Tournai. Cf. Mgr Hautcœur, dans la *Semaine religieuse de Cambrai,* n. du 17 août 1889; Hézard, *op. cit.,* p. 190-192, 324-325; Mgr F. Hachez, *Le catéchisme de 1585 de F. de Buisseret encore en usage de nos jours,* dans le *Bulletin de l'Académie royale d'archéologie de Belgique,* Anvers, 1904, p. 99-105.

V. Au XVIIe siècle. — *I. En France.* — Les renseignements abondent sur l'enseignement du catéchisme en France durant ce siècle. Les évêques de ce pays multiplient les manuels à l'usage de leurs diocésains. Ils les rédigent eux-mêmes ou les font rédiger spécialement à cette fin ou bien ils adoptent des ouvrages usités dans les écoles. Les catéchismes privés s'ajoutent aux catéchismes diocésains. — 1° *Premiers catéchismes diocésains.* — Les uns étaient pour les curés, les autres pour les fidèles. Aussitôt après son sacre (1602), l'évêque de Genève, saint François de Sales, organisait le catéchisme ou la doctrine chrétienne à l'église Notre-Dame d'Annecy, et lui-même se plaisait à catéchiser les enfants avec sa grâce accoutumée. On expliquait quelque partie du catéchisme de Bellarmin. C'est, d'ailleurs, ce catéchisme qu'il ordonna à ses prêtres d'enseigner; il leur adressa aussi une méthode pour bien accomplir cet exercice. Ch.-Aug. de Sales, *Histoire du B. François de Sales,* l. V, 5e édit., Paris, 1870, t. I, p. 342-343, 370-372; cf. Mgr Dupanloup, *Méthode générale de catéchisme,* 2e édit., Paris, 1862, t. I, p. 391-397. Il établit aussi dans son diocèse une confrérie de la doctrine chrétienne. En 1602, le cardinal de Joyeuse, archevêque de Toulouse, faisait imprimer pour les curés de son diocèse un *Manuel ou guide brefve et facile des curés et vicaires contenant le formulaire de divers prônes... avec l'instruction des curés par Jean Gerson, ... plus l'instruction pour les confesseurs,* Bordeaux, 1602. L'*Instruction des curés,* imprimée en 1601, est la traduction française de l'*Opus tripartitum* de Gerson. Hézard, p. 449-451. Le même cardinal, devenu archevêque de Rouen, publiait en 1607 une *Instruction... pour les curés de son diocèse,* in-8°, Gaillon, 1607. *Ibid.,* p. 433. Le concile provincial qui se tint à Narbonne, en 1609, ordonne aux curés de faire réciter les formules ordinaires des prières et du catéchisme à la messe du dimanche. Il constate avec satisfaction que les écoles de la doctrine chrétienne pour la jeunesse sont établies dans la ville et le diocèse de Narbonne depuis plusieurs années et y produisent des fruits. Il ordonne que, dans la soirée du dimanche, les parents et les enfants soient assemblés au son de la cloche et soient interrogés sur les rudiments de la foi suivant la forme du catéchisme. De leur côté, les maîtres d'école doivent donner une fois par semaine l'instruction religieuse à leurs élèves. Mansi, t. XXXIV, col. 1481. Un frère convers barnabite, Louis Bitost, qui, dès 1608, fut un catéchiste zélé au diocèse d'Oléron, traduisit du français en béarn un catéchisme dont le titre est en latin : *Catechismus pro diœcesi Lascurensi.* En 1618, Richelieu, évêque de Luçon, écrivait une *Instruction du chrétien,* qui eut plus de trente éditions, Poitiers, 1621; Paris, 1626; Rouen, 1635; Paris, 1636, 1642, 1679. Elle comprend deux parties : l'une, pour le peuple, contient 28 leçons, destinées à être lues en chaire, l'autre, pour les curés, se trouve dans les notes marginales. Mgr Perraud, *Le cardinal de Richelieu, évêque, théologien et protecteur des lettres,* Paris, 1882, p. 27; G. Hanotaux, *Histoire du cardinal de Richelieu,* 3e édit., Paris, 1899, t. I, p. 104, 108-110; L. Lacroix, *Richelieu à Luçon,* 2e édit., Paris, 1898, p. 310-315. Ce catéchisme, très clair et tout usuel, expliquant le *Credo,* les commandements, le *Pater* et l'*Ave,* a été traduit en basque, par Simon Pouvreau, in-8°, Paris, 1656. Hézard, p. 369-370, 485. La même année 1618, le *Catéchisme et ample déclaration de la doctrine chrétienne,* in-12, Toul, n'était que la traduction du petit catéchisme de Bellarmin. Le cardinal Louis de Lorraine, archevêque de Reims, fit dresser « pour les petits » un *Sommaire de la doctrine chrétienne,* in-24, Reims, 1621, qui « contient ce que les grands et les petits doivent savoir, faire et prier ». Hézard, p. 425. La même année, parut à Bordeaux un *Catéchisme et sommaire de la religion chrétienne selon les décrets du concile de Trente,* et à Langres (sinon auparavant) le *Catéchisme* de Sébastien Zamet. Marcel, *Les livres liturgiques imprimés du diocèse de Langres,* Paris, 1892, p. 175, note 2. Un catéchisme est contenu dans le *Rituale* de Soissons, Reims, 1622. La *Doctrine chrétienne* du P. Ledesma fut imprimée à Sens, 1625, par ordre du vicaire général Antoine-Charles de Ris; réimprimée à Tours, 1720; elle avait été traduite en bas-breton en 1622. En 1629, paraissait à Rennes un *Catéchisme ou abrégé de la foi et des vérités chrétiennes,* dont une nouvelle édition fut faite sous le pontificat de M. de Lavardin, 1678-1711. Une explication française du *Credo,* du *Pater,* des commandements et des sacrements était comprise dans le *Sacerdotale seu manuale Ecclesiæ Rothomagensis,* in-4°, Rouen, 1640. La première partie du *Catéchisme* de Comminges était imprimée en français et en gascon, Toulouse, 1640. *La doctrine chrétienne mise en vers pour être chantée sur divers airs,* in-12, Toulouse, 1641, était rédigée en patois toulousain. En 1645, l'évêque de Boulogne publiait un *Catéchisme dogmatique,* et séparément un *Catéchisme des fêtes.* Louis Abelly, évêque de Rodez, publiait son *Institution chrétienne,* in-32, Paris, 1645; in-18, 1682; et Alain de Solminhiac un ouvrage du même titre pour son diocèse de Cahors, Tulle, 1647. Isaac Habert, évêque de Vabres, éditait un *Catéchisme abrégé de la doctrine et instruction chrétienne du saint concile de Trente, traduit en langue vulgaire,* in-12, Toulouse, 1648. Un formulaire de diverses instructions paroissiales, dont les curés pouvaient se servir pour catéchiser leurs ouailles, se trouvait dans le *Parochiale sive sacerdotale (quod manuale vocant) Ecclesiæ Rothomagensis,* Rouen, 1651. M. de Ligny, évêque de Meaux, fit dresser pour l'instruction de la jeunesse le *Catéchisme du diocèse,* 1652. Le

P. Maunoir, S. J., publia, par ordre de Mgr de Cornouaille, en armorique : *Le sacré collège de Jésus, divisé en cinq classes*, Quimper-Corentin, 1659. Hézard, p. 485.

2° *Les catéchismes des missions, des écoles et des paroisses.* — La première moitié du XVIIe siècle vit éclore en France une riche floraison d'œuvres de réformation religieuse. Tous les chefs de ce grand mouvement de rénovation furent personnellement des catéchistes et développèrent autour d'eux l'enseignement du catéchisme et de l'instruction religieuse. Un homme de grande initiative, Adrien Bourdoise, à la veille de son sous-diaconat, en 1612, formait une communauté d'ecclésiastiques, qui offrit ses services à M. Froget, curé de Saint-Nicolas du Chardonnet à Paris. Le but de l'institution était de s'occuper de la formation des ecclésiastiques et de pratiquer dans la paroisse tous les actes du ministère. Les prêtres de la communauté s'adonnèrent avec un zèle spécial aux catéchismes paroissiaux et à la préparation des enfants à la première communion. Quand Bourdoise eut constaté que les résultats des catéchismes étaient peu notables, il ouvrit en 1622 une école, espérant faire pénétrer la religion dans les familles par les enfants. Les prêtres de la communauté devaient s'appliquer particulièrement à l'instruction des jeunes garçons dans les petites écoles, que Bourdoise appelait « les séminaires des chrétiens ». Il confia plusieurs écoles de filles aux Filles de Sainte-Geneviève, fondées par Mlle du Blosset et Mme de Miramion. *La vie de M. Bourdoise premier prestre de la communauté de Saint-Nicolas du Chardonnet*, in-4°, Paris, 1714. Il fonda des écoles en dehors de Paris, et son exemple fut imité en plusieurs villes, notamment à Orléans et à Beauvais. Il avait composé lui-même un catéchisme, *Les rudiments de la foi en faveur des simples fidèles*, qui n'a pas été imprimé. Sa méthode était claire, facile, agréable et insinuante. Il employait les images pour mieux graver dans la mémoire les leçons du catéchisme. Les règlements qu'il avait rédigés pour les catéchismes de la paroisse ont été publiés après sa mort : *Règlements et matières des catéchismes qui se font en la paroisse de Saint-Nicolas du Chardonnet*, Paris, 1665, 1668. Ces catéchismes avaient lieu le dimanche après les vêpres; les enfants y étaient répartis en cinq classes; l'ordre des matières et la méthode suivie différaient pour chacune de ces classes. Pendant plus de 40 ans, cette méthode ne fut enseignée que de vive voix. Dès 1622, on imprima des feuilles volantes, de 4 ou 8 pages, sur mauvais papier. Ces instructions traitent de sujets variés et ne sont pas toutes destinées aux enfants; quelques-unes s'adressent à des catégories spéciales de personnes, par exemple aux femmes enceintes et aux « prestres decolez », qui ôtaient leur collet pour célébrer la sainte messe. La forme elle-même varie; tantôt elles sont des expositions suivies, tantôt elles procèdent par demandes et par réponses; dans ce cas, ce sont de véritables leçons détachées d'un catéchisme. Un prêtre du séminaire Saint-Nicolas en a réuni 41 sous le titre : *Recueil des abrégés contenant plusieurs instructions chrétiennes nécessaires à toute sorte de personnes*, Paris, s. d. Mais elles sont encore dans ce recueil à l'état isolé, avec leur titre spécial et leur pagination propre, telles qu'elles avaient d'abord été distribuées séparément. D'autres publications catéchétiques ont été faites par les prêtres du séminaire Saint-Nicolas du Chardonnet : *Catéchisme contenant l'ordre des matières qui s'enseignent dans les cinq classes différentes qui se font à Saint-Nicolas du Chardonnet* (avec les fêtes), in-32, Paris, 1657, 1664; *Diverses instructions dressées en forme de catéchisme*, in-12, Paris, 1659; *Nouveau recueil d'abrégés contenant diverses matières pour faire prones, catéchismes et instructions populaires*, etc., in-12, Paris, 1669, 1686; *Catéchisme servant de disposition pour faire avec fruit la première communion, divisé en trois parties*, in-32, Paris, 1681; *Catéchisme contenant les quatre parties de la doctrine chrétienne avec quelques instructions pour les principales fêtes de l'année*, in-32, Paris, 1687. Un membre de la communauté, Simon Cerné, originaire de Séez, publia sous le voile de l'anonyme, en 1662, un recueil contenant la plupart des anciennes instructions, disposées dans un ordre meilleur, et plus de cinquante nouvelles instructions. Son *Pédagogue des familles chrétiennes*, réédité en 1671, et pour la 5e fois en 1684 (le privilège de cette édition révèle le nom de l'auteur), est divisé en quatre parties : 1° ce qu'un chrétien doit croire et savoir; 2° les sacrements; 3° les pratiques chrétiennes, 4° les péchés, les abus et les déréglements à éviter. L'auteur affirme dans la préface que cette manière d'écrire des abrégés d'instruction et d'instruire ainsi les enfants et les personnes âgées était en usage depuis 40 ans et avait produit de grandes bénédictions.

L'influence de Bourdoise se fit sentir au delà de la paroisse Saint-Nicolas du Chardonnet. Dans toutes les missions qu'il prêchait, il faisait le catéchisme. Les ecclésiastiques, qui venaient se former dans son séminaire, étaient appliqués aux catéchismes. Dans les commencements, il les dispersait le dimanche dans les villages voisins de Paris afin de les exercer à ce ministère; plus tard, il les employa à la paroisse, et il les renvoyait dans leurs diocèses, pleins de zèle et habitués à la méthode de Saint-Nicolas qu'ils propagèrent dans toute la France. Plusieurs évêques recommandèrent cette méthode ou s'inspirèrent largement du catéchisme de Bourdoise dans la rédaction de leurs catéchismes diocésains, et le *Catéchisme servant de disposition pour faire avec fruit la première communion, suivi des catéchismes des fêtes, à l'usage des écoles*, était encore réimprimé, Paris, 1712, Amiens, 1789. Les cérémonies des premières communions solennelles, telles qu'elles se font en France, ont été empruntées à la paroisse Saint-Nicolas du Chardonnet. *La vie du vénérable serviteur de Dieu, messire Adrien Bourdoise*, etc. ms. 2452 de la bibliothèque Mazarine, l. IV, c. VIII, p. 971-989; Hézard, *Hist. du catéchisme*, p. 204-205, 256, 257, 409; Id., *Histoire du catéchisme français*, dans la *Revue du clergé français*, 1903, t. XXXIII, p. 496-498.

Saint Vincent de Paul a travaillé à l'expansion du catéchisme comme fondateur des prêtres de la Mission, des dames et des filles de la charité. Le but principal de ce missionnaire zélé dans l'établissement de « la pauvre petite et chétive compagnie » fut de fonder, en 1624, une réunion de missionnaires qui se consacreraient à l'instruction, si négligée alors, du pauvre peuple à la campagne. Dans leurs missions, les prêtres de Vincent de Paul devaient faire chaque jour deux catéchismes. A une heure après-midi avait lieu le petit catéchisme pour les enfants. Les missionnaires se tenaient au milieu de leurs auditeurs et leur expliquaient très familièrement les mystères et les commandements. Le soir, du haut de la chaire, ils exposaient les mêmes matières, ainsi que les sacrements, le symbole, l'oraison dominicale et la salutation angélique, brièvement et familièrement, selon la capacité des paysans. Ils interrogeaient alors les enfants pendant un quart d'heure. C'était le grand catéchisme. A la fin de la mission, les enfants bien préparés faisaient solennellement leur première communion. Louis Abelly, *Vie de S. Vincent de Paul*, l. IV, c. I, Lyon, 1836, t. IV, p. 339-341. Saint Vincent, ayant appris qu'un de ses prêtres avait remplacé le grand catéchisme par des prédications, en fut fort contristé et il lui écrivit que cela ne se devait pas, « parce que le peuple a plus besoin de catéchisme et qu'il en profite davantage. » *Ibid.* Il reste deux manuscrits du *Grand catéchisme de la Mission*, ou *de Saint-Lazare* : ms. 636 des archives de la congrégation; cf. A. Milon, *Répertoire bibliographique de la congrégation de la Mission*, Paris, 1903, p. 75; ms. français 9765 de la Bibliothèque nationale.

H. Omont, *Catalogue général des mss. français,* Paris, 1895, p. 36. Ce dernier, qui est du XVIIIe siècle, suit le plan tracé par saint Vincent. L'instruction préliminaire signale le catéchisme pour la jeunesse parmi les cinq choses à faire dans la mission, p. 4; mais les instructions du soir sont de véritables sermons sur les matières catéchétiques.

C'est en 1617 que saint Vincent établit à Chatillon, où il était curé, la première confrérie de charité pour le service des pauvres. Bientôt il multiplia les confréries dans les campagnes. Or les dames qui en étaient membres instruisaient les pauvres qu'elles secouraient et faisaient l'école aux petites filles. En 1629, saint Vincent introduisit ces confréries à Paris et employa Louise de Marillac, veuve Le Gras, à la visite des confréries de charité de la province. Louise de Marillac faisait régulièrement l'école, ou plutôt le catéchisme, dans toutes les localités où elle allait. Elle avait rédigé pour son propre usage, « c'est-à-dire pour enseigner la créance aux pauvres et aux enfants dans ses visites de charité, » un petit catéchisme dont l'original, écrit de sa main, est conservé aux archives de la maison-mère des filles de la charité, et qui a été reproduit dans les *Pensées de Louise de Marillac* (lithog.), in-4°, s. l. n. d. (Paris), p. 102-122. De forme toute familière, il est l'image et l'écho vivant de l'entretien que Mlle Le Gras avait d'ordinaire avec ses petites écolières des villages sur les choses de Dieu. Mgr Baunard, *La vénérable Louise de Marillac,* Paris, 1898, p. 86. Louise de Marillac faisait plus que de catéchiser les filles de la campagne; elle leur préparait et leur envoyait des catéchistes. Les premières filles de la charité, dès 1633, se proposaient, avec le soin des pauvres et des malades, l'instruction religieuse des enfants, surtout des petites filles. Elles s'instruisaient elles-mêmes et elles lisaient l'Évangile, « après avoir fait recorder les principaux points de la créance en forme de petit catéchisme. » *Ordre de la journée des premières filles de la charité,* 1633, dans *Pensées,* p. 139; cf. Mgr Baunard, *op. cit.,* p. 139. Elles dirigèrent des écoles tant à Paris que dans les villages, mais pour les filles seulement, pour les instruire de leurs créances et des moyens de vivre en bonnes chrétiennes et leur enseigner principalement le catéchisme et la pratique des vertus. Elles devaient parler un langage simple et faire la lecture plutôt que le catéchisme, se bornant à expliquer familièrement le texte lu. Mgr Baunard, p. 491-492. Elles avaient donc un livre de lecture ou mieux un manuel de catéchisme. Celles qui soignaient les enfants devaient rassembler, chaque jour à une heure, les plus grandes pour leur faire le catéchisme et leur apprendre à connaître leurs lettres. *Règlement,* dans *Pensées,* p. 196. Les dames de charité, elles aussi, catéchisèrent les malades à l'Hôtel-Dieu de Paris, à partir de 1634, et pour leur faciliter cet exercice de charité, M. Vincent fit imprimer à leur usage un petit livret qui contenait les principaux points de l'instruction à donner aux malades. Mgr Baunard, p. 159-161.

Ce livret est l'œuvre d'Adrien Gambart, ancien lazariste et alors aumônier des visitandines de Paris. Son titre indique son but et sa méthode : *Le bon partage des pauvres en la doctrine chrestienne et connaissance du salut, ou instructions familières pour les simples, distribuées par chaque semaine pour les douze mois de l'année en faveur des pauvres et de ceux qui ont zèle pour leur salut,* in-24, Paris, 1652. Le nom de l'auteur est révélé seulement par l'approbation, donnée par L. Bail, docteur de Sorbonne, le 1er octobre 1652, et le livre y est intitulé : *Le petit catéchisme pour tous les mois de l'année,* p. 206. La division adoptée répond au dessein de l'auteur. « En certains lieux, communautés, familles ou hospitaux, ces instructions se font réglément toutes les semaines, » p. 4, et comme ce n'est pas toujours par les mêmes personnes, on les a distribuées par semaine, en faisant correspondre les principaux sujets aux mystères et aux circonstances de l'année liturgique. La distribution des petits catéchismes pour tous les mois de l'année est précédée d'un abrégé de la doctrine chrétienne et d'une instruction sur l'importance et la nécessité de la doctrine chrétienne. Chaque leçon, rédigée par interrogations et réponses, est suivie de l'indication des exemples à citer avec renvoi aux livres où ils sont rapportés. L'auteur donna lui-même, en 1663, une 2e édition, augmentée d'une instruction pour la première communion. Après sa mort, survenue le 18 décembre 1668, ce livret fut réédité, in-18, Paris, 1673, avec des suppléments dont les principaux sont indiqués dans la suite du titre : *ensemble quelques avis et exercices particuliers pour la première communion et autres devoirs du chrétien, d'où les catéchistes, maistres et maistresses d'école peuvent tirer lumière pour l'instruction des enfants.* L'auteur nous apprend que son livret a passé des mains des visiteurs des pauvres et des catéchistes de la campagne, auxquels il était primitivement destiné, dans les écoles des pauvres de Paris et de la province. Il loue ces écoles charitables et indique aux maîtres et aux maîtresses une méthode concernant l'usage de son livre. Ses leçons sont suivies d'exemples, cités sans renvoi aux sources, et de réflexions en forme de discours direct. Enfin, le livret de Gambart fut publié dans un troisième état. Les éditeurs de ses œuvres firent précéder les interrogations de courtes instructions sur le même sujet et présentèrent le tout sous le titre : *Instructions familières sur les principales vérités du christianisme pour chaque semaine de l'année,* comme seconde partie du *Missionnaire paroissial,* 2 vol., 1674. On en fit à l'étranger plusieurs contrefaçons; la plus répandue en France parut, 8 in-12, Liège, 1677. Une traduction italienne par Constant Grosselli, de Florence, fut imprimée, in-4e, Venise, 1723. L'abbé Migne a réédité *Le missionnaire paroissial,* dans sa collection des *Orateurs sacrés,* t. LXXXIX; la seconde partie, qui comprend le catéchisme, se trouve col. 637-1264. Cf. Rosset, *Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission,* Angoulême, 1878, p. 263-268.

Un émule de Bourdoise et de saint Vincent de Paul dans la catéchisation du peuple et spécialement des enfants est Jacques Olier, fondateur du séminaire et de la Compagnie de Saint-Sulpice. Dès 1636, il faisait lui-même le catéchisme dans ses missions, qu'il terminait aussi par la première communion solennelle des enfants des paroisses, et il communiquait son zèle aux ecclésiastiques de l'Auvergne. Faillon, *Vie de M. Olier,* 4e édit., Paris, 1873, t. I, p. 184, 185. Devenu curé de la paroisse Saint-Sulpice, il établit pour le dimanche, en 1642, divers catéchismes dans l'église paroissiale, et se fit lui-même catéchiste. Il organisa douze autres catéchismes dans le faubourg Saint-Germain. Deux séminaristes allaient dans chacun de ses groupements et rassemblaient les enfants au son de la clochette. D'autres catéchismes se faisaient encore dans les écoles par les soins des ecclésiastiques du séminaire. Des catéchismes spéciaux, dits de semaine, préparaient les enfants à la première communion et à la confirmation. Les autres curés de Paris imitèrent le zèle d'Olier et multiplièrent les catéchismes dans leurs paroisses. A Saint-Sulpice, il y eut, en outre, des catéchismes pour les laquais, les mendiants et les vieillards, et, à l'église, un autre pour les grandes personnes en langage plus relevé. Des feuilles imprimées, avec vignettes, étaient distribuées dans les familles. Faillon, *op. cit.,* t. II, p. 54-55. En 1652, M. Olier ouvrit des écoles pour les enfants pauvres de la paroisse. Les maîtres étaient spécialement chargés d'instruire leurs élèves dans la piété, de leur faire apprendre le catéchisme et d'assister aux catéchismes publics qui avaient lieu, les jours de dimanches et de

fêtes, en divers endroits de la paroisse. M. le curé y envoyait de fois à autre un ecclésiastique pour faire le catéchisme. *Reglements pour ceux qui visiteront les petites écoles*, dans *Remarques historiques sur l'eglise et la paroisse de Saint-Sulpice. Pièces justificatives*, III et IVe parties 1773, t. II, p. 414-415. Les écoles se multiplièrent, dirigées par des religieuses pour les petites filles. *Ibid.*, p. 484-491. M. Olier fit composer par les prêtres de Saint-Sulpice *Le catéchisme des enfants de la paroisse de S. Sulpice*. Il le présenta au prieur de l'abbaye Saint-Germain des Prés qui l'approuva le 3 février 1652, au nom de Mgr Henry de Bourbon, évêque de Metz et abbé de Saint-Germain. *Registre de la juridiction spirituelle et quasi épiscopale de l'abbaye*, de 1640 à mars 1642, Archives nationales, LL 137, fol. 138 v. Ce catéchisme fut réimprimé en 1665 et il est reproduit dans *Remarques historiques*, etc., t. II, p. 497-515. L'avant-propos avertit qu'il n'est qu'un abrégé d'un plus grand et d'un plus étendu « qu'on explique les dimanches et fêtes dans l'église de la paroisse, aux personnes plus agées et plus capables d'une plus forte instruction ». Il comprend vingt leçons et se termine par des prières pour les exercices ordinaires de la journée. Cf. Faillon, *op. cit.*, t. II, p. 506-507; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, Paris, 1900, t. I, p. 10. Après la mort de M. Olier, les séminaristes continuèrent à faire le catéchisme dans les faubourgs. L'institution se développa sous la direction des curés de la paroisse, qui étaient pour la plupart des catéchistes émérites. Elle eut des méthodes propres; comme les séminaristes y eurent toujours et y ont encore une part considérable, les catéchistes qui s'y formèrent répandirent dans toute la France et même au dehors le zèle sulpicien et les formes spéciales des catéchismes de Saint-Sulpice. *Manuel complet des catéchismes de Saint-Sulpice*, Paris, 1812; *Directoire des associées*, Paris, 1830; Faillon, *Histoire des catéchismes de Saint-Sulpice*, Paris, 1831; Id., *Méthode de Saint-Sulpice dans la direction des catéchismes*, Paris et Lyon, 1832, revue par M. Icard, 1856, 1874; Icard, *Traditions de Saint-Sulpice*, Paris, 1886, p. 312-320.

Un catéchiste de Saint-Sulpice, Charles Démia, étant rentré à Lyon, son diocèse d'origine, fut chargé, en 1664, de visiter les paroisses de la Bresse, du Bugey et de la Dombe. Ayant constaté dans la jeunesse une profonde ignorance des vérités chrétiennes, pour y remédier, il se mit avec zèle à organiser des catéchismes et des écoles. De 1667 à 1672, il fonda à Lyon cinq écoles, dont les maîtres étaient des prêtres ou des ecclésiastiques dans les ordres sacrés. Le but principal de ces institutions était d'apprendre aux enfants la religion; la lecture et l'écriture ne venaient qu'au second rang. Démia groupa les maîtres d'école en communauté sous le nom de *séminaire de Saint-Charles* (1672). En 1675, il s'occupa des écoles de filles et établit une compagnie de dames, qui formèrent plus tard une communauté qui subsiste encore : ce sont les sœurs de Saint-Charles. Enfin, il avait constitué une confrérie de filles qui, tous les dimanches de l'année, enseignaient le catéchisme aux enfants de leur sexe. Faillon, *Vie de M. Démia*, Lyon, 1829. Or, pour faciliter aux maîtres et maîtresses leur mission, Charles Démia composa, en 1666, le *Catéchisme pour les écoles du diocèse de Lyon*. L'ouvrage suit un plan particulier. Il est divisé en autant de leçons que l'année a de semaines, et ces leçons sont rattachées aux mystères que l'Église célèbre dans sa liturgie. On se servait aussi d'images représentant ces mystères. Le règlement des écoles de Lyon fut adopté et suivi dans plusieurs diocèses ou villes de France, et le catéchisme était encore usité en 1730, à Lyon et à Gap. Dans ce dernier diocèse, il fut maintenu jusqu'en 1850. Hézard, *Hist. du catéchisme*, p. 205-206, 245-246, 357-358, 373.

Félix Vialart, évêque de Châlons, avait, dès 1640, établi dans son diocèse des écoles pour la jeunesse. Il fit reviser le catéchisme diocésain et il prit lui-même part à ce travail. Dans le mandement qui le présente, il recommandait un traité qu'il avait fait dresser et publier : *L'école chrétienne où l'on apprend à devenir bon chrétien et à faire son salut*, in-12, Châlons, 1660; 2e édit. augmentée, 1662, 1664. Les quatre premières parties sont pour les maîtres, la cinquième est pour les enfants qui se préparent à la première communion. Viennent ensuite les éléments de la doctrine chrétienne pour les petits enfants. En 1675, il avait demandé des maîtres à Démia, qui lui envoya seulement les règlements de son école. Goujet, *La vie de messire Félix Vialart de Herse*, Cologne, 1738, Hézard, *op. cit.*, p. 328.

Après que, de toutes parts, avaient surgi des congrégations de religieuses, spécialement vouées à l'instruction des jeunes filles, un chanoine de Reims, Jean-Baptiste de la Salle, donna des maîtres et des méthodes aux petites écoles de garçons. Dès 1679, il réunissait des maîtres, et en 1682, il fondait des écoles et bientôt après l'institut des frères des écoles chrétiennes. Or, en 1703, il publiait : *Les devoirs d'un chrétien envers Dieu, et les moyens de pouvoir s'en bien acquitter*, 3 vol. Cet ouvrage comprend trois parties. La seconde, contenue dans le t. II, constitue un catéchisme par demandes et par réponses à l'usage des élèves. Bien qu'il ait été beaucoup remanié dans les éditions successives qui en ont été faites, il est authentique et ne doit pas être confondu, comme on l'a fait, avec le catéchisme de l'évêque d'Agen, Claude Joly, publié sous un titre analogue. Le catéchisme de saint Jean-Baptiste de la Salle a servi à l'instruction chrétienne de nombreuses générations d'élèves des frères. J. Guibert, *Histoire de S. Jean-Baptiste de la Salle*, Paris, 1900, p. 421-423, 691; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, Paris, 1900, t. III, p. 14.

Il faut rattacher au même mouvement d'idées l'ouvrage de Henri Boudon, archidiacre d'Évreux et fondateur de séminaire : *La science sacrée du catéchisme, ou l'obligation qu'un prêtre a de l'enseigner et les peuples de s'en faire instruire*, in-12, Paris, 1649, 1749, Caen, 1825; reproduit par Mgr Dupanloup, *Méthode générale de catéchisme*, 2e édit., Paris, 1862, t. II, p. 3-96. Les écrits catéchétiques de Jean Eudes, fondateur des eudistes, étaient plus spécialement destinés aux missions : *Diverses instructions pour prêcher et catéchiser populairement avec un catéchisme pour les missions, un abrégé des mystères, un exercice de la journée chrétienne*, etc., in-12, Paris, 1649; Caen, 1650; Paris, 1667; *Vie du chrétien ou catéchisme de la mission*, Caen, 1655; Rouen, 1660; Caen, 1674. Signalons encore A. Bavic, *Le petit missionnaire dressé en forme de catéchisme*, 5e édit., in-32, Toulouse, 1644; *Le catéchisme des peuples*, par un missionnaire (J. Blanc), 9 in-12, Lyon, 1699-1701, et un *Abrégé*, in-16, 1698; *École paroissiale*, par un prêtre de Paris, in-8o, Paris, 1654.

3o *Autres catéchismes diocésains*. — Châlons-sur-Marne avait son catéchisme en 1660. *Le grand catéchisme du diocèse de Langres, pour toutes sortes de personnes qui ont charge d'âmes, ou qui auront dessein de s'instruire des mystères de la religion catholique et des principales cérémonies paroissiales*, in-24, Dijon, 1664, œuvre de Gauthier, grand vivaire de Langres et prévot de la Sainte-Chapelle de Dijon, contient en 60 entretiens la matière ordinaire avec l'explication des fêtes et la distribution des petits catéchismes pour tous les mois de l'année selon l'ordre liturgique. Hézard, p. 207, 362; Marcel, *Les livres liturgiques imprimés du diocèse de Langres*, p. 188, note 2. En 1664, Hardouin de Péréfixe, archevêque de Paris, faisait imprimer une *Instruction de la doctrine chrétienne*, rééditée en 1670, qui comprenait trois catéchismes, l'un pour les

plus jeunes enfants, l'autre pour ceux qui se préparent à la première communion et le troisième pour les plus instruits. Ce catéchisme devait être lu et enseigné dans les églises, les collèges et les petites écoles. Les leçons sont rattachées aux vertus de foi, d'espérance, de charité et de justice. *Le vray catéchisme de la doctrine chrétienne,* imprimé par ordre de François de Gondy, Paris, 1687, suit la même division. Hézard, p. 408-409. En 1666, Mgr de Gondrin, archevêque de Sens, donnait à ses curés un *Catechisme ou instruction chrétienne,* 3e édit., in-12, Sens, 1670, dont un *Abrégé* parut en 1672. Hézard, p. 439. Claude Joly, évêque d'Agen, a publié successivement : *Doctrine des indulgences et du jubilé, dressée en forme de catéchisme,* in-12, Agen, 1668, 1671; Paris, 1677; 1750, 1764; Paris, 1879; *Les devoirs du chrétien, dressés en forme de catéchisme,* in-18, Agen, s. d. (1672); 12e édit., 1696, 14e édit., 1751, etc.; *Abrégé du catéchisme d'Agen dressé particulièrement pour ceux qui se disposent à la première communion,* réimprimé en 1770 et modifié en 1843. *Les devoirs du chrétien* ont été adoptés par plusieurs diocèses de la Gascogne et du Languedoc, et en 1728, Mgr de Caulet, évêque de Grenoble, les a joints au catéchisme diocésain pour les enfants qui se préparent à la confirmation et à la première communion. Cazauran, *Catéchismes de la province d'Auch,* dans l'*Annuaire du petit séminaire de Saint-Pé,* 23e année (1897), in-8o, Bagnères, p. 303, 304; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne,* t. III, p. 13-15; Hézard, p. 214, 276-277, 360. Le diocèse de Besançon avait pour l'usage des curés et des maîtres d'écoles *Le catéchisme,* etc., fait d'après ceux de Lyon, Paris, Sens, Châlons et Agen; 4e édit., Grenoble, 1673. Hézard, p. 308. Mgr Malier, évêque de Troyes, publiait en 1672 un catéchisme en latin et en français. La traduction française, intitulée : *Instruction chrétienne,* était destinée aux élèves des collèges. Elle ressemble pour le fond et la forme au catéchisme de Bourdoise. Hézard, p. 457. Le *Catéchisme pour l'usage du diocèse de Pamiers,* in-12, Toulouse, 1672, suit un ordre particulier. *Ibid.,* p. 404. L'évêque d'Amiens donnait à son diocèse, en 1673, un catéchisme particulier pour qu'il « soit la règle de la conduite uniforme des catéchistes »; réimprimé en 1685. On en fit sans doute un abrégé, car en 1699 un autre évêque, Henri Feydau de Brou, avait fait réduire en un par l'hébraïsant François Masclef les deux catéchismes diocésains; le grand avait été considérablement abrégé. Ce dernier fut adopté en 1703 et de nouveau en 1740, à Boulogne. Hézard, p. 284-285, 315, 316. Le catéchisme, dit des trois Henri en raison du prénom identique des évêques de Luçon, d'Angers et de la Rochelle qui l'adoptèrent, est célèbre. L'*imprimatur* est du 20 décembre 1675 et la première édition est pour les trois diocèses ainsi que celles de 1677 et de 1679. Elles comprenaient trois catéchismes, un petit, un moyen et un grand. En 1684, une nouvelle édition du petit est substituée à la première. En 1693, une fusion est opérée entre le petit et le moyen, et cette édition mélangée est dès lors imposée par les trois évêques. Elle est la seule en usage à Luçon de 1693 à 1714. Elle cesse alors d'être employée ainsi qu'à La Rochelle en 1717 et à Angers en 1719. Ce catéchisme avait été attaqué : *Réflexions sur quelques propositions* qu'il contenait, Paris, 1678. Comme la doctrine était un peu infectée de jansénisme, Clément XI l'aurait jugé défavorablement, et ce jugement rapporté aux évêques par le P. Timothée de la Flèche, capucin, aurait fait cesser l'emploi du catéchisme collectif. L'abbé Faure le fit approuver à Reims au XVIIIe siècle par l'archevêque Le Tellier, et Mgr de Verthamon, évêque de Luçon, le fit rééditer en 1756 pour son diocèse, en l'augmentant considérablement. On l'attribue à Dubos. Hézard, p. 286-287, 370-371, 426, 429-430. Le catéchisme de Coutances, imprimé en 1676 à Caen, fait aussi des emprunts à Bourdoise. Il contient des instructions pour la première communion et les principales fêtes de l'année. Il comprend trois catéchismes et devait être enseigné aux enfants par les curés, les vicaires et les maîtres d'école. Il a été en usage jusqu'en 1827. Hézard, p. 344-345. Le second fut accepté à Laon en 1698. *Ibid.,* p. 364. Le 19 août 1676, les évêques de Périgueux et de Saintes approuvaient le même *Formulaire d'instruction ou méthode facile pour instruire le peuple de la campagne.* Hézard, p. 413, 436. En 1677, l'évêque de Bazas faisait imprimer à Bordeaux un catéchisme avec le prône et les instructions synodales de son diocèse. Hézard, p. 304. La même année, celui de Metz publiait une *Instruction chrétienne. Ibid.,* p. 385. Mgr de Tassy, évêque de Chalon-sur-Saône (1677-1711), a inauguré une méthode nouvelle. Son catéchisme, divisé en deux parties, expose successivement la doctrine et la vie chrétienne. La seconde, intitulée : *Catéchisme des mystères,* expose à l'ocasion des fêtes le dogme et la liturgie. *Ibid.,* p. 246-247, 331. Un *Sommaire de la doctrine chrétienne pour instruire le simple peuple* était rédigé en 1679 par ordre de Mgr de Montchal, archevêque de Toulouse. Mais le premier catéchisme qui ait été dressé pour l'usage de ce diocèse l'a été en 1685 par Mgr de Montpezat, par voie d'interrogation et de réponse. Il a été en usage jusqu'en 1806. *Ibid.,* p. 451.

Il faut placer dans une catégorie spéciale les catéchismes diocésains, rédigés par des directeurs de séminaire. Le premier en date est celui d'un sulpicien, M. de Lantages, qui a servi aux diocèces de Clermont et du Puy. Ces deux diocèses avaient un *Abrégé de la doctrine chrétienne,* in-4o, Clermont, 1666, destiné aux pauvres qui recevaient l'aumône dans l'institution de charité fondée par le maréchal de Bellefonds. L'abrégé du diocèse du Puy est plus développé et suit un ordre différent. L'évêque de Clermont y fit joindre, en 1674, le *Catéchisme de la foy et des mœurs chrétiennes,* qui comprend les deux premières parties de l'œuvre de M. de Lantages. La troisième et la quatrième parties parurent au Puy en 1679, et les deux premières furent rééditées dans cette dernière ville en 1684. Réimpressions modernes : 2 in-12, Le Puy, 1845; in-8o, Paris, 1851, 1853, 1855, 1869, 1887. Un *Abrégé,* fait par deux directeurs de séminaire, a paru, Paris, 1857. Hézard, p. 210, 340-341, 421-422; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne,* t. I, p. 97-99. Le *Catéchisme de Clermont* a été adopté en 1830 dans le diocèse de Moulins; il y fut augmenté et modifié en 1880. Hézard, p. 392-393. Un autre sulpicien, M. de la Chétardye, rédigea pour le diocèse de Bourges trois *Catéchismes ou abrégés de la doctrine chrétienne* (petit, moyen, grand), in-12, Bourges, 1688, 1690; 2 in-12, 1693, 1694, 1699, 1703; le petit seul, 1707; 4 in-12, 1708; Paris, 1713; in-4o et 4 in-12, Lyon, 1736; 3 in-8o, Bourges, 1835; 2 in-8o, Lyon, 1836; à la suite du *Catéchisme de l'empire,* Lyon, 1844, t. II, p. 246-647. Hézard, p. 317-318; L. Bertrand, t. I, p. 182-186. M. de la Chétardye ne s'était pas proposé d'abord de composer un catéchisme complet; il faisait imprimer de temps à autre sur des feuilles séparées des instructions divisées en billets. Il les réunit plus tard, en élaguant ce qui lui parut superflu. Hézard, p. 210-211, 319. Son catéchisme a servi au diocèse de Gap à partir de 1707. *Ibid.,* p. 357. M. de la Noé-Ménard, directeur du séminaire de Nantes, composa en 1689 le *Catéchisme du diocèse de Nantes,* 2e édit., in-12, Nantes, 1723. Approuvé par l'évêque de Vannes, il fut adopté par Vincent-François des Marais, évêque de Saint-Malo (1702-1739), au diocèse d'Arras et même à Ferrare (Italie). *Ibid.,* p. 210, 282, 292, 465.

Mgr de Suze, évêque de Viviers, avait fait imprimer en 1680 un catéchisme pour son diocèse. Mais comme il n'était ni assez méthodique ni assez clair, chaque catéchiste se croyait autorisé à en choisir ou à en composer un autre à son gré. Pour remédier à cette situation, Mgr de Villeneuve lui fit donner en 1740 une nou-

velle forme qui a été employée sans changement jusqu'en 1802. L'édition abrégée, reprise en 1802, est encore en usage avec les additions faites en 1886. Hézard, p. 471-472. Mgr de Forbin de Janson, évêque de Beauvais, voulant parer aux inconvénients de l'emploi simultané de divers catéchismes, fit imprimer en 1681 « un abrégé exact de la doctrine chrétienne qui fut une règle uniforme pour les instructions » dans son diocèse. Hézard, p. 305. La même année, l'archevêque de Tours donnait un catéchisme expliquant, en quatre parties, la foi, l'espérance, la charité et les sacrements, et en 1692 un abrégé pour l'hôpital général de sa ville épiscopale. *Ibid.*, p. 453-454. L'année 1684 vit paraître trois catéchismes nouveaux. Celui de Mende, 2 in-12, était pour les chrétiens déjà instruits et complétait un catéchisme élémentaire dans la langue du pays pour les habitants de la montagne. *Ibid.*, p. 384. Celui de Reims, en 36 leçons, est approuvé à l'exclusion de tout autre. *Ibid.*, p. 425. Celui de Verdun était l'œuvre de Louis Habert et comprenait un grand catéchisme et un abrégé. *Ibid.*, p. 466. Mgr Le Camus, évêque de Grenoble, fit lui-même un *Catéchisme de la doctrine chrétienne avec l'explication des mystères, commandements, sacrements, prières et devoirs particuliers de chacun avec les citations aux marges, de l'Écriture sainte et des conciles*, in-12, Lyon, 1685. A peu près tous les sujets y sont traités en trois questions. *Ibid.*, p. 359. En 1687, Mgr de Pradel, évêque de Montpellier, publia un abrégé pour les enfants, puis une théologie développée, contenant les quatre parties de la doctrine chrétienne, pour les personnes instruites. *Ibid.*, p. 389. La même année, Bossuet promulguait le *Catéchisme du diocèse de Meaux*. Il se rendait aux demandes qui lui avaient été faites de tous côtés et notamment par Raveneau, curé de Saint-Jean-les-deux-Jumeaux, qui dès le 11 novembre 1682 déclarait à son évêque que le catéchisme en usage n'était « ni méthodique ni clair ». Il trouvait lui-même à reprendre à l'ancien, en particulier au sujet de l'attrition où il voudrait « un commencement d'amour de Dieu ». En 1684, il travaillait déjà à son catéchisme et il recevait les essais de plusieurs de ses curés. Il l'avait achevé en 1685, et l'impression était terminée au mois de janvier 1687. *Extraits du recueil Raveneau sur Bossuet*, dans la *Revue Bossuet*, 1904, t. v, p. 245, 247-248, 252, 259, 267. Ce catéchisme en contenait trois : celui des commençants, un autre plus développé avec une partie historique, et le catéchisme des fêtes. En 1689, Bossuet y joignit des *Prières ecclésiastiques*. Voir col. 1083. Le cardinal de Bissy en fit une réduction, et le catéchisme de Bossuet fut usité à Meaux, sous l'une ou l'autre de ses deux formes, jusqu'en 1822. L'évêque de Macon l'adopta en 1744, et son diocèse le conserva jusqu'en 1828. La réduction du cardinal de Bissy fut acceptée à Châlons-sur-Marne en 1727. Hézard, p. 240-241, 329-330, 374-375, 381-383. En 1687 l'évêque de Troyes, Bouthillier de Chavigny, publiait un abrégé qui ressemble aux catéchismes de Bourdoise et de Mgr de Brienne pour Coutances. En 1705, il en donnait trois d'après le plan de Bossuet, qui en furent employés jusqu'en 1804. *Ibid.*, p. 458-459. En 1687 encore, Mgr de Harlay, archevêque de Paris, imposait un catéchisme diocésain, qui eut une grande fortune. Composé « par des personnes très savantes » et presque exclusivement des paroles de l'Écriture, des conciles et des Pères, il contenait deux catéchismes. Augmenté diversement par plusieurs archevêques de Paris, il fut en usage jusqu'en 1846. L'édition de Mgr de Vintimille (1730) fut adoptée à Dijon par Mgr d'Apchon en 1781 et usitée jusqu'en 1804. Un de ces catéchismes a été adopté dans le diocèse d'Alet. L'évêque d'Autun, en 1693, a donné à son diocèse un catéchisme, imité de celui de Paris et usité jusqu'à la Révolution. Le catéchisme de Harlay fut enseigné à Versailles de 1802 à 1832, à Troyes de 1804 à 1828, dans la partie du diocèse de Cahors qui avait appartenu au diocèse de Vabres en 1814, et à Agde de 1822 à 1840. Hézard, p. 275, 295, 351, 409-411, 461, 467, 476. En 1691, Mgr de Clermont-Tonnerre donnait au diocèse de Noyon un catéchisme qui était encore imprimé en 1827. *Ibid.*, p. 400. François de Poudenc, évêque de Tarbes (1692-1716), avait fait un catéchisme qui fut épuisé et remplacé en 1726. *Ibid.*, p. 446. En 1693, Autun et Lyon eurent leurs catéchismes diocésains. Celui d'Autun y persévéra jusqu'au concordat; celui de Lyon fut abandonné au XVIIIe siècle et remplacé en 1730 par le catéchisme des écoles de Lyon. *Ibid.*, p. 295-296, 373. En 1694, Séez reçut son *Grand catéchisme*. *Ibid.*, p. 436. En 1695, Mgr de Tressan, évêque du Mans, disposait dans un plan particulier les matériaux du catéchisme parisien de Mgr de Harlay. Il y joignait un abrégé en sept leçons. *Ibid.*, p. 378-379. En 1696, les évêques de Soissons et de Béziers donnaient un catéchisme à leurs diocésains, *ibid.*, p. 311, 443; celui de Castres, en 1697, p. 327; ceux de Chartres, de Langres, de Nîmes, Godet des Marais, Clermont-Tonnerre et Fléchier, en 1698 (grand et abrégé), p. 335, 362, 399. Pierre de la Broue, à Mirepoix, en 1699, un grand pour les curés et un abrégé pour les enfants, p. 387. Mgr Basan de Flamenville, évêque de Perpignan (1696-1721), donna aux siens trois catéchismes proportionnés à l'intelligence des enfants, p. 415. Le diocèse de Lescar eut son catéchisme, Paris, 1699.

4° *Catéchismes privés.* — La sollicitude des évêques pour l'instruction religieuse n'entravait pas l'activité des simples prêtres, et à côté des catéchismes diocésains et officiels il y avait place pour les manuels d'enseignement particulier. Le P. Louis Richeome, S. J., rédigea pour le dauphin, fils de Henri IV et de Catherine de Médicis, un catéchisme, dit *Catéchisme royal, et dialogue entre le roy Henri IV et le dauphin*, in-12, Lyon, 1607. La division répond aux vertus de foi, espérance, charité, aux sacrements, à la justice chrétienne et aux fins dernières. Un abrégé vient ensuite. Les réponses sont en vers, et des illustrations accompagnent le texte. Un autre *Catéchisme royal*, in-8°, Paris, 1646, fut destiné à l'instruction du jeune Louis XIV. Il comprend 95 gravures sur acier, empruntées par le P. Bonnefons, S. J., au P. Georges Mayr sur le texte de Canisius, Augsbourg, 1613. Le texte versifié était l'œuvre du P. Le Blant. La bibliothèque de Saint-Pétersbourg possède un manuscrit, que M. Zaluski a intitulé : *Catéchisme ou briefve instruction du chrestien pour l'usage de Louis XIV, roi de France*, 1645. Le grand dauphin eut aussi son catéchisme illustré : *Le [illegible]*, *présenté à Monseigneur le duc de Bourgogne, instruisant ce jeune prince des choses qu'il doit croire, demander et pratiquer pour être [illegible]*, par le P. André Thomas Barenger. Hézard, p. 256-264.

D'autres catéchismes privés étaient destinés soit aux grandes personnes, soit aux enfants. Jean Chapeauville éditait : *Catechismi romani elucidatio scholastica*, Liège, 1600. Le P. Berlaymond, S. J., publiait le *Paradisus puerorum*, in-8°, Douai, 1618; Cologne, 1619; c'est un choix d'exemples propres à instruire les enfants. Le P. Guillaume Baile, S. J., composait un *Catéchisme et abrégé des controverses de notre temps touchant la religion catholique*, Troyes, 1619. L'édition de Poitiers avait été tronquée et fut désavouée par son auteur. Hézard, p. 313-314. On a traduit en latin ce catéchisme de controverse. Ch. Thuet, *La pratique du catéchisme romain suivant le décret du concile de Trente, divisée en trois manières d'instruire fructueusement, la première en forme de sermons, la deuxième par dialogues et la troisième en forme de méditations*, in-4°, Paris, 1625, 1630; le P. d'Outreman, S. J., *Le pédagogue chrétien*, 2e édit., Mons, 1625, 1628, 1629, etc.; Jacques Bayon, *Institut. religionis christianæ l. IV* (d'après le catéchisme romain), in-4°, Paris, 1626; M. Bourlon,

Instructions familières sur la religion chrétienne, in-32, Paris, 1633, 5e édit., 1650, *Homélies sur la doctrine chrestienne pour être lues et récitées à la messe parochiale du dimanche*, etc., *et propres aux chefs de famille pour l'instruction de leurs domestiques et à ceux qui n'ont pas commodité pour fréquenter les sermons catéchétiques*, in-12, Paris, 1639; Ant. Roussier, *Le bon catholique*, Lyon, 1635; J.-P. Camus, évêque de Belley, *Enseignement catéchétique ou explication de la doctrine chrétienne*, in-8o, Paris, 1642; A. Bonnefons, S. J., *La science du chrétien* (ce qu'il doit croire, faire, fuir), Paris, 1641; IIe partie, histoire de Jésus-Christ, de la sainte Vierge et de saint Joseph, Paris, 1646; Id., *Abrégé de la doctrine chrétienne ou l'enfant catéchisé*, en 3 parties, in-12, 1640, 1648, 1653, 1666; Id., *L'enfant catéchisé répondant à son père*, 7e édit., in-32, Paris, 1642; 16e édit., 1646; J. Marcel, de la doctrine chrétienne à Aix, *Le catéchisme chrétien*, 1647; *Petit catéchisme familier pour instruire les enfants aux fondements de la religion chrétienne*, Vendôme, 1647; Berchet, de Langres, *Elementaria traditio christianorum fidei* (en grec et latin), Londres, 1648; S. Ammian Fanestre, ermite de Saint-Augustin, *Institutio christiana*, Paris, 1650; *Exercice d'un vrai chrétien avec un abrégé de tout ce qu'il doit croire, savoir et faire pour son salut éternel*, Paris, 1648; Péan de Croullardière, *Explication familière du symbole et des commandements... des sacrements et de l'oraison dominicale*, Paris, 1652; Michel Leconte, hiéronymite, *Catéchisme*, Rouen, 1652; J. L., S. J., *Le bon pauvre qui instruit son enfant*, Paris, 1653; *Déclaration de la doctrine chrétienne*, Paris, 1654; Ch. Le Roy, O. M., *Le roy des enfants du catéchisme*, Paris, 1656; *Instruction familière en forme de catéchisme pour les fêtes et solennités paroissiales*, 2e édit., in-12, Paris, 1656; *Catéchisme contenant en abrégé les quatre parties de la doctrine chrétienne et les fêtes privées*, in-32, Paris, 1656; Coquerel, *Méthode facile pour instruire les pauvres et les simples personnes*, Paris, 1657; P. Timothée Poujade, récollet, *Institution chrétienne*, Limoges, 1661; 6e édit., in-12, Tulle, 1668, P. Guillery, *Institution catéchétique des mystères de la foi*, etc., in-12, Paris, 1667; Id., *Abrégé*, etc., in-32, Paris, 1669; P. Campet, *Pastor catholicus*, in-fol., Lyon, 1668; voir col. 1448; Barthélemy Jehet, curé de Bures, *Instruction familière et briefve explication en forme de dialogue, sur les quatre parties de la doctrine chrétienne, colligée de divers catéchismes*, in-8o, Toul, 1667, Gilles de la Baume, *Catéchisme de la confirmation*, Nantes, 1668; François Pomey, S. J., *Catéchisme théologique*, in-18, Lyon, 1664, 1678; dans Migne, *Catéchismes*, Paris, 1842, t. II, col. 155-266; N. Turlot, *Le vray thrésor de la doctrine chrestienne descouvert*, 11e édit., Paris, 1653; 14e édit., in-4o, Paris, 1664; Lyon, 1673; en latin, in-4o, Bruxelles, 1668; d'Heauville, *Catéchisme en vers*, dédié au dauphin, in-12, Lyon, 1669; Riom, 1693; Orléans, 1700; J. Le Coreur, *Les principaux devoirs du chrétien contenus dans l'explication : 1o du symbole des apôtres; 2o de l'oraison dominicale; 3o des commandements de Dieu et de l'Église; 4o des sacrements*, in-12, Lyon, 1683; Paris, 1689; la 3e édit. est intitulée : *La théologie du chrétien et ses principaux devoirs*, Paris, 1727; un abrégé pour les plus jeunes enfants a été publié par ordre de l'évêque de Lectoure, Paris, 1688, 1690; cf. Hézard, p. 365-366; C. Goussin, *Catéchisme historique et dogmatique à l'usage du diocèse d'Amiens*, in-12, Paris, 1673, 1693; dom Gerberon, *Catéchisme du jubilé et des indulgences*, in-12, Paris, 1675; Simon, *Catéchisme des curés, selon le concile de Trente*, 1683; *Explication de l'oraison dominicale*, in-12, Paris, 1688; *Explication du symbole des apôtres, de l'oraison dominicale et du décalogue*, 2 in-12, Châlons-sur-Marne, 1691; *La vie de J.-C. en forme de catéchisme*, Troyes, 1688; abbé de Fourcroy, *Catéchisme dogmatique*, in-12, Paris, 1696; *Le symbole des apôtres expliqu par l'Écriture sainte*, Blois, 1696; Abelly, évêque de Rodez, *Les véritéz principales et les plus importantes de la foi et de la justice chrétienne*, in-12, Rouen, 1688; in-8o, Paris, 1696; Claude Fleury, *Catéchisme historique contenant en abrégé l'histoire sainte*, 2e édit., 2 in-12, Paris, 1695; il a été très répandu et a été traduit même en tamoul à Pondichéry; d'après Reusch, *Der Index*, t. II, p. 589, la traduction italienne de 1745 aurait été mise à l'Index, puis corrigée; *Petit catéchisme à l'usage des collèges des jésuites*, in-32, Paris, 1698.

II. HORS DE FRANCE. — 1o *Catéchismes des églises et des écoles.* — Le synode de Tournai en 1600 décide que dans les localités où il n'y a pas d'écoles, le catéchisme doit avoir lieu le dimanche après les vêpres même s'il ne se présentait qu'un ou deux enfants. Les curés doivent lire au moins le catéchisme s'ils ne savent pas l'expliquer. Les baillis doivent obliger les parents à envoyer leurs enfants, leurs domestiques et leurs servantes au catéchisme. Le régime des écoles doit être conforme à celui qui a été réglé par le IIe concile de Cambrai. Tit. IV, c. VI-VIII; tit. XXI, *Concilia Germaniæ*, 1769, t. VIII, p. 478, 494. Le synode de Brixen en 1603 recommande l'instruction du jeune âge et ordonne de faire le catéchisme à l'église et à l'école, au moins certains dimanches. Il faut étudier par cœur et réciter le petit catéchisme de Canisius. Les autres catéchismes ne doivent être employés que rarement et seulement pour instruire les adultes. On fait appel aux parents et aux magistrats et on frappe d'amende les curés négligents. *Ibid.*, p. 556-557. Si les conciles de Cambrai (1604) tit. III, c. V, *ibid.*, p. 590, et de Prague (1605), n. 2, *ibid.*, p. 677, se bornent à ordonner la tenue des catéchismes le dimanche, même s'il y a peu d'auditeurs, ou l'établissement des confréries de la doctrine chrétienne et d'écoles séparées de filles et de garçons, où l'on enseignera le catéchisme d'après Canisius, le synode provincial de Malines (1607), constatant que la diversité des manuels crée des difficultés *in discendo et docendo*, ordonne de suivre partout la même et unique méthode qui sera bientôt éditée par ordre de ce concile. Tit. XI, c. V, *ibid.*, p. 781. En 1609, le synode d'Ypres ordonne d'exposer en chaire la doctrine chrétienne chaque dimanche, ou au moins de catéchiser le peuple ou de lire le catéchisme, s'il n'y a pas sermon. Il recommande d'instituer partout des écoles dominicales et paroissiales, dans lesquelles les maîtres enseigneront le catéchisme. Les écoles du dimanche sont pour les pauvres. Il faut lire le catéchisme le dimanche à l'église et ne jamais alléguer comme prétexte de dispense le petit nombre des auditeurs. Tit. II, c. I, V, VIII; tit. III, c. I, VII, IX-XI, *ibid.*, p. 803, 804, 809. Au synode de Constance, tenu la même année, on décide que le catéchisme sera fait chaque dimanche en langue vulgaire, qu'on donnera aux enfants des récompenses, qu'un sermon sera fait de temps en temps à la messe pour les personnes qui ne peuvent pas suivre les catéchismes. On récitera toujours au prône les formules communes. Les parents seront avertis d'avoir à veiller à l'assiduité de leurs enfants; les magistrats feront observer ces règlements et dénonceront les négligents. Tit. XIX, *ibid.*, p. 881-882. L'évêque d'Anvers, au synode de 1610, règle qu'on enseignera dans les écoles primaires après l'alphabet le petit catéchisme épiscopal et le catéchisme provincial, et dans les écoles latines Canisius une fois par semaine. On fait lire et répéter le texte. Le catéchisme a lieu le dimanche après midi à l'église; il y faut un surveillant. Les maîtres d'écoles y conduisent leurs élèves. Si l'heure fixée n'est pas favorable, les réunions peuvent avoir lieu dans la matinée ou au moment le meilleur. Il faut acheter des catéchismes pour les donner aux pauvres. C. III-V, VIII, *ibid.*, p. 984, 985. Florent Conry, archevêque de Tuam (1608-1629), rédigea un catéchisme irlandais. Le caté-

chisme, dit de Malines, fut rendu obligatoire dans le diocèse de Gand à partir du jour de Noël 1613, ainsi qu'un grand catéchisme rédigé en langue vulgaire pour les catéchistes, correspondant au précédent et intitulé : *Den Schat van de Christelijcke Leeringhe*. L'évêque recommande très instamment aux curés de faire sérieusement le catéchisme et supplie les magistrats de veiller à l'assiduité des enfants. Tit. x, c. II-IV, *ibid.*, 1771, t. IX, p. 250. Le synode diocésain d'Augsbourg (1610) exhorte les curés à faire le catéchisme chaque dimanche vers une heure après midi. Il constate, lui aussi, que la diversité des manuels est nuisible, et il admet pour l'enseignement du dogme et de la morale les seuls catéchismes de Canisius et de Bellarmin. Pour les explications il indique le catéchisme romain, le grand de Canisius, ceux de l'évêque de Merseboug, de Nauséa, de Pierre Michel, celui de Trèves avec la méthode qui y est jointe et les *Institutiones christianæ* de F. Coster. Il trace une méthode à suivre et ordonne aux maîtres et aux directeurs d'hopitaux ou d'autres associations d'amener au catéchisme leurs élèves et leurs pupilles. Part. I, c. VII, *ibid.*, p. 30-32. La même année, l'évêque de Warmia ordonne d'enseigner chaque dimanche de l'été, de Pâques à la fête de saint Michel, les *initia fidei*. Comme il n'existe dans son diocèse que deux ou trois écoles, il exhorte à multiplier, à cause des protestants, les leçons catéchistiques. Il indique la science requise pour pouvoir recevoir l'absolution, commande de répéter au prône les formules pour que les plus ignorants finissent par les savoir, conseille de prêcher d'après le catéchisme romain, impose la tenue du catéchisme à l'église et veut que les séminaristes y soient employés. *Ibid.*, p. 96-98. François Buisseret, fondateur de l'école dominicale de Mons, devenu évêque de Namur, au synode diocésain réuni à Geldon en 1612, punit d'amende et de peines canoniques les curés qui négligent leur devoir d'enseigner aux enfants la doctrine chrétienne. *Ibid.*, p. 166. L'évêque de Liège, au synode de 1618, ordonne aux curés de faire le catéchisme, les dimanches et fêtes, aux enfants et aux adultes. Il interdit les théâtres et les jeux sur la place publique à l'heure du catéchisme, promulgue des indulgences à gagner en assistant aux catéchismes et pousse à ouvrir des écoles dans lesquelles on donnera chaque jour l'enseignement religieux. Tit. IV, c. III, *ibid.*, p. 291. En 1622, l'évêque de Trèves publia une *Ratio et ordo tractandæ doctrinæ christianæ*. Les catéchismes doivent avoir lieu, dimanches et fêtes, sous peine d'amende, après midi ou à une heure convenable de la matinée. Il faut réciter au prône, avant le sermon, les formules que tout chrétien doit savoir par cœur, et il est nécessaire de créer des écoles. *Ibid.*, p. 334. L'évêque de Sion (Valais), au synode de 1626, impose le catéchisme les dimanches de l'avent et du carême et, en dehors de ces deux époques, une fois par mois. Il recommande d'avertir les parents dont le devoir est de veiller à l'assiduité de leurs enfants, trace une méthode et conseille l'emploi des récompenses pour attirer les enfants. Dans les écoles privées de filles et de garçons, on apprendra à lire et à écrire en latin et en allemand ou en français. C. IV, § 4, 5, *ibid.*, p. 375. En 1628, l'évêque d'Osnabruck expose l'importance du catéchisme et ordonne de le faire les dimanches et fêtes ou au moins deux fois par mois en suivant la méthode du catéchisme romain. Il veut que durant l'avent et le carême les sermons soient faits sur les matières du catéchisme; il fait appel aux parents pour assurer l'assiduité des enfants, et demande aux magistrats d'interdire les jeux publics à l'heure de l'exercice catéchistique. Le manuel imposé est le catéchisme allemand de Cologne. Les petites filles doivent être instruites à l'église et à l'école. Dans les écoles latines ou allemandes de garçons, il faut faire apprendre le petit catéchisme de Canisius en allemand ou en latin. C. v, *ibid.*, p. 436-438. L'évêque d'Ypres, en 1629, défend toute interruption dans les catéchismes hebdomadaires et ordonne aux doyens d'examiner les enfants à leurs visites. Les curés ne doivent pas négliger les pauvres qui sont d'ordinaire les plus ignorants. Les écoles dominicales doivent être instituées. On suivra la méthode uniforme fixée par le concile provincial. Les filles seront séparées des garçons, et au prône on récitera les formules que tous doivent savoir. Art. 5-14, *ibid.*, p. 494-495. Au synode de l'année suivante, le même évêque revient avec insistance sur les écoles à instituer séparément pour garçons et filles. Le premier livre à lire sera l'*ABC oft Beghinsel der Wysheydt*. Les enfants apprendront par cœur le petit catéchisme, puis le catéchisme de Malines. La veille du catéchisme, les maîtres feront réciter une leçon du petit catéchisme. L'évêque ordonne aux enfants d'apporter leur manuel, entre dans les plus petits détails sur la bonne tenue des réunions et la méthode d'enseignement, et parle d'un *certamen catechisticum* à organiser pour exciter l'émulation. Il ordonne encore de prêcher sur les matières du catéchisme et d'instruire les pauvres. *Ibid.*, p. 528-532. L'évêque de Namur, en 1639, conseille aux curés de prêcher le catéchisme plutôt que de faire des sermons et ordonne de rappeler aux parents qu'ils doivent y envoyer leurs enfants. Tit. II, *ibid.*, p. 573. Il demande de restaurer les écoles qui avaient été établies à Namur en 1604. On y enseignera, après l'alphabet, le catéchisme de Namur, que les maîtres doivent expliquer. Tit. XXIII, c. IV, *ibid.*, p. 598. En 1641, l'évêque de Culm ordonne aux curés de la campagne de réciter au prône les formules ordinaires et déclare qu'il faut refuser les sacrements à ceux qui ne les sauraient pas. Il demande de restaurer l'école de Culm, détruite dans la récente guerre de la Prusse. *Ibid.*, p. 605, 613-614.

Si nous revenons dans les Pays-Bas espagnols, nous voyons l'évêque de Saint-Omer, Christophe de France, renouveler au synode de 1640 les statuts diocésains de 1583. Le catéchisme ne doit jamais être omis le dimanche. Il faut s'y accommoder à l'intelligence des enfants et n'y pas traiter de hautes questions. Il recommande l'établissement d'écoles dominicales ou triviales, ordonne de faire aux domestiques et aux servantes, après la première messe, une instruction catéchétique. Le catéchisme aux ignorants peut se faire hors de l'église et en particulier. On doit refuser l'aumône aux pauvres ignorants. Il faut surveiller l'enseignement religieux donné dans les écoles dominicales et établir, dans les lieux importants, des écoles spéciales pour les filles. Tit. I, c. XIV, XVIII-XXV, *ibid.*, 1775, t. X, p. 782-784. En 1643, l'évêque de Tournai ordonne de faire le catéchisme chaque dimanche après midi; on y suivra la méthode pratique, éditée en 1640, et on rappellera souvent aux parents leurs devoirs. *Ibid.*, t. IX, p. 620-621. Celui de Gand, au synode de 1650, ordonne de faire le catéchisme à l'église dans les écoles et même, au besoin, en particulier. On en donnera une leçon au moins le dimanche, et des quêtes spéciales seront faites pour payer les récompenses distribuées aux enfants. Les magistrats sont invités à veiller à l'assiduité des enfants. On ne doit pas négliger l'instruction des mendiants. Tit. X, c. IV-VIII, *ibid.*, p. 712-713. L'évêque de Ruremonde, en 1652, ordonne qu'à défaut de catéchisme on récite avant le sermon les formules que tous doivent savoir. Mais le catéchisme doit, en outre, avoir lieu, soit avant, soit après midi. Pour faire le traitement des catéchistes, on unira plusieurs bénéfices simples, et les magistrats interdiront les jeux publics pendant la tenue des catéchismes. Art. 21-23, *ibid.*, p. 783. Au synode de Tournai, en 1673, l'évêque décide que le catéchisme français qu'il a récemment édité doit être enseigné : *Abrégé de la doctrine chrestienne pour l'usage du diocèse de Tournay*, in-32, Lille, 1675 (l'approbation est du 17 décembre 1672). Il se propose de le faire traduire bientôt en flamand. Les sacre-

ments seront refusés aux ignorants. *Ibid.*, 1775, t. x, p. 45. Il rappelle cette ordonnance au synode de 1678. *Ibid.*, p. 87. Celui d'Anvers, en 1680, recommande de ne pas omettre le catéchisme, d'y employer une méthode convenable, de récompenser les enfants et d'intéresser à l'œuvre les parents et les magistrats. *Ibid.*, p. 98. En 1693, l'évêque de Bruges ordonne, pour chaque dimanche, le sermon ou *catechismus major* à la messe, et le catéchisme ordinaire avant ou après les vêpres, même dans les simples chapelles. Le catéchisme de Malines est remis aux enfants et la doctrine du catéchisme romain est exposée aux adultes. Les ignorants seront privés des sacrements, et à la campagne, on récitera à la messe les formules en langue vulgaire d'après le catéchisme de Malines. Il recommande les écoles dominicales, séparées pour les sexes. Tit. I, VI, *ibid.*, p. 190-191, 192, 201.

Si nous rentrons en Allemagne, nous voyons, en 1652, l'évêque de Munster ordonner en synode que, les jours de dimanches et de fêtes, on explique le catéchisme de Canisius, dont une édition avait été faite par son prédécesseur. *Ibid.*, t. IX, p. 790-791. En 1657, le même prélat écrivait une lettre pastorale pour recommander la tenue régulière des catéchismes et portait des peines canoniques contre les délinquants. *Ibid.*, p. 838. En 1662, il décidait en synode que les leçons du catéchisme seraient données tous les dimanches, que les formules communes seraient récitées à la fin du sermon et que dans les écoles on enseignerait le petit catéchisme de Canisius et la manière de se confesser. *Ibid.*, p. 897. La même année, l'évêque de Cologne prescrivait à son clergé de prêcher le catéchisme et de préférer ce genre d'instruction au sermon. La doctrine des sacrements devait être exposée conformément au catéchisme romain. Il fallait suivre partout, même dans les écoles, institutions si utiles, le petit catéchisme de Canisius en allemand, qui avait été approuvé, et en acheter des exemplaires pour les pauvres. Part. I, tit. II, c. IV, X; tit. IX, p. 933, 936, 1064. L'évêque de Munster, dans une lettre pastorale du 6 octobre 1663, insiste de nouveau sur la tenue régulière des catéchismes. *Ibid.*, 1775, t. X, p. 6. Dans son synode du 13 octobre 1671, il revient encore sur le même sujet et sur le catéchisme des écoles. *Ibid.*, p. 35-36. Au synode du 26 mars 1675, il trace des règles très précises. Il recommande, lui aussi, de remplacer le sermon par le catéchisme à la messe. Mais le sermon prêché par des religieux n'empêche pas la catéchèse du curé. Le catéchisme doit être fait tous les dimanches et fêtes. Aux fêtes il aura lieu dans les bourgs éloignés pour les paysans qui ne peuvent fréquenter les catéchismes ordinaires, les chapelains et les religieux doivent aider et suppléer le curé dans ce ministère. Il oblige les fidèles à assister aux catéchismes et ordonne de garder les bestiaux à l'écurie les jours de dimanches, afin d'enlever un mauvais prétexte de s'absenter. Les maîtres d'école sont tenus d'assister aux catéchismes, durant lesquels les auberges sont fermées. *Ibid.*, p. 51-52. En 1678, l'évêque de Trèves, pour exciter l'émulation, ordonne de distribuer des récompenses aux enfants et d'instituer un *certamen*. Il recommande d'employer une méthode idoine et invite à lire le catéchisme romain, le catéchisme diocésain, le *Pédagogue chrétien*, l'*École du Christ* de Cusanus, les *Instructions* d'Abelly, le *Tractatus catecheticus* du P. Philippe Scouville, S. J., et son traité de la confrérie de la doctrine chrétienne. *Ibid.*, p. 63. En 1687, l'évêque de Strasbourg déclare que les curés doivent avoir le catéchisme romain pour y puiser leur enseignement. Il l'a fait éditer et en offre gratuitement un exemplaire à chaque paroisse. *Ibid.*, p. 184. L'année suivante, celui de Paderborn traite de l'importance du catéchisme qu'il faut faire chaque dimanche selon la méthode du catéchisme romain. Il faut poser de courtes questions en langue vulgaire. Les parents doivent veiller à l'instruction religieuse de leurs enfants, et les ignorants sont indignes des sacrements. Quoiqu'il recommande aux curés de suivre la même méthode, il semble que les enfants n'ont pas de manuel. Les jeux publics sont interdits aux heures du catéchisme. Les maîtres d'écoles doivent faire apprendre par cœur à leurs élèves les formules essentielles et assister au catéchisme. Part. I, tit. IV, V, p. 128-129. En 1699, l'évêque de Metz ordonne de faire réciter les formules après le sermon. Il renouvelle le statut de 1604 qui fixait à une heure la durée des catéchismes et obligeait de les faire même dans les chapelles. Il recommande aux curés le catéchisme romain. Les statuts de 1633 imposaient l'établissement d'écoles dans toutes les paroisses et ordonnaient d'y réciter les prières. Les jours de fêtes ou le samedi matin, les maîtres devaient faire réciter la leçon du catéchisme. On leur interdit la lecture des manuels hérétiques, Tit. XIV, XVIII, *ibid.*, p. 249, 256, 257.

Un catéchisme irlandais avait été imprimé à Douai, 1652, 1663, 1680. Le concile provincial de Tarragone (1685) ordonnait d'enseigner le catéchisme en langue vulgaire. Can. 2, *Collectio Lacensis*, t. I, col. 743. Les conciles de Bénévent (1693), tit. I, c. VI, et de Naples (1699), tit. I, c. II, recommandaient les confréries de la doctrine chrétienne, et ce dernier rappelait aux maîtres d'école le devoir, imposé par le concile de Latran, d'enseigner une fois par semaine la doctrine chrétienne à leurs élèves; il rendait obligatoire le catéchisme de Bellarmin. *Ibid.*, col. 25, 159-160.

2° *Dans l'Amérique latine et les pays de mission.* — Antoine Araujo, S. J., composa un catéchisme brésilien qui fut imprimé à Lisbonne, 1618, et traduit en d'autres langues. Le P. Hyacinthe Vetralla, capucin, traduisit en latin une *Doctrina christiana*, Rome, 1650, qui est elle-même le catéchisme portugais rédigé pour les enfants par le P. Jorges, S. J., et traduit en congien sous la direction d'un autre jésuite, le P. Mathias Cardoso. Les quatre textes furent imprimés ensemble. Hézard, p. 188, 486. Charles Nacquart, lazariste, restant seul missionnaire à l'île de Madagascar, se hâta de composer en 1649 un abrégé de la doctrine chrétienne en langue madécasse pour le laisser à ses successeurs. *Mémoires de la congrégation de la Mission*, t. IX, p. 118. Il écrivait à saint Vincent de Paul, le 9 février 1650, d'en faire imprimer une centaine d'exemplaires seulement. C'est vraisemblablement l'*Instruction pour les nouveaux convertis à la foy* (de l'île de Madagascar), in-8°, Paris, 1654. Étienne de Flacourt, commandant de Madagascar au nom de la Compagnie des Indes orientales, à son retour en France, fit imprimer en français et en malgache un *Petit catéchisme avec les prières du matin et du soir que les missionnaires font et enseignent aux néophytes et aux catéchumènes* (de l'île), in-8°, Paris, 1657. Dans une lettre à saint Vincent de Paul, il dit qu'il a mis en ordre ce petit catéchisme. Il paraîtrait, en effet, qu'il était encore l'œuvre du P. Nacquart et qu'il avait été perfectionné par les missionnaires ses successeurs. On cite une autre édition de 1665. Hézard, p. 482-484; Rosset, *Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission*, Angoulême, 1878, p. 192-193. Le P. Raymond Breton, sous-prieur des frères prêcheurs du couvent de Blainville, a composé un *Petit catéchisme ou sommaire des trois premières parties de la doctrine chrétienne*, en caraïbe, Auxerre, 1664; c'est la traduction presque littérale de l'ancien catéchisme de Paris. Hézard, p. 484.

3° *Catéchismes privés.* — Jérôme de Ripalda, S. J., publia en 1616 un *Catecismo* avec les illustrations du P. Georges Mayr; rééditions, Guatémala, 1873; Madrid, 1890. Jean Laurent Guadagnolo et Félix Astolfi rédigèrent : *Tesoro della doctrina di Christo*, en trois parties, Milan, 1628. Nicolas Cusanus, S. J., fit plusieurs écrits catéchétiques : *Christliche Buchschul*, in-16, 1627; in-8°,

Lucerne, 1638, 1645; Cologne, 1656, etc.; *Sapientia christiana* (en allemand), 1626; *Dux viæ* (en allemand), 1642. Il avait donné une édition illustrée du catéchisme de Canisius. Caspar Astete, S. J., avait publié en espagnol une *Doctrina christiana*, Pampelune, 1608, qui eut de nombreuses éditions et qui est encore en usage aujourd'hui en Espagne. César Franciotti avait composé en italien : *L'enfant chrétien qui conduit à l'amour de Dieu et se dispose à la première communion*, trad. française par D. L. R. F., Paris, 1643; Kerver, O. M., *Catechismus super omnes articulos professionis fidei catholicæ*, Paris, 1638; J. Andries, S. J., *Necessaria ad salutem scientia*, in-16, Anvers, 1653, 1654, 1658, trad. française : *Ce qu'il faut savoir pour être sauvé*, avec illustrations, Anvers, 1654; il y avait aussi une édition flamande; Hézard, p. 256-257; P. Wittfelt, *Theologia catechetica*, in-12, Munich, 1656. Sur le catéchisme de Bellarmin, barnabite, voir col. 559; il a été réédité, 2 in-8°, Paris, 1877, et il avait été traduit en français par N. Coulon, 2 in-12, Paris, 1661, 1669. Un autre barnabite, Pie Cassetta, a publié un grand catéchisme : *Catechismo cattolico in forma de dialogo*, etc., Rome, 1663. Le capucin Martin de Cochem fit paraitre un catéchisme en 1666. Polch, *Trésor caché au champ de l'Église*, trad. française d'un ouvrage allemand, Cologne, 1664; il y en a aussi une version flamande; J. Kedd, S. J., publia un catéchisme allemand, in-32, Cologne, 1650, ainsi que H. Krattman, O. P., Strasbourg, 1694. Une *Catechesi, overo istruzione del christiano composta da varie distinzioni cavate dal catechismo romano, dal Bellarmino e da altri autori, con alcune brevi note*, a été mise à l'index, *donec corrigatur*, le 4 septembre 1685.

VI. AU XVIIIe SIÈCLE. — *I. EN FRANCE.* — 1° *Catéchismes diocésains.* — Ils se multiplient et il n'y a pas une seule année du siècle qui n'en voie paraître quelqu'un. Les anciens sont réédités avec ou sans modifications : on les développe, s'ils sont abrégés; on les résume, s'ils sont étendus. Les nouveaux sont nombreux; ils reflètent les doctrines du temps et de leurs auteurs : ils sont jansénistes ou antijansénistes et presque tous teintés de gallicanisme; quelques-uns sont restés célèbres. En 1700, Mgr de Camilly, évêque de Strasbourg, en publie un (petit et grand), qu'il introduit à Tours en 1723, lorsqu'il change de siège. Hézard, p. 445, 454. La même année, on en imprime à Châlons-sur-Marne un petit qui est adopté en 1709 par Mgr de Noailles, concurremment avec l'*École chrétienne* de Vialart. *Ibid.*, p. 329. En 1701, Mgr de Coislin en fait, pour le diocèse de Metz, un nouveau qui augmenté en 1736 et traduit en allemand, a été en usage jusqu'à la Révolution. *Ibid.*, p. 385-386. Le petit diocèse de Saint-Pons a le sien, in-12, Béziers, 1702. *Ibid.*, p. 419-420. La même année, Colbert, évêque de Montpellier, publiait les *Instructions générales en forme de catéchisme*, avec deux catéchismes, moyen et petit, de l'oratorien François-Aimé Pouget, Paris, 1702, 1707; 3 in-12, Bruxelles, 1752; 6 in-8°, Nîmes, 1765; 5 in-12, Avignon, 1807; 3 in-12, Paris, 1821. Elles ont été traduites par l'auteur lui-même en latin : *Institutiones catholicæ per modum catecheseos*, 2 in-fol., Venise, 1761; Augsbourg, 1764; 12 in-8°, Paris, 1857. Elles ont été mises à l'index par décret du 21 janvier 1721, et leur traduction anglaise, Londres, 1713, par Silvestre Lewis Lloyd, par un autre décret du 15 janvier 1725. Les versions espagnoles, Madrid, 1713, portugaise, italienne, Venise, 1717, n'ont pas été condamnées. Cf. H. Reusch, *Der Index*, t. II, p. 762-763, 894, 1225. Une traduction polonaise a été faite par Jakubowosky, lazariste, 4 vol., Varsovie, 1791. Cf. Dupin, *Bibliothèque*, t. XIX, p. 360. Le catéchisme de Montpellier a été adopté en 1836 pour le diocèse de Saint-Pierre de la Martinique. Hézard, p. 478. En 1703, Henri de Thiard de Bissy, voulant établir l'uniformité dans le diocèse de Toul, donna un catéchisme, divisé en trois, « plus exact et mieux rédigé, » dit-il, mais très étendu, trop savant et trop abstrait, avec une méthode. En 1763, Mgr Drouas en fit une nouvelle édition plus claire et plus courte. Elle a été employée jusqu'au concordat, et même postérieurement dans quelques parties du diocèse de Nancy. E. Martin, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*, Nancy, 1901, t. II, p. 372-373, 523, 550; Hézard, p. 448-449. A Bordeaux, Mgr de Bezons publia en 1704 un grand catéchisme et un abrégé, qui a été en usage jusqu'en 1855. Transporté à Rouen par son auteur en 1720, il ne s'y maintint que jusqu'en 1730. Il fut imposé en 1767 au diocèse de Luçon, et en 1826 à celui de La Rochelle, où il a été employé jusqu'en 1869; il se retrouve en partie dans celui de 1891. En 1827, l'évêque d'Angoulême le choisit aussi; Mgr Sébaux l'a retouché en 1881 et en 1888. Hézard, p. 213-214, 288-289, 314, 371-372, 434-435. Au synode diocésain de 1707, l'évêque de Besançon ordonnait aux curés de lire au prône les formules que tous les chrétiens doivent savoir. Le catéchisme devait être enseigné aux adultes ignorants, même en dehors des jours fériés, et aux enfants à des jours fixés d'après le petit catéchisme récemment édité. Les dimanches et fêtes, ceux-ci devaient en étudier un chapitre. La négligence des curés était punie d'amende et de suspense, et poussée à une certaine extrémité, elle devenait un cas réservé. L'évêque rappelait les parents à leur devoir et recommandait l'institution des confréries de la doctrine chrétienne. Tit. XXI, a. 2, 7-10, 15, *Concilia Germaniæ*, t. X, p. 346-348. En 1707, paraissait au Puy un nouveau catéchisme. Hézard, p. 422. Évreux en recevait en 1708 un, dont l'abrégé fut publié en 1719 seulement. *Ibid.*, p. 353. La même année, Cahors en avait un en français et en dialecte local; la versification y avait une large part. *Ibid.*, p. 322. Limoges recevait le sien propre qui, après diverses retouches et additions, est encore enseigné. *Ibid.*, p. 366-369. Au synode diocésain de 1610, l'évêque de Metz ordonnait de faire le catéchisme dans les paroisses et les annexes. Aux vêpres on devait expliquer le catéchisme de Canisius et les formules communes, surtout dans les localités où se trouvaient des hérétiques. Tit. IX, a. 1, 3, *Concilia Germaniæ*, t. VIII, p. 960, 961. En 1709, Grenoble avait un catéchisme destiné à confirmer dans la foi les nouveaux convertis, Hézard, p. 360; Senlis possède son premier qui resta en usage jusqu'en 1828, p. 438, et Orléans le sien, usité jusqu'en 1855, p. 402-403. En 1712, l'évêque de Marseille, Mgr de Belzunce, rétablit l'uniformité en publiant un *Catéchisme ou instruction familière sur les principaux points de la religion chrétienne*, qui est enseigné aujourd'hui encore dans le diocèse. *Ibid.*, p. 380-381. La même année, Toulon a des *Instructions familières*, imitées de César de Bus, p. 449, et Valence son catéchisme qui fut employé jusqu'en 1806, p. 463. En 1713, Aix et Grasse sont pourvus, p. 278, 359. En 1714, un catéchisme particulier remplace à Luçon celui des trois Henri, p. 371. En 1716, Mgr Languet dote le diocèse de Soissons d'un catéchisme, divisé en deux, directement opposé au jansénisme. Employé jusqu'en 1756 seulement, il fut repris en 1815 et, après avoir été revu en 1857 sur le catéchisme de Paris, il est encore en usage. L'auteur, transféré à Sens, y transporta, en 1731, son catéchisme qui y subit de vives contradictions de la part des curés et il n'y fut usité que jusqu'en 1753. Mgr Languet répondit avec succès à tous ses contradicteurs. Le retentissement du débat servit à la propagation de son œuvre. Mgr de Forbin Janson l'adopta à Arles et Mgr d'Anthelmy à Grasse (1733, 1736). Le Franc de Pompignan le choisit, en 1742, pour le diocèse du Puy, où, après avoir subi diverses retouches, il est encore employé, et en 1777 pour l'archidiocèse de Vienne, où il fut suivi jusqu'à la Révolution. Les évêques de Boulogne et de Riez s'en inspiraient largement de 1771 à 1773. Les évêques de Laon et de Fréjus (1779) l'avaient aussi adopté

et dans ce dernier diocèse, il fut repris en 1832. Le catéchisme de Toulon avait emprunté la division et beaucoup de formules au catéchisme de Soissons. Hézard, p. 212-213, 291, 316, 356, 359, 364, 422-423, 429, 443-445, 449. En 1717, Quimper avait un catéchisme breton, et la Rochelle reçut un abrégé nouveau en trois parties, pour remplacer le catéchisme des trois Henri. Complété en 1768 et modifié en 1814, il fut enseigné jusqu'en 1869. *Ibid.*, p. 424, 430, 431. En 1718, Comminges et Pamiers ont les leurs, usités l'un jusqu'en 1895 et l'autre jusqu'aujourd'hui. *Ibid.*, p. 344, 404-406. Lisieux reçoit, en 1719, le sien, qui est très développé, opposé au jansénisme et a été suivi jusqu'en 1842. *Ibid.*, p. 369. Angers reçoit officiellement une réédition abrégée du catéchisme privé, publié en 1697 par opposition au catéchisme des trois Henri. Elle est adoptée à Tours en 1781, reprise en 1804 et continuée avec des modifications jusqu'en 1884. *Ibid.*, p. 286-287, 454-456. Mgr de Caylus, en 1720, donna à Auxerre un abrégé exact, mais fort sec, qu'il modifia en 1725 et 1728 et qui fut imposé, à l'exclusion de tout autre, en 1755. *Ibid.*, p. 297-299. En 1721, Mgr de Tourouvre ordonne pour Rodez celui qui, après des améliorations faites en 1873, est encore en usage. *Ibid.*, p. 431-433. Luçon reçut en 1723 un nouveau catéchisme qui remplaça celui de 1714 et qui fut bientôt supplanté par une réimpression augmentée du catéchisme des trois Henri. *Ibid.*, p. 371. Cette diversité de manuels diocésains frappait les évêques de la province ecclésiastique d'Avignon qui, réunis en synode en 1725, adoptèrent, par mesure d'uniformité, pour toutes les Églises de la province, une méthode unique et un formulaire français, extrait du catéchisme romain. *Conc. Avenionense,* tit. VI, c. I, *Collectio Lacensis,* t. I, p. 484. Ce catéchisme édité en 1739 et en 1824, a été retouché en 1893 pour Avignon. Hézard, p. 300. L'exemple des évêques de la province d'Avignon ne fut pas imité, et les autres prélats français continuèrent à multiplier les catéchismes particuliers. Mgr du Cambout, en 1726, en donne au diocèse de Tarbes un qui est fait en partie suivant la méthode des doctrinaires et qui, réduit en 1785, a été suivi jusqu'en 1884. Hézard, p. 446-447. La même année, l'évêque de Boulogne en compose un nouveau retouché en 1771 par Mgr de Pressy et imprimé encore en 1842. Hézard, p. 315-316. En 1727, Mgr de Tencin reconnaissait l'utilité d'un catéchisme commun pour la province ecclésiastique d'Embrun. *Collectio Lacensis,* t. I, p. 658. En 1727, Mende reçoit un catéchisme qui, revu en 1828, est encore enseigné. Hézard, p. 384-385. La même année, Oléron en a un qui est imprimé en français, en béarnais et en basque. *Ibid.*, p. 401. En 1728, Blois en reçoit deux, dont le premier complété en 1788 et en 1820, a été maintenu jusqu'en 1843. *Ibid.*, p. 342-343. Tréguier en a un la même année, p. 456. Mgr de Tressan, qui avait fait imprimer, en 1627, un catéchisme pour les petits enfants, en publia, en 1730, un plus grand qui comprenait le catéchisme des fêtes; il a été modifié en 1769 et il a été enseigné dans le diocèse de Rouen jusqu'en 1888. Mais il a eu une grande expansion. Il a passé en 1747 à Cahors où il a persévéré jusqu'aujourd'hui; en 1750 à Bayeux où il a été employé jusqu'en 1858; en 1753 à Sens où il a été, après diverses retouches, conservé jusqu'en 1845; en 1761 à Dijon, où il a servi jusqu'en 1781, pour être repris en 1796, et en 1763 au Mans, où il est resté sans changements jusqu'en 1838. Hézard, p. 211, 301-302, 322-323, 351, 379, 435-436, 440-442; Marcel, *Les livres liturgiques [illegible] diocèse de Langres*, p. 284. En 1731, l'évêque de Séez publie simultanément un grand catéchisme et son abrégé, un petit catéchisme et son abrégé. L'abrégé du grand a été repris en 1819 et a servi jusqu'en 1837. Hézard, p. 436-437. La même année, Mgr d'Antin, pour régulariser l'enseignement dans le diocèse de Langres, compose des *Instructions générales par demandes et par réponses sur la foi, l'espérance et la charité, les sacrements, les devoirs du chrétien et sur plusieurs pratiques de piété.* Elles comprennent trois catéchismes, dont le petit et le moyen sont pour les enfants. En 1734, Mgr de Montmorin y ajoute des instructions pour la confirmation, et en 1782, Mgr de la Luzerne approuve l'œuvre des ses prédécesseurs qui, reprise en 1817 et modifiée en 1834 par Mgr Parisis, continue à être en usage. Hézard, p. 362-364; Marcel, p. 217, 229, 245, 252, 253. Mgr Parisis a transporté à Arras, en 1852, son catéchisme de Langres, qui est encore usité. Hézard, p. 293. En 1731 encore, l'évêque de Bayonne fait pour ses diocésains un catéchisme, repris en 1814 et maintenu jusqu'en 1823. Hézard, p. 302-303. Celui de Chalon-sur-Saône en publie, en 1732, un qui ne fut supprimé qu'en 1828. *Ibid.*, p. 332. Celui d'Agde fait de même en 1733. *Ibid.*, p. 275. En 1734, l'évêque d'Auxerre faisait imprimer un nouveau catéchisme qui souleva de vives réclamations et fut supprimé par le conseil du roi, le 18 décembre 1735. *Ibid.*, p. 298-299. Massillon remplaçait à Clermont, en 1735, le catéchisme de Lantages par un nouveau, qui fut modifié en 1789, 1825, 1863 et 1888. *Ibid.*, p. 342-343. En 1736, l'évêque de Die offrait à ses diocésains un petit catéchisme précédé de deux instructions, l'une sur la conduite du chrétien pendant la journée, et l'autre sur la nécessité et la manière d'assister au catéchisme. *Ibid.*, p. 348. La même année, Mgr Bouhier s'empressait de donner au diocèse de Dijon un nouveau catéchisme, œuvre du P. Devonce, jésuite. Le petit avait été publié dès 1773. Ils furent critiqués par deux curés, Léauté et Gaudrillet. L'évêque corrigea son petit catéchisme, qui fut supplanté en 1761 par le catéchisme de Rouen. *Ibid.*, p. 350-351; Marcel, *op. cit.*, p. 277-278. Mgr de Brancas, archevêque d'Aix, publiait, en 1737, deux catéchismes, un petit et un grand, pour les enfants, et en 1738 un plus grand pour les maîtres. Tous trois sont antijansénistes. Ils furent employés jusqu'en 1806 et repris en 1814. Le petit, augmenté en 1835, fut officiellement imposé et se maintint sans changement jusqu'en 1890. Hézard, p. 278-280. En 1740, le diocèse de Dax a ses deux catéchismes conservés jusqu'aujourd'hui avec quelques modifications dans le diocèse d'Aire. *Ibid.*, p. 346-347. En 1741, l'évêque d'Arras ajoute au petit catéchisme un second manuel pour les premiers communiants et un troisième plus développé encore. Ils coexistent avec trois autres catéchismes publiés en 1757 par un autre évêque du même diocèse. L'un de ces derniers est repris de 1814 à 1852. *Ibid.*, p. 292-293. Auch a son premier catéchisme propre en 1743; retouché au point de vue de la forme, en 1765, il a été repris en 1821 et suivi jusqu'en 1827. *Ibid.*, p. 293-294. Le cardinal de Rohan qui, en 1725, avait donné à l'archidiocèse de Reims deux catéchismes, en publia en 1746 un plus étendu qui fut usité jusqu'en 1877. *Ibid.*, p. 426-427. Mgr de Saléon, archevêque de Vienne (1764-1750), publia un catéchisme dont Mgr d'Hugues, son successeur, fit un abrégé en 1767. Ils furent en usage jusqu'en 1777; et l'abrégé servit encore de 1825 à 1836. *Ibid.*, p. 469-471. En 1747, l'évêque de Saint-Paul-trois-Châteaux établit l'uniformité dans l'enseignement religieux de son diocèse, en promulguant un catéchisme antijanséniste qui a été employé jusqu'à la Révolution. *Ibid.*, p. 413. En 1748, Aire a son catéchisme particulier, qui est repris en 1825, augmenté en 1850 et employé maintenant encore. *Ibid.*, p. 277-278. La même année, le diocèse de Saint-Flour a deux catéchismes, dont le type est unique en son genre. L'auteur rapporte les vérités religieuses à l'ordre naturel, à la loi ancienne et à la loi évangélique. Massillon en fit l'éloge. Mgr de Salamon le retoucha en 1821, et il n'a été remplacé qu'en 1847. *Ibid.*, p. 354-355. En 1749, l'évêque de Béziers offrit à ses diocésains un petit et un grand catéchismes, dirigés contre le jansénisme, réimprimés en 1775 ou en 1784 et usités encore de 1815 à 1840. *Ibid.*, p. 311-312.

L'année suivante, celui de Montpellier impose aux écoles et aux paroisses un nouveau catéchisme, tiré en partie de celui de Pouget et réimprimé encore en 1814. *Ibid.*, p. 390-391. L'uniformité est établie à Périgueux, cette même année, par le moyen d'un catéchisme nouveau, précédé d'un directoire et complété par deux instructions sur la confirmation et la communion; il a été usité jusqu'au concordat. *Ibid.*, p. 444. Vers cette époque, Vannes reçoit son premier catéchisme breton. Il a été plus tard traduit en français, et les deux textes ont été reproduits jusqu'aujourd'hui sans changements notables. *Ibid.*, p. 465. En 1756, un nouveau catéchisme remplace à Soissons celui de Mgr Languet; il emprunte sa méthode au catéchisme de Montpellier. *Ibid.*, p. 444. Sur trois catéchismes que contenait le manuel imprimé en 1757 par ordre de Mgr de Bonneguize, évêque d'Arras, deux étaient originaux. Ce manuel, repris en 1814 avec un supplément, fut en usage jusqu'en 1852. *Ibid.*, p. 292-293. En 1761, parut à Nantes un *Second catéchisme*, pour les premiers communiants. Imprimé avec le premier pour les petits enfants en 1781 et en 1793, il est repris officiellement en 1815, complété en 1826 et en 1870 et enseigné actuellement encore. *Ibid.*, p. 395-396. L'évêque de Saint-Malo publiait en 1765 et 1776 trois catéchismes; le premier et le second, destinés aux enfants, ont été réimprimés en 1826. *Ibid.*, p. 282-283. En 1765, le premier évêque de Saint-Claude donnait à son diocèse un solide catéchisme. En le reprenant en 1824, Mgr Chamon le modifie et l'augmente; il reste employé sans grands changements jusqu'en 1889, époque à laquelle on en donne une édition modifiée et illustrée. *Ibid.*, p. 337-340. La même année 1765, Montauban reçoit son premier catéchisme, qui est autorisé par l'évêque de Cahors en 1814, repris en 1822 et enseigné jusqu'aujourd'hui. *Ibid.*, p. 387-389. En 1767, Mgr de Montazet donnait au diocèse de Lyon un nouveau catéchisme qui passe pour peu orthodoxe et qui a été l'objet de violentes attaques. Le cardinal Fesch l'a repris en 1814, mais après l'avoir corrigé, et il est encore en usage. Hézard, p. 373-374. Quatre ans après sa publication, ce catéchisme fut l'objet d'une *Critique*, s. l. n. d., que l'évêque réfuta dans un *Mandement* du 6 novembre 1772. Il fut traduit en italien par Ricci, évêque janséniste de Pistoie. En 1769, Gap a son catéchisme particulier qui contient, en quatre chapitres, « ce qu'il faut pratiquer, éviter, méditer et recevoir, » et qui fut employé conjointement avec le catéchisme des écoles de Lyon. *Ibid.*, p. 357-358. La même année, Rennes en eut un nouveau, qui fut repris en 1816 et conservé jusqu'en 1840. *Ibid.*, p. 427-428. Le premier évêque de Chambéry (1779-1793) publia le catéchisme diocésain, qui fut repris en 1816 et corrigé en 1840 et en 1855. *Ibid.*, p. 332-333. L'évêque de Saint-Dié, Mgr de la Galaizière, conserva en 1778 le catéchisme de Toul; mais une édition retouchée par le vicaire général, Gaudin de la Croze, en fut donnée en 1783. Une troisième édition, par l'abbé Gérard, curé de Rambervillers, parut en 1787, avec un *Petit catéchisme*, réimprimé en 1797 à Rambervillers et tiré en partie du catéchisme de Besançon. *Ibid.*, p. 348; E. Martin, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*, Nancy, 1903, t. III, p. 26, 27. A Nancy, Mgr de Fontanges nomme une commmission pour rédiger le catéchisme diocésain. Une première édition est publiée en 1785; elle est critiquée, soumise à une refonte, qui parut en 1786. Mgr d'Osmond la reprend en 1814. M. Gridel la retouche en 1851; elle reçoit quelques additions après le concile et elle est en usage jusqu'en 1904. On a fait une traduction allemande, suivie jusqu'en 1874 dans la partie allemande du diocèse. Hézard, p. 393-394; E. Martin, *op. cit.*, p. 27, 306; Thiriet, *L'abbé Gabriel Mollevaut*, Nancy, 1886, p. 31-33; *Revue ecclésiastique de Nancy et de Saint-Dié*, 1841, p. 137-140; L. Mangenot, *Mgr Jacquemin, évêque de Saint-Dié*, Nancy, 1892. En 1785 aussi, Mgr de Bourdeilles donnait au diocèse de Soissons un *Abrégé de la doctrine chrétienne*, qui suit un plan particulier. Hézard, p. 444.

2° *Catéchismes privés.* — P. Grégoire de Lyon, *Le nouveau catéchisme théologique*, Lyon, 1704; Ducos, O. P., *Le pasteur apostolique enseignant les fidèles*, 2 in-12, Lyon, 1730; Leroux, lazariste, *Prières et instructions chrétiennes dans lesquelles se trouve renfermé ce que la religion veut que nous croyions, que nous pratiquions et que nous demandions*, in-12, Paris, 1730 (catéchisme des pauvres et des ignorants); Jacques de Guerville, *Les vérités de la religion chrétienne*, 2e édit., Caen, 1734; Chevassu, *Catéchisme paroissial*, in-12, Lyon, 1726; G. H. Bougeant, S. J., *Exposition de la doctrine chrétienne par demandes et par réponses, divisée en trois catéchismes* (historique, dogmatique, pratique), in-4°, Paris, 1741; 2 in-8°, Paris, 1844; Pierre Collot, *Explication des premières vérités de la religion*, 2e édit., Paris, 1752, Rouen, 1782, Paris, 1827; Tours, 1834, dans Migne, *Catéchismes*, Paris, 1842, t. II, col. 603-722; Mesenguy, *Exposition de la doctrine chrétienne, ou instruction sur les principales vérités de la religion*, Utrecht, 1744, mise à l'index par décret du 28 juillet 1755 et condamnée par Clément XIII dans un bref du 14 juin 1761; cf. Reusch, *Der Index*, t. II, p. 763-765; P. Tranquille de Bayeux, capucin, *Instruction théologique en forme de catéchisme sur les promesses faites à l'Église*, etc., in-12, Utrecht, 1733 (n'est pas par demandes); *Catéchisme sur l'Église dans les tems de trouble suivant les principes expliquez dans l'instruction pastorale de M. l'évêque de Senez* (Soanen), par questions, imprimé à la suite du précédent, il est attribué à Besogne; P. Placide Olivier, tiercelin, *Catéchisme évangélique, ou éclaircissements par demandes et par réponses*, 3 in-8°, Nancy, 1755; de Villiers, *Explications littérales sur le catéchisme de Paris* (celui de Harlay), in-12, Paris, 1768; Alletz, *Les principes fondamentaux de la religion ou catéchisme de l'âge mûr*, in-18, Liège, 1768; Paris, 1802; dans Migne, *Catéchismes*, t. I, col. 919-1014; *Catéchisme historique et dogmatique sur les contestations qui divisent maintenant l'Église*, 2 in-12, La Haye, 1729, 1733; Nancy (Utrecht), 1736; cet ouvrage de Fourquevaux a été condamné par décret du Saint-Office, le 6 février 1732, sa suite par Louis Troya d'Assigny, prêtre de Grenoble, *Catéchisme historique et dogmatique*, 2 in-12, Utrecht, 1751, subit la même condamnation le 8 août 1753; cf. Reusch, *Der Index*, t. II, p. 754; Meusy, *Catéchisme historique, dogmatique et moral des principales fêtes*, 4e édit., in-12, Besançon, 1788, dans Migne, *Catéchismes*, t. II, col. 405-604; abbé Charles F. Champion de Nilon, *Catéchisme pratique*, in-12, Paris et Orléans, 1783; Feller, *Catéchisme philosophique*, 2 in-8°, Paris, 1777; 3 in-12, Lille, 1825; dans Migne, *Catéchismes*, t. I, col. 11-440; *Conduite pour la première communion*, Paris, 1781; R.-A. Sicard, *Catéchisme ou instruction chrétienne à l'usage des sourds-muets*, in-8°, Paris, 1792; Mouchot, curé des Gémeaux, *Principales vérités de la religion chrétienne tirées des catéchismes de différents diocèses*, Dijon, 1792; Philippe-Albert Caulier, lazariste, *Catéchisme abrégé en la langue de Madagascar pour instruire sommairement ces peuples, les inviter et les disposer au baptême*, in-12, Rome, 1785. Le catéchisme janséniste de Pierre-Étienne Gourlin, *Catéchisme et symbole résultant de la doctrine des PP. Hardouin et Berruyer*, 2 in-12, Avignon, 1762, avait été condamné par le Saint-Office, le 19 juillet et le 13 août 1764.

II. HORS DE FRANCE. — 1° *Catéchismes diocésains.* — Le synode diocésain d'Eichstatt de 1700 ordonne aux curés d'enseigner la doctrine chrétienne le dimanche et dresse une méthode. Les maîtres d'écoles sont tenus de faire étudier le vendredi un chapitre du catéchisme, différent selon les classes. *Concilia Germaniæ*, t. X,

p. 268-270. De nouvelles ordonnances sont publiées au même lieu en 1713. *Ibid.*, p. 381. Le concile provincial d'Albano, réuni en 1703, recommande la tenue régulière des catéchismes. On doit expliquer le *Pater*, l'*Ave*, le *Credo* et les préceptes de Dieu et de l'Église. L'évêque se proposait de faire traduire le catéchisme de Bellarmin dans le dialecte du pays. Part. I, c. v, *Collectio Lacensis*, t. I, p. 291-292. Un concile tenu à Bahia (Brésil), l'année précédente, décida de faire rédiger une formule de catéchisme qui expliquerait le *Pater*, l'*Ave*, le *Credo*, les sacrements, les commandements et l'acte de contrition. *Ibid.*, p. 849-850, 855. Le synode de Rome, en 1725, impose comme manuel le catéchisme de Bellarmin et ordonne de faire réciter à la messe du dimanche les prières ordinaires et l'acte de contrition pour que les ignorants en fussent instruits. Tit. I, c. IV, V, *ibid.*, p. 347-348. Une instruction sur la manière de faire le catéchisme recommande aussi l'emploi du livre de Bellarmin. *Ibid.*, p. 401-403. Le synode diocésain de Munster, tenu en 1726, conseille de prêcher par catéchèses, renouvelle les statuts portés le 17 mai 1624, désire que le catéchisme entier soit expliqué chaque année dans les sermons et ordonne de réciter après le sermon les formules communes. *Concilia Germaniæ*, t. X, p. 443-445. Le concile provincial de Tarragone de 1738 recommande l'instruction religieuse des enfants et exige des certificats de science compétente pour la réception des sacrements de l'ordre et du mariage. Can. 3. *Collectio Lacensis*, t. I, p. 787-792. Le synode des deux diocèses de Culm et de Poméranie, en 1745, indique les sujets catéchétiques à exposer aux enfants et aux adultes. Les maîtres d'école doivent enseigner le catéchisme de Bellarmin et accompagner leurs élèves aux réunions du dimanche à l'église. *Concilia Germaniæ*, t. X, p. 512-514. L'évêque de Munster, au synode du 13 octobre 1750, ordonne de faire le catéchisme aux enfants, tous les dimanches et fêtes sans exception, dans les bourgs éloignés aux grandes fêtes et aux bergers pendant l'hiver. *Ibid.*, p. 583-584. Le 3 février 1768, l'évêque d'Ypres, dans une instruction pastorale, décide qu'à la campagne le catéchisme tiendra lieu de sermon; il recommande aux curés de suivre le catéchisme romain. Catéchiser est l'office propre des curés. On se servira du catéchisme de Malines complété par l'évêque précédent, et d'un nouveau catéchisme abrégé, imposé par décret du 16 décembre 1766. A la campagne, on récitera au prône les formules communes conformément aux anciens statuts. Dans les écoles paroissiales le catéchisme sera enseigné. On fera les écoles dominicales, même à l'église, s'il n'y a pas d'autre lieu convenable. Les magistrats trouveront le moyen de les promouvoir. Art. 40, 42, 46, 51-53, *ibid.*, p. 612-619. Après 1761, le cardinal Migazzi, archevêque de Vienne (Autriche), édita un catéchisme qui a du renom. Le catéchisme de Genève était édité pour la huitième fois à Annecy, 1788. Un *Petit catéchisme à l'usage du diocèse de Genève, contenant deux abrégés* (pour les petits enfants et pour les premiers communiants), parut à Annecy en 1792; Genève, 1806.

Le 19 avril 1784, dans une lettre au vicaire apostolique du Sutchuen, la S. C. de la Propagande recommandait aux missionnaires le catéchisme romain. *Collectanea... ad usum operariorum apost. societatis missionum ad exteros*, in-4°, Paris, 1880, n. 132, p. 77. Le 24 mai 1787, Pie VI écrivit aux orientaux unis pour leur proposer le catéchisme arabe, édité et approuvé par la Propagande. *Juris pontificii de Propaganda fide*, part. I, Rome, 1891, t. IV, p. 318. Un *Catechismus pro Barmanis*, approuvé par la Propagande, avait été publié avec sa traduction latine, Rome, 1786. Le catéchisme de Québec, en français, parut, Paris, 1702; Québec, 1782. Son abrégé en anglais : *An abridgement of the Quebec catechism*, fut imprimé, Québec, 1817, et *Le petit catéchisme de Québec*, Montréal, 1828.

2° *Catéchismes privés.* — Donat Hoffmann, des écoles pies, publia en Espagne: *Doctrinæ christianæ institutio historica, dogmatica, ethica*, 2e édit., in-12, 1759. Dans les écoles de ce pays, on se servait du *Caton christiano*, Madrid, 1784, qui comprenait trois traités. Il est attribué à Pierre Vivès, mineur observantin, et semble être un abrégé de la *Cartilla* du siècle précédent. Hézard, p. 186. Manuel Correa Valente, lazariste portugais, publia une *Instrucçao da doutrina*, in-8°, Lisbonne, 1767. Spinola *Doctrina christiana*, Gênes, 1703; le *Catechismo universale*, de J. Simiolo, 3 in-12, Naples, 1776, dédié à la reine des Deux-Siciles, a été traduit en français par Gourlin, sous le titre : *Institution et instruction chrétienne*, Naples, 1780. Ce catéchisme dit de Naples a eu 12 éditions tant en Italie qu'en France; il a été mis à l'index le 20 janvier 1783. Reusch, *Der Index*, t. II, p. 976-977. Un abrégé a paru, 2e édit., Naples, 1785. Voir F. Gusta, S. J., *Sui catechismi moderni*, Ferrare, 1788; Foligno, 1793 (contre les catéchismes jansénistes d'Italie). Le *Catechismo espoto in forma di dialoghi sulla communione dell' augustissimo sacrifizio della messa per uso de' parochi e de' sacerdoti*, 2 vol., 1770, du dominicain Michel-Marie Nannaroni, a été mis à l'index par décret du 18 août 1775, ainsi que l'*Apologia del catechismo*, du même auteur, 1771. Reusch, *Der Index*, t. II, p. 980. Le *Catechismo per i fanciulli ad uso della città e diocesi di Motola*, composé par le bénédictin Ildefonse Ortiz Cortes, a été mis à l'index, le 9 décembre 1793. Le même jour, on inscrivait au catalogue de l'index : *Esame delle riflessioni teologiche e critiche sopra molte censure fate al catechismo composto per ordine di Clemente VIII ed approvato dalla congregazione della riforma*, 2 vol., Pavie, 1786, 1787, de J.-B. Guadagnini, condamné encore par le Saint-Office, le 14 janvier 1796; et aussi : *Breve catechismo sulle indulgenze secondo la vera dottrina della Chiesa*, 1787, de Nicolas Sciarelli, proposé par l'évêque Colle à ses curés pour servir d'instruction à leurs ouailles, condamné de nouveau le 6 septembre 1824. Reusch, *Der Index*, t. II, p. 965-966, 971.

En Angleterre, Alban Butler publiait son catéchisme en 1702. *A catechism for those that are more advanced in years and knowledge*, 1724, était condamné par le Saint-Office le 29 décembre 1734. Le *Catechism, or abridgement of christian doctrine*, 1725, avait subi la même condamnation le 7 décembre précédent. Cf. Reusch, *Der Index*, t. II, p, 415. Citons encore *The Poor mans'catechism*, de Mannock, 1752; trad. franç., in-12, Langres et Nancy, 1860. Un catéchisme irlandais avait paru, in-8°, Rome, 1707. P. Donfevy en avait composé un en anglais, et en irlandais, *The catechism of christian doctrine*, in-8°, Paris, 1742; Londres, 1819. Un autre catéchisme irlandais, s. d., est signalé dans *Bibliotheca Grenvilliana*, part. II, p. 96.

En Allemagne, on ne se contenta plus de Canisius; on voulut réformer le catéchisme et on édita de nouveaux manuels : J.-B. Kraus, O. S. B., *Auslegung christkatholischer Lehr*, 1733 (d'après Bossuet); *Sittenkatechismus*, 1738 (d'après Erhard); *Exposition de la doctrine chrétienne et catholique, tirée de l'Écriture, des conciles et des saints Pères sous la forme de controverses*, traduite du catéchisme allemand du P. Heffel, S. J., in-12, Strasbourg, 1756. Le prieur Benoît Strauch composa un *Römisch-katholischer Katechismus für die erste, zweite und dritte Klasse der Kinder in den Schulen*, 1766, qui fut rendu obligatoire en Silésie par l'abbé Ignace de Felbiger et qui fut imposé ensuite dans toute l'Autriche. Un *Katechismus mit Fragen und Antworten zum Gebrauch in den Kaiserlich-Königlichen Staaten* (Autriche) se répandit à partir de 1777; il était rédigé d'après Canisius. Dans les autres contrées de l'Allemagne, on multipliait les abrégés de Canisius. *Catholischer Hauss-Catechismus*, 6e édit., Strasbourg, 1781 (d'après l'Écriture et les Pères); *Licht in den Finsternissen, die*

Wahrheit catholischer Lehr, Strasbourg, 1781; Jean Frédéric Batz, *Lehrbuch der christkatholischen Religion in Fragen und Antworten*, Bamberg, 1799, ouvrage très répandu dans l'Allemagne du sud, quoiqu'il soit imprégné de l'esprit du temps, imprécis, incomplet et inexact. Un meilleur catéchisme allemand, rédigé suivant une méthode particulière, est connu en France sous le nom de *Catéchisme de Constance*. Il a été traduit en français par un prêtre exilé dans cette ville, sous ce titre : *Entretiens familiers en forme de catéchisme, d'un curé de campagne avec la jeunesse*, 4 in-12, Constance, 1795; Lyon, 1803, 1819, 4e édit., Lyon, Paris, 1828. Vincent Allegri, de Vienne, *Catechesis orthodoxa*, Augsbourg, 1708. Au séminaire de Malines, on élabora, de 1785 à 1794, une méthode catéchétique et trois catéchismes avec des explications. Tout ce travail fait partie des *Conferentiæ ecclesiasticæ de officiis pastoris boni*. Part. I, *De methodo catechizandi*, in-12, Malines, 1785, t. I, part. II, *De catechismis puerorum*, petit catéchisme flamand, t. II, p. 53-177, trad. franç., p. 178-305, *Catechismus provinciæ Mechliniensis, præparationi puerorum ad primam communionem adaptatus*, 1786, t. III, p. 13-525; *Uytlegginge van den Mechelschen Catechismus*, 1793, 1794, t. IV, V. L'abbé Dedoyard publiait : *Developpement du petit catéchisme* des diocèses de Cambrai, Liège et Namur), 2 in-8°, Maestricht, 1788, 1789. Un extrait de cet ouvrage servit de *Grand catéchisme pour faire suite au petit*, in-12, Mons, 1788. Une *Compendiosa legis explanatio omnibus christianis scitu necessaria* (en malabar) parut, in-8°, Rome, 1772. Une doctrine chrétienne en grec-moderne, à l'usage des jésuites de Chio, fut imprimée, in-12, Zanchiffe, 1754. Bigex, mort archevêque de Chambéry, a publié : *Le missionnaire catholique, ou instructions familières sur la religion*, s. l., 1797, 3e édit., Paris, 1798.

VII. AU XIXe SIÈCLE. — *I. CATÉCHISMES DIOCÉSAINS.* — 1° *En France.* — La division ecclésiastique des diocèses fut complètement bouleversée par le concordat de 1801. A la réorganisation du culte, la plupart des évêques se bornèrent à autoriser dans leurs diocèses les anciens catéchismes. Comme beaucoup de diocèses nouveaux étaient formés de parties de deux ou trois diocèses anciens, il en résulta que sous la même juridiction, divers catéchismes étaient simultanément enseignés. Il y eut cependant quelques essais faits en vue d'établir l'uniformité. Mgr de la Tour du Pin Montauban substitua, en 1804, aux anciens catéchismes du diocèse de Troyes, le catéchisme de Paris, composé par de Harlay, en 1687. Hézard, p. 459. Mgr Reymond, évêque de Dijon, fit imprimer, la même année, un *Catéchisme provisoire*, étendu à tout son diocèse. Hézard, p. 351-352, 363; Marcel, *op. cit.*, p. 244, note 1. Mgr de Cicé, archevêque d'Aix, proposa en 1806 un catéchisme nouveau, en laissant aux curés le choix du moment opportun pour en faire usage. Hézard, p. 279.

L'uniformité dans l'enseignement du catéchisme fut imposée par Napoléon, en 1806, à toutes les Églises de l'empire français. L'article 39 de la loi organique du 18 germinal an X (8 avril 1802) déclarait qu' « il n'y aura plus qu'une liturgie et un catéchisme pour toutes les Églises de France ». Afin d'écarter les difficultés qui pourraient venir de Rome, le premier consul avait d'abord chargé un théologien italien, accompagnant le cardinal légat Caprara, de rédiger le nouveau catéchisme. Comme cet étranger n'était pas au courant des mœurs et des habitudes et connaissait mal la langue, son ouvrage ne put être accepté à Paris. D'ailleurs, il semble bien qu'examiné à Rome, il fut déclaré contenir des inexactitudes et des défauts et avoir besoin de corrections. Un mot de l'abbé Émery tira le premier consul d'embarras : le supérieur de Saint-Sulpice aurait dit qu'en choisissant le catéchisme de Bossuet, on déclinerait toute responsabilité. Bonaparte donna donc à Portalis, ministre des cultes, d'accord avec Caprara, l'ordre de nommer une commission d'ecclésiastiques français. Elle prendrait pour base de son travail le catéchisme même de Bossuet, sans tenir compte des modifications faites par le cardinal de Bissy. Portalis fit entrer l'abbé d'Astros, son neveu, dans la commission. Les travaux préliminaires de celle-ci étaient à peu près terminés vers la fin de 1803. Mais alors Napoléon, consul à vie, pensait déjà, semble-t-il, à se faire nommer empereur. Il différa donc la publication du catéchisme, voulant se servir de ce petit livre pour assurer sa domination et faire consacrer religieusement et dogmatiquement son autorité souveraine. Quoi qu'il en soit, Portalis, dans une lettre du 13 février 1806, proposait à l'empereur de substituer, dans le projet de catéchisme, aux généralités sur la soumission due aux puissances séculières, une leçon particulière visant expressément Sa Majesté et ses successeurs. Une première rédaction présentait comme un dogme de l'Église l'obligation de devoirs spéciaux envers le gouvernement de la France. Le chapitre nouveau qui la remplaça fut soumis à l'empereur, pesé, revu et remanié par lui. Le texte définitivement adopté énumérait, en détail, les devoirs « envers Napoléon Ier, notre empereur », et aux motifs généraux ajoutait des motifs particuliers et la sanction de la damnation éternelle. En outre, ces devoirs liaient les Français envers les successeurs légitimes de l'empereur. Le cardinal Caprara, bien qu'ayant reçu de Rome l'ordre formel de s'opposer à la publication du catéchisme impérial, lut, discuta avec Portalis et approuva le texte, même la leçon sur les devoirs à l'égard du gouvernement. La dépêche de Consalvi, cardinal secrétaire d'État, signifiait au légat, le 18 septembre 1805, les volontés de Pie VII. Bien que favorable à l'uniformité de l'enseignement religieux, le pape ne voulait pas enlever aux évêques la liberté de choisir eux-mêmes le catéchisme. Si le gouvernement français avait l'intention d'en imposer un, ancien ou nouveau, le pape regardait cet acte comme une injure faite au corps entier de l'épiscopat qui seul a reçu de Jésus-Christ le pouvoir d'enseigner. Il n'appartient pas au pouvoir séculier de choisir ni de présenter aux évêques le catéchisme qu'il aura préféré, surtout si celui-ci est adapté à l'esprit du temps, esprit d'irréligion, d'incrédulité, ou au moins d'indifférence. Il fallait donc empêcher qu'un pareil catéchisme ne soit publié. Caprara tint la dépêche secrète et annonça à Portalis, le 13 février 1806, qu'il était autorisé à approuver le nouveau catéchisme. L'empereur tenait à cette approbation, parce que les prêtres de la Belgique avaient manifesté l'intention de ne pas enseigner le nouveau catéchisme s'ils n'y étaient autorisés par le pape ou son représentant. Le clergé du Piémont et des États de Gênes, de Parme et de Plaisance était dans les mêmes dispositions. Le 30 du même mois, Caprara donna, en effet, l'approbation canonique, et le 4 avril, un décret impérial rendait le catéchisme obligatoire dans toutes les Églises de France. Le journal de l'empire annonça, le 5 mai, ces deux actes et la publication prochaine du nouveau catéchisme. Cette nouvelle causa à Rome un profond étonnement. Consalvi ne voulait pas croire à sa vérité et exigeait que le gouvernement prît l'avis du saint-siège. Caprara ne communiqua à personne cette seconde dépêche. Pie VII, préoccupé par des affaires plus graves, ne démentit pas publiquement son légat; mais celui-ci fut dès lors considéré à Rome comme l'agent de l'empereur plutôt que comme le représentant du pape.

Cependant la publication du nouveau catéchisme était retardée par les oppositions qui se produisaient dans l'empire. On savait son contenu. Le chapitre sur les devoirs envers Napoléon était spécialement critiqué, au moins en particulier. Mgr d'Aviau déclara publiquement que la mesure était un empiétement de l'État sur les droits de l'Église. Ceux qui n'osaient pas attaquer ouvertement le chapitre relatif à l'empereur critiquèrent d'autres points,

notamment la suppression de la réponse concernant la maxime : Hors de l'Église, pas de salut. Napoléon et Portalis étaient contrariés de cette opposition qui visait à faire échouer tout le projet. Le cardinal Fesch, revenant de Rome, se préoccupa des reproches faits au nouveau catéchisme; il consulta plusieurs théologiens, entre autres l'abbé de Boulogne, qui rédigea quelques notes. Celles-ci furent présentées par le cardinal à son neveu qui, pour aboutir, consentit à remplir la lacune et à réintroduire dans le catéchisme la réponse de Bossuet qui en avait été enlevée. Le nouveau catéchisme fut mis en circulation dans la première quinzaine d'août 1806. Le décret impérial était publié en tête. Diverses attaques se produisirent contre lui; on lui reprochait surtout de provenir de l'autorité civile. On relevait les divergences, qu'il présentait avec le texte de Bossuet, dont il était donné comme un second exemplaire. On répandit à profusion un pamphlet : *Le véritable esprit du catéchisme publié par Buonaparte,* œuvre d'un prêtre dissident de Belgique. En fait, il se bornait à critiquer la définition de l'Église, qui était cependant celle de Bossuet. Les prêtres de Tournai adressèrent des observations au cardinal légat. On leur fit une réponse que les évêques de Belgique furent chargés de communiquer à leur clergé. A Namur, on repoussa néanmoins le nouveau catéchisme. Le ministre des cultes écrivit à l'évêque d'agir avec sagesse et lenteur et de ne pas recourir à la contrainte. Il conseilla aux autres évêques de ne pas forcer les fidèles, mais de les éclairer. Il surveillait l'impression dans les diocèses et il prit des mesures extraordinaires pour prévenir les contrefaçons. Toutefois, on finit par laisser aux évêques une certaine liberté pour l'impression et la vente des exemplaires. Le plus grand nombre des évêque s applaudit et les opposants se résignèrent. Ainsi Mgr de Belloy, archevêque de Paris, publia le catéchisme, tout en déclarant, dans son mandement du 12 avril 1806, que ce n'est pas « aux empereurs, mais aux pontifes qu'il appartient de prêcher les dogmes de l'Église de Dieu ». Cf. J. Jauffret, *Mémoires historiques sur les affaires ecclésiastiques de France,* c. XVII, Paris, 1823, t. II, p. 158-171 ; comte d'Haussonville, *L'Église romaine et le premier empire, 1800-1814,* c. XXVI, Paris, 1868, t. II, p. 255-295. Imprimé dans tous les diocèses, le catéchisme de l'empire fut traduit en flamand, en breton et en allemand. Quelques évêques réussirent, malgré la surveillance des préfets, à y introduire des modifications. On en fit même, paraît-il, des contrefaçons, dans lesquelles des erreurs s'étaient glissées. L'abrégé était formé des demandes du grand, marquées d'un astérisque ; il a été publié à part dans plusieurs diocèses. Une *Explication du catéchisme à l'usage des Églises de l'empire français,* in-12 et in-8°, Paris, 1807; in-12, 1808; 5e édit., in-8°, 1810, 1811, et à la suite du *Catéchisme de Bourges,* Lyon, 1836, 1844, 1852, parue sous le voile de l'anonyme, est l'œuvre du sulpicien La Sausse. Le P. Lambert, O. P., en fit la critique : *La pureté du dogme et de la morale vengée contre les erreurs d'un anonyme,* etc., in-8°, Paris, 1808. Cf. L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne,* Paris, 1900, t. II, p. 84-85. Quand l'empire tomba, la plupart des évêques s'empressèrent d'abandonner le catéchisme que l'autorité de l'empereur leur avait imposé et de reprendre les anciens manuels. L'évêque de Bayonne, Mgr de la Vieux-Ville, prohiba le catéchisme impérial dans un mandement du 8 août 1814, en émettant publiquement le soupçon « que des copies informes ont altéré ce qui avait été soumis à l'autorisation du légat du saint-siège, et que des articles étrangers à la foi chrétienne y ont été ajoutés ». L'archevêque de Toulouse en fit, en 1814, une édition expurgée, qui fut traduite en toulousain en 1817 et employée jusqu'en 1822. En 1835, le catéchisme de l'empire, refait en partie, revint à Toulouse avec Mgr d'Astros, son auteur présumé. Hézard, p. 303, 411, 452.

Dès 1814, quelques diocèses eurent un catéchisme nouveau. Ainsi, à Metz, Mgr Jauffret en substitua d'office à celui de l'empire un qui, modifié en 1849 et en 1889, est encore en usage. Il existe naturellement en deux langues, française et allemande. Hézard, p. 386-387. Mgr Bescherel composa un nouveau catéchisme qu'il imposa à tout le diocèse de Valence et qui subit des retouches en 1820 et en 1846. *Ibid.,* p. 463-465. A Cambrai, Mgr Belmas s'inspira du catéchisme de Montazet. Son manuel, long et difficile à apprendre, fut simplifié et modifié en 1842 par Mgr Giraud. Il a été traduit en anglais en 1856. *Ibid.,* p. 325-326. Avranches eut son catéchisme propre, in-12, Caen, 1818; Avranches, 1824. *Ibid.,* p. 301. L'unité est établie à Autun, en 1821, par un catéchisme, qui a été refondu en 1826 et en 1866. *Ibid.,* p. 296-297. Le catéchisme actuel d'Évreux date de 1824. *Ibid.,* p. 353. En 1825, un nouveau catéchisme extrait des anciens est imposé à Strasbourg par Mgr Tharin. Il a été traduit en allemand et il reste encore en usage. *Ibid.,* p. 445-446. En 1832, l'évêque de Fréjus rend obligatoire son catéchisme, tiré en grande partie de celui d'Arles. Une édition rajeunie et augmentée a été donnée en 1855. *Ibid.,* p. 356-357. En 1828, l'évêque de Troyes, pour établir l'uniformité de l'enseignement, réduit à un seul catéchisme les deux anciens de Troyes et de Langres. Retouché et augmenté en 1864, il est encore employé. *Ibid.,* p. 459-460. A peine nommé à l'évêché de Versailles, Mgr Borderies, qui, vicaire à Saint-Thomas d'Aquin à Paris, 1802-1819, avait été un catéchiste éminent, voir Mgr Dupanloup, *La vie de Mgr Borderies, évêque de Versailles,* Paris, 1905, p. 61-67, 89-185, travailla lui-même, de 1828 à 1831, au catéchisme qui devait, en 1832, rendre l'enseignement religieux uniforme dans son diocèse. *Ibid.,* p. 390-391, 413-414. Il est resté en usage à Versailles jusqu'en 1868. Mgr Gallard l'adopta, sauf de légères modifications, en 1840, pour le diocèse de Meaux, où il fut enseigné jusqu'en 1872. Mgr Mellon-Jolly, à qui Mgr Gallard avait donné la consécration épiscopale, le transporta en 1845 au diocèse de Sens qui l'a conservé jusqu'aujourd'hui, non sans additions et modifications. D'autres catéchismes ont fait des emprunts à celui de Mgr Borderies. Hézard, p. 214, 383, 442-443, 468. De 1833 à 1843, Mgr de Cosnac avait fait subir à l'ancien catéchisme de Sens des remaniements continus et divers, qui multipliaient les réformes. *Ibid.,* p. 441-442. Pour établir l'uniformité dans un territoire qui appartenait autrefois à six diocèses, l'évêque de Grenoble, en 1836, imposa un petit catéchisme, un catéchisme moyen et un catéchisme des fêtes. En 1889, le petit fut fondu dans le moyen, et l'ensemble forma un manuel tout renouvelé pour la forme. *Ibid.,* p. 360-361. En 1838, Mgr Bouvier composa pour Le Mans un catéchisme très ordonné et assez étendu, qui a été notablement réduit en 1886. Il fut adopté en 1859 dans le diocèse de Laval, où il continue à être enseigné. *Ibid.,* p. 364-365, 379-380. Voir col. 1119. En 1840, l'archevêque de Chambéry donna à ses diocésains une *Doctrine chrétienne,* pour les curés, les maîtres et les parents, avec une nouvelle édition de l'abrégé de 1816, qui a été corrigée elle-même en 1855. *Ibid.,* p. 332-333. La même année, l'évêque de Montpellier présentait un texte uniforme, presque entièrement emprunté au catéchisme de Mgr d'Astros à Toulouse. Une rédaction plus simple et plus claire le remplaçait en 1863. *Ibid.,* p. 391-392. La même année 1840, Mgr de Lesquen imposait au diocèse de Rennes le texte uniforme qui fut raccourci et rendu plus populaire en 1857. *Ibid.,* p. 428-429. En 1843, l'évêque de Blois, pour répondre aux désirs des curés, publie un catéchisme plus complet, qui est encore en usage. *Ibid.,* p. 313. En 1849, l'évêque de Luçon fit imprimer un nouveau catéchisme, qui se divise en quatre cours d'instructions proportionnées à l'âge et au progrès des enfants. La doctrine se complète de l'un à l'autre. *Ibid.,* p. 372. La même année,

un nouveau catéchisme, enseigné jusqu'aujourd'hui, remplaça à Marseille celui de Mgr de Belzunce. *Ibid.*, p. 381. En 1846, Paris avait reçu un catéchisme à tendances traditionalistes, qui comprenait trois cours, un petit catéchisme, un catéchisme à l'usage des paroisses et un grand catéchisme pour les collèges et les écoles du premier degré. *Ibid.*, p. 412.

Cependant la multiplicité sans cesse renaissante et la diversité des catéchismes français frappèrent les esprits, et dès 1849 il se dessina dans l'opinion française un mouvement vers l'unité. Le concile de Paris émit le vœu « de faire préparer et d'adopter un catéchisme, suivant l'esprit et selon l'ordre des matières de celui du concile de Trente », au moins pour la province ecclésiastique qu'il représentait. Mais avant de travailler à la réalisation de leur pensée, les évêques chargèrent leur métropolitain, Mgr Sibour, d'écrire à tous les archevêques français pour leur demander de se concerter avec leurs suffragants au sujet d'un catéchisme unique pour toute la France. La lettre de l'archevêque de Paris, datée du 12 octobre 1849, se trouve dans la *Collectio Lacensis,* t. IV, p. 53-54. Les autres conciles provinciaux, tenus en 1850 et 1851, se préoccupèrent aussi du catéchisme. Celui d'Albi recommandait l'ordre du catéchisme romain. Decret. VII, n. 3, *ibid.*, p. 414. Celui de Bordeaux recommande le catéchisme de Bellarmin et propose de rééditer la traduction française imprimée à Lyon en 1839. Tit. I, c. IV, n. 7, *ibid.*, p. 557-558. Celui de Sens désire voir s'établir l'uniformité et émet le vœu qu'il n'y ait plus en France qu'un seul catéchisme *juxta formam concilii Tridentini*. Tit. IV, c. III, *ibid.*, p. 902. Celui de Bourges fait un aveu identique. Tit. VI, decret. *De catechizandis pueris, ibid.*, p. 1129. Celui d'Auch (1851) recommande la forme du concile de Trente. Art. 168, *ibid.*, p. 1204. Une brochure anonyme : *De l'unité de catéchisme*, Nancy, 1851, expose les inconvénients de la diversité des catéchismes et les avantages de l'unité de catéchisme. Elle est l'écho de la pensée des curés de la campagne à cette époque.

Les vœux du concile de Paris ne furent pas stériles. Mgr Sibour fit préparer, pendant deux années, par des théologiens, des curés et des catéchistes de son diocèse, un catéchisme nouveau, que plusieurs évêques de la province ecclésiastique examinèrent et corrigèrent. On s'est efforcé d'y joindre et d'y concilier l'autorité de la raison avec celle de la foi. Il est encore en usage à Paris et a été imité en plusieurs endroits. A Orléans, en 1864, Mgr Dupanloup lui empruntait son plan et bon nombre de ses formules. A Meaux, en 1872, il a été reproduit presque intégralement, sauf en deux leçons préliminaires et à quelques réponses près. Le grand catéchisme de Reims, fait en 1877 par Mgr Langénieux, est emprunté en majeure partie à celui de Mgr Sibour. En 1878, le grand a été adopté à Versailles et en 1880 à Ajaccio. Le catéchisme d'Annecy, fait en 1887 par Mgr Isoard, lui a emprunté la division générale ainsi que beaucoup de formules. Hézard, p. 214, 291, 383, 403-404, 412-413, 427, 469, 476. En 1857, Mgr Saint-Marc fait un catéchisme nouveau pour Rennes. *Ibid.*, p. 429. En 1858, Mgr Didiot remaniait le catéchisme de Bayeux. *Ibid.*, p. 302. En 1859, Mgr de Salinis modifiait l'ancien du diocèse d'Auch. *Ibid.*, p. 295. Mgr Sergent, évêque de Quimper, publiait en 1865 un abrégé de la foi en français, et en 1872 le même abrégé en breton, mais avec des explications. En 1879, Mgr Nouvel donnait au même diocèse un nouveau catéchisme français, qui parut en breton en 1884 avec explications. Il ressemble au catéchisme de Mgr Saint-Marc pour Rennes. *Ibid.*, p. 424-425. En 1869, La Rochelle a un catéchisme nouveau, composé sur le plan de celui de Paris, auquel il emprunte aussi la plupart de ses formules; mais il est remanié et raccourci en 1888. *Ibid.*, p. 431. Après le concile du Vatican, dans presque tous les diocèses français, on modifie quelques réponses sur l'Église et on ajoute une question sur l'infaillibilité pontificale. Dans plusieurs, on en prit occasion pour opérer des refontes plus complètes. Verdun a ainsi, en 1873, un grand et un petit catéchismes nouveaux. Mgr Turinaz (1873-1882) donne au diocèse de Tarentaise un catéchisme, qui est son œuvre personnelle, mais que son successeur, Mgr Pagis, abandonne. Ajaccio en reçoit un en 1873. Saint-Dié fait, en 1880 et en 1884, deux refontes successives de son ancien catéchisme. Toulouse en reçoit un nouveau en 1881. La même année, celui de Vannes est corrigé. Le catéchisme breton de Tréguier est repris à Saint-Brieuc en 1883. Tarbes en a un nouveau en 1884, et Tulle en 1885. A Dijon, en 1888, on compile l'ancien catéchisme avec celui de Mgr Sibour. Un *Grand catéchisme à l'usage du diocèse de Toulouse* est publié en 1891. En 1891, Mgr Rosset refond celui de Saint-Jean de Maurienne. En 1902, Mgr Turinaz en rédige lui-même un, qui est imposé au diocèse de Nancy en 1904. Le diocèse de Meaux a eu aussi un nouveau catéchisme en 1904. Le diocèse de Saint-Denis de la Réunion avait eu, en 1860, son catéchisme particulier.

Notons un dernier incident de l'histoire des catéchismes diocésains en France. De 1888 à 1890, quelques évêques, entre autres celui d'Orléans et les archevêques d'Aix et de Rennes, ajoutèrent à leurs catéchismes une leçon ou quelques réponses sur les devoirs électoraux des citoyens français ou sur le divorce. Le gouvernement les frappa comme d'abus et ordonna la suppression des additions qui ne lui plaisaient pas.

2° *En Allemagne.* — L'Allemagne eut aussi, au XIXe siècle, ses catéchismes diocésains; ainsi Constance, en 1806, Erlau et Augsbourg, en 1836; ce dernier, rédigé par Ch. von Schmidt, est imparfait, n'étant guère qu'une mauvaise revision de Canisius. Un *Katechismus der christkatholischen Religion zum Gebrauch in den Kirchen und Schulen der Diœcese Würzburg* avait paru en 1823. Il était l'œuvre de François Stapf; il fut approuvé par le roi de Bavière et le vicaire général de Bamberg, mais mis à l'Index par décret du 5 septembre 1825. Un autre catéchisme, ayant le même titre et œuvre de S. Brendel, fut dénoncé à Rome; mais son orthodoxie fut reconnue en 1827. Reusch, *Der Index,* t. II, p. 1086-1087. En 1842, J. B. Hirscher fit un catéchisme, qui fut usité pendant trente années dans l'archidiocèse de Fribourg-en-Brisgau. Les éditions en sont nombreuses. Il sort de la marche ordinaire et expose l'extension du royaume de Dieu. Il a été expliqué par Alban Stolz. Hirscher a fait aussi un petit catéchisme, réédité de 1845 à 1862. Schuster, curé wurtembourgeois, a rédigé un catéchisme en deux parties, qui a été remanié en 1849 pour le diocèse de Rottenbourg. Ce catéchisme de Rottenbourg a été adopté dans les diocèses de Coire et de Saint-Gall en Suisse. L'Allemagne du nord se servait des écrits de B. H. Overberg, *Katechismus der christkatholischen zum Gebrauche der grösseren Schüler nach Anleitung des Religionshandbuchs,* Munster, 1804; une seconde édition a été faite pour les petites classes; cet ouvrage a été très répandu; le *Christkathol. Religionshandbuch,* dont il suit le plan, a paru en même temps, 2 vol., Munster, 1804. Il a eu huit éditions, a été adopté à Vienne en 1824, et traduit en hollandais aussi bien que les deux catéchismes d'Overberg. L'attention des évêques allemands, réunis en synode à Wurzbourg en 1848, s'arrêta sur la multiplicité et la divergence des catéchismes. La conférence des évêques allemands, tenue à Freisingen en 1853, adopta pour les écoles de la Bavière un catéchisme unique, celui du jésuite J. Deharbe, publié cette année-là. Il comprend un grand, un moyen et un petit catéchismes et il a été adopté successivement dans presque tous les diocèses allemands.

3° *En Autriche-Hongrie.* — Le 5 novembre 1855,

Pie IX écrivait à tous les évêques de l'empire autrichien pour leur recommander l'emploi d'un catéchisme unique dans les écoles pour l'instruction religieuse des petits enfants. La multiplicité de ces livres d'enseignement était nuisible, et il ne faudrait pas les changer continuellement, à moins de raisons graves. *Collectio Lacensis,* t. V, col. 1239; cf. col. 1237. C'est pourquoi le synode provincial de Vienne, tenu en 1858, décida que désormais dans toute la province on ne se servirait que du catéchisme, rédigé *ad compendii Canisii normam* et édité par le cardinal Migazzi. On y ferait seulement les additions et les corrections convenables. Tit. V, c. IX, *ibid.,* col. 211. Le concile de Strigonie, réuni la même année, décréta qu'on n'emploierait dans les écoles et les églises que le catéchisme qui serait désigné par l'évêque diocésain. Tit. V, n. 6, *ibid.,* col. 49. Le concile de Prague, en 1860, résolut de faire rédiger un catéchisme unique pour toute la province. Tit. II, c. VI, col. 451. Celui de Colocza, en 1863, se référant à la lettre de Pie IX, émit le vœu que les évêques imposassent un seul catéchisme pour toute la province. Tit. VI, c. V, *ibid.,* col. 701.

4° *En Suisse.* — Mgr Yeni publia pour les diocèses de Lausanne et de Genève un *Catéchisme ou abrégé de la doctrine chrétienne à l'usage de la jeunesse,* in-8°, Fribourg, 1839. Le *Catéchisme du diocèse de Bâle* a paru, Einsiedeln, 1883; il est illustré et comprend un abrégé en quinze leçons.

5° *En Irlande.* — Le IIe concile provincial de Tuam, réuni au mois d'août 1858, recommandait les confréries de la doctrine chrétienne. Pour l'enseignement, il fallait suivre le catéchisme romain et un petit catéchisme pour les enfants. La doctrine chrétienne doit être expliquée dans les écoles. C. VIII, IX, *Collectio Lacensis,* t. III, col. 877-879.

6° *En Portugal et en Espagne.* — Le lazariste Joachim Joseph Leite a publié un catéchisme à l'usage du diocèse de Macao : *Cartilha Macaense,* Lisbonne, 1850, et un résumé de la doctrine chrétienne en quelques pages : *Compendio da doutrina christa,* Lisbonne, 1850.

7° *En Italie.* — Les évêques de l'Ombrie, réunis à Spolète au mois de novembre 1849, nomment une commission pour rédiger un catéchisme *ad normam catechismi romani;* ils recommandent, en attendant, les opuscules de Bellarmin. Tit. II; tit. VII, n. 2, *Collectio Lacensis,* t. VI, col. 744, 749. Le concile de Sienne, en 1850, recommande de faire le catéchisme aux enfants et aux adultes. Pour les enfants, il faudrait un petit livre, contenant les rudiments de la foi et les vérités nécessaires à savoir avant la première communion. *Ibid.,* col. 259. Le synode de Pise, tenu la même année, émet ce vœu : *Edatur brevior aliquis catechismus juxta ordinem et doctrinam catechismi romani;* il propose aussi la publication d'un petit catéchisme historique. Sess. IX, c. I, n. 5, *ibid.,* col. 237. Le synode provincial de Ravenne, en 1855, veut établir l'unité de méthode et de formule et il ordonne d'adopter le catéchisme de Bellarmin, après y avoir fait les additions convenables. Part. I, c. V, n. 2, *ibid.,* col. 150. Les évêques de la province d'Urbino, réunis en 1859, recommandent aussi le catéchisme de Bellarmin. Part. III, tit. VI, n. 205, *ibid.,* col. 67. Ceux de la province de Venise, au synode de la même année, ordonnent l'emploi du même catéchisme, mais avec les additions approuvées par le siège apostolique. Part. I, c. II, *ibid.,* col. 292; cf. col. 364.

8° *En Angleterre.* — *An abstract of the Douay catechism,* et *Abrégé du catéchisme de Douai* parurent ensemble, Londres, 1813. Le texte anglais seul fut imprimé, Londres, 1827. Les évêques d'Angleterre et du pays de Galles ont approuvé un seul et unique catéchisme pour l'usage de leurs diocèses : *A catechism of christian doctrine,* Londres, 1898.

9° *Dans l'Amérique du Nord.* — Mgr Hay a publié : *Abridgement of the christian doctrine,* Baltimore, 1827. Le Ier concile de Baltimore, en 1829, veut écarter les inconvénients qui résultent de l'emploi de catéchismes privés et ordonne de n'employer que des catéchismes approuvés; il désire qu'on en rédige un d'après celui de Bellarmin. N. 33, *Collectio Lacensis,* t. III, col. 32. Le concile plénier des États-Unis charge, le 14 mai 1852, trois évêques de rédiger un catéchisme anglais ou d'en choisir un déjà existant, en en référant à leurs collègues. Le catéchisme nouveau sera remis à l'archevêque de Baltimore qui le soumettra à l'approbation du saint-siège. On fera, ou on choisira de même un catéchisme allemand, et le projet sera communiqué aux évêques qui connaissent cette langue. *Ibid.,* col. 139. Le second concile plénier, réuni à Baltimore en 1866, recommanda les exercices du catéchisme et les écoles de la doctrine chrétienne. N. 435, *ibid.,* col. 516. Les mêmes préoccupations se sont montrées au Canada. Le Ier concile de Québec, en 1851, résolut de faire un catéchisme français en vue d'établir dans toute la province l'uniformité de l'enseignement religieux. Pour les fidèles de langue anglaise, il adopta le catéchisme de Butler qui était approuvé par les évêques d'Irlande et qui était déjà répandu au Canada. Il réglait aussi les catéchismes à faire avant et après la première communion. Can. 11, 12, *ibid.,* col. 614-615. Le IIe concile de la même province (1854) renouvelait les recommandations sur le nombre et l'organisation des catéchismes. Can. 15, n. 9, *ibid.,* col. 653. En 1857, le concile provincial d'Halifax ordonnait que pour l'enseignement religieux dans les églises et les écoles, on préparerait trois catéchismes, en français, en anglais et en breton, et qu'on les soumettrait à l'approbation de Rome. Can. 11, n. 4, *ibid.,* col. 737. Un catéchisme algonquin a été imprimé, Mondang, 1865.

10° *Dans l'Amérique du Sud.* — Le synode provincial de la Nouvelle-Grenade, en 1868, ordonne de faire réciter, à la messe du dimanche, après l'Évangile, les actes des vertus théologales, le *Pater,* l'*Ave,* le *Credo,* les commandements de Dieu et de l'Église et les sacrements, pour que l'habitude de les répéter en grave le souvenir dans la mémoire des auditeurs. L'archevêque préparera un petit livre accommodé à l'intelligence des enfants et exempt d'erreurs, que les curés devront faire apprendre. Tit. III, c. II, *Collectio Lacensis,* t. VI, col. 491, 492. Le concile de la province de Quito, tenu en 1869, veut imposer partout la même méthode catéchétique. Il charge trois ecclésiastiques de dresser trois catéchismes, petit, moyen et grand, dans lesquels l'enseignement identique sera proportionné à la capacité des enfants. Les deux premiers seront traduits en langue quichua pour l'instruction des Indiens. La première édition sera surveillée par l'archevêque qui consultera ses suffragants; les réimpressions seront laissées à la sollicitude des évêques. Mais il n'y aura dans la province qu'un catéchisme unique, de même que les formules des actes de foi, d'espérance et de charité seront uniformes. Decret. II, n. 11-14, *ibid.,* col. 434-435. Le concile plénier de toute l'Amérique latine, tenu à Rome en 1899 (voir t. I, col. 1083-1084), a recommandé aux évêques de ne pas changer les formules reçues et de ne pas approuver facilement de nouveaux catéchismes. Il a décidé que, dans chaque paroisse, il y aurait des exemplaires du catéchisme romain en langue vulgaire. Tit. II, c. V, n. 155, 156, *Acta et decreta concilii plenarii Americæ latinæ in urbe celebrati anno Domini MDCCCXCIX,* Rome, 1900, p. 76-78. Il a rappelé qu'il fallait suivre la forme du catéchisme de Trente, a signalé les inconvénients de la multiplicité des catéchismes et a décidé qu'avant cinq ans, chaque république, ou au moins chaque province, aurait, de l'avis commun des évêques, un catéchisme unique, à l'exclusion de tout autre, avec

le petit sommaire de tout ce que les enfants et les ignorants doivent savoir. Il a recommandé d'écarter prudemment les catéchismes, faits par des laïques et généralement peu exacts. Les catéchismes plus développés pourront être utilement conservés, ceux de Bellarmin, de préférence à tout autre. Enfin, il a tracé la méthode à suivre dans l'enseignement du catéchisme. Tit. x, c. II, n. 706-710, *ibid.*, p. 313-315. Dans les paroisses écartées où les catéchismes ne peuvent avoir lieu, les prêtres devront, à la messe du dimanche, expliquer l'Évangile et faire réciter les formules ordinaires pour qu'elles se gravent dans la mémoire des plus ignorants. On leur en fait une obligation de conscience, dont la non-observation mériterait des peines canoniques. Tit. x, c. III, n. 711, *ibid.*, p. 315-316.

11° *Dans les pays de mission.* — Les missions catholiques ont pris un grand essor au XIXe siècle. Les missionnaires ont multiplié les catéchismes à l'usage des fidèles. Nous avons signalé plus haut diverses traductions modernes du catéchisme de Bellarmin. J. S. Milleradovic a publié un petit catéchisme illyrien en 1811. Un lazariste a publié un catéchisme arabe, en 1828, et un jésuite, un autre, in-18, Beyrouth, 1848. Un mékitariste, Baba Delliladan a traduit en turc une *Doctrina christiana* (imprimée en caractères arméniens), 7e édit., 1849. Une *Christiana doctrina in lingua turcica,* avec traduction latine, a paru, in-18, Jérusalem, 1860. Le *Catéchisme de Constantinople,* par Murat et Poulin, est en français. Un autre a été rédigé en arabe par ordre de Mgr Valerga, in-18, Jérusalem, 1865. Un *Compendium* (en arabe) a paru, in-32, 1867. Jean Najean, lazariste, a donné en arabe une explication du catéchisme à l'usage des catholiques d'Orient, in-18, Beyrouth, 1868, 1876. Un autre lazariste, Antoine Poussou, assistant général de la congrégation, avait publié en arabe un catéchisme dont le titre seul est en italien : *Catechismo christiano,* in-18, Rome, 1850, et qui était l'œuvre d'un évêque de Syrie. Rosset, *Notices bibliographiques sur les écrivains de la congrégation de la Mission,* Angoulême, 1878, p. 206-207. M. Cluzel, lazariste, a publié : *Doctrinæ christianæ rudimenta in vernaculam Chaldæorum linguam Urmiensis provinciæ translata,* in-18, Rome, 1861; *Catechismus* (en chaldéen), in-12, Ourmiah, 1879; Paul Bedjan, lazariste, *Doctrina christiana* (en chaldéen), in-18, Paris, 1886; dans le dialecte d'Ourmiah, in-8°, Leipzig, 1885; Hillereau, vicaire apostolique de Constantinople, Κατήχησις ἢ ἔκθεσις τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας (en grec moderne), in-12, Constantinople, 1844; trad. française, in-18, Constantinople, 1851; Achille Helluin, lazariste, *Micron enchiridion dia ta pedhia tis protis metabaseos,* in-12, Paris, 1848; *Catéchisme du diocèse de Smyrne* (en français), 4e édit., in-18, Paris, 1866; *Micra dhidhascalia pros chrisin ton micron pedhion* (en grec moderne), in-18, Smyrne, 1874; un catéchisme en bengali a paru à Chandernagor en 1836; Mgr Laribe, lazariste, a publié un catéchisme chinois qui a été réédité en 1847 par Mgr Rouger; Mgr Delaplace, de la même congrégation, a rédigé dans la même langue : *Doctrina necessaria ad intrandum in religionem,* 1862; le *Catéchisme de Pékin* est l'œuvre de Mgr F. Tagliabue, 1885; Mgr Bray, lazariste, a publié un catéchisme chinois, dont un abrégé a paru en 1875; Alexandre Provost, lazariste, missionnaire à Péking, *Catéchisme des vérités les plus nécessaires* en chinois et en français, in-12, Péking, 1889. Mgr Touvier, lazariste, vicaire apostolique d'Abyssinie, a rédigé en français une doctrine chrétienne que M. Coulbeaux, son confrère, a traduite en amarigna, in-8°, Keren, 1880, et un *Petit catéchisme,* que le même a traduit en tignigna, 7e édit.; Mgr Le Roy, évêque d'Alinda, a publié pour les missions de la congrégation du Saint-Esprit au Congo et au Dahomey un *Catéchisme de la doctrine catholique* (avec illustrations); une 2e édition : *Catéchisme de la foi catholique,* a 2 vol., dont l'un contient la lettre seulement, et l'autre le même texte avec des explications historiques à l'usage des catéchistes indigènes. Un catéchisme italien pour les écoles des filles de la charité à Alexandrie a été imprimé, in-18, Alexandrie, 1884. Le 30 août 1838, la S. C. de la Propagande écrivait au vicaire apostolique de Corée de faire rédiger un catéchisme qui réfuterait les erreurs des Coréens en leur langue. Elle lui ordonnait d'en envoyer un exemplaire avec la traduction latine pour qu'il fût examiné et approuvé par elle. *Collectanea... ad usum operariorum apost. societatis missionum ad exteros,* Paris, 1880, n. 1157, p. 622. Le 8 décembre 1869, la même Congrégation ordonnait aux vicaires apostoliques de l'Inde de rédiger un catéchisme pour les vicariats qui n'en possédaient pas encore, ou d'en adopter un qui fût déjà usité. La Propagande désirait que l'uniformité d'enseignement fût établie dans toutes les missions, et elle voudrait que les vicaires apostoliques se missent d'accord en ce point. *Ibid.*, n. 59, p. 32.

II. LE PROJET D'UN PETIT CATÉCHISME UNIVERSEL AU CONCILE DU VATICAN. — Beaucoup d'évêques s'étaient plaints à Rome des inconvénients qui résultaient de la multiplicité et de la diversité des petits catéchismes. Non seulement chaque diocèse a le sien, mais plusieurs même emploient divers manuels, alors que les fidèles devraient avoir à retenir les mêmes formules et les mêmes mots. Clément XIII, dans la bulle *In agro dominico,* avait déjà constaté que cette variété causait des scandales et provoquait des discussions. Pour faire cesser les abus des catéchismes multiples et empêcher la composition de nouveaux, il fallait promulguer un décret qui rendrait obligatoire dans l'Église entière un petit catéchisme approprié au peu d'intelligence des plus ignorants. Le souverain pontife soumettait donc aux délibérations du concile un schéma très court qui proposait le remède. Lui-même ferait rédiger en latin un catéchisme pareil à celui de Bellarmin et que tous les fidèles du monde entier devraient étudier à l'avenir, *sublata in posterum parvorum catechismorum varietate.* Comme ce petit livre n'est pas destiné aux prêtres seuls mais qu'il doit être mis aux mains des fidèles, *quasi tessera fidei et pignus cælestis beatitudinis quæ iis promittitur qui ex fide vivunt,* les patriarches et les archevêques, avec l'avis préalable de leurs suffragants et des archevêques de la même nation, le feront traduire en chaque province avec soin et aussi littéralement que possible. Toutefois, les évêques pourront publier à part des leçons catéchétiques pour donner à leurs diocésains une instruction plus ample ou pour réfuter les erreurs courantes dans leurs milieux. Quant aux curés, on leur recommande de prendre le catéchisme romain comme la règle et le modèle de leurs explications du catéchisme. *Collectio Lacensis,* t. VII, col. 663-664. Ce schéma fut distribué aux Pères du concile le 14 janvier 1870. *Ibid.*, col. 719. Le 8 février, on annonça qu'à la congrégation générale du 10, on commencerait l'examen et la discussion du projet *De parvo catechismo. Ibid.*, col. 725. Les présidents pensaient que les débats ne dépasseraient pas une semaine. 41 orateurs prirent la parole en six congrégations du 10 au 22 février. Leurs noms sont publiés. *Ibid.*, col. 725-728. Le P. Granderath, S. J., *Die ersten Debatten über den kleinen Katechismus auf dem Vaticanischen Concil,* dans *Stimmen aus Maria-Laach,* 1899, t. LVII, p. 379-398, a résumé leurs discours d'après les Actes encore inédits. Quelques Pères, entre autres le cardinal Mathieu archevêque de Besançon, Mgr Guibert archevêque de Tours, Mgr Dupanloup évêque d'Orléans, Mgr David évêque de Saint-Brieuc, furent opposés au projet. Sans parler des droits des évêques qu'ils croyaient lésés, ils firent ressortir l'utilité, la nécessité même des catéchismes différents. Elle découle de la nature des choses : les

mœurs, les esprits diffèrent avec les pays et les catégories de personnes. Partout on a au moins deux catéchismes pour graduer l'instruction religieuse. La variété de l'enseignement n'est pas mauvaise, puisqu'il y a identité du fond. Un nouveau catéchisme n'aboutira qu'à augmenter les diversités. Mais la plupart des orateurs parlèrent en faveur du projet. Non seulement ils firent ressortir le droit du pape et du concile à imposer un catéchisme universel sans aller contre le pouvoir des évêques, ils insistèrent sur les inconvénients de l'état actuel. Les évêques pouvaient laisser des erreurs se glisser dans les catéchismes diocésains, témoins les évêques jansénistes, remarquait l'archevêque de Toulouse, et Mgr de la Bouillerie rappelait les catéchismes de Joseph II et de Napoléon Ier. Quant à la différence des situations et des âges, l'explication orale s'y accommodera. D'ailleurs, les évêques pourront ajouter des leçons écrites ou rédiger un catéchisme plus grand. La difficulté d'imposer le nouveau catéchisme ne sera pas aussi grande qu'on le prétend. Les évêques réussissent à en introduire dans leurs diocèses; le pape et le concile échoueraient-ils? Les fidèles le désirent; ils se plaignent des changements continuels des manuels et ne peuvent veiller eux-mêmes à l'instruction religieuse de leurs enfants, parce qu'ils ignorent les formules que ceux-ci apprennent. L'obligation du catéchisme universel réglera la situation embrouillée des diocèses qui ont encore plusieurs catéchismes. La difficulté de traduire le catéchisme latin n'est pas non plus insurmontable. N'existe-t-elle pas pour la traduction de l'Évangile? Enfin, selon Mgr Clifford, la réforme ne devrait pas se faire tout d'un coup, mais par des modifications successives que les évêques prépareraient dans les conciles provinciaux, en travaillant par exemple sur le texte de Canisius.

Quand la discussion fut close, le 22 février, les présidents estimèrent qu'on ne pouvait approuver le projet. Conformément aux règles tracées pour l'examen des matières disciplinaires, ils dirent que le schéma devait être retouché par la députation pour qu'il soit tenu compte des observations échangées avant de nouvelles délibérations. Le schéma réformé fut distribué le 25 avril. *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 740. Il était plus développé. Il débutait par un paragraphe, qui rappelle le décret du concile de Trente au sujet du catéchisme des curés et les recommandations, faites par les papes, du catéchisme de Bellarmin pour les enfants. Les principales modifications du projet lui-même portaient sur deux points : la version, au lieu d'être littérale, sera fidèle seulement, et les évêques pourront faire des additions, non à part, *seorsim,* mais dans le texte lui-même, *ita ut textus patenter distinctus appareat. Ibid.*, col. 664-665. La députation avait joint au texte réformé une *summaria relatio* des modifications. Elle avait elle-même ajouté le paragraphe du début, comme pour attester le droit du pape. Elle avait tenu compte des doutes émis au cours de la première discussion. La grande majorité des évêques avait accepté l'idée, qui lui souriait déjà avant la tenue du concile, de rédiger un petit catéchisme universel. La majorité s'était montrée favorable au dessein de le rendre obligatoire, et à cause des inconvénients de la multiplicité des catéchismes, la députation était d'avis qu'il en fallait faire un précepte. Quant aux détails, on prendra modèle, non seulement sur le catéchisme de Bellarmin, mais encore sur ceux qui sont les plus répandus. Conformément au désir de quelques Pères, on a dit que la version devait être fidèle plutôt que littérale et que les leçons ajoutées par les évêques pourraient être insérées dans le texte mais en les en distinguant très exactement. On n'a rien dit sur la méthode à suivre dans les catéchismes, sur le temps de leur tenue et sur les conseils pratiques à donner; on s'en remet là-dessus au siège apostolique. *Ibid.*, col. 665-666. L'examen du nouveau projet eut lieu aux congrégations générales des 27 et 30 avril. Les noms des orateurs sont indiqués. *Ibid.*, col. 740-741. Mgr K. Kirch, *Der kleine allgemeine Katechismus des Vatikanischen Konzils*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, 8 août 1904, p. 121-142, a résumé leurs discours d'après les procès-verbaux conservés aux archives du Vatican. Quelques Pères répétèrent les arguments pour ou contre l'unité du catéchisme. Le cardinal Donnet, archevêque de Bordeaux, développa trois raisons en faveur du catéchisme universel : il assurera la pureté de l'enseignement religieux, une plus forte unité dans la foi, une plus entière dépendance du saint-siège. Le cardinal Rauscher, archevêque de Vienne, répliqua. Selon lui, si l'uniformité dans la méthode est désirable au moins pour les diverses contrées comme l'Amérique et l'Espagne, l'accord dans les mots et les formules n'est pas nécessaire. Chaque langue a son génie, et chaque pays sa manière de présenter la doctrine. Il faut tenir compte aussi des différences de la discipline ecclésiastique et des pratiques spéciales aux diverses contrées. Pour introduire le nouveau catéchisme dans les écoles autrichiennes, il faudra le consentement du gouvernement. Dans ces conditions, il vaudrait mieux laisser aux évêques la question du catéchisme. Les autres observations principales portèrent sur la rédaction du futur catéchisme. L'évêque de Guastalla demande que les évêques soient autorisés à transmettre leurs avis aux rédacteurs. Mgr Verot, évêque de Saint-Augustin (États-Unis), désire qu'on procède comme en Amérique pour les travaux préliminaires. Mgr Gastaldi, évêque de Saluzze, voudrait que le catéchisme soit non seulement approuvé, mais rédigé par le concile. Il propose de nommer une commission de douze membres qui seraient chargés de la rédaction. L'évêque de Parme est opposé à la nomination de cette commission. Selon lui, il faudrait plus d'un catéchisme afin de proportionner l'enseignement à la capacité intellectuelle des enfants. Il insiste sur la difficulté de faire un bon catéchisme, celui qui conviendra aujourd'hui ne répondra pas plus tard aux besoins de l'avenir. Il conclut qu'il faut laisser au saint-siège le soin de composer le nouveau catéchisme. Mgr Ketteler, de Mayence, parle du contenu du catéchisme et désire une *Summa theologiæ* plutôt qu'un petit catéchisme; pour maintenir l'unité d'esprit, elle serait l'œuvre d'un seul auteur. Celui-ci devrait réunir quatre qualités rares : être à la fois théologien, pédagogue et catéchiste expérimenté, enfin être capable de donner à ses expressions une onction qui, comme celle de Canisius, fasse pénétrer dans les âmes la vertu divine de la doctrine. Les évêques compareraient ce travail, avant de l'approuver, avec les meilleurs catéchismes parus. L'évêque de Trèves ne désire qu'un petit catéchisme pour le premier enseignement élémentaire. Mgr Zwerger, évêque de Steckau, répond, au nom de la députation, que le concile n'a pas le temps de s'occuper lui-même de la rédaction du petit catéchisme.

Le résumé des corrections proposées dans cette seconde discussion fut imprimé et distribué après le 30 avril. Les corrections principales étaient que le nouveau catéchisme ne serait pas imposé, que le vote ne serait définitif qu'après l'examen du catéchisme, qu'une commission de douze évêques serait chargée de cet examen, qu'on ajouterait l'obligation faite aux évêques d'avertir les parents de leur devoir de veiller à l'instruction religieuse de leurs enfants. *Collectio Lacensis,* t. VII, col. 1743. Le 4 mai, Mgr Zwerger exposa l'avis de la députation. Le concile, n'ayant pas le temps de s'occuper du catéchisme (il y faudrait plusieurs années), laissera ce soin au pape à l'exemple du concile de Trente. Quant à l'examen du texte, il vaudra mieux le confier à une douzaine d'évêques que le pape désignera. Une simple réédition du catéchisme de Bellarmin ne répondrait pas

aux besoins actuels. Le petit catéchisme ne doit contenir que les leçons élémentaires du premier enseignement à donner aux enfants. On n'exclura pas absolument les autres catéchismes, et s'il y a, dans quelques cas, des raisons particulières de les conserver, on pourra demander au pape l'autorisation nécessaire. Assurément, un grand catéchisme serait très utile pour les hautes classes, et en Autriche, on se sert de trois catéchismes superposés. On vota, ce jour-là, sur l'adoption du schéma dans l'ensemble et en général : il y eut 491 *placet,* 56 *non placet* et 44 *placet juxta modum.* Le 9 mai, un *monitum* avertit les Pères que le nouveau schéma, qu'on leur envoie, est conforme aux corrections adoptées dans les congrégations générales. *Ibid.,* col. 741-742. Le 13 mai, on y ajouta le sommaire des conditions posées par les Pères qui avaient dit : *Placet juxta modum.* Elles portaient sur la rédaction, l'examen et l'obligation du futur catéchisme, laissés ou au concile, ou à une commission, ou aux évêques. Les Grecs unis et les Roumains demandaient qu'on tînt compte de leurs usages et de leurs rites. D'autres Pères demandaient un grand et un petit catéchisme. D'autres ne voulaient que le petit catéchisme, *maxima brevitate elaborandus,* à condition que les évêques y ajouteraient *breviores aut ampliores institutiones. Ibid.,* col. 1744-1746. Le même jour, Mgr Marilley, évêque de Lausanne, fit, au nom de la députation, la relation sur le nouveau projet. *Ibid.,* col. 743. Il répondit à trois catégories d'observations et conclut qu'il fallait laisser la conclusion de l'affaire au pape. Si en quelques lieux il se présentait des difficultés spéciales au sujet de l'acceptation du nouveau catéchisme, on recourrait au saint-siège. La question ne fut pas reprise au concile; le décret ne fut pas promulgué, et le saint-siège, à qui l'affaire a été remise, n'a pas publié le petit catéchisme universel. On ne s'est pas même occupé d'en rédiger un, et les évêques ont continué, comme par le passé, à composer de nouveaux catéchismes particuliers ou à reviser leurs catéchismes diocésains. Les travaux du concile du Vatican sur ce point n'ont donc pas abouti. Cf. C. Martin, *Les travaux du concile du Vatican,* trad. franç., Paris, 1873, p. 113-115; Granderath, *Geschichte des Vatikanischen Konzils,* Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. II, p. 202 sq.

III. CATÉCHISMES PRIVÉS ET EXPLICATIONS DES CATÉCHISMES DIOCÉSAINS. — Ils sont très nombreux, et nous n'avons pas la prétention d'en donner une nomenclature complète. — 1° *En France.* — *Instructions courtes et familières sur l'Église et le schisme,* Strasbourg, 1800. *Catéchisme antischismatique,* in-12, Aix-la-Chapelle, 1801; Aimé, *Catéchisme raisonné sur les fondements de la foi,* in-18, Paris, 1801, 1803; dans Migne, *Catéchismes,* t. I, col. 439-500; un missionnaire a publié *Le catéchisme des peuples de la campagne et des villes contenant des instructions sur les commandements de Dieu,* 2e édit., 4 in-12, 1808; 3e édit., 1844 (il contient aussi des instructions sur le symbole et les fins de l'homme); *Exposition des trois principaux mystères de la foi,* s. l., 1811; Mgr de la Palme, évêque d'Aoste, *Le bon catéchiste, ou manuel des moyens préparatoires et pratiques dont un catéchiste a besoin pour exercer dignement sa fonction,* 2 in-12, Lyon, 1819, Jean Couturier, curé de Léry, *Catéchisme dogmatique et moral,* 4 in-12, Dijon, 1821; 4e édit., 1825; 7e édit., 1834; un abrégé en a été fait par un chanoine anonyme, 2e édit., in-12, Dijon, 1830; Id., *Explication de la doctrine chrétienne,* 2 in-12, 1834; Girault, *Les catéchèses d'un pasteur à ses enfans quelques semaines avant et après la première communion,* in-12, Paris, 1822, Id., *Entretiens d'un pasteur avec ses enfans,* 3 in-12, Paris, 1824, Guillois, *Nouvelle explication du catéchisme,* in-12, Le Mans, 1827; 2e édit., 1830; 3e édit., Lyon et Paris, 1834; 6e édit., Le Mans, 1851; *Explication historique, dogmatique, morale, liturgique et canonique du catéchisme,* 4e édit., 4 in-12, Le Mans, 1860; 8e édit., 4 in-12, Le Mans, 1856; Lyon, 1862; 12e édit., Le Mans, 1875; trad. allemande, 4 in-12, Ratisbonne, 1848; Id., *Le catéchisme en chaire,* in-12, Paris, 1859; J.-B. Vètu, *Explication pratique du catéchisme,* 2e édit., 3 in-12, Paris, 1826; *Petit catéchisme pour l'instruction des petits Savoyards et Auvergnats,* in-18, Paris, 1835; Quevauvilliers, *Explication nouvelle du catéchisme du diocèse d'Amiens,* 3e édit., in-12, Amiens, 1836, *Catéchisme par demandes et sous-demandes, mis à la portée des enfants les plus ignorants, ou manuel du catéchiste,* in-12, Lons-le-Saunier, 1837; Ed. Chassay, *Catéchisme historique des incroyants,* dans Migne, *Démonstrations évangéliques,* t. XX, p. 10 sq., Martinet, *Catéchisme catholique,* in-8°, Paris, 1843, *Science pratique du catéchisme, ou méthode facile pour instruire les enfants des vérités de la religion* (d'après les *Conférences* de Cossart), in-8°, Lille, 1839; 3e édit., 1845; Mgr Devie, évêque de Belley, *Méthode pratique pour faire le catéchisme, adaptée à l'explication des premières leçons du catéchisme de Belley,* 2 in-12, Lyon, 1837; 4e édit., 1845; 1847; 1852; Id., *Divers essais pour enseigner les vérités fondamentales de la religion aux personnes qui ne peuvent pas apprendre la lettre du catéchisme,* etc., in-12, Lyon et Bourg, 1843; Mougenot, *Nouvelle explication du catéchisme de Nancy par demandes et par réponses* (pour les sœurs de la doctrine chrétienne de Nancy), in-4°, Nancy, 1842, 2e édit., in-12, 1853, anonyme de Nancy, *Le catéchisme des campagnes. Cours d'explication de la doctrine catholique,* etc., 3 in-18, Mirecourt, 1854-1856, Moitrier, *Explication du catéchisme du diocèse de Nancy,* 2 in-12, Nancy, 1839; 5e édit., 3 in-12, Lyon, 1849; du Clot, *Explication historique, dogmatique et morale de toute la doctrine chrétienne et catholique contenue dans le catéchisme de l'ancien diocèse de Genève,* 7 in-8°, Lyon, 1822, 4 in-8°, Lyon, 1837, Lyon et Paris, 1843; L.-R. Mosson, *Cours d'instruction morale et religieuse* (pour les maisons d'éducation), 2 in-12, Paris, 1840, 1843, *Catéchisme des peuples de la campagne et des villes,* 2 in-12, Lyon, 1844; Gaume, *Catéchisme de persévérance, ou exposé historique, dogmatique, moral, liturgique, apologétique, philosophique et social de la religion depuis l'origine du monde jusqu'à nos jours,* 6e édit., 8 in-8°, Paris, 1849; 8e édit., 1860; Id., *Abrégé du catéchisme de persévérance,* 7e édit., in-18, Paris, 1849; 22e édit., Paris, 1866; *Catéchisme de l'université,* Paris, Lyon, 1845; Mme Mangin-Sizaret, *Le guide de la jeunesse* (explication du catéchisme, pour les premiers communiants), in-12, Nancy, s. d. (1854), Grindel, *Soirées chrétiennes, ou explication du catéchisme par des comparaisons et des exemples,* 7 in-12, Lyon, 1852-1854, 1856, 6 in-12, Lyon, 1861, Noel, *Nouvelle explication du catéchisme de Rodez,* 3e édit., 6 in-12, Lyon et Paris, 1856; 4e édit., 1859; 5e édit., 1863, 7e édit., 1867; Marius Aubert, *Guide du catéchiste, ou méthode pratique pour bien faire le catéchisme,* in-12, Paris, 1856, 1858, Icard, *Cours d'instruction religieuse, à l'usage des catéchismes de persévérance,* etc., 2 in-12, Paris, 1846; 4 in-12, Paris, 1853, 1859, 1875; Id., *Explication du catéchisme du diocèse de Paris,* 1857, 1874; Pinard, *Le catéchisme de persévérance des familles chrétiennes, ou recueil de conférences,* in-12, Versailles, Paris, 1857; Monnier, *Nouvelle explication du catéchisme,* 4 in-12, Lyon, 1861; *Catéchisme en histoires,* Avignon (1861); Lambert, *Catéchisme à l'égard des sourds-muets sans instruction et des intelligences arriérées,* 2 parties, Paris, 1865 (avec images); L. Marotte, *Cours complet d'instruction chrétienne, ou exposition et preuves de la doctrine chrétienne,* in-8°, Paris, 1864; 4e édit., 2 in-8°, Paris, 1871; Id., *Abrégé en forme de catéchisme du Cours complet d'instruction chrétienne à l'usage des catéchismes et des écoles chrétiennes,* 2e édit., in-12, Paris, 1875; Dumont, *Catéchisme catholique, ou cours de lectures sur la religion et question-*

naires sur le catéchisme avec réponses, 3 in-12, Verdun, Paris, 1867, 1868; Id., *Questionnaire général, complet et pratique sur le catéchisme,* Verdun, 1869; Bulteau, *Nouvelle explication du catéchisme d'après S. Thomas,* 3 in-12, Paris, 1859; 3e édit., 6 in-12, 1865-1866; Dupanloup, *Catéchisme chrétien ou un exposé de la doctrine de Jésus-Christ offert aux hommes du monde,* 5e édit., Paris et Orléans, 1865; Sergeot, *Manuel du catéchiste,* 4 in-12, Lyon et Paris, 1868; Bouteillier, *Catéchisme des grandes personnes,* Beauvais, 1868; [abbé Dupuis,] *Catéchisme ou exposition de la doctrine chrétienne mise à la portée du jeune âge,* Lyon, s. d.; P. Janvier, *Le catéchisme en exemples,* 3e édit., in-8°, Lille et Paris, s. d. (1868); Luche, *Catéchisme de Rodez expliqué en forme de prônes,* 3e édit., 3 in-8°, Paris, 1867; Vidieu, *Le catéchisme expliqué aux gens du monde et spécialement à la jeunesse,* in-12, Paris, s. d.; Le Clercq, *Théologie du catéchiste. Doctrine et vie chrétienne,* 5e édit., 2 in-18, Paris, 1897; F. Laveau, *Questionnaire très étendu, raisonné, analytique et synthétique sur le catéchisme,* 2e édit., in-12, Paris, 1873; Gayrard, *Guide pour l'explication littérale et sommaire du catéchisme de Paris,* 2e édit., Paris, 1870; P. Grenet, dit d'Hauterive, *Grand catéchisme de la persévérance chrétienne,* 12 in-12, Paris, 1872 sq.; 4e édit., 1876; Regnaud, *La somme du catéchiste. Cours de religion et d'histoire sacrée,* 8 in-12, Paris; 1876; 1883; Bouvier, *Le catéchiste de persévérance des maisons d'éducation,* 2 in-8°, Paris; A. Maudouit, *Pratique de l'enseignement du catéchisme aux enfants qui n'ont pas fait leur première communion,* 2 in-12, Paris, 1876, 1878; Id., *Pratique de l'enseignement du catéchisme de la première communion,* 4e édit., 3 in-12, Paris, 1888; Vincent, *Nouveau catéchisme de persévérance ou catéchisme des pensions et des fidèles,* Paris, 1875; V. Bertrand, *Catéchisme des petits et des grands,* 2e édit., 6 in-12, Paris, 1874; Leblanc, *Catéchisme liturgique, expliqué et développé, partie du maître,* in-12, Paris, 1875; Id., *Abrégé de catéchisme liturgique,* in-18, Paris, 1875; F. Loizellier, *Explications sommaires du catéchisme,* Paris, 1878; Sylvain (auteur des *Paillettes d'or*), *Sommaire de la doctrine catholique en tableaux synoptiques,* 6e édit., 3 in-12, Avignon, 1884; Turcan, *Le directeur des catéchismes de première communion et de persévérance,* 3 in-12, Paris, 1878, 1882; Id., *Catéchisme sur l'histoire de la religion,* Séez, 1885; Cantin, *Catéchisme historique en 50 leçons avec un questionnaire,* Bourges, 1886; Jonquard, *Explication littérale du catéchisme de Nancy,* in-12, Nancy, 1884; 2e édit. illustrée, 1886; P. [Girodon, *Exposé de la doctrine catholique,* 2 in-8°, Paris, 1884; Rambouillet, *Catéchisme de première communion,* Paris, 1885; Cauly, *Cours d'instruction religieuse à l'usage des catéchismes de persévérance,* etc., 4 in-8°, Paris, 1884 sq.; Portais, *La doctrine catholique, exposée d'une manière simple, méthodique, complète, à l'usage des collèges, pensionnats,* 2 in-8°, Paris, 1887; Courat, *Le catéchisme en exemples,* 2 vol., Paris, 1887; Moret, *Le catéchisme expliqué aux enfants du peuple,* in-12, Moulins, 1887; Guerret, *Essai de catéchisme,* in-12, La Chapelle Montligeon, 1889; Couderc, *Catéchisme chanté,* Lille, 1890; Schneider, *Préparation à la première communion* (pour les forains), in-12, Nancy, 1891; Harmand, *Catéchisme à l'usage des sourds-parlants de l'institution de la Malgrange,* in-12, Nancy, 1893; A. Guyot, *Cours supérieur de science religieuse,* in-8°, Paris, 1891; Id., *Cours élémentaire de science religieuse,* in-18, Paris, 1895; Vandepitte, *Catéchisme de persévérance,* 4e édit., Cambrai, 1894; 7e édit., 1897; Id., *Catéchisme de première communion,* Cambrai, 1889; F.-B. Guéret, *Petit catéchisme historique,* in-32, Paris, 1894; Id., *Catéchisme élémentaire,* in-32, Paris, 1897; *Catéchisme de persévérance à l'usage de la jeunesse,* in-12, Paris, Poitiers; G. Hervieu, *Mot à mot du catéchisme, ou explication littérale et raisonnée,* 2e édit., in-12, Paris, Poitiers, 1891; Dassé, *Manuel des catéchismes de première communion,* in-8°, Paris, 1899; P. Sifflet, *Cours de catéchisme étendu et familier,* 2 in-12, Lyon, 1901 (mis à l'Index); J.-B. Lagarde, *Exposition et démonstration de la doctrine catholique par demandes et réponses,* 3e édit., in-12, Paris, s. d. (1898); Adam, *Le catéchisme expliqué et illustré,* in-12, Paris, 1902; Noisette, *Le catéchisme sans maître,* in-8°, Pau, 1902; Chapelon, *Questions sur le catéchisme* (de Lyon et de Paris), Saint-Étienne, 1904; Rabet-Vanblotaque, *Le catéchisme des familles. Première partie. Le dogme,* in-18, Mont-de-Marsan, 1904; Frère Philippe, *Explication des épîtres et évangiles en forme de catéchisme,* 2e édit., in-8°, Versailles, 1864; Schouppe, S. J., *Cours abrégé de religion,* in-12, Bruxelles, 1874; Constantin, *Manuel d'instruction religieuse* (d'après saint Thomas et saint Alphonse de Liguori), partie de l'élève; partie du maître, 2 in-12, Tours, 1904.

2° *Dans les autres pays.* — 1. *En Allemagne.* — Jais, O. S. B., *Katechismus der christkatholischen Glaubens und Sittenlehre,* Wurzbourg, 1807; il publia aussi un *Handbuch,* en 1813; J. Schmid, *Hist. Katechismus oder der Katechismus in histor. wahren Exemplen,* 7e édit., 3 vol., 1852; trad. franç. par Belet, 4e édit., 3 in-8°, Paris, 1856; 5e édit., 1857; Id., *Katechet. homilet. Repertorium,* continué par H. Schwarz, 7 vol., 1854-1865; trad. franç.; J. Schuster, *Katechet. Handbuch oder Unterweisung der Jugend in die katholische Religion,* 3e édit., 3 vol., 1856-1860; Conrad Martin, évêque de Paderborn, *Cours supérieur d'instruction religieuse, spécialement à l'usage des collèges, petits séminaires,* etc., trad. Eicher, 2 in-8°; J. Schmitt, *Erklärung des kleinen Deharbeschen Katechismus,* 9e édit., 1898; Id., *Erklärung des mittl. Deharbeschen Katechismus,* 9e édit., 1898; Id., *Anleitung zur Erteilung des Erstkommunikanten-Unterrichts,* 10e édit., 1899; Meg, *Cours complet et détaillé de catéchèse pour l'instruction des enfants de la classe inférieure des écoles,* trad. par Jules Gapp, 2 vol., Paris, 1877; H. Wedever, *Lehrbuch für den katholischen Religionsunterricht* (pour les hautes classes), 3 parties éditées séparément, Fribourg-en-Brisgau, 1885 sq.; Korioth, *Katholische Apologetik* (pour les hautes classes), *ibid.,* 1894; Habingsreither, *Lehrbuch der katholischen Religion* (pour les classes moyennes), 4 parties, *ibid.,* 1894-1898; E. Herbold, *Beilage zum Katechismus,* 7e édit., *ibid.,* 1898; Th. Dreher, *Katholische Elementarkatechesen,* 3 parties, 3e et 4e édit., *ibid.,* 1898-1902; Id., *Kleine katholische Christenlehre* (pour les écoles populaires), 2e édit., 1899; Id., *Gottbüchlein oder kleinster Katechismus für katholische Kinder,* 1896; Id., *Kleine katholische Apologetik,* 2e édit., 1899; Id., *Leitfaden der katholischen Religionslehre* (pour les hautes classes), 5 parties, 5e ou 9e édit., 1901-1903; F. Becker, *Lehrbuch der katholischen Religion* (pour les hautes classes), 4 parties, 1897-1898; J. Schiffels, *Der gesamte erste Religionsunterricht,* 2e édit., 1900; Id., *Handbuch für den gesamten Religionsunterricht,* 1900; A. König, *Handbuch für den katholischen Religionsunterricht* (dans les classes moyennes), 11e édit., 1902; Id., *Lehrbuch für den katholischen Religionsunterricht* (dans les hautes classes), 4 cours, 8e et 10e édit., 1902; F. Noser, *Katechetik,* 3e édit., 1901; G. Mey, *Vollständige Katechesen* (pour les basses classes), 11e édit., 1902; M. Waldeck, *Lehrbuch der katholischen Religion* (pour les maîtres d'école), 5e et 6e édit., 1903 (explication du catéchisme diocésain commun à neuf diocèses); Wilmers, S. J., *Lehrbuch der Religion* (explication du catéchisme de Deharbe), 6e édit. par le P. A. Lehmkuhl, 4 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1904; trad. franç. par l'abbé Grosse, Paris, 1877; Tours et Paris, 1897; Spirago, *Catéchisme*

catholique populaire, trad. franç. par Delsor, Strasbourg, 1902.

2. *En Pologne.* — André Pohl, lazariste, *Catéchisme moral*, 4 in-8°, Vilna, 1816; Id., *Catéchisme dogmatique en deux parties*, in-8°, Vilna, 1809; Id., *Obligations du chrétien, ou catéchisme de mission*, in-12, Vilna, 1814; une doctrine chrétienne, divisée par leçons, a paru en polonais, 3 in-8°, Varsovie, 1826; Antoine Putjatycki, lazariste, *Catéchisme de paroisse avec explications à l'usage des ecclésiastiques*, Varsovie, 1852, catéchisme polonais, 2e édit., in-12, Berlin, 1858.

3. *En Italie.* — Le *Catecismo della dottrina cristiana e de' doveri sociali ad uso dei licei e collegii reali delle scuole primarie del regno*, Naples, 1815, a été mis à l'index par décret du 17 mars 1817. *Il catechista, ossia istruzione cristiana esposta in brevi dialoghi famigliari ad uso dei maestri del catecismo cattolico*, de Louis Giudico, a été condamné par le Saint-Office, le 30 juillet de la même année. Théodore Dalli, lazariste, *Manuale dei catechisti*, in-8°, Turin, 1878. Cyriaque Ultimi, lazariste, *Il catecismo ordinato e disposito per uno studio regolare e compiuto della religione*, in-12, Modène, 1874; Id., *Manuale teorico-pratico per l'insegnamento pratico della cristiana religione* (méthode catéchétique), in-12, Rome, 1889; cardinal Capecelatro, *Exposition de la doctrine chrétienne,* trad. franç., 2 in-8°, Paris, 1884; Mgr J.-B. Scalabrini, évêque de Plaisance, *Il catecismo cattolico considerazioni*, in-8°, Plaisance, 1877.

4. *En Espagne et en Portugal.* — Santiago Jose Garcia Mazo, *El catecismo de la doctrina cristiana explicato,* 16e édit., in-12, Valladolid, 1864; trad. franç. par Galtier, 3e édit., Bar-le-Duc, Paris, s. d.; F. Maheu, *Compendio o breve esplicacion de la doctrina cristiana*, 2e édit., Barcelone, 1848. F. Taforo, *Catéchisme élémentaire de la doctrine chrétienne*, trad. de l'espagnol par J.-B. Loubert, in-8°, Paris, 1870. Joseph Antoine de Magalhaes, lazariste, *Catechismo da doutrina christa contro os errores do tempo presente*, in-4°, Lisbonne, 1841.

5. *En Belgique.* — Un *Catéchisme à l'usage des collèges* fut publié en 1844; 3e édit., Paris, Tournai, 1862; un abrégé en fut fait, Tournai, 1847. Le *Grand catéchisme du diocèse de Liège* parut en 1849.

6. *Dans l'Amérique.* — En espagnol, les lazaristes, Antoine Damprun, in-32, Lima, 1867; Eusèbe Fréret, Buenos-Ayres et Rio-de-Janeiro, in-16, 1867, 1872, 1875; Jose Vaysse, pour le diocèse de Guatémala, in-18, Mexico, 1886; Mgr Bernard Thiel, pour Costa-Rica, *Catecismo de la doctrina cristiana,* in-12, Fribourg, 1890; Id., *Catecismo abreviado de la doctrina cristiana,* in-16, Fribourg, 1896. En portugais, Barthélemy Cardito, *Compendio do catechismo ensino da doutrina crista,* Rio-de-Janeiro, 1862; Id., *Compendio da doutrina crista,* in-32, Paris, 1854; Marianna, 1874; anonyme, *Cartilha catholica,* in-16, Rio-de-Janeiro, 1876. Citons encore Claret, *Compendio de la doctrina cristiana,* in-18, Buenos-Ayres, 1876; *Exposição da doutrina crista* (à l'usage des fidèles du diocèse de Saint-Paul), 4e édit., in-18, Saint-Paul, 1870.

7. *En Angleterre.* — *Catéchisme pratique,* traduit de l'anglais par un prêtre français pendant son exil en Angleterre, 2e édit., in-12, Rennes, 1820; R. Challoner, *Catéchisme dogmatique et liturgique, ou le chrétien catholique*, trad. sur la 14e édit. anglaise, 2 in-12, Paris, 1830; dans Migne, *Catéchismes*, t. II, col. 731-902. *A manual of instructions in christian doctrine,* 2e édit., in-12, Londres, 1865; A. Devine, *Le credo expliqué ou exposition de la doctrine catholique,* trad. franç., Avignon, 1902.

Nous connaissons encore un catéchisme hollandais, in-12, Gand, 1869, et un catéchisme lapon, publié en 1891.

Eder, *Methodus catechismi catholici,* Lyon, 1579; Grotius, *Baptizatorum puerorum institutio*, Londres, 1647; Schmidt, *De institutione catechetica*; Mosellus, *Theses de catechizatione*, Helmstadt, 1699; Schumann, *Dissertatio historica de sanctorum catechetarum veterum et recentiorum*, Leipzig, 1718; Fecke, *De catechizandi ratione veterum et recentiorum Ecclesiae*, Ulm, 1729; Dithmar, *Beiträge zur Geschichte des katechetischen Unterrichts in Deutschland*, Marburg, 1848; Göbl, *Geschichte der Katechese im Abendlande vom Verfall des Katechumenats bis zum Ende des Mittelalters*, Kempten, 1880; Schöberl, *Der katholische Schulkatechismus in seiner Geschichte*, Kempten, 1885; J. Probst, *Geschichte der katholischen Katechese*, Paderborn, 1887; P. Bahlmann, *Deutschlands katholische Katechismen bis zum Ende des 16 Jahrhunderts,* Munster, 1894; F. H. Thalhofer, *Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe*, Fribourg-en-Brisgau, 1899; Hézard, *Histoire du catéchisme depuis la naissance de l'Église jusqu'à nos jours*, Paris, 1900; J. Delplanque, *Histoire du catéchisme du diocèse d'Arras*, Arras, 1901; *Kirchenlexikon*, t. VII, col. 288-317. Voir Ul. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, t. I, col. 616.

E. Mangenot.

CATÉCHUMÉNAT. — I. Notion et histoire. II. Préparation éloignée au baptême. III. Préparation prochaine.

I. Notion et histoire. — Le catéchuménat est une institution chrétienne de la primitive Église ayant pour objet de préparer au baptême ceux qui le demandaient et en étaient jugés dignes. Cette pédagogie spéciale visait l'esprit et le cœur; elle était une instruction et une éducation. Par des enseignements appropriés, par des pratiques d'ascétisme et des cérémonies religieuses, elle acheminait les candidats vers l'initiation baptismale; et c'est l'ensemble de ces enseignements, de ces pratiques et de ces rites qui constitue le catéchuménat.

L'existence et l'organisation systématique d'une telle institution s'expliquent par l'importance du rôle que devait jouer le baptême dans la vie des convertis et aussi par la nécessité de n'admettre au rang de fidèle, que ceux qui s'en montraient dignes. Il n'est pas à dire pourtant qu'elle date de l'Évangile, ni qu'elle soit contemporaine des apôtres; mais elle a son point d'appui dans l'Évangile et paraît à l'état embryonnaire dès l'âge apostolique. Dans la suite, à mesure que le christianisme se développe, l'Église ne tardera pas, sous l'empire des circonstances et de l'expérience acquise, à réglementer avec le plus grand soin les conditions d'admissibilité dans son sein, ainsi que la nature et l'objet des épreuves préparatoires à l'initiation baptismale. C'est alors que le catéchuménat fonctionnera régulièrement. Comme aussi, lorsque les circonstances auront complètement changé, cette organisation finira par tomber en désuétude pour ne plus laisser qu'un souvenir, dont la trace persistera dans la liturgie.

Les apôtres reçurent pour mission d'enseigner d'abord, de baptiser ensuite, c'est-à-dire qu'aucun converti n'a dû être baptisé sans avoir été préalablement instruit : telle était la marche à suivre; même en cas de nécessité, une instruction devait précéder la collation du baptême, remarque saint Augustin. *De fide et oper.*, VI, 9, *P. L.*, t. XL, col. 202. Donc les apôtres prêchaient; parfois, après une seule prédication, ils conféraient le baptême; d'autres fois, leurs auditeurs réclamaient une plus longue préparation. Dans ce dernier cas, fixa-t-on quelques règles? C'est ce que le Nouveau Testament ne nous apprend pas. Sans doute saint Paul fait allusion aux relations qui doivent exister entre catéchisés et catéchistes, quand il écrit : « Que celui qui est catéchisé sur le Verbe communique en tout avec celui qui le catéchise. » Gal., VI, 6. Apollos, tout instruit qu'il est, κατηχημένος, Act., XVIII, 25, reçoit les leçons d'Aquila et de Priscille; et Luc, s'adressant à Théophile, lui écrit : « J'ai composé l'Évangile pour te faire connaître la vérité de ce que tu as appris, » περὶ ὧν κατηχήθης. Luc., I, 4. Mais ce triple témoignage ne dépose pas en faveur d'une organisation déjà réglée du catéchuménat. Tout au plus pourrait-on l'y voir à l'état rudimentaire.

Bientôt, il est vrai, et dès la fin du Ier siècle, appa-

raissent quelques-uns des éléments qui constitueront le catéchuménat. La *Didachè* et, à sa suite, le pseudo-Barnabé signalent déjà comme préparation au baptême, d'une part, un enseignement très court et substantiel, celui des deux voies, sur l'ensemble des devoirs à remplir et des fautes à éviter, et, d'autre part, la pratique du jeûne imposée tant à celui qui confère le baptême qu'à celui qui le reçoit. Dans la première moitié du IIe siècle, saint Justin écrit : « Tous ceux qui ont été convaincus et persuadés, par les enseignements que nous leur avons donnés, que la doctrine du Christ est la vraie, sont exhortés, conformément à cet enseignement, à prier et à jeûner pour obtenir le pardon de leurs péchés passés, et nous-mêmes prions et jeûnons avec eux. Ensuite, nous les conduisons dans un lieu où il y a de l'eau, et là nous les régénérons de la même manière que nous avons été régénérés nous-mêmes. » *Apol.*, I, 61, *P. G.*, t. VI, col. 420. Dans le *Pasteur*, Hermas parle de ceux qui écoutent la parole et désirent recevoir le baptême. *Vis.*, III, 7, 3, *Patres apostolici*, édit. Funk, Tubingue, 1901, t. I, p. 446. Dans un fragment de saint Irénée, cité par Œcumenius, il est question d'esclaves qui avaient pour maîtres des chrétiens catéchumènes. *P. G.*, t. VII, col. 1236. Mais vers la fin du IIe siècle et, selon toute apparence, après Marc-Aurèle, sous le règne de Commode, beaucoup de païens, profitant d'une accalmie due soit à l'indifférence de l'empereur, soit à la présence de chrétiens à la cour, sollicitèrent la grâce du baptême. Devant cette affluence, l'Église, plusieurs fois persécutée jusque là et pouvant l'être encore de nouveau, dut se préoccuper de n'admettre que ceux qui lui paraissaient offrir toutes les garanties d'une préparation suffisante et d'une persévérance courageuse. En conséquence elle prit soin de contrôler d'abord les demandes avant de les agréer officiellement ; elle dut ensuite soumettre les candidats à une épreuve, à une sorte de noviciat et d'entraînement avant de procéder effectivement à leur initiation chrétienne pour rendre celle-ci aussi efficace que possible : de là, très vraisemblablement, les premiers essais d'une organisation systématique du catéchuménat. Aucun document, il est vrai, ne signale l'acte officiel d'une telle réglementation. Mais, déjà à cette époque et au commencement du IIIe siècle, on rencontre, soit à Carthage, soit à Alexandrie, soit en Syrie, le mot de catéchumènes qui sert à désigner les aspirants au baptême. C'est la discipline du catéchuménat qui fait son apparition et qui va marquer, tant au point de vue de la prédication, qu'à celui du culte, une organisation caractéristique : d'une part, celle d'un enseignement privé, exclusivement réservé aux futurs baptisés ; et d'autre part, celle d'un ensemble de pratiques liturgiques et ascétiques, auxquelles seront astreints les catéchumènes. C'est ainsi que, parmi les martyrs de Carthage en 202, Révocat, Félicité, Secundulus, Saturninus et Perpétue sont des catéchumènes qui ont pour catéchiste le chrétien Saturus. Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du IIIe siècle*, Paris, 1894, p. 106. C'est ainsi que Tertullien emploie le mot de catéchumènes pour distinguer les candidats au baptême des autres fidèles et se plaint que les hérétiques, contrairement à l'usage ecclésiastique, ne les distinguent pas de même chez eux : *Pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant... ante sunt perfecti catechumeni quam edocti.* *Præscript.*, XLI, *P. L.*, t. II, col. 56. L'Église admet ses candidats comme auditeurs, *audientes*, *De pænit.*, VI, VII, *P. L.*, t. I, col. 1239, 1240; elle les instruit à part, *De bapt.*, I, *P. L.*, t. I, col. 1197; elle exige qu'ils renoncent au démon, à ses pompes et à ses anges, *De cor. mil.*, III, *P. L.*, t. II, col. 79; *De pænit.*, VI, *P. L.*, t. I, col. 1239; qu'ils se préparent au baptême par la prière, les jeûnes, les veilles, la confession de leurs péchés. *De bapt.*, XX, *P. L.*, t. I, col. 1222; cf. *De spect.*, I, IV, col. 630, 635. Comme on le voit, c'est déjà le cadre du catéchuménat à Carthage.

A Rome, cette institution pédagogique fonctionne déjà et commence à être réglementée. Les *Canons d'Hippolyte*, témoins de l'organisation disciplinaire et liturgique en vigueur au commencement du IIIe siècle dans l'Église romaine comme dans celle d'Afrique, nous révèlent quelques-unes des dispositions relatives à l'admission, à la préparation et à l'initiation des catéchumènes.

A Alexandrie, c'est une école spéciale qui, dès la fin du IIe siècle, pourvoit à l'instruction des catéchumènes, τὸ τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον. Eusèbe, *H. E.*, VI, 3, *P. G.*, t. XX, col. 528. Son directeur Clément, successeur de Pantène, nous parle des νεωστὶ κατηχούμενοι ou νεοκατήχητοί. *Pædag.*, I, VI, 36, *P. G.*, t. VIII, col. 293. Puis Origène, distinguant lui aussi les κατηχούμενοι des πιστοί, *In Jer.*, homil. XVIII, 8, *P. G.*, t. XIII, col. 480, nous apprend avec quel soin on éprouve ceux qui veulent entendre la parole, comment on les instruit à part des fidèles, sans les admettre au service divin. On reçoit, dit-il, ceux qui manifestent quelque progrès dans le désir de vivre honnêtement; les uns sont de simples débutants qui n'ont pas encore reçu le symbole de la purification; les autres sont ceux qui ont, selon leurs forces, donné la preuve qu'ils ont pour but arrêté de ne vouloir que ce qui plaît au chrétien et sont soumis à des surveillants chargés d'examiner leur vie et leurs mœurs et de retarder, s'il y a lieu, leur admission définitive. *Cont. Cels.*, III, LI, *P. G.*, t. XI, col. 480.

Pour la Syrie, les *Homélies* et les *Recognitions clémentines* présentent plus de détails encore. On sait leur prétention à être l'écho de l'enseignement apostolique; elles témoignent du moins en faveur de ce qui se pratiquait à la fin du IIe siècle et au commencement du IIIe. L'aspirant, y est-il dit, doit s'adresser à Zachée (c'est-à-dire à l'évêque) pour lui donner son nom et apprendre de lui les mystères du royaume des cieux; il doit jeûner fréquemment, s'appliquer en tout, et, au bout de trois mois, il pourra recevoir le baptême un jour de fête, *Recog.*, III, 67, ou le dimanche. *Ibid.*, X, 72, *P. G.*, t. I, col. 1311, 1454. La préparation immédiate dure peu, mais elle se fait par le jeûne, l'imposition quotidienne des mains. *Homil.*, III, 73, *P. G.*, t. II, col. 157.

En avançant, l'Église ne cesse de profiter de chaque période d'accalmie et de paix pour mieux organiser et régler sa vie intime ainsi que la préparation au baptême. De 219 à 250 elle constitue son domaine temporel et étend son action. Les conversions continuent à se multiplier, le recrutement devient plus important. Malheureusement cette fois, les convertis, plus nombreux que solides, aboutissent pour la plupart, sous Dèce, à une apostasie formelle ou simulée. La question des *lapsi* réclame alors tous les soins. Les persécutions de Valérien et d'Aurélien passent ; l'Église, tout en réparant ses brèches, continue à entourer plus étroitement encore le catéchuménat de précautions et de garanties. Mais au lendemain de la persécution de Dioclétien, dès que la victoire de Constantin et l'édit de Milan lui assurent une pleine sécurité, elle complète définitivement l'organisation du catéchuménat. On peut constater dès lors, grâce aux nombreux témoignages patristiques, que le catéchuménat fonctionne comme une institution régulière dans toute l'étendue de l'Église ; et bien qu'aucun texte officiel ne nous révèle ni la date de sa création, ni l'ensemble des éléments précis qui le composent, ni les règles qui le régissent, on peut se faire une idée cependant de ce qu'il a été. Plusieurs dispositions conciliaires, en effet, concernent les catéchumènes; on voit la prédication ordinaire ou l'homélie affecter une forme discrète ; et des instructions particulières sont réservées aux compétents. La préparation au baptême s'entoure

d'une liturgie spéciale et de pratiques ascétiques appropriées. Cela dure près de deux siècles.

Mais lorsque la chute de l'empire d'Occident donne lieu à un groupement nouveau des peuples dans l'Europe du centre et du sud, lorsque, grâce au rôle prépondérant de l'Église, la foi s'impose à ces peuples, les conversions se multiplient au point que l'entrée en masse dans l'Église porta un coup au catéchuménat. L'examen des candidats devint difficile, sinon impossible; les catéchèses préparatoires tendirent à disparaître; et le catéchuménat se réduisit de plus en plus à ce qui constituait la préparation immédiate au baptême. Enfin l'habitude de conférer le baptême aux enfants, le baptême des adultes devenant l'exception, entraîna la disparition du catéchuménat. Et c'est la liturgie qui a concentré et conservé les cérémonies et les rites en usage pendant la préparation baptismale, comme il est facile de s'en convaincre par le *Sacramentaire gélasien*, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1055 sq., le VII[e] *Ordo* romain de Mabillon, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 993 sq., l'*Epistola de baptismo* de Jessé d'Amiens, *P. L.*, t. CV, col. 781 sq., et l'*Epistola de cæremoniis baptismi* d'Amalric ou Amalaire de Trèves, *P. L.*, t. XCIX, col. 890 sq. C'est vers la fin du V[e] siècle ou au commencement du VI[e] qu'on peut placer la disparition du catéchuménat en pays chrétiens. Cf. Hinschius, *System des kathol. Kirchenrechts*, Berlin, 1888, t. IV, p. 26 sq.

II. PRÉPARATION ÉLOIGNÉE AU BAPTÊME. ENTRÉE DANS LE CATÉCHUMÉNAT. — 1° *Admission.* — L'admission au catéchuménat, avons-nous dit, fut entourée de précautions et de garanties. Quiconque, en effet, désirant devenir chrétien et se faire incorporer à l'Église, devait en manifester l'intention soit à l'évêque, soit à l'un de ses représentants et donner son nom. Comme une telle démarche pouvait être inspirée par une curiosité indiscrète ou par tout autre motif intéressé ou suspect, elle demandait à être attentivement contrôlée, d'autant plus qu'elle impliquait l'engagement sérieux de rompre avec les habitudes de la vie païenne et de se plier aux prescriptions de la vie chrétienne. Il convenait donc de ne pas admettre de simples curieux, capables ensuite de dévoiler les mystères ou de dénoncer les chrétiens; il importait également d'écarter ceux dont la fonction, la profession ou le métier étaient entachés d'idolâtrie, et ceux dont les mœurs ou la condition sociale pouvaient constituer un empêchement ou une incompatibilité absolue avec la profession de la vie chrétienne. De là l'examen des motifs allégués, de la situation de chaque postulant, et les conditions exigées par l'Église avant d'agréer officiellement une demande. *Illi qui ecclesiam frequentant*, disent les *Canons d'Hippolyte*, *eo concilio ut inter christianos recipiantur, examinentur omni cum perseverantia et quam ob causam suum cultum respuant, ne forte intrent illudendi causa.* Can. 60, Achelis, *Die Canones Hippolyti*, Leipzig, 1891, p. 76. Les *Constitutions apostoliques*, beaucoup plus explicites, ont un chapitre spécial sur la mode d'admission au catéchuménat. Celui qui aspire au baptême, y est-il dit, doit s'adresser au diacre qui le présente à l'évêque ou au prêtre pour être interrogé sur les motifs de sa détermination, sur sa condition sociale et ses mœurs, pour recevoir des conseils appropriés et, s'il y a lieu, pour être admis. *Const. apost.*, VIII, XXXII, *P. G.*, t. I, col. 1128-1132; cf. S. Augustin, *De cat. rud.*, I, 1; V, 9, *P. L.*, t. XL, col. 310, 316. Il doit avoir un répondant, *ibid.*, d'un âge avancé, déjà chrétien et connu de l'Église, ajoute le *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 110. En conséquence les pécheurs publics et les adultères étaient invités à cesser leur vie de désordre; les prêtres païens, les gardiens de temples, les fabricants d'idoles, les devins, les magiciens, les nécromanciens, les astrologues, les magistrats, les cochers, les lutteurs, les acteurs, etc., devaient tout d'abord abandonner leur métier. *Canons d'Hippolyte*, can. 65, 67, 71, 73, 76, p. 78-84; *Constitutions apost., loc. cit.; Testamentum*, p. 113-117; cf. Concile d'Elvire, can. 44, 62, Hardouin, t. I, p. 256.

Certains cas étaient plus délicats à trancher; par exemple, celui du maître d'école ou de l'esclave. Il fut décidé que le maître d'école pourrait à la rigueur conserver sa profession, s'il n'avait pas d'autre moyen de gagner sa vie, *Testamentum*, p. 115; mais il devait prendre l'engagement de blâmer l'idolâtrie, dans son enseignement, de ne pas laisser ignorer à ses élèves que les dieux des gentils sont des démons et de leur faciliter l'acquisition de la foi. *Canons d'Hippolyte*, can. 69, 70, p. 80, 81. Quant à l'esclave, il devait être dûment autorisé par son maître. *Const. apost.*, VIII, XXXII, *P. G.*, t. I, col. 1128; *Testamentum*, p. 111. Si le postulant était marié, il devait conserver son conjoint. S'il était célibataire, il pouvait contracter mariage, mais avec une chrétienne. *Testamentum*, p. 113. S'il avait une concubine, il était mis en demeure de la renvoyer ou de se l'unir par un lien légitime. La concubine de condition libre devait ou rompre ses liens ou les faire consacrer par le mariage; si elle était l'esclave d'un infidèle, elle n'était admise que si elle ne s'était donnée qu'à cet infidèle et à la condition d'élever ses enfants, d'abandonner son maître ou de s'en faire épouser légitimement. *Const. apost.*, VIII, XXXII, *P. G.*, t. I, col. 1132; *Testamentum*, p. 115. Si elle promettait, dit saint Augustin, *nullum se alium cognituram, etiamsi ab illo, cui subdita est, dimittatur, merito dubitatur utrum ad percipiendum baptisma non debeat admitti. De fide et oper.*, XIX, 35, *P. L.*, t. XL, col. 221. En traitant ainsi les esclaves, l'Église respectait l'institution sociale de l'époque, mais cherchait à sauvegarder la liberté des enfants de Dieu.

2° *Rites.* — Une fois ces diverses questions tranchées et ces dispositions prises, la demande du postulant pouvait être officiellement agréée; mais elle ne l'était jamais sans quelques conseils de circonstance, *Const. apost.*, VII, XXXIX, *P. G.*, t. I, col. 1037; *Testamentum*, p. 111, ni sans quelque solennité. Divers rites, en effet, marquaient l'entrée dans le catéchuménat.

Chez les Latins, à Rome en particulier, c'étaient l'exsufflation avec une formule d'exorcisme, l'imposition du signe de la croix sur le front et des mains sur la tête, l'introduction dans la bouche d'un peu de sel exorcisé. Le diacre Jean atteste l'usage de l'exsufflation et l'emploi du sel, *Epist. ad Senarium*, *P. L.*, t. LIX, col. 402; le *Sacramentaire gélasien*, I, 30, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1084, celui du signe de la croix et de l'imposition des mains. A Ravenne, saint Pierre Chrysologue signale l'ouverture des oreilles après l'imposition des mains et les exorcismes. *Serm.*, LII, *P. L.*, t. LII, col. 347. En Gaule, il est simplement question de l'imposition des mains. Sulpice Sévère raconte que saint Martin, entouré en plein champ d'un grand nombre de païens qui sollicitaient la grâce du baptême, leur imposa les mains et les fit catéchumènes, en faisant remarquer qu'il n'était pas déraisonnable *in campo catechumenos fieri, ubi solerent martyres consecrari. Dial.*, II, IV, *P. L.*, t. XX, col. 204; cf. Concile d'Arles I, can. 6, Hardouin, t. I, p. 264. En Espagne, le concile d'Elvire atteste ce même usage. Can. 39, Hardouin, t. I, p. 254. Plus tard, saint Isidore et saint Hildefonse signalent celui de l'exorcisme, de l'onction et du sel. Le premier dit : *Exorcizantur, deinde sales accipiunt et unguntur, De offic.*, II, XXI 2, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 814; mais saint Hildefonse remarque que l'emploi du sel n'est pas général et le désapprouve. L'onction est ici placée à l'entrée même du catéchuménat, au moment où le païen est agréé comme catéchumène; elle correspond à celle de la poitrine et des épaules qui se pratiquait à la fin du catéchuménat, le samedi saint, à Rome, à Milan et ailleurs.

Dans l'Afrique proconsulaire, saint Augustin est un témoin de l'imposition des mains. Dans le modèle de catéchèse qu'il rédigea, à la prière de Deogratias, diacre de Carthage, le catéchiste annonce d'abord au postulant qu'il va être marqué du signe de la croix et, s'il accepte l'ensemble des vérités qu'il doit croire et des devoirs qu'il aura à remplir, *solemniter signandus est et Ecclesiæ more tractandus. De cat. rud.*, XX, 34, XXVI, 50, *P. L.*, t. XL, col. 335, 344. C'est une sorte d'affiliation : *De domo magna sunt, In Joa.*, tr. XI, 4, *P. L.*, t. XXXV, col. 1476; une espèce de conception, selon le pseudo-Augustin : *Per crucis signum in utero matris Ecclesiæ concepti estis. De symb. ad catech.*, I, 1, *P. L.*, t. XL, col. 637. Signe de croix et imposition des mains sont deux rites sacrés qui sanctifient le catéchumène à leur manière, mais qui, sans le baptême, ne servent de rien pour la rémission des péchés ou l'entrée dans le royaume du ciel. *De peccat. merit.*, II, XXVI, 42, *P. L.*, t. XLIV, col. 176. Dans ses *Confessions*, I, XI, saint Augustin rappelle l'usage du sel; à propos de l'aveugle-né, guéri par Notre-Seigneur avec un peu de salive et de terre, il fait allusion à une onction de ce genre pratiquée sur les catéchumènes : « Demandez à un homme : Es-tu chrétien? S'il répond affirmativement, demandez-lui : Catéchumène ou fidèle? S'il répond : Catéchumène, c'est qu'il n'a reçu que l'onction et non le bain purificateur. » *In Joa.*, tr. XLIV, 2, *P. L.*, t. XXXV, col. 1714. Voir dans Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, Rouen, 1700, t. I, p. 37 sq., plusieurs *ordines ad faciendum christianum* ou *catechumenum* ou *catecumenum* ou *catechumenandum*.

Chez les Grecs, l'admission au catéchuménat ne comporte ni l'usage du sel ni celui de l'onction. Quant aux autres rites, l'imposition des mains et la prière sont signalées par Eusebe, *Vita Const.*, IV, LXI, *P. G.*, t. XX, col. 1213; le signe de la croix, par le diacre Marc qui raconte, dans la vie de Porphyre, évêque de Gaza, que plusieurs personnes ayant demandé le signe du Christ, ce pontife les marqua du signe de la croix et les fit catéchumènes, *Vita Porph.*, IV, 31, *P. G.*, t. LXV, col. 1226; l'exorcisme et l'exsufflation, par le premier concile de Constantinople, de 381, Can. 7. Or, tandis qu'en Occident tous ces rites étaient accomplis le même jour de l'admission dans une seule cérémonie, le concile de Constantinople indique trois jours consécutifs. Le premier jour, dit-il, nous nous les faisons chrétiens, le second jour, catéchumènes; le troisième jour, nous les exorcisons en leur soufflant trois fois sur le visage et les oreilles, et ainsi nous les catéchisons, prenant soin qu'ils fréquentent longtemps l'église pour y entendre les Écritures, après quoi nous les baptisons. *Concilium Constant. I*, can. 7, Hardouin, t. I, p. 812-813.

3° *Droits et devoirs.* — Dès qu'un infidèle était ainsi admis au catéchuménat, il n'était plus considéré comme un étranger, mais comme faisant partie de la communauté à un titre officiel. Il était désigné sous le nom de catéchumène ou d'auditeur, parfois même sous le terme générique de chrétien, qui s'appliquait indistinctement aux catéchumènes et aux fidèles, comme nous l'avons vu plus haut dans saint Augustin. L'imposition des mains fait un chrétien, dit le concile d'Elvire, can. 39, Hardouin, t. I, p. 254, mais le chrétien n'est pas un fidèle. *Ibid.*, can. 59, p. 255. Agrégé dès lors à l'Église, il acquiert certains droits et contracte certaines obligations : le droit d'avoir une place marquée dans les assemblées chrétiennes et d'être l'objet d'une prière et d'une imposition des mains solennelle avant la liturgie eucharistique; l'obligation de se faire instruire par des personnes chargées de ce soin et de se bien conduire pour mériter la grâce de l'initiation.

Jusque-là il n'avait assisté aux réunions qu'en étranger toléré, en dehors de la place réservée aux fidèles et aux catéchumènes, parmi les païens et les juifs. *Concil. Carthag. IV*, can. 84, Hardouin, t. I, p. 984. Il ne connaissait de la liturgie que le chant des psaumes, et de l'enseignement que la lecture de l'Écriture avec les explications homilétiques qui en étaient données; après quoi il était exclu. Désormais il prend place parmi les catéchumènes et il reste après le renvoi des infidèles, S. Augustin, *Serm.*, CXXXII, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 734, pour être l'objet d'une cérémonie spéciale. Le diacre, en effet, prie et demande aux fidèles de prier pour lui; puis l'évêque lui impose solennellement les mains et récite une prière appropriée, *Concil. Laodic.*, can. 19, Hardouin, t. I, p. 784; S. Chrysostome, *In II Cor.*, homil. II, 5, *P. G.*, t. LXI, col. 399; S. Célestin, *Epist.*, XXI, c. XI, 12, *P. L.*, t. L, col. 535; après quoi il est renvoyé, laissant réunis les compétents, les pénitents et les fidèles. Les *Constitutions apostoliques* sont très explicites à ce sujet et distinguent nettement deux renvois de catéchumènes : le premier, celui dont nous venons de parler, et le second relatif aux compétents. *Const. apost.*, VIII, VI, *P. G.*, t. I, col. 1077-1080. Le *Testamentum D. N. J. C.* nous révèle en particulier que les catéchumènes prient à part des fidèles, échangent entre eux le baiser de paix, d'homme à homme, de femme à femme, reçoivent l'imposition des mains de l'évêque et quittent la synaxe avant les lectures. *Testamentum*, p. 117, 119. Ce renvoi avant les lectures paraît singulier. Il semble cependant qu'en Gaule les catéchumènes n'aient été admis à l'audition de l'Évangile et de l'homélie qu'au v[e] siècle, car le concile d'Orange de 441 prescrit qu'on leur lise l'Évangile. Can. 18, Hardouin, t. I, p. 1785. En Espagne, le concile de Valence de 524 ordonna que la lecture de l'Évangile à la suite de celle de l'Épître ainsi que l'homélie seraient publiques, parce que c'est à la fois une occasion pour les fidèles et les catéchumènes de s'instruire et pour les infidèles de se convertir, can. 1, Hardouin, t. II, p. 1067; même prescription au concile de Lérida. Can. 4, *ibid.*, p. 1065. L'usage général était d'admettre tout le monde jusqu'après l'homélie.

Or l'homélie, étant donnée la forme discrète et voilée qu'elle prit, n'était comprise dans ses allusions que des seuls initiés; elle ne pouvait donc pas suffire à l'instruction désormais obligatoire du catéchumène. C'est pourquoi ce dernier devait s'adresser à son catéchiste pour avoir le supplément d'information nécessaire à sa situation nouvelle dans l'Église; et ce supplément lui-même, fourni durant tout le temps de ce premier stage de probation dans des instructions catéchétiques privées, ne pouvait être que relatif et forcément tenu à la discrétion sur les points de doctrine, dont la notification était exclusivement réservée à la catéchèse des compétents, c'est-à-dire à l'époque où le catéchumène passait au second degré de sa probation, en vue de la préparation immédiate au baptême.

D'autre part, le catéchumène, dûment averti au moment de son admission des principaux devoirs qu'il aurait à remplir, est désormais soumis à la surveillance de l'Église, soit de son catéchiste, soit de ses répondants. Car il a pris un engagement; il doit donc donner des gages de bonne volonté et d'application, accomplir certaines œuvres de pénitence, s'abstenir des désordres et des habitudes de la vie païenne et s'exercer de mieux en mieux à la pratique de la vertu, de manière à fournir, le moment venu, la preuve qu'il s'est rendu digne de passer au second degré de sa probation et de se préparer immédiatement au baptême. Origène, *Cont. Cels.*, III, LI, *P. G.*, t. XI, col. 988. On voit par là avec quel sérieux devait se conduire le catéchumène.

4° *Durée.* — Ce premier stage de probation durait plus ou moins de temps selon les circonstances et la coutume des Églises. En Espagne, il durait deux ans, d'après le concile d'Elvire, can. 42, Hardouin, t. I, p. 254; en Orient, trois ans, d'après saint Grégoire de Nazianze,

Orat., XL, 28, *P. G.*, t. XXXVI, col. 400, les *Constitutions apostoliques*, VIII, XXXII, *P. G.*, t. I, col. 1132, et le *Testamentum D. N. J. C.*, p. 117. Mais il pouvait être abrégé, au gré de l'évêque, en cas de nécessité ou lorsque les dispositions du catéchumène étaient exceptionnelles, comme aussi il pouvait être prolongé, à titre d'épreuve ou de punition, pour cause d'insuffisance, d'inconduite ou de faute grave. C'est ainsi qu'en Espagne, le concile d'Elvire exige trois ans au lieu de deux pour le flamine, à cause des jeux inhérents à sa charge et qui étaient plus ou moins entachés d'idolâtrie; encore fallait-il qu'il n'eût pas sacrifié, can. 4, cinq ans pour la femme qui épousait un homme séparé de sa femme légitime, can. 11; et pour le délateur, can. 73, il renvoie même jusqu'à la fin de la vie le catéchumène coupable à la fois d'adultère et d'avortement. Can. 68, Hardouin, t. I, p. 257. Le concile de Nicée, 325, condamne le catéchumène qui pèche à passer trois ans parmi les auditeurs avant d'être admis avec les autres catéchumènes. Can. 14, Hardouin, t. I, p. 330. Le concile de Néocésarée porte que si le catéchumène pénètre dans l'église et se range parmi ceux qui sont spécialement instruits, c'est-à-dire parmi les compétents ou φωτιζόμενοι et y est surpris en faute, il doit revenir parmi les simples ἀκροώμενοι; s'il pèche, il est renvoyé. Can. 5, Hardouin, t. I, p. 283. On comprend que l'Église tînt à la bonne conduite de ses affiliés, depuis leur admission, les entourât de sa vigilante protection et, le cas échéant, punît leurs fautes, en retardant leur baptême. Mais on comprend aussi que, selon les circonstances, cette première probation ne devait pas trop se prolonger, sous peine de rebuter les bonnes volontés. Aussi vit-on l'Église en diminuer peu à peu la durée, la réduire notablement jusqu'à la confondre parfois avec la préparation immédiate au baptême.

Par contre il arriva trop souvent que les convertis, uniquement satisfaits de leur admission au catéchuménat, retardèrent indéfiniment d'eux-mêmes leur initiation baptismale, quelques-uns par timidité, à raison des graves responsabilités de la vie chrétienne, selon le sentiment exprimé par Tertullien dans son *De baptismo*, XVIII, *P. L.*, t. I, col. 1222, la plupart pour jouir, dans cet état indécis, de leur liberté et se réserver pour la fin de leur vie ce sacrement de la régénération totale. On sait que saint Martin, catéchumène à 10 ans, ne fut baptisé qu'à 22, Sulpice Sévère, *Vita Martini*, n. 2, *P. L.*, t. XX, col. 161, et que saint Augustin, catéchumène dès son bas âge, ne reçut le baptême qu'à 33 ans. D'ordinaire ce retard constituait un abus, contre lequel ne cessèrent de protester les Pères du IVe et du Ve siècle. S. Basile, *Homil.*, XIII, 1, *P. G.*, t. XXXI, col. 425; S. Grégoire de Nysse, *Adversus eos qui differunt baptisma, P. G.*, t. XLVI, col. 417 sq.; S. Chysostome, *Ad illuminandos, P. G.*, t. XLIX, col. 223-249; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XL, *P. G.*, t. XXXVI, col. 359-425.

5° *Passage à la classe des compétents.* — Au terme de ce stage plus ou moins long, soumis au contrôle de l'autorité ecclésiastique, le catéchumène pouvait poser sa candidature à la prochaine initiation chrétienne. Bien qu'il appartînt à l'Église par un titre officiel, il ne faisait pas encore pleinement partie de la communauté: il n'était qu'un novice en passe de devenir un candidat effectif. L'Église latine et grecque ne connaissait pas d'autre stage intermédiaire. Et c'est à tort que Du Cange, *Glossarium*, dom Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. I, p. 29-20; Duguet, *Conférences ecclésiastiques*, Cologne, 1742, t. I, p. 334, 335, Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1877, et d'autres encore, ont prétendu qu'il y avait plus de deux classes de catéchumènes; il n'en est rien. La différence des termes employés, qui a donné lieu à cette illusion, n'entraîne pas nécessairement une différence de classes; c'est ce qu'a très bien établi Funk, *Die Katechumenats Klassen*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1883, p. 41 sq. Et, comme le note Mgr Duchesne, l'idée de la distinction des catéchumènes en trois ou quatre classes repose sur une mauvaise interprétation des anciens textes. *Origines du culte*, 2e édit., Paris, 1898, p. 282. Les décisions des conciles de Néocésarée, can. 5, et de Nicée, can. 14, Hardouin, t. I, p. 283, 330, n'ont trait qu'à de pures mesures disciplinaires, qui renvoient le délinquant parmi les simples auditeurs.

Ces deux classes sont distinctement marquées par les *Constitutions apostoliques*, où les κατηχούμενοι ne se confondent pas du tout avec les φωτιζόμενοι. Nous avons déjà signalé plus haut la manière dont sont traités les catéchumènes proprement dits. Dès leur renvoi, on procède à des cérémonies au sujet des énergumènes; et une fois ceux-ci sortis, le diacre procède vis-à-vis des φωτιζόμενοι ou compétents de la même manière que pour les catéchumènes, mais il y a une prière nouvelle, et, de la part de l'évêque, une bénédiction à part, avec un nouveau renvoi. *Const. apost.*, VIII, VII, VIII, *P. G.*, t. I, col. 1081-1084.

Le passage de la première classe à la seconde se faisait d'ordinaire quelques semaines avant Pâques. En vue du baptême prochain, le catéchumène sollicitait son admission parmi les compétents. Du reste, l'évêque avait soin d'adresser une invitation aux catéchumènes. S. Basile, *Homil.*, XIII, *P. G.*, t. XXXI, col. 424. Le catéchumène donnait son nom: *Baptizandi nomen suum dent*, prescrit le IVe concile de Carthage. Can. 85, Hardouin, t. I, col. 984. *Ecce Pascha*, dit saint Augustin, *da nomen ad baptismum*. *Serm.*, CXXXII, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 735, et S. Cyrille de Jérusalem, *Procatéchèse*, 1, 4, 13, *P. G.*, t. XXXIII, col. 333, 340, 353; *Cat.*, III, 2, col. 428. Le candidat était alors soumis à un examen pour permettre de constater s'il remplissait les conditions prescrites. *Peregrinatio Silviæ*, 45, édit. Geyer, Vienne, 1898, p. 96; *Testamentum D. N. J. C.*, p. 119; *Canons d'Hippolyte*, can. 102, p. 91. Si l'examen était favorable, on inscrivait le nom du catéchumène sur les registres de l'église. Cette immatriculation se faisait, en général, pendant le carême, soit au début, soit au milieu, ainsi que nous l'apprennent saint Cyrille de Jérusalem, *Procatéchèse*, 1, 4, 13; *Cat.*, III, 2, *loc. cit.*; la *Peregrinatio*, 45, p. 96, pour Jérusalem; le pape Sirice, *Epist. ad Himer.*, I, 2, Hardouin, t. I, p. 847, 848, pour l'Église romaine; le IVe concile de Carthage, can. 84, Hardouin, t. I, p. 984; saint Augustin, *Serm.*, CXXXII, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 735, pour la province d'Afrique, et le livre des *Confessions*, IX, VI, 14, pour Milan. Il semble qu'une fois les listes closes on n'admettait plus personne; du moins le concile de Laodicée défend d'admettre quelqu'un après la seconde semaine de carême. Can. 45, Hardouin, t. I, p. 790.

A partir de cette inscription officielle, le catéchumène était appelé *electus* ou *competens*, chez les Latins, φωτιζόμενοι, βαπτιζόμενοι, [illegible], φωτισθησόμενος, chez les Grecs. *Const. apost.*, VIII, VII, VIII, *P. G.*, t. I, col. 1081, 1137; concile de Laodicée, can. 46, 48; et concile *in Trullo* ou Quinisexte, can. 78. Exceptionnellement, à Jérusalem, le φωτιζόμενος était aussi appelé πιστός, fidèle, S. Cyrille de Jérusalem, *Procat.*, 1; *Cat.*, XI, 9, *P. G.*, t. XXXIII, col. 332, 701. « Tu étais appelé catéchumène, dit saint Cyrille, *Procat.*, 6, col. 344, maintenant tu es appelé fidèle; *Cat.*, I, 4, col. 373; te voilà passé de l'ordre des catéchumènes à celui des fidèles. » *Cat.*, V, 1; VI, 29, col. 505, 589.

Donner son nom et se faire immatriculer, c'était prendre l'engagement d'une préparation sérieuse et se soumettre plus étroitement encore à toutes les prescriptions préparatoires à l'initiation de la veille de Pâques. S. Cyrille de Jérusalem, *Procat.*, 6, col. 345; S. Augustin, *De fide et operibus*, VI, 18; XIII, 19, *P. L.*, t. XL, col. 209, 210. C'était aussi s'astreindre, sous la direction

du catéchiste, didascale ou docteur, à recevoir le complément d'instruction nécessaire et de formation morale. *Canons d'Hippolyte,* can. 61, 62, p. 76; *Const. apost.,* VII, XL, *P. G.,* t. I, col. 1041.

D'ordinaire, ce temps de préparation immédiate au baptême, se confondant avec le carême, durait quarante jours. *Peregrinatio,* 46, p. 97; S. Jérôme, *Cont. Joa. Hier.,* XIII, *P. L.,* t. XXIII, col. 365; S. Augustin, *Serm.,* CCX, 1, 2, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 1048. C'était un temps de préparation intense, où il importait d'obtenir les meilleurs résultats au point de vue intellectuel et moral : temps de la palestre, comme dit saint Chrysostome, de l'exercice de la vertu, de l'école du courage. *Ad illum.,* I, 4, *P. G.,* t. XLIX, col. 228. Tout devait concourir à ce but important, la catéchèse, l'ascèse, la liturgie. Aussi, pendant ce dernier stage, le compétent était-il tenu, plus encore qu'auparavant, à éviter tout ce qui, par sa faute ou sa négligence, pouvait faire remettre à plus tard son initiation. Concile d'Elvire, can. 45, 68, 73; concile de Nicée I, can. 14, Hardouin, t. I, p. 255, 257, 258, 330; et de Néocésarée, can. 5, *ibid.,* p. 284. Naturellement il assistait tout d'abord aux réunions ordinaires de la communauté jusqu'après la *missa* des infidèles, juifs, catéchumènes et énergumènes. A ce moment, il priait, sur l'invitation du diacre, pendant que les fidèles suppliaient Dieu de le rendre digne du baptême; puis il inclinait la tête pour recevoir la bénédiction de l'évêque, qui prononçait sur lui une prière appropriée, *Const. apost.,* VIII, VII, VIII, *P. G.,* t. I, col. 1081; mais en outre, il avait des réunions spéciales, remplies, comme nous allons le voir, de cérémonies symboliques, de pratiques ascétiques, d'exorcismes et de catéchèses, qui avaient pour but sa purification et son instruction, et dont l'ensemble constituait la préparation immédiate au baptême; autant d'occasions destinées, dit Mgr Duchesne, *Origines,* p. 287, à vérifier la préparation des candidats et à les présenter aux fidèles qui pouvaient, au besoin, protester contre l'admission des indignes.

III. PRÉPARATION IMMÉDIATE AU BAPTÊME. — 1° *Préparation ascétique.* — Tout au début du carême, l'élu ou compétent recevait notification des devoirs particuliers qui lui incombaient pendant ce dernier stage de probation. La *Procatéchèse* et les *Catéchèses* I et II de saint Cyrille de Jérusalem, ainsi que le *Sermo CCXVI ad competentes* de saint Augustin donnent une idée de ce genre d'instruction. Rompre avec les mauvaises habitudes de la vie païenne, avec le monde, le péché et le démon, tel était le but à atteindre depuis l'entrée dans le catéchuménat; mais ce but s'impose maintenant de la façon la plus impérieuse; car c'est le moment ou jamais de faire place nette à la grâce baptismale. Or rien n'était mieux approprié à un tel but que la pratique de l'ascèse sous forme de prières plus fréquentes, de jeûnes, d'abstinences, de veilles, de mortifications et de bonnes œuvres. Tertullien résume ainsi l'usage de Carthage, à la fin du IIe siècle : *Ingressuros baptismum, orationibus crebris, jejuniis et geniculationibus et pervigiliis orare oportet et cum confessione omnium retro delictorum. De bap.,* XX, *P. L.,* t. I, col. 1222.

1. *Le jeûne.* — Le jeûne est déjà signalé par la *Didachè,* au Ier siècle, VII, 4, p. 22. Dans la première moitié du IIe siècle, saint Justin nous apprend qu'on enseigne au catéchumène à prier, à jeûner, à demander à Dieu le pardon de ses péchés, et que les fidèles prient et jeûnent avec lui avant la collation du baptême. *Apol.,* I, 61, *P. G.,* t. VI, col. 420. Le jeûne précède toujours l'initiation baptismale, affirment les *Constitutions apostoliques,* VII, XXII, les *Recognitions,* VII, 34; X, 72, *P. G.,* t. I, col. 1013, 1368, 1454, et les *Homélies clémentines,* III, 73, *P. G.,* t. II, col. 157. Les *Canons d'Hippolyte* signalent spécialement le jeûne du vendredi saint, veille de l'initiation. Can. 106, p. 92. Le *Testamentum D. N. J. C.,* p. 127, y joint celui du samedi saint. Sans être partout, au début, d'égale durée, le jeûne ne tarda pas à s'étendre de plus en plus, soit au temps de la passion, comme le rappelle saint Hilaire, *In Matth.,* XV, 8, *P. L.,* t. IX, col. 1006, soit à tout le temps de la préparation immédiate au baptême, c'est-à-dire à tout le carême. Sirice, *Epist.,* I, II, *P. L.,* t. XIII, col. 848; S. Cyrille de Jérusalem, *Procat.,* 4; *Cat.,* III, 16, *P. G.,* t. XXXIII, col. 341, 449; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.,* XL, 30, *P. G.,* t. XXXVI, col. 401. L'abstinence accompagnait le jeûne : *Diu abstinentia vini et carnium... baptismum percipiant.* Conc. Carth. IV, can. 85, Hardouin, t. I, col. 984; S. Augustin, *De fide et oper.,* VI, 9, *P. L.,* t. XL, col. 202.

2. *Pénitence.* — Pour se soustraire à l'action du démon, le compétent devait multiplier les actes de mortification et de pénitence. C'était cette *prima pænitentia,* dont parle saint Augustin, celle qui engendre l'homme nouveau en attendant le baptême. *Serm.,* CCCLI, II, 2; CCCLII, I, 2, *P. L.,* t. XXXIX, col. 1537, 1550. Le catéchumène marié devait, en particulier, s'abstenir pendant cette préparation de tout rapport conjugal et pratiquer la continence; c'est l'obligation qu'indiquent saint Augustin, *De fide et oper.,* VI, 9, *P. L.,* t. XL, col. 202, et saint Césaire d'Arles, *Serm.,* CCLXVII, 3, *P. L.,* t. XXXIX, col. 2242. Avant tout, disait saint Cyrille de Jérusalem, se défaire de tout vice, de toute souillure, *Procat.,* 4, purifier son vase, *Cat.,* I, 5, dépouiller le vêtement ancien et revêtir la robe nuptiale, *Procat.,* 3, s'abstenir du péché, mourir au péché. *Procat.,* 5, 8, *P. G.,* t. XXXIII, col. 341, 377, 336, 344, 348. Clément d'Alexandrie avait signalé la nécessité de s'exciter au repentir de ses fautes, *Pædag.,* I, VI, *P. G.,* t. VIII, col. 288; les *Constitutions apostoliques,* VII, XL, *P. G.,* t. I, col. 1041, insistent sur l'obligation de se purifier en ce moment de toute perversité, de toute tache, de toute ride, d'imiter le laboureur qui arrache d'abord les mauvaises herbes avant de semer le bon grain.

3. *Confession.* — L'un des moyens indiqués pour arracher les péchés, c'était de les confesser, et on les confessait avant de recevoir le baptême. Tertullien n'est pas le seul à constater ce fait. *De bapt.,* XX, *P. L.,* t. I, col. 1222. Saint Grégoire de Nazianze en parle également. *Orat.,* XL, 27, *P. G.,* t. XXXVI, col. 397; cf. *Testamentum,* p. 117. C'est à l'évêque, disent les *Canons d'Hippolyte,* can. 103, p. 92, que devait se faire cette confession. Eusèbe raconte ainsi l'entrée dans le catéchuménat et le baptême de Constantin. Sentant sa fin venir, dit-il, Constantin fléchit les genoux, demande pardon à Dieu, confesse ses péchés dans le *martyrium* d'Hélénopolis et reçoit l'imposition des mains accompagnée de la prière. Se faisant ensuite transporter à Nicomédie et s'adressant aux évêques : « Il est temps, dit-il, que je reçoive le signe qui confère l'immortalité, que je participe au sceau qui sauve... Si Dieu permet que, dans la suite, je me mêle à son peuple et qu'admis dans l'église je prenne part avec tous à la prière, je promets de m'imposer pour vivre les lois dignes de Dieu. » Aussitôt les évêques procédèrent solennellement aux cérémonies divines et le rendirent participant des mystères sacrés. *Vita Const.,* IV, 61, 62, *P. G.,* t. XX, col. 1213-1217. Eusèbe ne spécifie pas à qui Constantin confessa ses péchés. Au sujet de ceux qui, après le renversement du temple de Sérapis, se convertirent, Socrate se contente de constater qu'ils reçurent le baptême après avoir confessé leurs péchés, sans spécifier davantage. *H. E.,* V, 17, *P. G.,* t. LXVII, col. 608. Là où se pratiquait cette confession prébaptismale, elle n'avait qu'un caractère purement ascétique et rien de sacramentel; de plus, elle était secrète, comme le font remarquer Tertullien, *De bapt.,* XX, *P. L.,* t. I, col. 1222, et saint Chrysostome, *Ad illum.,* homil. II, 4, *P. G.,* t. XLIX, col. 236; *In paralyt.,* 3, *P. G.,* t. XLI, col. 52.

Saint Cyrille de Jérusalem résume ainsi ces diverses

pratiques ascétiques, quand il adresse les recommandations suivantes aux φωτιζόμενοι : « Préparez votre cœur pour participer aux mystères ; priez plus souvent ; mettez votre âme à l'abri de la tentation, *Procat.*, 16 ; dépouillez le vieil homme par la confession de vos péchés passés, *Cat.*, I, 2, car le temps des catéchèses est un temps de confession, *Cat.*, I, 5, 12 ; il faut laver ses péchés par la pénitence et les confesser avec la certitude de les voir pardonnés. » *P. G.*, t. XXXIII, col. 361, 372, 376, 400. Il consacre à ce dernier point toute sa seconde catéchèse. Cette préparation au grand pardon que devait conférer le baptême exigeait naturellement que le compétent commençât par pardonner aux autres. *Cat.*, I, 6, col. 377. La plupart de ces pratiques ascétiques préparatoires à l'initiation baptismale sont signalées par le pseudo-Augustin : *Omnia sacramenta quæ acta sunt et aguntur in vobis per ministerium servorum Dei, exorcismis, orationibus, canticis spiritualibus, insufflationibus, cilicio, inclinatione cervicum, humilitate pedum*, etc. *De symbolo ad catech.*, IV, 1, *P. L.*, t. XL, col. 660. Ces trois derniers usages marquent avec quels sentiments d'humilité devaient se préparer les compétents.

2° *Préparation catéchétique.* — L'un des buts principaux de la préparation immédiate au baptême était l'instruction des candidats. Jusqu'à son admission au nombre des compétents, le catéchumène, malgré son assistance aux lectures et aux homélies, malgré le supplément d'information qu'il puisait auprès de son catéchiste, restait encore trop étranger à ce qui constituait le fond intime et les détails précis de la doctrine et de la vie chrétienne. Sans doute, au moment de son entrée dans le catéchuménat, il avait été mis en garde contre les dangers de la superstition, contre l'absurdité de la mythologie et contre les erreurs de la philosophie païenne ; il avait appris, en outre, quelques-uns des dogmes principaux de la foi, tels que celui de l'unité de Dieu, du jugement dernier et de la résurrection générale ; sans doute encore, la prédication homilétique, aidée des catéchèses auxquelles il assistait pendant la durée de son premier stage, lui rappelait ces principes de la foi ainsi que ceux de la morale évangélique ; sans doute enfin, au moment même de son admission parmi les compétents, il avait reçu des conseils plus précis ; mais c'était insuffisant. Ne pouvant assister ni à la liturgie eucharistique, ni à l'initiation solennelle, il ignorait la nature, le rôle et l'importance des sacrements. Rien n'est plus connu que la *missa catechumenorum* au moment de la célébration des mystères. Cf. Brightman, *Liturgies eastern and western*, 2 in-8°, Oxford, 1896. D'autre part, l'organisation systématique du catéchuménat avait introduit dans la prédication publique des habitudes de discrétion qui ne laissaient rien deviner des points capitaux de la foi à quiconque n'était pas initié : de là, en particulier, l'ignorance où se trouvait le catéchumène sur les dogmes de la trinité, de l'incarnation, de la rédemption, sur le symbole, l'oraison dominicale, etc.

Au IIe et même au IIIe siècle, l'enseignement ésotérique n'existait pas encore dans l'Église ; la discipline du secret était inconnue des catholiques. Saint Irénée la constate, au contraire, chez les hérétiques et la condamne. *Cont. hær.*, I, IV, 3 ; XXIV, 6, *P. G.*, t. VII, col. 484, 679. Tertullien la reproche, en particulier, aux valentiniens et la raille. *Adv. Valent.*, I, *P. L.*, t. II, col. 543. C'est ce qui permettait à Origène d'écrire contre Celse : « Nous ne cachons pas la sainteté de notre principe... Nous enseignons les premiers venus... Nous confions les Évangiles et les écrits apostoliques à qui peut les entendre. » *Cont. Cels.*, III, XV, *P. G.*, t. XI, col. 940. C'est aussi ce qui avait permis à saint Justin de parler avec tant de liberté des mystères chrétiens, notamment de l'eucharistie, dans sa première *Apologie*. Mais, à partir du IVe siècle, il n'en fut plus de même ; car alors, par une conséquence de l'organisation pédagogique du catéchuménat, l'enseignement public des Pères est plein de réticences voulues ou d'allusions voilées sur les sacrements et les dogmes. C'est la discipline du secret qui est en vigueur et à laquelle font allusion saint Cyrille de Jérusalem, *Procat.*, 5 ; *Cat.*, V, 12 ; VI, 29 ; XIX, 1, *P. G.*, t. XXXIII, col. 341-343, 351, 589, 1065 ; les *Constitutions apostoliques*, II, LVII, *P. G.*, t. I, col. 733 ; la *Peregrinatio Silviæ*, 46, édit. Geyer, Vienne, 1898, p. 97. C'est pourquoi saint Épiphane reproche comme un scandale aux marcionites la pratique où ils sont de célébrer les saints mystères sous les yeux des catéchumènes. *Hær.*, XLII, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 700. Saint Grégoire de Nazianze, après avoir fait un abrégé de ce que le futur illuminé doit croire sur la trinité, l'incarnation et le reste du symbole, termine en disant : « Voilà ce que tu peux savoir en dehors du mystère, ce qu'il est permis de porter à l'oreille du profane. Quant au reste, grâce à la Trinité, tu l'apprendras dans l'intimité et tu le garderas devers toi comme tout ce qui est gardé sous le sceau du secret. » *Orat.*, XL, 45, *P. G.*, t. XXXVI, col. 424, 425. Saint Chrysostome, qui fait souvent allusion à cette discipline du secret, *In Gen.*, homil. XXVII, 8, *P. G.*, t. LIII, col. 251 ; *Ad illum.*, homil. I, 1, *P. G.*, t. XLIX, col. 224, s'exprime ainsi dans son commentaire sur l'Épître aux Corinthiens : « Je voudrais bien parler ouvertement, mais je n'ose, à cause des non-initiés. Ce sont eux qui nous rendent l'explication difficile, en nous mettant dans la nécessité d'employer des termes obscurs ou de leur exposer les mystères. Je parlerai néanmoins, autant qu'il me sera possible, en respectant les saintes obscurités. » *In I Cor.*, homil. XL, 1, *P. G.*, t. LXI, col. 347. Saint Augustin répète souvent dans ses sermons l'expression : *Norunt fideles.* A propos de ces paroles de l'Évangile de saint Jean, VI, 56 : *Caro mea vere esca est, et sanguis meus vere potus est,* il remarque que leur sens, compris des fidèles, échappe à l'intelligence des non-initiés, simples auditeurs ou catéchumènes. « Cela vous est voilé, dit-il à ces derniers ; mais si vous le voulez, cela vous sera révélé. *Accede ad professionem et solvisti quæstionem ;* voici Pâques, donnez votre nom pour le baptême. Si la fête ne vous sollicite pas, que la curiosité vous pousse, et alors vous comprendrez le sens de ces paroles. » *Serm.*, CXXXII, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 734. Le pape Innocent Ier, dans sa lettre à l'évêque d'Eugubio du 19 mars 416, répond en termes voilés pour ne point paraître révéler des mystères ; il s'en expliquera mieux de vive voix. Jaffé, *Regesta*, t. I, n. 311. On connaît le sentiment auquel obéit plus tard Sozomène quand il se refuse à insérer dans son histoire le texte du symbole : c'est un texte réservé à la connaissance des seuls initiés, *H. E.*, I, 20, *P. G.*, t. LXVII, col. 920 ; scrupule que ne partagea pas son contemporain Socrate, *H. E.*, I, 8, *ibid.*, col. 68. Ce qui revient à dire que, déjà vers le milieu du Ve siècle, cette discipline tombe en désuétude et ne va pas tarder à disparaître. Voir ARCANE, t. I, col. 1738-1758. Quoi qu'il en soit, elle a été en vigueur pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve, et c'est ce qui a donné à la catéchèse une importance singulière, justifiant pleinement la remarque de saint Cyrille de Jérusalem, quand il dit que la catéchèse n'est pas une homélie ordinaire. *Procat.*, 11, *P. G.*, t. XXXIII, col. 352.

Le but de la catéchèse étant, en général, de conduire à la foi, d'après Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, I, VI, *P. G.*, t. VIII, col. 285, il fallait donc, au moment de la préparation immédiate au baptême, insister tout d'abord avec plus de précision sur les connaissances déjà acquises. Car c'est surtout à la veille de son initiation baptismale que le catéchumène doit connaître définitivement *quæ fides et qualis vita debeat esse christiani.* S. Augustin, *De fide et oper.*, VI, 9, *P. L.*, t. XL, col. 202. *Quod autem fit per omne tempus, quo in Ecclesia salu-*

breviter constituti est ut ad nomen Christi accedentes catechumenorum gradus excipiat, hoc fit multo diligentius et instantius his diebus, quibus competentes vocantur, cum ad percipiendum baptismum sua nomina jam dederunt. Ibid. Il fallait, de plus, suppléer à l'insuffisance de l'instruction religieuse déjà reçue, soit en dissipant les obscurités dont s'était enveloppée jusque-là la prédication ordinaire, soit en fournissant les dernières et les plus explicites explications, qui ne pouvaient trouver place dans les précédentes catéchèses du catéchuménat. C'est pourquoi saint Cyrille de Jérusalem pouvait dire, en 348, aux compétents de son temps, qu'il était chargé de catéchiser : « Tu t'appelais catéchumène et tu n'étais frappé que d'un son extérieur, entendant parler des mystères sans les comprendre et des Écritures sans en saisir le sens profond. Maintenant, c'est l'esprit qui va se faire entendre à l'intérieur de ton âme, et, en écoutant ce qui a été écrit sur les mystères, tu vas comprendre ce que tu ignorais. » *Procat.*, 6, *P. G.*, t. XXXIII, col. 344. Il fallait enfin révéler les points de doctrine spéciaux non encore connus et absolument indispensables pour faire profession de foi chrétienne.

Parfois encore, il est vrai, une instruction pouvait être consacrée, soit à l'ensemble des devoirs du compétent : tels, plusieurs sermons de saint Augustin *ad competentes*, la procatéchèse et la catéchèse I de saint Cyrille, les deux homélies de saint Chrysostome *ad illuminandos*; soit à l'ensemble des vérités qu'il fallait croire : telle, la catéchèse IV de saint Cyrille. Mais partout, tant en Orient qu'en Occident, on prenait un soin particulier de faire connaître la règle de foi, la prière de Notre-Seigneur, les sacrements de l'initiation, choses tenues étroitement secrètes.

De là, tout d'abord, ce que l'on appelait la *traditio symboli*, et qui consistait à notifier le symbole aux compétents, à le leur détailler, à l'expliquer article par article, de manière non seulement à le faire comprendre, mais encore à le faire apprendre par cœur, car il ne s'écrivait pas et devait être récité solennellement à une cérémonie ultérieure. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, IV, 12, *P. G.*, t. XXXIII, col. 521; concile de Laodicée, can. 46; S. Augustin, *Serm.*, LVI-LIX, CXII-CXIV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 377-400, 1058-1065; *De fide et oper.*, II, 17, *P. L.*, t. XL, col. 208. L'évêque, ou quelquefois son représentant, récitait le symbole, puis, le reprenant mot par mot, en donnait une explication brève d'un bout à l'autre, pour en faciliter l'intelligence et pour l'inculquer dans la mémoire des compétents. La date de cette *traditio symboli* n'était pas la même partout. A Rome aucun document contemporain n'indique le jour exact; d'après les documents postérieurs, c'était le mercredi de la quatrième semaine du carême. A Jérusalem, d'après la *Peregrinatio Silviæ*, 46, p. 97, c'était au commencement de la sixième semaine, en réalité la troisième semaine avant Pâques, parce que, au temps de Silvie, le carême de Jérusalem durait huit semaines. Duchesne, *Les origines*, 2ᵉ édit., p. 316, note 2. A Milan, en Gaule et en Espagne, c'était huit jours avant Pâques, le dimanche des Rameaux. S. Ambroise, *Epist.*, XX, 4, *P. L.*, t. XVI, col. 995; concile d'Agde de 506, can. 13, Hardouin, t. II, p. 999; S. Isidore, *De offic. eccles.*, I, 28, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 763; S. Hildefonse, *De cognit. bapt.*, 34, *P. L.*, t. XCVI, col. 127. En Afrique, une quinzaine de jours avant le baptême, c'est-à-dire la veille du cinquième dimanche du carême, comme cela ressort des sermons LVIII et LIX de saint Augustin. *P. L.*, t. XXXVIII, col. 394, 400. Ainsi initié à la connaissance du symbole, le catéchumène n'avait plus qu'à en fixer la formule dans sa mémoire, pour le réciter au jour de son baptême, comme un témoignage de sa foi, et le redire ensuite tout le long de sa vie chrétienne, matin et soir. *Serm.*, LVIII, XI, 13.

On procédait de même pour la *traditio* du *Pater*. A Rome, cette prière était livrée au compétent dans la même cérémonie et après la *traditio evangeliorum*, celle-ci inconnue partout ailleurs, et la *traditio symboli*. Le prêtre, chargé de cette *traditio*, commençait par une très courte exhortation générale, puis récitait phrase par phrase, demande par demande, le texte de l'oraison dominicale, et clôturait la cérémonie par une brève allocution. Duchesne, *Les origines*, p. 291. En Afrique, cette *traditio* du *Pater* avait lieu huit jours avant Pâques, après une première reddition du symbole. Ce n'est pas d'abord l'oraison dominicale, dit l'évêque d'Hippone, puis le symbole que vous avez reçus, mais, au contraire, le symbole d'abord, puis l'oraison dominicale. *Serm.*, LVI, I, 1. Tel est l'ordre : *Ordo est ædificationis vestræ ut discatis prius quid credatis et postea quid petatis... Prius didicistis quod crederetis; hodie didicistis eum invocare in quem credidistis. Serm.*, LVII, I, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 377, 386; cf. Ferrand, *Epist. ad Fulgentium*, *P. L.*, t. LXV, col. 397. Les *Constitutions apostoliques* signalent une *redditio* du *Pater*, VII, XLIV, *P. G.*, t. I, col. 1045, et la placent immédiatement après le baptême et l'onction. Cela suppose une *traditio*, dont la date n'est pas fixée. Quant à saint Cyrille de Jérusalem, il n'explique mot à mot l'oraison dominicale que dans la semaine après Pâques, à l'occasion des cérémonies de la messe pascale, ce qui suppose que les compétents n'en avaient eu connaissance qu'à cette première messe, à laquelle ils avaient assisté, au sortir des fonts baptismaux. *Cat.*, XXIII, 11 sq., *P. G.*, t. XXXIII, col. 1117; cf. pseudo-Ambroise, *De sacram.*, V, IV, *P. L.*, t. XVI, col. 450.

Restait enfin à faire connaître aux compétents la nature, l'objet, le rôle, l'importance des sacrements qui constituaient leur initiation chrétienne : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, le sacrifice de la messe. A Jérusalem, du moins, nous savons par saint Cyrille que la catéchèse ne roulait sur ces points importants qu'après Pâques. Car, dans sa dernière catéchèse, celle qui précède immédiatement la collation du baptême, *Cat.*, XVIII, 32, 33, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1053-1055, Cyrille ne fait qu'une simple allusion et promet de revenir plus amplement sur l'ensemble des cérémonies de l'initiation baptismale, et c'est à compléter cet enseignement qu'il consacre ses catéchèses mystagogiques, où il parle tour à tour et de la manière la plus intéressante au point de vue de l'histoire des sacrements, du baptême, de la confirmation, de l'eucharistie, de la liturgie eucharistique. C'est, pour l'Orient, le seul exemple qui nous soit parvenu d'une telle explication. Dans l'Église latine, au contraire, beaucoup de sermons nous restent qui ont été adressés *ad neophytos, ad infantes*, c'est-à-dire aux nouveaux baptisés; preuve qu'en Occident on complétait immédiatement après Pâques l'instruction des néophytes. C'est ainsi, en particulier, que saint Augustin consacre son sermon CCXXVII au sacrement de l'eucharistie. Du reste, voici ce qu'il dit dans son sermon CCXXVIII : *Sermonem debemus hodie infantibus de sacramento altaris. Tractavimus ad eos de sacramento symboli, quod credere debeant; tractavimus de sacramento orationis dominicæ, quomodo petant; et de sacramento fontis et baptismi. Omnia hæc et disputata audierunt et tradita perceperunt. De sacramento autem altaris sacri, quod hodie viderunt, nihil adhuc audierunt. Hodie illis de hac re sermo debetur. P. L.*, t. XXXVIII, col. 1102. On voit par là qu'en Afrique, l'explication de l'eucharistie suivait la collation du baptême, au lieu de la précéder. Et c'est sans nul doute après le baptême reçu que les néophytes apprenaient ce qui touche à la pénitence et aux autres sacrements. Saint Gaudentius, évêque de Brescia, sur dix sermons prononcés pendant les fêtes pascales, a consacré le second au sacrement de l'eucharistie. *Serm.*, II, *P. L.*, t. XX, col. 853 sq. Ce qui,

chez les Latins, répond le mieux aux catéchèses mystagogiques de saint Cyrille de Jérusalem, c'est le *De mysteriis* de saint Ambroise et le *De sacramentis* du pseudo-Ambroise, mais ce sont là deux traités et non des catéchèses.

Vu l'importance de cette préparation catéchétique, l'évêque devait en assumer la charge. Mais ne pouvant pas toujours y vaquer personnellement, il en confiait le plus souvent le soin à une personne de choix, catéchiste, didascale, docteur, *doctor audientium,* comme l'appellent les *Canons d'Hippolyte,* can. 68, 92, 99, p. 80, 87, 89; saint Cyprien, *Epist.*, XXIV, *P. L.*, t. IV, col. 287, ou præceptor, selon le *Testamentum D. N. J. C.*, p. 117, qui était ainsi chargé, pendant le premier stage du catéchuménat, d'assurer l'instruction des catéchumènes. Ce personnage pouvait être un simple laïque, *Const. apost.*, VIII, XXXII, *P. G.*, t. I, col. 1132; tel, Origène, Eusèbe, *H. E.*, VI, 3, *P. G.*, t. XX, col. 528; ou un membre du clergé inférieur, tel le lecteur Optat, nommé par saint Cyprien, *Epist.*, XXIV, *P. L.*, t. IV, col. 287; ou un diacre, tels, à Carthage, Deogratias, Augustin, *De cat. rud.*, I, I, *P. L.*, t. XL, col. 310, et Ferrand, *Epist.*, XI, 2, *P. L.*, t. LXV, col. 378; ou un prêtre; Cyrille, à Jérusalem, Chrysostome, à Antioche, et Augustin, à Hippone, avaient été chargés des catéchumènes avant de devenir évêques. Mais d'ordinaire, dans les grandes réunions des compétents, lors de la *traditio* du symbole et du *Pater,* c'était l'évêque en personne qui prenait la parole. En effet, la plupart des sermons *in traditione symboli,* qui nous restent, ont été prononcés par des évêques.

On comprend l'impression profonde qui devait produire dans l'âme des compétents la révélation de la règle de foi et de l'oraison dominicale. Cette préparation intellectuelle, comme l'appelle Tertullien, *De bapt.*, XVIII, *P. L.*, t. I, col. 1221, réclamait non seulement l'assiduité, mais encore une attention soutenue et un effort de mémoire, puisque le compétent devait, le moment venu, réciter par cœur ces formules. Elle exigeait aussi une discrétion absolue vis-à-vis des non initiés et même des simples catéchumènes. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, V, 12, *P. G.*, t. XXXIII, col. 521.

3° *Liturgie prébaptismale.* — La liturgie était intimement liée à tous les actes de la préparation baptismale. Les rites et les cérémonies qui la composaient étaient inspirés par des raisons de symbolisme et de foi; ils avaient pour but de soustraire le compétent à l'action du démon et de lui faire rompre tous les liens avec le péché. Mais il est difficile de préciser la date de leur introduction dans la liturgie. Chaque Église avait ses usages particuliers; les différences sont peu importantes. La pratique romaine, telle qu'elle nous est connue par des documents postérieurs à la période patristique, remonte assez haut. Sur la pratique gallicane, outre le *De mysteriis* de saint Ambroise, le *De sacramentis* et les sermons de Maxime de Turin, qui nous font connaître ce qui se passait dans la haute Italie, nous possédons, pour la Gaule, l'*Expositio brevis antiquæ liturgiæ gallicanæ* de saint Germain de Paris, du VIe siècle, *P. L.*, t. LXXII, col. 77-98, et, pour l'Espagne, le *De officiis* de saint Isidore, *P. L.*, t. LXXXIII, et le *De cognitione baptismi* de saint Hildefonse, *P. L.*, t. XCVI, tous deux de la fin du VIe siècle et du commencement du VIIe. D'autre part, les *Catéchèses* de saint Cyrille de Jérusalem, les *Constitutions apostoliques,* la *Peregrinatio Silviæ,* le *Testamentum D. N. J. C.* et le pseudo-Denys nous révèlent les rites de l'initiation dans les Églises d'Orient. C'est au moyen de ces divers documents qu'on peut reconstituer la liturgie prébaptismale. M. Duchesne, *Les origines du culte chrétien,* 2e édit., Paris, 1898, p. 281-328.

Comme nous l'avons dit, le catéchumène était admis, à Rome, par l'exsufflation, l'imposition du signe de la croix sur le front et l'introduction du sel dans la bouche; en Espagne, par un exorcisme, l'onction des oreilles et de la bouche et l'exsufflation. Une fois inscrit au nombre des compétents, l'élu était soumis, à chaque réunion, à des impositions de mains et à des exorcismes. Les *Canons d'Hippolyte,* can. 99, p. 90, les *Constitutions apostoliques,* VII, XXXIX, *P. G.*, t. I, col. 1037, signalent l'imposition des mains; les exorcismes sont mentionnés par saint Cyrille de Jérusalem, *Procat.*, 1, 5, *P. G.*, t. XXXIII, col. 348, 376, la *Peregrinatio,* 46, p. 97, et saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XL, 27, *P. G.*, t. XXXVI, col. 397, pour l'Orient; pour l'Occident, par saint Optat, *De schism. donat.*, IV, 6, *P. L.*, t. XI, col. 1037, saint Augustin, *Epist.*, CXCIV, 10, 46, *P. L.*, t. XXXIII, col. 390; *De symb. ad catech.*, I, 2, *P. L.*, t. XL, col. 628; *De peccat. orig.*, XL, 45; *Cont. Julian. pelag.*, I, 14, *P. L.*, t. XLIV, col. 408, 469. Or, d'après le *Testamentum D. N. J. C.*, p. 121, impositions des mains et exorcismes sont quotidiens. A Rome, ils se répètent même plusieurs fois dans une seule réunion.

Les compétents réunis se plaçaient, les hommes d'un côté, les femmes de l'autre. Un clerc passait dans leurs rangs, s'arrêtant devant chacun d'eux pour leur faire sur le front un signe de croix et leur imposer les mains; puis ils se prosternaient, priaient, se signaient eux-mêmes; après quoi un autre clerc ou un prêtre leur renouvelait le signe de la croix et l'imposition des mains. A Rome et en Afrique, il est question de génuflexions et de cilices; à Jérusalem, au rapport de saint Cyrille, *Procat.*, 9, *P. G.*, t. XXXIII, col. 349, d'un voile recouvrant la tête pendant ces exorcismes, qui étaient accompagnés chaque fois d'exsufflations symboliques. Saint Augustin regardait l'exsufflation comme l'assaut indispensable qu'il convenait de livrer au démon avant d'assurer sa complète défaite. *De symb. ad cat.*, I, 2, *P. L.*, t. XL, col. 628. Quant aux exorcismes, fréquemment renouvelés en souvenir de ceux dont il est fait mention dans l'Évangile, ils devaient conjurer l'esprit du mal et briser ses chaînes. Exorcismes et impositions des mains se pratiquaient aux réunions ordinaires, avant la lecture et l'explication de l'Évangile, avant la *missa*; ils se pratiquaient également aux réunions spéciales consacrées aux compétents, ainsi que pendant les catéchèses, soit avant l'instruction, S. Cyrille de Jérusalem, *Procat.*, 9, 13, *P. G.*, t. XXXIII, col. 349, 353, soit après. S. Chrysostome, *Ad illum.*, homil. I, 2, *P. G.*, t. XLIX, col. 226. « Reçois les exorcismes avec joie, dit saint Cyrille; l'exsufflation et les exorcismes sont choses salutaires. L'or, mêlé à des matières étrangères, doit être purifié par le feu; ainsi ton âme doit être purifiée par les exorcismes. » « Nos devanciers, dit saint Chrysostome, ont décidé qu'après avoir reçu la doctrine sainte vous alliez pieds nus, sans autre habit qu'une seule tunique, écouter la voix des exorcistes. » Saint Augustin compare les jeûnes et les exorcismes de ce temps de préparation à l'action de la meule sur le grain. *Sic vos ante jejunii humiliatione et exorcismi sacramento quasi molebamini. Serm.*, CCXXVII, 1. *Cœpistis moli jejuniis et exorcismis. Serm.*, CCXXIX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1100.

Deux autres cérémonies marquaient la préparation baptismale : l'une, dont nous avons parlé, la *traditio symboli;* l'autre, la *redditio symboli.* Il importait, en effet, de s'assurer que les compétents savaient par cœur la formule du symbole, avant de leur conférer le baptême. En Afrique et à Jérusalem, on s'en assurait une première fois avant la fin du carême, et vraisemblablement en comité privé. Saint Augustin parle, en effet, d'une reddition du symbole faite huit jours avant Pâques, la veille ou le jour des Rameaux, avant la tradition de l'oraison dominicale. *Serm.*, LVIII, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 393. La *Peregrinatio Silviæ* la place au commencement de la semaine sainte. Quant à la reddition solennelle du symbole, elle avait lieu, dans les usages galli-

cans, le jeudi saint, ainsi que l'atteste saint Hildefonse, *De cognit. bapt.*, 34, *P. L.*, t. XCVI, col. 127; c'est aussi la date indiquée par le concile de Laodicée, can. 46, Hardouin, t. I, col. 790, pour une partie de l'Orient. A Rome et à Jérusalem, elle avait lieu la veille de Pâques, S. Cyrille, *Cat.*, XVIII, 21; XIX, 2, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1041, 1068; S. Augustin, *Serm.*, LVIII, 1, 13, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 393, 400, après le triple renoncement à Satan. Au sujet du symbole baptismal, voir t. I, col. 1660-1684.

Enfin, le grand jour de l'initiation est arrivé. Nous ne parlerons ici que de ce qui a été omis dans l'article BAPTÊME D'APRÈS LES PÈRES, col. 213-218. A Rome, dans un dernier scrutin, un prêtre pratique solennellement l'exorcisme et adjure une dernière fois Satan. Vient alors le rite de l'*Effeta*. Ambroise, *De myst.*, I, 3, et pseudo-Ambroise, *De sacr.*, I, 1, 2, *P. L.*, t. XVI, col. 390, 418. Le prêtre, dit Mgr Duchesne, *Les origines*, p. 292, touche avec le doigt trempé de salive le dessus des lèvres et les oreilles de chacun des élus. Ceux-ci se dépouillent alors de leurs vêtements et reçoivent au sommet de la poitrine et entre les deux épaules une onction d'huile exorcisée. On est arrivé au moment critique de la lutte avec Satan. Les compétents vont le renier solennellement pour s'attacher à Jésus-Christ. On leur délie les organes des sens, afin qu'ils puissent entendre et parler; on leur fait réciter le symbole. D'après les *Canons d'Hippolyte* et le *Testamentum D. N. J. C.*, c'est l'évêque et non le prêtre qui, à ce moment, avertit les compétents de plier les genoux, leur impose les mains et pratique le rite de l'exorcisme en priant Dieu de chasser de tous leurs membres l'esprit malin. Can. 108. A la fin de l'adjuration, il leur souffle sur le visage et marque d'un signe de croix leur poitrine, leur front, leurs oreilles et leurs lèvres. Can. 110; *Testamentum*, p. 127. Puis il prie sur l'huile de l'exorcisme et sur celle de l'action de grâce et les confie chacune à un prêtre. Celui qui tient l'huile de l'exorcisme se place à gauche de l'évêque, et celui qui tient l'huile de l'eucharistie, à droite. Can. 116, 118, p. 95; *Testamentum*, p. 127. Alors le compétent, tourné vers l'Occident, renonce à Satan; mais avant de s'attacher à Jésus-Christ, la face tournée vers l'Orient, il est oint par le prêtre qui a l'huile de l'exorcisme. Can. 120, p. 96; *Testamentum*, p. 127. Cette onction prébaptismale avec de l'huile exorcisée est signalée par saint Irénée, *Cont. hær.*, I, XXI, 4, *P. G.*, t. VII, col. 664; par le pseudo-Ambroise, *De sacr.*, I, 2, 4, *P. L.*, t. XVI, col. 419; par saint Basile, *De Spir. Sanct.*, XXVII, 66, *P. G.*, t. XXXII, col. 183; par les *Constitutions apostoliques*, VII, XXII, XLII, *P. G.*, t. I, col. 1012, 1044; par le pseudo-Denys, *Eccl. hier.*, II, 5, *P. G.*, t. III, col. 396. Elle est distincte de l'onction qui suit le baptême; en Orient, elle se fait sur tout le corps. S. Cyrille, *Cat.*, XX, 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1080; pseudo-Denys, *loc. cit.* Au sujet de cette onction prébaptismale, voir les Actes de saint Sébastien, XI, 36, dans les *Acta sanctorum*, t. II januarii, p. 635. Pour les cérémonies qui suivent et qui regardent la collation du baptême, voir col. 213-218.

4° *Après l'initiation.* — Le baptême reçu, le catéchuménat semblait n'avoir plus sa raison d'être. A vrai dire, il durait encore quelques jours, jusqu'au dimanche après Pâques. Après leur initiation, les baptisés, *neophyti* ou *infantes* ou *recenter illuminati*, c'est le nom qu'on leur donnait chez les Latins, régénérés par le bain de la palingénésie et enfantés à la vie surnaturelle de la grâce, devaient porter pendant huit jours les vêtements blancs, dont ils avaient été revêtus au sortir de la piscine et qui symbolisaient la pureté de l'âme ou l'innocence reconquise. Ils étaient alors l'objet de la part de l'Église des attentions les plus délicates. Tout particulièrement ils achevaient leur instruction religieuse avant d'être définitivement rangés parmi les autres fidèles. *Reddendi estis populis*, leur disait saint Augustin, *miscendi estis plebi fidelium. Serm.*, CCLX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1202; cf. *Serm.*, CCCLIII, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1560. Pendant la semaine de Pâques, à chaque réunion chrétienne, l'évêque les interpellait, s'adressait directement à eux, leur prodiguait les conseils sur la pureté à conserver, sur la fidélité à garder envers le Christ et son Église. L'exemple de saint Cyrille de Jérusalem montre aussi qu'on leur donnait une instruction détaillée sur les trois sacrements qu'ils venaient de recevoir et sur le sacrifice de la messe auquel ils assistaient désormais depuis le matin de Pâques. Le symbolisme des rites, des cérémonies, des sacrements, était l'objet d'explications variées. Ces nouveau-nés à la vie chrétienne faisaient partie désormais de l'Église, à titre de fidèles complètement incorporés; ils étaient membres du corps mystique du Christ. Voici comment, par exemple, saint Augustin emprunte ses termes de comparaison à la matière du sacrifice pour les leur appliquer. Le pain est le modèle de l'unité : il se compose de plusieurs grains; mais ces grains, primitivement séparés, ont dû subir la trituration de la meule pour s'unir entre eux; l'eau ensuite a rendu leur union plus intime; et le feu, par la cuisson, en a fait du pain. De même pour les néophytes. Le jeûne et les exorcismes leur ont servi de meule, ensuite l'eau du baptême les a réduits *ad formam panis. Sed nondum est panis sine igne... Accedit ergo Spiritus Sanctus, post aquam ignis, et efficimini panis quod est corpus Christi. Serm.*, CCXXVII, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1100. Et encore, au sermon CCXXIX : *Cœpistis moli jejuniis et exorcismis. Postea ad aquam venistis et conspersi estis. Accedente fervore Spiritus Sancti cocti estis et panis dominicus facti estis.*

Le dimanche après Pâques, dont l'introït commence par ces mots : *Quasi modo geniti infantes*, est désigné dans la liturgie sous le nom de *Dominica in albis depositis*. C'était le jour où les nouveaux baptisés quittaient les vêtements blancs qu'ils portaient depuis leur baptême et prenaient rang désormais parmi les fidèles. On peut le considérer comme la fin du catéchuménat. A partir de ce moment les néophytes, leur stage de préparation terminé, entrent dans la pratique ordinaire et régulière de la vie chrétienne.

I. SOURCES. — La *Didachè*, édit. Funk, Tubingue, 1887; Tertullien, *De baptismo*, *P. L.*, t. I, col. 1197 sq.; Nicétas de Romatiana, *Competentibus ad baptismum libelli sex*, le Ve *De symbolo*, *P. L.*, t. LII, col. 865 sq.; S. Ambroise, *De mysteriis*; Pseudo-Ambroise, *De sacramentis*, *P. L.*, t. XVI, col. 389 sq., 417 sq.; S. Cyrille de Jérusalem, *Catecheses*, *P. G.*, t. XXXIII, col. 369 sq.; S. Augustin, *De catechizandis rudibus*, *P. L.*, t. XL, col. 309 sq.; *Sermones ad competentes*, LVI-LIX, CCXII-CCXIV, *in traditione et redditione symboli*, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 377 sq., 1058 sq.; *Canones Hippolyti*, édit. Achelis, Leipzig, 1891; *Testamentum D. N. J. C.*, édit. Rahmani, Mayence, 1899; *Constitutions apostoliques*, *P. G.*, t. I, col. 556 sq.; *Peregrinatio Silviæ*, édit. Geyer, Vienne, 1898; S. Isidore, *De officiis*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 814 sq.; S. Hildefonse, *De cognitione baptismi*, *P. L.*, t. XCVI, col. 111 sq. Voir plus haut, col. 218.

II. TRAVAUX. — Martene, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, Rouen, 1700, t. I, p. 29 sq.; Visconti (Vicecomes), *Observationes ecclesiasticæ de antiquis baptismi ritibus et cæremoniis*, Milan, 1615; Chardon, *Histoire des sacrements*, Paris, 1745, t. I, dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. XX; Hofling, *Das Sacrament der Taufe*, Erlangen, 1846; 2e édit., 1859; Zezschwitz, *System der christlich-kirchlichen Katechetik*, Leipzig, 1863-1872; Mayer, *Geschichte des Katechumenats und des Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten*, Kempten, 1868; Weiss, *Die altkirchliche Pädagogik*, Fribourg-en-Brisgau, 1869; Probst, *Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, Tubingue, 1871; *Sacramenten und Sacramentalien*, Tubingue, 1872, *Katechese und Predigt von Anfange des 4 bis Ende des 6 Jahrhunderts*, Breslau, 1884; *Geschichte der katholischen Katechese*, Breslau, 1886; Schoberl, *Lehrbuch der kath. Katechetik*, Kempten, 1890; Holtzmann, *Die Katechese der alten Kirche*, dans *Theologische Abhandlungen*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 61 sq.; Moe, *Die Apostellehre und der Dekâlog*, Gutersloh, 1896; Sachsse, *Evangelische Katechetik*, die

Lehre von der kirchlichen Erziehung, Berlin, 1897; Achelis, *Lehrbuch der prakt. Theologie*, 2e édit., Leipzig, 1898; Wiegand, *Die Stellung des apostolichen Symbols in kirchlichen Leben des Mittelalters*, I, *Symbol und Katechumenat*, Leipzig, 1899; Dale, *The synod of Elvira*, Londres, 1882; Corblet, *Histoire du sacrement de baptême*, Paris, 1881; Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 2e édit., Paris, 1898; Ermoni, *L'histoire du baptême depuis l'édit de Milan (313) jusqu'au concile in Trullo (692)*, dans la *Revue des questions historiques*, 1898, t. LXIV, p. 313-324. Voir l'article *Katechumenat*, dans *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, t. VII, col. 317-333, et dans *Realencyclopädie*, 3e édit., Leipzig, 1901, t. X, p. 173-179.

G. BAREILLE.

CATHARES. — I. Origines. II. Histoire. III. Doctrines. IV. Littérature cathare et anticathare.

I. ORIGINES. — 1° *Diverses sectes appelées cathares.* — Le nom de *cathares*, du grec καθαρός, pur, a servi à désigner les membres de plusieurs sectes. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1694, t. II, p. 453, dit que des encratites prenaient le nom d'apotactiques, « et quelquefois, ce semble, aussi celui de cathares. » Le texte de saint Épiphane qu'il indique, *Adv. hær.*, hær. LXI, *P. G.*, t. XLI, col. 1040, ne permet pas de tirer cette conclusion; Épiphane entend par cathares les novatiens. Cf. hær. LIX, col. 1017-1038, et *Anacephalæosis*, *P. G.*, t. XLII, col. 868. Une foule d'auteurs appellent cathares les novatiens. Voir le concile de Nicée, can. 8, Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, Paris, 1671, t. II, col. 31-34, 42, 47; parmi les Grecs, Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 616; S. Basile, *Epist.*, classis II, epist. CLXXXVIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 664, 668; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXII, n. 12; XXX, n. 8; XXXIII, n. 16; XXXIX, n. 18, *P. G.*, t. XXXV, col. 1145, 1208; t. XXXVI, col. 233, 356 (cf. Nicétas d'Héraclée, *Comment. in S. Gregorii Naz. orat. XXXIX*, *S. Gregorii Naz. opera*, Paris, 1712, t. II, col. 1036); S. Jean Chrysostome, *In epist. ad Ephes.*, homil. XIV, *P. G.*, t. LXII, col. 102; t. LXIII, col. 491-494 (cf. A. Puech, *S. Jean Chrysostome*, Paris, 1900, p. 132-133); Théophile d'Alexandrie, *Narratio de iis qui dicuntur cathari*, *P. G.*, t. LXV, col. 44; Théodoret, *Hæretic. fabul. comp.*, l. III, c. V, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 408; Timothée de Constantinople, *De receptione hæretic.*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 37; Euloge d'Alexandrie, *Contra Novatianos*, l. I, dans Photius, *Bibliot.*, cod. 280, *P. G.*, t. CIV, col. 325; parmi les Latins, S. Augustin, *De agone christiano*, c. XXXI, *P. L.*, t. XL, col. 308; *De hæresibus*, hær. XXXVIII, *P. L.*, t. XLII, col. 32; S. Jérôme, *De viris illustribus*, c. LXX, *P. L.*, t. XXIII, col. 681, 682; S. Prosper d'Aquitaine, *Chronic.*, *P. L.*, t. LI, col. 569; l'auteur du *Prædestinatus*, l. I, c. XXXVIII, *P. L.*, t. LIII, col. 598-599; l'auteur des *Consultationum Zacchæi christiani et Apollonii philosophi*, l. II, c. XVII, *P. L.*, t. XX, col. 1139; parmi les Syriens, Théodore bar Khouni, *Livres des scholies*, publiés par Pognon, *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir. Appendice II*, Paris, 1898, p. 123, 125, 179, 181; cf. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, Paris, 1900, t. IV, p. 46-47. Saint Isidore de Séville, *Etymol.*, l. VIII, c. V, *P. L.*, t. LXXXII, col. 300, 301, parle séparément des cathares et des novatiens; mais, en réalité, il s'agit, dans l'un et l'autre passage, des mêmes hérétiques. Une branche de manichéens prit le nom de catharistes ou purificateurs. Cf. S. Augustin, *De hæresibus*, hær. XLVI, *P. L.*, t. XLII, col. 36; l'auteur du *Prædestinatus*, l. I, c. XLVII, *P. L.*, t. LIII, col. 603.

Enfin, parmi les noms divers qui appartiennent à une seule et même secte dualiste du moyen âge, figure celui de cathares (ou catharistes, cf. Étienne de Bourbon, *Anecdotes historiques*, publiées par A. Lecoy de la Marche, Paris, 1877, p. 300, 301). Pour les autres noms, voir t. I, col. 677. Il ne semble pas avoir été en usage dans les commencements de la secte. Dans son traité *Adversus simoniacos*, l. I, c. I-III, *P. L.*, t. CXLIII, col. 1012-1014, qu'il écrivit vers le milieu du XIe siècle, le cardinal Humbert entendait par cathares les novatiens. Il y a plus, le premier ouvrage spécial écrit en France contre les cathares du moyen âge, dans la seconde moitié du XIIe siècle, par Eberhard de Béthune, *Antihæresis*, c. XXVI, dans M. de la Bigne, *Biblioth. Patrum*, 4e édit., Paris, 1624, t. IV *a*, col. 1175, 1177, ne signale d'autres cathares que les novatiens, tout en les dédoublant, à la suite de saint Isidore de Séville. C'est en Allemagne que les membres de cette secte furent d'abord appelés cathares. Ecbert de Schönaugen, qui le premier se servit de cette appellation, et qui écrivit dans la seconde moitié du XIIe siècle, dit, *Sermones contra catharos*, serm. I, c. I, *P. L.*, t. CXCV, col. 13 : *Hos nostra Germania catharos appellat.* Elle devint très commune en Italie, et fut employée en France, mais plus rarement. Elle persista jusqu'à la fin de la secte sous sa forme primitive, ou sous les formes *cazari*, *gazari*. Dans la suite, les historiens qui se sont occupé de cette secte ont adopté presque exclusivement le nom de *cathares* afin de désigner ses partisans de tous pays, exception faite pour les cathares du midi de la France communément dénommés *albigeois*.

Nous ne traiterons, dans cet article, que des cathares du moyen âge. Pour les autres, voir NOVATIANISME et MANICHÉISME.

2° *Filiation des cathares du moyen âge.* — Que Manès ait d'abord étudié les dogmes des cathares novatiens, c'est ce qui est affirmé par Théodore bar Khouni, cf. Clermont-Ganneau, *loc. cit.*, p. 47; mais ce n'est guère probable. Quoi qu'il en soit de cette filiation, il y a lieu de se demander si les cathares du moyen âge se rattachent au manichéisme. Presque tous les auteurs du moyen âge ont vu en eux les successeurs directs des anciens manichéens, sans s'expliquer beaucoup sur la manière dont ils dérivent d'eux; cette opinion a été adoptée par des historiens modernes, par exemple Baur, *Das manichäische Religionssystem*, Tubingue, 1831, p. 402; Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1845, t. I, p. 146-147, note, qui ont pensé qu'entre le manichéisme et le catharisme il n'y a que des différences accidentelles. Parmi ceux qui ont voulu montrer les liens historiques entre cathares et manichéens, les uns, par exemple Gieseler, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, 4e édit., Bonn, 1844, t. II *a*, p. 404, ont admis que le catharisme est sorti de germes manichéens conservés dans l'Europe occidentale, principalement en Italie; d'autres, tel Bossuet, *Histoire des variations des Églises protestantes*, l. XI, n. 13-20, 39-44, 56-58, 132-139, *Œuvres*, édit. Lachat, Paris, 1863, t. XIV, p. 465-468, 479-482, 487-489, 522-533, les font venir de manichéens établis en Bulgarie et se reliant à Manès par les pauliciens d'Arménie, quoiqu'ils se différencient en bien des choses du manichéisme primitif. D'autres encore ont assigné aux cathares des origines à la fois manichéennes et gnostiques. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. I, *Geschichte der gnostich-manichäischen Sekten in früheren Mittelalter*, Munich, 1890, est de cet avis; il arrive au catharisme en partant des gnostiques et en passant par les manichéens, les pauliciens, les bogomiles, Pierre de Bruys, Henri, Éon de l'Étoile, Tanchelme. C. Douais, *Les albigeois*, Paris, 1879, t. I, ajoute à la série des ancêtres des cathares les priscillianistes. D'après P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle*, Paris, 1903, p. 36, note, « toutes les probabilités semblent être en faveur d'une origine plutôt marcionite que proprement manichéenne. » Pour Ch. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, Paris, 1849, t. I, p. IV-V, 1-2, 7-8; t. II, p. 252-270, le catharisme est indépendant des sectes dualistes antérieures, en particulier du manichéisme; c'est dans les pays slaves qu'il a pris naissance, peut-être dès le commencement

du x[e] siècle; de là, en suivant la route de l'ouest, il a passé en Dalmatie, en Italie, et en France, tout en se répandant dans la direction septentrionale et en pénétrant, par la Hongrie et la Bohême, jusque dans l'Allemagne du nord, le bogomilisme ne fut pas, comme on l'a dit, le catharisme primitif, mais une de ses branches. Ch. Pfister, *Études sur le règne de Robert le Pieux*, Paris, 1885, p. 326, rejette, avec Schmidt, la provenance manichéenne des cathares, mais n'est pas d'accord avec lui sur leur itinéraire. « C'est au nord de la France, dit-il, que l'hérésie se propage d'abord; c'est là que des documents certains nous la font découvrir en premier lieu; du nord elle a gagné le midi de notre pays, puis l'Italie; enfin, seulement à une époque postérieure, on la trouve en Dalmatie. » Cf. sur ces diverses opinions, G. Steude, *Ueber den Ursprung der Katharer,* dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* Gotha, 1882, t. v, p. 1-12.

On le voit, les origines des cathares sont obscures. Ce qu'on peut dire avec certitude, c'est qu'entre le manichéisme et le catharisme il y a des ressemblances et des différences telles qu'il est impossible d'affirmer ou de nier sans hésitation que l'un dérive nécessairement de l'autre. Le catharisme n'a du manichéisme ni sa métaphysique complexe, ni sa mythologie astronomique, ni son vaste symbolisme païen, ni son culte de Manès. En revanche, à l'instar du manichéisme, il possède les dogmes fondamentaux du dualisme et de la malice de la matière, et, comme corollaires théologiques, la doctrine d'un Christ fictif et le rejet de l'Ancien Testament, comme conséquences morales, l'interdiction du mariage et l'abstinence de la chair animale. L'organisation des deux sectes a des traits importants communs, surtout la distinction des élus et des simples fidèles. Les points de contact en matière de culte sont nombreux. D'une étude sur le *consolamentum* cathare, J. Guiraud, *Revue des questions historiques,* Paris, 1904, t. LXXV, p. 112, a cru pouvoir conclure qu'il y a, dans le catharisme, « non pas seulement une résurrection, mais la continuation ininterrompue à travers les siècles, avec ses rites, sa morale, sa théologie et sa philosophie, du manichéisme lui-même. » Dans l'état actuel de la science, « on peut donc considérer que la question des origines du catharisme n'est pas résolue. » A. Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme,* Paris, 1891, p. 484, note; cf. p. 475-483. Toutefois il semble que l'hypothèse qui fait du catharisme un manichéisme modifié en plusieurs de ses parties, après avoir paru discréditée à la suite des travaux de Schmidt; cf. P. Meyer, *Revue critique,* Paris, 1879, 2[e] série, t. VIII, p. 81; C. Molinier, *Revue historique,* Paris, 1894, t. LIV, p. 157, tend à reprendre du crédit. Cf. Rébelliau, *op. cit.*, p. 483, note.

Si les attaches du catharisme avec le manichéisme demeurent incertaines, il est, au contraire, maintenant établi que les cathares ne s'identifient point avec les vaudois. Longtemps on a cru qu'ils se confondirent. Dès avant le protestantisme, cette opinion fut acceptée. Les protestants la soutinrent en masse; ils virent dans les vaudois et les cathares les précurseurs de la Réforme, purs de ce manichéisme qui ne leur fut imputé que par calomnie, formant un seul et même corps d'Église, et remontant jusqu'à l'âge de Constantin, où un prétendu Léon de Constantinople, indigné de la prétendue donation de Constantin au pape, aurait protesté contre l'enrichissement de l'Église de Rome, infidèle à sa mission et à jamais dévoyée. De leur côté, les catholiques admirent que les vaudois ne furent pas distincts des cathares, quitte à attribuer à ceux-ci le dithéisme manichéen et ses conséquences morales que les chroniqueurs du moyen âge mettaient sur le compte de ceux-là. Bossuet, qui avait d'abord adopté la manière de voir de ses contemporains, éprouva le besoin d'y regarder de près quand il composa l'*Histoire des variations.* L'étude des sources le conduisit à ces conclusions que l'antiquité des vaudois est une fable et que les vaudois furent très différents des cathares, car les auteurs catholiques du moyen âge n'accusent pas les vaudois, mais les cathares seuls, de dualisme. Cette thèse fut mal accueillie des catholiques et des protestants, surtout des protestants; elle n'obtint qu'un petit nombre d'adhésions complètes ou partielles, durant tout le XVIII[e] siècle et la première moitié du XIX[e]. Vers le milieu du XIX[e] siècle, la question a été reprise presque simultanément en France, en Allemagne, en Angleterre. Les travaux qui lui furent alors consacrés et ceux qui les ont suivis ont confirmé les conclusions de Bossuet. Ce n'est pas à dire que l'antique opinion soit évanouie — les erreurs historiques ont la vie longue — mais il est devenu impossible de la prendre au sérieux. Tout ce qu'on doit accorder c'est que vaudois et cathares, comme le remarque F. Tocco, *L'eresia nel medio evo,* Florence, 1884, p. 143, exercèrent une action efficace les uns sur les autres et eurent ensemble bien des analogies. Sur le fond même de leur système ils furent en désaccord, les cathares professant un dualisme que les vaudois rejetèrent. Ni ils ne formèrent une secte unique, ni ils ne constituèrent deux sectes diverses d'une même famille; entre eux il n'existe pas une filiation proprement dite. C'est à tort, en particulier, qu'on a fait des vaudois les pères des cathares ou albigeois; les vaudois ne datent que de la fin du XII[e] siècle, et il n'y a plus que des ouvrages sans valeur, tels que *Les vaudois,* par Al. Bérard, Paris, 1902, pour admettre encore leurs lointaines origines. Voir un bon résumé de ce qui a été écrit sur cette question dans Rébelliau, *op. cit.*, p. 232-252, 345-353, 380-419, 475-484, 530-533.

II. HISTOIRE. — 1° *France et Espagne.* — Quoi qu'il faille penser des textes qui affirment que les cathares de France reçurent leurs doctrines d'Italie, il est incontestable que les documents, qui ne se contentent pas d'affirmer leur existence mais qui nous les montrent à l'œuvre, permettent de les découvrir et d'assister à leur propagande d'abord dans la France centrale. Un concile se tint à Orléans, en 1022, qui jugea, en présence du roi Robert le Pieux, treize hérétiques de cette secte, tous clercs, dont dix étaient chanoines de la collégiale de Sainte-Croix et dont un autre avait été le confesseur de la reine Constance. Des trois principaux centres de propagande que le catharisme paraît avoir eus, du commencement du XI[e] siècle jusqu'au milieu du XIII[e], en Occident, à savoir le Milanais, le midi de la France et la Champagne, ce dernier ne fut pas le plus important; il fut cependant très actif. Une légende, recueillie par Albéric des Trois-Fontaines, racontait que le manichéen Fortunat, après avoir été forcé par saint Augustin de quitter Hippone, avait converti à ses croyances le fabuleux prince Widomar en Champagne. Le château de Montwimer, plus tard appelé Montaimé, dans le diocèse de Châlons-sur-Marne (et non Montélimar dans le Dauphiné, comme l'ont cru Martène et Durand, *Veterum scriptorum amplissima collectio,* Paris, 1724, t. I, col. 777), aurait tiré son nom de ce Widomar. Cf. Albéric, *Chronic.*, édit. Leibnitz, dans *Accessiones historicæ,* Leipzig, 1698, t. II, p. 569. Une lettre de l'Église de Liège au pape Lucius II (1144) témoigne qu'on croyait, au XII[e] siècle, que de là le catharisme s'était répandu *per diversas terrarum partes. P. L.*, t. CLXXIX, col. 938. Le château de Montwimer fut peut-être le plus ancien foyer du catharisme en France, et sûrement le principal de la France du centre et du nord. De Montwimer l'hérésie rayonna un peu partout, spécialement dans la Flandre, la Picardie, la Bourgogne, le Nivernais. Parfois la secte rentrait dans le mystère; c'est ainsi que, pendant la seconde moitié du XI[e] siècle, la France septentrionale ne laisse apercevoir aucune trace des cathares. Mais brusquement elle réapparaissait au grand

jour. Dans la deuxième moitié du XIIe siècle, ses progrès furent considérables. Au XIIIe siècle, elle fut détruite, le supplice de cent quatre-vingt-trois cathares de la communauté de Montwimer (13 mai 1239) marqua la fin du catharisme dans ces contrées. Plus encore, et de beaucoup, que le centre et le nord de la France, le midi offrit un terrain propice au catharisme. Il se propagea d'abord dans l'Aquitaine; quoique le nom d'*albigeois* ait prévalu pour désigner ses adeptes, son principal foyer fut non pas Albi, mais Toulouse. Le catharisme se répandit assez vite dans tous les pays au sud de la Loire. Il bénéficia, sans se confondre avec lui, du mouvement pétrobrusien et henricien, et lui survécut. La seconde moitié du XIIe siècle le vit atteindre son apogée. L'Église le réprima par les armes et par des condamnations doctrinales. Voir t. I, col. 680-686. Vers le milieu de la première moitié du XIVe siècle, l'histoire cesse de nous montrer des albigeois. C'est à tort, semble-t-il, qu'on a voulu leur rattacher les cagots. Voir col. 1302. On a lieu de croire que les populations anciennement attachées au catharisme se tournèrent vers la sorcellerie. Cf. C. Molinier, *Revue historique,* Paris, 1904, t. LXXXV, p. 143. L'esprit de révolte qui avait animé les albigeois ne s'éteignit point avec eux. « C'est là la raison des rapides progrès que firent dès lors les vaudois dans le midi de la France; c'est aussi la raison de l'ardeur avec laquelle, au XVIe siècle, ces populations embrassèrent la Réforme, des communautés protestantes s'établirent dans presque toutes les localités où avaient existé des communautés cathares. » Schmidt, *op. cit.*, t. I, p. 361. Sur tous ces faits, cf. Schmidt, *op. cit.*, t. I, p. 24-50, 66-94, 188-367; Pfister, *op. cit.*, p. 325-337; E. Vacandard, *Les origine de l'hérésie albigeoise,* dans la *Revue des questions historiques,* Paris, 1894, t. LV, p. 50-53, 65-83; *Vie de saint Bernard,* Paris, 1895, t. II, p. 202-204, 217-234.

Du midi de la France le catharisme gagna l'Espagne; il ne pénétra que dans les contrées du nord, l'Aragon, la Catalogne, le Léon, la Navarre. Déjà vers 1159 il y avait des partisans. Ils furent le plus nombreux et se maintinrent le plus longtemps dans l'Aragon et dans la Catalogne. On entend parler d'eux pour la dernière fois en 1292. Cf. Schmidt, *op. cit.*, t. I, p. 368-375.

2° *Italie.* — Nous avons vu que, s'il fallait en croire certains documents, le catharisme aurait envoyé des missionnaires de l'Italie en France, avant 1022. La première apparition publique de la secte dans l'Italie elle-même remonte aux années 1030 à 1040. L'archevêque de Milan, Héribert, sévit contre des cathares découverts au château de Monteforte, près de Turin. Pendant tout le reste du XIe siècle, le catharisme ne donna pas signe de vie; il en fut de même pendant la première moitié du XIIe siècle. Mais l'hérésie cathare se propagea dans l'ombre. Vers 1150, elle reparut au grand jour avec une organisation et un développement qui supposent une diffusion secrète à la fois active et habile; elle comptait de nombreux partisans dans l'Italie septentrionale, dans la Marche d'Ancône, dans la Toscane, dans la Lombardie, dans les vallées des Alpes. Le peuple les appelait patarins, ce qui s'explique par leur condamnation du mariage. Un siècle auparavant, les membres de la Pataria de Milan ou patarins avaient, sous l'impulsion d'Ariald, vivement combattu le mariage des prêtres. Il en résulta une sorte de confusion entre les arialdistes orthodoxes et les cathares, laquelle put être facilitée par la corruption du mot *cathari* en *catharini,* d'où *patharini.* Milan fut, de bonne heure, comme le chef-lieu de la secte; avec Montwimer et Toulouse, cette ville resta un des principaux centres du catharisme occidental. Du reste, beaucoup d'autres villes italiennes s'ouvrirent au catharisme. Un peu plus de vingt ans avant la naissance de Dante (1265), un tiers des familles illustres de Florence donnaient des gages à l'hérésie. Cf. F. Tocco, *Quel che non c'è nella Divina Commedia,* Bologne, 1899, p. 2. Vers 1190, un évêque cathare revenu au catholicisme, Bonacurse, disait, *Manifestatio hæresis catharorum, P. L.,* t. CCIV, col. 778 : « Ne voyons-nous pas les villes, les bourgs, les châteaux, remplis de ces faux prophètes? » Orvieto, Viterbe, Vérone, Ferrare, Modène, Prato, Rimini, Parme, Crémone, Plaisance, eurent des communautés cathares, ils s'installèrent jusqu'à Rome; ils pénétrèrent dans la Calabre, la Pouille, le royaume de Naples, la Sicile, la Sardaigne. Innocent III travailla à les faire disparaître de l'Italie. Sur les cathares de Viterbe et d'Orvieto, cf. A. Luchaire, *Innocent III, Rome et l'Italie,* Paris, 1904, p. 84-101. Ses successeurs, en particulier Honorius III, Grégoire IX, Innocent IV, continuèrent la répression. L'Église de Rome trouva un allié, très violent sinon convaincu, dans Frédéric II. Saint François d'Assise convertit un cathare d'Assise; saint Antoine de Padoue prêcha contre les erreurs des cathares en France et en Italie notamment à Rimini, sans avoir, semble-t-il, provoqué leur répression par les armes et le feu. Cf. A. Lepitre, *Saint Antoine de Padoue,* Paris, 1901, p. 62-63, 79-80. Un de leurs plus redoutables adversaires fut l'inquisiteur dominicain saint Pierre de Vérone, né de parents cathares, qui fut assassiné par eux. Nous rencontrons encore des cathares au commencement du XIVe siècle, et même saint Vincent Ferrier en trouva, en 1403, dans la Lombardie et dans les vallées du Piémont. Cf. Schmidt, *op. cit.*, t. I, p. 16-23, 59-66, 142-188. Le 3 août 1412, furent exécutés en effigie des cathares morts dans le Piémont, les derniers que l'on connaisse. Cf. G. Boffito, *Eretici in Piemonte al tempo del gran scisma,* Rome, 1897, p. 41-53.

3° *Allemagne, Angleterre.* — Les premiers cathares allemands dont l'histoire atteste l'existence furent arrêtés et pendus à Goslar (Basse-Saxe), en 1052. Suit une longue période durant laquelle il n'est plus question des cathares. Au XIIe siècle, une communauté importante de ces hérétiques existait à Cologne, l'évêque cathare et beaucoup de frères furent arrêtés, en 1143. A l'occasion du procès qu'on entama contre eux, Evervin, prévôt de Steinfeld, pria saint Bernard de réfuter les cathares, ce que celui-ci entreprit dans ses sermons LXV et LXVI sur le *Cantique des cantiques. P. L.*, t. CLXXXIII, col. 1088-1102. La lettre d'Evervin est dans *P. L.*, t. CLXXXII, col. 676-680. Cf. Vacandard, *Revue des questions historiques*, t. LV, p. 52-66; *Vie de saint Bernard*, t. II, p. 204-217. Le catharisme eut moins de succès en Allemagne qu'en Italie et en France; il ne s'implanta solidement que sur les bords du Rhin, « cette terre classique des hérésies de l'Allemagne du moyen âge. » Schmidt, *op. cit.*, t. I, p. 94. Il apparut, d'ailleurs, un peu partout, particulièrement en Bavière. La répression fut dirigée par le terrible Conrad de Marbourg. Cf. B. Kaltner, *Konrad von Marburg und die Inquisition in Deutschland,* Prague, 1882. Une trentaine de cathares partirent, vers 1159, d'un lieu inconnu mais de nation et de langue allemandes, vers l'Angleterre. Le catharisme ne fit, dans cette contrée, que peu de prosélytes. Cf. Schmidt, t. I, p. 52-54, 94-99, 375-379.

4° *Pays orientaux et slaves.* — L'opinion de Schmidt d'après laquelle le catharisme serait né parmi les Slaves, peut-être aux débuts du Xe siècle, peut-être dans un couvent gréco-slave de la Bulgarie, est, nous l'avons dit, loin de s'imposer. Il semble toutefois que les origines du catharisme sont dans la Bulgarie, et il est certain que les bogomiles furent des cathares. L'histoire du catharisme oriental se confond presque avec celle du bogomilisme. Voir col. 927-928. S'il n'est pas absolument établi que le catharisme a commencé dans l'Europe orientale, il est, par contre, prouvé que les cathares étaient nombreux dans les pays orientaux

alors que, depuis longtemps, ils avaient disparu du reste de l'Europe; ce n'est que dans la seconde moitié du xve siècle que la secte cessa d'y exister après s'être en partie perdue dans le mahométisme. Cf. Schmidt, t. I, p. 7, 10-16, 56-59, 104-138; Döllinger, *op. cit.*, t. I, p. 242-252.

III. DOCTRINES. — La caractéristique essentielle du catharisme est le dualisme. A la différence des sectes qui se bornent à réclamer la réforme de l'Église, « le catharisme est la négation absolue du catholicisme; c'est un système ou plutôt une foi philosophique, » dit Alphandéry, *op. cit.*, p. 34-35. « Loin d'être une philosophie chrétienne, le système cathare se rattache aux spéculations métaphysiques et religieuses du paganisme... Quoique païen dans son essence, le catharisme a voulu s'adapter le christianisme, » mais ce n'a été qu'au prix de mille contradictions; il n'en a conservé « qu'une forme illusoire », et, en dépit de ses visées chrétiennes, il détruisait le christianisme « dans ses doctrines essentielles et dans sa réalité historique ». Schmidt, *op. cit.*, t. II, p. 169, 170. Cf. C. Molinier, *Revue historique*, t. LIV, p. 159. Sur les doctrines du catharisme oriental, voir BOGOMILES, col. 928-930; sur celles du catharisme occidental, voir ALBIGEOIS, t. I, col. 678-680. Nous n'avons pas à y revenir. Deux points restent à expliquer :

1° *Divisions parmi les cathares.* — Une scission éclata parmi les cathares des Églises slaves, vers le milieu du XIIe siècle. Jusqu'alors ils avaient professé le dualisme absolu, entraînant l'égalité parfaite des deux principes. Le dualisme mitigé jouit à son tour d'une certaine faveur, et l'on compta trois systèmes, ou, comme s'expriment les documents occidentaux, trois ordres cathares; celui de *Dugrutia* (probablement du nom des Dragoviciens, en Thrace, cf. L. Leger, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1870, t. VIII, p. 493), fidèle au dualisme rigoureux; celui de Bulgarie, qui opta pour le dualisme mitigé, admettant que seul le principe bon fut éternel et Dieu suprême, et que le principe mauvais fut un esprit créé bon, mais devenu mauvais par un acte de son libre arbitre; celui d'Esclavonie, moins important, qui enseigna, avec le dualisme mitigé, quelques opinions spéciales sur la nature des âmes et sur celle de Jésus-Christ et de la Vierge.

Une division analogue se produisit en Occident. Certes, il y eut une unité cathare. Le dominicain Rainier Sacconi, ancien ministre de la secte, qui nous fait le mieux connaître les différences entre les cathares, commence par dire que tous ont des opinions communes, et ramène à neuf ces opinions : affirmation que ce monde et ce qu'il renferme procèdent du démon, rejet des sacrements tels qu'ils existent dans l'Église catholique, condamnation du mariage, négation de la résurrection de la chair, défense d'user de la viande, des œufs, du laitage, interdiction du serment, négation du droit que revendiquent les puissances temporelles de punir les malfaiteurs ou les hérétiques, impossibilité du salut en dehors de leur Église, négation de l'existence du purgatoire. Cf. Rainier Sacconi, *Summa de catharis et leonistis*, dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. V, col. 1761-1762. Mais sur d'autres opinions ils étaient en désaccord. Le dissentiment porta surtout sur l'idée qu'on se faisait du dualisme. Comme en Orient, les uns professèrent le dualisme absolu; ce furent les albanais, voir t. I, col. 658-659, ou cathares de Desenzano, appelés albanais peut-être du nom de la ville d'Alba (Piémont), ou de l'une des localités appelées Albano, peut-être de celui de la province d'Albanie qu'ils remplissaient encore au XIVe siècle, cathares de Desenzano du nom de la petite ville de Desenzano, au sud-ouest du lac de Garde, où ils étaient en grand nombre. D'autres admirent le dualisme mitigé : ce furent les concoréziens (voir ce mot), ainsi appelés du nom de la ville de Corise (aujourd'hui Gœrtz), en Dalmatie, cf. Schmidt, *op. cit.*, t. II, p. 285, ou du nom de Coreggio, ou, plus probablement, de celui de Concorezzo, dans la Lombardie, et ce furent encore les bagnolais, voir col. 33-34, ainsi appelés de l'une des villes de Bagnolo, en Italie. Les bagnolais se différenciaient des concoréziens principalement en ce qu'ils affirmaient que les âmes ont été créées par Dieu avant le monde et qu'elles ont péché avant que le monde ne fût, tandis que les concoréziens soutenaient que les âmes viennent, par voie de traducianisme, d'un ange qui avait péché et que le démon mit dans le corps du premier homme, son œuvre. Cf. Rainier Sacconi, col. 1773-1774. Les partisans du dualisme absolu se divisèrent aussi en deux groupes distincts. Le premier était celui de l'évêque cathare de Vérone, Balasinansa ou Belesmagra (cf. C. Molinier, dans les *Annales de la faculté des lettres de Bordeaux*, Bordeaux, 1883, t. V, p. 228, note), lequel représentait l'esprit traditionnaliste. Le second eut pour chef Jean de Lugio (ou de Bergame, ou même appelé, à tort, Jean de Lyon), fils (peut-être seulement spirituel) de Belesmagra; il fit schisme vers 1230, et entraîna à sa suite presque tout l'élément jeune de la secte. Jean de Lugio essaya de résoudre quelques-unes des difficultés que présente le dualisme. Son idée nouvelle c'est que, les deux principes étant éternels, il y a opposition éternelle et essentielle entre eux, l'un limite l'autre, le Dieu mauvais a déposé en chacune des créatures du Dieu bon le génie du mal, restreignant ainsi la liberté du Dieu bon, qui n'est plus la perfection infinie et ne peut plus donner la vie qu'à des créatures imparfaites. Sur les autres opinions de Jean de Lugio, cf. Rainier Sacconi, col. 1769-1773; Schmidt, *op. cit.*, t. II, p. 52-56; Alphandéry, *op. cit.*, p. 94-96.

Entre ces diverses sectes cathares, du moins entre albanais et concoréziens, la désunion allait jusqu'à se condamner mutuellement, au rapport de Rainier Sacconi, col. 1773, 1774. L'auteur du traité *Supra stella*, dans Dollinger, *op. cit.*, t. II, p. 53-54, dit que *inter se valde discrepant quia unus alterum ad mortem condemnat*, et qu'ils firent de longues mais infructueuses tentatives d'union. L'importance numérique appartint aux albanais; ils furent moins nombreux que les autres en Italie; mais, en dehors de l'Italie, presque tous les cathares se rattachèrent au parti albanais.

2° *Valeur des doctrines cathares.* — Sans parler du point de vue théologique, le catharisme conduisait aux pires conséquences morales et sociales, en particulier par sa condamnation du mariage et par ses idées sur la matière. « Quelque horreur que puissent nous inspirer les moyens employés pour le combattre, dit H. C. Lea, *Histoire de l'Inquisition au moyen âge*, trad. S. Reinach, Paris, 1903, t. I, p. 120, quelque pitié que nous devions ressentir pour ceux qui moururent victimes de leurs convictions, nous reconnaissons sans hésiter que, dans ces circonstances, la cause de l'orthodoxie n'était autre que celle de la civilisation et du progrès... Si cette croyance avait recruté une majorité de fidèles, elle aurait eu pour effet de ramener l'Europe à la sauvagerie des temps primitifs. » Cf. E. Dulaurier, dans *Cabinet historique*, Paris, 1880, t. IV, p. 158; J. Guiraud, *Saint Dominique*, Paris, 1899, p. 44-48; *La répression de l'hérésie au moyen âge*, dans *La Quinzaine*, Paris, 1899, t. XXX, p. 9-16; et, parmi les historiens plutôt hostiles à l'Église de Rome, Michelet, *Histoire de France*, nouv. édit., Paris, 1879, t. III, p. 16; Schmidt, *op. cit.*, t. II, p. 170; Tocco, *L'eresia nel medio evo*, p. 126, 558; L. Tanon, *Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France*, Paris, 1893, p. 10; P. Sabatier, *Vie de saint François d'Assise*, Paris, 1894, p. 40; E. Comba, *I nostri protestanti*, t. I, *Avanti la Riforma*, Florence, 1895, p. 297. On a voulu justifier les cathares

en établissant que l'accusation portée contre eux de ruiner le mariage et la famille n'était pas fondée : « Nous rappellerons, dit C. Molinier, *Revue historique*, Paris, 1884, t. XXV, p. 412, la parole significative d'Étienne de Bourbon : *Uxores electis eorum prohibentur, auditoribus conceduntur*, parole qui nous montre le mariage entendu dans l'Église cathare, en dépit de la théorie, de la même façon que dans l'Église catholique, permis aux fidèles et défendu aux prêtres. » Cf. Alphandéry, *op. cit.*, p. 81. Ce rapprochement n'est pas valable. L'Église catholique admet que le fidèle qui vit dans l'état de mariage peut se sauver comme le prêtre qui vit dans le célibat. Pour les cathares, les croyants (et les auditeurs, cf. Schmidt, t. II, p. 98; Alphandéry, *op. cit.*, p. 37), quelles que fussent leurs vertus, ne pouvaient se sauver tant qu'ils ne seraient que croyants; les obligations imposées par le catharisme et le salut qui en résultait appartenaient en propre aux parfaits. Aux hommes du monde, admis parmi les croyants, il était permis « de vivre à leur gré, à la seule condition de se faire imposer les mains à l'heure de la mort ». Schmidt, *op. cit.*, t. I, p. 68. Si une mort subite ou l'absence d'un parfait rendait impossible la réception du *consolamentum*, le salut était impossible immédiatement, d'après les dualistes rigoureux, et l'âme n'avait qu'à émigrer dans un autre corps pour recommencer son expiation, ou bien, selon les dualistes mitigés, elle était laissée sans retour entre les mains du principe mauvais, et ainsi le salut était absolument impossible. Cf. Schmidt, t. II, p. 99. Dans l'une et l'autre explication, le *consolamentum* était requis pour être sauvé, et recevoir le *consolamentum* c'était s'engager à suivre les obligations de la morale cathare, c'était renoncer au mariage.

Quand bien même le catharisme n'aurait pas abouti logiquement à des conséquences antisociales, il serait encore juste d'observer qu'il poursuivit « une perfection idéale impossible », Schmidt, *op. cit.*, t. II, p. 170, et, par là même, déprimante et contre nature. Le nombre des parfaits, c'est-à-dire de ceux qui étaient dans des conditions normales de salut, ne pouvait être et ne fut qu'insignifiant comparativement aux autres. Rainier Sacconi dit, col. 1767 : *In toto mundo non sunt cathari utriusque sexus numero quatuor millia, et dicta computatio pluries olim facta est inter eos.* Ainsi une élite, une caste, environ 4 000 personnes, avaient seules dégagé leur âme, en recevant le *consolamentum*, de l'influence du principe mauvais et se préparaient à retourner vers le Dieu bon. Les croyants, c'est-à-dire l'immense multitude, « se sentaient sous la perpétuelle menace de la damnation, en un état de péché mortel qui durait toute leur vie. C'était assez pour obscurcir toutes leurs joies; une naissance, un mariage n'étaient pour eux que des époques de ce péché unique. » Alphandéry, p. 40. Ils avaient la ressource d'être « consolés » à l'heure de la mort; mais, outre que les circonstances dans lesquelles ils mouraient pouvaient les priver du *consolamentum*, ils étaient réduits si, ayant reçu le *consolamentum*, ils continuaient de vivre, à garder des commandements terribles ou à se soumettre à l'*endura*, suicide plus ou moins lent par la privation de toute nourriture, une des plus sauvages pratiques qui aient existé, « et qui n'était cependant que la conséquence logique du système. » Alphandéry, *op. cit.*, p. 51. Quant aux parfaits eux-mêmes, toute inquiétude relative au salut n'était pas bannie du fait qu'ils avaient reçu le *consolamentum*. Si le parfait qui l'avait conféré était en état de péché mortel, ayant manqué à l'une de ses obligations si nombreuses et en même temps si rigoureuses, le *consolamentum* était sans effet. Comme on ne pouvait s'assurer des dispositions intérieures du ministre, on ne pouvait être sûr d'avoir été consolé d'une manière efficace. Une fois consolé, on perdait le bénéfice du *consolamentum* par un manquement grave aux obligations de la secte, par exemple en mangeant de la viande, en tuant une mouche, en communiquant avec un homme du monde sans s'efforcer de le convertir; on pouvait être consolé de nouveau. Mais ce n'était pas seulement du consolé que dépendait la persistance des effets du *consolamentum*, c'était encore du ministre; si celui-ci commettait un péché mortel, l'efficacité du *consolamentum* qu'il avait conféré était détruite, au point que *etiam salvati pro peccato consolatoris cadebant de cælo*, ainsi que le leur fait dire Pierre de Vaux-Cernay, *Historia albigensium*, c. II, dans *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Paris, 1833, t. XIX, p. 6. Bien plus, d'après un auteur dont le témoignage est suspect, ils auraient admis que, dans ce cas, l'âme du consolé était vouée à la damnation. Cf. *Le débat d'Izarn et de Sicart de Figueiras*, publié par P. Meyer, Nogent-le-Rotrou, 1880, v. 545-551, p. 29; voir la note de l'éditeur, p. 48, note 2.

IV. LITTÉRATURE CATHARE ET ANTICATHARE. — 1° *Littérature cathare.* — Il y eut, au moyen âge, un grand nombre de livres dus à des hérétiques. Cf. un curieux récit d'Étienne de Bourbon, *Anecdotes historiques*, p. 275-277, sur le prince Robert d'Auvergne, qui avait, pendant quarante ans, réuni les livres de toutes les sectes afin, expliqua-t-il, de pouvoir les utiliser dans ses discussions avec les albigeois voisins de ses terres. Le dominicain Moneta de Crémone, *Adversus catharos et valdenses*, édit. Ricchini, Rome, 1743, expose les doctrines des cathares d'après leurs écrits, parle, en particulier, p. 248, 347, 357, d'un Didier qui aurait composé quelque ouvrage, et emprunte à un Tétricus la liste des arguments dont se servaient les cathares pour prouver que les âmes sont coéternelles à Dieu, p. 71. Rainier Sacconi avait en sa possession un gros traité de Jean de Lugio, d'après lequel, à ce qu'il rapporte, col. 1773, il donna le sommaire des théories particulières de ce personnage. Luc de Tuy, *De altera vita fideique controversiis adversus albigensium errores*, dans M. de la Bigne, *Biblioth. Pat.*, Paris, 1624, t. IV *b*, col. 692, mentionne un traité de philosophie cathare, entremêlé de passages de l'Écriture sainte, intitulé *Perpendiculum scientiarum*; il attribue aux cathares diverses fraudes, celles notamment d'un certain Arnaud qui corrompait les œuvres des saints Augustin, Jérôme, Isidore et Bernard, et les vendait ensuite ou les donnait aux catholiques, col. 706. Puis c'étaient des écrits de propagande populaire, des *schedulæ*, que les cathares semaient le long des chemins, et qui durent se composer de railleries à l'adresse du catholicisme et de l'exposé de quelques-uns des enseignements de la secte. Cf. C. Molinier, *Annales de la faculté des lettres de Bordeaux*, t. V, p. 230-232. Tous ces écrits ont été perdus. Il nous reste des cathares un rituel et la traduction du Nouveau Testament en langue vulgaire. L. Clédat les a publiés sous ce titre : *Le Nouveau Testament traduit au XIIIe siècle en langue provençale, suivi d'un rituel cathare*, Paris, 1888. Sur les versions de la Bible et sur les livres apocryphes reçus dans la secte, cf. Schmidt, *op. cit.*, t. II, p. 274-275; sur les écrits cathares, cf. Schmidt, *op. cit.*, t. II, p. 1-2; C. Molinier, *loc. cit.*, p. 226-234; C. Douais, *Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc*, Paris, 1900, t. II, p. 97-99, note.

2° *Littérature anticathare.* — Pour connaître les doctrines des cathares, nous sommes réduits aux témoignages de leurs adversaires. Mais à ces témoignages nous pouvons ajouter foi, sauf à les soumettre aux règles de la critique. Cf. Schmidt, *op. cit.*, t. I, p. IV; t. II, p. 2-4; Rébelliau, *op. cit.*, p. 390-392. L'accord qui règne sur les points essentiels entre des écrivains des divers pays, qui s'échelonnent du Xe siècle finissant jusqu'au XVe, ne serait pas explicable s'ils n'étaient pas dans le vrai. Les traités contre le catharisme qui nous sont

parvenus sont assez nombreux; les plus importants paraissent être ceux de Rainier Sacconi, de Moneta et d'Alain. Exception faite pour un traité perdu du troubadour Pierre Raimond de Toulouse et pour *Le débat d'Izarn et de Sicart de Figueiras*, l'un et l'autre en langue provençale, tous ces écrits sont en latin. Ils pourraient être rangés en deux classes. Les uns s'adressent manifestement aux clercs et ont pour but de leur donner la connaissance de la doctrine de la secte et de les aider à la combattre: ce sont le traité de Sacconi et surtout celui de Moneta. Les autres, suivant toute apparence, ont été composés principalement pour l'usage des laïques instruits, qui, en quelques pages, avaient l'essentiel des affirmations cathares et des réponses à leur faire. Cf. Hahn, *op. cit.*, t. I, p. 111-147; Schmidt, *op. cit.*, t. II, p. 242-251; C. Molinier, *loc. cit.*, p. 254.

I. SOURCES. — 1° *Traités contre les cathares.* — *En France et en Espagne.* Raoul Ardent, *Sermo in dominica VIII post Trinitatem* contre des cathares découverts dans l'Agenais, vers 1101, *P. L.*, t. CLV, col. 2010-2013; le traité d'Hugues d'Amiens, archevêque de Rouen, *Contra hæreticos sui temporis*, *P. L.*, t. CXCII, col. 1255-1298, souvent cité comme dirigé contre les cathares, est plutôt contre des hérétiques qui se rapprochent des pétrobrusiens et des henriciens, peut-être contre les partisans d'Éon de l'Étoile; S. Bernard, *In Cant.*, serm. LXV, LXVI, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 1088-1102, prononcés en 1143; Eberhard ou Évrard de Béthune, seconde moitié du XIIe siècle, *Liber antihæresis*, publié d'abord par Gretser sous le titre faux *Contra waldenses*, dans *Trias scriptorum adversus waldenses* (avec Bernard de Fontcaude et Ermengaude), Ingolstadt, 1614, puis, entre autres, par M. de la Bigne, *Biblioth. Patrum*, 4e édit., Paris, 1624, t. IV *a*, col. 1073-1192; Bernard, abbé de Fontcaude (Languedoc), vers 1189-1191, *Liber adversus waldensium sectam* (titre faux), dans M. de la Bigne, *loc. cit.*, col. 1195-1232, et *P. L.*, t. CCIV, col. 793-840; Ermengaude, peut-être l'abbé de Saint-Gilles de ce nom (1179-1195), *Opusculum contra hæreticos qui dicunt et credunt mundum istum et omnia visibilia non esse a Deo facta sed a diabolo*, dans M. de la Bigne, *loc. cit.*, col. 1233-1262, et *P. L.*, t. CCIV, col. 1235-1272; ce traité est publié une autre fois, sauf la finale, dans *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1823-1846, en appendice aux œuvres d'Abélard; Alain, non pas Alain de Lille, comme on le dit communément, cf. Schmidt, *op. cit.*, t. II, p. 233-235, mais plutôt peut-être Alain du Puy, fin du XIIe siècle ou commencement du XIIIe, *De fide catholica contra hæreticos sui temporis*, *P. L.*, t. CCX, col. 305-430; *Le débat d'Izarn et de Sicart de Figueiras*, poème provençal publié, traduit et annoté par P. Meyer, Nogent-le-Rotrou, 1880, écrit un peu après 1242; C. Molinier a publié, *Annales de la faculté des lettres de Bordeaux*, t. V, p. 237-239, les titres des chapitres d'un traité inédit contre les cathares, qu'il place dans la première moitié du XIIIe siècle et attribue à un auteur du Languedoc ou du nord de l'Espagne, *ibid.*, p. 244-253; Étienne de Bourbon, dominicain et inquisiteur, expose les erreurs des cathares et raconte divers faits les concernant, dans son *Tractatus de diversis materiis prædicabilibus* écrit avant 1261, et les *Anecdotes historiques* qu'en a tirées A. Lecoy de la Marche, Paris, 1877, p. 23-24, 36-37, 79, 97, 140-141, 148-150, 213-215, 241, 275-281, 286-290, 296, 299-314. En outre, sans parler de quelques pièces peu importantes, cf. Schmidt, *op. cit.*, t. II, p. 237, signalons Bernard Gui, *Practica inquisitionis hereticæ pravitatis*, part. V, c. I, édit. C. Douais, Paris, 1886, p. 237-244, et Gui Terreni, inquisiteur, évêque d'Elne de 1332 à 1342, *Summa de hæresibus et earum confutationibus*, Paris, 1528; Luc, évêque de Tuy en Galice (1239-1249), *De altera vita fideique controversiis adversus albigensium errores*, publié d'abord par Mariana, Ingolstadt, 1613, puis, entre autres, par M. de la Bigne, *Biblioth. Patrum*, 4e édit., t. IV *b*, col. 575-714; Nicolas Eymeric, *Directorium inquisitorum*, part. II, q. XIII, Rome, 1578, p. 263-265 (emprunts à Bernard Gui). — *En Italie.* Bonacursi, cf. plus haut, col. 1953-1954; Salve Burce, de Plaisance, vers 1235, *Supra stella*, dans I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. II, p. 52-84; Grégoire, ou plutôt Grégoire de Florence, évêque de Fano, vers 1240, *Disputatio inter catholicum et paterinum hæreticum*, dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. V, col. 1703-1758; Jean de Capellis, franciscain de Milan, vers 1240, *Summa contra hæreticos*, cf. C. Molinier, *Rapport sur une mission exécutée en Italie*, Paris, 1888, p. 280-282, 289-290, en appendice [illegible] des extraits; Rainier Sacconi, ancien cathare, puis inquisiteur dominicain, vers 1250, *Summa de catharis et leonistis seu pauperibus de Lugduno*, dans Martène et Durand, *loc. cit.*, col. 1761-1776; Moneta de Crémone, également inquisiteur dominicain, vers 1250, *Adversus catharos et valdenses l. V*, édit. Ricchini, Rome, 1743; G. de Bergame, XIIIe siècle, *Contra catharos et passaginos*, fragments dans Muratori, *Antiquitates italicæ medii ævi*, Milan, 1741, t. V, col. 150-152, et dans C. Molinier, *Rapport* cité, p. 143-149; Peregrinus Priscianus, qui vivait au XVe siècle, a inséré, dans une chronique de Ferrare, une table de concordance des opinions particulières aux cathares albanais, bagnolais, concoréziens, laquelle doit être à peu près de la même date que l'ouvrage de Rainier Sacconi, d'après C. Molinier, *Annales de la faculté des lettres de Bordeaux*, t. V, p. 243; elle a été publiée par Muratori, *Antiquitates italicæ medii ævi*, t. V, col. 93-96, et par Hahn, *op. cit.*, t. I, p. 528-532. — *En Allemagne.* Ecbert de Schönaugen, seconde moitié du XIIe siècle, *Sermones adversus catharos*, *P. L.*, t. CXCV, col. 11-98, suivis, col. 97-102, d'extraits de saint Augustin sur les manichéens. Un auteur, dont l'écrit a été publié comme étant de Rainier Sacconi par Gretser, Ingolstadt, 1613, et, à sa suite, par M. de la Bigne, *Biblioth. Patrum*, 4e édit., t. IV *b*, col. 745-770, sous le faux titre *Liber contra waldenses hæreticos*, est maintenant désigné sous le nom de pseudo-Rainier, ou d'anonyme de Passau; c'est le traité de Rainier Sacconi interpolé et augmenté de parties concernant l'Allemagne; il serait des environs de 1250. Cf. K. Müller, *Die Waldenser*, Gotha, 1887, p. 121-131.

2° *Autres sources.* — Sur la guerre des albigeois et la répression inquisitoriale, voir t. I, col. 686; sur les principales indications relatives aux doctrines et aux pratiques de l'hérésie albigeoise, cf. C. de Smedt, *Revue des questions historiques*, Paris, 1874, t. XVI, p. 476-480. Citons, parmi les ouvrages qui contiennent des documents sur les cathares: J. Benoist, *Histoire des albigeois et des vaudois*, Paris, 1691; J.-J. Percin, *Monumenta conventus tolosani ordinis fratrum prædicatorum primi*, Toulouse, 1693; C. Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, Paris, 1728, t. I; Vaissete, *Histoire générale de Languedoc*, 3e édit., Toulouse, 1879, t. VIII; G. Lami, *Lezioni di antichità toscane e specialmente della città di Firenze*, Florence, 1766, t. II; C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, t. I, *Geschichte der neu-manichäischen Ketzer*, Stuttgart, 1845, p. 489-562, 578-582; Belhomme, *Documents inédits sur l'histoire des albigeois*, dans les *Mémoires de la Société archéologique du midi de la France*, Toulouse, 1852, t. VI, p. 101-146; B. Hauréau, *Bernard Délicieux et l'Inquisition albigeoise*, Paris, 1877; C. Molinier, *L'Inquisition dans le midi de la France au XIIIe et au XIVe siècle, étude sur les sources de son histoire*, Paris, 1880; *Rapport sur une mission exécutée en Italie*, dans les *Archives des missions scientifiques et littéraires*, Paris, 1888, 3e série, t. XIV; H. C. Lea, *A history of the Inquisition of the middle ages*, 1888, New-York, t. I, p. 563-583; t. II, p. 569-575 (non reproduits dans la traduction française); P. Fredericq, *Corpus documentorum inquisitionis hæreticæ pravitatis*, 1889, 1896, Gand, t. I, II; C. Douais, *Les sources de l'histoire de l'Inquisition dans le midi de la France aux XIIIe et XIVe siècles, mémoire suivi du texte authentique et complet de la Chronique de Guillem Pelhisso et d'un fragment d'un registre de l'Inquisition publié pour la première fois*, Paris, 1881; *Les manuscrits du château de Merville*, dans les *Annales du midi*, Toulouse, 1890, t. II, p. 36-64, 170-193; *Les hérétiques du midi au XIIIe siècle*, *ibid.*, 1891, t. III, p. 367-380; *L'Inquisition en Roussillon*, *ibid.*, 1892, t. IV, p. 533-540; *L'albigéisme et les frères prêcheurs à Narbonne au XIIIe siècle*, Paris, 1894; *Guillaume Garric de Carcassonne, professeur de droit, et le tribunal de l'Inquisition (1285-1329)*, dans les *Annales du midi*, 1898, t. X, p. 5-45; *La formule « Communicato bonorum virorum consilio » des sentences inquisitoriales*, dans le *Compte rendu du 4e congrès scientifique international des catholiques*, Fribourg (Suisse), 1898, t. V, p. 316-367; *La procédure inquisitoriale en Languedoc au XIVe siècle d'après un procès inédit de l'an 1337*, Paris, 1900; *Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc*, 2 vol., Paris, 1900; I. von Döllinger, *op. cit.*, t. II (documents importants, mais mal publiés; cf. C. Molinier, *Revue historique*, Paris, 1894, t. LIV, p. 161-166); F. Tocco, *Quel che non c'è nella Divina Commedia o Dante e l'eresia*, Bologne, 1899, p. 33-78 (sur les cathares de Florence); J.-M. Vidal, *Un inquisiteur jugé par ses victimes, Jean Galand et les Carcassonnais*, Paris, 1903; *Le tribunal d'Inquisition de Pamiers. Notice sur le registre de l'évêque Jacques-Fournier*, dans les *Annales de Saint-Louis des Français*, Rome, 1904, t. VIII, p. 377-435.

II. TRAVAUX. — L'ouvrage capital est celui de Ch. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, 2 vol., Paris, 1849, quoique certaines parties soient devenues insuffisantes par suite de la publication de nouveaux documents, et qu'il faille tenir compte de cette observation du P. C. de Smedt, dans la *Revue des*

questions historiques, Paris, 1874, t. XVI, p. 451 : « Ses préjugés de secte se montrent trop souvent, non seulement dans l'appréciation des faits, mais aussi dans la facilité à les admettre lorsqu'ils sont propres à excuser les hérétiques, à les négliger ou à les présenter sous un faux jour dans le cas contraire; » C. U. Hahn, *op. cit.*, t. I; I. von Döllinger, *op. cit.*, t. I (italien), cf. C. Molinier, *Revue historique*, Paris, 1894, t. LIV, p. 155-165; H. C. Lea, *op. cit.*, t. I, p. 89-208, t. II, p. 1-112, 290-315, et passim, trad. franç. Reinach, Paris, 1900, t. I, p. 100-234, 1901, t. II, p. 1-131, 348-378 (la question de l'albigéisme est traitée de façon superficielle); V. Pareto, *Les systèmes socialistes*, Paris, 1902, t. I; P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle*, Paris, 1903, p. 34-99 (important); Zöckler, dans *Realencyklopädie*, art. *Neumanichaer*, 3e édit., Leipzig, 1903, t. XIII, p. 762-770; J. Guiraud, *Le consolamentum cathare*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1904, t. LXXV, p. 74-112. Voir en outre les autres travaux, cités ou non dans cet article, en particulier ceux de C. Douais. Cf. t. I, col. 686-687; Schmidt, *op. cit.*, t. I, p. 380-391; A. Molinier, *Les sources de l'histoire de France*, Ire partie : *Des origines aux guerres d'Italie*, Paris, 1903, t. III, p. 54-77.

F. VERNET.

CATHARIN. Voir POLITI.

CATHOLICITÉ. — I. Concept de la catholicité de l'Église. II. La catholicité de fait, propriété et note de la véritable Église.

I. CONCEPT DE LA CATHOLICITÉ DE L'ÉGLISE. — 1° Le symbole des apôtres et les autres professions de foi nous obligent de croire « l'Église catholique », c'est-à-dire universelle. Or, ce qualificatif peut signifier l'universalité de l'Église : 1. *Par rapport aux Églises particulières* qui en font partie; en ce sens, on dit encore aujourd'hui l'Église universelle, c'est-à-dire la totalité de l'Église; 2. *quant au lieu*, et l'on peut entendre par là soit que l'Église a la mission d'enseigner l'Évangile dans le monde entier et la vertu de produire partout des fruits : *Euntes..., in mundum universum, docete*, Matth., XXVIII, 19, soit que l'Église est réellement répandue dans tout l'univers; 3. *quant aux personnes*, c'est-à-dire que l'Église s'adresse à tous les peuples sans distinction de races ou de nationalités, à tous les hommes quelle que soit leur situation sociale : *Docete omnes gentes*, Matth., *loc. cit.*; *Prædicate evangelium omni creaturæ*, Marc., XVI, 15; 4. *quant à la doctrine*, autrement dit, que l'Église possède et enseigne sans diminution aucune toutes les vérités qu'il faut croire, tous les moyens nécessaires au salut : *Docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis*, Matth., *loc. cit.*; ou bien encore que tous les fidèles de l'Église soumis au même magistère ont la même foi; 5. *quant à la nécessité* d'entrer dans l'Église : *Qui non crediderit condemnabitur*, Marc., XVI, 16; 6. *quant à la durée*, ou la permanence de l'Église sans interruption jusqu'à la fin des siècles : *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi*. Matth., *loc. cit.*

2° Pour déterminer quelle est, entre ces différentes espèces de catholicité, celle qui répond directement à l'article de foi : *Credo Ecclesiam catholicam*, il faut nécessairement, en l'absence d'une définition authentique de l'Église, consulter l'usage traditionnel. On constate alors que depuis l'origine, c'est-à-dire depuis le commencement du IIe siècle, la dénomination de catholique a été constamment employée pour désigner la diffusion manifestement universelle de l'Église, une et indivisible, fondée par Jésus-Christ.

1. Sous le nom de catholique, les Pères ont toujours entendu la totalité de l'Église de Jésus-Christ et non pas seulement les Églises particulières prises isolément. Saint Ignace martyr († 107), qui paraît avoir employé le premier l'épithète de catholique qui semble, il est vrai, l'avoir appliquée aux églises particulières quand il écrivait à l'Église de Smyrne, *Ad Smyrn.*, n. 8, *P. G.*, t. V, col. 714 : *Ubi comparuerit Christus, ibi sit multitudo, quemadmodum ubi Christus, ibi catholica Ecclesia*; mais dans une autre lettre, il explique que les églises particulières n'en font qu'une seule qui est répandue sur toute l'étendue de la terre : *Omnes cum episcopo sentire debent ut Christus cum Patre sentit et episcopi per totum orbem constituti sentiunt cum Christo*. *Ad Eph.*, n. 3, col. 647; cf. *Ad Smyrn.*, n. 1, col. 709. On cite encore la lettre des fidèles de Smyrne relatant le martyre de saint Polycarpe (167), qui y est appelé : *catholicæ Ecclesiæ Smyrnensis episcopus*, n. 16, *ibid.*, col. 1042, mais outre que le mot *catholicæ* manque dans le manuscrit, on lit plus haut, n. 8, col. 1035, que Polycarpe rendait gloire à Jésus-Christ *pastori catholicæ in toto orbe Ecclesiæ*. Il est visible que l'interprétation particulariste du mot catholique, si jamais il a été employé en ce sens, n'exclut pas, mais implique au contraire la signification que les Pères ont toujours donnée depuis à ce mot. Toute Église particulière peut être appelée catholique dans le sens où nous dirions « un département français », pour signifier qu'elle fait partie d'un tout qui est catholique.

2. Dans les textes où ils expliquent en quoi consiste la catholicité de l'Église, les Pères donnent toujours à ce terme comme signification unique celle de diffusion de l'Église dans tout l'univers, ou, ce qui est rare, s'ils interprètent ce terme autrement, ils mettent en première ligne sa signification géographique. Par exemple, dans sa catéchèse XVIII, n. 23, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1043, où il justifie par diverses raisons le surnom de catholique donné à l'Église, saint Cyrille de Jérusalem donne tout d'abord le motif suivant : *Catholica vocatur eo quod per totum orbem ab extremis terræ finibus ad extremos usque fines diffusa est* (*catholicité géographique*). C'est alors seulement qu'il ajoute : *Et quia universe et absque defectu docet omnia quæ in hominum notitiam venire debent dogmata* (*catholicité de doctrine*). *Tum etiam eo quod omne hominum genus recto cultui subjiciat, principes et privatos, doctos et imperitos* (*catholicité de personnes*). *Ac denique quia generaliter quidem omne peccatorum genus... curat et sanat, eadem vero omne possidet, quovis nomine significetur, virtutis genus, in factis et verbis et spiritualibus cujusvis speciei donis.* Très nettement dans sa lettre au schismatique Vincent, *Epist.*, XCIII, c. VII, n. 23, *P. L.*, t. XXXIII, col. 333, saint Augustin rejette comme incertaine toute interprétation autre que le sens de diffusion universelle : *Acutum aliquid tibi videris dicere cum catholicæ nomen non ex totius orbis communione interpretaris, sed ex observatione præceptorum omnium atque omnium sacramentorum, puta nos, etsi forte hinc sit appellata catholica quod totum veraciter teneat cujus veritatis nonnulla particula etiam in diversis inveniuntur hæresibus, hujus nominis testimonio nitimur ad demonstrandam Ecclesiam in omnibus gentibus et non promissis Dei et tam multis atque manifestis oraculis ipsius veritatis.* Avant saint Augustin, saint Optat de Milève tenait aux donatistes le même langage : *Ubi proprietas catholici nominis cum inde dicta sit catholica quod sit... Ubique diffusa?* *Adv. Parmen.*, l. II, c. I, *P. L.*, t. XI, col. 942.

3. Or, toujours d'après les Pères, cette ubiquité de l'Église, signifiée par le nom de catholique, est essentiellement visible. *Ecclesia... per orbem totum radios suos porrigit*, disait saint Cyprien, *De unitate Ecclesiæ*, *P. L.*, t. IV, col. 502. Saint Augustin l'explique avec une clarté merveilleuse : *Nos catholici in omni terra sumus, quia omni terræ communicamus, quocumque gloria Christi diffusa est... O hæretica insania!... Credis mecum Christum exaltatum super cælos, quod non videmus, et negas gloriam ejus super omnem terram, quod videmus.* *Enarr. in Ps.* LVI, *P. L.*, t. XXXVI, col. 669 sq. Aussi l'un des arguments préférés des Pères contre les hérétiques consiste à opposer à ceux-ci la localisation manifeste de leur secte comparée à la pré-

sence manifeste de l'Église catholique par toute la terre. Optat de Milève, *loc. cit.*; cf. S. Augustin, *loc. cit.*; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XVIII, n. 26, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1047. Notons toutefois : *a*) que les Pères ne pouvaient pas affirmer la présence de l'Église au delà des limites du monde connu pour l'époque; les formules : *per totum orbem, super omnem terram,* doivent donc être prises en ce sens relatif partout où il est question de la catholicité effective de l'Église ; *b*) que dans ces limites, la diffusion universelle de l'Église ne signifie pas, dans la pensée des Pères, la présence de l'Église en tous lieux sans aucune exception, ni que là où elle est présente elle doive y régner seule ou, tout au moins, y avoir la prépondérance; *c*) que la question du nombre des fidèles répandus dans le monde est laissée de côté par les Pères; l'essentiel pour eux est que la présence de l'Église en tous lieux pût être opposée à ses adversaires comme un fait notoire, tangible, indéniable.

4. Enfin et surtout les fidèles ainsi répandus à la surface de la terre ne constituent qu'une seule Église : non pas une Église formée de la confédération des sociétés chrétiennes, mais une Église individuelle distincte de toutes les sectes hérétiques ou schismatiques et qui les rejette, précisément parce qu'elle est partout une dans sa foi et dans son gouvernement. Ici encore les témoignages de la tradition abondent. L'Église catholique est toujours nommée au singulier : chrétienne de nom, elle a le surnom de catholique. *Christianus mihi nomen, catholicus cognomen,* dit saint Pacien de Barcelone, *Ad Sympronian. Novatian. epist.*, I, c. III sq., *P. L.*, t. XIII, col. 1054 sq. Les hérétiques eux-mêmes l'appellent ainsi, remarque saint Augustin, *De vera relig.*, c. VII, n. 12, *P. L.*, t. XXXIV, col. 128, et il aime à la nommer la catholique, *catholica,* tout court. *De bapt.*, l. I, c. II, *P. L.*, t. XLIII, col. 110. Du reste, il suffit de nommer son livre *De unitate Ecclesiæ, P. L.*, t. XLIII ; ce titre est également celui d'un ouvrage de saint Cyprien, *P. L.*, t. IV. Une comme Dieu est un, dit encore Clément d'Alexandrie, cette Église n'admet aucune hérésie : *Quum unus sit Deus..., in unius naturæ sortem cooptatur Ecclesia quam conantur hæreses in multa discindere. Et essentia ergo et catholicam Ecclesiam in unitatem unius fidei. Strom.*, VII, *P. G.*, t. IX, col. 541. Saint Irénée, *Cont. hær.*, l. I, c. X, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 550, en donne la raison : L'Église catholique est celle qui garde sans tache la foi des apôtres. *Ecclesia per orbem universum disseminata et ab apostolis et a discipulis eorum accepit eam fidem... et hanc fidem... diligenter custodit, quasi unam domum inhabitans...* De là cette conclusion : La catholicité n'est qu'un mode de l'unité de l'Église dont elle indique l'étendue dans l'espace ; par suite, une collection de sectes disparates, quels que soient le nombre et la diffusion de ses adhérents, ne saurait former qu'une multitude incohérente qui, bien loin d'être catholique, serait la négation même de la catholicité. Cf. Suarez, *Defensio fidei*, l. I, c. XV, a. 7.

3° L'analyse de la doctrine traditionnelle touchant la catholicité de l'Église et les divers problèmes qui se rattachent à ce dogme ont conduit les théologiens à établir des distinctions qu'il est nécessaire de connaître : — 1. Il vient d'être dit que la catholicité implique : *a*) une diffusion visible de l'Église dans tout l'univers; *b*) la cohésion qui fait de tous les fidèles ainsi disséminés une seule et même Église unie par les liens sociaux institués par Jésus-Christ. Le premier de ces constitutifs a reçu le nom de catholicité *matérielle ;* le second, celui de catholicité *formelle.* Ainsi il faut voir dans cette distinction, non pas deux sortes distinctes de catholicité, mais les deux parties essentielles de la catholicité intégrale, laquelle est unique dans son espèce. — 2. Dans la catholicité ainsi comprise il est important de séparer le droit et le fait. La *catholicité de fait* n'est autre chose que l'expansion effective et visible de l'Église dans tout l'univers. Or, ce fait a son point de départ dans ce qu'on appelle la *catholicité de droit,* qui consiste dans le droit et dans la puissance que l'Église a de se propager dans l'univers entier. Ce droit est la conséquence de la mission qu'elle a reçue de Jésus-Christ de prêcher l'Évangile à tous les hommes, sans distinction de races, de civilisation, de nationalités. On ne saurait d'ailleurs séparer de cette mission le secours surnaturel qui entretient dans l'Église la volonté efficace de prêcher partout l'Évangile envers et contre toutes les difficultés et qui rendrait cette prédication infailliblement féconde si Dieu ne laissait pas à l'homme la liberté de lui résister. La catholicité de droit est donc la cause, mais seulement partielle, de la catholicité de fait. Celle-ci suppose, en effet, que Dieu, par une coopération spéciale à la prédication évangélique, assure, nonobstant la malice des hommes, la diffusion de l'Église dans tout l'univers. — 3. La catholicité de fait peut être elle-même envisagée sous plusieurs aspects différents : *a*) La présence visible de l'Église dans le monde entier doit-elle être entendue au sens strict ou d'une façon plus large? Si l'on admet le sens strict, on dira par là même que l'Église existe dans toutes les régions du monde sans exception et que dans chacune elle est représentée par une masse considérable d'adhérents : ce sera la *catholicité physique.* Si, au contraire, on se contente du sens large, on exprimera que l'Église, tout en étant peut-être absente de certaines régions, existe cependant dans des contrées assez différentes pour que son caractère d'universalité soit indéniable. Quant au nombre de ses adhérents, il restera considérable dans l'ensemble, mais il pourra être inégalement réparti. La catholicité de fait ainsi comprise s'appellera *catholicité morale.* Elle jouit, comme on le voit, d'une certaine élasticité, car elle ne cesse pas d'exister si l'Église amoindrie ou même anéantie en quelque région vient à réparer ses pertes ailleurs. — *b*) Certains théologiens ont pensé que la catholicité de fait n'exigeait pas que l'Église fût présente à toutes les époques de sa durée dans tout l'univers et ils ont émis l'hypothèse d'une catholicité soit discontinue, soit successive. D'après Melchior Canus, *De locis theologicis,* l. IV, c. VI, ad 13um, quand même l'Église ne serait pas répandue aujourd'hui dans tout l'univers, on pourrait cependant l'appeler catholique dès lors qu'il serait prouvé qu'elle a eu dans le passé une diffusion universelle. *Satis est Ecclesiam in totum mundum esse fusam ut etiamnum catholica dicatur. Nam eadem Ecclesia est eamdemque fidem tenet quam apostoli in totam terram vulgarunt.* Driedo cité par Bellarmin, *De conciliis et Ecclesia,* l. IV, c. VII, et Bellarmin lui-même paraissent aller plus loin encore. A leur avis, l'Église serait catholique quand même elle n'aurait jamais occupé qu'une seule province du monde à la fois, pourvu qu'elle se fût ainsi transportée successivement dans le monde entier en restant toujours identique à elle-même. *Nota... non requiri... ut uno eodemque tempore in omnibus provinciis oporteat aliquos esse fideles, satis enim est si fiat successive. Ex quo sequitur quod si sola una provincia retineret veram fidem, adhuc vere et proprie diceretur Ecclesia catholica, dummodo clare ostenderetur esse unam eamdemque cum illa quæ fuit aliquo tempore vel diversis in toto mundo.* Ce mode hypothétique de catholicité garde le nom que Bellarmin lui a donné de *catholicité successive,* par opposition à la *catholicité simultanée,* qui suppose la nécessité de la présence de l'Église en même temps dans tout l'univers. — *c*) Enfin, on a parfois désigné sous les noms de catholicité absolue et de catholicité relative un double aspect de la catholicité de fait. « La catholicité absolue, dit Mazzella, *De Ecclesia,* n. 701, consiste dans une ample diffusion de l'Église dans tout l'univers, abstraction

faite de toute comparaison avec les sectes : la catholicité relative signifie une diffusion supérieure à celle de ces sectes. Or, on peut prendre comme terme de comparaison soit l'ensemble des sectes tant infidèles que chrétiennes, soit seulement les sectes chrétiennes prises soit collectivement, soit individuellement. » Cette distinction réclame visiblement un correctif. La question de catholicité relative ne peut se poser qu'en comparant l'Église à telle ou telle secte prise isolément, car un ensemble quelconque de sectes manque nécessairement d'unité et par suite de catholicité. A moins que l'on ne veuille parler de catholicité purement matérielle, ou, comme cela a lieu d'ordinaire, que l'on compare simplement le nombre d'adhérents de part et d'autre, mais alors il ne s'agit plus de catholicité proprement dite.

II. La catholicité de fait, propriété et note de la véritable Église. — L'enseignement commun des théologiens, fondé sur celui de l'Écriture et des Pères, peut se résumer comme il suit : 1° Dieu a expressément voulu que l'Église se répandît dans le monde entier et qu'elle y restât répandue jusqu'à la fin des temps ; 2° cette catholicité de fait de l'Église s'entend au sens moral : elle est simultanée et non pas successive ; 3° elle constitue une note de la véritable Église ; 4° cette note ne se rencontre que dans l'Église dite catholique romaine.

1° *La diffusion de l'Eglise dans tout l'univers est a été expressément voulu par Dieu et doit subsister jusqu'à la fin des temps.* — 1. D'après cet énoncé : *a*) affirmer que l'Église est catholique uniquement parce qu'elle est telle de droit, autrement dit à raison de sa mission universelle et de son aptitude à produire partout des fruits, ce n'est pas donner une idée complète de la catholicité de l'Église ; *b*) la prédication des apôtres et de leurs disciples ou successeurs étant le moyen choisi par Dieu pour réaliser la diffusion de l'Église, il a dû nécessairement s'écouler un certain temps avant que l'Église, catholique de droit dès sa naissance, devînt également catholique de fait ; *c*) néanmoins, du moment qu'elle a été expressément voulue par Dieu, la catholicité de fait est une propriété nécessaire de l'Église. On peut même dire en un sens très véritable qu'elle est comprise dans l'institution de l'Église, à la façon dont les dimensions futures d'une plante préexistent dans son germe. Luc., XIV, 19.

2. Saint Optat de Milève est le premier Père de l'Église qui ait fondé sur l'Écriture la catholicité de l'Église. Pour réduire au silence les donatistes qui attribuaient à leur secte une origine apostolique, il rassembla les oracles des prophètes qui avaient promis au Messie l'empire du monde : Ps. II, 8 ; LXXI, 8 ; XLIX, 1 ; XCV, 1-3. *De schimate donatistarum,* l. II, n. 1, *P. L.*, t. XI, col. 941-946. Il conclut de ces textes que la véritable Église devait être répandue dans le monde entier et qu'elle avait pour signalement l'universalité.

Dans son livre : *De unitate Ecclesiæ*, VI-XVII, *P. L.*, t. XLIII, col. 398-423, saint Augustin démontre longuement aux donatistes que l'Église devait être catholique de fait. Il s'appuie tour à tour sur l'Ancien Testament et nommément sur la Loi, les Prophètes et les Psaumes ; puis il invoque le Nouveau Testament, l'Évangile et les Épîtres apostoliques ; enfin, il montre la catholicité de fait commençant à s'établir du temps des apôtres. Rangés dans cet ordre, les principaux textes établissant que la catholicité de fait est une propriété de l'Église sont les suivants :

a) *In semine tuo benedicentur omnes gentes,* disait Dieu à Abraham, Gen., XII, 3 ; XXII, 18, et cette promesse fut répétée à Isaac, Gen., XXVI, 4, et à Jacob. Gen., XXVIII, 14. Or, d'après saint Paul, Gal., III, 16, le descendant d'Abraham désigné par les mots *in semine tuo,* c'est le Christ en qui toutes les nations seront bénies parce qu'il comptera partout des fidèles héritiers de la foi d'Abraham, c'est-à-dire parce que son Église possédera la catholicité de fait. Voir t. I, col. 110. Aussi saint Augustin, opposant aux donatistes le défaut de catholicité de leur secte, leur montre que cette propriété, déjà acquise par l'Église de son temps, était la réalisation nécessaire de la promesse faite aux patriarches. *Date mihi hanc Ecclesiam, si apud vos est, ostendite vos communicare omnibus gentibus quas jam videmus in hoc semine benedici. Op. cit.*, c. VI, col. 400.

b) En de nombreux endroits, cf. S. Augustin, *op. cit.*, c. VII, col. 400 sq., Isaïe prédit une Église qui recevra dans son sein tous les peuples du monde. Telle est la prophétie du c. II, 2 : *Erit in novissimis diebus mons Domini, et domus Dei in vertice montium et elevabitur super colles et venient ad eum omnes gentes.* Cf. Mich., IV, 2. Or, disent les Pères, cette montagne, c'est l'Église. *In monte sancto qui est Ecclesia, quæ per omnem orbem Romanum caput tulit sub toto cælo.* Optat de Milève, *De schism. donat.*, l. III, n. 2, *P. L.*, t. XI, col. 996 sq. *Domus Dei, in montium cacuminibus sita Ecclesia.* S. Basile, *In Is.*, n. 66, *P. G.*, t. XXXI, col. 231. Saint Augustin ajoute : *Sunt montes in una parte terrarum positi... Ille autem mons non sic, quia implevit universam faciem terræ et de illo dicitur : paratus in cacumine omnium montium. In Epist. Joa.*, tr. I, n. 13, *P. L.*, t. XXXV, col. 1988. Daniel, II, 35 sq., interprétant le songe de Nabuchodonosor, fait la même prophétie : *Lapis qui percusserat statuam factus est mons magnus et implevit omnem terram. Hoc est somnium ; interpretationem quoque ejus dicemus coram te, rex... In diebus regnorum illorum suscitabit Deus cæli regnum... comminuet autem et consumet universa regna hæc et ipsum stabit in æternum.* Saint Augustin fait remarquer que cette pierre a été détachée du royaume des Juifs, lequel n'avait qu'une étendue limitée, tandis que *regnum Christi universum orbem terrarum cernimus occupare. In Joa.*, tr. IX, n. 15, *P. L.*, t. XXXV, col. 1165. Enfin Dieu par son prophète Malachie, I, 11, annonce que : *Ab ortu solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda, quia magnum est nomen meum in gentibus.* Il est visible que la catholicité prédite dans ces différentes prophéties est la catholicité de fait et non pas seulement celle de droit.

c) Parmi les Psaumes, il faut citer avec saint Augustin, *op. cit.*, c. VIII, col. 405, Ps. II, 8, les paroles de Dieu au Messie : *Filius meus es tu, ego hodie genui te. Postula a me et dabo tibi gentes hæreditatem tuam et possessionem tuam terminos terræ. Quis christianus,* dit saint Augustin, *unquam dubitavit hoc de Christo esse prædictum, aut hanc hæreditatem aliam quam Ecclesiam esse intellexit ?* Ps. XXI, 28 : *Reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terræ. Quoniam Domini est regnum et ipse dominabitur gentium.* Enfin Ps. LXXI, 8 : *Et dominabitur a mari usque ad mare... Et adorabunt eum omnes reges : omnes gentes servient ei... Et benedicentur in ipso omnes tribus terræ, omnes gentes magnificabunt eum. Ibi etiam dicuntur hæc,* écrit saint Augustin, *ubi agnoscatur Ecclesia toto orbe diffusa omnibus etiam regibus subjecta.*

d) D'autre part, dans le Nouveau Testament on lit cette prophétie de Jésus-Christ : *Multa ab Oriente et Occidente venient et recumbent... in regno cælorum.* Matth., VIII, 11. Et en effet dans l'Apocalypse, VII, 9, saint Jean vit la multitude des élus venus de tous les points de l'univers : *Vidi turbam magnam quam dinumerare nemo poterat ex omnibus gentibus et tribubus et populis et linguis.* C'est que les apôtres, après avoir reçu leur mission, avaient été prêcher partout et Jésus-Christ avait coopéré à leur prédication : *Illi autem profecti prædicaverunt ubique, Domino cooperante, sequentibus signis.*

Marc., XVI, 20. Jésus-Christ leur avait dit, du reste : *Accipietis virtutem supervenientis Spiritus Sancti in vos et eritis mihi testes in Jerusalem et in omni Judæa et Samaria et usque ad ultimum terræ.* Act., I, 8. Saint Augustin, *op. cit.*, c. XXI, col. 415, donne de ce texte ce remarquable commentaire : *Quomodo cœptum sit ab Jerusalem et deinde processum in Judæam et Samariam et inde in totam terram ubi adhuc crescit Ecclesia, donec usque in finem etiam reliquas gentes ubi adhuc non est, obtineat, Scripturis sanctis ostenditur : quisquis aliud evangelizaverit, anathema sit.*

e) Ces différentes prédictions concernent visiblement une seule et même religion, fondée par Jésus-Christ, celle nommément qui offre le sacrifice sans tache institué par lui, Malach., *loc. cit.*, et qui obéit au magistère et à l'autorité de gouvernement dont il a investi les apôtres et leurs successeurs.

3. La perpétuité de la diffusion de l'Église dans le monde résulte avec évidence : *a*) de ce que les prophéties de l'Ancien Testament ne contiennent aucune restriction. Daniel dit même expressément du futur royaume du Christ : *Ipsum stabit in æternum.* Ainsi saint Augustin s'adressant au donatiste Honorat, *Epist.*, XLIX, n. 3, *P. L.*, t. XXXIII, col. 190, lui demandait-il sur quoi il s'appuyait pour prétendre que l'héritage promis au Christ dans le monde entier lui avait été enlevé : *Quærimus ergo ut nobis respondere non graveris quam causam forte noveris quare factum est ut Christus amitteret hæreditatem suam per orbem terrarum diffusam et subito in solis Afris nec ipsis omnibus remaneret.* — *b*) *Euntes docete omnes gentes... Et ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi.* Matth., XXVIII, 19, 20. En conséquence les apôtres *prædicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante.* Marc., XVI, 20. Ainsi l'assistance promise par Jésus-Christ comprenait une spéciale coopération. Celle-ci ne pouvait donc manquer de produire le résultat voulu par Dieu, la catholicité de fait, aussi longtemps que durerait la coopération divine d'où la parole apostolique devait tirer son efficacité, c'est-à-dire jusqu'à la fin des siècles.

4. Les citations patristiques faites ci-dessus et celles apportées plus haut pour justifier la notion de catholicité établissent pleinement d'après les Pères : *a*) que la diffusion effective de l'Église dans tout l'univers était un fait voulu par Dieu et prédit par lui dans les Écritures ; *b*) que cette diffusion universelle constitue un mode d'existence spéciale à l'Église de Jésus-Christ, à ce point que cette Église tire de là son surnom de catholique. Il s'agit donc d'une Église unique qui ne saurait cesser d'être répandue partout sans cesser d'être elle-même. L'unanimité de la tradition est telle qu'on est en droit de tenir cette doctrine comme théologiquement certaine.

5. Diverses difficultés ont été soulevées, soit contre l'existence, soit contre la perpétuité de la catholicité de fait : *a*) L'universalité de la rédemption, a-t-on dit, consiste en ce que la volonté salvifique et les grâces du Sauveur s'adressent à tous, car il est écrit que si tous sont appelés il y a peu d'élus. De même, et pour la même raison, la catholicité essentielle, fondamentale, apologétique, est dans la mission et dans la volonté efficace, réellement soutenue par la grâce divine, de prêcher l'Évangile à toute créature. Cf. *Église*, III, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique.* Cette comparaison est visiblement défectueuse. Tous les membres de l'Église ne seront pas sauvés; par conséquent le petit nombre des élus, s'il existe, n'empêche pas en soi que l'Église ne puisse avoir, en tous temps et en tout lieu, toute la diffusion que demande la catholicité de fait. Or Dieu a prédit qu'elle posséderait cette diffusion universelle et les Pères ont eu principalement en vue ce fait de la diffusion, déjà, disent-ils, réalisée de leur temps, lorsqu'ils donnent à l'Église le nom de catholique. Quant à la libre coopération de l'homme, elle reste nécessaire et n'est nullement entravée par l'infaillibilité de la catholicité de fait. Dieu, dit saint Augustin répondant à pareille objection des donatistes, a prévu ce que les hommes feraient librement. *Quasi vero nescierit Spiritus Dei futuras hominum voluntates... Cur ergo non hoc potius prænunciavit quod de voluntatibus hominum sciebat esse futurum? De unitate Ecclesiæ*, c. IX, col. 407. Cela n'empêche pas que Dieu ne mette la main à la réalisation de cette prophétie, non pas seulement, comme le dit l'objection, en aidant de sa grâce la volonté de l'Église de prêcher partout l'Évangile, mais encore en coopérant, *Domino cooperante*, à la prédication de l'Église. Il est aisé de comprendre que Dieu puisse donner à la parole de ses prédicateurs une efficacité qui produise le résultat voulu et que ce résultat n'exclue aucunement la nécessaire et très libre coopération de l'homme. En effet, la catholicité de fait suppose simplement que dans le monde entier il y aura visiblement des fidèles : elle ne les détermine pas individuellement, elle n'en fixe pas même le nombre ni la répartition entre les différentes régions. Quant à la perpétuité de la catholicité de fait, elle est simplement un corollaire de la prédiction de Jésus-Christ : *Et portæ inferi non prævalebunt adversus eam.* Matth., XVI, 18.

b) Pour montrer que l'Église ne devait pas toujours rester catholique, les donatistes interprétaient dans le sens d'une apostasie finale du monde les paroles de Jésus-Christ : *Filius hominis veniens, putas, inveniet fidem in terra?* Luc., XVIII, 8. — Saint Augustin répondait, *De unitate Ecclesiæ*, c. XV, *P. L.*, t. XLIII, col. 420 : *Tanquam dubitans hoc Dominus dixit. Neque enim ait : Veniens Filius hominis non inveniet fidem in terra, sed [: Putas inveniet fidem in terra? Cui utique cuncta scienti et prescienti de aliqua re dubitare non convenit, sed illius dubitatio nostram dubitationem figuravit propter multa scandala circa finem sæculi pullulantia, hoc erat quandoque infirmitas humana dictura.*

c) On sait qu'en 359 de nombreux évêques souscrivirent à la formule arienne de Rimini et de Séleucie. Saint Jérôme dit à ce sujet : *Ingemuit totus orbis et arianum se esse miratus est. Cont. Luciferian.*, n. 19, *P. L.*, t. XXIII, col. 172. Il semble donc qu'à cette époque la catholicité ait fait naufrage. — On conclura différemment si l'on observe que saint Jérôme lui-même, dans l'ouvrage cité, prend à tâche de défendre les évêques en question de l'accusation d'hérésie. De plus, ces évêques ne formaient qu'une faible partie de la catholicité. Saint Augustin, *Contra Crescon.*, l. III, c. III, n. 3, *P. L.*, t. XLIII, col. 497, dit en effet que l'erreur de Novat fut condamnée par plusieurs milliers d'évêques. Or, tant à Rimini qu'à Séleucie, ils n'étaient guère plus de cinq cents. Saint Athanase, faisant le recensement des Églises fidèles à la foi du concile de Nicée, déclare même que l'arianisme n'avait pour lui que quelques Églises d'Orient, *paucis exceptis quæ Arii hæresim sequuntur. Ad Jovian. epist. de fide*, n. 2, *P. G.*, t. XXVI, col. 815. D'ailleurs, la catholicité exige seulement que l'Église ait dans son sein la majorité des évêques catholiques, et non celle de tous les évêques d'ordre répandus dans toutes les sectes hétérodoxes prises ensemble. Vacant, *Le magistère ordinaire de l'Église et ses organes*, Paris, 1887, p. 85-87.

2° *L'ubiquité de l'Église s'entend au sens moral; elle est simultanée et non pas successive.* — 1. L'Écriture et la tradition formulent avec une netteté parfaite certaines restrictions à la catholicité qu'elles attribuent à l'Église. — *a*) L'Église ne peut exister que là où l'Évangile a été prêché. *Quo modo credent ei quem non audierunt? Quomodo autem audient sine prædicante?* Rom., X, 14. Or l'Évangile n'aura été prêché partout que

dans les derniers temps du monde. *Prædicabitur hoc evangelium in universo orbe, in testimonium omnibus gentibus et tunc veniet consummatio.* Matth., XXIV, 14. C'est seulement quand les nations auront pu entrer dans l'Église que les Juifs se convertiront, dit saint Paul, Rom., XI, 25. *Cæcitas ex parte contigit in Israel donec plenitudo gentium intraret*; mais, d'après Osée, III, 4, 5, ce retour des Juifs n'aura lieu que tout à la fin du monde. *Revertentur filii Israel et quærent Dominum Deum suum... in novissimo dierum.* — *b*) D'ailleurs, à toute époque, la parole évangélique rencontrera des réfractaires. *Non omnes obediunt Evangelio.* Rom., XI, 16. Jésus-Christ avait dit lui-même : *Qui non crediderit, condemnabitur.* Marc., XVI, 16. Il y aura même de tout temps et partout des hommes qui persécuteront la vérité dans la personne de ses prédicateurs. *Tradent vos in tribulationem et occident vos et eritis odio omnibus gentibus propter nomen meum.* Matth., XXIV, 9. La dernière persécution sera la plus terrible : *Erit... tunc tribulatio magna qualis non fuit ab initio mundi usque modo, neque fiet.* Matth., XXIV, 21. — *c*) Enfin, il y aura des défections parmi les fidèles, *oportet hæreses esse,* II Tim., IV, 3, et cela, jusqu'à la fin du monde : *Spiritus manifeste dicit quia in novissimis diebus discedent quidam a fide.* II Tim., IV, 1. Il s'agit ici de la *discessio* contemporaine de l'Antechrist. II Thess., II, 3. — *d*) Plusieurs de ces textes ont été interprétés par saint Augustin dans une de ses lettres, *Epist.*, XCIX, *de fin. sæc., P. L.,* t. XXXIII, col. 923, où après avoir cité Rom., X, 14, 15, il continue ainsi : *In quibus ergo gentibus nondum est Ecclesia, oportet ut omnes, qui ibi fuerint credant; omnes enim gentes promissæ sunt, non omnes homines omnium gentium. in ceteris non credit et credentes odit. Quomodo enim et illud implebitur : Eritis odio omnibus propter nomen meum nisi in omnibus gentibus sint et qui oderint et quos oderint.*

2. La catholicité de l'Église signifie donc une universalité seulement morale, largement entendue. Ainsi elle n'embrasse point les régions où l'Évangile n'aurait pas encore pénétré, régions encore inconnues ou momentanément inaccessibles ou obstinément fermées à l'Église par la malice des peuples. Là même où l'Évangile a pénétré, la catholicité de fait n'exige point que l'Église n'ait plus personne à convertir, ni même qu'elle y soit dominante, ni enfin, si quelque part elle a acquis cette prépondérance, qu'elle la conservera jamais. Pour que l'Église possède la catholicité morale, il faut et il suffit que de son centre de propagation, c'est-à-dire de Jérusalem et de la Palestine, l'Évangile se soit répandu progressivement dans les différentes directions du monde, et qu'à sa suite il se soit fondé des Églises particulières toutes unies entre elles par leur soumission à la même autorité de magistère et de gouvernement. Ici on verra des Églises à l'état naissant, ailleurs elles seront florissantes, plus loin elles auront été décimées par l'hérésie ou par la persécution ; il y aura même des régions d'où elles auront disparu et d'autres où elles n'auront pu encore se fonder ; néanmoins, leur diffusion aura une telle ampleur que son universalité sera manifeste et que l'on pourra dire que de ses mailles plus ou moins serrées, suivant les temps et suivant les lieux, le filet du pêcheur couvre tout l'univers.

La grande majorité des théologiens s'accorde à rejeter l'hypothèse émise par Bellarmin d'une catholicité purement successive et soutient que, d'après l'Écriture et les Pères, pour être catholique, l'Église doit être simultanément présente dans tout l'univers au sens moral large expliqué ci-dessus. En effet :

a) Les prophéties de l'Écriture ne peuvent s'entendre que d'une catholicité simultanée. L'héritage promis au Christ : *Dabo tibi gentes hæreditatem tuam et possessionem tuam terminos terræ,* Ps. II, 8, embrasse nécessairement à la fois l'univers entier. La petite pierre qui deviendra une grande montagne et remplira le monde entier jusqu'à la fin des temps est dans Daniel la figure de l'Église ; donc celle-ci sera présente sans discontinuité, et en même temps partout. Enfin, si l'on observe que dans Malachie le sacerdoce catholique est opposé au sacerdoce lévitique, qui était limité à une nation, le texte : *Ab ortu solis usque ad occasum... in omni loco sacrificatur oblatio munda,* prend nécessairement la signification d'une catholicité simultanée. — *b*) Il en est de même dans les Pères. Le nom de catholicité est pour eux synonyme de la diffusion visiblement universelle de l'Église à l'époque où ils écrivent. Dans leurs ouvrages contre les hérétiques, ils reprochent constamment à ceux-ci d'être une secte locale en rupture de l'unité de foi visible dans l'Église partout répandue ; parfois même pour montrer qu'elle est réellement *ubique diffusa.* S. Optat de Milève, *Cont. Parmen.*, l. II, *P. L.*, t. XI, col. 942 sq. Enfin, ils déclarent expressément que l'Église ne peut jamais être amoindrie au point de n'occuper qu'un coin du monde. Ainsi, saint Augustin, après avoir annoncé dans son livre, *De unitate Ecclesiæ,* que son but est de rechercher où est l'Église : *Inter nos et donatistas quæstio est, ubi sit Ecclesia,* c. II, démontre qu'elle doit être à la fois partout répandue et conclut, c. XIX, en invitant les donatistes à prouver qu'elle pourrait être réduite à ne se trouver qu'en Afrique. *Tale aliquid proferte vel unum quo apertissime Africa declaretur, vel in reliquis sola derelicta, vel ad principium renovandi et implendi orbis sola servata.* — *c*) Les raisons apportées par Bellarmin sont d'ailleurs insuffisantes. Il n'est pas nécessaire, dit-il, que l'Église, pour être catholique, existe en tous lieux du monde. Sans doute, mais cela ne contredit pas la nécessité d'une diffusion moralement et simultanément universelle. Le même théologien ajoute que, même réduite à une seule province, l'Église ne cesserait pas d'être catholique, pourvu que cette province eût manifestement gardé la foi de l'Église catholique des temps antérieurs ; mais cette affirmation n'est pas exacte. La province en question serait en réalité toute l'Église catholique, et cela ne peut être, puisque la catholicité propre à l'Église consiste dans une diffusion universelle et perpétuelle de l'Église dans le monde.

3° *La catholicité morale et simultanée est une note de la véritable Église.* — 1. Parmi les propriétés qui appartiennent exclusivement à la véritable Église, plusieurs sont naturellement visibles et fournissent dès lors une sorte de signalement qui permet de reconnaître cette Église partout où elle existe : c'est pourquoi on a donné à ces propriétés le nom de notes de l'Église. La catholicité est une de ces notes. En effet, le fait de l'ample diffusion d'une société religieuse dans le monde entier est de soi facile à constater : d'autre part, ce même fait est une propriété exclusive de l'Église fondée par Jésus-Christ. Ce dernier point seul est à établir. — *a*) Les textes souvent cités de l'Écriture expriment clairement que l'héritage universel de Jésus-Christ, que la montagne qui doit couvrir toute la terre sont uniques dans leur genre et qu'aucun culte universel ne s'établira à côté de celui qui, de l'aurore au couchant, remplacera la religion particulariste d'Israël. C'est pourquoi saint Augustin, *In Epist. Joa.*, tr. III, n. 7, *P. L.*, t. XXXV, col. 2001, partant de ce principe qu'il n'y a pas deux héritages du Christ, disait aux donatistes : *Tenemus Christi hæreditatem : illi eam non tenent : non communicant orbi terrarum : non communicant universitati redemptæ sanguine Domini.* — *b*) La catholicité signifie la diffusion dans tout l'univers de l'Église une et indivisible fondée par Jésus-Christ, et non pas la dispersion de différentes Églises à travers le monde. Donc sans l'unité de foi et de gouvernement établie par Jésus-Christ, point de vraie catholicité. Mais cette foi

dont la catholicité exprime l'unité universelle, c'est la foi prêchée par les apôtres; ce gouvernement auquel sont soumis tous les fidèles dans le monde entier, c'est celui des légitimes successeurs des apôtres. Donc encore, sans apostolicité, point de catholicité. Par conséquent, la catholicité est exclusivement propre à la véritable Église et la fait connaître au même titre que les deux notes qu'elle sous-entend. Le lien de ces trois choses : unité, catholicité, apostolicité, est mis en évidence par les Pères les plus anciens, témoin saint Irénée, *Cont. hær.*, IV, 33, n. 8, *P. G.*, t. VII, col. 1077 : *Agnitio vera est doctrina apostolorum et antiquus Ecclesiæ status in universo mundo et character corporis Christi secundum successiones episcoporum quibus illi eam quæ in unoquoque loco est Ecclesiam tradiderunt.* Cf. Franzelin, *De div. trad.*, th. VI, VIII. — *c*) Rappelons enfin l'usage constant que les Pères dans leurs écrits contre les hérétiques ont fait de la catholicité comme d'un critérium de la vérité de l'Église qui possède cette note et de la fausseté des sectes d'où elle est absente. — *d*) On peut objecter que si la catholicité était une note de l'Église, elle aurait existé, ainsi que l'unité et l'apostolicité, dès le commencement de l'Église. Or il n'en est pas ainsi de la catholicité de fait. Il faut répondre que la catholicité n'est pas, comme l'unité et l'apostolicité, une note constitutive de l'Église : celle-ci pouvait exister une et apostolique avant d'avoir atteint sa taille normale, mesurée par la catholicité. De fait, Jésus-Christ avait voulu que l'Évangile fût annoncé d'abord à Jérusalem, en Judée et en Samarie, aux gentils dans le monde entier. Act., I, 8. Néanmoins, l'Église accusa dès ses origines sa tendance à la catholicité. Lorsqu'au sortir du cénacle les apôtres parlèrent à chacun de leurs premiers auditeurs sa propre langue, cela présageait, disent les Pères, que l'Église parlerait toutes les langues de l'univers. Cf. Hurter, *SS. Patr. opuscula selecta*, t. XXVII, p. 187 sq. Saint Paul pouvait déjà dire que l'Évangile était prêché partout, Rom., I, 8; cf. I, 23, et saint Ignace martyr montrait aux fidèles de Smyrne les évêques répandus dans tout l'univers, *episcopi per orbem sparsi*.

2. Dès lors que la note de catholicité distingue la véritable Église des sectes hérétiques ou schismatiques, il ne pourra jamais arriver qu'aucune d'elles s'étende au point d'éclipser l'universalité de la véritable Église. Ou bien elle restera purement locale ou bien en s'étendant elle se divisera. *Sarmenta ubi precisa sunt ibi remanserunt*, disait saint Augustin des hérésies de son temps. *Serm.*, XLVI, *de cura pastor.*, c. VIII, n. 18, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 280. Mais ne pourrait-il arriver que le nombre des adhérents d'une secte confinée en quelque partie du monde vienne à égaler ou à surpasser le nombre des catholiques? Suarez, *Defensio fidei*, l. I, c. XVI, n. 8, dit très justement qu'il ne faut pas confondre le nombre des fidèles avec leur diffusion; que celle-ci est l'élément essentiel de la catholicité. Il est donc possible, absolument parlant, conclut-il, que le nombre total des hérétiques, ou même celui des adhérents d'une seule secte, surpasse celui des catholiques.

3. On peut enfin se demander si la catholicité ne serait pas un motif de crédibilité permettant de démontrer directement la divinité de l'Église? Il faut répondre affirmativement avec le concile du Vatican qui, *Const. de fide*, c. III, Denzinger, n. 1042, met l'unité catholique, *catholicam unitatem*, au nombre des motifs de crédibilité. Jamais, en effet, autrement que par une intervention divine, le même credo n'aurait pu s'imposer depuis tant de siècles, par la seule force de la conviction et malgré tant d'obstacles, dans le monde entier à des nations de civilisations si différentes et à des hommes de toute condition sociale. Comme on le voit, la catholicité de l'Église est intimement liée à deux autres motifs de crédibilité, l'admirable propagation et l'invincible stabilité de l'Église, double miracle d'ordre moral sans lequel la perpétuelle catholicité de l'Église ne saurait être expliquée. La validité de cette preuve n'est pas affaiblie par le fait que les infidèles sont beaucoup plus nombreux que les enfants de l'Église. Ceux-ci n'en forment pas moins une société considérable par le nombre et qui, par sa diffusion universelle, s'impose au monde entier. C'est ainsi, dit saint Augustin, *Cont. Faust.*, l. XIII, c. XVI, *P. L.*, t. XLII, col. 291, que dans une moisson, c'est le bon grain qui l'emporte, quoique la paille fasse plus de volume. *Agnoscenda est paucitas illa quam Dominus præcipue commendat in ingesti atque innumerabili multitudine toto orbe diffusa; quæ paucitas tanquam granorum in comparatione multitudinis palearum paucitas dicitur; per se autem tantam massam frumenti facit ut omnes... incomparabili multitudine surgeret.*

4° *Seule, l'Église catholique romaine possède la véritable catholicité.* — Il y a lieu d'examiner séparément les sectes protestantes, puis les Églises schismatiques d'Orient et de Russie, enfin l'Église catholique romaine.

1. A leur tour les sectes protestantes peuvent être considérées soit collectivement soit isolément. — *a*) Prises collectivement, les sectes protestantes n'ont entre elles aucun lien d'unité, voir UNITÉ, car le nom de protestantisme, qui semble les réunir, n'est qu'un nom de guerre et signifie simplement qu'elles rejettent la foi et l'autorité de l'Église romaine. En réalité elles forment autant d'Églises distinctes par le nom qu'elles portent officiellement, par leurs symboles ou confessions de foi, enfin par l'autorité suprême, généralement nationale, qu'elles reconnaissent en matière religieuse. Par conséquent, fussent-ils répandus dans tout l'univers, les protestants ne formeraient pas une seule Église partout répandue. D'autre part, les conditions dans lesquelles le protestantisme est né, s'est propagé et a vécu, ne sont point celles qui devaient, par la volonté de Jésus-Christ, préparer, accompagner et conserver la catholicité de fait. L'Église devait naître à Jérusalem, au sortir du cénacle; de là, elle se répandrait partout en convertissant les gentils et en se prolongeant ainsi dans l'espace et dans le temps, elle ne cesserait pas de rester la même. Au contraire, le protestantisme, né quinze siècles trop tard, a tout d'abord répudié la catholicité en se soumettant partout à l'autorité civile; ses progrès lui sont venus de la défection de populations jusque-là catholiques et non point de la conversion des gentils, œuvre dont il ne s'est que tardivement occupé; cf. *Kirchenlexikon*, art. *Mission*, t. VIII, col. 1614 sq.; enfin, en s'étendant, le protestantisme s'est divisé en sectes indépendantes qui n'ont presque rien conservé de la doctrine qu'il enseignait au début. — *b*) Pour les mêmes motifs, aucune des sectes protestantes ne peut prétendre à la catholicité. L'anglicanisme est la seule qui puisse arrêter un instant l'attention en raison de son unité et de sa diffusion apparente. On comptait, en 1879, cf. Ragey, *L'anglocatholicisme*, p. XLVII sq., disséminés sur tous les points du globe, 277 évêques anglicans en communion avec le siège de Cantorbéry. Mais on s'aperçoit aussitôt que tous ces sièges épiscopaux, à huit ou dix près, sont établis dans les pays de colonisation ou de domination anglaise. Leur ensemble peut bien former une Église anglaise, mais non une Église catholique, c'est-à-dire internationale. Ce caractère de particularisme est nettement accusé dans l'article 27 de la Confession anglicane (1562), où l'autorité religieuse suprême est dévolue au pouvoir royal. Cette autorité ne peut d'ailleurs s'exercer que dans le Royaume-Uni. Au dehors, les évêques anglicans, c'est-à-dire près des deux tiers, ne sont unis à Cantorbéry que par les liens d'une commune sympathie et non par la soumission et l'obéissance. Entre eux aucun lien légal. Enfin, au point de vue de la foi, sans parler des divergences

doctrinales qui existent entre la Haute, la Large et la Basse-Église, les anglicans sont divisés sur nombre de points de la plus haute importance. Quelques-uns, même parmi les dignitaires de cette Église, rejettent la doctrine de la trinité, la divinité de Notre-Seigneur et la nécessité d'appartenir à une Église quelconque. L'unité fait donc totalement défaut à l'anglicanisme. C'est assez dire l'inanité du rêve qu'il caresse d'une union en corps avec l'Église catholique romaine, union dont la base serait la reconnaissance par Rome de ce principe, que l'Église anglicane est une portion de l'Église de Jésus-Christ. Ce rêve a cependant le mérite de montrer que l'anglicanisme sent la nécessité d'une catholicité qui lui fait manifestement défaut.

2. La plupart des observations précédentes s'appliquent également à l'Église schismatique d'Orient, celle de Russie y comprise. — *a*) Cette Église manque de l'unité et de la diffusion nécessaires, car elle est divisée en différents patriarcats indépendants les uns des autres, et qui tous réunis n'ont point d'autorité au delà des frontières de l'ancien empire des Turcs ou de celui des Russes. Le schisme oriental, lui aussi, doit son existence à la défection d'Églises particulières qui se sont mises ainsi en dehors de l'unité catholique ; quant à convertir, selon l'ordre du Christ, les nations infidèles, ni les Grecs ni les Russes n'en ont jamais eu, à dire vrai, de souci. Cf. *Kirchenlexikon, loc. cit.*, col. 1635 sq. Ils croient cependant à l'Église catholique, en ce sens que l'Église n'est limitée à aucun temps, à aucun lieu, à aucun peuple, ou encore que sa foi, qui, disent-ils, est aussi la leur, s'est répandue dans le monde entier, mais ils n'osent point avancer que leur Église possède en fait cette universelle diffusion. Cf. Wilmers, *De Ecclesia Christi*, n. 342. — A plus forte raison, aucune des parties du schisme oriental, ni l'Église grecque seule, ni l'Église russe, ne peuvent revendiquer la note de catholicité. Cependant ne pourrait-on pas dire qu'elles sont une partie de l'Église universelle dont l'autre fraction serait l'Église d'Occident ? Cette hypothèse même est insoutenable, puisque tous les liens d'union entre les Églises schismatiques d'Orient et l'Église occidentale sont brisés. Elles n'ont pas la foi de l'Église occidentale, puisqu'elles nient la primauté du pape et la procession *a Patre Filioque* du Saint-Esprit ; elles sont séparées de l'Église occidentale, puisqu'elles ne reconnaissent pas dans le pape le chef suprême de l'Église; elles ne peuvent donc faire avec les Occidentaux une seule Église qui soit catholique. Disons enfin que si l'Église devait résulter de cette fédération de Rome avec l'Orient schismatique, il faudrait en conclure que l'Église a cessé d'exister par le fait de la rupture entre ces deux fractions de l'Église.

3. L'Église dite catholique romaine possède manifestement la note de catholicité. — *a*) Ce qui me retient dans l'Église, disait saint Augustin, *Cont. epist. Manich. fundament.*, c. IV, n. 5, *P. L.*, t. XLII, col. 175, c'est le nom de catholique que l'on donne à elle seule, à ce point que pas un hérétique, quand un étranger lui demande où s'assemblent les catholiques, n'ose indiquer son église ou sa maison de prière, et pourtant ils veulent tous qu'on les appelle catholiques. Il est clair que ce fait, dont l'actualité est toujours frappante, est un aveu imposé par l'évidence même. — *b*) En effet, l'Église romaine, dont l'unité est la plus étroite qui se puisse imaginer, est manifestement répandue dans tout l'univers. Ses évêques et ses établissements de missions se voient sur tous les points du monde; ses fidèles parlent toutes les langues du globe et appartiennent à toutes les nationalités qui se le partagent. Leur nombre est d'ailleurs imposant : sous ce rapport, comme au point de vue géographique, aucune secte chrétienne ne peut se comparer à l'Église romaine. Il semble même que cette Église surpasse numériquement toutes les sectes réunies. Sa catholicité, tant absolue que relative, est donc hors de doute. Cf. Werner, *Orbis catholicus*. — *c*) Jésus-Christ a voulu que son Église devînt catholique par la conversion des nations, et qu'elle le restât toujours. Or la catholicité de l'Église romaine présente à un degré saisissant ce double caractère. Cette Église a converti toutes les nations où elle a pu avoir accès, et elle continue cette œuvre capitale envers et contre tous les obstacles, tant est puissante la poussée interne qui la porte à faire pénétrer partout l'Évangile. Sans doute, dans le cours des siècles, elle a subi de graves défections, celles par exemple, dues au schisme d'Orient ou de la grande hérésie protestante, mais sa catholicité n'a pas été éclipsée par ces douloureux événements. On constate, en effet, qu'aux époques où ils se produisent, l'Église romaine réparait ailleurs ses pertes par de nouveaux accroissements. Ainsi, dans le temps qui s'écoula entre le commencement du schisme de Constantinople (XIIe siècle) et la défection totale de la Russie (vers le milieu du XVe siècle; cf. Pierling, *La Russie et le saint-siège*, Paris, 1896), l'Église prenait pied et s'établissait dans l'Allemagne septentrionale, la Norvège, la Finlande, la Lithuanie, la Transylvanie, pour ne parler que de l'Europe; ainsi, au XVIe siècle, la conversion des Indes occidentales et de l'Amérique espagnole venait équilibrer et au delà les pertes causées par le protestantisme. Grâce à ces compensations providentielles, l'Église romaine a toujours conservé, nonobstant toutes les désertions, le glorieux surnom sous lequel les siècles n'ont cessé de la désigner avec saint Pacien : *Christianus mihi nomen, catholicus cognomen.*

Bellarmin, *De conciliis et Ecclesia*, l. IV, c. II ; Suarez, *De fide*, disp. III ; *De perpetuitate fidei*, t. I, c. XIV sq. ; Murray, *Tract. de Ecclesia Christi* ; Mazzella, *De Ecclesia* ; Wilmers, *De Ecclesia Christi*, Ratisbonne, 1897 ; *Kirchenlexikon*, art. *Kirche* ; *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, art. *Église* ; J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 163-166, 242.

H. MOUREAU.

CATROU François, jésuite, né à Paris, le 28 décembre 1659, entré dans la Compagnie de Jésus le 5 novembre 1677, se distingua comme littérateur et comme historien. Appliqué d'abord à l'enseignement, puis à la prédication, il renonça à la chaire, malgré ses succès, dégoûté, dit-on, de la somme de temps perdu à apprendre par cœur, et jugeant que sa mémoire faisait tort à son esprit. Appliqué successivement aux collèges de Rouen, Rennes, Bourges, Eu, Compiègne, La Flèche, Tours, Orléans, Paris, il fut enfin fixé dans la capitale. En 1701 il y fonda le *Journal de Trévoux* qu'il devait diriger durant ses douze premières années. Il s'y acquit une réputation de bon critique. La composition de divers ouvrages continua à occuper sa féconde activité jusqu'à la fin de sa vie. Il mourut à Paris le 12 octobre 1737.

Ses principales publications sont une *Histoire des anabaptistes*, in-12, Paris, 1695, 1705; in-4°, 1706; in-12, Amsterdam, 1699, 1700; l'*Histoire du fanatisme dans la religion protestante depuis son origine*, in-4°, Paris, 1706, in-12, 1733, 1738, 1740; l'*Histoire des trembleurs*, in-12, 1733. Pour les deux premiers de ces ouvrages l'auteur assure avoir emprunté ses renseignements aux œuvres de Fox, de Penn et de Keith, et consulté en outre sur les points douteux plusieurs savants anglais. Il les composa plutôt en historien qu'en polémiste, ne voulant point, disait-il, tirer des faits rapportés « un préjugé en faveur de la religion catholique contre la religion protestante ». Il avait même annoncé, mais ne tint pas sa promesse, qu'il donnerait ensuite au public l'histoire des sectes fanatiques dans l'Église romaine. Cependant il fait observer qu'à ses yeux, entre les protestants et les catholiques, il y a cette différence « que les maximes des premiers ont pu donner occasion de renouveler le

fanatisme, et que les règles de la foi établies par les seconds vont à l'anéantir. » Quant aux quakers, il démontre que leur tremblement n'a rien de surnaturel. Fâcheusement impressionné par les excès des camisards, dans les Cévennes, il applaudit à la révocation de l'édit de Nantes.

Journal de Trévoux, octobre 1702, p. 214, 230 ; *Journal des sçavans, supplément*, 1707, p. 125-133 ; *Éloges historiques*, du P. Catrou, dans le *Journal de Trévoux*, avril 1738, p. 651-664, et dans la *Bibliothèque française*, t. XXIX, p. 31-34 ; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 882-889 ; t. IX, col. 14-15 ; une notice inédite.

H. CHÉROT.

CATTANEO Sébastien, né à Milan d'une famille noble, entra, adolescent, au couvent des frères prêcheurs de Saint-Eustorge, dans sa ville natale. Le chapitre général de l'ordre de 1589 le confirma provincial de Hongrie. Devenu théologien de l'archevêque de Salzbourg, ce dernier le promut à l'évêché de Chiemsee, août 1589, afin de s'aider de ses services dans l'administration de son diocèse. Transféré, comme auxiliaire, à l'évêché de Vigevano, par Clément VIII, il mourut avant le titulaire, le 28 avril 1609. — 1° *Enchiridion eorum quæ in controversiam vocantur omnibus veræ pietatis cultoribus perutile ac pernecessarium*, in-8°, Ingolstadt, 1589; 2° *Explicatio in catechismum romanum ex decreto concilii Tridentini et Pii V jussu editum*, in-8°, Ingolstadt, 1590; 3° *Summula casuum conscientiæ*, in-8°, Trente, 1592, 1600, 1603; in-16, Brixen, 1609; 4° *Tractatus de censuris*, Graz, 1588; Padoue, 1589; 5° *Tractatus de examine ordinandorum*, Graz, 1589.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 369.

P. MANDONNET.

CATUMSYRITUS Jean-Baptiste, théologien italogrec, né à Reggio. Il fut élève au collège de Saint-Athanase, où il obtint le diplôme de docteur en théologie. On a de lui deux ouvrages qui soulevèrent, à l'époque de leur publication, de vives polémiques : 1° *Vera utriusque Ecclesiæ sacramentorum concordia*, Venise, 1632 ; 2° *Vera utriusque Ecclesiæ concordia circa processionem Spiritus Sancti tractatus secundus*, Venise, 1633. Ce second volume comprend une série de traités théologiques. Les deux premiers, ayant chacun une pagination distincte, ont pour objet la procession du Saint-Esprit. Voici les titres des traités suivants : 1° *Quæstiuncula circa processionem Spiritus Sancti in qua gratis et falso accusatur hæreseos Ecclesia græca, seu patriarca Cyrillus Constantinopolitanus in orthodoxo sensu explicatus*, p. 1-6; 2° *Quæstiunculæ circa conceptionem B. Virginis*, p. 7-30; 3° *De panoplia seu totali armatura hæreticorum omnium circa sacramenta, hoc est de adulteratis obtruncatisque octoginta quatuor canonibus apostolorum, qui nil aliud sunt nisi compendium apocrypha adulterataque B. Clementis Romani in suis octo libris Constitutionum apostolicarum, gratis et falso defensarum a Francisco Turriano jesuita*, p. 31-91; 4° *Conclusiones theologicæ contra hæreticaliter adulteratum doctorem Petrum Arcadium ejusque defensores quoscumque*, p. 91-100. Le but de Catumsyritus est d'exposer la doctrine de l'Église grecque sur les sacrements, *contra falsam atque erroneam multorum, ac gratis pro eorum libidine excogitatam concordiam*. Ces mots contiennent une allusion directe au fameux ouvrage d'Arcudius : *De concordia Ecclesiæ orientalis atque occidentalis in septem sacramentorum administratione*, Paris, 1619, 1626. Voir t. I, col. 1772. Dès la publication de cet ouvrage, Catumsyritus présenta à l'ambassadeur d'Espagne une requête dans laquelle il accusait Arcudius d'hérésie et prétendait que son livre favorisait les erreurs des luthériens et des calvinistes. Arcudius, prétend-il, s'est plu à tromper les Latins. Catumsyritus prend la défense de plusieurs théologiens grecs orthodoxes, dont la doctrine, à son avis, a été sciemment altérée par Arcudius. Ses critiques parfois violentes visent en même temps Bellarmin, Suarez et d'autres jésuites. Moreri a porté sur Catumsyritus un jugement très sévère : « Il fait paraître plus d'emportement que de solidité : il traite son sujet avec une méthode trop scolastique et avec trop de subtilité : son livre est rempli d'égarements et d'absurdités : il a quelque chose de dur contre la cour de Rome et qui parait affecté. » Si dans la chaleur de la polémique, il dépasse la mesure, il ne mérite pas toutefois les reproches de Papodopoli-Comnène, qui l'appelle grand scélérat, menteur, ignorant. Ses traités témoignent en faveur de son érudition et de la connaissance qu'il a de la théologie scolastique. Goar reconnaît qu'il a attaqué non seulement Arcudius, mais aussi plusieurs dogmes catholiques. Aussi, par un décret du 9 mai 1636, la S. C. de l'Index a condamné tous les ouvrages de Catumsyritus qui ne sont pas corrigés par l'auteur et imprimés à Rome. Goar ajoute qu'on lui avait défendu de publier de nouveaux écrits. La nouvelle de cette condamnation répandue en Grèce fut accueillie avec satisfaction par les orthodoxes qui regardaient Catumsyritus comme un ennemi acharné de leur race et de leur rite. Georges Coressius de Chio écrivait à ce sujet à Matthieu Caryophylles : *Quod vero nuncias damnatum isthic librum inimici nostri, mihi mirum, cum sciam quanti nos Romæ habeamur, quamque incuriose sit aula rerum nostrarum... Laudo igitur aulæ justitiam.* Rodota accuse Catumsyritus d'avoir altéré l'euchologe grec, pour le rendre conforme au rituel latin. Il loue cependant sa soumission aux décrets de l'Index. Legrand assure que le premier des ouvrages de Catumsyritus est d'une insigne rareté; le second est tout à fait inconnu. Legrand ne le mentionne pas. Il s'en trouve deux exemplaires à la bibliothèque Barberini, annexée à la Vaticane. Allatius cite un ouvrage inédit de Matthieu Caryophylles contre Catumsyritus, et Legrand une réponse d'Arcudius à son adversaire. Voir t. I, col. 1173.

Habert, Ἀρχιερατικόν, *Liber pontificalis Ecclesiæ græcæ*, Paris, 1676, p. 357-363, 385-393 ; Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. X, p. 418 ; Papadopoli-Comnène, *Prænotiones mystagogicæ*, Padoue, 1697, p. 137, 225-227, 396; Goar, *Euchologium*, Venise, 1730, p. 246 ; Rodota, *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia*, Rome, 1763, t. III, p. 203; Moreri, *Dictionnaire historique*, Paris, 1759, t. II, p. 214; Spanò-Bolani, *Storia di Reggio di Calabria dai tempi primitivi sino all'anno di Cristo 1797*, Naples, t. II, p. 191-192 ; Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, t. I, p. 300-303; t. III, p. 199; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 285.

A. PALMIERI.

CAUCAUBARDITES. Voir CONDOBAUDITES.

CAUSE. Cette notion si attaquée sous toutes ses formes et dans toutes ses applications, mais d'un usage constant en théologie, est des plus importantes. Nous emploierons, pour la fixer, d'abord le procédé analytique, puis la synthèse, nous en montrerons, au fur et à mesure des développements, les aspects théologiques.

I. ÉTUDE ANALYTIQUE. — Nous prouverons l'existence : 1° d'une cause matérielle et d'une cause formelle; 2° d'une cause efficiente; 3° d'une cause exemplaire; 4° d'une cause finale; 5° nous indiquerons leurs applications théologiques.

I. EXISTENCE D'UNE CAUSE MATÉRIELLE ET D'UNE CAUSE FORMELLE. — Il y a dans le monde des changements substantiels. — 1° Il y en a de *naturels* et de quotidiens. Voici un trait souvent raconté par les missionnaires : Un lion abat une gazelle, en dévore une partie et, repu, se retire. Des sauvages surviennent, sont heureux de recueillir les reliefs de la gazelle, de les accommoder et de s'en nourrir. Après leur repas, des débris restent, qui tombent en putréfaction. Voilà donc la chair d'un même animal qui devient la chair du lion, de la substance humaine et ces éléments inorganiques en lesquels se

transforment, après de multiples étapes, les débris qui n'ont pas servi d'aliment. La chair qui, d'abord, fut animée par l'âme de la gazelle, est ensuite vivifiée par une autre âme dans le corps du lion, par une âme humaine dans la personne des sauvages, par un principe spécifique essentiellement divers dans chacun des résidus organiques. Il y a donc un fond qui passe indifféremment dans le corps de la gazelle, dans celui du lion, ou de l'homme, ou dans les substances de décomposition. Il est un élément constitutif de ces diverses natures, il concourt à leur être, il les cause à sa manière, il est leur matière, leur matière première, leur *cause matérielle*.

Mais puisqu'il est indifférent à subsister dans des corps divers, il ne peut différencier ceux-ci, ni expliquer leur caractère spécifique. Il ne suffit pas pour constituer à lui seul une substance, quelle qu'elle soit, il ne peut même jamais exister séparément, il lui faut le concours d'un autre élément, principe vital, ou principe spécifique essentiel des natures inférieures. Celui-ci est, avec la matière, cause de l'être. On l'appelle forme substantielle ou *cause formelle*.

Il se trouve donc, dans chaque corps, un double élément constitutif, une double cause : un élément mobile et de passage, qui va d'une nature à l'autre dans le phénomène d'assimilation, de désassimilation, d'analyse ou de synthèse chimique ; et un élément de stabilité et de détermination spécifique. Les corps résultent intimement de l'union de deux causes, la cause materielle et la cause formelle.

2° Il existe des changements *miraculeux* que la théologie connaît et qui lui démontrent surnaturellement l'existence des deux mêmes causes. Le Sauveur, aux noces de Cana, change l'eau en vin. Il y a différence spécifique de l'un à l'autre. Un élément passe de la nature d'eau à celle de vin : élément commun, indifférent de soi à être eau ou vin, et qui, sur l'ordre du divin thaumaturge, cesse d'être l'un pour devenir l'autre; c'est la matière première ou cause matérielle. Un autre élément cesse qui était dans l'eau, qui la faisait être eau, lui en assurait la nature et lui en conférait les propriétés; c'est une forme substantielle. Aussitôt qu'il disparaît, un nouvel élément survient qui se substitue au précédent et donne à la matière la détermination spécifique du vin, la fait être substance du vin au lieu d'être comme auparavant la substance de l'eau; c'est une forme substantielle ou cause formelle.

II. EXISTENCE D'UNE CAUSE EFFICIENTE. — Nous sommes donc en possession des deux causes dont l'union et le concours constituent l'être intime des natures corporelles. Est-ce tout? Non. Le passage d'une nature à une autre ne se fait pas tout seul, et les deux causes que nous venons de découvrir ne suffisent pas à l'expliquer. La matière première, indifférente à être eau ou vin, ne peut se déterminer à être l'un ou l'autre, encore moins à cesser d'être l'un pour devenir l'autre : ce serait la négation de son indifférence. La forme substantielle de l'eau ne peut acheminer celle-ci à devenir du vin, ce serait se combattre et se nier elle-même ; elle est dans la matière pour la déterminer à être de l'eau, non pour la porter au contraire. La forme substantielle du vin, qui n'est pas encore, ne peut produire le changement d'eau en vin : ce qui n'existe pas ne peut se donner l'être. Puisque le passage de l'eau au vin ne peut s'expliquer, ni par la matière qui est indifférente, ni par la forme substantielle de l'eau qui est hostile à ce changement où elle périt, ni par la forme substantielle encore inexistante du vin, il faut chercher au dehors un principe de ce changement, une force existante qui le provoque et le réalise, ce principe c'est la *cause efficiente,* c'est l'agent; dans le miracle de Cana, c'est la toute-puissance du Christ. Et cette nécessité d'un agent se retrouve dans tous les changements substantiels. Ceux-ci supposent donc toujours au dehors et au-dessus d'eux une force agissante, une cause efficiente.

III. EXISTENCE D'UNE CAUSE EXEMPLAIRE. — La cause efficiente doit toujours être proportionnée aux effets qu'elle engendre. Il y a une corrélation nécessaire entre le produit et son principe, entre le fait et la force qui le crée. Qu'une grosse pierre pèse lourdement sur le sol, cet effet a sa cause suffisante dans la nature et le poids même de la pierre et il n'y a pas à chercher d'explication ailleurs. Que cette pierre vienne à tomber du sommet d'une montagne et, dans sa chute, en heurte une autre qui la fasse voler en éclats, c'est l'effet du hasard, c'est-à-dire de la rencontre de deux choses qui existaient et agissaient séparément et indépendamment l'une de l'autre, et qui étant venues à se croiser, l'ont engendré. On appelle donc *hasard* la rencontre de plusieurs causes indépendantes qui, en suivant chacune leur route, viennent à se combiner. Dans leur rencontre se produit un choc et arrive un résultat qui est appelé effet du hasard. Il s'explique par la combinaison des actions et réactions des causes concurrentes, il est toujours exceptionnel et rare. Mais si, au lieu d'avoir des éclats informes d'un bloc de pierre, je trouve au pied de la montagne des morceaux réguliers d'un marbre poli et géométriquement taillé, je dirai que la cause de cette forme ne peut être cherchée ni dans la nature, ni dans les propriétés de cette pierre, ni dans sa rencontre avec d'autres roches : l'effet serait disproportionné à la cause; il n'y aurait plus l'équation nécessaire entre le principe et le résultat ; la cause serait inférieure à l'effet sorti d'elle, ce qui est inadmissible. Il faut donc chercher en dehors de la pierre et du hasard une cause adéquate. Elle sera dans l'action d'un ouvrier intelligent qui aura taillé la pierre suivant une idée préconçue. Si, au lieu d'être taillée en simple cube régulier, la pierre est façonnée en une superbe statue très expressive, il me faudra à plus forte raison chercher, en dehors du hasard, l'explication de sa forme artistique et de son symbolisme émouvant. Les instruments eux-mêmes ne suffiront pas à m'en rendre compte. Ici je découvrirai l'action de la scie, là celle du ciseau, ailleurs celle du polissoir, mais ni la scie, ni le ciseau, ni le polissoir ne justifient l'ensemble, il faut au-dessus d'eux une idée qui les inspire, les combine et les guide. Ceci revient à dire que, quand, dans un effet, il y a une régularité parfaite, une coïncidence constante, quand entre la multiplicité des phénomènes il y a un ordre certain, il faut chercher non seulement la cause des faits, mais encore celle de leur régularité, de leur constance, de leur symétrie. Or cette cause est nécessairement l'idée, la pensée. A la source de toute multiplicité harmonique et ordonnée, il y a une intelligence, une idée, on l'appelle *cause exemplaire.* Elle est exemplaire puisqu'elle est le type, l'exemple dont l'agent s'inspire et sur lequel il modèle son œuvre.

Or cette cause exemplaire existe de par le monde, car non seulement l'univers a un ordre admirable et dans son ensemble, manifesté par cette loi de l'attraction universelle qui soumet depuis les astres jusqu'aux atomes, et dans la forte harmonie de ses applications constantes, mais encore la nature a imposé à chaque règne un ordre intime et merveilleux. « Rien de plus délicat (que les cristaux), de plus harmonieux, de plus coquet. Une géométrie sévère, en donnant aux angles une constance invariable pour les mêmes espèces, trace les facettes et en arrête les contours, mais elle le fait toujours avec un goût exquis. Les artistes les plus renommés pourraient, là comme ailleurs, s'instruire à l'école de la nature. Ces cristaux groupés entre eux par sa main invisible, dessinent des étoiles, des croix, des fleurs, des arborescences d'une élégance merveilleuse ; tandis que chacun d'eux, pris à part, possède une physionomie spéciale, indice de sa constitution intime, comme les traits du visage chez une personne sont un signe certain de son caractère

particulier. » Ortolan, *Vie et matière,* c. III, § 3, Paris, 1898, p. 39. S'il s'agit des vivants, il nous suffira d'invoquer la célèbre loi des corrélations organiques formulée par Cuvier en ces termes : « Tout être organisé forme un ensemble, un système clos, dont les parties se correspondent mutuellement et concourent à une même action définitive par une réaction réciproque, » et Cuvier l'expliquait ainsi : « Jamais une dent tranchante et propre à découper la chair ne coexistera dans la même espèce avec un pied enveloppé de corne qui ne peut que soutenir l'animal, et avec lequel il ne peut saisir sa proie. De là la règle que tout animal à sabot est herbivore et les règles encore plus détaillées qui ne sont que des corollaires de la première, que des sabots aux pieds indiquent des dents molaires à couronnes plates, un canal alimentaire très long, un estomac ample ou multiplié et un grand nombre de rapports du même genre. » Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée,* 1re leçon, a. 4, t. I, cité par Janet, *Les causes finales,* l. I, c. I, Paris, 1876, p. 64. Et Cuvier ailleurs dit encore : « Ainsi les intestins sont en rapport avec les mâchoires, les mâchoires avec les griffes, les griffes avec les dents, avec les organes du mouvement, et l'organe de l'intelligence. » *Discours sur les révolutions du globe,* cité par P. Janet, *ibid.* Cf. Milne Edwards, *Zoologie,* Paris, 1855, p. 278. L'existence de cet ordre particulier à chaque être, et de cet ordre général du monde appelle à sa source l'existence des idées, c'est-à-dire de la cause exemplaire.

IV. EXISTENCE DE LA CAUSE FINALE. — Il y a, dans le monde, une autre causalité encore, et que l'observation impartiale des faits nous dénonce. A nous en tenir au seul fait de la vie, si nous ne savons pas toujours *pourquoi* il y a de la vie, pourquoi il y a des êtres vivants, nous découvrons du moins pourquoi telle forme de vie, telle fonction, tel organe existent. L'anatomie nous en donne maintes preuves. Elle nous montre d'abord une adaptation évidente des organes de la vie à de certaines fonctions : « Est-il possible de nier que l'œil ne soit affecté à la vision? Ce serait tomber dans un excès fantastique d'absurdité que de supposer qu'il n'y a pas un rapport de cause à effet entre l'œil et la vision. Ce n'est pas par hasard que l'œil voit... Nous avons pris l'œil comme exemple : mais nous aurions aussi bien pu prendre tout autre organe : l'oreille par exemple, ou le cœur, ou l'estomac, ou le cerveau, ou les muscles. Qui donc pourrait empêcher le physiologiste de prétendre que l'oreille a été faite pour entendre, le cœur pour lancer le sang dans les parties, l'estomac pour digérer, le cerveau pour sentir et percevoir, les muscles pour produire du mouvement? L'adaptation de l'organe à la fonction est tellement parfaite que la conclusion s'impose d'une adaptation non fortuite, mais voulue. » Richet, *Le problème des causes finales,* c. I, Paris, 1903, p. 6, 7. La physiologie n'est pas moins explicite et « nous montre une extraordinaire complexité dans le jeu des parties. Par exemple, pour entrer dans le détail, lorsqu'un corps étranger irritant vient toucher la muqueuse laryngée, cette excitation des nerfs laryngés va aussitôt, par un réflexe d'arrêt, provoquer la toux et suspendre l'inspiration. Est-ce que le physiologiste qui enseigne et étudie la physiologie n'a pas le droit, et même le devoir, d'indiquer que cette toux réflexe n'est pas sans cause? Au contraire, il doit hardiment proclamer que cette toux réflexe a une cause finale, et une cause finale qui paraît bien évidente. Il faut que l'objet étranger soit expulsé au moyen d'une expiration violente; il faut que si cette expiration est sans effet, la respiration s'arrête, afin qu'une inspiration nouvelle ne fasse pas descendre profondément dans les bronches l'objet offensif. Je pourrais citer une centaine d'exemples analogues, et plus encore, peut-être, car la physiologie tout entière n'est guère que la méthodique explication de ces divers mécanismes protecteurs ». Richet, *op. cit.,* p. 8, 9. Ces phénomènes montrent que le vivant est construit *pour vivre* et pour réaliser au mieux en lui l'acte de la vie et combattre tout ce qui s'y oppose. Si du détail on passe à l'ensemble, si de l'individu on passe à l'espèce, on est amené aux mêmes constatations. « Voici, par exemple, l'instinct de la reproduction, dont la force est prodigieuse, qui détermine les actes de quantité d'êtres avec une énergie sauvage que rien n'arrête. Dira-t-on que cet instinct de reproduction n'a pas une utilité, un but. Cet instinct irrésistible est absolument nécessaire à la vie de l'espèce, et on ne comprendrait pas la prolongation de la vie à la surface de la terre si cet instinct venait à faire défaut. La vie terrestre alors est-elle une conséquence ou un but? C'est là le seul point litigieux entre les partisans et les adversaires des causes finales. Les uns diront que la vie persiste parce qu'il y a un instinct et des fonctions de reproduction; les autres diront qu'il y a un instinct et des fonctions de reproduction parce que la vie existe. Pour moi, en voyant les moyens, à la fois minutieux et puissants, que la nature a mis en œuvre pour assurer la perpétuité de l'espèce, je ne peux pas supposer que ces extraordinaires et compliqués mécanismes, d'une harmonie prodigieuse, soient l'effet du hasard. J'y vois là une volonté très arrêtée, comme un *parti pris,* en vue d'un résultat. » Richet, *op. cit.,* p. 12, 13. Nous venons de dire des faits. « Or est-il permis d'aller plus loin? Devons-nous à ce point nous désintéresser de toute théorie, qu'après avoir constaté d'une part l'adaptation des organes et des fonctions à la vie de chaque être, d'autre part l'effort immense de tous les êtres vers la vie, et partout l'amour de la vie réalisé par la perfection des moyens de défense vitale, pouvons-nous, dis-je, rester sur cette simple constatation et nous est-il interdit d'aller plus loin? Ne devons-nous pas admettre une tendance à vivre, une sorte de finalité première qui est la vie? Renoncer à cette cause finale première, ce serait s'imposer une mutilation dans la pensée. » Richet, *op. cit.,* p. 19, 20. Cette idée de la finalité s'impose tellement que nous l'affirmons même quand nous ne pouvons en préciser l'application. « Chaque fois que le physiologiste ou le biologiste étudient une fonction nouvelle, immédiatement ils en trouvent l'adaptation à la vie de l'être; et ils sont même tellement inféodés à cette notion de l'utilité qu'ils ne pourraient pas raisonner autrement. Supposons qu'un anatomiste découvre chez les ascidies un nouvel organe sensoriel; aussitôt il supposera que cet organe a une fonction, que cette fonction sert à l'ascidie pour protéger l'individu ou l'espèce, et il lui paraîtra mille fois absurde d'admettre que cet organe est inutile, que cette fonction est inutile, tant la notion de finalité, qu'il l'avoue ou non, s'impose à son esprit. Même s'il n'arrive pas tout de suite à élucider quel est le rôle précis de ce nouvel organe, il va résolument chercher à le déterminer, et il ne s'arrêtera dans sa recherche qu'après avoir trouvé, étant persuadé que cette recherche sera fructueuse et aboutira... Ainsi la finalité domine la physiologie et la biologie générales. » Richet, *op. cit.,* p. 135, 136.

On trouve dans la matière minérale une tendance analogue, non pas à vivre puisqu'elle est privée de vie, mais à prendre toujours l'état de la plus grande stabilité. La chimie montre en effet que les combinaisons préférées de la nature sont celles dont les produits sont plus stables, la physique et la cristallographie enseignent que chaque corps obéit, dans ses tendances, à la loi de la stabilité d'équilibre.

Il y a donc des causes finales dans le monde. Elles causent, mais à leur façon, et avant d'être. Elles sont des effets-causes. La vision pour laquelle l'œil est construit est à la fois l'effet et la cause de l'œil; c'est l'œil qui la produit, mais elle influe d'avance sur la construction de l'œil, elle est en quelque sorte la cause de sa propre cause. Or comme elle ne peut l'être en tant

qu'existante, elle doit l'être en tant que prévue et voulue, et ici encore l'existence des causes finales nous prouve chez la cause première du monde, l'existence de la volonté. Il y a prévision (cause exemplaire), et volition du but (cause finale). Nous trouvons la causalité finale toutes les fois qu'un phénomène est produit à cause de l'avenir et prédéterminé par lui.

De tout ce qui précède, nous pouvons conclure qu'il y a plusieurs genres de causalité, mais que tous se rencontrent dans un caractère commun qui peut servir à leur définition et qu'Aristote exprime ainsi : « Un premier terme d'où procède, soit l'être, c'est-à-dire la quiddité, soit le devenir, soit la connaissance d'une chose. Πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται. *Metaph.*, l. IV, c. I.

La dernière expression s'applique aux causes logiques ou principes scientifiques dont nous n'avons pas à parler ici. La première concerne la cause matérielle et la cause formelle, causes internes constitutives de la quiddité ou essence, la seconde convient surtout à la cause efficiente, à la cause finale et même à la cause exemplaire, causes externes qui déterminent le devenir.

V. *APPLICATIONS THÉOLOGIQUES.* — L'existence des causes matérielle et formelle, des causes efficiente, finale et exemplaire, est de la plus haute gravité en théologie où la plupart des polémiques du côté orthodoxe consistent à rétablir la notion de causalité, et à fixer le rôle de chacune des causes. Suivant que la causalité productrice du monde est considérée comme immanente ou extérieure, la théologie est panthéiste ou orthodoxe; le pancosmisme met en danger la doctrine théologique par sa confusion des causes matérielle et formelle, le fatalisme s'appuie surtout sur une fausse intelligence de la causalité exemplaire; l'amoralisme sur la négation des causes finales, le matérialisme sur la suppression des causes efficientes supérieures; l'arianisme introduisait dans la Trinité la causalité au lieu de l'action mystérieuse et immanente de la génération divine, l'occasionnalisme supprime toute causalité finie, l'agnosticisme rompt le lien qui rattache la cause à l'effet et qui permet au raisonnement d'aller de l'un à l'autre.

II. ÉTUDE SYNTHÉTIQUE. — 1° Nature de la cause matérielle; 2° Nature de la cause formelle; 3° Nature de la cause efficiente; 4° Principe de causalité; 5° Nature de la cause exemplaire; 6° Nature de la cause finale.

I. NATURE DE LA CAUSE MATÉRIELLE. — 1° La philosophie et la théologie scolastiques distinguent la matière *première* et la matière *seconde*. Celle-ci est la substance corporelle ou même immatérielle toute constituée, servant de substratum et de terrain à des modifications accidentelles. L'homme vivant et complet dans sa nature d'homme, est, par le baptême, élevé à l'ordre surnaturel, il reçoit la grâce et tout l'être surnaturel qui fait le chrétien; une faute grave le jette en déchéance, bientôt il se repent, est absous de son péché, puis retombe, se relève. Ces alternatives de chutes et de relèvements ont l'homme pour théâtre; il est le substratum qui subit ces transformations morales, il est matière seconde de changements surnaturels. On explique plus communément cette doctrine par l'exemple de la statue. Un marbre est tiré d'une carrière; l'ouvrier s'en empare. Sera-t-il dieu, table ou cuvette? Il sera dieu et représentera Jupiter ou Apollon. Le marbre est la matière seconde qui reçoit une modification accidentelle, une figure qui détermine sa forme, mais n'atteint pas sa substance.

2° Quand, au contraire, la substance est atteinte, qu'à une nature en succède une autre, le résidu, ce qui persiste sous les transformations substantielles, se nomme matière première. Il importe de distinguer au moins logiquement deux états de la matière première : ou elle se présente revêtue de virtualités et de déterminations sourdes qui l'enchaînent dans une certaine mesure, ou elle se conçoit absolument nue et pure de tout alliage. La matière de chair morte qui devient aliment ou qui se corrompt peut devenir un certain nombre de substances, mais elle est incapable de constituer toute substance : elle fait partie d'un cercle fermé, d'où elle ne peut sortir; il y a une série fixe de substances auxquelles elle peut appartenir, jamais elle n'entrera dans une nature étrangère à cette série. Cela vient de ce qu'elle n'est pas exempte de toute détermination, de toute actuation; quand elle passe d'une substance à une autre, elle se sépare bien du principe spécifique de la première substance, mais elle en garde quelque virtualité, il y a en elle des traces de ce qu'elle a été, et ces restes d'existences antérieures lui imposent ses transformations futures, ils la déterminent à devenir ceci et non cela. En devenant de l'eau l'oxygène perd sa nature d'oxygène, l'hydrogène perd sa nature d'hydrogène, mais la matière de l'un et de l'autre garde quelque chose, quelque détermination, quelque impulsion, que la nature d'hydrogène et d'oxygène a laissée en elle et qui l'amène à composer de l'eau. Si, au contraire, nous recourons à l'abstraction, nous pouvons nous représenter une matière dépourvue non seulement de toute nature spécifique, et qui n'est ni minéral, ni métal, ni végétal, ni animal, ni homme, mais encore dépouillée de toute virtualité émanant de ces natures spécifiques, matière indifférente à tout état substantiel, pouvant être tout corps et n'en étant aucun. Nous possédons alors la matière première pure. Les déterminations qui viennent s'ajouter à elle pour la faire entrer dans telle ou telle série, dans telle ou telle nature, sont des formes substantielles. Sans doute la matière première n'est jamais sans une forme substantielle, comme le marbre n'est jamais sans une figure extérieure, mais elle n'en est pas moins distincte comme le marbre n'est pas identifié avec la figure qui l'accompagne. De même que la matière première n'est jamais réalisée sans une forme substantielle, ainsi dans ses migrations successives n'apparaît-elle jamais sans les déterminations virtuelles dont nous avons parlé, héritage des formes antérieures qui prépare et amène les états postérieurs. On ne réduit pas, par des forces naturelles, la matière première à l'état de puissance absolument pure. Cf. Chollet, *De la notion d'ordre,* c. II, n. 48, Paris, s. d., p. 49.

3° Cette distinction est nécessaire pour marquer la différence qui sépare les changements substantiels *naturels* des changements substantiels *miraculeux.* Les premiers sont liés par les virtualités et enfermés dans un cercle. L'eau décomposée donne nécessairement une quantité déterminée d'hydrogène et d'oxygène, et ne peut se résoudre en d'autres substances. Les changements miraculeux sont indépendants de la loi des virtualités. A Cana, sur l'ordre de Jésus, l'eau se change en vin : la matière première est dépouillée non seulement de la forme substantielle d'eau, mais encore de l'héritage de virtualités que celle-ci laisse d'ordinaire après elle, et à la façon d'une matière absolument pure, est prête à devenir, par la volonté du Sauveur, toute substance corporelle; elle se change en vin comme elle aurait pu se transmuer en sang, ou en un liquide quelconque.

4° Irons-nous plus loin et invoquerons-nous la *transsubstantiation?* Ici le miracle révèle une opération plus profonde encore de la divinité. Si nous en croyons l'Ange de l'École, ce n'est plus la matière première du pain et du vin qui, restant elle-même, se dépouille de la forme substantielle du pain et de la forme substantielle du vin pour revêtir à la place la forme substantielle du corps et la forme substantielle du sang du Christ, mais le changement atteint simultanément la matière et la forme. Il a pour base l'*être* lui-même, *id quod est entitatis,* dit l'Ange de l'École, l'être qui est commun au

pain et au corps du Christ, l'être qui est commun au vin et au sang du Sauveur. L'être de la matière première du pain se dépouille des différences qui le distinguent de l'être de la matière première du corps du Christ, l'être de la forme substantielle du pain se dépouille des différences qui le distinguent de l'être de la forme substantielle du corps du Christ, et les différences étant ainsi éliminées, il ne reste rien que de commun, et cet élément qui n'est ni la matière première ni la forme du pain, mais l'être des deux, se transsubstantie en l'être de la matière et de la forme, c'est-à-dire du corps du Christ. *Virtute agentis finiti non potest forma in formam mutari, nec materia in materiam; sed virtute agentis infiniti* (*quod habet actionem in totum ens*), *potest talis conversio fieri, quia utrique formæ et utrique materiæ est communis natura entis; et id quod est entitatis in una, potest auctor entis convertere in id quod est entitatis in altera, sublato eo per quod ab altero distinguebatur. Sum. theol.*, IIIª, q. LXXV, a. 4, ad 3um. Pareil mystère s'accomplit entre le vin eucharistique et le sang rédempteur. Ce miracle révèle donc une passivité spéciale de la matière première, passivité qui s'appelle la puissance obédientielle (voir ce mot), et qui en éclaire par suite le concept et le rôle théologique. Cf. Chollet, *Theses theologicæ ad prolytatus gradum obtinendum*, th. XXV, Lille, 1889, p. 76.

5° Si nous cherchons *en quoi consiste la causalité de la matière* et jusqu'où elle s'étend, sur le premier point la philosophie nous répond que la matière est cause interne, c'est-à-dire qu'elle concourt à l'être des substances corporelles à la façon d'un élément constitutif, et cela en passant par trois étapes successives : 1. elle reçoit la forme, en quoi Jean de Saint-Thomas, *Phil. nat.*, part. I, q. XI, a. 1, a raison de lui attribuer un rôle *réceptif;* 2. elle est unie à la forme, ce qui lui fait donner par Suarez, *Disp. metaphys.*, disp. XIII, sect. IX, n. 9, un rôle *unitif;* 3. unie à la forme, elle constitue le composé ou la substance corporelle. Elle est donc doublement cause, elle l'est de la forme substantielle qui ne peut exister qu'en elle : *Materia est causa formæ in quantum forma non est nisi in materia*, S. Thomas, *Opusc. de principiis naturæ;* elle l'est du composé dont elle est un des éléments constitutifs. C'est donc par sa présence et sa réalité, et non par une activité quelconque, qu'elle cause.

6° On comprend dès lors *jusqu'où s'étend* l'empire de la cause matérielle. Il ne dépasse pas les bornes du monde corporel. Cependant la théologie se demande s'il y a une cause matérielle des anges, et saint Thomas répond que, selon toute probabilité, il n'y a pas de matière dans les anges, et que, si, contrairement à toute vraisemblance, il y en avait une, elle ne pourrait aucunement être pareille à celle qui entre dans la composition des corps : *Relinquitur quod materia, si qua sit in spiritualibus substantiis, non est eadem cum materia corporalium rerum, sed multo altior et sublimior, utpote recipiens formam secundum ejus totalitatem. De substantiis separatis*, c. VII. Rapprocher cette thèse de la théorie de la *materia primo prima* de Scot, voir AME, t. I, col. 1028.

II. NATURE DE LA CAUSE FORMELLE. — 1° La cause formelle présente elle aussi quelques distinctions correspondant à celles de la cause matérielle. A la matière seconde correspond la forme *accidentelle*, c'est-à-dire toute détermination secondaire qui s'ajoute à une substance pour la compléter et la parfaire. Forme accidentelle que la figure donnée au marbre par le statuaire. Le marbre existait déjà et c'est dans sa substance préexistante que vient se surajouter la détermination spéciale de telle ou telle figure. A la matière première correspond la forme *substantielle* qui s'unit à elle pour constituer primitivement une substance. Forme substantielle que l'âme qui s'allie au corps pour faire avec lui un composé humain, un homme. Les philosophes de l'École ont longtemps discuté la question de savoir si, dans un même individu, il peut y avoir *plusieurs formes* substantielles; si, par exemple, dans l'homme, il n'y a pas une forme de corporéité qui le fait être corps, une âme végétative qui lui donne la vie, une âme sensitive qui lui apporte la faculté de sentir, une âme intellective qui le rend homme et capable de jouir de l'esprit et de la liberté. Le premier, saint Thomas, défendit résolument la thèse de l'unité des formes, qui fut par beaucoup considérée d'abord comme averroïste et dangereuse, et fit ensuite si bien son chemin qu'elle est devenue une des affirmations les plus courantes de la théologie, et que le pape Pie IX écrivait à ce sujet à l'évêque de Breslau, le 30 avril 1860 : *Considerantes hanc sententiam, quæ unum in homine ponit vitæ principium animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam atque doctoribus plerisque, et probatissimis quidem, maxime cum Ecclesiæ dogmate ita videri cunjunctam, ut hujus sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide possit negari*. Cf. AME, t. I, col. 1027.

2° S'il n'y a qu'une forme substantielle dans chaque individu, il y existe une grande *multiplicité de formes* ou de déterminations *accidentelles*, et entre celles-ci, il y a un *ordre* naturel et nécessaire. Par exemple, dans l'homme, il y a une réalité, un acte, par lequel il parle, et exprime une idée; il y a une autre réalité, un autre acte par lequel il conçoit cette idée, une autre réalité qui s'appelle l'intelligence, par laquelle il *peut* concevoir cette idée; à force de considérer souvent les mêmes objets, il acquiert dans son intelligence l'habitude de cette considération. Il a puisé ses idées dans la vie du monde extérieur que lui ont révélé des sensations et des sens multiples. Il y a aussi en lui-même une âme par laquelle il *est*, par laquelle il est homme. Or il est manifeste que la parole inspirée par l'idée la suppose, que l'idée suppose le pouvoir de l'émettre, et crée, par sa répétition, l'habitude correspondante. L'idée suppose encore la vie sensible, et tous ces phénomènes supposent l'âme qui est la première réalité, l'acte premier en nous. Acte premier, l'âme est donc la forme substantielle. Tous les autres actes sont seconds, constituent des formes accidentelles, concourent à développer, à grandir l'être et la vie de l'âme, à exercer son activité, et gardent entre eux, ainsi que nous l'avons dit, un ordre de priorité : les facultés précédant les habitudes, les habitudes procédant de certains actes et engendrant ensuite des actes meilleurs, les actes étant les derniers fruits de cette végétation de substance et de vie. Les actes de la vie organique précèdent ceux de la vie sensible, et ceux-ci précèdent à leur tour ceux de la vie intellectuelle, et, dans la vie intellectuelle, la lumière de l'intelligence marche avant les décisions du vouloir qu'elle éclaire et qu'elle sollicite. Cette constatation de l'ordre interne des facultés et des parties de l'homme est essentielle pour la théorie de la concupiscence. Voir ce mot.

3° A l'ordre interne des formes, il faut joindre la hiérarchie qui est leur *ordre extérieur* et le lien qui unit les différentes formes substantielles. Dans cette hiérarchie on rencontre d'abord une catégorie inférieure de substances corporelles et qui renferme plusieurs degrés : au-dessous, les natures purement corporelles, substances de minéraux ou de métaux, domaine de la mécanique, de la physique et de la chimie. A ce degré la forme est comme ensevelie dans la matière, emprisonnée par elle, lui donnant l'être et la détermination spécifique, mais ne pouvant, dans chacune de ses opérations, s'affranchir de son esclavage. Montons d'un degré : là habite la vie. Dans les végétaux la matière est déjà dominée par la forme qui lui commande, qui, principe d'action immanente, l'assouplit et la mène. Cette supériorité de la

forme sur la matière s'accuse encore davantage au degré supérieur qui est celui de la vie sensible et qui renferme les animaux. Ici, l'activité vitale commence à s'affranchir de la matière et fait subir aux objets qu'elle saisit une sorte d'immatérialisation, de dépouillement de leur écorce matérielle, qui, selon saint Thomas, mérite à la connaissance sensible le nom d'opération « en quelque manière spirituelle ». Passons immédiatement au degré supérieur. La vie humaine présente les qualités des degrés inférieurs et leur ajoute cette élévation au-dessus de la matière qui fait que l'âme de l'homme est intermédiaire entre cette catégorie et celle des esprits purs; qu'elle appartient à l'une par son union à un corps, et à l'autre par son être spirituel et subsistant. Corps inorganiques, végétaux, animaux, hommes, voilà donc la composition de la dernière catégorie des substances. Dans les degrés inférieurs, la matière domine; aux degrés supérieurs, l'âme l'emporte; la différence de proportion entre le principe actif, âme ou simple forme substantielle, et le principe passif, matière première, crée la distinction des degrés et leurs rapports. Il y a encore ce que la philosophie appelle les formes subsistantes, et ce que la théologie nomme les anges. En ces substances, pas de matière, mais une forme simple, spirituelle, immortelle, mêlée cependant de puissance et d'acte. Enfin, tout au-dessus, « Dieu, le premier des êtres, est acte pur sans mélange de puissance, parce qu'il ne peut pas ne pas être; substance sans accidents, parce que ses perfections ne sont autres que lui-même. Dieu, esprit au-dessus de tous les esprits, est aussi la forme par excellence; on l'appelle parfois *la forme des formes.* » Mgr de la Bouillerie, *L'homme,* Paris, 1879, p. 10.

4° La forme est *cause.* La forme subsistante est cause interne constitutive à elle seule de l'être substantiel, elle lui donne l'acte premier et la détermination spécifique. La forme substantielle corporelle s'unit à la matière; en s'ajoutant à elle, constitue le composé; du même coup elle cause celui-ci et permet à la matière première d'exister. De même que la matière première exerce sa causalité sur la forme et le composé, à son tour la forme exerce sa causalité à elle sur la matière et le composé. Dans le composé, la matière première est principe de *multiplicité.* Grâce à elle l'espèce peut compter plusieurs individus, et l'individu plusieurs parties. La forme est source d'*unité,* elle donne à la multiplicité des parties le lien qui les soude en l'unité individuelle, elle donne aux multiples individus la ressemblance et l'unité spécifique. A cette théorie peut se ramener cette affirmation de saint Thomas que la matière et la forme, considérées séparément sont infinies, unies l'une à l'autre se limitent réciproquement. Cf. Chollet, *De la notion d'ordre,* p. 52.

5° L'hérésie, qui s'insinue partout, a faussé la notion de matière et de forme par le panthéisme incomplet de David de Dinant et d'Amaury de Bène. Voir ces mots. Pour le premier, une matière identique se trouve au fond des êtres, et elle est Dieu. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia, q. III, a. 8. Pour le second, Dieu est la forme et l'essence de toute créature et l'être de toute chose. Les deux furent condamnés par le concile de Paris de 1210. Amaury fut encore anathématisé par le IVe concile de Latran en 1215. Denzinger, *Enchiridion,* n. 359. Cf. M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* l. III, n. 237, Louvain, Paris, Bruxelles, 1900, p. 224-225.

6° La matière première n'est objet direct ni d'*imagination,* ni d'*intelligence.* L'imagination conserve ou combine les images des objets perçus par les sens. La matière première n'étant jamais isolée, ni perçue en elle-même par les sens, ne saurait être contenue dans aucune image. L'intelligence humaine a pour objet direct et immédiat la nature des choses corporelles, c'est-à-dire des composés de matière et de forme; en outre, comme toute faculté, elle ne peut être impressionnée et informée que par des choses en acte. La matière première qui est essentiellement puissance, qui n'est pas le composé substantiel, ne peut donc être objet direct de l'intelligence. Afin de la comprendre et d'en disserter, l'imagination doit recourir au procédé d'*analogie.* Elle se base sur les rapports de la matière seconde avec les formes accidentelles pour déterminer les relations de la matière première avec la forme substantielle; l'intelligence, qui ne saisit que les choses en acte, utilise le moyen des *négations* et, suivant le précepte d'Aristote, *Met.,* VII, 3, définit la matière : *nec quid, nec quantum, nec ullum eorum quibus ens determinatur.* [illegible] La forme substantielle elle-même n'est pas saisie immédiatement par les sens, ni par l'imagination. Cela est évident pour les formes séparées, entièrement immatérielles. Cela est certain pour les formes corporelles, parce que, ainsi que nous l'avons dit, les sens et l'imagination ne perçoivent que le composé, et encore seulement le composé qui agit sur eux; par conséquent ils perçoivent l'action, non la nature du composé. L'intelligence qui façonne ses idées par une abstraction exercée sur les objets sensibles, n'arrive que par le *raisonnement* à *déduire* des propriétés des corps leur nature et l'existence de la forme substantielle. C'est la nécessité et la difficulté de cette déduction qui ont, suivant saint Thomas, empêché les premiers philosophes grecs de s'élever jusqu'à la connaissance de la spiritualité de l'âme et des formes séparées.

III. NATURE DE LA CAUSE EFFICIENTE. — 1° La cause efficiente est un principe qui, par son action réelle et physique, produit un être distinct de lui. Tandis que la cause matérielle et la cause formelle *constituent,* par leur *présence* intime et leur *union,* la cause efficiente *produit* au dehors d'elle et par son *action.* Cette action est réelle et physique, et non pas un attrait ou une lumière à la façon de la cause finale ou de la cause exemplaire. La cause efficiente s'appelle aussi *agent,* précisément parce que sa causalité se manifeste par l'action.

2° La cause efficiente se divise de diverses façons, suivant les multiples aspects sous lesquels on la considère. — 1. Elle est *cause première* ou *cause seconde.* Les créatures, en effet, sont incapables d'agir seules, elles ne peuvent se conduire elles-mêmes de l'état de pure possibilité à l'état d'existence, ce qui n'est pas ne peut se donner l'être. Quand, une fois, elles ont été créées, elles sont douées, par le fait de la création et par l'exigence de leur nature, de facultés ou pouvoirs d'agir, de propriétés ou forces actives. Celles-ci sont bien des *pouvoirs;* elles peuvent agir, mais pour les faire passer à l'*exercice* de ce pouvoir, il leur faut une excitation, une motion. Tout être créé appelle donc un moteur qui le produise et qui l'actionne, et comme il ne peut être question de remonter à l'infini du mobile à un moteur mû à son tour par un autre moteur, il faut s'arrêter définitivement à un moteur premier non mû et donc immobile, qui meut toute la série des êtres et qui n'est mû par personne. Ce premier moteur s'appelle la cause première; les créatures qui ont toujours la collaboration de la cause première mêlée à leur action s'appellent causes secondes. *Nulla res per seipsam movet vel agit, nisi sit movens non motum. Et quia natura inferior agens non agit nisi mota... et hoc non cessat quousque perveniatur ad Deum, sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis, ut movens et applicans virtutem ad agendum.* S. Thomas, *De potentia,* q. III, a. 7. Dieu est donc le principe de toute action, parce qu'à tout agent il donne par la création le pouvoir d'agir, qu'il le lui conserve, qu'il l'applique à l'action et collabore avec lui à la façon dont la cause principale collabore avec la cause

instrumentale qu'elle dirige. *Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali invenimus quod est ens, et quod est res naturalis, et quod est talis vel talis naturæ. Quorum primum est commune omnibus entibus; secundum omnibus rebus naturalibus; tertium in una specie; et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie, nisi prout est instrumentum illius causæ quæ respicit totam speciem et ulterius totum esse naturæ inferioris. Et propter hoc nihil agit in speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis cælestis; nec aliquid agit in esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus.* S. Thomas, *ibid.* — A cette distinction de cause première et de cause seconde se ramène toute la discussion théologique relative à la nécessité et à la nature de la motion divine dans la causalité créée et en particulier dans l'action libre de l'homme. Cf. P. Dummermuth, *S. Thomas et doctrina præmotionis physicæ*, c. I, Paris, 1886; Lepidi, *Opuscules philosophiques*, 1re série, Paris, 1899.

La cause première est essentiellement agissante et en acte. La cause seconde, par le fait qu'elle ne se suffit pas à elle-même et qu'il lui faut des concours, peut être envisagée dans trois états : en elle-même en tant que douée d'un pouvoir d'agir qu'elle n'exerce pas, faute de concours requis, elle est alors cause *in actu primo remoto;* puis entièrement équipée, et munie de tous les concours indispensables, elle est cause *in actu primo proximo;* prise au moment où l'effet jaillit d'elle et dans l'exercice même de l'action, elle est cause *in actu secundo.*

La cause seconde ne produit que des *mouvements* ou changements, d'où la corrélation essentielle établie par la philosophie scolastique entre la théorie du mouvement et celle de l'action. Quelle que soit l'action exercée par une cause seconde, celle-ci suppose toujours un sujet auquel elle applique son énergie et qu'elle fait passer d'un état à un autre. Or le mouvement est, par définition, le passage de la puissance à l'acte, c'est-à-dire l'acquisition d'une situation nouvelle par un sujet qui pouvait l'avoir, mais ne l'avait pas. Cette vérité se manifeste à tous les étages des êtres, depuis les réactions chimiques où s'opèrent des changements et donc des mouvements substantiels, jusqu'aux phénomènes vitaux dont le caractère commun est l'assimilation organique ou mentale, et par conséquent une transformation de l'assimilé en le vivant qui l'attire à soi et se l'assimile. Ce principe a sa raison métaphysique dans cette théorie de l'École que tout agent fini, étant composé d'acte et de puissance, n'est agissant que par une portion de son être, ne peut transformer que des portions d'être et présuppose dans le patient un élément passif qui reste immobile et un élément ou acte qui change : ce qui est la définition même du mouvement. La cause première, toute en acte, atteint dans son action le fond de l'être; aussi son propre est de pouvoir créer (voir Création), c'est-à-dire tirer du néant une substance totale, produire de toutes pièces une nature finie.

2. On distingue encore, si l'on considère l'agent *dans ses rapports avec les autres causes supérieures ou inférieures,* la cause *principale* et la cause *instrumentale.* La première agit par sa propre activité et pour son compte, comme le peintre, la seconde agit pour le compte d'un autre, comme le pinceau : elle en reçoit une impulsion qui, en l'utilisant dans la sphère de son activité propre, la dirige vers des résultats supérieurs à ceux auxquels elle pouvait prétendre seule. Les causes secondes sont toujours instrumentales par rapport à la cause première. C'est pour cela qu'elles peuvent être ordonnées à la gloire de Dieu (voir ce mot), qui est une fin supérieure. Par rapport à des agents inférieurs elles peuvent être et elles sont des causes secondes principales. Cf. S. Thomas, *De pot.,* q. III, a. 7, ad 7um; *In IV Sent.,* dist. I, q. I, a. 4, sol. 2; *De verit.,* q. XXVII, a. 4.

3. Si on considère l'*application de l'agent au patient,* c'est-à-dire de celui qui agit à celui qui reçoit son action, la cause est *immédiate* et *prochaine* ou *médiate* et *éloignée,* suivant qu'elle produit elle-même le résultat ou qu'elle y aboutit par le moyen d'autres agents intermédiaires. Le conseiller d'un meurtre en est la cause éloignée, l'exécuteur en est la cause prochaine. Cette distinction est indispensable pour déterminer en morale les degrés de responsabilité.

4. Si on considère le *mode d'action* exercée par la cause, celle-ci est *nécessaire* ou *libre :* nécessaire quand la cause est déterminée par sa nature intime ou par la contrainte et la violence extérieure à agir d'une seule façon; libre quand la cause est, de par sa nature et de par les circonstances, indéterminée à agir ou à ne pas agir, à agir d'une façon ou de l'autre. Cette cause doit donc, avant d'agir, choisir et se déterminer elle-même. L'homme d'ordinaire aspire nécessairement vers le bien absolu et librement vers les biens particuliers. Cette distinction permet de fixer les limites de la vie morale et de la responsabilité humaine.

5. Si on considère le *mode d'influence* de la cause, elle est *physique* ou *morale :* morale quand elle s'adresse à une volonté, la sollicite et l'incline; physique quand elle produit sur un être quelconque, par sa vertu propre et nécessitante, une action déterminée. Les théologiens s'inspirent de cette distinction pour rechercher de quelle façon, physique ou morale, les sacrements causent la grâce dans les âmes.

6. Si on envisage la *somme des résultats,* la cause est *partielle* ou *totale* suivant qu'elle produit seulement une part des résultats ou la totalité. Les questions de coopération et de restitution en morale relèvent de cette distinction.

7. Si on considère la *qualité des résultats,* la cause est *univoque* ou *analogue,* suivant qu'elle produit des effets spécifiquement ou partiellement pareils à elle. L'artiste est cause univoque de ses fils et cause analogue de ses tableaux. Il est important de distinguer ces deux genres de causalité et de n'attribuer que la seconde à Dieu; les créatures n'ayant pas et ne pouvant pas avoir de similitude totale de perfection et de nature avec le créateur.

8. Enfin, si on considère le *lieu des résultats,* la cause est *immanente* ou *extérieure,* suivant que la nature agissante opère en elle-même et sur elle-même ou projette ses effets au dehors. L'âme est cause immanente de l'idée et du vouloir. Toute la controverse du panthéisme repose sur le point de savoir si Dieu est cause immanente ou extérieure et transcendante du monde.

3° Il *existe* dans le monde des causes efficientes. Nous ne rappellerons pas la preuve du *consentement universel* dans lequel tous les hommes se rencontrent pour affirmer la causalité, désigner certaines causes, en chercher d'inconnues, et attester leur existence même quand elles ne peuvent être explicitement déterminées. Au consentement universel, il faut joindre cette *curiosité native* de l'homme, qui, dès sa plus tendre enfance, sait sans hésiter que tout a une cause, et se plaît à demander le pourquoi de tout à ses parents et à ses maîtres.

Nous noterons aussi en passant, que si des philosophes ont révoqué en doute l'existence des causes efficientes, ils ne l'ont fait qu'au nom d'une philosophie subjectiviste

ou d'un positivisme dont les principes sont erronés par ailleurs, et, en s'évanouissant, laissent s'écrouler l'édifice de négations construit sur eux. Qu'il y ait des causes efficientes, deux témoins l'attestent avec certitude.

1. C'est la *conscience psychologique*. Chacun de nous se voit le théâtre d'une série de phénomènes dont il est en même temps l'acteur et le spectateur. En moi se manifeste en ce moment l'idée de causalité, la volonté de l'expliquer et l'acte d'écrire le contenu de cette idée. Or je vois, j'ai conscience de cette idée, de ce vouloir, et de ce mouvement de la main qui écrit. Ces actes se passent en moi sous les yeux de ma conscience. Je perçois aussi nettement qu'il y a quelque chose de plus : mon moi est plus qu'une scène où ces actes se déroulent, et plus qu'un spectateur qui les suit, je me sais leur auteur. L'idée de causalité n'est pas seulement pensée en moi et devant moi, elle est pensée par moi. De même c'est moi qui veux l'exprimer et qui l'exprime : je suis principe, énergie, cause qui produit en moi ces actes qui sont de moi et à moi. Il y a donc dans le premier fait de conscience et dans tout fait de conscience portant sur l'intelligence et la volonté une constatation certaine, infaillible, de la causalité du moi. Dans d'autres cas, je perçois clairement que je suis théâtre et spectateur, mais nullement acteur : les faits conscients se passent en moi, je les sens, je les sais, mais je sais aussi que je ne les produis pas, je voudrais les écarter, les supprimer, mais en vain. Je les subis donc : je subis les atteintes du froid, du chaud, le mouvement de la locomotive qui m'entraîne, du vent qui m'assaille. Ici, j'ai conscience d'une causalité étrangère qui s'exerce sur moi, dont je suis le bénéficiaire ou la victime, et encore le témoin irréfragable. J'atteins ainsi la causalité du dedans et celle du dehors.

2. Par une *induction* sûre, je puis pousser plus loin mes découvertes. D'autres hommes qui me ressemblent expriment aussi des idées par la parole et par la plume; je puis, je dois dire que ce qui s'est passé en moi se reproduit en eux; ils ont des idées, des volontés, des mouvements dont ils sont théâtres, acteurs et spectateurs, et il y a d'autres faits qu'ils subissent et qui sont causés en eux par des agents étrangers à eux et à moi, et je suis ainsi en possession de l'objectivité des causes efficientes.

Je pourrais pousser plus loin le raisonnement, montrer qu'il y a sous mes yeux des choses qui commencent, qui apparaissent pour la première fois, et dire qu'il y a là aussi une manifestation de causalité, puisque tout ce qui commence a une cause. Ce raisonnement serait ici superflu et pour le mener il faudrait être armé du principe de causalité qui sera établi plus loin.

4° La causalité finie a pour *adversaires* l'occasionnalisme qui la supprime, le mécanisme qui la mutile. Les deux erreurs ont leur source dans le cartésianisme qui, en donnant l'étendue pour essence à la matière, confère à celle-ci la pure passivité et lui enlève toute action. De là est né d'abord l'*occasionnalisme*.

1. Pour l'occasionnalisme et pour Malebranche qui en est le père, Dieu seul est cause efficiente : « Une cause véritable est une cause entre laquelle et son effet l'esprit aperçoit une liaison nécessaire : c'est ainsi que je l'entends. Or il n'y a que l'être infiniment parfait entre la volonté duquel et les effets l'esprit aperçoive une liaison nécessaire. Il n'y a donc que Dieu qui soit véritable cause, et il semble même qu'il y ait contradiction à dire que les hommes puissent l'être. » Malebranche, *De la recherche de la vérité*, l. VI, part. II, c. III. Vouloir admettre d'autres causes, c'est les diviniser et donc tomber dans l'idolâtrie : « car si l'on vient à considérer attentivement l'idée que l'on a de cause ou de puissance d'agir, on ne peut douter que cette idée ne présente quelque chose de divin. Car l'idée d'une puissance souveraine est l'idée de la souveraine divinité et l'idée d'une puissance subalterne est l'idée d'une divinité inférieure, mais d'une véritable divinité selon la pensée des païens. » Malebranche, *ibid.* Donc les corps ne peuvent agir sur les corps : « Ils ne peuvent rien d'eux-mêmes. La force mouvante d'un corps n'est que l'efficace de la volonté de Dieu qui le conserve successivement en différents lieux, La matière n'a qu'une capacité passive de mouvement. » *Entret. mét.*, VII, XII. « L'esprit même n'agit pas autant qu'on se l'imagine... Je nie que ma volonté soit la cause véritable du mouvement de mon bras, des idées de mon esprit et des autres choses qui accompagnent mes volontés; car je ne vois aucun rapport entre des choses si différentes. Je vois même très clairement qu'il ne peut y avoir de rapport entre la volonté que j'ai de remuer le bras et entre l'agitation des esprits animaux, c'est-à-dire de quelques petits corps dont je ne sais ni le mouvement ni la figure, lesquels vont choisir certains canaux des nerfs entre un million d'autres que je ne connais pas, afin de causer en moi le mouvement que je souhaite par une infinité de mouvements que je ne souhaite pas. » Malebranche, *Quinzième éclaircissement sur la recherche de la vérité*. En résumé, « il n'y a qu'une vraie cause, parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu; la nature ou la force de chaque chose n'est que la volonté de Dieu : toutes les causes naturelles ne sont point de véritables causes, mais seulement des causes *occasionnelles*, qui n'agissent que par la force et l'efficace de la volonté de Dieu. » *Premier éclaircissement sur le traité de la nature et de la grâce.*

2. Ce système mène au fatalisme, en général, et plus spécialement à la négation du vrai lien qui existe entre le corps et l'âme et qui a été affirmé par le concile de Vienne. Selon Malebranche, « l'âme et le corps sont également en Dieu, l'un dans sa raison, l'autre dans son immensité. S'il y a entre eux des rapports, objets de nos perceptions, c'est uniquement parce qu'ils sont ainsi tous les deux dans le Dieu qui les a créés et qui agit constamment sur eux. Ne parlons donc pas de véritable union, mais d'*alliance;* et disons que cette alliance consiste dans une correspondance mutuelle des pensées de l'âme avec les traces du cerveau et des émotions de l'âme avec les mouvements des esprits animaux. » H. Joly, *Malebranche*, c. II, IX, Paris, 1901, p. 115. — En outre l'occasionnalisme est directement atteint par les constatations faites plus haut. Ma *conscience* me révèle que j'agis moi-même, que d'autres agissent sur moi, que j'agis sur d'autres, que je suis réellement un principe et une cause non pas seulement de vouloir, mais d'action intellectuelle et de mouvement organique. De plus, à quoi bon cet organisme si riche et si varié des vivants, cette coordination si harmonieuse, cette subordination si docile des parties, si Dieu est le seul agent et le seul lien entre les fonctions des parties? La *psychologie* et la *biologie* s'élèvent donc avec raison contre l'occasionnalisme. — La *théologie* ne lui est pas moins opposée. Elle y voit en effet une confusion certaine des deux ordres naturel et surnaturel : Dieu intervenant partout, chaque action devenant miracle, et tout fait de l'ordre surnaturel procédant de Dieu par les mêmes voies et moyens que les faits de l'ordre naturel. — Elle y voit encore un danger très grand pour le libre arbitre. En effet, bien que la liberté soit défendue par les occasionnalistes, elle est gravement compromise par l'occasionnalisme. Car elle exige que celui qui est libre soit l'auteur de ses actes, et la responsabilité humaine ne se conçoit pas dans des actes produits par Dieu seul. — La transcendance de la personnalité divine est elle-même en péril. Comment en effet sauvegarder une divinité personnelle distincte du monde quand elle est la source de toutes les activités du monde, quand c'est elle qui est la lumière de mon intelligence, le ressort de mon vouloir, la chaleur de mon affection, la vibration de mes nerfs, le mouvement des êtres et l'énergie des corps? Ne sera-t-on pas tenté d'identifier Dieu avec les natures finies dont il gère la vie et détient les activités, et l'occasionnalisme court grand

risque de verser dans le panthéisme. — Enfin le fidéisme naîtrait facilement de la même erreur. Malebranche écrit : « Dieu ne parle à l'esprit et ne l'oblige à croire qu'en deux manières : par l'évidence et par la foi. Je demeure d'accord que la foi oblige à croire qu'il y a des corps ; mais pour l'évidence, il me semble qu'elle n'est point entière, et que nous ne sommes point invinciblement portés à croire qu'il y ait quelque autre chose que Dieu et notre esprit. » *Sixième éclaircissement sur la recherche de la vérité.*

5° Moins absolu que l'occasionnalisme, le *mécanisme* ne fait pas intervenir sans cesse Dieu dans les événements du monde. Pour lui, le monde est composé de corps, les corps sont essentiellement constitués par l'étendue. Dans la matière il y a un mouvement ou créé par Dieu ou éternel, et ce que nous appelons activités, forces, énergies, n'est que transmissions de mouvements. Les corps n'ont donc pas d'activités propres, ils ne sont que récepteurs et transmetteurs de mouvements. Nous n'avons pas à réfuter plus spécialement ce système qui ne fait pas courir à la théologie d'autres dangers que ceux que nous avons découverts dans l'occasionnalisme ; il nous suffira de rappeler que le mécanisme ne peut tenir soit devant le témoignage de la conscience qui affirme en nous une réelle causalité, soit devant la biologie qui trouve dans la vie une réalité et une immanence d'action supérieure aux simples modifications de mouvements du mécanisme ; soit devant la chimie qui ne voit pas dans les modalités du mouvement une explication adéquate aux transformations profondes des corps ; soit devant l'analyse même du mouvement qui ne peut s'entendre sans des forces réelles et productrices d'actions.

IV. LE PRINCIPE DE CAUSALITÉ. — 1° La formule de ce principe n'est pas la tautologie suivante : « Tout effet a une cause, » mais cette proposition : « Tout ce qui arrive » ou « tout ce qui commence d'exister a une cause ». C'est la formule ordinaire et obvie. On peut, pour les savants, lui substituer celle-ci : « Tout être contingent a une cause, » qui est moins immédiatement évidente, mais qui est par contre plus compréhensive ; car elle enveloppe non seulement tout ce qui a commencé, mais encore tout être contingent qui, par hypothèse, n'aurait jamais commencé et aurait été créé *ab æterno*.

2° Le principe de causalité a pour adversaires ceux qui détruisent la *notion* de cause et ceux qui nient l'objectivité du *principe*.

1. La notion de cause est détruite par les *sensualistes* et les *empiristes*. N'admettant que les données de l'expérience, ils ne trouvent en celle-ci que de la succession, des antécédents et des conséquents ; et non pas la production, ni des causes et des effets. Ce système introduit dans la philosophie par Locke y est défendu par Hume, Stuart Mill et Spencer. Hume écrit en effet : « Une bille en frappe une autre : celle-ci se meut : les sens extérieurs ne nous apprennent rien de plus... On taxerait avec raison de témérité et de précipitation impardonnable celui qui prétendrait juger du cours entier de la nature d'après un simple échantillon, quelque exact et quelque sûr qu'il pût être. » 7e *Essai sur l'entendement humain.* Les sens ne donnent donc que le fait d'une succession de phénomènes ; mais ce fait se répète et alors nous en prenons l'habitude et il naît en nous une inclination à lier ensemble l'antécédent et le conséquent. Le lien s'appelle principe de causalité. « Dès que des événements d'une certaine espèce ont été toujours et dans tous les cas aperçus ensemble, nous ne nous faisons plus le moindre scrupule de présager l'un à la vue de l'autre... Alors nommant l'un de ces objets *cause* et l'autre *effet*, nous les supposons dans un état de connexion : nous donnons au premier un pouvoir par lequel le second est infailliblement produit, une force qui opère avec la certitude la plus grande et avec la nécessité la plus inévitable... La cause est un objet tellement suivi d'un autre objet que la présence du premier fasse toujours penser au second. » Hume, *ibid.* Stuart Mill soutient la même doctrine en la teintant d'idéalisme : « Si dans chaque ordre de phénomènes et de successions de phénomènes nous prenons l'habitude d'attendre le second après avoir perçu le premier, nous finissons par nous apercevoir que tous les ordres de phénomènes sont soumis à la même succession et que, toujours et partout, un phénomène quelconque nous suggère l'attente d'un autre phénomène ; que tous, sans distinction de genre et d'espèce, sont tels que le premier appelle le second et que le second suppose le premier. Or, si on appelle cause le phénomène antécédent et effet le phénomène subséquent, on arrive à cette loi : tout phénomène suppose un antécédent qui est sa cause, ou bien tout phénomène suppose une cause. C'est le principe de causalité, principe de toute induction, mais qui est lui-même le résultat de l'induction. » *Logique,* l. III, c. v. Mais cette habitude psychologique invoquée par Stuart Mill suppose un certain temps : elle ne peut se contracter immédiatement et cependant nous trouvons l'idée de causalité impérieuse et vivante dans l'esprit de l'enfant ; il faut donc qu'elle y soit venue par une autre voie que celle de l'habitude. Elle y est éclose en effet par la voie de l'hérédité : c'est Herbert Spencer qui nous l'explique : « Les successions psychiques habituelles établissent une tendance héréditaire à de pareilles successions, qui, si les conditions restent les mêmes, croît, de génération en génération, et nous explique ce qu'on appelle les *formes de la pensée.* » *Psychologie,* part. IV, c. VII. L'idée et le principe de causalité n'enveloppent donc objectivement que le fait de succession invariable, et subjectivement une inclination née de l'habitude et de l'hérédité.

2° Les *kantistes* donnent du principe une autre explication qui n'en sauve pas mieux l'objectivité. Ils en font en effet une forme *a priori* de notre entendement, une règle subjective que l'esprit impose aux réalités, un aspect sous lequel nous devons nécessairement nous représenter les faits, mais qui n'est pas fourni par l'expérience, qui la dépasse et la précède.

3° Il importe de bien préciser le *champ d'application* de ce principe. Il est une part spéciale d'un principe plus général et antérieur qui s'appelle le *principe de raison suffisante.* Celui-ci en effet prétend que tout a une raison suffisante et il s'applique à trois ordres : celui des essences ou des natures dans lesquelles il affirme que rien n'est sans une raison qui le constitue ; celui des existences dans lequel il affirme que rien n'existe sans une raison qui le détermine à être ; celui de la connaissance dans lequel il affirme que rien n'est connu sans une raison qui le manifeste. Tout a donc une raison, raison qui le qualifie intérieurement, qui le réalise au dehors, qui le manifeste à l'esprit. Il est clair que le principe de causalité concerne l'*existence* des choses et se réfère à la seconde sphère d'application du principe de raison suffisante, et encore là il ne se confond pas avec ce premier principe ; parce que dire que tout ce qui existe a une raison déterminante et que tout ce qui arrive a une cause, c'est affirmer deux choses distinctes : la deuxième formule n'est vraie que des choses contingentes qui seules arrivent et ont une cause extérieure à elles, la première est vraie non seulement des réalités contingentes, mais encore de Dieu qui est une réalité nécessaire, n'a pas de cause en dehors de lui et, dans ce sens, échappe au principe de causalité, mais trouve en lui-même sa propre raison d'être, et ainsi justifie le principe de raison suffisante.

4° Nous ne pouvons, dans un dictionnaire de théologie, prendre part à toutes les controverses dont le principe de causalité a été le thème. Il nous suffira, mais il est nécessaire, d'établir la valeur *analytique* et absolue de ce principe sur lequel repose toute la démonstration rationnelle de l'existence de Dieu. On entend par prin-

cipe analytique un jugement composé de deux termes tels que leur analyse découvre entre eux un lien nécessaire qui les fait affirmer l'un et l'autre. Quand deux termes sont réunis dans un jugement en vertu d'une simple constatation de l'expérience, comme « Napoléon a gagné la bataille d'Austerlitz », le jugement est synthétique. Il importe de bien noter qu'il n'est pas nécessaire pour qu'un jugement soit analytique, que la notion de l'attribut soit née de l'analyse du sujet ou réciproquement : il peut bien se faire et il se fait que les deux termes aient des origines diverses et indépendantes, apparaissent d'abord séparément à l'esprit et ne soient que postérieurement unis dans un jugement. Ce jugement lui-même peut être d'abord synthétique et ne devenir que plus tard analytique, quand l'esprit étant plus éclairé opère l'analyse des termes et y découvre une parenté essentielle qu'il n'avait d'abord pas saisie. Les notions de *monde* et de *création* ont été primitivement connues par l'esprit humain et y ont longtemps vécu séparées, le monde étant conçu par la philosophie païenne comme éternel, et la création n'étant guère attribuée qu'aux œuvres de l'intelligence ou de l'art humains. Survint la révélation qui dit que le monde a été créé et le fidèle unit alors les deux termes en un jugement synthétique puisqu'il ne les alliait pas en vertu de leur exigence, et après analyse faite de leur contenu, mais à cause du témoignage divin. Plus tard la philosophie s'attacha au problème, et ayant précisé la notion de création et celle du monde, vit dans la contingence de celui-ci une nécessité pour lui d'être créé et le jugement devint analytique. Une proposition analytique peut donc exister d'abord à l'état d'éléments ou termes séparés, puis à l'état de termes unis par un lien synthétique, puis enfin à l'état de termes soudés par un lien analytique. Remarquons enfin que, pour un jugement analytique, il n'est pas nécessaire que l'attribut soit *contenu* dans le sujet, il suffit que, par suite de l'analyse du sujet ou de l'attribut, *apparaisse* un lien essentiel et nécessaire entre les deux.

5° Si maintenant nous étudions spécialement le principe de causalité, nous constaterons, en premier lieu, que ses termes, avant de se réunir, sont nés séparément comme deux affluents d'une même rivière. L'expérience quotidienne extérieure nous montre des choses qui arrivent, qui commencent à exister; la conscience nous découvre notre propre causalité. Nous saisissons donc dans des faits distincts ce qui arrive et notre propre causalité. Sans doute quand nous sommes causes, quelque chose arrive en nous, mais quelque chose arrive aussi au dehors qui ne nous apparaît pas immédiatement avec sa cause.

Ces idées se rejoignent ensuite et l'analyse montre qu'elles sont essentiellement dépendantes. En effet, en se servant, non pas du principe de causalité, ce qui serait une pétition de principe, mais de la *notion* de cause préalablement possédée et combinée avec le principe d'identité ou de contradiction, l'esprit découvre un lien nécessaire entre cette notion et la notion de chose qui arrive. Je puis dire que « ce qui arrive reçoit ou ne reçoit rien ». Ce dilemme est formé par la notion de passivité perçue primitivement par l'esprit combinée avec le principe de contradiction. S'il ne reçoit rien, il reste pareil à lui-même, ainsi que le veut le principe d'identité. Or, comme l'atteste l'expérience, il ne reste pas pareil à lui-même. Donc il reçoit quelque chose. Or, s'il reçoit quelque chose, il le reçoit de lui-même ou d'un autre. Je puis dire cela, non pas en invoquant le principe de causalité, mais bien l'*idée* de causalité combinée avec le principe de contradiction. Or, dans tout ce qui commence d'être, ce qui est reçu c'est l'être, l'existence, ce qui le reçoit est la possibilité, l'essence possible. Or la possibilité enveloppe nécessairement, contient par définition l'indifférence à être et à ne pas être. De l'indifférence à être et à ne pas être, ne peut donc sortir la détermination à être. Je puis encore le déduire, grâce au principe d'identité. Donc ce qui commence à être reçoit l'être d'un autre, a une cause. Le caractère analytique du principe est démontré, puisque les deux termes étant présupposés, de leur comparaison résulte la manifestation évidente de leur lien. S'il est analytique, il n'est donc ni synthétique, ni synthétique *a priori*, et cette réfutation est ici suffisante contre le kantisme, particulièrement si l'on observe que, contre celui-ci, l'objectivité de l'idée de cause a déjà été établie plus haut.

6° Après avoir prouvé qu'il y a un lien essentiel entre ce qui arrive et la cause, les scolastiques, à la suite d'Aristote, avaient déterminé de la façon suivante la *nature* des rapports de l'effet avec la cause. La cause et l'effet, disaient-ils, sont divers et pareils en même temps, il y a entre eux des rapports d'opposition et des rapports d'union, des rapports par lesquels se trahit leur diversité, des rapports dans lesquels s'affirme leur parenté.

1. L'opposition se manifeste d'abord *avant* l'action. Elle est quantitative ou qualitative. *Quantitative,* parce que le patient et l'agent qui se trouvent dans tout fait de causalité ne sont pas le même être. Cette opposition s'exprime par l'axiome : *Omne quod movetur ab alio movetur. Sum. theol.*, Ia, q. II, a. 3; q. XXV, a. 1; *Cont. gent.*, l. II, c. LXV. — *Qualitative,* parce que le patient qui va subir l'action de l'agent ne peut pas lui ressembler, sinon l'action n'aurait plus sa raison d'être. Le savant n'instruit pas le savant, mais enseigne à l'ignorant, le chaud n'échauffe pas le chaud de même degré, mais le froid, dit Aristote. *De generat. et corrupt.*, l. I, c. VII. Le Stagyrite en conclut que la cause agit sur son contraire et la philosophie le traduit par cet axiome : *Simile non agit in simile.* Cf. Suarez, *Disp. metaphys.*, disp. XVIII, sect. IX, n. 7.

2. *Dans l'action,* l'opposition de l'agent et du patient se manifeste en ceci que l'agent comme tel est immobile, *non necesse est movens moveri,* dit l'axiome scolastique. Au contraire, le patient étant le substratum de l'action exercée par l'agent et reçue par lui, est modifié par elle et donc en mouvement, *actio est in passo.* Cf. P. de Régnon, *Métaphysique des causes,* l. III, c. II, Paris, 1886; Chollet, *De la notion d'ordre,* c. III, Paris, s. d.

3. Deux autres axiomes expriment l'union, la parenté, la similitude de la cause et de l'effet. L'un affirme que l'effet, avant d'exister en lui-même, préexiste dans sa cause : *effectus præexistit in causa.* Il y a donc union antécédente des deux, et communion de l'effet à l'existence de la cause. L'autre affirme que la cause se perpétue dans l'effet par la ressemblance qu'elle y met : *Agens agit simile sibi.* On pourrait presque dire *causa postexistit in effectu,* à condition de bien spécifier que l'effet préexiste surtout dans la *vertu* de la cause, c'est-à-dire dans l'énergie et la puissance active de la cause, et que la cause se perpétue dans la *forme* et dans la ressemblance d'un produit fait à son image.

7° Un autre problème se pose relativement à la cause efficiente. Il ne suffit pas de dire qu'elle existe, et de déterminer ses rapports généraux avec ses effets, il faut encore la découvrir et fixer la *méthode* qui permettra, un effet étant donné, de définir quelle est sa cause. Les logiciens ont établi cette méthode pour les différentes sciences naturelles, la théologie a elle aussi ses procédés spéciaux qui seront exposés en leur lieu. Voir MÉTHODE THÉOLOGIQUE.

8° Les notions que nous venons d'exposer sont fondamentales pour tout le traité théologique *De Deo uno et trino.* Elles servent non seulement à démontrer que Dieu existe, parce que le monde exige une cause transcendante, un premier moteur immobile, un, infini et absolu; mais encore elles aident à préciser le genre de

causalité divine, comment Dieu est cause efficiente, créatrice du monde, conservatrice des êtres, collaboratrice de toutes les activités finies. Elles nous éclairent aussi, dans une certaine mesure, sur la Trinité elle-même et servent à comprendre comment au dehors la création est l'œuvre de l'Unité et non de la Trinité, ou plutôt de la nature et non des personnes prises individuellement, et au dedans comment les personnes divines procèdent les unes des autres par voie de principe et non par voie de causalité efficiente.

V. *NATURE DE LA CAUSE EXEMPLAIRE.* — 1º La cause exemplaire réside dans l'esprit sous la forme d'idées pratiques. Le statuaire conçoit la statue avant de l'exécuter, l'architecte pense la maison avant de la construire. Dieu avait en lui-même l'idée de chaque nature possible avant d'en réaliser aucune et de créer le monde. Cette idée qu'a tout être intelligent avant d'agir et qui contient le plan et l'objet de son action, c'est la cause exemplaire. *Exemplaire,* parce qu'elle est le prototype, le modèle, le devis de l'œuvre à réaliser; *cause,* parce qu'elle agit réellement et concourt à sa façon à la production de l'objet. Qu'elle ait une influence, on n'en peut douter si l'on songe qu'en l'éteignant, on rend impossible toute action subséquente. Supprimez du cerveau du statuaire toute idée de statue, avec la meilleure volonté du monde, des outils parfaits, et un marbre des plus beaux, il sera incapable de rien produire. Supposez par impossibilité que Dieu n'ait aucune idée du monde, celui-ci ne sera pas.

2º *En quoi consiste* cette causalité? Elle est *intentionnelle,* disent les scolastiques, c'est-à-dire d'ordre intellectuel, pour la distinguer de la causalité des causes efficientes, matérielles et formelles, qui est physique et d'ordre ontologique. En effet, l'idée représente un objet comme bon, une action comme utile, honnête ou agréable; aussitôt, par la force même de la bonté contenue dans l'objet ou dans l'action prévus, un attrait s'exerce sur la volonté, celle-ci est attirée. Plus tard elle se décidera à agir, et commandera tous les actes qui aboutiront à la réalisation de l'acte pensé et à la conquête de l'objet conçu. L'*attrait* est donc une action exercée par l'idée sur la volonté, c'est en lui que consiste la causalité de l'idée, laquelle produit pour premier résultat dans la volonté l'*inclination* de celle-ci vers l'objet de l'idée : *attraction* de l'idée produisant une *inclination* du vouloir; telle est la causalité de la cause exemplaire. Elle est, on le voit, à l'origine de toute activité; elle est le premier moment de celle-ci, la source; elle est donc originelle et primitive; elle provoque toute la série des opérations et des faits dans lesquels se manifestent les autres causes. C'est pour cela qu'on a souvent essayé de ramener la cause exemplaire à toutes ces causes : en attirant la volonté, elle l'incline et la décide à vouloir, elle donne sa raison d'être à la cause finale. La volonté, par l'impulsion de la cause finale et sous la direction de la cause exemplaire, met en branle les activités dont le jeu produit l'effet réel et constitue la causalité de la cause efficiente; la cause exemplaire rejoint donc ici la cause efficiente qu'elle dirige dans sa marche et qu'elle excite par le moyen de la cause finale. Enfin l'agent n'a opéré qu'à la lumière de la cause exemplaire, ce sont ses traits, c'est son image, qu'il poursuit dans l'effet, et la forme de celui-ci ou cause formelle n'est que la reproduction de l'idée, par où une parenté essentielle apparaît entre l'idée et la cause formelle.

Mais, si ces considérations établissent l'enchaînement des causes entre elles, leur coordination ou leur subordination réciproque, elles ne peuvent autoriser à confondre la cause exemplaire avec aucune des autres causes. On verra à l'article IDÉES, leur existence en Dieu, leur nature, leur rôle, leur multiplicité dans la création du monde.

VI. *NATURE DE LA CAUSE FINALE.* — La cause exemplaire nous amène naturellement à la *cause finale.* Quelques considérations nous le prouveront et préciseront du même coup la causalité spéciale à la fin.

1º L'intelligence, avons-nous dit, conçoit un bien; ce bien conçu par l'esprit exerce une attraction sur la volonté et l'incline vers lui. Cette attraction constitue l'activité même de l'idée ou de la cause exemplaire. Mais en même temps, l'inclination de la volonté vers le bien conçu manifeste la cause finale : cette inclination, ce désir, ou cette volonté du bien contient donc à la fois un effet et une cause : l'effet de la cause exemplaire et la cause finale. La volonté, désirant acquérir le bien qui lui a été montré, se tourne vers les puissances exécutives, vers les forces de l'être et leur ordonne d'entrer en jeu et d'aller à la conquête de l'objet de son désir. L'impulsion communiquée ainsi par la volonté aux autres puissances, est la propre causalité de la fin qui a pour résultat l'activité réelle ou causalité efficiente. Celle-ci s'applique à réaliser dans l'ordre objectif le bien conçu et voulu; si elle y arrive, l'homme se repose dans la possession du bien conquis, de la fin obtenue. On voit dans quel sens l'École disait que *finis est primum in intentione et ultimum in executione,* c'est-à-dire toutes les causes s'enchaînent et leurs causalités respectives se suivent dans une série continue. La série est ouverte par l'idée et la volonté d'un but (*finis in intentione*), elle est donc close par la réalisation de ce but (*finis in executione*). Il est dès lors facile de définir la fin : elle est un bien voulu qui détermine la volonté à commander une série d'actes nécessaires ou utiles à son obtention. La fin ou cause finale est donc proprement le *bien,* non la *volition du bien* qui n'est qu'une condition concomitante de la cause finale; ni la *conception* ou *idée du bien* qui est une condition préalable de sa volition.

2º L'idée de la cause finale *naît* en nous de la simple *expérience interne.* Nous avons conscience de concevoir et de vouloir un bien, puis de mettre tout en œuvre pour le conquérir. Je conçois pour moi la possibilité d'une science et je veux l'acquérir. Je me mets ensuite au travail. Je consulte les savants, j'écoute les maîtres, j'étudie les livres, je médite les leçons reçues et finalement j'arrive à la science. Cette science voulue est un but, elle est une cause finale. L'idée de cause finale une fois éveillée en moi, j'en constate l'existence et l'influence, non plus seulement en moi et sur mes actions, mais, par une *induction* scientifique développée plus haut, j'en prouve la réalité dans le monde extérieur et je puis affirmer d'une façon générale l'existence des causes finales, même quand je n'en puis, ce qui arrive souvent, en déterminer la nature.

3º La finalité est *interne* ou *externe.* La première suppose que les êtres sont spécialement organisés en vue d'elle, la seconde est poursuivie en vertu d'impulsions venues du dehors. J'ai une montre fort exacte et de valeur; elle m'indique parfaitement l'heure : cette indication est sa raison d'être, sa fin : fin intrinsèque à la montre dont le mécanisme est par sa nature ordonné à ce but. Je suis à court d'argent, j'emprunte à un ami et je lui laisse ma montre en gage : finalité extrinsèque; la montre me sert à avoir de l'argent, mais de par sa nature elle n'est pas destinée à cela, c'est une destination accidentelle et surajoutée. Certains finalistes prétendent qu'il n'y a, dans le monde, que des finalités extrinsèques. Leur théorie procède du cartésianisme selon lequel rien n'est nécessaire, au moins pour Dieu qui aurait pu créer les mêmes êtres avec d'autres propriétés et d'autres buts. La plupart des finalistes soutiennent avec raison que la finalité extrinsèque suppose la finalité intrinsèque et que chaque être est, de par sa nature, organisé pour développer certaines activités, poursuivre et atteindre un but déterminé, qui est toujours au moins la conservation de l'individu, et chez les vivants, la défense, le perfectionnement de l'individu et la propa-

gation de l'espèce. La finalité intérieure établit entre la nature de chaque être qui est immuable et l'activité qui jaillit d'elle, des rapports permanents et nécessaires qui prennent le nom de *lois de la nature.* Ces lois sont donc la manière uniforme et régulière suivant laquelle les êtres agissent conformément à leur nature et en vue de leur fin. Ce concept est essentiel pour démontrer la possibilité et le caractère exceptionnel du miracle. Si les lois de la nature n'existaient pas, le miracle se confondrait avec les événements ordinaires et perdrait, avec son côté insolite, sa valeur apologétique. Voir MIRACLE.

4° Si l'on veut bien considérer que la fin est *primum in intentione,* qu'elle est donc le point de départ de toute causalité, qu'elle en est aussi le point d'arrivée, *ultimum in executione;* que toute causalité s'enchaîne, on en déduira que la fin est *principe d'ordre,* qu'elle crée nécessairement un ordre, que partout où il y a fin, il y a ordre, que réciproquement partout où il y a ordre il y a fin. Je veux, par exemple, apprendre la science astronomique : c'est là un but conçu par l'esprit (cause exemplaire), voulu par la volonté (cause finale). Immédiatement parce que je veux acquérir cette science, je cherche dans mon esprit les moyens propres à y atteindre, je les trouve; c'est l'étude, l'observation des mouvements célestes avec les instruments, ce sont les leçons des maitres; je décide de prendre tous ces moyens; puis je les mets en œuvre et petit à petit la lumière se fait en moi : un jour, je quitte les observatoires, je ferme les livres, je dis adieu aux maitres, l'ère des moyens est close parce que je suis arrivé à mon but, je sais l'astronomie. Le but voulu, le but acquis encadrent les moyens, et ceux-ci sont sériés et dirigés vers l'acquisition du but final à la lumière du but préconçu et sous l'impulsion du but voulu. Il y a donc là un ensemble, une multiplicité des moyens commandés par l'unité du but et ordonnés par lui et vers lui. Or la multiplicité dans l'unité, c'est l'ordre, la fin créant la multiplicité des moyens dans l'unité de sa poursuite est donc principe d'ordre. Voir ORDRE. On doit ajouter qu'inversement l'ordre ne saurait s'expliquer sans une fin, c'est elle qui fait choisir la multiplicité des moyens, qui les subordonne et les coordonne, qui les dirige; sans un but les divers éléments de l'ordre seront inertes et pêle-mêle.

5° Une des principales preuves de l'existence de Dieu est basée sur cette liaison essentielle entre l'ordre et la fin, elle consiste à démontrer qu'il y a un ordre dans le monde, que cet ordre suppose une intelligence et la volonté d'un but et que cette intelligence et cette volonté ne sont pas immanentes au monde, mais transcendantes, et le dépassent, enfin qu'elles ne peuvent être que l'intelligence et la volonté divines. Voir DIEU, SON EXISTENCE.

6° On voit, par ce qui précède, que la fin suppose des moyens, et que les moyens tendent à la fin. Dieu peut réaliser immédiatement et *ad nutum* ses vouloirs. Il peut donc, à la rigueur, se passer de moyens, étant tout de suite, s'il le veut, arrivé au but; mais il ne le veut pas toujours; alors il emploie des moyens dont l'évolution lente ou rapide marche avec ordre et sagesse vers la fin préconçue et prédéterminée par lui. D'autres fois, la nature même des fins poursuivies par Dieu exige l'emploi des moyens proportionnés. Si Dieu veut que nous jouissions en victorieux du bonheur céleste, il faut qu'il nous en donne d'abord les moyens. Les moyens sont donc la série des actes qui vont de la fin voulue à la fin conquise; leur conception découle de la conception de la fin, leur réalisation précède et prépare la réalisation de la fin. Ils sont donc bien *in medio,* intermédiaires, et le nom de « moyens » leur convient souverainement. La fin décide des moyens; la nature de la fin détermine la nature des moyens, mais d'ordinaire la même fin peut être obtenue plus ou moins parfaitement à l'aide de moyens divers; la nécessité de poursuivre une fin n'impose donc pas infailliblement l'emploi de tel ou tel moyen, c'est ce qui laisse une place à la liberté, voir LIBERTÉ, DÉTERMINISME, PRÉMOTION, PRÉDÉTERMINATION, et ce qui explique la nature du péché mortel, du péché véniel et de l'imperfection, suivant le rapport des actes à la fin. Voir ces mots.

7° L'ordre qui révèle l'*existence* de la fin, en éclaire aussi les *différences.* Prenons l'ordre social d'un État : au sommet le gouvernement dont le but doit être d'amener, dans la paix, le bien-être matériel, intellectuel et moral de toute la nation. Le gouvernement est, dans l'État, le premier agent du bien universel, et ce bien est son but propre, sa fin naturelle. Au-dessous du gouvernement, il y a, par division d'attributions ou par divisions territoriales, des agents secondaires dont la raison d'être et la fin sociale sont d'assurer dans leur ressort et dans la sphère de leurs attributions le bien-être général. Et ainsi, à mesure que l'on descend dans la hiérarchie, on trouve des agents moins puissants, à attributions diminuées, dont les buts sont inférieurs, subordonnés au bien général, mais coordonnés aussi vers lui. Ces buts inférieurs sont en même temps des moyens vers le but supérieur, et un même bien est but pour l'agent inférieur, et, pour ses chefs, moyen vers le but universel de bien-être social. On comprend dès lors que la fin *suprême* de la société est *universelle* et *médiate,* les fins inférieures sont *particulières* et *immédiates.*

8° On distingue encore la fin *réelle* et la fin *personnelle.* Celle-là est le bien poursuivi, celle-ci la personne que l'on veut faire bénéficier de ce bien. La fin réelle de la société est le bien-être défini plus haut, tous les citoyens sont la fin personnelle que l'État doit faire jouir du bien-être. Un même moyen pouvant servir simultanément à conquérir plusieurs buts, ceux-ci peuvent être visés en même temps par l'agent, celui qui est surtout visé s'appelle fin *principale,* celui qui est visé subsidiairement est fin *secondaire,* ou *accessoire.* Pour la moralité d'un acte, il faut que tous les buts poursuivis soient honnêtes. — Une fin peut encore être *consciente* ou *inconsciente.* L'archer lance sa flèche vers la cible, l'archer veut atteindre la cible, c'est un but voulu et conscient; la flèche va vers la cible sans le savoir, c'est un but poursuivi inconsciemment. Cette distinction explique comment il peut y avoir dans le monde matériel et inconscient un ordre réel et voulu, pourvu que, dans le même monde, il y ait au-dessus des natures corporelles d'autres agents intelligents et volontaires qui dirigent les natures inférieures à la manière dont l'archer dirige la flèche. — Tout instrument ou moyen est, de sa nature, ordonné à des résultats ou buts déterminés qui s'appellent *fines operis.* Ces résultats peuvent être utilisés par un agent intelligent en vue de buts nouveaux qui se nomment *fines operantis.* — La création de l'ordre surnaturel a ajouté aux fins et aux moyens de l'ordre *naturel,* une hiérarchie de fins et de moyens qu'on appelle *surnaturels.*

9° La philosophie téléologique, c'est-à-dire la philosophie qui admet l'existence des fins dans le monde, a pour adversaire le mécanisme qui répudie les fins pour ne garder que les résultats. — 1. Il n'y a, pour les mécanistes, que des agents, des causes efficientes qui évoluent aveuglément, par la force spontanée de leur activité. Ainsi se produisent des effets qui n'ont été ni préconçus, ni voulus, qui sont dus à l'impulsion naturelle des êtres, qui se heurtent, se corrigent mutuellement et sont arrivés à constituer le monde tel qu'il est. Il n'est pas, selon eux, nécessaire de recourir à l'idée d'un principe intelligent, libre ordonnateur de toutes choses, pour comprendre l'univers; celui-ci est suffisamment expliqué par le jeu des forces naturelles, par l'évolution

fatale des êtres, la sélection vitale et autres agents découverts par le darwinisme, le transformisme, l'évolutionnisme. La théorie des causes finales n'est après tout que de l'anthropomorphisme pur, c'est-à-dire cette erreur qui nous fait étendre au monde une vue simplement interne. Nous constatons chez nous des buts et l'emploi de moyens pour les atteindre, et par un vrai sophisme nous attribuons à tous les êtres et à l'ensemble de la nature un mode d'activité et des procédés qui nous sont exclusivement personnels.

2. Le mécanisme est réfuté par le fait même de l'existence des causes finales démontrées plus haut. Il faut en outre noter à son endroit que c'est une erreur de vouloir opposer, comme les mécanistes le font souvent, les causes efficientes aux causes finales comme si elles étaient inconciliables et comme si l'affirmation des unes devait fatalement entraîner la négation des autres. Les unes et les autres s'appellent au contraire et se complètent. Les causes finales exigent les causes efficientes et celles-ci ont besoin d'être dirigées par celles-là. Quant à l'évolutionnisme, les uns voient en lui le système sauveur qui débarrasse la philosophie de la vieille illusion téléologique. Haeckel, dans son *Histoire de la création*, trad. angl., t. I, p. 19, écrit : « Pour ce qui est du plan dans la nature dont on a tant parlé, je maintiens qu'il n'a aucune existence réelle, sauf aux yeux de ceux qui observent les phénomènes de la vie dans les animaux et dans les plantes d'une manière très superficielle. » Buchner, *Force et matière*, p. 218, triomphe de ce que « les investigations modernes et la philosophie naturelle ont conquis une liberté suffisante, en se dégageant de ces vides et superficielles conceptions d'un plan dans la nature et en abandonnant ces théories puériles à ceux qui sont incapables de se délivrer eux-mêmes de ces idées anthropomorphiques malheureusement encore en faveur dans les écoles et dans l'Église, au détriment de la vérité et de la science ». P. Zahm, *L'évolution et le dogme*, trad. de l'abbé Flageolet, part. II, c. VII, Paris, s. d., t. II, p. 253. Les autres voient au contraire dans ce système le triomphe de la téléologie : « Le professeur Huxley affirme que le plus remarquable service rendu par Darwin à la philosophie biologique est la réconciliation de la téléologie avec la morphologie, et l'explication des faits de ces deux sciences, fournie par son système... Donc l'évolution, loin d'affaiblir l'argument de finalité, le renforce et le grandit; loin de bannir la téléologie de la science et de la théologie, elle l'explique et la confirme de la plus admirable façon. En dépit de toutes les tentatives faites pour confondre la téléologie avec le panthéisme ou le matérialisme, ou pour mettre l'évolution au service de l'athéisme ou de l'agnosticisme, nous possédons maintenant une téléologie plus haute, plus profonde, plus compréhensive que jamais. Nous possédons une téléologie indissolublement liée aux enseignements de la vérité révélée. » P. Zahm, *op. cit.*, p. 259, 263. En réalité l'évolution a sans doute chez quelques savants sincères affirmé davantage et fait ressortir la finalité *universelle* du monde, mais elle a aussi à coup sûr diminué le sens de la finalité *particulière* des natures individuelles et des espèces. Huxley l'avoue dans les lignes suivantes : « La téléologie qui suppose que l'œil, tel que nous le voyons dans l'homme ou dans les vertébrés les plus élevés, fut fait avec la structure exacte qu'il présente dans le but de rendre l'animal qui en est doué capable de voir, a sans aucun doute reçu un coup mortel. Néanmoins, il est nécessaire de se rappeler qu'il y a une téléologie plus large qui n'est nullement atteinte par la doctrine évolutionniste, mais qui est au contraire solidement basée sur le principe fondamental de l'évolution. » *Darwiniana*, p. 110, cité par Zahm, *op. cit.*, p. 259. Entendue dans ce sens d'un évolutionnisme chrétien, la preuve de l'existence de Dieu revêt un aspect spécial. Voir DIEU, SON EXISTENCE.

10° Les causes se distinguent non seulement par leur causalité, mais encore par leurs produits. Les causes matérielles et formelles constituent l'être des choses; l'*ordre de l'être* est donc produit par la diversité et la hiérarchie des formes et de la matière. La cause efficiente amène à l'existence, elle fait arriver à l'être ce qui n'était pas, elle cause le *devenir*. La cause exemplaire est un type conformément auquel les causes efficientes engendrent leurs effets. Cette conformité poursuivie par la volonté et réalisée par l'activité des agents est la définition même du vrai. Donc la cause exemplaire est la source et le principe de l'*ordre du vrai*. La fin est un bien conçu, désiré, voulu, poursuivi; elle répand son caractère de bien sur les moyens. D'autre part, si la fin est toujours un bien, réel ou apparent, le bien est toujours une fin, si l'on en croit la définition traditionnelle : *bonum est quod omnia appetunt*. Donc la cause finale est la source et le principe de l'*ordre du bien*.

Platon, *Timée*, *La République*; Aristote, *Physique* et *Métaphysique*, Lucrèce, *De natura rerum*, Cicéron, *De natura Deorum*, *Liber de causis*, édit. Bardenhewer, et commentaire de saint Thomas sur ce livre; Sylvester Maurus, *Quæstiones philosophicæ*, edit. Liberatore, Le Mans, 1875, t. II; Locke, *Essai sur l'entendement humain*, l. II, c. XXI, XXVI; Hume, *Essais sur l'entendement*, 7e essai; Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, 1834; Kant, *Critique de la raison pure*, *Analytique transcendantale*, Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum* l. III, c. V; *Partie philosophique des Lettres de Descartes*, dans l'édition Garnier, Paris, 1835, t. IV, p. 260; Leibniz, *Acta eruditorum*, Leipzig, 1682; Joseph de Maistre, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, Paris, 1831; *Examen de la philosophie de Bacon*, Paris, 1836; Malebranche, *Recherche de la vérité*, et *Éclaircissements*, Paris, édit. Garnier, s. d.; Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris, 1837, 1846; *Essai sur la philosophie en France au XIXe siècle*, Paris, 1837; Hugonin, *Ontologie*, Paris, 1856; Herbert Spencer, *Les premiers principes*, 1860-1862; Buchner, *Nature et science*, trad. Aug. Delondre, Paris, 1866; Vacherot, *La métaphysique et la science*, Paris, 1858; Caro, *Le matérialisme et la science*, 1868; *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, Paris, 1864; Taine, *Les philosophes français au XIXe siècle*, Paris, 1856; *De l'intelligence*, Paris, 1870; *Dictionnaire des sciences philosophiques* de Franck, a. *Cause*, *Causes finales*, *Causes occasionnelles*, *Hasard*, Liard, *La science positive et la métaphysique*, Paris, 1879; Lachelier, *Le fondement de l'induction*, 2e édit., Paris, 1896; J.-B. Jaugey, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, a. *Dieu*, Kleutgen, *La philosophie scolastique*, trad. Sierp, Paris, 1870, t. III, IV; Paul Janet, *Les causes finales*, Paris, 1876; Dr Frédault, *Forme et matière*, Paris, 1876; Dupont, *Ontologie*, Louvain, 1875; de Bonniot, *Les malheurs de la philosophie*, Paris, 1879, abbé de Broglie, *Le positivisme et la science expérimentale*, 2 vol., Paris, 1880; de Régnon, *La métaphysique des causes*, Paris, 1886; abbé Farges, *Matière et forme en présence des sciences modernes*, Paris, 1888; *L'idée de Dieu d'après la raison et la science*, Paris, 1894; Domet de Vorges, *La constitution de l'être suivant la doctrine péripatéticienne*, Paris, 1886; Saint-Georges Mivart, *Le monde et la science*, trad. J. Segond, Paris, s. d.; Zahm, *L'évolution et le dogme*, trad. J. Flageolet, Paris, s. d.; P. Mielle, *De substantiæ corporalis vi et ratione secundum Aristotelis doctorumque scholasticorum sententiam*, Langres, 1894; Tilmann Pesch, *Institutiones philosophiæ naturalis*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1897; *Institutiones logicales*, Fribourg-en-Brisgau, 1890; J. Hontheim, *Institutiones theodicææ*, Fribourg-en-Brisgau, 1893; Le Dantec, *Le déterminisme biologique et la personnalité consciente*, Paris, 1897; J.-A. Chollet, *De la notion d'ordre, Parallélisme des trois ordres de l'être, du vrai, du bien*, Paris, s. d.; D. Mercier, *Ontologie ou métaphysique générale*, Louvain, Paris, 1902; Fonsegrive, *La causalité efficiente*, Paris, 1893; Sully Prudhomme et Charles Richet, *Le problème des causes finales*, 2e édit., Paris, 1903; *Les philosophes belges. Le traité De unitate formæ de Gilles de Lessines*, texte inédit et étude par M. de Wulf, Louvain, 1901; de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, Paris, Bruxelles, 1900; *Comptes rendus du Congrès scientifique international des catholiques*, Paris, 1888 : T.-J. O'Mahony, *Des jugements qu'on doit appeler synthétiques a priori*; A. de Margerie, *Le principe de causalité est-il une proposition analytique ou une proposition synthétique a priori?* E. Domet de

Vorges, *Fondements de la notion de causalité*. Congrès de 1891 : Dr G. Monchamp, *Les preuves de l'existence de Dieu dans l'apologétique contemporaine*. Congrès de 1894, à Bruxelles : R. P. J. Fuzier, *Le caractère analytique du principe de causalité*. Ignace Tortegrossa, *De constitutione corporum relate ad originem et finalitatem juxta veram angelici Doctoris mentem*. Congrès de 1897, à Fribourg : Th. Desdouits, *Substance et causalité*. Nic. Kaufmann, *Die Methode des mechanischen Monismus*. Mr Vinati, *Studio critico intorno al principio di causa*. *Bibliothèque du Congrès international de philosophie*. Paris, 1900, t. I. H. Bergson, *Notes sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de causalité*. Th. H. Hodgson, *Les conceptions de la cause et de la condition réelle*. Voir aussi les manuels de philosophie, en métaphysique; et les traités théologiques *De Deo uno*, dans la partie relative aux preuves de l'existence de Dieu.

A. Chollet.

CAUSES MAJEURES. — I. Notion. II. Historique. III. Législation actuelle.

I. Notion. — On appelle en droit canon causes majeures les affaires du gouvernement ecclésiastique dont, à cause de leur importance, le souverain pontife est seul à connaître. Elles sont doctrinales, disciplinaires ou administratives.

L'existence des causes majeures est une conséquence immédiate de la primauté du pontife romain, de sa juridiction suprême, ordinaire et immédiate sur tous les fidèles, comme de son magistère infaillible. Il résulte en effet de ces prérogatives que certaines affaires ne peuvent être traitées que par lui, ou du moins, par son délégué : par lui, si elles engagent le charisme tout personnel de l'infaillibilité; par un délégué, si elles regardent le gouvernement de l'Église universelle ou les relations des Églises particulières soit entre elles, soit avec le saint-siège; en fait, des causes qui regardent l'Eglise universelle, une seule est parfois traitée par délégation, la présidence des conciles, qui n'est qu'un acte préparatoire A ces causes, majeures de par leur essence même, dont la réserve est de droit divin, le pape peut en ajouter d'autres, qui deviennent majeures en vertu d'un acte positif de sa volonté par lequel il les enlève à tous autres juges : étant d'institution ecclésiastique, celles-ci peuvent varier quant au nombre ou à l'espèce. Encore n'avons-nous à parler ici que des réserves prévues par le droit, et non des causes que le pape peut accidentellement évoquer à son tribunal, ou qui lui sont adressées par des particuliers en vertu du droit d'appel reconnu à tout fidèle. Cavagnis, *Instit. juris publici ecclesiastici,* part. I, l. II, c. I, § 7.

Rattachées par une connexion logique étroite au dogme de la primauté, les causes majeures en ont subi le développement progressif. Celles même qu'impose le droit divin n'ont pas toutes été dès l'origine explicitement connues. Mais le droit exclusif pour le souverain pontife d'en connaître n'a jamais subi de modification; l'exercice seul de ce droit a varié, soit en s'affirmant davantage, soit en s'étendant à des objets plus nombreux, selon le besoin des circonstances. Aussi des objections entassées par les gallicans de toute nuance contre les causes majeures, aucune ne résiste à la ruine de leur système et ne demande une réfutation spéciale : il n'y a ni usurpation, ni croissance par absorption, ni *jura adventitia*, Schenckl, *Inst. jur. can.*, t. I, § 226 : 1° pas d'innovation dans la réserve de ces causes que nous avons dit être majeures de leur nature : quelques-unes ont apparu tard, mais la volonté explicite ou implicite des pontifes de respecter l'ordre de choses établi avant eux, suffisait à continuer la délégation aux juges inférieurs; 2° pas de danger que la trop grande multiplication des réserves accidentelles n'entrave le bon gouvernement de l'Église : le pouvoir du pape n'est pas illimité, non seulement il ne peut rien changer à ce qui est d'institution divine, par exemple, supprimer la juridiction épiscopale, mais, placé pour édifier et non pour détruire, il est tenu de par la loi naturelle à ne pas jeter la confusion dans le troupeau du Christ; plutôt que de se demander si une mesure arbitraire d'un pape, dangereuse pour l'Église, serait invalide, les théologiens préfèrent penser que Jésus-Christ écartera à jamais ce malheur : l'histoire leur donne raison.

II. Historique. — Chaque catégorie de causes majeures exigerait une histoire, souvent fort longue; certaines d'entre elles, comme les décisions de foi ou l'institution des évêques, etc., touchant très intimement à la constitution de l'Église, sont traitées dans différents articles de ce dictionnaire, voir Béatification, col. 424-425, Canonisation, col. 1632-1634, Évêques, Infaillibilité, Ordres religieux, Pape, etc.; d'autres intéressent plus exclusivement les canonistes. Nous nous contenterons ici de résumer brièvement l'histoire des causes majeures en général, en montrant comment elles s'introduisirent explicitement dans la législation ecclésiastique.

Nous savons par de nombreux témoignages que les appels spontanés à la décision du pape en matière de dogme ou de discipline ont toujours eu lieu dans l'Église; cf. Hurter, *SS. PP. opusc.*, t. XVII, præf.; dès le IIIe siècle ils deviennent fréquents : on connaît les relations entre Rome et l'Afrique au temps de saint Cyprien; au IVe siècle, saint Jérôme trouve déjà le pontife romain accablé par le soin de répondre aux consultations que lui adresse l'univers entier. *Epist.*, CXXIII, *ad Ageruch.*, *P. L.*, t. XXII, col. 1052. Y a-t-il eu dès l'origine des appels non pas spontanés, mais obligés, de par la nature même de la cause? il est assez difficile de le dire avec certitude, et on n'en sera pas étonné si l'on réfléchit que les décisions doctrinales imposées à toute l'Église, les seules causes qui n'admettent pas de délégation, ont été très peu nombreuses avant l'époque des conciles œcuméniques. Mais voici que bientôt la *coutume*, la *tradition* sont invoquées pour présenter comme obligatoires les recours au pape et l'on sait de quelle portée sont ces expressions dans la langue des Pères. En 314, le synode d'Arles communique à Sylvestre sa décision au sujet de la Pâque : *Ut uno die et uno tempore per omnem orbem a nobis observetur et juxta consuetudinem litteras ad omnes tu dirigas. P. L.*, t. VIII, col. 815. Vers 342, Jules répond aux prélats eusébiens : Ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι τοῦτο ἔθος ἦν, πρότερον γράφεσθαι ἡμῖν, καὶ οὕτως ἔνθεν ὁρίζεσθαι τὰ δίκαια; Εἰ μὲν οὖν τι τοιοῦτον ὑπωπτεύθη περὶ τὸν ἐπίσκοπον τὸν ἐκεῖ, ἔδει πρὸς τὴν ἐνταῦθα ἐκκλησίαν γραφῆναι. *Epist. ad Antioch.*, 22, *P. L.*, t. VIII, col. 906; cf. sur ce passage Socrate, *H. E.*, l. II, c. XVII; Sozomène, *H. E.*, l. III, c. X, *P. G.*, t. LXVII, col. 217 sq., qui montrent comment ce texte était compris dans leur temps.

Avec Innocent Ier, en 404, l'expression même de causes majeures entre dans la langue ecclésiastique : *Si MAJORES CAUSÆ in medium fuerint devolutæ, ad sedem apostolicam, sicut synodus statuit et beata consuetudo exigit, post judicium episcopale, referantur. Epist.*, II, *ad Victric. Rotomag.*, *P. L.*, t. XX, col. 473; cf. *ibid.*, la note de dom Coustant. On s'accorde aujourd'hui à voir dans ce synode le concile de Sardique, dont les canons 3, 4 et 7 réglaient la procédure à suivre dans les appels au saint-siège. Ce sont ces mêmes canons qu'invoque le pape Zosime dans l'affaire du prêtre Apiarius pour empêcher les évêques d'Afrique de s'opposer aux appels. Les gallicans n'ont pas manqué de faire ressortir que les papes, en revendiquant cette prérogative, avaient soin de s'appuyer sur les canons des conciles ou la pratique de l'Église, sans mentionner leur droit divin. Mais il n'y a rien là qui doive surprendre quiconque sait avec quelle modération les papes ont rappelé leurs droits et combien doucement se sont resserrés les liens d'une unité qui, parfaite dès l'origine, ne pouvait guère apparaître d'abord que dans la communion des esprits.

Ce n'est plus de leur plein gré et pour une confirmation plus solennelle que les conciles provinciaux sou-

mettent leurs décrets au saint-siège; ils se montrent en les faisant *antiquæ traditionis exempla servantes et ecclesiasticæ memores disciplinæ*. Innocent Ier, *Epist.*, XXIX, *ad conc. Carthag.*, *P. L.*, t. XX, col. 583; cf. *Epist.*, XXX, *ad conc. Milev.*, col. 590. Les privilèges concédés par les papes comportent des restrictions essentielles; tels ceux donnés par Zosime à l'évêque d'Arles : *Ad cujus notitiam, si quid illic negotiorum emerserit, referri censemus, nisi magnitudo causæ etiam nostrum requirat examen.* Zosime, *Epist.*, I, *ad episc. Gall.*, *P. L.*, t. XX, col. 645. Nous arrivons à Léon le Grand, et la vigueur avec laquelle il affirme son droit prouve bien que la réserve des causes majeures est dès lors parfaitement connue; sur le rôle qu'il joue par ses légats au concile de Chalcédoine, comme sur celui qu'avaient joué à Éphèse les légats de Célestin, cf. Kneller, *Papst und Konzil im ersten Jahrtausend*, dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, 1903, 1904. En 444, Léon annonce aux évêques d'Illyrie qu'il charge Anastase, évêque de Thessalonique, de juger en son nom certaines causes majeures : *Quidquid causarum, ut assolet, inter sacerdotes evenerit, ejus cui vicem nostram commisimus, examini reservetur... Cui metropolitani episcopi consecrationem statuimus reservari, ut... ecclesiasticæ disciplinæ in omnibus ordo servetur.* Mais le pape ne lui donne pas tous pouvoirs : *Si quæ vero causæ graviores vel appellationes emerserint, eas sub ipsius relatione ad nos mitti debere decrevimus, ut nostra secundum ecclesiasticum morem sententia finiantur. Epist.*, V, *ad episc. per Illyr. const.*, *P. L.*, t. LIV, col. 616; cf. *Epist.*, VI, *ad Anastas.*; Hilaire, *Epist.*, VII-XI, *P. L.*, t. LVIII, col. 24 sq.; Vigile, *Epist. ad Auxanium Arelat.*, *P. L.*, t. LXIX, col. 28; *ad episc. Gall.*, col. 29; Grégoire le Grand, *Epist.*, l. II, epist. VII, *ad Maxim. episc. Syrac.*, *P. L.*, t. LXXVII, col. 544, s'expriment aussi nettement.

Tous ces témoignages précèdent de beaucoup l'apparition des fausses décrétales; personne d'ailleurs ne conteste plus que le pseudo-Isidore n'ait fait que consacrer l'ordre de choses établi de son temps. A l'époque même où il composait sa collection, nous saisissons sur le vif, dans la discussion entre Hincmar et Rothalde, la transformation qui s'est opérée dans les esprits au sujet des causes majeures. Le pape Nicolas reproche à l'évêque de Reims d'avoir, au synode de Soissons, déposé Rothalde malgré l'appel à Rome interjeté par celui-ci; il invoque naturellement les canons de Sardique, puis il ajoute : *Maxime cum juxta consuetudinem sanctæ hujus synodi, etiamsi nunquam reclamasset, nunquamque sedis apostolicæ mentionem fecisset, a vobis qui causam ejus examinastis, memoria sancti Petri honorari debuerat atque ei perscribi, ut si judicaret renovandum esse judicium, renovaretur et daret judices, Epist.*, XXXV, *ad episc. syn. Silvanect.*, *P. L.*, t. CXIX, col. 829; il y a bien extension du sens de Sardique, mais extension consacrée par la pratique, et désormais la connaissance des causes criminelles des évêques est enlevée aux conciles provinciaux et aux métropolitains. Cf. Hefele, *Conciliengesch.*, l. XXIII, § 471. Bientôt les collections canoniques vont se succéder rapidement et l'essor des études juridiques aidera puissamment la législation à se fixer.

III. LÉGISLATION ACTUELLE. — *I. CAUSES DOCTRINALES.* — Pour les définitions dogmatiques, la condamnation des erreurs, la canonisation des saints, l'approbation des ordres religieux, qu'on se reporte à l'objet de l'infaillibilité. En vertu de son magistère suprême, le pape seul a encore la mission : 1° de faire et d'imposer les symboles et les professions solennelles de foi; 2° de prescrire des catéchismes à toute l'Église; 3° de condamner pour toute l'Église des propositions ou des livres; 4° de promouvoir et de diriger les missions dans le monde entier. Enfin il s'est réservé le droit d'ériger canoniquement les universités.

II. CAUSES DISCIPLINAIRES. — 1° Le pape, avec ou sans le concile, est dépositaire du pouvoir législatif pour l'Église universelle, Benoît XIV, *De syn. diœc.*, l. IX, c. I; de lui seul relèvent les dérogations, dispenses ou privilèges atteignant le droit commun; à lui seul aussi il appartient de passer des concordats. — 2° Juge suprême et sans appel, au for interne comme au for externe, il se réserve l'absolution de certains péchés ou censures, bulle *Apostolicæ sedis*, voir t. I, col. 1612-1618; le jugement de certains procès : causes criminelles des évêques, conc. Trid., sess. XXIV, c. V, *De reform.*; causes en matière d'annulation du *matrimonium ratum*, ou d'interprétation du *privilegium paulinum*. Benoît XIV, *De syn. diœc.*, l. XIII, c. XXI. Enfin le pape évoque souvent à son tribunal, même en première instance, les causes matrimoniales des princes. — 3° Les peines dont l'application est réservée au souverain pontife sont la déposition et l'excommunication des évêques, la dégradation des clercs par procédure expéditive, Benoît XIV, *De syn. diœc.*, l. IX, c. VI, n. 11, et l'excommunication des souverains.

III. CAUSES ADMINISTRATIVES. — 1° En matière de liturgie, le pape s'est réservé la législation universelle du culte, rituel de l'administration des sacrements, rubriques générales de la messe et de l'office, institution des fêtes de précepte pour toute l'Église, concession d'oratoires privés pour la célébration de la messe. Conc. Trid., sess. XXII, *Decret. de observ. et evit.*, avec les déclarations de la S. C. du Concile, *Can. et decr. conc. Trid.*, édit. Ritcher, p. 128,132. — 2° Les assemblées et corporations ecclésiastiques sont dans la mesure suivante sous le gouvernement exclusif du pape : 1) il convoque les conciles œcuméniques, les préside, par lui-même ou par ses légats, les transfère, suspend, proroge ou clôture, en confirme les décrets; il autorise les conciles nationaux, fait reviser par la S. C. du Concile les décisions des conciles provinciaux avant leur publication; 2) il érige les chapitres cathédraux et collégiaux et en institue les dignités; 3) il approuve définitivement les instituts religieux à vœux simples et leurs constitutions; il supprime les ordres et les congrégations approuvés; 4) il accorde l'exemption de la juridiction des ordinaires aux ordres religieux, chapitres et universités. Bulle *Auctorem fidei*, n. 7. — 3° Le pape peut seul ériger ou supprimer des sièges épiscopaux. Bien que des concordats puissent donner au pouvoir civil une part plus ou moins grande dans la nomination des évêques, le pape seul confère l'institution canonique, restreint ou supprime la juridiction, donne des coadjuteurs, nomme des vicaires apostoliques. — 4° Parmi les biens spirituels qui sont dispensés aux fidèles sous sa haute direction, le pape se réserve la concession des indulgences plénières; lui seul peut dispenser des serments et des vœux de chasteté perpétuelle, d'entrée en religion, des trois pèlerinages, comme aussi des vœux simples émis dans un institut approuvé par le saint-siège. Constit. *Conditæ a Christo*, 8 décembre 1900, c. I, n. 8; c. II, n. 2. Enfin le pape se réserve l'aliénation en quantité notable des biens ecclésiastiques temporels, Hollweck, *Die kirchlichen Strafgesetze*, p. 245, n. 18; leur transfert à d'autres Églises ou d'autres instituts; la réduction des messes fondées et la modification des dernières volontés des pieux légataires. Conc. Trid., sess. XXII, c. VI, avec les déclarations de la S. C. du Concile, édit. Ritcher, p. 161.

Sur la légitimité de la réserve des causes majeures, Charlas, *Tract. de lib. Eccl. Gallic.*, Liège, 1684, l. VI, c. V; contre, Gerbais, *De causis majoribus*, Paris, 1679; Dodius Alteserra, *Eccles. jurisdict. vindiciæ*, Paris, 1703; contre, C. Fevret, *Traité de l'abus*, Dijon, 1653; P. Ballerini, *Vindic. auct. pontif. contra opus Febronii de statu Ecclesiæ*, Venise, 1768; et surtout Zaccaria, *Antifebronius*, part. II, diss. V, c. I

Sur la législation actuelle, voir les canonistes, surtout Vecchiotti, *Instit. canon.*, t. I, l. II, c. II, § 14; Cavagnis, *Inst. jur. publ. eccl.*, part. I, l. II, c. I, § 7.

J. STEIGER.

CAUSSIN Nicolas, jésuite, né à Troyes le 27 mai 1583, mourut à Paris, à la maison professe, le 2 juillet 1651 (et non le 15, ainsi que le porte à tort son épitaphe dans les cryptes de Saint-Paul-Saint-Louis). Très renommé en son temps, comme prédicateur et comme écrivain, il est surtout connu aujourd'hui par son rôle à la cour de Louis XIII. Confesseur du roi en 1637, il fit opposition au cardinal de Richelieu et s'attira une disgrâce retentissante qui lui valut six ans d'exil à Quimper-Corentin (1637-1643). Mais s'il n'avait pas réussi à convaincre le monarque des dangers de l'alliance militaire de la France avec les États protestants, non plus que de la grave responsabilité encourue par sa conscience à raison des charges écrasantes de ses sujets et de la misère du peuple occasionnée par des guerres sans fin, il fut du moins assez heureux pour le réconcilier avec son épouse. On sait que grâce à l'intervention de M[lle] de La Fayette, devenue à la Visitation de Paris sœur Angélique de la Miséricorde, Louis XIII consentit à se rapprocher d'Anne d'Autriche. Bientôt la naissance de Louis XIV était saluée par la France comme un bonheur inespéré.

Le P. Nicolas Caussin fut également le confesseur du duc d'Enghien, le futur grand Condé, et le directeur d'une partie de la haute société. Paris et la province se pressèrent tour à tour au pied de sa chaire, attirés soit par une éloquence rappelant par certains côtés la manière fleurie et pittoresque du saint évêque de Genève, soit par des ouvrages ascétiques fort répandus, tels que la *Journée chrestienne* (1628), le *Traité de la conduite spirituelle selon l'esprit du B. François de Sales* (1637) et surtout la *Cour sainte* (1624 ou 1625) si souvent réimprimée.

On a discuté de nos jours la question de savoir si Caussin fut un des réformateurs de l'éloquence sacrée et un précurseur de la prédication classique par ses *Eloquentiæ sacræ et humanæ parallela* (1619). Il est certain qu'il aperçut et critiqua les défauts des orateurs de son temps et qu'il formula même d'excellents principes; mais il est douteux que ce traité de rhétorique ait exercé, malgré de réels mérites et huit éditions, une influence efficace et étendue. D'ailleurs l'auteur n'avait pas joint suffisamment l'exemple au précepte, ainsi qu'en témoignent contre lui ses recueils de sermons, tels que la *Sagesse évangélique* pour le carême (1635) et pour l'avent (1644), son *Buisson ardent* (1647) et son *Année sainte* (1666) publiée après sa mort.

Humaniste distingué et auteur de tragédies de collège, Caussin eut la bonne fortune d'apprécier comme helléniste précoce le jeune Armand Le Bouthillier de Rancé. Il devina les talents du réformateur de la Trappe et intervint heureusement en sa faveur auprès de Louis XIII.

Controversiste, le P. Nicolas Caussin défendit avec modération contre les attaques du ministre Drelincourt son *Impiété domptée par les fleurs de lys* (1629) et il ne craignit pas de s'attaquer à la *Théologie morale des jésuites*, ces *Provinciales* avant la lettre lancées par le grand Arnauld en 1644. Les deux répliques du jésuite, l'une l'*Apologie pour les religieux de la Compagnie de Jésus*, l'autre la *Response au libelle intitulé la Théologie morale*, virent le jour coup sur coup en cette même année 1644. Elles contiennent, sous une forme qui n'est pas toujours surannée, la substance des meilleures réfutations parues depuis contre les jansénistes et les autres détracteurs des casuistes.

Mais le principal titre d'honneur de Caussin est sa *Cour sainte*. Ce vaste ouvrage renferme à la fois une exposition de la doctrine catholique et une sorte de politique sacrée. Plusieurs des idées de l'auteur en matière de gouvernement chrétien furent reprises par lui dans son *Regnum Dei* (1650). Il y souhaite de voir admis au conseil privé du roi des ecclésiastiques, pieux et capables, fidèles au souverain et dévoués au bien du peuple. C'était définir sa propre attitude à la cour, où il s'était comporté, écrit Bayle, comme doit faire un homme de bien. Enfin il applaudit, avec son *Angelus pacis* (1650), aux bienfaits de la paix procurée par le traité de Westphalie.

Éloge du R. P. Caussin, en tête de la *Cour sainte*; Bayle, *Dictionnaire critique*, art. *Caussin*; Sommervogel, *Bibliothèque de la C. de Jésus*, t. II, col. 902-927; t. IX, col. 14-15; Ch. Daniel, *Une vocation et une disgrâce à la cour de Louis XIII*, dans les *Études de théologie, de philosophie et d'histoire*, 1861, p. 353-395; Étienne Georges, *Notice sur Nicolas Caussin*, in-8°, Troyes, 1887; *Nicolas Caussin*, dans la *Revue Bourdaloue*, 1902, p. 414-426; manuscrits inédits.

H. Chérot.

CAVALCANTI Augustin, religieux théatin, né à Cosenza, fut nommé en 1743 supérieur général de sa congrégation et mourut en 1748. On a de lui : *Vindiciæ romanorum pontificum*, Rome, 1749.

Vezzosi, *I scrittori dei chierici regolari detti Teatini*, Rome, 1780, t. I, p. 257-259; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1305.

A. Palmieri.

CAVE Guillaume, savant critique ecclésiastique anglais, né le 30 décembre 1637 à Picwell, comté de Leicester, mort le 4 août 1713 à Windsor. L'histoire de sa vie n'est guère que l'histoire de ses travaux. Fils d'un ministre anglican, il fut ministre anglican comme son père, après avoir suivi les cours de Saint-Jean de Cambridge de 1653 à 1660. Il occupa successivement à Londres les cures d'Islington en 1662 et d'Allhallow's the Great en 1679. En 1691 il était nommé recteur d'Isleworth, paroisse aux portes de Londres, et il acceptait ce poste pour trouver les loisirs nécessaires à ses travaux, sans s'éloigner des bibliothèques de la capitale. Dans l'intervalle il avait été nommé chapelain du roi Charles II et chanoine de Windsor.

Ses ouvrages sont nombreux. La plupart recherchent dans les Pères et dans les écrivains ecclésiastiques la tradition qui est, suivant la doctrine catholique en partie conservée par l'Église anglicane, l'une des sources de la vérité dogmatique. Voici les principaux : 1° *Primitive christianity, or the religion of the ancient christians in the first ages of the Gospel*, in-8°, Londres, 1672; 5[e] édit., 1689, dédié à l'évêque d'Oxford, traduit en allemand sous ce titre : *Erstes Christenthum oder Gottesdienst der alten Christen* avec une préface de Witsius, Leipzig, 1694, et en français : *Le christianisme primitif ou la religion des anciens chrétiens*, 2 in-12, Amsterdam, 1712. Cet ouvrage comprend trois parties. La I[re] répond à cette question : Comment les premiers chrétiens furent-ils jugés par leurs adversaires? La II[e] montre l'influence du christianisme sur les premières communautés chrétiennes, quelles vertus elles pratiquaient, etc.; la III[e] expose quels furent leurs rapports avec leurs contemporains. Elle a quelque analogie avec le livre de Fleury : *Mœurs des chrétiens*. — 2° *Tabulæ ecclesiasticæ*, in-8°, Londres, 1674, catalogue des anciens écrivains ecclésiastiques avec un sommaire de leurs ouvrages. Plus tard Cave refondit ce livre et le poursuivit. Telle est l'origine du *Cartophylax ecclesiasticus*, in-8°, Londres, 1685, qui donne une courte notice sur tous les écrivains ecclésiastiques des origines du christianisme à Luther. Cave s'arrête en effet à 1517. Le *Cartophylax* doit beaucoup aux *Dissertations* du P. Labbe sur le traité de Bellarmin *De scriptoribus ecclesiasticis*. Colomiès y fit des suppléments. — 3° *Antiquitates apostolicæ, or the history of Christ, the apostles and saint Mark and saint Luke*, etc., in-fol., Londres, 1675; 5[e] édit., 1684, qui est comme un complément des *Tabulæ*. Dans la préface Cave étudie les trois âges successifs, patriarcal, mosaïque et évangélique, de l'Église, et la condition des âmes sous chacun d'eux. Il y reproduit aussi la vie du Christ que Jérémie Taylor avait publiée en 1653 sous ce titre : *The great exemplar of sanctity or the life of Christ*. — 4° *Apostolici or history*

of the Apostles and Fathers in the three firt centuries of the Church, in-fol., Londres, 1677, 1682, livre où Cave reconstitue l'histoire des contemporains des apôtres et de vingt-trois personnages de la primitive Église, qui vécurent dans les trois premiers siècles, de saint Étienne à saint Denys d'Alexandrie. — 5° *Ecclesiastici or the history of the lifes, acts, deaths and writings of the most eminent Fathers of the Church that flourished in the fourth century*, etc., in-8°, Londres, 1683. C'est l'histoire de la vie et des écrits des Pères les plus éminents du IVe siècle et des hérésies de la même époque, en particulier de l'arianisme; le tout est précédé d'une dissertation sur l'état du paganisme sous les premiers empereurs chrétiens. — 6° *A Dissertation concerning the government of the ancient Church by bishops, metropolitans and patriarchs,* etc., in-8°, Londres, 1685. Ce livre prétend déterminer quelle était la hiérarchie dans la primitive Église et combat la primauté de l'évêque de Rome. — 7° *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria,* 2 in-fol., Londres, 1688-1698; Genève, 1693, 1705, l'ouvrage le plus fameux et le plus considérable de Cave. C'est une vaste histoire littéraire de l'Église des origines au XIVe siècle, qui étudie plus de 2000 Pères ou auteurs ecclésiastiques. Dans la IIe partie sont cités plus de 600 auteurs oubliés dans la Ire ou même inconnus jusque-là. Une seconde édition préparée par Cave et conduite jusqu'en 1715 par le Dr H. Wharton parut en 2 in-fol., Oxford, 1740-1743; Bâle, 1741-1745. Elle est enrichie de prolégomènes et de notes de Cave, d'observations du savant archevêque Tenison et se termine par trois dissertations de l'auteur : sur les écrivains ecclésiastiques dont l'époque est ignorée; sur les livres liturgiques des Grecs; sur l'arianisme d'Eusèbe de Césarée. Cette troisième dissertation est dirigée contre l'arminien J. Le Clerc qui reprochait à Cave de manquer de critique et d'avoir été pour Eusèbe de Césarée en particulier « un panégyriste plus qu'un biographe ».

L'œuvre de Cave suppose un travail considérable. Malheureusement si Cave a une érudition extraordinaire pour son temps, il n'a pas le sens critique au degré où cela lui eût été nécessaire. Il est crédule d'abord : catholiques et protestants s'accordent à le lui reprocher; il pose d'excellentes règles de critique et il omet de les appliquer; enfin, arrêté aux détails extérieurs, il ne pénètre pas la pensée qu'il interprète; à plus forte raison ne parvient-il pas à bien suivre le développement de la théologie patristique. Aussi eut-il à soutenir plus d'une controverse soit avec le catholique Richard Simon, soit avec l'arminien Le Clerc déjà cité. Cave partageait évidemment les préjugés de l'Église anglicane contre l'Église romaine et ses écrits sont à l'index en vertu d'un décret du Saint-Office en date du 11 novembre 1693.

Journal des savants, 1705, 1712; *Dictionnaire* de Moréri, édit. de 1759, Nichols, *History and antiq. of Leicestershire*, t. II, 2, p. 773 sq.; *Life of Henry Wharton*, dans la 1re édition des *Sermons* de Wharton; *Dictionary of national biography*, t. IX, p. 341 sq.

C. CONSTANTIN.

CAVELLUS Hugues (Mac-Caughwell), de Down en Irlande, né vers 1575, était profès dans la province des mineurs de la stricte observance de Saint-Jacques en Espagne. Il avait étudié à Salamanque avant de professer la théologie au collège irlandais de Saint-Antoine de Padoue à Louvain. On le trouve à Paris en 1621, travaillant avec le général de son ordre, Bénigne de Gênes, à la réforme du grand-couvent. Son supérieur l'emmena à Rome et lui donna la chaire de théologie au couvent de l'Ara-Cæli. Urbain VIII venait de le préconiser archevêque d'Armagh quand il mourut prématurément à l'âge de 55 ans, le 22 septembre 1626. Il est enseveli dans l'église de l'Ara-Cæli. Outre deux traités relatifs à la réforme du grand-couvent de Paris que l'on dit imprimés en 1622, Cavellus a publié : *Scoti commentaria in quatuor libros Sententiarum. Accedit vita Scoti, apologia contra Abr. Bzovium et Appendix diffusa ad q. Iam dist. III l. III pro asserenda immaculata conceptione V. Mariæ,* 3 in-fol., Anvers, 1620 (*optima editio,* dit Hurter); *Doctoris subtilis... quæstiones super libros Aristotelis de anima ab oblivione... restitutæ, mendis correctæ...,* in-4°, Lyon, 1625; Venise, 1641; *Doctoris subtilis... quæstiones subtilissimæ et expositio in metaphysicam Aristotelis, ac conclusiones ex ipsa collectæ, cum annotationibus R. P. Mauritii de Portu, hiberni,* 2 in-fol., Venise, 1625. Les travaux de Cavellus sur la doctrine de Scot ne se bornent pas à ces deux publications; dans l'édition des œuvres du docteur subtil publiées sous la direction de Wadding par les religieux du collège de Saint-Isidore à Rome, 16 in-fol., Lyon, 1639, on trouve des *adnotationes, scholia,* etc., de notre auteur. On le dit encore auteur d'une *Apologia apologiæ pro J. Duns Scoto,* Paris, 1623, publiée par un de ses disciples, Hugues Magnesius, franciscain irlandais, contre le P. Nicolas Jansenius, dominicain, qui avait pris parti pour Bzovius contre Cavellus. On lui attibue aussi un *Speculum pænitentiæ,* Louvain, 1628, en dialecte irlandais, qui est peut-être le *Catéchisme* dont parle Wadding.

Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1650; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad script. ord. min.*, Rome, 1806; Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 252; t. IV, col. 365.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

CAVVADIAS Macaire, archimandrite, théologien grec du XVIIIe siècle, né à Céphalonie. On a de lui un ouvrage contre Voltaire : Μακαρίου πρεσβυτέρου καὶ ἀρχιμανδρίτου, ἐπωνυμίαν δὲ Καυαδίου, τοῦ Κεφαλλῆνος, λόγος παραινετικὸς πρὸς τοὺς ἰδίους μαθητάς, ἢ κατὰ Οὐολταίρου καὶ τῶν ὀπαδῶν, Venise, 1802.

Vrétos, *Νεοελληνικὴ φιλολογία*, Athènes, 1857, t. II, p. 123, 269; Sathas, *Νεοελληνικὴ φιλολογία*, Athènes, 1868, p. 615; Théodore Athanasios, [illegible], Athènes, 1898, p. 85.

A. PALMIERI.

CAYET Pierre-Victor-Palma, né en 1525 à Montrichard en Touraine d'une famille catholique, honorable, mais pauvre, ses études élémentaires terminées, vint à Paris où il suivit les leçons de Ramus et où il devint maître ès arts et probablement même docteur en droit canonique. Il passa à la Réforme avec Ramus et alla étudier la théologie et l'hébreu à Genève. Il fréquenta aussi les universités d'Allemagne. Il fut ensuite nommé pasteur de Montreuil-Bonnin auprès de Poitiers. En 1562, il fut, à la cour de Jeanne d'Albret, sous-précepteur d'Henri de Navarre. En 1584, nous le trouvons ministre évangélique de Catherine, sœur de Henri IV, qui l'amène à Paris en 1593. Ses fréquents entretiens avec du Perron le rendirent suspect et il fut déposé par le consistoire et en deux synodes sous prétexte de magie et de sciences occultes. On l'accusait d'avoir publié un *Remède aux dissolutions publiques, à MM. du parlement,* dans lequel la fornication et l'adultère étaient justifiés et les maisons de tolérance approuvées. Mais il déclara qu'il n'était pas l'auteur, mais seulement le possesseur de cet écrit. On lui reprochait aussi d'avoir composé un *Consilium pium de componendo religionis dissidio.* Il abjura le protestantisme, le 9 novembre 1595, et rendit compte de sa conversion dans un petit livre très rare, intitulé : *Copie d'une lettre de maître P. V. Cayet, contenant les causes et les raisons de sa conversion à l'Église catholique,* in-8°, Paris, 1595, 1596. Les calvinistes multiplièrent les réponses à cette lettre et publièrent un *Avertissement sur la déposition du sieur Cayet du saint ministère et sur sa révolte,* in-12, Paris, 1595. Cayet riposta par une *Réponse au livret intitulé Aver-*

tissement, etc., in-8°, Paris, 1595. Il consacra le reste de sa vie à la défense de la religion catholique et multiplia ses ouvrages de controverse : *Remonstrance chrestienne et très utile à MM. de la noblesse françoyse qui ne sont pas de l'Église catholique romaine*, in-8°, Paris, 1596; *Admonition à MM. du tiers-état de France qui ne sont pas de l'Église catholique romaine*, in-8°, Paris, 1596; *Le vray orthodoxe de la foy catholique du sacrement de l'autel*, in-8°, Paris, 1596; *Décision de la doctrine de Luther par les quatre conciles généraux*, in-8°, Paris, 1596; *Les antithèses et contrariétés de Jean Huss et de Luther, ensemble de Zwingle et de Calvin*, in-8°, Paris, 1596; *Advertissement sur les points de la religion pour en composer les différends*, in-8°, Paris, 1596; *Nullité de la doctrine et religion prétendue réformée*, in-8°, Paris, 1596; *Paradigmata de quatuor linguis præcipuis : arabica, armena, syra, æthiopica*, in-4°, Paris, 1596; *Tractatulus de sepultura et jure sepulcri*, in-8°, Paris, 1597; *Instance de la réunion en l'Église catholique et romaine*, in-8°, Paris, 1597; *Proposition faite aux ministres... sur une briève et facile résolution du différend de religion*, in-8°, Paris, 1597; *Tromperies des ministres*, in-8°, Paris, 1597; *Condamnation de Calvin recueillie de ses écrits*, in-8°, Paris, 1597; *Vraye intelligence salutaire du sacrifice de la messe*, in-8°, Paris, 1597; *Trois cens soixante et cinq fruits divins et salutaires du sacrifice de la messe*, in-8°, s. d. (1599); *La vraie Église*, Paris, 1597; *Histoire prodigieuse et lamentable du docteur Fauste avec sa mort épouvantable*, trad. de l'allemand, in-8°, Paris, 1598, 1602, 1604, etc. En 1598, Cayet, quoiqu'il ne fût pas docteur en théologie, fut nommé recteur de l'université de Paris; mais il ne put entrer en charge. Il eut aussi le titre de professeur du roi en langues orientales et, en 1599, il succéda à Jourdain au Collège royal. Ordonné prêtre en 1600, il devint, la même année, docteur de la maison de Navarre. Il continua ses publications : *La résolution de deux questions* (sur l'Église et la Bible) *proposées à Fontainebleau le jour de l'Ascension*, in-8°, Paris, 1600; *Discipline des ministres de la religion prétendue réformée*, in-8°, Paris, 1600; *Remonstrance et supplication très humble à Madame...*, avec *Réfutation de Jacques Couet*, etc., Paris, 1600; *Le purgatoire prouvé par la parole de Dieu*, 1600; *Response à la déclaration d'un nommé Edmond de Beauval* (jésuite apostat), in-8°, Paris, 1600; *Appendix ad chronologiam Gilberti Genebrardi*, in-fol., Paris, 1600; *Résolution faicte contre les ministres pour l'approbation du purgatoire et confirmer les prières qui se font pour les trépassez*, in-8°, Paris, 1601; *Hélas du père Abraham de Saint-Loup* (religieux apostat), in-8°, Paris, 1601. A cette époque, Cayet quitte l'abbaye de Saint-Martin des Champs pour habiter au collège de Navarre. Il y publia de nouveaux écrits, fit même des poèmes et traduisit en 1601 deux ouvrages hébreux, ainsi que le traité de saint Hippolyte : *De la venue de l'Antéchrist*, in-8°, Paris, 1602; *Conférence avec Pierre du Moulin, 28 mai 1602 : Sommaire véritable des questions*, 1602; *Victoire de la vérité contre l'hérésie par la réfutation de toutes ses erreurs* (contre du Moulin), in-8°, 1603; *Réfutation chrétienne de la misérable déclaration de Léonard Thévenot*, in-8°, 1603; *Fournaise ardente et le four de réverbère pour évaporer les prétendues eaux de Siloé et pour corroborer le purgatoire contre les hérésies, erreurs, calomnies, faussetés et cavillations ineptes du prétendu ministre du Moulin*, in-8°, 1603; *Approbation du saint sacrifice de la messe par syllogismes catholiques*, in-8°, 1603; *Nouvelle histoire du Pérou*, 1604; *Chronologie septennaire*, in-8°, 1605, 1607, 1609, 1611, 1612; cet ouvrage fut condamné, le 31 juillet 1605, par la faculté de théologie, voir d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. II, p. 542-543, et par l'Index, le 18 novembre 1605; l'auteur y soutenait, entre autres erreurs, que le pape, en matière de foi, n'avait pas une autorité supérieure à celle des évêques; il en publia une *Défense*, in-8°, 1610; *Histoire véritable comment l'âme de l'empereur Trajan a été délivrée des tourments de l'enfer par les prières de S. Grégoire*, trad. d'un ouvrage latin de Ciaconius, in-8°, 1607; *Chronologie novennaire*, in-8°, 1608. Cayet mourut au collège de Navarre en 1610, le 10 mars ou le 22 juillet, et il fut enterré à Saint-Victor. On a émis quelques soupçons défavorables sur ses dispositions religieuses au moment de sa mort.

Discours funèbre sur la mort de feu M. Cahier, in-8°, Paris, 1610; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Paris, 1820, t. IV, p. 289-298; Leclerc, *Lettre critique sur le Dictionnaire de Bayle*, in-12, La Haye, 1732, p. 181 sq.; Niceron, *Mémoires*, t. XXXV, p. 386-409; Ræss, *Die Convertiten*, t. III, p. 278 sq.; *Biographie universelle*, t. VII, p. 279-280; E. Haag, *La France protestante*, Paris, 1852, t. III, p. 293-299; *Kirchenlexikon*, t. II, col. 2080-2081; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 157; Féret, *La faculté de théologie et ses principaux docteurs. Époque moderne*, Paris, 1901, t. II, p. 153-182.

E. MANGENOT.

CECCO (Stabili Francesco dit) d'Ascoli, astrologue, brûlé comme hérétique à Florence, en 1327. Les erreurs abondent dans les notices que lui consacrent la plupart des historiens. On le fait naître vers 1257; or, il semble qu'il faille le rajeunir considérablement. Cf. F. Bariola, *Cecco d'Ascoli e l'Acerba*, Florence, 1879, p. 5-6, 51-57. On a prétendu qu'il fut, à Avignon, le médecin du pape Jean XXII. Déjà ce fait avait été révoqué en doute par Marini, *Archiatri pontifici*, Rome, 1784, t. I, p. 56; cf. V. Le Clerc dans l'*Histoire littéraire de la France*, Paris, 1862, t. XXIV, p. 560. F. Bariola, *op. cit.*, p. 10, 15-16, a démontré que probablement Cecco n'alla jamais à la cour de Jean XXII et ne fut pas médecin. Sans relever les autres inexactitudes de ses biographes, disons encore qu'après sa mort la légende se donna libre carrière sur son nom et qu'elle lui fit, en particulier, une réputation de magicien très habile. Voici les principaux événements incontestables de sa vie. Cecco professa l'astrologie à Bologne, de 1322 à 1324. Accusé devant l'inquisiteur de cette ville, il fut condamné à ne plus enseigner l'astrologie à Bologne ni ailleurs. En 1327, nous le retrouvons à Florence, en qualité d'astrologue, auprès du duc Charles de Calabre. Il comparait devant l'inquisiteur de la Toscane, le franciscain Accursio, et, condamné comme relaps, est livré au bras séculier qui le fait périr par le feu, le 15, ou le 16, ou le 20 septembre. Cf. F. Bariola, *op. cit.*, p. 22, note 1. Cecco avait écrit un commentaire latin sur le traité de la *Sphère* de John Holywood (*Joannes de Sacrobosco*), et un poème italien, *L'Acerba*, essai d'encyclopédie dénué de toute valeur littéraire et, sauf quelques détails intéressants, cf. F. Bariola, *op. cit.*, p. 118-119, d'importance scientifique, en dépit des affirmations du trop fameux Libri, *Histoire des sciences mathématiques en Italie*, Paris, 1838, t. II, p. 191-200, 525-526. Sur les autres écrits de Cecco, cf. Bariola, *op. cit.*, p. 56-60.

Sur les doctrines qui valurent à Cecco d'Ascoli d'être rangé parmi les hérétiques, la sentence de l'inquisiteur de Bologne, le dominicain Lamberto del Cordoglio (*de Cingulo*), n'est pas explicite; elle porte seulement que Cecco a mal parlé au sujet de la foi catholique, et qu'il sera privé de ses livres d'astrologie, de son grade de maître et du droit d'enseigner. La sentence inquisitoriale de 1327 est, au contraire, bien précise. Comme le remarque H. C. Lea, *A history of the Inquisition of the middle ages*, New-York, 1888, t. III, p. 439; trad. S. Reinach, Paris, 1902, t. III, p. 529, l'astrologie aboutissait à la négation du libre arbitre : « Le principe même de cette prétendue science était l'influence qu'exerçait sur le sort et le caractère des hommes la position des signes zodiacaux et des astres à l'heure de la naissance; or, il n'était pas de dialectique assez ingé-

nieuse pour prouver que ce ne fût pas là, en pratique, refuser à Dieu l'omnipotence et à l'homme la responsabilité. » C'est précisément la négation de la liberté humaine qui est reprochée à Cecco, comme une conséquence inéluctable de ses doctrines. Surtout est incriminée l'application qu'il a faite de ses théories à Jésus-Christ et à l'Antéchrist. L'horoscope de Jésus aurait établi la nécessité de sa naissance dans une étable, de sa pauvreté, de sa profonde sagesse, de sa passion et de sa mort sur la croix. Quant à l'Antéchrist, l'observation des astres démontrait qu'il naîtrait d'une vierge, 2000 ans après le Christ, et qu'il viendrait, lui, « comme un vaillant soldat accompagné de nobles guerriers et non comme un poltron accompagné de poltrons. » Un compatriote de Cecco, le jésuite Appiani, dans Bernini, *Storia di tutte le eresie,* Rome, 1707, t. III, p. 450 sq.; cf. Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres,* Paris, 1734, t. XXX, p. 166-185; Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia,* Brescia, 1753, t. I *b*, p. 1151-1156, et d'autres, à sa suite, ont soutenu l'orthodoxie du malheureux astrologue; ses écrits, disent-ils, ne renferment point les erreurs qu'on lui imputa, il crut à l'astrologie comme tous les hommes de son temps, et sa mort doit être attribuée à la haine et à la jalousie que lui avaient attirées sa science et la fougue de son caractère. Il est vrai que Cecco eut des ennemis puissants, que tous ses contemporains croyaient à l'astrologie, cf. Bariola, *op. cit.,* p. 32-34, et que les erreurs qui lui sont prêtées, dans la sentence de frate Accursio, ne se retrouvent pas aisément dans ses œuvres (ces œuvres ont été souvent imprimées sans protestation de l'Église); en particulier, on n'y rencontre point les affirmations, graves entre toutes, sur Jésus-Christ. Mais il importe d'observer que Cecco fut jugé non seulement sur ses écrits, mais encore sur ses paroles, et que, d'après la sentence, il confessa avoir tenu les propos qu'on donnait comme siens. Cf. G. Boffito, *Perchè fu condannato al fuoco l'astrologo Cecco d'Ascoli?* dans *Studi e documenti di storia e diritto,* Rome, 1899, t. XX.

I. SOURCES. — Le commentaire de Cecco sur le traité de John Holywood est inséré dans l'édition de la *Sphæra mundi*, Venise, 1499. Sur les anciennes éditions de l'*Acerba*, cf. Hain, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgart, 1827, t. II, n. 4824-4832, et Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium*, Londres, 1895, t. II, n. 4825-4831; t. II *a*, n. 1552-1553. La sentence inquisitoriale de Bologne est dans Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Florence, 1804, t. V *a*, p. 204, et dans Bariola, *op. cit.*, p. 10, note; celle de Florence se lit, par fragments, dans Cantu, *Les hérétiques d'Italie*, t. I, *Les précurseurs de la Réforme*, trad. Digard et Martin, Paris, 1869, p. 292-295, et dans Lea, *op. cit.*, t. III, p. 655-657 (non reproduite dans la traduction française), et, en entier, d'après un autre manuscrit, dans I. von Dollinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters,* Munich, 1890, t. II, p. 585-597.

II. TRAVAUX. — F. Palermo, *Manoscritti palatini di Firenze,* Florence, 1854, t. I, p. 1-271; P. Fanfani, *Cecco d'Ascoli, racconto storico del secolo XIV,* 2e édit., Florence, 1870; Lea, *op. cit.*, t. III, p. 441-444; trad. S. Reinach, t. III, p. 532-536. Voir, en outre, les travaux indiqués au cours de cet article, surtout l'article de Boffito et l'opuscule de Bariola, et Ul. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie,* 2e édit., col. 825.

F. VERNET.

CEILLIER (Dom Remi), bénédictin de la congrégation lorraine de Saint-Vanne et Saint-Hydulphe, naquit à Bar-le-Duc, le 14 mai 1688, de Claude Ceillier, marchand, et d'Anne Bertrand, arrière-nièce de Nicolas Psaume, évêque de Verdun (1548-1575). Dès ses premières années il montra du goût pour la piété et l'étude. Ses parents le confièrent aux jésuites qui dirigeaient alors à Bar-le-Duc une école florissante, le collège Gilles de Trèves. Remi Ceillier y fit ses humanités et sa rhétorique, puis entra comme novice au monastère bénédictin de Moyen-Moutier dans les Vosges. C'était en 1704 et il n'avait que 16 ans. Il fit profession le 12 mai 1705 entre les mains de son compatriote dom Humbert Belhomme, abbé du monastère. Cinq ans plus tard, il terminait ses études théologiques et sans transition devenait lui-même professeur des jeunes religieux. Il enseigna de 1710 à 1716; devint, en 1716, doyen de Moyen-Moutier; en 1718, prieur de Saint-Jacques de Neufchâteau; en 1724, coadjuteur de dom Charles de Vassimont au prieuré de Flavigny-sur-Moselle, et enfin prieur titulaire de Flavigny, à la mort de dom Vassimont, le 26 mai 1733. Il alliait à la science et à l'austérité de la vie bénédictine un esprit très positif et très entendu dans les questions d'ordre pratique. Aussi le monastère de Flavigny connut sous son administration ses plus belles années de prospérité matérielle comme de progrès religieux. Dom Ceillier mourut saintement, dans sa 74e année, le 26 mai 1763. Il fut inhumé dans l'église de son monastère, où on peut voir encore son tombeau.

Le premier ouvrage de dom Ceillier fut préparé et rédigé pendant qu'il enseignait la théologie à Moyen-Moutier, et publié en 1718 : *Apologie de la morale des Pères, contre les injustes accusations du sieur Jean Barbeyrac, professeur en droit et en histoire à Lausanne,* in-4°, Paris, 1718. Voir BARBEYRAC. L'auteur établit d'abord, dans une dissertation de 40 pages, l'autorité des Pères de l'Église en général. Il aborde ensuite l'apologie de chacun de ceux qui furent particulièrement attaqués par le professeur de Lausanne : Athénagore, Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène, Lactance, saint Cyprien, saint Athanase, saint Cyrille de Jérusalem, saint Basile, saint Ambroise, saint Augustin, etc. En tout, 17 chapitres où il suit son adversaire pas à pas, discutant toutes ses assertions, répondant à toutes ses attaques.

Le succès de ce premier ouvrage, où l'histoire s'alliait si naturellement à la théologie, engagea dom Ceillier à entreprendre, dans le même ordre, une œuvre de longue haleine qui s'étendrait à tous les auteurs sacrés et ecclésiastiques et à tous leurs ouvrages. Dupin avait publié en 1686 sa *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques.* Ceillier voulut faire « quelque chose de plus ample et de plus achevé ». Préface. Le Ier volume parut en 1729, sous ce titre : *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, qui contient leur vie, le catalogue, la critique, le jugement, la chronologie, l'analyse et le dénombrement des différentes éditions de leurs ouvrages; ce qu'ils renferment de plus intéressant sur le dogme, sur la morale et sur la discipline de l'Église; l'histoire des conciles tant généraux que particuliers et les actes choisis des martyrs.* Ce long titre nous révèle le plan d'ensemble et la méthode du travail entrepris. Le plan comprend : 1° les auteurs sacrés, c'est-à-dire les écrivains de l'Ancien et du Nouveau Testament; 2° les auteurs ecclésiastiques, c'est-à-dire tous ceux qui ont écrit sur des questions touchant le dogme, la morale, la discipline ou l'histoire de l'Église; 3° les décrets des conciles et les actes des martyrs, parce que nous dit l'auteur dans sa préface, ces documents, comme les précédents, intéressent le dogme, la morale, etc. La méthode consiste à donner pour chaque écrivain son histoire, la liste de ses ouvrages, l'analyse des écrits qui nous restent, la critique des détails, le jugement d'ensemble, enfin des citations choisies. Travail énorme qui fut mené assez promptement grâce aux concours que dom Ceillier trouva chez ses confrères. 23 in-4° se succédèrent de 1729 à 1763. Le XXIIIe volume parut après la mort de l'auteur. L'ouvrage n'est cependant pas achevé; il s'arrête au milieu du XIIIe siècle. La continuation, confiée à dom Aubry, n'aboutit pas. Voir t. I, col. 2264. Une *Table générale des matières,* préparée par Rondet et Drouet, forma 2 vol., Paris, 1782. Sans parler de la réédition, commencée par le P. Caillau, voir col. 1305, une nouvelle

édition revue par l'abbé Bauzon a été publiée en 17 in-4°, avec les 2 volumes de tables, Paris, 1860-1869.

On a reproché au prieur de Flavigny des tendances jansénistes. Déjà à l'époque où paraissaient ses volumes, les *Mémoires de Trévoux*, souvent élogieux pourtant, faisaient des réserves sur sa doctrine toutes les fois qu'il était question de grâce et de libre arbitre. Voir par exemple *Mémoires*, novembre 1735, à propos d'un passage sur saint Hilaire, t. v, p. 122 sq. L'abbé Blanc s'est fait l'écho des accusateurs du siècle précédent. *Introduction à l'étude de l'histoire ecclésiastique*, in-8°, Paris, 1841, p. 206. Il faut reconnaître que dom Ceillier vivait dans un milieu suspect de jansénisme, et qu'il fut en relations avec des appelants et jansénistes déclarés, comme Gouget, Duguet et Petitpied. Mais si nous le jugeons sur ce qu'il a écrit, il semble que l'accusation de jansénisme portée contre lui est une grande exagération, sinon une absolue injustice. Au reste le prieur de Flavigny fit hommage au pape Benoît XIV, le 1er janvier 1751, des 17 volumes qu'il avait publiés jusque-là. Benoît XIV, dont personne ne peut contester la compétence ni l'autorité en fait de doctrine, reçut très favorablement l'ouvrage du bénédictin, et lui adressa un bref de félicitation en date du 4 septembre 1751. Un second bref suivit le XVIIIe volume, le 4 juin 1753. Ces deux lettres fort élogieuses sont conservées, avec d'autres qui concernent le prieuré de Flavigny, aux archives de Meurthe-et-Moselle, H, 104, 107.

Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, col. 255-256; Michaud, *Biographie universelle*, 2e édit., Paris, s. d., t. VII, p. 303; abbé Guillaume, *Notice sur le prieuré de Flavigny-sur-Moselle*, Nancy, 1877 (extrait des *Mémoires de la Société d'archéologie lorraine*); *Kirchenlexikon*, t. II, col. 2089-2090; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 1375; abbé Bugnet, *Étude biographique et critique sur dom Remi Ceillier*, Bar-le-Duc, 1891 (extrait des *Mémoires de la Société des lettres, sciences et arts de Bar-le-Duc*, 2e série, t. XI); Léon Germain, *Du titre de prieur de Saint-Jacques porté par dom Ceillier*, dans le *Journal de la Société d'archéologie lorraine*, 1896, p. 66.

A. BUGNET.

1. CÉLESTIN Ier (SAINT). Sa biographie sera suivie d'un bref commentaire des passages doctrinaux de sa lettre aux évêques de Gaule et des *Capitula* annexés au sujet du semipélagianisme.

I. CÉLESTIN Ier (SAINT). BIOGRAPHIE. — Ce pape, successeur du pape Boniface Ier, a été élu en septembre 422, et consacré probablement le 10 septembre 422. Il mourut en juillet 432, probablement le 27 du mois.

Romain de naissance et diacre de l'Église romaine, Célestin fut élu sans contestation et remplit avec vigueur et dignité les devoirs de sa charge. Des lettres aux évêques d'Illyrie (Jaffé, 366), de Viennoise et Narbonnaise (Jaffé, 369), de Calabre et d'Apulie (Jaffé, 371), contiennent des recommandations relatives au maintien de la discipline surtout en matière d'élections épiscopales.

En Afrique, le cas du prêtre Apiarius, destitué par son évêque, mais rétabli dans ses droits par l'évêque de Rome, avait soulevé une opposition très vive des évêques à l'exercice du droit d'appel auprès du siège de Rome. La querelle durait depuis le pontificat du pape Zosime (417-418). Célestin intervint par son légat Faustinus en faveur d'Apiarius qu'il avait reçu à la communion; mais les évêques d'Afrique, réunis en concile à Carthage (424 ou 425), n'acceptèrent point sa décision et ils demandèrent au pape de ne plus recevoir de semblables appels comme contraires aux privilèges de l'Église d'Afrique, au bon ordre des églises, à la prompte et sûre expédition des affaires par les soins des conciles provinciaux ou généraux de l'Afrique. Mansi, t. IV, col. 515.

Célestin eut à intervenir dans toutes les grandes querelles dogmatiques de l'époque : invoqué par Cyrille d'Alexandrie contre Nestorius, il tient un concile à Rome (430) et écrit à Cyrille pour lui communiquer la sentence d'excommunication portée contre Nestorius, s'il n'abjurait sa doctrine hérétique dans un délai de dix jours après avoir reçu la sentence (Jaffé, 372), à Nestorius lui-même (Jaffé, 374), au peuple et au clergé de Constantinople (Jaffé, 375). Ses trois légats au concile d'Éphèse (431) agirent de concert avec Cyrille d'Alexandrie. Après le concile, le pape s'emploie auprès de Théodose II et de Maximien successeur de Nestorius pour pacifier l'Église d'Orient (Jaffé, 385-388).

Une lettre, favorable à la doctrine augustinienne et envoyée aux évêques de Gaule, a rapport au semipélagianisme (Jaffé, 381). Dans la Grande-Bretagne, les pélagiens avaient réussi à convertir les Brites à leur doctrine. Célestin leur envoya l'évêque d'Auxerre, saint Germain, pour les ramener à la vraie foi (429) et il donna mission à Palladius et à quatre missionnaires d'entreprendre la conversion de l'Irlande (431).

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2e édit., 1885, t. I, p. 55 sq.; Duchesne, *Liber pontificalis*, 1892, t. I, p. 230; *P. L.*, t. LX, col. 417-558; H. Grisar, *Geschichte Roms und der Papste im Mittelalter*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 65, 150, 289, 293, 403; Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e édit., 1875, t. II, p. 159 sq.

H. HEMMER.

II. CÉLESTIN Ier. LETTRE CONTRE LES SEMIPÉLAGIENS ET LES CAPITULA ANNEXÉS. — Ces deux documents d'un grand intérêt pour l'histoire de l'augustinisme et en particulier pour une sage appréciation de l'autorité accordée par l'Église au docteur d'Hippone, ont été déjà signalés. Voir AUGUSTIN, t. I, col. 2463 sq., et AUGUSTINISME, *ibid.*, col. 2518. Il suffira donc d'ajouter ici les compléments indispensables. — I. Distinction des deux documents et origine des *Capitula*. II. Texte intégral des *Capitula*. III. Sources et doctrine des *Capitula*.

I. DISTINCTION DE LA LETTRE DE CÉLESTIN ET DES *CAPITULA*. — 1° Que le pape Célestin Ier, en l'an 431, ait, à l'instigation des laïques Prosper d'Aquitaine et Hilaire, adressé *dilectissimis fratribus Venerio, Marino, Leontio, Auxonio, Arcadio, Fillucio et cæteris Galliarum episcopis,* une lettre dans laquelle, après leur avoir reproché trop de mollesse à réprimer l'audace de certains prêtres qui soulèvent de téméraires questions, il formule l'éloge fameux de la doctrine de saint Augustin, qui est devenu comme une loi de l'Église, tout cela est incontestable : ce document a été analysé et le texte principal traduit, t. I, col. 2463. Il se terminait primitivement ainsi : « Puissions-nous être informé que toutes ces nouveautés qui nous déplaisent, vous les désapprouvez également. Nous en aurons enfin une preuve assurée, si, les méchants étant réduits au silence, des plaintes à ce sujet ne se font plus entendre. *Deus vos incolumes custodiat, fratres carissimi.* » *Epist.*, XXI, n. 3, *P. L.*, t. L, col. 530.

2° A cette lettre de Célestin, dans tous les manuscrits et dans les anciennes collections canoniques depuis Denys le Petit, est jointe sans interruption une série de dix décisions sur la grâce, qu'on a nommées les *Capitula Cælestini.* Dès le VIe siècle ils sont largement cités, comme partie intégrante de la lettre de Célestin, par le diacre Pierre et ses compagnons écrivant (en 520) aux évêques d'Afrique exilés en Sardaigne. *P. L.*, t. XLV, col. 1776. Cf. t. L, col. 525; voir t. I, col. 2464. Aussi le moyen âge ne distingua-t-il pas entre la lettre et les *Capitula*; témoins, le diacre Florus dans son écrit contre J. Scot Érigène; Hincmar de Reims, dans son *Liber de prædestin.*, c. XXI, XXII, *P. L.*, t. CXXV, col. 149; Loup Servat, abbé de Ferrières, *Collectaneum de tribus quæst.*, *P. L.*, t. CXIX, col. 661-662; saint Remy, archevêque de Lyon, *Liber de tribus epist.*, c. XXIII, *P. L.*, t. CXXI, col. 1026. Mais depuis Baronius, malgré quelques tenants de l'authenticité célestinienne, la critique a définitivement établi les conclusions suivantes :

1. Les *Capitula* ne font point partie de la lettre de

Célestin qui est bien close par la formule : *Deus incolumes vos custodiat.* Un titre spécial est assez souvent intercalé pour annoncer les *Capitula : Incipiunt præteritorum sedis apostolicæ episcoporum auctoritates de gratia Dei.*

2. Ils ne sont pas un document d'origine directement pontificale, comme le prouvent les formules employées dans les citations des papes Innocent et Zosime. C'est une espèce de syllabus de propositions définies sur la grâce, recueillies par un particulier dans les documents précédents et encadrées dans des explications d'actualité.

3. L'auteur en est inconnu; mais plus probablement c'est l'œuvre de Prosper d'Aquitaine; en tout cas les c. V et VI citent deux documents aujourd'hui perdus, et dont précisément les mêmes extraits se trouvent conservés dans les œuvres de Prosper. *Liber cont. collat.*, c. V, *P. L.*, t. LI, col. 227 sq.

4. Mais la grande autorité de ces *Capitula* est incontestable, soit à cause des documents pontificaux et conciliaires d'où ils sont tirés, soit à cause des approbations données par les pontifes subséquents, et de la vénération universelle de toute l'Église. Voir t. I, col. 2464.

II. TEXTE ET TRADUCTION DES *CAPITULA*. — Nous publions le texte d'après dom Coustant, *Cælestini epistola XXI*, *P. L.*, t. L, col. 531-535; Denzinger, *Enchiridion*, n. 87-97. Toutefois la division de Mansi, t. IV, col. 458 sq., la seule rationnelle, a été préférée : dans les anciennes éditions qui fusionnent les *Capitula* avec la lettre de Célestin, le c. I est appelé IV, etc. Hinschius, dans ses *Decretales pseudo-Isidorianæ*, Leipzig, 1863, p. 557, reproduit le texte de la *Collectio Hispana*.

Incipiunt præteritorum sedis apostolicæ episcoporum auctoritates de gratia Dei.

Décisions des pontifes précédents du siège apostolique sur la grâce.

Quia nonnulli, qui catholico nomine gloriantur, in damnatis hæreticorum sensibus seu pravitate sive imperitia demorantes, piissimis disputatoribus obviare præsumunt, et cum Pelagium atque Cælestium anathematizare non dubitent, magistris tamen nostris, tanquam necessarium modum excesserint, obloquuntur, eaque tantummodo sequi et probare profitentur, quæ sacratissima beati apostoli sedes Petri contra inimicos gratiæ Dei per ministerium præsulum suorum sanxit et docuit; necessarium fuit diligenter inquirere, quid rectores romanæ Ecclesiæ de hæresi, quæ eorum temporibus exorta fuerat, judicarint, et contra nocentissimos liberi arbitrii defensores quid de gratia Dei sentiendum esse censuerint; ita ut Africanorum conciliorum quasdam sententias jungeremus, quos utique suas fecerunt apostolici antistites cum probarunt. Ut ergo plenius qui in aliquo dubitant, instruantur, constitutiones sanctorum Patrum compendioso manifestamus indiculo, quo si quis non nimium est contentiosus, agnoscat omnium disputationum connexionem ex hac subditarum auctoritatum brevitate pendere, nullamque sibi contradictionis superesse rationem, si cum catholicis credat et dicat.

(*Préambule*). — Certains esprits, se glorifiant du titre de catholiques, mais restant toutefois, par malice ou par ignorance, dans les sentiments damnables des hérétiques, ont la présomption de s'opposer aux plus pieux défenseurs de la foi; et tout en n'hésitant pas à condamner Pélage et Célestius, décrient nos docteurs, comme si ces derniers dépassaient la juste mesure, et font profession de ne croire et de n'approuver que ce que la chaire du bienheureux apôtre Pierre a fixé et enseigné par le ministère de ses évêques, contre les ennemis de la grâce divine; aussi, est-il devenu nécessaire de rechercher avec soin quel a été le jugement des pontifes de l'Église romaine, sur l'hérésie soulevée de leur temps, et quelle règle de foi ils ont sanctionnée sur la grâce de Dieu, à l'encontre des funestes défenseurs du libre arbitre. Nous ferons donc un recueil des décisions des conciles d'Afrique, décisions que le siège apostolique fit siennes en les approuvant. Ainsi donc pour l'entière instruction de ceux qui ont encore quelque doute, nous publions et résumons dans cette collection les constitutions des saints Pères, et chacun reconnaîtra, s'il n'est pas opiniâtre à l'excès, que l'ensemble de toutes les difficultés a son principe de solution dans cet abrégé des décrets ci-dessous, et qu'il n'y a plus de motif d'opposition, si on veut croire et parler comme les catholiques.

C. I (ou IV). In prævaricatione Adæ, omnes homines naturalem possibilitatem et innocentiam perdidisse, et neminem de profundo illius ruinæ per liberum arbitrium posse consurgere, nisi eum gratia Dei miserantis erexerit, pronuntiante beatæ memoriæ INNOCENTIO papa atque dicente in epistola ad Carthaginense concilium : *Liberum enim arbitrium olim ille perpessus, dum suis inconsultius utitur bonis, cadens in prævaricationis profunda demersus est, et nihil quemadmodum exinde surgere posset, invenit, suaque in æternum libertate deceptus, hujus ruinæ jacuisset oppressu, nisi eum post Christi pro sua gratia relevasset adventus, qui per novæ regenerationis purificationem omne præteritum vitium sui baptismatis lavacro purgavit.* S. Innocent Ier. *Epist.*, XXIX, n. 6, *P. L.*, t. XX, col. 586.

C. I. Que dans le péché d'Adam tous les hommes aient perdu leur puissance naturelle avec l'innocence, que personne ne puisse s'élever des profondeurs de cet abîme par les seules forces du libre arbitre, si la grâce de Dieu miséricordieux ne l'en retire, c'est le jugement d'Innocent, pape, d'heureuse mémoire, et sa définition, dans la lettre au concile de Carthage, dans laquelle il disait : *Adam fit autrefois la triste expérience de ce que peut le libre arbitre : étant tombé par l'usage inconsidéré de ses biens, il fut englouti dans l'abîme du péché et ne trouva aucun moyen d'en sortir ; il serait resté éternellement enseveli sous les ruines de cette liberté qui l'avait trompé, si un jour le Christ, venant en ce monde, ne l'avait relevé par le bienfait de sa grâce, en le purifiant par une naissance nouvelle, et en effaçant tous les péchés passés dans les eaux de son baptême.*

C. II (ou V). Neminem esse per semetipsum bonum, nisi participationem sui ille donet, qui solus est bonus. Quod in eisdem scriptis EJUSDEM PONTIFICIS sententia protestatur dicens : *Nam quid nos de eorum posthac rectum mentibus æstimemus, qui sibi se putant debere quod boni sunt; nec illum considerant, cujus quotidie gratiam consequuntur, qui sine illo tantum se assequi posse confidunt.* *Ibid.*, n. 3, col. 584 (1).

C. II. Par soi-même, nul n'est bon, si celui, qui seul est bon, ne l'admet à la participation de lui-même. C'est la sentence du même pontife, écrivant dans la même lettre : *Quelle rectitude pouvons-nous désormais attendre de ces esprits qui pensent ne devoir qu'à eux-mêmes la vertu, qui méconnaissent celui dont chaque jour ils reçoivent la grâce et présument pouvoir, sans lui, obtenir un si grand bien ?*

C. III (ou VI). Neminem etiam baptismatis gratia renovatum idoneum esse ad superandas diaboli insidias et ad vincendas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum adjutorium Dei perseverantiam bonæ conversationis acceperit. Quod EJUSDEM ANTISTITIS in eisdem paginis doctrina confirmat dicens : *Nam quamvis hominem redemisset a præteritis ille peccatis, tamen sciens iterum posse peccare, ad reparationem sibi, quemadmodum posset illum et post ista corrigere, multa servavit quotidiana præstat ille remedia, quibus nisi freti confisique nitamur, nullatenus humanos vincere poterimus errores. Necesse est enim, ut quo auxiliante vincimus, eo iterum non adjuvante vincamur.* *Ibid.*, n. 6, col. 587.

C. III. Personne, même renouvelé par la grâce du baptême n'est capable de surmonter les embûches du démon et de vaincre les convoitises de la chair, s'il n'a reçu, par un secours de Dieu, chaque jour renouvelé, la persévérance dans une bonne vie ; c'est la doctrine que le même pontife établit dans la même lettre, quand il dit : *Bien qu'il eut racheté l'homme de ses péchés passés, sachant cependant qu'il pouvait pécher encore, il lui a réservé de nouvelles grâces pour réparer ses forces et guérir ses blessures ; il nous offre donc chaque jour des remèdes, et si nous n'appuyons pas sur ce secours nos efforts et notre confiance, nous ne pourrons en aucune façon triompher des erreurs humaines. C'est en effet l'inévitable loi, avec le secours de Dieu, nous sommes vainqueurs, sans lui nous sommes vaincus.*

C. IV (ou VII). Quod nemo, nisi per Christum, libero bene

C. IV. Personne ne peut bien user du libre arbitre, si ce

utatur arbitrio IDEM MAGISTER in epistola ad Milevitanum concilium data prædicat dicens : *Adverte tandem, o pravissimarum mentium perversa doctrina, quod primum hominem ita libertas ipsa decepit, ut dum indulgentius frenis ejus utitur, in prævaricationem præsumptione conciderit. Nec ex hac potuit erui, nisi ei providentia regenerationis statum pristinæ libertatis Christi Domini reformasset adventus.* S. Innocent Ier, *Epist.*, XXX, n. 3, *P. L.*, t. XX, col. 591 (2).

C. V (ou VIII). Quod omnia studia et omnia opera ac merita sanctorum ad Dei gloriam laudemque referenda sunt : quia nemo aliunde ei placet, nisi ex eo quod ipse donaverit. In quam nos sententiam dirigit beatæ recordationis papæ Zosimi regularis auctoritas, cum scribens ad totius orbis episcopos ait : *Nos autem instinctu Dei (omnia enim bona ad auctorem suum referenda sunt, unde nascuntur), ad fratrum et coepiscoporum nostrorum conscientiam universa retulimus* (3). Hunc autem sermonem sincerissimæ veritatis luce radiantem tanto Afri episcopi honore venerati sunt, ut ita ad eumdem scriberent : *Illud vero quod in litteris, quas ad universas provincias curasti esse mittendas posuisti dicens* Nos tamen instinctu Dei, etc. ; *sic accepimus dictum, ut illos qui contra Dei adjutorium extollunt humani arbitrii libertatem, districto gladio veritatis velut cursim transiens amputares. Quid enim tam libero fecisti arbitrio, quam quod universa in nostræ humilitatis conscientiam retulisti? Et tamen instinctu Dei factum esse fideliter sapienterque vidisti, veraciter fidenterque dixisti. Ideo utique quia* præparatur voluntas a Domino (Prov., VIII, 35, selon les LXX) *et ut boni aliquid agant, paternis inspirationibus suorum ipse tangit corda filiorum.* Quotquot enim Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt (Rom., VIII, 14) ; *ut nec nostrum deesse sentiamus arbitrium, et in bonis quibusque voluntatis humanæ singulis motibus magis illius valere non dubitemus auxilium* (4).

n'est par le Christ ; tel est l'enseignement du même docteur dans sa lettre au concile de Milève : *O doctrine perverse d'esprits dépravés !* dit-il, *comprends enfin jusqu'où cette liberté trompeuse a entraîné le premier homme : à peine lui a-t-il lâché les rênes, que l'orgueil l'a précipité dans la prévarication. Et il n'aurait pu en être retiré, si le Christ en venant au monde n'avait point, par le bienfait de la régénération, rétabli l'homme dans les conditions de son ancienne liberté.*

C. V. Tous les efforts, toutes les œuvres et tous les mérites des saints doivent être rapportés à la gloire et à la louange de Dieu, puisque personne ne peut lui plaire que par ce qu'il a lui-même donné. C'est à cette conclusion que nous amène la règle de foi authentiquement formulée par le pape Zosime, d'heureuse mémoire, dans sa lettre aux évêques du monde entier : *Pour nous,* dit-il, *par une inspiration de Dieu (car c'est à Dieu qu'il faut rapporter tout bien comme à son auteur qui seul lui donne naissance), nous avons tout remis à la conscience de nos frères et coévêques.* Or, ce langage brillant des clartés de la très pure vérité, les évêques d'Afrique le saluèrent avec tant de respect, qu'ils écrivirent à ce pontife : *Ce que tu as écrit dans les lettres envoyées par tes soins dans toutes les provinces et où tu dis :* « Mais nous, par une inspiration de Dieu, etc., » *nous l'avons considéré comme un coup par lequel, armé du glaive de la vérité, tu frappes à mort ceux qui exaltent la liberté de la volonté humaine contre la grâce de Dieu. N'est-ce pas de ton plein gré et aussi librement que possible que tu as remis toute l'affaire à la conscience de tes humbles frères? Et cependant cette décision, tu as sûrement et sagement compris, tu proclames en toute vérité et assurance, que c'est sous l'inspiration divine qu'elle a été prise. Et la raison en est sans doute que* le Seigneur prépare la volonté *et, quelque bien que fassent ses fils, il faut pour cela que Dieu touche leurs cœurs par ses paternelles inspirations.* Car tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. *Ainsi nous reconnaîtrons que le libre arbitre ne nous fait pas défaut et dans chaque bon mouvement de la volonté humaine nous n'hésiterons pas à attribuer l'influence prépondérante au secours de Dieu.*

C. VI (ou IX). Quod ita Deus in cordibus hominum atque in ipso libero operetur arbitrio ut sancta cogitatio pium consilium omnisque motus bonæ voluntatis ex Deo sit, quia per illum aliquid boni possumus, sine quo nihil possumus. Ad hanc enim nos professionem IDEM DOCTOR instituit, qui cum ad totius orbis episcopos de divinæ gratiæ opitulatione loqueretur : *Quod ergo, ait, tempus intervenit, quo ejus non egeamus auxilio? In omnibus igitur actibus, causis, cogitationibus, motibus, adjutor et protector orandus est. Superbum est enim ut quidquam sibi humana natura præsumat, clamante Apostolo :* Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed contra principes et potestates aeris hujus, contra spiritalia nequitiæ in cælestibus (Eph., VI, 12), *et sicut ipse iterum dicit :* Infelix ego homo quis me liberabit de corpore mortis hujus? Gratia Dei, per Jesum Christum Dominum nostrum (Rom., VII, 24). *Et iterum :* Gratia Dei sum id quod sum, et gratia ejus in me vacua non fuit ; sed plus illis omnibus laboravi. Non ego autem, sed gratia Dei mecum (I Cor., XV, 10).

C. VI. Dieu agit dans le cœur des hommes et dans leur libre arbitre, de telle manière que toute pensée sainte, tout pieux dessein et tout bon mouvement de la volonté provient de lui ; car, si nous pouvons quelque chose de bien, c'est par celui, sans lequel nous ne pouvons rien ; tel est l'enseignement que nous donne le même docteur (le pape Zosime), lorsque, parlant aux évêques du monde entier de l'assistance de la grâce de Dieu, il disait : *Quel est le moment où nous n'ayons pas besoin de son secours? C'est dans toutes les actions, dans toutes les affaires, dans toutes les pensées, dans tous les mouvements qu'il doit être invoqué comme un aide et un protecteur. Car, c'est de la superbe que la nature humaine ait une confiance quelconque en elle-même, alors que l'Apôtre nous crie :* « Nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang, mais contre les princes et les puissances de ce monde, contre les esprits mauvais (répandus) dans l'air ; » *alors qu'il dit ailleurs :* « Malheureux homme que je suis! Qui me délivrera de ce corps de mort? La grâce de Dieu, par le Christ, Jésus, notre Seigneur ; » *et encore :* « C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis ; et sa grâce envers moi n'a pas été vaine ; loin de là, j'ai travaillé plus qu'eux tous ; non pas moi, pourtant, mais la grâce de Dieu qui est avec moi. »

C. VII (ou X). *Illud etiam quod intra* CARTHAGINIENSIS SYNODI *decreta constitutum est, quasi proprium apostolicæ sedis amplectimur* (5), *quod scilicet tertio capitulo definitum est :* Item placuit, ut quicumque dixerit gratiam Dei, in qua justificamur per Jesum Christum Dominum nostrum ad solam remissionem peccatorum valere, quæ jam commissa sunt, non etiam ad adjutorium, ut non committantur, anathema sit. *Conc. Carthag.*, can. 3 (6).

Et iterum, quarto capitulo : Item placuit ut quisquis dixerit eamdem gratiam Dei per Jesum Christum Dominum nostrum, propter hoc tantum nos adjuvare ad non peccandum, quia per ipsam nobis revelatur et aperitur intelligentia mandatorum, ut sciamus quid appetere et quid vitare debeamus, non autem per illam nobis præstari ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligamus atque valeamus, anathema sit. Cum enim dicit Apostolus : « Scientia inflat, caritas vero ædificat » (I Cor., VIII, 1), valde impium est ut credamus ad eam, quæ inflat, nos habere gratiam Christi : ad eam, quæ

C. VII. *Ce qui fut établi par les décrets du concile de Carthage nous le recevons comme la doctrine propre du siège apostolique, spécialement ce qui fut défini dans le 3e canon :* Le concile approuve ce qui suit : Quiconque dira que la grâce de Dieu, en laquelle nous sommes justifiés par le Christ Jésus, notre Seigneur, ne vaut que pour la rémission des péchés déjà commis et non pas comme un secours pour les éviter à l'avenir, qu'il soit anathème!

Et dans le 4e canon : Le concile approuve : Quiconque dira que la grâce divine accordée par Jésus-Christ, notre Seigneur, nous aide à ne pas commettre le péché seulement en ce qu'elle nous révèle et nous découvre l'intelligence des préceptes pour que nous sachions ce qu'il nous faut désirer et éviter, mais qu'elle ne nous accorde pas l'amour et la puissance pour faire ce que nous aurons connu être notre devoir, qu'il soit anathème! Car si l'Apôtre dit : « La science enfle, tandis que la charité édifie, » c'est une grande impiété de croire que nous recevons la grâce du Christ pour la science qui enfle et non point

ædificat non habere, cum sit utrumque donum Dei, et scire quid facere debeamus et diligere ut faciamus, ut ædificante caritate, scientia non possit inflare. Sicut autem de Deo scriptum est : Qui docet hominem scientiam (Ps. XCIII, 10), ita etiam scriptum est : Charitas ex Deo est (I Joa., IV, 7). *Conc. Carth.*, can. 4.

Item quinto capitulo. Item placuit ut quicumque dixerit : ideo nobis gratiam justificationis dari, ut quod facere per liberum jubemur arbitrium, facilius possimus implere per gratiam; tanquam, et si gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata, anathema sit. De fructibus enim mandatorum Dominus loquebatur, ubi non ait : Sine me difficilius potestis facere, sed ait : Sine me nihil potestis facere (Joa., XV, 5). *Conc. Carthag.*, can. 5.

C. VIII (ou XI). Præter has autem beatissimæ et apostolicæ sedis inviolabiles sanctiones, quibus nos, piissimi patres, pestiferæ novitatis elatione dejecta, et bonæ voluntatis exordia et incrementa probabilium studiorum, et in eis usque in finem perseverantiam ad Christi gratiam referre docuerunt; obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quæ ab apostolis tradita, in toto mundo atque in omni Ecclesia catholica uniformiter celebrantur, ut *legem credendi statuat lex supplicandi*. Cum enim sanctarum plebium præsules mandata sibimet legatione fungantur, apud divinam clementiam humani generis agunt causam, et tota secum Ecclesia congemiscente, postulant et precantur ut infidelibus donetur fides, ut idololatræ ab impietatis suæ liberentur erroribus, ut hæretici catholicæ fidei perceptione resipiscant, ut schismatici spiritum redivivæ caritatis accipiant, ut lapsis pænitentiæ remedia conferantur, ut denique catechumenis ad regenerationis sacramenta perductis cælestis misericordiæ aula reseratur. Hæc autem non perfunctorie neque inaniter a Deo peti rerum ipsarum monstrat effectus, quandoquidem ex omni errorum genere plurimos Deus dignatur attrahere, quos erutos de potestate tenebrarum, transferat in regnum Filii caritatis suæ (Col., I, 13), et ex vasis iræ faciat vasa misericordiæ (Rom., IX, 22). Quod adeo totum divini operis esse sentitur, ut hæc efficienti Deo gratiarum semper actio laudisque confessio pro illuminatione talium vel correctione referatur.

pour la charité qui édifie : alors que c'est également un don de Dieu, et de connaître le devoir, et de l'aimer pour l'accomplir, afin que la charité édifie et que la science n'enfle pas. Et comme il est écrit de Dieu : « C'est lui qui donne la science à l'homme, » ainsi, il est encore écrit : « La charité vient de Dieu. »

Et dans le 5e canon. Quiconque dira que la grâce de la justification nous est donnée, seulement, pour qu'avec son aide nous puissions exécuter, plus facilement, ce que la loi prescrit à notre liberté, comme si, au cas où la grâce nous serait refusée, nous pouvions encore, quoique avec moins de facilité, accomplir les préceptes divins, qu'il soit anathème ! Car c'est de l'observation des préceptes que parlait le Maître quand il disait, non pas : Sans moi, vous ferez plus difficilement; mais : Sans moi vous ne pouvez rien faire.

C. VIII. Après ces décrets inviolables du saint-siège apostolique, décrets par lesquels nos pieux prédécesseurs, rejetant l'adoption d'une nouveauté pernicieuse, nous ont enseigné qu'il faut attribuer à la grâce du Christ le commencement dans la bonne volonté, le développement des efforts louables et leur persévérance jusqu'à la fin, examinons les paroles sacrées des prières sacerdotales, que les apôtres nous transmirent, que toute l'Église catholique emploie uniformément, dans tous les lieux du monde, afin que *la règle de nos prières établisse la règle de notre foi*. Car, lorsque les évêques des peuples fidèles s'acquittent de l'ambassade qui leur a été confiée, ils traitent, auprès de la clémence divine, des intérêts du genre humain; et avec toute l'Église qui gémit avec eux, ils demandent, ils supplient que la foi soit accordée aux infidèles, que les idolâtres soient délivrés des erreurs de leur impiété, que les hérétiques, recevant la foi catholique, viennent à résipiscence, que les schismatiques reçoivent l'esprit de charité qui les rendra à la vie, que les pécheurs prennent les remèdes de la pénitence, et enfin que les catéchumènes, amenés au sacrement de la régénération, voient s'ouvrir devant eux le palais de la miséricorde céleste. Or, les résultats démontrent que ces demandes ne sont pas de vaines cérémonies ni des prières inutiles ; puisque Dieu daigne retirer des erreurs de toute espèce un grand nombre d'hommes, que, après les avoir arrachés à la puissance des ténèbres, il transporte dans le royaume du Fils de son amour, qu'il transforme de vases de colère en vases de miséricorde. Et cela est tellement reconnu une œuvre divine, que des actions de grâces et des témoignages de louange sont continuellement rendus à Dieu qui daigne illuminer ou corriger ces âmes.

C. IX (ou XII). Illud etiam quod circa baptizandos in universo mundo sancta Ecclesia uniformiter agit, non otioso contemplamur intuitu. Cum sive parvuli sive juvenes ad regenerationis veniunt sacramentum, non prius fontem vitæ adeunt quam exorcismis et exsufflationibus clericorum spiritus ab eis immundus abigatur : ut tunc vere appareat quomodo princeps mundi hujus mittatur foras (Joa., XII, 31), et quomodo prius alligetur fortis (Matth., XII, 29), et deinceps vasa ejus diripiantur (Marc., III, 27) in possessionem translata victoris, qui captivam ducit captivitatem (Eph., IV, 8) et dat dona hominibus (Ps. LXVII, 19).

His ergo ecclesiasticis regulis et ex divina sumptis auctoritate documentis, ita adjuvante Domino confirmati sumus, ut omnium bonorum affectuum atque operum et omnium studiorum, omniumque virtutum, quibus ab initio fidei ad Deum tenditur, Deum profiteamur auctorem, et non dubitemus ab ipsius gratia omnia hominis merita præveniri, per quem fit, ut aliquid boni et velle incipiamus et facere (Phil., II, 13). Quo utique auxilio et munere Dei non auferetur liberum arbitrium, sed liberatur, ut de tenebroso lucidum, de pravo rectum, de languido sanum, de imprudente sit providum. Tanta enim est erga omnes homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita, quæ sunt ipsius dona; et pro his, quæ largitus est, æterna præmia sit donaturus. Agit quippe in nobis, ut quod vult et velimus et agamus, nec otiosa in nobis esse patitur, quæ exercenda, non negligenda donavit, ut et nos cooperatores simus gratiæ Dei. Ac si quid in nobis ex nostra viderimus remissione languescere, ad illum sollicite recurramus, qui sanat omnes languores nostros et redimit de interitu vitam nostram (Ps. CII, 3, 4) et cui quotidie dicimus : *Ne inducas nos in tentationem, sed libera nos a malo* (Matth., VI, 13).

C. X (ou XIII). Profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quæstionum, quas

C. IX. Et les rites que la sainte Église accomplit uniformément dans l'univers entier dans la collation du baptême, ne sont pas pour nous un spectacle oiseux dont le sens nous échapperait. Lorsque enfants ou jeunes hommes viennent au sacrement de la régénération, ils n'entrent dans la fontaine de vie qu'après que les exorcismes et les insufflations des clercs ont chassé loin d'eux l'esprit immonde; pour qu'il soit bien évident que le prince de ce monde est jeté dehors, que le fort est auparavant enchaîné, et ses meubles enlevés pour être transférés en propriété au vainqueur qui emmène des captifs et fait des largesses aux hommes.

(*Conclusion*.) Voici donc les convictions que ces définitions ecclésiastiques et ces documents appuyés sur l'autorité divine ont, avec l'aide de Dieu, confirmées en nous : Nous professons hautement que tous les bons sentiments et toutes les bonnes œuvres, tous les efforts et toutes les vertus, par lesquels, depuis le premier début de la foi, nous nous dirigeons vers Dieu, ont vraiment Dieu pour auteur : nous croyons fermement que tous les mérites de l'homme sont précédés par la grâce de celui à qui nous devons et de commencer à vouloir le bien et de commencer à le faire. Et certes, ce secours et ce bienfait de Dieu ne nous enlèvent pas le libre arbitre; mais le libèrent, afin qu'il devienne, de ténébreux éclairé, de tortueux droit, de languissant vigoureux, d'imprudent avisé. Car, telle est la bonté de Dieu pour tous les hommes qu'il consent à ce que ses dons deviennent nos mérites, et qu'il veut récompenser pendant l'éternité, ce qu'il nous a accordé lui-même. Il agit en nous, pour que nous voulions et fassions ce qu'il veut; il ne souffre pas que nous laissions inutiles en nous les dons qu'il nous a conférés non pour les négliger, mais pour les faire valoir, de telle sorte que nous soyons les coopérateurs de sa grâce. Et si nous voyons que quelque chose languit en nous par suite de notre relâchement, recourons, avec insistance, à celui qui guérit toutes les maladies et délivre notre vie de la fosse, à celui à qui nous disons chaque jour : *Ne nous induis pas en tentation, mais délivre-nous du mal.*

C. X. Quant aux questions plus profondes et plus ardues que soulèvent ces controverses,

latius pertractarunt qui hæreticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere; quia ad confitendum gratiam Dei, cujus operi ac dignationi nihil penitus subtrahendum est, satis sufficere credimus, quidquid secundum prædictas regulas apostolicæ sedis nos scripta docuerunt : ut prorsus non opinemur catholicum quod apparuerit præfixis sententiis esse contrarium.

questions amplement développées par les écrivains qui ont combattu les hérétiques, nous n'avons certes pas la témérité d'en faire peu de cas, mais nous ne croyons pas nécessaire d'en donner la solution. En effet, dans notre foi à la grâce de Dieu (à l'action et à la miséricorde de qui rien absolument ne doit être soustrait), il suffit de s'en tenir à la doctrine que, selon les règles précédentes, nous enseignent les écrits du siège apostolique : en sorte que nous regardons comme entièrement contraire à la foi catholique ce qui apparaitra en opposition avec ces décisions doctrinales.

(1) Le texte d'Innocent cité dans le c. II a été abrégé par le collecteur, et obscurci. Au lieu de *Nam quid,* les éditions des *Capitula* donnent ordinairement *Numquid.*

(2) Texte primitif de la lettre légèrement modifié.

(3) Ce texte de Zosime est extrait de la fameuse *Tractoria* aujourd'hui perdue, dont les fragments conservés ici (c. V, VII) et dans les œuvres de Prosper d'Aquitaine sont réunis par dom Coustant, *P. L.*, t. XX, col. 693-695.

(4) La lettre des évêques d'Afrique à Zosime est également perdue. Ce fragment est conservé aussi par Prosper d'Aquitaine, *Liber contra collatorem*, c. V, n. 3, *P. L.*, t. LI, col. 228, et t. XLV, col. 1808, n. 15. Dans les dernières lignes, beaucoup d'éditions des *Capitula* admettent à tort le pluriel *retulistis, vidistis, dixistis,* tout en maintenant plus haut le singulier *curasti, posuisti.*

(5) Le c. VII est intégralement la continuation de la *Tractoria* du pape Zosime; c'est lui en effet, et non le collecteur, qui a pu dire : *quasi proprium apostolicæ sedis amplectimur.* Dom Coustant l'a très bien remarqué. *P. L.*, t. XX, col. 534. Du reste, le début du canon suivant suppose que le collecteur n'a réuni jusqu'ici que des témoignages de pontifes romains. Nous apprenons donc par ce texte que la *Tractoria* avait solennellement approuvé et reproduit les canons 3e, 4e, 5e du concile de Carthage.

(6) Ces trois canons sanctionnés par Zosime sont bien ceux du concile de Carthage (1er mai 418) et c'est à tort qu'on attribue souvent ces huit canons au concile de Milève en 416. Voir t. I, col. 2282. Cf. dom Coustant, *P. L.*, t. XX, col. 534. Pour le texte des canons, Mansi, t. III, col. 811 sq.; *P. L.*, t. XLV, col. 1730. Il faut observer que ces canons 3, 4, 5, sont numérotés 4, 5, 6, dans certains manuscrits.

III. Sources et doctrine des *Capitula*. — 1° Le caractère dominant et le but de cette collection de décrets sont nettement indiqués dans le préambule. Il s'agit de combattre directement le semipélagianisme des Gaules. La lettre de Célestin avait garanti l'orthodoxie de saint Augustin et réprimé les attaques contre le grand docteur. Mais cette apologie en bloc de sa doctrine ne tranchait guère les difficultés particulières. Les adversaires de saint Augustin distinguaient entre ses premiers ouvrages et ses derniers écrits, ceux qui étaient postérieurs aux définitions d'Innocent et de Zosime : on acceptait les premiers, on se croyait dispensé de tenir compte des autres. Les partisans de Cassien disaient tout haut qu'au lieu d'examiner des textes d'Augustin, ils voulaient *s'en tenir aux définitions sanctionnées par le siège apostolique.* Voilà ce qui inspira au collecteur la pensée de ce recueil des décisions romaines.

2° Les *sources* auxquelles sont empruntés ces *Capitula* se réduisent à trois : 1. Les lettres d'Innocent Ier aux Pères du concile de Carthage dès le début de 417 (c. I-III) et aux Pères de Milève à la même époque (c. IV). — 2. La célèbre *Tractoria* de Zosime (été de 418) fournit le c. V avec une explication empruntée à la réponse des évêques d'Afrique sur l'*inspiration* (*instinctu Dei*) qui précède tout acte bon; le c. VI sur la nécessité de la grâce dans tout acte vertueux; le c. VII où sont approuvés trois canons de Carthage (318). — 3° Enfin la *liturgie,* dont on proclame le droit régulateur de la foi, inspire le c. VIII (prières pour toutes les classes d'hommes, conservées aujourd'hui dans l'office de *Parasceve;* cf. même argument chez S. Augustin, *Epist.*, CCXVII, *ad Vitalem*, n. 2, 26, *P. L.*, t. XXXIII, col. 978, et surtout 988), et le c. IX sur les exorcismes du baptême : il faut reconnaitre que ces deux chapitres, tout en confirmant l'impression générale sur la foi de l'Église à la nécessité de la grâce, ont une portée moins précise et moins décisive dans la controverse semipélagienne.

3° La *doctrine* de ce document a été analysée, t. I, col. 2518; elle est parfaitement résumée dans la conclusion qui réduit tout à cette profession de foi : « A la grâce de Dieu doit être attribué absolument tout ce qu'il y a de bien en nous, la bonne volonté et aussi le bon désir, l'achèvement et aussi le commencement. » Ce n'est donc point l'existence du péché originel qui est ici en vue comme dans les discussions contre Pélage; ce n'est même pas directement la nécessité de la grâce pour le bien, quoique celle-ci ait dû être rappelée (c. I, II, IV). C'est proprement l'*universalité* de cette nécessité pour *tout homme* et pour *tout acte bon* sans exception.

Les semipélagiens, tout en admettant que la grâce de Dieu est nécessaire, distinguaient d'abord entre les personnes : pour les uns, disait Cassien, la grâce prévient la bonne volonté, par exemple dans la vocation de Matthieu et de Paul; chez d'autres, la grâce dépend de la bonne volonté précédente, et il citait Zachée et le bon larron. Cf. Prosper d'Aquitaine, *Contra collat.*, c. V, n. 1, *P. L.*, t. LI, col. 225. Ils distinguaient ensuite entre tels ou tels actes et en particulier entre la réalisation des bons désirs qui requiert la grâce, et ces désirs ou les premiers commencements de toute vertu qui dépendent de notre liberté seule et même attirent la grâce. Voir col. 1828.

Les *Capitula* affirment donc la nécessité pour tous les cas sans aucune exception. Tel est le sens de ces formules si universelles : *neminem esse per semetipsum bonum* (c. II); *quod nemo nisi per Christum libero bene utatur arbitrio* (c. IV); même les *justes* ont besoin de la grâce pour persévérer (c. III); aucun acte bon n'échappe à l'inspiration divine (c. V); même l'*initium*, la seule pensée, le seul désir du bien (c. VI), les *exordia bonæ voluntatis* (c. VIII) requièrent le don de Dieu. On peut donc conclure que Dieu *prévient* toujours l'homme, *ab ipsius gratia hominis merita præveniri conclusione,* ce qui est la clef de la gratuité de la grâce.

Si l'on compare cette série de décisions avec les canons du concile d'Orange (*Arausicanum II;* Denzinger, n. 144 sq.) envoyés eux aussi de Rome un siècle plus tard sur le même sujet, on s'aperçoit vite de l'identité de doctrine; seulement la discussion d'un siècle a eu pour résultat une plus grande précision, et aussi une plus grande habitude des formules augustiniennes qui souvent forment la substance de ces canons. Aux semipélagiens qui soutiennent que par les saints désirs, les prières, les larmes on peut obtenir les grâces, nos *Capitula* répondent simplement : Tout vient de Dieu, le commencement comme la fin de l'œuvre. Mais les canons d'Orange ajoutent expressément : Ces désirs, ces prières, ces larmes sont précisément un don de Dieu, et n'ont pu naître qu'en vertu d'une grâce prévenante. Can. 3-6. Les *Capitula* parlent du *commencement* de tout acte bon; les canons d'Orange montrent que le débat s'est spécifié et concentré sur l'*initium fidei.* Enfin pour rassurer les esprits effrayés par le prédestinatianisme, nos *Capitula* affirment la liberté de l'homme; les canons d'Orange précisent et rejettent la prédestination au mal. Denzinger, n. 170.

La bibliographie afférente à ces documents a été indiquée : 1° en ce qui concerne la lettre de Célestin et les *Capitula,* à pro-

pos de la controverse sur l'autorité de saint Augustin, au ve siècle, t. I, col. 2470; 2° pour la controverse semipélagienne, *ibid.*, col. 2557.

E. PORTALIÉ.

2. CÉLESTIN II, pape, successeur d'Innocent II, élu le 25 septembre 1143, et mort le 8 mars 1144.

Gui Castello, originaire de Tiferno en Toscane, élève de Pierre Abélard, et réputé pour sa science, fut élevé au cardinalat en 1128, avec le titre de Saint-Marc; il devint légat en France en 1140 et essuya des reproches de saint Bernard pour la faveur montrée à Arnaud de Brescia. Il fut élu pour ses capacités après la mort d'Innocent II, mais sa mort au bout de six mois de règne ne lui permit pas de rien faire de considérable.

Jaffé, *Regesta pont. rom.*, 2e édit., 1888, t. II, p. 1-7; Duchesne, *Liber pontificalis*, 1892, t. II, p. 385; Watterich, *Vitæ pont. rom.*, 1862, t. II, p. 276.

H. HEMMER.

3. CÉLESTIN III, pape, successeur de Clément III, élu le 30 mars 1191, mort le 8 janvier 1198.

Hyacinthe Bobo, le premier pape de la famille Orsini, avait 85 ans d'âge et 47 de cardinalat, quand il hérita de la succession de Clément III. Il n'était que simple diacre au moment de son élection (30 mars) et reçut la prêtrise le 13 avril et l'épiscopat le 14 avril suivant (samedi saint et jour de Pâques). Dès le 15 avril, il couronnait l'empereur Henri VI et l'impératrice Constance. Tout son pontificat devait se passer à lutter contre cet empereur pour l'empêcher de réunir les deux couronnes d'Allemagne et de Sicile et d'étouffer ainsi les possessions du saint-siège. La résistance de Naples, mieux que les objurgations du faible Célestin, fit échouer l'entreprise du roi qui dut rentrer précipitamment en Allemagne. C'est lui qui porte la responsabilité principale de la destruction sauvage de Tusculum abandonné aux fureurs du peuple romain, mais le pape à qui le sénat de Rome rétrocéda les ruines de la ville parut s'associer par sa faiblesse peut-être plus que par complaisance à cet acte inhumain.

La même longanimité empêcha le pape de frapper à temps de l'excommunication les auteurs de l'arrestation de Richard Cœur de Lion, traitreusement emprisonné à son retour de croisade (Jaffé, 17119, 17205), et quand il le fit ce fut avec des ménagements singuliers pour la personne de l'empereur. Cela n'empêcha pas un retour offensif de Henri VI vers l'Italie méridionale, après la mort du roi Tancrède (1194); il fit crever les yeux au jeune Guillaume III, s'empara du royaume de Sicile au nom de Constance et établit son frère et d'autres princes allemands dans l'Italie centrale. Pour calmer le pontife il fit miroiter à ses yeux un projet de croisade qu'il méditait réellement en vue de battre les infidèles et de conquérir l'empire grec. Le projet ne fut jamais exécuté. En revanche, les usurpations sur le saint-siège en Italie continuèrent, de même que les cruautés commises en Sicile, et peut-être la rupture eût-elle enfin éclaté, si Henri ne fût mort subitement à Messine le 28 septembre 1197. Le vieux Célestin s'éteignit peu après l'empereur le 8 janvier 1198.

La faiblesse du pape avait encouragé d'autres résistances : en Angleterre, son légat, l'évêque d'Ely, à qui Richard absent pour raison de croisade avait confié le royaume, avait du mal à se faire reconnaître de Jean sans Terre et des barons; le pape le soutint de son mieux (Jaffé, 16765), mais sans grand résultat. L'intérêt du pape pour la croisade se marque par de nombreuses lettres en faveur des Templiers, des Hospitaliers, par l'approbation donnée à l'ordre des Chevaliers allemands (1191); mais Célestin dut relever Philippe-Auguste de son vœu à son retour de la croisade. Dans les affaires matrimoniales qui intéressaient plus directement la religion, le pape montra plus de vigueur : Alphonse IX de Léon dut renoncer à épouser une princesse portugaise, et Philippe-Auguste vit casser la sentence de divorce rendue par des évêques complaisants. Jaffé, 17241-17243. A la vérité, il ne tint aucun compte des décisions du pape et il épousa même Agnès de Méranie sans que le pape prît des mesures plus sévères.

Célestin III canonisa saint Jean Gualbert (1er octobre 1193).

Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, 2e édit., 1888, t. II, p. 577 sq.; Watterich, *Vitæ pontificum romanorum*, t. II, p. 708; *P. L.*, t. CCVI, col. 867; Toche, *Kaiser Heinrich VI*, Leipzig, 1867; *Geschichte der Stadt Rom*, par Reumont, t. II, p. 462; par Gregorovius, 4e édit., t. IV, p. 591; Dœllinger, *La papauté*, trad. franç. par Giraud-Teulon, Paris, 1904; Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e édit. par Knœpfler, t. V, p. 755.

H. HEMMER.

4. CÉLESTIN IV, pape, successeur de Grégoire IX, élu le 25 octobre 1241, mort le 10 novembre suivant.

Godefroy, cardinal-évêque de Sabine, élu malgré son grand âge, en pleine lutte de la papauté contre Frédéric II, par un collège de cardinaux très divisé, mourut au bout de quinze jours de règne. Il eut pour successeur Innocent IV mais seulement en 1243.

Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, 1874, t. I, p. 940.

H. HEMMER.

5. CÉLESTIN V (SAINT), pape, successeur de Nicolas IV, élu le 5 juillet 1294, démissionnaire du siège apostolique le 13 décembre de la même année.

Fils d'un paysan des Abruzes, Pierre, dit Murrone, naquit vers 1215 (au plus tôt vers 1210), et passa presque toute sa vie dans les exercices ascétiques. Il était entré chez les bénédictins et avait mené la vie érémitique sur le mont Majella et sur le mont Murrone d'où lui vint son surnom. Des relations mal éclaircies avec les spirituels valurent au pieux ermite un renom qui lui attira des disciples et lui permit de fonder un ordre particulier, approuvé, dit-on, par différents papes et notamment par Urbain IV en 1264 et par Grégoire X en 1274; mais Pierre de Murrone abandonna à un vicaire le soin de gouverner son ordre lorsqu'il devint un peu nombreux. Rien ne le désignait pour la tiare, et il fut plus surpris que personne de se voir offrir la papauté.

Nicolas IV était mort depuis deux ans (1292) et les factions des cardinaux Orsini et Colonna ne parvenaient pas à s'entendre. Le conclave, réuni à Pérouse, menaçait de s'éterniser, quand Charles II, roi de Naples, fit aboutir la candidature de Pierre de Murrone. Les députés du conclave ne purent d'abord parler à l'élu qu'à travers la fenêtre grillée de sa cellule. On parvint à lui faire agréer l'élection en y montrant le doigt de Dieu. Célestin V convoqua les cardinaux à Aquila, où il fit modestement son entrée sur un âne, et fut enfin sacré le 29 août 1294.

Son inexpérience le livra aussitôt aux politiques et aux intrigants. Le roi de Naples, Charles le Boiteux, le décida à demeurer à Naples dans un palais où l'humble pape se contenta d'une chambre toute monacale, et se mit en devoir de l'exploiter pour conquérir la Sicile. Il se fit donner un appui moral et financier pour la guerre (Potthast, 23985) et comme la vieillesse de Célestin était un danger pour son influence, il tenta de s'assurer un rôle prépondérant dans le prochain conclave en faisant remettre en vigueur la constitution de Grégoire X sur les élections pontificales et en faisant procéder à une fournée de cardinaux choisis parmi ses créatures.

Les affaires spirituelles, en dépit des bonnes intentions du pape, étaient aussi mal conduites que les politiques. Une nuée d'intrigants et d'exaltés, appartenant au parti des spirituels franciscains et à la postérité spirituelle de Joachim de Flore, s'empressèrent de se rendre auprès du pape qui les avait connus dans sa retraite et qui ne voyait de leurs menées que le zèle apparent pour la réforme de l'Église. Timide à l'égard des cardinaux qu'il tenait loin de ses conseils, le pape

se laissait arracher des permissions, des faveurs spirituelles, des décisions qui menacèrent bien vite l'Église d'une vraie anarchie. Tandis que l'ordre des ermites de Pierre de Murrone recevait avec le nom de « célestins » une constitution indépendante et une sorte de primauté sur les bénédictins; tandis que les frères mineurs du courant « spirituel » devenaient par la grâce du pape les « pauvres ermites célestins », d'autres esprits moins faciles à discipliner, notamment les « frères apostoliques », entamaient une campagne de prédications dangereuse.

La simplicité du pape le rendait peu propre au rôle de réformateur que l'on pouvait attendre d'un moine : le fils du roi de Naples, laïque âgé seulement de vingt et un ans, fut nommé par lui archevêque de Lyon. Potthast, 23990. Clément V, dans la bulle de canonisation de Célestin, le dit *ad regimen universalis Ecclesiæ inexpertus*. Bourrelé d'inquiétudes de conscience, Célestin semble avoir eu de lui-même la pensée de renoncer à la tiare. Après avoir essayé de se décharger du poids du gouvernement sur une commission de trois cardinaux, il donna suite à son projet de renonciation en dépit du mécontentement populaire et des remontrances de ses moines célestins. Les cardinaux l'encouragèrent et Benoît Gaétani, le futur Boniface VIII, par une consultation canonique, leva tous les scrupules. Une constitution, rédigée à la demande d'un cardinal, établit qu'il était permis à un pape de se dépouiller de sa dignité. *Sext.*, *Decret.*, l. I, tit. VII, a. 1. Le 13 décembre 1294, Célestin lut son acte d'abdication libre et volontaire en présence du sacré collège. Sa démarche lui valut, avec les éloges de Pétrarque pour sa grandeur d'âme, les reproches passionnés de Dante pour la lâcheté qui lui inspira *il gran rifiuto*. *Inf.*, III, 59.

Benoît Gaétani devenu Boniface VIII avait lieu de craindre que son prédécesseur, entre les mains des intrigants qui le dominaient, ne revînt sur son abdication et n'occasionnât peut-être un schisme. Il avait intérêt à exercer une étroite surveillance. Célestin réussit à s'enfuir à Sulmone et à gagner l'Adriatique, mais le vent l'empêcha de passer en Dalmatie ou en Grèce. Boniface, s'étant saisi de sa personne, le confina au château de Fumone près d'Anagni, où il vécut encore près d'un an et demi, dans une pieuse retraite, en compagnie de deux religieux de son ordre.

On possède quelques opuscules ascétiques attribués au pape Célestin V et imprimés à Naples par Telera en 1640. L'authenticité en est des plus douteuses. Un des biographes les plus anciens et les plus autorisés se tait sur ces ouvrages et note que son héros « peu doué de science a été choisi de Dieu *ut confundat fortia* ». Ces opuscules n'ont d'ailleurs aucune originalité et sont pour une bonne part de simples résumés de travaux antérieurs. Il se pourrait que Célestin eût contribué à la formation du recueil.

Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, 1875, t. II, p. 1915; *Acta sanctorum*, t. IV maii, p. 418, contenant les travaux de Jacobus Cardinalis, p. 437, de Pierre d'Ailly, p. 486, de Lelio Marino, p. 500. Une des sources de cette dernière Vie écrite par Lelio Marino est publiée par les *Analecta bollandiana*, t. IX (1890), p. 147-200 (y joindre t. X (1891), p. 385-392). Autres sources dans *Analecta bollandiana*, t. XVI (1897), p. 393-487, dans Muratori, *SS. rerum Italicarum*, t. III, p. 657; Georgius Cardinalis, t. IX, p. 54; Jacobus de Voragine, p. 735, Franc. Pippinus, p. 966; Fers. Vicentinus, t. XI, p. 1199, 1300; Ptolémée de Lucques, *Monumenta Germaniæ*, t. XXVI, p. 620; t. XXVII, p. 471; t. XXVIII, p. 489, 611; t. XXX, p. 427, 717; Telera, *Opuscula Cœlestini V*, Naples, 1640, réimprimés dans la *Bibliotheca maxima Patrum*, t. XXV; la plupart des ouvrages généraux sur Boniface VIII mentionnés à l'article de ce pape : Marini, *Vita e miracoli di S. Pietro del Morone*, Milan, 1640; Raynaldi, *Annales*, an. 1294, 1295; Wadding, *Annales minorum*, an. 1294; Antinori, *Celest. V ed il VI centenario della sua incoronazione*, Aquila, 1894 (important pour le complément des sources); Ehrle, travaux importants dans *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1885 sq., t. I, p. 509, 521; t. II, p. 106, 125, 308; t. III, p. 525; t. IV, p. 2; dom Aurélien, *La vie admirable de notre glorieux Père saint Pierre Célestin, pape cinquième du nom, fondateur de l'ordre des célestins*, in-8, Bar-le-Duc, 1873; Schulz, *Peter von Murrhone*, I, Diss., Berlin, 1894; II, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XVII (1897), p. 363-397, 477-507; J. Celidonio, *Vita di San Pietro del Morrone Celestino papa V*, Sulmona, 1896; Id., *La non autenticita degli Opuscula Cœlestina*, Sulmona, 1896; à compléter par une dissertation publiée dans les *Analecta bollandiana*, t. XVI (1897), p. 365-392; t. XVIII (1899), p. 34.

H. HEMMER.

6. CÉLESTIN DE MONT-DE-MARSAN, religieux capucin de la province d'Aquitaine, pendant plusieurs années lecteur de philosophie et de théologie, mort à Bordeaux en 1650, laissait plusieurs ouvrages manuscrits, dont quelques-uns furent imprimés après sa mort : *Speculum sine macula, in quo Ecclesiæ facies in triplici statu, naturæ, legis et gratiæ exhibetur*, Lyon, 1651; *Clavis David sive arcana Scripturæ sacræ*, in-fol., Lyon, 1659. Il avait aussi composé un *Cursus theologiæ in quo electissima D. Thomæ et S. Bonaventuræ sacra doctrina in catenam redacta continetur, ubi videtur discors ad concordiam pro viribus revocatur, et novæ quæstiones novissimis sæculis suscitatæ pertractantur*, 2 in-fol., qui ne paraît pas avoir été imprimé.

Apollinaire de Valence, *Bibliotheca fr. min. capuccinorum prov. Occitaniæ et Aquitaniæ*, Nimes, 1894; *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

7. CÉLESTIN DE SOISSONS, religieux du tiers-ordre régulier dans la province d'Aquitaine, dont il fut quelques années supérieur, publia, outre des *Decisiones casuum conscientiæ*, un *Compendium theologiæ moralis in quo de scientia omnibus sacerdotibus sacras peccatorum confessiones audituris necessaria tractatur*, in-8°, Paris, 1635. Wadding lui attribue encore un *Tractatus de judicio regulari*.

Wadding, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1650; Sbaralea *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1806; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 363 (et non pas 359 comme portent les Index).

P. ÉDOUARD D'ALENÇON.

CÉLESTINS. — Origine et histoire. — II. Règle. — III. Personnages illustres et écrivains.

I. ORIGINE ET HISTOIRE. — L'ordre des célestins, ainsi nommé en souvenir de saint Pierre Célestin, son fondateur, eut pour berceau le mont Murrone (1250), où le saint menait depuis quelque temps la vie solitaire. Le monastère de Majella fut promptement fondé pour recevoir les vocations qui affluaient. L'érection de la congrégation, rattachée à l'ordre de Saint-Benoît, se fit en 1264 sous Urbain IV. Les austérités et les miracles du fondateur et la popularité qu'il eut bientôt activèrent le recrutement. Des abbayes bénédictines, qui éprouvaient le besoin de se réformer, s'adressèrent à lui ou à ses disciples et entrèrent dans son ordre. Telles furent Vallebonne et Faifola. Le nombre des monastères s'éleva en dix ans au chiffre de seize. Il s'accrut surtout après l'élection de Pierre Célestin au souverain pontificat (1294). Le développement continua longtemps après sa mort et il finit par atteindre le chiffre de cent cinquante maisons, répandues principalement en France et en Italie. Philippe le Bel, qui avait une grande dévotion à saint Pierre Célestin, leur ouvrit les portes du royaume par la fondation du monastère d'Ambert.

Il y eut en Italie quatre-vingt-seize monastères. Le plus important était Saint-Esprit du mont Murrone, devenu le chef-lieu de l'ordre en 1293; c'est là que saint Pierre apprit la nouvelle de son élection. Saint-Esprit du mont Majella fut quelque temps le séjour du bienheureux et le centre de l'ordre. On peut citer encore les monastères de Saint-Onufre, de Saint-Georges de Roccamorice, de Saint-Eusèbe de Rome, de Saint-Benoît de Nursie, de Sainte-Catherine et de Saint-Michel à

Naples, de Notre-Dame de Capoue, de Saint-Jacques de Palerme, de Saint-Étienne et de Saint-Jean-Baptiste de Bologne, de Saint-Michel de Florence, etc.

En France, où cet ordre eut vingt et une maisons, on peut nommer Notre-Dame de l'Annonciation de Paris, qui fut la plus importante, et devint pour les monastères du royaume une sorte de maison-mère, Notre-Dame de Sens, Notre-Dame de Metz, Saint-Antoine d'Amiens, la Trinité de Marcoussis, Notre-Dame de Bonne-Nouvelle à Lyon, Notre-Dame de Rouen et Saint-Pierre-Célestin d'Avignon.

Hors de France et d'Italie, il y eut les maisons de Notre-Dame d'Héverlés près Louvain, de Surrey en Angleterre, de la Sainte-Chapelle à Barcelone, du Mont-Paraclet en Bohême, etc.

Les maisons de l'ordre avaient le simple titre de prieurés, sauf le monastère du mont Murrone, qui était érigé en abbaye depuis qu'on y avait établi le siège du supérieur général. Les monastères français formèrent de bonne heure une province à part, pouvant se donner les constitutions et le gouvernement qui leur convenaient. Pour affirmer davantage leur indépendance, ils obtinrent des papes Martin V et Clément VII des bulles les exemptant du droit de visite que l'abbé général avait sur l'ordre entier (25 novembre 1523). Par ses bulles du 29 janvier 1616, Paul V décida que les monastères célestins d'Italie se partageraient en abbayes et en prieurés; seraient abbayes les monastères comptant douze moines, dont six prêtres et un abbé; prieurés ceux qui en comptaient six et le prieur. Il y avait en Italie en 1669 trente-neuf abbayes et treize prieurés, distribués en quatre nations ou *quateriæ*, non compris l'abbaye romaine de Sainte-Marie *in Posterula*, résidence du procureur général.

L'ordre des célestins fut supprimé en France par la commission des réguliers à la fin du XVIIIe siècle; dix-sept maisons subsistaient encore. La suppression des monastères italiens se fit en février 1807. Une restauration tentée en France dans le courant du XIXe siècle n'eut aucun résultat.

II. Règle. — Les célestins suivent la règle de saint Benoît, avec des constitutions qui en adaptent la pratique à leur genre de vie. On retrouve chez eux des traces d'une influence franciscaine. Saint Pierre Célestin, qui avait donné des constitutions à son ordre avant son élévation au souverain pontificat, confirma ses fondations et ses privilèges par ses bulles du 27 septembre 1294 adressées à Onuphre de Comine, supérieur général. Ces privilèges furent renouvelés et confirmés par Boniface VIII, Clément V et plusieurs de leurs successeurs. Les chapitres généraux, chargés de nommer le général, les visiteurs et les supérieurs, complétaient ou modifiaient par leurs décisions les constitutions primitives. La Bibliothèque nationale possède un exemplaire de leurs constitutions du XVIe siècle, fonds Saint-Germain latin, 13797. La Bibliothèque de l'Arsenal, qui s'est enrichie des manuscrits des célestins de Paris, conserve des textes antérieurs, ms. 790, constitutions de 1414, et ms. 791, celles de 1462. Les réformes qui se firent dans l'ordre au XVIIe siècle furent réglées par de nouvelles constitutions. Urbain VIII les confirma par ses bulles du 8 juillet 1626 et en même temps modifia l'organisation du gouvernement dans l'ordre. Ce sont ces constitutions que publie Brockie. De nouvelles améliorations furent introduites dans le régime de l'ordre; Clément XIII les approuva par bulles du 27 mars 1762. D'autres modifications, introduites par le chapitre général de 1765, reçurent l'approbation de Clément XIII le 20 avril 1768.

Les célestins portaient la tunique blanche avec un scapulaire et un capuce noir. Ils observaient l'abstinence continuelle sauf en cas de maladie et gardaient la plupart des pratiques qui caractérisent l'ordre de Saint-Benoît.

III. Personnages illustres et écrivains. — Cet ordre a fourni à l'Église un pape, saint Pierre Célestin, voir col. 2062 sq., deux cardinaux, Thomas Aprutio et Pierre Romain, à qui le saint fondateur demanda de l'assister dans le gouvernement de l'Église. Les célestins comptent plusieurs bienheureux : Robert de la Salle (1273-1341), qui remplit les fonctions de supérieur général, après avoir travaillé à la fondation de plusieurs monastères; Jean-Baptiste de Lucques († 1590), prieur de Saint-Pierre de Majella à Naples, aux prières de qui Don Juan d'Autriche attribua sa victoire contre les Turcs (1571); Jean Bassand († 1445), qui remplit les premiers offices dans la province française et fut le confesseur de sainte Colette; Pierre Santucci († 1641); Benoît de Roccamarie († 1626); Théophile de Angelis († 1666).

Parmi les écrivains de l'ordre, il est juste de nommer Pierre et Antoine Pocquet. Celui-ci fut moine du couvent de Paris, prieur de Mantes et premier provincial de France. Saint Pierre de Luxembourg l'eut pour directeur. Il mourut en 1408. Il écrivit un résumé des conférences de Cassien, des œuvres de saint Jean Climaque, un recueil de prières sur la vie de Notre-Seigneur et des saints, et un commentaire de la règle de saint Benoît, restés manuscrits. Le premier, originaire de Beauvais, moine de Marcoussis, mort à Paris en 1546, a laissé un *Traité sur l'Immaculée Conception*, un *Commentaire de la règle de saint Benoît*, une *Explication du canon de la messe*, et deux volumes de sermons, également manuscrits. Philippe de Maizières, qui fut chancelier de Chypre et de Jérusalem, organisa une croisade et fut en France conseiller de Charles V et précepteur de Charles VI, avant de recevoir l'habit des célestins (1380). On a de lui une *Vie de S. Pierre Thomasio, carme;* une *Circulaire pour l'établissement de la fête de la Présentation* et un *Office de cette fête;* une lettre *De laudibus B. M. V.;* une *Oratio tragœdica in passionem D. N. J. C. in sex partes divisa*, et le *Songe du vieux pèlerin*, adressé au roi Charles V. Il mourut en 1405. — Jean Gerson, frère du célèbre chancelier, profès à Mantes (1407), mourut à Lyon en odeur de sainteté en 1434. On a de lui un *Commentaire sur la règle de saint Benoît*, une *Epistola ad B. P. Anselmum, cælestinum, de operibus Johannis cancellarii, fratris sui*, imprimée dans le t. I des œuvres de son frère. On lui a faussement attribué un traité *De elevatione mentis ad Deum* ou *Alphabetum divini amoris*, qui est du dominicain allemand Jean Nyder. — Jean Bertauld, originaire d'Amiens, religieux à Mantes (1429), supérieur général de l'ordre en Italie, mort en 1472, a laissé dix-sept lettres, qui, par leur doctrine et leur onction, méritent d'être comparées à celles de saint Bernard, et un dialogue sur ce qu'il avait fait en Italie. — Claude Rapine, né à Auxerre, religieux à Paris (1440), travailla à la réforme des monastères italiens, revint en France où il mourut en 1491. De ses nombreux traités ascétiques, mystiques et philosophiques un seul a été publié: *Liber de his quæ mundo mirabiliter eveniunt, ubi de sensuum erroribus et animæ potentiis et de influentiis... et de fato disseritur*, in-4°, Paris, 1542; Jacques Girard le traduisit et le donna sous ce titre : *Livre de Claude, célestin, des choses merveilleuses en nature*, in-8°, Lyon, 1552. — Pierre Louvel, né à Beauvais, profès du monastère de Paris, mort en 1513, est auteur d'un traité *De laudibus et inclyta corona B. M. V.*, in-8°, Paris, 1506, et d'un *B. M. V. alphabetum devotissimum*, resté manuscrit. — Théobald Artaud, religieux du monastère de Paris, sa ville natale, remplit les fonctions de prieur et de provincial († 1499). Il a laissé un traité manuscrit *De pane spirituali et studio sacræ Scripturæ*, une *Oratio ad R. P. Generalem pro tuendis Gallicæ congregationis juribus in abbatia Murronensi*, et un *Commentaire de*

la règle de saint Benoît, in-fol., Paris, 1486. — Pierre Bard, originaire de Tournai, moine de Paris (1499), conseiller et confesseur de Louis XII, refusa la pourpre que lui offrait son ancien condisciple à Louvain, Adrien VI. Il mourut en 1585, laissant la réputation d'un saint. On conservait de lui un volumineux *Commentaire de la règle de saint Benoît,* des *Sermons* et *Conférences;* ils sont restés manuscrits. — Claude Plujette, religieux de Paris, mort provincial à Metz (1532), a écrit un traité *De conversatione monastica et institutione novitiorum,* conservé dans le monastère où il fit profession. — Antoine Ponneton, originaire de Cambrai, moine de Paris (1498), provincial en 1525 († 1533), a laissé dix exhortations sur la visite des monastères et un traité sur le changement de froc des célestins. — Pierre Bureteau, religieux du monastère de Sens, sa ville natale, auteur d'une chronique manuscrite des archevêques de Sens. — Jean Lefranc, mort à Paris (1558), après avoir gouverné diverses maisons, auteur d'*Introductions à la règle de saint Benoît,* d'*Opuscules ascétiques* et d'une *Conférence sur la psalmodie* pour les religieuses, restés inédits. — Denis Lefèvre (Faber), né à Vendôme, religieux à Marcoussis (1500), mourut en 1538 après avoir rempli les fonctions de prieur de Paris et de vicaire général ou provincial. On a de lui : *La vie de saint Pierre Célestin,* écrite d'abord par Pierre d'Ailly, remise en meilleur style et arrangée, in-4°, Paris, 1589; *Poème héroïque sur la Conception de la B. V. Marie,* in-4°, Troyes. On conservait dans les monastères de l'ordre divers ouvrages manuscrits dus à sa plume : *Traité des sept paroles du Seigneur en croix; Epithalamium B. M. V. in antiphonam : Quam pulchra es; Contemplationes septem de Christo patiente,* etc. — Michel Le Blanc, mort à Paris en 1552, est auteur de quelques ouvrages de piété restés inédits : *Liber militiæ spiritualis; Paradisus claustralis,* etc. — François de l'Arben, profès du monastère de Lyon (1512), collabora, pendant qu'il était prieur d'Héverlés, à la traduction française de la Bible donnée par les docteurs de Louvain (1550). On lui doit une traduction du *Livre des vertus* ou *Le paradis de l'âme* d'Albert le Grand, in-16, Paris, 1501, et un *Tractatus de articulis fidei secundum rudimenta musicæ traditis,* restés manuscrits. — Jean de Jars, profès de Paris (1513), est auteur d'un *Abrégé d'histoire universelle,* in-fol., Paris, 1522. — Le Forestier, qui a publié des poèmes en l'honneur de la sainte Vierge, Rouen, 1520. — Pierre de Sure, religieux du monastère d'Avignon, auteur d'une *Vie de saint Pierre de Luxembourg,* in-8°, Avignon, 1562, et de quelques poèmes. — Pierre Boudan, moine de la maison de Paris († 1573), auteur de poésies restées manuscrites. Il a édité la *Vie de saint Pierre Célestin* de Lefèvre, en la faisant précéder d'une préface. — Anselme du Chastel, moine à Ambert (1537), fut prieur de divers monastères et trois fois provincial († 1591). Il a publié en vers un *Recueil des plus notables sentences de la Bible,* in-4°, Paris, 1567; la *Sainte poésie par centuries,* in-4°, Paris, 1590, et un *Traité de la vie solitaire et religieuse,* Lyon, 1574. — Pierre Crespel, l'un des esprits les plus sérieux de l'ordre († 1594), accompagna à Rome le cardinal Henri Gaëtan, qui lui portait beaucoup d'estime. On a de lui : *Summa catholicæ fidei, apostolicæ doctrinæ et ecclesiasticæ disciplinæ necnon totius juris canonici,* in-fol., Lyon, 1598; *Les vingt-deux livres de la Cité de Dieu contre les gentils par saint Augustin, traduits et illustrés de doctes annotations,* dédiés à Charles de Lorraine, duc de Guise (1568). — Nicolas Maillard, profès du monastère de Paris (1588), a publié une traduction française de deux ouvrages italiens : *Pratique de méditations à faire devant ou après la sainte communion sur tous les Évangiles de l'année,* 2 in-12, Paris, 1604; *Douze dialogues de la vertu,* in-12, Paris, 1604. — Nicolas Bernard († 1660) traduisit l'*Abrégé du catéchisme* de Louis de Grenade, in-8°, Paris, 1605. — Donato de Siderno, qui cultiva surtout la poésie latine, a publié : *Harmonia pacis,* in-4°, Teate, 1602; *Harmonia pacis citharista,* in-4°, Teate, 1606. — Placide Padiglia, mort évêque d'Alessano (1648), a écrit *Portrait du très beau visage de la T. S. V. Marie, mère de Dieu, tracé par le Saint-Esprit dans les sacrés Cantiques et développé en dix sermons,* in-4°, Rome, 1624; *Un sermon sur le glorieux patriarche saint Ignace,* in-4°, Naples, 1624; *David pénitent, lectures sur le psaume* L, in-4°, Rome, 1613; *David espérant, lectures sur le psaume* CXXIX, in-4°, Naples, 1624. — Antonio Casale, auteur de *La nouvelle Jérusalem, appelée la sacrée basilique de Saint-Étienne de Bologne, histoire et observations,* in-4°, Bologne, 1637. — Mathieu de la Terre de Labour a publié : *Metaphysicæ universalissimæ tomus primus,* in-fol., Naples, 1672.

C. Telera di Manfredonia, *Uomini illustri per santità della congreg. dei celestini,* in-4°; A. Becquet, *Gallicæ cælestinorum congregationis ordinis sancti Benedicti, monasteriorum fundationes virorumque vita aut scriptis illustrium elogia historica,* in-4°, Paris, 1719; Hélyot, *Hist. des ordres,* t. VI, p. 180-191; *Supplément et remarques critiques sur le chapitre vingt-troisième du sixième volume de l'histoire des ordres monastiques,* par Ant. Becquet, in-4°, Paris, 1726; *La vie admirable de notre glorieux Père saint Pierre Célestin,* par Dom Aurélien, in-8°, Bar-le-Duc, 1873.

J. Besse.

CÉLESTIUS. Voir Pélage et Pélagianisme.

CELESTRE Antoine, de Palerme, issu d'une famille noble, entrait chez les religieux du tiers-ordre régulier de Saint-François, le 13 octobre 1664, âgé de seize ans jour pour jour. Il étudia avec succès et professa la philosophie et la théologie dans les couvents de son ordre à Messine, Rome, Padoue et Milan; il gouverna les provinces de Rome et de Sicile et remplit la charge de procureur général de sa congrégation. Le P. Celestre mourut à Palerme le 19 mars 1706. Il publia : *Christiana catholica religio contra gentiles, mahumetanos, hebræos et sectarios 23 propositionibus demonstrata,* in-12, Rome, 1683; pendant quinze jours l'auteur soutint publiquement ces propositions. *Tabula conciliorum generalium omnium quæ hucusque extabant ad studiosorum sacræ eruditionis commodum et memoriæ facilitatem,* in-fol., Rome, 1684; cet ouvrage fut réédité en 1700 par le P. Bonaventure de Saint-Élie de Palerme : *Conciliorum œcumenicorum schema.* Le P. Celestre laissait en mourant un manuscrit prêt pour l'impression : *Sensus germanus omnium propositionum summis pontificibus damnatarum.*

Mongitore, *Bibliotheca sicula,* Palerme, 1707, t. I, p. 59; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum,* Rome, 1806.

P. Édouard d'Alençon.

CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE. Telle que nous nous proposons de l'étudier, la pratique du célibat ecclésiastique embrasse deux périodes : la 1re (du Ier au IVe siècle), où le célibat est en honneur sans être proprement obligatoire, tant pour l'Église latine que pour l'Église grecque; la 2e (du IVe au XIIe siècle), où il est soumis à des lois précises, beaucoup plus rigoureuses en Occident qu'en Orient : nous suivrons le développement de ces lois, en Orient jusqu'au concile *In Trullo* (692), en Occident jusqu'au concile de Latran (1123).

I. La pratique du célibat, du Ier au IVe siècle. — Saint Paul a tracé, à plusieurs reprises, le portrait de l'évêque selon le cœur de Dieu. « L'évêque doit être, notamment, l'homme d'une seule femme, » δεῖ τὸν ἐπίσκοπον εἶναι μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα. Il fait cette recommandation à Timothée et à Tite. I Tim., III, 3; Tit., I, 6. Mais les termes qu'il emploie ont été diversement interprétés. Certains critiques ont fait porter l'accent de la

phrase sur le premier mot : δεῖ, et ont compris que l'apôtre exigeait que tout évêque eût une femme. Ce sentiment n'est pas seulement celui de quelques modernes; saint Jean Chrysostome atteste que plusieurs l'avaient déjà de son temps : τινὲς δέ, ἵνα μιᾶς γυναικὸς ἀνὴρ ᾖ, φασὶ τοῦτο εἰρῆσθαι. *In Epist. I ad Timoth.*, homil. x, 1, *P. G.*, t. LXII, col. 54. Mais une telle interprétation, si on la juge à la lumière de la parole du Sauveur sur ceux *qui se castraverunt propter regnum cælorum*, Matth., XIX, 12, est sûrement inadmissible. Il serait également impossible de la concilier avec le souhait que forme saint Paul quand il dit : *Volo enim omnes vos esse sicut meipsum,* I Cor., VII, 7, ou avec les conseils qu'il donne quand il détermine les meilleures dispositions de l'âme pour s'adonner au service de Dieu : *Volo vos sine sollicitudine esse : qui sine uxore est, sollicitus est quæ Domini sunt, quomodo placeat Deo,* etc. I Cor., VII, 32-34. Bien que ce souhait et ces conseils ne s'adressent pas spécialement à l'évêque, ils s'appliquent à lui excellemment et plus qu'à tout autre. Il est donc invraisemblable que, dans les Épîtres à Timothée et à Tite, saint Paul ait fait, à celui qui représente éminemment le clergé, une obligation de se marier.

L'accent de la phrase porte non pas sur δεῖ, mais sur μιᾶς, et le sens en est que l'évêque ou le prêtre ne doit pas avoir été marié plus d'une fois, en d'autres termes qu'un bigame (il s'agit de bigamie successive) ne saurait être élevé aux ordres sacrés. Telle est, du reste, l'interprétation qui a toujours prévalu dans l'Église. Nous la rencontrons déjà au commencement du IIIe siècle. Tertullien y fait allusion. *De exhortatione castitatis*, c. XI, *P. L.*, t. I, col. 936, où, s'élevant contre les secondes et les troisièmes noces, il glorifie, en passant, le prêtre monogame : *sacerdotem de monogamia ordinatum*. Il se plaît même à reconnaître que cette loi de la monogamie était chez les catholiques l'honneur du sacerdoce, et pour en faire une loi générale applicable à tous les chrétiens, il s'efforce d'établir que, selon la foi, tous les chrétiens sont prêtres. *De monogamia,* c. XII, *P. L.*, t. II, col. 947. Vers la fin du IVe siècle, les *Constitutions apostoliques* étendent jusqu'au clergé inférieur, « sous-diacres, chantres, lecteurs et portiers, » l'obligation de renoncer à un second mariage. L. VI, c. XVII, *P. G.*, t. I, col. 957.

Il est vrai que tous les docteurs catholiques n'étaient pas d'accord sur ce qu'il fallait entendre par un second mariage chez les chrétiens. Le 17e canon apostolique (fin du IVe siècle) n'exclut des ordres sacrés que celui qui s'est marié deux fois après son baptême. Mansi, *Concil.*, t. I, col. 52. Dans ce système un mariage contracté avant le baptême ne comptait pas, au regard de la prescription de saint Paul. Telle était, semble-t-il, la pratique générale en Orient. Et saint Jérôme lui-même s'étonne qu'on puisse interpréter autrement la recommandation faite à Timothée. « L'univers est plein, dit-il, de clercs qui, ayant été mariés avant leur baptême et devenus veufs, ont après leur baptême épousé une seconde femme, et je ne parle pas des prêtres et des diacres, je parle des évêques : le nombre en est si grand qu'il dépasse celui des Pères du concile de Rimini » (environ trois cents). *Epist.*, LIX, *ad Oceanum,* n. 2, *P. L.*, t. XXII, col. 654. Ailleurs, *Apol. contra Rufinum,* l. I, saint Jérôme est plus réservé et dit simplement : *Istius modi sacerdotes in Ecclesia esse nonnullos.* En Occident, cette sorte de clercs bigames formaient sans doute une exception. L'étonnement qu'ils inspirent au correspondant de saint Jérôme le donne à entendre. En tout cas, les papes saint Innocent et saint Léon ne distinguent plus, dans l'application de la règle posée par saint Paul, entre le mariage contracté avant et le mariage contracté après le baptême; ils excluent des saints ordres tous les bigames. S. Innocent, *Epist.*, XXXVII, *ad episcop. Nucerinum,* c. II, *P. L.*, t. XX, col. 604; S. Léon, *Epist.*, XII, c. V, *P. L.*, t. LIV, col. 652. Voir BIGAMIE (*Irrégularité*), col. 884.

On donna même à l'interdiction de l'apôtre une extension qu'elle n'avait pas nécessairement, mais qui fut suggérée aux exégètes par les prescriptions de l'Ancien Testament, Lev., XXI, 14 : fut considéré comme bigame celui qui épousait une veuve; le 18e canon apostolique interdit de l'admettre aux ordres sacrés, Mansi, t. I, p. 52, et les papes Innocent Ier et Léon le Grand renouvellent la même défense. Léon, *Epist.*, XII, c. V, *loc. cit.*; cf. Innocent, *Epist.*, XXVII, *loc. cit.*

Cependant la loi de la monogamie cléricale reçut en certains pays une interprétation beaucoup plus large. Théodore de Mopsueste, considérant que la polygamie simultanée était un usage en vigueur chez les païens et même chez les Juifs, pensa que saint Paul se proposait uniquement d'interdire cet abus aux chrétiens en la personne de ceux qui se destinaient aux ordres sacrés, mais n'entendait pas pour cela faire de la polygamie successive un empêchement à l'épiscopat. *Catena Græcorum Patrum in N. T.*, édit. Cramer, t. VII, p. 23-26. Théodoret partage ce sentiment, comme on le voit par son commentaire de l'*unius uxoris virum, P. G.*, t. LXXXII, col. 805. En fait, on rencontre dans l'Église, non seulement au IIIe siècle, mais encore au IVe et au Ve, un certain nombre de prêtres ou même d'évêques qui ont été plusieurs fois mariés. Ce n'est pas seulement Tertullien, *De monogamia,* c. XII, *loc. cit.*, et Hippolyte, *Philosophoumena,* l. IX, c. XII, *P. G.*, t. XVI, col. 3385, qui l'attestent pour le malin plaisir de trouver les catholiques en défaut. Théodoret le rapporte également en toute simplicité d'âme. *Epist.*, c. X, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1305. Si l'on en croit l'auteur des *Philosophoumena,* l. IX, c. XII, le pape Calliste (217-222) aurait admis aux ordres majeurs, voire à l'épiscopat, des clercs mariés deux ou trois fois; il aurait même autorisé les prêtres veufs à se remarier : Ἐπὶ τούτου ἤρξαντο ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι δίγαμοι καὶ τρίγαμοι καθίστασθαι εἰς κλήρους· Εἰ δέ τις ἐν κλήρῳ ὢν γαμοίη, μένειν τὸν τοιοῦτον ἐν τῷ κλήρῳ ὡς μὴ ἡμαρτηκότα. Mais ces prêtres ou ces évêques bigames, comme on les appelait, formaient certainement une exception dans le clergé; d'après une règle qui finit par être universellement admise, la bigamie, même successive, constituait un empêchement aux ordres sacrés.

L'Église exige donc, avec saint Paul, que l'évêque soit monogame. Va-t-elle plus loin et exige-t-elle qu'une fois élevé à l'épiscopat, le pontife renonce à ses droits conjugaux? Ce serait assurément forcer le sens des mots *unius uxoris virum,* de prétendre que l'apôtre recommandait à l'évêque marié de ne pas user du mariage. A supposer que le célibat fût une loi déjà posée par les douze, il serait bien étonnant que saint Paul n'eût pas trouvé d'autres expressions que celles dont il se sert, I Tim., III, 2; Tit., I, 6, pour en parler et surtout pour en intimer l'observation. Mais de cette prétendue loi, il n'existe de trace nulle part. Il convient donc d'interpréter l'apôtre d'après lui-même; la monogamie qu'il recommande n'exclut pas le droit, pour l'évêque marié, de cohabiter avec son épouse.

De fait, l'antiquité chrétienne l'a ainsi compris. Nombre d'évêques, de prêtres et de diacres mariés usèrent du mariage, bien qu'un nombre apparemment plus considérable s'astreignirent de bonne heure à la continence.

Ce n'est pas en vain que le Christ avait dit en parlant de la continence : *qui potest capere, capiat.* Matth., XIX, 12. Avant même que les moines et les cénobites eussent élevé cette vertu à la hauteur d'une institution sociale, l'élite du clergé catholique avait eu à cœur de la pratiquer. Les écrivains des premiers siècles en font foi.

Dès le début du IIIe siècle, Tertullien signale à un

veuf qui voulait se remarier, comme un spectacle capable de le détourner de son dessein, la beauté incomparable du célibat ecclésiastique. « Combien en voyons-nous dans les ordres sacrés qui ont embrassé la continence, qui ont préféré se marier à Dieu, qui ont rétabli l'honneur de leur chair et, fils du temps, se sont sacrés pour l'éternité, mortifiant en eux la concupiscence du désir et tout ce qui est exclu du paradis. » *De exhortatione castitatis,* c. XIII, *P. L.,* t. II, col. 390.

Vers le même temps, Origène tenait un langage à peu près semblable. Il fait remarquer que, dans le dénombrement des vêtements sacerdotaux de l'ancienne loi, l'Exode ne s'accorde pas avec le Lévitique; pendant que l'Exode en cite huit, le Lévitique n'en mentionne que sept : les *femoralia* ou jambières manquent à sa liste. Le savant alexandrin s'étonne de cette divergence et en cherche la raison. Les *femoralia,* dit-il, figuraient la chasteté; s'ils manquent dans l'énumération du Lévitique, c'est que les prêtres de l'Ancien Testament n'étaient pas tenus de pratiquer cette vertu perpétuellement, mais seulement pendant la durée de leur service au Temple. Et il ajoute : « Je me garderai bien d'appliquer cette interprétation aux prêtres de la loi nouvelle. » *In Levit.,* homil. VI, 6, *P. G.,* t. XII, col. 474. Par là, ne donne-t-il pas clairement à entendre que les prêtres catholiques devaient observer non pas temporairement, mais à perpétuité, la continence? Aussi, continuant son commentaire, il compare et oppose en quelque sorte la paternité corporelle des prêtres de l'ancienne loi à la paternité spirituelle des prêtres de la loi nouvelle : « Dans l'Église aussi, les prêtres peuvent avoir des enfants, mais à la manière de celui qui a dit : Mes enfants, je souffre pour vous les douleurs de l'enfantement jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous. » Une telle explication suppose que les prêtres catholiques, s'ils n'étaient pas tenus, par une loi proprement dite, d'observer la continence, la pratiquaient du moins ordinairement.

La même impression se dégage des textes patristiques du IVe siècle. Eusèbe († 340), examinant, au cours de sa *Démonstration évangélique,* les raisons pour lesquelles la procréation des enfants est moins en honneur sous la loi nouvelle que dans l'Ancien Testament, fait observer que la continence convient aux prêtres et à tous ceux qui sont employés au service du Seigneur : ἱερωμένους... ἀνέχειν λοιπὸν σφᾶς αὐτοὺς προσήκει τῆς γαμικῆς ὁμιλίας. L. I, c. IX, *P. G.,* t. XXII, col. 81. C'est dans le même sens que saint Cyrille de Jérusalem écrit : « Celui (évêque, prêtre ou diacre) qui veut servir comme il convient le Fils de Dieu s'abstient de toute femme : » εἰ γὰρ ὁ τῷ υἱῷ καλῶς ἱερατεύων ἀπέχεται γυναικός. *Cat.,* XII, c. XXV, *P. G.,* t. XXXIII, col. 757.

Une lettre célèbre de Synésius, ce philosophe néoplatonicien devenu malgré lui évêque de Ptolémaïs, montre combien l'idée de la continence épiscopale était entrée avant dans les mœurs, même en Orient, aux environs de l'an 400. « Je ne puis, dit-il, cacher à mon frère ce que je veux que tout le monde sache... Dieu, la loi et la main sacrée de Théophile (évêque d'Alexandrie) m'ont donné une épouse. Or, je déclare hautement que je n'entends ni me séparer d'elle, ni avoir avec elle des rapports clandestins, à la manière des adultères. La séparation serait impie; les rapports clandestins seraient contraires à la règle du mariage. Je veux donc avoir d'elle de nombreux enfants. » *Epist.,* CV, *P. G.,* t. LXVI, col. 1485. Les critiques, cf. Koch, *Synesius von Cyrene bei seiner Wahl und Weihe zum Bischof,* dans *Historisches Jahrbuch,* 1902, p. 751 sq., estiment que Synésius reçut l'épiscopat dans ces dispositions. Sa déclaration n'en témoigne pas moins que, de son temps, les évêques mariés, en recevant les saints ordres, avaient coutume de renoncer à leurs droits conjugaux.

C'est ce qu'atteste également saint Jérôme, tant pour l'Orient que pour l'Occident, quand il répond à Vigilance, adversaire déclaré du célibat ecclésiastique : « Que deviendraient (dans votre système) les Églises d'Orient? que deviendraient les Églises d'Égypte et de Rome, qui n'acceptent des clercs que vierges ou continents, ou qui exigent, quand elles ont affaire à des clercs mariés, que ceux-ci renoncent à tout commerce avec leurs épouses? » *Adversus Vigilantium,* c. II, *P. L.,* t. XXIII, col. 341.

Après cela, il est bien difficile de méconnaître que la pratique du célibat ecclésiastique fut en honneur dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Mais on est allé plus loin; on a prétendu que les textes que nous venons d'alléguer et d'autres encore témoignaient que cette pratique était l'effet d'une loi apostolique. Les textes autorisent-ils une telle opinion?

Origène, dit-on, oppose la paternité spirituelle du sacerdoce catholique à la paternité corporelle du sacerdoce juif. C'est donc que, dans sa pensée, il n'était pas permis aux prêtres du Nouveau Testament de procréer des enfants; une semblable interdiction suppose une loi existante. Bickell, *Zeitschrift für kathol. Theologie,* t. II, p. 44-46; t. III, p. 794. Nous répondrons : Origène ne mentionne pas cette loi; son argumentation ne la suppose pas nécessairement; elle se comprend aussi bien si l'on admet tout simplement que le célibat était généralement observé de son temps et formait l'idéal du sacerdoce chrétien. Son texte n'est donc pas de nature à trancher la question.

Tertullien, quoi qu'on en dise, n'est pas plus explicite. *Quanti et quantæ in ecclesiasticis ordinibus de continentia censentur?* Le sens du mot *quanti,* qui peut signifier : « combien (parmi les clercs) observent librement la continence, » ou : « combien sont nombreux les clercs, qui (tous) observent la continence! » doit être déterminé, assure-t-on, par le sens du mot *quantæ* qui l'avoisine. Or celui-ci s'applique aux veuves, aux diaconesses et aux vierges, qui, toutes sans exception, étaient nécessairement astreintes à la chasteté. C'est donc que, selon Tertullien, le devoir de la continence s'imposait semblablement à tous les clercs : autrement, l'exemple qu'il proposait à son interlocuteur n'aurait pas été probant. Si quelques clercs usaient du mariage, il n'y avait pas de raison pour qu'un laïque ne fît pas comme eux. Bickell, *ibid.,* t. II, p. 38-42. En bonne logique cette argumentation est irréfutable. Mais d'une façon oratoire (et l'on sait que cette façon est toujours la sienne), Tertullien pouvait proposer pour modèle à un veuf la majorité aussi bien que la totalité des clercs. L'exemple, sans être aussi convaincant, n'en eût pas moins été persuasif. Et quand on prendrait son argumentation à la lettre, il faudrait encore prouver que le clergé dont il parle observait la continence en vertu d'une loi apostolique et non en vertu d'une coutume plus ou moins récente. Il serait bien étonnant que Tertullien, s'il eût connu une pareille loi, n'en eût pas fait état. En somme, son langage se réduit à ceci : « Combien de clercs — soit la totalité, soit la majorité (plutôt la majorité) — vivent dans le célibat! Pourquoi n'en feriez-vous pas autant? » Et la question de l'origine du célibat ecclésiastique reste entière.

On ne saurait non plus la trancher avec le texte d'Eusèbe. *Demonst. evang.,* I, 9. L'évêque de Césarée entreprend d'expliquer pourquoi la loi nouvelle ne favorisait pas autant que l'ancienne la procréation des enfants. Voici son raisonnement : « Les docteurs et les prédicateurs de la parole de Dieu observent nécessairement la continence, afin de s'adonner plus entièrement à des œuvres supérieures : μάλιστα δ'οὖν τούτοις ἀναγκαίως τανῦν διὰ τὴν περὶ τὰ κρείττω σχολὴν ἡ τῶν γαμῶν ἀναχώρησις σπουδάζεται. Ils forment une postérité divine et spirituelle et ne se bornent pas à faire l'éducation d'un ou deux enfants, mais s'occupent d'une

multitude innombrable. » Il ajoute : « Les lois du Nouveau Testament n'interdisent pas la procréation des enfants : elles ordonnent plutôt quelque chose de semblable à ce qui regardait les justes de l'ancienne loi, car, dit l'Écriture, il faut que l'évêque ait été l'homme d'une seule femme. Cependant il convient que ceux qui ont été sacrés et qui sont au service du Seigneur s'abstiennent ensuite de tout service conjugal. Quant à ceux qui ne sont pas liés à ce service, l'Écriture leur accorde plus de latitude, et elle prêche à tous que le mariage est honorable. » *P. G.*, t. XXII, col. 81. Eusèbe déclare donc que la continence convient aux évêques et aux prêtres ; ἱερώμενους προσήκει. Il témoigne encore que le service du Seigneur n'est guère compatible avec le souci de la famille. Soit! Mais d'une loi du célibat on cherche en vain la trace dans son argumentation. S'il eût connu une règle pareille, il lui eût été facile de répondre à ses adversaires : « La loi ne regarde que le clergé supérieur, mais les clercs inférieurs, à plus forte raison les fidèles, peuvent et doivent user du mariage et du lit immaculé. » Au contraire, il assure que l'Écriture prêche à tous la sainteté du mariage. Il n'entend donc pas qu'une loi positive rende le célibat obligatoire pour les clercs. La convenance seule les astreint à la continence : προσήκει.

Saint Cyrille de Jérusalem n'enseigne pas une autre doctrine, quand, pour établir que le Sauveur du monde devait naître d'une vierge, il fait observer que le prêtre qui est au service du Seigneur, s'il veut bien remplir son office, doit s'abstenir de la femme; il ne parle pas d'une loi de la continence obligeant tous les prêtres, il parle de la pratique des prêtres soucieux de leur dignité : καλῶς ἱερατευών. *Cat.*, XII, c. XXV, *P. G.*, t. XXXIII, col. 757.

Saint Jean Chrysostome, qu'on invoque comme témoin de la loi du célibat ecclésiastique, montre plutôt que cette loi lui est inconnue. A propos du texte de saint Paul à Timothée, il marque bien qu'on peut entendre les mots : *unius uxoris virum,* de celui qui n'a pas d'épouse, ou de celui qui, ayant une épouse, vit comme s'il n'en avait pas. Mais il fait observer que cette interprétation n'est pas celle de tous les interprètes : τινὲς μέν οὖν φασιν. *In Epist. I ad Tim.*, homil. X, 1, *P. G.*, t. LXII, col. 549. Un peu avant, col. 547, il dit même que, d'après certains docteurs, l'apôtre exigeait que tout évêque eût une femme, et, sans approuver cette exégèse qui scandaliserait les modernes, il ne lui oppose aucun démenti fondé sur une loi ecclésiastique en vigueur. On objecte qu'il fit condamner Antonin, évêque d'Éphèse, accusé d'avoir repris sa femme, qu'il avait d'abord renvoyée, et d'en avoir eu des enfants dans la suite. Palladius, *Vita S. Joannis Chrysostomi,* c. XIII, *P. G.*, t. XLVII, col. 48. Mais la culpabilité de cet Antonin est un cas de conscience tout particulier, qui n'a rien à voir avec la loi du célibat proprement dite. Lors même que les évêques auraient eu le droit de continuer le commerce conjugal après leur sacre, celui-ci ne pouvait plus en user sans faute, parce qu'il avait librement renoncé à le faire.

Quand saint Jérôme oppose à Vigilance la pratique des Églises d'Orient et d'Occident, où les clercs sont vierges ou continents et, s'ils ont des épouses, cessent d'être maris : *aut si uxores habuerint, mariti esse desistunt, Advers. Vigilantium,* c. II, *P. L.*, t. XXIII, col. 341, il parle d'une coutume généralement suivie, il se garde bien d'invoquer une règle ecclésiastique, qui n'existait pas.

Jérôme n'est donc pas, comme on l'a dit, un témoin de la loi du célibat. Peut-on invoquer avec plus de raison saint Épiphane? A entendre Bickell, *Zeitschrift für kathol. Theologie,* t. II, p. 47-49; t. III, p. 795 sq., le témoignage de l'évêque de Salamine serait décisif et résumerait la pensée de l'antiquité chrétienne. Dans sa réfutation des montanistes, Épiphane s'exprime ainsi : « Le Dieu Verbe honore la monogamie et il prétend répandre les charismes du sacerdoce, comme en un parfait exemplaire, dans ceux qui après le mariage ont observé la continence ou dans ceux qui ont toujours gardé leur virginité. Et ses apôtres ont sagement et saintement formulé cette règle ecclésiastique du sacerdoce : τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα τῆς ἱερωσύνης. » *Hær.*, hær. XLVIII, c. IX, *P. G.*, t. XLI, col. 868. Ailleurs il complète sa pensée : « La sainte Église respecte la dignité du sacerdoce à ce point qu'elle n'admet pas au diaconat, à la prêtrise, à l'épiscopat, ni même au sous-diaconat celui qui vit encore dans le mariage et engendre des enfants; elle n'y admet que celui qui marié s'abstient de sa femme, ou celui qui l'a perdue, surtout dans les pays où les canons ecclésiastiques sont exactement observés (?). A la vérité, en certains endroits, les prêtres, les diacres et les sous-diacres continuent à avoir des enfants. Je réponds que cela ne se fait pas selon la règle, mais à cause de la mollesse des hommes, parce qu'il est difficile de trouver des clercs qui s'appliquent bien à leurs fonctions. Quant à l'Église qui est bien constituée et ordonnée par l'Esprit-Saint, elle a toujours jugé plus décent que ceux qui se vouent au saint ministère n'en soient distraits, autant que possible, par rien, et remplissent leurs fonctions spirituelles avec une conscience tranquille et joyeuse. Je dis donc qu'il convient que le prêtre, le diacre ou l'évêque soit tout à Dieu dans ses fonctions et ses obligations, car si l'apôtre recommande même aux fidèles de vaquer à l'oraison de temps en temps, combien plus fait-il un devoir au prêtre de se libérer de tout ce qui peut le distraire ou le dissiper dans l'exercice de son ministère. » *Hær.*, hær. LIX, c. IV, col. 1024.

Bickell trouve dans ces textes tout ce qu'exige sa thèse, non seulement la pratique, mais la loi du célibat, κανόνα, et une loi qui remonte aux apôtres, voire au Christ. Il est permis de penser qu'il y voit plus de choses qu'ils n'en contiennent en réalité. A supposer que saint Épiphane ait prétendu que la loi du célibat ecclésiastique remontait aux apôtres, il ne faudrait pas encore l'en croire sur parole. On sait assez et nous l'avons déjà remarqué à propos du jeûne quadragésimal, voir col. 1726, que les Pères reportent trop facilement aux temps apostoliques les institutions dont ils ne connaissent pas l'origine. Le témoignage de saint Épiphane n'aurait donc de valeur qu'autant qu'il serait appuyé par d'autres documents. Or, d'une part, ces documents font défaut, et, d'autre part, le texte de saint Épiphane est loin d'avoir la signification qu'on lui prête.

Quand il indique la monogamie comme règle ecclésiastique du sacerdoce, il ne fait que répéter la recommandation de saint Paul. S'il affirme ailleurs que la sainte Église n'admet aux ordres sacrés, y compris le sous-diaconat, que les vierges ou ceux qui mariés renoncent à l'usage de leurs droits conjugaux, il a soin de marquer que cette règle n'est pas observée partout. Et les mots dont il se sert sont à retenir. Il ne dit pas comme traduit Bickell : « Le célibat est en vigueur surtout dans les pays où les canons ecclésiastiques sont exactement observés, » mais : « surtout dans les pays où règnent de sévères canons ecclésiastiques : » μάλιστα ὅπου ἀκριβεῖς κανόνες οἱ ἐκκλησιαστικοί. A la vérité, il ajoute que, « si dans quelques endroits les prêtres, les diacres et les sous-diacres continuent d'avoir des enfants, cela n'est pas selon la règle, τοῦτο οὐ παρὰ τὸν κανόνα, mais bien plutôt par suite de la lâcheté des hommes. » Mais le mot κανών n'a pas ici le sens strict de « règle » ou de « loi » ecclésiastique, il signifie simplement, comme le prouve le contexte, « l'idéal » que se propose l'Église. Bref, la doctrine de saint Épiphane se réduit à ceci : « Le célibat ecclésiastique est d'un usage général au IVe siècle; l'Église le recommande et l'impose autant qu'elle peut; il répond à son idéal, cela est conve-

nable, très convenable, πρέπον ἐστί. Mais cet idéal n'est pas réalisé partout. » Nulle part, l'évêque de Salamine ne laisse entendre que les clercs qui n'observent pas le célibat violent une règle apostolique. Cf. Funk, *Cölibat und Priesterehe in christlichen Altertum*, p. 131-134.

A côté des textes assez spécieux de saint Épiphane, le reste de ceux que Bickell allègue encore en faveur de sa thèse ont bien peu de portée. Je ne parle pas seulement des canons de la *Constitution apostolique égyptienne*, XVI, 2 : Καλὸν μὲν εἶναι ἀγύναιος, εἰ δὲ μή, ἀπὸ μιᾶς γυναικὸς (remarquer le mot καλὸν, qui exclut toute idée de règle positive), et de quelques expressions du Syrien Aphraate, *Zeitschrift für kathol. Theologie*, t. III, p. 797 (le texte allégué a trait à la vie monastique et non à la vie sacerdotale ; cf. Funk, *Cölibat und Priesterehe*, p. 137) ; ni saint Ephrem, ni le pape Sirice, ni les Pères du concile de Carthage de 390 n'ont davantage les sentiments que Bickell leur attribue.

Saint Éphrem, faisant l'éloge d'Abraham, évêque d'Édesse, écrivait : « Quelque soin que le prêtre apporte à sanctifier son esprit, à purifier sa langue, à se laver les mains et à tenir tout son corps net, il n'en apportera jamais assez pour sa dignité; il doit être pur à toute heure, parce qu'il est comme un médiateur entre Dieu et l'humanité. Loué soit celui qui purifie ainsi ses serviteurs » Bickell, *Carmina Nisibena*, 1886, p. 112. Et la première strophe du poème suivant continue ainsi : « Tu vérifies pleinement le sens de ton nom, Abraham, car tu ès devenu le père d'une multitude ; cependant tu n'as pas d'épouse, comme Abraham avait Sara ; mais ton épouse, c'est ton troupeau. » On peut admettre que la continence est comprise dans la vertu de pureté que recommande saint Éphrem ; mais il ne s'ensuit pas qu'elle soit l'objet d'une loi apostolique. Et si Abraham n'a d'autre épouse que son troupeau, rien ne prouve qu'il personnifie tout l'épiscopat syrien de son temps, encore moins celui du temps passé.

Nous verrons plus loin que le pape Sirice a rendu le célibat des prêtres obligatoire. Bickell prétend que la décrétale qu'il adressa sur ce sujet et sur plusieurs autres points de discipline aux évêques d'Afrique, fait remonter cette obligation aux apôtres. La décrétale renferme bien, en effet, les mots : *apostolica et patrum institutio*. *P. L.*, t. XIII, col. 1155. Mais ces termes généraux sont en tête des neuf chapitres, et il n'y a aucun motif de les appliquer particulièrement au canon qui traite du célibat. Si le pape avait eu connaissance d'une loi apostolique en ces matières, il n'aurait pas manqué de la rappeler à Himère, évêque de Tarragone, *P. L.*, t. XIII, col. 1131, pour faire cesser le scandale donné par les évêques espagnols qui vivaient encore dans le mariage, malgré les prescriptions du concile d'Elvire.

Au concile de Carthage en 390, Épigone, évêque de *Bulla regia*, déclare qu'il « convient que les évêques, les prêtres et les diacres observent absolument la continence, afin qu'ils puissent obtenir simplement de Dieu ce qu'ils demandent. De la sorte, ajoutait-il, nous observerons ce que les apôtres ont enseigné et ce qu'a observé l'antiquité elle-même ». Sa proposition fut acclamée par tous les Pères : *placuit ut in omnibus pudicitia custodiatur, qui altari deserviunt*. Mansi, t. III, col. 692. Le concile prend donc des résolutions pour l'avenir, mais il ne se prononce pas sur l'apostolicité de la loi du célibat. Épigone est seul responsable de ce qu'il avance sur l'enseignement des apôtres et la pratique de l'antiquité : *quod apostoli docuerunt et ipsa servavit antiquitas*. La doctrine des apôtres, autant qu'on la peut connaître, consiste dans la recommandation de saint Paul à Timothée et aux Corinthiens ; c'est un éloge du célibat qui n'exclut pas positivement l'usage des droits conjugaux : une interprétation plus sévère dans le sens de la continence absolue est l'effet du développement de la discipline durant les quatre premiers siècles. Et c'est sans doute ce que voulait dire l'évêque de *Bulla regia*. S'il entendait faire allusion à une loi apostolique du célibat des prêtres, il lui eût été impossible de justifier son opinion par le moindre document historique. Cf. Funk, *Cölibat und Priesterehe*, p. 141.

Non seulement rien n'appuie cette opinion, mais de nombreux textes la contredisent plutôt. Nous laisserons de côté ceux dont le sens peut être plus ou moins discutable, par exemple, le passage d'un poème où saint Grégoire de Nazianze donne à entendre que, lorsqu'il fut engendré, son père était déjà évêque, *Carmen de vita sua*, v. 512 sq. ; cf. Funk, *op. cit.*, p. 142; l'histoire du prêtre Novat de Carthage qui par ses violences fit avorter sa femme, au dire de saint Cyprien, *Epist.*, VII, *ad Cornelium*, c. II, *P. L.*, t. III, col. 729; le droit que revendique Synésius de cohabiter avec son épouse après son sacre, *Epist.*, CV, *P. G.*, t. LXVI, col. 1485 ; l'allusion que saint Athanase fait aux évêques mariés et pères de famille, dans sa lettre au moine Dracontius. *Epist. ad Dracontium*, c. IX, *P. G.*, t. XXV, col. 533; cf. Funk, *Cölibat und Priesterehe*, p. 145. Il reste assez d'autres témoignages pour établir que, si la continence était observée par la plupart des clercs mariés, après leur élévation aux ordres majeurs, l'Église autorisait néanmoins ceux qui ne se sentaient pas de vocation pour le célibat, à user de leurs droits conjugaux.

Clément d'Alexandrie est un des plus anciens témoins de cette liberté sacerdotale. Ayant l'occasion de commenter les textes de saint Paul, I Cor., VII, 32 ; I Tim., V, 14, où l'apôtre exprime son désir que les jeunes filles se marient, il ajoute immédiatement : « Certes l'Église admet fort bien l'homme d'une seule femme, qu'il soit prêtre, diacre ou laïque ; s'il use irréprochablement du mariage, il sera sauvé en engendrant des enfants : » καὶ μὴν καὶ τὸν τῆς μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα πάνυ ἀποδέχεται, κἂν πρεσβύτερος ᾖ, κἂν διάκονος, κἂν λαϊκός, ἀνεπιλήπτως γάμῳ χρώμενος, σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας. *Strom.*, l. III, c. XII, *P. G.*, t. VIII, col. 1189. En vain Bickell a entrepris de détourner cette phrase de son vrai sens, en prétendant qu'elle n'accordait qu'aux laïques le droit de procréer des enfants. *Zeitschrift für kathol. Theologie*, t. III, p. 799. Le D[r] Funk a fort bien prouvé qu'une telle interprétation était tendancieuse et condamnée tout à la fois par le contexte et par la grammaire. *Cölibat und Priesterehe*, p. 146-148.

Le canon 10[e] du concile d'Ancyre (314) éclaircirait, au besoin, la question en ce qui concerne le diaconat. « Les diacres, y est-il dit, qui, lors de leur ordination, ont attesté qu'ils voulaient prendre femme parce qu'ils ne pouvaient demeurer ainsi (dans le célibat), continueront, s'ils prennent femme plus tard, à exercer le ministère, parce que ce leur aura été accordé par l'évêque. » Mansi, t. II, col. 517. Si les Pères du concile autorisaient tous les diacres à se marier après leur ordination, à plus forte raison reconnaissaient-ils à ceux qui étaient déjà mariés avant de recevoir les ordres, le droit d'user du mariage.

Un peu plus tard, le concile de Gangres reconnaît le même droit aux prêtres ; il lance l'anathème contre celui qui prétendrait qu'il ne faut pas participer aux mystères avec un prêtre marié : εἴ τις διακρίνοιτο παρὰ πρεσβυτέρου γεγαμηκότος ὡς μὴ χρῆναι, λειτουργήσαντος αὐτοῦ, προσφορᾶς μεταλαμβάνειν, ἀνάθεμα ἔστω. Can. 4, Mansi, t. II, col. 1101. Le prêtre dont il est ici question ne saurait être celui dont l'unique tort serait d'avoir été marié avant de recevoir les ordres, mais bien un prêtre qui continue, après son ordination, de cohabiter avec son épouse. Et l'on voit comment les Pères du concile prennent sa défense.

Aux environs de l'an 400, les *Constitutions apostoliques* font tenir aux apôtres le langage suivant qui témoigne de l'usage syrien de cette époque : « Voici ce

que nous ordonnons à l'évêque, au prêtre et au diacre monogames, soit que leurs épouses vivent encore, soit qu'elles soient mortes : il ne leur est pas permis, après leur ordination, de contracter mariage s'ils n'ont pas de femmes, ou, s'ils ont une femme, de cohabiter avec d'autres, mais ils doivent se contenter de celles qu'ils avaient lorsqu'ils sont venus à l'ordination : » ἐξεῖναι δὲ αὐτοῖς μετὰ χειροτονίαν ἀγάμοις οὖσιν, ἔτι ἐπὶ γάμον ἔρχεσθαι, ἢ γεγαμηκόσιν, ἑτέραις συμπλέκεσθαι, ἀλλ' ἀρκεῖσθαι, ᾗ ἔχοντες ἦλθον ἐπὶ τὴν χειροτονίαν. L. VI, c. XVII, *P. G.*, t. I, col. 957. Ce texte se passe de commentaire. Interdire aux évêques, aux prêtres et aux diacres de se marier après leur ordination, et leur faire observer, s'ils sont déjà mariés, qu'ils doivent se contenter de leurs femmes, c'est bien leur accorder le droit d'user du mariage.

On ne s'étonnera plus alors que le 6e canon apostolique défende à l'évêque et au prêtre d'éloigner sa femme sous prétexte de piété, προφάσει εὐλαβείας, et menace d'excommunication celui qui contreviendrait à cette défense. Mansi, t. I, col. 51. Bickell veut qu'il s'agisse ici d'une expulsion de l'épouse ou d'un refus de la sustenter. L'auteur des *Canons apostoliques* aurait, dans cette hypothèse, bien mal rendu sa pensée. Le prétexte de piété ou de religion qu'il indique, marque nettement qu'il a en vue la séparation pour raison de continence absolue, et c'est cette conduite qu'il réprouve.

Les canons d'Hippolyte réagissent pareillement contre les partisans de l'obligation du célibat des prêtres : « Que le prêtre dont l'épouse a enfanté reste en fonctions, » disent-ils : *presbyter cujus uxor peperit ne segregetur.* Can. 8, n. 55, dans Duchesne, *Origines du culte chrétien,* 2e édit., p. 508. Ce texte montre bien que le droit d'user du mariage était reconnu au haut clergé, aussi bien en Occident qu'en Orient.

Certains récits de Socrate deviennent ainsi plus faciles à comprendre. L'auteur nous parle du célibat ecclésiastique en deux endroits de son *Histoire.* L. I, c. XI; l. V, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 101, 637 : « En Orient, dit-il, tous les prêtres illustres, voire les évêques, ne sont contraints par aucune loi à s'abstenir de leurs femmes, s'ils veulent user des droits que leur donne le mariage ; un grand nombre d'entre eux, même durant leur épiscopat, ont des enfants de leur épouse légitime. Mais j'apprends qu'en Thessalie s'est introduite une autre coutume : là, si un clerc dort avec une femme qu'il avait épousée étant laïque, il est déposé de ses fonctions ; l'auteur de cette loi ou plutôt de cette coutume, est un évêque de Trikka, Héliodore. On observe la même règle à Thessalonique, dans la Macédoine et dans l'Hellade. » On s'est demandé si Socrate était bien sûr de ce qu'il avançait. La lettre de Synésius tendrait plutôt à établir que l'usage de l'Orient voulait que les évêques renonçassent à leurs droits conjugaux en recevant les ordres sacrés. Mais on a fait justement observer que la remarque de Synésius s'appliquait surtout à l'Égypte. L'Orient proprement dit pouvait obéir à d'autres règlements disciplinaires, et Socrate était assez bien placé pour connaître les faits dont il rend témoignage.

Ces faits sont d'ailleurs conformes aux principes qu'il expose ailleurs. Pendant une des sessions du concile de Nicée, rapporte-t-il, « il vint à l'esprit de certains évêques d'introduire dans l'Église une loi nouvelle. On proposa d'interdire aux évêques, aux prêtres et aux diacres mariés tout commerce conjugal après leur ordination. Mais un évêque de la Haute-Égypte, un vieillard vénérable, qui avait toujours, pour son compte, observé le célibat, s'éleva énergiquement contre une pareille prétention. Il montra combien il serait imprudent d'imposer le fardeau de la continence non seulement aux clercs eux-mêmes, mais aussi à leurs épouses. Le commerce de l'homme avec sa femme légitime est aussi une sorte de chasteté, dit-il ; c'est bien assez qu'on empêche, en vertu d'une ancienne tradition de l'Église, les clercs non mariés de prendre femme après leur ordination ; qu'on ne sépare pas ceux qui ont été ordonnés déjà mariés, ou du moins qu'on leur laisse la liberté de vivre ou non dans la continence, selon la préférence de leur cœur. L'autorité de Paphnuce trancha la question, ajoute Socrate. Il fut décidé que les clercs dans les ordres majeurs seraient libres, après leur ordination, d'exercer leurs droits conjugaux ou d'y renoncer, à leur choix. »

L'authenticité de cet incident conciliaire a été révoquée en doute. Bickell estime qu'une telle anecdote est inconciliable avec ce que l'on sait de la pratique générale et obligatoire du célibat ecclésiastique dans l'antiquité chrétienne. *Zeitschrift für kathol. Theologie,* t. II, p. 56-62. Mais nous savons à quoi nous en tenir sur la prétendue généralité et obligation de cette pratique. Les preuves qu'en donne Bickell sont sans valeur. Le texte de Socrate, reproduit par Sozomène, *H. E.*, l. I, c. XXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 925, et par Gélase de Cyzique, *Hist. concilii Nicæni,* l. II, 32, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1337, reste donc à juger en lui-même.

Bickell l'attribue aux préjugés de l'auteur. La source où il puise son récit serait novatienne. On doit donc la tenir pour suspecte. L'ignorance où Socrate, simple laïque, était des matières de théologie, de liturgie et de droit canon, explique qu'il se soit laissé tromper dans une question de discipline un peu confuse. Nous répondrons que la valeur du témoignage de Socrate ne dépend pas de sa plus ou moins grande connaissance de la liturgie, de la théologie ou du droit canon. A-t-il su de bonne source que Paphnuce avait empêché les Pères de Nicée de faire une loi sur le célibat ecclésiastique ? Toute la question est là. La source est novatienne, dit-on, et donc impure. Pourquoi ? On a prétendu que les novatiens avaient des idées plus larges que les catholiques sur les droits conjugaux du clergé. Rien de moins prouvé. Les novatiens entendaient, au contraire, imposer aux laïques la loi de la monogamie, que saint Paul avait tracée uniquement pour le sacerdoce. S'ils étaient plus sévères que l'Église en matière de morale laïque, pourquoi veut-on qu'ils aient été plus relâchés en matière de discipline sacerdotale ? Les allégations de Bickell sont donc simplement tendancieuses et mal fondées. A supposer que Socrate n'ait connu que par les novatiens la séance où fut traitée la question du célibat, l'historicité de l'incident n'en serait pas moins recevable. Cf. Funk, qui traite à fond ce point, *Cölibat und Priesterehe,* p. 150-153.

En somme, la chicane que l'on soulève contre le récit de Socrate provient d'un préjugé. On a cru qu'un débat conciliaire sur une question déjà tranchée par l'antiquité chrétienne, voire par les apôtres eux-mêmes, ne pouvait être qu'une légende à mettre au compte des hérétiques. Mais aujourd'hui que la discipline de l'Église primitive est mieux connue, l'anecdote dont Paphnuce est le héros, au lieu de paraître légendaire, offre au contraire tous les caractères de la vraisemblance ; elle ne fait que confirmer ce que nous savons par ailleurs sur la pratique du célibat ecclésiastique au commencement du IVe siècle.

II. La loi du célibat, du IVe au XIIe siècle. — A partir du IVe siècle, la discipline du célibat ecclésiastique tend à prendre une forme fixe. Mais, dans la façon de l'établir, l'Église grecque se sépare nettement de l'Église latine.

1° *En Orient.* — L'Église grecque a la prétention de s'inspirer des *Constitutions apostoliques* et des *Canons apostoliques,* qu'elle modifie, du reste, pour les évêques, dans le sens de la sévérité. L'usage des Églises de la Thessalie, de la Macédoine et de l'Hellade, dont parle Socrate, *H. E.*, l. V, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 637, et la lettre que nous avons rapportée de Synésius, *P. G.*, t. LXVI, col. 1485, témoignent que, même en Orient, l'épiscopat marié observait habituellement la continence.

Cette pratique passa insensiblement en loi générale. La législation de Justinien, différant à cet égard de celle de Théodose, *Constitution* de 420, *Code théodosien*, xvi, 2, c. xliv, tomba même dans l'excès. Sous prétexte que l'évêque doit être le père spirituel des fidèles et par conséquent n'être pas retenu par l'affection de ses enfants selon la chair, l'empereur décide que « celui qui aura des enfants ou des neveux ne pourra être ordonné évêque ». L. xlii, c. i, loi de 528. A plus forte raison le clerc marié élevé à l'épiscopat ne pourra-t-il entretenir un commerce charnel avec son épouse : les *Novelles*, vi, 1; cxxiii, 1, supposent même que l'évêque est vierge ou n'est plus retenu par le lien conjugal.

Quant aux clercs inférieurs mariés, il les autorise à user de leurs droits conjugaux, mais il rappelle que les prêtres, les diacres et les sous-diacres n'ont pas, suivant les canons, le droit de se marier après leur ordination, et ces canons, il les adopte, et leur donne une sanction civile, qui se surajoute à la sanction ecclésiastique. Non seulement le clerc coupable sera puni de la perte de sa dignité, *sacerdotii amissione,* mais le mariage qu'il aurait contracté sera nul, et les enfants issus de ce mariage illégitimes, *ne legitimos quidem et proprios esse.* L. xlv, loi de 530.

L'Église orientale régla à peu près dans le même sens que Justinien la discipline du célibat, au concile *in Trullo* ou *Quinisexte* de 692. L'évêque fut astreint à la continence absolue ; s'il était marié, son épouse devait à partir de son ordination, quitter le domicile conjugal et vivre dans un monastère éloigné; l'évêque était seulement tenu de subvenir aux frais de sa subsistance. Can. 48, Mansi, t. xi, col. 965. Les dispositions conciliaires qui regardent le clergé inférieur marquent une intention évidente d'hostilité contre la discipline introduite depuis trois siècles dans l'Église latine. Il est interdit aux prêtres, aux diacres et sous-diacres de prendre femme après leur ordination, can. 6, *ibid.*, col. 944; mais s'ils sont mariés avant d'entrer dans les ordres, ils sont autorisés à user du mariage ; faire profession d'y renoncer comme le veut l'Église romaine, c'est aller contre les antiques canons : « Nous voulons que les mariages contractés légitimement par ceux qui sont dans les ordres demeurent fermes et stables...; nous défendons qu'on exige d'un prêtre, d'un diacre ou d'un sous-diacre, au moment de son ordination, qu'il renonce à user d'un commerce légitime avec son épouse ; nous respectons ainsi les noces établies par Dieu et bénies par sa présence; nous nous conformons à la parole évangélique : *Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni,* Matth., xix, 6, et à la doctrine de l'apôtre : *Êtes-vous lié à une épouse, ne cherchez pas à rompre ce lien.* I Cor., vii, 27. Si quelqu'un osait, en dépit des *Canons apostoliques,* priver un prêtre, un diacre ou un sous-diacre des droits qu'il a sur son épouse légitime, qu'il soit déposé. Semblablement, si quelque prêtre, diacre ou sous-diacre rejetait son épouse sous prétexte de piété, qu'on l'excommunie, et s'il persévère (dans sa faute), qu'on le dépose. » Can. 13, *ibid.*, col. 948.

On retrouve là un écho des *Constitutions* et des *Canons apostoliques;* c'est le dernier mot de la discipline ecclésiastique dans l'Église grecque. Ce régime est encore celui des orthodoxes. En pratique, cependant, les siècles y apportèrent une légère modification. Il est d'usage, sinon de règle écrite, que les fonctions pastorales ne soient confiées qu'à des prêtres mariés. Cf. Schaguna, *Compendium der canonischen Rechts,* 1868, § 183. Cette pratique, que le cardinal Humbert constate déjà au xie siècle, *P. L.*, t. cxliii, col. 1000, n. 34; voir à ce sujet la polémique soulevée par Nicétas, moine de Studium, *ibid.*, col. 981-982, et la réponse du cardinal Humbert, *ibid.*, col. 997-1000, fut officiellement consacrée au concile russe de 1274. Stralh, *Geschichte der russischen Kirche,* p. 260-262.

Il importe cependant de remarquer que la plupart des Orientaux qui sont restés en communion avec l'Église romaine ont fini par accepter la discipline du célibat. Quelques-uns, comme les Maronites et les Arméniens par exemple, suivent toujours l'ancienne coutume grecque, que Rome tolère.

2° *En Occident.* — Le plus ancien témoin d'une loi concernant le célibat ecclésiastique est le canon 33e du concile d'Elvire, vers 300. La rédaction en est bizarre, mais le sens assez clair. Tous les évêques, prêtres et diacres, c'est-à-dire les clercs voués au ministère (de l'autel) doivent s'abstenir de tout commerce avec leurs épouses et renoncer à avoir des enfants; quiconque enfreindra cette règle sera déposé : *Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus vel omnibus clericis positis in ministerio abstinere se a conjugibus suis et non generare filios; quicumque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur.* Mansi, t. ii, col. 11. Nous prenons les mots *vel omnibus clericis positis in ministerio,* dans un sens explicatif. Cf. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse,* 1905, p. 101, note 6.

La même discipline était vraisemblablement déjà en vigueur à Rome, sans néanmoins qu'un texte écrit en fasse foi. Le concile romain de 386, tenu par Sirice, montre quelle était à cet égard la pensée des papes. Il interdit formellement la cohabitation des prêtres et des diacres avec leurs femmes : *quod sacerdotes et levitæ cum uxoribus suis non coeant.* Jaffé-Lœvenfeld, *Regesta romanor. pontificum,* t. i, p. 41. Sirice entreprend même de faire prévaloir cette règle dans toute l'Église latine, et il invoque en faveur de son décret l'autorité de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les prêtres de l'ancienne loi n'étaient-ils pas tenus à la continence pendant la durée de leur service dans le temple? L'apôtre ne déclare-t-il pas que ceux qui sont dans la chair ne peuvent plaire à Dieu? Les ministres qui servent chaque jour à l'autel doivent donc renoncer pour toujours aux œuvres de la chair. C'est en ces termes qu'il recommande le célibat, dans sa lettre à Himère, évêque de Tarragone ; les prêtres et les diacres qui contreviendront à cette loi seront punis selon le degré de leur culpabilité ; s'ils ont péché par ignorance de la règle, on se bornera à les empêcher de s'élever aux ordres supérieurs; s'il ont violé la loi sciemment, en invoquant l'exemple des prêtres de l'ancienne loi, ils seront dépouillés de leur dignité, en vertu de l'autorité du siège apostolique. C. vii, *P. L.*, t. lvi, col. 558-559.

La sentence que portait Sirice devait avoir un caractère universel. Himère fut chargé de la communiquer non seulement à son diocèse, mais encore à presque toute l'Espagne : *Non solum eorum* (*in nationem episcoporum*) *qui in tua sunt diœcesi constituti, sed etiam ad universos Carthaginenses ac Bæticos, Lusitanos atque Gallicos,* etc. C. xvi, col. 562.

Le pape l'adressa en outre aux évêques d'Afrique, comme l'atteste le concile de Telepte (ou Zelle), en 386. Se défiait-il de l'accueil qu'allaient lui faire ses « frères » africains? Il prend, du moins, avec eux un ton insinuant et presque suppliant : « Que les prêtres et les lévites, dit-il, n'aient pas de commerce avec leurs femmes, nous le conseillons, parce que cela est digne, pudique et honnête... qu'on nous épargne cet opprobre, je vous en prie..., » *qua de re hortor, moneo, rogo.* Can. 9, *P. L.*, t. lvi, col. 728. Vers la fin de sa lettre cependant, il parle avec le sentiment de son autorité et adresse aux contrevenants la menace d'une excommunication. *Ibid.*, col. 730. Quelques années plus tard le pape Innocent Ier renouvelait ces avertissements dans les lettres qu'il adressait à Victrice de Rouen et à Exupère de Toulouse. *Ad Victricium,* can. 10; *ad Exsuperium,* can. 1, *P. L.*, t. xvi, col. 523-524, 501.

L'Afrique, l'Espagne, la Gaule s'engagèrent résolu-

ment dans la voie que leur traçait l'Église romaine. Les conciles de Carthage de 390, can. 1; de 401, can. 3, défendirent — celui de 401 sous peine de déposition — aux prêtres et aux diacres mariés d'user de leurs droits conjugaux après leur ordination. Mansi, t. III, col. 692-693, 710. Les évêques de la Haute-Italie et de la Gaule, réunis en concile à Turin en 401 (417), paraissent avoir été moins sévères; ils décidèrent seulement que les clercs qui, élevés aux ordres majeurs, procréeraient encore des enfants, n'obtiendraient pas de dignité plus haute. Can. 8, *ibid.*, t. III, col. 862. Sur la date de ce concile, cf. Babut, *Le concile de Turin*, Paris, 1904, p. 1-26. C'est dans le même sens que le concile de Tolède de l'an 400 adoucit les prescriptions du concile d'Elvire et celles du pape Sirice. Can. 1, Mansi, t. III, col. 998.

Les docteurs les plus éminents de l'Église latine, saint Ambroise, *De officiis*, l. I, c. L, *P. L.*, t. XVI, col. 97-98; saint Jérôme, *Advers. Jovinianum*, l. I, c. XXXIV, *P. L.*, t. XXIII, col. 256; saint Augustin, *De conjugiis adulterinis*, l. II, c. XXI, *P. L.*, t. XL, col. 486, prêtèrent aux généreux desseins de la papauté le concours de leur influence; ils enseignaient hautement que la vie conjugale est incompatible avec le ministère épiscopal, presbytéral ou lévitique. Ils combattirent les théories d'Helvidius, de Jovinien et de Vigilance, qui, favorisant les faiblesses de la chair, revendiquaient pour les évêques, les prêtres ou les diacres mariés, le droit absolu de cohabiter avec leurs épouses. Certains évêques, partisans de Vigilance, n'allaient-ils pas jusqu'à ne vouloir ordonner que des diacres déjà liés par le mariage? S. Jérôme, *Advers. Vigilantium*, c. II, *P. L.*, t. XXIII, col. 340. Toutes ces licences, dont les auteurs tombèrent d'ailleurs bien vite dans l'hérésie, furent hautement réprouvées par l'autorité ecclésiastique.

Jusqu'au Ve siècle, les sous-diacres n'étaient pas soumis à la loi du célibat. Sur le sens du canon 33e du concile d'Elvire, cf. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*, p. 101, note 6; p. 104, note 5. Le pape Sirice semble même les en exempter formellement. *Epist. ad Himer.*, c. IX, *P. L.*, t. LVI, col. 560. Mais on s'avisa qu'ils étaient attachés, comme les diacres, au service de l'autel. Saint Léon les traite comme tels, et décide qu'après leur ordination ils devront renoncer à tout commerce conjugal : *Nec subdiaconis quidem connubium carnale conceditur, ut et qui habent, sint tanquam non habentes* (I Cor., VII, 29) *et qui non habent permaneant singulares. Epist. ad Anastasium Thessalonic.*, c. IV, *P. L.*, t. LIV, col. 672. Cf. S. Grégoire le Grand, *Epist.*, l. I, epist. XLIV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 505-506.

Saint Léon renouvelle, à l'égard des évêques, des prêtres et des diacres, les prescriptions de ses prédécesseurs Sirice et Innocent. *Ibid.*, et *Epist. ad Rusticum Narbonensem*, c. III, *P. L.*, t. LIV, col. 1201. Les évêques des Gaules font de sincères efforts pour appliquer dans leurs diocèses, comme en témoignent le concile de Tours de 460, et les conciles d'Orange et d'Arles (seconde moitié du Ve siècle). Le concile de Tours juge cependant à propos d'adoucir les pénalités édictées contre les violateurs du célibat ecclésiastique. Jusque-là les coupables étaient non seulement déposés, mais encore privés de la communion; désormais ils cesseront simplement d'exercer leurs fonctions, mais ils seront admis à la communion. Can. 2, Mansi, t. VII, col. 945. Le concile d'Arles, voulant prévenir toute infraction à la loi, imagine de n'admettre aux ordres sacrés, notamment au sacerdoce, que des clercs qui s'en seront montrés dignes par « une conversion préalable », c'est-à-dire évidemment par la pratique anticipée de la continence. Can. 2, Mansi, t. VII, col. 879. Ces prescriptions conciliaires sont favorablement accueillies par tout l'épiscopat des Gaules. Cf. *Epist. Lupi et Euphronii ad Talasium Andegavensem, P. L.*, t. LVIII, col. 66.

Le devoir des évêques, des prêtres, des diacres et même en certains endroits des sous-diacres, était donc tout tracé. Il restait à régler le sort de leurs épouses. L'autorité impériale voulut qu'elles fussent traitées avec égards; et l'autorité ecclésiastique se montra également pour elles pleine de ménagements. « Ces femmes qui, par leur manière de vivre, ont rendu leurs maris dignes du sacerdoce, ne doivent pas être délaissées, même par amour de la chasteté, » disait Honorius dans une loi de 420, *Cod. theodos.*, c. XLIV, XVI. Saint Paulin de Nole, Salvien de Marseille et quelques autres avaient donné l'exemple de la réserve que les ecclésiastiques mariés devaient avoir vis-à-vis de leurs épouses; ils vivaient avec elles comme des frères, et leur donnaient le nom de sœurs. Le pape saint Léon fit de cette pratique une règle générale. « Il ne faut pas, dit-il, que les ministres de l'autel renvoient leurs femmes; qu'ils vivent seulement comme s'ils n'en avaient pas; que leur mariage charnel se transforme en union spirituelle; de la sorte l'amour conjugal sera sauvegardé et les œuvres nuptiales cesseront. » *Epist. ad Rusticum Narbonnens.*, c. III, *P. L.*, t. LIV, col. 1201.

Ces règles posées par les papes et les conciles continueront de régir la discipline du célibat jusqu'au XIIe siècle. Nous n'avons guère à noter que certaines divergences de détail dans la manière dont les Églises en conçurent l'application.

En Espagne, les conciles de Girone (516), can. 6; d'Ilerda (524), can. 15; de Tolède (597), can. 1, se bornent à reproduire les prescriptions traditionnelles. Mansi, t. VIII, col. 549, 614; t. X, col. 477.

La Gaule mérovingienne eut quelque peine à régler le sort des sous-diacres. Tantôt elle les range parmi les clercs des ordres majeurs, tantôt elle les comprend parmi les clercs inférieurs, et, selon l'un ou l'autre cas, elle les astreint à la loi du célibat ecclésiastique ou les en dispense. Le concile d'Agde de 506, can. 39, défendait aux sous-diacres de contracter mariage; un concile de lieu et date inconnus (peu après 614) limite cette interdiction aux prêtres et aux diacres. Can. 12, Maassen, *Concilia Meroving.*, p. 195. Nombre de conciles du VIe siècle interdisent même aux sous-diacres, mariés avant leur ordination, tout commerce conjugal : *Ut nullus clericorum a subdiacono et supra, qui uxores in proposito suo adhibere inhibentur, propriæ, si forte jam habeat, misceatur uxori;* concile d'Orléans de 538, can. 2, Maassen, p. 73; cf. concile de Tours de 567, can. 20 (19), *ibid.*, p. 127; d'Auxerre de 583-603, can. 20, *ibid.*, p. 181; le concile de Macon de 583 indique après les prêtres, les *honoratiores clerici*, sans doute les diacres et les sous-diacres. Can. 11, *ibid.*, p. 158. Quelques conciles seulement (ceux de Clermont de 535, can. 13; d'Orléans de 541, can. 17; de Lyon de 581, can. 1) omettent de se prononcer sur ce point. Ce dernier canon est d'autant plus remarquable qu'il interdit aux clercs majeurs, *ab ordine sancto antistitis usque ad subdiaconi gradum*, de recevoir chez eux d'autres femmes que leurs mères, leurs tantes ou leurs sœurs; passant ensuite au célibat des clercs mariés, il ne l'impose plus qu'aux prêtres et aux diacres. Nous en concluons que les évêques de la Gaule mérovingienne éprouvèrent à certaines heures quelque hésitation à imposer aux sous-diacres les mêmes obligations qu'aux clercs des ordres majeurs. Ce sentiment se trouve traduit dans le questionnaire que Pépin adressa en 747 au pape Zacharie. Le souverain pontife y répondit par un texte d'un concile africain que nous avons déjà cité : « Que les évêques, les prêtres, les diacres (mariés), s'abstiennent d'user de leurs droits conjugaux : quant aux autres clercs, qu'on ne les force pas à la continence, mais que chaque église suive à cet égard ses usages propres. » Jaffé, *Regesta*, n. 2277, *P. L.*, t. LXXXIX,

col. 934. Il est seulement interdit aux sous-diacres de prendre femme après leur ordination. Le droit de se marier n'est reconnu qu'aux lecteurs et aux chantres, c. XVIII, *ibid.*, col. 933; décision qui rappelle celle du concile de Vaison de 529 : *Cum vero ad ætatem perfectam pervenerint (lectores)... potestas eis ducendi conjugium non negetur.* Can. 1, Maassen, p. 56.

La défense de contracter mariage après la réception des ordres majeurs ne paraît pas avoir été violée pendant la période mérovingienne. Le concile d'Orléans de 533, can. 8, Maassen, p. 62, suppose cependant le cas où un diacre, réduit en captivité, aurait pris femme; il n'annule pas ce mariage illicite, mais suspend le coupable de son office.

Un grand nombre des évêques, des prêtres, des diacres et des sous-diacres étaient mariés. Ils se recrutaient, en effet, soit parmi les laïques, soit surtout parmi les lecteurs et les autres clercs inférieurs, auxquels le droit canon accordait formellement la permission de prendre femme. Cf. concile de Vaison de 529, can. 1, Maassen, p. 56. Une fois dans les ordres majeurs, il leur fallait renoncer à tout commerce conjugal : leurs épouses devenaient pour eux des sœurs; ils pouvaient les garder près d'eux, habiter dans la même maison; la chambre et le lit seuls devaient être séparés : *Ut sacerdotes, sive diaconi cum conjugibus suis non habeant commune lectum et cellulam.* Concile d'Orléans de 541, can. 17. Cf. conciles de Tours, de 567, can. 20 (19); d'Auxerre de 585-603, can. 21, Maassen, *Concilia meroving.*, p. 91, 127, 181. Un seul concile mérovingien, le concile de Lyon de 583, can. 1, Maassen, p. 154, exige que les prêtres et les diacres cessent toute relation avec leurs épouses. Mais cette prescription, purement locale, fut bien vite périmée par l'usage contraire, qui était général dans la Gaule. Sous le nom de « prêtresses », de « diaconesses », de « sous-diaconesses », les femmes des prêtres, des diacres et des sous-diacres demeuraient maîtresses au foyer; elles continuaient à faire le ménage et surveillaient la domesticité, près de laquelle elles prenaient le repos de la nuit. Concile de Tours de 567, can. 20 (19), Maassen, p. 127. Les épouses des évêques, tout en conservant leur titre de *episcopissa,* se tenaient généralement plus à l'écart de la maison épiscopale. Concile de Tours de 567, can. 14 (13), Maassen, p. 125. Cf. Grégoire de Tours, *Gloria confessorum,* c. LXXVI, LXXVIII; *Hist. Francor.*, l. I, c. XIX; l. IV, c. XXXVI.

Les relations fréquentes que les clercs mariés entretenaient ainsi avec leurs épouses constituaient pour leur chasteté un réel danger. Les chutes n'étaient pas rares, au moins dans les campagnes. La vertu des évêques était protégée par le voisinage des clercs qui couchaient régulièrement dans la chambre épiscopale ou dans une chambre contiguë. Concile de Tours de 567, can. 13 (12), Maassen, p. 125; Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. IV, c. XXXVI. Les conciles décidèrent pareillement que les clercs dormiraient, à tour de rôle, dans la chambre de l'archiprêtre. Les prêtres ou les diacres éloignés des grands centres étaient seuls soustraits à toute surveillance nocturne. Mais chaque infraction connue à la loi du célibat était frappée d'une peine canonique. Si l'archiprêtre négligeait de dénoncer les coupables à son archidiacre, il tombait lui-même sous le coup des canons; une pénitence d'un mois au pain et à l'eau, ou même une excommunication d'un an, était son châtiment. Concile de Tours (567), can. 20 (19); cf. concile d'Auxerre (585-603), can. 20, Maassen, p. 127-128, 181.

L'Angleterre et l'Irlande suivirent l'exemple du continent. Les *Pénitentiels* de Vinniaus et de Colomban, et surtout la lettre que celui-ci adressa à saint Grégoire le Grand, *Epist. ad Gregorium papam,* c. IV, *P. L.*, t. LXXX, col. 262 sq., en font foi. Sur ce point, cf. Funk, *Zur Geschichte der altbritischen Kirche,* dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen,* t. I (1897), p. 450-455.

Le VIIIe siècle fut une période de crise pour la discipline du célibat ecclésiastique. La moralité du clergé diffère, il est vrai, suivant les pays. En Gaule, sous le gouvernement de Charles Martel, elle est visiblement en décadence. Cf. S. Boniface, *Epist.*, XLIX, *ad papam Zachariam, P. L.*, t. LXXXIX, col. 745. En Espagne, le roi Witiza abroge tout simplement la loi du célibat, cf. J. Ferreras, *Histoire générale d'Espagne,* trad. d'Hermilly, 1742, t. II, p. 419, pensant peut-être couvrir ainsi ses propres déportements. Les conciles eurent ensuite grand'peine à rétablir la sévérité des antiques canons.

Sous le règne des Carolingiens, la discipline s'améliore sensiblement. Dans ses Capitulaires, Charlemagne associe son autorité à celle de l'Église pour faire observer les règles traditionnelles. Les conciles rappellent que les prêtres, les diacres et les sous-diacres mariés doivent s'abstenir de tout commerce conjugal, sous peine de déposition. Concile de Worms de 868, can. 9, Mansi, t. XV, col. 871. On ne voit pas que la règle qui leur interdisait de contracter mariage après leur ordination ait été violée. On cite cependant, à Vienne, en Gaule, le cas d'un diacre qui avait pris femme en s'autorisant d'une dispense obtenue du pape Nicolas Ier (856-867). Le souverain pontife averti s'empressa de démentir cette fausse et scandaleuse allégation. Mansi, t. XV, col. 449.

Lorsque vinrent les heures tristes de la décadence carolingienne, notamment en ce Xe siècle qu'on a justement appelé « un siècle de fer », la discipline ecclésiastique subit une éclipse générale, et la loi du célibat en particulier se ressentit gravement de l'abaissement moral du clergé. Non seulement les prêtres et les diacres mariés cohabitaient avec leurs épouses, mais ceux mêmes qui jusqu'à leur ordination étaient restés célibataires prenaient femme, malgré les canons, et vivaient ainsi dans une sorte de concubinage, selon l'expression du temps. Voir Du Cange, au mot *Concubinage.* Le pape Léon VII (936-939) nous apprend que ce mal sévissait en Germanie et juge « lamentable que des prêtres osent ainsi se marier publiquement ». Mansi, t. XVIII, col. 379. André, abbé de Vallombreuse, atteste que la Lombardie offrait un spectacle semblable. « On voit, dit-il, des prêtres vagabonder avec des chiens ou des faucons; les autres tiennent des tavernes ou des banques; presque tous vivent avec leurs épouses ou des femmes moins respectables. » *Vita sancti Arialdi,* c. I, n. 7, dans *Acta sanct.*, t. VII junii, p. 252. Selon Bonizo, évêque de Sutri, le mal gagnait peu à peu toutes les provinces et atteignait même l'épiscopat. « Ce ne sont plus seulement les ministres du second ordre, les prêtres et les lévites, nous dit-il, mais encore les évêques eux-mêmes qui çà et là vivent dans le concubinage; et cela est devenu si commun que le déshonneur attaché à une telle conduite est en quelque sorte aboli. » *Liber tertius ad amicum, P. L.*, t. CL, col. 813. La Gaule n'était guère plus respectueuse de la loi du célibat. En Normandie, par exemple, on vit plusieurs archevêques de Rouen se déshonorer par leur conduite scandaleuse. Robert (989-1037), fils de Richard Ier, s'autorisait de son titre de comte d'Évreux pour épouser Herlève, dont il eut trois enfants. Orderic Vital, *Hist. eccles.*, l. V, c. XII, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 403. Cf. *Acta archiepiscoporum Rotomagensium, P. L.*, t. CXLVII, col. 277. Sous un tel pontife on devine quelle pouvait être la conduite du clergé inférieur.

Mais ce n'était pas seulement les Églises particulières qui avaient à souffrir de l'inobservation de la loi du célibat ecclésiastique. Rome même, la mère des Églises, était en proie au même désordre. C'est un pape qui le constate. Après avoir noté que le commun des clercs,

« prêtres et diacres, s'abandonnant à une licence effrénée, prenaient femme comme les laïques et avaient des enfants auxquels ils léguaient leurs biens (les biens de l'Église), » il fait observer que « quelques évêques, perdant toute honte, cohabitaient avec leurs épouses » ; et il ajoute : « Cette horrible et exécrable coutume, pousse ses racines surtout dans la Ville éternelle. » Victor III, *Dialog.*, l. III, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1002-1003.

Le mal devenu presque universel paraissait irréparable. Mais Dieu suscita une série de grands papes qui proportionnèrent les remèdes aux maux : ce sont notamment Léon IX, Grégoire VII, Urbain II et Calixte II. Léon IX, dès le début de son pontificat au concile de Rome de 1050, Bonizo, *Ad amicum*, dans Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, p. 101, 103; Grégoire VII en 1074, concile romain de 1074, can. 11-20, Mansi, t. XX, col. 724; et Urbain II en 1089, concile de Melfi, can. 12, Mansi, *ibid.*, col. 724, s'élevèrent avec vigueur contre les violateurs du célibat. Ils ne se contentèrent plus de suspendre les coupables de leurs fonctions, ils invitèrent le peuple à déserter les églises où les prêtres incontinents auraient l'audace d'exercer leur ministère pastoral. Décision de Léon IX, Bonizo, *Ad amicum*, Watterich, t. I, p. 103; décision de Grégoire VII, *ibid.*, p. 361. Cf. Mansi, t. XX, col. 494. Les épouses ou les concubines des clercs majeurs tombèrent elles-mêmes sous le coup de graves pénalités, si elles s'obstinaient à demeurer dans la maison de leurs complices : on reconnut aux seigneurs des terres sur lesquelles elles vivaient le droit de les réduire en servage. Concile de Melfi, can. 12. Léon IX avait déjà décidé *in plenaria synodo* (1049) *ut romanorum presbyterorum concubinæ ex tunc et deinceps Lateranensi palatio adjudicarentur ancillæ.* Bernoldi, *Chronicon*, dans *Monum. Germaniæ. Scriptores*, t. V, p. 426; *P. L.*, t. CXLIII, col. 252. C'était là sans doute une mesure passagère, mais les papes crurent nécessaire de la prendre pour montrer aux plus aveugles l'importance de la loi du célibat des prêtres.

Grégoire VII, qui faisait sentir à toute la chrétienté la puissance de son bras, envoya des légats en Italie, en France et en Allemagne pour communiquer aux évêques les décisions de l'Église romaine et en presser l'exécution. Cf. Lambertus Hersfeldensis, dans *Mon. Germ. Scriptores*, t. V, p. 217; Watterich, *op. cit.*, t. I, p. 363. Toutes les Églises ne se prêtèrent pas avec une égale docilité à ses desseins. Quelques-unes cependant les accueillirent favorablement ou même les avaient prévenus en prenant l'initiative d'une réforme. Dès la fin du Xe siècle, saint Dunstan, archevêque de Cantorbéry, avait essayé d'arrêter le torrent du mal. *Vita S. Oswaldi*, c. II, n. 7, dans *Acta sanct.*, t. III februarii, p. 753. Le concile tenu à Bourges en 1031 ordonnait, en vertu des canons, que les prêtres, les diacres et les sous-diacres rompissent toute relation avec leurs femmes ou leurs concubines, et décidait que ceux qui refuseraient de le faire seraient dégradés et ne pourraient plus remplir à l'église d'autre office que celui de lecteurs ou de chantres. Les sous-diacres eux-mêmes, qui en certains endroits continuaient à être exemptés de la loi du célibat, devaient, s'ils étaient mariés, renvoyer leurs femmes : désormais ne seraient plus admis au sous-diaconat que les clercs qui s'engageraient à n'avoir ni femme ni concubine. Can. 5, 6, Mansi, t. XIX, col. 503.

Les évêques de la province de Rouen prenaient, en 1063 et 1064, des mesures analogues, bien qu'un peu moins sévères; ils interdirent aux prêtres et aux diacres des campagnes de contracter mariage : en cas d'infraction à la loi, les coupables devaient renvoyer leurs femmes; défense à tout clerc canonique de prendre femme; les prêtres et les diacres qui se marieraient après leur ordination devraient renvoyer leurs complices. On exhortait seulement les clercs inférieurs à se soumettre à la même discipline. D'après ces décrets, la loi du célibat n'était pas absolument obligatoire pour les sous-diacres et, ce qui est plus surprenant, les prêtres ou diacres qui avaient contracté mariage avant le concile de 1063 n'étaient pas tenus de renvoyer leurs épouses : *Sancitum est de villanis presbyteris atque diaconibus ut nullus abinde uxorem vel concubinam... duceret; qui vero a tempore concilii Rotomagensis* (tenu en 1063) *duxerat, perderet,* etc. Concile de Lisieux de 1064, can. 2, 3, publiés par Léopold Delisle, dans le *Journal des savants*, août 1901, p. 517. C'était là sans doute une mesure de condescendance destinée à ménager la transition entre le désordre ancien et l'ordre nouveau. Le concile tenu à Rouen en 1072, sous Jean d'Avranches, rappelle ces prescriptions sans les modifier. Can. 13, dans Orderic Vital, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XV, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 342. Le concile de Winchester de 1076, présidé par Lanfranc, Mansi, t. XX, col. 459, et le concile de Gran en 1114, can. 31, 32, Mansi, t. XXI, col. 105-106; Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Delarc, t. VII, p. 128-129, adoptèrent les mêmes mesures disciplinaires.

Mais la réforme rencontra en certains endroits une violente résistance. Tout motif était bon aux clercs mariés pour justifier leur incontinence. Les uns en appelaient aux textes de l'Écriture sainte, à la conduite des prêtres de l'ancienne loi, à l'autorisation du Sauveur et des apôtres, cf. Lambertus Hersfeldensis, *Mon. Germ. Scriptores*, t. V, p. 217; Watterich, *op. cit.*, t. I, p. 363; d'autres alléguaient l'exemple du clergé grec, qui vivait canoniquement dans le mariage, concile de 1074, can. 12, *loc. cit.*, col. 415; les prêtres et les diacres mariés de la Lombardie prétendaient que leur état était un privilège de l'Église de saint Ambroise, laquelle n'avait point à se régler sur l'Église romaine, Pierre Damien, *Opusc.*, V, *P. L.*, t. CXLV, col. 90; cf. Hefele, *Hist. des conciles*, t. VI, p. 371; d'autres enfin, et c'était le plus grand nombre, invoquaient la faiblesse de la nature humaine et se plaignaient que les papes et les évêques voulussent les condamner à mener une vie d'anges, *ritu angelorum*, Lambertus Hersfeldensis, *Mon. Germ. Scriptores*, t. V, p. 217; Watterich, *op. cit.*, t. I, p. 363; les membres du synode de Paris de 1074 déclarèrent sans détour, à la presque unanimité, que la loi du célibat était « insupportable et par conséquent déraisonnable ». Mansi, t. XX, col. 437. Divers traités de Pierre Damien, notamment l'opuscule XVII, intitulé *De cœlibatu sacerdotum*, *P. L.*, t. CXLV, col. 482 sq.; la curieuse polémique *De cœlibatu sacerdotum*, qui s'éleva en 1079 entre le prêtre Alboin et Bernold de Constance, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1079 sq.; l'*Apologia* que Sigebert de Gembloux écrivit contre ceux qui attaquaient les messes célébrées par les prêtres mariés, cf. *Bibliothèque de Fabricius*, p. 114; *Histoire littéraire de la France*, t. IX, p. 556, témoignent que les réformateurs avaient affaire à de nombreux et hardis adversaires.

Il fallait pourtant que le dernier mot restât au droit canon. La papauté renouvela sans relâche, cf. les canons 9, 10, 25, du concile de Clermont, présidé par Urbain II en 1095, Mansi, t. XX, col. 817 sq.; can. 5 du concile de Reims présidé par Calixte II en 1119, *ibid.*, t. XXI, col. 236, ses censures contre les clercs coupables. Et non seulement elle exigea que les prêtres, les diacres et les sous-diacres mariés cessassent toute relation avec leurs concubines ou leurs femmes légitimes, mais elle finit par déclarer que les mariages contractés par les sous-diacres et les clercs supérieurs après leur ordination seraient nuls désormais : *contracta quoque matrimonia ab hujusmodi personis disjungi... judicamus.* Cette décision est l'œuvre du pape Calixte II, au concile de Latran de 1123. Can. 3, 21, Mansi, t. XXI, col. 282, 286. Le texte n'est peut-être pas d'une parfaite clarté;

mais le sens n'en est pas douteux et ne le fut pour personne au XIIe siècle. Il courut un dicton rimé, cité par Antonin et Auguste Theiner qui n'indiquent pas leur source, *Die Einführung der erzwangenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen*, t. II, p. 179, note 2; cf. note 1, qui fait voir que les contemporains de Calixte II ne s'y trompèrent pas :

O bone Calixte, mundus totus perodit te.
Quondam presbyteri poterant uxoribus uti.
Hoc destruxisti, postquam tu papa fuisti.

Avant Calixte le commerce conjugal était interdit aux prêtres; ce qui lui appartient en propre dans la réforme, c'est la déclaration de nullité du mariage contracté par les clercs des ordres majeurs.

La législation du célibat ecclésiastique est désormais fixée dans l'Église latine; elle ne changera plus au cours des âges. Le concile de Latran de 1139, can. 7, Mansi, t. XX, col. 527; les synodes de Pise en 1135, can. 1, *ibid.*, t. XXI, col. 489; de Reims en 1148, can. 7, *ibid.*, col. 715; la scolastique en la personne de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LIII, a. 3; le concile de Trente, sess. XXIV, can. 9, au nom de l'Église universelle, ne feront que répéter le décret de Calixte II.

Il restait à en assurer l'exécution. Pendant de longues années l'œuvre fut d'une difficulté inouïe. Au XIIIe siècle, cependant, les prêtres qui vivaient dans le concubinage ne formaient plus qu'une exception. Pour voir le chemin parcouru par la réforme, il suffit de comparer la situation du clergé d'un diocèse donné, du diocèse de Rouen par exemple, à l'époque où Calixte II portait ses décrets et cent cinquante ans plus tard, sous l'épiscopat d'Eudes Rigaud. Cf. Orderic Vital, *Hist. eccles.*, c. XIII, XXIII, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 887, 921; Eudes Rigaud, *Regestrum visitationum*, édit. Bonnin, Rouen, 1852. Le progrès de la discipline suivit à peu près la même marche dans le reste de l'Église latine. Mais au XIVe et au XVe siècles, la loi du célibat subit une nouvelle décadence. Il fallut le grand effort tenté par le concile de Trente pour ramener le clergé à l'observation de la continence canonique. L'institution ou, si l'on veut, le fonctionnement régulier des séminaires, qui date de cette époque, y contribua puissamment.

Le célibat ecclésiastique, dans *Analecta juris pontificii*, t. IX (1867), p. 671-725; Bickell, *Der Cölibat, eine apostolische Anordnung*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. II (1878), p. 26-64; t. III (1879), p. 792-799; F. Dugnani, *Dissertazione sopra l'origine del clericale celibato*, dans Calogera, *Nuova raccolta d'opuscoli*, t. VIII (1761), p. 251-308; J. G. F. Franz, *De cœlibatu ecclesiastico*, Leipzig, 1761; Friedberg, *Cölibat*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie*, t. IV (1898), p. 204-208; Funk, *Cölibat*, dans Kraus, *Realencyklopädie der christlichen Alterthümer*, t. I, p. 305-307; *Cölibat und Priesterehe im christlichen Altertum*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, t. I (1897), Paderborn, p. 121-155; P. Gabades, *Cœlibatus cleri catholici rationibus stabilitus ex Decretalibus*, l. III, tit. III, Heidelberg, 1763; Jacq. Gaudin, *Recherches historiques sur le célibat ecclésiastique*, Genève, 1781; Paris, 1790; G. G. Haas, *Vom neuesten Cölibatsturm*, dans *Histor. polit. Blätter*, t. LXXVII (1876), p. 681-701, 781-798; Jager, *Le célibat ecclésiastique*, dans l'*Université catholique*, t. XIX (1845), p. 120-127, 180-196, 270-281; T. F. Klitsche, *Geschichte des Cölibats der katholischen Geistlichen, von der Zeiten der Apostel zum Gregor VII*, Augsbourg, 1830; Franz Laurin, *Der Cölibat der Geistlichen nach canonischen Rechte*, Vienne, 1880; cf. *Histor. polit. Blätter*, t. LXXXVII (1881), p. 159-166; B. Jungmann, dans la *Revue catholique*, t. LIII (1882), p. 53-58; H. Ch. Lea, *An historical sketch of sacerdotal celibacy in the christian Church*, Philadelphie, 1867; 2e édit., Boston, 1885; Löning, *Anfänge des Cölibats*, dans *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, Strasbourg, 1878, t. I, p. 174-185; t. II, p. 316-325; Gab. Maultrot, *La discipline de l'Église sur le mariage des prêtres*, Paris, 1790; Jean Morel, *Le célibat des prêtres*, dans la *Revue de France*, t. III (1872), p. 491-508; Morin, *Histoire critique du célibat*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. IV (1746), p. 308-325; t. V, p. 404-428; Mgr Pavy, *Du célibat ecclésiastique*, 2e édit., Paris, 1852; Aug. Roskovany, *Cœlibatus et breviarium, duo gravissima clericorum officia e monumentis omnium seculorum demonstrata, accessit completa literatura*, 11 in-8°, Pestini et Nitriæ, 1861-1881; *Supplementum*, 6 vol., 1881-1890; J. Fr. Schulte, *Der Cölibatszwang*, Bonn, 1876; Jean-Antoine et Augustin Theiner, *Die Einführung der erzwangenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen und ihre Folgen*, 3e édit., 3 vol., Barmen, s. d. (1892 ou 1893); Vacandard, *Les origines du célibat ecclésiastique*, dans la *Revue du clergé français*, 1er janvier 1905, t. XLI, p. 252-289; et dans les *Études de critique et d'histoire religieuse*, Paris, 1905, p. 71-120; Fran. Ant. Zaccaria, *Storia polemica del celibato sacro*, Rome, 1774; trad. allemande par Joh. Christ. Dreysig, Bamberg-Wurzbourg, 1781.

E. VACANDARD.

CÉLICOLES, *Cæli cultores*, Οὐρανολάτραι, secte dont l'existence, au commencement du Ve siècle, ne nous est attestée que par une loi d'Honorius, en 409, et une très courte allusion de saint Augustin. *Cælicolarum nomen*, est-il dit dans le code théodosien, *inauditum quodammodo novum crimen superstitionis vindicavit. His nisi infra anni terminos ad Dei cultum venerationemque christianam conversi fuerint, his legibus, quibus præcepimus hæreticos adstringi, se quoque noverint adtinendos*, *Cod. theod.*, XVI, tit. VIII, 19, Lyon, 1665, t. VI, p. 212; la pénalité, à laquelle il est fait allusion, se trouve. *Cod. theod.*, *ibid.*, tit. V, 43, 44, p. 164, 165. Théodose (379-395) et Honorius (395-423) veillaient avec un soin jaloux à empêcher tout retour offensif du paganisme ou du judaïsme contre le christianisme, et le réprimaient dès qu'il s'en manifestait quelqu'un. Qu'on se rappelle, entre autres, le scandale d'Antioche : des femmes chrétiennes fréquentant les synagogues et observant les fêtes juives; des hommes baptisés portant de préférence leurs différends auprès des tribunaux juifs; scandale qui avait soulevé l'indignation de saint Jean Chrysostome et qui se renouvela dans d'autres contrées, en Orient et en Occident. Qu'on se rappelle également les efforts du paganisme expirant pour essayer de jouer un rôle religieux en face du christianisme. De là les nombreuses lois portées contre les sectes qui, sous des apparences chrétiennes, fomentaient des erreurs dangereuses pour la foi. Or, relativement aux célicoles, la loi de 409 les place sous un même titre avec les Juifs et les Samaritains, ce qui laisse entendre quelque attache juive de leur part; elle les accuse d'un crime nouveau de superstition, ce qui porterait à croire à quelque infiltration idolâtrique; enfin elle les met en demeure d'avoir à embrasser la foi chrétienne, sous peine de se voir appliquer les pénalités déjà portées contre les hérétiques. Ce ne sont donc pas, à proprement parler, des hérétiques, mais simplement des novateurs dangereux du commencement du Ve siècle, dont la superstition est qualifiée crime. Malheureusement la loi d'Honorius ne spécifie pas la nature et l'objet de leur superstition. Le commentateur de la loi se contente d'affirmer, sans en apporter la moindre preuve, que les célicoles forçaient les chrétiens à pratiquer certains rites juifs, entachés de superstition; mais, quant à préciser quelle était cette superstition, il dit : *anxie inquiritur*.

Saint Augustin n'est pas plus explicite. Se rendant à Cirta pour le sacre de l'évêque de cette ville, il passe par Tubursicum, y confère avec l'évêque donatiste Fortunius, et, apprenant que le *major* des célicoles venait d'inventer un nouveau baptême, et attirait par ce sacrilège un grand nombre d'adhérents, il le convoque. *Epist.*, XLIV, c. VI, 13, *P. L.*, t. XXXIII, col. 180. Nous ignorons les suites de cette convocation. Nous savons, du moins, qu'il y avait des célicoles en Afrique, qu'ils étaient organisés, qu'ils avaient à leur tête un *major*, titre à rapprocher de celui de patriarche chez les Juifs de cette époque, et qu'ils pratiquaient un genre nouveau de baptême. Était-ce le baptême chrétien, auquel on ajoutait la circoncision? La pratique, déjà réprouvée

par saint Paul contre les judaïsants, dut vraisemblablement se continuer chez ceux qui tenaient, tout en acceptant le baptême chrétien, à y joindre les avantages périmés de la circoncision. Si tel était le cas des célicoles, on comprend que saint Augustin parle de sacrilège ; mais son laconisme est regrettable. D'autre part, si les célicoles, à l'exemple des monothéistes juifs, avaient rejeté la trinité, ils auraient été sûrement traités d'hérétiques par l'évêque d'Hippone et condamnés comme tels par l'empereur Honorius.

Le nom de célicoles indique simplement le culte du ciel. Serait-ce là leur véritable superstition et rappellerait-elle la θρησκεία τῶν ἀγγέλων, condamnée par saint Paul ? Col., II, 18. Dans ce cas, les célicoles se rapprocheraient des esséniens ; imbus de quelques théories platoniciennes et pythagoriciennes, ils auraient cru que les astres, dans l'espace céleste, sont animés par des anges et leur servent de corps. Mais ce ne sont là que des hypothèses. En réalité, on ignore la doctrine vraie des célicoles. Seule, leur existence est attestée, au début du ve siècle, particulièrement dans l'Afrique proconsulaire. Quant à leur rôle et à leur influence, ils ont été à peu près nuls : il n'en est pas resté de trace sensible dans l'histoire.

Baronius, *Annales*, an. 408, n. 26 ; Bussmann, *Historia cælicolarum*, Helmstadt, 1704 ; Schmidt, *Historia cælicolarum*, 1704 ; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877, t. I, p. 589 ; *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1884, t. III, p. 594 ; *Realencyklopadie*, Leipzig, 1900, t. VIII, p. 84 ; U. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, t. I, p. 623.

G. BAREILLE.

CELLIUS Antoine, dominicain italien, de la province romaine, promu au grade de maître en théologie au chapitre général de Rome (1629). On a de lui : *Sacri flores de gratia ex universa S. Thomæ theologia decerpti*, in-4°, Rome, 1629.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 459.

R. COULON.

CELLOT Louis, jésuite, né à Paris en 1588, admis au noviciat de Nancy, en 1605, professeur d'humanités et de rhétorique durant 16 ans, puis d'Écriture sainte pendant 7 ans, fut recteur des collèges de Rouen et de La Flèche, enfin provincial de France (1654-1658). Il mourut au collège de Clermont, à Paris, le 20 octobre 1658. Ses tragédies latines, auxquelles Rotrou fit des emprunts, lui ont valu une réputation qui n'est pas encore éteinte. Parmi ses *Panégyriques,* on remarque un discours intitulé : *In sola Scripturæ sacræ historia veritatem reperiri*. Mais il est surtout connu par ses controverses théologiques. La querelle, soulevée au sujet des réguliers d'Irlande et d'Angleterre, durait depuis une douzaine d'années, lorsqu'elle fut ravivée par la publication de son grand ouvrage intitulé : *De hierarchia et hierarchis,* in-fol., Rouen, 1641. L'auteur y attaquait Petrus Aurelius (Saint-Cyran) et Hallier, qui, dans leur réfutation du P. John Floyd, avaient pris à partie la Compagnie de Jésus. Cellot, dans l'intention de défendre les privilèges des réguliers, avançait, en thèse générale, que la hiérarchie ecclésiastique est divisée en trois classes : celle de la juridiction, celle de l'ordre et celle des *dons,* qui sont toutes soumises à l'évêque comme au souverain hiérarque. La classe des dons (*charismata*) est, suivant lui, la plus excellente et comprend à la fois les docteurs en théologie, les canonistes, avec ceux qui font profession des œuvres de charité. La hiérarchie d'ordre, ou de deuxième rang, se compose des évêques, des prêtres et des ministres. Celle de juridiction qui est la dernière, comprend le pape, les évêques, les archidiacres et autres ayant juridiction, y compris les curés. Les religieux, d'après Cellot, appartiennent à ces trois espèces de hiérarchies, ou directement, ou excellemment, ou par commission. La caractéristique de l'ouvrage est cette hiérarchie nouvelle, appelée par lui des *dons,* imaginée en vue de mettre les religieux (*præcise ut tales*) dans la hiérarchie ecclésiastique, celle-ci étant prise dans sa stricte signification. Il soutenait également que certaines prérogatives étaient quasi essentielles et intrinsèques à leur état. Ces propositions et d'autres simplement étranges firent condamner l'ouvrage par l'Assemblée du clergé réunie à Mantes, le 12 avril 1641, comme contenant une doctrine nouvelle, téméraire, fausse, pernicieuse et séditieuse, tendant à diminuer l'autorité du saint-siège, à former schismes et divisions dans l'Église, soutenant les inférieurs contre les supérieurs, à confondre la hiérarchie et l'ordre que notre sauveur a établis dans l'Église, renverser la discipline des anciens canons que l'auteur n'entend pas et mettre en mépris les nouveaux par des propositions erronées, absurdes et fausses. La Sorbonne à son tour fut sur le point (15 juin 1641) de censurer le traité qualifié déjà si durement par l'épiscopat français ; mais Richelieu préféra ouvrir une conférence où le religieux incriminé, assisté de trois de ses confrères, comparut devant huit docteurs présidés par l'évêque de Rennes, La Mothe-Houdancourt. Cellot rétracta entièrement plusieurs de ses propositions, en adoucit d'autres, en expliqua d'autres encore ramenées par le contexte au sens catholique, invoqua même l'inconscience pour plusieurs qui lui avaient échappé. Cette *déclaration* signée de l'auteur fut renvoyée à Richelieu, qui imposa la paix dans ces conditions. L'ouvrage n'en fut pas moins mis à l'Index, *donec corrigatur*, le 20 novembre 1641. Le P. Cellot s'était soumis ; mais quelques années plus tard, il présentait sa défense au public, dans un moindre volume intitulé : *Horarum subcesivarum liber singularis*, in-8°, Paris, 1648, dédié à son adversaire, le docteur Hallier, futur évêque de Cavaillon. La faculté de théologie de Paris crut devoir alors mettre au jour le procès-verbal des conférences de 1641 conservé dans ses archives ; et une petite guerre de libelles surgit autour de la reprise de l'affaire.

De sérieux travaux sur l'histoire ecclésiastique occupèrent les dernières années du P. Cellot. Il donna une *Historia Gotteschalchi*, in-fol., Paris, 1655, dirigée contre les jansénistes. Il y appelle Jansénius : *sectæ tumultuantis auctor et princeps,* et lui reconnaît un ancêtre dans le fameux moine d'Orbais dont il l'accuse de reproduire l'erreur prédestinatienne. Il s'en prend aussi à Gilbert Mauguin, ce président de la cour des comptes qui venait, dans une publication importante, de réhabiliter la mémoire de Gotescalc à la suite des calvinistes Usserus et Vossius. L'Histoire du P. Cellot est « exacte et complète » au dire du P. Rapin, et établit « le véritable sentiment de Gothescalque sur la prédestination à la peine comme à la récompense ». Des mélanges inédits et un opuscule sur le libre arbitre ajoutés à cet ouvrage, attirèrent de nouveau la sévérité de l'Index qui les condamna, par décret tardif du 3 avril 1731. On doit encore au P. Cellot la publication de divers opuscules d'Hincmar de Reims et les Actes du concile de Donzy.

Papiers du P. Cellot, à la Bibliothèque nationale de Paris, nouveau fonds latin (ancien résidu Saint-Germain), 2 in-fol., 13137-13138 ; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 948-952 ; Hamy, *Galerie illustrée de la Cie de Jésus*, t. II, p. 37 ; Archives des bollandistes à Bruxelles, dossier Van Aken, lettre de Rouen, « 31 may 1641, » sur l'affaire de la hiérarchie et la faculté de Paris ; abbé Maynard, *Les Provinciales et leur réfutation*, in-8°, Paris, 1851, t. II, p. 451 ; Aubineau, *Mémoires du P. Rapin*, t. I, p. 233-234 ; abbé Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne,* in-8°, Paris, 1904, t. III, p. 164-166.

H. CHÉROT.

CELSE. — I. Vie. II. Discours véritable. III. Appréciation.

I. VIE. — Celse, dont il est ici question, n'est autre que l'auteur du Λόγος ἀληθής ; il n'a rien à voir ni avec le

Celse qui vivait du temps de Néron, *Cont. Cels.*, I, 8, *P. G.*, t. XI, col. 669, ni avec les deux personnages politiques de ce nom, dont parle Spartien, et qui vécurent au IIe siècle. Sa vie est peu connue; ce que l'on en sait est dû à quelques renseignements fournis par Origène ainsi qu'à l'hypothèse justifiée, semble-t-il, de l'identification du Celse d'Origène et du correspondant du satirique Lucien. On ignore la date de sa naissance et de sa mort. Ce que l'on peut affirmer, c'est qu'il a vécu au IIe siècle. Ayant beaucoup voyagé, Celse s'est mis au courant du mouvement intellectuel de son époque, a séjourné à Rome et paraît s'y être fixé. Il a partagé contre le christianisme les sentiments d'hostilité de la plupart de ses contemporains, qui appartiennent à la classe des lettrés et des philosophes. Au moment où Origène, sur la prière de son ami Ambroise, entreprit la réfutation du *Discours véritable*, c'est-à-dire en 248, Eusèbe, *H. E.*, VI, 36, *P. G.*, t. XX, col. 596, Celse avait cessé de vivre depuis longtemps. *Cont. Cels.*, *præf.*, 4, *P. G.*, t. XI, col. 648. Il est traité couramment de philosophe épicurien, *Cont. Cels.*, I, 8, 10, 21; II, 60; IV, 54, 75; V, 3, col. 669, 676, 696, 889, 1117, 1145, 1184; c'est un ἐπικουρίζων, IV, 75, col. 1145, qui ne se fait pas faute, le cas échéant, de parler comme un disciple de Platon. *Cont. Cels.*, I, 8; IV, 54, col. 669, 1117. Il a composé un ouvrage contre la *magie et les magiciens*, *Cont. Cels.*, I, 68, col. 788, des livres *contre les chrétiens*, IV, 36, col. 1085, et surtout le fameux pamphlet connu sous le nom de Λόγος ἀληθής, à la fin duquel il annonçait un nouveau traité, à titre de complément, dont on ne sait s'il fut réellement écrit. *Cont. Cels.*, VIII, 76, col. 1632. Tous ces ouvrages sont perdus.

C'est à Celse, et sur sa prière, que Lucien, peu après la mort de Marc-Aurèle, vers 180 ou 181, dédia son *Alexandre* ou *le faux prophète*. Or Lucien loue les écrits de son ami contre les magiciens; et, bien qu'il ne traite pas son correspondant d'épicurien, la manière sympathique avec laquelle il lui parle d'Épicure permet de croire qu'il appartenait à l'école du célèbre philosophe athénien, et qu'il y a lieu dès lors de l'identifier avec celui que réfute Origène et de ne voir dans les deux Celse qu'un seul et même personnage.

Celse doit sa renommée au *Discours véritable*, cet arsenal complet où se sont approvisionnés d'armes les plus diverses tous les ennemis du christianisme, depuis le IIIe siècle jusqu'à nos jours. A quelle époque le composa-t-il? Cette question de date a été diversement résolue. D'une part, quelques critiques, comme Gratz, placent la composition de cet ouvrage sous le règne d'Hadrien; d'autres, tels que Hagenbach, Hasse, Tischendorf, Friedlander, dans les premières années du règne d'Antonin, à cause de l'allusion au culte d'Antinoüs, *Cont. Cels.*, III, 36, col. 965, qui, prétendent-ils, ne dura guère. Mais c'est oublier qu'Athénagore, *Legat.*, 30, *P. G.*, t. VI, col. 960, et Origène, *Cont. Cels.*, III, 36; VIII, 9, col. 965, 1529, en parlent comme d'un culte toujours pratiqué; c'est surtout méconnaître d'autres indices révélateurs qui indiquent une époque ultérieure : le pouvoir partagé, les barbares menaçant les frontières de l'empire, le gnosticisme en pleine effervescence, les chrétiens en butte à une persécution générale. D'autre part, ceux qui, avec Volkmar, reportent la date de ce *Discours* aux environs de 240, ne tiennent pas compte de ce que dit Origène de la mort déjà ancienne de l'auteur et obéissent en outre à une idée préconçue pour écarter un témoin gênant qui ruinerait, s'il était du IIe siècle, leur théorie sur le développement du christianisme et sur l'apparition tardive des Évangiles. En 240, en effet, l'effervescence gnostique est tombée. Il est vrai qu'il y eut une persécution sous Maximin, en 235-237, mais elle ne visa que les membres du clergé, les chefs, évêques et docteurs, et n'eut pas le caractère d'universalité de celle dont parle Celse. Il est vrai aussi que, dans la première moitié du IIIe siècle, le pouvoir fut partagé à deux reprises, une fois entre Caracalla et Géta, en 211-212, et une seconde fois, en 238, entre Pupien et Balbin; mais on ne voit pas qu'à l'une ou à l'autre de ces deux dates, les barbares aient spécialement menacé l'empire et fait courir quelque danger à l'État. C'est plutôt entre les règnes de Marc-Aurèle et de Septime-Sévère, de 161 à 211, qu'il convient de placer la date de la composition du *Discours véritable*, et de préférence à la fin de l'été de 178, comme l'a proposé Tillemont, *Hist. des empereurs*, t. III, p. 281; car, à ce moment-là, se vérifient tous les détails historiques signalés par Celse. Le pouvoir se trouve partagé entre Marc-Aurèle et Commode; l'empire est directement menacé par les barbares sur l'Euphrate et le Danube; les calamités publiques, jointes aux maux de la guerre, font craindre pour la sécurité de l'État; les chrétiens, rendus responsables de tous les malheurs publics, sont à la merci d'une dénonciation anonyme ou d'une émeute populaire et persécutés par les représentants de l'autorité tant en Orient qu'en Occident. Le drame sanglant de Lyon date d'un an à peine; la grande voix des apologistes Athénagore, Méliton, Miltiade, Apollinaire, se fait entendre ou va prendre la défense du christianisme. C'est à ce moment que Celse entre en lice avec son *Discours;* il y a 41 ans qu'Hadrien est mort; Celse est donc dans la force de l'âge ou au commencement de la vieillesse; il est en correspondance avec Lucien; il doit avoir connu à Rome le cynique Crescens, l'ennemi de saint Justin, et le philosophe Fronton, si peu sympathique aux chrétiens; à son tour, il prend la plume pour combattre le christianisme, non en aveugle et en se faisant l'écho des calomnies populaires, mais en critique informé, au nom de l'histoire, de la philosophie, de la raison et de la science; il fera du moins entendre l'appel patriotique d'un homme d'État en conviant les chrétiens à la défense de l'empire menacé, en face des tristesses du présent et des sombres présages de l'avenir.

Autant qu'on en peut juger par le *Discours véritable*, Celse est un esprit cultivé, au courant des systèmes philosophiques en vogue; il envisage le paganisme à la manière de la plupart des philosophes et des lettrés de son temps; il y voit une institution à conserver parce que c'est la religion des ancêtres, transmise par la tradition, sanctionnée par l'État. Sans doute certains de ses rites sont futiles, la plupart de ses fables sont absurdes; mais on pourrait, pensait-il, en donner une explication rationnelle et acceptable, en sauvegarder le fond, sauf à en abandonner la forme. Car, à ses yeux, toute manifestation religieuse a droit au respect par le seul fait qu'elle est celle de tout un peuple et qu'elle est conservée par le temps. Or les chrétiens pratiquent une religion absolument nouvelle, qui n'est pas celle d'un peuple déterminé, qui affiche la prétention de s'étendre au monde entier, sans distinction de frontières, de langues ou de nationalité, et qui se pose en adversaire irréconciliable du paganisme sous toutes ses formes. Le christianisme s'est infiltré peu à peu dans l'empire et il compte un grand nombre d'adhérents, surtout dans les derniers rangs de la société. Dès son apparition, il a fait la concentration de la défiance et de la haine, soulevant à la fois les colères aveugles de la foule, les sarcasmes des lettrés, les représailles du pouvoir; et il n'en continue pas moins, en dépit de l'opinion et des lois, à se propager chaque jour davantage : phénomène singulier et problème inquiétant, bien faits pour fixer l'attention d'un penseur et d'un homme d'État. Celse va l'étudier, non point par amour désintéressé de la vérité ou par simple curiosité intellectuelle et morale, mais dans le but précis de le combattre et de le ruiner. Il commence donc une enquête. Il prend la peine d'examiner les mœurs des chrétiens, *Cont. Cels.*, I, 12, col. 677, d'interroger leurs livres

sacrés, *Cont. Cels.*, II, 74, col. 909; il puise aux sources. C'est ainsi qu'il lit l'Écriture sainte, en particulier, dans l'Ancien Testament, les livres de la Genèse et de l'Exode, *Cont. Cels.*, IV, 36-48; VI, 60-61, col. 1084-1105, 1389-1391, surtout les prophètes, vu le rôle capital qu'il jouaient dans la controverse chrétienne avec les juifs, *Cont. Cels.*, I, 34, 49, 57; II, 28, 29; VI, 36, 50, 55, 75; VII, 9, 18, 53, col. 725, 752-765, 848, 849, 1372, 1376, 1384, 1412, 1433, 1445, 1496; et, dans le Nouveau Testament, les écrits des apôtres, l'Évangile, τὸ εὐαγγέλιον. *Cont. Cels.*, II, 27, col. 848. Il y joint la lecture d'autres documents, tels que l'*Épître* du pseudo-Barnabé, *Cont. Cels.*, I, 62, 63, col. 777; la *Dispute de Jason et de Papiscus*, *Cont. Cels.*, IV, 52, col. 1113; le livre d'Hénoch, *Cont. Cels.*, V, 54, 55, col. 1265, 1269; le *Dialogue céleste*, *Cont. Cels.*, VIII, 15; les fragments sibyllins. *Cont. Cels.*, VII, 53, 55, col. 1497, 1501. Il connaît les opinions des gnostiques et les querelles doctrinales qui divisent les chrétiens; et muni de tous ces renseignements, il rédige le *Discours véritable*.

II. LE DISCOURS VÉRITABLE. — 1° *Histoire de cet ouvrage.* — Le *Discours* de Celse ne paraît pas avoir produit sur ses contemporains et ses successeurs immédiats la moindre influence. Personne n'en parle; et sans l'heureuse trouvaille qu'en fit Ambroise et qu'il communiqua à son ami Origène pour en obtenir la réfutation, il est à croire qu'il aurait été condamné à l'oubli et qu'il n'aurait pas servi à défrayer la guerre faite au christianisme dans les âges suivants. On ne le possède pas dans sa teneur intégrale; et ce n'est que, grâce aux huit livres que lui a consacrés le docteur alexandrin, qu'on en connaît les passages principaux, qu'on peut se faire de son contenu une idée aussi exacte que possible. Voici pourquoi. C'est qu'Origène, après avoir commencé son κατὰ Κέλσου par une réfutation générale, se ravise avant la fin de son livre Ier et se condamne à suivre pas à pas son adversaire, sans rien laisser d'important. Il prend soin de ne répondre aux difficultés qu'après les avoir transcrites dans leur texte même. Malheureusement il n'a pas reproduit tout le *Discours*; il en a négligé à dessein les passages insignifiants, ainsi qu'il a soin d'en prévenir; parfois même il se contente d'un rapide résumé pour n'en retenir que les points principaux. De telle sorte que la restitution du *Discours véritable*, telle que l'ont ingénieusement tentée Keim et Aubé, est forcément incomplète et ne peut donner qu'un texte tronqué, où la part conjecturale, bien que réduite aux idées servant de lien d'un passage à un autre, existe cependant. Du moins, les citations si nombreuses faites par Origène suffisent amplement à nous faire connaître le ton, la méthode, la nature et l'objet de ce *Discours*, de même que la réfutation en révèle la faiblesse, les injustices, les contradictions et les erreurs.

2° *Plan du Discours véritable.* — Le véritable plan adopté par Celse nous échappe; mais il se laisse deviner dans ses lignes principales. En effet, au commencement du IIIe livre, Origène nous apprend que Celse, après un préambule, introduit un juif qui argumente d'abord contre Jésus, puis contre les juifs devenus chrétiens, après quoi Celse prend la parole en son nom et combat juifs et chrétiens tout ensemble. Le but de Celse est d'enlever au christianisme son point d'appui, sa base historique dans l'Ancien Testament; c'est pourquoi il trouve piquant tout d'abord de faire attaquer le christianisme au nom du judaïsme : c'est la thèse juive contre la religion nouvelle. Et comme naturellement il suppose à cette thèse une valeur probante, il s'en prend alors directement au vainqueur du christianisme, au judaïsme lui-même, ruinant par là, pense-t-il, la cause chrétienne jusque dans ses attaches et ses racines les plus profondes. Cela ne manque pas d'habileté. Le terrain ainsi déblayé, il aborde l'examen du christianisme, de ses sources évangéliques, de ses dogmes principaux, de ses pratiques, de ses divisions. Il parle tour à tour en philosophe, en historien, en critique, en serviteur des dieux, en politique, et multiplie les objections : objections contre la divinité de Jésus, contre la possibilité de l'incarnation et la réalité de la rédemption; objections contre la divinité du christianisme et les preuves qu'on en donne; objections contre la vie, les mœurs, les dissensions de la secte chrétienne; objections contre la doctrine théologique, morale, canonique et eschatologique; le tout pour aboutir en fin de compte, non pas à une condamnation radicale et absolue, comme il y aurait lieu de s'y attendre, mais à une sorte de compromis ou plutôt à un appel aux chrétiens en faveur de l'empire. Nous nous bornerons, dans une courte analyse, à signaler les points principaux de ce singulier plaidoyer.

1. *Introduction.* — Dès le début se révèle l'état d'âme de Celse. Il prend le ton d'un *honestior* indigné ou irrité de voir des hommes nouveaux, sans patrie, sans tradition, sortir des bas fonds de la société, se poser en adversaires de toutes les institutions civiles et religieuses, se lier par serment pour violer les lois, suspects à la foule, honnis par les esprits bien élevés, traqués par la police, tenir des réunions clandestines, exercer en secret leur propagande parmi les enfants, les femmes, les esclaves et les gens de vil métier, imposant leur foi d'autorité, mais redoutant la science. Il sait d'où ils viennent; il va dire ce qu'ils sont, ce qu'ils croient.

2. *Le judaïsme contre le christianisme.* — Les chrétiens sortent du judaïsme. Celse a très bien vu et compris le lien intime qui unit, la filiation étroite qui rattache le christianisme au judaïsme; et en même temps a saisi l'objet capital de la querelle qui les divise et les sépare. De là l'introduction d'un juif faisant le procès des chrétiens à un point de vue juif, montrant que les chrétiens ne sont que des transfuges, ou mieux encore des schismatiques, des apostats qui ont abandonné la loi mosaïque, la foi traditionnelle. Celse ne se contente pas de rapporter cette escarmouche d'autant plus savoureuse qu'elle vient de frères aînés, bien placés par conséquent pour juger en connaissance de cause leurs frères séparés, il la reprendra à son compte dans la suite, sauf à y ajouter des arguments nouveaux. C'est pourquoi nous n'y insistons pas davantage pour le moment.

3. *Attaque du judaïsme.* — Celse cherche à avoir raison du judaïsme; car le judaïsme vaincu, c'est ruiner du même coup l'une des bases doctrinales et historiques du christianisme. En conséquence, il travestit les faits de son histoire, rabaisse le caractère de son législateur, repousse ce qui fait l'objet de sa croyance et de ses espérances. Les Livres saints, dit-il, n'ont aucune certitude historique : cosmogonie, récits de la création, de la chute, du déluge, rôle des patriarches et le reste, tout cela ne forme qu'un tissu de rêveries ou d'absurdités, bonnes tout au plus à amuser des enfants, qu'on a beau essayer de rendre vraisemblables au moyen de l'allégorie, mais qui excitent plus encore la pitié que le rire. Le peuple juif vante mensongèrement son origine. Il n'a point pour ancêtres Abraham, Isaac et Jacob; il n'est qu'une troupe d'esclaves égyptiens révoltés et fugitifs. Moïse, son législateur, n'a aucun droit à l'originalité; il a tout emprunté aux sages de l'antiquité et il est de beaucoup leur inférieur : simple goète qui a joué les juifs et dont les juifs ont été les dupes. Les juifs se prétendent monothéistes et la loi leur permet d'adorer le ciel et les anges. *Cont. Cels.*, v, 7, col. 1189. Ils s'estiment les seuls amis et protégés de Dieu; c'est un acte d'orgueil monstrueux. En caressant le chimérique espoir que Dieu viendra du ciel les secourir, ils s'abusent sur la nature divine et se heurtent à une impossibilité métaphysique, car Dieu est immuable; il ne s'occupe que de l'ensemble de l'univers et non exclusi-

vement de l'homme. L'homme n'est pas au-dessus de la bête et bien des animaux l'emportent sur lui. *Cont. Cels.*, IV, 69 sq., col. 1137 sq. Toutefois, concède Celse, puisque les juifs ont formé depuis longtemps un corps de nation, ils sont libres de garder leur religion, nullement parce qu'elle est vraie, mais uniquement parce qu'elle est nationale et traditionnelle. Aux yeux d'un Romain, en effet, le seul fait de constituer un peuple assurait le privilège de l'autonomie religieuse. Mais Celse refuse aux juifs le droit de se croire au-dessus des autres et de mépriser ceux qui n'appartenaient pas à leur race.

4. *Attaques contre Jésus.* — Qu'est-ce que Jésus? Pour répondre à cette question, Celse n'aura garde d'oublier les griefs des juifs et il ajoutera ceux d'un païen. Or, aux yeux des juifs, Jésus est un faiseur de tours, un charlatan, un goète, d'origine suspecte, *Cont. Cels.*, I, 28, col. 713; il a fini une vie d'aventurier par une mort ignominieuse. Ni la vie, ni la mort d'un tel personnage ne sauraient être, comme le prétendent les chrétiens, celles d'un Dieu. Condamné au supplice, il n'a pas fait éclater sa vengeance, comme il l'aurait dû s'il était Dieu. *Cont. Cels.*, II, 9, 16-21, 67-69, col. 808, 825-840, 901-905. Ses disciples, choisis parmi des scélérats, l'ont livré, renié, abandonné. C'est, dit-on, le Fils de Dieu descendu sur la terre, le Verbe fait chair, le Messie promis. C'est ici que Celse exerce sa verve sarcastique. L'incarnation d'un Dieu aurait dû, semble-t-il, être facilement admise par un esprit aussi au courant des fables de la mythologie qui montrent les rapports si fréquents des dieux avec les hommes. Mais non; Celse, oubliant que les objections qu'il oppose à l'incarnation peuvent se retourner avec plus de raison contre le polythéisme, s'inscrit en faux contre ce dogme. Mêlant deux questions distinctes, celle de l'essence de Dieu et celle de sa manifestation dans le temps et dans l'espace, il tire de la première la négation de la seconde. Dieu, dit-il, est immuable. Il ne peut sans déchoir ni changer ni se mouvoir. Car s'il laissait un instant le gouvernement du monde, toute la machine se disloquerait. Et puis dans quel but viendrait-il? Ne sait-il pas tout ce qui se passe sur terre? Faut-il qu'il soit sur les lieux pour remédier aux désordres? Manque-t-il quelque chose à son bonheur? Voudrait-il faire preuve de sa toute-puissance? En tout cas, s'il est venu pour châtier les uns et pour sauver les autres, il a bien attendu; sa justice est par trop lente. Du reste, pourquoi serait-il descendu de préférence dans un coin obscur du monde, chez un misérable petit peuple? Est-ce que l'homme vaut la peine d'une pareille condescendance, lui qui est inférieur en tant de choses aux abeilles, aux oiseaux, aux fourmis? *Cont. Cels.*, IV, 23-30, 74 sq., col. 1060-1073, 1144 sq. On comprend, devant de semblables difficultés, combien Origène avait beau jeu pour répondre. La saine philosophie n'a pas de peine à concilier le dogme de la providence et de l'intervention divine avec l'immutabilité de Dieu. Et la théologie catholique ouvre des horizons autrement larges; elle donne, en particulier, comme motifs de l'incarnation, des raisons que la sagesse humaine ne peut approfondir qu'avec un sentiment ému d'admiration et de reconnaissance pour la bonté infinie de Dieu. Celse, s'il eût connu ces raisons et s'il avait possédé assez de sincérité et de droiture d'âme pour se départir de ses préjugés, aurait certainement tenu un autre langage. Peut-être même qu'avec un maître tel qu'Origène, aurait-il renouvelé l'exemple donné par saint Justin. Mais Celse est de son temps et, bien qu'il marque au premier rang de ceux qui ont le moins imparfaitement connu l'enseignement évangélique, il s'est arrêté à des difficultés de surface, dont il a fait des instruments de combat, parce que, avant tout, il tenait à combattre beaucoup moins qu'à s'éclairer. Si sur le témoignage d'une femme exaltée, γυνὴ πάροιστρος, *Cont. Cels.*, II, 39, col. 860-861, les chrétiens, comme il dit, appuient leur croyance à la résurrection de Jésus, *Cont. Cels.*, II, 59, col. 889, ce n'est là qu'un incident. Il touche, du moins, à la vraie question qui est celle de savoir si Jésus est Dieu. Là est le point capital de la controverse entre juifs et chrétiens, et là aussi Celse est appelé à se prononcer. Or les chrétiens apportent notamment deux preuves en faveur de la divinité de Jésus, l'une qui est l'accomplissement des prophéties, l'autre qui est l'éclat des miracles. Ce sont ces deux preuves que Celse va chercher à éluder.

5. *Contre la preuve de la divinité de Jésus, tirée de l'accomplissement des prophéties.* — Les chrétiens disaient : Jésus est Dieu, parce qu'il a accompli toutes les prophéties relatives au Messie. Celse, qui connaît la réponse des juifs à cet argument péremptoire, la reproduit et l'aggrave par des considérations d'ordre philosophique et historique. Il constate cependant que l'argument tiré de l'accomplissement des prophéties est de beaucoup le plus fort, ἰσχυροτάτην ἀπόδειξιν. *Cont. Cels.*, II, 28, col. 848. Il croit en avoir raison par cette triple proposition : les prophéties sont en soi une chose qui répugne. Elles ressemblent aux oracles du paganisme et par suite n'ont pas plus de force probante. Elles ne s'appliquent pas à Jésus.

Celse ne nie pas directement la possibilité du surnaturel; mais, en prétendant que la prophétie contraindrait nécessairement la libre volonté de celui qui en est l'objet, *Cont. Cels.*, II, 20, col. 836, il en arrive par voie de conséquence à nier cette possibilité, à cause du libre arbitre : c'est la thèse rationaliste. De plus, en rapprochant les prophéties de la Bible des oracles du paganisme, et en les mettant bien au-dessous, il néglige la différence caractéristique qui distingue les prophéties de ces oracles, soit dans leurs agents ou organes, soit dans le mode de leur manifestation, soit surtout dans leur objet et leur but : c'est la thèse païenne. Enfin, en s'appropriant la thèse juive, il répète que les prophéties de l'Ancien Testament manquent de clarté et de précision et se refuse, tout comme les juifs, à les voir réalisées en Jésus. *Cont. Cels.*, I, 52, col. 757. Or, philosophiquement parlant, Celse a tort de nier la possibilité de la prophétie; car il réduit la connaissance de Dieu et met arbitrairement une limite à sa liberté. Mais ce n'est qu'un leurre ou, du moins, une inconséquence, puisqu'il parle des oracles païens; c'est donc que Dieu peut faire des prophéties. Dès lors le problème se réduit à une question de fait : oui ou non, y a-t-il des prophéties dans l'Ancien Testament? Celse, ne pouvant le nier, se borne comme les juifs à prétendre que ces prophéties n'ont pas eu leur accomplissement en Jésus; autre question de fait, si admirablement tranchée par saint Justin dans son *Dialogue avec Tryphon*, et qu'Origène tranche à son tour en montrant que si telle ou telle prophétie a été accomplie par tel ou tel personnage de l'Ancien Testament, l'ensemble des prophéties, concernant le Messie, n'ont eu leur pleine réalisation, en dépit des dénégations intéressées des juifs, que dans la personne de Jésus.

6. *Contre la preuve de la divinité de Jésus, tirée des miracles.* — Les miracles de Jésus sont racontés par l'Évangile; leur authenticité repose sur un témoignage historique. Que fait Celse? De même que, contre les juifs, il avait refusé de reconnaître une valeur quelconque au témoignage de la Bible, de même, contre les chrétiens, il nie l'autorité historique des livres du Nouveau Testament. Il accuse les Évangiles d'être la triple ou quadruple rédaction d'un texte fait dans le but intéressé de répondre à des difficultés ou à des objections. *Cont. Cels.*, II, 27, col. 848. Cela posé, Celse reprend contre la preuve de la divinité de Jésus tirée des miracles la même argumentation qu'il vient de faire contre les prophéties. Le miracle, dit-il, est en général

contraire à la nature et à la raison : il est impossible. Quant aux faits miraculeux relatés dans l'Évangile, ou bien il en suspecte la réalité sous prétexte qu'ils ne sont pas suffisamment constatés ou que le témoignage sur lequel ils reposent ne mérite pas créance, ou bien il les accepte, mais sous bénéfice d'inventaire et en leur refusant toute valeur démonstrative, *Cont. Cels.*, I, 6, col. 668; ils rappelleut trop les prestiges des magiciens ou les faits extraordinaires dont la mythologie est pleine, *Cont. Cels.*, III, 22-39, col. 944-972, et ne prouvent pas davantage. *Cont. Cels.*, I, 38, 68; II, 48, col. 733, 788, 869. Jésus n'est qu'un thaumaturge au même titre que les autres; ses prestiges, il ne les a opérés qu'au moyen de la magie. *Cont. Cels.*, I, 6, 38, col. 668, 733. Les historiens de ces miracles acceptent trop facilement des témoignages suspects; nous avons déjà signalé celui qui atteste la résurrection de Jésus; ils ne s'accordent pas entre eux et ils sont trop ignorants pour qu'on ajoute foi à leur parole; il n'appartenait qu'à la science grecque de juger l'Évangile et ses faits miraculeux. *Cont. Cels.*, I, 2, 62, col. 656, 776. Ce sont des témoins à la fois dupes et fourbes. *Cont. Cels.*, II, 26, col. 845. Dupes et fourbes ! deux termes contradictoires et qui s'excluent, observe avec raison Origène.

Celse a beau nier la possibilité des miracles, il y croit puisqu'il rappelle ceux du paganisme. S'il dénie à ceux-ci toute valeur démonstrative, c'est pour la dénier à ceux-là. On sent trop un esprit prévenu; la comparaison qu'il fait des miracles de l'Évangile avec les prodiges de la mythologie est le fruit de cette prévention. Ici, comme pour les prophéties, Celse commet une erreur d'appréciation, trop intéressée pour être sincère. Mieux eût valu rejeter les miracles en bloc, puisque aussi bien il refusait de reconnaître aux récits évangéliques une valeur historique quelconque. Mais à vouloir les discuter, il devait y apporter plus de sincérité. Quant à réclamer le contrôle de la science grecque, personne ne songeait à l'en empêcher; l'histoire écrite était là; mais, cette histoire, Celse n'a pas voulu l'admettre. On sait combien d'imitateurs il a eus dans la suite.

7. *Contre les chrétiens.* — Celse a promis de dire ce que sont les chrétiens; il en a déjà parlé au début de son *Discours;* il y revient et accumule les traits. Les disciples du Christ sortent d'un milieu juif; ce sont des apostats du judaïsme, qui ont abandonné Moïse pour suivre un autre juif, aussi charlatan que le premier. Qu'enseignent-ils? Rien de bien précis, car ils ne s'entendent guère entre eux. Il y a ceux de la grande Église, οἱ ἀπὸ μεγάλης ἐκκλησίας, *Cont. Cels.*, V, 59, col. 1276; il y a ceux qui ont frauduleusement introduit des nouveautés dans les livres sibyllins. *Cont. Cels.*, VII, 53, 56, col. 1497, 1501; il y a encore des simoniens, des marcelliens, des carpocratiens, des marcionites; et tous sont en désaccord complet les uns avec les autres. Ils prétendent imposer la foi d'autorité, une foi aveugle, irrationnelle, *Cont. Cels.*, I, 9, col. 672; ils cherchent à agir sur les femmes et à s'emparer de l'instruction des enfants, *Cont. Cels.*, III, 55, col. 993; ils fuient la lumière, redoutent la science et les hommes de savoir. Aussi s'adressent-ils de préférence à des gens grossiers, ignorants, incapables d'une instruction sérieuse. *Cont. Cels.*, III, 55; VI, 14, col. 993, 1309. Ils les troublent par des maléfices plutôt que par des raisons, frappent leur imagination par la terreur ou l'espérance. Singuliers docteurs qui font de la propagande parmi les faibles de l'esprit ou de l'âge et ne se recrutent que parmi des pécheurs! Et singulier Dieu que le leur, ami des déclassés, des pauvres, des misérables, des scélérats, né d'une femme, comme si cela était possible, et envoyé sur la terre où il a été cruellement mis à mort! A vouloir un Dieu, ils n'avaient que l'embarras du choix parmi tant de personnages qui ont donné des preuves de grandeur, d'héroïsme, de vertu. Ils n'ont ni autels ni statues; ils accusent les démons de se cacher dans nos simulacres; ils répugnent à prendre part à nos solennités et à nos sacrifices, de peur de se faire les commensaux des démons, et ils honorent les anges! Ils ont une foi invincible et préfèrent la mort à l'apostasie; mais cette foi courageuse se trouve également parmi les païens. Ils croient à une destinée future; mais c'est un emprunt aux mythes du Tartare et des Champs Élysées. Ils croient surtout à la résurrection des corps, ce qui est une chose impossible; mais ils ne font que défigurer la métempsycose. Leur Dieu n'a point protégé les juifs, comme ils s'en flattaient, il ne protège pas davantage les chrétiens : c'est un impuissant ou un indifférent. Enfin les quelques vérités qu'ils possèdent ont été bien mieux formulées, entre autres par Platon, qui n'avait pas du moins leur suffisance et ne se donnait pas pour le porte-parole de Dieu. *Cont. Cels.*, I, 4; VI, I, col. 661, 1289.

8. *Conclusion.* — Quelle pouvait être la conclusion d'une telle attaque, où le christianisme est condamné dans ses sources historiques, dans la personne de son fondateur, dans le recrutement et la propagande de ses partisans, dans son enseignement sur la question des origines et des fins dernières? Pas d'autre, semble-t-il, que de déclarer la religion chrétienne hors la loi, puisqu'on la disait hors la nature et hors la raison. Il n'en est pourtant pas ainsi. Celse ne se retranche pas derrière le principe, invoqué tout à l'heure en faveur des juifs, pour laisser au christianisme la liberté de sa foi et de son culte, à titre de religion nationale et traditionnelle; mais, par une inconséquence étrangement révélatrice, il paraît oublier tout ce qu'il vient de dire et entre en pourparler avec lui. Le polémiste pose les armes et cède la parole à l'homme d'État; il abandonne le terrain religieux pour le terrain politique et cherche à négocier une entente. L'empire est massacré par les barbares! Que les chrétiens se montrent bons citoyens; qu'ils ne se tiennent pas à l'écart des fonctions civiles et du service militaire; qu'ils apportent un concours généreux à la défense de la cause commune!

III. Appréciation. — Tel est le résumé du *Discours véritable.* Celse y a semé à pleines mains l'ironie, la raillerie, l'invective; il y a parlé au nom de l'histoire, de la critique, de la philosophie, de la science et de la politique; il y a tout attaqué dans le christianisme, ses origines bibliques, ses sources évangéliques, son fondateur, ses partisans; en un mot il a plaidé à fond et par là il se met bien au-dessus de ses contemporains. Son œuvre ne manque pas d'ampleur : elle offre tous les échantillons de la polémique que les âges suivants ne renouvelleront guère et où l'on ne cessera de puiser; on croirait même y entendre parfois l'accusation qui, depuis le XVIII[e] siècle jusqu'à nos jours, a défrayé la guerre contre le christianisme : écho des sentiments professés par les lettrés et les philosophes du II[e] siècle, elle traduit encore la pensée intime de beaucoup de ceux qui, de nos jours, ne veulent pas de la religion du Christ; c'est dire son intérêt rétrospectif et actuel.

Or, comme nous l'avons déjà remarqué, on n'a pas de preuve qu'à son apparition le *Discours véritable* ait produit quelque effet. Vers le milieu du III[e] siècle, Origène éprouva une certaine répugnance à le réfuter, le silence lui paraissant plus convenable; s'il se résigne à écrire ses huit livres κατὰ Κέλσου, ce n'est point qu'il juge l'œuvre dangereuse pour les vrais croyants, mais simplement par égard pour les esprits indécis ou de foi vacillante afin de les mettre en garde contre les surprises de la calomnie. Sa réponse contient les éléments les plus précieux qui forment comme une petite somme théologique. On y trouve, en effet, l'esquisse de la thèse sur l'authenticité et la valeur historique des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, sur la

nature et l'accomplissement des prophéties, sur la possibilité, la réalité et la valeur démonstrative des miracles, sur l'excellence et l'efficacité de la morale chrétienne, sur la divinité de Jésus-Christ et de son Église; de sorte que l'historien des origines chrétiennes, le théologien, l'apologiste ont tout autre avantage à connaître l'attaque la plus complète qui ait été dirigée contre le christianisme au IIe siècle et la réfutation dont elle fut l'objet au IIIe.

Celse pèche par défaut de respect et de mesure et par excès de raillerie et d'invectives; Origène l'appelle parfois un bouffon, un insulteur de carrefour, βωμολόχος. *Cont. Cels.*, I, 39; III, 22, col. 733, 944. Il pèche surtout par une absence totale de convictions fermes en matière philosophique et religieuse. Selon les besoins de sa cause, il argumente tantôt avec Épicure, tantôt avec Platon, auquel il emprunte ce que l'on peut opposer de moins déraisonnable à l'enseignement chrétien. *Cont. Cels.*, IV, 1-20, col. 1025 sq. On sent qu'il n'a en définitive, pour le maintien du culte établi, que des raisons d'ordre politique. Trop souvent ses attaques manquent de justice et de vérité; et faute parfois d'avoir de bons arguments à faire valoir ou d'en connaître, il tombe dans des pauvretés. *Cont. Cels.*, VI, 74, col. 1409. Les contradictions abondent sous sa plume, il traite les magiciens d'imposteurs et écrit contre la magie, mais au fond il y croit, *Cont. Cels.*, I, 68, IV, 81, 82, VI, 38 41; VII, 3, 9; VIII, 60, col. 788, 1153, 1156, 1333-1357, 1424, 1434, 1608; et il l'invoque pour expliquer les miracles de Jésus-Christ, *Cont. Cels.*, I, 68 sq.; II, 46, col. 788, il traite de superstitions les principaux rites du paganisme, mais il défend les contes absurdes de la mythologie pour rabaisser le caractère des Livres saints, *Cont. Cels.*, III, 26 sq., VIII, 52 60, col. 952 sq., 1593 sq.; il blâme l'emploi de l'allégorie dans l'interprétation de l'Écriture, mais il se hâte d'y recourir pour expliquer certaines croyances païennes, *Cont. Cels.*, I, 17, 18; IV, 38, 48, 50, 51; VI, 29, col. 692, 693, 1088, 1105, 1109, 1111, 1337; il écarte du récit évangélique tout ce qui le gêne ou sert à prouver la divinité de Jésus-Christ, mais il se sert de l'Évangile pour combattre le christianisme. *Cont. Cels.*, II, 34-37; VI, 75, col. 853-857, 1412. Bien qu'il connaisse la *grande Église*, l'expression est de lui, il met sur le même plan les sectes gnostiques qui sont en marge de l'Évangile et que réprouvent les chefs de l'orthodoxie. *Cont. Cels.*, V, 59; VII, 53, 56, col. 1276, 1497, 1501. D'un côté il reproche aux chrétiens de dédaigner la culture de l'esprit et la science, et, de l'autre, il les accuse d'avoir emprunté leurs doctrines à la philosophie grecque. Il ne prend pas garde que la plupart de ses attaques tombent à faux contre le christianisme et ne se justifient que trop quand on les retourne contre le paganisme, comme n'a pas manqué de le faire remarquer Origène. Enfin, au bout d'un si long effort, il semble convaincu de l'inefficacité de son œuvre et il promet un nouvel ouvrage pour enseigner comment doivent régler leur vie ceux qui veulent vivre selon les meilleurs principes.

Au fond, ce n'est ni le railleur, ni l'érudit, ni le philosophe, qui dominent en Celse, c'est le politique. En accordant que chacun doit suivre la religion de son pays, *Cont. Cels.*, V, 25, 23; VIII, 72, col. 1217, 1221, 1624, que l'autonomie religieuse appartient de droit à quiconque peut justifier d'un culte national et traditionnel, *Cont. Cels.*, V, 25, col. 1217, il formule la politique romaine qui respectait les habitudes religieuses des pays conquis. Il ne comprend rien aux tendances universelles de l'Église, à sa catholicité, et y voit une impossibilité. *Cont. Cels.*, VIII, 72, col. 1624. Il en est resté au point de vue césarien, d'après lequel le prince, maître absolu de ses sujets, est *summus pontifex* en même temps que *imperator*, ce qui réduit la religion à n'être qu'une annexe du pouvoir civil, qu'un simple rouage administratif. Quant à son ton de souverain mépris pour une secte qu'il prétend si vile, il y a lieu de s'étonner qu'il ait dépensé tant d'efforts pour la combattre, et l'on n'est pas peu surpris de voir sa virulente polémique aboutir à une transaction, ou plutôt à un appel à son concours en faveur de l'État menacé. C'est une preuve que déjà, vers la fin du règne de Marc-Aurèle, l'Église n'est pas une quantité négligeable. Malgré les calomnies populaires, malgré le dédain des savants et les attaques des écrivains, malgré les abus de la force, l'Église vit, se propage, progresse, s'impose à l'attention des lettrés et des politiques; elle réclame sa place au nom de la liberté, et, mieux encore, au nom de la vérité qu'elle prétend posséder; cette place lui est encore refusée: elle finira par la conquérir, mais d'ores et déjà l'État doit compter avec l'Église.

La source principale à consulter est Origène, *Contra Celsum*, l. VIII, *P. G.*, t. XI, col. 641-1632; une nouvelle édition a été publiée par P. Kœtschau, *Origenes Werke*, Leipzig, 1899, t. I, p. 51-374; t. II, p. 1-293 (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*). — Philippi, *De Celsi, adversarii christianorum, philosophandi genere*, Berlin, 1836; Jachmann, *De Celso philosopho*, 1836; Bindemann, *Ueber Celsus und seine Schrift gegen die Christen*, dans *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1842, t. I, fasc. 2, p. 58-146; Kellner, *Hellenismus und Christenthum*, 1865; Th. Keim, *Celsus' Wahres Wort*, Zurich, 1873; B. Aubé, *Histoire des persécutions. La polémique païenne à la fin du IIe siècle*, Paris, 1878, p. 158-420; [illegible], *Celse et le Discours véritable*, Genève, 1878; Freppel, *Origène*, 2e édit., Paris, 1888, t. II, p. 214-412; E. Pélagaud, *Celse et les premières luttes entre la philosophie antique et le christianisme naissant*, Paris, 1879; Funk, *Die Zeit des wahren Wortes von Celsus*, dans *Theolog. Quartalschrift*, 1886, t. LXVIII, p. 302-315; F. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, Paris, 1886, t. I, p. 139-157; Heinrici, *Ueber Celsus* [illegible], Berlin, 1888, p. 197-214; K. Neumann, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche*, Leipzig, 1890, t. I, p. 2[illegible]; Kœtschau, *Die Gliederung des* [illegible] *des Celsus*, dans *Jahrb. für protest. Theologie*, 1892, t. XVIII, p. 604-632; A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, Leipzig, 1893-1897, t. I, p. 377; Hort, *Six lectures on the ante-nicene Fathers*, Londres, 1895; Bardenhewer, *Patrologie*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 130-131; trad. franç., t. I, p. 254-256, 269; Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1885; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877-1887; *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1880; [illegible], *Celse et sa polémique contre la divinité de Jésus-Christ*, Montauban, 1888; Patrick, *The apology of Origen in reply to Celsus*, Édimbourg et Londres, 1892; voir aussi les prolégomènes de l'édition de Kœtschau, *Origenes Werke*, t. I, p. XXII-LXXIV. On trouvera une bibliographie plus développée dans *Realencyclopädie fur protest. Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1897, t. III, p. 772-773.

G. BAREILLE.

CENALIS (CÉNEAU) Robert, évêque d'Avranches, controversiste et historien, né à Paris en 1483, fut reçu docteur de Sorbonne (1513), nommé par François Ier évêque de Vence (1523), transféré à Riez (1530), enfin à Avranches (1532), mourut à Paris le 27 avril 1560; son tombeau, surmonté d'une statue de bronze, se voyait, jusqu'à la Révolution, en l'église Saint-Paul. A son époque, les doctrines luthériennes et calvinistes commençaient à se répandre en France, et Céneau se montra un de leurs adversaires les plus empressés, dans une série d'ouvrages de controverses, aux titres parfois bizarres, selon le goût de ce temps, au style prétentieux et diffus. Pourtant leur réelle érudition lui valut une grande réputation. Il publia successivement : *Les statuts synodaux du diocèse de Riez; Pro tuendo sacro cœlibatu*, in-8°, Paris, 1545; *Axioma de divortio matrimoni, mosaici per legem evangelicam refutato*, in-8°, Paris, 1549; *Tractatus de utriusque gladii facultate usuque legitimo*, in-12, Paris, 1556; Leyde, 1558 (en réponse à un ouvrage anglais refusant toute juridiction à l'Église, il y établit nettement les droits de chaque pouvoir, spirituel et temporel); enfin, pour réfuter l'intérim ou formule de conciliation proposée par Charles-Quint à la diète d'Augsbourg (1548) : *Traditio larvæ sycophan-*

ticæ petulantissimæque impietatis Calviniacæ, in-8°, Paris, 1556; *Methodus de compescenda hæreticorum ferocia*, in-8°, Paris, 1557, in-fol., 1581; et dans un autre ordre d'idées : *Catalogus episcoporum Abrincensium; De liquidorum, leguminumque mensuris, seu vera mensurarum ponderumque ratione*, in-8°, Paris, 1532, 1535, 1547; *Historia Galliæ*, in-fol., 1557, dédiée à Henri II; collection de dissertations diffuses sur le nom, la venue des Gaulois, des Francs, des Bourguignons, des Normands; sans le moindre jugement critique, l'auteur y raconte la légende de Francus, de l'origine fabuleuse de Paris, etc.

Sainte-Marthe, *Gallia christiana*, t. I, col. 408; t. III, col. 1228; t. IV, col. 497-499; Moreri, *Dictionnaire historique*, t. III, p. 385; Jœcher, *Gelehrtenlexicon;* Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 1236.

L. Lœvenbruck.

CÉNOBITES. Voir Anachorètes.

CENS, contrat. Voir col. 1351-1362.

1. CENSURES DOCTRINALES. — I. Définition. II. Pouvoir de porter les censures doctrinales. III. Espèces diverses. IV. Classification des censures théologiques ou doctrinales proprement dites. V. Caractère spécial des diverses censures. VI. Modalités diverses des censures doctrinales. VII. Interprétation, valeur, usage.

I. Définition. — Le mot *censure* a une signification très étendue : mais, en quelque matière qu'il soit appliqué, il enveloppe toujours une idée de blâme, de critique ou même de répression, c'est-à-dire l'idée d'un jugement sur un objet donné. La censure théologique ou doctrinale renferme, elle aussi, cet élément commun. Elle est un jugement, mais un jugement qui se précise immédiatement, un jugement en matière de doctrine théologique. C'est en ce sens que l'on parle, dans l'Église, de la censure d'un livre, de la censure d'une thèse, d'une opinion, d'une proposition. C'est une qualification de blâme, de critique ou de répression infligée à un livre ou à une proposition, au regard de la doctrine.

Dans l'ordre judiciaire, en matière pénale, nous rencontrons des qualifications analogues. Le juge, ecclésiastique ou civil, saisi d'un fait incriminé, a la mission de le qualifier, c'est-à-dire qu'il doit en déterminer exactement la nature individuelle et le degré d'opposition à tel ou tel texte de loi. De même, dans l'Église, si un livre, si une proposition est incriminée, un jugement déclare son opposition et même en qualifie ou détermine le degré, au regard des règles de la foi et des mœurs chrétiennes. La censure théologique ou doctrinale est l'expression de ce jugement.

II. Pouvoir de porter les censures doctrinales. — La censure doctrinale étant l'expression d'une sentence au regard de la doctrine, il est clair qu'elle peut ou doit être portée par quiconque a qualité et mission, dans l'Église, pour appprécier, dans leur application, les principes ou règles des croyances ou des mœurs.

1° C'est, d'une part, l'autorité publique dans l'Église. Qu'elle s'étende à porter des censures doctrinales, c'est la conséquence nécessaire de la mission de l'Église et de son infaillibilité. Sa mission est de conserver, de répandre, de défendre le dépôt de la doctrine révélée ; et, pour l'aider efficacement dans cette œuvre, son divin fondateur lui a promis l'assistance constante de l'Esprit-Saint et conféré le privilège de l'infaillibilité. Il ne saurait entrer dans notre cadre d'exposer ici la théologie de l'infaillibilité et de son extension. Voir Infaillibilité. Rappelons seulement que l'objet de l'infaillibilité doctrinale comprend tout le champ de la révélation proprement dite, et, à cause d'elle, les conclusions théologiques qui découlent diversement de la doctrine révélée, et même certaines vérités d'ordre naturel ou philosophique nécessairement liées à la foi ; il comprend les faits dogmatiques, la discipline elle-même et spécialement l'approbation des ordres religieux, enfin la canonisation des saints. Or il est bien évident que si l'Église a pour mission de conserver, de répandre, de défendre la doctrine, si elle est infaillible dans sa proposition, sa mission et son infaillibilité ne sont pas restreintes à l'exercice direct. Sa mission et son infaillibilité s'étendent, de toute nécessité, à conserver, à défendre et à proposer indirectement la vérité révélée par le jugement qu'elle porte sur les opinions plus ou moins opposées aux principes des croyances ou des mœurs. Prétendre le contraire, serait pratiquement supprimer la mission de l'Église, en la rendant illusoire et le plus souvent inapplicable; ce serait aussi pousser à l'inutilité ou à l'inefficacité, alors même qu'il est le plus nécessaire, l'usage de l'infaillibilité.

En fait, l'Église qui juge souverainement de sa compétence et de l'étendue de ses pouvoirs, les a toujours ainsi expliqués; elle en a toujours usé en ce sens, depuis la prescription de saint Paul : « Gardez le dépôt de l'immuable vérité contre toutes les profanes nouveautés de paroles et les erreurs qui portent faussement le nom de science. » Gal., I, 6 sq.; I Tim., VI, 20. Toute l'histoire des conciles, des hérésies et des schismes est là pour attester comment, combien fréquemment, avec quelle sûreté et fermeté, l'Eglise a porté ses censures doctrinales. L'institution de l'*Index* pour la censure des livres, tant de propositions censurées à travers les âges, sont autant d'affirmations successives du droit de l'Église en ces matières. Et ces affirmations sont d'autant plus irréfragables qu'en ces actes l'Église exige la soumission absolue de notre foi, si elle parle en vertu de son autorité suprême et si elle entend user de son infaillibilité : dans le cas contraire, elle réclame toujours, non plus la soumission de foi, mais à tout le moins une adhésion religieuse, et toujours sincère, bien que proportionnée aux différents degrés de l'autorité qui intervient.

Dans ces conditions, l'on voit que le pouvoir de prononcer des censures doctrinales appartient, dans l'Église, tout d'abord et souverainement au pape et avec lui aux conciles œcuméniques; puis, d'une façon dérivée et limitée, ce pouvoir descend aux Congrégations romaines, aux légats, aux conciles particuliers, aux évêques, aux prélats réguliers, en général à tous ceux qui ont juridiction au for extérieur et dans les limites mêmes de cette juridiction.

2° D'un autre côté, l'on ne saurait méconnaître que les particuliers peuvent, eux aussi, user de leur intelligence chrétienne pour apprécier et qualifier livres ou propositions au regard de l'orthodoxie et des mœurs. C'est la faculté et, jusqu'à un certain point, le devoir de chacun dans la conservation, la défense ou la propagation de la foi, telle qu'elle est connue à sa conscience religieuse. C'est tout spécialement l'office des théologiens qui sont mieux préparés, par leurs études techniques et leurs connaissances professionnelles, à porter des sentences compétentes en matière doctrinale. Mais évidemment ces jugements n'ont pas d'autre autorité que celle de ces théologiens eux-mêmes, je veux dire l'autorité privée de leur savoir : elle est plus ou moins grande, suivant qu'il s'agit d'un jugement porté par une personne en son nom individuel, ou par une école, une faculté, après délibération commune. Incontestablement cette communauté de vues et de décision donne plus de poids à l'appréciation émise, mais sans la faire sortir du domaine de l'autorité scientifique et privée. Les pontifes romains ont parfois expressément relevé cette mission et ce privilège des facultés de théologie dans leurs bulles d'érection canonique. Il en est question parmi les privilèges accordés par Sixte IV à l'université de Cologne, en 1479, dans les lettres de félicitations adressées, en 1523, par Adrien VI au recteur de cette même université, comme aussi dans la bulle *Exsurge Domine* de Léon X, promulguée en 1521.

D'ailleurs, en nos anciennes universités, les facultés de théologie ont ainsi, plus d'une fois et très utilement, censuré des doctrines. On rappelle souvent les célèbres sentences portées par les universités de Paris, de Louvain et de Cologne contre les erreurs de Luther, de Marc-Antoine de Dominis et d'autres novateurs. Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, t. I, p. 358; t. III, p. 82, 228. Parfois même, c'est sous la direction et avec l'approbation expresse de l'autorité ecclésiastique que de tels jugements étaient rendus en faculté. Denzinger rapporte une condamnation de ce genre portée par l'évêque Étienne de Paris et la faculté de théologie. *Enchiridion*, n. 390-398.

Toutefois, dans l'intérêt de la paix et pour le maintien de la charité, cette liberté de censure privée a subi une restriction de la part de l'Église : il est interdit aux théologiens de porter une censure quelconque contre des propositions ou doctrines qui sont encore librement discutées entre catholiques. C'est Innocent XI qui porta le premier cette défense, dans son décret du 2 mars 1679, en ces termes : *Sanctissimus in virtute sanctæ obedientiæ eis (doctoribus seu scholasticis aut aliis quibuscumque) præcipit ut tam in libris imprimendis ac manuscriptis, quam in thesibus, disputationibus ac prædicationibus caveant ab omni censura et nota, necnon a quibuscumque conviciis contra eas propositiones, quæ adhuc inter catholicos hinc inde controvertuntur, donec a sancta sede, re cognita, super iisdem propositionibus judicium proferatur.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 1083. Paul V, dans son rescrit aux généraux des dominicains et des jésuites touchant la controverse *De auxiliis*, Clément XII, dans sa constitution *Apostolicæ providentiæ*, du 2 octobre 1733, Benoît XIV, dans sa bulle *Sollicita et provida*, § 23, ont rappelé et maintenu cette sage prescription.

Il est bon de remarquer qu'il n'y a point violation de cette défense, quand l'on déclare d'une proposition ou d'une doctrine donnée qu'elle est peu ou nullement probable, et même qu'elle est fausse. Ce n'est point là infliger une censure, mais déclarer que cette opinion ne présente pas d'arguments sérieux, bien que d'ailleurs un homme de bonne foi puisse être illusionné jusqu'à la soutenir. De Lugo juge pareillement que ce n'est point censurer une thèse que la déclarer arrogante, vaine, insensée; et il observe qu'en matière morale, il sera difficile de dire qu'une opinion manque de probabilité sans la censurer par le fait même.

III. Espèces diverses. — 1° *En raison de l'autorité qui les porte*, les censures théologiques forment deux catégories. Il en est qui émanent de l'autorité publique dans l'Église : comme telles, elles sont certes théologiques et doctrinales. Cependant, pour mieux marquer leur caractère officiel ou authentique, on les appellera plutôt des censures *judiciaires*. Quant à celles prononcées par les théologiens, de leur autorité privée, elles sont dites *purement doctrinales* ou scientifiques.

2° Les théologiens divisent assez communément les censures, *en raison de leur objet même*, en dogmatiques, disciplinaires, ou économiques. Ils appellent *dogmatiques* les censures qui concernent l'ordre spéculatif, et ont pour effet direct et immédiat de guider les intelligences dans la foi : telles sont, par exemple, les sentences d'hérésie ou d'erreur. Ils appellent *disciplinaires* les censures qui regardent la pratique, et ont pour effet direct et immédiat de lier et de diriger les volontés dans l'action. Telles sont les décisions par lesquelles l'autorité ecclésiastique interdit, au nom de la sainte obéissance ou même sous certaines pénalités à encourir, d'enseigner, de défendre, de mettre en pratique telles doctrines ou telles propositions. Enfin, ils disent *économiques* des mesures, prises par l'autorité ecclésiastique, à l'endroit de telle proposition ou de telle doctrine, non pour défendre la cause de la vérité ou de la foi, mais par prudence, pour le bien de la paix, pour éviter la discorde ou le scandale dans un temps et parmi des personnes données. Telles sont les actes par lesquels on interdit simplement la profession extérieure d'une doctrine ou l'on défend de censurer telle ou telle opinion.

Cette distinction peut se soutenir si l'on entend, par censure théologique, tout jugement quelconque porté par l'Église sur certaines doctrines ou propositions. Mais si l'on s'en tient à la signification propre de la censure théologique ou doctrinale, il n'en va plus de même. Car, si parfois l'Église défend d'enseigner ou même interdit de censurer l'une ou l'autre opinion, ce n'est pas toujours qu'elle entende lui infliger une qualification au regard de la vérité ou de la foi. Il s'agit le plus souvent d'une mesure inspirée par la prudence administrative et le souci de la paix. Aussi, peut-il se faire que l'Église interdise, par exemple, de censurer une opinion qui sera plus tard déclarée fausse ou hérétique, comme il est advenu jadis pour la théorie opposée à l'immaculée conception de la vierge Marie.

IV. Classification des censures théologiques ou doctrinales proprement dites. — Nous ne traitons pas ici *ex professo* ce qui regarde la censure doctrinale des livres. Toute cette matière a été reprise et codifiée par Léon XIII, dans sa constitution *Officiorum ac munerum* du 25 janvier 1896, et elle fera nécessairement l'objet d'un article spécial. Voir Index. Nous envisageons donc ici directement les censures théologiques qualifiant certaines propositions ou certaines doctrines bien déterminées.

Pour établir en ces sujets complexes des catégories logiques, il convient de soumettre à l'analyse les documents authentiques qui ont, aux diverses époques, promulgué de multiples censures. Ce sont principalement les constitutions de Jean XXII contre les fraticelles, Denzinger, *Enchiridion*, n. 412-418; contre Marsile de Padoue, n. 423-427; contre maître Eckhart, n. 428-455; les décrets du concile de Constance, sess. VIII, XV, et les bulles de Martin V contre les articles de Wiclef, n. 477-521, et de Jean Huss, n. 522-550; la bulle *Exsurge Domine* de Léon X contre Luther, n. 625-665; les bulles de saint Pie V, de Grégoire XIII et d'Urbain VIII contre Baius, n. 881-959; les constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII, condamnant les cinq propositions de Jansénius, n. 966-970; les décrets d'Alexandre VII des 24 septembre 1665, n. 972-999, et 18 mars 1666, n. 1000-1016; les décrets d'Innocent XI des 2 mars, n. 1018-1083, et 23 novembre 1679, n. 1084-1085; la constitution *Cælestis pastor* du même pontife contre Michel de Molinos, n. 1088-1155; les décrets d'Alexandre VIII des 24 août, n. 1156-1157, et 7 décembre 1690, n. 1158-1188; le bref *Cum alias* d'Innocent XII condamnant 23 propositions tirées du livre de Fénelon, n. 1193-1214; la constitution *Unigenitus* de Clément XI contre Quesnel, n. 1216-1316; la constitution *Detestabilem* de Benoît XIV contre le duel, n. 1343-1347; la bulle *Auctorem fidei* de Pie VI contre le synode de Pistoie, n. 1364-1461.

Il est bien évident que l'opposition à la vérité, dans telles ou telles propositions, présente des degrés très divers selon qu'elle est directe ou indirecte, immédiate ou éloignée, ouverte ou plus ou moins dissimulée sous tant de modalités et de nuances possibles. De là aussi découle la multiplicité des censures précisant et qualifiant ces oppositions si différentes. Antoine Sessa, franciscain de Palerme, a compté jusqu'à soixante-neuf censures au XVIIe siècle, dans son *Scrutinium doctrinarum*. Et depuis lors, plusieurs autres ont pu grossir ce chiffre déjà élevé. Nous trouvons réunies la plupart des qualifications théologiques ainsi en usage dans la bulle *Unigenitus* de Clément XI. Le pontife condamne les propositions de Quesnel : *tanquam falsas, captiosas, male sonantes, piarum aurium offensivas, scandalo-*

sas, perniciosas, temerarias, Ecclesiæ et ejus praxi injuriosas, neque in Ecclesiam solum sed etiam in potestates sæculi contumeliosas, seditiosas, impias, blasphemas, suspectas de hæresi ac hæresim ipsam sapientes, necnon hæreticis et hæresibus ac etiam schismati faventes, erroneas, hæresi proximas, pluries damnatas, ac demum hæreticas, variasque hæreses... et quidem in eo sensu in quo hæ damnatæ fuerunt... manifeste innovantes respective.

En les ramenant chacune à sa signification propre, l'on constate bientôt que toutes ces qualifications peuvent se réduire en trois catégories. Certaines condamnations atteignent directement le *fond* même ou la doctrine des propositions, parce que, réellement et absolument, elles se trouvent, à des degrés divers, en opposition avec la vérité et la révélation. Nous avons ainsi des censures avec les qualifications suivantes : proposition hérétique ou proche d'hérésie, proposition erronée ou proche d'erreur, proposition téméraire. D'autres condamnations sont plutôt motivées par l'expression ou la *forme* même des propositions : elles se trouvent, en effet, conçues en telle façon ou exprimées en tels termes qu'elles peuvent donner ou donnent effectivement lieu à des interprétations plus ou moins contraires à l'orthodoxie : telles sont les propositions réprouvées parce qu'elles sont malsonnantes ou blessantes pour les oreilles pieuses. Il est enfin des propositions qui sont censurées, non pas tant en raison de leur opposition à la doctrine, que pour les mauvais *effets* produits en tous sens par leur émission, leur publicité et leur propagande. Telles sont les propositions jugées scandaleuses, outrageantes, blasphématoires, impies, schismatiques, séditieuses, etc.

V. Caractère spécial des diverses censures. — Nous avons maintenant à définir sinon chacune des censures, du moins les principales et les plus usitées d'entre elles, et surtout à marquer les caractères particuliers qui les différencient. L'accord entre théologiens n'est pas absolu sur les derniers détails, mais les meilleurs maîtres s'entendent assez sur les points les plus importants pour que l'on puisse, en toute confiance, accueillir et résumer leur commun enseignement. Nous allons donc envisager et définir les censures, mais en elles-mêmes, objectivement pour ainsi dire, et indépendamment des fautes qu'elles peuvent, dans certaines conditions, supposer chez ceux qui les ont méritées. Car il ne nous appartient aucunement de rechercher et de déterminer ici les conditions subjectives dans lesquelles une proposition donnée entraîne une faute plus ou moins grave contre la foi : cette question devra être envisagée à l'article des péchés contre la foi.

1° *Censures de la première catégorie.* — 1. *Hæretica.* — Une proposition n'est pas hérétique par le fait qu'elle aura été soutenue par un hérésiarque. Mais elle est telle, quand elle exprime, sans hésitation possible, une opinion directement opposée à la foi catholique, c'est-à-dire à la doctrine révélée de Dieu et proposée par l'Église. Cette opposition doit être directe, immédiate, sans qu'il soit besoin de recourir à un moyen terme pour la démontrer. Le Christ est vraiment homme; voilà une proposition de foi. Le Christ n'est pas sociable; voilà une autre proposition opposée à la précédente, mais, pour le prouver, il faut recourir à ce moyen terme : or, tout homme est sociable. La seconde proposition n'étant pas directement opposée à la première, ne sera pas taxée d'hérésie, bien qu'elle puisse mériter quelque autre censure.

L'opposition peut être aussi bien contradictoire ou contraire. Car les contraires comme les contradictoires ne peuvent jamais être simultanément vraies. Et donc une proposition de foi étant donnée, sa contraire, comme sa contradictoire, sera nécessairement fausse. Si l'opposition ressort avec évidence des termes mêmes dans lesquels la proposition est conçue, elle sera déclarée notoirement hérétique. Voir Hérésie.

2. *Hæresi proxima.* — Une doctrine en est arrivée à ce point dans l'évolution du dogme qu'il lui manque la seule consécration d'une définition authentique pour être doctrine de foi; ou encore une doctrine est tenue par tous pour certainement vraie, mais elle n'est pas définie par l'Église; et du consentement unanime ou presque unanime des Pères et des théologiens, il apparaît qu'elle est généralement regardée comme vérité révélée de Dieu. Cette doctrine est *proxima fidei.* Par suite, la proposition certainement opposée sera proche d'hérésie, *hæresi proxima.*

3. *Hæresim sapiens; de hæresi suspecta.* — Une proposition qui sent l'hérésie n'est pas évidemment opposée à une vérité de foi. Elle peut même, absolument parlant, avoir un sens plausible et conforme à l'orthodoxie. Mais elle peut tout aussi bien, et plus sûrement, présenter une signification proprement hérétique. Même à raison des circonstances de temps, de lieu et de personnes, un homme prudent *jugera* plutôt que ce dernier sens est le vrai, c'est-à-dire celui cherché et voulu. La proposition alors est réellement *hæresim sapiens,* comme la suivante, dans la bouche d'un protestant : c'est la foi qui justifie. Si les conditions sont telles qu'un juge prudent ne *prononcerait* pas, mais *soupçonnerait* seulement que le sens hérétique est le sens réel et voulu, la proposition sera simplement déclarée suspecte d'hérésie.

4. *Erronea in fide.* — Une proposition peut être erronée dans la foi en deux manières. D'une part, elle peut se trouver en opposition à une vérité révélée, mais qui n'est pas dogmatiquement définie, ni si évidemment contenue dans la révélation qu'elle soit unanimement reçue dans l'Église. Une proposition de ce genre, n'étant pas opposée à la foi commune de l'Église, ne saurait être taxée d'hérésie; elle n'est pas non plus *hæresi proxima.* Mais parce que très certainement elle contredit une vérité surnaturelle, elle sera justement qualifiée d'erreur dans la foi. D'autre part, une proposition peut nier une conclusion théologique et partant surnaturelle. La conclusion théologique, nous le savons, est celle qui se trouve déduite d'une proposition révélée et d'une autre théologiquement ou naturellement certaine. Bien qu'une conclusion ainsi obtenue présente, à n'en pas douter, un caractère de surnaturelle certitude, elle n'est pourtant pas doctrine formellement et immédiatement révélée de Dieu. Si cependant elle est définie par l'Église, elle exigera l'adhésion surnaturelle des intelligences fidèles en les obligeant à la *tenir pour vraie,* mais non pas à la *croire* révélée de Dieu et à lui rendre hommage de foi *propter auctoritatem Dei revelantis.* Nier une telle conclusion même définie par l'Église, ce ne sera pas commettre une hérésie proprement dite, mais une erreur concernant la foi surnaturelle. Et qu'on ne dise pas : une proposition ainsi opposée à une conclusion théologique définie est bien hérétique, parce qu'elle vient à nier l'infaillibilité de l'Église en l'espèce. Soit! une opposition de ce genre va bien à contredire l'infaillibilité de l'Église. Mais cette infaillibilité même, en matière de conclusions théologiques, si elle est surnaturellement certaine, n'est pas encore définie et proposée à la *croyance* de tous les fidèles. Cf. *Collectio Lacensis,* t. vii, col. 414 sq. Donc la proposition indubitablement opposée à une conclusion théologique sera simplement mais formellement l'expression d'une opinion erronée.

Le caractère de la proposition erronée ainsi établi, il devient facile de marquer la nature des qualifications subalternes qui en dépendent : *errori proxima, errorem sapiens, de errore suspecta.* Il suffit d'appliquer ici ce qui a été dit des censures analogues au regard de l'hérésie : *hæresi proxima, hæresim sapiens, de hæresi suspecta.*

5. *Temeraria.* — La proposition téméraire, comme la proposition erronée, contredit une doctrine non seulement probable mais assez commune et certaine pour qu'il ne soit pas permis de la nier. Mais elle se distingue de l'autre, ou bien parce qu'elle renferme une opposition moins directe, ou bien parce qu'elle rejette une vérité moins certaine, moins généralement reçue, moins étroitement liée à la doctrine de foi. C'est donc ici affaire d'appréciation et l'on comprend qu'avant tout jugement de l'Église, les esprits les plus prudents puissent hésiter entre la qualification d'erreur ou de témérité. Dans leur embarras, ils finiront parfois par déclarer qu'une proposition est erronée ou au moins téméraire : *erronea vel saltem temeraria.*

Une proposition est directement téméraire quand elle heurte de front une doctrine théologique assez généralement et constamment reçue parmi les fidèles et les docteurs à raison de ses preuves et autorités sérieuses. Denzinger, n. 1404, ou encore quand elle contredit formellement des institutions ou des coutumes approuvées dans l'Église, bien qu'en elles-mêmes non révélées. Denzinger, n. 1390.

Une proposition qui, prise en sa signification directe, ne mérite aucune censure, peut cependant devenir téméraire, indirectement ou plutôt de façon modale, parce qu'elle en vient à condamner injustement une opinion vraiment ou même plus probable. Denzinger, n. 1389.

Que la témérité soit positive ou négative, il semble importer peu. Une proposition est positivement téméraire quand la doctrine opposée présente de graves arguments d'autorité, de raison ou d'analogie. Elle est négativement téméraire quand elle avance, en matière théologique, une opinion qui n'a aucun fondement. Plusieurs ne veulent pas admettre ce second cas parmi les censures. Il semble bien difficile, en effet, qu'une proposition reste ainsi dans l'état de témérité purement négative : les autorités et les preuves de l'opinion opposée se retourneront toujours, au moins indirectement, contre elle. De Lugo, de son temps, pouvait apporter cet exemple : il en est d'autres que la vierge Marie pour avoir été conçus sans péché. Et il montrait alors comment les autorités et les preuves de l'immaculée conception, en la présentant comme le privilège propre à la vierge Marie, portaient indirectement contre la proposition susdite et la rendaient positivement téméraire.

Il arrive, certes, qu'un théologien avance, sans preuves suffisantes, une opinion réellement nouvelle, mais vraie. Une telle proposition est subjectivement téméraire, mais elle ne mérite pas la censure, qui suppose toujours une opinion sans fondement objectif d'une manière absolue.

6. *Improbabilis, minus probabilis.* — Ces qualifications sont suffisamment claires par elles-mêmes. Divers théologiens ne les retiennent pas au nombre des censures doctrinales. Leur prétention se justifie en matière théorique où ces questions de probabilité et du degré de probabilité peuvent être plus facilement abandonnées aux libres appréciations des savants. Mais en matière morale, il peut y avoir de sérieux inconvénients à ce qu'une opinion soit présentée comme probable, quand elle ne l'est pas; et, par suite, il pourra convenir à un juge ecclésiastique de déclarer cette improbabilité.

7. A cette première catégorie appartiennent encore certaines qualifications moins usitées : *infidelis, insana, stulta, falsa.* L'infidélité consiste à rejeter toute révélation : et il est clair qu'une proposition, ainsi opposée à toute révélation, serait en même temps hérétique. Une proposition est aussi infidèle quand elle contredit les préambules de la foi, et alors, suivant son objet, elle pourra mériter encore les qualifications d'hérétique, d'erronée, etc. Au regard de ces préambules de la foi, l'on comprend aussi qu'une proposition puisse être dite insensée, absurde, fausse, *insana, absurda, falsa.*

8. Au point de vue historique, certaines propositions seront abrogées, surannées, condamnées, déduites de propositions déjà censurées, apocryphes ; ou bien, au contraire, elles seront nouvelles, dans le mauvais sens du mot : *abrogata, antiquata, damnata, deducta ex censuratis, apocrypha, nova.*

9. Mentionnons encore ces dernières censures très intelligibles : *verbo Dei contraria, infideliter allegans verba Scripturæ.*

2° *Censures de la seconde catégorie.* — Il est, avons-nous dit, des assertions condamnées, non pas tant pour leur objet ou leur fond, que pour leur forme défectueuse ou malheureuse. Les propositions sentant l'hérésie ou l'erreur, suspectes d'hérésie ou d'erreur, peuvent aussi se ranger dans cette catégorie quand c'est à raison de leur expression, et non de leur objet ou des circonstances, qu'elles sont ainsi qualifiées.

La série assez longue de ces censures comprend les propositions équivoque, ambiguë, amphibologique, obscure, douteuse, incertaine, présomptueuse, captieuse, malsonnante, suspecte, offensante pour les oreilles pieuses : *æquivoca, ambigua, amphibologica, obscura, dubia, anxia, præsumptuosa, captiosa, male sonans, suspecta, piarum aurium offensiva.* Ce sont là toutes assertions, irrecevables pour la forme, et qui laissent soupçonner un fond mauvais.

Une proposition est malsonnante lorsqu'elle emploie des mots impropres pour exprimer une vérité et lorsqu'à raison même de ces termes impropres, elle prête aux plus fausses interprétations. Elle est captieuse, au contraire, quand elle est conçue en termes propres et corrects, mais en telle manière qu'ils présentent un sens faux. Enfin elle est offensive des oreilles pies, quand la manière de s'exprimer blesse le respect dû aux choses saintes. Mais il importe de ne rien exagérer ici, et les oreilles pieuses ne doivent pas manquer de l'intelligence convenable.

3° *Censures de la troisième catégorie.* — Ces qualifications ne déterminent plus directement l'opposition à la vérité, dans le fond ou dans la forme; mais elles marquent surtout les effets mauvais et directs de certaines doctrines.

Si l'influence déplorable touche la religion en général, nous avons une assertion qui ridiculise la religion : *subsannativa religionis.* Si cette influence atteint l'Église, l'assertion sera attentatoire à la beauté morale de l'Église, dérogatoire à la pratique ou aux usages et à la discipline de l'Église, induisant au schisme, schismatique, subversive de l'ordre hiérarchique : *decolorativa candoris Ecclesiæ, derogans praxi sive usui et disciplinæ Ecclesiæ, inducens in schisma, schismatica, subversiva ordinis hierarchiæ.* Au regard de la société civile, ce sera la proposition séditieuse, rebelle, destructive de la société civile elle-même : *seditiosa, rebellis, eversiva regnorum.* Si l'influence néfaste atteint les mœurs en général, c'est que l'assertion sera dépravée, ou perverse, vicieuse, impure, pas sûre, pas saine, dangereuse pour les mœurs, pernicieuse, scandaleuse, cause de scrupules, séductrice des simples, paralysant de graves résolutions : *prava, perversa, vitiosa, impura, non tuta, non sana, periculosa in moribus, perniciosa, scandalosa, scrupulosa, seductiva simplicium, suspensiva gravis resolutionis.* Si la vertu de foi est atteinte, la proposition se trouve éloignant ou détournant de la foi, attentatoire à la pureté de la foi, dangereuse pour la foi : *aversiva a fide, diversiva a fide, denigrativa puritatis fidei, periculosa in fide.* Quand c'est la vertu de religion qui est touchée, l'assertion est idolâtrique ou impie, dérogeant à la piété divine, profane, mêlant le sacré au profane, blasphématoire, favorable à la magie, aux sortilèges, à la superstition, induisant à tenter Dieu

ou à maudire, à simuler les sacrements : *idololatrica, impia, derogans pietati divinæ, profana, miscens sacra profanis, blasphema, magica, sortilega, superstitiosa, tentativa Dei, maledica, simulativa sacramentorum.* Enfin, quand la charité et la justice sont en cause, c'est que la proposition est acerbe ou arrogante, âpre, outrageante, injurieuse, exprimant la détraction, irrévérencieuse, satirique, contenant des restrictions mentales : *acerba, arrogans, aspera, contumeliosa, injuriosa, detractiva, irreverens, satyrica, restrictiva mentaliter.*

Expliquons seulement les plus générales de ces qualifications et les plus en usage.

1. *Scandalosa.* — Scandaleuse est l'assertion qui, par elle-même, constitue pour les âmes un danger de ruine spirituelle, soit qu'elle les porte au mal, soit qu'elle les éloigne de la pratique des vertus chrétiennes. C'est d'elle-même, directement et pour ainsi dire naturellement, que la proposition doit produire ce résultat déplorable, ou bien par son objet même, ou bien par la manière et les conditions dans lesquelles il est présenté. S'il arrive que l'effet scandaleux se trouve déterminé, non point directement par la proposition elle-même, mais seulement à son occasion et en raison, par exemple, de l'esprit étroit ou de la faiblesse du lecteur ou de l'auditeur, il n'y a pas lieu à censure. Mais il est évident qu'une assertion de soi scandaleuse, et par l'objet direct de son affirmation, est entachée en même temps d'erreur ou de fausseté à tout le moins, sinon d'hérésie; car, de soi, la vérité ne saurait engendrer le scandale proprement dit. Il est cependant des propositions simplement ou spécifiquement scandaleuses : celles dont le mauvais effet a pour cause la manière ou les conditions dans lesquelles sont présentées les choses.

A la proposition scandaleuse comme à leur genre commun peuvent se ramener la plupart des censures de cette troisième catégorie : telles les assertions captieuses et séductrices des simples, lesquelles, sous une apparence de piété ou sous prétexte d'un bien plus que problématique, troublent et écartent du droit chemin les âmes simples et d'ailleurs bonnes. Telles encore les propositions pernicieuses en pratique, ou celles qui portent au relâchement ou au renversement de la discipline chrétienne : *christianæ disciplinæ relaxativæ aut eversivæ*, etc.

2. *Contumeliosa.* — C'est encore ici une censure plutôt générale. Toute proposition est outrageante qui s'oppose à l'honneur dû à autrui. Si la contumélie ou l'outrage s'adresse à Dieu ou à ses saints, nous avons alors l'assertion blasphématoire, *blasphema;* et suivant que l'outrage imprimé contredit ou non la foi, elle pourra être hérétique en même temps, *hæreticalis,* ou demeurer simplement blasphématoire. Nous aurons encore la proposition taxée d'impiété, *impia,* qui s'attaque au culte et à la vénération dus à Dieu et à ses saints. Si l'outrage blesse injustement la réputation ou entache l'honneur des hommes, individus ou sociétés, les assertions sont déclarées injurieuses, calomnieuses ou produisant la détraction, satiriques : *injuriosa, detractoria, satyrica,* etc.

3. *Schismatica.* — La proposition schismatique s'oppose à l'unité de l'Église. Cette unité naît et se maintient par la communion ou communauté des fidèles sous l'autorité de leurs pasteurs respectifs et finalement du souverain pontife. Par où l'on voit que toute assertion est schismatique, qui attaque soit l'autorité du pape et des évêques, soit l'obéissance qui leur est due, soit la communion et la réunion des fidèles entre eux et sous les diverses juridictions. Il est aisé de conclure que les propositions de ce genre, suivant le contenu de leurs affirmations, pourront être schismatiques et hérétiques tout à la fois, ou se trouveront simplement schismatiques. Soutenir avec les vieux catholiques que le pontife romain n'est pas le chef de l'Église universelle, c'est produire une assertion hérétique et schismatique. Prétendre que le pape actuel n'est pas légitimement élu, serait une affirmation simplement schismatique.

4. *Seditiosa.* — L'assertion séditieuse a, au regard de la société civile, le même caractère que la proposition schismatique vis-à-vis de l'Église. Elle tend à éloigner les sujets de l'obéissance due à l'autorité légitime ou à provoquer des troubles, des désordres ou des séditions parmi les peuples.

VI. Modalités diverses des censures doctrinales. — Les censures théologiques ne sont pas toutes portées de la même manière, ni dans le même sens. Ainsi :

1° La censure peut être catégorique et individuelle, ou cumulative et globale.

1. Parfois, en effet, à chacune des propositions en cause est infligée sa qualification propre, individuellement déterminée. C'est la censure catégorique, spécifiée, précise. Ainsi procèdent les conciles dans les canons suivis d'anathème; les pontifes romains et les facultés de théologie ont souvent suivi cette méthode. Nous avons eu l'occasion de le constater : une même thèse peut être diversement opposée à la vérité et à la foi; elle peut aussi produire de mauvais effets dans les voies les plus différentes. D'où il suit qu'elle mérite justement de multiples qualifications. L'Église prend soin quelquefois de les relever et de les énoncer même en gradation d'importance ascendante ou descendante. Telle est, par exemple, la 1re proposition de Jansénius, jugée téméraire, impie, blasphématoire, digne d'anathème, hérétique. Denzinger, n. 966.

2. D'autres fois, c'est tout un ensemble de propositions qui se trouvent frappées par toute une série de censures. L'Église ne détermine pas en particulier à quelle assertion s'applique chacune des censures. Mais si nous sommes assurés qu'il n'est dans l'ensemble aucune proposition qui ne mérite d'être censurée, il n'est de même aucune censure reprise dans la série qui ne convienne à l'une ou à l'autre proposition. L'on sait ainsi, indépendamment de la qualification individuelle méritée par chaque thèse particulière, que toutes les thèses rapportées sont condamnables et condamnées et qu'elles doivent par conséquent être évitées. C'est de cette façon que furent proscrites les erreurs de Wiclef, de Jean Huss, de Luther, de Baius, de Molinos, des jansénistes, de Fénelon, de Quesnel et d'autres encore.

2° Une seconde modalité surgit, à un point de vue différent, de la manière dont les censures sont appliquées aux propositions.

1. Les unes sont censurées telles quelles, *prout jacent,* c'est-à-dire selon les propres termes qui les formulent et sans qu'il soit besoin de rechercher ou d'éclaircir autrement la pensée de l'auteur. C'est le cas des 65 propositions condamnées par Innocent XI. Denzinger, n. 1082.

2. Les autres sont censurées dans le sens de l'auteur, *in sensu ab assertoribus, ab illarum auctoribus intento,* c'est-à-dire selon le sens littéral et obvie que les expressions employées présentent dans l'auteur même à qui elles sont empruntées. Que l'auteur l'ait voulu ou non, peu importe. L'Église n'a point souci de vérifier et de proscrire la pensée intime, subjective et fugace de l'homme. Mais l'écrivain a produit une opinion; cette opinion, d'après les termes mêmes où elle est formulée dans le livre ou les assertions de cet écrivain, a un sens objectif, littéral et obvie que confirme le contexte. Cette opinion étant condamnable, l'Église la condamne dans le sens de l'*auteur comme tel.* Avec raison l'on a fait observer qu'il y a là un fait évidemment dogmatique où l'Église est compétente jusqu'à l'infaillibilité inclusivement. C'est ainsi qu'Alexandre VII a condamné les propositions de Jansénius *ex libro præmemorati Cornelii Jansenii episcopi Yprensis cui titulus est* Augustinus *excerptas, ac in sensu ab eodem Cornelio Jansenio in-*

tento, Denzinger, n. 971; que saint Pie V a proscrit les propositions de Baius *in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento,* Denzinger, n. 959; que le Saint-Office a proscrit les propositions de Rosmini *in proprio auctoris sensu,* 14 décembre 1887, décret *Post obitum Antonii Rosmini Serbati.*

3. D'autres assertions enfin sont censurées dans tel ou tel sens nettement déterminé par le jugement même de condamnation. C'est le cas de la plupart des propositions de Pistoie.

3° En certains cas, les censures atteignent un ou plusieurs ouvrages déterminés, parce qu'ils soutiennent des thèses mauvaises ou dangereuses pour la foi et les mœurs, et sans qu'on ait cru devoir préciser ces thèses en une ou plusieurs propositions. Alors, ou bien le livre, les livres, sont simplement signalés et prohibés : c'est l'œuvre de la S. C. de l'Index. Ou encore, sans que des propositions particulières soient formulées, des qualifications très nettes sont portées contre la doctrine ou les doctrines contenues dans tels ou tels livres. Grégoire XVI a de la sorte condamné les œuvres d'Hermès : *tanquam continentes doctrinas et propositiones respective falsas, temerarias, captiosas, in scepticismum et indifferentismum inducentes, erroneas, scandalosas, in catholicas scholas injuriosas, fidei divinæ eversivas, hæresim sapientes ac alias ab Ecclesia damnatas.* Denzinger, n. 1487.

4° Enfin, il arrive que les censures qualifient directement, non seulement une opinion ou un livre, mais aussi leur auteur. On en venait là jadis, lorsque l'écrivain était publiquement connu et qu'il persistait dans ses erreurs, même après le jugement de l'Église. C'est ainsi que le concile de Nicée a nommément censuré l'hérétique Arius, le concile d'Éphèse, Nestorius, le concile de Chalcédoine, Eutychès, le concile de Constance, Wiclef, Jean Huss et Jérôme de Prague. Le cas s'est même rencontré de jugements qui censurèrent ainsi personnellement des auteurs décédés. Protagonistes d'une erreur ou d'une hérésie, ils ont refusé toute soumission pendant leur vie, ont soutenu leurs fausses théories jusque dans la mort; et même, après la mort, ils leur gardent le patronage de leur nom. C'est pour des motifs semblables que le Ve concile œcuménique a censuré Théodore de Mopsueste. Voir AMAURY DE BÈNE.

VII. INTERPRÉTATION, VALEUR, USAGE DES CENSURES DOCTRINALES. — Pour interpréter correctement une censure théologique, en apprécier exactement la valeur, en faire un usage irréprochable et adéquat, il importe, avant tout, d'en établir nettement le caractère et la portée particulière. Il suffit d'appliquer à chaque proscription en cause les principes généraux que nous avons dégagés pour les diverses qualifications.

Cela fait, la valeur de la censure s'établit et doit se mesurer d'après ce caractère et d'après l'autorité qui l'a infligée. Pour les censures portées par l'autorité suprême, il convient de se rappeler que, pour découvrir la pensée et l'enseignement de l'Église, il ne suffit pas toujours de prendre la contradictoire des propositions condamnées.

Parmi les censures, nous l'avons vu, il en est qui présentent un caractère indéniable de relativité : je veux parler des propositions condamnées à raison de leur forme ou de leurs effets. Sans aucun doute, à moins d'indication contraire, l'on doit toujours tenir scrupuleusement de telles assertions pour condamnées et partant défendues. Mais, en même temps, il faut prendre garde de n'en point tirer des conclusions exagérées, précipitées ou fausses, comme s'il n'y avait qu'à renverser ces assertions pour dégager sûrement la vérité. Il ne faut pas oublier ici que la suppression d'un mot malheureux ou malséant peut rendre correcte une proposition malsonnante. De même aussi un changement dans les circonstances peut modifier, au point de le faire disparaître, le caractère blessant ou injurieux d'une assertion. De même encore un procédé financier a pu être réprouvé à certaine époque; il se peut que les conditions nouvelles du travail, de l'industrie et du commerce et que les transformations économiques en résultant permettent plus tard de le tolérer ou même de l'accepter.

D'autre part, il est nombre de censures absolues. Elles ont atteint des assertions dont l'objet même constitue une opposition certaine aux principes immuables de la foi et des mœurs. Quel que soit ce degré d'opposition, l'Église est toujours infaillible quand elle le fixe, avec la plénitude de son autorité, dans une censure doctrinale, même si la qualification est inférieure à l'hérésie. Nous avons rappelé cette extension de l'infaillibilité à propos de la proposition erronée, et il n'est pas inutile d'ajouter que, suivant les maîtres les plus sûrs, c'est là une doctrine certaine, proche de la foi et même une vérité de foi. En conséquence, toutes les propositions ainsi déclarées en opposition certaine avec la vérité sont autant d'assertions fausses à tout le moins. Comme les contradictoires de propositions fausses sont nécessairement vraies, on mettra ici en œuvre les règles de la logique. Leur application exacte aux propositions condamnées permettra de trouver dans les contradictoires respectives la véritable pensée et l'enseignement de l'Église. D'une proposition hérétique, on fera jaillir une vérité de foi; des propositions proches d'hérésie, erronées, fausses, sortiront des assertions proches de la foi, surnaturellement certaines et vraies.

Toutefois, ce travail purement logique ne saurait être, par lui seul, bien fécond pour la théologie et le théologien. Il faut le compléter par la comparaison des propositions condamnées avec les enseignements positifs, définis ou du moins nettement affirmés de l'Église. Il conviendra encore de comparer ces opinions censurées avec d'autres théories pareillement réprouvées. L'on voit par là combien l'histoire des hérésies et des erreurs, des controverses et des sentences qu'elles ont provoquées, est indispensable et peut apporter d'éclaircissements précieux. Les analogies, les différences, les oppositions ainsi constatées sont un secours aussi puissant que nécessaire pour l'intelligence théologique des vérités en cause.

I. TEXTES. — 1° Le texte des documents authentiques qui ont promulgué les censures doctrinales est reproduit, à la date de chaque document, dans les multiples collections générales des actes pontificaux ou conciliaires, dans les collections officielles des décrets des diverses Congrégations romaines et notamment du Saint-Office. Certains recueils particuliers ont l'avantage très appréciable de présenter un ensemble suivi et plus ou moins complet de ces documents. Le meilleur et le plus pratique est certainement l'*Enchiridion* de Denzinger. Citons encore : Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v° *Propositiones damnatæ;* Busenbaum, *Ad medullam theologiæ moralis appendix,* t. II, sect. I : *Synopsis nonnullarum constitutionum apostolicarum,* sect. II : *Series chronologica propositionum a S. sede damnatarum,* Tournai, s. d., p. 1-258; Gury-Dumas, *Compendium theologiæ moralis,* Lyon, 1874, t. I, p. I-CIII; Gury-Ballerini, *Compendium theologiæ moralis,* Rome, 1874, t. I, p. I-CXVIII : *Series chronologica propositionum damnatarum ab anno 1418 contra Joannem Wicleffum ad annum 1864;* Scavini, *Theologia moralis universa,* 13e édit., Milan, 1882, t. IV, p. 271-300; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* 10e édit., Fribourg-en-Brisgau, t. II, p. 728-820; *Appendix I : Series chronologica propositionum damnatarum ab anno 1418 contra Joannem Wicleffum ad annum 1887 contra errores Rosminianorum cum aliis quibusdam decretis Romanis;* Gaudeau, S. J., *Libellus fidei exhibens decreta dogmatica et alia documenta ad tractatum de fide pertinentia,* in-12, Paris, 1898. On trouvera aussi les documents, mais incomplets, scindés et répartis suivant les divisions de sa théologie morale, dans un excellent recueil de Bucceroni, *Enchiridion morale complectens selecta decreta et definitiones sanctæ sedis, œcumenicorum conciliorum et sacrarum romanarum Congregationum quæ professoribus theologiæ moralis et confessariis magis usui esse possunt,* 4e édit., Rome, 1905.

II. Travaux. — 1° Traités spéciaux sur la matière. — Jean Martinez de Ripalda, S. J., *Adversus Baium et baianos ad disputationes de ente supernaturali Appendix*, prœmium, 9e édit., Paris, 1871, dans *Opera omnia*, t. v, p. 1-52; Jean Antoine Sessa, franciscain, de Palerme (Antonius Panormitanus), *Scrutinium doctrinarum qualificandis assertionibus, thesibus atque libris conducentium*, in-fol., Rome, 1709; cet ouvrage, vraiment classique, a été, avec celui de Viva, largement mis à contribution par tous les théologiens postérieurs; Dominicus Viva, S. J., *Damnatarum thesium theologica trutina*, 3 tom. en 1 in-4°, Padoue, 1737; voir surtout en tête du t. I, la *Quæstio prodroma : De falsitate thesium confixarum;* Charles du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus, qui ab initio sæculi XII ad annum 1725 in Ecclesia proscripti sunt et notati*, 3 in-fol., Paris, 1728; Id., *Elementa theologica*, avec, à partir de la 2e édition, un appendice excellent sur l'autorité de l'Église en matière de condamnations doctrinales : *De auctoritate Ecclesiæ*, in-4°, Paris, 1705; Claude-Louis Montagne (Montagnius), *De censuris seu notis theologicis et de sensu propositionum*, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. I, col. 1111-1222.

2° Traités de théologie générale, des sources ou lieux théologiques, et tous ouvrages analogues, bien que sous des titres différents. Nombre d'auteurs s'occupent des censures, soit quand ils traitent de l'infaillibilité ou de l'autorité de l'Église en matière de condamnations doctrinales, soit quand ils envisagent les décrets de l'Église comme sources d'argumentation théologique. — Melchior Cano, *De locis theologicis*, l. XII tout entier, et principalement le c. XI, in-4°, Paris, 1704; Honoré Tournely, *Prælectiones theologicæ de Ecclesia Christi*, q. V, a. 5, Paris, 1727, p. 466-641; voir aussi la *Continuatio prælectionum theologicarum*, Paris, 1745, t. VI, p. 681-774 : *Appendix de propositionibus ad moralem disciplinam spectantibus ab apostolica sede et clero Gallicano condemnatis;* Joseph Gautier, S. J., professeur à l'université de Cologne, *Prodromus ad theologiam dogmatico-scholasticam ad usum præcipue candidatorum sacræ doctrinæ*, diss. III, c. I-III, dans Zacharias, *Thesaurus theologicarum dissertationum*, Venise, 1762, t. I, p. 46-109; cardinal Gotti, O. P., *Theologia scholastico-dogmatica*, 16 in-4°, Bologne, 1727-1735, t. I; J. Kleutgen, S. J., *Die Theologie der Vorzeit*, t. I, n. 81 sq.; C. Schrader, S. J., *De theologia generatim*, Poitiers, 1874, p. 115-136; Heinrich, *Dogmatische Theologie*, t. I, § 110; cardinal Franzelin, *De divina traditione et Scriptura*, thes. XII, schol. II, Rome, 1875, p. 157-163; M. J. Scheeben, *La dogmatique*, t. I, § 30, trad. Bélet, t. I, p. 301-310; H. Hurter, S. J., *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 9e édit., Innsbruck, 1896, t. I, n. 508 sq.; Jules Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, théorème LVII, Lille, 1891, n. 377-390; Chr. Pesch, S. J., *Prælectiones dogmaticæ*, part. II, sect. V, *Scholion de valore dogmatico propositionum et de censuris doctrinalibus*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. I, p. 347-350; S. di Bartolo, *Les critères théologiques*, trad. franç., Paris, 1889, p. 155-192.

3° Les moralistes, au traité de la vertu de foi. Plusieurs traitent des censures doctrinales, soit quand ils exposent l'objet de la foi, soit quand ils détaillent les péchés opposés à cette vertu théologique. Les auteurs de la dernière période scolastique ont presque toujours discuté la question dans leurs commentaires *in IIa IIæ*, q. XI, *De hæresi*. Voir par exemple Bañez, *Scholastica commentaria*, 4 in-fol., Douai, 1615; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, *De fide*, disp. IX, dub. IV, Paris, 1879, t. XI, p. 425-440; Suarez, *De fide*, disp. XIX, sect. I, II; Ferd. Castropalao, *De fide*, disp. III, part. I, dans *Opera*, Venise, 1690, t. I, p. 268; cardinal de Lugo, *De virtute fidei divinæ*, disp. XX, sect. I-III, in-fol., Venise, 1718, t. III, p. 331-352; H. Kilber, S. J., dans *Theologia Wirceburgensis*, *De fide theologica*, ad calcem, Paris, 1880, t. VIII, p. 198-199; J. Perrone, S. J., *Prælectiones theologicæ de virtutibus fidei, spei et caritatis*, *De fide*, c. IX, a. 2, prop. 3, § 2, Ratisbonne, 1865, p. 178-190; Th. Bouquillon, *De virtutibus theologicis*, l. I, n. 207-255, in-8°, Bruges, 1878, p. 158-189; cardinal Mazzella, *De virtutibus infusis prælectiones scholastico-dogmaticæ*, disp. II, a. 10, § 1, 2, in-8°, Rome, 1879, p. 268-283.

H. Quilliet.

2. CENSURES ECCLÉSIASTIQUES. — I. Définition. II. Division. III. Conditions prescrites par le droit pour qu'une censure soit légitime. IV. L'Église a-t-elle le pouvoir de porter des censures? V. Par qui l'Église excerce-t-elle ce pouvoir? VI. Contre qui les censures peuvent-elles être portées? VII. Des peines édictées par le droit contre les violateurs des censures. VIII. De l'absolution des censures.

I. Définition. — Chez les anciens Romains, il y avait un magistrat chargé de la surveillance et de la correction des mœurs publiques. A lui incombait aussi le soin d'écarter des honneurs ceux qui n'en étaient pas dignes. C'était le *censeur*. Son autorité s'étendait très loin, car il était constitué le gardien de la morale. Son pouvoir était presque égal à celui des consuls, et son rôle était si important dans l'État, que souvent les empereurs eux-mêmes se proclamèrent censeurs. Le mot *censure* signifiait, à la fois, et la mission de ce magistrat, et ses sentences, et les peines correctionnelles qu'il avait le droit et le devoir d'infliger. Voir art. *Censor*, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, t. I, p. 990-999.

Dans les nations modernes, issues des ruines de l'empire romain, cette institution survécut, plus ou moins modifiée, suivant les lieux et suivant les temps. Cf. Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, revu et édité par Henschel, 7 in-fol., Paris, 1850, t. II, p. 273 sq. Elle existe encore, de nos jours, dans certains corps constitués de l'ordre judiciaire et administratif. Le collège des avocats, par exemple; la chambre des notaires, des avoués, des huissiers; les assemblées délibérantes, etc., ont la faculté de prononcer des peines disciplinaires contre ceux de leurs membres qui manquent gravement à leurs obligations.

Dans le langage de l'Église, le mot *censure* a deux acceptions fort différentes. Dans un sens plus large, il signifie une peine quelconque, un blâme, une correction, une condamnation même. Dans un sens plus restreint, il désigne certaines peines bien caractérisées et distinctes de toute autre.

Le code des lois canoniques ne présente nulle part une définition expresse de la censure; mais il énumère simplement les peines comprises sous cette dénomination, et cela par une réponse officielle du pape Innocent III, donnée en 1214 : *Quærenti quid per censuram Ecclesiæ debeat intelligi, quum hujusmodi clausulam in nostris litteris apponimus, respondemus quod per eam non solum interdicti, sed suspensionis et excommunicationis sententia valet intelligi.* Decretal., l. V, tit. XL, *De verborum significatione*, c. XX.

Pour formuler une définition complète de la censure, les théologiens et les canonistes ont dû en prendre les éléments dans divers textes du *Corpus juris :* Decretal., l. I, tit. II, *De constitutionibus*, c. XI, *Ex litteris;* l. II, tit. I, *De judiciis*, c. I, *Contumax;* l. II, tit. XII, *De exceptionibus*, in 6°, c. I, *Pia consideratione;* et surtout l. V, tit. XI, *De sententia excommunicationis*, in 6°, c. I, *Cum medicinalis sit.*

De tous ces passages réunis et fondus ensemble, il résulte que la censure est une peine spirituelle et médicinale, relevant du for extérieur, et par laquelle l'Église prive un homme baptisé, pécheur et contumace, de l'usage de certains biens spirituels. *Censura ecclesiastica est pœna spiritualis et medicinalis, fori externi, qua homini baptizato, delinquenti et contumaci, per potestatem ecclesiasticam aufertur usus quorumdam bonorum spiritualium.* Avec quelques variantes, mais, au fond, toujours la même, cette définition se retrouve dans tous les auteurs. Cf. Suarez, *Opera omnia*, 28 in-4°, Paris, 1856-1878, *De censuris*, disp. I, sect. I, n. 5, t. XXIII, p. 2; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, 6 in-fol., Lyon, 1679, tr. X, *De censuris*, c. I, p. I, n. 2, t. II, p. 289; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, 5 in-fol., Venise, 1738, l. V, tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis, suspensionis et interdicti*, n. 1, t. V, p. 324; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, 6 in-fol., Venise, 1760-1776, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 3, t. V, p. 309; Pichler, *Jus canonicum secundum quinque Decretalium libros*, 2 in-fol., Venise, 1758, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 2, t. I, p. 662; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica*, etc., 10 in-4°, Venise, 1782, v° *Censura*, n. 1, t. II, p. 256; Layman,

Theologia moralis, 2 in-fol., Venise, 1719, l. I, tr. V, part. I, c. I, t. I, p. 87; Lacroix, *Theologia moralis*, 2 in-fol., Venise, 1720, l. VII, c. I, dub. I, n. 1, t. II, p. 468; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VII, c. I, dub. I, n. 1, t. VII, p. 144; d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, 3 in-8°, Rome, 1889-1892, part. I, tr. VI, tit. II, c. I, a. 1, t. I, p. 312.

Expliquons, en quelques mots, les termes de cette définition.

1° La censure est une *peine*, car elle suppose une faute.

2° Elle est une peine *spirituelle*, soit parce qu'elle est portée par la puissance spirituelle pour l'utilité spirituelle des chrétiens, soit parce qu'elle prive des biens spirituels.

3° La censure est une peine *médicinale*. Même quand l'Église punit, elle est mère. Ce qu'elle veut, avant tout, c'est l'amendement des coupables. Quand un de ses fils la contriste par ses égarements, elle ne néglige rien pour l'amener à résipiscence. D'abord, elle l'avertit, et l'exhorte; puis, elle le menace de le priver de certains biens, dont elle a la disposition et dont elle accorde, à son gré, la jouissance. Enfin, si la menace ne suffit pas pour l'arrêter dans le chemin de la perdition, elle exécute sa menace, et prive de ces biens le délinquant, jusqu'à ce que, revenu à de meilleurs sentiments, il reconnaisse sa faute, la regrette et donne des signes non équivoques de conversion.

4° La censure ecclésiastique est une peine fulminée contre les *contumaces*. Elle n'est pas, en effet, purement *vindicative*, c'est-à-dire destinée à punir les délits commis. Comme elle a pour but principal, soit de prévenir le mal, soit de corriger les coupables qui auraient le malheur de le commettre, et de les empêcher d'y persévérer, elle doit, en général, avant d'être infligée, être précédée de monitions canoniques ou avertissements officiels. C'est lorsque l'obstination dans le mal a été constatée par le mépris que fait le coupable de ces multiples avertissements, que la censure est proclamée. On voit par là que la censure est une peine essentiellement temporaire, car elle doit cesser dès que le coupable est revenu à de meilleurs sentiments. Les peines vindicatives, au contraire, peuvent être perpétuelles de leur nature. Elles ne cessent point par suite de la correction du pécheur; mais la censure ne serait pas médicinale, si elle était perpétuelle et sans espoir de rémission. Cf. S. Augustin, *De correptione et gratia*, c. XV, *P. L.*, t. XLIV, col. 944; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. XVIII, a. 1, q. II, 7 in-fol., Lyon, 1668, t. V, p. 249; Suarez, *De censuris*, disp. I, sect. I, n. 8, t. XXIII, p. 3. Les monitions faites en vue de constater la contumace ne sont pas nécessaires, quand les censures sont infligées *per modum pœnæ vindicativæ*. Ceci arrive lorsque les censures sont prononcées contre ceux-mêmes dont on n'espère plus la conversion. Elles sont alors des peines purement afflictives pour les pécheurs obstinés; mais elles restent médicinales pour l'ensemble de la communauté, en ce sens qu'elles sont un obstacle à la contagion du crime, soit en inspirant aux fidèles une crainte salutaire, soit en séparant les bons des méchants. Decretal., l. II, tit. XII, *De exceptionibus*, in 6°, c. I; S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXVII, a. 8, ad 2um; Salmanticenses, tr. X, *De censuris*, c. I, p. I, n. 10, t. II, p. 290; Coninck, *De sacramentis et censuris*, 2 in-fol., Anvers, 1616, disp. XII, dub. I, n. 9. Dans ce cas, les monitions canoniques sont remplacées par la citation du délinquant. Cf. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. V, tit. XXXIX, n. 13, 14, t. V, p. 310; Suarez, *De censuris*, disp. XXV, sect. I, n. 3, t. XXIII *b*, p. 2; S. Alphonse, *Theol. moral.*, l. VII, c. I, dub. IV, n. 52, t. VII, p. 175.

5° Seuls les *fidèles* peuvent être atteints par les censures, car ceux qui ne sont pas baptisés ne sont pas sujets de l'Église. Elle ne peut donc ni leur imposer ses lois, ni les traduire à son tribunal.

6° Les censures privent les coupables des *biens spirituels* dont l'Église a la disposition, et dont elle accorde la jouissance. Ces biens sont : les prières et suffrages publics, les indulgences, les sacrements, l'assistance à la messe, les fonctions sacrées, la juridiction spirituelle. Mais les censures ne sauraient enlever à l'homme les biens purement intérieurs, comme le caractère sacramentel et la puissance d'ordre; ni les biens personnels et privés, comme la foi, la grâce, les vertus, le mérite. Les censures, en effet, sont du ressort du for extérieur, et sont une conséquence de la juridiction contentieuse, quoiqu'elles obligent en conscience, quand elles sont encourues. Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. V, tit. XXXIX, n. 1, t. V, p. 324. Tout en étant du ressort du for externe, les censures sont néanmoins des peines spirituelles, puisqu'elles atteignent directement l'âme, en la privant des biens spirituels et surnaturels. Les peines vindicatives, au contraire, peuvent être temporelles et même corporelles, comme, par exemple, la privation des bénéfices et des dignités, l'amende, l'exil, la prison, etc.

Par tout ce qui précède, il est manifeste que les censures diffèrent de la *déposition* et de la *dégradation*, qui ne sont des peines ni médicinales, ni temporaires, mais vindicatives et perpétuelles, étant infligées pour des fautes passées, même pardonnées. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. I, sect. I, n. 4, t. XXIII, p. 2. Les censures diffèrent également des *irrégularités*, qui peuvent être contractées sans aucune faute, et simplement par suite de quelque défaut physique du corps ou de l'âme; de sorte qu'elles ne sont pas précisément des peines, mais des empêchements canoniques, des déclarations d'incapacité, quoique, parfois, elles puissent être considérées aussi comme des peines, quand elles sont décrétées en punition de quelque délit. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. I, sect. I, n. 3, t. XXIII, p. 2; disp. XXV, sect. I, n. 3, t. XXIII *b*, p. 2. La *cessatio a divinis*, affectant plus les lieux que les personnes, n'est pas une censure, mais un moyen employé par l'Église pour obtenir réparation d'une injure ou d'un dommage qu'on lui a faits. Cf. S. Alphonse, l. VII, *De censuris ecclesiasticis et irregularitatibus*, c. I, dub. I, n. 4, t. VII, p. 145.

Parmi les censures, celles qui, quoique médicinales, étant ordonnées principalement à la correction, sont néanmoins quelquefois imposées comme vindicatives, sont la suspense et l'interdit. On reconnaît qu'elles sont vindicatives et non plus médicinales, quand elles sont infligées uniquement pour des fautes passées, et qu'elles sont perpétuelles, ou pour un temps déterminé, par exemple pour plusieurs mois ou plusieurs années. Quant à l'excommunication, vu son extrême gravité, elle est toujours fulminée de telle manière qu'elle puisse, et même doive être retirée, dès que le pécheur est revenu à résipiscence. Elle est donc toujours une censure, et jamais une peine vindicative. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. I, sect. I, n. 7, 8, t. XXIII, p. 11 sq.; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. V, tit. XXXIX, n. 5, t. V, p. 325.

Lorsque, vu son mode d'emploi et le but que se propose celui qui l'inflige, une censure est devenue peine vindicative, elle n'est plus censure qu'au sens matériel du mot. Dans ce cas, celui qui la viole n'encourt pas l'irrégularité *propter violatam censuram*. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. XXV, sect. I, n. 2, 3, t. XXIII *b*, p. 2.

De là découle aussi une différence notable entre les actes juridiques par lesquels cessent les peines médicinales et les peines afflictives ou vindicatives. Les censures sont enlevées par l'*absolution*, qui est un acte de justice, car celui qui est bien disposé a droit à ce que la peine médicinale, qui tendait à sa correction, ne lui soit plus imposée, quand son amendement s'est produit. Cf. Schmalzgrueber, l. V, tit. XXXIX, n. 107, t. V, p. 335;

Reiffenstuel, l. V, tit. XXXIX, n. 240, t. V, p. 330. Les peines vindicatives, au contraire, sont enlevées par la *dispense,* qui est une exemption gratuite de la loi, ou de la sentence, par laquelle le coupable a été frappé. Decretal., l. I, tit. II, *De constitutionibus,* c. XI, *Ex litteris.* Cf. Suarez, *De censuris,* disp. XXV, sect. I, n. 3; disp. XLI, sect. I, n. 4, t. XXIII *b*, p. 2, 372; Bonacina, *Theolog. moralis,* 3 in-fol., Venise, 1710, *De censuris,* disp. I, q. I, p. I, n. 4, t. I, p. 338; Thesaurus, *De pœnis ecclesiasticis,* in-fol., Rome, 1675, part. I, c. XX; d'Annibale, *Summula theol. moralis,* part. I, tr. VI, tit. I, a. 3, t. I, p. 303-307.

II. Division. — Les censures se divisent de diverses manières, suivant que l'on considère les biens dont elles privent, l'autorité dont elles émanent, la façon dont elles sont encourues et dont elles cessent, la connaissance que le public peut en avoir, et l'observation par le supérieur des formalités légales.

1° *Par rapport aux biens dont elles privent,* les censures se divisent en excommunication, en suspense et en interdit. — 1. L'*excommunication,* la plus grave de toutes les censures, prive de tous les biens spirituels et rejette hors de la société des fidèles celui qui en est frappé. Elle comprend donc éminemment sous elle les deux autres censures. Voir Excommunication. — 2. La *suspense* prive le clerc ou le prêtre de l'usage de la puissance ecclésiastique : puissance d'ordre, ou puissance de juridiction. Celui qui est suspens ne peut plus licitement exercer les fonctions sacrées ; mais il peut, comme les simples fidèles, recevoir les sacrements, si, par ailleurs, il y apporte les dispositions nécessaires. Voir Suspense. — 3. L'*interdit* prive de l'usage de certaines choses saintes, comme, par exemple, de quelques sacrements, de quelques offices publics, de quelques cérémonies solennelles, de la sépulture ecclésiastique, etc. Voir Interdit. Cette division est donnée par Innocent III lui-même, dans son décret cité plus haut, et inséré dans le *Corpus juris,* Decretal., l. V, tit. XL, *De verborum significatione,* c. XX, *Quærenti.* Cf. Suarez, *De censuris,* disp. I, sect. III, t. XXIII, p. 9-12 ; Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis,* tr. X, *De censuris,* c. I, p. II, n. 11-16, t. II, p. 296 sq. ; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 6-9, t. V, p. 325.

2° *Par rapport à l'autorité dont elles émanent,* les censures se divisent en censures portées par le droit, *latæ a jure,* et censures portées par un homme, c'est-à-dire par un juge, ou supérieur ecclésiastique : prélat, évêque, archevêque, etc., *latæ ab homine.* — 1. Les censures *a jure* se trouvent dans les canons de l'Église, dans les constitutions apostoliques, dans les statuts provinciaux ou synodaux. Elles sont de droit commun et concernent l'Église universelle, si elles ont été édictées par les conciles généraux ou par les papes; elles sont de droit spécial et ne concernent qu'une province, si elles sont décrétées par les ordinaires des lieux, pour leurs diocèses respectifs, mais d'une façon stable et permanente, *per modum legis veræ et statuti stabilis ac perpetui.* Les censures *a jure* envisagent l'avenir, car elles sont toujours *per modum legis.* Elles n'ont donc pas d'effets rétroactifs, et ne sauraient être fulminées pour des fautes passées. En outre, comme toute loi, elles persévèrent, même après la mort de leur auteur, car elles sont promulguées au nom de la communauté, qui ne meurt pas. — 2. Les censures *ab homine* sont portées par les supérieurs ecclésiastiques, suivant les circonstances, *occurrentibus delictis;* et non par un statut permanent ayant l'apparence d'une loi durable, mais par un précepte transitoire de sa nature et obligeant pour un laps de temps fixé. Ainsi un supérieur commandera ou défendra, dans certains cas, quelque chose; par exemple, il exigera, sous peine de censure, qu'une restitution ait lieu, avant tel jour précis. Les censures *ab homine* sont *per modum præcepti particularis,* si elles se rapportent à un fait particulier, ou à un certain nombre de personnes seulement; et *per modum præcepti generalis,* si elles ne renferment aucune détermination de personnes ou de faits. En outre, elles peuvent être *per modum sententiæ judiciariæ,* lorsque, un crime ayant été commis et prouvé, le supérieur punit le coupable, en fulminant une censure contre lui. Les censures *per modum præcepti, sive generalis, sive particularis,* ne sont applicables évidemment qu'aux actions futures; tandis que les censures *per modum sententiæ* sont infligées pour des actions déjà accomplies. Toutes ces censures, étant *ab homine,* cessent par la mort ou la déposition de celui qui les a portées, car elles émanent de son autorité personnelle, et elles doivent nécessairement disparaître, quand sa juridiction prend fin. Si nous disons qu'elles cessent, ce n'est pas dans le sens que celui qui les a encourues en soit délivré par la mort ou la déposition du supérieur ecclésiastique; mais en ce sens qu'elles ne peuvent être encourues de nouveau pour un acte qui serait postérieur à cette mort ou à cette déposition. Cf. Suarez, *De censuris,* disp. III, sect. I, n. 2-10, t. XXIII, p. 32-35; Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis,* tr. X, *De censuris,* c. I, p. II, n. 16-17, t. II, p. 291; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 9, t. V, p. 325 ; Layman, *Theologia moralis,* l. 1, tr. V, part. I, c. II, n. 2, t. I, p. 88; Lacroix, *Theologia moralis,* l. VII, c. I, dub. II, n. 5, t. II, p. 468. — Les censures édictées par un évêque dans son synode diocésain sont considérées comme portées *per modum statuti permanentis,* et assimilées aux censures *a jure,* de sorte qu'elles persévèrent dans le diocèse, après la mort de l'évêque. Les autres qui sont fulminées en dehors du synode, sont rangées parmi les censures *ab homine,* qu'elles soient *per modum præcepti* ou *per modum sententiæ.* Elles cessent donc par la mort du prélat, que le précepte soit particulier ou général. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. VII, c. I, dub. II, n. 6, t. VII, p. 146.

3° *Par rapport à la façon dont elles sont encourues,* les censures se divisent en censures *latæ sententiæ* et *ferendæ sententiæ,* selon que le supérieur a réglé que le coupable en serait frappé *ipso facto,* par le fait même de la violation de la loi, ou seulement après la sentence du juge. Dans le premier cas, en effet, c'est la loi elle-même qui porte la sentence, sans qu'il soit besoin d'aucun intermédiaire entre elle et le délinquant; dans le second cas, la loi ne porte pas elle-même la sentence, mais requiert l'intervention d'un tiers, en invitant le juge à la porter, ou en le lui ordonnant. — 1. La censure est *latæ sententiæ,* si le texte se rapporte au passé ou au présent; par exemple, s'il y est dit : « Nous avons excommunié; nous excommunions, suspendons, interdisons, etc. ; » ou bien encore, s'il y a les expressions, *ipso facto, ipso jure.* — 2. La sentence est *ferendæ sententiæ,* si le texte se rapporte au futur, par exemple : « Nous déclarons que le coupable sera excommunié, suspens, etc. ; » ou s'il n'exprime que des menaces. — 3. Quand la phrase est à l'impératif, ou au subjonctif, par exemple : « Nous voulons que le coupable soit excommunié, suspens, etc., » comme les formules de ce genre peuvent s'appliquer indifféremment au présent et au futur, on doit, pour dissiper l'ambiguïté qu'elles laissent subsister, consulter le contexte, et voir si les termes employés ne peuvent s'entendre que du présent ou du futur, ou bien s'ils supposent, ou non, entre la loi et le délinquant, l'intervention d'un juge. Dans le premier cas, la censure est *latæ sententiæ;* dans le second cas, elle est simplement *ferendæ sententiæ.* Cf. Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam,* 7 in-8°, Prato, 1894, tr. XI, *De censuris et irregularitatibus,* c. I, dub. II, n. 13-17, t. VII, p. 7 sq. Lorsque, malgré l'emploi de ces moyens, le doute persiste, il faut alors se souvenir de la règle du droit : *In*

pœnis benignior est interpretatio facienda, Regula juris 49 in 6°, ou encore : *In obscuris minimum est sequendum, Regula juris* 30 in 6°, et conclure que la censure n'est pas *latæ sententiæ*, mais seulement *ferendæ*, de sorte qu'elle ne sera réellement encourue que lorsque le juge l'aura déclaré. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. III, sect. III, n. 1-8, t. XXIII, p. 41-43; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. V, tit. XXXIX, § 3, n. 78-84, t. V, p. 315; Layman, *Theologia moralis*, l. I, tr. V, part. I, c. II, n. 3, t. I, p. 88; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VII, c. I, dub. I, n. 9, t. II, p. 469; Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, 2 in-4°, Venise, 1775, l. X, c. I, n. 5, t. I, p. 2; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VII, c. I, dub. II, n. 7-8; dub. IV, n. 54, t. VII, p. 147, 176.

4° *Par rapport à la façon dont elles cessent*, les censures se divisent en *réservées* et *non réservées*, selon que le supérieur, en les infligeant, s'en est réservé l'absolution, ou en a laissé le pouvoir aux confesseurs ordinaires. Les censures *ab homine* sont toujours supposées réservées, à moins qu'elles ne soient portées par un précepte général. Les censures aujourd'hui en vigueur, depuis la bulle de Pie IX *Apostolicæ sedis*, se rangent, à ce point de vue, en quatre classes : 1. *Nemini reservatæ;* tout confesseur peut en absoudre, à moins que la cause ne soit déférée au for extérieur; 2. réservées aux évêques et ordinaires des lieux; 3. réservées *simpliciter* au pape; 4. réservées *speciali modo* au souverain pontife, et parmi lesquelles il s'en trouve une qui est considérée comme réservée *specialissime*. Voir t. I, col. 1613.

5° *Par rapport à la connaissance que le public peut en avoir*, les censures se divisent en *notoires* et *occultes*. Une censure est notoire, lorsqu'elle est connue d'un nombre assez considérable de personnes, pour qu'il soit impossible de la tenir désormais cachée. Ce nombre n'est pas fixé par le droit, et varie suivant l'importance des localités. Cf. S. Alphonse, *Theolog. moralis*, l. VI, c. III, dub. III, n. 1111, t. VII, p. 109; Suarez, *De censuris*, disp. XLI, sect. II, n. 6, t. XXIII *b*, p. 375.

6° *Par rapport à l'observation par le supérieur des formalités légales*, les censures se divisent en *valides* et *invalides*.

7° *Par rapport*, enfin, *à leur conformité à la justice*, les censures se divisent en *justes* et *injustes*, suivant qu'elles sont, ou non, fondées sur des raisons suffisantes. Il ne faut pas confondre une censure injuste avec une censure invalide, et réciproquement. Une censure très juste, c'est-à-dire très méritée par le coupable, peut être parfois invalide, par suite de l'oubli d'une formalité essentielle. De même, une censure injuste, nullement méritée, peut être valide, *in foro externo*, si elle provient d'une autorité légitime, ayant observé toutes les conditions ou formalités, prescrites par le droit.

III. Conditions prescrites par le droit pour qu'une censure soit légitime. — Suivant les exigences du droit, pour qu'une censure soit légitime, elle ne peut être infligée que pour une faute mortelle, externe, consommée, complète en son genre, et unie à la contumace.

1° *Une censure ne peut être infligée que pour une faute mortelle*, car la censure étant de soi une peine très grave, le châtiment ne serait pas proportionné au délit, si on l'infligeait pour un péché véniel, à moins qu'il ne s'agisse de l'excommunication mineure, ou d'une légère suspense, d'un léger interdit personnel, et pour un temps très court. Dans ce cas, la loi de proportionnalité entre la peine et la faute étant sauvegardée, il n'y aurait plus d'injustice. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. IV, sect. IV, n. 2, t. XXIII, p. 98; disp. XXVIII, sect. IV, n. 6, t. XXIII *b*, p. 55; Salmanticenses, *Cursus theol. moral.*, tr. X, *De censuris*, c. I, p. X, n. 124-127; c. V, p. IV, n. 44, t. II, p. 310 sq., 407; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiast. univers.*, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 57, t. V, p. 329; S. Alphonse, *Theol. moral.*, l. VII, c. I, dub. IV, n. 30-31; c. III, dub. II, n. 321, t. VII, p. 164 sq., 377.

Une censure grave, ou légère mais de longue durée, infligée pour un péché véniel, non seulement serait illicite, mais invalide. Nous trouvons cette règle formulée dès la plus haute antiquité chrétienne, dans plusieurs conciles, entre autres dans le V° concile d'Orléans, en 549, c. II, Bail, *Summa conciliorum omnium*, 2 in-fol., Paris, 1672, t. II, p. 209, et insérée dans le Décret de Gratien, caus. XI, q. III, c. XLII. Elle fut renouvelée par le concile de Trente, sess. XXV, *De reformatione*, c. III. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. IV, sect. VI, n. 10, t. XXIII, p. 111; de Lugo, *Opera omnia*, 7 in-fol., Lyon, 1652, *De justitia et jure*, disp. XVI, sect. III, § 2, n. 61, t. I, p. 405.

De cette condition, il résulte une conséquence extrêmement importante en pratique. Tout ce qui atténue une faute, et de grave la rend légère, préserve de la censure, du moins au for de la conscience et devant Dieu; par exemple : la légèreté de la matière, l'imperfection de l'acte, l'ignorance, la crainte, une coopération purement matérielle, donnée pour un grave motif, etc. Voir Crainte. Dans le doute, tout confesseur peut absoudre de la censure, serait-elle même réservée. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. XL, sect. VI, n. 3, t. XXIII *b*, p. 356; de Lugo, *De pænitentia*, disp. XX, sect. II, n. 18-20, t. V, p. 460 sq.; Salmanticenses, *Cursus theol. moral.*, tr. X, *De censuris*, c. I, p. XVI, n. 207-212, t. II, p. 327; Schmalzgrueber, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 75, t. V, p. 332; Reiffenstuel, *Jus canonic. univers.*, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 29-34, t. V, p. 311; S. Alphonse, *Theol. moral.*, l. VI, *De pænitentia*, c. II, dub. IV, n. 600, t. VI, p. 84; l. VII, c. I, dub. IV, n. 42, 67, 68, t. VII, p. 169, 184 sq.

2° *Une censure ne peut être infligée que pour une faute mortelle externe*, car, suivant l'axiome reçu, *Ecclesia non judicat de internis*. Il est, du reste, plus conforme à la justice que, sous ce rapport aussi, se montre la proportionnalité entre la faute et le châtiment. La censure est une peine externe, que l'Église prononce en tant qu'elle juge *in foro externo*. Sans doute elle aurait le pouvoir de punir, par une censure *latæ sententiæ*, même les péchés internes de pensée, si elle le voulait; mais, en pratique, elle ne l'a jamais fait, et elle ne fulmine ses censures que pour les péchés qui, non seulement sont graves en eux-mêmes, mais jusque dans leur manifestation au dehors, *gravia etiam in ratione actus externi*. Néanmoins, il faudrait bien se garder de confondre un péché interne avec un péché occulte, dont seul le coupable aurait connaissance. Un péché interne est celui qui s'accomplit et se consomme dans l'intérieur de l'âme, par pensée, désir, complaisance, etc. Un péché externe occulte est celui qui, de quelque façon que ce soit, se manifeste au dehors, par parole, signe, action quelconque, n'y aurait-il d'autre témoin que le pécheur lui-même. Les péchés de ce genre sont quelquefois frappés de censure *latæ sententiæ;* par exemple, l'hérésie énoncée de vive voix en petit comité, ou même sans témoins, car cette manifestation de l'hérésie, même dans ces conditions, est un péché externe grave, quoique occulte. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. IV, sect. II, n. 9, t. XXIII, p. 85; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 8-12, t. V, p. 310.

3° *Une censure ne peut être infligée que pour une faute mortelle, externe et consommée dans son genre.* — Le motif de cette restriction est fondé sur cette règle du droit : *Odia restringi, favores convenit ampliari. Regula juris*, 15, in 6°. Si le législateur, par exemple, défend l'homicide sous peine de censure, celle-ci n'est encourue que lorsque l'homicide a eu son effet complet, c'est-à-dire quand la victime est morte. Le cas serait différent, si le législateur défendait sous peine de censure même la tentative d'homicide. Alors, évidemment, la censure serait encourue par la simple tentative elle-même. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. XLIV,

sect. I, n. 3, t. XXIII *b*, p. 426; Salmanticenses, *Cursus theol. mor.*, tr. X, c. I, p. X, n. 119-120, t. II, p. 309; Bonacina, *De censuris in communi*, disp. I, q. I, p. III, n. 12, 18, t. I, p. 342 sq.; Lacroix, *Theologia moralis*, l. VII, c. I, dub. IV, n. 51-56, t. II, p. 472; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiast. univers.*, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 64, t. V, p. 330; de Lugo, *De pœnitentia*, disp. XVI, sect. IX, n. 453, t. V, p. 384; S. Alphonse, *Theol. moralis*, l. VII, c. I, dub. IV, n. 40, t. VII, p. 168.

4° *Une censure ne peut être infligée que si, outre les conditions précédentes, il y a contumace.* — La contumace est le refus obstiné d'obéir à une loi ou à un précepte dûment promulgués et connus. La nécessité de cette dernière condition provient de ce que la censure est une peine médicinale, et que son but principal est d'obvier à l'obstination dans le mal. Pour ce motif, n'encourt point les censures, celui qui ignore la loi. Ainsi l'a déclaré, en 1301, le pape Boniface VIII, déclaration insérée depuis dans le code des lois canoniques. *Ligari nolumus ignorantes, modo tamen eorum ignorantia crassa non fuerit aut supina.* L. I, tit. II, *De constitutionibus*, in 6°, c. II, *Ut animarum.* Les auteurs ont disserté beaucoup pour préciser ce qu'est cette ignorance *crassa aut supina* qui préserve de la censure. De cette longue discussion, qui, selon Layman, *Theologia moralis*, l. I, tr. II, c. IV, n. 5, t. I, p. 16-17, paraît être une simple question de mots, *videtur esse quæstio de nomine*, on doit conclure que l'expression *ignorantia crassa aut supina* signifie une ignorance vraiment inexcusable. Pour les détails, voir IGNORANCE. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. IV, sect. X, n. 3-12, t. XXIII, p. 140-143; Salmanticenses, *Cursus theol. moral.*, tr. X, *De censuris*, c. I, p. XV, n. 186-203, t. II, p. 323-326; Tamburini, *Opera omnia*, 2 in-fol., Venise, 1719, *Explicatio decalogi*, l. II, c. I, § 7, n. 22-27, t. I, p. 46; Bonacina, *De censuris in communi*, disp. I, q. II, p. I, n. 10-11, t. I, p. 358; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 29-35, t. V, p. 311; S. Alphonse, *Theol. moral.*, l. VII, c. I, dub. IV, n. 43-49, t. VII, p. 169-173; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, part. II, l. II, tr. I, sect. I, c. I, § 2, n. 865, t. II, p. 621 sq.

La contumace ne pourrait être constatée, si la fulmination de la censure n'était précédée d'un ou de plusieurs avertissements adressés au coupable. De là les monitions canoniques exigées par le droit, suivant une prescription du pape Innocent III, dans le IVe concile général de Latran, en 1215, prescription insérée dans le *Corpus juris canonici*, l. V, tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis*, c. XLVIII, *Sacro.* Cependant, dans les censures *a jure et latæ sententiæ*, les monitions ne sont pas nécessaires, car la loi connue est déjà par elle-même un avertissement suffisamment clair. Pour le même motif, les monitions ne seraient pas nécessaires pour les autres censures *a jure*, c'est-à-dire même pour celles qui ne sont que *ferendæ sententiæ*, d'après plusieurs auteurs, entre autres Bonacina, *De censuris in communi*, disp. I, q. I, p. IX, n. 4, t. I, p. 350 sq. Mais Suarez est d'un avis contraire, *De censuris*, disp. III, sect. X, n. 20, t. XXIII, p. 63, ainsi que Layman, *Theologia moralis*, l. I, tr. V, part. I, c. V, n. 6, t. I, p. 92, et les Salmanticenses, *Cursus theol. moral.*, tr. X, *De censuris*, c. I, p. VII, n. 91, t. II, p. 304. L'opinion qui nie paraît plus probable à saint Alphonse, *Theol. moral.*, l. VII, c. I, dub. IV, n. 55, t. VII, p. 177, car, dit-il, la loi est un avertissement suffisant, toutes les fois qu'elle défend sous peine de censure, que celle-ci soit *latæ sententiæ*, ou simplement *ferendæ*. La contumace est donc constatée par le refus d'obéissance à la loi, et il ne reste plus qu'à citer le coupable pour lui déclarer qu'il a encouru la censure, à moins que le crime ne soit tellement notoire que même cette citation paraisse inutile.

Pour les censures *ab homine*, la monition est exigée par le droit, suivant cette déclaration faite par Alexandre III, dans le IIIe concile général de Latran, en 1179, et insérée dans le code des lois ecclésiastiques : *Statuimus, ut nec prælati*, NISI CANONICA COMMONITIONE PRÆMISSA, *suspensionis, vel excommunicationis sententiam proferant in subjectos, nisi forte talis sit culpa, quæ ipso genere* — c'est-à-dire *ipso facto* — *suspensionis, vel excommunicationis pœnam inducant.* L. II, tit. XXVIII, *De appellationibus et recusationibus*, c. XXVI, *Reprehensibilis.* Donc toutes les fois qu'une censure *ab homine* n'est pas *latæ sententiæ ipso facto*, la monition canonique est indispensable. La raison en est que l'on ne peut considérer comme contumace celui qui n'est pas averti du précepte qui lui est fait, et de la peine qui en découle. Cependant si le précepte était général, sa promulgation dans l'église et devant l'assemblée des fidèles, tiendrait lieu de monition canonique. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. III, sect. VIII, n. 3, 4, t. XXIII, p. 54; Bonacina, *De censuris*, disp. I, q. I, p. IX, n. 11, t. I, p. 352; Salmanticenses, *Cursus theol. moral.*, tr. X, *De censuris*, c. I, p. VIII, n. 96, t. II, p. 305; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. VII, c. I, dub. IV, n. 57, t. VII, p. 178.

Le droit canon exige en outre que les monitions soient au nombre de trois, séparées par un intervalle de quelques jours; ou, du moins, si la monition est unique, il doit y être exprimé qu'elle compte pour trois, suivant la déclaration du pape Grégoire X, dans le IIe concile œcuménique de Lyon, en 1274, insérée dans le *Corpus juris*, l. V, tit. XI, *De sententia excommunicationis*, in 6°, c. IX, *Constitutionem.* Cette monition doit avoir lieu devant témoins. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. III, sect. IX, n. 1-4; sect. XI, n. 2, t. XXIII, p. 57 sq., 65; Salmanticenses, tr. X, c. I, p. VIII, n. 93-94, t. II, p. 304; Bonacina, *De censuris*, disp. I, q. I, p. IX, n. 5-7, t. I, p. 351; Lacroix, l. VII, c. I, dub. IV, n. 73, t. II, p. 474; S. Alphonse, l. VII, c. I, dub. IV, n. 56, t. VII, p. 178.

D'après Schmalzgrueber, *Jus ecclesiastic. univers.*, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 28, t. V, p. 327; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 25, t. V, p. 311, et saint Alphonse, *loc. cit.*, n. 56, la monition devrait être faite par écrit. Pour le démontrer, ils s'appuient sur une déclaration du pape Innocent IV au concile de Lyon, en 1245, et insérée dans le *Corpus juris*, l. V, tit. XI, *De sententia excommunicationis*, in 6°, c. I, *Cum medicinalis*; mais, c'est à tort, car ce passage parle seulement de la sentence d'excommunication, et non de la monition canonique qui doit la précéder : *Quisquis igitur excommunicat, excommunicationem in scriptis proferat, et causam excommunicationis expresse conscribat. Exemplum vero hujusmodi scripturæ teneatur excommunicato tradere intra mensem, si fuerit requisitus... Et hæc eadem in suspensionis et interdicti sententiis volumus observari.* Cf. Suarez, *De censuris*, disp. III, sect. XI, n. 1-2, t. XXIII, p. 65; Salmanticenses, *Cursus theol. moralis*, tr. X, *De censuris*, c. I, p. VIII, n. 95, t. II, p. 304.

Quoique la monition canonique soit nécessaire de nécessité grave de précepte, S. Alphonse, l. VII, c. I, dub. IV, n. 58, t. VII, p. 179, il n'en faudrait pas conclure cependant que sans elle la censure serait invalide, car, dans le *Corpus juris*, les censures ainsi portées sont appelées seulement injustes et non invalides. L. V, tit. XI, *De sententia excommunicationis*, in 6°, c. V, *Romana Ecclesia.* Bien plus, dans un autre endroit, l. V, tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis*, c. XLVIII, *Sacro*, il est dit que, même dans ce cas, la sentence peut parfois être juste, en ce sens qu'elle n'est pas contre la justice commutative, ni distributive, quoiqu'elle soit contre les prescriptions légales en la matière. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. III, sect. XII, n. 1-6, t. XXIII, p. 67 sq. Salmanticenses, tr. X, *De cen-*

suris, c. I, p. VIII, n. 97 sq., t. II, p. 305; Bonacina, *De censuris,* disp. I, q. I, p. IX, n. 6, t. I, p. 351.

Enfin, une censure *ab homine* n'est réellement encourue que lorsque la sentence est manifestée au coupable, soit par écrit, en vertu du texte de loi cité plus haut, Decretal., l. V, tit. XI, *De sententia excommunicationis,* in 6°, c. I, *Cum medicinalis,* soit de vive voix, ou par tout autre signe. Cf. Suarez, *De censuris,* disp. III, sect. II, n. 1-5, t. XXIII, p. 35 sq.; Salmanticenses, *Cursus theol. moralis,* tr. X, *De censuris,* c. I, p. VI, n. 61-79, t. II, p. 298-301.

IV. L'ÉGLISE A-T-ELLE LE POUVOIR DE PORTER DES CENSURES? — La réponse à cette question ne saurait être douteuse. Si l'Église n'avait pas ce pouvoir, elle ne serait pas constituée en société parfaite, car, dans toute société parfaite et complète en soi, il y a une autorité assez forte pour imposer des peines, en vue de faire respecter ses lois. Or l'Église est une société parfaite, complète et indépendante. Voir ÉGLISE.

Ce pouvoir, du reste, lui a été clairement donné par son divin fondateur. Il lui a permis et même commandé de rejeter de son sein les enfants coupables, qui, après avoir péché, ne tiendraient aucun compte de ses avertissements maternels, et s'obstineraient dans le mal. Cela ressort manifestement de ces paroles du Maître : *Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. Amen dico vobis, quæcumque ligaveritis super terram, erunt ligata et in cælo.* Matth., XVIII, 17-18.

Dès la plus haute antiquité, on a entendu ces paroles du droit pour l'Église de porter des censures. Nous avons à ce sujet le témoignage de saint Jean Chrysostome : Μηδεὶς καταφρονείτω τῶν δεσμῶν τῶν ἐκκλησιαστικῶν· οὐ γὰρ ἄνθρωπός ἐστιν ὁ δεσμῶν, ἀλλ' ὁ Χριστὸς ὁ τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἡμῖν δεδωκώς. *In Epist. ad Heb.,* c. II, homil. IV, n. 6, *P. G.,* t. LXIII, col. 45. Ce passage, traduit en latin, a été inséré dans le *Corpus juris : Nemo contemnat vincula ecclesiastica : non enim homo est qui ligat, sed Christus qui nobis hanc potestatem dedit.* Décret de Gratien, causa XI, q. III, c. XXXI. Saint Augustin parle de même, et en termes encore plus énergiques : *De verbis apostoli,* serm. XCVIII, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 887 : *Omnis christianus qui a sacerdotibus excommunicatur, Satanæ traditur. Quomodo? quia extra Ecclesiam diabolus est, sicut in Ecclesia Christus est; ac per hoc quasi diabolo traditur, qui ab ecclesiastica communione removetur. Unde illos quos tunc apostolus Satanæ esse traditos prædicat, excommunicatos a se esse demonstrat.* Décret de Gratien, causa XI, q. III, c. XXXII. Dans un autre endroit, le même saint ajoute : *Nihil sic debet formidare christianus, quam separari a corpore Christi. Si enim separatur a corpore Christi, non est membrum ejus. Si non est membrum ejus, non vegetatur spiritu ejus. Quisquis autem, inquit Apostolus,* Rom., VIII, 9, *spiritum Christi non habet, hic non est ejus. In Joa.,* tr. XXVII, n. 6, *P. L.,* t. XXXV, col. 1618.

Saint Paul reconnaissait avoir cette puissance : *Arma militiæ nostræ non carnalia sunt, sed potentia Deo ad destructionem munitionum, concilia destruentes et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei... et in promptu habentes ulcisci omnem inobedientiam.* II Cor., X, 4-6. Au c. XIII, 1 sq., il annonce que si les coupables, déjà avertis plusieurs fois, ne se corrigent pas, il ne les épargnera point : *Ecce tertio venio ad vos... prædixi et prædico ut præsens, et nunc absens, iis qui ante peccaverunt, et cæteris omnibus, quoniam si venero iterum non parcam.* Par ces paroles, il répond au reproche que quelques esprits mal intentionnés lui avaient adressé, à savoir qu'il n'aurait pas le courage, quand il viendrait, d'être aussi sévère que, par ses lettres, il menaçait de l'être : *Ut autem non existimer tanquam terrere vos per epistolas, quoniam quidem epistolæ, inquiunt, graves sunt et fortes, præsentia autem corporis infirma et sermo contemptibilis, hoc cogitet qui hujusmodi est, quia quales sumus verbo per epistolas, absentes, tales et præsentes in facto.* II Cor., X, 9-11. Et il ajoute qu'il leur donne ce dernier avertissement, pour ne pas avoir à agir durement à leur égard, en vertu de la puissance qu'il a reçue de Dieu : *Ideo hæc absens scribo, ut non præsens durius agam, secundum potestatem quam Dominus dedit mihi.* II Cor., XIII, 10.

Que ce pouvoir fût vraiment coercitif, et pût s'exercer en infligeant des peines, saint Paul l'avait exprimé très clairement dans sa précédente lettre, car il le compare à la verge dont on se sert pour châtier les grands coupables : *Quid vultis? In virga veniam ad vos, an in charitate et spiritu mansuetudinis?* I Cor., IV, 21. Que saint Paul eût déjà la volonté très arrêtée d'user de cette puissance redoutable, il l'affirme très formellement : *Omnino auditur inter vos fornicatio, et talis fornicatio qualis nec inter gentes, ita ut uxorem patris sui aliquis habeat... Et vos inflati estis, et non magis luctum habuistis, ut tollatur de medio vestrum qui hoc opus fecit. Ego quidem, absens corpore, præsens autem spiritu, jam judicavi ut præsens eum qui sic operatus est : In nomine Domini nostri Jesu Christi, congregatis vobis et meo spiritu, cum virtute Domini nostri Jesu Christi,* TRADERE HUJUSMODI SATANÆ. I Cor., V, 1-5. Il explique en termes énergiques les motifs qui l'ont déterminé à prendre cette mesure terrible : *Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit? Expurgate vetus fermentum.* I Cor., V, 6, 7. Je vous l'ai déjà écrit, je vous le répète encore, n'ayez aucun rapport avec ceux qui commettent de pareils forfaits... *Si is frater nominatur... cum hujusmodi nec cibum sumere. Auferte malum ex vobis ipsis.* I Cor., V, 9, 11, 13. La peine que saint Paul décrétait, était donc bien l'excommunication, en ce qu'elle a de plus absolu.

Dans d'autres circonstances, saint Paul usa de ce redoutable pouvoir. Plusieurs fois, il retrancha de la communion des fidèles les pécheurs obstinés : *Ex quibus est Hymenæus et Alexander,* QUOS TRADIDI SATANÆ, *ut discant non blasphemare.* I Tim., I, 20. De même, saint Pierre excommunia Simon le magicien, Act., VIII, 20-24, comme il est dit dans le 30e canon apostolique, où l'on se base sur l'exemple du prince des apôtres pour anathématiser ceux qui vendent ou achètent le spirituel à prix d'argent. Bail, *Summa conciliorum omnium,* t. II, p. 138.

Fréquemment les saints Pères ont parlé de cette puissance que possède l'Église de porter des censures. Tertullien, *Apolog.,* c. XXXIX, *P. L.,* t. I, col. 467 sq.; S. Augustin, *Retractat.,* l. II, c. XVII, *P. L.,* t. XXXII, col. 637; *De correptione et gratia,* c. XV, *P. L.,* t. XLIV, col. 944, etc. Les papes en ont usé très souvent à travers les siècles; et, si l'on voulait indiquer combien de fois les assemblées de prélats se sont servies de ce glaive spirituel, il faudrait raconter presque toute l'histoire de l'Église, et citer tous les conciles généraux ou provinciaux qui se sont tenus depuis dix-neuf cents ans. Cf. Suarez, *De censuris,* disp. I, sect. II, n. 1-18, disp. II, sect. I, n. 1-12, t. XXIII, p. 4-9, 12-16.

V. PAR QUI L'ÉGLISE EXERCE-T-ELLE SON POUVOIR DE PORTER DES CENSURES? — Elle l'exerce par les supérieurs ecclésiastiques dans les limites de leur juridiction *in foro externo et contentioso.*

De jure ordinario possèdent ce pouvoir :

1° Le pape et les conciles généraux pour l'Église universelle. Cf. Bellarmin, *Controv.,* 4 in-fol., Paris, 1613, *De Romano pontifice,* l. I, c. XV, t. I, col. 561, 562.

2° Les légats, dans le territoire de leur légation. Decretal., l. I, tit. XV, *De officio legati,* in 6°, c. II, *Legatos.* Cf. Salmanticenses, *Cursus theol. moral.,* tr. X, c. I, p. IV, n. 30, t. II, p. 293.

3° Les cardinaux, dans l'église de leur titre cardinalice.

Decretal., l. I, tit. xxxiii, *De majoritate et obedientia,* c. xi, *His quæ.*

4° Les archevêques dans leurs propres diocèses et dans ceux de leurs suffragants, mais, pour ceux-ci, seulement au temps de la visite canonique, ou lorsqu'une cause est déférée à leur tribunal. Decretal., l. V, tit. xi, *De sententia excommunicationis,* in 6°, c. vii, *Venerabilibus;* concile de Trente, sess. XXIV, *De reform.,* c. iii; Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis,* c. i, p. iv, n. 29, t. ii, p. 293.

5° Les conciles provinciaux, pour toute leur province. Decretal., l. V, tit. i, *De accusationibus, inquisitionibus et denunciationibus,* c. xxv, *Sicut olim;* concile de Trente, sess. XXIV, *De reform.,* c. ii.

6° Les évêques dans leurs diocèses respectifs, dès qu'ils sont légitimement élus, et confirmés par le pape, même s'ils n'étaient pas encore consacrés. Decretal., l. I, tit. vi, *De electione et electi potestate,* c. xv, *Transmissum;* concile de Trente, sess. VI, *De reform.,* c. iii; sess. XIV, *De reform.,* c. iv. Cf. Suarez, *De censuris,* disp. II, sect. ii, n. 6-7, p. 17 sq.; Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis,* tr. X, *De censuris,* c. i, p. iv, n. 29, t. ii, p. 293; S. Alphonse, *Theolog. moral.,* l. VII, c. i, dub. iii, n. 10, t. vii, p. 150; Lacroix, *Theolog. moral.,* l. VII, *De censuris,* c. i, dub. iii, n. 23, t. ii, p. 470.

7° Les vicaires généraux des évêques, car ils forment avec ceux-ci une même personne morale, et constituent le même tribunal. Decretal., l. II, tit. xv, *De appellationibus,* in 6°, c. iii, *Romana;* Bonacina, *Theolog. moralis, De censuris,* disp. I, q. i, p. ii, n. 5, t. i, p. 339.

8° Les chapitres des églises cathédrales, *sede vacante,* et avant l'élection du vicaire capitulaire, qui ensuite est seul à posséder ce pouvoir. Decretal., l. I, tit. xxxiii, *De majoritate et obedientia,* c. xiv, *Cum olim;* concile de Trente, sess. XXV, *De reform.,* c. xvi; Salmanticenses, *Cursus theol. moralis,* tr. X, *De censuris,* c. i, p. iv, n. 32, t. ii, p. 293.

9° Les généraux, provinciaux et supérieurs locaux des ordres religieux, suivant leurs statuts. Decretal., l. I, tit. xxxiii, *De majoritate et obedientia,* c. x, *Cum in ecclesiis.* Cf. Suarez, *De censuris,* disp. II, sect. ii, n. 9, t. xxiii, p. 19; Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis,* tr. X, c. i, p. iv, n. 31-38, t. ii, p. 293; Bonacina, *Theologia moralis, De censuris,* disp. I, q. i, p. ii, n. 5, t. i, p. 340; S. Alphonse, *Theolog. moralis,* l. VII, c. i, dub. iii, n. 10, t. vii, p. 150.

Les curés ne peuvent pas *de jure ordinario* porter des censures, car, privés de juridiction *in foro externo et contentioso,* ils n'ont que les pouvoirs nécessaires pour la bonne administration de leur paroisse. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.,* dist. XVIII, q. iii, a. 3; Salmanticenses, *Cursus theol. moralis,* tr. X, *De censuris,* c. i, p. iv, n. 35, t. ii, p. 294; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiastic. univers.,* l. V, tit. xxxix, § 1, n. 10-20, t. v, p. 326.

Les laïques et les femmes ne le pourraient pas, même par délégation, à moins peut-être que cette délégation ne vînt du souverain pontife. Cf. Suarez, *De censuris,* disp. II, sect. iii, n. 12, t. xxiii, p. 24.

Ainsi les abbesses des monastères n'ont pas le droit, de leur propre autorité, de porter des censures. Elles peuvent simplement obtenir d'un supérieur ecclésiastique un décret imposant, sous peine de censure, l'obligation d'obéir à leurs ordres. C'est ce que proclama le pape Honorius III, en 1220, par une décrétale insérée ensuite dans le *Corpus juris canonici,* l. I, tit. xxxiii, *De majoritate et obedientia,* c. xii, *Dilecta.* Cf. Salmanticenses, *Cursus theol. moral.,* tr. X, *De censuris,* c. i, p. v, n. 46-53, t. ii, p. 296 sq.; Lacroix, *Theol. moral.,* l. VII, *De censuris,* c. i, dub. iii, n. 17, t. ii, p. 469.

L'incapacité des laïques est seulement de *jure ecclesiastico,* de sorte que le pape pourrait déléguer un laïque, s'il le voulait. Cf. Salmanticenses, tr. X, c. i, p. v, n. 52, t. ii, p. 297; Bonacina, *Theolog. moralis, De censuris,* disp. I, q. i, p. ii, n. 3-6, t. i, p. 339-340.

Quant aux femmes, la question est controversée. Leur incapacité serait de droit divin, d'après les Salmanticenses, tr. X, *De censuris,* c. i, p. v, n. 48, t. ii, p. 296, et saint Alphonse, *Theol. moralis,* l. VII, c. i, dub. iii, n. 12, t. vii, p. 151. Beaucoup d'autres auteurs pensent néanmoins que leur incapacité est seulement de droit ecclésiastique, et que, par suite, le souverain pontife, dans la plénitude de sa puissance, pourrait leur déléguer cette faculté. Cf. Suarez, *De censuris,* disp. II, sect. iii, n. 5-7, t. xxiii, p. 22; Layman, *Theolog. moralis,* l. I, tr. V, part. I, c. iii, n. 3, t. i, p. 89; Lacroix, *Theolog. moralis,* l. VII, *De censuris,* c. i, dub. iii, n. 19, t. ii, p. 470; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiastic. univers.,* l. V, tit. xxxix, § 1, n. 16, t. v, p. 326; de Lugo, *Responsa moralia,* l. VI, dub. vi, n. 9, t. vii, p. 235.

VI. Contre qui les censures peuvent-elles être portées? — Elles ne le peuvent que contre ceux qui, ayant reçu le baptême, et ayant l'usage de la raison, dépendent du supérieur qui inflige ces censures.

1° *Pour être sujet aux censures, il faut avoir reçu le baptême.* — L'Église, en effet, n'a pas de juridiction spirituelle et directe sur ceux qui ne sont pas baptisés. Elle ne les a pas engendrés à Jésus-Christ par le baptême; ils ne sont pas ses fils, et, ni ses lois, ni ses sentences ne sont pour eux, suivant l'axiome bien connu : *De iis qui foris sunt Ecclesia non judicat.* Saint Paul avait déjà énoncé cette proposition, I Cor., v, 12; et le concile de Trente l'a exprimée ainsi : *Cum Ecclesia in neminem judicium exerceat, qui non prius in ipsam, per baptismi januam, fuerit ingressus.* Sess. XIV, c. ii. Quant à ceux qui sont en dehors de l'Église, Dieu seul les jugera, suivant la parole de saint Paul : *Eos qui foris sunt, Deus judicabit.* I Cor., v, 13. D'ailleurs, comment les censures atteindraient-elles les infidèles, alors qu'elles ont pour sanction de priver des biens spirituels que les infidèles n'ont jamais possédés? Il est impossible d'enlever à quelqu'un ce qu'il n'a pas.

Mais si les infidèles échappent aux censures ecclésiastiques, il n'en est pas de même des hérétiques, des schismatiques et des apostats. Ceux-là ont reçu le baptême. Leur perversité ou leurs crimes ne doivent pas les soustraire à la légitime autorité de l'Église : elle a donc toujours le droit de leur imposer ses lois, et de décréter contre eux, s'ils s'obstinent dans le mal, les peines canoniques qu'elle juge convenables. Cf. Suarez, *De censuris,* disp. V, sect. i, n. 23-26, t. xxiii, p. 155 sq.; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum univers.,* l. V, tit. xxxix, § 1, n. 37, t. v, p. 328.

2° *Pour être sujet aux censures, il faut, en outre, avoir l'usage de la raison.* — Les censures, en effet, étant des peines médicinales, supposent non seulement une faute commise, mais aussi la contumace, c'est-à-dire le mépris persévérant de la loi et l'obstination dans la désobéissance. Or, soit pour la faute, soit pour la contumace, l'usage de la raison est indispensable. Dans sa maternelle bonté, l'Église exige même davantage. Les enfants qui ont dépassé l'âge de raison, mais ne sont pas encore arrivés à la puberté, sont, à cause de la légèreté inhérente à leur âge, l'objet d'une indulgence toute particulière de sa part. Elle ne veut pas qu'ils encourent les censures portées par des lois générales, à moins que, vu la gravité des cas, il ne soit fait d'eux une mention spéciale. Deux cas seulement de ce genre ont été visés par le droit commun : l'entrée dans un monastère de religieuses cloîtrées, et des violences exercées contre les clercs. Decretal., l. V, tit. xxxix, *De sententia excommunicationis,* c. lx, *Pueris;* concile de Trente, sess. XXV, *De reform.,* c. v. Cf. Suarez, *De*

censuris, disp. V, sect. I, n. 19; disp. XXXVI, sect. II, n. 7, t. XXIII, p. 154; t. XXIII *b*, p. 256; Salmanticenses, *Cursus theolog. moral.*, tr. X, *De censuris*, c. I, p. XIII, n. 167, t. II, p. 319; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiastic. univers.*, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 38, t. V, p. 328; Lacroix, *Theolog. moral.*, l. VII, c. I, dub. III, n. 42, t. II, p. 471; Bonacina, *Theolog. moral.*, *De censuris.*, disp. I, q. I, p. IV, n. 9, t. I, p. 344; S. Alphonse, *Theolog. moral.*, l. VII, *De censuris*, c. I, dub. III, n. 14, t. VII, p. 154.

3° *Pour être sujet aux censures, il faut, de plus, dépendre du supérieur qui inflige ces censures.* — Ainsi, par exemple, un évêque n'a pas le droit d'en porter contre quelqu'un qui ne serait pas son diocésain. Decretal., l. V, tit. XI, *De sententia excommunicationis*, in 6°, c. V, *Romana*. Cf. Salmanticenses, tr. X, c. I, p. XIII, n. 160, t. II, p. 318; Layman, *Theolog. moral.*, l. I, tr. V, part. I, c. IV, n, 5-8, t. I, p. 89-91; de Lugo, *Responsa moral.*, l. VI, dub. XXII, t. VII, p. 254. Un évêque ne pourrait pas davantage censurer les religieux exempts, excepté dans les cas pour lesquels le concile de Trente les a soumis à sa juridiction et dans lesquels il agit comme délégué du siège apostolique. Concile de Trente, sess. IV, decret. *De edit. et usu sacror. libror.*; sess. V, *De reform.*, c. I, II; sess. VI, *De reform.*, c. III; sess. VII, *De reform.*, c. XIV; sess. XXI, *De reform.*, c. IX, § *Indulgentias*; sess. XXIII, *De reform.*, c. XV; sess. XXV, *De regularibus*, c. III-V, IX, XII-XIV, XVI, XXII. Le droit ancien avait accordé à certains ordres religieux ce privilège particulier que leurs membres, même quand ils seraient susceptibles d'être punis par l'évêque du lieu, ne pourraient l'être par des censures. L. V, tit. VII, *De privilegiis*, in 6°, c. I, *Volentes*. Cf. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. IX, c. XVI, n. 5, t. I, p. 291; Suarez, *De religione*, tr. VIII, l. I, c. X, t. XVI, p. 53-50; Lacroix, l. VII, c. I, dub. III, n. 30, t. II, p. 470; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiast. univers.*, l. III, tit. XXXV, § 3, n. 61-62, t. III, p. 382; l. V, tit. XXXIII, *De privilegiis et excessibus privilegiatorum*, § 7, n. 252-255, t. V, p. 264 sq.; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica*, etc., v° *Regulares*, a. 2, n. 1-143, t. VII, p. 526-549; S. Alphonse, *Theolog. moralis*, l. VII, c. I, dub. III, n. 26; c. II, dub. IV, a. 3, n. 241-243, t. VII, p. 159, 314-318; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam*, tr. XI, *De censuris*, c. I, dub. III, n. 46-104, t. VII, p. 20-52.

4° *Les évêques et les cardinaux*, à moins qu'ils ne soient spécialement mentionnés, n'encourent ni les suspenses, ni les interdits, portés par le droit commun. Decretal., l. V, tit. XI, *De sententia excommunicationis*, in 6°, c. IV, *Quia periculosum*. Ce privilège ne s'étend pas à l'exemption de l'excommunication, car le texte du *Corpus juris* sur lequel cette doctrine est fondée ne parle que de la suspense et de l'interdit. Or, suivant une règle de droit qui trouve ici son application, *quæ jure communi exorbitant, ne quaquam ad consequentiam sunt trahenda. Regula juris 28*, in 6°; cf. Suarez, *De censuris*, disp. V, sect. I, n. 30, t. XXIII, p. 157; Salmanticenses, *Cursus theol. moralis*, tr. X, *De censuris*, c. I, p. XIII, n. 160, t. II, p. 318; Reiffenstuel, *Jus canonic. univers.*, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 19, t. V, p. 310; S. Alphonse, *Theolog. moral.*, l. VII, c. I, dub. III, n. 15, t. VII, p. 154.

5° *Les empereurs, les rois et les reines*, en vertu d'un privilège que la coutume a introduit et que le temps a consacré, ne peuvent être censurés par les simples évêques, quoiqu'ils leur soient néanmoins réellement soumis *in spiritualibus*. On s'habitua insensiblement à considérer la sentence d'excommunication ou d'interdit lancée contre les souverains, comme une de ces causes majeures, qui sont, vu leur gravité, réservées au pape. Cela n'empêche pas cependant que les souverains n'encourent, eux aussi, les censures *latæ sententiæ* fixées par le droit commun. Cf. Schmalzgrueber, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 40, t. V, p. 328; Salmanticenses, tr. X, *De censuris*, c. I, p. XIII, n. 160, t. II, p. 318; S. Alphonse, *Theolog. moralis*, l. VII, c. I, dub. III, n. 16, t. VII, p. 155.

6° *Les communautés, collèges et chapitres*, en tant qu'ils constituent un corps moral, ne sauraient être excommuniés, et ce n'est que pris individuellement que leurs membres sont susceptibles de cette peine. Decretal., l. V, tit. XI, *De sententia excommunicationis*, in 6°, c. V, *Romana*, § *In universitatem*. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. XXII, a. 5, ad 2um; Reiffenstuel, *Jus canonic. univers.*, l. V, tit. XXXIX, § 3, n. 88-94, t. V, p. 315 sq.; Suarez, *De censuris*, disp. V, sect. I, n. 29 sq., t. XXIII, p. 157; Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis*, tr. X, *De censuris*, c. I, p. XIII, n. 169, t. II, p. 320. Mais la suspense et l'interdit, au contraire, peuvent être infligés à ces collèges et chapitres, même considérés dans leur ensemble, comme formant un tout. Decretal., l. V, tit. XI, *De sententia excommunicationis*, in 6°, c. XVII, *Si civitas*. Un chapitre de chanoines, par exemple, déclaré suspens, n'aurait plus dès lors qualité pour accomplir un acte capitulaire quelconque, comme d'élire les dignitaires, de célébrer l'office en chœur, etc. On comprend par là que même les membres du chapitre personnellement innocents, doivent s'abstenir de tout acte de ce genre, qu'ils ne peuvent faire, dans les circonstances normales, qu'en vertu d'un privilège ou d'une faculté qui leur vient du corps moral auquel ils appartiennent et dont ils font partie. Si le corps moral perd ses privilèges, les membres en sont nécessairement privés, car le corps moral ne peut plus communiquer à ses membres, ce qui lui est à lui-même enlevé. Dans cet état de choses, il n'y a évidemment aucune injustice de la part du législateur ou du supérieur. La jouissance des autres biens spirituels auxquels les membres innocents ont droit, comme individus, leur est conservée. Rien ne les empêche donc de célébrer encore la messe en particulier, d'assister à l'office dans une autre église, où ils ne figurent pas comme titulaires. Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiastic. univers.*, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 44-47, t. V, p. 329.

7° *Une même personne peut-elle être en même temps sous le coup de plusieurs censures?* — Assurément, si elle a commis plusieurs péchés spécifiquement ou numériquement distincts, auxquels sont attachées autant de censures spécifiquement et numériquement différentes. Ainsi, un homme déjà excommunié, peut, pour d'autres fautes, être en outre interdit, et, s'il est prêtre, suspens. Mais peut-il encourir plusieurs fois la même censure, c'est-à-dire plusieurs fois l'excommunication, plusieurs fois la suspense ou l'interdit? A première vue, la réponse paraît devoir être négative, car comment priver de nouveau quelqu'un de ce qui lui a été déjà enlevé? Cependant, si l'on réfléchit que la censure est plutôt la cause de la privation que la privation ellemême, on voit sans peine que le pécheur peut être privé des mêmes biens spirituels pour des motifs différents, dont chacun, pris à part, serait suffisant pour justifier pleinement cette privation. Cette conclusion ressort de divers passages du droit, entre autres, Decretal., l. V, tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis*, c. XXVII, *Cum pro causa;* Clementin., l. V, tit. X, *De sententia excommunicationis*, c. II, *Gravis*. On y lit que si quelqu'un est lié par deux excommunications, il doit, en demandant l'absolution, faire connaître les deux fautes qui ont motivé cette double excommunication; sinon, il n'est absous que de l'excommunication correspondante à la faute avouée. Les censures se multiplient donc, dans la même espèce, en proportion des fautes commises et en punition desquelles le supérieur les a décrétées. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. XXII, a. 5, ad 2um; Suarez, *De censuris*, disp. V, sect. II-III, t. XXIII, p. 157-165; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiastic.*

univers., l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 51-54, t. V, p. 329; Salmanticenses, *Cursus theolog. moral.*, tr. X, c. I, p. XIV, n. 172-185, t. II, p. 320-323; Bonacina, *Theolog. moral.*, *De censuris,* disp. I, q. I, p. V, n. 1-15, t. I, p. 346 sq.; S. Alphonse, *Theolog. moral.*, l. VII, c. I, dub. III, n. 28, t. VII, p. 160; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam,* tr. XI, c. I, dub. III, n. 106-117, t. VII, p. 53-58.

VII. DES PEINES ÉDICTÉES PAR LE DROIT CONTRE LES VIOLATEURS DES CENSURES. — Les censures imposent à ceux qui en sont frappés l'obligation grave, en conscience, de s'abstenir des actes qu'elles défendent. On ne peut les violer sans pécher mortellement, et sans s'exposer, en outre, à des peines très graves, fixées par le droit ecclésiastique. Ces peines sont de deux espèces : *latæ sententiæ* et *ferendæ sententiæ.*

1° *Peine* LATÆ SENTENTIÆ *contre les violateurs des censures.* — Cette peine est l'*irrégularité,* c'est-à-dire un empêchement canonique d'être promu aux ordres, ou de les exercer, si on les a déjà reçus. Voir IRRÉGULARITÉ. Elle est encourue *ipso facto,* au for de la conscience, sans qu'il soit besoin d'une sentence déclaraoire, et toutes les fois que la violation, même secrète et occulte, de la censure, se fait par un acte de puissance d'ordre. Cette doctrine ressort clairement de divers textes de droit : Décret de Gratien, part. II, causa XI, q. III, can. 6, *Si quis episcopus;* Decretal., . V, tit. XXVII, *De clerico excommunicato, deposito, vel interdicto ministrante,* c. IX, *Apostolicæ;* l. II, tit. XIV, *De sententia et re judicata,* in 6°, c. I, *Cum æterni;* l. V, tit. XI, *De sententia excommunicationis, suspensionis et interdicti,* in 6°, c. I, *Cum medicinalis;* c XX, *Is cui.* Ainsi, encourent l'irrégularité ceux qui, étant excommuniés, suspens ou interdits, administrent les sacrements, disent la messe, ou servent solennellement à l'autel, comme par exemple un diacre qui chanterait l'évangile avec l'étole, ou un sous-diacre qui lirait à haute voix l'épître en ayant le manipule; ceux qui donnent une des bénédictions solennelles réservées au prêtre ou à l'évêque; tous ceux, enfin, qui accomplissent une fonction ecclésiastique, exigeant, de la part de celui qui la fait, la réception préalable de l'un des ordres majeurs.

Par contre, n'encourent pas l'irrégularité: 1. Ceux qui exercent même solennellement les ordres mineurs. Cf. Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis,* tr. X, *De censuris,* c. VIII, p. VI, n. 66, t. II, p. 458; Bonacina, *Theolog. moralis, De censuris,* disp. VII, q. III, p. V, n. 1, t. I, p. 478; Layman, *Theolog. moralis,* l. I, tr. V, part. V, c. III, n. 4, t. I, p. 129. — 2. Ceux qui exercent les ordres majeurs, mais sans solennité, comme, par exemple, un diacre qui servirait à l'autel sans l'étole, ou un sous-diacre sans le manipule, puisque les actes de ce genre peuvent être accomplis par de simples chantres. Cf. Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis,* tr. X, *De censuris,* c. VIII, p. VI, n. 68, t. II, p. 458. — 3. Ceux qui font seulement des actes de juridiction, comme, par exemple, assister à un mariage en qualité de curé, sans néanmoins donner la bénédiction nuptiale; prêcher la parole divine; accorder une dispense ou des indulgences; approuver les confesseurs; édicter des lois; ou même absoudre des censures, mais seulement au for extérieur. Cf. Suarez, *De censuris,* disp. XI, sect. III, n. 11-26; disp. XII, sect. II, n. 4, t. XXIII, p. 306, 325; disp. XLII, sect. V, n. 1-10, t. XXIII *b,* p. 403-407; Salmanticenses, *Cursus theolog. moral.*, tr. X, *De censuris,* c. VIII, p. VI, n. 69, t. II, p. 458; Layman, *Theolog. moral.*, l. I, tr. V, part. V, c. III, n. 4, t. I, p. 122; S. Alphonse, l. VII, *De censuris,* c. V, dub. IV, n. 358, t. VII, p. 409.

Si un clerc censuré reçoit les saints ordres, il n'est pas pour cela irrégulier, mais suspens *ipso facto* de l'exercice de l'ordre reçu dans ces conditions; car ce qui est défendu sous peine d'irrégularité par les canons, ce n'est pas précisément la réception des ordres, mais leur exercice. Or, les lois pénales doivent être interprétées strictement. Decretal., l. V, tit. XXX, *De eo qui furtive ordines suscepit,* c. I, *Veniens.* Cf. Suarez, *De censuris,* disp. XLII, sect. III, t. XXIII *b,* p. 395-403. Cependant, si l'ordre reçu était celui de la prêtrise, probablement l'irrégularité serait encourue, attendu que le prêtre qui vient de recevoir l'ordination, est obligé de célébrer en même temps que l'évêque. Certains auteurs néanmoins pensent que, même dans ce cas, il n'y aurait pas d'irrégularité, car l'exercice du sacerdoce récemment reçu paraît ici être plutôt une cérémonie constituant un tout moral avec l'ordination elle-même; mais, quoi qu'il en soit de cette controverse, il y aurait certainement faute grave. Cf. Suarez, *De censuris et irregularitatibus,* disp. XLII, sect. III, n. 2, t. XXIII *b,* p. 390; Benoît XIV, *De synodo diœcesana,* l. XII, c. III, n. 6-7, t. II, p. 81; Layman, *Theolog. moralis,* l. I, tr. V, part. V, c. III, n. 5, t. I, p. 129; S. Alphonse, *Theolog. moral.*, l. VI, tr. V, c. II, dub. II, n. 799, t. VI, p. 318 sq.

Si la censure qui est violée n'est que l'*excommunication mineure,* voir EXCOMMUNICATION, le coupable, quoiqu'il ait commis une faute, n'est pas pour cela irrégulier. Decretal., l. V, tit. XXVII, *De clerico excommunicato, deposito, vel interdicto ministrante,* c. X, *Si celebret.* Cf. Suarez, *De censuris et irregularitatibus,* disp. XXIV, sect. II, n. 3-12, t. XXIII, p. 665-667; Salmanticenses, *Cursus theolog. moral.*, tr. X, *De censuris,* c. VIII, p. VI, n. 66, t. II, p. 458.

2° *Peines* FERENDÆ SENTENTIÆ *contre les violateurs des censures.* — Après avoir contracté l'irrégularité en violant par un acte de puissance d'ordre les censures encourues par lui, si un clerc, sans tenir compte de nouveaux avertissements, persévère dans sa désobéissance, et continue à exercer son ministère, malgré la défense qui lui en est faite, il s'expose à voir décréter contre lui la peine de la déposition. Decretal., l. V, tit. XXVII, *De clerico excommunicato, deposito, vel interdicto ministrante,* c. III, *Clerici;* c. IV, *Latores;* c. V, *Illud Dominus;* c. VI, *Fraternitati.* Voir DÉPOSITION. Cette peine est *ferendæ sententiæ;* mais le juge peut l'infliger après une simple citation invitant le délinquant à s'expliquer.

Pour le cas, où, vu l'obstination du coupable dans le mal, cette peine de la déposition ne suffirait pas, le droit canon en prévoit d'autres, comme l'exil, la prison, etc. En outre, le pécheur incorrigible peut être abandonné par l'Église et livré au bras séculier. Decretal., l. V, tit. XXVII, *De clerico excommunicato, deposito, vel interdicto ministrante,* c. II, *Si quis presbyter;* c. VII, *Postulastis,* § *Quæsivistis.*

Les peines précédentes, soit *latæ,* soit *ferendæ sententiæ,* ne sont encourues que si la violation de la censure est consommée avec toutes les conditions d'advertance, de volonté et de liberté nécessaires pour qu'une faute soit mortelle. Si la violation était purement matérielle, elle ne serait pas coupable, et n'entraînerait aucune peine canonique. De même, si la faute était simplement vénielle. Donc, ainsi que nous l'avons déjà remarqué pour les censures elles-mêmes, tout ce qui, dans la violation de la censure, atténue la faute, comme l'ignorance, l'inadvertance, la crainte, etc., excuse des peines attachées à cette violation. Decretal., l. V, tit. XXVII, *De clerico excommunicato... ministrante,* c. IX, *Apostolicæ.* Dans ce chapitre du *Corpus juris canonici,* on trouve ces paroles adressées par le pape Grégoire IX aux chanoines de Prague, en 1232 : *Verum quia tempore suspensionis, ignari celebrastis divina, vos reddit ignorantia probabilis excusatos. Cæterum, si forte ignorantia crassa et supina, aut erronea fuerit, propter quod dispensationis gratia egeatis,* etc.

L'ignorance excuse donc, pourvu qu'elle ne soit ni *crassa*, ni *supina*, car alors il faut une dispense. Cf. Salmanticenses, *Cursus theolog. moral.*, tr. X, *De censuris*, c. VIII, p. VI, n. 70, t. II, p. 459.

Dans le doute de l'existence d'une censure, la violation probablement n'entraînerait pas l'irrégularité, et l'absolution ne serait nécessaire ou conseillée que simplement *ad cautelam*. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. XI, sect. III, n. 7-10, t. XXIII, p. 305 sq. Le cas différerait si le doute portait spécialement sur la validité d'une censure certainement infligée par une sentence condamnatoire. On devrait alors l'observer, sous peine d'irrégularité, car, suivant des axiomes bien connus : dans le doute *standum est pro valore actus*; et *præsumptio stat pro superiore*. Decretal., l. V, tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis*, c. XI., *Per tuas*; Clementin., l. II, tit. XI, *De sententia et re judicata*, c. II, § *Igitur*. Cf. Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica*, etc., v° *Irregularitas*, a. I, n. 37, t. V, p. 97; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiastic. univers.*, l. V, tit. XXVII, n. 37, t. V, p. 232. Même si on avait interjeté appel de la sentence, la censure devrait être observée, sous peine d'irrégularité, car cet appel n'a pas un effet *suspensif*, mais seulement *dévolutif*. Decretal., l. II, tit. XXVII, *De sententia et re judicata*, c. XI, *Præterea*; c. LIII, *Pastoralis*; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiastic. univers.*, l. II, tit. XXVIII, *De appellationibus, recusationibus et relationibus*, § 8, n. 109-110, t. II, p. 289; l. V, tit. XXVII, n. 13, t. V, p. 231.

En cas de nécessité, par exemple si un moribond le lui demandait, un prêtre censuré pourrait administrer les sacrements sans devenir irrégulier. Concile de Trente, sess. XIV, *De reform.*, c. VII. Il le pourrait encore, pour éviter le scandale des fidèles, ou sa propre diffamation, pourvu toutefois que la censure fût occulte et secrète. Cf. Reiffenstuel, *Jus canonic. univers.*, l. V, tit. XXVII, n. 12, t. V, p. 259.

Enfin, au même titre que les censures, les irrégularités se multiplient dans le même individu, en raison du nombre de fautes commises et du nombre de censures violées. Cf. Bonacina, *Theolog. moralis, De censuris*, disp. VII, q. III, p. V, n. 10, t. I, p. 479.

VIII. DE L'ABSOLUTION DES CENSURES. — 1° *Principes généraux*. — Une censure ne disparaît pas d'elle-même par l'amendement, ou la conversion du coupable, ni même par la mort de celui que l'a portée. Elle ne cesse que par une sentence d'absolution. Cela ressort d'un texte du *Corpus juris canonici*, Decretal., l. V, tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis*, c. XX, *Cum desideres*, et d'une déclaration officielle du pape Alexandre VII, qui, le 18 mars 1666, a condamné cette proposition (la 44e de la série) : *Quoad forum conscientiæ, reo correcto, ejusque contumacia cessante, cessant censuræ*. Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiastic. univers.*, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 108-110, t. V, p. 335; Reiffenstuel, *Jus canonic. univers.*, l. V, tit. XXXIX, § 8, n. 240-241, t. V, p. 330.

Quand les censures *ab homine* et *per sententiam particularem*, elles peuvent être enlevées seulement : 1. par celui qui les a portées; 2. par son successeur; 3. par son supérieur, pourvu qu'il ait sur lui juridiction pleine et entière. Un archevêque, par exemple, par défaut de juridiction sur ses suffragants, ne peut absoudre des censures qu'ils ont portées eux-mêmes, excepté dans le temps de la visite canonique, et si la cause est déférée à son tribunal. Decretal., l. II, tit. XXVI, *De præscriptionibus*, c. XVI, *Cum ex officiis*; l. V, tit. XI, *De sententia excommunicationis*, in 6°, c. V, *Romana*; c. VI, *Venerabilibus*; 4. par celui qui est légitimement délégué.

Les censures *ab homine* et *per sententiam generalem*, si elles ne sont pas réservées, peuvent être enlevées par tout confesseur qui a le pouvoir d'absoudre des péchés mortels. Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis*, tr. X, *De censuris*, c. II, p. IV, n. 51, t. II, p. 337; Layman, *Theolog. moralis*, l. I, tr. V, part. I, c. VII, n. 3, t. I, p. 96; Lacroix, *Theolog. moralis*, l. VII, c. I, dub. V, n. 128, t. II, p. 479; Bonacina, *Theolog. moralis, De censuris*, disp. I, q. III, p. II, n. 6, t. I, p. 363; S. Alphonse, *Theolog. moralis*, l. VII, *De censuris*, c. I, dub. V, n. 72, t. VII, p. 190.

Les censures *a jure* et *latæ sententiæ*, établies par le souverain pontife et concernant l'Église entière, sont divisées en diverses classes, suivant le plus ou moins de facilité accordée pour leur absolution.

1. Les censures *nemini reservatæ*, dont tout confesseur peut absoudre au for de la conscience, et tout évêque au for extérieur, quand elles sortent du for de la conscience. Decretal., l. V, tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis*, c. XXIX, *Nuper*. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. VII, sect. III, n. 2, t. XXIII, n. 203; Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis*, tr. X, *De censuris*, c. II, p. IV, n. 42, t. II, p. 336.

2. Les censures *ordinario reservatæ*, dont les simples confesseurs ne peuvent absoudre, à moins qu'ils n'en aient reçu le pouvoir de leur ordinaire.

3. Les censures *Romano pontifici ordinario modo reservatæ*, dont les évêques ne peuvent absoudre, pour le for de la conscience, que si elles sont occultes, privilège qui leur a été octroyé par le concile de Trente, sess. XXIV, *De reform.*, c. VI, *Liceat*, et qui leur a été renouvelé par Pie IX, dans sa célèbre constitution *Apostolicæ sedis*, du 12 octobre 1869. Voir aussi S. Alphonse, *Theolog. moralis*, l. VII, *De censuris*, c. I, dub. V, n. 74-84, t. VII, p. 191-198.

4. Les censures *Romano pontifici speciali modo reservatæ*, dont le concile de Trente n'a pas donné aux évêques le pouvoir d'absoudre, et qui ne sont pas comprises non plus dans les pouvoirs généraux concédés par privilège aux évêques d'absoudre des cas réservés au saint-siège, à moins qu'il n'en soit fait mention spéciale dans les feuilles de concession.

5. Dans la classe précédente, il y a quelques cas, peu nombreux d'ailleurs, qui doivent être considérés comme réservés au souverain pontife *specialissimo modo*. Auparavant, c'étaient les cas d'hérésie et d'apostasie. De nos jours encore, même après la bulle *Apostolicæ sedis*, il est d'usage d'accorder des pouvoirs spéciaux et distincts pour absoudre de ces deux cas, même à ceux qui ont déjà la faculté d'absoudre des cas réservés *speciali modo*. Cf. Rohling, *Medulla theologiæ moralis*, in-8°, Saint-Louis, 1875, *Facultates episcopis Americæ dari solitæ*, form. II, n. 15, 16. En outre, doit être considérée comme réservée *specialissimo modo*, la 10e censure de la 1re série de la bulle *Apostolicæ sedis*, portée contre *Absolventes complicem in peccato turpi*. Le pouvoir d'en absoudre n'est jamais donné, même dans les facultés, si larges pourtant, concédées en temps de jubilé. Un décret de la S. C. du Saint-Office, du 27 juin 1866, a déclaré qu'il ne faut jamais le supposer compris parmi les pouvoirs donnés en général aux évêques. Dans les pays de missions, quand, à cause de l'éloignement et des difficultés de communication, le saint-siège accorde ce pouvoir aux préfets et vicaires apostoliques, c'est toujours pour un nombre de cas limités, et il fixe bien à quelles conditions l'absolution peut être prononcée.

En cas d'extrême nécessité, c'est-à-dire quand il y a péril de mort prochaine, tout confesseur, n'eût-il aucun privilège, peut absoudre de toutes les censures réservées, quel que soit le mode de la réserve. Cette autorisation, qui se trouvait déjà exprimée dans divers passages du droit ancien, par exemple : Decretal., l. V, tit. XI, *De sententia excommunicationis*, in 6°, c. XXII, *Eos qui*, a fait l'objet d'une déclaration spéciale et très formelle du concile de Trente, sess. XIV, *De pœniten-*

tia, c. VII. Toutefois, si le malade revient à la santé, il doit, sous peine de retomber dans les mêmes censures, se présenter devant le supérieur légitime, pour en recevoir la monition et la pénitence, du moins s'il s'agit de censures *speciali modo* réservées. Décret du Saint-Office du 17 juin 1891. Cf. Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam*, tr. XI, *De censuris*, c. I, dub. V, n. 218, t. VII, p. 105.

2° *Ancienne pratique de l'Église pour l'absolution des censures réservées.* — Les constitutions pontificales ont toujours défendu, sous des peines très graves, aux confesseurs non munis de pouvoirs spéciaux, d'absoudre des censures réservées, en dehors du cas d'extrême nécessité. Cependant, pour les pénitents qui ne pouvaient réellement pas se présenter au supérieur légitime, ou à son délégué, le droit ancien avait mitigé cette rigueur. Le sentiment commun fut, pendant très longtemps, que leur confesseur pouvait les absoudre, vu leur impossibilité de se rendre personnellement à Rome. Cette doctrine était fondée sur divers passages du *Corpus juris canonici*. Ces textes sont trop importants, pour que nous n'en rapportions pas ici quelques-uns.

Ce fut d'abord une déclaration officielle du pape Clément III, en 1190 : *Consultationi tuæ duximus respondendum, quod mulieres, senes, et valetudinarii, seu membrorum destitutionibus impediti, licet ad apostolicam sedem non veniant, ab episcopis valeant fidelium communioni restitui. Alios autem sive pauperes, sive divites, sedi apostolicæ, vel legato ejus, necesse est præsentari.* Decretal., l. V, tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis*, c. XIII, *Ea noscitur*.

Une vingtaine d'années plus tard, en 1212, le pape Innocent III fut encore plus explicite. Il admit l'excuse et l'impossibilité de se présenter, non seulement pour les femmes, les vieillards, les malades et les infirmes, mais encore pour tous ceux qui invoqueraient une cause juste, comme, par exemple, la pauvreté que Clément III n'avait pas acceptée : *Verum, si difficile sit*, EX ALIQUA JUSTA CAUSA, *quod ad ipsum excommunicatorem absolvendus accedat, concedimus indulgendo, ut a suo absolvatur episcopo, vel proprio sacerdote.* Decretal., l. V, tit. XXXIX, c. XXIX, *Nuper a nobis*. En 1298, le pape Boniface VIII revint sur le même sujet, et donna à tout confesseur le pouvoir de relever de leurs censures ceux qui, *propter impedimentum legitimum*, ne pouvaient se présenter devant le pape, ou devant son délégué. Decretal., l. V, tit. XI, *De sententia excommunicationis*, in 6°, c. XXII, *Eos qui*.

De ces textes du droit et de quelques autres semblables les théologiens avaient tiré les conclusions suivantes : 1. Ceux qui, pour un empêchement légitime, sont dans l'impossibilité de se présenter personnellement au souverain pontife, soit parce qu'ils ne sont pas libres d'entreprendre ce voyage : comme les enfants, les femmes, les prisonniers, les religieux; soit parce qu'ils n'en ont ni les moyens pécuniaires, ni les forces physiques : comme les malades, les pauvres, les infirmes, etc., peuvent être absous par leur évêque, que la censure soit occulte ou publique; qu'elle soit réservée *modo ordinario* ou *modo speciali*. Cette doctrine était formulée dans l'axiome que l'on citait dans les cas de ce genre : *Casus papalis, superveniente impedimento adeundi papam, fit episcopalis.* — 2. Ceux qui étaient dans l'impossibilité de se présenter même à leur évêque, pouvaient être absous par leur confesseur ordinaire. — 3. Si cependant l'affaire tombait dans le domaine du for externe, et qu'il n'y eût pas urgence, on devait écrire à l'évêque. Cf. S. Alphonse, *Theolog. moralis*, l. VII, *De censuris*, c. I, dub. V, n. 84-93, t. VII, p. 198-209.

3° *Pratique actuelle de l'Église pour l'absolution des censures réservées.* — De nos jours, vu la facilité des relations et les grandes améliorations introduites dans les services publics des postes, la cour romaine s'est totalement écartée de l'ancienne pratique, et en a même, à diverses reprises, condamné formellement l'usage. Voir le décret du Saint-Office du 23 juin 1886, complété par d'autres décrets de la même Congrégation, à la date du 30 mars 1892, du 2 avril de la même année et du 16 juin 1897.

Ces nombreux décrets, fixant la nouvelle jurisprudence en ces matières, se résument en deux propositions : 1. Si le pénitent, pour obtenir l'absolution des censures réservées qu'il a encourues, est dans l'impossibilité de se rendre à Rome, il n'est pas, pour ce motif, autorisé à la recevoir de son confesseur. — 2. Dans les cas vraiment urgents, pour lesquels l'absolution ne saurait être différée sans danger grave de scandale ou de diffamation, *super quo*, dit le décret du 23 juin 1886, *confessariorum conscientia oneratur*; ou encore, dans le cas, où sans qu'il y eût danger de scandale ou de diffamation, il serait trop dur pour le pénitent de rester sans l'absolution de ses péchés mortels, durant tout le temps nécessaire pour que son confesseur, l'ayant demandé, ait obtenu de Rome le pouvoir de l'absoudre; alors, l'absolution peut être donnée par le confesseur *injunctis de jure injungendis*, avec la clause que le pénitent retombera dans les mêmes censures, si, *infra mensem*, il n'a pas écrit au saint-siège, ou ne lui a fait écrire par son confesseur, pour avouer sa faute et en recevoir la pénitence canonique. L'obligation imposée par cette clause est grave, comme celle d'accepter la pénitence qui sera infligée par le grand pénitencier. Il ne suffirait pas d'écrire à l'évêque, ou à son vicaire général, si l'évêque n'a pas reçu par privilège le pouvoir d'absoudre de ces cas réservés. Décret du Saint-Office, du 19 octobre 1900. Cf. *Analecta eccles.*, t. IX, p. 54; *Nouvelle revue théologique*, t. XXIV, p. 159, 166; Palmieri, *Opus theologic. morale in Busenbaum medullam*, tr. XI, *De censuris*, c. I, dub. V, n. 218; c. II, n. 443, t. VII, p. 106, 244 sq.

Il est un cas cependant où le recours au saint-siège n'est pas nécessaire, c'est lorsque ni le pénitent, ni le confesseur ne peuvent écrire à la S. Pénitencerie, et qu'il est trop dur pour le pénitent de s'adresser à un autre confesseur, afin de lui faire un nouvel aveu de ses fautes. Il est permis alors au premier confesseur de donner l'absolution sans imposer l'obligation de recourir au saint-siège. Cette faveur néanmoins ne s'applique jamais au cas de *attentatæ absolutionis complicis*. Elle n'a pas lieu non plus, s'il y a simplement impossibilité pour le pénitent de revoir son confesseur, s'il peut écrire lui-même à Rome, ou si, par une lettre de son confesseur, il peut apprendre ce que la S. Pénitencerie a statué sur son compte. Décrets du Saint-Office, du 9 novembre 1898 et du 7 juin 1899. Cf. *Analecta eccles.*, t. VII, p. 6, 339. Pour que cette impossibilité existe, il suffit, quoique le confesseur puisse écrire au saint-siège, que le pénitent ne puisse écrire au confesseur qui l'a absous; qu'il ne puisse, en outre, se représenter devant lui; et qu'il lui répugne trop de s'adresser à un autre. Décrets du Saint-Office du 5 septembre 1900. Cf. *Analecta eccles.*, t. VIII, p. 489; card. d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, part. I, tr. VI, *De pœnis et censuris*, tit. II, c. I, a. 3, n. 349, t. I, p. 335 sq.

Ces nouveaux décrets promulgués pour l'absolution des censures réservées au souverain pontife, paraissent n'avoir rien changé pour les censures épiscopales. Il est difficile, en effet, de supposer que quelqu'un soit dans l'impossibilité perpétuelle de recourir à son évêque, même par lettre, de sorte que l'absolution des censures réservées à l'évêque, soit pour ce motif dévolue aux simples confesseurs. Un évêque, d'ailleurs, peut très bien décréter que, pour les cas qui lui sont réservés, les pénitents qui se trouvent dans l'impossibilité de venir en sa présence, lui écrivent, ou lui fassent écrire par leur confesseur. Cf. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 10e édit., 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, part. II,

l. II, tr. I, *De censuris,* sect. I, c. I, § 4, n. 880, t. II, p. 632; card. d'Annibale, *Summula theologiæ moralis,* part. I, tr. VI, tit. II, c. I, a. 3, n. 349, note 40, t. I, p. 336.

4° *Manière d'absoudre des censures.* — La manière d'absoudre des censures *in foro externo* est indiquée dans le rituel romain : *De absolutione ab excommunicatione in foro exteriori ; De modo absolvendi a suspensione, vel ab interdicto, extra vel intra sacramentalem confessionem.* Elle est renouvelée d'une prescription du pape Innocent III, faite en 1212, et insérée dans le *Corpus juris.* Decretal., l. V, tit. XXXIX, c. XXVIII, *A nobis.* Cf. Bonacina, *Theolog. moralis,* tr. III, *De censuris,* disp. I, q. III, p. XI, n. 5, t. I, p. 375; Reiffenstuel, *Jus canonic. univers.,* l. V, tit. XXXIX, § 8, n. 267, t. V, p. 332 sq.

L'usage des sacrements étant rigoureusement interdit aux excommuniés, l'absolution de l'excommunication doit toujours précéder l'absolution des péchés. Quand il n'est pas démontré que le pénitent est lié par quelque excommunication, l'absolution des censures doit toujours cependant être donnée *ad cautelam,* comme il est prescrit par le rituel pour le sacrement de pénitence, afin d'écarter du pénitent tout empêchement, s'il en existait, de recevoir la grâce du sacrement. C'est pour cela que tout confesseur, avant de prononcer les paroles de la forme sacramentelle : *Ego te absolvo a peccatis tuis,* etc., doit dire la formule : *Dominus noster Jesus Christus te absolvat, et ego, auctoritate ipsius, te absolvo ab omni vinculo excommunicationis, suspensionis, et interdicti, in quantum possum et tu indiges.*

Pour l'absolution des censures *in foro interno,* il suffit de cette formule ordinaire prescrite par le rituel avant toute absolution sacramentelle. Bien plus, pour la validité de cette absolution, aucune parole n'est requise; il suffit de manifester, de quelque façon que ce soit, la volonté d'absoudre. Cf. Schmalzgrueber, *Jus ecclesiastic. univers.,* l. V, tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis, suspensionis et interdicti,* § 1, n. 98, t. V, p. 334. C'est pourquoi on peut absoudre par lettre, malgré la distance, à moins que la faculté d'absoudre ne soit donnée que pour le tribunal de la pénitence, comme cela arrive dans les jubilés. Cf. Suarez, *De censuris,* disp. VII, sect. IX, n. 2, 5, 6, t. XXIII, p. 245 sq.; Salmanticenses, *Cursus theolog. moralis,* tr. X, *De censuris,* c. II, p. II, n. 14-16, t. II, p. 231; Reiffenstuel, *Jus canonic. univers.,* l. V, tit. XXXIX, § 8, n. 267, t. V, p. 332; S. Alphonse, *Theolog. moralis,* l. VII, *De censuris,* c. I, dub. VI, n. 116-118, t. VII, p. 221 sq.

Puisque, pour l'absolution des censures, un simple signe de volonté suffit, à plus forte raison, dit Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. II, l. II, tr. I, *De censuris,* sect. I, c. I, § 4, n. 876, t. II, p. 629, l'absolution par téléphone serait valide pour les censures, quoiqu'elle ne le fût pas pour les péchés, suivant une décision de la S. Pénitencerie du 1er juillet 1884.

Quoique les péchés mortels, au tribunal de la pénitence, ne puissent être remis l'un sans l'autre, il n'en est pas ainsi des censures, dont l'absolution ne confère pas la grâce sanctifiante. Les censures, en effet, sont comme des chaînes dont l'une peut être brisée ou déliée sans que les autres le soient. Cf. Bonacina, *Theolog. moralis,* tr. III, *De censuris,* disp. I, q. II, p. VI, n. 1-6, t. I, p. 370 sq.; S. Alphonse, *Theolog. moralis,* l. VII, c. I, dub. VI, n. 118, t. VII, p. 222; Palmieri, *Opus theologic. morale in Busenbaum medullam,* tr. XI, *De censuris,* c. I, dub. VI, n. 262, t. VII, p. 132.

Enfin, il est absolument défendu d'absoudre des censures encourues un pécheur public, tant qu'il n'a pas réparé publiquement le scandale, ou les fautes qui ont motivé les censures dont il est frappé. Décret de la S. Pénitencerie du 5 juillet 1857. Cf. Reiffenstuel, *Jus canonic. univers.,* l. V, tit. XXXIX, § 8, n. 269, t. V, p. 333; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiastic. univers.,* l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 101, t. V, p. 334; Suarez, *De censuris,* disp. VII, sect. V, n. 41, t. XXIII, p. 228; Layman, *Theolog. moralis,* l. I, tr. V, part. I, c. VII, n. 7, t. I, p. 97; Bonacina, *Theolog. moralis,* tr. III, *De censuris,* disp. I, q. III, p. IX, n. 1-10; p. XI, t. I, p. 373-375.

La vaste matière des censures ecclésiastiques et toutes les questions qui s'y rattachent ont été traitées par un grand nombre d'auteurs, théologiens et canonistes. Nous indiquerons ici seulement les plus importants, parmi les anciens et les modernes.

Suarez, *Opera omnia,* 28 in-4°, Paris, 1856-1878, *De censuris in communi,* disp. I-VIII, t. XXIII, p. 1-250; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* 6 in-fol., Lyon, 1679, tit. X, *De censuris,* c. I-II, t. II, p. 288-346; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiastic. univers.,* 5 in-fol., Venise, 1738, l. V, tit. XXXIX, *De sententia excommunicationis, suspensionis et interdicti,* § 1, *De censuris in genere,* n. 1-111, t. V, p. 324-335; Reiffenstuel, *Jus canonic. universum,* 6 in-fol., Venise, 1760-1776, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 1-46; § 8, n. 226-270, t. V, p. 309-311, 329-333; Pichler, *Jus canonicum secundum quinque Decretalium libros,* 2 in-fol., Venise, 1758, l. V, tit. XXXIX, § 1, n. 2-15, t. I, p. 662-666; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, moralis, theologica,* etc., 10 in-4°, Venise, 1782, v° *Censura,* t. II, p. 256-264; Bonacina, *Theologia moralis,* 3 in-fol., Venise, 1710, tr. III, *De censuris,* disp. I, *De censuris in communi,* t. I, p. 337-375; Layman, *Theologia moralis,* 2 in-fol., Venise, 1719, l. I, tr. V, *De ecclesiasticis censuris,* part. I, *De censuris in communi,* t. I, p. 87-97; Lacroix, *Theologia moralis,* 2 in-fol., Venise, 1720, l. VII, *De censuris ecclesiasticis,* c. I, *De censuris in genere,* t. II, p. 468-482; S. Alphonse, *Theologia moralis,* 9 in-8°, Malines, 1829, l. VII, *De censuris ecclesiasticis,* c. I, *De censuris in genere,* n. 1-132, t. VII, p. 144-229; Stremler, *Traité des peines ecclésiastiques, de l'appel, et des Congrégations romaines,* in-8°, Paris, 1860, part. Ire, sect. IV, *Des censures en général,* c. I-XVI, p. 171-249; Cl. Marc, *Institutiones morales alphonsianæ,* 2 in-8°, Lyon, 1888, part. II, sect. III, tr. II, *De censuris in genere,* t. I, p. 805-828; Kober, *Der Kirchenbann,* Tubingue, 1857; Linsenmann, *Lehrbuch der Moraltheologie,* Fribourg-en-Brisgau, 1878; Rohling, *Medulla theologiæ moralis,* Saint-Louis, 1875; De Angelis, *Prælectiones juris canonici ad methodum Decretalium Gregorii IX exaratæ,* 4 in-8°, Rome, 1891, l. V, tit. XXXIX, § 1, t. IV, p. 359-379; Ballerini, *Compendium theologiæ moralis,* 2 in-8°, Rome, 1893, *Tractatus de censuris,* c. I, *De censuris in genere,* t. II, p. 922-965; card. d'Annibale, *Summula theologiæ moralis,* 3 in-8°, Rome, 1889-1892, part. I, tr. VI, *De pœnis et censuris,* tit. II, *De censuris,* c. I, *Communia de censuris,* t. I, p. 312-347; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, part. II, l. II, tr. I, *De censuris et pœnis similibus,* sect. I, *Generalis censurarum explanatio,* c. I-V, t. II, p. 617-655; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam,* 7 in-8°, Prato, 1894, tr. XI, *De censuris et irregularitatibus,* c. I, *De censuris in genere,* t. VII, p. 1-165.

T. ORTOLAN.

CENTINI Maurice, docte religieux conventuel, originaire d'Ascoli dans les Marches, enseignait la théologie à Ferrare en 1612. Créé en 1626 évêque de Massa Lubrense, siège aujourd'hui supprimé, il était transféré à Mileto le 12 mai 1631. Maurice Centini mourut à Palma près de Caserte au commencement de 1640. Étant évêque de Mileto, il publia : *De incarnatione dominica disputationes theologicæ ad mentem Scoti,* pet. in-fol., Messine, 1637. Un de ses disciples, Modeste Gavazzi, écrit dans son traité *De ven. euchar. sacram.,* Rome, 1656, que Centini avait aussi publié des *Disputationes de sacramentis in genere et in specie de baptismo et confirmatione.* Il laissa en outre des manuscrits sur les livres d'Aristote et des Sentences et publia divers ouvrages de poésie et des sermons.

Franchini, *Bibliosofia e mèmorie di scrittori conventuali,* Modène, 1693, p. 453; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ordinis minorum,* Rome, 1806; Hurter, *Nomenclator,* t. I, p. 259.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

CÉRAMEUS Nicolas, docteur en médecine et théologien grec, né à Janina. Il étudia en Italie, séjourna quelque temps à Venise, et se rendit à Constantinople en 1651. La même année, l'ex-patriarche de cette ville,

Athanase Patéllaros, Crétois, à l'occasion de la fête des saints apôtres, prononça dans l'église patriarcale un discours contre la primauté du pape. Au nombre de ses auditeurs se trouvait un prêtre de Chypre, ancien élève du collège grec de Saint-Athanase, appelé lui aussi Athanase; c'est Athanase le rhéteur. Il prit la défense de la papauté dans un ouvrage intitulé : Ἀντιπατέλλαρος, Paris, 1655. Le patriarche Parthène III (1656-1657) chargea Nicolas Cérameus de répondre aux arguments d'Athanase de Chypre, ce qu'il fit dans son Ἀντέγκλημα τῶν ἐγκαλούντων ἀδίκως κατὰ τῆς μιᾶς καὶ μόνης ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς θεονύμφου τῆς τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, φιλοπονηθὲν κατ' ἐπιταγὴν καὶ πρόσκλησιν τοῦ ἐλέῳ θεοῦ χρηματίζοντος ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως νέας Ῥώμης οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Παρθενίου, ἔτι δὲ τῆς ὑπερτελεστάτης τῶν ἀρχιερέων, καὶ συλλειτουργῶν, αὐτῷ ἱερᾶς Συνόδου, inséré par le patriarche Dosithée de Jérusalem dans le Τόμος Χαρᾶς, Iassy, 1705, p. 1-552. Le théologien grec accuse le prêtre Athanase d'avoir falsifié les textes et multiplié les sophismes pour diviniser le pape, ou conseiller son adoration (λατρευτικῶς προσκυνῆσαι). Il s'efforce de démontrer que tous les apôtres jouissaient de la même autorité, sans que Jésus-Christ attribuât à saint Pierre une certaine suprématie sur les autres. Sa réfutation de la doctrine catholique porte principalement sur les arguments tirés de l'Écriture sainte et de la liturgie. La dernière section du livre, qui est la plus longue, traite du pouvoir ecclésiastique. L'auteur répète souvent : « Nous ne sommes pas des pierrolâtres, mais des christolâtres, » οὐ γάρ ἐσμεν πετρολάτραι, ἀλλὰ χριστολάτραι. Il invective les Latins auxquels il adresse des injures assez grossières. Il enseigna de longues années au collège grec de Iassy où il mourut en 1672, selon Sathas, en 1670 d'après Dosithée et Mélétios. Les historiens de la littérature néo-hellénique citent de lui plusieurs ouvrages inédits, entre autres ses Ἀντιρρητικὰ τῆς ἀρχῆς τοῦ Πάπα τῆς Ῥώμης εἰς 83 τμήματα.

Dosithée, Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, Bucharest, 1715, p. 1176-1177; Mélétios, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, Vienne, 1784, t. III, p. 472; Procope, Ἐπιτετμημένη ἀπαρίθμησις τῶν λογίων Γραικῶν, dans Sathas, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, Venise, 1872, p. 487; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 322-323; Démétrakopoulo, Προσθῆκαι καὶ διορθώσεις, etc., Leipzig, 1871, p. 52; Id., Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, p. 159; selon Démétrakopoulo, Cérameus mourut en 1663; Pékios, Παράρτημα ... Ἑλλάδος, Constantinople, 1880, p. 90; Vretos, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1845, t. I, p. 31, 53, 206-207; Zavira, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 473-474; Papadopoulo-Kerameus, Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, Saint-Pétersbourg, 1899, t. IV, p. 305; Id., Ἔκθεσις παλαιογραφικῶν ..., Constantinople, 1886, p. 9; Athanasios, Περὶ τῆς ... ἐν Ῥωσσίᾳ, Athènes, 1898, p. 64-65; Kyriacos, *Geschichte der orientalischen Kirchen*, Leipzig, 1902, p. 147; Marini, *Un tentativo di unione delle chiese orientali dissidenti da parte di un prete bizantino nel secolo XVII*, dans *Bessarione*, 1898, t. IV, p. 405-412; 1899, t. V, p. 115-149.

A. Palmieri.

CERCIA Raphaël, théologien dogmatique et controversiste, né à Naples, le 2 avril 1814, entra dans la Compagnie de Jésus le 27 octobre 1827, enseigna la rhétorique à Sorrente, l'Écriture sainte et la théologie à Naples, fut appelé en 1857 au Collège romain comme professeur de théologie dogmatique et mourut à Naples le 2 juin 1886. Ses principales œuvres sont : 1° concernant le dogme : *Tractatus... de Ecclesia Christi*, Naples, 1848; *Tractatus... de Romano pontifice*, Naples, 1850; *Tractatus... apparatum complectens ad doctrinam de gratia Christi*, Naples, 1853; *De sanctissimæ Trinitatis mysterio tractatus dogmatico-scholasticus*, Naples, 1880; 2° sur l'Écriture sainte : *In Epistolam B. Pauli apostoli ad Romanos commentarius analyticus*, Naples, 1853; 3° autres : *Manuale cattolico compreso in conferenze religiose*, Naples, 1855; *La parola della Biblia ed i veri credenti*, Naples, 1862; *Del purgatorio e dei suffragi*, Naples, 1864; *Il mondo vecchio et il mondo nuovo*, Naples, 1871-1873; *Empietà e stoltezze del secolo XIX*, Naples, 1876; *La Chiesa e i suoi diretti*, Naples, 1876; *Aneddoti di religione dedicati ai moderni neoteorici*, Naples, 1876; *Oimè! chi si salva?* Naples, 1878; *Gli Evangelici e le loro botteghe*, Naples, 1880; *Il specchio del protestantismo*, Naples, 1882; *C'è l'inferno?* Naples, 1882; *Il libro del perchè in fatto della religione*, Naples, 1885; *La confessione sacramentale*, Naples, 1886.

Civiltà cattolica, série VII, t. IX, p. 71, 590; série VIII, t. III, p. 592 sq.; t. XI, p. 581 sq.; série IX, t. IV, p. 78 sq.; série X, t. III, p. 94 sq.; de Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 982-984; Hurter, *Nomenclator*, 1895, t. III, col. 1221.

H. Dutouquet.

CERDON. Hérétique de la première moitié du IIe siècle; né en Syrie, où il dut connaître les doctrines de Simon le magicien et de ses disciples; venu à Rome sous le pontificat d'Hygin, vers la fin du règne d'Hadrien ou le commencement de celui d'Antonin. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 27, 1; II, 4, 3, *P. G.*, t. VII, col. 687, 856; S. Épiphane, *Hær.*, XLI, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 692. Rome était alors le centre où accouraient de toutes parts les novateurs. Quel enseignement y apportait Cerdon? Quel rôle précis y joua-t-il? Y fonda-t-il une secte à l'exemple de tant d'autres? On en est réduit aux conjectures. Saint Irénée nous le dépeint comme un esprit versatile, inquiet, hésitant, passant de la foi à l'erreur et de l'erreur à la foi, tantôt sollicitant par la pénitence sa rentrée dans l'Église, tantôt se faisant exclure de la communauté chrétienne par ses opinions hétérodoxes, puis réitérant sa pénitence, retombant dans l'hérésie et finalement excommunié pour toujours. *Cont. hær.*, III, 4, 3, *P. G.*, t. VII, col. 857. Mais ni Irénée, ni l'auteur des *Philosophoumena*, ni le pseudo-Tertullien n'affirment qu'il ait fondé une secte et lui ait donné son nom. Il n'est question des cerdoniens que dans saint Épiphane, *Hær.*, XLI, *P. G.*, t. XLI, col. 692, dans le *Prædestinatus*, 23, *P. L.*, t. LIII, col. 594, et dans saint Augustin, *Hær.*, 21, *P. L.*, t. XLII, col. 29.

Ce que l'on peut certifier, c'est que Cerdon fut le maître de Marcion. L'auteur de *Philosophoumena* l'appelle son διδάσκαλος, X, XI, 19, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 501; Tertullien, son *informator scandali*, *Adv. Marc.*, I, 2, *P. L.*, t. II, col. 249; Eusèbe, l'auteur de l'hérésie marcionite. *H. E.*, IV, 10, *P. G.*, t. XX, col. 328. Mais c'est tout. Nulle part il n'est dit qu'il ait composé quelque ouvrage et rien ne prouve que ceux qui ont relaté certains points de sa doctrine aient puisé leurs renseignements à des sources différentes de celles que leur fournissait le marcionisme; de l'enseignement du disciple on a simplement inféré celui du maître, car le véritable organisateur du système fut Marcion, esprit beaucoup plus puissant et plus original. On entrevoit cependant, que, subissant des influences diverses, Cerdon allia le dualisme, le docétisme et l'antinomisme pour aboutir enfin de compte à l'immoralité pratique. D'après Irénée, il refusait de reconnaître le Père de Jésus-Christ dans le Dieu de la Loi et des Prophètes; celui-ci, il l'appelait le Dieu juste par opposition au Dieu bon, qui lui était supérieur. *Cont. hær.*, I, 27, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 687. D'après les *Philosophoumena*, qui parlent de la doctrine de Cerdon et de Marcion en général sans spécifier les différences qui pouvaient les distinguer, il est question une première fois de deux principes, dont le second porte le nom de Dieu mauvais, VII, III, 29, p. 370, et une autre fois de trois, le bon, le juste et la matière, X, XI, 19, p. 501. Le Dieu mauvais et le Dieu juste ne forment qu'un seul et même personnage, qui est le démiurge. Avec la matière, ce démiurge a créé des êtres à son image, d'une manière imparfaite et déraisonnable, οὐ καλῶς ἀλλ' ἀλόγως. *Ibid.*, p. 501. Le Dieu bon a dû intervenir; c'est pourquoi il a envoyé le Christ sur la terre pour sauver les âmes. Mais

ce Christ n'a eu de l'homme qu'une vaine apparence : il n'est pas né d'une vierge et n'a pas souffert : ceci rappelle le docétisme. Les âmes seules doivent ressusciter, non la chair. Le mariage est condamné comme une source de corruption. Le système aboutit à un cynisme effronté, κυνικωτέρῳ βίῳ, *ibid.*, p. 502, et cela en haine du créateur, ce qui est l'antinomisme.

A ces traits généraux, l'auteur de l'hérésiologie, qui fait suite au traité des *Prescriptions* de Tertullien, ajoute les particularités suivantes : Cerdon rejetait tout l'Ancien Testament; dans le Nouveau Testament, il repoussait les Actes, l'Apocalypse, les Évangiles, à l'exception de celui de saint Luc, dont il n'admettait qu'une partie soigneusement expurgée. Parmi les Épitres, il n'est question ni de celle de saint Jude ou de saint Jacques, ni de celles de saint Pierre ou de saint Jean, mais seulement de celles de saint Paul, dont il acceptait les unes dans certaines de leurs parties, dont il rejetait les autres. *Præscript.*, 51, *P. L.*, t. II, col. 70. Tous ces détails, vrais pour Marcion, peuvent, selon toute vraisemblance, également convenir à Cerdon. Le *Prædestinatus*, témoin quelque peu suspect, signale comme adversaire de Cerdon un saint Apollonius, évêque de Corinthe, qui l'aurait condamné avec tout un synode d'Orient, *Hær.*, 23, *P. L.*, t. LIII, col. 594; l'histoire canonique de l'Église ne connaît ni ce concile, ni cette condamnation.

S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 27; III, 4, *P. G.*, t. VII, col. 687, 856; *Philosophoumena*, VII, III, 29; X, XI, 19, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 367, 501; *P. G.*, t. XVI, col. 3323, 3435; Tertullien, *Adv. Marc.*, I, 2, *P. L.*, t. II, col. 249; pseudo-Tertullien, *Præscript.*, 51, *P. L.*, t. II, col. 70; S. Épiphane, *Hær.*, XLI, *P. G.*, t. XLI, col. 692-696; S. Philastrius, *Hær.*, 44, *P. L.*, t. XII, col. 1160; S. Augustin, *Hær.*, 21, *P. L.*, t. XLII, col. 29; *Prædestinatus*, 23, *P. L.*, t. LIII, col. 594; Théodoret, *Hæret. fabul.*, I, 24, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 373; Massuet, *Dissertationes*, diss. I, a. 3, *P. G.*, t. VII, col. 151; Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1701-1709, t. II, p. 274; Duchesne, *Les origines chrétiennes* (lith.), p. 167-168; Smith et Wace, *Dictionary of christian Biography*; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 13-14; Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1885; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques. Bio-bibliographie*, 2e édit., col. 838.

G. BAREILLE.

CÉRÉMONIES. — I. Définition et utilité en général. II. Raison d'être et but spécial. III. Origine, développements et changements. IV. Légitimité. V. Efficacité *ex opere operato*. VI. Symbolisme. VII. Influence sur : 1° l'architecture; 2° la vie d'oraison; 3° les habitudes religieuses; 4° la civilisation.

I. DÉFINITION ET UTILITÉ EN GÉNÉRAL. — Dans le sens large, toutes les cérémonies religieuses sont l'expression du culte divin. Elles traduisent en signes sensibles les actes d'intelligence et de volonté par lesquels l'homme proteste de sa foi en Dieu. L'adoration et la prière mentale ne suffisent pas; l'homme n'est pas seulement esprit, mais esprit destiné à ne former qu'un « tout naturel » avec le corps et à vivre en société. A ce titre, il doit à Dieu un culte sensible et social. En fait, aucune religion ne s'est contentée d'un culte purement intérieur; les plus opposées aux cérémonies ont au moins admis la prière vocale et les gestes; c'est admettre en principe la légitimité des cérémonies les plus solennelles, puisqu'elles se réduisent toutes à des paroles accompagnées d'actes extérieurs.

C'est ce que reconnaissent les 39 articles de l'Église anglicane. Après avoir affirmé que « chaque Église particulière a autorité pour ordonner, changer et abolir les cérémonies », ils ajoutent : « Si le service que nous devons à Dieu implique raisonnablement des actes extérieurs du culte, ces actes extérieurs doivent être accomplis d'une manière déterminée, c'est-à-dire, il doit y avoir certaines formes extérieures, certaines cérémonies dans le culte que nous devons à Dieu, et les sectes des quakers qui ont prétendu le nier ont prouvé par les bizarres cérémonies qui leur sont particulières que quelque chose de cela est nécessaire même pour cette sorte de christianisme. Mais de même que cela est nécessaire, de même est-il avantageux d'observer des cérémonies religieuses dignes et ordonnées. » Le *Cyclopedia of biblical*, etc., de Mc Clintock, art. *Ceremony*, New-York, 1891, fait aussi remarquer que, sans les cérémonies, la religion pourrait se conserver dans un petit nombre d'intelligences d'élite d'une grande puissance de réflexion, mais que, dans la masse du genre humain, toute trace en serait vite perdue.

Dans le sens strict, cérémonie signifie tout ce qui a été ajouté au rite essentiel du sacrifice et des sacrements, c'est dans ce dernier sens que nous l'entendons.

II. RAISON D'ÊTRE ET BUT SPÉCIAL. — L'Église, en instituant les cérémonies, a continué l'œuvre divine de l'incarnation et des sacrements; elle a revêtu d'une forme sensible les réalités inaccessibles aux sens, *ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur*. Préface de Noël.

Le but des cérémonies de l'Église en général est le même que celui qui a été assigné par saint Thomas aux cérémonies du baptême : « 1° Exciter la dévotion des fidèles et leur respect pour le sacrement. Si, en effet, on se contentait d'une simple ablution sans aucune solennité, certains en arriveraient facilement à penser que ce n'est qu'une ablution ordinaire. 2° Instruire les fidèles. Les simples qui ne s'instruisent pas avec des livres ont besoin de l'être par des signes sensibles comme les peintures et autres choses de ce genre et, ainsi, ce qui se pratique dans l'administration des sacrements, les instruit ou les excite à s'instruire en s'enquérant du sens des signes. C'est pourquoi, comme il leur importe de connaître, outre l'effet principal du sacrement, d'autres doctrines relatives au baptême, il convenait qu'elles fussent représentées par des signes sensibles; 3° Entraver, par des prières et des bénédictions, la puissance du démon pour enlever les obstacles à l'effet du sacrement. » *Sum. theol.*, IIIa, q. LXVI, a. 10. Après le concile de Trente, sess. VII, can. 13; sess. XXII, c. V, VII, VIII, le catéchisme de ce concile expose la même doctrine. Part. II, *De sacramentis*, XVI.

III. ORIGINE, DÉVELOPPEMENTS ET CHANGEMENTS. — Dès l'origine, l'Église a institué des cérémonies, elle les a peu à peu complétées au cours des siècles, tantôt en approuvant des coutumes locales, diocésaines, nationales, tantôt en prenant elle-même l'initiative, elle les a précisées de siècle en siècle et consignées dans ses livres liturgiques de plus en plus explicites et de plus en plus développés. Les décisions des Congrégations romaines, et en particulier de la S. C. des Rites, les interprètent et les modifient selon les circonstances. Dans l'état actuel de la discipline, l'Église romaine s'est réservé à peu près exclusivement le droit de les établir, de les compléter, de les modifier, de les préciser.

Quelles qu'aient été les formes différentes suivant lesquelles l'Église a établi des cérémonies, elle l'a fait constamment en vertu du pouvoir que lui avait conféré son divin fondateur. Jésus-Christ, en effet, après avoir institué l'Église comme société religieuse, lui a laissé le droit et le soin d'organiser le culte en esprit et en vérité qu'il voulait faire rendre à son Père par l'humanité régénérée. Les théologiens discutent pour savoir dans quelle mesure Notre-Seigneur a déterminé lui-même les rites essentiels des sacrements et la part qu'il a laissée à son Église dans cette détermination. Voir SACREMENTS. Tous s'accordent à reconnaître que l'Église a déterminé elle-même les rites accessoires et les cérémonies qui accompagnent les rites essentiels. Nous n'avons pas l'intention d'exposer ici l'histoire des cérémonies ecclésiastiques. Rappelons seulement que, par égard pour l'institution divine de la Synagogue, par condescendance pour ses derniers fidèles, la transition entre les cérémonies de l'ancienne loi et celles de la

nouvelle, s'est opérée avec ménagements. « Saint Augustin, *Epist.*, LXXXII, n. 15, *P. L.*, t. XXXIII, col. 281-282, distingue trois temps : l'un avant la passion, pendant lequel les cérémonies légales n'étaient ni mortelles, ni mortes; l'autre après la divulgation de l'Évangile, dans lequel elles étaient mortes et mortelles; un troisième temps tient le milieu entre les deux autres : depuis la passion jusqu'à la divulgation de l'Évangile. Pendant ce dernier temps, les cérémonies légales étaient mortes, n'ayant aucune force et, n'étant plus obligatoires pour personne, elles n'étaient cependant pas mortelles, parce que les Juifs convertis pouvaient encore licitement les pratiquer, à la condition toutefois qu'ils n'y missent pas leur espérance en les croyant nécessaires au salut, comme si, sans elles, la foi au Christ eût été insuffisante pour la justification. Quant aux convertis de la gentilité, ils n'avaient point de raison de les pratiquer. Aussi, Paul circoncit-il Timothée dont la mère était juive, mais non Tite qui appartenait à la race des gentils. Le Saint-Esprit ne voulut pas défendre immédiatement les cérémonies légales aux Juifs convertis, comme étaient défendus aux convertis d'entre les gentils les rites du paganisme, pour montrer quelle différence existe entre ces deux rites. Les rites païens, en effet, étaient toujours réprouvés comme absolument illicites et toujours défendus par Dieu; tandis que les rites de l'ancienne loi cessaient, remplis qu'ils étaient par la passion du Christ, ayant été institués précisément pour figurer le Christ. » S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CIII, a. 4. Voir t. I, col. 129-133.

IV. LÉGITIMITÉ. — De ce que le Christ n'a pas institué les cérémonies ajoutées aux rites essentiels des sacrements, il ne s'ensuit pas qu'il les ait abandonnées à la libre détermination des fidèles et des particuliers. Ce serait vrai, s'il n'avait fondé que la religion, c'est-à-dire s'il s'était borné à prescrire des commandements, à révéler les dogmes, à instituer les rites essentiels des sacrements sans fonder une société visible, hiérarchique, où il fût obligatoire d'entrer pour pratiquer la religion.

Dans cette hypothèse, le choix des cérémonies eût pu être laissé à chaque fidèle, ou au moins aux Églises particulières formées et gouvernées indépendamment les unes des autres, sans promesse ni garantie d'indéfectibilité et d'infaillibilité. Mais, ce que les protestants ont raison de considérer comme théoriquement possible est pratiquement rendu déjà très improbable par le fait de l'institution divine du culte hébraïque et démontré absolument faux par le témoignage irrécusable des Écritures et de la tradition. Jésus-Christ n'a fondé qu'une seule Église, et il lui a donné un chef suprême dans la personne de saint Pierre et de ses successeurs. En conséquence c'est exclusivement à elle qu'appartient le droit souverain (dont dépendent les droits des Églises particulières) d'administrer les sacrements et de veiller à ce que les rites essentiels soient non seulement conservés intacts, mais encore encadrés de cérémonies et de prières qui instruisent les fidèles et leur inspirent le respect et la piété, qui imposent aux ministres sacrés le recueillement et une attitude conforme à leur dignité. Elle l'a fait de diverses manières, ainsi que le prouve la diversité des liturgies. Mais il semble qu'elle manquerait à son devoir si elle permettait à des Églises particulières d'abandonner tous les rites antiques et de se contenter, par exemple, des seules paroles de la consécration pour célébrer le saint sacrifice, de l'imposition des mains, d'un ou deux autres rites et de quelques mots pour communiquer le pouvoir sacerdotal et épiscopal, si elle n'astreignait pas ses prêtres à cette vie de prière qu'elle appelle si justement l'*office* divin, si la maison du sacrifice, l'église, la table du sacrifice, l'autel, l'instrument du sacrifice, le calice, n'étaient pas l'objet de solennelles consécrations.

La détermination des cérémonies saintes est, d'ailleurs, conforme au vœu de la nature. La société civile entoure d'imposantes formalités les arrêts judiciaires et les principaux contrats; à combien plus forte raison, l'Église doit-elle entourer de solennelles cérémonies les saints mystères qui ont pour objet Dieu et les rapports les plus intimes de l'homme avec Dieu. Abandonnées sans cérémonial précis à des ministres qui parfois manqueraient d'intelligence et de piété, les fonctions sacrées auraient pu s'accomplir trop à la hâte, sans préparation et sans attention, ou traîner en longueurs inutiles et rebutantes.

En vertu du pouvoir qu'elle tient de son fondateur, l'Église a le droit d'instituer des cérémonies spéciales de bénédiction et de consécration, de composer, d'approuver, d'imposer des formules de prière, des offices en l'honneur des saints. Ainsi s'explique l'histoire des six livres liturgiques : missel, bréviaire, pontifical, rituel, cérémonial des évêques et martyrologe. Ainsi se justifient les plus antiques bénédictions, telles que celles de l'eau jusqu'aux plus récentes, telles que celles des chemins de fer et des télégraphes. Voir BÉNÉDICTIONS, col. 638, 639; BAPTÊME, col. 181, 182.

Dès que l'on reconnaît l'Église comme légat du Christ, tout ce qu'elle décide en fait de cérémonies apparaît l'exercice d'un droit sacré et souverain. C'est en vertu de ce même droit qu'elle proteste contre les abus et les interprétations superstitieuses, qu'elle retire des concessions faites et qu'elle opère dans la liturgie des modifications et des suppressions. Entre les formes du culte telles que les dépeint dom Cabrol, *Le livre de la prière antique*, et celles d'aujourd'hui quelle différence et tout ensemble quelle ressemblance! C'est par l'usage légitime de son autorité que l'Église a surveillé, réglé et conduit tout.

L'Église romaine admet comme légitimes des cérémonies autres que celles de sa liturgie propre; elle autorise les liturgies orientales, la liturgie mozarabe, ambrosienne. Elle autorise aussi des additions à la liturgie romaine. Certains ordres religieux, certains diocèses pratiquent quelques cérémonies qui leur sont particulières. Ces pratiques sont légitimes, parce que le vicaire du Christ les approuve; elles cesseraient de l'être, malgré leur sainteté intrinsèque, s'il jugeait utile de les proscrire.

Ces variétés des différents rites, ces variétés dans le même rite, bien qu'elles aient été parfois l'occasion de sérieuses difficultés, l'Église les autorise non seulement pour ne pas enlever à d'antiques chrétientés des traditions qui leur sont chères, mais encore pour conserver les anciens monuments de la foi. Ces Églises ont des rites qui remontent aux temps apostoliques; elles sont ainsi des témoins de l'antique foi et notamment de l'institution divine des sacrements, témoignage d'autant plus irrécusable qu'il s'est perpétué depuis les premiers siècles malgré de violentes antipathies de race, des préjugés et des dissensions schismatiques.

Mais il y aurait péril pour l'intégrité des rites les plus sacrés, à laisser les cérémonies sans contrôle, et à la libre détermination des Églises particulières. Ainsi, les rites essentiels du sacrement de l'ordre n'ont pas été conservés dans les cérémonies telles que les avaient ordonnées, changées et mutilées les novateurs anglais du XVIe siècle, tandis que les schismatiques de l'Orient, en respectant leurs cérémonies traditionnelles, ont conservé la validité de leurs ordinations.

V. EFFICACITÉ *EX OPERE OPERATO*. — 1° A l'exception des anglicans puséistes de la *High Church*, les protestants se scandalisent de ce que certains rites de la loi nouvelle, à la différence de ceux de l'ancienne, produisent par eux-mêmes, *ex opere operato*, la vie divine de la grâce. Ce serait, d'après eux, superstition. La doctrine de l'Église ne scandalise que ceux qui la méconnaissent. Elle distingue, en effet, le rite essentiel des cérémonies qui y ont été ajoutées : *Quæ* (*ceremoniæ*) *tametsi præ-*

termitti sine peccato non possunt, nisi aliud facere ipsa necessitas cogat : tamen si quando omittantur, quoniam rei naturam non attingunt, nihil de vera sacramentorum ratione imminui credendum est. Catech. conc. Trident., part. II, *De sacramentis*, XVI. Les cérémonies de l'Église, bénédictions, consécrations, ont sans doute une efficacité réelle, voir col. 637, mais, toutes saintes qu'elles sont, elles ne contiennent ni ne produisent par elles-mêmes la vie divine, la grâce habituelle ou sanctifiante; seules les cérémonies qui sont le rite essentiel la contiennent et la produisent par elles-mêmes, parce qu'elles sont l'instrument dont Dieu se sert pour agir sur l'âme et la sanctifier. De plus, cette sanctification n'est jamais opérée indépendamment des dispositions intérieures du sujet. Il est nécessaire, en effet, que le sujet ne mette pas obstacle à la réception de la grâce contenue dans le sacrement. L'expression *ex opere operato et non ex opere operantis* ne s'applique donc qu'à la production de la grâce par les rites essentiels des sacrements, et elle signifie seulement que ces rites, s'ils ont été intégralement accomplis par un ministre ayant l'intention de faire ce que fait l'Église, quelles que soient ses dispositions intérieures, produisent infailliblement la vie divine dans les âmes qui n'y font point obstacle.

Jamais les théologiens catholiques n'ont enseigné que les sacrements matériellement reçus sans foi, sans prière, sans repentir, puissent être un moyen infaillible de salut. C'est toujours un péché grave, un sacrilège de les recevoir en état de péché mortel non rétracté. Voir Sacrements.

A plus forte raison l'Église condamne-t-elle ceux qui prétendraient qu'elle peut instituer des cérémonies qui produiraient par elles-mêmes *ex opere operato* dans les âmes la grâce sanctifiante, la vie divine. Quant à attendre une faveur temporelle comme effet infaillible d'une cérémonie quelconque, fût-ce le saint sacrifice ou un sacrement, parce que les rites auraient été accomplis à telle heure, dans tel lieu, tel nombre déterminé de fois, c'est la superstition dite de culte superflu; elle a été toujours réprouvée par tous les théologiens catholiques sans exception.

2° Nous laissons de côté la question de savoir si les cérémonies de l'Église obtiennent la grâce actuelle *ex opere operato*. Voir col. 637. Mais nous affirmons qu'elles sont par elles-mêmes efficaces pour paralyser et, dans certains cas, empêcher complètement l'action du démon. Le créateur peut seul directement agir sur les facultés spirituelles, intelligence et volonté, mais les bons et les mauvais anges exercent sur l'homme par le moyen des opérations sensitives, surtout de l'imagination, une grande influence, bien décrite dans les *Exercices spirituels* de saint Ignace (règles du discernement des esprits pour la 1re et la 2e semaine).

La puissance du démon est entravée par les cérémonies de deux manières :

1. Quand elles sont un exorcisme proprement dit sous forme impérative, comme celles du baptême, instituées par l'Église pour préparer l'enfant à recevoir immédiatement et dans tout le cours de sa vie la plénitude des effets du sacrement, elles opèrent dans le catéchumène *ex opere operato* ce qu'elles signifient : elles le soustraient au pouvoir du démon un peu comme les formalités de l'émancipation accomplies par celui qui avait tout pouvoir, supprimaient les effets de l'esclavage; voir col. 2058; aussi ne doivent-elles être faites qu'une fois et, sauf le cas de nécessité, immédiatement avant le baptême. L'Église veut qu'on les supplée le plus tôt possible si elles avaient été omises. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXI, a. 3. Voir Exorcismes.

2. Les prières, bénédictions et consécrations produisent aussi un effet *ex opere operato* (*quamvis*, dit Suarez, *ministri sanctitas et meritum conferre aliquid possit*), voir col. 2057, soit en diminuant la puissance du démon dans un lieu (églises bénites et consacrées, maisons bénites), ou sur une personne, et en communiquant à certains objets le pouvoir de l'éloigner et de paralyser sa puissance (eau bénite, cierges bénits), soit en appelant les bons anges pour lutter contre lui. Ce sont bien les effets qu'expriment les formules de la bénédiction de l'eau, l'oraison de l'aspersion solennelle avant la messe du dimanche, celle de la bénédiction des appartements avant l'administration des sacrements d'eucharistie et d'extrême onction, les deux premières oraisons du rituel de l'extrême onction, les prières de la bénédiction des Rameaux, etc.

Ainsi s'expliquent les effets merveilleux souvent obtenus par les objets bénits et surtout l'eau bénite contre toutes les manifestations diaboliques. Bien que cette action ne soit pas infaillible, elle n'en est pas moins réelle, et produite *ex opere operato*. Cf. Suarez, *De sacramentis*, q. LXV, a. 4, disp. XV, sect. IV, n. 10-14.

VI. Symbolisme. — Pour concevoir une idée complète et pratique des cérémonies, il faut connaître non pas seulement ce qu'elles sont, mais encore ce qu'elles signifient. L'Église ordonne au prêtre de les expliquer pour instruire les fidèles.

Le symbolisme des cérémonies, comme celui de l'art chrétien primitif, voir t. I, col. 1999, a été l'occasion d'exagérations et d'erreurs. Le célèbre évêque de Mende, Guillaume Durand, *Rational des divins offices*, surcharge tellement l'esprit de multiples sens mystiques qu'il le fatigue et fait perdre de vue les grandes lignes de la liturgie. Dom de Vert, trésorier de Cluny au XVIIe siècle, se tient à l'extrême opposé. Il veut bien permettre qu'on parle du sens spirituel et mystique des cérémonies, mais il s'évertue à prouver qu'elles ont été instituées dans un tout autre but. Citons quelques exemples : « L'immersion du baptême prend son origine dans la coutume de laver les enfants au moment de leur naissance...; il y a quelque apparence que le linge dont on s'enveloppait pour s'essuyer tourna bientôt en vêtement blanc. » *Explication simple, littérale et historique des cérémonies de l'Église*, 1706, 1707. Dom de Vert fut réfuté par Longuet, qui devint plus tard évêque de Langres, *Du véritable esprit de l'Église dans l'usage des cérémonies ou réfutation du traité de dom de Vert*, et aussi par le P. Pierre Lebrun, de l'Oratoire, *Explication de la messe*.

Les Pères ont attaché une grande importance au symbolisme. Le discours prononcé à la consécration de la basilique de Tyr, reproduit par Eusèbe de Césarée, *H. E.*, X, 4, *P. G.*, t. XX, col. 848-880, en est une preuve manifeste. Cf. dom Guéranger, *Institutions liturgiques*, Paris, 1878, t. I, c. V. Saint Augustin proteste même contre ceux qui ne voudraient voir que des faits dans les miracles de Notre-Seigneur sans s'élever aux doctrines qu'ils symbolisent : « C'est ressembler à des ignorants qui ne sachant pas lire n'admirent que la beauté des lettres d'un manuscrit. » *Serm.*, XCVIII, n. 3, *De Scripturis*, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 592. On sait quelle place occupe le symbolisme dans les œuvres de saint Grégoire le Grand, un des papes qui se sont le plus occupés de la liturgie. Or, c'est précisément à l'époque des Pères que les cérémonies de la messe romaine, ont pris peu à peu leur forme définitive. Comment croire qu'elles aient été ordonnées par des pontifes qui se seraient désintéressés de leur donner ou de leur conserver une signification mystique? Comment ne pas admettre, sinon dans tous les détails, du moins dans son ensemble, le symbolisme qu'y reconnaissent les principaux liturgistes du moyen âge? Amalaire, *De ecclesiasticis officiis*, *P. L.*, t. CV, col. 985 sq.; Raban Maur, évêque de Fulda, cité par Honorius d'Autun, *Gemma animæ*, l. I, c. LXXXV, *P. L.*, t. CLXXII, col. 571-572; Hildebert de Tours, *Liber de expositione missæ*; *Versus de mysterio missæ*, *P. L.*,

t. CLXXI, col. 1153-1196; Honorius d'Autun déjà cité, *P. L.*, t. CLXXII, col. 541-736; Innocent III, le plus profond de tous, *De sacro altaris mysterio, P. L.*, t. CCXVII, col. 763-916. Témoin de traditions auxquelles il aime à se référer, il écrit : « Nous ne pouvons pas toujours donner la raison de tout ce qu'ont introduit les anciens dans les rites sacrés, je crois cependant que dans ces rites sont cachés de profonds mystères. » L. VI, c. IX. Le concile de Trente ne se borne pas à faire sienne la pensée du grand pape du moyen âge, il exige que le sens mystique des cérémonies soit expliqué aux fidèles par les pasteurs. Après avoir déclaré qu'elles contiennent *magnam populi fidelis eruditionem*, il ajoute : *Mandat sancta synodus pastoribus et singulis curam animarum gerentibus ut frequenter inter missarum celebrationem vel per se vel per alios ex iis quæ in missa leguntur aliquid exponant atque inter cætera sanctissimi hujus sacrificii mysterium aliquod declarent, diebus præsertim dominicis et festis.* Sess. XXII, c. VIII.

Pour nier le symbolisme des cérémonies, il ne suffit pas de prétendre et de montrer que telle ou telle a des précédents et des origines dans les liturgies païennes. A ce compte, les mains jointes et la génuflexion ne seraient plus des signes de prière parce qu'elles l'étaient incontestablement dans les rites païens. Mais, pour avoir été mêlées au paganisme, certaines cérémonies n'expriment pas nécessairement pour cela des erreurs païennes, étant ou le symbole naturel de vérités religieuses ou des restes de la tradition primitive. L'Église reconnaît et prend, où elle la trouve, la vérité dont elle est l'infaillible gardienne, et elle a en effet jugé avantageux pour le plus grand bien des fidèles de consacrer, en les purifiant de toute erreur, certaines traditions.

Les rites essentiels des sacrements, surtout ceux d'eucharistie, étant symboliques, il convenait, pour entrer dans l'esprit de leur divin fondateur que les cérémonies ecclésiastiques le fussent aussi. L'Église continue ainsi la même méthode d'enseignement, qui est du reste celle des paraboles : l'exemple précédant la leçon, un fait concret et sensible éveillant l'attention pour mieux disposer l'esprit à connaître et à se rappeler quelque réalité invisible ou une vérité doctrinale. Méthode d'enseignement essentiellement populaire et apostolique, d'autant plus efficace qu'excitant davantage la curiosité par l'attrait du mystère, elle incline l'initié à faire montre de science en le revélant à d'autres. Tels auditeurs qui ne prêteraient pas attention à l'exposé d'une doctrine religieuse, aimeront à entendre expliquer longuement comment un ancien rite ou la mystérieuse disposition d'une église du moyen âge la symbolisent, n'en perdront plus le souvenir et, à l'occasion, trouveront plaisir à être, eux aussi, sous cette forme, professeurs de religion.

Le symbolisme n'étant qu'une fin secondaire, subordonnée à la fin principale de l'institution du sacrifice et des sacrements, les cérémonies n'ont pas toutes nécessairement un but symbolique. La fin principale à atteindre a pu et dû plusieurs fois exclure une intention symbolique, ainsi la grande élévation de l'hostie et du calice immédiatement après la consécration s'est introduite dans l'Église un peu avant le XIII[e] siècle, non comme symbole d'une des circonstances de la passion, mais probablement comme acte de foi à la présence réelle et à la transsubstantiation pour protester contre les erreurs de Bérenger de Tours. Voir col. 740.

Bien que toutes les cérémonies n'aient pas été instituées dans un but symbolique, il n'y a pas de doute que beaucoup d'entre elles n'aient une signification particulière; pour d'autres, il y a plus ou moins grande probabilité selon que la tradition est plus ou moins constante, l'explication plus ou moins plausible. Mais, de même que les grandes lignes et des détails d'architecture, nécessités inévitables de construction, telles que assises superposées, portes, fenêtres, colonnes, ont été interprétés comme des symboles par les Pères et les docteurs et par l'Église elle-même dans sa liturgie, notamment dans l'office de la Dédicace, de même des cérémonies qu'on ne peut prouver avoir été instituées pour une raison de symbolisme, ont reçu postérieurement à leur institution des significations mystiques. Ce genre d'interprétation peut être très utile, mais aux conditions suivantes aussi essentielles que souvent oubliées. Les sens mystiques des cérémonies doivent s'harmoniser entre eux et avec le symbolisme traditionnel pour former un tout suivi sans surcharges fatigantes, ni subtilités raffinées. Ils doivent, de plus, être appropriés aux circonstances. Il ne suffit pas de reproduire la doctrine des principaux liturgistes du moyen âge, il faut la rendre accessible et profitable aux âmes, travail considérable et délicat qu'ils ont fait pour leur temps et que les pasteurs doivent entreprendre pour le nôtre comme le prescrit le concile de Trente. Les cérémonies sont dans la pensée de l'Église une somme illustrée dont le prêtre doit commenter le texte et expliquer les images comme on commente la *Somme* de saint Thomas dans les cours de théologie. Par cela même qu'un commentaire convient parfaitement pour une époque, il n'est point absolument tout ce qu'il faut pour une autre. Les anciens commentateurs aident beaucoup à comprendre la pensée du maître, mais ils laissent à faire aux successeurs tout le travail d'assimilation personnelle et d'appropriation. L'harmonieuse unité des explications mystiques n'est pas ce qui préoccupe avant tout les grands liturgistes du moyen âge, elle est même parfois brisée et obscurcie par de multiples et longues considérations historiques, théologiques et morales. Ainsi Innocent III, ne voulant manquer aucune occasion d'instruire, ne craint pas d'interrompre l'explication des cérémonies pour consacrer 12 chapitres à l'oraison dominicale. La forme de l'enseignement était toujours subordonnée aux besoins spirituels et au goût des contemporains.

Nous ajoutons deux remarques très importantes pour les esprits modernes facilement prévenus contre les idées des auteurs du moyen âge et rendus de jour en jour plus exigeants par la rigueur des méthodes scientifiques. 1° Il n'y a ni raffinement, ni contradiction à attribuer à une même cérémonie plusieurs significations mystiques, si elle en est véritablement le type ou si une des choses signifiées est le type et le complément de l'autre. Ainsi la communion du prêtre et des ministres sacrés symbolise à la fois et la cène dont elle achève de compléter la représentation et le repas des disciples d'Emmaüs avec le Christ qu'ils reconnurent à la fraction du pain. 2° La nécessité de suivre l'ordre historique fait que souvent dans les cérémonies de la messe, particulièrement dans le canon, « les paroles signifient une chose et les signes en représentent une autre, les paroles se rapportant avant tout à la consécration de l'eucharistie et les signes (spécialement les signes de croix et leurs nombres mystiques) à l'histoire des diverses circonstances de la passion. » Innocent III, l. V, c. II, XIV. En effet, si le canon n'avait comme but que de représenter la passion, il devrait se terminer par l'immolation mystique, par la consécration qui rappelle en la renouvelant sous une forme non sanglante l'immolation du Calvaire. Mais la cène ayant précédé cette immolation, l'Église, conservant l'ordre historique, représente seulement à la fin du canon le crucifiement et la mort du Christ par la petite élévation, immédiatement suivie du *Pater* et du mélange de la parcelle d'hostie au précieux sang, symbole de la résurrection. Généralement, ce n'est point par les paroles qu'est marqué le symbolisme, mais par les gestes, l'attitude et les mouvements des ministres sacrés, par la place qu'ils occupent à l'autel et dans le sanctuaire, par leur silence ou l'élévation de la voix, en un mot par tout ce qui frappe les sens. Innocent III, l. V, c. XV. Cela s'explique facilement. Les paroles du

canon sont essentiellement destinées à la célébration du saint sacrifice, le symbolisme ne s'harmonise donc avec elles qu'accidentellement et par intervalles. Ainsi, même sans entendre les paroles, le peuple qui comprend le sens des cérémonies peut y suivre les principales circonstances de l'histoire de la rédemption. C'est cette histoire que symbolise aussi en la racontant le propre du temps de l'année liturgique depuis l'Avent, figure de l'Ancien Testament, jusqu'au dernier dimanche après la Pentecôte dont l'évangile annonce le suprême avènement du Christ. Elle est symboliste encore en substance par le rite essentiel du sacrifice et du sacrement d'eucharistie. « La forme visible du pain exprime les deux corps du Christ, le corps réel qu'elle exprime et qu'elle contient, le corps mystique qu'elle exprime sans le contenir. De même qu'un seul pain est formé de plusieurs grains de froment et qu'un seul vin est produit par plusieurs grains de raisin, ainsi le corps mystique du Christ se compose de plusieurs membres. » Innocent III, l. IV, c. XXX.

L'autel symbolise le Christ. S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXIII, a. 3, ad 2um; a. 5, ad 2um; dédicace de la basilique du Saint-Sauveur, 9 novembre, 4e leçon. Sur la croix, en effet, le Christ n'est pas seulement victime et prêtre, mais aussi autel. Par là s'expliquent les cérémonies exceptionnellement longues de la consécration de l'autel, les ornements de l'autel, le respect dont il doit être entouré et les baisers que lui donne le célébrant. Ces exemples permettront de se faire quelque idée du symbolisme des cérémonies.

VII. INFLUENCE DES CÉRÉMONIES. — Les cérémonies ont exercé et peuvent encore exercer une grande influence sur : 1o l'architecture; 2o la vie d'oraison; 3o les habitudes religieuses des peuples; 4o la civilisation.

1o *Sur l'architecture.* — Depuis la renaissance du paganisme dans les lettres et dans les arts, les architectes ont trop souvent oublié que les édifices n'ont point comme première fin de réjouir les yeux de ceux qui les regardent, mais de répondre aux besoins de ceux qui les habitent. L'architecture civile comme l'architecture religieuse a glissé sur cette pente fatale qui aboutit à sacrifier le principal à l'accessoire. Taine le fait justement remarquer. *Origines de la France contemporaine.* Les constitutions révolutionnaires comme les constitutions civiles et religieuses des temps modernes ont été conçues *a priori*, d'après des principes abstraits de symétrie et d'égalité, sans tenir compte de la nature et des besoins des hommes; façades plus ou moins riches, toujours absolument régulières, mais qui sont une perpétuelle cause de gêne pour ceux dont elles devraient protéger et faciliter la vie. Aussi, quand il est bien posé comme il doit l'être, l'art chrétien est un problème dont la théologie liturgique doit fournir les principales données. Elle ne fournit cependant pas toutes les données du problème, et cela pour deux raisons : la première, c'est que l'architecture en général et chaque style en particulier ont des lois qui sont comme leur grammaire et qu'il faut respecter sous peine de produire des laideurs et des monstruosités; la seconde, que l'art est un langage qui se refuse à exprimer certaines vérités très abstraites ou d'ordre trop spirituel. Il faudrait donc critiquer l'architecte qui ne demande au théologien liturgiste ni pour quelles cérémonies et quel genre de fidèles une église est destinée, ni ce qu'il est désirable qu'elle symbolise, et aussi le théologien qui, sous prétexte de symbolismes, imposerait à l'architecte soit des formes étranges, comme un temple en forme de cœur, des proportions nuisibles à la solidité ou à l'aspect de solidité, soit l'expression raffinée de dogmes trop spirituels pour être représentés par des éléments matériels. Le théologien a de grandes facilités pour comprendre mieux que tout autre la langue de l'art chrétien, mais pour être bien parlée, elle exige de longues années d'études théoriques et pratiques qu'il a dû consacrer aux sciences sacrées. Il doit donc se défier beaucoup de lui-même, ne pas croire facilement être devenu artiste. Comprendre une langue ne suffit pas pour la bien parler, à plus forte raison pour l'écrire et composer de belles œuvres.

Quand la paix fut donnée à l'Église, il fallut construire, pour contenir toute la foule des fidèles, des temples qui ne fussent pas trop indignes des cérémonies augustes de la liturgie, qui en inspirent le respect et en facilitent l'intelligence, comme les cérémonies elles-mêmes inspirent le respect et facilitent l'intelligence des rites essentiels du sacrifice et des sacrements. Aussi, quelle que soit la solution donnée au problème de l'origine des temples catholiques, on ne peut nier qu'ils ressemblèrent plus aux basiliques profanes construites pour réunir très souvent des multitudes, qu'aux temples païens destinés seulement de loin en loin aux initiés. H. Marucchi, *Les basiliques et églises de Rome,* Paris, Rome, 1902, p. 14-32. A. Baumstark a constaté comment le développement liturgique de la messe, préparation et mode de présentation des offrandes, avait amené la modification architecturale de la basilique primitive. Celle-ci, qui n'avait qu'un autel dans une seule abside, s'est transformée en église à triple abside pour satisfaire aux nécessités liturgiques. *Oriens christianus,* Rome, 1903, t. III, p. 229-233. Les efforts de l'art chrétien, tentés d'abord timidement dans les catacombes, couvrirent la terre d'admirables monuments : basiliques latines, byzantines (Sainte-Sophie de Constantinople), lombardes (Saint-Ambroise de Milan), romano-byzantines (Saint-Front de Périgueux, cathédrale d'Angoulême, Saint-Hilaire de Poitiers), romanes (Notre-Dame de Poitiers, Saint-Benoît-sur-Loire, Saint-Étienne de Caen, cathédrale de Cantorbéry, églises Saint-Géréon, des Saints-Apôtres à Cologne), gothiques de tout style, depuis le style Plantagenet à voûtes domicales (Saint-Serge d'Angers, nef de Sainte-Radegonde et cathédrale de Poitiers), le style de l'Ile-de-France (Sainte-Chapelle, cathédrales de Paris, Chartres, Amiens, Le Mans), jusqu'au style Tudor (chapelle de Saint-George de Windsor). Il suffisait d'être habile architecte pour bien construire un temple païen; mais pour être vraiment maître dans l'art de construire, de meubler et de décorer des églises, il faut connaître, outre les règles de l'architecture, le missel, le rituel, le pontifical, le cérémonial des évêques et ce qu'ils supposent de théologie.

Les édifices sacrés sont aux cérémonies ce que le vêtement est au corps; les cérémonies ne doivent donc pas avoir à s'y adapter; ils doivent au contraire être construits pour leur convenir. C'est à l'architecte de les prévoir toutes et dans toutes les circonstances de temps et de personnes où elles doivent s'accomplir.

Une cathédrale doit se reconnaître aux vastes dimensions du chœur, pour y permettre les prostrations des ordinands, à la largeur et à la profondeur des transsepts (Chartres, Reims) pour que les sacres puissent être vus d'un plus grand nombre de fidèles. Les grandes églises paroissiales sont d'autant mieux appropriées à leur destination que de la grande nef très spacieuse, on peut moins voir ce qui se passe dans les nefs latérales et les chapelles rayonnantes, car les fonctions les plus opposées du saint ministère doivent pouvoir s'y accomplir simultanément : baptêmes, enterrements, mariages, catéchismes, confessions.

Les églises qui ont été bâties dans les siècles de foi sont si bien adaptées aux cérémonies liturgiques, leur raison d'être, que W. Pugin, l'illustre restaurateur de l'art médiéval en Angleterre au XIXe siècle, se faisait fort de prouver par leur architecture même que les antiques cathédrales n'avaient pu être construites que par des catholiques pour les cérémonies de l'Église. L'accomplissement parfait de ces cérémonies était le premier idéal de l'architecte. Dans l'architecture, la décoration

et l'ameublement des églises, tout ce qui cache, mutile, supprime une cérémonie symbolique, ou une marque de respect, mutile ou supprime une explication illustrée du *Credo,* diminue le respect et l'intelligence d'une chose sacrée.

L'art chrétien appartient donc à la théologie par le lien étroit qui le rend tributaire des cérémonies liturgiques et du culte divin. Il convient d'autant moins de l'oublier qu'elles ont attiré et attirent encore à l'unité de l'Église de nobles âmes, l'élite du peuple anglais. Cf. Thureau-Dangin, *Le mouvement d'Oxford.*

2° *Sur la vie d'oraison.* — La prière mentale, plus parfaite que la prière vocale, est nécessaire à la perfection chrétienne. Or, la liturgie et les cérémonies religieuses sont, au jugement de dom Guéranger, un des meilleurs moyens de se préparer à la prière mentale. « Pour l'homme de contemplation, la prière liturgique est tantôt le principe, tantôt le résultat des visites du Seigneur. » *Année liturgique,* préface générale, p. XIV. Cette préparation est nécessaire, et même la seule possible pour les enfants, pour les élèves dans les maisons d'éducation et en général pour tous les chrétiens qui n'ont ni l'âge, ni le temps d'être formés à la prière mentale par un enseignement didactique dans le recueillement et la solitude de sérieuses retraites. Mais, même pour les âmes plus favorisées, l'importance des cérémonies et des prières liturgiques est si grande que l'illustre auteur mystique, Alvarez de Paz, y consacre plus de 10 chapitres dans son grand ouvrage, *De inquisitione pacis sive studio orationis,* par exemple les c. IV-VII sur les heures canoniques. Non seulement saint Ignace les recommande expressément à celui qui vient d'achever les *Exercices spirituels, regulæ aliquot ut cum orthodoxa ecclesia sentiamus,* mais pendant la retraite elle-même, il lui conseille d'habiter à proximité d'une église où il puisse aller facilement chaque jour à la messe, aux vêpres et même à matines, comme l'a ajouté au texte primitif, du vivant même de saint Ignace, le texte des *Exercices spirituels* usité depuis plus de trois siècles. Il donne comme raison de ne pas chanter les offices dans les chapelles de son Institut, non pas leur peu d'utilité pour la vie spirituelle, mais, outre les travaux et les fréquents déplacements nécessités par les ministères apostoliques, la facilité d'aller les entendre ailleurs, *quandoquidem illis quos ad ea audienda devotio moverit aliunde suppetet ut sibi ipsis satisfaciant. Constit.,* part. VI, c. III, § 84. Il veillait avec le plus grand soin à tout ce qui touche au culte divin et il imposa à ses prêtres l'observation exacte, sans lenteur et sans hâte, de toutes les cérémonies de la messe romaine. Il faut lire le mémorial du bienheureux Pierre Lefèvre, que saint Ignace recommandait entre tous comme un maître dans l'art de former les âmes à la vie intérieure, pour comprendre à quel point la vie liturgique de l'Église l'aidait à s'unir à Dieu, combien il tenait à s'en inspirer, témoin son vif désir d'obtenir l'esprit des prières solennelles du jour du Seigneur : *Venit mihi in mentem speciale desiderium, quod Dominus noster faceret me sentire illud Gloria in excelsis Deo dominicale et Kyrie eleison, dando mihi spiritum convenientem diei dominicali, id est ipsius Domini. Memoriale B. Petri Fabri,* Paris, 1873, p. 87. Une des plus belles œuvres de saint François de Borgia, ses méditations, a pour objet les dimanches et fêtes de l'année liturgique, spécialement chaque évangile; la prière pour obtenir la grâce particulière de chaque méditation est l'oraison du jour.

Cette influence des cérémonies religieuses sur la vie spirituelle est facile à comprendre. L'âme, ne formant ici-bas qu'un seul être avec le corps, doit exprimer ses actes intérieurs de religion par des cérémonies extérieures et tout ensemble y trouver un moyen de s'élever à la vie intérieure. Notre activité spirituelle dans l'état d'union d'âme et du corps, ne pouvant pas ne pas être précédée de l'exercice de la vie sensitive et accompagnée d'images, doit en ressentir toujours profondément l'influence. Si l'intelligence et la volonté pouvaient ici-bas se suffire à elles-mêmes, leur séparation absolue d'avec l'imagination et les sens serait le moyen parfait de se recueillir pour vivre en Dieu ; cette indépendance étant impossible, il faut se faire un moyen de la vie des sens pour qu'elle ne devienne pas un obstacle. Or, les cérémonies liturgiques, particulièrement celles qui sont célébrées avec des chants, peuvent précisément se définir : l'activité de tout l'homme, esprit et sens, en Dieu. Elles sont donc de tous les moyens extérieurs le plus puissant pour aider l'âme à s'élever jusqu'aux réalités invisibles surnaturelles, étant un monde nouveau qui rappelle et symbolise les miséricordes et les promesses du rédempteur comme la terre et le ciel racontent la gloire du créateur. Bon gré, mal gré, l'imagination conserve vivante, trop impérieusement souvent, la représentation du monde où nous avons vécu, d'autant plus vivante que nous avons plus souvent vu le même spectacle, entendu les mêmes paroles et les mêmes chants. C'est pourquoi l'assistance régulière à la messe chantée les dimanches et fêtes prépare si bien les élèves dans les maisons d'éducation, les fidèles dans les paroisses, à suivre chaque jour avec piété les cérémonies de la messe basse. Pendant les retraites, c'est un fait d'expérience, la psalmodie soit du grand office, soit du petit office de la sainte Vierge est un des bons moyens de favoriser le recueillement. Les religieux eux-mêmes dans le silence de leurs cellules sont d'autant moins empêchés de se recueillir que leur imagination a été dès l'enfance plus profondément imprégnée de religion par les cérémonies liturgiques, et peut plus facilement aux heures de lassitude et de tristesse revivre les consolations du passé par le souvenir des chants et des rites sacrés dont elles sont comme des notes harmoniques d'ordre moral.

3° *Sur les habitudes religieuses.* — On a remarqué qu'il y a coïncidence entre la décadence de la piété et celle de la part prise par les fidèles aux cérémonies religieuses. Quand les fidèles ne s'associent pas au culte, notamment pendant la célébration solennelle du saint sacrifice, il manque quelque chose à l'hommage social, et cet hommage devient d'autant plus incomplet, qu'à moins de circonstances et de grâces exceptionnelles, les peuples qui, le dimanche, ne prennent pas une part active aux offices liturgiques, sont plus exposés à l'ennui, à la dissipation et, par conséquent, à la tentation de ne plus revenir à l'église. Cette assistance active aux offices publics a merveilleusement contribué à conserver intactes la foi, la langue, la nationalité des Canadiens français émigrés aux États-Unis par centaines de mille, et cela au milieu d'une société où des millions d'hommes arrivés catholiques ont fini par perdre tout culte et toute croyance. Pour eux, l'église et, dans l'église, les cérémonies sont le grand lien social. Cf. Hamon, *Le Canadien français dans la Nouvelle-Angleterre,* dans les *Études religieuses,* t. LI, p. 101-104. Les offices publics et les cérémonies religieuses à l'église paroissiale sont un des moyens les plus efficaces pour conserver l'esprit chrétien et les pratiques pieuses dans les paroisses anciennes et pour les établir dans les paroisses nouvelles. Dans les patronages et les collèges, les cérémonies liturgiques sont un des principaux moyens d'éducation chrétienne. Il est d'autant plus nécessaire d'en user qu'on prévoit que plus tard la foi sera plus exposée, la fréquentation de l'église plus difficile et plus rare.

4° *Sur la civilisation.* — Les cérémonies ecclésiastiques exercent aussi sur la foule une grande attraction. Elles sont, les dimanches et les fêtes, un attrait pour les réunions pieuses, elles rendent plus facile la pratique d'une religion qui parle aux sens; elles inspirent avec

le respect de Dieu, le respect des autorités religieuses et civiles, des lieux consacrés et des choses saintes, des fidèles et de tous les hommes les uns pour les autres. Encensements, révérences, salutations, baisers à l'autel, au livre des Évangiles, à la croix, aux reliques, sont autant de leçons de respect. Il suffit de lire dans le pontifical les cérémonies du baptême des catéchumènes, de la réconciliation des pénitents, de la bénédiction du chevalier, du sacre des empereurs et des rois, pour comprendre quelles leçons s'en dégageaient autrefois pour les peuples : humilité devant Dieu et devant les hommes, prix du salut de l'âme et du corps consacré membre du corps mystique du Christ, horreur de l'injustice et nécessité de l'expiation, amour désintéressé des petits et des faibles jusqu'au sacrifice de sa propre vie pour les défendre, sentiment profond que toute autorité, même la plus haute, vient de Dieu, sera jugée par lui, est un service et une dépendance et non pas seulement une supériorité et un honneur.

Les principaux liturgistes du moyen âge du IXe au XIIIe siècle : Amalaire, *De ecclesiasticis officiis, P. L.*, t. CV, col. 985-1252; Hildebert de Tours, *Versus de mysterio missæ, P. L.*, t. CLXXI, col. 1177-1196; Honorius d'Autun, *Gemma animæ, de antiquo ritu missarum, P. L.*, t. CLXXII, col. 541-738; Rupert de Tuy, *De divinis officiis per anni circulum, P. L.*, t. CLXX, col. 1-332; Innocent III, *De sacro altaris mysterio, P. L.*, t. CCXVII, col. 763-916. Cet ouvrage, le plus précieux, le plus pieux et le plus profond de tous, a été très bien traduit par l'abbé Couren, in-12, Paris, 1875. Voir aussi S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. LXXXIII, a. 1-5; Suarez, *De sacramentis*, disp. XV, *De cæremoniis sacramentorum in genere*. Les *Institutions liturgiques* de dom Guéranger, 3 in-8°, Paris, 1840-1841; 2e édit., 4 in-8°, Paris, 1878-1885, initient à la connaissance des cérémonies liturgiques, de leur histoire et des liturgistes de tous les siècles. L'*Année liturgique*, du même auteur, 1841-1904, est un des ouvrages les meilleurs pour faire comprendre et aimer les cérémonies de l'Église. Dom Cabrol l'a complété et en a en quelque sorte donné l'introduction en écrivant : *Le livre de la prière antique*, Paris, 1900. Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889; divers articles dans Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., Paris, 1877, et dans Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, en cours de publication. Les ouvrages d'archéologie sont des sources d'information précieuse. *Le livre du chrétien*, Tours, contient l'explication substantielle de la liturgie et beaucoup de cérémonies : baptême, confirmation, extrême-onction, office des funérailles, toutes les prières du rituel romain pour la recommandation de l'âme.

R. COMPAING.

CÉRINTHE. — I. Vie. II. Doctrine. III. Disciples.

I. VIE. — A défaut de l'histoire, qui est sobre de détails et nous laisse ignorer la date de la naissance et de la mort de Cérinthe, la tradition, dont saint Épiphane s'est fait l'écho, abonde en renseignements sur cet hérétique. Cérinthe est né en Égypte, probablement de parents juifs : il était circoncis. Il aurait reçu à Alexandrie une instruction assez développée, recueillant les données de la philosophie grecque et orientale ainsi que les essais de conciliation tentés par Philon entre la sagesse païenne et l'enseignement mosaïque. S. Épiphane, *Hær.*, XXVIII, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 380. Puis, quittant l'Égypte, parcourant la Palestine à l'époque de la prédication apostolique, séjournant successivement à Jérusalem, à Césarée, à Antioche de Syrie, il se serait fixé en Asie, où il tint école et fonda une secte. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 26, 1, *P. G.*, t. VII, col. 684; S. Épiphane, *Hær.*, XXVIII, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 377. Il laissa partout des traces de son passage, créa des embarras au christianisme naissant en cherchant à paralyser la propagation évangélique. Partisan résolu de la fidélité à la loi et de la circoncision, il estimait qu'elles étaient absolument nécessaires pour le salut et prétendait les imposer à quiconque voulait abandonner le paganisme pour embrasser la foi chrétienne. Chrétien lui-même, il ne comprit rien aux tendances catholiques du christianisme, il conserva ses vues étroites et n'accepta pas l'admission des gentils, telle que l'entendait et la pratiquait saint Paul. D'après lui, comme d'après les judaïsants, le mur de séparation devait être maintenu et non renversé. C'est donner à entendre qu'il aurait été l'âme de l'opposition juive, le chef occulte mais très écouté des juifs intransigeants et sectaires, critiquant le baptême donné par saint Pierre au gentil Corneille, blâmant comme une apostasie la direction que saint Paul imprimait à l'Église en faveur des non-juifs, tenant pour non avenues les décisions arrêtées à la réunion de Jérusalem, exigeant la circoncision de Tite et organisant sur les pas de saint Paul une sorte de contre-prédication qui aurait abouti, en cas de réussite, au maintien du christianisme sous la dépendance étroite du judaïsme. S. Épiphane, *Hær.*, XXVIII, 2-4, *P. G.*, t. XLI, col. 380-381. En passant de la Palestine en Syrie, de la Syrie en Galatie et en Asie, il ne fit que développer τῆς αὐτοῦ ἀπωλείας βάραθρον, *Hær.*, XXVIII, 2, ἀνόητος καὶ ἀνοήτων διδάσκαλος. *Ibid.*, 6, *P. G.*, t. XLI, col. 380, 384. Si bien qu'à la fin du Ier siècle il était regardé comme une peste; d'où le mot de saint Jean, aux thermes d'Éphèse, quand il sut que Cérinthe était là : « Fuyons de crainte que la présence d'un tel ennemi de la vérité ne fasse écrouler les murs. » Ce mot, recueilli par saint Irénée sur les lèvres de saint Polycarpe, a été consigné par Eusèbe, *H. E.*, III, 28, *P. G.*, t. XX, col. 276.

Ces divers renseignements paraissent vraisemblables dans leur ensemble. Il faut constater cependant que saint Paul, très au courant des menées judaïsantes qu'il dévoile et flétrit énergiquement, traitant de faux apôtres et de faux frères ceux qui sèment l'erreur et jettent la division dans les communautés qu'il a fondées, ψευδαπόστολοι, II Cor., XI, 13, παρείσακτοι ψευδάδελφοι, Gal., II, 4, ne nomme jamais Cérinthe parmi les meneurs. Quant à saint Jean, qui connaît Cérinthe et sa doctrine, on sait simplement par la tradition qu'en composant son Évangile pour affirmer et démontrer la divinité de Jésus-Christ, il visait en particulier Cérinthe. S. Irénée, *Cont. hær.*, III, 11, 1, *P. G.*, t. VII, col. 880.

Cérinthe se borna-t-il à un enseignement purement oral? Ne consigna-t-il pas dans quelque ouvrage les points principaux de son système? Nous n'avons aucun renseignement à ce sujet. A la suite des aloges, Caius de Rome l'accuse d'avoir composé une Apocalypse sous le nom d'un grand apôtre, dans laquelle il avait inséré maints prodiges, τερατολογίας. Eusèbe, *H. E.*, III, 28, *P. G.*, t. XX, col. 273. Voir t. I, col. 1469. Cependant quelques critiques ont pensé que Caius, au courant de l'enseignement traditionnel et sachant que l'Église de Rome regardait l'Apocalypse comme un livre canonique dû à saint Jean, n'a pas mis ce livre sur le compte de Cérinthe. Selon eux, il parlerait plutôt d'un apocryphe, dont c'est ici l'unique mention; et c'est l'hypothèse que suggère Théodoret quand il nous représente Cérinthe, au sujet des révélations, ὡς αὐτος τεθεαμένος. *Hæret. fab.*, II, 3, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 389.

II. DOCTRINE. — A tenir compte des renseignements qui sont fournis, d'abord par saint Irénée, les *Philosophoumena* et le pseudo-Tertullien, ensuite par Eusèbe, saint Épiphane, saint Philastrius et saint Augustin, on constate que Cérinthe n'est qu'un écho des idées qui s'agitaient de son temps dans les milieux cultivés. On rêvait, en effet, soit d'accommoder le judaïsme avec l'hellénisme platonicien, soit de combiner un système religieux avec les anciennes données de la philosophie et l'enseignement nouveau de l'Évangile, en réservant une place spéciale à la gnose à côté ou au-dessus de la foi. Or le système de Cérinthe ressemble à un syncrétisme judéo-gnostique de mosaïsme défiguré, de philosophie orientale et de christianisme travesti; il n'est ni complètement gnostique, encore moins chrétien; il porte l'empreinte de ces influences diverses et paraît à un moment où le judaïsme partiel est ἀπὸ μέρους.

S. Épiphane, *Hær.*, XXVIII, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 377. D'autre part, la théorie gnostique qui voit dans la matière une source de péché, ou tout au moins une dégradation de l'esprit, un abaissement de l'idée, avec laquelle Dieu ne saurait entrer en contact immédiat, se heurte à une pierre d'achoppement, l'incarnation du Verbe selon la doctrine chrétienne. Aussi, pour sauvegarder ce principe de l'impossibilité de l'union de Dieu avec un corps matériel et pour le concilier en même temps avec les récits évangéliques qui parlent de la naissance et de la mort de Jésus-Christ, la gnose inventa-t-elle le docétisme. Et, sur ce point, Cérinthe est tributaire de la gnose. Voici son système.

1° *Création.* — Cérinthe prend pour point de départ l'existence de deux principes. Il ne les appelle pas, comme on le fera peu après lui, le principe du bien et le principe du mal, mais, sous l'influence de Philon, il les désigne sous le nom de principe actif et de principe passif, Dieu étant le premier et la matière le second. Il attribue l'existence du monde à un être supérieur au monde et distinct de lui, mais qui ne saurait être Dieu lui-même, aussi éloigné que possible du premier principe, tout en participant à sa nature, et aussi rapproché que possible de la matière, tout en s'en distinguant; *factum esse mundum a virtute quadam valde separata et distante ab ea principaliter quæ est super universa.* S. Irénée, *Cont. hær., loc. cit.*; *Philosophoumena*, VII, v, 33, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 388. Quel est ce démiurge? On le nommera plus tard le Dieu de la Bible, le Jéhovah des juifs. Cérinthe ne va pas si loin: il n'admet pas l'identification de Jéhovah et du démiurge, comme nous l'apprennent saint Irénée, *Cont. hær.*, I, 26, 1, *P. G.*, t. VII, col. 684; le pseudo-Tertullien, *Præscript.*, 48, *P. L.*, t. II, col. 67; saint Augustin, *Hær.*, 8, *P. L.*, t. XLII, col. 27; le *Prædestinatus*, 8, *P. L.*, t. LIII, col. 590. Ce n'est pas Jéhovah, ce sont les anges qui ont formé le monde, qui ont donné la Loi et inspiré les prophètes. S. Épiphane, *Hær.*, XXVIII, 1, *P. G.* t. XLI, col. 377. Si le Dieu de la Bible est qualifié d'ange par le pseudo-Tertullien, *loc. cit.*, c'est sans doute à titre de chef des δυνάμεις et des ἄγγελοι, dont Théodoret dit qu'ils ont organisé le monde dans ses détails. *Hæret. fab.*, II, 3, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 389. Les sources ne nous font pas connaître la manière dont Cérinthe expliquait l'origine et l'existence de ces anges démiurges; elles ne disent pas davantage le motif de l'ignorance où ils étaient de l'existence du Dieu suprême, *Philosophoumena*, VIII, v, 33, p. 388, si cette ignorance était la suite d'une faute ou la simple conséquence de l'éloignement, où ils se trouvaient du premier principe, double explication qui trouvera sa place dans les systèmes gnostiques ultérieurs.

2° *Christologie.* — Cérinthe n'ignorant ni la répugnance des gnostiques à mettre Dieu en contact avec la matière ni l'horreur du judaïsme populaire à concevoir que le Messie pût souffrir et mourir, a une christologie docète. Mais son docétisme n'est pas celui que combat saint Ignace dans ses *Lettres*, d'après lequel les phénomènes relatifs à la naissance, à la vie et à la mort de Jésus-Christ n'étaient que des apparences sans réalité; ce n'est pas davantage le docétisme de Basilide qui substitue Simon de Cyrène à Jésus au moment de la crucifixion, ni celui de Valentin qui prête à Jésus un corps visible et capable de souffrir, mais d'essence immatérielle, qui n'a fait que passer par le corps de la Vierge sans lui rien emprunter. Cérinthe distingue dans le Sauveur deux personnages, Jésus et le Christ; il accorde que Jésus, né de Joseph et de Marie comme le reste des hommes, *Philosophoumena*, VIII, v, 33, p. 388; Pseudo-Tertullien, *Præscript.*, 48, *P. L.*, t. II, col. 67, a souffert, qu'il est mort et qu'il est ressuscité, S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 26, 1, *P. G.*, t. VII, col. 684; *Philosophoumena*, VII, v, 33, p. 389, ou, comme le disent saint Augustin, *Hær.*, 8, *P. L.*, t. XLII, col. 27, et l'auteur du *Prædestinatus*, 8, *P. L.*, t. LIII, col. 590, qu'il doit ressusciter; mais Jésus n'est pas Dieu. C'est un homme remarquable par sa justice et sa sagesse, *Philosophoumena, loc. cit.*, p. 388, qui, au moment de son baptême, a reçu, sous forme de colombe, le Christ envoyé par la Puissance suprême et a appris de lui la révélation de Dieu inconnu. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 26, 1, *P. G.*, t. VII, col. 684; *Philosophoumena*, V, 33, p. 389. Mais cet hôte étranger, qui est impassible et ne peut ni souffrir ni mourir, il ne le conserve pas jusqu'à sa mort; au moment de la passion, en effet, le Christ abandonne Jésus et remonte au ciel; Jésus est seul à souffrir et à mourir. *Philosophoumena, loc. cit.*, p. 389. Saint Épiphane manque ici de netteté; la distinction caractéristique, si bien marquée par l'auteur des *Philosophoumena*, lui échappe. D'abord il appelle le Christ πνεῦμα ἅγιον; puis tantôt il dit que c'est le Christ qui est né de Joseph et de Marie, *Hær.*, XXVIII, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 377; tantôt que c'est Jésus, *ibid.*, col. 380; tantôt il affirme que c'est Jésus qui meurt et ressuscite, le Christ étant spirituel et impassible, *ibid.*, col. 380; tantôt que c'est le Christ qui meurt et ressuscitera à la résurrection générale. *Ibid.*, 6, col. 384. C'est ainsi que Cérinthe essaya la conciliation impossible du dogme chrétien de la rédemption avec ses vues juives et gnostiques. D'autres que lui tenteront cette même conciliation avec un égal insuccès; au fond, c'est le christianisme qui est sacrifié.

3° *Eschatologie.* — Cérinthe admettait la fin du monde; on ignore comment il l'expliquait. Mais entre la fin du monde et l'inauguration du règne de Dieu avec les élus dans le ciel, il plaçait un règne de mille ans que les hommes devaient passer dans les délices nuptiales et les sacrifices les plus joyeux. Ce chiliasme, il l'avait puisé à des sources juives, peut-être même dans le livre d'Hénoch; on sait que ce fut une erreur partagée par certains Pères de l'Église et que le millénarisme ne disparut que peu à peu. Et l'on s'explique pourquoi ni saint Irénée ni l'auteur des *Philosophoumena* ne songent à le reprocher à Cérinthe. C'est peut-être Cérinthe qui acclimata l'erreur millénaire dans cette partie de l'Asie, où allaient paraître Papias d'Hiérapolis et les illuminés phrygiens; en tout cas, il l'enseigna, comme le lui reproche Caius, Eusèbe, *H. E.*, III, 28, *P. G.*, t. XX, col. 273, et comme le notent saint Augustin, *Hær.*, 8, *P. L.*, t. XLII, col. 27, et Théodoret, *Hæret. fab.*, II, 3, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 389. D'autre part, Cérinthe, en enseignant la résurrection de Jésus et la résurrection future des hommes, que les gnostiques devaient écarter, semble avoir voulu maintenir le dogme chrétien du symbole, la σαρκὸς ἀνάστασις; mais on ne voit pas quel rôle il réservait au corps après la résurrection, ni à quel titre il l'appelait à jouir des bienfaits du chiliasme.

III. Disciples. — Tout en distinguant Dieu du Jéhovah de la Bible et du législateur des Hébreux, Cérinthe n'en retenait pas moins comme une obligation la fidélité à la loi et la pratique de la circoncision et du sabbat; il se rattachait au judaïsme légal. S. Épiphane, *Hær.*, XXVIII, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 380; S. Augustin, *Hær.*, 8, *P. L.*, t. XLII, col. 27; *Prædestinatus*, 8, *P. L.*, t. LIII, col. 590; S. Jérôme, *Epist.*, CXII, 13, *P. L.*, t. XXII, col. 924. Philastrius prétend qu'il fut condamné par les apôtres et chassé de l'Église, *Hær.*, 60, *P. L.*, t. XII, col. 1152; l'auteur du *Prædestinatus* précise qu'il fut anathématisé par saint Paul en Galatie, que c'est de lui et de ses disciples qu'il est question dans l'Épître aux Galates, 8, *P. L.*, t. LIII, col. 590; mais ce n'est là qu'une interprétation, motivée sans doute par le langage de saint Épiphane.

Cérinthe eut des disciples parmi les judaïsants et les judéo-chrétiens; on les appelait cérinthiens ou mérin-

thiens. S. Irénée, *Cont. hær.*, III, 11, 8, *P. G.*, t. VII, col. 885; S. Épiphane, *Hær.*, XXVIII, 8, *P. G.*, t. XLI, col. 388. Avec le parti des nazaréens et des ébionites, les cérinthiens consentirent bien à devenir chrétiens, mais à la condition de ne rien abandonner des prescriptions de la loi et de les imposer aux gentils. En conséquence, ils regardaient saint Paul comme un apostat, parce qu'il déclarait que la circoncision n'était plus nécessaire au salut et que la loi de grâce ou de liberté avait remplacé définitivement les prescriptions légales; ils repoussaient ses Épîtres et ne se servaient que d'un Évangile, l'Évangile selon les Hébreux, εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους, Philastrius, *Hær.*, 36, *P. L.*, t. XII, col. 1152, dont les tendances judéo-chrétiennes étaient nettement marquées, soit dans la rédaction grecque propre aux ébionites, soit dans la rédaction araméenne en usage chez les nazaréens. Les idées courantes dans ce milieu cérinthien, ébionite et nazaréen ne furent pas étrangères à la rédaction des apocryphes pseudo-clémentins qui, à la fin du IIe siècle ou au commencement du IIIe, formèrent toute une littérature, *Reconnaissances, Homélies* et *Epitomés*, œuvre de propagande et non d'histoire, véritable roman théologique servant de véhicule aux prétentions ébionites, au syncrétisme judéo-chrétien, dont l'école de Tubingue a cherché à exploiter les données, en leur prêtant un rôle important dans les origines du christianisme, rôle incomplètement justifié. En réalité, les partisans de Cérinthe comme le parti ébionite ou nazaréen furent sans influence marquée. Cantonnés dans quelques centres fermés, ils luttèrent inutilement contre la direction décisive imprimée à l'Église par saint Paul; leurs protestations restèrent sans écho et leur trace se perd au milieu de tant d'autres sectes gnostiques qui pullulèrent au IIe siècle. A la fin du Ve siècle, Gennade signale les cérinthiens parmi ceux qui doivent recevoir le baptême catholique avant d'être admis dans l'Église. *De eccles. dogm.*, 52, *P. L.*, t. LIII, col. 994.

Outre les ouvrages cités dans le corps de l'article, Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1701-1709, t. II, p. 54-60, 486-487; Kebritz, *De platonismo in cerinthianismo redivivo*, Halle, 1736; Paulus, *Historia Cerinthi*, Iéna, 1795; Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1885; Duchesne, *Les origines chrétiennes* (lith.), p. 52-54; articles de la *Realencyklopädie*, Leipzig, 1896, du *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1880, t. III, col. 19-23, du *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877-1887; U. Chevalier, *Répertoire des sciences historiques. Bio-bibliographie*, col. 420, 2503; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., t. I, p. 234 sq.; Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. I, p. 220-262; t. II, p. 973-991, 1021-1022; J. Kunze, *De historiæ gnosticismi fontibus novæ questiones criticæ*, Leipzig, 1894; J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, *La théologie anténicéenne*, Paris, 1905, p. 173-175.

G. BAREILLE.

CERTITUDE. — I. Certitudes spontanées et certitudes contrôlées. II. Scepticisme et dogmatisme. III. Le critérium de la certitude. Faut-il le chercher par le doute? IV. Qualités que doit réunir le critérium de la certitude. V. L'évidence est le critérium des vérités d'ordre idéal. VI. L'évidence est le critérium des vérités d'ordre réel. VII. Variétés d'évidence et de certitude. VIII. Certitude et volonté. IX. Définitions ecclésiastiques. X. La certitude et la foi. XI. La certitude et l'espérance. XII. La certitude et la conscience. XIII. La certitude morale.

I. CERTITUDES SPONTANÉES ET CERTITUDES CONTRÔLÉES. — 1° *Premier fait.* — A peine notre intelligence est-elle ouverte, que spontanément elle tend à connaître et à affirmer. Elle hésite peu à l'origine de sa vie, et traduit le plus souvent son activité par des affirmations catégoriques, des assentiments sûrs d'eux-mêmes. Demandez à l'enfant s'il a de bons yeux, s'il est bien sûr que le disque qu'il aperçoit là-bas, rond et rouge, est vraiment là-bas et réellement rond et rouge, comme il le paraît. L'enfant, sans hésiter, vous répondra : « Mais certainement qu'il est ainsi, puisque je le vois. » A l'enfant qui, pour la première fois, voit ce phénomène, montrez un bâton plongé au préalable dans l'eau, et demandez-lui si ce bâton est droit, il vous répondra : « Certainement non, puisque je le vois brisé. » Nous avons tous des certitudes spontanées de cette sorte, qui jaillissent naturellement de la constatation immédiate et simple des choses. On invoque d'ordinaire, pour les affirmer, le sens commun, parce qu'elles se trouvent sans effort, ni contrôle, sur les lèvres de tous. Ainsi jadis, au nom du sens commun, pouvait-on affirmer que le soleil tournait autour de la terre. La raison de cette spontanéité d'assentiments et de ces certitudes presque instinctives est dans la nature de notre intelligence qui, étant faite pour le vrai, tend de tout son poids vers la possession la plus complète et la plus paisible du vrai qui est la certitude, et s'y installe volontiers aussitôt que quelque chose lui apparaît sans qu'elle voie aucune raison d'en douter.

2° *Deuxième fait.* — Or il arrive qu'avec la marche des découvertes scientifiques, avec l'aide de l'expérience quotidienne de chacun ou de la réflexion, les affirmations catégoriques de l'origine s'ébranlent ou se confirment; ce que nous attestions comme certain ne nous semble plus tout à fait sûr, ou, au contraire, nous apparaît comme tout à fait fondé, et ainsi, au premier état de certitudes spontanées, en succède un de doutes, de négations, ou de certitudes fortifiées et contrôlées.

3° *Conclusion.* — Il y avait donc, dans les affirmations premières, ou bien des vices, des illogismes qui n'avaient pas apparu et dont la constatation a permis de douter ou de nier; ou bien des fondements réels d'abord ignorés et dont la découverte a renforcé la certitude primitive. Le nœud du problème de la certitude réside précisément entre le premier et le second état que nous venons de signaler. C'est dans le passage de l'un à l'autre que la certitude se justifie ou qu'elle tombe.

II. SCEPTICISME ET DOGMATISME. — 1° Les *sceptiques*, ayant constaté que nous avançons primitivement des affirmations que force nous est d'abandonner ensuite, en ont conclu que *toutes* nos affirmations enferment le même vice. Si elles ne nous apparaissent pas toutes maintenant comme contestables, cela viendra peu à peu avec les progrès de l'esprit humain. Dès lors, il est juste de s'en défier *a priori*, et de leur opposer un doute universel. Considérée dans son ensemble et dégagée de la multitude infinie des détails dans lesquels elle s'est trop souvent complue et égarée, l'argumentation sceptique peut se ramener à trois chefs principaux : 1. Elle récuse la connaissance directe ou intuitive de la réalité. L'intuition sensible (personne ne parlant plus de l'intuition intellectuelle à l'époque où le scepticisme s'est constitué) est jugée par elle radicalement impuissante. — 2. Elle récuse la connaissance indirecte de la réalité, soit par le raisonnement proprement dit, soit par le principe de causalité. S'attachant, non plus à l'expérience vulgaire, mais à la science telle que la définissent les philosophes, elle s'efforce de démontrer que cette science est impossible. — 3. Enfin, se plaçant à un point de vue encore plus général, envisageant non plus l'expérience ou la science, mais l'idée même de la vérité telle que le monde la conçoit, elle veut montrer que cette idée n'a pas d'objet. Par définition, la vérité serait ce qui s'impose à l'esprit; or, rien, ni en fait, ni en droit, ne s'impose à l'esprit. Brochard, *Les sceptiques grecs*, conclusion, Paris, 1887, p. 394.

2° Le *dogmatisme*, au contraire, prétend que si quelques-unes de nos affirmations premières ont succombé sous les coups de la réflexion et du contrôle scientifique, toutes ne sont pas dans ce cas et que, pour d'autres, la contre-épreuve a pleinement justifié une

adhésion totale et définitive, sans doute ou hésitation actuels, sans crainte d'erreur pour l'avenir. Et ici apparaît un caractère spécial de la certitude de second état : elle n'est plus seulement une adhésion ferme et sans hésitation, comme dans le premier état, mais elle ajoute à l'absence d'hésitation l'exclusion de toute *crainte* ultérieure. On est sûr, non plus pour l'heure, mais pour maintenant et pour *toujours*. Contre le scepticisme, le dogmatisme fait observer : 1. Que si les sens nous trompent parfois, il est illogique de conclure qu'ils nous trompent toujours; que leurs erreurs viennent du défaut de méthode dans leur interprétation, et que d'un défaut de méthode antérieur, on ne peut conclure à la nécessité de l'erreur d'interprétation. « Un long égarement ne prouve rien contre la possibilité de trouver le chemin. » Brochard, *ibid.* — 2. Que les actes de la raison, *considérés en eux-mêmes*, portent la marque de la vérité, et par conséquent valent pour provoquer la certitude. Le raisonnement serait inefficace s'il se réduisait à la seule application du principe d'identité, ou si le principe de causalité était inadmissible, mais ni le raisonnement ne se réduit à une simple succession de propositions identiques, ni le principe de causalité n'est contestable. — 3. Que la vérité, quand elle se manifeste sous le jour de l'évidence, s'impose réellement à l'esprit. — 4. Que la fameuse suspension de jugement pratiquée par les sceptiques est impossible. En effet, il faut vivre; or « vivre, c'est agir, c'est choisir, préférer, entre plusieurs actions possibles, celle qu'on juge la meilleure. Point d'action sans jugement ». Brochard, *ibid.*, p. 411.

3° Le dogmatisme peut donc à bon droit rejeter l'attitude sceptique. Nous disons l'*attitude*, et non la thèse, parce que le vrai sceptique se garde d'*affirmer* qu'il faut douter de tout, ce qui serait une contradiction flagrante, mais il se tient pratiquement dans l'état persévérant d'abstention de jugement et d'affirmation quelconque. Rejetant l'attitude sceptique, le dogmatisme affirme par là-même la possibilité d'arriver à des certitudes valables et justifiées. Mais aussitôt se pose le problème de la justification de ces certitudes. Comment prouver qu'elles sont légitimes? A quel signe les distinguera-t-on des certitudes précipitées parmi les affirmations primordiales? En un mot, où est le critérium? Comment le chercher? Quel est-il?

III. Le critérium de la certitude. Faut-il le chercher par le doute? — Comment chercher le critérium de la certitude? Faut-il inaugurer cette recherche par le *doute* et par quel doute? le réel ou le méthodique? l'universel ou le limité?

1° Le doute, nous l'avons indiqué tout à l'heure, est la suspension du jugement, l'abstention de l'affirmation, ἐποχή. Il est réel, quand sincèrement l'esprit prend cette attitude, parce qu'il n'en trouve pas d'autre légitime. Il est méthodique, quand l'esprit réellement ne doute pas, mais *provisoirement* fait *comme s'il doutait*. Ainsi doutait Descartes : « Je *voulus supposer* qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle que nos sens nous la font imaginer...; je *résolus de feindre* que toutes choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. » *Discours de la méthode,* IV[e] partie. On voit la part prépondérante de la *volonté* dans l'usage du doute méthodique. On veut s'abstenir provisoirement de tout jugement, bien qu'au fond l'esprit ait la persuasion qu'il va au vrai, et qu'il en possède même déjà une portion. Dans le doute réel, la volonté est paralysée, parce que l'esprit reste sans persuasion, sans jugement, sans direction.

2° Le doute *universel* et le doute *limité* ou partiel se comprennent d'eux-mêmes et n'ont pas besoin d'être expliqués. Le *doute universel méthodique* est impossible et implique contradiction; car, en qualité d'universel, il douterait de tout; en qualité de méthodique, il enveloppe nécessairement quelque persuasion ou assurance. C'est le doute de Descartes : « Je me résolus de feindre que *toutes* les choses qui m'étaient déjà entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes sens, » dit-il à l'endroit cité plus haut. Et ailleurs : « Je suis contraint d'avouer qu'il n'y a *rien* de tout ce que je croyais autrefois être véritable, dont je ne puisse en quelque façon douter; et cela, non point par inconsidération ou légèreté, mais par des raisons très fortes et mûrement considérées. » *Première méditation.* Nous avons montré l'illogisme du *doute réel universel* ou scepticisme. C'est le doute d'Hermès qui « veut que le doute dont il prend la défense, soit étendu à toutes les connaissances sans exception. Nous devons être et rester indécis ou en suspens, non seulement sur la vérité de la religion chrétienne, l'immortalité de l'âme, l'existence et les attributs de Dieu, mais encore sur la réalité du monde extérieur, et même sur l'existence et les divers états de notre propre âme, tant que nous ne pouvons pas montrer qu'il y a nécessité absolue pour la raison de se déterminer... Que, par ce doute, absolu selon son étendue, Hermès entende le doute réel, c'est ce qui ressort de ce qu'il raconte de lui-même et exige de ses auditeurs ou lecteurs ». Kleutgen, *La philosophie scolastique,* trad. par le R. P. Constant Sierp, diss. III, c. I, § 1, n. 224, Paris, 1868, t. I, p. 433, 434. Par un bref du 26 septembre 1835, Grégoire XVI condamna Hermès, et l'un des principaux griefs était précisément le doute positif universel : *utpote qui tenebrosam ad errorem omnigenum viam moliatur in dubio positivo tanquam basi omnis theologicæ inquisitionis.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 1487. Cf. concile du Vatican, *De fide cath.*, c. III, can. 6. — Il ne reste que le *doute partiel* réel ou méthodique. Le doute *réel* portant sur les affirmations non prouvées est plus que légitime, il est obligatoire. Le doute *méthodique* portant sur des assertions déjà admises comme certaines, mais provisoirement remises en question et considérées comme incertaines, pour en chercher une démonstration, est légitime, pourvu qu'il ne soit pas universel et qu'il suppose comme certains des principes de démonstration. Ce doute a été pratiqué de tout temps dans l'Église. On le trouve enseigné par saint Augustin, *De libero arbitrio,* l. II, c. I, *P. L.*, t. XXXII, col. 1241 ; cf. Kleutgen, *op. cit.*, t. I, p. 475 sq., et constamment employé par saint Thomas. Lorsque l'angélique docteur se demande, dans la *Somme théologique : Utrum Deus sit, Dieu existe-t-il?* il ne doute pas un seul instant de l'existence de Dieu, il veut pourtant agir pendant un certain temps comme s'il doutait, et sa volonté commande à son esprit, non pas de refuser son assentiment à l'existence de Dieu, et d'en douter positivement, mais de faire un moment abstraction des considérations qui le déterminent à admettre l'existence de Dieu, pour chercher des raisons nouvelles convaincantes ou la confirmation logique des raisons anciennes. L'Ange de l'école a fait plus que pratiquer le doute méthodique, il en a affirmé explicitement la nécessité. « Ceux qui veulent rechercher la vérité sans avoir d'abord considéré les doutes que soulève sa recherche, sont pareils à des voyageurs qui ne savent où ils vont. L'homme qui marche, marche vers un but; l'homme qui cherche la vérité n'a d'autre but que l'exclusion du doute. L'homme qui ne sait pas sa route n'arrivera jamais, sinon par hasard; l'homme qui cherche la vérité n'y arrivera pas, s'il n'a d'abord examiné ses doutes. » *In III Metaph.*, lect. I.

IV. Qualités que doit réunir le critérium de la certitude. — 1° Quand, après avoir émis des affirmations primitives et spontanées, l'esprit commence à *réfléchir* sur elles pour les vérifier, il doit donc mettre le point de départ de sa réflexion et de son contrôle dans un doute partiel et méthodique, c'est-à-dire, puisque ce doute n'est que partiel et qu'il est voulu délibérément,

dans un état mixte composé de certitude et d'abstention ou suspension de jugement. La certitude précède et porte dans la sphère idéale sur quelques principes immédiats ou axiomes, et, dans la sphère réelle, sur quelques faits immédiatement perçus ou aperçus par l'expérience externe ou la conscience. Le doute, c'est-à-dire l'abstention de juger des autres principes ou faits et de leurs conséquences, suit logiquement. Mais on ne peut rester dans cet état, de sa nature, initial. La vie est là qui marche, l'action s'impose, il faut se décider pour ou contre une foule de jugements spéculatifs ou pratiques qui se pressent et sollicitent l'homme. Il importe donc de trouver un signe auquel on reconnaîtra les jugements vrais et qui autorisera la certitude à leur sujet. Ce signe universel doit être *intrinsèque, objectif* et *immédiat*.

2° Il doit être *intrinsèque,* c'est-à-dire entrer dans la constitution intime de toute vérité et en faire partie. Supposez, en effet, un critérium extrinsèque, c'est-à-dire une autorité extérieure qui attesterait le vrai et devant laquelle la raison s'inclinerait. Dans cette hypothèse, on ne *sait* pas la chose, on la *croit,* la *science* fait place à la *foi.* Or ce système, s'il est admissible pour quelques vérités qui dépassent la portée de notre expérience limitée ou de notre raison finie, ne peut pas suffire si on le généralise. Car cette autorité qui nous attestera toute vérité, par quoi sera-t-elle attestée à son tour? Si elle s'affirme elle-même et s'impose ainsi à notre foi, nous nous heurtons à une pétition de principe; si elle se démontre autrement que par l'affirmation et si elle se prouve par l'évidence, nous sortons du critérium extrinsèque et nous devons en admettre un intrinsèque. Il n'y a plus *un seul* critérium de la certitude. Si elle est attestée par une autre autorité, sur quoi s'appuiera celle-ci? Il faudra, ou procéder à l'infini, ce qui est impossible, ou aboutir à un critérium *interne.* La révélation divine, la tradition qui nous la transmet, la raison générale ou consentement universel du genre humain qui nous la traduit, ne peuvent donc être le critérium général de la certitude, et c'est à juste titre que la logique et, avec elle, l'Église rejettent le fidéisme, le traditionalisme et la raison générale de Lamennais. Voir Fidéisme, Traditionalisme, Lamennais.

3° Si le critérium doit être interne, il ne peut pas pour cela être subjectif, c'est-à-dire qu'il ne doit pas être cherché dans les conditions psychologiques de la connaissance ou du sujet pensant, mais au contraire appartenir à la constitution de l'objet connu, de la vérité perçue. Le critérium doit être *objectif.* Nous n'avons pas à rappeler ici la thèse de philosophie qui distingue, dans la connaissance, deux faces, deux éléments divers : l'objet et le sujet, ce qui est connu et ce qui connaît, ce qui apparaît et ce qui perçoit. La distinction est courante en psychologie. Quand il s'agit de la certitude et de son pourquoi, d'aucuns le cherchent dans le sujet. C'est le dogmatisme subjectiviste. « Toutes les théories subjectivistes présentent ce caractère commun qu'elles placent le *motif dernier* de la certitude ou tout au moins d'une partie des connaissances certaines dans une *disposition affective* du sujet pensant. Pour les uns, cette disposition s'appellera sentiment du devoir, impératif catégorique, pour d'autres une impulsion naturelle (le sens commun des Écossais) ou un sentiment spirituel (*Geistesgefühl* de Jacobi), pour d'autres, enfin, une croyance soit aveugle, irrésistible (Jouffroy), soit volontaire, libre (les néo-criticistes), une foi dictée par la nécessité de trouver un objet aux aspirations les plus nobles de notre nature et un fondement à l'ordre social (Balfour, Brunetière); mais chez les représentants de toutes ces écoles, il y a une préoccupation commune, à savoir, de chercher, non pas dans un *motif d'évidence objective,* mais dans une disposition *affective* de l'âme, le dernier mot de la philosophie critique. » Mercier, *Critériologie générale,* n. 82, Louvain, Paris, 1899, p. 155. Or, d'une façon générale, on ne peut faire reposer la certitude qui est un état d'ordre intellectuel sur un fondement d'ordre affectif; celui-ci est nécessairement une impulsion aveugle, un instinct, il ne peut être une raison; tiré du sujet, il ne saurait être une garantie de l'objet. Un exemple rendra tangible cette vérité. D'instinct, la mère a besoin d'estimer son fils, de le juger innocent, noble et droit; s'il s'adonne au vice, la mère ne voudra pas se rendre aux indices, aux preuves souvent les plus catégoriques qui lui seront apportées ; fût-elle témoin elle-même des déportements de ce fils indigne, elle cherchera à les excuser, à les pallier longtemps avant de se rendre. On dit que l'amour maternel la rend aveugle. Ceci montre l'opposition entre le jugement d'instinct et celui qui est imposé par la réalité objective. Les certitudes d'instinct de la mère sont fort sujettes à caution. Ainsi toujours on pourrait douter des certitudes humaines, si leur unique source était dans une disposition affective de l'âme, comme le prétendent les partisans du critérium subjectif.

4° Enfin, on ne saurait douter que le critérium de la certitude doive être *immédiat,* c'est-à-dire valant par lui-même. En effet, il est, par définition, le signe qui rend toutes vérités certaines, il faut donc qu'il soit certain par lui-même et immédiatement, comme le principe de toute lumière est lumière, de toute force est toute-puissance. Si en effet, ce qui rend toute vérité certaine, devait être lui-même certifié par autre chose, par quoi cette autre chose serait-elle rendue certaine à son tour? Donc, pour éviter le cercle vicieux, le *processus in infinitum,* ou la multiplication des critériums, il faut conclure que le critérium universel de la certitude doit être *immédiat.*

V. L'évidence est le critérium des vérités d'ordre idéal. — 1° Nous allons voir qu'un seul critérium renferme toujours toutes les conditions requises pour aider au contrôle de la vérité et fonder la certitude, et que ce critérium est l'*évidence.* Et d'abord, la certitude, comme le jugement dont elle est la qualité, peut porter sur deux catégories de vérités : celles d'ordre idéal et celles d'ordre réel. Les vérités ou jugements d'ordre idéal affirment l'union intime et nécessaire du sujet et de l'attribut, indépendamment de leur réalité physique, par exemple « l'être contingent exige une cause »; ce jugement affirme la relation de l'idée d'« être contingent » avec l'idée de « cause »; les vérités ou jugements d'ordre réel affirment que, dans le monde extérieur, se trouve réalisé le contenu du sujet. Nous disons « le contenu du sujet », et cela suffit, parce que le jugement d'ordre idéal ayant affirmé la connexion de l'attribut et du sujet, toute attestation de la réalité du sujet entraîne fatalement l'attestation de la réalité de l'attribut. Or, dans les deux ordres, l'évidence est le signe prédestiné et essentiel qui entraîne la certitude.

2° En effet, je suppose que mon esprit porte avec certitude un jugement de l'ordre idéal, par exemple « deux et deux font quatre ». — 1. Si je consulte ma *conscience,* elle me dira nettement que, quelle que soit ma part dans cette affirmation, je n'y suis pas exclusivement actif, il y a de la passivité dans cette connaissance. Je ne dis pas que « deux et deux font quatre », parce que je suis ainsi construit intellectuellement, disposé subjectivement et provisoirement, ou parce que je le veux, je sens que deux et deux font quatre indépendamment de moi. Cette vérité me domine, s'impose à moi au lieu de jaillir de moi; si je la prononce, c'est vaincu par elle et parce que je la vois; c'est son évidence qui ravit mon assentiment. — 2. Si, au lieu de consulter ma conscience, je raisonne, mon *raisonnement* aboutit à la même conclusion. Soit la vérité

d'ordre idéal : « Les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, » ou cette autre : « Tout être contingent exige une cause. » Primitivement, ces propositions ne me disaient rien. Un jour, on a essayé de me les expliquer ; j'ai constaté que je commençais à y croire, finalement je les ai acceptées sans hésitation et avec certitude. Quel est le pourquoi de ces états successifs de mon esprit? Je suis resté le même fondamentalement, la nature de mon esprit est demeurée identique ; mais il y a eu objectivement quelque chose de changé. On m'a *démontré,* c'est-à-dire *montré* ces vérités, elles me sont apparues en pleine lumière, avec évidence et, à mesure que croissait la lumière, grandissait aussi mon assentiment, jusqu'à ce que sa certitude ait jailli de l'évidence entière. Mon assentiment ne tient donc pas à la seule activité du sujet, et même il n'est donné par celle-ci qu'en proportion avec la clarté de l'objet. — 3. Allons plus loin et tirons de la théorie même du *doute,* de l'ἐποχή des sceptiques, la preuve de notre thèse. Pourquoi les sceptiques, après avoir, comme tout le monde, eu leurs certitudes naturelles et spontanées, revenant ensuite sur elles, croient-ils devoir leur refuser leur consentement primitif, pour se tenir dans l'état de suspension de jugement ou de doute ? Qu'y a-t-il de changé en eux, et dans leur nature intellectuelle ? Rien. Mais ils *veulent* suspendre leur assentiment, parce qu'ils refusent à l'objet l'*évidence* suffisante. La vérité n'est pas assez *manifeste* à leurs yeux pour qu'ils y adhèrent avec certitude. Du témoignage de la conscience, des preuves de la raison, et de l'aveu du scepticisme, l'évidence est donc le signe intrinsèque, objectif, universel, immédiat qui fonde la certitude ; sans elle pas de certitude sage ; dès qu'elle apparaît, la certitude est autorisée, elle devient même l'état nécessaire du jugement.

VI. L'évidence est le critérium des vérités d'ordre réel. — Quant aux vérités d'ordre réel, on les admet également à cause de leur évidence. Elles passent par deux étapes. Une première, d'impression sensible et individuelle sur les sens. Nous n'avons pas, dans ce *Dictionnaire de théologie,* à faire toute la théorie de l'objectivité de nos sensations, mais il est certain, et c'est le témoignage constant de la conscience, que notre certitude relative aux faits concrets est basée sur leur manifestation, sur l'évidence avec laquelle ils se montrent à nos sens et les touchent. L'esprit intervient ensuite et, par l'abstraction, de ces faits concrets, contingents et matériels, tire des notions immatérielles, nécessaires et universelles. On a invoqué l'immatérialité, la nécessité, l'universalité de ces concepts pour creuser un fossé infranchissable entre eux et la réalité. Or, il y a loin d'y avoir irréductibilité entre les uns et les autres. « Les sensations, en effet, ne représentent pas seulement ce qui particularise les essences génériques ou spécifiques, mais bien ces essences elles-mêmes avec, en plus, les traits qui les particularisent. Les caractères déterminateurs de l'individu renferment nécessairement *quelque chose* que ces caractères déterminent, un *sujet* déterminé, un principe *actif* défini, en d'autres mots, les sensations renferment l'objet des concepts d'être, de substance, d'action, et ainsi de suite. » Mercier, *ibid.,* p. 328. D'autre part, l'*abstraction* ne supprime nullement l'identité entre l'objet de la sensation et l'objet de la connaissance intellectuelle. Taine le met bien en relief, quoiqu'il n'admette pas les mêmes conclusions que nous sur la nature des concepts : « L'abstraction est le pouvoir d'isoler les éléments des faits et de les considérer à part... Ce sont ces composants que l'on cherche, lorsqu'on veut pénétrer dans l'intérieur d'un être. Ce sont eux que l'on désigne sous le nom de forces, causes, lois, essences, propriétés primitives. Il ne sont pas un nouveau fait ajouté aux premiers ; ils en sont une portion, un extrait : ils sont contenus en eux, ils ne sont autre chose que les faits eux-mêmes. On ne passe pas, en les découvrant, d'une donnée à une donnée différente ; mais de la même à la même, du tout à la partie, du composé aux composants. On ne fait que voir la même chose sous deux formes, d'abord entière, puis divisée ; on ne fait que traduire la même idée d'un langage en un autre, du langage sensible en langage abstrait, comme on traduit une courbe en équation, comme on exprime un cube par une fraction de son côté. » Taine, *Le positivisme anglais,* Paris, 1864, p. 114-118. Pour ces vérités d'ordre réel, c'est donc encore l'évidence qui est à la base de toute certitude.

VII. Variétés d'évidence et de certitude. — Puisque l'évidence est le signe auquel se reconnaît la vérité vraie, il est manifeste qu'aux variétés d'évidence correspondront des variétés pareilles de certitude. Quand l'évidence ne sera pas entière, mais presque entière, ce qui s'appelle la grande probabilité, alors l'esprit donnera un assentiment presque complet qui s'appellera la certitude morale. On verra à l'article Probabilité la *nature* de cette spéciale manifestation des choses, et de l'assentiment qui lui est donné. Nous dirons tout à l'heure le *pourquoi* de ce nom de certitude morale. — Quand l'évidence est la manifestation même et l'immédiate apparition de l'idée ou du fait affirmé, elle engendre la certitude *absolue* et *immédiate ;* quand elle réside seulement dans le *lien* qui rattache une proposition inévidente en soi à des prémisses évidentes, ce qui arrive dans les raisonnements, où les conclusions ne sont admises que par leur connexion évidente avec des principes certains, alors la certitude des propositions nouvelles est *médiate,* puisqu'elle est obtenue *moyennant* l'évidence du lien entre ces propositions et les principes. Ces deux certitudes fondent la *science.* — Quand il est évident qu'un témoin évidemment instruit et véridique affirme une chose ou un fait, et qu'on accepte cette chose ou ce fait sur le témoignage évidemment existant et valable de cet homme, l'assentiment certain donné alors s'appelle la *foi* ou la *croyance,* et sa certitude est *extrinsèque,* parce qu'elle est basée sur l'évidence qui gît, non dans la chose ou le fait non vus ou démontrés, mais dans l'autorité extérieure qui les affirme. Voir Foi.

VIII. Certitude et volonté. — La certitude enveloppe d'ordinaire la coopération de la *volonté.* C'est un assentiment de l'esprit sans doute, mais où intervient la volonté, soit pour préparer, soit pour prescrire, soit pour accompagner ou approuver.

1° La *raison* de cette coopération de la volonté se trouve dans la nature même de la certitude. En effet, celle-ci est le repos de l'esprit dans la possession de la vérité. La vérité est apparue à l'esprit, celui-ci l'a perçue, et comme il a conscience de la détenir, il l'a contrôlée et l'a reconnue exacte ; il se repose alors dans la possession du vrai et de sa connaissance. Or la vérité est le *bien* de l'esprit ; la connaissance, c'est la possession de ce bien ; la conscience de cette possession donne la joie et le repos ; et cette conscience, c'est la certitude. Celle-ci est donc le repos dans le bien, ce qui justifie et fonde la compétence de la volonté, faculté du bien. Un même objet, vrai et bien en même temps, peut donc simultanément provoquer l'assentiment de l'esprit et le consentement de la volonté. C'est la distinction entre l'assentiment et le consentement. Cf. S. Thomas, *In III Sent.,* dist. XXIII, q. ii, a. 2.

2° Le *mode* de la coopération de la volonté dans l'assentiment de certitude est varié et multiple. Nous l'indiquons d'une façon sommaire. L'intelligence, dans sa marche vers la certitude, parcourt toute une succession d'étapes où elle n'est jamais seule : toujours la volonté l'accompagne pour l'exciter, la fixer, la diriger ou la détourner. — 1. Au commencement de tout travail intellectuel doit se placer le choix de l'objet. En effet,

le champ de la vérité et de la certitude est illimité et de plus l'esprit peut s'attacher indifféremment à l'exploration de n'importe qu'elle partie du champ de la vérité. Qu'est-ce donc qui déterminera la curiosité scientifique à s'attacher à un sujet plutôt qu'à un autre? Ce ne sera pas l'esprit, qui est indifférent de sa nature. Ce sera la volonté, laquelle, du reste, déterminera l'esprit selon les habitudes morales quelle a prises au cours de la vie, et orientera les investigations intellectuelles vers les régions qui sont présumées devoir être d'accord avec les dispositions de l'âme et ses tendances. — 2. Le sujet déterminé, l'intelligence devra *s'appliquer* à son étude. Elle le fera en se tournant vers lui, en se mettant en contact avec lui. De même qu'il ne suffit pas de vouloir voir un objet pour le percevoir, mais qu'il faut se mettre en sa présence, ou l'approcher des yeux, ainsi, qui veut connaître un objet doit se mettre par l'application de l'esprit en rapport avec lui. Or, cette application est œuvre de volonté. L'intelligence est un miroir qui réfléchit, mais c'est la volonté qui place l'objet devant le miroir ou le miroir en face de l'objet. — 3. Cette application permet la première appréhension de l'objet. La science demande plus que cela. Elle exige la persévérance dans l'examen, et l'exclusion des objets étrangers qui viendraient troubler le travail intellectuel. Cette persévérance et cette exclusion s'obtiennent par l'*attention* qui s'attache à l'objet choisi, de préférence aux autres; et l'attention est œuvre d'intelligence et de volonté. La pensée, par elle seule, ne s'attacherait pas avec la force que suppose l'attention, si le vouloir n'intervenait. — 4. La science conquise, possédée avec certitude, est un bien trop élevé, trop noble, pour ne pas attirer fortement l'âme et exciter en elle la passion de la recherche et de la vérité. Il y a donc dans cette recherche plus que l'attention privilégiée accordée à un objet de choix, il y a l'*effort* soutenu, le labeur opiniâtre et constant; l'effort est produit par l'intelligence, certes, comme l'attention, mais sous l'influx d'énergie que lui infuse la volonté. — 5. L'examen attentif, la recherche vigoureuse du vrai le fait découvrir petit à petit. D'abord, dans une demi-clarté, apparaissent des raisons multiples et quelque peu indécises, des arguments variés et divergents : ce ne sont que des probabilités, c'est-à-dire des *hypothèses* provisoires et incertaines. Cependant, entre les diverses hypothèses possibles ou probables, à un moment donné, l'esprit en choisit une à l'exclusion des autres. Elle n'est pas convaincante, les raisons n'apparaissent pas avec l'évidence qui force l'assentiment, et cependant celui-ci est donné. Où en chercher la raison suffisante, si les probabilités objectives sont, elles, des raisons insuffisantes? Dans la volonté qui pèse de tout son poids sur l'esprit, et apporte le complément nécessaire à la détermination du jugement. C'est donc la volonté qui donne à l'opinion ce qu'elle a de fixe, de déterminé et pour ainsi dire déjà de certain. C'est ce côté volontaire, et donc moral, qui a valu à la grande probabilité le nom de « certitude morale ». — 6. Avec le travail scientifique, la lumière grandit, elle devient sur certains points éblouissante, et d'une évidence complète. L'esprit alors est obligé de se rendre, il faut qu'il donne son *assentiment* et qu'il prononce avec certitude les jugements que l'évidence impose. N'y aurait-il ici aucune place pour la volonté? Il y en a une encore. Car cette évidence qui présente la vérité à l'esprit apporte en même temps à celui-ci sa perfection et son bien, et tout ce qui est bien est de la compétence de la volonté. Celle-ci donc, si elle est droite, consentira à ce que la pensée admet, elle ajoutera son suffrage. On a dit à bon droit qu'il faut aller au vrai de toute son âme. Il y faut donc aller avec son esprit, sa volonté et son cœur. La vérité qui ne fait qu'apparaître aux yeux de l'intelligence reste une étrangère, elle n'entre pas dans son intimité, nous ne la vivons pas, elle ne vit pas en nous. Il y a une assimilation plus profonde que celle de la connaissance : elle se fait, en dépassant celle-ci, par l'acceptation et l'amour, dans le sein de la volonté et de la liberté. « Il faut que les vérités *s'incorporent* à nous et nous pénètrent longtemps, comme la teinture s'imbibe peu à peu dans la laine qu'on veut teindre. Il y a une pénétration lente de chaque jour, une intussusception de la vérité qui doit nous conduire dans toute la vie, qui fait que cette vérité devient à notre âme ce que la lumière du soleil est à nos yeux, qu'elle éclaire sans qu'ils la cherchent... Quand nous creusons dans la vérité pour la pénétrer, elle creuse aussi en nous pour entrer dans la substance de notre âme. Alors seulement elle devient pratique et nous est comme une partie de nous-mêmes. » Maine de Biran, *Journal intime*, 17 novembre 1820 et octobre 1823. — 7. Si la vérité, au lieu de se montrer en elle-même, nous est seulement affirmée par l'autorité d'un témoin compétent et sûr, alors quelles que soient l'évidence des qualités de ce témoin et la clarté de ses affirmations, le vrai qui y est contenu ne nous apparaît pas dans sa réalité; il est caché. Le témoignage le voile tout en le révélant. L'assentiment de l'esprit n'est pas contraint, comme dans le cas précédent. Tous les raisonnements qu'on pourra faire aboutiront à montrer que le témoin est sûr, qu'il a parlé, que son attestation est croyable, qu'elle nous oblige; mais le jugement n'est pas pour cela imposé à l'esprit qui reste libre. Qui le déterminera à s'abandonner, à dire : « Je crois? » La volonté. La volonté a donc une part essentielle et constitutive dans l'acte de *foi*, et c'est pour cela que celle-ci est une *vertu*. « Un objet révélé se présente à notre intelligence de la part de Dieu, souvent même de la part de l'Église qui le définit, l'interprète ou l'enseigne. Qu'il soit essentiellement mystérieux, ou qu'il soit naturellement connaissable avant que d'être affirmé par Dieu, nous disons qu'il ne saurait nécessiter, comme les vérités intuitivement ou démonstrativement évidentes, l'assentiment de notre esprit. Non, certes, qu'il ne soit pas *évidemment croyable*, que l'autorité divine dont il est revêtu ne soit *évidemment démontrée*, que le devoir d'y adhérer ne nous soit *évidemment imposé*. Bien au contraire, nous admettons que les preuves de la crédibilité, le motif de la croyance, l'obligation de la foi, sont tels dans le christianisme, que sous peine de révoquer témérairement en doute les bases mêmes de la certitude humaine, notre raison *doit* croire tout objet divinement affirmé. Mais ce qu'elle doit faire, elle n'est pas toujours *nécessitée* à le faire; et comme nos autres facultés, elle n'est fatalement entraînée que vers son *objet propre*. Or, l'objet propre de l'intelligence humaine ici-bas est la *vérité évidente*, soit que son évidence apparaisse d'elle-même et que nous la percevions par intuition directe, soit qu'elle apparaisse à l'aide d'autres évidences et que nous ayons besoin de démonstration pour la discerner. Que l'intelligence dispose ou non de grâces surnaturelles dans ses rapports avec l'objet à connaître, son fonctionnement reste essentiellement le même : elle est invinciblement attirée par lui s'il est évident; elle ne l'est pas s'il est seulement certain sans évidence. L'objet révélé n'étant jamais évident comme tel, il ne saurait jamais nécessiter l'adhésion intellectuelle qu'il sollicite et à laquelle il a d'ailleurs un droit incontestable. » Didiot, *Vertus théologales*, n. 217, Paris, Lille, 1897, p. 162. — 8. Ce que nous venons de dire jette quelque lumière sur la part de la volonté et de la vie dans l'assentiment de la certitude, et peut justifier, en ce qu'elle n'a pas de trop obscur, certains points de la « philosophie de l'action ». Déjà les anciens avaient reconnu que nous obéissions souvent, dans nos jugements, aux injonctions du cœur et de la passion, et nous en avons donné un exemple dans la mère qui ne veut pas se rendre à l'évidence sur l'indignité de son fils. Lessius,

De prudentia, c. I, dub. IV, Louvain, 1605, p. 6, dit : *Quisque judicat prout est affectus.* Il y a une infiltration de la volonté, de son influence, et par elle, de tout ce qui agit sur elle, de la vie, de l'activité, des tendances héréditaires ou acquises de chacun, des impressions du moment, des passions sourdes ou violentes, dans l'esprit ou le jugement. Non pas que ceci atteigne la science dans son degré parfait; quelles que soient les dispositions de l'homme, l'évidence objective reste et s'impose, et c'est ce qui sauve la vérité et la science. Mais la certitude, sans être atteinte dans sa nature, ni dans sa valeur, sera diminuée dans son règne, parce que, lorsqu'elle deviendra gênante, on détournera le cours des préoccupations intellectuelles, on évoquera d'autres objets, on suscitera des sophismes et la certitude cessera de s'affirmer pour un temps; elle reculera devant les fluctuations du caractère et les passions de l'âme. « Il y a des cas où l'on ne verra ce qui est que si l'on est disposé à vouloir que ce qui est soit. Il y a des assentiments que l'on ne donnera que si l'on a la résolution sincère de donner aussi son consentement. L'évidence morale ne subjugue pas de vive force. Elle laisse quelque place à une résistance possible, tant que la volonté n'est pas consentante. Comment admettre une chose *morale* comme *telle*, si l'on s'obstine à la considérer d'une façon tout intellectuelle, et comment l'esprit la reconnaîtra-t-il en sa forme propre, qui est précisément la forme morale, si la bonne volonté manque? Les raisons les plus fortes, les plus convaincantes, les plus éclairantes ne peuvent produire tout leur effet en matière d'ordre moral, si ce qui en nous est moral, à savoir la volonté, ne fait pas son office. Ici, on ne peut *voir* assez, on ne peut *savoir* vraiment sans *vouloir*. » Ollé-Laprune, *La philosophie et le temps présent*, c. XII, Paris, 1894, p. 262. Saint Thomas n'avait-il pas écrit : « Deux causes peuvent assurer la rectitude de notre jugement. L'une est le parfait usage de notre raison; l'autre une sympathie et comme un goût de nature pour les réalités dont nous jugeons. Ainsi un homme qui s'est appliqué à l'étude de la morale peut juger de la chasteté par principes rationnels; mais celui qui a la vertu de chasteté en juge par une sympathie naturelle dont il a l'expérience. » *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XLV, a. 2.

IX. Définitions ecclésiastiques. — L'Église s'est prononcée plus d'une fois sur le problème de la *certitude*.

1° Elle a affirmé la possibilité et la réalité de la *certitude rationnelle*, contre les sceptiques et les traditionalistes, et ceux-ci ont dû souscrire les propositions suivantes : « Le raisonnement peut prouver *avec certitude* l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme. » 2e proposition souscrite par Bonnetty, Denzinger, *Enchiridion*, n. 1506; cf. la 1re proposition souscrite par Bautain, Denzinger, n. 1488. « La raison peut établir *avec certitude* l'authenticité de la révélation faite par Moïse aux Juifs, et par Jésus-Christ aux chrétiens. » 6e proposition souscrite par Bautain, Denzinger, n. 1493. Voir col. 482-483, 1022-1024. Le concile du Vatican jugea nécessaire de fixer ce point par une définition et de le protéger par un anathème : « La sainte Église notre Mère tient et enseigne que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu *avec certitude* par les lumières naturelles de la raison humaine, au moyen des choses créées. Si quelqu'un dit que le Dieu un et véritable, notre créateur et notre seigneur, ne peut, à l'aide des choses créées, être connu avec certitude par les lumières naturelles de la raison, qu'il soit anathème. » *De fide cath.*, c. II, et can. 1.

2° Mais si la raison humaine est capable de quelques certitudes, elle ne peut, par ses propres forces, les *acquérir toutes*. C'est ce que l'Église a maintes fois soutenu, soit dans ses condamnations portées contre Hermès, Gunther, Baltzer et Frohshammer, cf. bref *Ad augendas*, du 26 septembre 1835 de Grégoire XVI, Denzinger, n. 1486; brefs de Pie IX à l'archevêque de Cologne, du 25 juillet 1847, du 15 juin 1857, Denzinger, n. 1509; à l'évêque de Breslau du 30 mars 1857, Denzinger, n. 1513; du 30 avril 1860, à l'archevêque de Munich, du 11 décembre 1862, Denzinger, n. 1524, et du 21 décembre 1863, Denzinger, n. 1531; soit au concile du Vatican quand elle a affirmé « qu'il existe un double ordre de connaissance, distinct non seulement par le principe, mais encore par l'objet : distinct en premier lieu par le principe, parce que, dans l'un, nous connaissons par la raison naturelle et, dans l'autre, par la foi divine; distinct ensuite par l'objet, parce que, en outre des choses auxquelles la raison naturelle peut atteindre, il est proposé à notre croyance des mystères cachés en Dieu que nous ne pouvons connaître sans une révélation divine ». *De fide cath.*, c. IV.

3° Bien plus, la raison ne peut parcourir à elle toute seule son domaine, de telle façon que sur tous les points où elle est compétente, elle soit capable de trouver facilement, sans erreurs, des solutions fermes et certaines. C'est même pour cela que la révélation surnaturelle fut d'une souveraine opportunité et d'une morale nécessité. Cf. *De fide cath.*, c. II.

X. La certitude et la foi. — La révélation n'a pas seulement précisé et affermi les certitudes naturelles, on lui doit encore de nouvelles certitudes, celles de la foi et de l'espérance chrétienne. Il est sûr que la foi surnaturelle enveloppe la certitude et que cette certitude enferme quelque évidence. En effet, il y a plusieurs étapes pour arriver à la foi. Il y a les étapes abordables à la raison bien qu'elles soient déjà sanctifiées par la grâce, par cela même qu'elles conduisent à la foi et en sont la préparation indispensable. Il y a les étapes strictement surnaturelles. L'esprit humain doit d'abord se renseigner sur le *témoin*, sur Dieu; ici nous avons évidence de démonstration et parfaite certitude sur l'existence et la véracité divine; c'est le jugement *théorique* de *crédibilité*, jugement certain et évident. Vient ensuite la démonstration relative au *témoignage ;* en fait, Dieu a révélé telle chose, soit publiquement au genre humain par la voie des Écritures ou de la tradition conservées dans l'Église, soit d'une façon privée à moi-même. Ici, il y a évidence des preuves de la parole publique ou privée de Dieu, amenant à la conclusion évidente et certaine du jugement *pratique* de *crédibilité*. Tous les hommes (donc moi aussi) doivent croire telle vérité qui leur a été révélée par Dieu et transmise par l'Église. Je dois personnellement croire telle vérité qui m'a été directement communiquée par Dieu. Ici intervient la volonté ordonnant de croire : et l'intelligence alors sans voir ce qu'elle croit, mais voyant évidemment qu'elle doit croire, donc dans l'inévidence de l'*objet* de sa foi, mais dans l'évidence des *motifs*, émet un acte certain et inébranlable de foi. Certitude supérieure parce qu'elle est basée sur l'immutabilité, la science, la sincérité divine, l'infaillibilité de l'Église et accompagnée de la grâce. Voir Foi.

XI. La certitude et l'espérance. — L'espérance, elle aussi, laisse quelque place à la certitude. Non pas que tout soit certain dans les actes de cette vertu qui doit, au contraire, être mêlé de crainte et donc d'incertitude. Deux éléments entrent dans le mécanisme de l'espérance : Dieu et moi. J'espère être sauvé par la grâce de Dieu. Sous l'aspect divin, l'espérance emprunte les certitudes de la foi. Non certes que l'espérance, qui appartient à la volonté, ait pour qualité propre la certitude, qui est d'ordre intellectuel, mais parce qu'elle s'*appuie* sur un assentiment *certain* de foi à des promesses *infaillibles* de Dieu. Sous l'aspect humain l'espérance est incertaine, parce qu'elle a pour objet notre coopération à la grâce, notre fidélité aux préceptes divins et notre persévérance finale. Or ces faits sont toujours contingents et nul ne peut, sauf révélation

spéciale de Dieu, en avoir la certitude avant qu'ils soient réalisés. Voir ESPÉRANCE.

XII. LA CERTITUDE ET LA CONSCIENCE. — Enfin, passant de l'ordre dogmatique à l'ordre moral, la théologie exige que tout homme, pour produire un acte honnête, ait auparavant la certitude morale de la licéité de cet acte, c'est-à-dire une assurance qui exclue toute crainte prudente de mal faire. Il est manifeste, en effet, que si l'on posait un acte que l'on aurait des raisons plausibles de suspecter, on accepterait par là d'une façon au moins implicite le mal qui pourrait y être contenu, et cette acceptation serait un péché.

XIII. LA CERTITUDE MORALE. — Nous sommes ainsi amenés à la certitude morale. Cette dénomination recouvre plusieurs états d'âme; deux en particulier. On entend souvent par certitude morale la grande probabilité dont nous avons parlé plus haut et pour laquelle nous avons renvoyé à l'art. PROBABILITÉ. On entend aussi ce mot de la certitude relative aux choses de l'ordre pratique, aux vérités qui concernent la conduite morale. La première certitude est appelée morale, pour atténuer ce qu'il y a de trop absolu dans le mot « certitude », et montrer qu'elle n'est pas pleinement basée sur l'évidence objective, et qu'elle puise toute la force de son assurance sur la détermination de la volonté, venant compléter ce que les motifs ont d'insuffisant. La seconde certitude peut être une vraie certitude fondée sur l'évidence complète. Elle n'en est pas moins dite « morale », parce qu'elle concerne les mœurs; et cette appellation est légitime, soit à cause de son objet, soit à cause du rôle spécial que la volonté joue auprès des affirmations de cette catégorie. En effet, toute affirmation relative à l'ordre pratique et moral traite du bien, lequel, étant un objet de volonté, sollicite celle-ci, en sorte qu'il ne peut guère y avoir d'affirmation d'ordre moral qui ne soit accompagnée d'un consentement de la volonté. Ceci montre le caractère particulier des preuves d'ordre moral et les conditions qu'elles doivent réunir pour créer la certitude. « Elles doivent *faire voir* la vérité, et *faire vouloir* que la vérité soit. » Ollé-Laprune, *La certitude morale*, c. VII, § 3, 3e édit., Paris, 1898, p. 378. Tandis que les preuves mathématiques ou physiques, par exemple, sont complètes par la seule démonstration, celles-ci, pour produire tout leur effet, doivent joindre à la démonstration la persuasion; elles doivent éclairer l'*esprit*, et ébranler la *volonté*. Si elles éclairent l'esprit sans vaincre la volonté, celle-ci résistera, réagira sur la pensée, détournera l'attention, soulèvera des objections, empêchera l'assentiment, et la certitude créée par l'évidence fera place au doute imposé par la volonté. « C'est une suite de la nature des vérités morales que, la volonté étant rebelle ou insouciante, l'esprit puisse échapper à leurs prises par quelque endroit. Il trouve toujours des difficultés dont il profite, des obscurités dont il tire parti, des apparences de raisons contraires qu'il exploite. » Ollé-Laprune, *ibid.*, p. 389. Ce rôle de la volonté qui, lorsqu'elle est entraînée, complète l'effet de la preuve et mène l'âme à l'action; lorsqu'elle est rebelle, obscurcit la lumière de la preuve et en paralyse l'effet, est particulier à la certitude des choses pratiques, la distingue et donc justifie le nom de « morale » qui lui a été donné.

Kleutgen, *La philosophie scolastique*, trad. par le R. P. Constant Sierp, Paris, 1868; H. de Cossoles, *La certitude philosophique*, Paris, 1883; abbé de Broglie, *Le positivisme et la science expérimentale*, 2 in-8°, Paris, 1881; Vallet, *La tête et le cœur*, Paris, 1891; Ollé-Laprune, *La philosophie et le temps présent*, Paris, 1894; Id., *La certitude morale*, 3e édit., Paris, 1898; Jules Payot, *De la croyance*, Paris, 1896; Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, 1887; R. P. Schwalm, *Le dogmatisme du cœur et celui de l'esprit*, Paris, 1899; D. Mercier, *Critériologie générale ou théorie générale de la certitude*, Louvain, Paris, 1899; Albert Leclerc, *Essai critique sur le droit d'affirmer*, Paris, 1901; J. Balfour, *Les bases de la croyance*, trad. G. Art, avec la préface de M. Brunetière, Paris, s. d.; les discours de M. Brunetière sur le *Besoin de croire*, et sur les *Raisons actuelles de croire*.

A. CHOLLET.

CERVANTES Gonzalve, théologien espagnol du XVIe siècle. Jésuite d'abord, il sortit de la Compagnie, et s'affilia à la province d'Andalousie de l'ordre de Saint-Augustin. On a de lui : 1° *In librum Sapientiæ commentaria, et theoriæ studiosis sacræ Scripturæ et concionatoribus verbi divini perutiles; prima pars octo priora capita complectens*, Séville, 1614; 2° *Parecer de S. Augustin en favor de la concepcion purissima de la virgen Maria madre de Dios, sin pecado original, en doze insignes lugares y principios theologicos del santo doctor, con respuestas a otros doze, al parecer encontrados en sus obras*, Séville, 1618.

Moral, *Catalogo de escritores agustinos Españoles, Portugueses y Americanos*, dans *La Ciudad de Dios*, 1898, t. XLVI, p. 211-212; N. Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, t. I, p. 553; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 185.

A. PALMIERI.

CERVERA Pierre, trinitaire, né à Valence, et mort à Messine en 1590. On a de lui : *Observationes pietatis ac veritatis sacrosanctæ catholicæ et apostolicæ Romanæ Ecclesiæ quibus pravitatis et falsitatis nunc temporis hæreticæ dolus atque assiduum hæreticorum venenum insanabile liquido detegitur ad modum brevis commentarii ut omnium manibus deferri commode valeat*, Bruxelles, 1595.

Figueras Carpi, *Chronicon ordinis sanctissimæ Trinitatis*, Vérone, 1645, p. 251; Possevin, *Apparatus sacer*, Venise, 1606, t. III, p. 45; Antonin de l'Assomption, *Diccionario de escritores trinitarios de España y Portugal*, Rome, 1898, t. I, p. 150-151.

A. PALMIERI.

1. CÉSAIRE D'ARLES. — I. Vie. II. Œuvres : 1° Discours; 2° Traités; 3° Actes canoniques. III. Doctrine : 1° Trinité; 2° Incarnation; 3° le Saint-Esprit; 4° anges et démons; 5° la foi; 6° les symboles de Césaire; 7° le péché originel et la grâce actuelle; 8° la grâce sanctifiante et les péchés actuels; 9° suites et remèdes du péché actuel; 10° vertus et vices; 11° les sacrements. IV. Conclusion.

Dans tout cet article, il est renvoyé aux sermons placés par les bénédictins dans l'appendice des sermons de saint Augustin, dans leur édition, t. V *b*, *P. L.*, t. XXXIX. Les renvois sont faits d'après Migne et l'indication col. sans tomaison s'applique à ce t. XXXIX.

I. VIE. — Césaire est né en 470 ou 471, sur le territoire de Chalon-sur-Saône, probablement dans un domaine rural. Ses parents devaient appartenir à une bonne souche gallo-romaine, ainsi que le prouve toute son attitude : il s'oppose au peuple et lui parle comme n'en étant pas sorti. Nous ignorons si sa fortune patrimoniale était grande; en tout cas, ses parents disposaient d'un certain nombre d'esclaves, *Vita*, I, 5, *P. L.*, t. LXVII, col. 1003, et les *affectus pristini*, dont il parle à l'évêque de Chalon, *ibid.*, col. 1003, semblent désigner une vie assez large. A l'insu de ses parents, Césaire s'arrache à cette vie et va se jeter aux pieds de saint Silvestre, évêque de Chalon (484-526), en le conjurant de l'admettre dans son clergé. Césaire avait dix-huit ans et resta deux ans dans le clergé chalonnais. Enfin, il renonce à ses parents et à sa patrie et s'enfuit à Lérins, dont le monastère était alors dirigé par l'abbé Porcaire (Porcarius). Au bout d'un certain temps, il fut choisi comme cellerier. La rigueur de ses jeûnes l'affaiblit si bien que l'abbé dut l'envoyer à Arles pour refaire sa santé et consulter les médecins.

Il avait étudié à Lérins surtout les œuvres de saint Augustin et celles du prédécesseur de Porcaire, Fauste, devenu évêque de Riez en 460. Il put suivre à Arles les leçons d'un rhéteur africain, Pomerius, et compléter sa

formation littéraire qui paraît avoir été jusque-là fort négligée. Mais il était déjà trop tard pour qu'il pût acquérir la culture classique; elle lui a toujours manqué. Il ne dut apprendre à l'école de Pomère qu'à écrire facilement, à composer et à faire tomber les phrases suivant les règles du *cursus*. Il avait sans doute sur la culture convenable à un homme d'Église des idées déjà arrêtées et une répugnance raisonnée pour les exercices de virtuosité qui faisaient la joie d'un Ennodius. Voir le songe raconté, *Vita*, I, I, 9, *P. L.*, t. LXVI, col. 1005.

L'évêque d'Arles, Éone, découvrit que Césaire était son parent. Il demanda à l'abbé de Lérins de le lui céder et conféra à son nouveau clerc le diaconat, puis la prêtrise. Il lui confia enfin la direction d'une abbaye située dans une île du Rhône. Césaire exerçait depuis plus de trois ans ces fonctions quand l'évêque d'Arles le désigna pour son successeur; peu de temps après, il recueillait l'héritage d'Éone (503).

L'épiscopat de Césaire s'est exercé sous trois régimes politiques : le régime wisigothique sous Alaric II jusqu'en 507; le régime ostrogothique sous Théodoric, de 508 à 536; le régime franc, depuis 536. Les deux premiers étaient ariens. Catholique et d'origine burgonde, Césaire leur fut suspect et dut aller se justifier, à Bordeaux, en 505, à Ravenne, en 513. Mais il tourna ses deux voyages au profit des intérêts ecclésiastiques. En 506, il avait licence de réunir un grand concile, à Agde; en 513, comblé d'honneurs par Théodoric, il poussait jusqu'à Rome, obtenait immédiatement contre saint Avit une décrétale de Symmaque favorable à ses prétentions de métropolitain (6 novembre), et après son retour, la restauration ou la confirmation de la primatie arlésienne. Sur la primatie, voir L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. I, p. 84 sq.; Babut, *Le concile de Turin*, Paris, 1904. La primatie consistait surtout dans une surveillance générale des affaires ecclésiastiques en Gaule et en Espagne, la convocation des conciles et le privilège de délivrer les lettres formées aux clercs ou évêques se rendant de ces pays auprès du pape. Voir la lettre de Symmaque et la supplique de Césaire, *P. L.*, t. LXII, col. 66, 65.

En même temps, Théodoric rétablissait à Arles la préfecture des Gaules, une institution qui avait déjà prêté à celle de la primatie un appui politique. Le préfet, Libère, fut pour Césaire un soutien énergique. Cette période de la vie du saint est le point culminant de sa carrière. Il exerce sur toute la région, et par delà sur la Gaule, une influence prépondérante que précisent les décisions de cinq conciles successifs, Arles (524), Carpentras (527), Orange et Vaison (529), Marseille (533). Le concile d'Orange, sur lequel nous allons revenir, statua sur une question dogmatique. Les autres traitèrent de l'organisation et du gouvernement des Églises et de la vie des clercs.

Le concile de Marseille eut à juger d'un cas particulier. Contumeliosus, évêque de Riez, y fut condamné pour fautes contre les mœurs. Mais il ne tint pas compte de la sentence. Césaire la fit confirmer par le pape Jean II. A son tour, Contumeliosus en appela au pape. Césaire voulut passer outre à l'appel. Le pape Agapit lui renvoya une dure leçon de droit canon. *P. L.*, t. LXVI, col. 47.

Presque aussitôt les Francs annexaient Arles au royaume de Childebert. La situation politique dont avait bénéficié la primatie était une fois de plus modifiée. Les temps mérovingiens commençaient. Mais l'influence de Césaire avait été trop profonde pour ne pas se prolonger et marquer de son empreinte la période suivante. De son vivant, Césaire n'assiste plus aux conciles tenus à Orléans (IIe, 533), en Auvergne (533), à Orléans encore, à deux reprises (IIIe, 538, et IVe, 541). Mais sa législation y fut adoptée et promulguée à nouveau, surtout dans les trois derniers. Quand il mourut, le 27 août 543, il laissait derrière lui une œuvre durable qui peut le faire considérer comme un des fondateurs de l'Église de France.

II. ŒUVRES. — Cette œuvre de Césaire est principalement canonique; nous n'avons pas à la décrire ici en détail. Cependant, quoique n'étant à aucun degré un auteur de profession, il a beaucoup écrit. On peut répartir tout ce qui est sorti de sa plume en trois groupes : discours, opuscules, actes canoniques et lettres.

1° *Discours*. — Jusqu'à ces dernières années, il planait quelque incertitude sur l'authenticité des discours de Césaire. Les éditeurs successifs de saint Augustin avaient attribué au maître une masse de sermons qui ne lui appartenaient pas. Les bénédictins les ont séparés et en ont formé un appendice. *P. L.*, t. XXXIX, col. 1735-2354. Dans cet appendice, ils en ont indiqué un grand nombre comme appartenant à Césaire, voir la liste, *P. L.*, t. LXVII, col. 1041; une autre liste est indiquée par les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, t. III, p. 200 sq. Voici une liste un peu différente, où je n'admets que des sermons où il est sûr que Césaire a mis la main : IV-VI, VIII, X-XIII, XV, XVII-XIX, XXII, XXIV, XXVIII, XXXII, XXXV, XL-XLII, XLIV, XLV, LII, LIII, LVI, LVIII, LXIII, LXVI-LXIX, LXXV-LXXVIII, LXXXIII (?), LXXXIX, XCI, CI, CIV, CV, CVII, CX-CXII, CXV, CXVI, CXXIX, CXXX, CXL-CXLII, CXLVI, CXLIX, CLXVIII (depuis le n. 3), CLXXIII, CCX (depuis le n. 4), CCXXIV, CCXXVIII, CCXXIX, CCXLIV, CCXLIX, CCL, CCLII, CCLIII, CCLVI-CCLXVII, CCLXIX-CCLXXIX, CCLXXXI-CCLXXXVI, CCLXXXVIII, CCLXXXIX, CCXCII-CCXCVI, CCXCVIII, CCCI, CCCIII, CCCV, CCCVII-CCCIX, CCCXIII, CCCXV. A cette liste, on devra joindre un certain nombre de sermons publiés ailleurs, sermons adressés aux moines, *P. L.*, t. LXVII, col. 1069; homélies insérées au t. III, de S. Augustin (homil. X, XI, *P. L.*, t. XXXV, col. 2435); sermons publiés par M. Engelbrecht, dans l'édition viennoise de Fauste de Riez (notamment, en tout ou en partie, les sermons I, XI, XII, XV-XVII, XXIV, identique au sermon indiqué plus haut dans *P. L.*, t. LXVII, XXV, XXIX-XXXI); admonition aux évêques publiée par M. Malnory, *Césaire*, p. 294; et surtout les sermons inédits publiés par dom Morin, *Revue bénédictine*, t. XIII (1896), p. 97; t. XVI (1899), p. 241, 289, 337.

Les sermons de Césaire sont écrits avec une grande simplicité et ont un caractère pratique très marqué. Le style est composé de formules qui reviennent à satiété et qui permettent de lui attribuer sans difficulté les pièces anonymes ou mises sous de faux noms (liste de ces expressions : Morin, *Revue bénédictine*, t. X (1893), p. 62; t. XVIII (1901), p. 347; *Mélanges Cabrières*, p. 117-121; Lejay, *Revue biblique* (1895), t. IV, p. 593-605). Mais il emprunte fréquemment à d'autres auteurs le corps de ses développements, surtout à saint Augustin. Pour se rendre compte de ce procédé d'adaptation, on peut étudier les sermons de l'appendice XIII (saint Ambroise), XXIV (Origène), LIII, CV, CXI (saint Augustin), ou les sermons I et VI (saint Augustin), tirés par dom Morin de l'Homiliaire de Burchard de Wurzbourg. *Revue bénédictine*, t. XIII (1896), p. 97.

2° *Traités*. — On ne possède que deux opuscules dogmatiques de Césaire :

1. Un traité sur la Trinité : *Epistula* ou *Collectio de mysterio sanctæ Trinitatis*. Publié incomplètement par Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, t. I, p. 410; complété, d'après un ms. de la Minerve, du IXe siècle, par dom Morin, dans les *Mélanges de littérature et d'histoire religieuses, publiés à l'occasion du jubilé épiscopal de Mgr de Cabrières, évêque de Montpellier* (Paris, 1899), t. I, p. 109; la fin doit être cherchée dans Reifferscheid, *Bibliotheca Patrum italica*, t. I, p. 174, note 5.

2. Un traité sur la grâce, *Quid domnus Cæsarius senserit contra eos qui dicunt quare aliis det Deus gratiam,*

aliis non det, découvert par dom Morin et publié en 1896. *Revue bénédictine,* t. XIII, p. 433.

3° *Actes canoniques.* — Il faut ranger dans cette catégorie d'abord les décisions des conciles auxquels Césaire a pris part : Agde, Arles, Carpentras, Orange, Vaison, Marseille. Cf. Sirmond, *Concilia Galliæ,* t. I, p. 161 sq.; Bruns, *Canones apostolorum et conciliorum,* t. II, p. 145 sq.; Maassen, *Concilia ævi merovingici,* p. 35 sq., dans les *Mon. Germaniæ historica, Legum,* sect. III, *Concilia,* t. I : édition critique fondamentale qui n'a malheureusement pas le concile d'Agde; le concile d'Orange se trouve aussi, *P. L.,* t. LVII, col. 1141.

On doit aussi attribuer à Césaire les *Statuta Ecclesiæ antiqua,* vulgairement IVe concile de Carthage. Les Ballerini en ont restitué le texte intégral dans le t. III, de leur édition de saint Léon, *P. L.,* t. LVI, col. 879; Maassen a démontré que ce recueil était gaulois et spécialement arlésien, et M. Malnory l'a attribué avec certitude à Césaire, p. 50 sq. Voir col. 1806-1807.

Aux conciles, il faut rattacher la documentation qui les concerne, lettres et préliminaires : une lettre à Ruricius, relative au concile d'Agde, *P. L.,* t. LVI, col. 866; nouvelle édition dans le *Fauste* d'Engelbrecht, p. 448, 14; les *Capitula sancti Augustini in urbe Roma transmissa* (première rédaction dans Labbe, *Concilia,* t. IV, p. 1676; deuxième augmentée, dans Pitra, *Analecta sacra,* t. V, p. 161 sq.); enfin, les *Capitula sanctorum Patrum,* publiés pour la première fois par dom Morin, *Revue bénédictine,* t. XXI (1904), p. 226.

Une dernière catégorie de documents est relative aux deux monastères fondés par Césaire. Ce sont d'abord les deux règles, aux moines et aux religieuses; puis diverses pièces, exhortations et lettres qui s'y rattachent, enfin le testament de Césaire, complément des dispositions prises à l'égard des religieuses. Tous ces textes sont réunis, *P. L.,* t. LXVII, col. 1099 sq., qu'il faut cependant compléter par les bollandistes, *Acta sanctorum,* t. I januarii (ancienne édit.), ou t. II (nouv. édit.). Le testament a été défendu contre les attaques inconsidérées de M. B. Krusch et publié à nouveau par dom Morin, *Revue bénédictine,* t. XVI (1899), p. 97.

III. DOCTRINE. — La doctrine de Césaire n'offre pas d'originalité, si l'on en considère seulement le contenu. Elle reflète les idées et les systèmes des devanciers et des contemporains, Origène (connu par la traduction latine de Rufin), saint Ambroise, saint Augustin, Fauste, (surtout le *De Spiritu Sancto*), Fulgence de Ruspe et quelques autres. Mais le choix des sujets et leur mise en œuvre ne sont pas sans offrir quelque intérêt.

1° *Trinité.* — C'est le sujet du traité mentionné plus haut. Les arguments fournis ne sont pas nouveaux, raisonnements ou combinaisons de textes de l'Écriture. Césaire s'attache à prouver l'exactitude de la formule : *Et Deus et Dominus,* pour les trois personnes. Il développe un argument dont il est très satisfait, puisqu'il le reprend encore dans un sermon en le recommandant comme irrésistible : *Deus Pater, si potuit filium sibi similem gignere et noluit, non est bonus; si voluit et non potuit, non est omnipotens. Certi estote, fratres mei, quia huic sententiæ nullus unquam arrianorum poterit respondere. Serm.,* XXXIX, 1, *P. L.,* t. XXXIX, col. 1822. Il explique que le Christ est *minor Patri* par l'incarnation, *Serm.,* CCLIV, col. 2194, qu'il n'y a pas d'âge en Dieu, homélie publiée par Caspari, 19, que les formules *Pater a quo omnia* et *Filius per quem omnia* sont équivalentes.

2° *Incarnation.* — Les *Statuta Ecclesiæ antiqua* et une homélie publiée par Caspari, *Kirchenhistorische Anecdota,* t. I (Christiania, 1883), p. 213, insistent particulièrement sur la dualité de nature et l'unité de personne dans le Christ, sur la réalité de la chair du Christ, de son humanité, de ses souffrances. En même temps que le nestorianisme, ces assertions visaient l'eutychianisme, souvent réduit à une sorte de docétisme, et aussi le priscillianisme, qui supprimait l'âme humaine du Christ.

A la notion de la conception virginale, Césaire ajoute, après saint Ambroise et saint Augustin, celle de l'absence de péché dans Marie : *Natum ex Maria virgine, quæ virgo ante partum et virgo post partum semper fuit et absque contagione vel macula peccati perduravit. Serm.,* CCXLIV, 1, *P. L.,* t. XXXIX, col. 2195. Les derniers mots pourraient faire penser à l'exemption du péché originel; cependant il serait un peu hasardeux de les presser, à défaut d'énoncés plus explicites. Les manichéens rejetaient la conception virginale. Voir par exemple le sermon suivant, CCXLV, 4, col. 2197, qui n'est pas de Césaire. Il est possible que l'évêque d'Arles n'ait pas eu d'autre but que de répondre à ces hérétiques.

Outre la réalité de la passion, Césaire affirme que le Christ a bien souffert pour nous : *pro nostris peccatis passum, Serm.,* CCXLIV, 2, col. 2195, *pro salute nostra... per se ipse descendit et pro nobis flagella et opprobria et reliquas quas legimus iniurias patienter excepit. Serm.,* XLIV, 6, col. 1834, etc. Il décrit longuement les humiliations du Christ, reprenant dans saint Augustin cette idée du Dieu de pitié qui deviendra au moyen âge une des sources les plus abondantes de la dévotion. *Serm.,* CCXLIV, 2, col. 2195; CCXLIX, 4, col. 2207.

La descente aux enfers était entrée à peine depuis un siècle dans certaines rédactions latines du symbole apostolique. Elle a un relief spécial dans Césaire. Voir la description dans un sermon publié par M. Engelbrecht dans son édition de Fauste, p. 312, l. 12 sq.; cf. *Serm.,* CCXLIV, 1, col. 2195. Ce mystère ne s'est pas seulement accompli au bénéfice des âmes des justes morts avant le Christ, mais pour nous arracher à la gueule du plus cruel dragon : *Ad inferna descendit ut nos de faucibus crudelissimi draconis eriperet. Serm.,* XLIV, 6, col. 1834.

Césaire a trouvé dans saint Ambroise ou dans Origène la tradition que la croix a été plantée dans le lieu où fut enterré Adam et il reproduit l'étymologie qui paraît avoir été le point de départ de cette légende. *Serm.,* VI, 5, col. 1751.

Parmi les œuvres attribuées au Fils, il faut mentionner la création de l'homme. C'est à lui que se rapporte *illi qui vos creavit. Serm.,* CCXLIV, 3, col. 2195. Le Christ dit, *Serm.,* CCXLIX, 4, col. 2207 : *Ego te, o homo, de limo manibus meis feci.* Les *Statuta* appliquent au Christ la qualification *creatorem cæli et terræ.* Cette attribution pourrait bien viser les manichéens, qui opposaient au dieu bon le dieu mauvais de la création. La participation du Père et du Fils à la même œuvre supprimait la possibilité de les opposer l'un à l'autre.

3° *Le Saint-Esprit.* — La doctrine du Saint-Esprit est, vers le temps de Césaire, une des occupations des théologiens gaulois : le traité *De Spiritu Sancto,* restitué à Fauste par M. Engelbrecht, est peu antérieur. Césaire lui fait de notables emprunts dans trois sermons publiés par M. Engelbrecht (dans son édition de Fauste, p. 337, l. 15 sq.). Il est assez curieux de voir l'un de ces sermons consacré tout entier aux dons extraordinaires (charismes, *virtutes*). Le prédicateur pratique, qui ici doit peu de chose à Fauste, dissuade les fidèles de la demande et de la pensée de ces merveilles et les tourne vers les vertus morales, dont un chrétien a l'obligation et la constante occasion. Les charismes dont il parle ne sont qu'au nombre de deux : l'expulsion des démons et la guérison des maladies.

4° *Anges et démons.* — Les anges tiennent peu de place dans la prédication de Césaire. Il ne distingue que des anges et des archanges. C'est un archange qui sonnera de la trompette au dernier jugement. Le diable était aussi un archange. Les *Statuta* définissent qu'il n'était pas mauvais par nature, *condicione,* mais qu'il a

péché par orgueil : doctrine dirigée contre le manichéisme.

5° *La foi.* — Il y a une foi orthodoxe, une foi droite, une foi intègre. Césaire insiste beaucoup sur ce point. *Serm.*, XLI, 3, col. 1827; LVIII, 5, col. 1855; CCLXIV, 2, col. 2234; CCCXV, 3, col. 2350. Cette foi est en même temps catholique; l'épithète paraît avoir eu dans la bouche de Césaire le même sens qu'orthodoxe. *Serm.*, CCXLIV, 1, col. 2194; CCLXXIX, 4, col. 2275; CCLXXXIX, 3, col. 2292. C'est cette foi qu'il faut garder, *tenere*, avec fidélité et fermeté, *fideliter et firmiter*. *Serm.*, XXII, 2, col. 1786. Les mots *fidelis, fideliter*, reviennent à satiété dans l'œuvre de Césaire et désignent le loyalisme du chrétien soumis. Voir dom Morin, *Revue bénédictine*, t. XVIII (1901), p. 354, 360. Personne d'ailleurs ne peut être sauvé hors de cette foi et de l'Église qui la professe. *Statuta;* homélie publiée par Caspari. Le devoir pressant de la foi est marqué par la répétition de *credite... credite...* dans diverses pièces, notamment dans le *Serm.*, CCXLIV, de l'appendice augustinien.

Les sources de la foi sont l'Écriture et les Pères. L'Écriture ne doit pas être entendue au sens littéral, car la lettre peut conduire au blasphème, comme on le voit par les objections des païens et des manichéens; mais tout dans l'Ancien Testament est figure du Nouveau. *Serm.*, XIII, 1, col. 1765; XXVIII, 1, col. 1799; XL, 1, col. 1823; LVIII, 1, col. 1854; CCLXXII, 5, col. 2254, etc. Les anciens Pères, les saints Pères, *sancti Patres, antiqui Patres,* sont les véritables interprètes de l'Écriture, *Serm.*, XXXIV, 1, col. 1811, et la source de la foi. *Serm.*, XIX, 4, col. 1779; XXXIX, 1, col. 1822; CXXIX, 4, col. 2002; CCLXXII, 5, col. 2254. Cependant Césaire n'abuse pas des subtilités exégétiques. « L'exactitude et la sobriété de son esprit reprennent l'avantage par la manière dont il accommode ses emprunts à l'intelligence de ses auditeurs, laissant de côté les traits de symbolisme trop cherchés et trop éloignés, choisissant de préférence ceux qui ont les analogies les plus simples et les plus claires avec la chose symbolisée... Aussi, de tout ce qu'a produit l'exégèse gallicane, est-ce la part de Césaire qui est restée la plus intacte et qui a le plus captivé la postérité; ce qui... tient... à la structure facile, agréable et à la tendance pratique. » Malnory, *Césaire*, p. 175. Dans ses homélies sur l'Ancien Testament, Césaire demande aux Pères des explications allégoriques; dans les controverses dogmatiques, il extrait de leurs œuvres les *capitula* destinés à appuyer sa doctrine de la Trinité ou de la grâce; dans ses admonitions morales, il abrite ses exhortations derrière leurs décisions. *Serm.*, CCXXIX, 4, col. 2002.

A l'Église orthodoxe s'opposent les hérétiques. Césaire énumère parfois les ariens, les photiniens, les donatistes, les manichéens. *Serm.*, XIX, 3, col. 1780. Mais ces énumérations sont de style et le plus souvent empruntées. *Serm.*, LVIII, 4, col. 1855 : d'après Augustin. Il s'attaque directement, et comme à des adversaires qui comptent réellement pour lui, aux manichéens et aux ariens.

Les manichéens, toujours qualifiés par lui d'*immundissimi,* attaquaient l'Ancien Testament et « blasphémaient » en exploitant contre le Dieu d'Israël les histoires sacrées entendues au sens littéral. Césaire leur répond et donne des récits bibliques une interprétation symbolique ou morale. *Serm.*, XXII, 1, col. 1786; XXXIV, 1, col. 1811; XLI, 1, col. 1826. Quand l'auteur d'où il tire ces développements, suivant sa coutume, se trouve avoir désigné d'autres hérétiques ou les païens, il remplace ces désignations par celle des manichéens. *Serm.*, V, 7, col. 1749. Un autre point de la doctrine manichéenne qu'il contredit est l'influence des astres : le péché est le fait de l'homme, non des étoiles. *Serm.*, CCLIII, 2, col. 2213. Nous avons vu que d'autres affirmations de Césaire, sur le Christ créateur, sur la nature du démon, peuvent avoir été dirigées contre les mêmes hérétiques. Ils disaient aussi que l'homme ne péchait pas, mais que l'agent de ténèbres péchait dans l'homme. *Serm.*, CCLIII, 2, 5, col. 2213, 2214. Enfin, les *Statuta* paraissent prendre des précautions contre une secte rigoriste qui condamnait et les secondes noces et le mariage lui-même, qui prescrivait certaines abstinences, refusait d'admettre les pénitents à la communion et niait que tous les péchés, le péché originel et les péchés actuels, étaient remis par le baptême. Cette secte obligeait-elle les adultes admis au baptême à une pénitence ultérieure? Nous ne savons. En tout cas, les autres traits conviennent au manichéisme. De tous ceux que nous avons rassemblés, quelques-uns peuvent aussi s'appliquer aux débris du priscillianisme. Ces sectes, qui menaient une vie obscure et persécutée, avaient une tendance à se confondre et on pouvait aussi être tenté de les confondre.

Les ariens sont les adversaires que l'évêque d'Arles combat dans ses expositions dogmatiques et dans son traité de la Trinité. Il les nomme quelquefois, mais presque toujours le mot fait partie d'un emprunt à un autre auteur. Il appelle d'ordinaire l'arianisme « l'autre religion », *altera religio*. C'est la religion des maîtres, Wisigoths ou Ostrogoths. Le début du traité sur la Trinité décrit d'une manière vivante les colloques et les discussions que provoquait dans Arles la cohabitation des deux cultes.

6° *Les symboles de Césaire.* — Nous avons de l'évêque d'Arles plusieurs documents de teneur symbolique. La précision et la brièveté qui sont les lois du genre plaisaient beaucoup à Césaire qui a toujours aimé les formules fixes et faciles à retenir. Son esprit pratique et ses obligations de « précepteur religieux » devaient lui faire désirer un texte plus développé que le symbole apostolique et moins spécial que les symboles conciliaires.

Le premier document de cette espèce auquel il ait mis la main est le questionnaire des *Statuta Ecclesiæ antiqua*. En tête de cette compilation canonique, on détermine les conditions que doit remplir l'évêque. On devra lui faire subir un interrogatoire pour savoir s'il est *in dogmatibus ecclesiasticis exercitatus*. Nous avons là moins un *Credo* que son schéma. De plus, le but est de s'assurer de l'orthodoxie de l'élu. Tous les points de la doctrine chrétienne ne sont donc pas traités. Les principaux paraissent répondre au nestorianisme, à l'eutychianisme, au manichéisme ou au priscillianisme. L'œuvre n'est pas cependant sans importance pour la dogmatique. Elle nous montre quelles étaient les préoccupations en cette matière au début de l'épiscopat de Césaire; elle nous fait connaître les formules qui avaient ses préférences ou celles qu'il acceptait de ses devanciers.

[1] Qui episcopus ordinandus est, antea examinetur... [2] si in dogmatibus ecclesiasticis exercitatus et ante omnia si fidei documenta verbis simplicibus asserat, id est, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unum Deum esse confirmans, totamque in Trinitate deitatem coessentialem et consubstantialem et coæternalem et coomnipotentem prædicans; [3] si singulam quamque in Trinitate personam plenum Deum et totas tres personas unum Deum; [4] si incarnationem divinam non in Patre neque in Spiritu Sancto factam, sed in Filio tantum credat, ut qui erat in divinitate Dei Patris Filius ipse fieret in homine hominis matris filius, Deus verus ex Patre et homo verus ex matre, carnem ex matris visceribus habens et animam humanam rationabilem, simul in eo ambæ naturæ, id est homo et deus, una persona unus Filius, unus Christus, unus Dominus, [5] creator omnium quæ sunt, et auctor et Dominus et rector cum Patre et Spiritu Sancto omnium creaturarum; [6] qui passus est vera carnis passione, mortuus vera corporis sui morte, resurrexit vera carnis suæ resurrectione et vera animæ resumptione in qua veniet judicare vivos et mortuos. [7] Quærendum est etiam ab eo si Novi et Veteris Testamenti, id est legis et prophetarum et apostolorum, unum eumdemque credat auctorem et Deum; [8] si diabolus non per condicionem, sed per arbitrium factus sit malus. [9] Quærendum etiam ab eo si credat hujus quam gestamus et non alterius carnis resurrectionem; [10] si credat judicium futurum et

recepturos singulos pro his quæ in hac carne gesserunt vel pœnas vel gloriam; [11] si nuptias non improbet, si secunda matrimonia non damnet; [12] si carnium perceptionem non culpet; [13] si pœnitentibus reconciliatis communicet; [14] si in baptismo omnia peccata, id est tam illud originale contractum quam illa quæ voluntate admissa sunt, dimittantur; [15] si extra Ecclesiam catholicam nullus salvetur. *Statuta Ecclesiæ antiqua, P. L.*, t. LVI, col. 879-880.

Un deuxième document qui a d'assez nombreux points de contact avec les *Statuta,* est une homélie publiée d'après deux manuscrits de Paris par Caspari, *Kirchenhistorische Anecdota* (Christiania, 1883), t. I, p. 213. Cette homélie comprend deux parties : dogmatique, morale. La deuxième est identique à la deuxième partie (n. 2 sq.) du sermon CCXLIV de l'appendice. La première n'a que quelques phrases communes avec le même sermon. On y est très préoccupé de la Trinité, de la réalité des souffrances du Christ, de la descente aux enfers, de la réalité et de la propriété des corps humains ressuscités, de la composition de la personne de Jésus-Christ en deux natures. Il semble que, comme dans les *Statuta,* on songe au nestorianisme, à l'eutychianisme, au manichéisme. Mais la doctrine trinitaire est amplement développée, non seulement par des formules précises, quelques-unes identiques aux articles du symbole dit de saint Athanase, mais aussi par une très longue comparaison des trois personnes divines à un cierge, flamme, lumière et chaleur. C'est la vieille comparaison du soleil, assez gauchement diversifiée. Littérairement, cette comparaison et toute cette amplification ont pour effet de gâter complètement les proportions de l'homélie. Mais elles sont la preuve que l'auteur a surtout en vue les ariens.

HOMÉLIE PUBLIÉE PAR CASPARI. [1] Rogo vos et admoneo, fratres kar., quicumque vult salvus esse, fidem rectam catholicam firmiter teneat inviolatamque conservet. [2] Quam si quis digne non habuerit, regnum Dei non possidebit. [3] Credite in Deum Patrem omnipotentem, invisibilem, visibilium et invisibilium omnium rerum conditorem, hoc est, qui omnia creavit simul verbo potentiæ suæ. [4] Credite et in Jesum Christum, filium ejus unicum, dominum nostrum, [5] conceptum de Spiritu Sancto, natum ex Maria virgine, hoc est sine matre de Patre deus ante sæcula et homo de matre sine patre carnali in fine sæculorum, [6] crucifixum sub Pontio Pilato præside et sepultum, [7] tertia die resurgentem ex mortuis, hoc est in vera sua carne quam accepit ex Maria semper virgine. [8] Per veram resurrectionem resurrexit, postquam diabolum ligavit et animas sanctorum de inferno liberavit. [9] Victor ascendit ad cælos, sedit in dexteram Dei Patris. [10] Inde credite venturum judicare vivos ac mortuos, hoc est sanctos et peccatores, aut mortuos de sepulcris et vivos quos dies judicii inveniet viventes. [11] Credite et in Spiritum Sanctum, Deum omnipotentem, unam habentem substantiam cum Patre et Filio. [12] Sed tamen intimare debemus quod Pater deus est, et Filius deus est, et Spiritus Sanctus deus est, et non sunt tres dii, sed unus est Deus, sicut ignis et calor et flamma una res est. [13-15] (*Suit le développement de la comparaison.*) [16] Ita ergo, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unum Deum esse confitemur, non tres deos, sed unum, ut dixi, unius, inquam, omnipotentiæ, unius divinitatis, unius potestatis. [17] Et tamen Pater non est Filius, et Filius non est Pater, nec Spiritus Sanctus aut Pater aut Filius, sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una æternitas, una substantia, una potestas inseparabilis. [18] Ecce duo vocabula dixi, ignem et lumen. (*La comparaison est longuement développée.*) [19] Pater non senior de Filio secundum divinitatem, nec Filius junior est de Patre, sed una ætas, una substantia, una virtus, una majestas, una divinitas, una potentia Patris et Filii et Spiritus Sancti. [20] Credite Ecclesiam catholicam, hoc est universalem in universo mundo, ubi unus Deus in trinitate personarum et in unitate divinitatis colitur, unum baptisma habetur, una fides servatur; [21] et qui non est in unitate Ecclesiæ, aut clericus aut laicus, aut masculus aut femina, aut ingenuus aut servus, partem in regno Dei non habebit. [22] Credite remissionem peccatorum aut per baptismum, si observatis legem ejus, hoc est abrenuntiationem diaboli et angelis ejus et pompis sæculi, aut per pænitentiam veram, id est commissa deflere et pænitenda non committere, aut per martyrium ubi sanguis pro baptismo computatur. [23] Credite communem omnium corporum resurrectionem post mortem... [24] Non in altera carne surgent, sed in ea ipsa quam habuerunt. [25] Sed tamen resurgent homines juvenes quasi XXX annorum, licet senes aut infantes transierint, et pulchriora corpora et tenuiora habebunt. [26] Ut peccatores æternas sustineant pœnas, et justi et sancti præmia cælestia in iisdem corporibus possideant.

Ce défaut de proportion a-t-il inquiété l'auteur ? En tout cas, il a repris son travail, en a un peu élagué la partie antiarienne et a fait une place plus grande au Saint-Esprit, qui avait été réduit jusque-là à la portion congrue : il est vrai qu'il était simplement omis dans les *Statuta.* Cette nouvelle rédaction de l'homélie, avec un début légèrement différent et amputée de sa partie parénétique, a été retrouvée par M. Burn dans trois manuscrits (Oxford, Wolfenbüttel et Munich) et publiée dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 1898, t. XIX, p. 179.

Enfin le sermon CCXLIV paraît nous présenter le dernier essai de Césaire. Il contient la partie morale, qui dès le début s'est trouvée réussie et a échappé aux tâtonnements. La partie dogmatique présente une ordonnance équilibrée et un mouvement oratoire qui n'est pas sans énergie : *Credite... credite... credite...* Le thème fondamental est la nécessité de la foi; sur ce thème, se détachent les vérités diverses qu'il faut croire. Les formules trinitaires, la procession du Saint-Esprit, la descente aux enfers, la réalité de la chair du Christ, ont passé des deux essais précédents dans celui-ci. Il y ajoute l'affirmation de la pureté de Marie et l'article de la communion des saints. Ce dernier article fait partie de la finale, empruntée au symbole apostolique, où sont intervertis les deux articles suivants, résurrection de la chair, rémission des péchés.

Incipit de fide catholica excarpsum.

[1] Rogo et admoneo vos, fratres carissimi, ut quicumque vult salvus esse, fidem rectam et catholicam firmiter teneat inviolatamque conservet. [2] Ita ergo oportet unicuique observare ut credat Patrem, credat Filium, credat Spiritum Sanctum. [3] Deus Pater, Deus Filius, Deus et Spiritus Sanctus; sed tamen non tres dii, sed unus Deus. [4] Qualis Pater, talis Filius, talis et Spiritus Sanctus. [5] Attamen credat unusquisque fidelis quod Filius æqualis est Patri secundum divinitatem, et minor est Patre secundum humanitatem carnis quam de nostro assumpsit; [6] Spiritus vero Sanctus ab utroque procedens. [7] Credite ergo, carissimi, in Deum Patrem omnipotentem; [8] credite et in Jesum Christum Filium ejus unicum Dominum nostrum. [9] Credite eum conceptum esse de Spiritu Sancto et natum ex Maria virgine, quæ virgo ante partum et virgo post partum semper fuit, et absque contagione vel macula peccati perduravit. [10] Credite eum pro nostris peccatis passum sub Pontio Pilato, credite crucifixum, credite mortuum et sepultum. [11] Credite eum ad inferna descendisse, diabolum obligasse et animas sanctorum quæ sub custodia detinebantur liberasse secumque ad cælestem patriam perduxisse. [12] Credite eum tertia die a mortuis resurrexisse et nobis exemplum resurrectionis ostendisse. [13] Credite eum in cælis cum carne quam de nostro assumpsit ascendisse. [14] Credite quod in dextera sedet Patris. [15] Credite quod venturus sit judicare vivos et mortuos. [16] Credite in Spiritum Sanctum, credite sanctam Ecclesiam catholicam, credite communionem sanctorum, credite resurrectionem carnis, credite remissionem peccatorum, credite et vitam æternam. *Serm.*, CCXLIV, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2194.

On a considéré ces trois documents, les homélies publiées par Caspari et M. Burn, et le sermon CCXLIV, comme les explications d'un symbole. Il n'est pas douteux que Césaire n'ait utilisé pour les rédiger les formules symboliques connues de lui, au moins le symbole apostolique et peut-être le symbole de Nicée (dans les homélies de Caspari et de M. Burn : *creatorem visibilium et invisibilium*). L'état du symbole apostolique que supposent ces documents diffère un peu de l'un à l'autre, plutôt par le choix de Césaire que par la teneur de la formule elle-même; le texte paraît intermédiaire entre la vieille rédaction et le texte reçu. Mais là se

bornent, je crois, les rapports des œuvres de Césaire avec des formules définies. Le document de Caspari peut encore passer pour un commentaire, mais c'est surtout un développement de *Credo*. Celui de M. Burn a un peu moins l'aspect d'une explication. Le sermon CCXLIV n'est plus qu'un précis sommaire sans explication. Les trois documents représentent les ébauches successives d'un résumé du christianisme.

Le sermon CCXLIV est-il la dernière étape de Césaire en marche vers un symbole? Je ne le crois pas. Dom Morin, dans la *Revue bénédictine,* t. XVIII (1901), p. 347 sq., a établi une série de concordances verbales entre le symbole dit de saint Athanase et les œuvres de Césaire. Jamais on n'a réuni pour une homélie ou un traité une telle quantité d'expressions caractéristiques appuyées sur un si grand nombre de références. De plus, il a montré le *Quicumque* conservé parmi les œuvres de Césaire dans des recueils d'origine arlésienne. Il semble qu'on ne puisse plus hésiter à mettre le nom de Césaire sur la célèbre profession de foi. « Le *Quicumque* est une sorte de catéchisme élémentaire, destiné à mettre à la portée des esprits même les moins cultivés les formules dogmatiques élaborées à la suite des grandes hérésies des IVe et Ve siècles touchant la Trinité et l'Incarnation : le tout avec un certain accent pratique qui ne s'accuse pas au même degré dans la plupart des anciennes professions de foi. » Morin, *ibid.*, p. 339. Ces caractères concordent bien avec les préoccupations et le but de Césaire. Si l'on compare enfin la doctrine du *Quicumque* et celle des autres documents, on sera frappé des rapports de sens et de forme qu'ils présentent. Je considère le symbole de saint Athanase comme le fruit dernier des efforts que Césaire fit pour créer cette formule sobre et complète, précise et énergique, ébauchée dans des essais successifs. L'attribution à saint Athanase par Césaire lui-même est vraisemblable; dom Morin en a cité d'autres exemples et on peut renvoyer à une autre liste dressée par lui, *Mélanges de Cabrières,* t. I, p. 116-117, d'attributions à saint Augustin. « Césaire, dit-il, avait l'habitude de mettre en tête de ses compilations le nom du Père, de l'écrivain ecclésiastique, dont les ouvrages authentiques ou supposés lui avaient fourni, ne fût-ce que quelques lignes, une sentence, quelques mots même. » Voir t. I, col. 2184-2186.

7° *Le péché originel et la grâce actuelle.* — Césaire adopte sur ce point toutes les idées de saint Augustin.

Qu'il n'ait aucun doute sur la réalité du péché originel, c'est ce qu'on n'a pas besoin d'indiquer. A peine peut-on mentionner un texte où, peut-être, il exempte Marie de la faute originelle. Voir col. 2172. Mais cela même n'est pas sûr.

Le péché du premier homme nous a expulsés du séjour heureux du paradis et nous avons été jetés comme en exil. *Serm.*, CCXXIV, 3, col. 2160. Mais le Christ est venu et a réparé l'œuvre d'Adam. *Serm.*, XXXII, 1, col. 1803. Avant sa venue, les nations n'ont pas obtenu le don de la grâce, et, semblables aux vases vides que la veuve de l'Écriture emprunte à ses voisins, elles n'avaient ni foi, ni charité, ni bonnes œuvres. *Serm.*, XLII, 2, col. 1828; opuscule publié par dom Morin, *Revue bénédictine,* t. XIII (1896), p. 435, l. 25 sq. Après sa venue, ce fut le tour des Juifs d'être privés de la justice et de la grâce, tandis que les nations étaient favorisées. Opuscule cité. Aussi, le Christ, nouveau Samson, a-t-il subjugué plus d'hommes par sa mort que par sa vie. Sermon publié par dom Morin, *Revue bénédictine,* t. XVI (1899), p. 304, l. 104.

Chacun de nous, dans l'état actuel, ne peut renaître que par l'eau et l'huile du baptême. *Serm.*, XLII, 2, col. 1828. La nécessité du baptême est absolue. Les enfants qui meurent avant de le recevoir sont damnés. Opuscule sur la grâce, *loc. cit.*, l. 87 sq.; *Serm.*, CCXCVIII, 2, col. 2316, tiré d'un sermon publié par Mai, *Nova Patrum bibliotheca,* t. I, p. 279. Cf. dom Morin, *Revue bénédictine,* t. XVI (1899), p. 257. Que l'on ne rejette pas la faute sur la négligence des parents : la faute des parents ne sauve pas les enfants; souvent l'enfant meurt quand on court le porter à l'église (opuscule, *loc. cit.*), ou les non-baptisés sont mis à mort dans un massacre ou un siège comme celui d'Arles. *Serm.*, CCXCVIII, 2, col. 2316.

Pour Césaire, la grâce est un pur don gratuit, que n'a précédé aucun mérite de l'homme. La formule augustinienne, *nullis præcedentibus meritis,* revient deux fois dans le court opuscule sur la grâce, l. 22, 92, et se retrouve souvent dans les sermons XLII, 8, col. 1830; XLV, 2, col. 1835; XCIII, 4, col. 1925; CCXXIX, 1, col. 2166, etc. La grâce du Christ est, en effet, appelée grâce parce qu'elle est gratuitement donnée, *ideo gratia dicitur quia gratis datur. Serm.*, XLIV, 6, col. 1834. A aucun moment de l'œuvre du salut, l'homme ne peut se passer du concours de Dieu. Naaman voulait purifier sa lèpre aux fleuves de son pays : *Hoc indicabat quod genus humanum de libero arbitrio et de propriis meritis præsumebat; sed propria merita sine gratia Christi lepram habere possunt, sanitatem habere non possunt. Serm.*, XLIV, 4, col. 1833. Nos œuvres sont les bienfaits de Dieu. *Serm.*, XCI, 10, col. 1922. Nous devons le supplier pour que, de même qu'il nous a donné le commencement, il daigne nous accorder aussi l'achèvement : *Domino supplicemus ut, quomodo dedit initium, etiam consummationem dare dignetur. Serm.*, CCLXXXIV, 1, col. 2282.

Le problème du salut et de la damnation est résolu de la même manière que dans saint Augustin. Si la méchanceté des pécheurs les conduit à l'endurcissement, c'est que Dieu leur a soustrait sa grâce : *Quid autem quod dixit Deus :* « *Ego indurabo cor ejus,* » *nisi : Cum ab illo ablata fuerit gratia mea obdurabit illum nequitia sua? Serm.*, XXII, 4, col. 1787. Si l'on demande pourquoi Dieu donne aux uns la grâce, la refuse aux autres, *quare aliis det Deus gratiam, aliis non det* (titre de l'opuscule sur la grâce), Césaire répond comme Augustin : *Judicia Dei, quæ sunt inscrutabilia et immensa, plerumque sunt occulta, nunquam tamen injusta.* Opuscule, l. 112-114; *Serm.*, XV, 3, col. 1771; XXII, 5, col. 1788; CCLXXV, 1, col. 2262; sur Augustin, voir O. Rottmanner, *Der Augustinismus,* Munich, 1895, p. 18, n. 3. Et il oppose, comme saint Augustin, les textes connus : *O altitudo! O homo, tu quis es qui respondeas Deo!* Opuscule, *ibid.*

Césaire est donc un augustinien de la stricte observance. Cela se voit surtout dans l'opuscule. On peut aussi comparer le sermon XXII de l'appendice avec Fauste, *De gratia Dei*, II, I. Cependant, les nécessités de la prédication et les susceptibilités d'un auditoire populaire lui font admettre dans ce sermon, parallèlement à la doctrine augustinienne, une explication plus voisine du mode ordinaire de raisonner : le Pharaon est endurci par la soustraction de la grâce, mais aussi à cause de sa méchanceté. Dans Origène, modèle commun de Fauste et de Césaire, il n'est question que de la méchanceté de Pharaon.

Il restait à faire passer la doctrine de la grâce dans le courant de l'enseignement ecclésiastique. Césaire s'y appliqua et réclama pour cette œuvre le concours du pape. Il envoya d'abord à Rome une série de *capitula,* extraits des Pères, principalement de saint Augustin : ce sont les *Capitula sancti Augustini in urbe Roma transmissa.* Ils ont été publiés par Labbe et par Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 722-728, d'après des manuscrits de Saint-Maximin de Trèves et de Lucques. Ces *capitula,* au nombre de dix-neuf, avaient, sauf le dernier, la forme de canons. Rome supprima les deux premiers, sur la rectitude d'Adam avant le péché et sur l'ori-

gine de la mort, retint les huit qui suivaient, et remplaça les neuf autres par dix-sept sentences, tirées du *Liber sententiarum* de Prosper. C'est ce document, appelé par Césaire *Capitula ab apostolica nobis sede transmissa,* qu'en 529 il fit signer par ses suffragants, par le préfet des Gaules, Libère, et par sept clarissimes. La réunion avait lieu à Orange, pour la dédicace d'une église construite par Libère. Au document romain, Césaire avait ajouté un préambule historique et une longue finale dogmatique. Dans la finale reparaît la formule déjà signalée : *Nullis præcedentibus bonis meritis.* Voir ORANGE (*Concile d'*).

C'est un trait du caractère de Césaire de ne rien perdre de ce qu'il a une fois rédigé. Le protocole du concile ayant été confirmé par le pape Boniface II, décrétale *Per filium notrum, P. L.,* t. LXV, col. 31, il réunit le tout, mit en tête la lettre du pape, la fit suivre des actes et enfin y ajouta les *Capitula sancti Augustini in urbe Roma transmissa.* Mais alors il ne put se tenir de les revoir et de les compléter. Il y ajouta sept articles empruntés au *De ecclesiasticis dogmatibus,* c. XIV-XX, *P. L.,* t. LVIII, col. 984 sq. Ce traité, qui est de Gennadius, passait alors pour l'œuvre de saint Augustin. Enfin, deux autres articles étaient extraits de l'*Enrichidion,* c. XCVI et CI. De dix-neuf, les *capitula* passaient au chiffre de vingt-neuf; le vingt-neuvième paraît être la suite du vingt-huitième (n. 19 dans la première rédaction) : ni l'un ni l'autre n'ont la forme de canons, et cet article 29e est tiré de Gennadius, c. CXXVII, *P. L.,* t. LVIII, col. 998, comme les autres additions. On peut se demander s'ils n'appartiennent pas tous deux à la seconde rédaction. Le texte des vingt-neuf *capitula* a été retrouvé dans un manuscrit de Namur et mal publié par Pitra, *Analecta sacra,* t. V, p. 161 sq.

Césaire n'en est pas resté là. Les textes groupés en faveur du concile d'Orange provenaient de Prosper ou d'Augustin, l'attribution à Gennadius n'étant pas connue. Il importait de l'appuyer sur des auteurs plus anciens, étrangers aux controverses gallicanes. C'est ce que fit l'évêque d'Arles dans une nouvelle collection de *Capitula sanctorum Patrum* au nombre de dix-sept. Ils sont tirés du pape Innocent Ier, de saint Ambroise et de saint Jérôme. Mais les textes d'Innocent et d'Ambroise sont tout simplement pris dans l'ouvrage de saint Augustin, *Contra duas epistulas pelagianorum.* On reconnaît la méthode de Césaire qui revient sans cesse pour remanier, compléter, préciser, tout en gardant ses premiers essais. Il n'a pas procédé autrement pour la grâce que pour le symbole.

La dernière collection de *Capitula* fut ajoutée à la fin du recueil des actes d'Orange. Elle est annoncée dans une note initiale, conservée par la collection de Saint-Maur (B. N., lat. 1451), et publiée par Maassen, *Concilia ævi merovingici,* dans *Monumenta Germaniæ, Legum,* sect. III, t. I, p. 45-46. Il faut lire la dernière phrase : *Continentur etiam in hoc codice sanctorum antiquorum* (ms. : *sacramenti quorum*) *patrum* (ms. : *utrum*) *sententiæ.*

Toute cette histoire a été refaite par dom Morin, qui a publié les derniers *capitula,* d'après l'écriture supérieure du ms. 16 de Vienne (VIIIe-IXe siècle), dans la *Revue bénédictine,* t. XXI (1904), p. 226 sq. Nous pouvons mieux apprécier le rôle de Césaire, qui a été surtout régulateur, administratif, législatif. Tandis que le pape simplifie son schéma, il trouve le moyen de le réintroduire dans le dossier et même de le refondre et d'y ajouter. Dans une appréciation des résultats, ce n'est plus Césaire qu'il faudra appeler l'homme des compromis, un éclectique et un esprit de juste milieu. Ces qualifications conviendront beaucoup mieux au pape.

8° *La grâce sanctifiante et les péchés actuels.* — Par le baptême, le chrétien est devenu le temple du Saint-Esprit; par le péché, il détruit le temple de Dieu et fait une insulte à celui qui habite en lui. *Serm.,* XLV, 3, col. 1835.

Césaire distingue deux espèces de péchés : les péchés capitaux, *capitalia,* et les péchés menus, *minuta.* Les péchés capitaux sont les suivants : *Sacrilegium, homicidium, adulterium, falsum testimonium, furtum, rapina, superbia, invidia, avaritia; et, si longo tempore teneatur, iracundia; et ebrietas, si assidua sit. Serm.,* CIV, 2, col. 1946; cf. CCXCIV, 6, col. 2305; CCXCV, 4, col. 2308. Une autre liste ajoute : *odium in corde reservantes, malum pro malo reddentes, spectacula vel cruenta et furiosa vel turpia diligentes. Serm.,* CLXXXIII, col. 1876; cf. XIII, 5, col. 1767.

Nous avons deux listes de *peccata minuta* dans les sermons. Les voici :

I. Quæ autem sint minuta peccata, licet omnibus nota sint, tamen, quia longum est ut omnia replicentur, opus est ut ex eis vel aliqua nominemus. Quoties aliquis aut in cibo aut in potu plus accipit quam necesse sit, ad minuta peccata noverit pertinere; quoties plus loquitur quam oportet aut plus tacet quam expedit; quoties pauperem importune petentem exasperat; quoties, cum corpore sit sanus, aliis jejunantibus prandere voluerit; aut somno deditus tardius ad ecclesiam surgit (il s'agit de la vigile, par exemple pendant le carême; cf. *Serm.,* X, 5, col. 1760; CXLI, 5, col. 2022); quoties excepto desiderio filiorum uxorem suam cognoverit; quoties in carcere clausos et in vinculis positos tardius requisierit; quoties infirmos tardius visitaverit. Si discordes ad concordiam revocare neglexerit; si plus aut proximum aut uxorem aut filium aut servum exasperaverit quam oportet; si amplius fuerit blanditus quam expedit; si cuicumque majori personæ aut ex voluntate aut ex necessitate adulari voluerit; si pauperibus esurientibus cibum non dederit; aut nimium deliciosa aut sumptuosa sibi convivio præparaverit; si se in ecclesia aut extra ecclesiam fabulis otiosis, de quibus in die judicii ratio reddenda est, occupaverit; si dum incaute juramus et cum hoc per aliquam necessitatem implere non poterimus utique perjuramus. Et cum omni facilitate vel temeritate maledicimus; ... et cum aliquid suspicamur temere, quod tamen plerumque non ita, ut credimus, comprobatur, sine ulla dubitatione delinquimus. *Serm.,* CIV, 3, col. 1946.

II. Cogitemus ex quo sapere cœpimus quid pro juramentis, quid pro perjuriis, quid pro maledictis, quid pro detractionibus, quid pro otiosis sermonibus, quid pro odio, quid pro ira, quid pro invidia, quid pro conscientia mala, quid pro gula, quid pro somnolentia, quid pro sordidis cogitationibus, quid pro concupiscentia oculorum, quid pro voluptuosa delectatione aurium, quid pro exasperatione pauperum, quid pro eo quod aut tarde aut difficile Christum in carcere visitavimus, quod peregrinos negligenter excepimus, quod secundum promissionem nostram in baptismo hospitibus pedes lavare neglexímus, quod infirmos tardius quam oportuit visitavimus, quod discordes ad concordiam non toto et integro animo revocavimus, quod Ecclesia jejunante prandere voluimus; quod in ipsa ecclesia stantes, dum sanctæ lectiones legerentur, otiosis fabulis occupati fuimus; quod aut psallendo aut orando aliquoties aliud quam oportuit cogitavimus; quod in conviviis non semper quæ sancta, sed aliquoties quæ sunt luxuriosa locuti sumus. *Serm.,* CCLVII, 2, col. 2220.

On pourrait douter que cette seconde liste soit une liste de *peccata minuta;* mais elle est précédée et suivie de phrases qui ne laissent aucun doute. Césaire admettait donc des degrés dans les premiers péchés énumérés, haine, colère, envie. On remarquera qu'il ne mentionne, comme pouvant comporter des atténuations, ni le vol, ni l'orgueil, ni l'avarice.

Les péchés « menus » sont ceux que tous les chrétiens contractent, car personne ne peut s'y soustraire, ni saint Jean l'Évangéliste, ni le saint homme Job, ni aucun saint. *Serm.,* LII, 1, col. 1844; XV, 4, col. 1771; CIV, 3, col. 1947.

Une question particulière, qui paraît difficile à résoudre, est de savoir si, d'après Césaire, l'accumulation des péchés menus équivaut à un péché capital. Il considère cette accumulation comme dangereuse pour la persévérance. L'habitude du péché léger conduit au péché grave, soit par l'endurcissement, soit par le désespoir. *Serm.,* XXII, 2, col. 1787; CCLVII, 2, col. 2220; CCLIX, 1, col. 2224. Plusieurs textes cependant semblent aller plus loin :

Non solum majora, sed etiam minuta, si nimium plura sunt, mergunt. *Serm.*, CIV, 1, col. 1946; cf. 4, col. 1947. Ailleurs il compare ces péchés à des taches ou à des déchirures : chacune est petite, mais, réunies, elles souillent complètement la tunique spirituelle et celui qui s'approche de l'eucharistie en cet état est sacrilège. *Serm.*, CCXCII, 6, col. 2299-2300.

Une autre question spéciale se pose à propos du devoir des époux. L'expression *cognoscere uxorem excepto filiorum desiderio* revient souvent pour désigner une espèce de péché « menu ». *Serm.*, CCLXXXVIII, 4, col. 2290, etc. La plupart du temps la mention est trop rapide pour qu'on puisse démêler le sens précis. D'après quelques textes, on voit que Césaire condamne non pas le désir de n'avoir pas d'enfants, mais la conduite extérieure de certains époux. D'abord, il met à peu près sur le même rang les femmes qui prennent des boissons pour se faire avorter et celles qui en prennent pour se rendre stériles : *quæ aut jam conceptos aut jam natos occidunt, vel certe unde non concipiant potiones sacrilegas accipiendo damnant in se naturam quam Deus voluit esse fecundam.* Sermon publié par dom Morin, *Revue bénédictine*, t. XIII (1896), p. 202, l. 70. *Quod si adhuc infantulus qui possit occidi intra sinum materni corporis non invenitur, non minus est quod ipsa intra hominem natura damnatur.* Autre sermon, *ibid.*, p. 208, l. 50. La faute en question est commise aussi quand on ne sait pas observer les temps : *Cum enim cuncta animalia tempus suum custodiant et nullum genus animalium post conceptum misceri videamus, sine dubio amplius hoc homines ad Dei imaginem facti custodire deberent.* Sermon publié par dom Morin, *ibid.*, t. XVI (1899), p. 247, l. 97; cf. *Serm.*, CCXCII, 7, col. 2300. Un autre cas est mentionné dans une comparaison : *Velim scire, ille qui uxore sua incontinenter utitur, si quoties eam luxuria victus agnoverit, toties suum agrum in uno anno araverit vel seruerit, qualem messem colligere possit*, etc. *Serm.*, CCXCII, 3, col. 2298. C'est le cas indiqué plus loin, *qui aliquoties nec prægnantibus uxoribus parcunt. Ibid.*, 7, col. 2300. D'accord avec le droit romain, Césaire proclame : *Uxor non propter libidinem, sed propter filiorum procreationem accipitur. Ibid.*, 3, col. 2298. Il ne paraît donc pas songer à d'autres abstinences que celles de certaines époques; il ajoute, en se fondant sur l'ancienne loi, *quoties fluxum sanguinis mulieres patiuntur*, et il confirme cette interdiction sur une théorie physiologique de l'origine des lépreux, épileptiques et démoniaques. *Ibid.*, 7, col. 2300.

D'une manière générale, il est très sévère pour les mouvements de la nature, même quand ils sont involontaires : *Illa inlusio quæ in somnis etiam nolentibus subripit, sine peccato esse non potest.* Sermon publié par dom Morin, *Revue bénédictine*, t. XVI (1899), p. 247, l. 89. La faute ainsi définie écarte de la communion et doit être expiée par la contrition, l'aumône, et, s'il est possible, le jeûne : *Post pollutionem quæ nobis nolentibus fieri solet, nobis communicare non licet, nisi prius præcedat compunctio et eleemosyna et, si infirmitas non prohibet, etiam jejunium. Serm.*, CCXCII, 5, col. 2299. Il n'est pas inutile de rapprocher de cette phrase la suivante : *Mulieres, quando maritos accipiunt, per triginta dies intrare in ecclesiam non præsumant. Ibid.*

Ces observances, que la première rigidité du christianisme et les souvenirs de l'ancienne Loi avaient introduites et maintenues, recevaient une nouvelle force de la théorie du péché originel. L'acte du mariage était vicié en lui-même. Dans un des sermons que nous venons de citer, Césaire aggrave la pensée de saint Augustin : *Fragilitas carnis compellit excedere modum peccati quod per luxuriam committitur.* Sermon, dans la *Revue bénédictine*, t. XVI (1899), p. 247, l. 101; cf. S. Augustin, *Serm.*, CLI, *P. L.*; t. XXXVIII, col. 819. Ici ce n'est plus l'excès qui est *peccatum*, puisqu'il s'agit de l'excès du péché. Saint Augustin n'a pas cette phrase. Mais ailleurs la présence des manichéens oblige Césaire à tempérer son zèle. De même que, dans les *Statuta*, il a réprouvé ceux qui condamnent et mariage et secondes noces, il écarte toute malédiction des femmes enceintes : *Quid enim mali fecit mulier quæ de proprio marito concepit. Serm.*, LXXV, 3, col. 1891.

Ajoutons que le péché discuté ici est toujours qualifié de *minutum*, de *parvum*. Voir surtout *Serm.*, XCII, 6, col. 2299. Outre les abstinences fondées sur la nature, Césaire en prescrit d'autres : plusieurs jours avant les fêtes, pendant tout le carême *et usque ad finem paschæ, Serm.*, X, 5, col. 1760; CXVI, 3, col. 1976; CXLI, 3, col. 2021; CXLII, 7, col. 2024; les violations de ces prescriptions sont assimilées aux autres abus du mariage au point de vue de l'appréciation de la faute.

9° *Suites et remèdes des péchés.* — Les péchés « capitaux » conduisent à la mort éternelle, *Serm.*, CIV, 8, col. 1949; CXVI, 1, col. 1975; CCXCIV, 6, col. 2305, etc.; personne n'y échappera, laïc ou évêque, clerc ou moine, nonne ou veuve. *Serm.*, LXXVII, 4, col. 1826. Le seul remède à ces fautes est la pénitence, *lacrimæ, rugitus et gemitus, Serm.*, CIV, 7, col. 1948, pénitence secrète, *Serm.*, CCXLIX, 6, col. 2208 = homil. XI de Durlach, dans le *Fauste* de M. Engelbrecht, p. 279, l. 7; *Serm.*, CCLVIII, 2, col. 2222; CCLXI, 1, col. 2227, ou publique. *Serm.*, CCLXI, 1, col. 2227. La pénitence est précédée d'un aveu : *Confessionem quæramus puro corde et pænitentiam donatam a sacerdotibus. Serm.*, CCL, 2, col. 2209; cf. CCLVIII, 1, col. 2222. La pénitence est efficace et remet sûrement les péchés. *Serm.*, CCLVII, 4, col. 2221; CCLVIII, 1, 2, col. 2222.

Les péchés « menus » ne pourraient perdre l'âme que si on les accumulait. Voir col. 2180. Mais ils doivent être expiés, dans cette vie par les bonnes œuvres, ou dans l'autre par le purgatoire.

A la tête des bonnes œuvres qui enlèvent les péchés « menus », *Serm.*, XV, 4, col. 1771, Césaire place l'aumône : *Bonum est jejunare, sed melius est eleemosynam dare;... jejunium sine eleemosyna nullum bonum est. Serm.*, CXLII, 2, col. 2023. Puis vient le jeûne, mais Césaire le mentionne rarement sans ajouter qu'on doit le régler d'après sa santé. *Ibid.*, 1, col. 2022. Enfin, il y a toutes les œuvres de miséricorde. Il en donne une énumération assez complète :

> Quoties infirmos visitamus; in carcere clausos et positos in vinculis requirimus, discordes ad concordiam revocamus, indicto in Ecclesia jejunio jejunamus, pedes hospitibus abluimus, ad vigilias frequenter convenimus, eleemosynam ante ostium prætereuntibus pauperibus damus, inimicis nostris quoties petierint veniam indulgemus : istis operibus et his similibus minuta peccata redimuntur cottidie. *Serm.*, CIV, 6, col. 1948; cf. CCLVI, col. 2219.

Aux œuvres de miséricorde, s'ajoutent les tribulations de la vie chrétiennement supportées, mort des proches, perte des biens, séparation finale opérée par la mort. *Serm.*, XV, 4, col. 1771; CIV, 4, col. 1947.

L'expiation des fautes légères a lieu après la mort dans le purgatoire. On trouve en effet dans Césaire le mot et la description précise : *Illo transitorio igne, de quo dixit apostolus* (I Cor., III, 15)..., *non capitalia sed minuta peccata purgantur. Serm.*, CIV, 1, col. 1946. *Ille purgatorius ignis durior erit quam quicquid potest in hoc sæculo pœnarum aut cogitari aut videri aut sentiri. Ibid.*, 5, col. 1948. Ce feu ne pourra effacer les péchés graves, *sed æterna illum flamma sine ullo remedio cruciabit. Ibid.*, 2, col. 1946.

Ainsi l'enseignement des fins dernières est étroitement lié à la prédication morale dans Césaire. Que de fois n'a-t-il pas fait appel, sur la fin de ses exhortations, à

l'image du dernier jugement, si bien que l'expression *ante tribunal Christi*, empruntée à saint Paul, II Cor., v, 10, est devenue une marque de son style dans les péroraisons. *Serm.*, XIII, 5, col. 1767; LIII, 3, col. 1846, etc.

10° *Vertus et vices.* — Ce qui vient d'être dit nous renseigne sur les théories de Césaire en matière morale. Il suffit d'ajouter qu'on ne trouve pas en général chez lui de classification. Il décrit la charité, la justice, la miséricorde et la chasteté comme un quadrige spirituel qui nous enlève à la patrie céleste. *Serm.*, CCLXXXVIII, 1, col. 2288. Ailleurs, il mentionne *castitatem, sobrietatem, disciplinam, caritatem.* Sermon publié dans le *Fauste* de M. Engelbrecht, p. 339, l. 26. Dans une homélie où il a mis la main, il énumère les *octo vitia* de la tradition ascétique. *Homilia sacra,* publiée par Elmenhorst, dans son édition de Gennadius, Hambourg, 1614. Ces indications sont subordonnées au but du prédicateur et varient avec les auteurs qu'il décalque. Le plus souvent il oppose dans des listes plus ou moins longues les vices et les vertus. *Serm.*, XVII, 3, col. 1776; XXXIV, 3, col. 1812; CCXLIV, 3, col. 2195, etc.

Ordinairement, Césaire n'envisage les bonnes œuvres que par leur côté négatif, comme les moyens de racheter les fautes légères ou comme l'opposé de vices condamnables. Cependant il fait au chrétien une obligation du progrès dans la vertu. Mourir dans la pureté baptismale ne suffit pas; il ne suffit pas de s'abstenir des fautes : *Grave malum est si profectum non habuerit in operibus bonis. Serm.*, CCLXIII, 3, col. 2232.

11° *Les sacrements.* — Nous avons déjà parlé du baptême et de la pénitence. Dans le baptême, Césaire comprend en général sous le même nom le baptême d'eau et la chrismation : *Omnes qui ad salutare baptismum consequendum Ecclesiæ offeruntur, et chrisma et oleum benedictionis accipiunt, ut jam non vasa vacua, sed Deo plena et templum Dei esse mereantur. Serm.*, XLII, 2, col. 1828 : ce texte paraît attribuer au baptême d'eau l'ablution des péchés, à la chrismation et aux onctions l'infusion du Saint-Esprit. Les autres détails que l'on pourrait relever sur le baptême et la pénitence concernent l'histoire des rits ou de la discipline.

L'eucharistie est un sacrement que l'on ne peut recevoir si l'on a sur la conscience un des *peccata capitalia*. Les sermons CXV, CXVI, semblent prouver qu'on osait le faire du temps de Césaire ; l'évêque proteste avec la dernière énergie contre cet abus. L'usage était de ne communier qu'aux grandes fêtes : il fallait s'y préparer. *Serm.*, X, 5, col. 1760; CXVI, 3, col. 1976; CXLI, 3, col. 2021. Le corps du Christ contient la vie : *In Christi corpore vita nostra consistit, Serm.*, CXV, 1, col. 1973 ; c'est le pain des anges et une nourriture céleste. *Serm.*, CXVI, 2, col. 1976; CXLIX, 2, col. 2035; CCLXXXII, 2, col. 2279. En somme, l'eucharistie n'a pas un relief bien grand dans ce qui nous reste de Césaire. Il s'est approprié, dans un de ses recueils, une homélie sur le sujet écrite en Gaule au Ve siècle. Morin, *Revue bénédictine,* t. XVI (1899), p. 341.

Il a au contraire trois textes intéressants sur l'onction des infirmes : *Quoties aliqua infirmitas supervenerit, corpus et sanguinem Christi ille qui ægrotat accipiat ; et inde corpusculum* (synonyme exact de *corpus* dans Césaire) *suum ungat ; ut illud quod scriptum est impleatur in eo* (Jac., v, 14-15) : « *Infirmatur aliquis... et si in peccatis sit, dimittentur ei.* » *Videte, fratres, quia qui in infirmitate ad ecclesiam cucurrerit, et corporis sanitatem recipere et peccatorum indulgentiam merebitur obtinere. Cum ergo duplicia bona possint in ecclesia inveniri, quare per præcantatores,* etc. *Serm.*, CCLXV, 3, col. 2238-2239. Césaire oppose l'action de l'eucharistie et de l'huile sainte aux sortilèges et aux formules magiques; même opposition dans les autres passages. Dans ce premier texte, nous voyons très clairement les points suivants : 1° une interprétation des deux versets de saint Jacques dans le sens d'un rit concret; 2° l'union de l'eucharistie et de l'huile sainte dans ce rit; 3° l'application du rit à toute maladie, légère ou grave, puisque le malade est supposé aller lui-même à l'église, puisque le rit est opposé à la médecine magique en général; 4° l'accomplissement du rit dans l'église. Ce dernier point est aussi sûr que les précédents. Ce texte fait partie d'une série d'exhortations de Césaire à venir à l'église et à s'y tenir convenablement et qui débute par les mots : *Omni die dominico ad ecclesiam convenite.*

Dans les deux autres passages, en parlant de diverses superstitions, l'évêque vient à mentionner les pratiques des mères qui cherchent à rendre la santé à leurs enfants : *Quanto rectius et salubrius erat ut ad ecclesiam currerent, corpus et sanguinem Christi acciperent, oleo benedicto et se et suos fideliter perungerent, et secundum quod Jacobus apostolus dicit, non solum sanitatem corporum, sed etiam remissionem acciperent peccatorum. Serm.*, CCLXXIX, 5, col. 2273. Césaire cite ensuite saint Jacques. Ici, le malade n'est plus transportable. Mais les parents doivent cependant aller à l'église, y recevoir l'eucharistie, s'oindre eux-mêmes d'huile sacrée et en frotter « les leurs ». *Suos* ne peut désigner que la famille et spécialement sans doute l'enfant malade. On remarquera que si l'huile est bénite par les prêtres, ce sont les fidèles qui se l'administrent eux-mêmes, comme nous le voyons faire à sainte Geneviève quelques années plus tôt (dans la Vie, § 49, publiée par Kohler, *Étude critique sur le texte de la Vie latine de sainte Geneviève de Paris*. Paris, 1881, dans la *Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences philologiques,* fasc. 48, p. 44).

Ce dernier détail est confirmé par un passage d'un sermon que dom Morin a publié pour la première fois : *Sicut scriptum est* (le texte de saint Jacques n'est pas cité), *oleo benedicto a presbiteris deberent perunguere et omnem spem suam in Deo ponere : contrario faciunt, et dum salutem requirunt corporum, mortem inveniunt animarum.* Homiliaire de Burchard de Wurzbourg ; sermon VI, publié par dom Morin, dans la *Revue bénédictine,* t. XIII (1896), p. 209.

Des deux premiers textes, il résulte que l'effet de l'onction est double : la santé du corps et la rémission des péchés. M. Puller, *The anointing of the sick in Scripture and tradition,* Londres, 1904, p. 69, s'est demandé si la rémission des péchés était attribuée à la réception de l'eucharistie ou à l'onction, si les péchés remis étaient *capitalia* ou *minuta;* dans le cas où les péchés *capitalia* seraient remis par l'onction, comment Césaire peut-il supposer qu'on ira communier d'abord dans cet état ? Il semble que Césaire suit les paroles de saint Jacques d'une manière tout à fait stricte : la rémission des péchés est attribuée par saint Jacques à l'onction, Césaire l'affirme ; de quels péchés ? saint Jacques ne précise pas, Césaire non plus. Manifestement, l'évêque d'Arles ne voulait pas en savoir plus long que son auteur.

Les trois phrases citées placent Césaire troisième interprète des paroles de saint Jacques, après Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione in spiritu et veritate,* l. VI, *P. G.*, t. LXVIII, col. 471, entre 412 et 426, et le pape Innocent Ier, lettre à Decentius d'Eugubium, 19 mars 416. *Epist.*, XXV, 8, *P. L.*, t. XX, col. 560.

IV. CONCLUSION. — La théologie de Césaire n'est pas originale. Elle procède de ses devanciers, souvent par simple transcription d'œuvres antérieures. Sur les questions de la grâce, Césaire est un augustinien strict. Cependant son témoignage a un intérêt historique ou dogmatique pour quelques points : la réalité de la chair et des souffrances du Christ, l'idée du Dieu de pitié, la pureté absolue de Marie, la descente aux enfers, la procession du Saint-Esprit, la valeur des deux Testaments, la distinction et la classification des péchés, la nécessité

des œuvres, la liste des œuvres de miséricorde, les effets respectifs de la chrismation et du baptême, la pratique et les effets de l'onction des malades. L'œuvre de Césaire est surtout importante pour l'histoire de la morale. C'est aussi essentiellement une œuvre d'enseignement élémentaire, et, comme l'évêque est par ailleurs très préoccupé de discipline et de règles ecclésiastiques, il éprouve plus que d'autres le besoin de codifier et de fixer. De là la tendance à réduire les vérités et les préceptes en formules, l'effort pour constituer un précis général du christianisme dans le cadre d'un symbole, le zèle à définir le système de la grâce. Pour atteindre ce but, Césaire, en homme pratique, sacrifie, s'il est nécessaire, ses préférences personnelles, sauf à reprendre ensuite par son enseignement ce qu'il a dû élaguer ou atténuer. Mais il veut d'abord aboutir. Ces qualités lui ont assuré une grande influence. Il avait fait subir aux idées et aux œuvres de ses devanciers une ventilation, dont il a transmis le résidu à ses successeurs. Au début d'une époque de barbarie, il est devenu un maître, un de ceux qui ont donné à l'Église mérovingienne une doctrine, une prédication, une discipline et une culture.

Les deux ouvrages principaux sont : A. Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles*, Paris, 1894 : 103e fasc. de la *Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences historiques et philologiques*, œuvre pénétrante et sûre : et C. F. Arnold, *Cæsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit*, Leipzig, 1894, livre développé, non sans digressions qui n'ont pas toutes une égale importance. Les deux auteurs ont une critique judicieuse, M. Malnory plus encore que M. Arnold. Ils n'ont pas complètement rendu inutile la notice de l'*Histoire littéraire de la France*, t. III, p. 190-234, 730-759. Depuis 1894, dom Morin est le seul auteur que l'on doive citer sur Césaire, devenu son fief. Ses mémoires ont été indiqués à mesure, le plus important pour le théologien a pour titre : *Le symbole d'Athanase et son premier témoin, Césaire d'Arles*, dans la *Revue bénédictine*, t. XVIII (1901), p. 337-363. Notre article est le résumé d'une étude sur *Le rôle théologique de Césaire d'Arles*, que nous avons fait paraître dans les n. 2 sq. de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. X (1905), p. 145 sq. Cette étude, qui doit tant à dom Morin, ne peut avoir qu'une valeur provisoire, en attendant l'édition qu'il prépare.

P. LEJAY.

2. **CÉSAIRE de Nazianze (Saint),** frère cadet de saint Grégoire le Théologien, naquit au bourg d'Arianze, vers l'an 330, et fut élevé avec le plus grand soin dans la maison paternelle. Un goût prononcé pour les sciences le conduisit aux célèbres écoles d'Alexandrie, où il étudia la géométrie, l'astronomie, surtout la médecine, en laquelle il éclipsa bientôt tous ses rivaux. Il refusa d'abord un poste aussi avantageux qu'honorable qui lui était offert à Constantinople, et retourna avec son frère dans sa patrie (360). Mais la ville impériale le revit bientôt en qualité de médecin de la cour, sous les règnes de Constance († 361) et de Julien l'Apostat († 363), qui s'efforça en vain de le ramener au paganisme. Sous Valens, en octobre 368, comme il exerçait en Bithynie un emploi considérable dans les finances, il échappa comme par miracle au terrible tremblement de terre qui ravagea Nicée. Retiré vivant de dessous les ruines de sa maison, se rendant aux instances de son frère et de saint Basile, il reçut le baptême et résolut de quitter le monde, lorsque, tombant malade, il mourut au bout de peu de jours, en exprimant le désir d'avoir les pauvres pour héritiers. Il avait vécu dans le célibat. Jacques Godefroy, dans ses notes sur le code théodosien, Lyon, 1665, t. VI, p. 354, identifie Césaire le médecin avec un Césaire mentionné dans ce code, X, 1, 8, qui fut préfet de Constantinople en 365 et jeté en prison par Procope la même année. Ammien Marcellin, XXVI, 7 ; Sozomène, *H. E.*, IX, 2, *P. G.*, t. LVII, col. 1597 sq. Bien que ce personnage paraisse dans la correspondance de saint Grégoire, comme destinataire de la lettre XXIII, *P. G.*, t. XXXVII, col. 57, il est plus que douteux que ce soit son frère. Les Πύστεις ou *Dialogi IV seu quæstiones et responsiones*, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 851-1190, attribuées à Césaire, sont sans doute d'un homonyme plus jeune.

S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, VII, *P. G.*, t. XXXV, col. 75 ; *Epist.*, XIV, XX, XXIX, *P. G.*, t. XXXVII, col. 45, 53, 63 ; S. Basile, *Epist.*, XXVI, XXXII, *P. G.*, t. XXXII, col. 301, 315 ; Photius, *Biblioth.*, cod. 210, *P. G.*, t. CIII, col. 689 ; Galland, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 847-852.

C. VERSCHAFFEL.

CÉSALPINI André, célèbre naturaliste italien, également versé dans les sciences expérimentales et dans la philosophie d'Aristote, naquit vers 1519, à Arezzo, en Toscane, professa la médecine à Pise, avec un très grand éclat, et devint, dans la suite, premier médecin du pape Clément VIII. La plupart de ses ouvrages ont trait aux sciences naturelles. En philosophie, Césalpini se laissa aller à des subtilités métaphysiques et à des hardiesses de langage qui le firent accuser d'irréligion. On lui prêta des opinions matérialistes, entachées d'athéisme, fort voisines, paraît-il, du système de Spinoza. Samuel Parker, archidiacre de Cantorbéry, se fit l'écho de ces accusations redoutables. *Disputatio de Deo et providentia divina.* Nicolas Taurel, médecin de Montbéliard, renouvela les mêmes attaques. *Alpes cæsæ, hoc est Andreæ Cæsalpini monstruosa et superba dogmata discussa et excussa*, in-8°, Francfort, 1597. L'Inquisition, à laquelle ces écrivains avaient fait appel, ne condamna pas Césalpini pour des opinions qu'elle regardait plutôt comme un jeu d'esprit que comme des conclusions mûrement arrêtées. Clément VIII appela à Rome le savant naturaliste, lui donna une chaire au collège de la Sapience et en fit son premier médecin. Le traité où Césalpini combat les folies de la magie et de la sorcellerie, *Dæmonum investigatio peripatetica, in qua explicatur locus Hippocrat., si quid divinum in morbis habeatur*, in-4°, Florence, 1580, fut composé, sur la demande de l'archevêque de Pise, à propos d'un cas de possession diabolique. Après un résumé historique très substantiel sur les faits de cette nature, il conclut que la possession étant surnaturelle, les secours de la médecine sont inefficaces et qu'il faut recourir à ceux de l'Église.

Michaud, *Biographie universelle*, 2e édit., t. VII, p. 354 ; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. IX, p. 435 ; Fuchs, *Andreas Cesalp., de ejus ingenio*, Marbourg, 1798 ; Bayle, *Dict. hist.* ; Boccone, *Museo di piante rare*, p. 125-132.

C. TOUSSAINT.

CESARE (Bonaventure-Amédée de), né à Castrovilari dans les Calabres, appartenait à l'ordre des mineurs conventuels dans lequel il se rendit célèbre par son érudition. Docteur et maître en théologie, il fut consulteur de l'Index et obtint le titre honorifique de définiteur perpétuel dans sa famille religieuse. La liste complète de ses ouvrages ne peut figurer ici ; voici seulement ceux qui ont trait à la théologie : *Due dissertazioni contro l'ateismo, provando esservi Dio, e l'anima ragionevole immortale*, in-12 ; *Ecclesia vindicata, sive hæreseologia, in qua omnes errores, hæresesque a mundi primordio ad huc usque tempora historice, chronologice, juxta optimas epochas, critice, dogmatice, referuntur et refutantur*, 3 in-fol., Rome, 1736-1737 ; l'ouvrage complètement préparé pour l'impression, devait former 8 vol. ; *De critices, in re præsertim sacra, recto pravoque usu*, in-12, Naples, 1741 ; *Lezioni catechistiche sulle virtu teologali, confessione sagramentale e santissima communione*, in-12 ; *De Deiparæ Virginis sanctissimæ conceptus mysterio*, in-12, Naples, 1751. Vers cette date, il tenait dans ses cartons un *Manuale polemicum*, in-fol., et des *Animadversiones in censuras D. Erasmi, Ludovici Vives, Joh. Phereponi alias J. Clerici in opera S. Augustini*. En 1753, il écrivait toujours au témoignage de Zavarroni.

Ange Zavarroni, *Bibliotheca Calabra*, Naples, 1753.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

CÉSARIENNE (OPÉRATION). On appelle opération césarienne ou hystérotomie l'extraction d'un fœtus viable par voie d'incision abdominale du sein maternel. Elle se pratique sur la fin de la gestation, soit du vivant de la mère, pour la sauver ainsi que son enfant dans des cas d'impossibilité de l'accouchement normal, soit après la mort de la mère pour amener son enfant au jour. De là deux sortes de circonstances à examiner séparément. — I. Opération césarienne *vivente matre.* II. Opération césarienne *post mortem.*

I. OPÉRATION CÉSARIENNE *VIVENTE MATRE.* — 1° *Conditions de licéité de l'opération césarienne et des opérations analogues.* — 1. Même dans les cas où une mère en état de gestation courrait de ce fait un danger mortel et ne pourrait être sauvée que par la suppression de la grossesse, les règles de la saine morale interdisent absolument toute intervention ou opération nécessairement fœticide, telle que la provocation de l'avortement, voir t. I, col. 2644-2652, l'embryotomie, voir ce mot, etc. (S. C. du Saint-Office, 31 mai 1884, 19 août 1889, 24 juillet 1895) ; mais il est légitime, en ces circonstances, de recourir à tous autres moyens médicaux ou chirurgicaux nécessaires pour sauver la mère, quand même ils pourraient entraîner accidentellement la mort du fœtus. Par conséquent, l'opération césarienne ainsi que les autres interventions chirurgicales (symphyséotomie, accouchement prématuré artificiel) qui permettent de sauver à la fois la mère et le fœtus, sont licites, quand elles sont imposées par les circonstances. Les risques qu'elles comportent sont du reste bien diminués de nos jours, là du moins où elles sont faites par des praticiens exercés, entourés de toutes les ressources de l'art ; ainsi, d'après les statistiques, sur 100 cas, l'opération césarienne sauverait environ 90 mères et autant d'enfants. Les résultats de la symphyséotomie sont les mêmes ; quant à l'accouchement prématuré artificiel, il ne présente pas notablement plus de dangers pour la mère, mais il assure moins facilement la survie du fœtus, attendu qu'il se pratique d'ordinaire beaucoup plus tôt que les deux opérations précédentes.

2. Il n'est pas besoin de dire que l'extraction du fœtus ne peut jamais être tentée avant qu'il soit viable, car autrement elle équivaudrait à un véritable fœticide. Cette remarque serait sans objet en ce qui concerne l'opération césarienne si, dans le cas de grossesse extra-utérine, une opération tout à fait analogue, la laparotomie, n'était indiquée pour libérer la mère. Or, consultée à ce sujet, Rome répondait, le 4 mai 1898 : « En cas de nécessité urgente, on peut pratiquer la laparotomie pour extraire du sein maternel le fœtus ectopique, pourvu que l'on pourvoie autant que possible et par tous les moyens indiqués dans la circonstance, à la vie du fœtus et à celle de la mère. » Il résulte de là tout au moins que la laparotomie ne serait pas permise s'il n'existait aucune chance sérieuse que l'enfant puisse vivre en dehors de sa mère. La même doctrine trouve plus fréquemment son application dans les circonstances où le salut de la mère exige le recours à l'accouchement prématuré artificiel. Le décret romain précité dit, en effet, que l'accouchement prématuré artificiel n'est pas illicite en soi, pourvu qu'il soit justifié et qu'on le pratique à une époque et d'une façon qui le rendent habituellement inoffensif pour la vie de la mère et pour celle de l'enfant. La justification requise consiste dans l'existence d'une véritable nécessité, et même d'une nécessité extrême s'il s'agissait d'intervenir à la limite de la viabilité du fœtus. Longtemps on a considéré comme non viables les fœtus âgés de moins de sept mois, mais de nos jours, grâce il est vrai à de particulières précautions, on réussit à élever ceux qui ont dépassé le sixième mois. Toutefois, comme il vient d'être dit, à cette latitude extrême, il faut que l'état de la mère réclame une intervention immédiate.

3. Une dernière question se pose au sujet de l'opération dite de Porro (ablation de l'utérus et de ses annexes) : Est-il permis de la faire comme complément d'une opération césarienne sans autre motif que celui d'éviter à la mère le retour de grossesses dangereuses ? La plupart des théologiens répondent négativement en s'appuyant sur le principe énoncé par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXV, a. 1, ad 2um, où il dit que l'on ne peut retrancher un membre à moins qu'il soit une cause de mort pour l'individu, comme, par exemple, dans le cas de gangrène. Il suit de là en effet que la mutilation en question est permise, non pas dans tous les cas d'opération césarienne, mais seulement quand elle contribuera efficacement au salut de la mère en assurant mieux le succès de ladite opération, c'est-à-dire dans des circonstances spéciales dont l'appréciation est nécessairement laissée à la conscience du chirurgien.

2° *Cas pratiques concernant l'opération césarienne.* — 1. Le devoir du médecin est entièrement tracé par les considérations précédentes. Le praticien s'abstiendra donc de toute opération fœticide et même, s'il a le choix du moment, il préférera retarder plutôt que de précipiter son intervention, pourvu que ce délai ne nuise en aucune façon à la mère. Au terme de la gestation, il n'aura plus que le choix entre l'opération césarienne et la symphyséotomie ; entre ces deux moyens d'action, qui s'équivalent, il lui est loisible, à ne considérer que le point de vue moral, d'adopter l'un ou l'autre. Enfin, surtout s'il est chrétien, il songera à baptiser ou à faire baptiser immédiatement tout fœtus dont la vie lui paraîtra être en danger.

2. De son côté, la mère a l'obligation grave et de se refuser à toute opération fœticide et de se prêter dans l'intérêt de sa propre conservation, de celle du fœtus et du salut éternel de celui-ci à toute opération conservatrice jugée nécessaire par le médecin. Le danger qui résulte pour elle de l'intervention chirurgicale lui crée naturellement le devoir de mettre ordre à sa conscience en recevant les sacrements.

3. Quelle ligne de conduite le prêtre suivra-t-il en sa qualité de confesseur de la mère, si elle accepte ou demande la suppression du fœtus ? Très certainement, il devra présumer que la mère est de bonne foi ; par conséquent, il évitera de lui opposer une obligation rigoureuse, toutes les fois qu'il sera fondé à craindre de la trouver rebelle à cet avertissement, de peur de la mettre sans nécessité dans l'impossibilité d'être absoute.

II. OPÉRATION CÉSARIENNE *POST MORTEM.* — 1° Le fœtus ne meurt pas nécessairement en même temps que la mère ; sa survivance pendant un temps plus ou moins long, mais toujours fort réduit, dépend surtout de la nature de la maladie de la mère, de l'époque plus ou moins avancée de la grossesse et des précautions prises aussitôt après le décès de la mère pour empêcher la mort d'achever son œuvre sur le fœtus. Dès lors, quand il y a probabilité de vie du fœtus, il y a, en soi, obligation, au double point de vue de l'humanité et de la religion, de tenter de sauver l'enfant ou tout au moins de lui assurer le bienfait du baptême. Saint-Office, 15 février 1760. Toutefois le médecin ne peut agir que du consentement, au moins présumé, de la famille : il insistera donc auprès d'elle pour qu'il lui soit permis de procéder sans délai à l'extraction de l'enfant. La crainte qui pourrait le retenir d'opérer avant que la mère soit réellement décédée n'est pas sérieuse : du reste, dans les cas douteux, il devrait attendre. Reste le défaut de constatation légale de la mort, mais de ce chef le médecin qui aurait opéré dans ces conditions ne serait passible d'aucune poursuite. Si l'enfant mis au jour est en danger imminent de mort, les prescriptions indiquées ci-dessus relativement au baptême devront être suivies.

2° Une décision de Rome (13 décembre 1899) a définitivement déterminé le rôle à tenir par le prêtre dans

la circonstance : engager les parents à faire pratiquer l'opération et s'abstenir pour tout le reste.

Ballerini, *Opus theologicum morale*, t. II, sect. V ; Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ*, disp. II ; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones*, t. I ; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I ; Berardi, *Praxis confessariorum*, t. I ; Moureau et Lavrand, *Le médecin chrétien*, part. II.

H. MOUREAU.

CHACON Alphonse (Ciacconius ou Ciaconii), d'origine espagnole, naquit vers 1542, prit l'habit dominicain au couvent de Saint-Thomas, à Séville. Régent des études, puis maître en théologie, de bonne heure Chacon s'adonna aux études historiques. Ses recherches l'ayant conduit à Rome, Grégoire XIII le prit en grande affection et le nomma pénitencier de Sainte-Marie-Majeure. Chacon employa utilement à des travaux d'érudition les loisirs que lui laissait sa charge. En 1591, il avait déjà composé 20 volumes. D'après certains auteurs dont les sources ne nous sont pas indiquées, il aurait été élu et sacré patriarche d'Alexandrie par Clément VIII, mais Fontana, *Theatrum dominicanum*, n'en parle pas. Chacon mourut à Rome, à l'âge de 59 ans, vers 1601. — Outre un certain nombre d'ouvrages d'érudition profane, il a laissé : 1° *De Hieronymi cardinalitia dignitate quæstio*, in-4°, Rome, 1591 ; Venise, 1593 ; 2° *De signis SS. Crucis, quæ, diversis orbis regionibus, et nuper anno* MDXCI *in Gallia et Anglia divinitus ostensa sunt, et eorum explicatione tractatus*, in-8°, Rome, 1591 ; 3° *De jejuniis et varia eorum apud antiquos observantia tractatus*, in-4°, Rome, 1599 ; 4° l'ouvrage par lequel Chacon est surtout connu : *Vitæ et res gestæ summorum pontificum Romanorum et S. R. E. cardinalium ab initio nascentis Ecclesiæ ad Clementem VIII*, 2 in-fol., Rome, 1601 ; *ad Urbanum VIII*, 2 tom. in-fol., Rome, 1630 ; *ad Clementem IX*, 4 in-fol., Rome, 1677 ; *ad Clementem XII* (Guarnacci), 6 in-fol., Rome, 1751 ; 7 in-fol., Rome, 1787 ; 5° *Bibliotheca libros et scriptores ferme cunctos ab initio mundi ad annum* MDLXXXIII *ordine alphabetico complectens* (jusqu'à la lettre EPI), in-fol., Paris, 1729 ; Amsterdam, 1744.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 344 ; A. Ciacconius, *Bibliotheca*, col. 97.

R. COULON.

CHADUC Blaise, fils du savant antiquaire français de même nom, naquit, en 1608, à Riom (Auvergne), entra à l'Oratoire, le 28 janvier 1629, y professa, tour à tour, les belles-lettres, la philosophie, la théologie, et se livra ensuite, avec beaucoup de succès, au ministère de la prédication. Il a laissé, outre divers recueils de poésie latine : *Lettre d'un théologien à un sien ami sur l'usure*, in-fol., 1672, où il soutient que le prêt à intérêt n'est contraire qu'à la charité et qu'il n'est défendu de tirer l'intérêt de son capital qu'à l'égard des pauvres, et non à l'égard des riches et des commerçants. Un de ses confrères, le P. Thorentier, sous le pseudonyme de sieur du Tertre, ayant contesté ses doctrines : *L'usure expliquée et condamnée par les saintes Écritures*, Chaduc lui répondit : *Traité de la nature de l'usure, selon la loi de Dieu et la doctrine des saints Pères*, in-16, Avignon, 1675. On a encore de lui un recueil de douze sermons : *Dieu enfant*, in-12, Lyon, 1682, d'autres sermons pour l'octave du saint-sacrement et pour celle des morts, enfin un *Panégyrique de saint Amable*, patron de son pays natal. En général, ses discours sont assez bien écrits, mais ils manquent presque totalement d'onction. Il eut, pourtant, de la vogue dans les chaires de Paris, où il mourut le 18 janvier 1694.

L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, sous le généralat du P. Senault, édit. Ingold et [illegible], Paris, 1904, p. [illegible].

C. TOUSSAINT.

CHAIGNON Pierre, jésuite français, né à Saint-Pierre-la-Cour, aujourd'hui Saint-Pierre-sur-Ourhe (Mayenne), le 8 octobre 1791, entra au noviciat le 14 août 1819, et mourut à Angers le 20 septembre 1883. Il consacra sa longue vie au ministère des missions paroissiales et des retraites, particulièrement des retraites sacerdotales, dont il donna plus de 300 dans presque tous les diocèses de France. Il a reproduit la substance de sa prédication dans des ouvrages qui, au jugement de Mgr Freppel, sont « un monument remarquable d'éloquence et de piété, et assurent à leur auteur une place distinguée parmi les maîtres les plus éminents de la vie spirituelle ». Ses œuvres principales sont : *Le prêtre à l'autel ou le saint sacrifice de la messe dignement célébré*, Angers, 1853 ; *Nouveau cours de méditations sacerdotales, ou le prêtre sanctifié par la pratique de l'oraison*, 3 vol., *ibid.*, 1858 ; 3e édit., 5 vol., 1861. Ces deux ouvrages ont eu, du vivant même du P. Chaignon, 11 éditions françaises et des traductions en plusieurs langues. L'auteur lui-même a adapté le second à l'usage de tous les fidèles et des religieux sous les titres de : *La méditation ou le fidèle sanctifié par la pratique de l'oraison mentale*, 2 ou 3 vol., *ibid.*, 1863 ; *Méditations religieuses ou la perfection de l'état religieux, fruit de la parfaite oraison*, 4 in-12, *ibid.*, 1869 ; 3 in-18.

Mgr Freppel, *Éloge du P. Chaignon*, dans *Œuvres pastorales et oratoires*, t. VI, p. 13 ; Séjourné, S. J., *Vie du P. Chaignon*, Paris, 1888 ; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jesus*, t. II, col. 1031 ; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 1491.

H. DUTOUQUET.

CHALCÉDOINE (Concile de). — I. Préliminaires. II. Histoire du concile. III. Texte. IV. Histoire. V. Explication du formulaire dogmatique de foi.

I. PRÉLIMINAIRES. — Ce concile, IVe œcuménique, tient une place importante dans l'histoire de l'Église, aussi bien par le nombre des évêques qui y prirent part que par la gravité des questions qui y furent débattues. En portant contre le monophysisme une sentence de condamnation irrévocable, il compléta l'œuvre doctrinale du IIIe concile œcuménique et fixa définitivement la doctrine et la terminologie catholique sur la question de la christologie. Sans entrer ici dans des développements qui trouveront leur place à l'article EUTYCHÈS, rappelons cependant comment la condamnation de Nestorius, loin de mettre un terme aux controverses christologiques, avait au contraire soulevé un nouveau débat et provoqué une nouvelle hérésie, celle d'Eutychès. La pensée chrétienne était, semble-t-il, fatalement condamnée à se débattre entre deux théories opposées et extrêmes, le dualisme personnel de Nestorius et le monophysisme d'Eutychès, avant d'arriver à la formule définitive qui devait exprimer les rapports réels établis par le mystère de l'Incarnation entre la nature humaine du Christ et sa nature divine. Nestorius avait nié l'unité de personne en Jésus-Christ et soutenu que sa divinité et son humanité, conservant l'une et l'autre leur personnalité propre, ne s'étaient trouvées unies que par des liens moraux et purement accidentels. Eutychès, lui, exagéra cette unité personnelle et, par un excès contraire, la transforma en une unité de nature. L'un ayant distingué, jusqu'à les séparer, l'humanité et la divinité du Christ, l'autre les unit au point de les confondre. C'est alors que l'Église, qui était déjà intervenue au concile d'Éphèse (431) pour sauvegarder l'unité réelle et personnelle du Christ, éleva de nouveau la voix au concile de Chalcédoine, pour maintenir dans cette unité personnelle la distinction réelle des natures et définir solennellement que Jésus-Christ, fils de Dieu incarné, n'était qu'une seule personne en deux natures distinctes. Cette définition mit un terme au débat, sans toutefois réconcilier pleinement avec l'Église les deux partis opposés, qui réussirent, on le sait, à se perpétuer en Orient, l'un dans les Églises monophysites d'Arménie, de Syrie et d'Égypte, l'autre dans l'Église nestorienne de Perse.

Au fait de la convocation et de la tenue du concile de

Chalcédoine se rattachent comme préliminaires un certain nombre d'autres faits et de documents dont il faut parler sommairement, sous peine de n'avoir qu'une idée insuffisante de la manière dont le débat fut engagé et la question résolue par les Pères de ce concile. Eutychès avait été, en 448, condamné une première fois et déposé de sa charge d'archimandrite par le synode ἐνδημοῦσα de Constantinople, réuni sous la présidence de l'archevêque Flavien. Il protesta publiquement contre cette condamnation et, en même temps qu'il en appelait au saint-siège, *Epist. Eutych. ad Leon.*, XXI, *P. L.*, t. LIV, col. 714-718, il invoqua l'appui de la cour, où il avait un protecteur puissant dans la personne de l'eunuque Chrysaphius. Sollicité à la fois par Eutychès et par Théodose II de casser la sentence de condamnation, le pape saint Léon différa son jugement jusqu'à la réception des actes synodaux expédiés par Flavien. Lorsqu'il les eut reçus et qu'il en eut pris connaissance il se hâta d'approuver la condamnation portée contre « l'erreur téméraire et insensée » d'Eutychès. *Epist.*, XXVII, *P. L.*, t. LIV, col. 752. Il annonçait en même temps une instruction dogmatique plus développée, qu'il expédia, en effet, le 13 juin 449, à l'adresse de Flavien. *Epist.*, XXVIII, col. 755-782.

Pendant ce temps, Théodose II, circonvenu par Eutychès et par Dioscore, patriarche d'Alexandrie, qui avait pris fait et cause pour ce dernier, avait convoqué à Éphèse, pour le mois d'août, un concile destiné à reviser le procès d'Eutychès. Le pape y fut invité; et bien qu'il le jugeât, avec Flavien, inopportun, dangereux même dans les circonstances actuelles, il s'y fit représenter par trois légats, parmi lesquels le diacre Hilaire. Le concile s'ouvrit le 8 août 449 et dégénéra bientôt, comme on le sait, sous la conduite de Dioscore d'Alexandrie et de Juvénal de Jérusalem, en un conciliabule où les menaces et la violence même arrachèrent à près de 135 évêques une sentence d'acquittement pour Eutychès et de condamnation pour Flavien. Voyant ses adversaires résolus à le condamner, Flavien en avait préalablement appelé à de nouveaux juges, Mansi, *Concil.*, t. VI, p. 907; sans que l'on puisse toutefois décider quelle fut la portée de cet appel, et s'il s'adressait à un nouveau concile général, ou au pape, ou aux deux à la fois. Hefele, *Conciliengeschichte,* Fribourg-en-Brisgau, 1856, t. II, p. 360. Quoi qu'il en soit, dans le trouble et la confusion qui suivirent ces tristes événements, les regards se tournèrent de toutes parts vers Rome. C'est de là que devait, en effet, venir pour l'Orient la lumière et le salut. Saint Léon commença par faire annuler, dans un concile tenu à Rome sous sa présidence (6 octobre 449), tout ce qui avait été décidé à Éphèse. *Epist.*, XLVI, *P. L.*, t. LIV, col. 838. Puis il écrivit à Théodose II pour l'engager à désavouer ce conciliabule, qu'il qualifiait d'*Ephesinum non judicium sed latrocinium,* et à consentir à la réunion en Italie d'un nouveau concile. *Epist.*, XLIII-XLIV, *P. L.*, t. LIV, col. 821-832. Théodose II hésitait; le pape renouvelant ses instances, il affirma que tout s'était passé régulièrement à Éphèse, *Epist.*, LXII-LXIV, *P. L.*, t. LIV, col. 875-878, et sollicita la reconnaissance d'Anatole, le nouvel élu que l'influence de Dioscore venait de faire élever sur le siège de Constantinople, en remplacement de Flavien déposé. *Epist.*, LXIX, col. 890-892. Saint Léon exigea au préalable qu'Anatole souscrivît à la condamnation de Nestorius et d'Eutychès et donnât une approbation pleine et entière à sa lettre dogmatique. Puis, revenant sur le projet de concile en Italie, il déclarait qu'il n'en estimait maintenant la tenue nécessaire qu'au cas où les évêques dissidents se refuseraient à accepter son exposé dogmatique de la foi. Survinrent sur ces entrefaites (28 juillet 450) la mort de Théodose et l'élévation au trône de sa sœur Pulchérie et de Marcien. Les nouveaux maîtres de l'empire étaient aussi sincèrement attachés à la foi orthodoxe que dévoués au saint-siège. Dans la lettre par laquelle il annonçait au pape son élévation au trône, Marcien lui déclara son dessein de réunir le concile projeté, mais en Orient. *Epist.*, LXXVI, col. 904. Saint Léon, lui, préférait remettre à plus tard la réalisation de ce projet. En novembre 450, Anatole avait, dans un synode à Constantinople, accepté la lettre du pape et condamné en présence de ses légats Nestorius et Eutychès. La lettre avait été envoyée aussi aux autres métropolitains d'Orient : tout annonçait qu'elle serait souscrite et qu'un certain nombre d'évêques, jusque-là partisans d'Eutychès et de Dioscore, s'y rallieraient. Saint Léon, informé de ces symptômes d'apaisement, *Epist.*, LXXVII, col. 905-907, et persuadé qu'un nouveau débat sur ces questions irritantes serait plus dangereux qu'utile, conseilla de différer (juin 451). *Epist.*, LXXXIII, col. 919-920.

Mais la lettre du pape n'était pas encore parvenue à Constantinople que déjà l'ordre de convocation se trouvait lancé, et l'ouverture du concile fixée, pour le 1[er] septembre, à Nicée en Bythinie. Mansi, t. VI, col. 551-553. Saint Léon, informé de ce qu'il considérait comme un fâcheux contre-temps, ne refusa pas cependant son assentiment au synode qui allait s'ouvrir, *Epist.*, LXXXIX, *P. L.*, t. LIV, col. 930, et désigna, pour l'y représenter et y présider en son nom, des légats qu'il munit d'instructions très précises. *Epist.*, LXXXVIII, col. 927-930. Cf. *Concil. chalc. acta*, sess. I, Mansi, t. VI, col. 581; sess. XVI, t. VII, col. 443. C'étaient, outre l'évêque Lucentius et le prêtre Basile déjà envoyés en mission à Constantinople, Paschasinus, évêque de Lylibée, le prêtre Boniface et Julien, évêque de Cos. Toutefois ce dernier ne prit pas place au concile parmi les légats du pape, mais occupa son rang parmi les évêques.

II. HISTOIRE DU CONCILE. — Déjà les évêques se trouvaient, en assez grand nombre, réunis à Nicée et occupés à préparer l'ouverture des sessions conciliaires, lorsque l'empereur, qui désirait, sinon être présent aux débats, du moins se tenir à proximité du lieu où ils se poursuivraient, afin sans doute d'être en mesure d'intervenir, le cas échéant, les invita à se transporter plus près de Constantinople, à Chalcédoine, sur la rive d'Asie. Mansi, t. VI, col. 557. C'est là, dans l'église de la martyre Euphémie, que s'ouvrit, le 8 octobre 451, la plus imposante réunion d'évêques que l'Orient eût jamais vue. Ils s'y trouvaient rassemblés au nombre de 600 environ. Les différents témoignages ne sont pas d'accord sur le chiffre exact. Les actes conciliaires ne nous livrent que des listes incomplètes, Mansi, t. VI, col. 565 sq.; t. VII, col. 429 sq.; dans une lettre au pape le synode parle de 520 évêques présents, *Epist.*, XCVIII, *P. L.*, t. LIV, col. 952; saint Léon donne le chiffre approximatif de 600, *Epist.*, CII, col. 983; Tillemont, *Mémoires,* t. XV, p. 641, admet, tout compte fait, le chiffre de 630 membres présents, y compris les représentants des évêques empêchés de venir en personne. Presque tous les Pères du concile appartenaient à l'Église d'Orient; l'Occident n'y était guère représenté, en dehors des légats pontificaux, que par deux Africains, Aurélius d'Adrumète et Rusticianus. Cf. Hefele, *Concil.*, t. II, p. 404.

Un autre point sur lequel ne s'accordent guère non plus ni les exemplaires connus des actes synodaux, ni les témoignages des historiens, est celui relatif au nombre exact et au partage des sessions conciliaires. Certains manuscrits ne renferment que les six premières sessions, les seules où l'on ait traité la question dogmatique; d'autres, incomplets eux aussi, groupent dans une VII[e] session toutes les questions traitées et les décisions prises dans les nombreuses sessions qui suivirent. Cf. Hefele, *loc. cit.*, p. 393. Évagre, *H. E.*, II, 18, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2590, n'en énumère que quinze; il est manifestement incomplet. Le diacre romain Rusticus, dans sa collection officielle des actes synodaux, répartit les travaux des Pères entre 16 sessions différentes. C'est

le partage communément adopté par les éditeurs des Actes. Cependant les Ballérini établissent qu'il y eut en réalité 21 sessions distinctes, à distribuer entre 14 journées; et Hefele, *loc. cit.*, p. 394, dresse un tableau de concordance entre ces différentes données. De ces multiples sessions, les six premières seules furent consacrées, en tout ou en partie, à la question dogmatique, la seule qui nous intéresse ici. On s'occupa uniquement dans les autres des accusations et des contestations diverses provoquées par les démêlés religieux des dernières années. C'est au cours de la XVe session que furent rédigés et souscrits les 30 canons qui portent le nom de ce concile. La XVIe et dernière, suivant l'ordre communément adopté, entendit la protestation des légats du pape contre le 28e de ces canons, celui qui reconnaissait à l'archevêque de Constantinople une prééminence d'honneur et de dignité sur les autres sièges d'Orient.

Les actes de ce concile, qui occupent dans Mansi une partie des t. VI, col. 539-1102, et VII, col. 1-627, comprennent, conformément au partage adopté par les auteurs de l'édition romaine de 1608, trois parties distinctes : 1° les documents qui concernent les négociations préliminaires au concile, en particulier les lettres du pape et des empereurs Théodose et Marcien; 2° les protocoles même des sessions conciliaires, dans lesquels sont insérés, à leur place respective, les différents documents lus ou mentionnés au cours de ces sessions; on y trouve, entre autres, les actes complets du synode ἐνδημοῦσα tenu en 448 sous la présidence de Flavien contre Eutychès, et ceux du brigandage d'Éphèse; 3° les pièces postérieures au concile, dont la plupart sont relatives à l'approbation par le pape des décisions conciliaires. Mansi a inséré parmi ces dernières le *Codex encyclius* ou collection, faite sur l'ordre de Léon, successeur de Marcien, des lettres adressées à cet empereur vers 458 par les synodes provinciaux, pour défendre le concile de Chalcédoine contre les attaques des monophysites.

Peut-on attribuer à l'ensemble des protocoles qui nous ont conservé le détail des discussions et des délibérations conciliaires la valeur d'une collection officielle proprement dite? Les avis sont partagés sur ce point. Les uns pensent que nous n'avons là que des comptes rendus privés dus à la plume des sténographes particuliers attachés à la personne des évêques de l'assemblée. D'autres admettent qu'il y eut de ces actes une rédaction officielle, celle précisément que nous ont conservée les manuscrits, avec des divergences secondaires attribuables aux copistes et sensibles surtout dans le partage des sessions et la répartition de la matière entre elles. Hefele qui se range à cette seconde opinion, *Concil.*, t. II, p. 396, l'appuie sur la concordance fondamentale des différents textes transmis par les manuscrits et l'étaie de l'affirmation contenue dans la lettre synodale adressée au pape par le concile. Mansi, t. VI, col. 155. Il y est dit que l'on communique au pape, en vue d'une confirmation, πᾶσαν τῶν δύναμιν τὴν πεπραγμένων. Cette collection était sans doute incomplète, puisque, en mars 453, saint Léon charge son nonce à Constantinople, Julien de Cos, d'en constituer une complète et d'y joindre une traduction latine. *Epist.*, CXIII, *P. L.*, t. LIV, col. 1028.

Saint Léon avait revendiqué pour ses légats la préséance dans le concile et la direction des débats. *Epist.*, LXXXIX-XCV, col. 930-944. C'est bien, en effet, comme présidents du concile au nom du pape que ceux-ci se posent; et ils sont reconnus comme tels. Ils occupent parmi les évêques la place d'honneur; au cours des débats, ils insistent sur la nullité des décisions prises sans leur assentiment; le synode lui-même, dans sa lettre au pape, s'exprime en termes qui caractérisent bien leur rôle de représentants de l'autorité suprême, *Epist.*, XCVIII, *P. L.*, t. LIV, col. 952; enfin le pape répondant au synode, qui avait sollicité de lui la confirmation des décisions prises, parle encore des légats, *qui vice mea orientali synodo præsederunt. Epist.*, CIII, col. 988. Aucun concile d'Orient ne donna lieu, de part et d'autre, à une affirmation aussi nette de la primauté pontificale.

A côté des légats pontificaux, nous voyons apparaître les commissaires impériaux qui jouent, eux aussi, un rôle prépondérant dans la direction des débats. Ils y interviennent constamment; parfois même ils semblent effacer les représentants du pape et les laisser au second plan. Ce ne sont pas ceux-ci, mais les commissaires, qui déterminent l'ordre du jour de l'assemblée et règlent la marche des débats. Ils prennent part à la discussion, la dirigent même, s'abstenant au reste, lorsqu'il s'agit d'arrêter des décisions dogmatiques ou canoniques, et laissant toute liberté aux Pères du concile pour en délibérer et en décider sous la présidence des légats. La présence et l'intervention de ces représentants de l'empereur ne furent pas sans exercer une très heureuse influence sur la marche des débats et sur la solution des questions pendantes; car ils surent ne pas abuser de leur situation et de l'autorité qu'elle leur conférait, et rester toujours parfaitement d'accord avec les représentants du pape.

Après ces préliminaires nécessaires, il nous reste à étudier le contenu même des actes synodaux. Le plan de notre travail ne comportant que l'examen de la question dogmatique, nous nous bornerons aux six premières sessions conciliaires, celles où s'élabora la définition qui nous intéresse. C'est dans la Ve session, qui se tint le 22 octobre, que les termes en furent définitivement arrêtés. Mais il résulte des discussions qui la préparèrent que les Pères s'étaient d'abord refusés à rédiger un nouvel exposé de la foi chrétienne sur l'incarnation. Ils estimaient suffisants les symboles de Nicée et de Constantinople, éclairés par les déclarations des conciles postérieurs et par les écrits ou les lettres des Pères et des docteurs. Revenant dans la suite sur leur première décision, ils donnèrent leur approbation à un projet de décret rédigé par une commission constituée au cours de la Ve session. C'était moins un symbole précis et complet qu'un exposé assez développé, sous forme de discours, des croyances de l'Église sur la question controversée.

III. TEXTE DU FORMULAIRE DOGMATIQUE. — Voici la partie la plus importante de ce décret dogmatique. Cf. Mansi, t. VII, col. 107-118; Denzinger, *Enchiridion*, Wurzbourg, 1865, n. 134, p. 44-46.

Τοῖς τε γάρ εἰς υἱῶν δυάδα τὸ τῆς οἰκονομίας διασπᾶν ἐπιχειροῦσι μυστήριον παρατάττεται, καὶ τοὺς παθητὴν τοῦ μονογενοῦς λέγειν τολμῶντας τὴν θεότητα, τοῦ τῶν ἱερων ἀπωθεῖται συλλόγου, καὶ τοῖς ἐπὶ τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ κρᾶσιν ἢ σύγχυσιν ἐπινοοῦσιν ἀνθίσταται· καὶ τοὺς οὐρανίου ἢ ἑτέρας τινὸς ὑπάρχειν οὐσίας τὴν ἐξ ἡμῶν ληφθεῖσαν αὐτῷ τοῦ δούλου μορφὴν παραπαίοντας ἐξελαύνει· καὶ τούς δύο μὲν πρὸ τῆς ἑνώσεως φύσεις τοῦ Κυρίου μυθεύοντας, μίαν δὲ μετὰ τὴν ἕνωσιν ἀναπλάττοντας, ἀναθεματίζει. Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες

Il s'oppose (le synode) à ceux qui cherchent à diviser le mystère de l'incarnation en une dualité de Fils, exclut de la participation aux sacrés mystères ceux qui osent déclarer passible la divinité du Fils unique et contredit à ceux qui imaginent un mélange ou une confusion des deux natures dans le Christ; il rejette ceux qui déraisonnent jusqu'à dire que la forme d'esclave que le Fils nous a empruntée est d'une nature céleste ou de toute autre nature que la nôtre; il anathématise ceux qui ont inventé cette fable qu'avant l'union il y avait deux natures dans le Seigneur, mais qu'après l'union il n'y en a plus qu'une seule. A la suite des saints Pères, nous enseignons tous à l'unanimité, un seul et

ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, Θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν, ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν, χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατά τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, υἱὸν, κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν [ἐκ δύο φύσεων] ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δε μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, Θεὸν λόγον· κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσε καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον. Τούτων τοίνυν μετὰ πάσης πανταχόθεν ἀκριβείας τε καὶ ἐμμελείας παρ' ἡμῶν διατυποθέντων, ὥρισεν ἡ ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος, ἑτέραν πίστιν μηδένι ἐξεῖναι προφέρειν ἢ γοῦν συγγράφειν ἢ συντιθέναι ἢ φρονεῖν ἢ διδάσκειν ἑτέρους· Τοὺς δὲ τολμῶντας ἢ συντιθέναι πίστιν ἑτέραν ἢ γοῦν προκομίζειν ἢ διδάσκειν ἢ παραδιδόναι ἕτερον σύμβολον τοῖς ἐθέλουσιν ἐπιστρέφειν εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐξ Ἑλληνισμοῦ ἢ ἐξ Ἰουδαϊσμοῦ ἢ γοῦν ἐξ αἱρέσεως οἱασδηποτοῦν, τούτους, εἰ μὲν εἶεν ἐπίσκοποι ἢ κληρικοὶ, ἀλλοτρίους εἶναι τοὺς ἐπισκόπους τῆς ἐπισκοπῆς, καὶ τοὺς κληρικοὺς τοῦ κλήρου : εἰ δὲ μονάζοντες ἢ λαϊκοὶ εἶεν, ἀναθεματίζεσθαι αὐτούς.

même Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ, complet quant à sa divinité, complet aussi quant à son humanité, vrai Dieu et en même temps vrai homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père par sa divinité, consubstantiel à nous par son humanité, en tout semblable à nous, sauf pour ce qui est du péché; engendré du Père, avant tous les siècles, quant à sa divinité; quant à son humanité, né pour nous, dans les derniers temps, de Marie, la Vierge, et la Mère de Dieu; nous confessons un seul et même Christ Jésus, fils unique, que nous reconnaissons être en deux natures, sans qu'il y ait ni confusion, ni transformation, ni division, ni séparation entre elles : car la différence des deux natures n'est nullement supprimée par leur union; tout au contraire, les attributs de chaque nature sont sauvegardés, et subsistent en une seule personne et en une seule hypostase; et nous confessons, non pas (un fils) partagé ou divisé en deux personnes, mais bien un seul et même fils, fils unique et Dieu Verbe, Notre-Seigneur Jésus-Christ; tel qu'il a été prédit jadis par les prophètes, tel que, lui-même, il s'est révélé à nous et tel que le symbole des Pères nous l'a fait connaître. Ces différents points de doctrine une fois déterminés et formulés avec toute l'attention et toute la précision possible, le saint et œcuménique synode déclare qu'il n'est loisible à personne de proposer une autre croyance ou de l'enseigner aux autres. Quant à ceux qui oseraient soit constituer une autre doctrine, soit présenter, ou enseigner, ou livrer un autre symbole à ceux qui désirent revenir de l'hellénisme, ou du judaïsme, ou de toute autre hérésie, à la connaissance de la vérité, s'ils sont évêques ou clercs, qu'ils soient exclus, les évêques de l'épiscopat, les clercs de la cléricature; s'ils sont moines ou laïques, qu'ils soient anathème.

IV. Histoire du formulaire. — Avant d'aborder l'explication du texte dogmatique en question, il importe de savoir comment, et à la suite de quelles circonstances, les Pères furent amenés, après s'y être d'abord refusés, à rédiger le formulaire dont il fait partie intégrante. Nous n'avons pour cela qu'à consulter les actes du concile.

Déjà, vers la fin de la Ire session, laquelle avait été consacrée presque tout entière à la revision du procès de Flavien et de ses partisans tranché d'une manière si inique au conciliabule d'Éphèse, les commissaires impériaux avaient invité les évêques à exposer, chacun par écrit, son sentiment sur le dogme en discussion. Ils avaient ajouté que l'on devait d'ailleurs s'en tenir aux règles de foi contenues dans les symboles de Nicée et de Constantinople, tout en s'inspirant des écrits des Pères qui avaient été lus et approuvés au concile d'Éphèse, en particulier des lettres de saint Cyrille, ainsi que de la récente lettre dogmatique du pape à Flavien. Mansi, t. VI, col. 935. La discussion qui venait de se dérouler à l'occasion de la lecture des actes synodaux du conciliabule d'Éphèse avait déjà pu, grâce aux révélations piquantes et aux remarques intéressantes qu'elle avait provoquées sur les théories d'Eutychès et sur les agissements de Dioscore, éclairer suffisamment les Pères du concile sur la gravité de la question et sur la portée des déclarations qui leur étaient demandées. Cette discussion avait permis, entre autres choses, de fixer certains points de la théorie monophysite d'Eutychès restés jusque-là obscurs pour beaucoup de ses adversaires, peut-être même pour plusieurs de ses plus ardents partisans. A propos de la comparution d'Eutychès devant le conciliabule d'Éphèse et de la profession de foi écrite qu'il y avait remise à ses juges, Diogène de Cyzique fit observer que l'hérésiarque s'était bien gardé, tout en reproduisant le symbole de Nicée, de le reproduire avec l'addition qu'y avaient introduite les Pères du concile de Constantinople : τὸν σαρκωθέντα (Nicée), ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου (Constantinople). Mansi, t. VI, col. 631, trahissant par cette omission sa négation de la consubstantialité du Verbe incarné avec Marie, et par conséquent, avec la nature humaine. Plus loin, à propos du passage dans lequel Eutychès anathématise « Manès... et ceux qui disent que la chair de Jésus-Christ est descendue du ciel, » Eusèbe de Dorylée fit remarquer à son tour qu'Eutychès avait bien consenti à reconnaître que la chair du Christ ne venait pas du ciel, mais que, malgré les instances les plus pressantes, il n'avait jamais voulu dire d'où elle sortait, ni s'expliquer sur la manière dont, selon lui, l'incarnation avait eu lieu. *Ibid.*, col. 634. Basile de Séleucie fit, lui aussi, une déclaration intéressante et qui avait le mérite de poser nettement la question. Accusé par Dioscore d'avoir varié dans ses opinions, il rappela les termes de la profession de foi qu'il avait formulée au synode de Constantinople contre Eutychès : il adorait un seul Seigneur Jésus-Christ, qu'il reconnaissait être, après l'incarnation, en deux natures complètes, la nature humaine et la nature divine unies hypostatiquement (καθ' ὑπόστασιν); et à Eutychès, qui admettait bien deux natures avant l'incarnation, mais ne voulait plus parler que d'une seule nature après l'incarnation, il reprochait d'introduire dans le Christ un mélange et une confusion des natures. Plus tard, à Éphèse, troublé par les menaces des partisans d'Eutychès, il avait eu la faiblesse d'atténuer cette première déclaration si franchement orthodoxe et de concéder aux monophysites que, s'ils acceptaient de parler avec saint Cyrille d'une σεσαρκωμένη καὶ ἐνανθρωπήσασα φύσις, il se tiendrait pour satisfait. Mansi, t. VI, col. 634-639.

Dans la IIe session (10 octobre), les Pères abordèrent directement la question dogmatique. Les commissaires impériaux leur avaient rappelé, dès le début, l'invitation qu'ils leur avaient adressée la veille d'exprimer leur sentiment sur le point de foi, objet de la controverse. Ils avaient ajouté qu'on ne leur demandait pas un nouvel exposé de la foi (ἔκθεσις), mais une simple confirmation des décisions conciliaires antérieures et des déclarations des Pères y relatives. Mansi, t. VI, col. 953. Cécropius de Sébastopolis fit alors observer que lui et nombre de ses collègues avaient déjà souscrit à la

règle de foi (τύπος) donnée par l'archevêque de Rome sur la question eutychienne. Les commissaires trouvèrent cela insuffisant et insistèrent pour que chacun des métropolitains supérieurs se réunit avec un ou deux des évêques de sa juridiction et, après avoir délibéré sur la foi, formulât le résultat de cette délibération. Ce serait, ajoutèrent-ils, le moyen de lever tous les doutes, en démasquant les dissidents, s'il s'en trouvait encore. Les évêques se retranchèrent derrière les prescriptions du troisième concile œcuménique pour se refuser à constituer un nouvel exposé de la foi chrétienne. Florentius de Sardes ajouta que l'on devait en tout cas, si une nouvelle formule de foi était nécessaire, la préparer à loisir; mais que, pour lui, il considérait la lettre du pape comme bien suffisante. Mansi, t. VI, col. 953. On donna alors lecture, sur la proposition de Cécropius de Sébastopolis, des documents qui pouvaient éclairer la foi des Pères : c'étaient le symbole de Nicée avec les anathèmes contre l'hérésie arienne, celui de Constantinople auquel on adjoignit deux lettres de saint Cyrille, l'une adressée à Nestorius et qui avait été approuvée à Éphèse, en 431, l'autre postérieure à ce concile et envoyée à Jean d'Antioche, en 433, comme signe et gage de l'accord que l'on venait de conclure entre Orientaux (Antiochiens) et Égyptiens; on y ajouta enfin la lettre dogmatique de saint Léon à Flavien. Mansi, t. VI, col. 955-959. La lecture de cette dernière lettre souleva quelques remarques et provoqua même des réserves de la part des évêques d'Illyrie et de Palestine. Ils signalèrent trois passages différents dans lesquels les expressions employées par le pape leur paraissaient accentuer trop fortement la séparation entre l'élément humain et l'élément divin dans le Christ et favoriser par là même le nestorianisme. C'étaient, au c. III : *Et ad persolvendum conditionis nostræ debitum, natura inviolabilis naturæ est unita passibili; ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, et mori posset ex uno et mori non posset ex altero*; au c. IV : *Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, alius succumbit injuriis;* et à la fin du même chapitre : *Quamvis in Domino Jesu Christo Dei et hominis una persona sit; aliud tamen est, unde in utroque communis est contumelia, aliud unde communis est gloria. De nostro enim illi est minor Patre humanitas, de Patre illi est æqualis cum Patre divinitas*. Mansi, t. VI, col. 971-974.

On essaya de résoudre ces doutes et de lever ces scrupules en signalant aux évêques qui les manifestaient des passages de saint Cyrille analogues, quant au sens, quelquefois même identiques par l'expression. Néanmoins ils n'étaient pas encore pleinement rassurés et réclamèrent, par l'entremise d'Atticus de Nicopolis, en Épire, quelques jours de réflexion et d'examen. Ils demandèrent aussi qu'on leur remît, afin de l'étudier plus à loisir, une copie de la lettre de saint Cyrille à Nestorius à laquelle se trouvaient joints les douze anathématismes. D'autres évêques firent alors observer que si l'on devait délibérer sur la question dogmatique, il valait mieux que l'on en délibérât en commun. Entre des exigences contraires, les commissaires impériaux adoptèrent un moyen terme et décidèrent une suspension de séances pour une durée de cinq jours. Pendant ce temps, les membres du concile pourraient se réunir chez Anatole, archevêque de Constantinople, discuter en commun et ainsi s'éclairer mutuellement et dissiper les derniers scrupules de ceux qui hésitaient encore. Et comme à cette proposition beaucoup s'exclamaient disant qu'il ne subsistait plus pour eux aucun doute et qu'ils avaient déjà pleinement souscrit à la lettre du pape, les commissaires ajoutèrent qu'en ce cas, il n'était pas nécessaire que tous prissent part à ces réunions, qu'Anatole pourrait choisir parmi les évêques qui avaient adhéré à la lettre dogmatique ceux qui lui paraîtraient les plus aptes à éclairer et à convaincre les hésitants. Mansi, t. VI, col. 974-975.

On se sépara là-dessus, non toutefois sans s'être pris assez vivement à partie, entre Orientaux et Égyptiens, à propos d'un projet d'amnistie en faveur des chefs et des inspirateurs du conciliabule d'Éphèse condamnés précédemment, au cours de la première session, et menacés de déposition.

Avant l'expiration du délai de cinq jours qui leur avait été imparti par les commissaires, les Pères tinrent, le 13 octobre, une IIe session générale où fut instruite à fond l'affaire de Dioscore, le principal meneur du parti monophysite. Les commissaires n'y assistèrent pas, soit qu'ils n'eussent pas été informés, soit qu'ils se fussent volontairement abstenus, afin de laisser aux Pères toute liberté de se prononcer. Mansi, t. VI, col. 975-1102.

La IVe session s'ouvrit le 17 octobre, deux jours après la date primitivement fixée. On y lut d'abord quelques extraits des actes des deux premières sessions; puis les commissaires demandèrent aux Pères ce qu'ils avaient décidé entre eux touchant la foi. Le légat du pape, Paschasinus, prit la parole et déclara que le synode conservait intacte la règle de foi tracée par le concile de Nicée, confirmée, après avoir été complétée sur certains points, par les Pères du concile de Constantinople; il approuve, ajouta-t-il, l'explication de ce symbole développée à Éphèse par saint Cyrille; enfin, comme le saint pape Léon, archevêque de toutes les Églises (πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν ἀρχιεπίσκοπος), a dans sa lettre contre Eutychès parfaitement exposé la vraie foi sur ce point, le saint synode y adhère pleinement, sans en rien retrancher et sans y rien ajouter. Mansi, t. VII, col. 7 sq. Des acclamations unanimes soulignèrent cette déclaration du légat pontifical. Les commissaires demandèrent alors aux Pères de confirmer par un serment sur l'Évangile la déclaration qu'ils venaient d'approuver. Anatole prêta le premier le serment demandé; puis vinrent les légats du pape et, à leur suite, les autres membres de l'assemblée. Lorsque arriva le tour des Illyriens, l'un d'eux, Sozon de Philippes, se leva et lut au nom de ses confrères un factum rédigé à l'avance, dans lequel ils déclaraient tous leurs doutes résolus à la suite des explications qui leur avaient été données par les légats du pape et des anathèmes lancés par eux contre tous ceux qui diviseraient le Christ ou qui mettraient en doute que les propriétés divines ne soient unies en lui ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως καὶ ἀδιαιρέτως. Mansi, t. VII, col. 27-31. Ses dernières expressions méritent d'être remarquées, car elles figureront dans le formulaire dogmatique du concile. Ananie de Capitolias lut ensuite, au nom des évêques de Palestine, une déclaration analogue. *Ibid.*, col. 34. Il ajouta seulement qu'il y aurait quelque utilité à ce que les légats du pape renouvelassent en public les déclarations faites par eux dans les réunions privées sur les points en question. *Ibid.*, col. 31. On ne dit pas dans les actes quel fut le sort de cette motion. Cent soixante et un évêques exprimèrent ainsi leur avis et le confirmèrent par un serment; les autres, sur le désir des commissaires, et pour abréger, votèrent tous ensemble et par acclamation.

On réintégra ensuite dans l'assemblée conciliaire, mais seulement après en avoir référé à l'empereur, les cinq évêques qui en avaient été exclus dès la Ire session : Juvénal de Jérusalem, Thalassius de Césarée, Eusèbe d'Ancyre, Eustathe de Béryte et Basile de Séleucie. Ils avaient reconnu leur erreur et souscrit à la lettre du pape. Quant à Dioscore, il resta définitivement exclu du concile et déposé de son siège patriarcal. Mansi, t. VII, col. 47.

Il ne restait donc, en fait de dissidents, que Dioscore et son groupe d'évêques égyptiens. Ceux-ci, au nombre de treize, avaient remis la veille à l'empereur une profession de foi que celui-ci transmit à l'assemblée, pour qu'elle en prît connaissance et décidât de son orthodoxie. Les signataires de ce document déclaraient adhérer à la vraie foi et anathématiser Arius, Eunomius, les manichéens et les nestoriens, ainsi que ceux qui soutiennent que la chair du Chist est descendue du ciel et n'a pas été prise de la Vierge Marie. Ces dernières paroles pouvaient être considérées à la rigueur comme visant Eutychès; mais le nom de l'hérésiarque ne s'y trouvant pas mentionné expressément, les Pères déclarèrent insuffisante la profession de foi en question. Mansi, t. VII, col. 51. Là-dessus, les légats du pape exigèrent des Égyptiens une réponse nette et précise sur les deux points suivants : adhéraient-ils sans restriction à la lettre du pape et consentaient-ils à anathématiser Eutychès? *Ibid.*, col. 53. Le deuxième point ne souffrit pas difficulté; Hiéracus d'Aphneum prononça au nom de tous l'anathème contre Eutychès. Quant au premier, il en alla autrement. Les dissidents prétendirent ne pouvoir se prononcer encore; il leur fallait, disaient-ils, réserver toute décision sur ce point jusqu'à la nomination du nouveau patriarche d'Alexandrie, attendu qu'ils devaient en tout se conformer à l'avis de leur primat. Une décision prise sans ce dernier n'aurait aucune valeur et ne serait pas acceptée par le peuple. On eut beau insister, les presser de toutes les façons; on ne put venir à bout de leur obstination, et l'on décida finalement qu'ils ne quitteraient pas Constantinople avant la nomination de leur patriarche et la solution de la question. Mansi, t. VII, col. 54-62.

Les Pères firent comparaître ensuite devant eux, Mansi, t. VII, col. 51 sq., un certain nombre de prêtres et d'archimandrites eutychiens qui avaient, eux aussi, mais avant l'ouverture du concile, fait parvenir à l'empereur une supplique rédigée dans un sens nettement monophysite. Pressés de désavouer leurs erreurs, ils se retranchèrent derrière des formules vagues et d'une orthodoxie plus que douteuse. Parmi eux se trouvait le fameux Barsumas, l'un des agents les plus actifs du conciliabule d'Éphèse et du monophysisme parmi les moines de Syrie. Voir col. 434-435. L'un de leurs chefs, l'archimandrite Dorothée, tenta l'apologie d'Eutychès. Comme on voulait savoir de lui s'il admettait cette théorie de l'hérésiarque « que la chair du Christ n'est pas de même substance que la nôtre », il se contenta de réciter ce passage du symbole de Constantinople : σαρκωθέντα ἐκ τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα et refusa de s'expliquer plus clairement. On remit à plus tard le prononcé du jugement sur son cas et sur celui de ses compagnons, mais finalement l'affaire en resta là.

C'est dans la V[e] session (22 octobre) que devait être définitivement tranchée la question restée jusqu'ici en suspens de l'opportunité d'une décision dogmatique. A plusieurs reprises, dans les sessions du 10 et du 17 octobre, les Pères avaient témoigné assez clairement ne pas vouloir en publier de nouvelle. Ils revinrent ensuite sur cette première résolution et se décidèrent finalement à constituer un nouvel exposé de la foi, au moins sur les points controversés; sans que l'on puisse savoir au reste quels motifs déterminèrent chez eux ce changement de résolution. Le 20 octobre, ils avaient tenu deux fois séance pour examiner l'affaire des archimandrites égyptiens Carosus et Dorothée, ainsi que celle de Photius de Tyr. Les actes de cette double session ont été fondus par les compilateurs et les éditeurs avec ceux de la IV[e], de sorte que la VII[e] session est devenue pour ceux-ci la V[e]. Cf. Hefele, *Concil.*, t. II, p. 394. Il est probable qu'au moment où se tint cette double session il était déjà décidé en principe que l'on rédigerait un nouveau formulaire dogmatique. Nous y voyons, en effet, Eustathe de Béryte demander que l'on sursoie au jugement de son différend avec Photius de Tyr jusqu'après l'acceptation de ce formulaire. Mansi, t. VI, col. 859.

De fait, dès le début de la session qui est dans les actes actuels la V[e], il est donné lecture aux Pères d'une formule de foi que l'on soumet à leur approbation. Les actes ne nous disent ni quand, ni par qui elle avait été rédigée. Léonce de Byzance, *De sectis*, act. IV, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1236, nous a heureusement conservé ce détail intéressant que le texte en avait été arrêté la veille, dimanche 21 octobre, par une commission réunie chez Anatole. Tillemont pense, avec Baronius, qu'à en juger par l'ardeur qu'il apporta à la défendre, Anatole devait être le principal inspirateur de cette formule. *Mémoires*, t. XV, p. 677. Elle n'a pas été insérée dans les actes; il est donc malaisé d'en déterminer la valeur et la portée; mais les appréciations dont elle fut l'objet nous permettent de supposer que, tout en étant orthodoxe dans le fond, elle péchait par défaut de clarté ou de précision dans les termes. C'était, vu la nature du débat, un défaut grave et de conséquence. A peine la lecture en fut-elle achevée que des objections et des protestations furent formulées par divers membres de l'assemblée. A Jean de Germanicie qui réclamait des modifications, Anatole fit observer que le texte en avait été unanimement approuvé la veille. Il ajouta qu'elle était parfaitement orthodoxe et, en particulier, que l'expression de θεοτόκος devait y trouver place. Mansi, t. VII, col. 99-102. Cette dernière remarque, renouvelée peu après, laisse supposer qu'il y avait quelque divergence de vue sur ce point, sans doute entre Égyptiens et Orientaux. Les légats du pape intervinrent alors dans la discussion pour déclarer, eux aussi, que la formule en question leur semblait insuffisante. Il est donc vraisemblable qu'ils n'avaient pas pris part à la réunion préparatoire tenue la veille chez Anatole, ou, s'ils s'y étaient trouvés présents, qu'ils avaient préféré attendre, pour formuler leurs réserves, la séance générale où ils se croyaient sans doute plus assurés d'être écoutés et soutenus. Ils allèrent jusqu'à menacer, si l'on ne s'en tenait pas à la lettre du pape, de réclamer leurs papiers et de reprendre la route de l'Occident, où l'on ne manquerait pas, disaient-ils, de tenir un nouveau concile. En demandant que l'on s'en tînt à la lettre du pape, les légats voulaient-ils exclure absolument toute nouvelle formule de foi, ou simplement obtenir que l'on ne s'écartât pas, dans la rédaction de cette formule, du sens et, si possible, des termes mêmes du document pontifical? Cette seconde alternative serait plutôt la vraie, puisqu'il semble résulter de la discusion qui suivit que le désaccord portait sur une question de termes et d'expressions. Mansi, t. VII, col. 102-106. Les commissaires impériaux crurent mettre tout le monde d'accord en proposant de confier à une commission mixte, qui serait composée de représentants du patriarcat d'Antioche, au nombre de six, de représentants de l'exarchat d'Éphèse, des provinces d'Illyrie, de Thrace et de Pont, au nombre de trois pour chacune de ces subdivisions ecclésiastiques, et présidée par Anatole et les légats du pape, le soin de rédiger, séance tenante et en leur présence, une nouvelle formule qui serait ensuite soumise à l'approbation des Pères. La majorité était d'avis de n'accepter aucune modification et de s'en tenir à la formule proposée. Elle traita même Jean de Germanicie de nestorien, pour avoir proposé certains changements. L'objet de tout ce pénible débat était une simple formule de trois mots à peine, mais pleine de sens et d'une importance capitale dans la question. Il s'agissait de savoir si l'on adopterait pour exprimer l'union des deux natures dans le Christ, la formule : ἐκ δύο φύσεων, ou si l'on dirait qu'il y a en lui deux natures : δύο φύσεις εἶναι. Cette dernière expression, déjà adoptée par Flavien pour combattre le monophysisme, *Acta concil. Constantinop.*, Mansi, t. VI,

col. 734-738, 742-743, 746, avait l'avantage d'exprimer clairement la persistance des deux natures dans le Christ après l'union; c'est celle que défendaient les légats. L'autre, bien que susceptible d'une interprétation orthodoxe, restait justement suspecte à cause des réserves et des sous-entendus qu'elle pouvait dissimuler. Dire que le Christ était *de deux natures*, ἐκ δύο φύσεων, n'impliquait pas nécessairement qu'il fût encore *en deux natures*, l'union une fois réalisée. La formule avait donc un arrière-goût monophysite très prononcé, et les plus acharnés partisans d'Eutychès, tels que Dioscore, pouvaient parfaitement l'admettre, sans compromettre en rien leur théorie. Ce dernier s'étant même vanté d'avoir fait condamner Flavien parce qu'il avait soutenu qu'il y avait deux natures dans le Christ : δύο φύσεις εἶπεν εἶναι, il importait aux Pères du concile de ne laisser subsister aucun doute sur leur pensée et d'exclure toute expression équivoque et dont les hérétiques pussent abuser. C'est ce que firent remarquer avec beaucoup de bon sens et de loyauté les commissaires impériaux, inspirés peut-être par les légats du pape. Anatole, l'inspirateur et le défenseur de la formule incriminée, n'en avait-il pas remarqué le caractère louche et équivoque, ou bien dissimulait-il derrière elle une arrière-pensée qui eût été rien moins qu'orthodoxe? L'insistance avec laquelle il s'empressa de justifier Dioscore de tout soupçon d'hétérodoxie, en affirmant que, s'il avait été condamné, ce n'était point à cause d'erreurs sur la foi, mais pour avoir osé excommunier le pape et résister au concile, laisse planer quelque doute sur la pureté et la franchise de ses intentions. Il semble avoir parfaitement saisi le caractère équivoque de la formule qu'il défendait et contre les commissaires impériaux et contre les légats du pape. Mansi, t. VII, col. 102-104.

Les commissaires insistèrent et firent remarquer que le synode, ayant approuvé unanimement la lettre de Léon, ne pouvait moins faire que d'accepter la doctrine qui y était contenue. Mansi, t. VII, col. 104. Mais la majorité des évêques ne voulait pas entendre parler d'une autre formule que de celle d'Anatole. Il fallut pour vaincre leur obstination recourir à l'autorité de l'empereur. Celui-ci, informé de l'incident, fit parvenir au synode un décret dont la teneur était la suivante : ou bien les Pères consentiraient à constituer la commission proposée par les commissaires et à lui confier la solution du différend, ou bien chaque métropolitain ferait en son nom et au nom de ses suffragants une déclaration de foi explicite et nette; au cas où l'une et l'autre de ces deux alternatives seraient rejetées, le concile serait dissous et il en serait convoqué un nouveau en Occident pour résoudre la question laissée en suspens. Mansi, t. VII, col. 105.

Loin de céder, les opposants ne s'en montrèrent que plus obstinés. « Qui ne veut pas souscrire à la formule proposée, disaient les Illyriens, celui-là est nestorien, qu'il parte pour Rome, si cela lui plaît. » Évidemment, pour eux, la formule de la lettre dogmatique *in duabus naturis*, avait l'inconvénient de trop faire ressortir la distinction des deux natures; en dépit des explications fournies par les légats du pape, elle restait à leurs yeux suspecte de nestorianisme. Mansi, t. VII, col. 106. Les commissaires, une dernière fois, posèrent la question en termes aussi précis que possible. « Dioscore, dirent-ils, ne veut pas reconnaître qu'il y a deux natures dans le Christ, τὸ ἐκ δύο φύσεων δέχομαι, τὸ δὲ δύο οὐ δέχομαι; tandis que Léon affirme qu'il y a dans le Christ deux natures unies entre elles, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως. Qui voulez-vous suivre, Léon ou Dioscore? » Tous de s'écrier : « Nous croyons comme Léon et non comme Dioscore. — Acceptez donc dans votre déclaration de foi, reprirent les commissaires, l'enseignement de Léon. » Mansi, t. VII, col. 106. Les actes, tronqués sans doute à cet endroit, ne nous disent pas quelle réponse la majorité opposa à cette sommation. Il est peu vraisemblable que la discussion ait immédiatement pris fin et que l'assemblée se soit ralliée à l'unanimité, et sans résister plus longtemps, au projet de constituer une commission. C'est cependant ce qui finit par être accepté. La commission, composée en tout de vingt-trois membres, se réunit immédiatement dans la chapelle de Sainte-Euphémie et n'en sortit qu'avec une nouvelle formule de foi, dont Aétius, diacre de l'Église de Constantinople, donna, séance tenante, lecture aux Pères assemblés. Elle fut accueillie par les acclamations unanimes du concile et remise aux commissaires pour être présentée à l'empereur. Mansi, t. VII, col. 118.

Il est probable que l'*Allocutio* adressée à l'empereur Marcien au nom du synode, Mansi, t. VII, col. 455, fut rédigée dans la même séance et transmise en même temps que le décret de foi. Comme elle porte presque exclusivement sur la lettre dogmatique de saint Léon, dont elle fait l'apologie et qu'elle défend de tout reproche d'innovation en matière de foi, on peut, semble-t-il, admettre avec Tillemont, *Mémoires*, t. XV, p. 713, qu'elle fut composée en entier par les seuls légats du pape. Cela est d'autant plus vraisemblable que le texte de cette allocution porte moins le cachet d'une traduction que celui d'une rédaction originale.

Le 25 octobre, eut lieu, en présence de l'empereur et de l'impératrice, une séance solennelle dans laquelle, après une brève allocution de l'empereur, Aétius donna lecture du décret dogmatique.

Puis tous les évêques présents y apposèrent leur signature; après quoi ils saluèrent l'empereur et l'impératrice des acclamations d'usage. Le concile avait terminé la partie dogmatique de sa tâche, il ne lui restait plus qu'à régler des questions de discipline.

V. Explication du décret dogmatique. — Le décret dogmatique auquel le concile de Chalcédoine a attaché son nom, Mansi, t. VII, col. 108-118, ne revêt point, comme ceux des deux premiers conciles œcuméniques, la forme d'un symbole court et précis; c'est plutôt un exposé assez développé de la foi chrétienne sur l'incarnation. Après un préambule d'une quinzaine de lignes sur les hérésies en général, les Pères mentionnent, pour les approuver, les trois premiers synodes œcuméniques; puis ils insèrent en entier comme règles invariables de la foi, les symboles de Nicée et de Constantinople. Mansi, t. VII, col. 110-112. Ils opposent ensuite aux hérésies de Nestorius et d'Eutychès, résumées en une formule courte mais très précise, les deux lettres de saint Cyrille déjà mentionnées, l'une à Nestorius, *Epist.*, IV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 43-50, l'autre à Jean d'Antioche, *Epist.*, XXXIX, col. 173-182, ainsi que la lettre dogmatique de saint Léon à Flavien, *Epist.*, XXVIII, *P. L.*, t. LIV, col. 755-782; enfin, ils donnent à leur tour un abrégé des croyances catholiques sur le mystère de l'incarnation, abrégé dirigé spécialement contre les erreurs de Nestorius et d'Eutychès. Remarquons, en passant, que le concile ne fait aucune mention expresse de la célèbre lettre de saint Cyrille à Nestorius qui se termine par les XII anathématismes. *Epist.*, XVII, *P. G.*, t. LXXVII, col. 106-122. Atticus de Nicopolis avait cependant attiré l'attention des Pères sur cette pièce importante de la controverse christologique. Mansi, t. VII, col. 973. Il avait demandé qu'on la communiquât aux membres de l'assemblée, soit comme règle de foi à l'égal des deux autres lettres, soit à titre de simple document. Nous ne voyons nulle part dans les actes du concile que l'on ait donné suite à cette proposition. Les Pères de Chalcédoine se contentèrent d'englober cette lettre dans l'approbation générale qu'ils accordèrent aux décisions du concile d'Éphèse et, par suite, à la doctrine christologique de saint Cyrille. Ils ne jugèrent pas à propos de la mentionner expressément et de lui donner la consécration de leur autorité. C'est sans doute que cette lettre, avec les anathé

matismes qui la terminent, étant dirigée contre l'hérésie de Nestorius, renfermait certaines expressions qu'ils ne trouvèrent pas conformes à celles qu'ils avaient cru devoir adopter contre l'erreur d'Eutychès. On aurait pu les accuser de favoriser le monophysisme tout en condamnant Eutychès, et le parti des Orientaux très puissant au concile ne l'eût pas toléré. Notons aussi que le concile laisse de côté, et à dessein, l'expression « d'une nature dans le Christ », en dépit de l'autorité de saint Cyrille qui avait cru pouvoir s'en servir sous cette forme : μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. Il la rejette, non évidemment pour condamner, même tacitement, ce saint docteur, mais pour éviter un terme qui eût pu prêter à équivoque.

Pour expliquer, même brièvement, les termes principaux de ce décret, force nous est de donner un rapide aperçu de la théorie monophysite d'Eutychès qui y est spécialement visée. Cette théorie portait sur trois points distincts. Eutychès niait, en premier lieu, que la chair du Christ eût été tirée de celle de la Vierge, et par conséquent qu'elle nous fût consubstantielle, ὁμοούσιος ἡμῖν. C'est ce qu'avait soutenu l'hérésiarque devant les mandataires du synode venus pour l'interroger, à l'époque où Flavien instruisit son premier procès. Mansi, t. VI, col. 700. Il leur avait déclaré en même temps admettre μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ σαρκωθέντος, et croire cependant que Jésus-Christ est τέλειος Θεός et τέλειος ἄνθρωπος. Lorsque, après plusieurs sommations, il se décida à comparaître en personne devant le synode, dans la session du 22 novembre, Mansi, t. VI, col. 732, ce fut pour y confirmer en ces termes sa première déclaration : ἕως σήμερον οὐκ εἶπον τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ ἡμῶν ὁμοούσιον ἡμῖν. *Ibid.*, col. 741. Flavien témoigne aussi de ce point de la doctrine d'Eutychès dans sa lettre à saint Léon. *Epist.*, XXII, *P. L.*, t. LIV, col. 728. Si la chair du Christ n'était pas tirée de celle de la Vierge, d'où venait-elle, d'après l'hérésiarque? Théodoret de Cyr, *De hær.*, IV, 13, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 437, et Anastase le Sinaïte, Ὁδηγός, c. V, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 99, affirment que pour lui la chair du Christ avait une origine céleste et n'avait fait que passer, comme à travers un canal, par le sein de la Vierge; c'est pourquoi, tout en étant une chair humaine, elle ne nous était pas consubstantielle. Ajoutons, pour être complet, qu'accusé sur ce point, Eutychès avait repoussé comme une calomnie l'imputation d'une pareille doctrine. Synode du 13 avril 449, Mansi, t. VI, col. 778. Il est fort possible qu'après l'avoir lancée et soutenue, il y ait ensuite renoncé, laissant d'ailleurs mutilée et incomplète sa théorie sur l'origine de l'humanité du Christ. Cf. Tillemont, *Mémoires*, t. XV, p. 488.

Le point principal de l'hérésie d'Eutychès était la négation de la dualité de nature dans le Christ. Comme on lui demandait s'il reconnaissait deux natures en Jésus-Christ, il répondit : ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν Κυριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως, μετὰ δὲ την ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ. Mansi, t. VI, col. 474. Ainsi donc, deux natures avant l'union, une seule nature après l'union, telle était la formule du dogme eutychien. Son auteur prétendait s'en tenir sur ce point à la plus pure doctrine des Pères, en particulier de saint Athanase et de saint Cyrille; il visait évidemment, en parlant ainsi, la fameuse formule de saint Cyrille : μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. Pressé de se rétracter, il refusa et fut condamné.

Quelle était au juste la pensée d'Eutychès, lorsqu'il parlait de deux natures avant l'union? Saint Léon dans sa lettre à Julien de Cos, *Epist.*, XXV, *P. L.*, t. LIV, col. 808, cherche à s'expliquer et à expliquer à son correspondant la formule de l'hérésiarque, en attribuant à celui-ci l'opinion origéniste de la préexistence des âmes. Eutychès, dit-il, aura cru peut-être que l'âme du Christ avait préexisté dans le ciel, avant d'entrer en contact dans le sein de la Vierge avec la divinité du Verbe. Cette explication est sans doute trop favorable et suppose dans le moine ignorant et têtu qu'était au fond Eutychès beaucoup plus de philosophie et de logique que n'en pouvait contenir son étroit cerveau. C'est du moins l'impression que laissent son système de défense et ses procédés d'argumentation en face de ses juges. Il se contente d'affirmer, sans jamais rien justifier, ni surtout rien expliquer. Il n'avait pas évidemment de système arrêté sur ce point de sa théorie; et il est permis de voir avec Petau, *De incarnat.*, I, 14, Anvers, 1700, t. V, p. 35, dans son affirmation de deux natures avant l'union, moins une opinion raisonnée qu'une impasse où il fut poussé par l'ignorance et l'irréflexion. Il tenait essentiellement, c'était le point fondamental de son système, à ce qu'il n'y eût dans le Christ qu'une seule nature formée par l'union de la divinité avec l'humanité. La formule : « une seule nature après l'union, » l'amena naturellement à cette autre formule : « deux natures avant l'union, » par laquelle il croyait traduire cette expression des Pères que le Christ est de deux natures, ἐκ δύο φύσεων. Il ne songeait même pas à compléter, par une hypothèse quelconque sur la préexistence à l'union de l'humanité du Christ, la théorie hybride qui naisssait de l'expression ainsi travestie des Pères. Les monophysites imaginèrent dans la suite de combler cette lacune, en distinguant entre l'incarnation σάρκωσιν et l'unition ἕνωσιν, qu'ils définissaient, celle-ci : τὴν τῶν διεστώτων συνάφειαν, celle-là : τῆς σαρκὸς τὴν ἀνάληψιν. Théodoret, *Eranistes*, dial. II, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 137. Dans l'incarnation, disaient-ils, il y a deux natures distinctes; survient en suite l'*unitio*, qui les combine en une seule. Quant à tirer d'eux à quel moment se produisit cette *unitio* qui succéda à l'incarnation, il n'y fallait pas songer.

Ce qu'il y avait de plus clair dans le système d'Eutychès, c'était en somme la théorie de l'unité de nature. Il suffit de se reporter pour ce point aux actes des synodes et aux lettres de saint Léon précédemment cités. Flavien, dans sa lettre à saint Léon, *Epist.*, XXVI, *P. L.*, t. LIV, col. 748, résume le fond du système dans cette claire formule : πρὸ μὲν τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύο φύσεις εἶναι, θεότητος καὶ ἀνθρωπήσεως· μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν γεγονέναι. Or ceci ne peut s'expliquer que de l'une ou de l'autre de ces trois manières : ou bien l'une des deux disparaît absorbée dans l'autre; ou bien toutes deux disparaissent transformées en une troisième; ou bien toutes deux restent intactes, unies simplement en une troisième. Quelle était de ces trois hypothèses celle à laquelle se rangeait Eutychès? Théodoret, *Eranistes*, dial. II, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 154, met sur les lèvres de son interlocuteur monophysite cette opinion que, dans l'union, la divinité aurait absorbé l'humanité comme la mer absorbe la goutte de miel versée dans son sein. Et rejetant, pour exprimer cette absorption, le terme de confusion, σύγχυσις, le monophysite la définit ainsi : οὐκ ἀφανισμὸν τῆς ληφθείσης φύσεως λέγομεν, ἀλλὰ τὴν εἰς θεότητος οὐσίαν μεταβολήν. Était-ce là la véritable pensée d'Eutychès? Il est bien difficile de l'affirmer. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, l'hérésiarque n'avait pas sans doute d'opinion arrêtée. Il refusait bien de caractériser l'union des deux natures par le terme de σύγχυσις, mais logiquement son système aboutissait à la théorie contenue dans cette expression. C'est ce que lui avait fait remarquer Basile de Séleucie au moment de sa condamnation. Mansi, t. VI, col. 745. Des théories explicatives de l'union d'après le système monophysite, celle qui compromettait le moins la réalité des deux natures, en admettant dans le Christ une rencontre de ces deux natures quelque peu analogue à celle du corps et de l'âme dans l'homme, ne fut imaginée que plus tard et défendue surtout par les timothéens. En somme, Eutychès avait trois points à son actif : il niait

la consubstantialité du Christ avec l'homme, et en arrivait par là logiquement à refuser à Marie, tout aussi bien que Nestorius, le titre de θεοτόκος; il admettait, quelle que fût la manière, l'absorption de l'humanité dans la divinité; et il prétendait, d'accord en cela avec lui-même, ne plus pouvoir parler après l'union que d'une seule nature. Cette théorie rappelait, par certains de ses éléments, celle d'Apollinaire et menait à peu près aux mêmes conséquences. Rien d'étonnant donc que le nom de cet hérésiarque ait été, à plusieurs reprises au cours des débats conciliaires et jusque dans le décret dogmatique, rapproché de celui d'Eutychès.

Reprenons avec ces données le texte de ces décrets, en nous rappelant d'ailleurs qu'il ne visait pas seulement le monophysisme eutychien, et qu'il constituait plutôt un exposé général de la théorie orthodoxe de l'incarnation défigurée par les exagérations opposées des systèmes de Nestorius et d'Eutychès. Loofs, art. *Christologie,* dans *Realencyklopädie,* t. IV, p. 51, assure que ce décret constitua comme une sorte de compromis entre la théorie alexandrine modérée de l'incarnation représentée par saint Cyrille, et la pure théorie occidentale, incarnée dans la lettre dogmatique de saint Léon, avec, toutefois, une prépondérance marquée de cette dernière sur la théorie rivale. Et il prétend que c'est parce qu'il n'y avait dans cette formule qu'un compromis, et non pas une solution nette et définitive de la question, que la controverse se prolongea si longtemps et avec tant d'acharnement. Cf. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide* (*224-632*), Paris, 1904, p. 257-261. Il serait plus vrai de dire que le décret du concile de Chalcédoine assura le triomphe définitif de la vraie et authentique doctrine catholique de l'incarnation sur les systèmes qui l'altéraient ou la mutilaient, et coupa court, par la clarté et la précision irréprochable des termes avec lesquels il la formula, aux interprétations individuelles et fantaisistes des textes de l'Écriture et de la pensée, parfois obscure et hésitante, il faut l'avouer, des Pères sur ce point. Quant aux luttes et aux controverses qui s'ensuivirent, on sera tout aussi près de la vérité, sinon plus, en les mettant sur le compte de cet incurable esprit de parti et de nationalité qui fut toujours et qui reste encore le trait distinctif de l'Orient.

Un examen quelque peu attentif du décret précité permet d'y retrouver, incorporés dans la trame du texte, un certain nombre de termes, d'expressions même, empruntés de toute pièce aux différents documents signalés plus haut. Relevons, en particulier, l'analogie frappante qui existe entre le passage : ἕνα, καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱόν... ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, et le passage suivant de la profession de foi développée par saint Cyrille dans son *Epist. ad orient.*, LXXXVIII, *P. G.*, t. LXXVII, col. 176-177 : Τὸν υἱόν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ Θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννήθεντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμέρων τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς, καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατά τὴν ἀνθρωπότητα, ὁμοουσιον τῷ πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμιν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα.

Saint Léon, *Epist. dogmat.*, c. IV, *P. L.*, t. LIV, col. 767, avait dit de même : *Qui enim verus est Deus idem verus est homo.* La formule : ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, est empruntée au 7e anathématisme formulé par le pape saint Damase contre Macédonius et Apollinaire; elle avait sa raison d'être contre Eutychès qui niait la consubstantialité du Christ avec la nature humaine; elle se trouve d'ailleurs complétée par cette autre formule : ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, qui vient s'ajouter à l'ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα du symbole de Constantinople. Le terme τῆς θεοτόκου, qui complète, d'accord avec la décision solennelle du concile d'Éphèse sur ce point, le γεννηθέντα ...ἐκ Μαρίας, vise tout ensemble Eutychès et Nestorius; le premier, en effet, en arrivait, tout aussi bien que le second, à dénier à Marie ce titre de θεοτόκος, puisqu'il prétendait, nous l'avons dit plus haut, que la chair du Christ n'était pas consubstantielle à la nôtre, qu'elle n'était pas tirée de la chair de Marie, mais qu'elle venait du ciel, en passant comme à travers un canal par le sein de la Vierge. Nous avons également fait remarquer plus haut que l'introduction de ce terme de θεοτόκος avait dû donner lieu à une discussion au cours de la Ve séance, sans que l'on puisse préciser le point débattu. La partie principale de ce décret, celle qui en constitue en quelque sorte le point central, est le passage suivant : ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσι [ἐκ δύο φύσεων], ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμου τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἕν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης. La dernière partie de ce passage n'est que la traduction littérale du texte de saint Léon, *Epist. dogm.*, c. III, col. 763 : *Salva igitur proprietate utriusque naturæ et substantia et in unam coeunte personam.* Les termes de πρόσωπον et d'ὑπόστασις s'y trouvent accolés l'un à l'autre pour bien préciser sans doute la signification du second par le premier. On sait en effet qu'au cours des controverses trinitaires et christologiques ce terme de ὑπόστασις fut souvent employé par les Pères dans le sens de *nature* et non pas de subsistance ou d'hypostase. Placé ici après le terme πρόσωπον et expliqué par lui, il ne pouvait plus désormais se prêter aux équivoques eutychiennes et monophysites. Remarquons à ce propos que les Pères grecs avaient employé trois expressions différentes pour caractériser l'union des deux natures dans le Christ. Ils avaient parlé tour à tour d'ἕνωσις φυσική, οὐσιώδης, κατ'ὑπόστασιν. La première, ἕνωσις φυσική ou κατὰ φύσιν, qui se rencontre assez fréquemment dans saint Cyrille et se trouve en particulier dans le 3e anathématisme, *Epist.*, XVII, *P. G.*, t. LXXVII, col. 120, pouvait facilement s'interpréter dans le sens monophysite d'une confusion des deux natures en une nature unique. Saint Cyrille dut même s'expliquer assez longuement sur ce point dans son *Apologeticus pro duodecim capitulis, P. G.*, t. LXXVI, col. 328-332; interprétée dans le sens orthodoxe, elle signifiait simplement qu'il s'agissait d'une union entre deux natures réelles et distinctes. Le terme οὐσιώδης exprime, par opposition à l'union purement accidentelle et morale de l'humanité et de la divinité dans le système de Nestorius, les rapports intimes et essentiels qu'établit de substance à substance l'unité personnelle. Enfin, l'expression d'ἕνωσις κατ'ὑπόστασιν, assez fréquente aussi chez saint Cyrille, cf. *Epist. ad Nestor.*, IV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 46, et 2e *anathématisme,* col. 120, a sur les autres l'avantage d'une clarté et d'une précision plus grande, car elle fait ressortir l'unité de suppôt et de personne. Saint Athanase est au dire de Petau, *De incarnat.*, III, 4, t. V, p. 121, l'un des premiers parmi les Pères, qui aient donné à ce terme ὑπόστασις, le sens de suppôt ou hypostase; on l'employa plutôt jusque-là dans le sens de nature. Le concile d'Éphèse, en approuvant comme canonique la lettre susdite de saint Cyrille à Nestorius, consacra ce nouveau sens; le concile de Chalcédoine fit cette formule sienne et l'introduisit dans son décret dogmatique, en lui donnant plus de netteté et de précision par l'adjonction du terme πρόσωπον. Dans la partie du décret citée plus haut, signalons encore les mots ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, qui constituent la réponse au doute émis dans la IVe session par les évêques d'Illyrie et de Palestine à propos de trois passages différents de la lettre dogmatique de saint Léon, suspects à leurs yeux de trop séparer l'une de l'autre la divinité et l'humanité du Christ.

Enfin, mentionnons, pour en rappeler la solution, la question de l'authenticité de la formule : ἐν δύο φύσεσιν. On sait que le texte grec actuel porte : ἐκ δύο φύσεων, au lieu de : ἐν δύο φύσεσιν, tandis que l'ancienne version latine a conservé la formule : *in duabus naturis*. Or, d'après ce que nous avons exposé, en suivant le récit même des actes conciliaires, de la discussion qui s'éleva au cours de la V[e] session, entre les commissaires, les légats et Anatole au sujet de cette expression, il est bien évident que les Pères n'ont pu que se rallier à la formule ἐν δύο φύσεσιν, défendue par les légats et par les commissaires contre la formule ἐκ δύο φυσεων, introduite dans le premier projet de décret et fortement soutenue par Anatole et par une partie de la majorité. S'en tenir à l'expression : ἐκ δύο φύσεων, c'était laisser subsister l'équivoque derrière laquelle les eutychiens dissimulaient leur erreur. Ceux-ci consentaient volontiers à dire que le Christ était de *deux natures*, avant l'union bien entendu, pourvu qu'on ne les obligeât pas à admettre deux natures en lui, après l'union. La formule ἐν δύο φύσεσιν exprimait au contraire très nettement la persistance et la distinction des deux natures dans l'union et après l'union. La rejeter, pour donner la préférence à l'autre, eût équivalu à une approbation tacite de la théorie monophysite. D'ailleurs la version ἐν δύο φύσεσιν a pour elle les témoins les plus anciens et les plus autorisés. Dans la Vie de saint Euthyme par Cyrille de Scythopolis, *P. G.*, t. CXIV, col. 650 (paraph. de Siméon Metaphr.), nous retrouvons, à propos d'une appréciation portée par le saint abbé sur le décret dogmatique de Chalcédoine, les termes en question : ἐν δύο φύσεσι γνωρίζεσθαι ὁμολογεῖ τὸν ἕνα Χριστόν. Severe, qui occupa comme monophysite le siége patriarcal d'Antioche à partir de 513, reproche aux Pères de Chalcédoine d'avoir déclaré : ἐν δύο φύσεσιν ἀδιαιρέτοις γνωρίζεσθαι τὸν Χριστὸν, *Sententiæ Severi*, Mansi, t. VII, col. 839; Évagre, citant en entier le décret du concile, donne la même formule, *H. E.*, II, 4, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2508; les sévériens, dans la conférence qu'ils eurent en 533 avec les orthodoxes, blâment les Pères de Chalcédoine de la préférence donnée par eux à la formule ἐν δύο φύσεσιν sur la formule de saint Cyrille et des anciens Pères : ἐκ δύο φύσεων. Mansi, t. VIII, col. 892. Enfin, on pourrait apporter encore à l'appui de cette formule Léonce de Byzance, *De sectis*, act. IV, 7, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1227; le synode de Latran de 649, Mansi, t. X, col. 1046; le pape Agathon, *Epist. ad Constant.*, II, dans les actes du VI[e] concile, act. IV, Mansi, t. XI, col. 256. Aussi la plupart des historiens et des théologiens se sont-ils rangés à l'avis de Tillemont, *Mémoires*, t. XV, p. 682, et de Petau, *De incarnat.*, III, 5, t. V, p. 125, et ont-ils admis l'authenticité de la formule en question. Cf. Hefele, *Conciliengesch.*, t. II, p. 451, n. 3.

De toutes les remarques qui précèdent relatives au texte même du décret dogmatique de Chalcédoine, il ressort avec évidence que les Pères de ce concile, loin de vouloir innover soit dans la doctrine, soit même simplement dans l'expression de cette doctrine, s'appliquèrent à choisir parmi les formules consacrées par la tradition, les conciles et les Pères, celles qui leur paraissaient exposer de la façon la plus nette et la plus précise la croyance traditionnelle de l'Église sur l'incarnation et sur le Christ. En affirmant l'union en une personne ou hypostase des deux natures, ils rejetaient le dualisme nestorien; ils condamnaient le monophysisme eutychien en déclarant que cette unité personnelle laissait subsister dans le Christ la différence et la distinction des deux natures.

Acta concil. Chalcedon., Mansi, t. VI, col. 529-1102; t. VII, col. 1-868; S. Léon, *Epist.*, *P. L.*, t. LIV, col. 154 sq.; *Récits de Dioscore exilé à Gangres sur le concile de Chalcédoine*, publiés en copte et en français, par E. Révillaud, dans la *Revue égyptologique*, Paris, 1880, t. I, p. 187-891; 1882, t. II, p. 21-25; 1883, t. III, p. 17-24; Evagrius Scolasticus, *Historia ecclesiast.*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 165 sq.; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. XV, *Pulchérie*, p. 171 sq.; *Léon I*[er], p. 414 sq.; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, t. X (1861), p. 681-704; Petau, *Theologia dogmat.*, Anvers, 1700, *De incarnatione*, l. III, c. V, p. 120-135; Hefele, *Conciliengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1856, t. II, p. 392-545; Loofs, art. *Eutychès*, *Realencyklopädie*, 3[e] édit., Leipzig, 1898, t. V, p. 635-647; art. *Christologie*, t. IV, p. 16-56; A. Largent, *Le brigandage d'Éphèse et le concile de Chalcédoine*, dans ses *Études d'histoire ecclésiastique*, Paris, 1892, p. 141-217. Cf. Ul. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, col. 635.

J. Bois.

CHALDÉENS (CHRÉTIENS). Voir NESTORIANISME.

CHALKIAS Jean, théologien grec, né à Moschopolis en 1667. En 1679 il entra au collège grec de Saint-Athanase, et en 1692 il y obtint le diplôme de docteur en philosophie et en théologie. On a de lui : *Conclusiones theologicæ*, Rome, 1692.

Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIII[e] siècle*, Paris, 1895, t. III, p. 10; 1903, t. V, p. 451-454.

A. PALMIERI.

CHALLONER Richard (1691-1781), naquit le 29 septembre 1691, à Lewes dans le Sussex, de parents protestants; mais sa mère, domestique dans une noble famille catholique de Warkworth, s'étant convertie au catholicisme, l'enfant suivit son exemple et abjura à treize ans le protestantisme; le chapelain de Warkworth, Jean Gother, célèbre controversiste, frappé de ses talents, l'envoya au collège anglais de Douai (1704). Après de brillantes études, il devint professeur de philosophie, puis de théologie au même collège, et prit son doctorat à l'université de Douai en 1727. En 1730, il fut appelé à la mission d'Angleterre, et se fit vite une réputation de savant et d'apôtre dans la ville de Londres. Le vicaire apostolique du district Sud de l'Angleterre, Benjamin Petre, le choisit pour coadjuteur et le consacra en 1741 évêque de Debra; en 1758 le coadjuteur succédait à son vieux maître au premier poste de la mission anglaise.

Bien que les passions sectaires se fussent radoucies et que les magistrats anglais fermassent alors volontiers les yeux sur les infractions aux lois qui prohibaient la profession du catholicisme, ces lois subsistaient toujours; et tout dénonciateur qui parvenait à faire saisir un prêtre catholique dans l'exercice de son ministère recevait une prime de 100 livres (2 500 francs). Un misérable, du nom de Payne, s'acharna contre le vicaire apostolique, et contre son coadjuteur le D[r] Talbot; il parvint à s'introduire dans les assemblées catholiques que présidaient les prélats, et leur intenta ensuite un procès pour exercice du culte prohibé; sans la largeur d'esprit des magistrats qui se refusèrent à seconder le dénonciateur, Challoner aurait connu de longues années de prison, comme il arriva à un de ses prêtres trahi par le même Payne; il dut au moins fréquemment se cacher et changer de logis. Cette existence agitée n'empêcha pas l'évêque de se livrer à l'apostolat le plus actif; en outre de ses fonctions épiscopales, et de ses prédications aux 20 000 catholiques que Londres comptait alors, il réunissait presque chaque semaine quelques-uns de ses prêtres pour traiter avec eux quelque question d'ascétisme ou de théologie; étranges conférences, qui se tenaient d'ordinaire dans la salle d'un cabaret, chaque auditeur ayant devant lui une chope de bière et fumant sa pipe pour donner le change à la police en cas de perquisition. Barnard, *Life of R. Challoner*, p. 17, 38-40; Flanagan, *History of the Church in England*, t. II, p. 366; Cooper, dans le *Dictionary of national biography*.

Challoner eut la joie de voir de meilleurs jours se lever pour son Église. A l'époque de la guerre d'Amérique, le gouvernement, voulant s'assurer le loyalisme

de ses sujets catholiques, et spécialement de l'Irlande où un débarquement français était à craindre, prit l'initiative de mesures destinées à adoucir les vieilles lois de persécution. Lord North fit rédiger en 1778 une formule de serment d'allégeance que les catholiques étaient invités à signer; ceux qui donneraient leur signature seraient libérés des mesures les plus vexatoires prises contre leurs ancêtres. Cette formule fut soumise à l'approbation des vicaires apostoliques; elle contenait expressément la doctrine du 1er article de la Déclaration française de 1682. Après avoir promis fidélité à la maison de Hanovre, et renoncé à toute attache aux Stuarts, les catholiques devaient ajouter : « Je déclare que je ne vois pas un article de foi dans cette opinion que les princes excommuniés par le pape ou par un concile, ou par une autorité romaine quelconque, peuvent être déposés ou assassinés par leurs sujets ou quelque personne que ce soit; que je rejette et abjure cette opinion; je déclare aussi que je ne crois pas que le pape ou tout autre prince étranger ait directement ou indirectement une juridiction, pouvoir, supériorité ou prééminence sur ce royaume, dans l'ordre temporel ou civil. » Flanagan, t. II, p. 493. On le voit, cette formule différait considérablement de celle que Rome avait jadis condamnée lorsque le roi Jacques Ier avait voulu l'imposer à ses sujets catholiques. Voir BELLARMIN, col. 570. Elle contredisait cependant la doctrine alors presque universellement admise par les théologiens romains sur le pouvoir indirect du pape en matière temporelle. Challoner observa judicieusement que le pape n'approuverait pas le texte du gouvernement anglais si on le lui soumettait; mais que la loi une fois votée, il tolérerait sans doute le nouveau serment d'allégeance, comme il tolérait en France l'enseignement des mêmes doctrines. Les autres vicaires apostoliques opinèrent dans le même sens; et le *relief bill,* qui rendait aux catholiques nombre de leurs droits de citoyens, présenté par sir George Saville, passa sans difficulté.

On ne pouvait prévoir à quels excès cette mesure de tolérance allait bientôt porter les passions protestantes. John Wesley, le fondateur du méthodisme, après avoir publié de violents écrits contre le *relief bill,* fonda « l'Association protestante » pour le maintien des anciennes mesures prises contre les catholiques. Après une campagne de presse, et de nombreux meetings destinés à exciter le peuple de Londres, une immense manifestation, comprenant de 70 000 à 100 000 hommes, alla, le 2 juin 1780, porter au parlement une pétition demandant le retrait du *relief bill.* La foule, en se retirant, pilla et brûla les chapelles des ambassadeurs de Sardaigne et de Bavière, ainsi que de nombreuses maisons ou églises catholiques; huit jours durant, la canaille fut maîtresse de la ville; et ce n'est qu'après le massacre de 500 à 700 émeutiers que les troupes rétablirent l'ordre. Quelques jours plus tard (20 juin 1780), les Communes repoussaient noblement la pétition que l'émeute avait prétendu leur imposer. Barnard, *Life,* p. 218 sq.

Le vicaire apostolique de Londres avait couru de grands dangers pendant ces jours de trouble et avait dû se cacher dans une maison amie; ces angoisses et surtout la ruine de tant d'œuvres auxquelles il avait consacré sa vie portèrent au vieillard un coup dont il ne put se relever; le 12 janvier 1781, à la suite de deux attaques de paralysie, il alla recevoir sa récompense.

Au milieu de ses travaux apostoliques, Challoner trouva le temps de composer ou de traduire de nombreux ouvrages d'histoire, de piété et de controverse; ses œuvres sont encore aujourd'hui fort goûtées des catholiques de langue anglaise. Un bon juge, le cardinal Wiseman, les apprécie en ces termes : « Un catholique anglais ne peut parler du vénérable docte et saint Dr Challoner que dans les termes d'une profonde admiration et d'un sincère respect. A lui seul il nous a gratifiés d'une bibliothèque d'ouvrages de religion dont la privation nous serait un grand vide. Le catéchisme dans lequel nous apprenons les premiers rudiments de notre foi, les livres qui nous ont initiés à l'histoire sainte ou à la controverse, le livre de prières qui nous est le plus familier, les méditations qui sont l'aliment quotidien de nos familles et de nos communautés, beaucoup de nos ouvrages de controverse les plus solides et les plus clairs, les charmants souvenirs de nos pères dans la foi, les missionnaires, le martyrologe de notre ancienne Église, et bien d'autres ouvrages encore sont dus à ce grand et saint homme... Et il les a publiés à une époque où de telles publications ne pouvaient se faire sans risque et sans danger... Notre seule surprise et notre regret est que les catholiques de ce pays n'aient pas encore pensé à exprimer leur reconnaissance envers lui par un monument consacré à honorer sa mémoire. » *Essays on various subjects,* t. I, p. 425, 426.

Nous n'avons à nous occuper ici que de ses ouvrages de théologie et de controverse. Les principaux furent : *A profession of the catholic faith extracted out of the council of Trent by pope Pius IV,* 1732; a eu de nombreuses éditions; souvent réimprimé sous ce titre : *The grounds of the catholic doctrine; A short history of the first beginning and progress of the protestant religion,* 1734; *The touchstone of the new religion,* 1734; *The unerring authority of the catholic Church in matters of faith,* 1735; *The catholic christian instructed in the sacraments, sacrifices and ceremonies of the Church,* 1737. Ce dernier ouvrage est une réponse au docteur Conyers Middleton, de Cambridge, qui, dans des lettres de Rome, avait représenté les principales pratiques du culte catholique comme une résurrection de l'antique paganisme; la riposte de Challoner raillait doucement « les pratiques de la religion établie, qui admet dans ses sanctuaires des lions et des licornes (allusion aux armes royales), emblèmes bien autrement païens que les crucifix et les images des églises catholiques ». Elle eut tellement de succès que Middleton furieux se vengea en dénonçant son adversaire aux tribunaux; Challoner dut s'exiler un an sur le continent pour laisser passer l'orage. Flanagan, t. II, p. 365. — *A letter to a friend, concerning the infallibility of the Church of Christ,* Londres, 1743; *A Caveat against the methodists,* 1760.

Une des œuvres qui ont rendu le nom de Challoner populaire parmi les catholiques anglais est sa revision de leur traduction de la Bible, composée au XVIe siècle, et connue sous le nom de Bible de Reims (Nouveau Testament) et de Douai (Ancien Testament). L'évêque de Debra publia en 1749 le Nouveau Testament; puis, en 1750, l'Ancien Testament, avec une édition nouvelle et corrigée du Nouveau paru l'année précédente. De nombreuses éditions, toujours améliorées, de cette version, se succédèrent du vivant même de l'auteur; c'est d'elle que se servent encore aujourd'hui les catholiques de langue anglaise. Cotton, *Rhemes and Doway,* p. VIII, 47 sq., 315 sq. Malgré les améliorations successives qui lui ont été apportées, elle est loin de la perfection. « Challoner, dit le cardinal Wiseman, réussit à supprimer beaucoup de latinismes trop apparents que les anciens traducteurs avaient conservés; mais il affaiblit considérablement le style en détruisant les inversions, aussi conformes au génie de notre langue qu'à celui de l'original, et en insérant des gloses inutiles. » *Essays,* t. I, p. 75.

Les ouvrages historiques les plus connus de Challoner sont : *Memoirs of missionary priests and other catholics from 1577 to 1684,* Londres, 1741 sq.; *Britannia sancta* (vies des saints anglais, écossais et irlandais, depuis les premiers temps du christianisme jusqu'à la réforme), Londres, 1745. On doit encore à l'évêque de Debra une traduction anglaise de l'*Imita-*

tion (1737), des *Confessions* de saint Augustin (1740), et de l'*Introduction à la vie dévote* (1762).

On trouvera la liste complète et les dates d'apparition des ouvrages de Challoner, dans Gillow, *Bibliographical dictionary of the english catholics*, Londres, t. I, p. 447 sq.; Barnard, *Life of R. Challoner*, Londres, 1784; Butler, *Historical memoirs of english catholics*, Londres, 1822, t. IV, p. 432; Cotton, *Rhemes and Doway*, Oxford, 1855, p. VIII, 47 sq., 315 sq.; Flanagan, *History of the Church in England*, Londres, 1857 sq., t. II, p. 184 sq., 364 sq.; Maziere Brady, *Annals of catholic hierarchy in England and Scotland*, Londres, 1883, p. 164 sq.; Milner, *Funeral discourse on the death of... R. Challoner*, Londres, 1781; Id., *Life of R. Challoner* (en tête de l'édition de *Grounds of the old religion*), Londres, 1798; Wiseman, *Essays on various subjects*, Londres, 1853, t. I, p. 75 sq., 425 sq.; articles de Wandinger, dans le *Kirchenlexikon*, de Cooper, dans le *Dictionary of national biography*.

J. DE LA SERVIÈRE.

1. **CHALMERS Guillaume,** oratorien, né à Aberdeen en Écosse, mort en 1678, plus connu sous le nom de Camerarius. Auteur de *Selectæ disputationes philosophicæ*, in-fol., Paris, 1630; *Ad universam Aristotelis logicam introductio*, 2e édit., in-8°, Angers, 1632; *Antiquitatis de novitate victoria sive justa defensio premotionis physicæ*, in-4°, Fastemburg, 1634; *Dissertatio theologica de electione angelorum et hominum ad gloriam et de exclusione eorumdem ab eadem*, in-12, Rennes, 1641, et de quelques dissertations de théologie morale, sur l'absolution d'un malade privé de connaissance, la distinction des péchés mortels ou véniels, l'observation de la loi divine, la perfection des bonnes œuvres et l'attrition. Il a aussi édité quelques petits opuscules inédits des Pères sous ce titre : *Sanctorum Patrum Augustini, Fulgentii et Anselmi monimenta*, in-12, Paris, 1634, et un abrégé de l'histoire de l'Église de son pays : *Scotianæ Ecclesiæ infantia, virilis ætas, senectus*, in-4°, Paris, 1643.

L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, Paris, 1902, p. 261-270.

A. INGOLD.

2. **CHALMERS Thomas,** ministre presbytérien écossais (1780-1847), naquit le 17 mars 1780 à Anstruther, dans le Fife, et fit ses études à l'université de Saint-André. En 1805 il fut nommé ministre à Kilmany dans le Fife et se donna tout entier au relèvement physique et moral de la population pauvre dont il était chargé. En 1810, une longue maladie, et les sérieuses études qu'il dut faire pour préparer l'article *Christianity* pour la *Edinburgh Encyclopædia* lui firent abandonner le rationalisme pour embrasser dans toute leur rigueur les doctrines presbytériennes. En 1815, le conseil municipal de Glasgow, frappé des résultats obtenus par lui à Kilmany, l'appela à l'administration de la paroisse de Tron, puis à celle de Saint-Jean (1819). Chalmers fit des merveilles dans la population pauvre; en même temps ses éloquentes prédications le mettaient en vue; deux séries surtout de sermons firent sa célébrité, les *Astronomical sermons* (1816) sur l'accord de la Bible avec les plus récentes découvertes astronomiques, et les conférences *On the application of christianity to the commercial and ordinary affairs of life*, destinées à prouver au monde commerçant de Glasgow que la pratique intégrale du christianisme s'allie fort bien avec la vie d'affaires la plus active (1820). En 1823, Chalmers, déjà célèbre, fut élu à la chaire de philosophie morale de l'université de Saint-André; en 1828 il passa à celle de théologie dans l'université d'Édimbourg, qu'il occupa jusqu'en 1843. Ces vingt années d'enseignement, pendant lesquelles Chalmers se montra vulgarisateur éloquent et maître profondément dévoué plutôt que penseur original, lui acquirent une immense influence sur le clergé presbytérien d'Écosse; il se vantait à la fin de sa vie de pouvoir voyager à travers tout le pays en trouvant chaque soir là plus amicale réception chez un de ses anciens élèves. L'enseignement n'absorbait pas tout son zèle; plus que jamais il se consacra au relèvement des classes pauvres, et de 1821 à 1841 de fréquentes conférences, données par lui dans les grandes villes d'Écosse et d'Angleterre, et des ouvrages nombreux sur des questions d'économie politique attirèrent sur ce grave problème l'attention du grand public. Chalmers insistait sur la nécessité de multiplier les paroisses dans les cités industrielles d'Écosse, où trop souvent les quartiers pauvres étaient dépourvus de tout secours religieux. Le mouvement lancé par lui, et connu sous le nom de *Church extension*, aboutit à faire élever dans l'espace de sept années (1834-1841) 205 églises nouvelles, pour l'érection desquelles 306 000 livres sterling (7 650 000 francs) furent fournies par des contributions volontaires. Hanna, *Memoirs of the life and writings of Thomas Chalmers*, t. IV, p. 32 sq.

Chalmers prit position, dans la lutte des partis qui divisaient l'Église établie en Écosse, parmi les « évangéliques » ou presbytériens qui voulaient conserver intactes la doctrine et les pratiques de leurs ancêtres; leurs principaux adversaires étaient les « modérés, » disposés à des concessions qu'ils croyaient nécessaires à la paix de l'Église, et voyant sans trop de peine les empiétements toujours plus fréquents du pouvoir civil dans le domaine ecclésiastique. En bon « évangélique », Chalmers fut l'adversaire résolu de l'Église catholique en qui il voyait, comme ses ancêtres du XVIe siècle, « l'Église apostate, la tyrannie de l'Antéchrist, le legs des plus sombres époques du moyen âge; » il s'opposa aussi de toutes ses forces aux premières tentatives des puséystes dont il fut le témoin. Il n'en eut que plus de mérite à se déclarer franchement, et à faire campagne, en faveur de l'émancipation des catholiques. Dans un grand meeting, tenu à Édimbourg en mars 1829, il développa hardiment cette thèse que l'intolérance du protestantisme n'avait été funeste qu'à lui-même. « La persécution des catholiques, disait-il, a donné à notre parti un air odieux de tyrannie, au leur, l'apparence d'une généreuse et magnanime résistance à l'oppression... Laissez-nous répandre librement la Bible, et donnez aux catholiques l'émancipation; la diffusion de la Bible sera l'arme puissante avec laquelle nous renverserons la tyrannie de l'Antéchrist, et relèverons sur ses ruines les splendeurs du christianisme primitif. » Hanna, t. III, p. 235 sq.

L'ancienne constitution de l'Église presbytérienne écossaise donnait aux chefs de famille de chaque paroisse le droit d'accepter ou de refuser, après enquête faite sur sa valeur, le ministre que leur présentait la couronne, ou le propriétaire ayant droit de patronat sur la paroisse. A la suite d'un acte de la reine Anne réorganisant le patronat en 1712, cet usage avait peu à peu disparu, et la coutume s'était introduite qu'un ecclésiastique, présenté pour une paroisse par un patron, pouvait être installé dans cette paroisse malgré le vote contraire des paroissiens; les plus graves désordres résultaient de cet abus, et on avait vu plus d'une fois des ministres indignes, repoussés par la population, se faire installer par la police en vertu d'arrêts rendus par des tribunaux civils. Hanna, t. III, p. 342 sq.

En 1833, Chalmers se décida à proposer la réforme du droit de patronat à l'assemblée générale de l'Église établie qui se réunissait chaque année à Édimbourg au mois de mai. Malgré son éloquence, une faible majorité se déclara contre sa motion. L'année suivante, un de ses amis, lord Moncreiff, reprit sa proposition, et cette fois l'assemblée vota, par une majorité de quarante-six voix, un acte devenu célèbre sous le nom de *Veto act*, qui faisait droit aux réclamations de Chalmers. « Attendu, disait le préambule, que c'est une loi fondamentale de notre Église, que nul pasteur ne peut être introduit dans une paroisse contrairement à la volonté du peuple, » un droit de récusation du candidat pré-

senté par le patron était concédé aux paroissiens. Hanna, t. III, p. 360 sq.

Malheureusement plusieurs ministres, ainsi repoussés par le vote de la majorité des chefs de famille, en appelèrent à l'autorité civile; et dans plusieurs procès retentissants qui se plaidèrent de 1835 à 1838, la *Court of session* le plus haut tribunal d'Écosse, leur donna raison, déclarant illégal le *Veto act.* L'assemblée générale du clergé écossais réunie en 1838 en appela à la Chambre des lords; après une discussion de deux jours (2 et 3 mai 1839), la Chambre des lords confirma la sentence des juges écossais. L'assemblée de 1839 envoya à Londres une commission, dont Chalmers faisait partie, pour éclairer les principaux membres du parlement et obtenir une nouvelle décision plus favorable au *Veto act.* Ils ne purent rien gagner, et les sentences des tribunaux civils mettant en possession des paroisses des ministres que les paroissiens repoussaient se multiplièrent. Hanna, t. IV, p. 126 sq.

Devant cet avilissement de l'Église établie, Chalmers se décida à rompre avec elle; en novembre 1842, il prit l'initiative d'une réunion des principaux ministres du parti « évangélique ». 450 répondirent à son appel, et décidèrent que si justice leur était refusée par le parlement, ils se retireraient de l'Église établie; un mémoire contenant les motifs de cette décision fut par eux adressé à sir Robert Peel, chef du cabinet britannique. Le 8 mars 1843, un nouveau vote du parlement ayant repoussé les demandes du parti « évangélique », Chalmers et les siens se décidèrent à en finir. Au mois de mai de cette même année, l'assemblée générale du clergé d'Écosse se réunissait à Édimbourg. Dès le début de la première séance, le président Welsh déclara que devant les injustices faites à l'Église presbytérienne par le parlement britannique, il ne croyait plus pouvoir faire partie de l'assemblée. Après quoi il quitta la salle; Chalmers le suivit le premier; plus de quatre cents ministres sortirent après eux, et se rendirent dans une salle que Chalmers avait retenue en prévision des événements. Là ils formèrent une nouvelle assemblée dont Chalmers fut élu président; ils rédigèrent un « Acte de séparation » de l'Église établie, et leur démission de tous les offices et bénéfices qu'ils tenaient d'elle; 470 ministres les signèrent. Ils déclaraient en même temps vouloir former « l'Église libre d'Écosse », *Free Church of Scotland,* absolument indépendante de l'État. Tout était à créer pour cette Église nouvelle, églises, presbytères, écoles, fonds pour l'entretien du clergé. La générosité du peuple écossais, qui avait acclamé les ministres dissidents, pourvut à tout. Dès cette première session de l'assemblée générale de l'Église libre 687 associations se formèrent, dont 239 étaient prêtes à assurer de suite les besoins du culte. 17 000 livres sterling (425 000 francs) étaient souscrites pour l'entretien des ministres, 104 776 livres (2 619 400 francs) pour la construction des églises. Hanna, t. IV, p. 366 sq.

Chalmers, pendant l'année 1843, parcourut toute l'Écosse, excitant partout un immense enthousiasme. Partout les populations abandonnaient l'Église établie et se ralliaient aux ministres dissidents. A la fin de sa première année d'existence, l'Église libre avait construit 500 églises; 32 000 livres (800 000 francs) lui étaient assurées pour ses œuvres de bienfaisance; plus de 300 000 livres (7 500 000 francs) pour la construction des nouvelles églises; 68 700 livres (environ 1 720 000 francs) pour l'entretien du clergé, qui comprenait alors 600 membres. Un tiers de la population écossaise avait passé à l'Église libre. Hanna, t. IV, p. 370 sq.

En même temps qu'il s'était séparé de l'Église établie, Chalmers avait renoncé à sa chaire de théologie à l'université d'Édimbourg. En 1847, il devint recteur du collège théologique de l'Église libre fondé en cette ville, et qui compta dès la première année 9 professeurs et 340 étudiants.

Au milieu des préoccupations que lui causait la fondation de l'Église libre, Chalmers n'abandonnait pas un projet qui lui tenait au cœur depuis longtemps, une vaste fédération de toutes les Églises protestantes sous le nom d' « Alliance évangélique ». Dans un meeting tenu à Édimbourg le 13 juillet 1843, il exposa nettement « qu'aucune forme particulière de gouvernement ecclésiastique n'étant d'institution divine, l'adoption de telle ou telle de ces formes ne saurait être obligatoire universellement ». Le 1er octobre 1845, dans un mémoire envoyé au congrès réuni à Liverpool pour la fondation de l' « Alliance évangélique », il revenait sur cette pensée que les diverses sectes évangéliques pouvaient faire abstraction de leurs divergences doctrinales, et travailler de concert à un double but « une grande association antipapiste contre le catholicisme et le puséysme; un grand mouvement d'apostolat dans l'intérieur des Églises protestantes... Tous s'uniront pour la cause sacrée de la liberté religieuse, du christianisme fondé sur l'Écriture, des droits du jugement privé ». Enfin, les diverses sectes joindront leurs efforts pour procurer une large diffusion de la Bible, et des secours de toute espèce aux familles pauvres parmi lesquelles la charité catholique fait de trop nombreuses recrues. Hanna, t. IV, p. 378 sq. Sur les destinées de l'Alliance évangélique après la mort de Chalmers, et sur son état actuel, voir ALLIANCE ÉVANGÉLIQUE, t. I, col. 890-892.

Chalmers fut trouvé mort dans son lit le 31 mai 1847; ses funérailles, célébrées à Édimbourg le 4 juin, furent un véritable triomphe. Actuellement la majeure partie du petit peuple en Écosse appartient à l'Église libre fondée par lui, tandis que l'Église établie a conservé la plupart des familles de la noblesse et de la riche bourgeoisie.

Chalmers fut un auteur très fécond; une première édition de ses œuvres complètes parut à Glasgow, de 1836 à 1840, en 24 in-12, sous ce titre : *Thomas Chalmers's original works.* Les œuvres posthumes furent éditées par le Dr Hanna, son gendre et son biographe, sous ce titre : *Thomas Chalmers's posthumous works,* 9 in-8°, Londres, 1848-1849; ces œuvres comprennent de nombreux discours et des écrits de circonstance sur des matières théologiques, philosophiques ou économiques. Les principaux ont été rassemblés sous les titres suivants : *Natural theology,* 2 vol.; *Evidences of christianity,* 2 vol.; *Moral and mental philosophy; christian and economic polity,* 3 vol.; *Political economy,* 2 vol.; *Lectures on Epistle to the Romans,* 4 vol.; *Institutes of theology,* 2 vol.

Dodds, *Thomas Chalmers; a biographical study,* Édimbourg, 1870; Fraser, *Thomas Chalmers,* Londres, 1881; Hanna, *Memoirs of the life and writings of Thomas Chalmers,* 4 in-8°, Londres et Édimbourg, 1849-1852; articles par Hundhausen dans le *Kirchenlexikon,* par Blaikie, dans le *Dictionary of national biography.*

J. DE LA SERVIÈRE.

CHAMPEAUX (DE). Voir GUILLAUME DE CHAMPEAUX.

CHAMPEILS Léonard, né à Limoges en 1590, entra dans la Compagnie de Jésus en 1609. Il enseigna la philosophie et la théologie morale et mourut à Bordeaux, le 12 avril 1669. On a de lui : *Les véritez catholiques, déclarées et prouvées selon la vraye idée qu'en ont euë les SS. Pères et les docteurs qui ont écrit durant les cinq premiers siècles de l'Église chrestienne, et qu'ils ont formée du vray sens de la pure parole de Dieu,* in-8°, Paris, 1633; 2e édit., notablement augmentée, Paris, 1664.

Sotwel, *Bibliotheca scriptorum Soc. Jesu,* p. 548; De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus,* t. II, col. 1052-1053; Hurter, *Nomenclator,* t. II, col. 57.

H. DUTOUQUET.

CHANTELOU **Claude,** bénédictin, né à Vion, diocèse actuel du Mans, mort à Saint-Germain des Prés le 28 novembre 1664. Il fut d'abord religieux de l'ordre de Fontevrault qu'il abandonna pour entrer dans la congrégation de Saint-Maur. Il fit profession à Saint-Louis de Toulouse le 7 février 1640. En 1651 le chapitre général ayant ordonné d'envoyer à Saint-Germain des Prés deux religieux « de bonnes mœurs et capables pour travailler à l'histoire de la congrégation et des monastères », dom Chantelou reçut l'ordre de se rendre à la célèbre abbaye où il demeura jusqu'à sa mort. Voici les ouvrages publiés par ce savant religieux : *Bibliotheca Patrum ascetica, seu selecta veterum Patrum de christiana et religiosa perfectione opuscula,* 5 in-4°, 1661-1664; collection qui a pour but de réunir tout ce que les Pères ont écrit de plus important sur la perfection de la vie religieuse; *Sancti Bernardi abbatis Claravallensis Parœneticon, pars prima sermones de tempore et de sanctis complectens, necnon et vitam S. Malachiæ episcopi Connerthensis,* in-4°, Paris, 1662; dom Mabillon fut chargé de continuer l'œuvre de dom Chantelou et quelques années plus tard, en 1669, donna son édition des œuvres de saint Bernard; *Sancti Basilii Cæsareæ Cappadociæ archiepiscopi Regularum fusius disputatarum liber,* in-8°, Paris, 1664; *Carte géographique de la France bénédictine,* publiée en 1726 sous le nom du Fr. Le Chevalier. Dom Chantelou travailla en outre à une édition du *Bréviaire monastique* pour l'usage de la congrégation de Saint-Maur et à l'impression de la Règle de saint Benoît avec les constitutions ou déclarations en usage dans les monastères réformés : *Regula sancti Benedicti cum declarationibus congregationis S. Mauri,* in-8, s. l., 1663; *Règles communes et particulières pour la congrégation de Saint-Maur,* in-8°, s. l., 1663. Dom Luc d'Achery trouva en dom Claude Chantelou un précieux auxiliaire pour la publication de son *Veterum aliquot scriptorum spicilegium,* dont le premier volume parut à Paris en 1655; et Mabillon nous apprend qu'il l'eut comme collaborateur dans la préparation des *Acta sanctorum ord. S. Benedicti.* Parmi les travaux demeurés inédits de dom Chantelou se trouvait une *Histoire de Montmajour,* publiée à Marseille en 1878 et complétée par M. F. Marin de Caraurais; M. Nobilleau a publié de lui les *Analyses du cartulaire tourangeau de Marmoutier,* in-8°, Tours, 1879.

Dom F. Le Cerf, *Bibliothèque hist. et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur,* in-12, La Haye, 1726, p. 58-60; dom Tassin, *Hist. littéraire de la congrégation de Saint-Maur,* in-4°, Paris, 1770, p. 62; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ord. S. Benedicti,* in-fol., Augsbourg, 1754, t. IV, p. 92, 102, 685, 690; [D. François,] *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît,* in-4°, Bouillon, 1777, t. I, p. 193; Hauréau, *Hist. littéraire du Maine,* 10 in-12, Le Mans, 1870-1877, t. III, p. 5; Ch. de Lama, *Biblioth. des écrivains de la congrégation de Saint-Maur,* in-12, Paris, 1882, p. 43; Vanel, *Nécrologe des religieux décédés à l'abbaye de Saint-Germain des Prés,* in-4°, Paris, 1896, p. 20; dom P. Piolin, *Dom Claude Chantelou,* dans la *Revue historique et archéologique du Maine,* in-8°, Le Mans, 1878, t. IV, p. 247; dom Heurtebize, *Bénédictins manceaux décédés à Saint-Germain des Prés, ibid.,* 1899, t. XLV, p. 84.

B. HEURTEBIZE.

CHAPITRES (TROIS). Voir CONSTANTINOPLE (Ve CONCILE).

CHAPT DE RASTIGNAC **Armand,** né en 1726 au château de Lanion, dans le Périgord, étudia à la Sorbonne, y prit le grade de docteur et devint successivement abbé de Saint-Mesmin d'Orléans, prévôt de Saint-Martin de Tours, grand-archidiacre et grand-vicaire d'Arles. Il se distingua surtout aux assemblées du clergé de 1755 et de 1760 où il avait été élu député du second ordre. Il siégea aussi aux États généraux de 1789 et demanda, avec plusieurs autres membres, que la discussion sur les biens du clergé fût ajournée. La faiblesse de sa voix ne lui permettant pas de parler à la tribune, il se mit à composer plusieurs écrits très solides, sur les questions à l'ordre du jour : 1° *Question sur la propriété des biens ecclésiastiques en France,* in-8°, Paris, 1789, dédiée à Pie VI; 2° une traduction du grec en français de la *Lettre synodale de Nicolas, patriarche de Constantinople, à l'empereur Alexis Comnène, sur le pouvoir des empereurs, relativement à l'érection des métropoles ecclésiastiques,* enrichie de notes très précieuses, in-8°, Paris, 1790; 3° *Accord de la révélation et de la raison contre le divorce,* in-8°, Paris, 1791, avec cette épigraphe tirée de Hincmar : « Il faut que les lois publiques soient chrétiennes dans un royaume chrétien. » L'auteur y prouve l'incompétence du pouvoir civil et, en particulier, de l'Assemblée nationale, par rapport aux causes matrimoniales. Il signa les déclarations et protestations de la droite contre les actes de l'Assemblée constituante. Emprisonné à l'Abbaye le 26 août 1792, il fut une des victimes des massacres de septembre. C'était un prêtre très estimé par l'étendue de son savoir et par l'intégrité d'une vie exemplaire.

Jäger, *L'Église de France pendant la Révolution,* Paris, 1875, t. XIX, p. 529; Michaud, *Biographie universelle,* 2e édit., t. XXX, p. 219; Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* t. XLI, p. 685.

C. TOUSSAINT.

1. **CHARDON** **Charles-Mathias,** bénédictin, né à Yvois-Carignan le 22 septembre 1795, mort à l'abbaye de Saint-Arnoul de Metz le 21 octobre 1771. Il fit sa profession religieuse à l'abbaye de Saint-Vanne de Verdun le 5 juin 1712. Il exerça les fonctions de maître des novices, puis enseigna la philosophie et la théologie jusqu'au jour où le chapitre général de la congrégation de Saint-Vanne et de Saint-Hidulphe, tenu à Toul en 1730, lui enleva cette charge à cause de son refus de se soumettre à la constitution *Unigenitus.* On a de lui un important ouvrage : *Histoire des sacrements ou de la manière dont ils ont été célébrés et administrés dans l'Église et de l'usage qu'on en a fait depuis le temps des apôtres jusqu'à présent,* 6 in-12, Paris, 1745. Migne l'a inséré au t. XX de son *Cursus theologiæ completus.* Le P. Bernard de Venise en publia une traduction italienne enrichie de notes nombreuses, in-fol., Vérone, 1754; 3 in-4°, 1758.

[D. François,] *Biblioth. générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît,* t. I, p. 194; Quérard, *La France littéraire,* t. II, p. 134; *Nouvelles ecclésiastiques,* 4 juin 1772, p. 92; abbé Bouillot, *Biographie ardennaise,* in-8°, Paris, 1830, t. I, p. 220.

B. HEURTEBIZE.

2. **CHARDON DE LUGNY** **Zacharie,** né, vers 1643, de parents protestants, était page à la cour de Louis XIV, quand Bossuet le convertit à la foi catholique. Il renonça, dès lors, à la carrière des armes, entra au séminaire de Saint-Sulpice, y fit d'excellentes études théologiques et, malgré la noblesse de sa naissance, ne voulut jamais d'autre titre que celui de prêtre habitué de la paroisse Saint-Sulpice. Il devint, pourtant, dans la suite, député du roi et du clergé de France pour les controverses, et déploya, dans cette charge, autant de zèle que de talent. On a de lui : *Traité de la religion chrétienne,* 2 in-12, Paris, 1697; *Recueil des falsifications que les ministres de Genève ont faites de l'Écriture sainte, en leur dernière traduction de la Bible,* in-12, Paris, 1707; *Nouvelle méthode pour réfuter l'établissement des églises prétendues réformées et de leurs religions,* in-12, Paris, 1731; *Remarques historiques sur l'église de Saint-Sulpice,* dans le *Journal des savants,* 1697, p. 179. L'abbé Chardon est mort le 23 juin 1733.

Michaud, *Biographie universelle,* t. VII, p. 508; Feller, *Biographie universelle,* t. III, p. 329; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée;* Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* t. IX, p. 722.

C. TOUSSAINT.

CHARGE D'AMES. Voir AMES (*Charge d'*), t. I, col. 1107-1112.

CHARITÉ. — I. Notion générale de la charité. II. Vertu théologale de charité. III. Acte de charité envers Dieu. IV. Acte de charité envers le prochain. V. Péchés opposés à la charité envers Dieu et envers le prochain.

I. NOTION GÉNÉRALE DE LA CHARITÉ. — Dans son sens général la charité, *caritas, carus,* est un amour provenant de la volonté et accompagné d'une grande estime ou appréciation de l'objet aimé. — 1° La charité n'est point l'amour, passion de l'appétit concupiscible, mais l'amour, acte de la volonté et provenant de son libre choix. Toutefois dans l'homme où l'appétit reste partiellement sous le domaine de la volonté, la passion peut exister avec l'acte de la volonté en subissant son commandement. S. Thomas, *Sum. theol.,* Iª IIæ, q. XXVI, a. 3. Acte de volonté, l'amour consiste dans l'union affective avec un bien suffisamment perçu ou dans le mouvement d'inclination de la volonté vers ce bien. S. Thomas, *Sum. theol.,* Iª IIæ, q. XXV, a. 2; q. XXVI, a. 1; q. XXVIII, a. 1. Inclination qui produit le désir et la recherche de l'objet jusqu'à ce que la volonté se repose avec jouissance dans sa possession. S. Thomas, *Sum. theol.,* Iª IIæ ,q. XXV, a. 2. Pour être ainsi aimé, ce bien doit être en harmonie avec la volonté, S. Thomas, *loc. cit.,* q. XXVII, a. 1, et être suffisamment connu, bien que la perfection et l'intensité de l'amour ne soient point nécessairement en équation avec celles de la connaissance. S. Thomas, *loc. cit.,* q. XXVII, a. 2, ad 2um. — 2° A l'amour, la charité, d'après son sens étymologique et usuel, ajoute l'idée d'une certaine perfection affective provenant d'une grande estime pour l'objet aimé. S. Thomas, *Sum. theol.,* Iª IIæ, q. XXXI, a. 3. Ainsi toute charité est amour, mais tout amour n'est point charité. — 3° Quand la charité est mutuelle et accompagnée de bienveillance réciproque, elle prend le nom d'amitié. S. Thomas, *loc. cit.,* q. XXVII, a. 2; IIª IIæ, q. XXIII, a. 1. Tandis que l'amour de concupiscence recherche uniquement son propre bien, l'amour d'amitié poursuit uniquement, ou du moins principalement, le bien de l'objet aimé. S. Thomas, *Sum. theol.,* Iª IIæ, q. XXVI, a. 4. Aussi l'amitié, qui n'a pour but que l'utilité ou la jouissance, n'atteint point le niveau de la véritable amitié. S. Thomas, *loc. cit.,* ad 2um.

II. VERTU THÉOLOGALE DE CHARITÉ. — *I. NATURE.* — 1° *Définition.* — Comme vertu théologale, la charité est cette vertu par laquelle Dieu objet de la béatitude surnaturelle est aimé à cause de son infinie perfection et le prochain est aimé par amour pour Dieu. D'où se manifestent l'objet et le motif de cette vertu.

1. *Objet.* — *a*) L'objet aimé par la vertu de charité n'est point Dieu considéré d'une manière générale comme le bien universel, amour auquel le pécheur lui-même ne saurait se soustraire, S. Thomas, *Sum. theol.,* Iª, q. LX, a. 5, ni Dieu auteur de tout bien dans l'ordre simplement naturel, amour bon et légitime en lui-même, mais ne suffisant point pour la fin surnaturelle. S. Thomas, *Sum. theol.,* Iª IIæ, q. CIX, a. 3, ad 1um; IIª IIæ, q. XXVI, a. 3; et propositions 34, 36, 38, condamnées dans Baius. Voir col. 90 sq. Suivant l'enseignement commun des théologiens, par la vertu de charité, l'on aime Dieu comme objet de cette béatitude que communique la vision intuitive. S. Thomas, *Sum. theol.,* Iª, q. LX, a. 5, ad 4um; IIª IIæ, q. XXVIII, a. 1. Nous ne nous arrêterons point à prouver ici l'inadmissibilité de l'opinion particulière de Ripalda, *De caritate divina,* disp. XXXV, sect. III, n. 23 sq., selon laquelle une perfection divine intrinsèquement accessible à la seule raison, mais de fait connue avec le secours de la grâce, connaissance appelée *fides lata,* est un objet suffisant de la charité surnaturelle. Dans l'étude de la foi l'on démontrera la fausseté d'une notion qui n'exige plus la révélation surnaturelle objective comme base de l'acte de foi et qui le réduit à une connaissance intrinsèquement naturelle, produite en nous par le procédé ordinaire, quoique avec l'assistance d'une grâce actuelle. Dans l'étude de la grâce et du mérite l'on prouvera que le caractère absolument surnaturel de la vision béatifique serait gravement menacé si l'on admettait avec Ripalda qu'une charité si imparfaitement surnaturelle suffit pour produire un strict mérite à la récompense éternelle. Il reste donc certain que la vertu de charité a pour objet Dieu possédé par la vision béatifique. Dans quelle stricte mesure cette connaissance de Dieu comme bien surnaturel est-elle absolument indispensable pour le salut, surtout à ceux qui sont privés de tout secours extérieur de la révélation chrétienne? Grave et difficile question qui n'est d'ailleurs qu'un point particulier du mystérieux problème du salut des infidèles. Nous ne ferons qu'énoncer ici les principales conclusions que l'on développera à l'article FOI. Dans l'hypothèse d'une foi véritablement surnaturelle en une rédemption divinement opérée et sur les mérites de laquelle on s'appuie pour obtenir le salut, hypothèse pour laquelle les anciennes religions autres que le judaïsme ne paraissent point présenter une base objective suffisante, mais qui peut être réalisée dans les sectes chrétiennes dissidentes, le caractère surnaturel du bien éternel espéré et aimé est assez manifestement connu dans l'idée même de salut mérité par cette divine rédemption. En dehors de cette hypothèse, il peut suffire que l'on connaisse l'éternelle récompense comme étant de fait accessible seulement avec le secours divin. Comme en réalité ce secours divin n'est donné dans l'ordre actuel qu'en vue de la béatitude surnaturelle, c'est vraiment elle que l'on espère et que l'on aime. Il n'est d'ailleurs point requis d'avoir sur ce secours divin le concept théologique, même rudimentaire, pourvu que l'on ait une foi suffisamment surnaturelle en la divine providence dispensant libéralement les secours nécessaires pour obtenir ce bonheur qu'elle prépare aux âmes de bonne volonté. Quant à cette foi surnaturelle strictement indispensable, l'on expliquera ailleurs ce qu'elle doit être et comment elle peut être possédée. Voir FOI.

b) Dieu ainsi aimé comme le bien surnaturel, est-ce simplement la nature ou l'essence divine virtuellement distincte des attributs, comme l'affirment plusieurs scotistes, notamment Frassen, *Scotus academicus,* Rome, 1720, t. VIII, p. 476 sq.? Est-ce encore un seul attribut divin considéré isolément et nécessairement infini parce qu'il est divin, suivant Ripalda, *De caritate divina,* disp. XXXV, sect. I, X, et Pesch, *Prælectiones dogmaticæ,* Fribourg-en-Brisgau, 1898, t. VIII, p. 238 sq.? Ou Dieu n'est-il réellement aimé comme le bien infini que si l'on aime toute l'infinie perfection qui constitue le bonheur des élus, c'est-à-dire l'essence divine et tous ses attributs et les personnes divines elles-mêmes? Cette dernière opinion nous paraît philosophiquement et théologiquement mieux fondée. *Philosophiquement* elle répond mieux à la vraie notion du bien absolu. Ce qui constitue le bien dans un être, c'est sa propre perfection en tant qu'elle satisfait toutes ses aspirations ou qu'elle est désirable pour autrui. S. Thomas, *Sum. theol.,* Iª, q. V, a. 1; *Quæst. disp., De veritate,* q. XXI, a. 1. Pour cette possession du bien, l'être intégral ne suffit point, il faut encore la possession de tout ce qui lui convient. S. Thomas, *Sum. theol.,* Iª, q. V, a. 1, ad 1um. Le bien absolu est donc la plénitude parfaite de l'être et de tout ce qui lui convient. Ce qui n'est point réalisé en Dieu par la seule existence essentielle de la nature divine, ni par la seule infinité de tel attribut divin. Cette réalisation n'est directement accomplie que par l'entière possession de l'infinie perfection *sub omni respectu,* c'est-à-dire dans la nature, les attributs et les personnes

divines. Notre concept de l'infinie perfection ne peut donc être vraiment objectif, s'il ne comprend toute la perfection ainsi envisagée. Salmanticenses, *Cursus theologicus, De caritate,* disp. II, n. 14 sq., 23 sq., 29 sq. Toutefois indirectement la considération d'un seul attribut divin, comme la miséricorde divine, peut facilement disposer à la considération de l'intégrale perfection divine, objet de la charité surnaturelle. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. XXVII, a. 3.

Théologiquement, il paraît certain que la charité de cette vie, dans ce qui la constitue essentiellement, n'est point spécifiquement distincte de la charité béatifique. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia IIæ, q. LXVII, a. 6. Or la charité béatifique a pour objet Dieu lui-même dans toute la réalité de son infinie perfection, puisque la vision intuitive l'appréhende comme tel et que seule cette infinie réalité peut pleinement satisfaire toutes nos aspirations. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia, q. XII, a. 7. Donc, même dès cette vie, la charité a pour objet Dieu considéré dans toute l'infinie réalité de ses perfections. Il n'est cependant point nécessaire que l'on ait une connaissance actuelle très explicite de toutes ces perfections. Il peut suffire que l'on connaisse par la foi surnaturelle la souveraine perfection divine considérée d'une manière générale, concept suffisamment contenu dans la croyance explicite aux dogmes de la trinité et de l'incarnation, ou même à l'existence de Dieu, rémunérateur surnaturel.

c) Les objets créés que l'on aime par amour pour Dieu, sont-ils objets de la vertu de charité au moins d'une manière dépendante de l'infinie perfection divine? Puisque Dieu seul doit être souverainement aimé pour lui-même et qu'à lui doit être rapporté tout amour dans les créatures, son infinie perfection doit toujours rester l'objet principal de la vertu de charité, seul souverainement aimé pour lui-même. Cependant comme l'on ne peut ainsi aimer Dieu sans que cet amour se porte à tout ce que Dieu aime, S. Thomas, *Quæst. disp., De caritate,* a. 4, 7, tout ceci doit être, d'une manière plus ou moins explicite, objet, au moins secondaire, de la vertu de charité. Objet secondaire seulement, aimé non pour lui-même, mais dépendamment de Dieu auquel tout est finalement rapporté. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. XXIII, a. 5, ad 1um; *Quæst. disp., De caritate,* a. 4.

Dans cet objet secondaire nous devons après nous-mêmes, S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. XXV, a. 4, ranger tous les hommes qui nous sont tous très proches, quand même ils seraient nos ennemis. S. Thomas, *loc. cit.,* a. 1, 6, 8. Tout être irrationnel peut même, en quelque manière, être l'objet de la vertu de charité. S. Thomas, *loc. cit.,* a. 3; *Quæst. disp., De caritate,* a. 7. Tous ces êtres créés, ainsi aimés pour Dieu, sont en réalité un objet matériellement distinct de lui. Mais il n'y a qu'un seul objet formel ou motif de la charité, l'infinie perfection que nous aimons en Dieu et pour laquelle nous aimons le prochain. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. XXIII, a. 5; *Quæst. disp., De caritate,* a. 4.

2. *Motif.* — *a*) Le motif de la vertu de charité n'est pas le bien que l'on a reçu ou que l'on attend de Dieu, ce qui ne serait que l'amour de concupiscence, mais l'infinie perfection de Dieu, du moins comme motif finalement prédominant. — *α*. Cette doctrine est évidemment déduite de l'enseignement de l'Écriture et de la tradition sur la charité strictement obligatoire envers Dieu. L'Écriture dans l'énoncé de ce précepte, Deut., VI, 5; X, 12; XI, 13; Matth., XXII, 37; Marc., XII, 30; Luc., X, 27, requiert que Dieu lui-même soit aimé et qu'il soit souverainement aimé comme fin dernière à qui l'on doit tout rapporter. S. Augustin, *De doctrina christiana,* l. I, c. XXII, n. 21, *P. L.,* t. XXXIV, col. 27; S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. XLIV, a. 4, 5. Ce qui n'est vraiment réalisé que par le motif de l'infinie perfection de Dieu. C'est à cette condition seulement que l'on aime vraiment Dieu lui-même plus que les biens ou le bonheur que l'on attend de lui. C'est ainsi que la tradition chrétienne, dans l'enseignement des fidèles comme dans l'exposition théologique, a toujours compris la charité commandée par le précepte divin. S. Augustin, *De doctrina christiana,* l. III, c. X, n. 16, *P. L.,* t. XXXIV, col. 72; *Serm.,* XXI, n. 2, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 143; S. Bernard, *Liber de diligendo Deo,* c. I sq., *P. L.,* t. CLXXXII, col. 975 sq.; Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis,* l. II, part. XIII, c. VI, VIII, *P. L.,* t. CLXXVI, col. 529 sq., 534 sq.; Pierre Lombard, *Sent.,* l. III, dist. XXVII, n. 2 sq., *P. L.,* t. CXCII, col. 812 sq.; S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. XXVII, a. 3; q. XLIV, a. 4, 5; S. Bonaventure, *In III Sent.,* dist. XXIX, q. II, Quaracchi, 1887, t. III, p. 642; Durand, *In III Sent.,* dist. XXIX, q. II, III; Suarez, *De caritate,* disp. I, sect. II, n. 1 sq. Enseignement reproduit d'ailleurs par le catéchisme du concile du Trente, part. IV, c. X, Paris, 1878, p. 603.

b. L'enseignement scripturaire et traditionnel sur la nature de la charité envers Dieu n'exige cependant point que tout motif autre que l'infinie perfection divine soit positivement exclu. Il suffit que cette infinie perfection soit le motif finalement prédominant, auquel d'autres motifs secondaires, comme l'espérance, la reconnaissance, ou la crainte salutaire, ont pu ou peuvent encore s'adjoindre, mais avec une entière subordination. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. XIX, a. 6; cf. q. XVII, a. 8; q. XXVII, a. 3. Pourvu même que le motif de la charité prédomine, il n'importe point que l'on n'y arrive que progressivement en s'y préparant sous l'action de la grâce, par des dispositions d'abord moins parfaites, comme l'espérance ou la reconnaissance provenant des dons reçus ou espérés de Dieu. S. Thomas, *loc. cit.*

b) *Conclusions.* — *1re conclusion, contre l'opinion de Bolgeni.* — Suivant Bolgeni, voir col. 945, la seule charité qui nous soit réellement possible et par conséquent la seule obligatoire, c'est l'amour ayant uniquement pour objet la bonté de Dieu à notre égard. Bolgeni s'appuie sur ce raisonnement que, suivant les lois de notre nature, nous ne pouvons aimer que ce que nous percevons conforme à nos besoins ou à nos aspirations. Cette opinion se réclame aussi de saint Augustin, d'Hugues de Saint-Victor, de saint Bernard, de saint Thomas et de saint Bonaventure. Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale,* 2e édit., Prato, 1892, t. II, p. 96 sq. Si nous appliquons à cette opinion les principes précédemment énoncés, nous constatons tout d'abord qu'elle suppose une regrettable confusion entre le motif de l'acte de charité envers Dieu et une simple condition nécessaire pour son exercice. C'est assurément une loi universelle que tout être s'aime soi-même et se veut le bien convenable à sa nature. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia IIæ, q. XXIX, a. 4. Conséquemment même pour tout amour de bienveillance, c'est une condition nécessaire que l'objet ou le bien aimé soit préalablement perçu comme convenant à notre nature ou à nos aspirations. Cette loi de notre nature régit l'acte de charité envers Dieu, non seulement en cette vie, mais encore dans la céleste béatitude. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia, q. IX, a. 5, ad 2um; IIa IIæ, q. XXVI, a. 13, ad 3um. Mais une fois réalisée cette condition exigée par notre nature, le motif de la charité est vraiment l'infinie perfection aimée pour elle-même, où l'on se repose comme dans sa fin dernière et à laquelle tout est pleinement subordonné. Billot, *De virtutibus infusis,* Rome, 1901, p. 376. C'est d'ailleurs en ce sens seulement, que doivent s'entendre les témoignages sur lesquels on voudrait s'appuyer. Chez saint Augustin le désir ou la jouissance de la joie intime et du bonheur profond que l'on goûte dans la possession de Dieu en cette vie et surtout en

l'autre, ne suppose point le seul amour de concupiscence, mais le véritable amour de bienveillance. Dieu est aimé pour lui-même et par-dessus tout, comme le souverain bien, auquel tout est pleinement rapporté, même ce désir ou cette jouissance qui sont d'ailleurs inséparables de l'amour ou de la possession du souverain bien aimé pour lui-même : *Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque proximo propter Deum, cupiditatem autem, motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter Deum. De doctrina christiana*, l. III, c. X, n. 16, *P. L.*, t. XXXIV, col. 72. Cf. t. I, col. 2437. — *Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur vita beata, cujus etiamsi nondum res, tamen spes ejus nos hoc tempore consolatur. Op. cit.*, l. I, c. XXII, n. 20, *P. L.*, t. XXXIV, col. 26. — *Si enim Deus est summum hominis bonum, quod negare non potestis, sequitur profecto, quoniam* SUMMUM BONUM *appetere est bene vivere, ut nihil aliud sit bene vivere, quam toto corde, tota anima, tota mente Deum diligere. De moribus Ecclesiæ catholicæ*, l. I, c. XXV, n. 46, *P. L.*, t. XXXII, col. 1330. — *Nolite aliquid a Deo quærere, nisi Deum. Gratis amate, se solum ab illo desiderate. Serm.*, CCCXXI, c. V, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1461. — *Hoc est Deum gratis amare, de Deo Deum sperare, de Deo properare impleri, de ipso satiari. Serm.*, CCCXXXIV, n. 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1469. Jouir ainsi de Dieu en réalité ou en espérance n'est qu'une résultante de la charité parfaite, ce n'en est point le motif. Il est d'ailleurs légitime que l'accomplissement de notre devoir le plus important, qui est de tendre à notre fin et de la conquérir, soit accompagné de la plus parfaite délectation, dont on jouit uniquement pour Dieu et d'une manière dépendante de lui. *Sed nec seipso quisquam frui debet, si liquido advertas, quia nec seipsum debet propter seipsum diligere, sed propter illum quo fruendum est. Tunc est quippe optimus homo cum tota vita sua pergit in incommutabilem vitam et toto affectu inhæret illi, si autem propter se diligit, non se refert ad Deum, sed ad seipsum conversus; non ad incommutabile aliquid convertitur... Si ergo teipsum non propter te debes diligere, sed propter illum ubi dilectionis tuæ rectissimus finis est, non succenseat alius homo, si etiam ipsum propter Deum diligis. — Sic enim eum diligens tanquam seipsum, totam dilectionem sui et illius refert in illam dilectionem Dei, quæ nullum a se rivulum duci extra patitur, cujus derivatione minuatur. De doctrina christiana*, l. I, c. XXII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 26 sq. Cette doctrine de saint Augustin est substantiellement reproduite par Hugues de Saint-Victor, saint Bernard et saint Bonaventure. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. XIII, c. VIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 534 sq., prouve contre ceux qui réprouvaient tout amour de la récompense éternelle comme contraire à la charité, que cet amour est dans l'ordre, qu'il est juste que nous aimions notre bien quand ce bien est Dieu infiniment parfait et qu'en l'aimant pour lui-même comme le bien parfait, nous possédions en lui la joie, le bonheur et le repos parfait : *Non intellexerunt ipsum esse bonum quod solum amandum est propter seipsum, et quidquid amandum est præter ipsum amandum est propter ipsum. Quod quidem tanto amatur felicius quanto ardentius. Qui hoc amat, seipsum amat, quia bonum suum amat et vere amat quia verum bonum amat... Cum enim diligis Deum tuum, diligis bonum tuum, et melius bonum et melioris bonum, et cum diligis bonum tuum diligis teipsum qui bonum ipsius diligis et quod bonum est illi diligis.* C'est dans ce même sens que Hugues expose la notion de la charité au c. VI, *loc. cit.*, col. 529 sq. Saint Bernard, tout en affirmant que le motif d'aimer Dieu, c'est Dieu lui-même, *causa diligendi Deum Deus est, De diligendo Deo*, c. I, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 974, et qu'on ne doit point l'aimer pour le motif de la récompense, ajoute qu'en aimant Dieu l'on jouit de la récompense, *non enim sine præmio diligitur Deus, etsi absque præmii intuitu diligendus sit. Loc. cit.*, c. VII, col. 984.

Saint Bonaventure affirme expressément que la charité la plus parfaite désire souverainement être unie à Dieu et le posséder. ***Et si objiciatur quod caritas præmium non intuetur, dicendum quod illud intelligitur de præmio creato; de præmio autem increato non habet veritatem, quia maxima charitas maxime desiderat unire Deo et habere Deum. In III Sent.***, dist. XXVI, a. 1, q. I, Quaracchi, 1887, t. III, p. 557. D'où il conclut : *Unde simpliciter dicendum est quod exspectatio boni æterni non est mercenaria nec minuit meritum nec facit ad imperfectionem caritatis vel meriti, nisi in quantum mens hominis multum affectuose et intense aspicit ad commodum proprii boni. Loc. cit.*, p. 558. Cette conclusion du saint docteur affirme seulement la coexistence possible de la charité avec l'amour ou la jouissance de l'éternelle récompense. Il examine ultérieurement si cet amour de la récompense, coexistant avec la charité, est un acte provenant de la charité ou de quelque autre affection. Sa conclusion, posée d'une manière moins ferme : *motus aliquis caritatis non improbabiliter dici potest mercenarius, quatenus respicit ad bonum increatum tanquam ad finale præmium,* nous donne cependant, à en juger par le contexte, sa véritable pensée. Car tandis que l'autre opinion est simplement mentionnée, celle-ci est plus longuement développée avec ses preuves et la réponse aux objections principales. Mais comment concilier cette conclusion avec cette autre affirmation que la charité ne recherche point la récompense et n'a point en vue le mérite? Le saint docteur, tout en admettant l'unité spécifique de la charité dont l'acte premier et unique est d'adhérer à Dieu aimé pour lui-même comme le souverain bien, affirme que ce même acte est à la fois amour d'amitié et amour de bienveillance. Amour d'amitié, en tant qu'il veut ce bien à Dieu lui-même. Amour de concupiscence, en tant qu'il souhaite ou qu'il veut à lui-même ce bien parfait. *Istud autem summum bonum aliquando homo per caritatem optat Deo, aliquando sibi, aliquando proximo. Secundum quod optat ipsum ipsi Deo, dicitur diligere Deum, quia vult quod ipse Deus sit summum bonum et quod habeat omne bonum per essentiam. Secundum quod optat illud proximo, sic dicitur diligere proximum, quia vult quod habeat illud bonum per gratiam et gloriam. Secundum quod optat illud sibi, sic dicitur diligere se ipsum. In III Sent.*, dist. XXVII, a. 1, q. II, t. III, p. 594. Et plus loin : *Caritas adhæret et adhærere facit summæ bonitati; et iste est ejus actus primus et unicus; ex quo oritur et in quo includitur amor concupiscentiæ et amor amicitiæ. Loc. cit.*, ad 6um, t. III, p. 595. Cet amour de concupiscence étant un acte de charité puisqu'il est l'amour du souverain bien pour nous-mêmes, ne doit point être mis en équation avec l'amour de nous-mêmes. *Sed hic motus non ponit in numerum cum dilectione nostri, et ideo non sequitur ex hoc quod æqualiter Deum et nos diligamus. Diligere enim nos ex caritate non est aliud quam summum bonum nobis optare. In III Sent.*, dist. XXIX, q. II, ad 4um, p. 642. Cette distinction admise entre l'amour d'amitié et l'amour de concupiscence dans le même acte de charité, le saint docteur résout ainsi l'objection proposée : *Ad illud quod objicitur, quod Deo sine intuitu præmii est serviendum, dicendum quod duplex est motus in caritate, videlicet motus amicitiæ et motus concupiscentiæ. Motus amicitiæ est ille quo quis desiderat Deo placere et servire, motus concupiscentiæ est quo desiderat Deum habere et videre. Cum ergo dicit Bernardus quod Deo sine intuitu*

præmii est serviendum, intelligit de amore amicitiæ. In III Sent., dist. XXVII, a. 2, q. II, ad 2um, t. III, p. 607. Quelque opinion que l'on ait sur la valeur de cette réponse, il est évident que saint Bonaventure n'y entend point l'amour de concupiscence au même sens que Bolgeni.

2e conclusion. — La simple reconnaissance, toutes les fois qu'elle reste dans les limites de l'appréciation et de l'amour du bienfait reçu, sans s'élever jusqu'à l'amour de la bonté même du bienfaiteur, n'a aucun droit fondé à s'identifier avec la charité dont elle se diversifie nécessairement par le motif. Mais si l'on vient finalement à aimer non plus seulement les dons du bienfaiteur mais ses perfections elles-mêmes, le motif de la charité étant ainsi parfaitement obtenu malgré les imperfections initiales, la charité existe réellement. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXVII, a. 3. En fait la reconnaissance envers Dieu conduit-elle facilement à la charité une âme bien disposée? S'il nous est difficile de nous prononcer sur chaque cas particulier dont les éléments concrets nous échappent le plus souvent, nous pouvons cependant affirmer que pour des fidèles suffisamment instruits et d'ailleurs exempts de ces fautes qui captivent le plus la volonté, la reconnaissance envers Dieu, plus particulièrement envers Jésus-Christ dans les mystères de la passion et de l'eucharistie, conduit très facilement à la véritable charité. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 318 sq. Si c'est tout ce que veulent dire quelques théologiens qui identifieraient volontiers l'amour de gratitude avec la charité proprement dite, Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1878, t. VII, p. 239 sq., leur doctrine est très juste, bien que son expression spéculative ne soit pas assez mesurée.

3e conclusion. — L'amour de soi, qu'il soit commandé par la vertu de charité, ou qu'il soit seulement sans opposition avec elle, peut facilement se concilier dans le même individu avec le motif de la charité. — *a.* Cette conclusion ressort manifestement des principes déjà énoncés. Quand l'amour de soi, sans être commandé par la vertu de charité, n'a cependant aucune opposition avec elle, rien n'empêche l'acte de charité de subsister parallèlement à l'amour de soi, puisque l'efficacité de son motif n'est aucunement atteinte et que l'acte légitime d'amour de soi est simplement concomitant. A plus forte raison en est-il de même quand l'amour de soi est commandé par l'acte de charité, de telle sorte que l'on ne s'aime que pour Dieu et en Dieu, car dans cette hypothèse l'amour de soi n'est en réalité qu'un acte de charité. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXIV, a. 4, 5. — *b.* D'ailleurs si tout amour de soi était nécessairement inconciliable avec la charité, l'on devrait inévitablement conclure que l'acte d'espérance chrétienne strictement obligatoire pour tous les fidèles est également exclu par la charité. Conclusion erronée, puisque le précepte de l'espérance chrétienne est imposé à tous les fidèles, soit comme disposition nécessaire pour la justification dans les adultes, concile de Trente, sess. VI, c. VI, soit comme moyen indispensable de salut, d'après l'enseignement constant et unanime des théologiens. — *c.* Si tout amour de soi était entièrement opposé à la charité, l'on devrait également conclure que celle-ci est absolument impossible en cette vie et même en l'autre. Car c'est une loi universelle que tout être, s'aimant nécessairement soi-même, ne peut aimer d'un amour de bienveillance aucun objet placé en dehors de soi, sans que ce bien soit préalablement perçu comme convenant à sa nature. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. LX, a. 5, ad 2um; IIa IIæ, q. XXVI, a. 13, ad 3um. — *d.* C'est donc avec raison que l'Église a réprouvé les propositions quiétistes affirmant la possibilité, l'existence et même l'obligation d'un amour de Dieu entièrement séparé de tout amour de soi-même, quelque pur qu'il puisse être. Cette réprobation de l'Église résulte de la condamnation de 68 propositions de Michel de Molinos par Innocent XI le 20 novembre 1687, Denzinger, *Enchiridion*, n. 1088 sq., et de la condamnation de 23 propositions par Innocent XII le 12 mars 1699. *Ibid.*, n. 1193 sq.

e. La doctrine que nous venons d'exposer n'est nullement contredite par ces expressions des Pères, des théologiens et surtout des auteurs mystiques qui réprouvent tout amour mercenaire et dénoncent l'amour-propre ou l'amour de soi comme le principe de tous les maux.

Abélard paraît avoir été le premier qui ait considéré l'intention ou l'amour de l'éternelle récompense comme contraire à la vraie charité. *Certus tamen esse debet qui sic agit de amplissima tantæ dilectionis remuneratione, nec tamen hac intentione hic agit si perfecte diligit, alioquin sua quæreret, et quasi mercenarius, licet in spiritualibus esset. Nec jam est charitas dicenda, si propter nos eum, id est pro nostra utilitate et pro regni ejus felicitate quam ab eo speramus, diligeremus potius quam propter ipsum, in nobis videlicet nostræ intentionis finem non in Christo statuentes. Expositio in Epistolam Pauli ad Rom.*, l. III, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 891 sq. C'est cette affirmation d'Abélard que Hugues de Saint-Victor paraît avoir en vue. *De sacramentis*, l. II, part. XIII, c. XIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 534. Il répond que ce serait un amour mercenaire de rechercher autre chose que Dieu, mais que c'est l'aimer filialement et gratuitement que de ne vouloir, de n'aimer et de ne rechercher que lui. *Qui hoc dicunt virtutem dilectionis non intelligunt. Quid est enim diligere nisi ipsum velle habere? Non aliud ab ipso sed ipsum, hoc est gratis. Si aliud quæreres ab ipso, gratis non amares. Loc. cit.* Il est d'ailleurs certain que Hugues ne parle point ici de l'amour de concupiscence, mais de la véritable charité aimant Dieu pour lui-même. *Loc. cit.*, c. VI, col. 529. Cette distinction de Hugues entre l'amour mercenaire condamnable et l'amour ou la jouissance de la récompense éternelle provenant de la charité elle-même, est substantiellement reproduite par saint Bernard, *Liber de diligendo Deo*, c. VII, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 984 sq.; saint Thomas, *In III Sent.*, dist. XXIX, q. I, a. 4; saint Bonaventure, *In III Sent.*, dist. XXVII, a. 2, q. II, Quaracchi, 1887, t. III, p. 606; Durand, *In III Sent.*, dist. XXIX, q. III, Venise, 1586, fol. 265, et dès lors communément adoptée par les théologiens.

Quant à la fréquente et énergique réprobation de tout amour-propre, surtout dans les écrits ascétiques et mystiques, l'on doit tenir compte du sens défavorable dans lequel ce mot est alors entendu. Quand l'amour-propre signifie exclusivement cet amour de soi, par lequel on place en soi-même sa fin dernière contrairement à la volonté divine, il est très justement condamné, comme toute désobéissance à la loi de Dieu. Même quand l'amour-propre, exclusivement égoïste, ne va point jusqu'à cette absolue insoumission aux préceptes divins, il est pour l'âme soucieuse de sa perfection et même de son salut, un très grave danger contre lequel elle doit constamment se prémunir. C'est de cette constante répression ou mortification de l'amour-propre exclusivement égoïste que parlent fréquemment les auteurs ascétiques et mystiques. S. Bernard, *De diligendo Deo*, c. X, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 990 sq.; Richard de Saint-Victor, *De exterminatione mali et promotione boni*, tr. I, c. VI, XII sq., XIX, *P. L.*, t. CXCVI, col. 1077, 1080 sq.; S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXVII, a. 4; Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa theologiæ mysticæ*, part. I, tit. II, a. 6, Paris, 1874, t. I, p. 342 sq.; Schram, *Theologia mystica*, Paris, 1845, t. I, 179 sq.; Meynard, *Traité de la vie intérieure*, 3e édit., Paris, 1899, t. I, p. 134 sq., 181 sq.

4e conclusion. — L'amour de charité par lequel on aime Dieu pour lui-même n'est pas nécessairement la

charité parfaite, préférant effectivement Dieu à tout ce qui sépare de lui par le péché mortel. On peut se complaire dans les perfections divines et même désirer rompre entièrement avec tout obstacle à la charité et être ainsi uni à Dieu, sans que l'on réalise entièrement ces désirs. Le motif est réellement celui de la charité, mais l'efficacité en reste très imparfaite. Cet amour, en lui-même bon et légitime, n'a point les prérogatives de la charité parfaite. Ce n'est qu'une disposition plus ou moins éloignée à la charité vraiment efficace. Billot, *De Ecclesiæ sacramentis,* Rome, 1895, t. II, p. 118 sq.

2° *Propriétés principales.* — Nous omettrons toutes les propriétés communes que fera suffisamment connaître l'étude de la grâce sanctifiante et des vertus infuses. Nous nous arrêterons aux seules propriétés spéciales.

1. *État d'amitié avec Dieu.* — *a*) Nous ne devons que rappeler ici la nature de l'état d'amitié résultant de la possession de la grâce sanctifiante. Puisque toute véritable amitié de bienveillance suppose un mutuel amour de bienveillance, fondé sur quelque chose de commun, la communauté du sang ou de la patrie, la communauté du genre de vie ou celle des qualités et des goûts, S. Thomas, *Sum. theol.,* IIª IIæ, q. XXIII, a. 1, l'amitié entre Dieu et l'âme exige une certaine communauté de vie accompagnée d'un mutuel amour de bienveillance. Conditions essentielles toujours réalisées au moins à leur degré minimum par toute possession de la grâce sanctifiante, véritable participation initiale à la vie divine, S. Thomas, *Sum. theol.,* Iª, q. XII, a. 4; Iª IIæ, q. CX, a. 1 sq.; q. CXIV, a. 1, 3, provenant de la bienveillance divine, Iª, q. XX, a. 2, et présupposant toujours comme disposition immédiate de l'âme, l'acte de charité envers Dieu. Prov., VIII, 17; Luc., VII, 27; Joa., IV, 21; I Joa., IV, 7, 16. — *b*) Cette divine amitié est plus immédiatement attribuée à la charité qu'à la grâce sanctifiante du moins chez les adultes, parce que la caractéristique de la charité est l'union affective avec l'objet aimé et que d'ailleurs la charité est la disposition la plus immédiatement prochaine à la réception de la grâce sanctifiante, en même temps que son fruit principal. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIª IIæ, q. XXIII, a. 1. — *c*) Toutes les lois essentielles de l'amitié de bienveillance sont suffisamment accomplies. — *a. Désintéressement mutuel.* Du côté de Dieu qui aime non pour sa propre utilité ni pour augmenter son bonheur ou sa perfection, mais pour accroître la perfection et le bonheur de l'âme juste. *Sum. theol.,* Iª, q. XX, a. 2, 4. Désintéressement du côté de l'homme qui aime la perfection divine pour elle-même, tout en jouissant du bonheur légitime qu'il éprouve dans l'amitié divine. — *b. Égalité au moins relative,* basée sur l'analogique communauté de vie, mais sans que soit supprimée la distance infinie qui sépare le créateur de sa créature. — *c. Stabilité* résultant normalement de la nature indestructible de ce bien spirituel, quoique la fragilité de son possesseur puisse y mettre en cette vie un obstacle irréductible par le péché mortel. IIª IIæ, q. XXIV, a. 12. — *d. Manifestation suffisante,* par des signes non équivoques de cette amitié divine, auxquels l'âme peut pratiquement se confier, Iª IIæ, q. CXII, a. 5, tout en observant les conseils d'humble défiance de soi et de constante vigilance donnés par saint Paul. I Cor., X, 12; Phil., II, 12. — *d*) Cette divine amitié est comme la grâce sanctifiante, comme la charité elle-même, susceptible de divers degrés de perfection. Parmi ces divers degrés, nous mentionnerons particulièrement l'union fruitive connue dans les seuls états mystiques, et caractérisée par une double propriété. La première propriété est du côté de Dieu, une plus complète communication des dons du Saint-Esprit, d'où résultent dans l'intelligence des lumières plus abondantes, plus pures et plus vives, dans la volonté un très grand amour de Dieu et du prochain, en même temps qu'une indicible jouissance produite par le sentiment tout spécial de l'intime présence de Dieu aimant l'âme et se communiquant à elle très particulièrement. La seconde propriété est du côté de l'âme l'intime certitude et l'ineffable jouissance de cette spéciale présence divine. Sᵗᵉ Thérèse, *Le château de l'âme, cinquième demeure,* c. I, *Œuvres complètes,* édit. Migne, t. I, p. 635 sq.; Vallgornera, *Mystica theologia divi Thomæ,* q. IV, disp. I, a. 4 sq., Turin, 1891, t. II, p. 27 sq.; Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa theologiæ mysticæ,* part. III, tr. I, disc. I, a. 1, Paris, 1874, t. III, p. 9 sq.; Meynard, *Traité de la vie intérieure,* l. III, c. I, 3ᵉ édit., Paris, 1899, t. I, p. 479 sq.; Poulain, *Des grâces d'oraison,* 3ᵉ édit., Paris, 1901, p. 54 sq. Déjà merveilleuse dans les états mystiques inférieurs, cette heureuse union fruitive atteint, en cette vie, sa plus grande perfection dans la parfaite union ou union transformante, appelée aussi mariage spirituel. Elle est principalement caractérisée par une très abondante communication de tout ce qui peut correspondre sur la terre aux trois dots spirituelles que l'âme possédera pleinement au ciel, *visio, delectatio* et *fruitio,* et par une certitude plus forte et plus permanente du travail intime de la grâce divine dans l'âme ainsi unie à Dieu. Sᵗᵉ Thérèse, *Le château de l'âme, septième demeure,* c. II, *Œuvres complètes,* édit. Migne, t. I, p. 707 sq.; Vallgornera, *op. cit.,* q. IV, disp. II, a. 6 sq., t. II, p. 177 sq.; Philippe de la Sainte-Trinité, *op. cit.,* t. III, p. 36 sq.; Meynard, *op. cit.,* t. II, p. 364 sq.; Poulain, *op. cit.,* p. 271 sq.

3. *Unité spécifique.* — Malgré son double objet matériel, Dieu aimé pour lui-même et le prochain aimé pour Dieu, la vertu de charité est vraiment une. Elle n'a qu'un seul motif formel, l'infinie perfection divine aimée en elle-même ou dans le prochain. *Sic igitur dicendum quod caritas diligit Deum ratione sui ipsius, et ratione ejus diligit omnes alios in quantum ordinantur ad Deum, unde quodammodo diligit Deum in omnibus proximis, sic enim proximus caritate diligitur quia in eo est Deus vel ut in eo sit Deus.* S. Thomas, *Quæst. disp., De caritate,* a. 4; *Sum. theol.,* IIª IIæ, q. XXIII, a. 5, ad 1um. C'est d'autre part un principe assuré que les vertus, comme toutes les habitudes, se distinguent d'après leurs objets formels même dans l'ordre surnaturel. La charité surnaturelle envers Dieu et envers le prochain est donc spécifiquement une. IIª IIæ, q. XXIII, a. 5; *Quæst. disp., De caritate,* a. 4.

4. *Identité spécifique avec la charité béatifique.* — Nous devons d'abord constater d'évidentes divergences dans le mode de production de l'une et de l'autre. Celle-ci est déterminée par la connaissance surnaturelle que donne la foi, celle-là provient de la claire vision de l'essence divine immédiatement perçue avec l'aide de la lumière de gloire. L'une est accompagnée d'espérance et ne jouit point de la présence de l'objet auquel elle n'est unie qu'affectivement, tandis que l'autre jouit pleinement de la possession du bien infini sans crainte de le perdre jamais. Ici, détermination libre de la volonté dirigée par la foi, et incessante possibilité de perdre cet inestimable don; là, nécessité pour la volonté d'aimer le souverain bien parfaitement connu dans son intime essence et absolue sécurité de ne le jamais perdre. S. Thomas, *Sum. theol.,* Iª IIæ, q. LXVII, a. 6; *Quæst. disp., De caritate,* a. 12, ad 20um. Mais ces divergences, malgré toute leur importance, ne sont qu'accidentelles à l'acte même de la charité. Ce qui le constitue vraiment, c'est l'union affective avec Dieu, terme immédiat des complaisances et de la bienveillance de la volonté qui y porte ses aspirations et ses désirs et y place sa principale jouissance. Or, que le mode de connaissance soit la foi ou la vision béatifique, que la possession de l'objet soit en espérance et en affection ou par l'effective et parfaite présence, qu'il y ait pleine immobilité dans cette ineffable jouissance ou continuelle pos-

sibilité de la perdre, toute la véritable essence de la charité persévère intégralement, l'union affective avec Dieu toujours terme immédiat des complaisances, de la bienveillance et des intimes jouissances de la volonté. Car de quelque connaissance qu'il provienne, c'est toujours le propre de l'amour de se porter directement vers l'objet aimé. Ainsi même en cette vie, et malgré les obscurités de la foi, Dieu est le terme immédiat de la charité qui s'unit à lui et qui de lui se reporte sur les objets qu'elle aime à cause de lui. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^{a} II^{æ}, q. XXVII, a. 4. Puisque l'essence intégrale de la charité est dans la charité de cette vie, non moins que dans celle de l'éternelle patrie, il reste donc vrai qu'il n'y a du côté de notre charité qu'une imperfection simplement accidentelle. Or, raisonne justement saint Thomas, *quando imperfectio alicujus rei non est de ratione speciei ejus, nihil prohibet idem numero quod prius fuit imperfectum, postea perfectum esse, sicut homo per augmentum perficitur, et albedo per intensionem; caritas autem est amor de cujus ratione non est aliqua imperfectio; potest enim esse et habiti et non habiti, et visi et non visi; unde caritas non evacuatur per gloriæ perfectionem, sed eadem numero manet. Sum. theol.*, I^{a} II^{æ}, q. LXVII, a. 6.

5. *Ordre de dignité parmi les autres vertus.* — *a*) Parmi les vertus théologales qui ont elles-mêmes préséance sur toutes les autres vertus, S. Thomas, *Sum. theol.*, I^{a} II^{æ}, q. LXVI, a. 3, le premier rang appartient de droit à celle qui unit plus immédiatement à Dieu lui-même considéré dans sa perfection intime. Ce qui est en cette vie l'exclusif privilège de la charité. Tandis que la foi perçoit Dieu non point dans sa propre vie, mais seulement dans les manifestations qu'il daigne nous en faire, tandis que l'espérance recherche surtout son propre bonheur par la possession de Dieu son bien suprême, la charité considère Dieu comme le bien en lui-même infini et s'unit ainsi à lui. D'où saint Thomas conclut avec raison qu'en cette vie du moins, l'amour que nous avons pour Dieu est incomparablement plus noble que la connaissance que nous en avons. Car notre charité l'a pour terme immédiat, tandis que notre connaissance en cette vie ne perçoit que des manifestations naturelles ou surnaturelles de ses divins attributs. I^{a} II^{æ}, q. LXVI, a. 6; II^{a} II^{æ}, q. XXIII, a. 6.

b) A cette objection que la bienfaisance ou la miséricorde envers tous les nécessiteux l'emporte, au point de vue social, sur la charité envers Dieu, l'on peut répondre avec saint Thomas : *Misericordia non est maxima nisi ille qui habet sit maximus qui nullum supra se habeat sed omnes sub se; et enim qui supra se aliquem habet, majus est et melius conjungi superiori quam supplere defectum inferioris, et ideo quantum ad hominem qui habet Deum superiorem, caritas per quam Deo unitur est potior quam misericordia per quam defectus proximorum supplet; sed inter omnes virtutes quæ ad proximum pertinent, potissima est misericordia, sicut etiam est potioris actus : nam supplere defectum alterius in quantum ejusmodi est superioris et melioris. Sum. theol.*, II^{a} II^{æ}, q. XXX, a. 4. D'ailleurs la charité envers Dieu n'est-elle point habituellement le meilleur principe et le plus efficace soutien de la bienfaisante miséricorde à l'égard du prochain? et la charité surnaturelle envers le prochain n'est-elle point une seule et même vertu avec la charité envers Dieu?

3° *Genèse, augmentation, perte ou diminution de la vertu de charité.* — 1. *Genèse.* — *a*) Si quelques théologiens ont admis, tout en l'expliquant d'une manière assez divergente, que les vertus de foi et d'espérance peuvent, du moins à l'état imparfait et incomplet, exister parfois avant la possession de la grâce sanctifiante, Suarez, *De gratia*, l. VIII, c. XXVIII; Schiffini, *Tractatus de virtutibus infusis*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 36 sq., contrairement à la doctrine de saint Thomas, *Sum. theol.*, I^{a} II^{æ}, q. CX, a. 4; cf. q. LXII, a. 4; III^{a}, q. LXXXV, a. 6, il n'est personne qui ait jamais affirmé l'existence séparée de la vertu de charité antérieurement à la justification. Outre cet argument général qu'il est de la nature de la vertu surnaturelle d'accompagner la grâce sanctifiante comme les puissances ou propriétés accompagnent l'essence, une raison toute spéciale exige que la vertu de charité soit une résultante de la grâce sanctifiante. La vertu de charité suppose l'amitié avec Dieu, S. Thomas, *Sum. theol.*, II^{a} II^{æ}, q. XXIII, a. 1, et cette amitié n'existe que par la grâce sanctifiante. I^{a} II^{æ}, q. CX, a. 1, 2. — *b*) La genèse de la grâce sanctifiante et de la vertu de charité chez les adultes peut être bien différente, suivant que l'acte de charité parfaite existe ou non comme disposition immédiatement préparatoire et que la grâce est produite par la réception d'un sacrement ou en dehors de cette réception. — *a*. Dans le cas de préexistence de l'acte de charité, la grâce sanctifiante et la vertu de charité, produites en dehors du sacrement par l'action immédiate de Dieu, ont une intensité proportionnée à celle de cette même charité actuelle. — *b*. Dans la production sacramentelle, à l'intensité répondant à la disposition de charité se joint toute l'intensité de la production sacramentelle, toujours proportionnée aux dispositions actuellement existantes, dans une mesure que nous ne pouvons très exactement déterminer. — *c*. Enfin, dans l'hypothèse de production sacramentelle avec la simple attrition efficace comme disposition préalable, il n'y a que l'intensité de grâce et de vertu de charité provenant de la causalité sacramentelle, intensité toujours proportionnée aux dispositions actuelles, dans une mesure qui ne nous est point exactement connue. Il est d'ailleurs évident que la vertu de charité ainsi produite dans l'âme n'y détruit point les répugnances ou les obstacles à la charité actuelle, bien que cette infusion de la vertu soit accompagnée de secours divins qui aident à produire parfaitement l'acte de charité. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^{a} II^{æ}, q. LXV, a. 3, ad 2um; *Quæst. disp.*, *De virtutibus in communi*, a. 10, ad 14-16um; *De virtutibus cardinalibus*, a. 2, ad 2um.

2. *Augmentation.* — *a*) *Possibilité indéfinie de cette augmentation pendant toute la durée de la vie d'épreuve.* — L'augmentation de la vertu de charité allant de pair avec celle de la grâce sanctifiante dont elle procède, la question se résout pratiquement en celle de la perfectibilité indéfinie de la grâce sanctifiante. — *a*. C'est une doctrine théologiquement certaine que toute grâce sanctifiante est indéfiniment perfectible pendant toute la durée de la vie d'épreuve. Conclusion nécessairement déduite de la nature même de la grâce sanctifiante, participation toujours finie à la vie divine, par conséquent toujours susceptible de recevoir une plus parfaite communication divine. Conclusion applicable même à la grâce possédée par la sainte humanité de Jésus-Christ, bien que de fait cette grâce atteignit toute la plénitude de perfection qui convenait à l'Homme-Dieu, rédempteur de toute l'humanité. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^{a}, q. VII, a. 12, ad 2um; a. 9, ad 3um; q. X, a. 4, ad 3um; *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XXIX, a. 3, ad 3um; *De potentia*, q. I, a. 2, ad 4um. D'ailleurs l'erreur des béghards affirmant la possibilité d'un état où l'âme en cette vie ne soit plus apte à augmenter en grâce, a été condamnée par le concile de Vienne. Voir BÉGHARDS, col. 532. — *b*. Cette conclusion s'applique spécialement à la vertu de charité. Union affective avec Dieu, produite par une faculté finie et avec une intensité nécessairement limitée, toute charité créée reste toujours incapable d'atteindre un maximum intensif absolu au delà duquel toute perfection ultérieure soit désormais impossible. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^{a} II^{æ}, q. XXIV, a. 4, 7.

b, Le fait de cette augmentation. — C'est l'enseignement formel du concile de Trente, sess. VI, c. x : *Hoc vero justitiæ incrementum petit sancta Ecclesia cum orat : Da nobis Domine fidei spei et caritatis augmentum.* Enseignement basé sur ces deux assertions du même concile, sess. VI, c. VII, que la grâce sanctifiante nous est communiquée *secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem* et que cette même grâce sanctifiante est accompagnée des vertus de foi, d'espérance et de charité, *unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum cui inseritur, fidem spem et caritatem.* Nous n'avons point à exposer ici les bases scripturaires et patristiques sur lesquelles s'appuient ces deux assertions.

c) Causes et conditions de cette augmentation. — *a.* La cause efficiente principale de l'augmentation comme de la production de la vertu de charité est Dieu lui-même. Car, à la différence des habitudes acquises, les vertus surnaturelles ne peuvent avoir que Dieu lui-même comme cause principale. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXII, a. 1; q. LXIII, a. 3. Cette conclusion théologique, vraie pour toutes les vertus infuses, s'applique spécialement à la vertu de charité. IIª IIæ, q. XXIV, a. 2. Quant au mode d'opération divine, observons qu'en dehors de l'action sacramentelle, la causalité divine s'exerce toujours immédiatement dans l'âme, à condition d'y rencontrer les dispositions nécessaires. Dans l'hypothèse de production sacramentelle, cette même causalité divine agit par l'intermédiaire du sacrement qui, sous la nouvelle loi, est une vraie cause instrumentale de la grâce sanctifiante et de toutes les vertus infuses concomitantes. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXI, a. 1, 4; Iª IIæ, q. CXII, a. 1, ad 2um; *Quæst. disp., De veritate*, q. XXVII, a. 4, ad 2um.

b. De quelque manière que s'exerce la causalité divine, elle exige, dans l'économie actuelle du plan divin, une libre coopération dont le but est de réaliser les dispositions préparatoires à la réception ou à l'augmentation de la grâce sanctifiante ou de la vertu de charité. Le concile de Trente, sess. VI, c. VI, VII, l'enseigne formellement pour la préparation à la justification. Cette conclusion doit aussi être admise pour ce qui concerne les dispositions immédiates à l'augmentation de la grâce sanctifiante, conséquemment à celle des vertus infuses, particulièrement de la charité. Car le raisonnement de saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CXIII, a. 3, *unde et hominem ad justitiam movet secundum conditionem naturæ humanæ, homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad justitiam absque motu liberi arbitrii*, s'applique à l'augmentation de la grâce sanctifiante aussi bien qu'à sa première réception, puisque, dans l'un et l'autre cas, Dieu est la cause efficiente principale.

c. Quant aux dispositions préalablement requises dans l'hypothèse de l'augmentation *extrasacramentelle* de la vertu de charité, nous examinerons les deux questions suivantes : *1re question. L'acte de charité parfaite est-il toujours, en dehors de la question de mérite, une condition ou disposition nécessaire pour cette augmentation?* — D'après l'enseignement commun des théologiens, l'acte de charité étant de fait généralement indispensable pour la première réception extrasacramentelle de la grâce sanctifiante, la même conclusion vaut également pour l'augmentation extrasacramentelle, l'augmentation n'étant réellement qu'une production nouvelle provenant de la causalité divine avec une nouvelle intensité particulière, qui s'ajoute à l'ancienne. Cette loi de l'augmentation extrasacramentelle de la grâce sanctifiante et des vertus concomitantes provient-elle uniquement de la volonté positive de Dieu, ou est-elle immédiatement basée sur la nature des dispositions préparatoires à la réception et à l'augmentation extrasacramentelle de la grâce sanctifiante et des vertus infuses? La réponse à cette question dépend de l'opinion que l'on adopte relativement à la nature des dispositions à la justification. Si l'on admet avec saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CXII, a. 2, que la grâce sanctifiante, comme toute forme naturelle, doit être reçue dans un sujet dûment préparé par des dispositions préalables exigeant un complément ou terme normal, on devra conclure que ces dispositions, d'après leur nature même, doivent être suivies de cette grâce qui est comme leur aboutissement normal, qu'il s'agisse de sa première réception ou de son augmentation.

2e question. Est-il strictement requis que cet acte de charité soit d'une intensité supérieure à celle de la grâce sanctifiante déjà possédée? — Question très débattue sur laquelle les théologiens se partagent en deux groupes, suivant qu'ils admettent ou non, la nécessité d'un parallélisme entre l'augmentation des vertus naturellement acquises et celle des vertus surnaturelles ou infuses.

1er groupe d'opinions, unies dans la commune affirmation de ce parallélisme, mais divergentes dans les déductions qu'elles en tirent. — α. Le principe général est ainsi formulé par saint Thomas : *Augmentum caritatis simile est augmento qualitatum naturalium licet origo ejus differat ab origine illarum. In I Sent.*, dist. XVII, q. II, a. 2; *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXIV, a. 6, ad 2um. Conclusion évidemment déduite de la nécessaire harmonie entre l'ordre surnaturel et l'ordre naturel, basée elle-même sur l'infinie sagesse divine incapable de se contredire dans le gouvernement de ces deux ordres dont elle est également le premier auteur et la souveraine providence. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CX, a. 4. Conformément à cette nécessaire harmonie entre les deux ordres, l'homme doit, dans l'un comme dans l'autre, se diriger lui-même vers sa fin, S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. I, a. 2, avec l'assistance divine qui lui est particulièrement nécessaire. Iª IIæ, q. CIX, a. 5; *Contra gent.*, l. III, c. CXLVII. D'après cette même harmonie, l'homme ne peut dans l'ordre surnaturel agir d'une manière conforme à sa nature, s'il n'y possède un principe permanent de vie et des puissances ou facultés connaturelles; principe de vie qui est la grâce sanctifiante, facultés qui ne sont autres que les vertus infuses. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CX, a. 2-4; *Quæst. disp., De virtutibus in communi*, a. 10. Conformément à la loi d'harmonie qui règne entre les deux ordres, ces vertus infuses doivent garder avec les vertus simplement naturelles, un parallélisme assez étroit, autant que le permet la divine constitution de l'ordre surnaturel. Cette divine constitution ne s'oppose au parallélisme que sur un point caractéristique qui découle du mode de production des vertus surnaturelles. Provenant immédiatement non des efforts de notre propre activité, mais de l'action divine elle-même, elles ne supposent point en nous cette ferme habitude qui résulte de la répétition de nos actes et qui nous porte à accomplir tel acte promptement, constamment et avec joie. S. Thomas, *Quæst. disp., De virtutibus in communi*, a. 1, ad 13um; a. 9, ad 13um. Elles donnent seulement la puissance surnaturelle d'agir, puissance accompagnée cependant de quelque inclination vers l'objet et de l'assurance que le secours divin ne fera point défaut. S. Thomas, *Quæst. disp., De virtutibus in communi*, a. 10, ad 14-16um; *De virtutibus cardinalibus*, a. 2, ad 2um. Pourvu que cette différence caractéristique soit strictement maintenue, rien ne s'oppose à ce que pour tout le reste le parallélisme règne entre le mode d'augmentation des vertus naturelles et celui de la charité. S. Thomas, *loc. cit.* — β. A ce principe théologique s'ajoute une loi psychologique. Une habitude n'augmente en intensité que quand les actes produits sont d'une intensité supérieure

à celle de l'habitude déjà possédée. Les actes d'une intensité simplement égale ne peuvent que disposer d'une manière plus ou moins immédiate à l'augmentation de l'habitude, tandis que les actes d'une intensité inférieure prédisposent plutôt à sa diminution. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LII, a. 3; IIa IIæ, q. XXIV, a. 6. — γ. De ces deux prémisses l'on conclut que l'augmentation de la vertu de charité n'a lieu que dans l'hypothèse où les actes de charité sont d'une intensité supérieure à celle de la charité déjà possédée. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXIV, a. 6. — δ. Une question reste cependant indécise. L'intensité de l'augmentation est-elle proportionnée à toute l'intensité de l'acte plus fervent de charité ou seulement à son *excédent* sur l'intensité de la vertu de charité ? Si l'on admet psychologiquement que l'augmentation de la vertu requiert une disposition physique nouvelle, l'on conclura que, dans le cas présent, la vertu de charité n'est augmentée que proportionnellement à l'excédent indiqué. Car seul il cause actuellement une disposition physique nouvelle. Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XIX, *De caritate theologica*, disp. V, n. 26. — ε. Unanime jusqu'ici, cette école se divise sur un point secondaire. Si les actes plus fervents de charité disposent seuls à l'augmentation immédiate de la vertu de charité, comment reste-t-il vrai que tout acte de charité, de quelque intensité qu'il soit, est strictement méritoire, suivant l'enseignement commun des théologiens et l'affirmation formelle du concile de Trente, sess. VI, c. XVI? — ζ. Bannez, *In IIam IIæ*, q. XXIV, a. 6, Venise, 1602, col. 801 sq., et plusieurs autres théologiens ne voient plus d'autre ressource que celle de limiter le mérite des *actus remissi*, c'est-à-dire des actes de charité qui n'ont pas une intensité *supérieure*. Dès lors ces actes ne peuvent réellement mériter la récompense essentielle qui est la vision béatifique ou ils ne la méritent que conjointement avec les actes plus fervents et sans dépasser leur mérite global. Aux *actus remissi* correspond en propre la seule augmentation de la joie accidentelle, adjointe à la délectation béatifique ou l'augmentation de l'auréole déjà méritée. Système logiquement inconciliable avec la doctrine théologique certaine sur la capacité de strict mérite surnaturel appartenant à tous ces actes. — η. Le meilleur essai de conciliation tenté par les théologiens de cette école se ramène aux points suivants : Le droit moral à l'augmentation de la vertu de charité est immédiatement acquis par les *actus remissi* conformément à l'affirmation du concile de Trente. Sess. VI, c. XVI. Mais l'augmentation physique n'est produite qu'au moment où l'âme y est immédiatement disposée par un acte plus fervent. Quant au moment où s'accomplit cette augmentation, ce ne peut jamais être une époque de la vie terrestre, car pendant toute sa durée, l'entière capacité d'augmentation physique sera toujours épuisée par les actes les plus fervents. Il ne peut donc rester que le temps du séjour de l'âme en purgatoire, ou le premier moment de la possession du bonheur céleste. Que l'âme, dès le premier moment de son séjour en purgatoire, soit unie à Dieu par un fervent acte de charité auquel rien ne saurait désormais s'opposer, c'est une vérité communément admise par les théologiens. C'est également par cet acte que l'on obtient l'immédiate et entière rémission de toute la coulpe des péchés véniels encore existants au moment de la mort. S. Thomas, *Quæst. disp.*, *De malo*, q. VII, a. 11. Dès lors que cet acte de charité surpasse en intensité l'augmentation encore irréalisée, rien ne s'oppose à ce qu'il en détermine l'accomplissement. L'opposition ne peut provenir de l'impuissance de mériter en purgatoire, puisqu'il ne s'agit point de nouveau mérite, mais seulement d'une condition nécessaire pour la pleine réalisation d'un mérite précédemment acquis. L'opposition ne peut non plus provenir de la nécessité de maintenir une parfaite équation entre les actes fervents et l'augmentation physique, puisque les actes de charité en purgatoire n'ont plus aucune capacité méritoire. Salmanticenses, *Cursus theologicus*, *De caritate*, disp. V, n. 207 sq. Si l'âme ne traversait point l'épreuve du purgatoire, l'acte de charité béatifique au premier moment de la bienheureuse vision pourrait déterminer la possession immédiate de toute l'augmentation jusque-là irréalisée. Car la charité béatifique, bien qu'elle résulte de la vision béatifique, la précède comme disposition immédiate et a ainsi sur elle priorité de nature. Cette partielle priorité de nature suffit pour que cet acte de charité puisse au premier instant déterminer la pleine possession de tout l'arriéré d'augmentation physique. Salmanticenses, *loc. cit.* Observons cependant que quelques théologiens de cette école, comme Gotti, *Theologia dogmatico-scholastica*, Venise, 1750, t. II, p. 523, n'admettent point que l'augmentation physique ne s'accomplit qu'en purgatoire ou au ciel. Ils estiment que Dieu, par un effet spécial de sa miséricorde, ne manquera point aux derniers moments de l'existence, de disposer l'âme à cette augmentation par un acte plus fervent et qu'à son défaut la récompense sera cependant proportionnée au mérite global.

Mentionnons aussi deux explications ajoutées par les théologiens de Salamanque, *loc. cit.*, disp. V, n. 25, 29, 42 sq., que les *actus remissi* sont toujours une préparation physique éloignée à l'effective augmentation de la charité, et même que dans certains cas où l'*actus remissus* acquiert par sa continuité, par sa multiplication ou par quelque autre circonstance une valeur toute spéciale, il peut causer l'immédiate augmentation physique.

2° *groupe d'opinions*, unies dans la commune négation des principes philosophiques et théologiques de l'opinion précédente, mais assez divergentes dans leurs explications positives. Suarez, *De gratia*, l. IX, c. III; Mazzella, *De virtutibus infusis*, 3e édit., Rome, 1884, p. 89 sq.; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1898, t. VIII, p. 29. — α. Plutôt préoccupés d'écarter le système précédent que d'en élaborer un, surtout au point de vue philosophique, ces théologiens s'efforcent de prouver que rien ne démontre la stricte nécessité d'imposer à l'augmentation des vertus surnaturelles les lois psychologiques de l'augmentation des vertus naturelles acquises, lois sur lesquelles ils ont d'ailleurs des idées très divergentes. En même temps, ils soutiennent que la doctrine du concile de Trente sur le mérite exige la réelle collation de ces mérites, c'est-à-dire l'augmentation physique de la grâce, dès que les conditions exigées pour le mérite ont été réalisées. — β. L'argument négatif s'appuie principalement sur des opinions philosophiques divergentes relativement à l'augmentation des habitudes et sur un tout autre concept du rôle des dispositions préparatoires à la réception de la grâce sanctifiante, dispositions auxquelles on n'attribue qu'une simple relation de haute convenance avec la grâce sanctifiante. Nous n'avons point à montrer ici le côté faible de ces arguments. — γ. Quant à la preuve positive que l'on voudrait déduire du concile de Trente, elle reste sans valeur réelle. Car il n'est point douteux que le concile de Trente, surtout préoccupé de défendre le dogme catholique contre les funestes théories protestantes, n'a eu aucune intention de se prononcer sur une controverse purement théologique et d'ailleurs assez secondaire. Les paroles mêmes du concile, sess. VI, c. XVI, n'affirment que l'acquisition du droit moral, dès que toutes les conditions du mérite ont été réalisées. Car il y est surtout question du mérite de la vie éternelle, certainement acquis moyennant la condition finale *si tamen in gratia decesserit*, mérite qui ne peut s'entendre que du droit moral à la récompense éternelle et qui reste en dehors de toute controverse.

Conclusion. — Au point de vue *théologique*, la première opinion, si l'on en écarte le système de Bannez,

nous paraît mieux fondée, parce qu'elle maintient dans toute son intégrité le principe du parallélisme entre les deux ordres naturel et surnaturel, en tout ce que n'excepte point nécessairement la divine constitution de l'ordre surnaturel. Au point de vue *philosophique,* nous préférons aussi l'enseignement de la première opinion. Il a d'ailleurs tout l'avantage d'un système puissamment coordonné, auquel il est difficile de porter atteinte sans s'exposer à de graves inconvénients dans beaucoup de questions connexes.

d) Dans l'hypothèse de l'augmentation *sacramentelle* de la vertu de charité. — *a.* Quand le sujet apporte à la réception du sacrement la parfaite disposition de l'acte de charité, il reçoit, outre l'augmentation extra-sacramentelle toujours équivalente à l'intensité de l'acte de charité, une augmentation sacramentelle non pas nécessairement équivalente, mais toujours proportionnée aux dispositions actuelles. Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. XIX, *De caritate theologica,* disp. V, n. 27; Billuart, *De caritate,* diss. II, a. 3, obj. 2a. — *b.* Si le sujet n'apporte à la réception du sacrement que des dispositions imparfaites, bien que suffisantes, l'augmentation sacramentelle n'étant empêchée par aucun obstacle complet, vient s'ajouter à la grâce déjà possédée. Mais cette augmentation est nécessairement restreinte, dans une mesure qu'il est impossible de déterminer avec quelque certitude. Salmanticenses, *loc. cit.,* tr. XXII, *De sacramentis in communi,* disp. IV, n. 129. Quant à la nature intime de l'augmentation de la grâce sanctifiante, elle est diversement expliquée suivant les opinions philosophiques et l'enseignement théologique sur l'accroissement des habitudes et celui des vertus infuses. Voir VERTU.

3. *Perte ou diminution de la vertu de la charité.* — *a*) *Perte directe de la vertu de charité.* — Comme toutes les vertus infuses, et pour une raison encore plus spéciale, la charité se perd toujours par le péché mortel nécessairement inconciliable avec cet état d'amitié divine qu'est la charité. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. XXIV, a. 12. — *b*) *Diminution de la vertu de charité.* — La vertu de charité ayant pour cause efficiente principale non l'activité naturelle de la volonté, mais l'action même de Dieu, ne peut subir en soi de diminution directe que par l'action divine elle-même. Cette action divine, toujours réglée par l'infinie justice, ne pourrait ainsi diminuer la vertu de charité qu'en juste punition d'une faute de soi inconciliable avec la charité ou méritant rigoureusement sa perte totale. Ce qui n'a lieu que pour le péché mortel. La faute vénielle, de soi conciliable avec l'état de grâce et avec la parfaite charité, ne mérite comme châtiment proportionné, ni la privation de la charité, juste peine du péché mortel, ni même la diminution de la charité, puisque le péché véniel ne lui est aucunement opposé. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. XXIV, a. 10; *Quæst. disp., De malo,* q. VII, a. 2. Toutefois le péché véniel ou la simple cessation de tout acte positif de charité peut plus ou moins prochainement disposer l'âme juste à la perte de la grâce sanctifiante et de la vertu de charité. Par ces négligences répétées, les coupables inclinations de la volonté augmentent progressivement et en même temps se fortifient les répugnances à la pratique strictement obligatoire de la vertu. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia IIæ, q. LXXXVIII, a. 3; *Quæst. disp., De malo,* q. VII, a. 3. Notons cependant avec saint Thomas, *Quæst. disp., De malo,* q. VII, a. 3, que le péché mortel peut n'être point précédé de cette prédisposition résultant de fautes vénielles, tel fut le péché qui perdit Adam et sa postérité, et que même avec cette prédisposition l'on peut, par la charité toujours subsistante, se défendre encore victorieusement contre la faute mortelle.

III. ACTE DE CHARITÉ PARFAITE ENVERS DIEU. — Bien que l'amour de charité ne soit pas nécessairement la charité parfaite, celle-ci doit seule nous occuper ici, à cause des prérogatives spéciales qui lui sont attachées.

I. DÉFINITION. — C'est l'acte par lequel on aime Dieu principalement pour lui-même de manière à exclure toute affection au péché mortel ou toute volonté de le commettre. Il y a donc simultanément perfection du motif et perfection de l'efficacité. Double perfection susceptible de divers degrés dont il importe de déterminer le degré minimum strictement suffisant pour l'appellation théologique de charité parfaite. — 1° Il n'est point requis que tout motif autre que l'infinie perfection divine soit positivement exclu. Il suffit que cette infinie perfection soit le motif finalement prédominant auquel peuvent encore s'adjoindre, d'une manière subordonnée, des motifs secondaires comme l'espérance, la reconnaissance ou la crainte salutaire. Il n'importe même point que l'on n'arrive que progressivement à ce motif finalement prédominant, en s'y disposant, sous l'action de la grâce, par des actes moins parfaits, comme l'espérance ou la reconnaisance provenant des dons reçus ou espérés de Dieu. — 2° Il n'est point requis, il n'est même point possible que l'on écarte tout amour de soi. Il suffit que cet amour n'ait pas d'autre fin dernière que Dieu lui-même, dont on veut observer tous les commandements et dont on espère jouir pendant toute l'éternité. Se souhaiter et se vouloir la possession du bien infini que l'on aime pour lui-même et par-dessus tout n'est en réalité qu'un acte de charité. Si l'amour de soi ne va point jusqu'à cette perfection, il ne s'oppose cependant point à la charité parfaite, dès lors que Dieu est toujours voulu comme fin dernière et qu'il est aimé principalement à cause de son infinie perfection. — 3° Il suffit que l'acte de charité parfaite écarte efficacement et en vertu du motif de la charité toute affection au péché mortel ou toute volonté de le commettre. Car c'est le seul obstacle qui soit en opposition formelle avec l'amitié de Dieu que suppose la charité efficace. Ni le péché véniel que le repentir n'a pas encore effacé, ni l'habitude du péché véniel, ni même l'affection à l'habitude du péché véniel ne sont par eux-mêmes un obstacle à la permanence du strict minimum de charité parfaite. Car le péché véniel ne contredit point la fin dernière à laquelle on reste encore uni et que l'on peut ainsi aimer à cause de son infinie perfection. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. XXIV, a. 10, 12; q. XLIV, a. 4, ad 2um; q. CLXXXIV, a. 2; *Quæst. disp., De caritate,* a. 10, ad 1um. Cependant il n'est point douteux que l'habitude du péché véniel, surtout quand il est pleinement délibéré et consenti, fortifie les inclinations dangereuses et augmente le risque de perdre la charité par le péché mortel, bien que l'on garde toujours la puissance de résister au mal. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia IIæ, q. LXXXVIII, a. 3; *Quæst. disp., De malo,* q. VII, a. 3. — 4° L'acte de charité parfaite, dès lors qu'il remplit les conditions que nous venons de rappeler, n'exige aucun degré déterminé d'intensité. Une telle nécessité, si elle existait, devrait résulter de l'économie providentielle dans l'ordre surnaturel ou d'une loi divine toute spéciale. Or le plan actuel de la providence dans l'ordre surnaturel n'exige des adultes que la disposition strictement correspondante à l'état de grâce, c'est-à-dire l'amour de Dieu pour lui-même et par-dessus toutes choses, assez puissant pour qu'on ne préfère à Dieu aucun objet créé. *Est autem de ratione caritatis ut Deus super omnia diligatur et ut nullum creatum ei præferatur in amore.* S. Thomas, *Quæst. disp., De caritate,* a. 10, ad 4um; *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. XXIV, a. 8. Quant à une loi divine spéciale exigeant tel degré intensif, rien n'en démontre l'existence.

II. DEGRÉS DE LA CHARITÉ PARFAITE EN CETTE VIE. — 1° Saint Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. XXIV, a. 9, s'appuyant sur saint Augustin, *In Epist. Joa. ad Parthos,* tr. V, c. III, n. 4, *P. L.,* t. XXXV, col. 2014 : *cum*

fuerit nata, nutritur; cum fuerit nutrita, roboratur; cum fuerit roborata, perficitur, énumère trois degrés de charité parfaite. — *a*) La charité commune écartant simplement ce qui est contraire à la divine dilection, *ita scilicet quod nihil cogitet vel velit quod divinæ dilectioni sit contrarium et hæc perfectio est communis omnibus caritatem habentibus. Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXIV, a. 8; q. CLXXXIV, a. 3, ad 3um. Cette charité est encore appelée *caritas incipientium*, parce que son effort principal est de s'éloigner du péché grave et de résister aux inclinations qui y entraînent. IIª IIæ, q. XXIV, a. 9. — *b*) La charité des *proficientes* qui s'efforcent de réaliser ce qui est agréable à Dieu, sans cependant éviter tout ce qui lui déplaît ou sans tourner constamment vers lui toute l'énergie de leurs affections. — *c*) La charité des *perfecti* qui s'efforcent de garder en tout une union intime avec Dieu en évitant tout ce qui lui déplaît et en accomplissant tout ce qui lui est plus agréable. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXIV, a. 8, 9; q. CLXXXIII, a. 4; q. CLXXXIV, a. 3.

2° Le degré de perfection intensive de la charité ne va pas nécessairement de pair avec la perfection de la connaissance. Ces deux perfections sont d'ordre différent. Tandis que la perfection de l'amour consiste dans l'union affective avec le bien présent ou espéré, la perfection de la connaissance est une parfaite équation entre la vérité objective et la perception. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XXVII, a. 2, ad 2um; IIª IIæ, q. XXVI, a. 7; *Quæst. disp., De caritate*, a. 4, ad 4um. Ces deux perfections n'ayant aucune connexion nécessaire, peuvent n'être point proportionnées. Ainsi dans la divine ténèbre où Dieu est connu par la foi surtout sous son attribut d'incompréhensibilité et d'une manière indistincte, la connaissance est très imparfaite relativement aux attributs qui restent presque tous invisibles. L'amour envers Dieu est cependant très intense.

Mais si la charité peut en perfection surpasser la connaissance, elle ne peut jamais se produire sans quelque connaissance. Les expressions apparemment divergentes de certains auteurs mystiques signifient seulement que la contemplation mystique peut n'être accompagnée d'aucun acte discursif ou d'aucun raisonnement. Thomas de Vallgornera, *Mystica theologia divi Thomæ*, n. 1127 sq., 1134 sq., Turin, 1891, t. II, p. 205 sq., 209 sq.; Bossuet, *Mystici in tuto*, part. I, a. 1, c. I, n. 1 sq., Paris, 1836, t. X, p. 401 sq.; Massoulié, *Traité de la véritable oraison d'après les principes de saint Thomas*, Paris, 1901, t. I, p. 55 sq.; Meynard, *Traité de la vie intérieure*, Paris, 1899, t. II, p. 27 sq.; Poulain, *Des grâces d'oraison*, 3e édit., Paris, 1901, p. 112 sq. Il est d'ailleurs très vrai qu'une intense charité envers Dieu, par les intimes jouissances qu'elle procure, augmente la connaissance expérimentale du divin et dispose en même temps l'âme à recevoir de nouvelles lumières. Nous ne nous arrêterons point à réfuter ce préjugé que la science est par elle-même un obstacle à la vraie dévotion. Elle n'est un obstacle que si elle se confie entièrement en elle-même. Quand elle reste parfaitement soumise à Dieu, elle aide plutôt la dévotion. *Scientia et quidquid aliud ad magnitudinem pertinet, occasio est quod homo confidat de seipso, et ideo non totaliter se Deo tradat; et inde est quod hujusmodi quandoque occasionaliter devotionem impediunt : et in simplicibus et mulieribus devotio abundat elationem comprimendo; si tamen scientiam et quamcumque aliam perfectionem homo perfecte Deo subdat, ex hoc ipso devotio augetur.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. LXXXII, a. 3, ad 3um.

3° La pratique de la parfaite charité n'est point nécessairement liée à l'observance des conseils évangéliques. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. LXXXIV, a. 4. Celle-ci cependant aide habituellement à mieux réaliser la charité et à la maintenir plus efficacement. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXXIV, a. 3; *Cont. gent.*, l. III, c. CXXX; *Opusculum*, XVII, c. VI. — 4° A plus forte raison la charité peut-elle être très parfaite en dehors des états mystiques. C'est cependant un fait bien attesté que les âmes qui profitent sagement de ces divines faveurs en retirent le plus souvent un considérable accroissement de charité. — 5° Si parfaite que soit la charité possédée en cette vie, elle ne peut jamais être un continuel état d'union avec Dieu. Ce privilège n'appartient qu'à la vie bienheureuse. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXIV, a. 8; *Quæst. disp., De caritate*, a. 10. — 6° La perfection de la charité, si intense qu'elle puisse être, ne comporte jamais, ne peut même jamais comporter un amour divin absolument désintéressé, entièrement exempt de tout amour de soi, si légitime qu'il fût. Nous l'avons prouvé précédemment en exposant la nature du motif de la charité.

III. GENÈSE DE L'ACTE DE CHARITÉ PARFAITE. — 1° C'est une vérité de foi qu'aucun acte de charité surnaturelle ne peut être produit sans le secours d'une grâce absolument surnaturelle. *II conc. Arausicanum*, can. 25, Denzinger, *Enchiridion*, n. 168. — 2° Cette grâce absolument nécessaire est-elle toujours une grâce simplement actuelle, même pour l'acte de charité parfaite immédiatement antérieur à la justification? est-elle, dans ce dernier cas, la grâce sanctifiante à la fois principe de vie surnaturelle dans l'âme justifiée et cause dispositive à la justification? Question librement discutée par les théologiens et dépendante de cette controverse plus générale : les dispositions immédiates à la grâce sanctifiante proviennent-elles d'une grâce actuelle simplement surnaturelle ou de la grâce sanctifiante simultanément forme accidentelle et cause dispositive à la réception de cette même forme? Voir GRÂCE. — 3° L'acte de charité parfaite peut être immédiatement produit sans avoir été précédé de dispositions préparatoires plus ou moins éloignées. Témoin de subites conversions miraculeuses dûment constatées. C'est d'ailleurs ce qui résulte du fait communément admis de la sanctification des anges et de la sanctification d'Adam au premier moment de leur existence. Il est cependant dans l'ordre habituel que l'acte de charité parfaite soit précédé de l'amour imparfait immédiatement antérieur à l'acte d'espérance. D'où résulte dans l'ordre surnaturel l'importance de ces dispositions préparatoires. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XVII, a. 8.

IV. EFFETS DE L'ACTE DE CHARITÉ PARFAITE EN DEHORS DE L'ACTION SACRAMENTELLE. — 1° *Justification extrasacramentelle immédiatement produite dans l'âme.* — 1. *Fait de l'infaillible connexion entre l'acte de charité parfaite et la justification.* — *a*) *Principe général.* — C'est une vérité certaine que la grâce sanctifiante est toujours infailliblement produite dans l'âme, toutes les fois que l'âme apporte comme disposition un acte de charité parfaite renfermant la volonté d'accomplir tout ce qui est exigé par Dieu pour la justification. — *α*. C'est une déduction certaine de tous ces textes de l'Écriture qui identifient pratiquement la charité actuelle avec l'intégral pardon immédiatement accordé par Dieu au pécheur. Prov., VIII, 17; X, 12; Joa., XIV, 21, 23; Luc., VII, 47; I Pet., IV, 8; I Joa., III, 14 sq.; IV, 7, ou qui identifient la parfaite contrition ou conversion avec l'entière rémission des péchés. Ezech., XVIII, 21 sq.; XXXIII, 11 sq.; Zach., I, 3. Cette charité telle qu'elle est décrite, ne peut être qu'un amour d'amitié envers Dieu et cette entière conversion ne peut être réalisée qu'à la même condition. Cet amour d'amitié auquel la rémission des péchés ou la justification est infailliblement attribuée n'étant autre que la charité parfaite, c'est donc elle qui assure toujours la possession de la grâce sanctifiante. C'est ce qui résulte de l'identification absolument affirmée entre l'une et l'autre,

sans réserve ni restriction. — *b*. Toute la tradition attribue le même effet à la parfaite pénitence, conversion ou charité, ce qui en réalité se ramène à la charité d'où seulement procède l'entière conversion ou pénitence. Nous indiquerons seulement les principaux passages des Pères avec les textes de l'Écriture sur lesquels ils appuient leur enseignement. Tertullien, *De pœnitentia*, c. IV, *P. L.*, t. I, col. 1233 sq., cite Ezech., XVIII, 21, 23; XXXIII, 11; S. Cyprien, *De lapsis*, c. XXXVI, *P. L.*, t. IV, col. 493 sq., cite Ezech., XXXIII, 11; Joel, II, 13; Is., XXX, 15, suivant la traduction des Septante; Origène, *In Lev.*, homil. II, n. 4, *P. G.*, t. XII, col. 418, s'appuie sur Luc., VII, 47; I Pet., IV, 8; S. Pacien, *Epist.*, III, *ad Sympronianum*, n. 8, 16, *P. L.*, t. XIII, col. 1068, 1074, cite Is., XXX, 15, d'après les Septante; Is., LV, 7; Joel, II, 12 sq.; S. Ambroise, *Epist.*, LXVII, *P. L.*, t. XVI, col. 1250 sq., cite Luc., XXIII, 53; S. Jean Chrysostome, *In II Tim.*, homil. VII, n. 3, *P. G.*, t. LXII, col. 640, d'après Rom., XIII, 10; S. Augustin, *In Epist. Joa. ad Parthos*, tr. V, n. 7, *P. L.*, t. XXXIV, col. 2016, invoque I Joa., III, 9; *De trinitate*, l. XV, c. CXVIII, *P. L.*, t. XLII, col. 1082 sq., d'après Rom., V, 5; S. Grégoire le Grand, *In Evangelia*, homil. XXXIII, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1241 sq., cite Luc., VII, 47. Les auteurs subséquents jusqu'à Hugues de Saint-Victor reproduisent ces mêmes affirmations des Pères des six premiers siècles. Hugues de Saint-Victor († 1141), *De sacramentis*, l. II, part. XIV, c. VIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 564 sq., cite Ps. XXXI, 5; Is., LVIII, 9; Ezech., XVIII, 21. Cependant Hugues, tout en admettant que la contrition obtient toujours la rémission de l'*obduratio mentis* correspondant à la tache du péché, nie que son effet s'étende à toute la rémission du *debitum futuræ damnationis* que produit seule l'absolution sacramentelle. *Loc. cit.* Pierre Lombard, *IV Sent.*, dist. XVII, *P. L.*, t. CXCII, col. 880 sq., admet intégralement l'efficacité de la contrition qu'il base sur Ps. XXXI, 5; L, 19, mais il n'attribue à l'absolution sacramentelle qu'un rôle purement déclaratif. Voir t. I, col. 173 sq. Plusieurs auteurs de la fin du XIIe siècle et du commencement du XIIIe suivent partiellement les idées de Hugues ou de Pierre Lombard sur le rôle de l'absolution, sans mettre en question le principe de l'efficacité de la contrition. Voir t. I, col. 174 sq. Saint Thomas maintient dans toute son intégrité l'efficacité de la contrition, *Sum. theol.*, *Suppl.*, q. V, et celle de la charité parfaite, *Sum. theol.*, II^a^ II^æ^, q. XXIV, a. 12, ad 5um, pour l'entière rémission des péchés. Ce qu'il concilie avec l'efficacité du sacrement, par cette observation que la contrition doit comprendre quelque volonté de recevoir le sacrement et qu'en ce sens l'effet n'est produit que d'une manière dépendante du sacrement. *Cont. gent.*, l. IV, c. LXXII. Voir t. I, col. 177 sq. Cette doctrine de l'efficacité de toute contrition ou de toute charité parfaite fut communément suivie par les théologiens subséquents jusqu'au XVIe siècle. A partir de cette époque quelques théologiens la restreignirent considérablement. Suivant Adrien, *Quæst. in IV Sent.*, *præsertim circa sacramenta*, q. II; *Quæst. quodlibeticæ*, q. V, a. 3, la contrition parfaite et par conséquent la charité elle-même, ne cause la justification que si elle est produite avec le maximum d'intensité actuellement possible. Adrien s'appuie principalement sur ces textes de l'Écriture qui exigent que l'on se convertisse à Dieu de tout cœur, Deut., IV, 29; Is., LXVI, 2; Joel, II, 12, ou qu'on l'aime de tout son cœur et de toutes ses forces. Deut., VI, 5; Matth., XXII, 37; Marc., XII, 30; Luc., X, 27. Les théologiens contemporains combattirent communément cette opinion. Melchior Cano, *Relectiones de pænitentia*, part. III, *Opera*, Venise, 1759, p. 410 sq.; Dominique Soto, *In IV Sent.*, dist. XVII, q. II, a. 4, Douai, 1613, p. 414 sq.; Vega, *De justificatione*, l. XIII, c. XXIV, Cologne, 1572, p. 556 sq. Malgré la désapprobation indirecte du concile de Trente n'exigeant dans la contrition aucune intensité pour la pleine justification de l'âme, sess. XIV, c. IV, l'opinion d'Adrien fut encore partiellement soutenue par Berti († 1766), *De theologicis disciplinis*, l. XXXIV, part. I, c. V, et par Gazzaniga († 1799), *Prælectiones theologicæ*, t. IX, disp. VI, c. V, n. 134, 141. Nonobstant l'enseignement du concile de Trente, Baius, s'appuyant sur sa fausse notion de la justice, proposit. 42, 69, Denzinger, *Enchiridion*, n. 922, 949, et sur un concept exagéré de la nécessité des sacrements de baptême et de pénitence, avait soutenu que la charité parfaite soit dans les catéchumènes, soit dans les fidèles repentants peut exister sans la rémission des péchés. Proposit. 31-33, 70, 71, Denzinger, n. 911 sq., 950 sq. Estius († 1613) avait affirmé une erreur presque identique à celle de Baius en disant que la contrition ou la charité parfaite, même avec la volonté de recevoir le sacrement de baptême ou de pénitence, ne justifie effectivement que dans le cas d'extrême nécessité ou à l'article de la mort quand le recours au prêtre est impossible, ou quand le sacrement ne peut être demandé ou reçu sans grave scandale ou sans danger de pécher. *In IV Sent.*, dist. XVII, part. II. Ces affirmations de Baius et même celles d'Estius contredisent l'enseignement catholique, d'après le concile de Trente, sess. XIV, c. IV, et d'après les propositions condamnées dans Baius. Bellarmin, *De pænitentia*, l. IV, c. XIII sq.; Vasquez, *In III^am^*, t. II, disp. CLII, c. I, n. 3; Sylvius, *In supplem. Sum. theol.*, q. V, a. 1, concl. 2; Suarez, *De pænitentia*, disp. IV, sect. VII, n. 1; Lugo, *De pænitentia*, disp. V, sect. VIII, n. 98 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, *De pænitentia*, disp. VII, n. 65; Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, Rome, 1895, t. II, p. 120 sq.

b) *Application particulière à l'efficacité de la contrition ou de la charité parfaite en face de la nécessité du sacrement de baptême.* — Le principe général que nous venons de prouver nous conduit à cette conclusion. Dès lors que la contrition ou la charité parfaite, accompagnée de la volonté de recevoir le baptême, existe réellement dans un catéchumène adulte, son âme est aussitôt justifiée même avant la réception du sacrement. Conséquemment si cet adulte, sans aucune faute de sa part, est de fait privé du sacrement ou dans l'impossibilité de le recevoir, il obtiendra néanmoins la récompense éternelle à cause de la grâce sanctifiante qu'il possède. Car Dieu, voulant le salut de tous les hommes et leur donnant la possibilité de remplir les conditions nécessaires au salut, ne peut exiger un accomplissement absolument impossible dans l'occurrence. Il accepte la bonne volonté comme suffisante, dès lors qu'elle est accompagnée de la foi et de la contrition ou de la charité parfaite, deux dispositions toujours absolument nécessaires dans les adultes, à tel point qu'elles ne peuvent jamais être suppléées. Cette conséquence, admise d'une manière générale par les Pères des premiers siècles pour ce qui concerne le salut des hérétiques ou des infidèles, est aussi formellement appliquée au cas du baptême par saint Ambroise et saint Augustin. Saint Ambroise, *De obitu Valentiniani consolatio*, n. 51, *P. L.*, t. XVI, col. 1374, s'appuie sur Sap., IV, 7. Saint Augustin, *De baptismo contra donatistas*, l. IV, c. XXII, XXV, *P. L.*, t. XLIII, col. 173 sq., 176, affirme que l'actuelle réception du baptême peut être suffisamment suppléée de deux manières, par le martyre et par la foi et la conversion du cœur. L'efficacité de cette suppléance est prouvée par Rom., X, 10. Une seule condition est exigée, c'est que le baptême ne puisse réellement être reçu, *si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest*, ou encore, *cum ministerium baptismi non contemptus religionis sed articulus necessitatis excludit.* Incidemment, le saint docteur s'efforce de montrer que ces modes de suppléance du baptême

se sont réalisés dans le bienheureux larron. Pour la réalisation du martyre il s'appuie sur l'assertion de saint Cyprien, *Epist.*, LXXIII, n. 22, *P. L.*, t. III, col. 1124 sq., à laquelle il ne paraît cependant point donner pleine créance : *Baptismi sane vicem aliquando implere passionem de latrone illo cui non baptizato dictum est : Hodie mecum eris in paradiso*, Luc., XXIII, 43, *non leve documentum idem beatus Cyprianus assumit.* Cette raison ne pouvant le convaincre entièrement, il cherche dans ce bienheureux larron l'accomplissement du second mode de suppléance, *per fidem conversionemque cordis*, qui lui paraît dans la circonstance le principal moyen de salut. *Neque enim latro ille pro nomine Christi crucifixus est, sed pro meritis facinorum suorum : nec quia credidit passus est, sed dum patitur credidit.* Mais quelle que soit à cette époque la pensée d'Augustin sur le cas du bon larron, sa doctrine sur la suppléance du baptême *per fidem conversionemque cordis* dans le cas de nécessité en reste essentiellement indépendante, avec sa base scripturaire, Rom., X, 10 : *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Aussi quand Augustin modifie plus tard (419-420) ses explications relativement à ce larron pénitent, *De anima et ejus origine*, l. I, c. IX, *P. L.*, t. XLIV, col. 480 sq.; *Quæst. in Heptateuchum*, l. III, c. LXXXIV, *P. L.*, t. XXXIV, col. 713; *Retract.*, l. II, c. XVIII, *P. L.*, t. XXXII, col. 638, sa doctrine sur la suppléance du baptême n'en souffre aucune atteinte. Il ne fait que changer sa position relativement à ce cas particulier, surtout en n'y affirmant plus aussi absolument l'absence du baptême : *Cum dicerem vicem baptismi posse habere passionem, non satis idoneum posui illius latronis exemplum qui utrum non fuerit baptizatus incertum est*, *Retract.*, *loc. cit.*, ou même en admettant plutôt le fait du baptême, *cum sit incertum magisque illum baptizatum fuisse credendum sit. Retract.*, l. II, c. LV, n. 3, *P. L.*, t. XXXII, col. 653.

Quant à l'assertion d'Augustin, *nemo fit membrum Christi nisi aut baptismate in Christo aut morte pro Christo, De anima et ejus origine, loc. cit.*, elle ne contredit pas nécessairement l'affirmation si formelle du *De baptismo* qui n'est nullement rétractée ni ici ni ailleurs. Aussi bien, d'après tout le contexte, Augustin se préoccupe principalement de défendre contre les pélagiens la nécessité absolue du baptême pour les enfants. C'est le point de départ de son argumentation au commencement du c. IX; c'en est aussi la conclusion à la fin du même chapitre. Pour ces enfants, la parole reste strictement vraie : dans l'ordre actuel aucun ne peut obtenir le salut éternel *nisi aut baptismate in Christo aut morte pro Christo.* Il est vrai qu'Augustin applique cette conclusion au cas du larron pénitent et qu'il s'efforce d'expliquer comment, d'après cette doctrine, son salut a pu être obtenu. C'est une preuve décisive que la conclusion est universelle, pour les adultes comme pour les enfants. Mais toute universelle qu'elle est, elle ne s'entend point dans le même sens strict dans l'une et l'autre hypothèse.

Car finalement le salut de ce pénitent, s'il n'a vraiment point été baptisé, est principalement attribué à ses excellentes dispositions de foi, d'espérance et de charité envers Jésus mourant, dispositions qui autorisent à considérer sa mort comme équivalente au martyre : *Tanto namque pondere appensum est, tantumque valuit apud eum qui novit hæc appendere, quod confessus est Dominum crucifixum, quantum si fuisset pro Domino crucifixus.* Et un peu plus loin : *Sed etiam nostrum quis non consideret, quanta fide, quanta spe, quanta caritate mortem pro Christo vivente suscipere potuit, qui vitam in moriente quæsivit.* Il ne s'agit point du martyre véritable, mais seulement d'une sorte d'équivalence au martyre, provenant surtout des parfaites dispositions actuellement réalisées. Explication bien conforme à celle du *De baptismo, loc. cit.*, où saint Augustin disait à propos du larron repentant : *Quod etiam atque etiam considerans invenio non tantum passionem pro nomine Christi id quod ex baptismo deerat posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest.* Explication nullement rétractée dans la suite. Car dans ses *Rétractations*, l. II, c. XVIII, *P. L.*, t. XXXII, col. 638, Augustin, revisant cet endroit du *De baptismo*, ne fait que cette seule remarque : *Non satis idoneum posui illius latronis exemplum qui utrum non fuerit baptizatus incertum est.* Sur quoi Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. VI, c. VII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 454, remarque justement : *In hoc loco exemplum tantum quod ad probationem sententiæ adduxerat correxit, ipsam sententiam non reprobavit.* Pierre Lombard raisonne de même : *Retractavit quidem exemplum, sed non sententiam, In IV Sent.*, dist. IV, n. 4, *P. L.*, t. CXCII, col. 848, ainsi que saint Bernard, *Tractatus de baptismo*, c. II, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1036. D'ailleurs, si la parole citée du *De anima* avait un sens aussi exclusif, comment pourrait-on la concilier avec ce passage presque contemporain dans lequel Augustin affirme que le centurion Corneille avait été déjà sanctifié avant de recevoir le baptême : *Nec superflua judicata est visibilis sanctificatio quam invisibilis jam præcesserat. Quæst. in Heptateuchum*, l. III, c. LXXXIV, *P. L.*, t. XXXIV, col. 713. Pour toutes ces raisons nous ne pouvons admettre d'une manière absolue avec M. Turmel, *Histoire de la théologie positive*, Paris, 1904, p. 125, qu'en 419 dans le *De anima*, le saint docteur ne parla plus que du martyre comme supplément au baptême. Le texte presque identique de saint Fulgence, *De veritate prædestinationis*, l. III, c. XIX, n. 29, *P. L.*, t. LXV, col. 667 : *Sed manifestum est omnem qui non fuerit aut in nomine Christo sanctificato latice, aut pro Christi nomine et ejus Ecclesia proprio sanguine baptizatus, ignis æterni combustione damnandum*, s'applique immédiatement aux seuls enfants qui meurent sans avoir été régénérés par l'eau du baptême, ou sans la grâce du martyre. C'est ce qu'indique tout le contexte de ce passage où Fulgence traite directement le problème de l'origine de l'âme humaine. De ce que les enfants non régénérés par le baptême ou par le martyre sont éternellement damnés, il conclut que l'âme elle-même a été souillée par le péché originel, ce qui lui paraît se concilier difficilement avec la création immédiate de l'âme par Dieu. L'affirmation de Gennade, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. XLI, *P. L.*, t. XLII, col. 1220 : *Baptizatis tantum iter esse salutis credamus. Nullum catechumenum quamvis in bonis operibus defunctum, vitam æternam habere credamus, excepto martyrio ubi tota baptismi sacramenta complentur*, paraît signifier que seuls le baptême effectif et le martyre assurent l'immédiate possession du salut, parce que seuls ils effacent ou éteignent entièrement tous les péchés : *illi peccata omnia dimittuntur, in isto exstinguuntur.* Raban Maur († 856), *De universo*, l. IV, c. X, *P. L.*, t. CXI, col. 102, ne fait que reproduire littéralement le texte de Gennade, auquel il laisse ainsi son sens originel. Au XIIe siècle, Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. VI, c. VII, *P. L.*, t. CLXXVI, et saint Bernard, *Tractatus de baptismo*, c. II, n. 7, mentionnent une erreur niant la suffisance du baptême chez les adultes même en cas de nécessité. Cette erreur ne peut être que celle d'Abélard, formulée dans sa *Theologia christiana*, l. II, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1205, où il considère la suffisance du baptême de désir dans les catéchumènes comme opposée à l'Évangile et à la tradition : *Cum hoc non solum Evangelio verum et sanctis doctoribus adversari penitus videatur.* Saint Bernard, *loc. cit.*, réfute cette erreur en s'appuyant sur l'enseignement

de saint Ambroise et de saint Augustin, sur l'affirmation de Jésus-Christ, Marc., XVI, 16, qui promet le salut pour l'éternité à qui croira et sera baptisé, et refuse le salut seulement à qui persiste dans le refus de croire : *Nimirum innuens solam interdum fidem sufficere ad salutem, et sine ipsa sufficere nihil.* D'ailleurs comment Dieu pourrait-il condamner à l'éternelle réprobation une âme qui lui est unie par la charité? *Damnabit fidelem suum Deus? damnabit, inquam, hominem pro se etiam paratum mori?* L'équité ne demande-t-elle point que l'on tienne compte de la bonne volonté, quand son accomplissement n'est empêché que par une absolue nécessité? *Quid planius quod voluntas pro facto reputetur, ubi factum excludit necessitas?* Si l'incontestable efficacité du martyre ne provient que de la parfaite confession de la foi, ajoute le saint docteur, *non video cur non ipsa æque et sine martyrio apud Deum tantumdem possit, cui et sine martyrii probamento procul dubio innotescit.* De ces autorités et de ces raisonnements, Bernard conclut : *Sic sola fides et mentis ad Deum conversio sine effusione sanguinis et sine perfusione aquæ, salutem sine dubio operatur volenti sed non valenti, prohibente mortis articulo, baptizari.* Hugues de Saint-Victor, qui avait consulté Bernard sur cette grave question, reproduit son enseignement. Comme Bernard, il s'appuie sur l'autorité d'Augustin. Quant au texte, Joa., III, 5, sur l'absolue nécessité du baptême pour le salut, il est expliqué par Joa., XI, 26, *Qui credit in me non morietur in æternum,* qui en tempère la rigueur. Comme Bernard, Hugues signale la diversité d'expressions dans l'antithèse évangélique, Marc., XVI, 16, et il en conclut que seul est réprouvé le refus de croire, mais non l'impossibilité de recevoir le baptême, pour qui en a la volonté. *De sacramentis,* l. II, part. VI, c. VII, *P. L.,* t. CLXXVI, col. 453 sq. L'auteur de la *Summa sententiarum,* qui paraît être de l'école de Hugues, tout en empruntant beaucoup à celle d'Abélard, voir t. I, col. 54 sq., reproduit ici la doctrine et les arguments de Hugues. Tr. V, c. V, *P. L.,* t. CLXXVI, col. 131. Il dit plus formellement que Hugues : *Si tunc moriruntur cum fidem et caritatem habeant, certum est eos non damnari. In caritate enim nullus damnatur. Loc. cit.,* col. 132. A la même époque, Gratien, *Decret.,* part. III, *De consecratione,* dist. IV, c. XXXIV, *Baptismi vicem, P. L.,* t. LXXXVII, col. 1805 sq., enregistre les passages du *De baptismo* où saint Augustin exprime la suffisance du baptême de désir *per fidem conversionemque cordis.* Pierre Lombard, *IV Sent.,* dist. IV, n. 4, *P. L.,* t. CXCII, col. 847 sq., dit formellement : *Nec tantum passio vicem baptismi implet, sed etiam fides et contritio ubi necessitas excludit sacramentum, sicut aperte docet Augustinus.* Les bases scripturaires sont celles d'Augustin, surtout Rom., X, 10; les autorités patristiques, Ambroise et Augustin. Pierre Lombard justifie ce dernier contre le reproche de changement de doctrine, en s'appuyant sur *Retract.,* l. II, c. XVIII, où n'est rétracté que l'exemple du larron pénitent. L'enseignement de Hugues, de Bernard et de Pierre Lombard, communément suivi par les théologiens, dirige le pape Innocent III dans deux réponses doctrinales postérieurement insérées dans les décrétales de Grégoire IX. La première réponse, donnée à l'évêque de Metz, concerne un juif qui, à l'article de la mort et n'ayant autour de lui que des juifs, s'était lui-même plongé dans l'eau en prononçant les paroles de la forme. Innocent répond que ce baptême ne peut être valide, parce que la parole du Christ, Matth., XXVIII, 19, exige une distinction de personne entre le ministre et le sujet. Cependant, *si talis continuo decessisset, ad patriam protinus evolasset propter sacramenti fidem et non propter fidei sacramentum.* La deuxième réponse, adressée à l'évêque de Crémone, concerne un prêtre qui venait de mourir sans avoir été validement baptisé, *quia in sanctæ matris Ecclesiæ fide et Christi nominis confessione perseveraverit, ab originali peccato solutum et cælestis patriæ gaudium esse adeptum adserimus incunctanter.* Puis après avoir cité les témoignages d'Augustin et d'Ambroise, Innocent conclut : *Sopitis igitur quæstionibus doctorum, Patrum sententiam teneas, et in ecclesia tua juges preces hostiasque Deo offerri jubeas pro presbytero memorato.*

Pierre Lombard avait particulièrement insisté sur les preuves patristiques. Saint Thomas, *Sum. theol.,* IIIa, q. LXVI, a. 2; q. LXVIII, a. 2; *Quodlibetum,* VI, q. III, a. 4, ne fait qu'indiquer l'autorité de l'Écriture, Prov., XV, 27; Act., XV, 9, l'autorité d'Ambroise et celle d'Augustin, *De baptismo contra donatistas,* l. IV, c. XXII; *Quæst. in Heptateuchum,* l. III, c. LXXXIV. Il expose surtout l'argument théologique. Dans une âme déjà unie à lui par la foi et la charité effective, Dieu accepte comme suffisants pour le salut le désir et la disposition de la volonté, quand l'accomplissement de ce qu'il exige pour le salut est d'une réelle impossibilité. Cette raison est particulièrement décisive lorsqu'il s'agit uniquement de l'effet de sacrements auxquels la puissance divine ne peut être nécessairement enchaînée, puisqu'elle les a librement établis. *Sum. theol.,* IIIa, q. LXVIII, a. 2.

Le texte Joa., III, 5, doit être interprété en ce sens que celui qui désire la régénération du baptême est vraiment régénéré dans son cœur, ce qui suffit pour Dieu à qui tous les cœurs sont ouverts. *Loc. cit.,* ad 1um. La parole de Gennade, alors faussement attribuée à Augustin, signifie que le baptême effectif et le martyre produisent seuls l'entière rémission de toute la peine, tandis que le baptême de désir laisse, au moins habituellement, quelque peine encore inexpiée. *Loc. cit.,* ad 2um; IIIa, q. LXIX, a. 4, ad 2um. Toutefois le sacrement de baptême reste nécessaire pour le salut, en ce sens que s'il ne peut être administré, la volonté même implicite de le recevoir peut suffire. *Sum. theol.,* IIIa, q. LXIX, a. 4, ad 2um, 3um. Ce baptême de désir est d'ailleurs indifféremment appelé *baptismus pænitentiæ,* IIIa, q. LXVI, a. 11, ou *baptismus flaminis. Loc. cit.,* a. 12.

Du XIIIe au XVIe siècle, les théologiens scolastiques, dans leurs commentaires sur le l. IV des *Sentences,* reproduisent cet enseignement de saint Thomas, particulièrement saint Bonaventure, *In IV Sent.,* dist. IV, part. II, a. 1, q. I; Duns Scot, q. VI; Durand, q. VIII; Thomas de Strasbourg, a. 4; Denys le chartreux, q. VI; Gabriel Biel, q. II, a. 1, concl. 8; Dominique Soto, dist. V, a. 2. Enseignement indirectement approuvé par le concile de Trente dans cette déclaration formelle ne comportant aucune distinction entre désir explicite et implicite : *Quæ quidem translatio post Evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut ejus voto fieri non potest sicut scriptum : Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei.* Sess. VI, c. IV.

Cependant au XVIe siècle, Melchior Cano († 1560) émet l'opinion que le baptême de désir suffit pour le salut dans la seule hypothèse où ce désir explicite est basé sur une foi également explicite en Jésus-Christ et en son baptême. *Relectio de pænitentia,* part. V, concl. 3, *Opera,* Venise, 1759, p. 431. Cano appuie son assertion sur Marc., XVI, 16, entendu en ce sens que la foi, nécessaire au salut, est l'adhésion à cette prédication de la nécessité de la foi et du baptême. Interprétation qu'il dit confirmée par l'autorité des Pères, particulièrement par saint Augustin. Cette nécessité d'un désir explicite, Cano ne l'affirme absolument que pour l'obtention du salut. Il n'est point aussi formel sur sa nécessité pour la simple justification, conformément à ce qu'il avait enseigné sur la suffisance de la foi implicite en la doctrine de Jésus-Christ pour obtenir la justification. *Relectio de sacramentis,* part. II, *op. cit.,* p. 378 sq. Les théologiens contemporains, en même temps qu'ils sont

unanimes à défendre la suffisance du baptême de désir en cas de nécessité. Vega, *De justificatione*, l. V, c. XIV; Bellarmin, *De baptismo*, l. VI, c. VI; Vasquez, *In III*am, disp. CLII, c. I; Suarez, *De sacramentis*, disp. XXVII, sect. II, n. 2 sq.; Sylvius, *In III*am, q. LXVI, a. 11, q. I, soutiennent communément la suffisance du désir implicite, en se basant sur ce que la nécessité d'un désir formellement explicite n'est impérieusement exigée ni par la nature de la justification dans l'ordre actuel ni par un spécial commandement divin. En même temps les bases théologiques de Cano sont jugées inadmissibles. Sa distinction entre les dispositions suffisantes pour la justification et celles qui sont strictement requises pour le salut contredit l'intime corrélation entre la grâce et la gloire affirmée par le concile de Trente. L'assertion de Cano sur la nécessité de la foi explicite et surtout l'application qu'il en fait à la foi explicite au baptême, loin d'être démontrées, doivent être jugées inadmissibles. Vasquez, *In III*am, disp. CLII, c. II; Suarez, *loc. cit.*, n. 9 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus, De pænitentia*, disp. IV, n. 14.

Néanmoins, Estius, *In IV Sent.*, dist. IV, p. XVII, Venise, 1748, t. V, p. 112, reprenant et exagérant encore l'opinion de Cano, conclut de l'absolue nécessité du baptême qu'on doit toujours le désirer expressément quand on ne le peut recevoir actuellement, *sed ita necessarium est ut cum haberi potest omnino suscipi debeat sub periculo æternæ salutis, et cum haberi non potest, debeat expresse desiderari et voto suscipi, id quod non oportet de sacramentis aliis.* Conclusion que rien n'autorise ni dans les textes scripturaires, ni dans la tradition, ni dans les définitions de l'Église. Aussi cette opinion reste entièrement isolée, et à partir du XVIIe siècle rien ne rompt plus l'harmonie du consentement théologique sur la suffisance éventuelle du baptême de désir, bien que quelques théologiens comme Gonet, *De baptismo*, disp. III, a. 1, n. 28, soutiennent encore comme plus probable que le désir explicite est toujours nécessaire, pour la justification comme pour le salut. Si ces théologiens ne visaient que le cas normal des fidèles suffisamment instruits et actuellement attentifs à l'obligation qui leur incombe, leur manière de s'exprimer serait très exacte. Mais s'ils veulent appliquer ce principe même aux non-catholiques invinciblement privés du secours de la révélation chrétienne intégrale ou même invinciblement inattentifs à la stricte obligation actuelle, leur opinion doit être écartée, comme le serait une interprétation analogue de la nécessité d'appartenir à l'Église catholique. Car c'est une vérité certaine que Dieu ne requiert indispensablement pour le salut que les dispositions ou conditions strictement nécessaires d'après la constitution de l'ordre surnaturel, telles que la foi et la charité. Ce qui est exigé par la seule volonté libre de Dieu comme moyen normal pour l'acquisition et la conservation de la foi et de la charité, comme l'adhésion actuelle à l'Église catholique et la réception de certains sacrements, ne peut être indispensablement requis pour le salut que dans la seule mesure où il est moralement possible pour tel individu. C'est une nécessaire conséquence de la volonté divine de sauver tous les hommes. Car Dieu n'ayant établi ces moyens que pour faciliter aux adultes l'acquisition du salut, ne peut les requérir nécessairement quand par la faute d'autrui ou quelque inéluctable nécessité leur emploi reste impossible. En cette occurrence, Dieu accepte la seule réalisation possible, c'est-à-dire la volonté expresse ou seulement implicite d'accomplir ce qui est demandé. Volonté expresse ou explicite pour qui connaît l'institution divine et prête une suffisante attention à sa stricte obligation. Volonté simplement implicite dans le cas d'invincible ignorance du commandement divin ou d'absolue inadvertance à son impérieuse nécessité. Volonté implicite toujours suffisamment contenue dans la pleine adhésion à ce que l'on sait ou à ce que l'on saurait être positivement exigé par Dieu. Ainsi la nécessité de salut reste intacte dans la mesure actuellement réalisable, sans qu'aucun grave inconvénient en résulte pour l'individu.

En appliquant ces principes au sacrement de baptême dans la mesure où il est nécessaire pour le salut, conc. de Trente, sess. VI, c. IV; sess. VII, *De baptismo*, can. 7, l'on conclura que la volonté explicite de recevoir ce sacrement n'est point toujours absolument requise chez l'adulte et que la volonté implicitement contenue dans toute vraie contrition ou charité parfaite peut parfois suffire. Chez les infidèles négatifs qui parviennent au salut ce doit être la condition habituelle; et l'on peut leur assimiler les hérétiques qui ignorent invinciblement la divine institution du baptême.

c) *Application particulière à l'efficacité de la contrition ou de la charité parfaite en face de la nécessité du sacrement de pénitence.* — La doctrine que nous venons d'exposer s'applique également au sacrement de pénitence, vraiment nécessaire pour le salut du baptisé qui a commis quelque péché mortel. Dieu, en confiant à son Église le pouvoir de remettre les péchés, a voulu que tous les chrétiens fussent dans la nécessité de recourir à ce pouvoir pour obtenir le pardon. Aussi nulle contrition n'est sincère si elle n'est accompagnée de quelque volonté de recevoir le sacrement de pénitence. Volonté qui tient lieu de l'accomplissement quand celui-ci est réellement impossible. Car Dieu, qui veut le salut de tous les hommes, ne peut exiger une condition irréalisable, quand l'âme possède les deux dispositions absolument nécessaires pour le salut, la foi et la contrition ou charité parfaite. Si les Pères des premiers siècles n'ont point nettement formulé cette conclusion, ils l'ont virtuellement admise dans ces affirmations générales que Dieu n'exige pour le salut aucune condition impossible, que la charité est toujours inséparable de la grâce et qu'aucun péché n'est irrémissible pour qui veut sincèrement se repentir. Comment pourrait-on, avec les Pères du IVe siècle qui ont énergiquement combattu les novatiens, et avec les Pères des siècles suivants, soutenir qu'aucun péché n'est irrémissible en cette vie si l'on place toute une catégorie de pécheurs, ceux qui à l'article de la mort sont privés du secours du prêtre, dans l'impossibilité absolue d'obtenir la rémission de leurs fautes?

La doctrine implicitement contenue dans l'enseignement des Pères des premiers siècles ne paraît pas avoir été expressément formulée avant Hugues de Saint-Victor. Hugues ne mentionne aucun adversaire. Il ne fait que prévenir la déduction que l'on pourrait tirer de l'erreur d'Abélard sur l'insuffisance de la charité vis-à-vis de l'absolue nécessité du baptême. Il répond comme dans le cas du baptême et en s'appuyant sur les mêmes raisons : *Quod si forte peccator vere pæniteat, sed incurrente articulo necessitatis ad confessionem venire non possit, confidenter pronuntio quod in eo summus sacerdos complet quod mortalis non potuit, et apud Deum jam factum constat quod homo quidem vere voluit, sed non valuit adimplere, quia confessionem non contemptus exclusit, sed impedivit necessitas. De sacramentis*, l. II, part. XIV, c. VIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 567. Pierre Lombard dit de même, *In IV Sent.*, dist. XVII, n. 2, *P. L.*, t. CXCII, col. 881 : *Oportet ergo pænitentem confiteri peccata si tempus habeat, et tamen antequam sit confessio in ore, si votum sit in corde, præstatur ei remissio.* Saint Thomas, *Cont. gent.*, l. IV, c. LXXII; *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXVI, a. 2, dans ce cas de nécessité, établit une absolue parité entre le baptême et la pénitence, d'où il conclut que la volonté de se soumettre au pouvoir des clefs tient lieu de l'accomplissement réel. Les théologiens scolastiques repro-

duisent le même enseignement. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. XVII, p. I, a. 1, q. IV; a. 2, q. IV, dub. I, Quaracchi, 1889, t. IV, p. 424, 432; Durand, *In IV Sent.*, dist. XVII, q. IX; Gabriel Biel, *In IV Sent.*, dist. XVII, q. I; Dominique Soto, *In IV Sent.*, dist. XIV, q. I, a. 5. Pendant toute cette période, aucune distinction n'avait été formulée entre la volonté explicite et la volonté implicite de recevoir le sacrement. On devait en conclure qu'aucune restriction n'était faite. Cependant au XVI[e] siècle Cano, s'appuyant sur les mêmes raisons que pour le baptême, soutint la nécessité du désir explicite du sacrement, sinon pour la justification, du moins pour le salut. *Relectio de pænitentia*, part. V, *Opera*, Venise, 1759, p. 430 sq. Cette opinion fut communément rejetée par les théologiens subséquents, comme celle qui concernait le baptême et pour les mêmes raisons. Dominique Soto, *loc. cit.*; Suarez, *De pænitentia*, disp. XVII, sect. III, n. 9 sq.; Sylvius, *In III[am]*, q. LXXXV, a. 5; Salmanticenses, *Cursus theologicus, De pænitentia*, disp. IV, n. 13 sq.; Billuart, *De pænitentia*, disp. I, a. 4; Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, Rome, 1895, t. II, p. 31 sq. Cet enseignement est solidement appuyé sur le concile de Trente, sess. XIV, c. IV, exigeant pour l'efficacité de la contrition parfaite, ce seul désir du sacrement qui est renfermé dans la contrition : *Ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto quod in illa includitur non esse adscribendam*. Expression qui ne peut signifier que la volonté explicite de recevoir le sacrement est toujours nécessairement et absolument requise. D'ailleurs le principe théologique cité précédemment pour le baptême s'applique également à la pénitence. A qui ignore invinciblement sa divine institution ou est invinciblement inattentif à sa stricte obligation, Dieu ne peut imposer une explicite volonté actuellement impossible. La volonté implicite seule réalisable suffit.

2. *Nature de cette infaillible connexion entre l'acte de charité parfaite et la réception de la grâce sanctifiante.* — *a*) L'acte de contrition ou de charité parfaite ne peut être cause formelle de la justification. Ce rôle est assigné par le concile de Trente, sess. VI, c. VII, à la seule grâce sanctifiante. L'acte de charité ne peut être par lui-même qu'une disposition très prochaine à la grâce sanctifiante, par le renoncement effectif à tout ce qui s'oppose à l'amitié divine et par une positive union avec Dieu aimé pour lui-même et par-dessus tout. — *b*) Est-ce en vertu d'une simple loi providentielle que ce rôle de disposition immédiate à la grâce sanctifiante appartient à l'acte de charité? ou y a-t-il une corrélation et dépendance intime entre l'un et l'autre? Si l'on admet que, d'après l'ordre providentiel actuel, la grâce sanctifiante, comme toute forme naturelle, doit être dans les adultes précédée de dispositions qui l'exigent en quelque sorte physiquement, et que ces dispositions doivent rigoureusement correspondre à cet état d'amitié divine qu'est la grâce sanctifiante, l'on devra conclure que la dernière disposition immédiate à toute grâce sanctifiante doit être la parfaite disposition à l'amitié divine, c'est-à-dire l'acte de charité parfaite. Voir GRÂCE.

2° *Valeur satisfactoire de l'acte de charité parfaite après la réception de la grâce sanctifiante.* — En dehors de toute action sacramentelle, l'acte de charité, qu'il soit élicité ou commandé, a toutes les conditions objectives requises dans un acte satisfactoire, pourvu qu'il soit produit par une âme possédant l'état de grâce. Il a évidemment la bonté ou l'honnêteté morale et la liberté exigées pour tout acte satisfactoire. Quant au caractère afflictif ou pénitentiel, c'est une conséquence de notre nature déchue, à laquelle coûte toujours considérablement un tel acte exigeant le parfait renoncement aux affections terrestres et contenant en soi les actes de toutes les vertus. Suarez, *De pænitentia*, disp. XXXVII, sect. VI, n. 9. Quant à l'intention, en admettant qu'elle soit requise, ce que rejettent plusieurs théologiens, comme le cardinal de Lugo, *De sacramento pænitentiæ*, disp. XXIV, n. 43, elle existe suffisamment dès lors que l'on a la volonté générale d'obtenir de Dieu tout ce à quoi cet acte peut donner droit, Salmanticenses, *Cursus theologicus, De pænitentia*, disp. X, n. 55, volonté habituellement existante dans l'âme qui agit par charité. Cette valeur satisfactoire de l'acte de charité augmente avec son intensité, puisque le sacrifice de la volonté est plus grand, bien que l'amertume en soit diminuée par la plus grande générosité de la volonté qui peut y trouver les plus grandes joies spirituelles. S. Thomas, *Sum. theol.*, *Suppl.*, q. XV, a. 1, ad 2[um]; a. 3, ad 1[um]. Cette même valeur est encore proportionnée à la difficulté inhérente à l'acte lui-même, puisque c'est précisément ce qui constitue son caractère pénitentiel.

3° *Valeur strictement méritoire de l'acte de charité parfaite après la réception de la grâce sanctifiante.* — C'est un point unanimement admis par les théologiens, que tout acte de charité parfaite, produit par une âme juste, est strictement méritoire. Le même accord n'existe point sur cette question subsidiaire : l'acte de charité parfaite est-il le seul titre qu'ait l'âme juste à l'acquisition du vrai mérite surnaturel, ou ce droit appartient-il aussi à tout acte moralement bon, ou du moins à tout acte surnaturel accompli en état de grâce?

1[re] opinion attribuant ce droit au seul acte de charité parfaite. — *a*) *Bases scripturaires.* — Ce sont les textes affirmant d'une manière générale que, sans la charité, les meilleures œuvres ne sont d'aucune utilité, I Cor., XIII, 3; qu'à la charité seule est attribuée la récompense, Jac., I, 12, ou à ceux qui agissent pour Dieu, *propter nomen meum*, Matth., XIX, 29, *propter me et propter Evangelium*, Marc., X, 29, *propter regnum Dei*, Luc., XVIII, 29, *mihi fecistis*. Matth., XXV, 40.

b) Les *bases patristiques* ne sont guère que la reproduction des affirmations scripturaires. Sans la charité, tout le reste n'est d'aucune utilité pour le ciel. S. Jean Chrysostome, *De incomprehensibili contra anomæos*, homil. I, n. 1, *P. G.*, t. XLVIII, col. 701; S. Léon le Grand, *Serm.*, XLIX, *P. L.*, t. LIV, col. 299; LXXIV, col. 400; LXXIX, col. 419; S. Grégoire le Grand, *Moral.*, l. XX, c. VII, n. 17, *P. L.*, t. LXXVI, col. 146 sq.; *Homil. in Ezech.*, l. II, homil. I, n. 13 sq., col. 993 sq. De la seule charité procède ce qui est fructueux dans l'ordre surnaturel : *Non enim fructus est bonus qui de caritatis radice non surgit*, S. Augustin, *De spiritu et littera*, c. XIV, n. 26, *P. L.*, t. XLIV, col. 217, ou par la charité seule s'acquiert la véritable vie, l'union à Dieu en cette vie et en l'autre. S. Augustin, *De moribus Ecclesiæ catholicæ*, l. I, c. XIII sq., *P. L.*, t. XXXII, col. 1321 sq.

c) *Déductions théologiques.* — *a.* De ces assertions scripturaires et patristiques la théologie scolastique devait déduire des conclusions théologiques précisant la nature de la charité nécessaire pour le mérite surnaturel. Un certain nombre de théologiens ne font cependant qu'affirmer ce principe général que le mérite de l'éternelle récompense provient toujours de quelque influence de la charité, sans détermination plus précise et sans démonstration théologique. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. XIII, c. XI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 539; Alexandre de Halès, *Summa theologiæ*, part. III, q. LXI, m. V, a. 2, p. I, ad 3[um], Cologne, 1622, p. 477; Duns Scot, *In II Sent.*, dist. XLI, Venise, 1690, t. II, p. 433; Durand, *In II Sent.*, dist. XL, q. II, Venise, 1586, fol. 198; Thomas de Strasbourg, *In II Sent.*, dist. XL, XLI, ad 2[um], Strasbourg, 1490, sans pagination, Saint Thomas, s'appuyant surtout sur les raisonnements théologiques, précise le sens dans lequel la charité est dans les actes surnaturels l'unique cause immédiate du

mérite. *Sum. theol.*, Iª, q. XII, a. 6; Iª IIæ, q. CXIV, a. 4; IIª IIæ, q. CXXIV, a. 2, ad 2um; q. CLXXXII, a. 2; *Quæst. disp.*, *De potentia*, q. VI, a. 9; *De malo*, q. II, a. 5, ad 7um. Sens dès lors communément admis par les théologiens scolastiques. S. Bonaventure, *In II Sent.*, dist. XLI, a. 1, q. III, Quaracchi, 1885, t. II, p. 946; Denys le chartreux, *In II Sent.*, dist. XL, q. III, Venise, 1584, p. 574 sq.; Bellarmin, *De justificatione*, l. V, c. XV; Sylvius, *In IIam IIæ*, q. CXIV, a. 4, q. II, concl. 2, Anvers, 1714, t. II, p. 801 sq.; Gonet, tr. IX, *De justificatione impii*, disp. II, a. 6, Anvers, 1744, t. IV, p. 169 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XVI, *De merito*, disp. IV, n. 3 sq.; Gotti, *In Iam IIæ et IIam IIæ*, tr. VIII, *De merito justi*, q. II, dub. 4, Venise, 1750, t. II, p. 401 sq.

b. Les arguments théologiques communément invoqués sont l'interprétation des textes scripturaires et patristiques et l'analyse du concept théologique de l'acte méritoire. Les textes scripturaires et patristiques ne peuvent s'entendre uniquement de la nécessité de la charité habituelle ou du simple état de grâce. Sinon, tout acte moralement bon accompli en cet état devrait assurer la possession du mérite surnaturel. D'ailleurs plusieurs textes requièrent explicitement que l'acte couronné par le mérite soit vraiment accompli pour Dieu. Ce qui suppose une intention agissant au moins virtuellement sur l'acte lui-même et le dirigeant positivement vers Dieu comme fin dernière. Or Dieu n'est réellement voulu pour lui-même comme fin dernière que par l'acte de charité parfaite. Par eux-mêmes les actes des autres vertus tendent principalement à notre propre bien quoique dans les limites permises, comme l'acte d'espérance, ou à quelque autre bien aimé ou recherché suivant l'ordre divinement établi, comme les actes des vertus morales. Ce qui ne suffit point pour sauvegarder pleinement le sens du texte scripturaire *propter Deum*. L'analyse théologique de l'acte méritoire conduit à la même conclusion. Principalement fondé sur l'ordre providentiel, le pouvoir de mériter doit en même temps résider dans l'acte lui-même, par une véritable proportion intime avec la divine récompense qui doit être son couronnement. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CXIV, a. 1, 3. Pour que se réalise cette intime proportion, l'acte doit procéder d'une volonté conforme à la volonté divine et voulant le même bien auquel Dieu dirige tous les mérites. Ce que réalise seul l'acte de charité parfaite, par lequel on aime le souverain bien pour lui-même et par-dessus tout. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 4.

c. Ces principes théologiques conduisent aux conclusions suivantes. — α. Tout en maintenant à l'acte de charité parfaite l'exclusif privilège d'assurer la possession du strict mérite surnaturel, l'on doit attribuer aux actes produits par les autres vertus sous l'influence de la charité, un mérite propre et intrinsèque, distinct de celui que possède l'acte élicite ou immanent de charité. A une double activité de la charité doit correspondre une double perfection morale, conséquemment un double mérite. Cette double activité est réelle. L'une a pour terme l'acte immanent par lequel la volonté s'unit affectivement à Dieu aimé pour lui-même et par-dessus tout. La seconde activité, dont le but est de diriger vers le bien infini les autres actes de la volonté ou ceux des autres puissances, communique à ces mêmes actes une nouvelle perfection ou qualité morale, à laquelle doit, suivant l'ordre providentiel, correspondre un nouveau mérite proportionnel. Mérite foncièrement attribuable à la charité immanente qui en est la source première. Cependant mérite immédiatement dû à la charité dérivée ou participée, inhérente à l'acte lui-même, comme quatité morale surajoutée et vraiment devenue sienne. Ainsi tout acte de vertu accompli sous l'influence de la charité suppose trois mérites distincts : un premier mérite surnaturel strict, provenant de l'acte immanent de charité; un second mérite également strict, provenant de la nouvelle qualité morale que donne à l'acte de vertu l'intime participation de charité; un troisième mérite donnant à ceux qui obtiennent la gloire céleste un droit proportionnel à une augmentation de récompense accidentelle. Saint Thomas reconnaît explicitement le premier et le troisième mérite. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CXIV, a. 4; *Quæst. disp.*, *De potentia*, q. VI, a. 9. Il affirme implicitement le second en attribuant aux actes vertueux commandés par la charité un mérite propre dû à l'influence de la charité. *Et ideo meritum vitæ æternæ primo pertinet ad caritatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum actus a caritate imperantur*. Iª IIæ, q. CXIV, a. 4; IIª IIæ, q. CXXIV, a. 2, ad 2um; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XIX, *De caritate theologica*, disp. IV, n. 22 sq. — β. Tout en affirmant que l'acte de charité parfaite est immédiatement ou médiatement l'unique cause du strict mérite surnaturel, l'on ne nie point que la perfection morale objective d'un acte particulier ne doive entrer en ligne de compte. Autre est la perfection objective du martyre ou d'un acte héroïque longtemps continué, autre celle d'un acte en lui-même de minime importance, bien qu'accompli avec une charité très intense. La charité peut sans doute croître en intensité à raison des obstacles à surmonter ou de la simple continuité d'un pénible effort. Mais même sans accroissement intensif, l'acte de charité peut recevoir une nouvelle perfection morale, provenant de l'objet ou des circonstances, et à raison même de cette spéciale perfection à laquelle il communique sa propre dignité, mériter un accroissement de récompense. Dans l'une et l'autre hypothèse l'on doit affirmer avec saint Thomas : *Opus aliquod potest esse laboriosum et difficile ex magnitudine operis et sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti et sic caritas non diminuit laborem, imo facit aggredi opera maxima. Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CXIV, a. 4, ad 2um; Salmanticenses, *loc. cit.*, tr. XVI, disp. IV, n. 27 sq. — γ. L'influence de la charité sur l'acte qu'elle rend méritoire doit être suffisamment agissante pour donner à l'acte lui-même une intime proportion avec la récompense surnaturelle. A cette fin, une intention purement habituelle ne peut suffire quand elle n'est que le résultat de la possession de la grâce sanctifiante ou d'une intention non révoquée, mais entièrement ineffective. D'autre part, une intention immédiatement actuelle ne peut être requise, car elle n'est point toujours en notre pouvoir, et elle n'est point toujours nécessaire pour l'effective production d'un acte. Il suffit donc que la charité une fois produite par la volonté continue son influence virtuelle sur la direction de l'acte. La durée de cette influence est assez variable dans les cas particuliers, suivant l'intensité de l'acte initial, suivant la générosité des dispositions habituelles, la force des obstacles contraires, et la nature des secours divins. Il est même possible que l'influence de la charité ne s'exerce point sur l'acte entier dans toutes ses circonstances et dans toute sa durée. Pratiquement, une âme soucieuse d'accroître sa récompense éternelle devra fréquemment renouveler et perfectionner cette intention de charité dans toute sa vie habituelle.

2e opinion attribuant le pouvoir de mériter à tout acte surnaturel accompli en état de grâce. — *a*) Elle prend sa base scripturaire principale dans les textes qui attribuent la récompense éternelle à des actes autres que la charité, comme l'humilité, Matth., XVIII, 4, la pauvreté volontaire, Matth., XIX, 29, et les bonnes œuvres les plus variées. Matth., XXV, 35 sq. Textes qui doivent être cependant entendus en ce sens que ces actes sont nécessairement surnaturels au moins dans leur motif, car un acte purement naturel n'aurait point avec l'éternelle récompense cette proportion qu'exige la notion

théologique du mérite. Quant aux textes qui requièrent la charité pour toute acquisition de mérite, ils ne signifient que la simple nécessité de l'état de grâce. — *b*) Comme base patristique, l'on cite les témoignages des Pères qui attribuent à toutes les bonnes œuvres sans distinction le pouvoir de mériter la récompense éternelle. Suarez, *De gratia,* l. XII, c. VIII, n. 12. Comme confirmation de cette tradition patristique, l'on invoque le concile de Trente, sess. VI, c. XVI, can. 32, déclarant que les bonnes œuvres des justes, sans aucune mention de l'impérieuse nécessité de la charité, méritent véritablement une augmentation de grâce, la vie éternelle et l'augmentation de la gloire. — *c*) L'argumentation théologique est surtout défensive. L'impérieuse nécessité d'une influence au moins virtuelle de l'acte de charité n'est démontrée, ni par le caractère surnaturel du mérite, ni par la volonté positive de Dieu. Le caractère surnaturel du mérite est absolument maintenu par la proportion toujours subsistante entre un acte surnaturel au moins dans son motif et la récompense éternelle, puisque la grâce et la gloire sont de même ordre, celle-ci n'étant que le plein épanouissement de celle-là. Quant à la volonté divine, en un point si important, elle devrait être bien évidente pour s'imposer obligatoirement. Or une telle évidence n'existe point. Les témoignages scripturaires ou patristiques ne démontrent que la nécessité de la grâce sanctifiante ou d'une intention simplement surnaturelle. Suarez, *De gratia,* l. XII, c. VIII, n. 9 sq.; Philippe de la Sainte-Trinité, *Disputationes theologicæ,* Lyon, 1653, t. II, p. 566 sq.; Mazzella, *De virtutibus infusis,* 3e édit., Rome, 1884, p. 760 sq.

3e opinion attribuant le mérite surnaturel à tout acte moralement bon accompli par l'âme juste, sans que cet acte subisse l'influence d'un acte antérieur de charité ni de quelque intention surnaturelle. — *a*) Parmi les défenseurs de cette opinion l'on ne doit point ranger les théologiens qui étendent chez toute âme juste l'influence de l'acte initial de charité à toutes les actions subséquentes pourvu qu'elles soient moralement bonnes, tant que l'acte initial n'est point rétracté par le péché mortel. Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. XVI, *De merito,* disp. IV, n. 66 sq. Il n'y a chez ces théologiens qu'une application divergente du principe de l'influence virtuelle de l'acte initial de charité. — *b*) Au jugement de Vasquez, *In Iam IIæ,* disp. CCXVII, n. 9 sq., tout acte moralement bon produit par une âme juste, indépendamment de toute influence d'un acte de charité ou d'une intention surnaturelle, est effectivement méritoire. Vasquez s'appuie principalement sur des arguments négatifs : graves inconvénients de la nécessité de la charité virtuelle et position illogique de l'opinion intermédiaire exigeant une intention surnaturelle sans la charité. Vasquez ajoute que de tels actes dans une âme ornée de la grâce sanctifiante tendent par eux-mêmes vers la récompense éternelle à laquelle cette âme a un droit strict. — *c*) Cette opinion est presque unanimement rejetée par les théologiens de toute nuance. Suarez, *De gratia,* l. XII, c. X, n. 15; Sylvius, *In Iam IIæ,* q. CXIV, a. 4, q. II; Gonet, tr. IX, disp. II, a. 6, n. 136 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. XVI, disp. IV, n. 74.

Conclusion. — *a*) Le débat porte uniquement sur la nature de la charité requise pour le mérite : vertu de charité accompagnant toujours la grâce sanctifiante, ou acte de charité agissant au moins virtuellement sur l'acte méritoire. — *b*) A ce point de vue très restreint, les preuves purement scripturaires, patristiques ou conciliaires n'ont aucune valeur démonstrative immédiate ni d'un côté ni de l'autre. Par eux-mêmes les textes scripturaires légitiment seulement ces deux conclusions : la charité, sans aucune spécification ultérieure, est nécessaire pour tout vrai mérite surnaturel; et ce mérite suppose toujours l'intention d'agir pour Dieu, évidemment au point de vue surnaturel, mais sans autre détermination du mode d'intention. De même, ces deux seules conclusions se dégagent immédiatement des textes patristiques antérieurs au XIIe siècle où la question strictement théologique se pose pour la première fois. Quant au concile de Trente, le simple silence sur la nécessité de la charité virtuelle, sess. VI, c. XVI, can. 32, n'est point une preuve que le concile rejette une opinion alors soutenue par toute une école théologique. Le concile a seulement voulu opposer aux erreurs protestantes la doctrine catholique sur le mérite, particulièrement sur les points directement attaqués. Aucune raison n'exigeant une intervention de l'Église dans cette question d'école, le concile la laissa dans l'état où elle se trouvait antérieurement. Aucune parole conciliaire ne doit donc être nécessairement interprétée dans un sens défavorable à la nécessité de la charité virtuelle. C'est ce qui résulte particulièrement aussi du choix de l'expression : *quæ in Deo sunt facta,* sess. VI, c. XVI, acceptée par les deux écoles pour signifier l'intention simplement surnaturelle ou l'intention dictée par la charité parfaite. — *c*) Les arguments fondés sur l'analyse théologique du mérite, sans être absolument démonstratifs, produisent une forte présomption de vérité en faveur de la première opinion. Pour que l'acte méritoire ait une intime proportion avec la récompense surnaturelle, il doit être accompli pour Dieu lui-même, puisque c'est sa parfaite possession qui constitue le bonheur des élus. Mais l'acte n'est véritablement et pleinement pour Dieu lui-même que s'il est fait par amour pour Dieu aimé à cause de son infinie perfection et par-dessus toutes choses. Quant à la durée de l'influence virtuelle d'un acte de charité, elle devra se déterminer d'après les lois psychologiques, suivant l'intensité de l'acte primitif et suivant les obstacles qui peuvent se rencontrer dans sa conservation et dans son application. En même temps les arguments précités conduisent à une présomption contraire vis-à-vis de la seconde opinion, qui a peut-être aussi l'inconvénient de paraître rechercher un intermédiaire peu logique entre la nécessité de la charité virtuelle et la suffisance de la simple vertu de charité. Si celle-ci suffit, pourquoi est-il nécessaire que tout acte accompli par l'âme juste soit fait avec une intention surnaturelle? et si l'intention surnaturelle est toujours requise, pourquoi est-elle limitée à ce qui est inférieur à la charité? — *d*) Après cet examen des arguments strictement théologiques, revenons, par la méthode de régression, à l'étude des textes scripturaires et patristiques. Si ces arguments conduisent à ces deux conclusions que la charité simplement habituelle ne suffit point pour le mérite et qu'une certaine orientation virtuelle vers Dieu est absolument requise, ne sera-t-on point autorisé à admettre conséquemment que les principes posés par l'Écriture et par la tradition devaient logiquement amener à soutenir la nécessité de la charité virtuelle? — *e*) La pratique de la vie chrétienne ne court aucun danger d'être troublée par le choix de la première opinion. Dès lors que le choix est entre une intention surnaturelle positivement persévérante ou une influence virtuelle d'un acte de charité, y a-t-il beaucoup plus de difficulté à admettre que cette positive direction d'intention s'accomplisse par l'acte de charité, acte pour ainsi dire normal dans une âme justifiée qui d'ailleurs peut seule mériter pour le ciel?

4° *Valeur impétratoire de l'acte de charité parfaite.* — Puisque tout acte surnaturel, dans la mesure où il contient explicitement ou implicitement une prière bien faite, peut nous obtenir de Dieu les secours nécessaires au salut, Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis,* 2e édit., Paris, 1890, p. 577, tout acte de charité possède pour les mêmes raisons et avec plus d'abondance, la même efficacité impétratoire, proportionnel-

lement à sa perfection intensive. Cette efficacité impétratoire peut, comme celle de toute prière, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXXIII, a. 7, s'exercer pour le profit du suppliant et pour le profit de ceux pour lesquels il intercède.

5° *Autres effets de l'acte de charité parfaite* surtout dans les âmes habituellement soucieuses d'écarter tout ce qui peut déplaire à Dieu, et attentives à pratiquer généreusement ce qui lui est plus agréable. — 1. Une *lumière spirituelle spéciale* résultant à la fois d'une plus intime expérience des choses divines et d'une plus abondante communication des dons d'intelligence, de science et de conseil. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. VIII, a. 5, q. IX, a. 5; q. XLV, a. 4; q. LII, a. 1; *Opuscula selecta*, opusc. IV, Paris, 1881, t. I, p. 250 sq. — 2. Une *force spirituelle spéciale*, même dans les difficultés et les épreuves, que l'on accepte comme venant d'une volonté paternelle que l'on aime et à laquelle on est entièrement et filialement soumis. S. Thomas, *Opusculum*, IV, *loc. cit.* — 3. Une *grande joie spirituelle* provenant de la tranquille possession initiale du seul vrai bonheur en cette vie, possession qui est aussi le gage du parfait et définitif bonheur pendant toute l'éternité. S. Thomas, *Sum theol.*, IIa IIæ, q. XXVIII, a. 1. En cette vie, cette joie ne peut être sans quelque mélange de tristesse, puisqu'en nous et autour de nous la participation initiale du bonheur divin reste inévitablement imparfaite et incomplète. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 2. Aussi quelque abondante que puisse être cette joie surtout dans certaines faveurs divines toutes spéciales, elle reste toujours en deçà de notre désir final qui ne sera pleinement satisfait que par la définitive possession de la vision béatifique. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 3. De ces joies ineffables, saint Thomas, *Opuscula selecta*, opusc. IV, t. I, p. 251, dit avec raison : *Nullus vere gaudium habet nisi existens in caritate.* — 4. Une *profonde paix spirituelle* provenant de la parfaite subordination de tous les désirs à la volonté divine aimée par-dessus tout et à laquelle on est parfaitement uni, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXIX, a. 1, 3, tandis que l'âme agitée par d'ardents désirs de bonheur temporel non possédé est comparée par l'Écriture à une mer bouillonnante, incapable de repos. Is., LVII, 20; S. Thomas, *Opuscula selecta*, opusc. IV, t. I, p. 251.

V. NÉCESSITÉ DE L'ACTE DE CHARITÉ PARFAITE. — 1° *Nécessité de salut.* — 1. L'acte de charité parfaite ne peut être directement requis ni pour la justification ni pour le salut, quand l'âme, suffisamment disposée par l'attrition efficace, est actuellement justifiée par le sacrement de baptême ou de pénitence, ou même par l'extrême-onction. L'âme ainsi justifiée possède, par le fait même, un droit certain à la gloire éternelle. — 2. En dehors de la réception actuelle de ces sacrements principalement destinés à justifier l'âme, l'ordre providentiel actuel n'admet qu'un seul moyen de justification et de salut, la contrition ou la charité parfaite, toujours suffisante pour la rémission des péchés, pourvu qu'elle soit accompagnée de l'implicite volonté de recevoir le sacrement. Dans cette hypothèse, l'acte de contrition ou de charité étant le seul moyen de salut, est strictement nécessaire pour cette même fin. — 3. Cette nécessité de salut, simplement accidentelle pour les fidèles placés dans les conditions normales, s'impose habituellement aux non-catholiques et infidèles privés du secours des sacrements ignorés ou absents. Le salut leur est cependant toujours accessible, car la providence ne peut jamais manquer à l'homme en ce qui est strictement nécessaire au salut. D'ailleurs, la difficulté principale en cette matière est la production de l'acte de foi surnaturelle absolument indispensable. Dès lors que cette foi existe, l'âme peut, avec l'aide de grâces spéciales qui sont pour elle dans l'ordre ordinaire de la providence, produire un acte de contrition ou de charité parfaite, correspondant à la connaissance surnaturelle déjà possédée.

2° *Précepte divin.* — 1. *Existence et nature de ce précepte.* — *a*) *Bases scripturaires et traditionnelles.* — L'Ancien et le Nouveau Testament, Deut., VI, 5; X, 12; Matth., XXII, 37; Marc., XII, 30; Luc., X, 27, mentionnent le précepte divin obligeant tous les hommes à aimer Dieu de tout leur esprit, de tout leur cœur, de toute leur âme et de toute leur force. La tradition chrétienne reproduit le même enseignement. S. Jean Chrysostome, *In Matth.*, homil. LXXI, n. 1, *P. G.*, t. LVIII, col. 661; S. Augustin, *In Joa. Evang.*, tr. XVII, c. V, n. 8, *P. L.*, t. XXXV, col. 1531 sq.; *Epist.*, LIV, c. XXI, n. 38, *P. L.*, t. XXXIII, col. 222 sq.; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XLIV, a. 1, 4, 5; S. Bonaventure, *In III Sent.*, dist. XXVII, a. 2, q. VI, Quaracchi, 1887, t. III, p. 613 sq.; *Catéchisme du concile de Trente*, part. III, c. V, n. 1. — *b*) *Déductions théologiques.* — De l'exposé scripturaire et traditionnel de ce précepte l'on doit conclure : *a*. Que c'est un précepte *positif*, distinct du précepte simplement négatif interdisant incessamment tout péché mortel toujours contraire à l'amitié divine. De ce précepte positif découle le devoir d'aimer Dieu intérieurement avec toutes les forces de notre volonté et de lui soumettre extérieurement toute notre activité. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XLIV, a. 1, 4, 5. — *b*. Que c'est un précepte *spécial*, distinct de l'ensemble des préceptes divins, bien qu'il doive en assurer l'observance et que ces préceptes eux-mêmes soient principalement destinés à écarter les obstacles à la charité et à maintenir son influence. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 1, ad 3um. — *c*. En soi ce précepte ne requiert strictement et sous peine de péché mortel qu'une seule chose, c'est que Dieu aimé pour lui-même soit habituellement la fin dernière absolument préférée, que l'on ne contredise jamais par le péché mortel. Le péché véniel n'est donc point une stricte violation de ce précepte. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 4, ad 2um; a. 6, ad 2um; *Quæst. disp.*, *De caritate*, a. 10, ad 4um, 5um. Pour la même raison, aucune intensité n'est requise dans les actes par lesquels s'accomplit ce précepte. Suarez, *De caritate*, disp. V, sect. II, n. 2. — *d*. Le précepte divin de la charité ne pouvant être ramené à aucun des préceptes formels du décalogue, est, comme les préceptes divins de la foi et de l'espérance, ce que saint Thomas appelle *præambulum ad legem*, un précepte fondamental nécessairement présupposé par toute loi divine. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XVI, a. 1; q. XXII, a. 1; q. XLIV, a. 1, ad 3um; *Cont. gent*, l. III, c. CXV sq.; Navarrus, *Enchiridion*, c. XI, n. 6, Rome, 1590, t. I, p. 82 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXI, c. I, n. 10. — *e*. De cette nature spéciale du précepte divin de la charité résulte sa principale raison d'être. Il est indispensable pour assurer un suffisant et persévérant accomplissement de toutes les obligations imposées à l'homme par les commandements divins. Celui qui ne se laisserait jamais diriger par le motif de la charité, se trouverait souvent trop faible en face de l'ensemble des préceptes divins. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 322 sq. D'ailleurs comment l'acte de charité, moyen normal de salut, en dehors de la réception actuelle des sacrements, pourrait-il n'être point l'objet de quelque précepte divin, en vue de cette éventualité d'une réalisation toujours possible pour chaque individu?

2. *Objet de ce précepte.* — *a*) Il exige un acte de charité surnaturelle correspondant à la foi indispensable pour le salut et proportionnée à l'éternelle récompense. C'est une conséquence de toute l'économie providentielle de l'ordre surnaturel. Si quelques théologiens emploient un langage apparemment différent, leurs divergences, plus nominales que réelles, proviennent surtout de leur concept de la foi strictement suffisante au salut. — *b*) Ce précepte exige *directement* quelque acte de charité formelle envers Dieu ou au moins de charité équivalemment

contenue dans l'accomplissement des commandements divins. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 324. — c) *Indirectement* il suppose la volonté efficace d'éviter toute faute contraire à l'amitié divine et celle d'accomplir tous les commandements divins, volonté qui ne requiert point toujours nécessairement la charité parfaite, mais qui ne saurait être constamment efficace si elle n'est soutenue par cette charité. Lehmkuhl, *loc. cit.*, n. 322. — d) Puisque l'acte de charité est tout d'abord un acte de la volonté, c'est cet acte qui est l'objet principal du précepte. Ses manifestations extérieures obligatoires sont prescrites indirectement par d'autres commandements sans l'observation desquels la charité n'existerait plus.

3. *Ce précepte est-il strictement obligatoire à quelques moments déterminés de la vie?* — a) Ce que nous avons dit de la nature de ce précepte prouve sa stricte obligation directe du moins à *quelques moments déterminés* de la vie humaine, dans la mesure où l'acte de charité est de fait nécessaire au salut ou moralement indispensable pour l'observance des autres lois divines. Aussi deux propositions, niant toute obligation de produire l'acte de charité pendant toute la durée de la vie humaine, ont été formellement condamnées : proposition 1re condamnée par Alexandre VII le 24 septembre 1665 : *Homo nullo unquam vitæ suæ tempore tenetur elicere actum fidei spei et caritatis ex vi præceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium*, Denzinger, *Enchiridion*, n. 972; et proposition 1re condamnée comme hérétique par Alexandre VIII le 24 août 1690 : *Bonitas objectiva consistit in convenientia objecti cum natura rationali, formalis vero in conformitate actus cum regula morum. Ad hoc sufficit ut actus moralis tendat in finem ultimum interpretative, hunc homo non tenetur amare neque in principio neque in decursu vitæ suæ mortalis.* Denzinger, n. 1156. Sur le sens de ces deux propositions, voir t. I, col. 731 sq., 749. — b) L'on admet communément que ce précepte oblige strictement à l'*article de la mort*, à cause de la souveraine importance de ce moyen pour l'obtention du salut à ce moment de lutte suprême et décisive. Cependant au jugement de quelques graves théologiens, Azor, *Institutiones morales*, l. IX, c. IV, Cologne, 1613, p. 583; Lugo, *De pœnitentia*, disp. VII, sect. XIII, n. 276, il ne paraît point que l'obligation soit aussi indiscutable quand l'acte de charité a été fréquemment produit pendant la vie et qu'aucun obstacle spécial n'existe à ce moment ou quand l'on s'est pleinement réconcilié avec Dieu quelques jours avant le suprême danger.

Le devoir de produire alors un acte de charité est encore plus incertain quand l'âme est déjà justifiée sacramentellement, grâce à une suffisante disposition d'attrition efficace. Si l'âme est de fait détachée du péché et si par l'omission de l'acte de charité, elle ne s'expose point à violer quelque autre grave précepte, la nécessité de l'acte de charité ne paraît point évidente. Lugo, *loc. cit.*; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis, De sacramento pænitentiæ*, c. I, n. 43. Pratiquement il est à propos d'exciter le moribond à la contrition et à la charité parfaite, en en suggérant les motifs. D'ailleurs la charité étant nécessaire seulement de nécessité de précepte, la bonne foi peut être admise dans le moribond, surtout quand il y aurait un notable inconvénient à l'avertir expressément.

c) *L'acte de charité est-il également obligatoire au premier instant moral de l'usage de la raison ou au premier éveil de la conscience morale?* — a. Précisons *l'objet de la controverse*. L'exact moment auquel s'éveille la conscience morale de l'enfant ne peut se déterminer d'une manière absolue ni rigoureuse. Il peut y avoir une certaine évolution progressive depuis la première idée du bien et du mal moral jusqu'au moment où la conscience morale est suffisamment formée pour porter la responsabilité de fautes graves. D'ailleurs il est nécessaire que l'on ait en même temps une certaine connaissance de Dieu auteur de la loi morale et suprême juge des consciences, connaissance dont le développement suffisant ne peut s'accomplir sans quelque progrès successif. L'on doit aussi tenir compte de circonstances anormales dans le développement de la conscience morale, chez des sujets moins doués ou moins favorisés sous le rapport de l'éducation familiale ou de l'influence du milieu. Le retard dans le développement de la conscience morale peut être particulièrement sensible chez les peuples où le niveau religieux et moral a subi depuis longtemps une forte dépression. Voir t. I, col. 1012 sq. Observons d'ailleurs que la conscience morale, dès qu'elle existe, n'est point nécessairement formée sur tous les points auxquels elle doit s'appliquer pratiquement. Il lui reste encore à s'instruire en beaucoup de choses par la réflexion personnelle, par l'éducation ou par une sage consultation. Nous ne parlons actuellement que du premier éveil de la conscience morale portant au moins obligation d'accomplir certains actes comme bons et commandés et d'éviter certains actes comme mauvais et défendus. Quel que soit le moment précis auquel se produit cet éveil de la conscience morale, et quelle que soit en ceci l'évolution progressive de la raison, cette question se pose : Y a-t-il à ce moment obligation d'orienter positivement vers le bien ou vers Dieu toute sa vie morale, ou suffit-il que la volonté, en embrassant tel bien commandé ou en repoussant tel mal défendu, adhère implicitement à toute la loi morale? Saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXXIX, a. 6, enseigne l'obligation positive d'orienter alors sa vie morale vers le bien véritable ou vers la fin dernière, c'est-à-dire au moins implicitement vers Dieu. Mais aucun texte du saint docteur n'affirme expressément que la volonté d'observer la loi morale doit nécessairement porter sur toute la durée de la vie. Il ne paraît donc point que l'on contredise la pensée de saint Thomas en présumant, jusqu'à preuve contraire, que la volonté d'accomplir toute la loi morale est suffisamment renfermée dans celle de pratiquer actuellement tel bien commandé. Et il nous semble que c'est toute la pensée de Vasquez, *In Iam IIæ*, disp. CXLIX, c. II, n. 6, ainsi que de Suarez dans ce passage : *Puer veniens ad usum rationis non tenetur statim in primo usu rationis Deum in se ipso diligere, sed in his quæ ipsi occurrunt bene moraliter se gerere, et hoc ipso virtualiter censetur converti ad Deum. De bonitate et malitia humanorum actuum*, disp. VI, sect. I, n. 12. Il nous reste à examiner si cette orientation morale vers Dieu doit nécessairement se faire à ce moment par l'acte de charité surnaturelle.

b. *Opinion admettant la stricte obligation de l'acte de charité surnaturelle;* mais de telle manière que l'ignorance invincible excuse de toute faute. — α. L'existence du strict précepte divin est fondée non point sur des preuves spéciales, on reconnaît qu'aucune ne pourrait être donnée comme démonstrative, mais uniquement sur le rôle de la charité surnaturelle vis-à-vis de l'accomplissement des autres préceptes surnaturels. Raison théologique également valable pour les actes de foi, d'espérance et de charité, et qui peut être ainsi formulée : Pour que la volonté puisse se diriger constamment et facilement vers sa fin dernière surnaturelle déjà connue par la foi, il est nécessaire qu'elle soit préalablement unie à cette fin d'une manière suffisamment efficace pour triompher sans difficulté de tous les obstacles. Ce qui ne peut être bien réalisé que par l'acte de charité, surtout dans l'état de faiblesse actuelle provenant de la déchéance originelle. C'est en ce sens que saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XVI, a. 1; q. XXII, a. 1; q. XLIV, a. 1, ad 3um, et avec lui beaucoup de théologiens, Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXI, c. I, n. 10, appellent les préceptes divins de foi, d'espérance et de charité *præambula ad legem*, ou préceptes fondamen-

taux nécessairement présupposés par toute loi divine et dont l'accomplissement doit normalement précéder celui des autres commandements. — β. L'excuse provenant de l'invincible ignorance de ce précepte n'est qu'une application générale du principe relatif à la bonne foi en matière non nécessaire pour le salut et exigée seulement par un précepte divin positif. Voir t. I, col. 1013 sq.; S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXIX, a. 6; *Quæst. disp.*, *De malo*, q. V, a. 2, ad 8um; q. VII, a. 10, ad 8um; *De veritate*, q. XXIV, a. 12, ad 2um; q. XXVIII, a. 3, ad 4um; Cajétan, *In Iam IIæ*, q. LXXXIX, a. 6; Bannez, *In IIam IIæ*, q. X, dub. II, Venise, 1602, col. 479 sq.; Gonet, *De vitiis et peccatis*, disp. IX, a. 7, n. 174 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XIII, disp. XX, n. 2 sq.; Gotti, *In Iam IIæ*, tr. IV, q. III, dub. V, Venise, 1750, t. II, p. 175 sq.

c. Opinion contraire à l'obligation de la charité surnaturelle. — α. Elle rejette unanimement l'existence d'un précepte spécial en s'appuyant sur ces deux raisons : absence de preuves positives, et fréquente impossibilité d'accomplir ce précepte à cause de l'invincible ignorance de la foi surnaturelle ou de cette obligation spéciale. — β. Unanime dans ses négations, cette opinion présente des divergences dans la manière d'expliquer l'amour divin implicitement contenu dans la volonté d'adhérer au bien moral que l'on connaît. Vasquez, *In Iam IIæ*, disp. CXLIX, c. II, n. 3 sq.; Suarez, *De bonitate et malitia humanorum actuum*, disp. VI, sect. I, n. 12; Sylvius, *In Iam IIæ*, q. LXXXIX, a. 6; Azor, *Institutionum moralium*, l. IV, c. X, q. VI; l. IX, c. IV, Cologne, 1613, p. 193 sq., 583.

d. Conclusion. — L'opinion affirmative ainsi appuyée et limitée nous paraît théoriquement mieux fondée, surtout au point de vue de l'économie générale de l'ordre surnaturel. Quant aux difficultés pratiques, elles sont écartées par l'excuse toujours admise en faveur de l'ignorance invincible portant sur la foi surnaturelle ou sur l'existence de ce précepte spécial.

d) En dehors de ces deux époques extrêmes de la vie physique ou morale de l'individu, le précepte divin de la charité oblige-t-il directement au moins *quelquefois pendant la vie?* et dans cette hypothèse, avec quelle fréquence et dans quelles circonstances oblige-t-il? — *a. Documents ecclésiastiques* consistant dans deux propositions condamnées par Innocent XI le 2 mars 1679, proposition 5e : *An peccet mortaliter qui actum dilectionis semel tantum in vita eliceret, condemnare non audemus*; proposition 6e : *Probabile est ne singulis quidem rigorose quinquenniis per se obligare præceptum caritatis erga Deum.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 1022 sq. Il est donc certain que le précepte divin de la charité oblige plusieurs fois pendant la vie et au minimum tous les cinq ans. — *b. Déductions théologiques.* — En se fondant sur le rôle si efficace et si nécessaire de la charité dans l'accomplissement des autres préceptes, l'on admet communément que, même pour l'âme unie à Dieu par la grâce sanctifiante, l'acte de charité est obligatoire assez souvent pendant la vie, sans qu'il paraisse possible de déterminer prudemment des époques fixes. Suarez, *De caritate*, disp. V, sect. III, n. 4; Sylvius, *In IIam IIæ*, q. XLIV, a. 6, quær. 3; Layman, *Theologia moralis*, Lyon, 1664, t. I, p. 214; Lacroix, *Theologia moralis*, Paris, 1866, t. I, p. 509; Viva, *Damnatæ theses*, Pavie, 1709, p. 11; Sporer, *Theologia moralis*, Venise, 1731, t. I, p. 143; Perrone, *Prælectiones theologicæ de virtutibus fidei, spei et caritatis*, Ratisbonne, 1865, p. 391; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 322.

Des essais de détermination plus précise ont cependant été tentés. Les théologiens de Salamanque, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXI, c. VI, n. 12, assimilant le précepte de la charité à ceux de la pénitence et de l'eucharistie, affirment son obligation directe au moins une fois dans l'année. Saint Alphonse, *Theologia moralis*, l. II, n. 8, préfère l'opinion qui assigne comme minimum d'obligation, *semel in mense*, opinion principalement appuyée sur la difficulté d'observer les préceptes divins sans le secours fréquent d'actes de charité. Cette raison ne pouvant suffire par elle-même, pour une si précise détermination de l'obligation directe de la charité, ne doit-on point considérer l'appréciation de saint Alphonse comme une règle ou direction pratique, fondée plutôt sur la fréquente obligation indirecte du précepte de la charité? Ne serait-ce point également le sens de cette affirmation hésitante de Scot que le précepte divin du sabbat et le précepte ecclésiastique de l'assistance à la messe ont peut-être déterminé le temps auquel l'acte de charité divine est obligatoire? *In III Sent.*, dist. XXVII, Venise, 1690, t. III, p. 281.

e) *Conclusion pratique.* — *a.* Puisque toute bonne œuvre faite pour Dieu est un accomplissement suffisant du devoir de la charité, S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. II, n. 8, le confesseur ne devra point inquiéter en cette matière les fidèles qui luttent habituellement contre le péché mortel et qui sont principalement guidés par l'amour filial envers Dieu. — *b.* Ceux qui vivent presque habituellement dans l'état du péché et qui n'ont d'autre disposition que l'attrition, peuvent facilement faillir au strict devoir de la charité. Mais comme l'exacte assignation de la faute reste difficile, le confesseur devra plutôt s'employer à exhorter le pénitent à de sérieux efforts pour exciter en lui cette disposition de charité. Berardi, *Praxis confessariorum*, 3e édit., Faenza, 1898, t. I, n. 195.

f) En dehors des cas d'obligation directe, l'acte de charité peut être *indirectement* imposé par la nécessité d'administrer ou de recevoir en état de grâce tel sacrement ou par l'impossibilité d'échapper autrement à un grave péril spirituel. Cette obligation n'étant qu'indirecte, son omission ne constitue point une faute spéciale. Il y a simple violation du précepte direct ainsi enfreint. Le confesseur n'aura donc point à interroger directement sur cette omission. Suarez, *De caritate*, disp. V, sect. III, n. 3; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXI, c. VI, n. 13, 15; Perrone, *op. cit.*, p. 256; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 322.

g) Dans l'instruction des fidèles et dans la direction des âmes l'on devra fréquemment insister sur la souveraine importance pratique de l'acte de charité, en montrant en même temps comment son fréquent exercice peut se concilier avec toutes les occupations légitimes. S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. X, XII.

IV. ACTE DE CHARITÉ ENVERS LE PROCHAIN. — *I. SA NATURE SPÉCIFIQUE.* — 1° *Définition.* — C'est l'acte par lequel on aime le prochain par amour pour Dieu surnaturellement aimé. — 1. Cet acte considéré en lui-même n'a rien qui le différencie de l'amour ou de l'amitié naturelle envers nos semblables. Amour provenant de la volonté, il consiste dans l'union affective avec l'objet aimé. Acte de bienveillante amitié, il ne se propose que le bien de l'objet aimé. Mais si le cadre matériel de l'acte est le même, son motif est d'un ordre différent. — 2. Ce motif qui constitue la caractéristique de l'acte de charité surnaturelle envers le prochain, n'est autre que le motif de la charité envers Dieu, uni ou voulant s'unir à tous nos frères par une divine amitié. Aimant Dieu pour lui-même et à cause de son infinie perfection, l'on aime conséquemment ceux que Dieu aime et auxquels il communique ou veut effectivement communiquer par la gloire du ciel ou par la grâce sanctifiante une intime participation à sa propre vie, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXIII, a. 5; *Quæst. disp.*, *De caritate*, a. 4, c'est-à-dire tous les hommes sans exception, quelles que puissent être leurs imperfections et même leur dégradation physique ou morale. — 3. Ce motif de la charité surnaturelle n'écarte point

nécessairement tout mobile naturel en soi légitime. S. Thomas, *Quæst. disp.*, *De caritate*, a. 8, ad 7um. Il suffit que l'affection naturelle soit maîtrisée par le mobile surnaturel et finalement dirigée vers le bien surnaturel et éternel de la personne aimée. De même, rien n'exige que toute répugnance naturelle cesse entièrement, pourvu qu'elle soit strictement subordonnée au commandement de la charité. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 4, ad 12um. — 4. A l'acte de charité ainsi constitué par une union affective fondée sur l'amour divin, se rattachent plusieurs effets intérieurs, la joie, la paix et la miséricorde et plusieurs effets extérieurs, la bienfaisance, l'aumône et la correction fraternelle. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. xxviii sq.

2° *Effets intérieurs et extérieurs.* — 1. La *joie* du bien possédé par le prochain ou de celui que l'on espère pour lui, joie à laquelle peut se joindre quelque tristesse provenant de répugnances, d'obstacles ou d'imperfections existant encore dans le prochain. IIa IIæ, q. xxviii, a. 2. — 2. La *paix* résultant de l'union de volontés substantiellement identiques dans leur commune orientation vers le bien infini parfaitement aimé, malgré de légers dissentiments sur des points de moindre importance. IIa IIæ, q. xxix, a. 3. — 3. La *miséricorde* consistant dans le déplaisir du mal d'autrui et dans la tendance à l'écarter, plutôt que dans l'impression sensible qui resterait stérile, si elle n'était suivie de cette volonté agissante. IIa IIæ, q. xxx, a. 3. — 4. La *bienfaisance* par laquelle on procure le bien du prochain, par amitié surnaturelle pour lui. IIa IIæ, q. xxxi, a. 1. — 5. L'*aumône* qui secourt le prochain dans son indigence spirituelle et surtout corporelle. Voir t. I, col. 2561 sq.; IIa IIæ, q. xxxii. — 6. La *correction fraternelle* faite au prochain par charité pour remédier au mal moral dont il souffre. IIa IIæ, q. xxxiii, a. 1. Voir ce mot.

3° *Objet.* — 1. Tout homme étant aimé par Dieu dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel, doit être aussi aimé par toute âme qu'une vraie amitié unit à Dieu. Ce motif universel de charité surnaturelle persévérant toujours malgré la dégradation physique ou morale la plus rebutante et malgré les plus pénibles offenses, personne ne peut jamais être exclu du droit universel à la charité surnaturelle, bien qu'une certaine graduation puisse et doive même être admise dans les actes positifs strictement commandés. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. xxv, a. 1, 6, 8, 9. — 2. L'homme tout entier doit être l'objet de cette charité surnaturelle, affective, bienfaisante ou miséricordieuse. — *a*) Aimant le prochain jusqu'à lui vouloir efficacement tout son vrai bien même secondaire, l'on doit y comprendre les biens corporels dans la mesure où ils servent à la fin spirituelle ou même surnaturelle. — *b*) Une vraie compassion surnaturelle envers le prochain suppose l'efficace volonté d'écarter, suivant nos propres ressources, tous les maux dont il souffre, maux corporels et maux spirituels. C'est le rôle de l'aumône tant corporelle que spirituelle, destinée à soulager toutes les misères qui affligent le prochain, et toujours orientée vers la suprême fin surnaturelle, à laquelle l'on veut finalement diriger ceux que l'on secourt si charitablement. Jugée à ce point de vue supérieur qui est le vrai, la charité chrétienne, même dans les plus humbles services matériels, reste toujours digne d'elle-même et en même temps assure de nombreux mérites pour le ciel. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. xxxii, a. 4. C'est ce que l'Église catholique a toujours compris et pratiqué dans toutes ses merveilleuses institutions de charité pour toutes les infirmités humaines.

4° *Qualités essentielles* résultant de la nature même de l'acte de charité surnaturelle. — 1. Dans son motif, elle doit être surnaturelle, sans cependant exclure l'élément simplement naturel, pourvu qu'il soit dominé par le mobile supérieur de la charité. — 2. Dans ses effets, elle doit être agissante, dans la mesure exigée par les besoins du prochain et permises par les ressources de son bienfaiteur. — 3. Dans son objet, elle doit être universelle en ce qui concerne l'affection et ses marques communes, et toujours ordonnée dans son action suivant les droits respectifs des personnes et la nature de leurs besoins. — 4. Ces qualités essentielles de la charité la distinguent spécifiquement de toute affection simplement naturelle, si légitime, si pure et si relevée qu'elle puisse être. Éminemment supérieure à toute affection naturelle, la charité possède encore une efficacité incomparablement plus grande. Dans les actes les plus difficiles à la nature, où la seule raison et les motifs purement humains échouent habituellement, la charité est seule assez puissante pour dominer d'invincibles répugnances et soutenir la générosité de la volonté. Suarez, *De caritate*, disp. V, sect. IV, n. 4. Même en ce qui est plus accessible aux forces naturelles, la charité assure habituellement un dévouement plus généreux et plus persévérant. C'est ce qu'atteste la merveilleuse histoire de la charité dans l'Église catholique. — 5. A plus forte raison la charité surnaturelle possédant toutes ces qualités surpasse-t-elle en dignité morale et en efficacité réelle la simple solidarité sociale, séparée de toute base religieuse ou morale et appuyée seulement sur une sorte d'esthétique sociale ou sur une naturelle sympathie pour les souffrances d'autrui. Sans méconnaître les généreuses mais incomplètes aspirations qui s'abritent peut-être assez fréquemment sous ce terme peu chrétien, sans méconnaître les restes inconscients de christianisme social qui peuvent inspirer ses adeptes, nous devons affirmer que la solidarité sociale, sécularisée et systématiquement opposée à la charité chrétienne, ne peut efficacement procurer le vrai bien ni des individus, ni des nations, puisqu'elle va à l'encontre de leur vraie fin dernière et qu'elle ne possède en elle-même ni base sérieuse ni solide sanction. D'ailleurs, quel état de services sociaux peut-elle opposer à la longue liste d'incomparables bienfaits dus à la charité catholique?

II. Précepte divin. — L'existence du précepte de la charité envers le prochain est une nécessaire conséquence du précepte de la charité envers Dieu. Quant à l'étendue du précepte, distinction doit être faite entre l'acte intérieur et les œuvres extérieures de charité.

1° *Quant à l'acte intérieur de charité,* joie intime du bien du prochain ou volonté sincère de le lui procurer, son obligation doit se déterminer pratiquement d'après ces deux principes : 1. A l'égard de tous les hommes, cet acte est obligatoire dans la mesure nécessaire pour la vérité ou le maintien de la charité effective envers Dieu ou pour la résistance positive à toute suggestion de haine ou de vengeance contre quelqu'un. — 2. A l'égard de tel individu en particulier, ce même acte intérieur et surnaturel est requis autant qu'il est indispensable pour le fidèle accomplissement des œuvres extérieures ou d'autres devoirs de charité strictement commandés. Suarez, *De caritate*, disp. V, sect. IV, n. 4; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXI, c. VI, n. 16 sq.; Viva, *Damnatæ theses*, Pavie, 1709, part. II, p. 29 sq.; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 594 sq. Deux propositions niant expressément toute obligation de l'acte intérieur de charité à l'égard du prochain furent condamnées par Innocent XI le 2 mars 1679 : 10. *Non tenemur proximum diligere actu interno et formali.* 11. *Præcepto proximum diligendi satisfacere possumus per solos actus externos.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 1027 sq. Toutefois, si l'on voulait simplement affirmer que cette obligation est suffisamment remplie par le fait que l'on aime Dieu surnaturellement et que l'on observe les devoirs de charité extérieure envers le prochain, l'orthodoxie ne serait nullement

atteinte. Et c'est tout ce qu'ont voulu dire quelques théologiens. Viva, *loc. cit.*, p. 29.

2° *Quant aux œuvres extérieures de charité*, ou devoirs positifs d'assistance spirituelle ou temporelle à l'égard du prochain, leur obligation s'impose proportionnellement à la gravité de l'indigence du prochain et aux ressources du bienfaiteur. Nous ne parlerons ici que de l'assistance spirituelle. Voir Aumône, t. I, col. 2561 sq. — 1. Dans le cas d'indigence *spirituelle* n'affectant que quelques individus ou même un seul. — *a*) Quand cette nécessité est telle que le prochain ne peut vraiment s'y soustraire par ses propres efforts et que l'on a d'ailleurs la certitude de pouvoir l'assister effectivement, l'on est tenu de le faire, au prix des plus graves inconvénients, même de sa propre vie, dès lors qu'aucun autre ne peut effectivement donner son concours. Exception doit cependant être faite quand l'intervention charitable causerait un dommage public bien plus considérable. Pour les adultes jouissant de l'usage de la raison, ce cas de nécessité spirituelle extrême ou quasi extrême ne paraît point réalisable. Car l'adulte possédant les secours surnaturels nécessaires pour le salut, d'après l'axiome théologique : *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam,* n'est jamais dans la stricte impossibilité d'atteindre son salut. Seuls, les enfants auxquels le salut est inaccessible sans le baptême, peuvent se trouver dans cette extrême indigence. Dans ce cas le principe précité s'applique dans toute sa force. — *b*) Quand le prochain peut absolument se soustraire à sa grave situation, quoique avec difficulté, il y a obligation stricte de le secourir, pourvu qu'on le puisse sans notable inconvénient, que l'on soit moralement assuré du succès et que nul autre ne puisse effectivement prêter secours. Ce cas de nécessité spirituelle grave peut se présenter fréquemment à l'article de la mort pour tous ceux auxquels l'acte de contrition parfaite, toujours nécessaire en dehors du sacrement de pénitence, reste bien difficile. Dans le cours de la vie, cette même nécessité se rencontre facilement chez les âmes dépourvues des biens spirituels et en même temps très peu favorisées relativement aux moyens de les acquérir. Mais la réalisation des conditions indiquées peut être assez rare, pour ceux qu'aucune obligation de justice ou de charge spéciale n'astreint à secourir telles personnes déterminées. — *c*) Quand le prochain pourrait, sans sérieuse difficulté, remédier lui-même à son indigence spirituelle, le devoir de l'aider ne peut imposer que quelque léger sacrifice, et ce devoir lui-même ne peut exister pour tous les cas individuels. — 2. Dans le cas de nécessité spirituelle atteignant toute une société ou une partie notable d'une société, le devoir de l'assistance est beaucoup plus rigoureux et impose plus d'efforts et de sacrifices de la part de ceux qui peuvent la fournir. C'est une conséquence du fait même de l'existence sociale de l'homme. Pour que la société atteigne les fins que s'est proposées le créateur, il est nécessaire que tous concourent au bien général dans la mesure de leurs forces, surtout quand ce bien est particulièrement menacé par quelque obstacle ou péril universel. — 3. D'après ces principes l'on déterminera l'étendue des devoirs de l'assistance spirituelle : devoir de correction fraternelle, voir ce mot, devoir d'apostolat qui peut incomber au prêtre n'ayant point charge d'âmes et devoir semblable pour les simples fidèles. Ce dernier seul doit nous occuper ici. — *a*) Une grave nécessité commune mettant en péril les biens spirituels de tous, la foi catholique, la liberté et les droits de l'Église ou l'éducation chrétienne, impose à tous les fidèles, suivant la gravité du danger et suivant la capacité et les ressources de chacun, des efforts et des sacrifices proportionnés. Jusqu'où s'étend cette obligation dans telle situation donnée, il n'est point aisé de le préciser. Mais il est incontestable que l'on ne pourrait être en sûreté de conscience si habituellement l'on refusait tout concours au soulagement des misères spirituelles communes. — *b*) Dans la prédication et dans la direction des âmes comme dans les instructions spéciales pour les œuvres catholiques, l'on fera mieux d'exhorter fortement à la pratique du zèle que de déterminer sa stricte obligation. — *c*) Cette pratique de la charité spirituelle sera plus effective, si elle résulte d'une commune union généreusement et constamment maintenue, sous la direction de l'autorité ecclésiastique ou avec son approbation. Le devoir de l'union et de la soumission, déjà imposé par l'obéissance, est encore impérieusement exigé par la charité commune. — *d*) Pour rendre l'action catholique plus fructueuse, il peut être nécessaire que les catholiques s'efforcent, là où aucune interdiction ne le leur défend, de pénétrer dans toutes les sphères d'activité sociale pour y faire rayonner, dans la mesure de leurs forces, l'influence de la vérité catholique. Ces principes, souvent exprimés par Léon XIII dans ses encycliques et plusieurs fois déjà renouvelés par Pie X, doivent diriger les catholiques dans leurs œuvres communes pour la rénovation chrétienne de la société.

3° *Conclusions relatives* [illegible] *des ennemis individuels qui se sont rendus coupables de quelque offense envers nous.* — 1. *Quant à l'acte interne de charité.* — *a*) Toute volonté positivement contraire est toujours strictement interdite comme intrinsèquement mauvaise. Nous disons volonté et non sentiment, car le sentiment d'antipathie ou d'opposition, quelque intense qu'il soit, ne peut être une faute morale, sans l'adhésion de la volonté. Il peut cependant constituer un danger plus ou moins grave d'entraînement de la volonté. — *b*) L'affection positive est requise dans la stricte mesure où elle est indispensable pour écarter la haine volontaire ou pour assurer l'accomplissement de devoirs extérieurs imposés par la charité commune ou même par quelque nécessité spéciale.

2. *Quant aux manifestations ou œuvres extérieures de la charité.* — *a*) L'omission des signes ou devoirs de la charité commune comme les salutations et relations jusque-là habituelles ou les secours et bons offices habituels est une faute mortelle, quand elle provient d'une haine gravement coupable, cause un scandale considérable, constitue un danger prochain de faute mortelle, ou viole un grave précepte positif. Sinon, elle peut n'être qu'une faute vénielle. Elle peut même être exempte de toute faute, si elle provient de quelque motif légitime, comme une plus efficace correction du coupable, ou une juste expression du chagrin injustement causé. — *b*) En dehors de ces marques communes ou habituelles de charité, l'on n'est ordinairement tenu à rien de spécial, à moins d'un scandale grave ou d'un tort considérable causé à autrui.

3. *Quant au pardon et à la réconciliation.* — *a*) Une demande formelle de pardon, adressée à l'offensé, n'est point toujours strictement obligatoire, notamment quand elle n'a plus de raison d'être ou qu'elle présenterait de graves inconvénients à cause du rang ou de la position de l'offenseur. Même quand l'obligation en est rigoureusement imposée, le confesseur devra souvent appliquer en toute prudence les principes relatifs à la non-monition des pénitents de bonne foi pour lesquels aucune espérance d'amendement n'est permise. En l'absence de demande formelle, tout acte considéré comme équivalent peut suffire. — *b*) A la demande de l'offenseur doit répondre la concession de pardon généreusement consentie par l'offensé. Cependant, pour une offense exceptionnellement grave, un temporaire ajournement de pardon, sans refus positif, pourrait n'être point une faute grave. — *c*) En dehors de toute demande de l'offenseur, il peut être parfois nécessaire d'offrir soi-même le pardon, quand on le peut sans in-

convénient et que d'autre part c'est le seul moyen efficace de gagner cette âme ou d'empêcher le scandale. — *d*) Quand l'offense a été réciproque, en principe le plus coupable ou le premier offenseur est tenu aux premières démarches. Mais comme en ces matières l'illusion est très commune, le confesseur fera bien de ne point insister sur cet aspect particulier de la question, à moins qu'il n'y ait en ce sens une très notable évidence. Il agira plus sagement en recommandant de procurer la réconciliation, sans qu'elle soit motivée par la circonstance spéciale des premiers ou des plus graves torts.

4. *Conseil évangélique relatif à l'amour envers les ennemis.* — *a*) C'est en soi un conseil de perfection de pratiquer à leur égard des œuvres positives de charité, non exigées par quelque spéciale nécessité. — *b*) La pratique de ce conseil exigeant parfois une vertu héroïque, il est rarement opportun de l'imposer comme pénitence sacramentelle, surtout aux âmes qui ne possèdent point une vertu exceptionnelle. — *c*) Ce n'est point manquer au conseil évangélique que de presser la juste revendication de ses droits outragés, surtout quand le bien commun est spécialement intéressé. Voir CALOMNIE, col. 1374.

4° *Conclusions relatives à l'amour des ennemis de la société et de la patrie.* — Considérés comme hommes appelés par Dieu à partager son éternel bonheur, ils méritent notre amour surnaturel. Comme perturbateurs obstinés de la paix sociale, ils doivent être combattus et réprimés même par la force, aussi bien que l'injuste aggresseur qui s'attaque aux biens individuels. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXV, a. 6. Le patriotisme, dans toutes ses sages exigences, peut ainsi s'accorder avec le précepte et même la perfection de la charité. Dès lors qu'il ne poursuit dans les ennemis que l'opposition irréductible, il peut aussi se concilier avec les plus ardentes aspirations et les plus nobles efforts pour la paix universelle, dès lors que les biens vitaux et l'indépendance de la patrie sont d'ailleurs suffisamment garantis par un accord international vraiment efficace.

V. PÉCHÉS OPPOSÉS A LA CHARITÉ ENVERS DIEU ET ENVERS LE PROCHAIN. — *I. PÉCHÉS OPPOSÉS A LA CHARITÉ ENVERS DIEU.* — 1° D'une manière générique, tout péché mortel, toujours nécessairement contraire à l'amitié divine. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXIV, a. 12. — 2° La simple omission de l'acte de charité, quand il est strictement commandé par quelque précepte divin direct ou indirect. — 3° La haine envers Dieu considéré non dans son être intime qui est l'infinie perfection en elle-même toujours aimable, mais dans les effets de sa rigoureuse justice s'exerçant inflexiblement sur les pécheurs rebelles, *in quantum scilicet apprehenditur peccatorum prohibitor et pœnarum inflictor.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXXIV, a. 1. — 4° Cette haine spéciale de Dieu est le plus grave de tous les péchés. Car elle est une directe, entière et absolue aversion de Dieu, tandis que les autres péchés ne sont qu'une aversion indirecte de Dieu, en ce sens que l'on ne peut unir son amour avec celui d'un bien créé opposé à son commandement et à son amitié. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXIV, a. 12. Même l'infidélité positive la plus coupable est une faute moins criminelle, si elle n'est qu'un effet de cette haine contre Dieu, détestant la vérité révélée comme contraire au bien personnel. S. Thomas, *loc. cit.*, ad 2um. On sait d'ailleurs que la haine de Dieu constitue principalement le péché contre le Saint-Esprit, péché si difficilement rémissible même en ce monde, parce qu'il détruit le fondement de la vie surnaturelle, la foi guidant les actes du croyant conformément à l'enseignement révélé.

II. PÉCHÉS OPPOSÉS A LA CHARITÉ ENVERS LE PROCHAIN. — 1° La *haine* de la personne même du prochain, parce qu'il est nuisible au bien personnel que l'on aime par-dessus tout. Car le bien du prochain, étant en soi digne d'amour, est détesté seulement à cause de sa contrariété avec le bien personnel. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXXIV, a. 3, 6. Cette haine d'autrui est à la fois une intime jouissance de ce qui est son mal ou une envieuse tristesse de son bien et une volonté efficace de lui procurer quelque tort. Comme désordre de la volonté, cette haine est le plus considérable parmi les péchés qui offensent le prochain, parce que c'est d'elle que tous procèdent. Comme dommage effectif, les actes extérieurs provenant de la haine sont plus nuisibles et en ce sens plus graves. IIa IIæ, q. XXXIV, a. 4. Quant à la simple haine des défauts et des fautes d'autrui, tant qu'elle se maintient exactement dans ces limites, loin d'être répréhensible, elle peut provenir uniquement de l'amour envers le prochain. IIa IIæ, q. XXXIV, a. 3. D'ailleurs les antipathies ou répugnances qui n'existent que dans la partie sensible ne peuvent par elles-mêmes constituer une faute morale, tant que la volonté n'y adhère point positivement. Toutefois elles peuvent constituer un danger d'entraînement pour la volonté, surtout quand on les laisse habituellement persister, sans aucune répression.

2° A la haine d'autrui se rattachent plusieurs autres péchés non moins contraires à l'acte intérieur de charité fraternelle ou à sa manifestation extérieure : la jalousie, la discorde, la contention, la division, la querelle et la sédition.

1. *La jalousie.* — *a*) *Définition.* — Considérée comme *acte contraire à la charité*, la jalousie est une tristesse du bien, de l'excellence ou de l'avantage d'autrui, dont on s'afflige comme d'un mal parce qu'ils empêchent ou diminuent le bien, l'excellence ou l'avantage personnel. — *a*. Toute tristesse des avantages du prochain n'est point la jalousie. Inspirée par de bons motifs et subordonnée aux prescriptions de la charité, cette tristesse est en soi légitime, bien qu'elle puisse facilement être viciée par quelque disposition contraire à la charité et entraîner à des actes répréhensibles. Ainsi s'affliger des avantages d'autrui, parce qu'il s'en sert mal, ou parce qu'il en est positivement indigne, est un acte moralement bon, dès lors que l'on n'excède point les limites permises par la charité individuelle ou sociale. Il n'est même point défendu de s'attrister du succès du prochain, quand il est réellement vrai qu'il empêche le nôtre, et que les désirs personnels se maintiennent dans la subordination requise. Mais l'amour immodéré de son propre bien entraîne fréquemment au delà des limites strictement permises. D'après ces principes l'on jugera facilement la conduite pratique de ceux qui, dans les luttes de la vie et avec la fréquente opposition des classes sociales, sont très souvent exposés aux entraînements de l'émulation, de la concurrence et de la rivalité. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXXVI, a. 1, 2; Lehmkuhl, *op. cit.*, t. I, n. 619. — *b*. La jalousie n'est point nécessairement inspirée par la haine, bien qu'elle puisse facilement conduire à souhaiter formellement le mal d'autrui, par conséquent à le haïr. S. Thomas, *Quæst. disp.*, *De malo*, q. X, a. 3. — *c*. Le principe immédiat de l'acte de jalousie est un amour excessif de son propre bien ou de son avantage personnel que l'on juge contrarié ou diminué par ce succès d'autrui dont on s'afflige. — *d*. Le principal effet immédiat est la destruction de la charité fraternelle, inconciliable avec cette tristesse du bien formel du prochain. D'autres effets résultent habituellement de la jalousie surtout quand elle se produit fréquemment : c'est ce que les théologiens appellent *filiæ invidiæ*. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXXVI, a. 4, ad 3um; *Quæst. disp.*, *De malo*, q. X, a. 3. Quant à la jalousie considérée comme *péché* ou *vice capital*, elle peut se définir : une inclination habituelle vers l'acte coupable que nous venons de décrire et vers les péchés qui lui sont habituellement connexes.

Voir col. 1668. — b) *Moralité.* — a. *La jalousie est un péché,* parce qu'elle est opposée au strict devoir de la charité enjoignant de se réjouir du bien du prochain dans la mesure où l'on est tenu de l'aimer par amour pour Dieu. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. XXXVI, a. 2. La jalousie est d'ailleurs souvent réprouvée par l'Écriture, Rom., I, 29; Tit., III, 3; Gal., V, 21, et par toute la tradition chrétienne qui l'a toujours rangée parmi les péchés ou vices capitaux, sous le nom plus générique de *tristitia,* suivant la classification de Cassien et celle de saint Jean Climaque, ou sous le nom spécifique d'*invidia* dans la classification de saint Grégoire le Grand et dans celle de saint Thomas communément suivies par toutes les écoles théologiques. Voir col. 1690. — b. Considéré en lui-même, le péché de jalousie est directement opposé à *la seule vertu de charité,* par la tristesse qu'elle produit contrairement aux strictes prescriptions de la charité. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. XXXVI, a. 3. — Mais la jalousie peut être facilement accompagnée ou suivie de nombreux péchés d'injustice dont elle est la cause formelle ou qu'elle aide puissamment, et qui atteignent le prochain dans ses biens, dans sa réputation ou même dans sa vie corporelle. — c. La jalousie est en soi un *péché grave,* dans la mesure où elle s'oppose formellement à la charité fraternelle, positivement obligatoire *sub gravi.* La jalousie est ainsi irréductiblement opposée à la charité, quand elle se porte sur quelque bien considérable du prochain et qu'elle est sciemment consentie. Dans l'hypothèse d'un bien ou avantage de légère importance ou d'un demi-consentement donné à quelque vive impression ou émotion, la jalousie n'est qu'une faute vénielle. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. XXXVI, a. 3; *Quæst. disp., De malo,* q. X, a. 2. Si elle se borne à un sentiment que la volonté désapprouve formellement, ou auquel elle ne consent aucunement, il n'y a en soi aucun péché, bien qu'il puisse y avoir quelque danger d'entraînement ultérieur de la volonté. — d. Au péché direct de jalousie se joignent souvent des péchés dérivés, ayant pour cause ou pour motif principal la jalousie : *susurratio, detractio, odium, exultatio in adversis, afflictio in prosperis.* S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. XXXVI, a. 4, ad 3um; *Quæst. disp., De malo,* q. X, a. 3. La gravité respective de ces péchés doit se déterminer d'après leur opposition formelle avec la charité, le dommage qu'ils occasionnent ou même la haine réelle qui les accompagne ou les anime. — c) Les *remèdes* contre la jalousie se déduisent aisément de la thérapeutique générale des vices capitaux : détruire ou affaiblir la cause originelle en luttant contre l'amour excessif des biens temporels, considérer attentivement tous les maux qu'entraîne avec soi la jalousie, et réagir par de fréquents actes intérieurs ou extérieurs opposés à l'inclination coupable.

2. *La discorde.* — a) *Définition.* — Le péché de discorde est une opposition formelle des volontés en matière nécessaire commandée par la charité envers Dieu ou par la charité envers le prochain, comme ce qui est nécessaire pour obtenir le salut ou pour empêcher un mal grave dans le prochain. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. XXXVII, a. 1. La non-conformité en matières libres, n'atteignant aucunement la charité envers Dieu ou envers nos frères, n'est point par soi-même une faute. Elle n'est pas même une opposition à l'amitié ou à la paix, telles qu'elles peuvent être réalisées en cette vie. IIa IIæ, q. XXIX, a. 3, ad 2um. — b) *Moralité.* — a. La discorde en matière nécessaire ou commandée est un péché, dans la mesure où elle empêche l'union fraternelle strictement prescrite. IIa IIæ, q. XXXVII, a. 1. Elle est d'ailleurs souvent réprouvée par l'Écriture. Gal., V, 20; II Cor., XII, 20. — b. Le péché de discorde, considéré en lui-même, est directement opposé à la seule vertu de charité, mais il peut facilement conduire à des péchés contraires à la justice ou à d'autres vertus. — c. Ce péché est en soi un péché *grave,* quand il viole directement un précepte grave, ou entraîne efficacement des maux ou dommages considérables individuels ou sociaux. Dans cette dernière hypothèse, il est souvent bien difficile de déterminer la part de responsabilité qui incombe à chaque individu en dehors de la violation certaine de préceptes positifs, divins ou ecclésiastiques. Pour procurer la concorde si nécessaire parmi les forces catholiques dans les luttes actuelles, il est donc meilleur d'insister sur les immenses avantages qu'elle procure, suivant les fréquentes et instantes recommandations de Léon XIII et de Pie X.

3. *La contention.* — a) *Définition.* — Le péché de contention est une opposition ou lutte formelle avec le prochain dans les paroles, écrites ou parlées, soit que l'on attaque la vérité strictement obligatoire, soit que l'on réprouve des opinions entièrement libres, soit même que l'on réfute l'erreur, mais sans la charité et la modération nécessaires envers les personnes. IIa IIæ, q. XXXVIII, a. 1. — b) *Moralité.* — a. C'est un péché directement opposé à la vertu de charité, soit que l'on porte atteinte à la vérité bien souverain des intelligences pour les individus et pour les sociétés, soit que l'on viole seulement les convenances strictement obligatoires dans telle situation concrète. Car la charité impose l'obligation au moins secondaire de ne point causer au prochain sans raison suffisante une peine ou un préjudice même léger; ce qui résulte inévitablement de la non-observance des égards nécessaires. — b. La contention est en soi un *péché grave,* quand il y a opposition formelle à la vérité connue comme telle, surtout quand cette vérité importe au bien individuel ou social et qu'elle est combattue par des procédés particulièrement répréhensibles. IIa IIæ, q. XXXVIII, a. 1. L'opposition à l'erreur, quand elle observe les égards prescrits vis-à-vis des personnes et évite ce qui pourrait nuire au bien commun, est un acte louable. Combattre l'erreur d'une manière répréhensible n'est en soi qu'une faute vénielle, à moins qu'il n'en résulte un scandale grave, que l'on doive strictement éviter. S. Thomas, *loc. cit.* — c. Le péché de contention peut être accompagné ou suivi de beaucoup d'autres péchés opposés à la justice, à la charité, ou à d'autres vertus, péchés subjectivement imputables, dès qu'il y a advertance et consentement suffisants. — d. D'après ces principes l'on appréciera la nature et la gravité des fautes habituellement commises dans les polémiques violentes ou passionnées, quels que puissent être leur objet scientifique ou politique et leur forme parlée ou écrite. On pourra aussi comprendre quelle prudence doit être particulièrement observée par les polémistes catholiques et surtout par les journalistes dans les luttes actuelles.

4. La *division* ou le *schisme* est la rupture de l'union nécessaire dans la société civile ou religieuse, pour son maintien normal et la pleine réalisation du bien commun. Dans l'ordre politique et social, la forme principale que revêt l'esprit de division, est l'anarchie avec tous ses différents systèmes. Dans l'ordre religieux, c'est le schisme. IIa IIæ, q. XXXIX, a. 1. Voir ces deux mots.

5. *La querelle.* — a) *Définition.* — a. C'est une lutte agressive contre autrui, par haine, par vengeance ou par quelque autre motif répréhensible, sans que soient réalisées ces formes positives qui constituent le duel interdit par le droit naturel ou par le droit ecclésiastique. — b. C'est encore une lutte défensive dans laquelle on ne se restreint point aux strictes exigences de la défense personnelle. IIa IIæ, q. XLI, a. 1. — c. La lutte qui constitue la querelle est toujours restreinte à des individus ou à des groupes d'individus, aux prises les uns avec les autres, sans que soit intervenue l'autorité publique qui régit la société. Dans cette dernière hypothèse il y a guerre. IIa IIæ, q. XL, a. 1; q. XLI, a. 1.

— b) *Moralité.* — a. Quand la querelle viole la vertu de justice, ce qui se réalise dans toute lutte agressive, la gravité de la faute se mesure d'après la malice de l'injustice commise. Dans la lutte défensive en soi légitime, en dehors de l'hypothèse de vengeance ou de haine gravement coupable, ou d'excès très notable dans la répression, il n'y a que faute vénielle. IIa IIæ, q. XLI, a. 1. — b. Quant aux péchés accompagnant ou suivant habituellement la querelle, injustices de tout genre, scandales, ou atteinte au bien commun, on les appréciera suivant leur gravité respective, et suivant la mesure d'advertance et de consentement qu'on y aura donnée.

6. *La sédition.* — a) *Définition.* — a. La sédition proprement dite est l'opposition entre les diverses parties d'une même cité ou d'une même société, se combattant mutuellement ou se préparant à cette lutte fratricide. La sédition diffère ainsi de la guerre proprement dite toujours dirigée contre un peuple étranger et de la querelle constamment restreinte à quelques individus. IIa IIæ, q. XLII, a. 1. — b. La coopération à la sédition peut exister à différents degrés et de diverses manières, suivant que l'on est cause morale principale ou secondaire, cause instrumentale plus ou moins importante, ou cause purement négative par l'omission coupable d'un devoir strict. — c. S'opposer par des moyens constitutionnels ou simplement légitimes à un pouvoir tyrannique n'est point en soi séditieux, à moins que cette opposition ne doive occasionner un mal public plus considérable. IIa IIæ, q. XLII, a. 2, ad 2um. — b) *Moralité.* — a. C'est un péché simultanément opposé à la justice et à la charité, en ce qu'il prive une société de son unité, bien souverainement important, auquel elle a strictement droit. IIa IIæ, q. XLII, a. 2. — b. La gravité de ce péché, si on le considère en lui-même, se mesure d'après l'importance du bien ravi à la société et d'après la quotité du dommage public ainsi causé. S. Thomas, *loc. cit.* — c. Quant à la faute résultant de la coopération principale ou secondaire, positive ou négative, morale ou matérielle, sa gravité doit s'apprécier d'après la mesure de son efficacité réelle sur l'ensemble du dommage produit ou sur quelque dommage particulièrement déterminé.

Nous n'avons point à parler ici de la répression publique de la sédition ni de ses remèdes préventifs.

I. Pères de l'Église. — Ouvrages et endroits cités au cours de l'article.

II. Théologiens. — Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. XIII, c. VI-IX, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 529 sq.; l. II, part. XIV, c. VIII, col. 564 sq.; S. Bernard, *Tractatus de baptismo*, c. II, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1035 sq.; Pierre Lombard, *III Sent.*, dist. XXVII sq., *P. L.*, t. CXCII, col. 812 sq.; *IV Sent.*, dist. IV, XVII, col. 847 sq., 880 sq.; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXIII sq.; IIIa, q. LXVI, a. 11; q. LXVIII, a. 2; q. LXIX, a. 4, ad 2um, 3um; *Quæst. disp.*, *De caritate*; *Opusc. sel.*, opusc. IV, *De duobus præceptis caritatis et decem legis præceptis*. S. Bonaventure, *In II Sent.*, dist. XLI, a. 1,q. III, Quaracchi, 1885, t. II, p. 946; *In III Sent.*, dist. XXVII-XXXII, Quaracchi, 1887, t. III, p. 588 sq.; *In IV Sent.*, dist. IV, part. II, a. 1, q. I, Quaracchi, 1889, t. IV, p. 106 sq.; dist. XVII, part. I, a. 1, q. IV, dub. I; a. 2, q. IV, p. 432, 434; Duns Scot, *In II Sent.*, dist. XLI; *In III Sent.*, dist. XXVII-XXXII; *In IV Sent.*, dist. IV, q. VI; dist. XVII; Durand de Saint-Pourçain, *In III Sent.*, dist. XXVII-XXXI; *In IV Sent.*, dist. IV, q. VIII; dist. XVII, q. IX; les autres commentateurs des Sentences, particulièrement Capreolus, *In II Sent.*, dist. XL; *In III Sent.*, dist. XXVII-XXXI; Thomas de Strasbourg, *In II Sent.*, dist. XLI; *In III Sent.*, dist. XXVII-XXXI; *In IV Sent.*, dist. IV, a. 4; dist. XVII; Denys le chartreux, *In III Sent.*, dist. XXVII-XXXII; *In IV Sent.*, dist. IV, q. VI; dist. XVII, q. V; Gabriel Biel, *In III Sent.*, dist. XXVII-XXXII; *In IV Sent.*, dist. IV, q. II, a. 1, concl. 8; dist. XVII, q. I; Dominique Soto, *In IV Sent.*, dist. V, a. 2; dist. XIV, q. I, a. 5; les commentateurs de la Somme théologique, particulièrement Cajétan et Bannez, *loc. cit.*; Cano, *Relectio de pænitentia*, part. V, concl. 3, *Opera*, Venise, 1759, p. 431; Vega, *De justificatione*, l. V, c. XIV, Cologne, 1572, p. 66 sq.; Bellarmin, *De baptismo*, l. VI, c. VI; *De justificatione*, l. V, c. XV; Azor, *Institutionum moralium*, l. IX, c. IV, Cologne, 1613, p. 583 sq.; Sylvius, *In Iam IIæ*, q. LXXXIX, a. 6; q. CXIV, a. 4, q. II; *In IIam IIæ*, *loc. cit.*; *In IIIam*, q. LXVI, a. 11, q. I; q. LXXXV, a. 5; Estius, *In III Sent.*, dist. XXVII-XXXI; *In IV Sent.*, dist. IV, p. XVII; Suarez, *De gratia*, l. IX, c. III; l. XII, c. VIII, n. 9 sq.; c. X, n. 15; *De sacramentis* disp. XXVII, sect. II, n. 2 sq.; *De pænitentia*, disp. XVII, sect. III, n. 9 sq.; disp. XXXVII, sect. VI, n. 9; *De virtutibus theologicis*, tr. III, *De caritate*; cardinal de Lugo, *De sacramento pænitentiæ*, disp. XXIV, n. 43; disp. VII, sect. XIII, n. 276; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XIX, *De caritate theologica*; tr. XXIV, *De pænitentia*, disp. IV, n. 13 sq.; disp. X, n. 55; tr. XVI, *De merito*, disp. IV, n. 3 sq.; tr. XIII, disp. XX, n. 2 sq.; Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, part. II, tr. V, *De vitiis et peccatis*, disp. IX, a. 7; tr. IX, *De justificatione impii et merito justi*, disp. II, a. 6; tr. X, *De virtutibus theologicis*, disp. X; Viva, *Damnatæ theses*, Pavie, 1709, part. II, p. 29 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXI, *De præceptis decalogi*, c. VI, *De caritate*, Billuart, *Summa sancti Thomæ*, *Tractatus de caritate*, Gotti, *Theologia scholastico-dogmatica*, *In Iam IIæ et IIam IIæ*, tr. VIII, *De merito justi*, q. II, dub. IV, tr. XII, *De caritate*. *In IIIam*, tr. V, *De baptismo*, q. II, dub. I; tr. IX, *De sacramento pænitentiæ*, q. V, dub. I; Frassen, *Scotus academicus*, Rome, 1720, t. VIII, p. 462 sq.; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. II, n. 8; Perrone, *De virtutibus fidei, spei et caritatis*, part. III, *De caritate*; Mazzella, *De virtutibus infusis*, 3e édit., Rome, 1884, p. 701 sq.; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1898, t. VIII, p. 226 sq.; Schiffini, *Tractatus de virtutibus infusis*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 423 sq.; Billot, *De virtutibus infusis*, Rome, 1901, p. 375 sq.

III. Auteurs mystiques ou ascétiques. — S. Bernard, *De diligendo Deo*, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 973 sq.; Richard de Saint-Victor, *De exterminatione mali et promotione boni*, tr. I, c. VII, XII sq., XIX, *P. L.*, t. CXCVI, col. 1077, 1080 sq.; Ste Thérèse, *Le chateau de l'ame, septième demeure*, c. II, *Œuvres complètes*, édit. Migne, t. I, p. 707 sq.; *cinquième demeure*, c. I, *loc. cit.*, p. 365 sq.; S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*; Vallgornera, *Mystica theologia divi Thomæ*, q. IV, disp. I, a. 4 sq., Turin, 1891, t. II, p. 27 sq.; q. IV, disp. II, a. 6 sq., p. 177 sq., 205 sq., 209 sq.; Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa theologiæ mysticæ*, Paris, 1874, t. I, p. 342 sq.; t. III, p. 9 sq., 36 sq.; Massoulié, *Traité de la véritable oraison d'après les principes de saint Thomas*, Paris, 1901, t. I, p. 55 sq.; Meynard, *Traité de la vie intérieure*, 3e édit., Paris, 1899, t. I, p. 134 sq., 479 sq.; t. II, p. 27 sq., 364 sq.; Poulain, *Des grâces d'oraison*, 3e édit., Paris, 1901, p. 54 sq., 271 sq., 112 sq.

E. Dublanchy.

CHARLAS Antoine, d'abord précepteur des enfants du président Caulet, devint supérieur du séminaire de Pamiers, sous l'épiscopat de Caulet, frère de ce magistrat, prit une part très active dans le célèbre procès que le prélat avait, en ce moment, avec la cour, au sujet de la régale. Il publia, dans ce but, un premier ouvrage, *Causa regaliæ penitus explicata*, contre la dissertation latine du P. Noël Alexandre, in-4°, Liège, 1685. Cet écrit, hostile aux prétentions du roi, fut condamné à être brûlé, par arrêt du parlement de Toulouse. A la mort de Caulet, son protecteur, le docte polémiste fut obligé, pour échapper aux poursuites de l'intendant de Guyenne, de se réfugier à Rome, où il s'éleva, par la plume, contre la déclaration de l'assemblée du clergé de 1682. Son principal ouvrage, en ce genre, a pour titre : *De libertatibus Ecclesiæ gallicanæ*, 3 in-4°, Rome, 1684. 1720, livre savant, écrit avec pureté. On ajouta, dans la dernière édition, divers opuscules du même auteur : *Primatus jurisdictionis Romanorum pontificum assertus*, contre la dissertation latine de Dupin; *Du concile général, pour la justification de ce qui est dit dans celui des libertés gallicanes.* Charlas avait aussi composé un *Traité de la puissance de l'Église*, contre Maimbourg, et un *Discours latin contre la nomination des évêques.* D'abord partisan de Fénelon, dans l'affaire du quiétisme, il se rangea, plus tard, au parti de Bossuet. Né à Suymaurin, ou, suivant d'autres, à Couserans, diocèse de Comminges, vers 1630, il mourut à Rome, le 7 avril 1698.

Dictionnaire historique, Paris, 1821, t. VI, p. 335; Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1833, t. III, p. 333; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. IX, p. 742; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 89.

C. Toussaint.

1. CHARLES BORROMÉE (Saint). — I. Vie. II. Œuvres et doctrine.

I. Vie. — Né au château d'Arona (sur le lac Majeur), le 2 octobre 1538, Charles Borromée reçut tout jeune la tonsure, obtint, à douze ans, un bénéfice à Arona, fit ses études à Pavie (1554-1559), où il eut pour maître le célèbre canoniste François Alciato. Son oncle maternel, le cardinal Jean-Ange de Médicis (d'une autre famille que les Médicis de Florence), devenu pape, le 26 décembre 1559, sous le nom de Pie IV, le manda auprès de lui et le nomma coup sur coup protonotaire apostolique, référendaire de la signature papale, cardinal, archevêque de Milan. C'est un des rares cas où l'Église ait eu à se féliciter du népotisme d'un de ses chefs. Charles s'acquitta excellemment des devoirs que lui imposaient ces dignités et les plus hautes charges de l'administration qui vinrent bientôt s'y joindre. En 1562, son frère, le comte Frédéric, étant mort, les membres de sa famille, y compris Pie IV, le pressèrent de rentrer dans le monde et de se marier; Charles coupa court à ces instances en se faisant secrètement ordonner prêtre. Il eut un rôle considérable dans le gouvernement de l'Église durant le pontificat de Pie IV. En particulier, la reprise du concile de Trente, interrompu une seconde fois, et son issue heureuse (1560-1563) furent, pour une part importante, son œuvre; il était en correspondance continuelle avec les légats du saint-siège et les guidait, par des instructions sages et précises, à travers les difficultés de tout genre qui se présentaient à eux. Le concile fini, Charles devint membre de la commission instituée pour en assurer l'observation et éclaircir les doutes qui pourraient s'élever sur le sens de ses décrets; il dirigea les travaux de la commission chargée de rédiger le fameux catéchisme romain, terminé en 1564 et publié officiellement par Pie V en 1566. Voir col. 1917-1918. Le concile de Trente avait prescrit la résidence aux évêques : après de longs et inutiles efforts pour obtenir de son oncle la permission de quitter Rome et de s'installer à Milan, il fut autorisé à visiter son diocèse. Il entra à Milan le 23 septembre 1565 et, dès le 15 octobre suivant, tint un premier concile provincial. Rappelé à Rome pour assister Pie IV mourant, il eut la plus grande influence sur l'élection du successeur de Pie IV, saint Pie V (8 janvier 1566). Cf. L. Ranke, *Histoire de la papauté pendant les XVIe et XVIIe siècles*, trad. J. B. Haiber, Paris, 1838, t. II, p. 149-150. Pie V, non sans quelque résistance, consentit à le laisser retourner à Milan et s'y fixer (5 avril 1566).

On a dit que saint Charles fut, « avec la différence des temps, l'Hildebrand du XVIe siècle. » [Brugère,] *Tableau de l'histoire et de la littérature de l'Église*, p. 803. Incontestablement il entreprit et réalisa comme pas un la réforme du clergé et du peuple chrétien telle que l'avait voulue le concile de Trente. Six conciles provinciaux (en 1565, 1569, 1573, 1576, 1579, 1582), et onze synodes diocésains, réunis par lui et dont il fut l'âme, s'appliquèrent à cette œuvre. Le principal moyen employé pour restaurer la discipline et relever le sacerdoce, le plus efficace, fut sans doute l'institution des séminaires; il en établit trois à Milan et trois dans le reste de son diocèse, ceux-ci équivalant à nos petits séminaires et ceux-là, l'un d'eux surtout, aux grands séminaires d'aujourd'hui. En outre, il érigea le collège helvétique de Milan, qui devait fournir à la portion de la Suisse catholique appartenant au diocèse de Milan des prêtres vertueux et instruits, capables de s'opposer à la propagation du protestantisme. Sur le rôle de saint Charles dans la conservation du catholicisme en Suisse, cf. J.-J. Berthier, *Lettres de J.-F. Bonomio, nonce apostolique en Suisse, à Pierre Schnewby, prévôt de Saint-Nicolas de Fribourg, et à d'autres personnages (1579-1586)*, Fribourg, 1894; *Analecta bollandiana*, Bruxelles, 1895, t. XIV, p. 344. Il fonda une congrégation de prêtres séculiers, les oblats de Saint-Ambroise, appelés plus tard oblats de Saint-Ambroise et de Saint-Charles, qui s'engageaient par vœu à s'offrir à l'archevêque et à se rendre partout où le demanderaient les besoins du diocèse. C'est à eux qu'il confia les séminaires et collèges qu'il avait d'abord mis sous la direction des jésuites. Sur les accusations contre les jésuites qui se lisent dans Quesnel, *Histoire des religieux de la Compagnie de Jésus*, Soleure, 1740, t. III, p. 40 sq., et qui sont encore reproduites par le pasteur E.-H. Vollet, dans la *Grande encyclopédie*, Paris, t. VII, p. 445, cf. J. Crétineau-Joly, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles, 1846, t. I, p. 489-499. Il institua une société des écoles de la doctrine chrétienne qui comptait, à sa mort, cinq mille trois cent quatre-vingt-dix-neuf membres et tenait, dans la ville et le diocèse de Milan, sept cent quarante écoles. La réforme du clergé tant régulier que séculier et les efforts de Charles Borromée pour améliorer les mœurs du peuple lui valurent des calomnies et des résistances tenaces, notamment de la part du gouverneur de Milan Requesenz (1571-1589), du chapitre de Sainte-Marie de la Scala et de l'ordre des humiliés. Un religieux de cet ordre, gagné à prix d'argent, résolut d'assassiner l'archevêque et, dans ce but, lui tira un coup d'arquebuse (27 octobre 1569); heureusement la balle ne fit qu'effleurer la peau de Charles. A la suite de ce crime, l'ordre des humiliés fut aboli par le pape (1570), et l'opposition diminua et devint circonspecte. Exigeant vis-à-vis des autres, Charles Borromée fut sévère envers lui-même. D'une austérité de vie effrayante, il n'eut guère la bonne grâce et le sourire d'un François de Sales, soit que son tempérament s'y prêtât peu, soit que les maux [à guérir réclamassent avant tout des remèdes énergiques; mais de toutes les vertus qu'il demandait il donna héroïquement l'exemple. La peste qui ravagea Milan en 1569-1570 et, mieux encore, celle qui sévit en 1576, ont montré ce qu'il peut y avoir de dévouement dans un cœur d'homme et rendu immortelle sa mémoire. Charles mourut le samedi 3 novembre 1584, à la troisième heure de la nuit. Il fut canonisé, par Paul V, le 1er novembre 1610. Voir la bulle de canonisation dans L. Cherubini, *Magnum bullarium romanum a Clemente VIII usque ad Gregorium XV*, Lyon, 1673, t. III, p. 253-257. Sur la diminution du culte de saint Ambroise après la canonisation de saint Charles, voir la réponse que fait à Marc-Antoine de Dominis Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, l. I, c. XIII, n. 15, *Opera omnia*, Bassano, 1767, t. I, p. 37.

II. Œuvres et doctrine. — Charles Borromée fut, toute sa vie, très studieux parmi les occupations les plus absorbantes. Cf. G.-P. Giussano, *Vita di san Carlo Borromeo*, Brescia, 1612, p. 437-438. A Rome, il créa une académie de savants, ecclésiastiques et laïques, dont les membres se réunissaient, le soir, chez lui, au Vatican, et présentaient des dissertations qui roulèrent d'abord sur des sujets littéraires, puis sur des matières théologiques; on les discutait avec une belle ardeur. De ces libres entretiens Charles tira le fond d'un recueil intitulé : *Noctes vaticanæ seu sermones habiti in academia Romæ in palatio Vaticano instituta*. Nous avons de saint Charles des homélies et des lettres. Mais ce qui mérite principalement d'attirer notre attention, c'est l'ensemble des actes de son administration pastorale. Il en avait publié un volume sous le titre d'*Acta Ecclesiæ Mediolanensis*; un second volume parut après sa mort. Cette collection se compose de six parties : 1° les conciles provinciaux, édit. de Lyon, 1683, t. I, p. 1-264; 2° les synodes diocésains, p. 265-342; 3° *Edicta varia, ordinationes et decreta*, p. 343-389 : à remarquer l'*edictum de hæreticis*, p. 343-344; celui qui défend l'emploi des exemplaires de la Bible et des livres de

controverse en langue vulgaire, p. 345; les statuts pour les libraires et les imprimeurs, p. 346-348; les deux édits sur le premier dimanche du carême et sur l'observation du carême, p. 358-362; 4° des instructions diverses, p. 390-708, notamment sur la prédication, p. 390-407; le sacramental (rituel) ambrosien, p. 407-466; les deux livres d'*Instructionum fabricæ et supellectilis ecclesiasticæ,* p. 466-535; des instructions sur la confirmation, p. 599-600; sur la communion, p. 600-612, et la célébration de la messe, p. 612-644; pour les confesseurs, p. 644-668; 5° *Institutiones et regulæ diversi generis,* t. II, p. 711-878 : ce sont les règles pour le gouvernement spirituel et temporel de la maison archiépiscopale, p. 711-724; les règles des oblats de Saint-Ambroise, p. 724-740; celles de la société des écoles de la doctrine chrétienne, p. 741-809; celles qui furent dressées pour les religieuses, p. 843-858; celles qui concernent le séminaire, p. 859-878; 6° tableaux divers, p. 879-905, entre autres, p. 892-898, celui des censures et des cas réservés, que termine la liste des cas réservés par saint Charles; 7° lettres pastorales, p. 906-1249 : à noter les lettres sur le premier dimanche du carême, p. 928-930; sur le jubilé (deux lettres suivies d'instructions), p. 930-951; sur les indulgences de la visite de sept églises obtenues à l'instar de celles de Rome, p. 951-965; sur la peste, suivies d'un long et important *Memoriale* qui avait pour but de dégager et de rappeler les leçons que donnait la cessation du fléau, p. 966-1220; quatre discours prononcés au XI[e] synode diocésain, p. 1229-1249; 8° diverses formules, p. 1250-1340, sur toutes les matières qui peuvent se présenter dans l'administration ecclésiastique, telles que celle des lettres par lesquelles on envoie au pape le concile provincial, p. 1284-1285.

On pourrait tirer des œuvres de saint Charles un cours presque complet de théologie pastorale. Bornons-nous à relever quelques passages qui entrent dans le cadre de ce dictionnaire. — 1° Saint Charles eut sa part dans la correction du bréviaire romain décrétée par le concile de Trente. Cf. S. Bäumer, *Histoire du bréviaire,* trad. R. Biron, Paris, 1905, t. II, p. 145, 160-163, 168. Il le fit adopter au II[e] concile provincial de Milan pour la portion de son diocèse qui ne suivait pas le rit ambrosien; mais, conformément à la constitution de saint Pie V sur le bréviaire, il interdit le bréviaire de Quignonez et ordonna la conservation du rit ambrosien partout où il avait été en usage. Comme tous ses contemporains, saint Charles croyait que ce rit avait saint Ambroise pour auteur. Cf. AMBROSIEN (RIT), t. I, col. 957, et *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* t. I, col. 1373-1374. Les *Acta Ecclesiæ Mediolanensis* nous renseignent sur les mesures adoptées par saint Charles pour fixer et coordonner ce rit et sur les changements qui furent introduits. Cf. P. Le Brun, *Explication de la messe,* Paris, 1726, t. II, p. 190-194; S. Bäumer, *op. cit.*, t. II, p. 220, 228-230. — 2° On avait adopté à Milan la coutume, disparue ailleurs depuis longtemps, voir col. 1734-1735, de commencer le carême le premier lundi du carême; saint Charles ramena le *caput jejunii,* non au mercredi des cendres, mais au premier dimanche du carême, s'appuyant sur l'ancien usage de son Église qu'il faisait remonter à saint Ambroise. Cf. *Acta Ecclesiæ Mediolanensis,* t. II, p. 928-930; t. I, p. 306, 358-362; Benoît XIV, *De synodo diœcesana,* l. XI, c. I, n. 3-6, *Opera omnia,* Bassano, 1767, t. XII, p. 20-22. Cette mesure ne visait que la partie du diocèse qui suivait le rit ambrosien; le reste du diocèse inaugurait le carême le mercredi des cendres. *Acta,* t. I, p. 12. — 3° Les prêtres qui suivent le rit ambrosien ne doivent pas célébrer la messe les vendredis de carême, t. I, p. 280. — 4° Saint Alphonse de Liguori, l. VI, tr. III, *De eucharistia,* n. 300-301, cite saint Charles à l'appui de sa thèse : *communiter dicunt doctores, regulariter loquendo, pueros non obligari ad communionem ante nonum vel decimum annum.* On a dit que le passage cité par saint Alphonse concerne les enfants en retard pour la première communion, et soutenu que saint Charles n'admet pas que l'enfant soit privé de l'eucharistie par défaut d'âge dès lors que sa préparation est suffisante. F. Sibeud, *La loi d'âge divine et canonique pour la première communion,* Romans, 1893, p. 65-71; cf. p. 72-73. En réalité, le texte allégué par Sibeud sur les enfants en retard, et qui se lit dans les instructions pour l'administration de l'eucharistie, t. I, p. 601, n'est pas celui que cite saint Alphonse; ce dernier se trouve dans les actes du IX[e] synode diocésain, t. I, p. 326, et porte que les curés doivent convoquer, tous les mois, les enfants qui ont atteint neuf ans et qui sont initiés, à l'école, à la doctrine chrétienne, et leur apprendre, à l'église, à bien se confesser : quant à ceux qui auront atteint dix ans, le curé les fera venir au commencement de la semaine de la septuagésime, les formera à la connaissance et au culte de l'eucharistie. Saint Charles ajoute, après avoir demandé qu'on enseigne, à l'école, la nécessité de se préparer à la communion : quand on informe sur la communion des enfants, le curé doit s'enquérir, et cela aussi auprès des parents, de leur piété, de leurs bonnes dispositions et de leur usage de la raison. Dans le sacramental (ou rituel) ambrosien, t. I, p. 424, il dit qu'on refusera la communion aux enfants qui, *propter ætatis imbecillitatem, nondum hujus sacramenti cognitionem et gustum habent,* et qu'à ceux qui sont plus grands, *grandiusculis,* on ne l'accordera qu'après les avoir examinés et instruits *de vi et ratione hujus tanti sacramenti;* un peu plus loin, t. I, p. 428, à propos de la communion pascale, il ordonne aux curés de rappeler fréquemment et d'expliquer, pendant le carême, la célèbre constitution *Omnis utriusque sexus* du IV[e] concile de Latran, et d'aller, dans les familles, inscrire les noms de ceux qui, ayant acquis par leur âge l'usage de la raison, ont le devoir de communier à Pâques. Dans le sacramental encore, t. I, p. 420, il règle qu'on appellera à la confirmation les enfants qui ont atteint huit ans et même ceux qui, plus jeunes, auront l'usage de la raison et le goût de la piété; cf. le concile provincial de 1565, t. I, p. 8, et celui de 1579, t. I, p. 179, ainsi que Benoît XIV, *De synodo diœcesana,* l. VII, c. X, n. 3, 7, *Opera omnia,* Bassano, 1767, t. XI, p. 135; à la suite de la confirmation ces enfants recevront l'eucharistie. — 5° Selon la remarque de Benoît XIV, *De synodo diœcesana,* l. XI, c. XIII, n. 4, *Opera omnia,* t. XII, p. 55, nul n'accusera saint Charles d'avoir été trop indulgent. Les théologiens rigoristes en matière d'absolution se réclament volontiers de son autorité. Voir, par exemple, Concina, *Traité du délai de l'absolution,* trad. française, Rome, 1756, p. 64-68, et les *Instructions sur les fonctions du ministère pastoral,* par M[gr] l'évêque de Toul, 1772, réimprimées, après avoir été retouchées, sous le titre suivant : *Méthode pour la direction des âmes dans le tribunal de la pénitence,* par un prêtre du diocèse de Besançon [Pochard], 2[e] édit., Besançon, 1811, t. I, p. 14-15, et passim, surtout p. 220 sq. Dans ce dernier ouvrage, la pensée de saint Charles a été dénaturée, en partie parce que l'auteur, au lieu de suivre le texte original, qui est italien, s'est fié à la traduction latine, qui n'est pas toujours fidèle. Cf. T. Gousset, *Justification de la théologie morale du B. Alphonse-Marie de Ligorio,* Besançon, 1832, p. 284-303, et dans Gaume, *Manuel des confesseurs,* 11[e] édit., Paris, 1881, p. XXXIV-XLVI; *Théologie morale,* 4[e] édit., Paris, 1846, t. I, p. 373-377. Sur l'usage que saint Alphonse de Liguori fait de l'autorité de saint Charles dans la question de l'absolution des récidivistes, cf. *Vindiciæ Alphonsianæ,* Rome, 1873, p. 697-701; A. Ballerini, *Opus theologicum morale,* 2[e] édit., Prato, 1893, t. V, p. 132, 149-151. — 6° Dans ses *Maximes et réflexions sur la comédie,* c. XXXV, *Œuvres,* édit. Lachat, Paris, 1879, t. XXVII,

p. 77-78, Bossuet n'a pas de peine à démontrer que « saint Charles, qu'on allègue comme un de ceux dont la charitable condescendance entra pour un peu de temps dans le dessein de corriger la comédie, en perdit bientôt l'espérance » et condamna « ces malheureux divertissements ». Cf. Benoît XIV, *De synodo diœcesana,* l. XI, c. I, n. 3, 7, 9, *Opera omnia,* t. XII, p. 20, 22-23. — 7° Pallavicini, *Histoire du concile de Trente,* l. XIX, c. XV, n. 3, trad. française, édit. Migne, Paris, 1845, t. III, col. 128-129, donne le résumé de plusieurs lettres écrites, en 1563, par saint Charles, au nom de Pie IV, aux légats du pape au concile de Trente. Bossuet, *Gallia orthodoxa,* XIV, et *Defensio decl. cleri gallicani,* appendix, l. I, c. II, *Œuvres,* édit. Lachat, Paris, 1879, t. XXI, p. 23-24; t. XXII, p. 466-470, y a vu une preuve de la supériorité du concile sur le pape. La vérité est qu'en présence des difficultés toujours renaissantes au sujet de l'institution des évêques et de l'autorité du souverain pontife, Pie IV, tout en déclarant qu'aucun fidèle ne pouvait contester au pape l'autorité suprême, disait que, si l'on trouvait à la définition même de son droit des difficultés insurmontables, il consentirait, plutôt que d'exposer l'Église aux funestes conséquences d'une rupture, à ce qu'on ne parlât ni de son autorité ni de celle des évêques, et qu'alors on ne définirait que ce qui serait admis du consentement unanime des Pères du concile. Cf. [J.-M. Prat], *Histoire du concile de Trente,* Paris, 1851, t. II, p. 1-75; Baguenault de Puchesse, *Histoire du concile de Trente,* Paris, 1870, p. 156-159. Dans sa deuxième lettre pastorale sur le jubilé, t. II, p. 937, saint Charles exalte les faveurs accordées par Dieu à Rome, *dove ha collocata immobilmente la catedra di san Pietro, l'infallibilità della fede catolica.* Cf. t. I, p. 49, 64, 88, 163, 239, 260; t. II, p. 1284-1285; Benoît XIV, *De synodo diœcesana,* l. IX, c. VIII, n. 9; l. XII, c. VIII, n. 10-12, *Opera omnia,* t. XI, p. 197; t. XII, p. 77. — 8° Saint Charles s'occupa très activement de la défense de la foi catholique. A ce point de vue il importe de signaler, dans les *Acta,* t. I, p. 2-3, les décrets sur la défense de la foi; p. 169-170, sur l'inquisition; p. 343-345, sur les hérétiques; p. 47-48, 168, sur les Juifs; p. 35, 168-169, 320, sur les bohémiens (*cingari*); p. 345, 346, sur l'usage de la Bible et des livres de controverse en langue vulgaire; p. 346-347, cf. la table des matières au mot *Index,* sur l'*Index* des livres prohibés : à la liste des livres catalogués dans l'*Index* du concile de Trente, saint Charles ajouta quelques livres qui, plus tard, figurèrent en partie dans l'appendice à l'*Index* du concile de Trente donné par Clément VIII. — 9° Entre autres défenses adressées aux prédicateurs par saint Charles se trouve, t. I, p. 4, 399, celle d'annoncer le temps de la venue de l'Antéchrist.

I. Œuvres. — Les *Acta Ecclesiæ Mediolanensis* furent publiés à Milan, 2 in-fol., 1599. Parmi les diverses réimpressions, citons celle de Lyon, 2 in-fol., 1683, qui donne la traduction latine des parties écrites en italien; celle de Paris, in-fol., 1643, non complète, où l'on a groupé ensemble tous les textes se rapportant aux mêmes sujets. Dans les Œuvres complètes de saint Charles publiées par J.-A. Sassi (Saxius), 5 in-fol., Milan, 1747; 2e édit., 2 in-fol., Augsbourg, 1758, se trouvent les *Noctes vaticanæ,* des homélies, des lettres. Il y a eu des éditions multiples de plusieurs écrits de saint Charles; les *Avvertimenti per li confessori,* en particulier, ont été fréquemment imprimés soit dans le texte italien, par exemple à Rome, en 1700, par ordre du pape Innocent XII, soit dans la traduction française, par exemple à Paris, 1657, aux frais de l'assemblée générale du clergé de France; à Aix, en 1659, etc. Sur une traduction française des homélies, cf. *L'ami du clergé,* Langres, 1896, t. XVIII, p. 956. Des lettres ont été traduites par Pineault, Paris, 1762. Dans son *Histoire du concile de Trente,* à partir du l. XV, Pallavicini cite souvent des lettres de saint Charles. Un très grand nombre de lettres inédites sont conservées à l'Ambrosienne de Milan.

II. Vie. — 1° *Sources.* — Trois contemporains de saint Charles ont raconté sa vie : Augustin Valerio (Valerius), évêque de Vérone, son ami, *Vita Caroli Borromæi,* Rome, 1586; Charles Bascapé (a basilica Petri), supérieur des barnabites de Milan, plus tard évêque de Novare, *De vita et rebus gestis Caroli cardinalis S. Praxedis archiepiscopi Mediolani,* Ingolstadt, 1592; Brescia, 1602, et, sans nom d'auteur, à la fin des *Acta Ecclesiæ Mediolanensis,* Paris, 1643; trad. franç. par Antoine Caillot, Paris, 1825; G.-P. Giussano, oblat de Saint-Ambroise, secrétaire et commensal du saint, *Vita di san Carlo Borromeo,* Rome, 1610; Brescia, 1612; trad. latine par B. Rossi (Rubeus) avec des notes précieuses par Oltrocchi, oblat de Saint-Ambroise, Milan, 1750; trad. franç. par l'oratorien Nic. de Soulfour, Paris, 1615; par l'oratorien E. Cloysault, Lyon, 1685; nouv. édit., 2 vol., Avignon, 1824; trad. allemande par Klitsche, Augsbourg, 1836. Voir encore les textes publiés par Rinaldi (Raynaldus), *Annales eccles.,* an. 1560, n. 92, 94, 95; an. 1565, n. 21, 22, 24, 26, 28; *Lettres, anecdotes et mémoires historiques du nonce Visconti, ministre secret de Pie IV,* publiés en italien et en français par Aymon, 2 vol., Amsterdam, 1719; S. Steinherz, *Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Actenstücken. Zweite Abtheilung, 1560-1572,* t. I, *Die Nuntien Hosius und Delfino, 1560-1561,* Vienne, 1897 (correspondance de Charles Borromée et des nonces); Arist. Sala, *Documenti circa la vita e le opere di san Carlo Borromeo,* 3 vol., Milan, 1857-1861.

2° *Travaux.* — Citons, parmi les Vies de saint Charles, celles d'Ant. Godeau, Paris, 1663 (cf. du même, *Eloges des evesques,* Paris, 1665, p. 627-646); nouv. édit. par Sépher, 2 vol., Paris, 1748; de Touron, 3 vol., Paris, 1761; de Sailer (en allemand), Augsbourg, 1823; de J. de Chennevières, Paris, 1840; de P. B. Dieringer, *Der heil. Borromäus und die Kirchenverbesserung seines Zeit,* Cologne, 1846; d'Ant. Sala, *Biografia di san Carlo Borromeo,* Milan, 1858; de Ch. Sylvain, *Histoire de saint Charles Borromée, cardinal-archevêque de Milan, d'après sa correspondance et des documents inédits,* 3 vol., Lille, 1885 (superficiel). Outre les travaux cités au cours de cet article, voir encore Alp. Chacon (Ciaconius), *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum et S. R. E. cardinalium,* Rome, 1667, t. III, col. 891-904; B. Rossi (Rubeus), *De origine et progressu congregationis oblatorum SS. Ambrosii et Caroli,* Milan, 1739; G. Cappelletti, *Le Chiese d'Italia,* Venise, 1854, t. XI, p. 273-279; Scharll, dans *Kirchenlexikon,* 1re édit., trad. I. Goschler, Paris, 1864, t. III, p. 232-243; 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1891, t. VII, col. 146-160; Benrath, dans *Realencyklopädie,* 3e édit., Leipzig, 1897, t. III, p. 333-336; C. Camenisch, *Carlo Borromeo und die Gegenreformation im Veltlin,* Coire, 1901; et les travaux récents signalés et appréciés dans les *Analecta bollandiana,* Bruxelles, 1891, t. X, p. 66; 1894, t. XIII, p. 75, 414; 1895, t. XIV, p. 344-346; 1897, t. XVI, p. 112, 208; 1898, t. XVII, p. 262; 1900, t. XIX, p. 76-78, 469; 1901, t. XX, p. 119, 356; 1902, t. XXI, p. 231; 1903, t. XXII, p. 120-121; 1904, t. XXIII, p. 516-517; 1905, t. XXIV, p. 161-163.

F. VERNET.

2. CHARLES D'ABBEVILLE était religieux prédicateur capucin, ainsi que nous lisons dans le privilège du roi pour l'impression de son livre, publié sans le nom de l'auteur : *Le saint mariage ou instructions chrestiennes qui aprennent aux personnes mariées à vivre saintement et heureusement dans cet état,* in-12, Paris, 1659, 1665. Le P. Charles remplit avec prudence divers offices dans sa province, il fut en particulier plusieurs fois définiteur.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum o. m. capuccinorum,* Venise, 1747.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

3. CHARLES DE L'ASSOMPTION, religieux carme, se nommait Charles de Bryas; il était le fils de Jacques de Bryas, gouverneur de Marienbourg, et le frère de Jacques-Théodore de Bryas, évêque de Saint-Omer (1672-1675) et archevêque de Cambrai (1675-1694). Né à Saint-Ghislain en 1625, il se destinait à la carrière des armes; mais la mort presque subite du marquis de Molenghien, son oncle, le fit entrer chez les carmes. Il prononça ses vœux à Douai en 1654 et fut ordonné prêtre en 1659. Ses études terminées, il demanda au général de l'ordre l'autorisation d'aller travailler aux missions de la Perse. Les supérieurs de la province le retinrent. Il enseigna longtemps la théologie à Douai, fut prieur du couvent de cette ville, définiteur et deux fois provincial. Il mourut à Douai, le 23 février 1686. Il publia ses premiers ouvrages sous le pseudonyme de Germanus Philalethes Eupistinus : 1° *Auctoritas contra prædeterminationem*

physicam pro scientia media cum brevi historia complectente ortum, pugnas et palmas ejusdem scientiæ mediæ, inter acres viginti annorum impugnationes feliciter propugnatæ, Douai, 1669; 2° *Scientia media ad examen revocata*, 1670; 3° *Thomistarum triumphus, id est, SS. Augustini et Thomæ, gemini Ecclesiæ solis, summa concordia circa scientiam mediam, naturam puram aut duplicem Dei amorem, libertatem, contritionem et probabilitatem*, in-4°, Douai, 1670, t. I; 2ᵉ édit. augmentée, 1672; ce premier volume fut attaqué en 1670, par le dominicain Jérôme Henneguier, sous le nom de Philalethes Consentanus; le t. II parut, Douai, 1673; le t. III est une riposte au jésuite Fourmestraux, Douai, 1674. Les deux premiers volumes avaient été déférés à la S. C. de l'Index, mais ils ne furent pas condamnés. Voir Géry (Quesnel), *Apologie historique des deux censures de Louvain*, p. 340. L'auteur en fut prévenu par une lettre du cardinal Bona, du 19 mai 1673. *Epist.*, LXXX, Lucques, 1759, t. I. Il la fit imprimer; elle fut inscrite à l'Index sous les titres : *Epistola sub nomine Em. D. Joannis S. R. E. card. Bona, approbans doctrinam Germani Philalethis Eupistini*; ou *Libellus contra card. Bona sic inscriptus*, etc. L'auteur publia encore : *Thomistarum triumphus in perpetuum firmatus, adversus injustam recentis molinistæ defensionem*, etc., in-4°, Douai, 1674; 4° *De libertate et contritione... tutissima et inconcussa dogmata*, in-12, Douai, 1671. Sous son nom et son pseudonyme, le P. Charles de l'Assomption édita : *Funiculus triplex, quo necessitas angelici luminis D. Thomæ ad veram S. Augustini intelligentiam insolubiliter stringitur adversus Baium, Molinam et Jansenium*, in-4°, Cambrai, 1675; c'était la continuation de l'ouvrage précédent. Étant provincial, il publia sans approbation ni permission : *Pentalogus diaphoricus, sive quinque differentiarum rationes ex quibus verum judicatur de dilatione absolutionis ad mentem gemini Ecclesiæ solis SS. Augustini et Thomæ, oblatus ad examen SS. papæ Innocentii XI*, in-8°, 1678. Cet ouvrage fut condamné au feu par le général de l'ordre, Emmanuel de Jésus, par décision du 3 janvier 1679, et inscrit à l'Index, *donec corrigatur*, par décret du 5 septembre 1684. L'auteur y enseignait qu'un pénitent, qui accusait chaque semaine les mêmes péchés, devait être absous. Il n'exigeait vraisemblablement pas toutes les conditions requises pour le ferme propos et les efforts nécessaires pour éviter la rechute, car il était considéré comme un moraliste trop large. Il a été réfuté par le carme Henri de Saint-Ignace, *Theologia sanctorum*, p. 25; *Ethica amoris*, l. V, c. XIII, XLII, XCI, XCVII, t. III; par Havermans, *Examen libelli P. Caroli ab Assumptione... cui titulus Pentalogus*, in-8°, Cologne, 1679, et par un théologien de Mayence, *Examen Pentalogi*, in-8°, Cologne, 1688. L'évêque de Tournai, Gilbert de Choyseul, publia aussi contre ce livre des *Éclaircissements*. Le carme y répliqua : *La vérité opprimée parlant à l'illust. et révérend. seigneur évêque de Tournai par la plume du P. Charles de l'Assomption*, in-8°, 1680. L'évêque, ayant adressé une *Lettre aux pasteurs et confesseurs de son diocèse*, reçut une réponse sous forme de *Lettres d'un théologien flamand à l'illust. évêque de Tournai*, in-8°, Liège, 1681. Le débat portait sur le délai de l'absolution, la confession informe et la fréquente communion. L'évêque fit une *Seconde lettre pastorale*, qui était accompagnée de la censure de vingt-un docteurs, 1681. Arnauld écrivit aussi : *Observation d'un professeur de philosophie sur les lettres d'un théologien flamand*, 1680. Le carme continua la polémique : *Elucidatio circa usum absolutionis consuetudinariorum et recidivorum secundum doctrinam S. Thomæ cum tribus regulis pro frequenti communione*, in-8°, Liège, 1682; et en français : *Éclaircissement touchant l'usage de l'absolution*, etc., *ibid.*, 1682; *Vindiciarum postulatio a Jesu Christo, peccatorum omnium pænitentium et impænitentium redemptore, adversus rigoristas homines a sacro tribunali retrahentes*, in-12, Liège, 1683; il en a paru aussi une traduction française; *Explication donnée à Mᵍʳ l'évêque de Tournai... pour lui rendre raison de sa doctrine de l'usage de l'absolution des pécheurs d'habitude contre la pratique des rigoristes qui retirent les pécheurs de la confession*, in-4°; *Lettre d'appellation du P. Charles de l'Assomption à Mᵍʳ l'illust. et révérend. évêque d'Arras*, in-4°; *Défense de la pratique commune de l'Église, présentée au roy contre la nouveauté des rigoristes sur l'usage de l'absolution*, in-4°, Cambrai, 1684.

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptorum utriusque congregationis et sexus carmelitarum discalceatorum*, in-4°, Bordeaux, 1730, p. 66-71; Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitarum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1128; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitarum*, Orléans, 1752, t. I, col. 311-312, 556-558; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, in-fol., t. I, p. 133; *Biographie nationale publiée par l'Académie royale de Belgique*, Bruxelles, 1872, t. III, col. 138-140; Reusch, *Der Index*, Bonn, 1885, t. II, p. 520-521; Dollinger et Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche*, Nordlingen, 1889, t. I, p. 66, 92; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 318 sq.

E. MANGENOT.

4. CHARLES VERRI DE CRÉMONE, capucin de la province de Milan, avait été quelque temps missionnaire en Afrique. Dans sa province religieuse, il enseigna la théologie morale et remplit quelque temps le charitable office d'assister les condamnés à mort. Il a laissé comme preuve de son zèle et de sa science les deux ouvrages suivants : *Ricordi per essercitar il caritativo officio d'aiutar à christianamente morire quei meschini che sono dalla giustitia condannati a morte, con l'aggiunta d'alcuni dubbij spettanti allo stato e salvezza di detti giustitiati dopò la loro morte*, in-4°, Milan, 1672; *Opusculorum moralium pars prima in qua continentur tractatus omnes de actionibus humanis eorumque causis et principiis, additis in fine, quæ est secunda pars, nonnullis disceptationibus de modo et facultate ministrandi sacramentum pænitentiæ...*, 2 in-4°, Crémone, 1670.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum o. m. capuccinorum*, Venise, 1747; Arisi, *Cremona literata*, Crémone, 1741, t. III, p. 34; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 283.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

CHARLIER Jean. Voir GERSON.

CHARTREUX. — I. Fondateur. II. Règle. III. Histoire de l'ordre. IV. Études et travaux théologiques des chartreux.

I. FONDATEUR. — 1° *Vie.* — « Maître » Bruno, comme le nomment les anciens documents, naquit à Cologne, vers 1032, de la noble famille d'Hartenfaust. Il grandit dans une atmosphère de foi vive et de piété, où tout se réunissait pour le préserver des atteintes du mal et lui conserver le trésor de l'innocence. De la famille, il passa à l'école cléricale tenue par les chanoines de Saint-Cunibert. Ses progrès dans l'étude et dans la piété furent tellement remarquables, que l'archevêque de Cologne engagea ses parents à l'envoyer à l'école célèbre de Reims. Ainsi Bruno, vers l'âge de quinze ans, vint en France et s'attacha à l'Église de Reims, ce qui lui valut plus tard les surnoms de *Bruno Gallicus* et *Bruno Remensis*. Il se fit remarquer par son application à l'étude, ses aptitudes pour l'acquisition des diverses branches du savoir humain, et surtout par sa vie édifiante. Vers 1050, il alla à Paris approfondir la philosophie, étudier l'hébreu, l'Écriture sainte et la théologie. Il prit les grades académiques de maître et de docteur en philosophie et en théologie, revint dans sa patrie vers 1055 et y reçut le titre avec le bénéfice de chanoine de Saint-Cunibert. L'illustre archevêque de Cologne, saint Annon,

le promut aux ordres sacrés. Une fois prêtre, Bruno se livra à l'apostolat de la prédication et acquit du renom par l'étendue de son zèle et par les succès de son éloquence. Cependant l'Église de Reims avait besoin d'un écolâtre, et l'archevêque Gervais demanda Bruno, dont le savoir et la vertu lui étaient connus. Bruno accepta la charge qui lui était offerte, et fut agrégé au chapitre de la métropole. Les succès du nouvel écolâtre furent retentissants. L'école de Reims acquit une plus grande célébrité, et des pays les plus éloignés la jeunesse accourait aux leçons d'un maître justement estimé. Le B. Urbain II, saint Hugues, évêque de Grenoble, le cardinal Rangier, archevêque de Reggio, en Calabre, et beaucoup d'autres prélats et abbés y furent les élèves de Bruno.

Gervais mourut le 4 juillet 1067, et eut pour successeur Manassès de Gournay, prélat simoniaque. Au début de son administration, le nouvel archevêque montra de bonnes dispositions pour le maintien de la discipline ecclésiastique et la correction des mœurs dans son diocèse. En 1075, il nomma Bruno son chancelier. Vers la fin de 1076, Bruno, avec les principaux membres du clergé rémois, dénonça au saint-siège le vice de l'élévation de l'archevêque. Après bien des péripéties, Manassès fut condamné au concile de Lyon et déposé le 27 décembre 1082. Ses diocésains le chassèrent de Reims, et il alla se joindre aux partisans de Henri IV et de l'antipape Guibert. Le clergé et le peuple désiraient beaucoup Bruno pour archevêque, mais lui aspirait déjà à la vie monastique. La déposition du prélat simoniaque lui permit de rentrer dans ses biens et de reprendre ses fonctions d'écolâtre ; il y renonça bientôt et ne s'occupa plus que de prières et d'austérités. Une mission que le légat du pape lui confia auprès du roi Philippe Ier, l'obligea d'aller à Paris, où son ami Geoffroy, évêque du diocèse, le pria de donner des leçons de théologie à son clergé. C'est pendant qu'il enseignait dans la capitale de la France, en 1082, que les historiens chartreux placent l'épouvantable déclaration du docteur damné, qui fit prendre à Bruno et à six de ses amis la définitive résolution de s'éloigner complètement du monde et servir Dieu dans un ermitage.

Bruno rentra à Reims, se démit de ses bénéfices et de ses charges, distribua aux pauvres ses biens. Il se mit à Molesme sous la conduite de saint Robert, le futur fondateur de l'ordre de Cîteaux. Il y revêtit l'habit bénédictin, et y mena la vie conventuelle. Mais son attrait le portait invinciblement vers la vie solitaire. Un essai de ce genre d'observance était inauguré vers cette époque à Sèche-Fontaine par deux disciples de saint Robert. Bruno se joignit à eux, mais leur solitude n'était pas assez profonde pour lui. Il chercha ailleurs un désert plus inaccessible. Il partit de Molesme avec ses six compagnons de Paris, qui y étaient venus le rejoindre, et se dirigea vers Grenoble, dont saint Hugues, son ancien disciple, était évêque. Ce saint prélat avait vu en songe sept étoiles tomber à ses pieds, se relever, le conduire à travers les montagnes et les déserts dans un lieu sauvage appelé Chartreuse, où le Seigneur se construisait un temple pour les recevoir. Hugues comprit la signification de ce songe, lorsqu'on lui annonça que sept voyageurs demandaient à l'entretenir. Vers la fête de saint Jean-Baptiste de l'année 1084, il conduisit Bruno et ses compagnons dans le désert de Chartreuse et leur fit construire provisoirement des cabanes de planches. Il défendit aux femmes d'entrer dans leur désert, et aux hommes d'y pénétrer avec des armes et des troupeaux, ou d'y aller pour la chasse et la pêche. Il céda aux nouveaux religieux la propriété du désert, les visitait souvent et ne cessa jamais de les assister dans leurs besoins.

Cependant Bruno ne devait pas demeurer longtemps dans l'ermitage de Chartreuse. Le 12 mars 1088, Urbain II, son disciple, était élu pape. Vers le commencement de 1090, le nouveau pontife appela son ancien maître auprès de lui. Bruno laissa à Landuin, le plus âgé de ses compagnons, la charge de le remplacer pendant son absence. Plusieurs solitaires le suivirent à Rome et les autres se dispersèrent momentanément, probablement dans d'autres monastères.

Urbain II assigna à Bruno un appartement dans son palais et l'entoura d'honneurs. Il concéda à ses compagnons l'église de Saint-Cyriaque, bâtie sur l'emplacement des anciens Thermes de Dioclétien. Mais bientôt Bruno leur persuada de rentrer en France et retourner dans les montagnes du Dauphiné. Urbain II leur donna deux brefs ; l'un adressé à Seguin, abbé de la Chaise-Dieu, en Auvergne, lui ordonnait de rendre aux compagnons de maître Bruno le désert de Chartreuse, et l'autre enjoignait à l'archevêque de Lyon et à l'évêque de Grenoble de faire exécuter cet ordre. Le 17 septembre 1090, Séguin remit les solitaires en possession du désert de Chartreuse.

Vers la même époque, Bruno refusa l'archevêché de Reggio, en Calabre, auquel il avait été nommé. Son attrait pour la vie solitaire ne diminuait pas. Il finit par obtenir d'Urbain II l'autorisation de fonder en Italie un ermitage. Il existe un bref du pape qui, de Bénévent, ordonna à Bruno de venir sans délai assister au concile qu'il devait tenir dans cette ville. Bruno s'y trouva à la fin de mars 1091. Mais d'où venait-il? Nous croyons qu'il venait de la Pouille, où il cherchait un lieu solitaire, ou peut-être de la Calabre. Quoi qu'il en soit, le pape lui concéda de nouveau l'église de Saint-Cyriaque. Néanmoins Bruno continua à rechercher un lieu plus solitaire. Il le trouva à l'extrémité de la Calabre, au diocèse de Squillace, en un lieu boisé appelé La Tour. Le comte Roger, averti par une lettre de son oncle Roger, duc de la Pouille et suzerain de la Calabre, accueillit favorablement Bruno et ses six nouveaux compagnons. L'évêque de Squillace céda à Bruno et à sa communauté, à perpétuité, ses droits juridictionnels sur le territoire de La Tour. Urbain II y ajouta son approbation et le privilège de l'exemption du monastère (1092). C'est peut-être dans cette occasion que, à la prière du comte Roger, il donna à Bruno et à son ermitage le doigt de saint Étienne, premier martyr, que les chartreux de la Calabre possèdent encore. En 1093, le comte Roger fut affilié à la communauté ; il le déclare dans une charte, où il appelle les ermites « ses seigneurs, ses pères et ses confrères ». L'église du monastère fut solennellement consacrée le 15 août 1094. Peu après le comte Roger invita Bruno à venir à Mileto baptiser son fils, qui reçut le nom de son père et devint plus tard le premier roi des Deux-Siciles.

Bruno assista au concile de Troja en 1093, et à celui de Plaisance en 1095. C'est vers cette époque qu'il écrivit sa belle et touchante lettre à son ami Raoul Le Verd. Il reçut la visite de saint Hugues, évêque de Grenoble, et celle de Landuin, prieur de la communauté de Chartreuse. Ce dernier venait le consulter sur les observances érémitiques et sur les moyens de consolider l'œuvre commencée. Bruno lui remit pour les frères de Chartreuse une lettre pleine de tendres expressions, d'encouragements et d'avis salutaires. Landuin, s'en retournant, fut arrêté par les séides de l'antipape Guibert. Il refusa de le reconnaître comme chef de l'Église. Enfermé en prison, il y demeura jusqu'au jour où Guibert, sentant sa fin approcher, remit en liberté les nombreux clercs qu'il tenait prisonniers (1100).

Dans une charte du 2 août 1099, le comte Roger raconte que Bruno lui apparut en songe le 29 juillet 1098, pendant qu'il faisait le siège de Capoue. Aux mois de juin et de septembre 1098, Urbain II expédia deux bulles en faveur de Bruno et de son ermitage de Calabre. Deux ans après, le comte Roger étant tombé gravement malade à Mileto fut assisté par Bruno et le B. Lanuin (21 juin

1101). Pascal II, se trouvant à Mileto le 27 juillet de la même année, remit à Bruno, qui était venu lui rendre hommage, une bulle confirmant toutes les possessions et tous les privilèges concédés aux ermites de La Tour, c'est-à-dire à la chartreuse de Calabre, par le comte Roger et Urbain II. Rentré dans son monastère, Bruno eut le pressentiment de sa fin prochaine. Son œuvre était approuvée par deux papes, le nombre de ses disciples s'était accru. Bientôt ses forces s'affaiblirent et il dut s'aliter. Avant de recevoir les derniers sacrements, il convoqua ses frères, leur raconta sa vie et fit publiquement profession de foi. Il mourut le dimanche 6 octobre 1101.

Ses funérailles furent solennelles, son corps fut enterré dans le cimetière de la communauté, dans un tombeau de pierre. Une source miraculeuse ne tarda pas à jaillir auprès et un grand nombre de malades y recouvrèrent la santé. En 1122, après la mort du B. Lanuin, maître Lambert, deuxième successeur de Bruno en Calabre, exhuma ses restes, les plaça avec le corps du B. Lanuin, dans une urne et les enterra dans l'église de Sainte-Marie du Désert, derrière le maître-autel. Ils y furent découverts en 1502 et authentiquement reconnus en 1514.

Suivant l'usage de l'époque, les chartreux de Calabre chargèrent un de leurs frères convers d'aller notifier aux Églises et aux monastères, avec lesquels ils avaient association de prières, le décès de Bruno, et de demander leurs suffrages pour son âme. Le frère emportait un rouleau de parchemin sur lequel le B. Lanuin, au nom de sa communauté, avait écrit le récit des derniers moments de leur père et fondateur, et priait toutes les congrégations et personnes religieuses, qui feraient des suffrages pour lui, d'inscrire leurs noms sur le rouleau. Quant à celles qui accorderaient au défunt une inscription dans leur obituaire et un anniversaire, la communauté de Calabre les priait d'en faire mention sur le rouleau, afin qu'elle pût leur payer sa dette de reconnaissance. Le voyage du frère convers calabrais dura un an et demi ou deux ans. Peut-être même ne fut-il pas l'unique *rolliger* envoyé par le B. Lanuin, puisque parmi les cent soixante-dix-huit titres funèbres de saint Bruno, que nous connaissons aujourd'hui, il manque les inscriptions de l'Église romaine et de la plus grande partie des Églises et des monastères d'Italie. Quoi qu'il en soit, le frère rapporta les adhésions, exprimées en prose et en vers, de beaucoup de cathédrales, collégiales, abbayes et monastères d'Italie, de France, de Belgique et d'Angleterre. Les chanoines de l'église de Troja (aujourd'hui Tropea), en Calabre, admirèrent l'ample moisson qu'avait faite le *rolliger*. « Le rouleau, disent-ils dans leur titre, était rempli sur ses deux faces des éloges inspirés par la mémoire de Bruno. Il pesait si lourdement que le messager portait à son cou les traces de la fatigue imposée par ce fardeau devenu excessif. » Ce rouleau fut pieusement conservé à la chartreuse de La Tour. Le recueil de ces titres funèbres fut imprimé à Bâle, vers 1515; à Cologne, vers la même époque; Tromby et les bollandistes, en les reproduisant, y ont ajouté des notes historiques fort intéressantes; du Creux, M. l'abbé Lefebvre et le chartreux, auteur anonyme de la *Vie de saint Bruno* publiée en 1898, ont inséré dans leurs ouvrages le recueil entier; d'autres historiens n'en donnent que des extraits.

Le passage de la chartreuse de Calabre à l'ordre des Cisterciens, vers 1193, contribua beaucoup à faire perdre le souvenir de saint Bruno et des grâces accordées par Dieu à son intercession. Mais la découverte de ses reliques (1502), les miracles qui s'opérèrent de nouveau à son tombeau et la restitution à l'ordre des chartreux de la maison de Calabre (1513) firent naître le désir de faire autoriser par l'Église le culte du grand serviteur de Dieu. Une commission de quatre prieurs chartreux, délégués par le chapitre général de 1514, fut présentée à Léon X, le 19 juillet de la même année, par le cardinal protecteur de l'ordre, et au nom du général et de tous les membres de la famille cartusienne supplia le pape d'accorder à Bruno les honneurs du culte public. Séance tenante et par un oracle de vive voix, le pape permit aux chartreux de faire mémoire tous les jours, dans l'office, du B. Bruno. A cette date, l'ordre comptait plus de deux cents maisons. Cependant le culte de saint Bruno était particulier à son institut monastique et ne s'étendait pas à l'Église universelle. En 1622, à la prière du procureur général des chartreux, la S. C. des Rites décréta que l'office et la messe de *saint* Bruno prendraient place dans la liturgie romaine sous le rite semi-double, et que les fidèles *pouvaient* faire sa fête le 6 octobre. Ce décret fut solennellement confirmé par Grégoire XV, le 17 février de l'année suivante. Sous Clément X, et à l'instance de la reine d'Espagne, la même S. C. des Rites déclara que, s'il plaisait à Sa Sainteté, on pouvait élever la fête de saint Bruno au rite double et la rendre obligatoire dans toute l'Église. Le pape donna son consentement le 14 mars 1674.

En 1740, une statue de saint Bruno fut placée dans la basilique vaticane avec celles des autres fondateurs d'ordres. En 1882, le chapitre général décida que l'ordre ferait construire, à ses frais, une chapelle dédiée à son fondateur dans la basilique de Montmartre à Paris.

2° *Œuvres.* — Saint Bruno tient un rang distingué parmi les écrivains ecclésiastiques du XIe siècle. Ses œuvres certaines sont : *Expositio in Psalterium,* in-fol., Paris, 1509, *P. L.,* t. CLII; in-4°, Montreuil-sur-Mer, 1891; *In omnes S. Pauli apostoli Epistolas,* in-4°, Paris, 1509, *P. L.,* t. CLIII; in-4°, Montreuil-sur-Mer, 1892; *Sermones,* brûlés dans un des divers incendies de la Grande-Chartreuse, mais qui sont notés, dit dom Le Couteulx, dans un répertoire des manuscrits de ce monastère, rédigé au XVe siècle. Migne, *P. L.,* t. CLIII, a publié le *Sermo de contemptu divitiarum* comme étant de saint Bruno. Il aurait pu y ajouter les autres sermons que les bollandistes attribuent à saint Bruno chartreux, puisque Pierre Diacre ne les énumère pas parmi les œuvres de saint Bruno bénédictin. Deux lettres de saint Bruno adressées, l'une à Raoul Le Verd et l'autre aux frères de Chartreuse, sont dans les *Acta sanctorum,* au 6 octobre, et dans la plupart des vies de saint Bruno. De la lettre à Raoul Le Verd il ressort que le saint entretenait avec lui un commerce épistolaire, et il est possible qu'un jour on vienne à découvrir quelques-unes des lettres échangées entre eux. Notons, pour les chercheurs de documents inédits, le titre suivant relaté par Migne, *Dictionnaire des manuscrits,* t. II, col. 850, d'après Montfaucon, catalogue de la bibliothèque Ambrosienne de Milan : *S. Brunonis Carthusianorum institutoris Vita et Epistolæ ad Radulphum.* On possède encore une élégie de saint Bruno, *De contemptu mundi,* en sept distiques, et la profession de foi qu'il fit avant de recevoir les derniers sacrements. En 1524, à Paris, en 1611 et en 1640, à Cologne, on publia les *Opera omnia* de saint Bruno, en lui attribuant les sermons de son homonyme, saint Bruno d'Asti. Le P. Possevin, *Apparatus sacer,* dit que le fondateur chartreux avait laissé aussi un livre *De laudibus vitæ solitariæ* qui se trouvait, ajoute-t-il, chez un chartreux de Venise. Il n'a pas été retrouvé. Nous pensons, avec les bollandistes, qu'il s'agit de la lettre à Raoul Le Verd. Il n'est pas exact de dire que saint Bruno soit l'auteur de la Préface de la très sainte Vierge.

La plus ancienne vie de saint Bruno est une petite notice rédigée avant 1137 et publiée par le P. Labbe et par beaucoup d'autres auteurs depuis le XVIIe siècle. Une autre vie, composée, selon les bollandistes, entre 1250 et 1314, est reproduite dans les *Acta sanctorum* au 6 octobre, sous le nom de *Vita antiquior.*

En 1508, l'imprimeur parisien Berthold Rembold fit paraître les commentaires de saint Bruno sur les Épîtres de saint Paul, avec une vie de l'auteur écrite par un chartreux anonyme. En la même année 1508, un novice de la chartreuse de Venise composa une vie de saint Bruno en vers héroïques, et la dédia à dom François Dupuy, général de l'ordre. Le novice était le célèbre dom Zacharie-Benoît Ferreri, abbé bénédictin, sorti de l'ordre par décret du chapitre général de 1509, qui le restitua à son abbaye, et mort évêque de Guardia et gouverneur de Faenza, en 1524. Son poème fut publié avec le titre : *Sacri ordinis cartusiensis origo*, Mantoue, 1509. Josse Badius le réimprima à la suite des Œuvres de saint Bruno, in-fol., Paris, 1524. Quinze ans après, en 1539, on l'ajouta aux Sermons capitulaires de dom Guillaume Bibauce (Biebuyck), petit in-4°, Erfurt, mais en l'attribuant, par erreur, à dom Josse Hess, prieur de la chartreuse d'Erfurt, qui venait de mourir. *Anagraphe de origine cartusiani ordinis*, in-4°, Paris, 1551 ; texte latin seulement, in-4°, Paris, 1578 ; texte latin avec trad. en vers français, par dom François Jary, in-4°, Paris, 1578 ; trad. franç. de dom Jary, in-4°, Gap, 1838. Le Mire note une édition de 1574 sans autre indication. Une autre édition aurait paru, in-fol., Paris, 1717. Le texte de ce poème, ajouté par dom Théodore Petrejus à son édition des Œuvres de saint Bruno, Cologne, 1611, 1640, et dans *P. L.*, t. CLIII, n'est pas intégral. Dom Théodore a eu tort de le mutiler, de le corriger et d'y insérer des vers d'un autre poète. Morozzo, Tromby et plusieurs autres auteurs, n'ayant pas fait attention à ces modifications, ont prétendu que le poème de dom Zacharie-Benoît Ferreri était différent de celui de dom Josse Hess. C'est une erreur que manifeste la comparaison des deux textes imprimés. La poésie de Sébastien Brant : *Divi Brunonis vitæ institutio et de laude et erectione ordinis cartusiensis. Carmen sapphicum*, se trouve dans ses *Opera*, in-8°, Bâle, 1498, Paris, vers 1500 ; Cologne, 1510, etc. *De origine cartusianæ religionis Henrici Glareani Helvetii, poetæ laureati centimetrum*, ainsi que le *Pro funebribus de transitu divi Brunonis... Henrici Lupuli canonici Bernensis carmen phaleucium endecasyllabum*, se trouvent à la suite de la vie de saint Bruno composée par dom François Dupuy, Bâle, 1515. Il y a des réimpressions de ces poésies. Vie de saint Bruno composée en forme de dialogue, par dom Pierre Dorland († 1507). C'est le l. I de sa *Corona cartusiana*, publiée, Cologne, 1608, sous le titre de *Chronicon cartusiense* avec des notes de l'éditeur, dom Théodore Petrejus. En plusieurs détails, cette vie diffère de la *Vita antiquior* éditée par les bollandistes. Nous croyons que dom Laurent Surius y ajouta les particularités sur les miracles opérés auprès du tombeau de saint Bruno, en Calabre, de même qu'il y a ajouté certainement le miracle de 1544. La *Vita beati Brunonis primi institutoris ordinis carthusiensium* par dom François Dupuy, fut imprimée à Bâle avec neuf gravures xylographiques, avant 1501, selon Hain, *Repertorium*, n. 4010 ; Panzer, *Annales*, t. I, p. 201, n. 318 ; Ch. Förster, *Catalogue de la Bibl. de la Ch*[se] *de Buxheim*, p. 162-163, n. 2995 a. Mais l'auteur, parlant de la concession du culte de saint Bruno faite en 1514 par Léon X, son ouvrage a dû paraître en 1515 ou un peu après. Cf. *Acta sanctorum*, 6 octobre, *Acta S. Brun.*, *commentar. præv.*, n. 20. La même *Vita* se trouve à la suite des *Opera* de saint Bruno, in-fol., Paris, 1524. Les bollandistes l'ont réimprimée avec des notes explicatives, *Acta sanctorum* au 6 octobre ; les *Acta S. Brunonis* des bollandistes sont *P. L.*, t. CLII. *Divi Brunonis, carthusiensis ordinis fundatoris* (sic) *vita*, in-8°, s. l. n. d., imprimée à la chartreuse de Cologne, peut-être par Jean Landen, en 1515 ou un peu après ; l'auteur est dom Pierre Blœmenvenna, prieur de cette chartreuse ; il s'est servi beaucoup de la *Vita* publiée par dom François Dupuy. La *Vita tertia*, annotée par les bollandistes, est de dom Laurent Surius, qui la compila d'après les vies de dom François Dupuy et de dom Pierre Blœmenvenna. Ce travail a été utilisé par beaucoup d'abréviateurs, éditeurs ou auteurs de vies de saint Bruno. On la trouve dans toutes les collections de vies des saints, en toutes les langues. Dom Théodore Petrejus l'a mise en tête de ses deux éditions des Œuvres de saint Bruno, Cologne, 1611, 1640. Dom Gérard Éloy, vicaire de la chartreuse de Bruxelles, qui avait habité à la chartreuse de Calabre, recueillit beaucoup de documents inédits, réimprima la *Vita* compilée par Surius et y ajouta ses notes, ses documents et d'autres notices intéressantes : *Vita S. Brunonis cartusiensium institutoris primi commentario illustrata*, in-8°, Bruxelles, 1639. Les bollandistes, Tromby et bien d'autres biographes de saint Bruno, et les historiens de l'ordre, ont profité largement des documents publiés par dom Gérard Éloy. Ce dernier s'étant caché sous le pseudonyme de *G. Surianus*, cette signature a induit en erreur plusieurs bibliographes qui ont distingué Surianus et dom G. Éloy. Une traduction française de la vie de saint Bruno de dom Laurent Surius, faite par un religieux de la Grande-Chartreuse, a été publiée en 1888, à Lyon. Selon la *Biographie universelle* de Michaud, 2[e] édit., t. VII, p. 150, dom Jean de Castagniza, bénédictin, mort en 1578, fit imprimer une vie de saint Bruno en espagnol, dont il n'était pas l'auteur. Dom Jean de Madariaga, chartreux espagnol († 1620). *Vida del serafico P. S. Bruno, patriarca de la Cartuxa, con el origen y costumbres desta sagrada religion*, in-4°, Valence, 1596. Dom Joseph Meleagro Pentimalli, chartreux (?) calabrais († vers 1622), fit graver sur acier une vie de saint Bruno, en vingt images in-4°, Rome, 1621, 1622. C'est pour expliquer ses gravures qu'il composa aussi l'abrégé suivant : *Vita del gran patriarca S. Bruno cartusiano dal Surio, et altri autori latini con diligenza descritti*, in-12, Rome, 1621 ; 2[e] édit. revue et augmentée, Rome, 1622. *La vie, mort et miracles du très illustre saint Bruno... poème héroïque*, par Jacques Corbin, avocat, in-4°, Paris, 1642 ; in-fol., Poitiers, 1647. *L'histoire sacrée de l'ordre des chartreux et du très illustre sainct Bruno... et la mesme histoire en un poème héroique*, in-4°, Paris, 1653, 1655 ou 1656. *L'histoire sacrée... avec une préface qui contient la preuve des trois résurrections du damné, qui ont causé la naissance de l'ordre sacré des chartreux*, in-4°, Paris, 1659. *Trinitas patriarcharum. S. Bruno stylita mysticus... Dictio triplex*, du P. Théophile Raynaud, S. J., in-8°, Lyon, 1647, et *Opera* du P. Raynaud, in-fol., Lyon, 1665, t. IX. Dom Jacques Desiderio Salvani, chartreux romain († 1666), *Vita di S. Brunone*, in-4°, Bologne, 1657. *Vita... corretta ed annotata da un padre pure certosino*, 2 in-16, Monza, 1888. Dom Pierre Mallants, chartreux belge († 1676), *Het Leven, Deughden, Mirakelen, ende Gratien van den heylighen Patriarch Bruno*, in-8°, Anvers, 1673. Ch.-Ant. Manzini, *Incentivi alla vita solitaria e beata promossi dalla notitia de' gloriosi gesti del grande maestro degli eremi cartusiani, Brunone*, in-4°, Bologne, 1674. Dom Marien Tonini, chartreux de Florence († 1746), a laissé manuscrite une vie latine de saint Bruno. Diffère-t-elle de cet autre ouvrage du même auteur : *Eloquium historicum de vita S. Brunonis*, in-fol., Florence, 1725 ? *Vita di S. Brunone*, par un P. de la C[ie] de Jésus, in-12, Venise, 1728. Hercule-Marie Zanotti, de Bologne, *Storia di S. Brunone, patriarca*, in-8°, Bologne, 1741, dédiée à Benoît XIV par le prieur et la communauté de la chartreuse de Bologne. Le P. de Tracy, *Vie de saint Bruno, avec diverses remarques sur le même ordre*, in-12, Paris, 1785. Dom Emmanuel du Creux, chartreux († 1821), *Vie de saint Bruno*, in-12, Rouen, 1812. Berseaux, *L'ordre des chartreux et la chartreuse de Bosserville*, in-8°, Nancy, 1868 : cet ouvrage comprend une *Vie de saint Bruno*, dont il existe deux tirages à part, in-16, Nancy, 1868, 1869. Dom Denys-Marie Tappert, chartreux allemand († 1886), *Der heilige Bruno, Stifter der Karthauser-Ordens*, in-8°, Luxembourg, 1872 ; abbé F.-A. Lefebvre, *Saint Bruno et l'ordre des chartreux*, 2 in-8°, Paris, 1883 ; Paul Capello, *Vita di San Brunone*, in-8°, Turin, 1886 ; un religieux de la Grande Chartreuse, *Vie de saint Bruno*, in-8°, Montreuil-sur-Mer, 1898 ; Joseph-Ignace Valenti, *San Bruno y la orden de los cartujos. Bosquejo historico*, in-8°, Valence, 1899 ; Hermann Löbbel, *Der Stifter der Carthäuser-Ordens. Der heilige Bruno aus Köln. Eine Monographie*, in-8°, Munster, 1899 ; M. Gorse, *S. Bruno, fondateur de l'ordre des chartreux. Son action et son œuvre*, in-8°, Paris, 1902.

Les futurs biographes de saint Bruno consulteront encore avec profit : 1° les deux premiers vol. de la *Storia critico-cronologica diplomatica del patriarca san Brunone e del suo ordine cartusiano*, Naples, 1773-1775, ainsi que les t. IX et X de la même histoire dans lesquels le chartreux calabrais dom Benoît Tromby († 1788) raconte la découverte des reliques de saint Bruno, la restitution de la maison de Calabre à l'ordre des chartreux, l'autorisation du culte public à saint Bruno, etc. ; 2° l'ouvrage du même religieux : *Risposta d'un anonimo certosino... alla scrittura per lo Regio Fisco data fuori dal Sig. Cavaliere D. Francesco Vargas Macisucca*, in-4°, Naples, 1766 ; 3° les commentaires des bollandistes qui précèdent les trois vies de saint Bruno, *Acta sanctorum*, au 6 octobre. On y trouve souvent cité comme ouvrage d'un anonyme chartreux les *Annales* de dom Charles Le Couteulx († 1709), non selon le texte imprimé à Montreuil-sur-Mer, en 1887-1891, mais selon une rédaction plus ancienne, dont une partie seulement avait été publiée par dom Innocent Le Masson, in-fol., La Correrie, 1687. Ce volume ne fut pas livré au public, ni même à l'ordre ; aujourd'hui, il en reste deux exemplaires à la bibliothèque de Grenoble. Il contient la vie de saint Bruno et les annales de l'ordre jusqu'en 1117. Les chartreux de Paris communiquèrent aux bollandistes les 48 premières pages imprimées de la vie de saint Bruno et la copie manuscrite de la suite ; 4° *Annales ordinis cartusiensis* de dom Le Couteulx, 8 in-4°, Montreuil-sur-Mer, 1887-1891.

Sur la controverse de la résurrection du docteur damné à Paris, on peut consulter, en outre de la plupart des ouvrages pré-

cédents. Jean de Launoy, *Defensa romani breviarii correctio circa historiam sancti Brunonis seu de vera causa secessus sancti Brunonis in eremum*, in-8°, Paris, 1646, 1648, 1662, 1672, Strasbourg, 1656, 1670; in-4°, Francfort, 1720. Cette dissertation, mise à l'Index le 8 mars 1689, se trouve aussi dans le t. IV des Œuvres de Launoy publiées en 1731; *Antemurale adversus arietes fortium ingeniorum quatientes historiæ S. Brunonis veritatem*, du P. Théophile Raynaud, jésuite, où il soutient inédemment la vérité de la résurrection susdite, Avignon, 1645, et *Opera*, t. VIII; *Hercules Commodianus, Joannes Launoyus repulsus pro breviario romano ab Honorato Leonardo*, in-8°, Aix, 1646; *Hercules Commodianus... pro breviario romano, pro stigmatibus S. Francisci, pro translatione Œdis Lauretanæ*, in-8°, Aix, 1656, du P. Théophile Raynaud; son *Hercules* se trouve dans le t. XVIII de ses Œuvres. Le R. P. de Backer ajoute la diatribe suivante : *Epistola informatoria ad Societatem Jesu super erroribus Papebrochianis, sive Hercules Commodianus Joannes Launoyus Constantiensis, repulsus a R. P. Theophilo Raynaudo, ejusd. Soc. redivivus in P. Daniele Papebrockio, item jesuita commenta proprio titulo Actorum sanctorum revulgante per J. L. M. H.*, in-8°, Liège, 1687; le P. Janning indique une autre édition de Liège, 1688; *Causa conversionis sancti Brunonis carthusianum patriarchæ. Epistola Andreæ Du Saussay*, in-8°, Cologne (Paris), 1645; *De causa conversionis... cum responsione Nihusii Bertholdi, 1644-1645, juxta exemplar Coloniæ editum*, in-8°, sans autre indication, Paris, 1646; *Traité des causes de la conversion de saint Bruno... extrait d'une Épître d'André du Saussay, évêque de Toul, et de la Réponse de Berth. Nihusius imprimée à Cologne*, in-4°, Paris, 1656. Ce *Traité* se trouve aussi parmi les opuscules de Henri Audigier; *R. P. Jo. Columbi dissertatio de cartusianorum initiis, seu quod Bruno adactus fuerit in eremum vocibus hominis redivivi Parisius, qui se accusatum, judicatum, damnatum, exclamabat*, imprimée parmi les opuscules de l'auteur, in-fol., Lyon, 1664, 1674, et séparément, Lyon (?), 1668; *Jo. Columbi... dissertatio... ad editionem Lugdunensem a. 1674 recusa*, in-12, Francfort-sur-le-Main, 1748, avec une dédicace du chartreux Michel Merckens; c'est plutôt une apologie de la dissertation du P. Columbi avec la relation historique de la controverse; dom Benoît Tromby a réimprimé la dissertation du P. Columbi dans sa *Storia*, t. I. Un autre jésuite, le P. Joseph Cassani, a publié une dissertation en faveur de la réalité de ce fait. Voir sa vie de Denys Rickel, in-8°, Madrid, 1738. Le chanoine de Bologne, Hercule-Marie Zanotti, a aussi composé une dissertation dans le même sens. Voir sa vie de saint Bruno, et dom Benoît Tromby, *Storia*, t. I. Nous signalons deux études manuscrites, qui probablement n'ont pas été connues par les auteurs précédents : 1° *Dissertation sur la retraite de saint Bruno*, ms. du XVIII° siècle de la bibliothèque de l'Arsenal, à Paris, n. 334, B. F.; 2° *Discurso critico-historico de los verdaderos motivos que pudo tener san Bruno para retirarse al decierto y fundar la religion cartusiense, que fundo* (par Paul Ignace de Dalmases y Ros), ms. du XVII°-XVIII° siècle, in-4°, de la bibliothèque publique de Palerme, 2 Aq. D. 38.

La controverse des *Sermons* attribués à saint Bruno est aussi ancienne que la 1re édition de ses Œuvres complètes, faite à Paris, en 1524, par Josse Badius. Nous croyons que ce ne fut pas sans raison que dom Pierre Cousturier (Sutor), savant chartreux de Paris, auteur des deux livres, *De vita cartusiana*, Paris, 1522, après avoir énuméré les commentaires de saint Bruno sur les Psaumes et sur les Épîtres de saint Paul et ses Lettres *ad diversos*, ajoute : *Alia autem ejus scripta necdum ad notitiam nostram pervenerunt*. Il ne connaissait donc pas les manuscrits d'après lesquels, deux ans après, on attribua au fondateur des chartreux les sermons qui étaient presque tous de son homonyme saint Bruno, bénédictin, évêque de Segni. Tromby, dom Le Couteulx et les bollandistes professent à ce sujet des opinions différentes. Nous suivons le sentiment des bollandistes. Tromby, *Storia*, t. II, p. 243, note, reproduit les arguments d'un chartreux napolitain, dom Janvier De Simone († 1689), pour attribuer ces sermons à saint Bruno chartreux. Tromby et d'autres auteurs ont partagé le même avis. Dom Martin Cianci, prieur de la chartreuse de Naples († 1804), fit imprimer dans cette ville, en 1788, une lettre in-12 en faveur du même sentiment. Dom Maur Marchese, bénédictin du Mont-Cassin, publia, en 1649, à Rome, une dissertation sur la vie et les œuvres de saint Bruno d'Asti, dans laquelle il revendique pour cet illustre prélat les sermons publiés sous le nom du fondateur de la Chartreuse. Cette dissertation fut réimprimée en tête des Œuvres complètes de saint Bruno d'Asti, publiées à Venise, en 1651, par le R. P. abbé dom Louis Squadroni. Les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* et dom Ceillier ont adopté l'opinion de leurs confrères italiens. Bruno Bruni, des Écoles pies, nouvel éditeur des Œuvres de saint Bruno d'Asti, 2 in-fol., Rome, 1789-1791, mit fin à la controverse et attribua définitivement à saint Bruno d'Asti la majeure partie des sermons discutés. *P. L.*, t. CLXIV, CLXV.

Au XVII° et au XVIII° siècle, la chartreuse de Calabre, où mourut saint Bruno, eut à soutenir des procès retentissants au sujet de ses droits spirituels et temporels, ecclésiastiques et civils. Les parties litigieuses publièrent des études fort intéressantes pour attaquer ou pour défendre les chartes du comte Roger en faveur de saint Bruno, les privilèges de la communauté chartreuse et la légitimité de ses fiefs. Parmi les nombreuses dissertations imprimées à cette occasion, le recueil suivant intéresse l'histoire de saint Bruno : *Raccolta di alcuni documenti de quali si trova fatto uso in varj tempi di giudizio e fuori a favore de' Rev. Padri della Certosa di S. Stefano del Bosco*, in-8°, s. l. n. d., mais imprimée à Naples, vers 1758.

Voir encore G. Vallier, *Sigillographie de l'ordre des chartreux et numismatique de S. Bruno*, in-8°, Montreuil-sur-Mer, 1891.

II. Règle. — 1° *Textes et documents*. — Saint Bruno n'écrivit pas de règle, parce qu'il n'avait pas l'intention de fonder un nouvel ordre monastique. Mais les « observances régulières que nous suivons aujourd'hui », comme s'exprime le chapitre général de 1497, ont été établies par lui, au moins quant à leur substance et certainement selon son esprit. Le caractère spécial de l'ordre des chartreux est qu'il a tiré parti des règles et constitutions des instituts monastiques fondés avant le XI° siècle, sans s'assujettir à aucun d'entre eux. Les chartreux ne sont, ni des basiliens, ni des augustins, ni des bénédictins; mais leurs statuts contiennent des observances usitées dans ces grands ordres ainsi que dans toutes les anciennes congrégations du moyen âge. Le vénérable dom Guigues, quatrième successeur de saint Bruno dans le priorat de Chartreuse, et rédacteur des *Coutumes* de ce monastère, l'avoue : *Consuetudines domus nostræ scriptas memoriæ mandare curavimus. A quo negotio rationabilibus, ut putamus, de causis diu dissimulavimus, videlicet quia vel in epistolis B. Hieronymi, vel in regula B. Benedicti seu in cæteris scripturis authenticis, omnia pene quæ hic religiose agere consuevimus contineri credebamus*. Les observances des ermites de Chartreuse, établies et réglées par saint Bruno, furent confirmées par lui dans les entretiens qu'il eut en Calabre avec son ami et successeur, le vénérable Landuin, qui était allé le consulter afin d'assurer l'avenir de leur famille religieuse. « D'après l'expérience déjà faite, les *Coutumes* des chartreux furent alors sanctionnées, sans être encore rédigées sous forme de règle. » *Vie de saint Bruno*, Montreuil-sur-Mer, 1898, p. 436. C'est en 1127, à la prière de saint Hugues, évêque de Grenoble, et de plusieurs supérieurs des ermitages déjà établis sur le modèle de celui de Chartreuse, que le vénérable dom Guignes mit par écrit les observances de son monastère; il les appela *Coutumes*, pour montrer qu'il relatait simplement les usages pratiqués dès le commencement, et qu'il n'avait pas l'intention de les imposer aux communautés des autres ermitages. D'après dom Le Couteulx, le travail de dom Guigues fut contrôlé, en 1136, par les prieurs de Portes, de Durbon et de Meyriat. Ces trois personnages assistèrent aussi, en 1142, au premier chapitre général tenu en Chartreuse, sous saint Anthelme, et, avec les autres prieurs présents, rédigèrent la première ordonnance, dont voici la teneur : *Primum itaque capitulorum hanc habet continentiam, ut divinum Ecclesiæ officium prorsus per omnes domos uno ritu celebretur, et omnes consuetudines carthusiensis domus, quæ ad ipsam religionem pertinent, unimode habeantur*. Cette acceptation solennelle et unanime des observances de Chartreuse eut pour conséquence naturelle que, depuis cette époque, il y eut autant de *chartreuses* que d'ermitages bâtis selon la forme du monastère dauphinois, soumis au chapitre général et gardant la même observance. Et pour qu'il n'y eût pas de con-

fusion dans la désignation des monastères, le couvent de Chartreuse fut appelé la *Grande-Chartreuse*. C'est donc à juste titre que l'institut fondé par saint Bruno porte le nom d'*ordre des chartreux*, et que ses membres sont appelés *chartreux*.

Les *Coutumes* du vénérable dom Guigues sont réunies sous soixante-dix-neuf titres ou chapitres, et se terminent par un magnifique éloge de la vie solitaire. Elles peuvent se diviser en trois parties : la liturgie, le gouvernement des moines ou religieux de chœur, et celui des frères convers. La liturgie ou l'*œuvre de Dieu*, selon la remarque de dom Guéranger, *Institutions liturgiques*, 2e édit., t. I, p. 101, faisant la principale occupation des moines, leur manière de célébrer l'office divin doit être l'objet de règlements liturgiques spéciaux, qui, tout en demeurant en rapport avec les usages généraux de l'Église, représentent d'une manière particulière les mœurs du cloître. Le bréviaire cartusien, tout en conservant sa physionomie propre, s'accorde en beaucoup de points avec la liturgie bénédictine. Il fut approuvé par un bref de Sixte V, le 17 mars 1587. Quant au missel, il est à peu près conforme à l'ancien missel de Grenoble, pour les prières et les cérémonies du saint sacrifice. L'Église de Lyon a fourni aussi aux chartreux un certain nombre d'observances liturgiques d'une haute antiquité. Lorsque dom Innocent Le Masson sollicita du saint-siège une approbation, *in forma specifica*, des statuts, la S. C. des cardinaux spécialement délégués par Innocent XI à cet effet, renvoya à la S. C. des Rites l'examen des bibles, du missel et du bréviaire. Le cardinal Colloredo fut chargé de cet examen. Le 9 novembre 1687, il donna par écrit son avis sur les livres liturgiques des chartreux, et avant d'indiquer les corrections qu'il proposait, il disait : *Adhibita diuturna diligentia declaro, quod mens mea est ut retentis cæteris, quæ venerandæ innituntur antiquitati ac conformia etiam prisco Ecclesiæ romanæ usui perspexi, cum nova fiet editio breviarii anno 1643 et missalis anno 1679 impressorum corrigantur*. Le 22 du même mois, la S. C. des Rites approuva le vœu du cardinal Colloredo et permit de l'imprimer. Un autre décret de la même S. C., en date du 14 mars 1864, certifie que les corrections proposées en 1687 ont été exactement faites dans les éditions du bréviaire en 1757 et du missel en 1771. Des *Coutumes* du vénérable dom Guigues, il ne ressort pas d'une manière évidente que saint Bruno ait introduit le chant noté dans les offices. La *Méthode de plain-chant selon le rite et les usages cartusiens*, publiée par ordre du chapitre général, Avignon, 1868, p. 55, note *a*, dit à ce sujet : « Dans un voyage que fit, en 1850, à la Grande-Chartreuse, le R. P. Lambillotte, ce savant auteur avoua que nulle part le chant grégorien ne lui avait paru aussi bien conservé que dans les livres des chartreux ; opinion qu'il a aussi émise dans ses ouvrages. L'on peut donc dire qu'il en est de notre chant comme de nos cérémonies, lesquelles ne diffèrent de celles généralement suivies aujourd'hui, que parce qu'elles n'ont point changé, ce dont on peut se convaincre, en particulier, pour nos cérémonies de la sainte messe, par la lecture de l'ouvrage du P. Lebrun sur cette matière. » Dans la même *Méthode*, p. 257, on a reproduit le texte de la révélation de sainte Brigitte. « Le chant de vos religieuses, dit Notre-Seigneur à la sainte, ne doit être ni traînant, ni saccadé, ni manquer d'ensemble ; qu'il soit digne, grave, uniforme et plein d'humilité. Vos sœurs doivent imiter le chant des chartreux, qui respire beaucoup plus la suavité de l'âme, l'humilité et la dévotion qu'une certaine ostentation. »

Dom Guigues vit établir dans les ermitages fondés à l'instar de celui de Chartreuse ses *Coutumes* et le saint-siège approuver le genre de vie des enfants de saint Bruno. En effet, en 1133, Innocent II lui écrivait dans une bulle : *Ea propter... ad exemplar prædecessorum nostrorum felicis memoriæ Urbani, Paschalis, Calixti et Honorii, romanorum pontificum, laudantes et approbantes sanctas constitutiones vestras et consuetudines pro his omnibus, qui sequi debent eas et observare, ex nunc et usque ad finem mundi præsenti decreto statuimus*, etc. Cependant l'uniformité des observances dans les différents ermitages ne constituait pas par elle-même l'ordre des chartreux. Selon la jurisprudence ecclésiastique du XIIe siècle, chaque ermitage cartusien dépendait de l'évêque diocésain. Dans l'intérêt des nouveaux monastères vivant sous une même règle, il convenait de former une seule congrégation gouvernée par un supérieur général, et ayant, à des époques fixes, un chapitre général, dans lequel les représentants du corps entier pussent délibérer sur les affaires les plus importantes. Ce besoin fut senti à cette époque. Mais la difficulté d'obtenir le consentement des évêques respectifs, et l'avalanche de neige et de terre qui, le 30 janvier 1132, détruisit le cloître de Chartreuse, mirent obstacle à la réalisation de ce vœu du vivant de dom Guigues et de dom Hugues, son successeur immédiat. Saint Anthelme, prieur de Chartreuse de 1139 à 1151, consentit à une première réunion de prieurs, pourvu que chacun portât l'acte d'abandon que son évêque ferait du pouvoir de juridiction sur le monastère inhérent à sa charge et le consentement de sa communauté. Ce premier chapitre général se tint en Chartreuse, le 18 octobre 1142. La maison de Calabre garda son autonomie, et on ne sait même pas si elle fut invitée à s'unir avec les ermitages d'outre-monts. Sur onze monastères fondés jusqu'en 1140 selon le modèle de Chartreuse, cinq prieurs seulement assistèrent à cette assemblée. L'année suivante, un second chapitre fut réuni, mais nous ignorons si les prieurs absents l'année précédente y intervinrent. Quoi qu'il en soit, c'est sous le généralat du successeur de saint Anthelme, dom Basile, que tous les prieurs purent remplir les conditions imposées pour se soumettre à l'autorité du chapitre général et s'incorporer à l'ordre. En 1163, eut lieu, à l'ermitage de Chartreuse, la troisième assemblée, et l'on décida que le chapitre se réunirait chaque année, et que toutes les maisons de l'ordre se soumettraient à ses décisions. Par une bulle du 17 avril 1164, Alexandre III, sur le témoignage des évêques intéressés et à la prière de dom Basile, confirma les décrets du chapitre général. Le pape renouvela cette approbation, en 1177, et conféra audit chapitre la faculté d'instituer et de destituer les prieurs. A cette époque, l'ordre était gouverné par le successeur de dom Basile, dom Guigues, appelé l'Ange.

L'établissement du chapitre général a maintenu l'identité des observances dans toutes les maisons de l'ordre et leur union avec la Grande-Chartreuse, berceau et centre de la famille cartusienne. En 1259, le chapitre général décréta que l'on réunirait en un seul corps les *Coutumes* de dom Guigues Ier et les ordonnances faites par les chapitres généraux. Dom Riffier, prieur de Chartreuse depuis deux ans, se chargea de cette rédaction et compila les *Anciens statuts* en les divisant en trois parties : office divin, gouvernement des moines, gouvernement des convers, des rendus et des moniales.

Dans le premier chapitre général présidé par dom Guillaume Raynaud, élu, en 1367, prieur de Chartreuse, le définitoire décréta de faire un nouveau recueil des ordonnances publiées depuis l'an 1259 suivant le plan et l'esprit des *Anciens statuts* de dom Riffier. C'était un grand service à rendre aux religieux, qui pouvaient ainsi comparer facilement les deux textes et voir d'un coup d'œil ce qu'il fallait retenir et ce qu'il fallait modifier ou retrancher. Dom Guillaume fit lui-même ce travail et l'intitula : *Statuts nouveaux*, pour les distinguer des *Anciens statuts*.

Dom François Dupuy, général de 1503 à 1521, se pro-

pensa aussi de faciliter aux membres de l'ordre la connaissance de leurs devoirs, et rédigea la *Troisième compilation des statuts* approuvée par les chapitres généraux de 1507, 1508 et 1509. Ainsi les *Coutumes* du vénérable dom Guigues faisaient toujours la base de la législation cartusienne, et les actes des chapitres généraux, réunis en trois recueils correspondant entre eux par le plan et la division des matières, complétaient le code cartusien. En 1510, dom François Dupuy fit imprimer à Bâle, in-folio, les *Coutumes* susdites et les trois recueils des statuts.

La célébration du concile de Trente terminé en 1563, et la bulle de Paul IV prescrivant à tous les fidèles l'observance de ses décrets, à partir des calendes de mai 1564, obligèrent le chapitre général des chartreux à conformer les statuts de l'ordre avec la nouvelle discipline ecclésiastique. L'affaire était de la plus haute importance, et les difficultés de l'entreprise s'augmentaient par les terribles épreuves auxquelles furent soumises à cette époque la Grande-Chartreuse et beaucoup de maisons d'Allemagne, de France, de Belgique et des Pays-Bas par les guerres de religion. Néanmoins, dom Bernard Carasse, général de l'ordre, confia à deux religieux éminents par leur vertu et leur doctrine le soin de revoir tous les statuts, de les fondre en un seul corps et de les mettre d'accord avec les décrets du concile. Dom Jean-Michel de Vesly, qui mourut général de l'ordre en 1600, fut chargé de rédiger la première partie du nouveau code cartusien, et dom Millesius Le Jars, autrefois recteur de l'Académie de Paris († 1590), s'occupa de la deuxième partie, qui concerne spécialement les moines, et de la troisième, qui regarde les frères lais et les moniales. Au chapitre général de 1571, on présenta au définitoire une copie de la nouvelle rédaction. On trouvera dans l'ouvrage intitulé : *La Grande-Chartreuse par un chartreux*, 5e édit., Lyon, 1891, p. 113-116, le résumé des circonstances qui retardèrent, pendant près de onze années, l'approbation définitive de cette œuvre importante. Finalement, avec l'assentiment de Grégoire XIII, l'ordre fit imprimer la *Nouvelle collection de ses statuts*, 2 in-8°, portant ces titres respectifs : *Ordinarium cartusiense, continens novæ collectionis statutorum ejusdem ordinis partem primam, in qua de his tractantur quæ ad uniformem modum ac ordinem divina celebrandi officia cum eisdem cæremoniis in toto ordine cartusiensi faciunt*, Paris, 1582; in-16, Lyon, 1641; in-18, Grenoble, 1869; *Nova collectio statutorum ordinis cartusiensis, ea quæ in antiquis et novis statutis ac tertia compilatione dispersa et confusa habebantur complectens*, Paris, 1582. L'introduction et la conclusion de ce dernier volume sont de dom Bernard Carasse.

En 1681, dom Innocent Le Masson, général de l'ordre, avec l'approbation de Rome et du chapitre général, fit imprimer à la *Correrie* de la Grande-Chartreuse la 2e édition de la *Nouvelle collection des statuts*, en deux formats, petit in-4° et in-8°. Cette édition reproduisait celle de 1582 avec ces trois différences : 1° en marge de certains passages plus obscurs, le général avait ajouté des notes pour les éclaircir; 2° les ordonnances du chapitre général concernant tout l'ordre publiées depuis 1582 se trouvaient intercalées dans le texte, ou à la fin de chaque chapitre; 3° on avait adouci quelques expressions du chapitre *De reprehensione*, mais ce changement ne regardait pas l'observance. Cette édition répondait à plusieurs vœux exprimés par le saint-siège, et elle fut reçue avec applaudissement dans toutes les provinces de l'ordre. Cependant, quelques religieux d'Espagne firent des réclamations contre les notes marginales et contre une ordonnance du chapitre général de 1679. L'affaire aurait pu être réglée par les supérieurs de l'ordre; mais la cour d'Espagne à Madrid et son ambassadeur à Rome, en raison de la rivalité qui animait alors les Espagnols contre les Français, s'emparèrent du litige et suscitèrent à l'ordre une des plus terribles épreuves qu'il ait traversées. Dom Le Masson soumit l'affaire au pape et triompha de la politique espagnole. Innocent XI accueillit son recours et nomma une Congrégation spéciale de cardinaux pour l'examen des statuts, en vue de les approuver spécialement. Cet examen dura six années et les deux parties en litige furent admises à présenter leurs mémoires contradictoires. Finalement, le 27 mars 1688, Innocent XI, par sa bulle *Injunctum Nobis*, approuva l'édition publiée en 1681 à la Correrie et corrigée en quelques endroits de moindre importance par la Congrégation spéciale qu'il avait constituée à cet effet. Dans cette bulle, le pape loua le zèle de dom Innocent Le Masson et répéta solennellement l'éloge de l'ordre : *Cartusia nunquam reformata, quia nunquam deformata*, en ces termes : *Innocentius prior cartusiæ... ac definitores capituli generalis... animo revolventes ineffabilem divinæ bonitatis altitudinem, qua factum est, ut idem ordo...singulari plane prærogativa ad hoc usque septimum a fundatione sua sæculum in suo primævo instituto absque ulla reformationis necessitate perseveraverit.* Un chartreux italien, dom Pierre Bandini († 1797), rapporte que le même pape dit que si on lui présentait les preuves qu'un chartreux fût mort avec la réputation d'avoir toujours observé sa règle, il n'hésiterait pas à le canoniser. Cf. Dinbani, *Vita del beato Pietro Petroni, Senese*, in-4°, Venise, 1762, p. 115.

Dès que dom Innocent Le Masson eut communication de la bulle *Injunctum Nobis*, et de la liste des corrections à faire dans l'édition de 1681, il fit imprimer des cartons pour les coller sur le texte primitif, et en même temps, il voulut qu'une édition exacte parût à Rome à la typographie de la chambre apostolique, sous le titre suivant : *Nova collectio statutorum... a S. sede apostolica examinata, atque in forma specifica confirmata*, 3e édit., in-8°, Rome, 1688. Les éditions suivantes sont conformes à cette édition romaine, in-8°, La Correrie, 1736; Montreuil-sur-Mer, 1879. La bulle *Injunctum Nobis*, avec le texte des statuts, se trouve aussi dans le bullaire d'Innocent XI, Rome, 1734, t. VIII, p. 448-518. Dom Innocent Le Masson fit traduire en langue vulgaire la IIIe partie des statuts, qui concerne les frères convers et les donnés. Il y eut des éditions française, italienne, espagnole, etc. Il publia aussi les *Statuts des moniales chartreuses tirez des statuts de l'ordre et de quelques ordonnances des chapitres généraux*, in-8°, La Correrie, 1690. Pendant que la Congrégation spéciale nommée par Innocent XI examinait les statuts, le célèbre abbé de Rancé, dont la ferveur, selon le cardinal Bona, ressemblait à de la fureur, publia un livre dans lequel il prétendait que l'ordre des chartreux était déchu de sa ferveur primitive. L'ouvrage parut en 1683, et, grâce aux jansénistes amis de l'auteur, il eut une grande vogue. Des raisons particulières obligèrent dom Le Masson à prémunir ses religieux français contre les assertions du critique. En 1689, il raconta en un volume, qui n'était pas destiné au public, toute la lutte qu'il dut soutenir pour la défense de l'ordre : *Explications de quelques endroits des anciens statuts de l'ordre des chartreux, avec des éclaircissemens donnez sur le sujet d'un libelle qui a été composé contre l'ordre, et qui s'est divulgué secrettement*, in-4°, La Correrie, s. d. Le volume, qui n'avait d'abord que 122 pages, fut complété pour répondre à plusieurs points de doctrine exposés par l'abbé de Rancé. Celui-ci en eut connaissance et il essaya de justifier ses assertions. Dans un autre travail, publié d'abord en 1687, sous le titre de t. Ier des *Annales de l'ordre*, et ensuite, en 1703, sous celui de *Disciplina ordinis cartusiensis*, dom Le Masson fit une réfutation indirecte, mais plus ample et plus calme des mêmes assertions du critique, sans que son nom fût jamais exprimé. Cette polémique a excité le zèle des biographes de l'abbé célèbre; mais

le général des chartreux a eu aussi ses apologistes, par exemple un rédacteur des *Mémoires de Trévoux,* de janvier 1704, et dom Piolin, bénédictin de Solesmes, 1888.

2° *Organisation de l'ordre.* — L'ordre des chartreux, depuis l'institution stable du chapitre général et l'approbation *in forma specifica* de ses statuts par Innocent XI, est ainsi organisé : Le chapitre général est l'autorité suprême de la religion cartusienne. Il s'assemble, chaque année, à la Grande-Chartreuse, sous la présidence du prieur de ce monastère, qui, de droit et toujours, est général de l'ordre, chef du définitoire et des électeurs du définitoire. Avec le prieur de Chartreuse, il y a huit définiteurs élus, chaque année, par six électeurs. Un définiteur ne peut remplir cette charge deux années de suite. La tenue du chapitre général dure quelques jours à peine, mais son autorité est universelle. Le définitoire peut reprendre, condamner et même déposer le supérieur général. Tous les prieurs peuvent assister au chapitre général, et tous, à l'exemple du prieur de Chartreuse, demandent prosternés la *miséricorde,* c'est-à-dire l'absolution de leur charge. Les prieurs absents remplissent ce devoir par une lettre.

Pendant l'année, le prieur de Chartreuse a l'autorité et les pouvoirs du chapitre général. Il peut faire des ordonnances, instituer et destituer les prieurs et les autres officiers, déléguer des commissaires pour la visite des maisons et changer un religieux d'une chartreuse à une autre. Le général est assisté par dom *scribe,* qui est son secrétaire, son aide et son conseil, dans le gouvernement de l'ordre. A Rome, il y a un *procureur général,* qui représente l'ordre et traite avec les Congrégations romaines. Chaque année, le définitoire désigne les *visiteurs* et les *convisiteurs* de chaque province. La visite des maisons soumises à leur inspection a lieu tous les deux ans. Leurs propres maisons reçoivent la visite tous les quatre ans. La Grande-Chartreuse, maison-mère, est visitée tous les six ans par des commissaires nommés spécialement par le définitoire. Un visiteur ne fait pas la visite de la maison de son convisiteur, ni de celle où il a fait sa profession.

Une maison est régulière lorsqu'elle a un prieur, douze moines ou religieux de chœur au moins, et un nombre relatif de frères convers et de frères donnés. Dans chaque maison, il y a trois officiers principaux, le P. *vicaire,* le P. *procureur* et le P. *sacristain.* Si la maison a le noviciat du cloître, un religieux en est chargé avec le titre de P. *maître.* Le noviciat des frères est souvent confié au P. procureur. Dans les maisons plus fréquentées par les étrangers, il y a un P. *coadjuteur,* dont les attributions sont réglées par le prieur. Les *obédiences,* c'est-à-dire les emplois des frères, sont l'objet principal de la sollicitude du P. procureur, qui est aussi l'économe du monastère.

Chez les chartreux on devient prieur d'une maison : 1° par *élection* faite par les profès du couvent, qui y résident au moment de la vacance; 2° par *institution* du chapitre général; 3° par *institution* du général de l'ordre faite pendant l'année. La communauté d'une maison ne peut élire son prieur que dans un de ces trois cas : 1° après la mort de son prieur; 2° après l'absolution ou déposition du prieur faite dans la visite, ou par les commissaires délégués à cet effet; 3° après l'abdication spontanée du prieur. Autrefois, le chapitre général après avoir fait *miséricorde* à un prieur, concédait souvent à la communauté le pouvoir d'élire son successeur. La Grande-Chartreuse a le droit d'élire prieur, tout prieur de n'importe quelle maison de l'ordre. Un prieur d'une chartreuse est inéligible dans toutes les autres maisons, excepté dans celle où il a fait profession. L'élection se fait au scrutin secret, après trois jours de jeûnes et de prières, à l'issue d'une messe solennelle du Saint-Esprit, chantée en présence de toute la communauté. Deux *confirmateurs* président à l'élection au nom de l'ordre. Pour être *électeur,* il faut être profès et résident de la maison, avoir fait les vœux solennels, et avoir reçu au moins le sous-diaconat. Une communauté ne peut procéder à l'élection de son prieur, que lorsqu'elle possède au moins quatre profès ayant fait leurs premiers vœux dans la maison.

Les moniales chartreuses, admises dans l'ordre vers 1145, reçoivent du chapitre général un supérieur spirituel avec le titre de *vicaire,* qui a toujours avec lui un autre religieux de chœur, appelé *coadjuteur,* et un ou deux frères pour le service. Les communautés des moniales ont pour dignitaires la *prieure,* la *sous-prieure,* la *cellérière* et la *maîtresse* des novices. La prieure peut être élue par la communauté ou instituée par le chapitre général et le Père général. Tous les ans, la prieure envoie au chapitre général la demande de sa *miséricorde.* Dans le gouvernement de la maison, la prieure est souvent obligée de consulter le P. vicaire. Les moniales chartreuses de chœur reçoivent la consécration des vierges par l'évêque diocésain, suivant l'ancienne coutume et le rite de l'Église. Elles admettent des sœurs *converses,* des sœurs *données* et des sœurs *tourières.*

Dès son origine, l'ordre des chartreux n'usait jamais d'aliments gras par coutume qui, au chapitre général de 1254, devint une loi stricte, même pour les malades. L'ordre des chartreux est un ordre contemplatif, et partant nécessairement solitaire. Les statuts cartusiens imposent aux religieux la solitude qui les éloigne du monde, et le silence qui les sépare, en quelque sorte, de leurs confrères. Les pratiques de piété et de pénitence, prescrites par la règle, la méditation, la lecture spirituelle, l'office canonial chanté de jour et de nuit, la messe solennelle, sont les principaux moyens de sanctification communs aux chartreux et à tous les religieux qui mènent la vie contemplative. Il n'exagéra donc pas le pape Innocent II, lorsqu'il dit que la religion des chartreux est une religion angélique : *angelica religio!* Ce qui distingue les chartreux des autres ordres contemplatifs, c'est le juste partage entre les exercices de la vie érémitique et ceux de la vie cénobitique. Ce mélange des deux genres de vie des anciens Pères du désert caractérise le dessein principal de saint Bruno et donne la preuve de sa sagesse pratique. « Dans notre ordre, dit le pieux Lansperge, vous avez les deux vies érémitique et cénobitique, et l'une et l'autre tellement tempérée par le Saint-Esprit que tout ce qui, dans l'une ou dans l'autre, aurait pu vous être un danger, n'existe plus, et que l'on a seulement conservé et augmenté tout ce qui sert à votre avancement spirituel et votre perfection. » *Enchiridion,* c. XLIX. Le chartreux est *cénobite* au chœur, au chapitre, au réfectoire, en récréation. En dehors de ces réunions, il est *ermite,* et, selon la remarque de dom Guigues, dans les *Coutumes* de Chartreuse, c. LXXX, sa vie est modelée sur celle de Jésus-Christ au désert. La vie en cellule est le devoir capital du chartreux. « Il doit veiller, dit le statut, avec toute diligence et sollicitude à ne point se créer des nécessités, en dehors des observances réglées et communes, de sortir de cellule, mais plutôt de la considérer comme étant aussi nécessaire à son salut et à sa vie (intérieure), que l'eau est nécessaire aux poissons et la bergerie aux brebis. Plus il demeure en cellule, plus il l'aimera, pourvu qu'il s'y occupe avec ordre et utilité à la lecture, à l'écriture, à la psalmodie, à la prière, à la méditation, à la contemplation, au travail; tandis que s'il en sort souvent, et par légèreté, elle lui deviendra bientôt insupportable ! » Part. II, c. XIV, n. 1. La diversité de ces exercices délasse l'esprit, entretient la santé du corps, fait aimer la solitude et facilite singulièrement la reprise des occupations spirituelles, objet principal de la vie d'un religieux. Nous parlerons spécialement plus loin de l'étude des chartreux. Quant au travail manuel, nous dirons avec M. l'abbé Lefebvre :

« L'enfant de saint Bruno est, selon ses goûts et ses aptitudes, tourneur, menuisier, sculpteur; ou bien encore, il cultive les fleurs de son parterre, enchaîne des grains de chapelet, fend ou scie du bois, et ainsi se rend utile, tout en se récréant. Aux jours de fête, ce travail doit être plus modéré. »

Outre les jeûnes ecclésiastiques communs à tous les fidèles, les chartreux ont des jeûnes particuliers, qu'ils appellent *jeûnes d'ordre* ou fixés par la règle. Les jours de jeûne, ils ne font qu'un seul repas; cependant, le soir, ils peuvent prendre, avec du vin, un morceau de pain de trois à quatre onces. Les jeûnes d'ordre commencent le 14 septembre et se poursuivent sans interruption jusqu'au carême. En dehors de ce temps, il y a jeûne d'ordre aussi une fois par semaine, le jour de l'*abstinence*, qui le plus souvent est le vendredi, et dans quelques autres jours de l'année. Cette *abstinence* consiste à manger du pain et de l'eau avec un peu de sel. Il faut une dispense spéciale du prieur pour en être exempté. Tous les vendredis de l'année, sans exception, il y a abstinence d'œufs et de laitage.

Les chartreux prennent leur repas ensemble, au réfectoire commun, le dimanche, les jours de fêtes avec chapitre, durant les octaves de Noël, de Pâques et de la Pentecôte, les jours d'enterrement et le jour d'installation d'un nouveau prieur. Au réfectoire, le silence est de rigueur, et pendant tout le repas, un religieux fait une lecture fixée par le P. vicaire, dans l'Écriture sainte, les homélies des Pères de l'Église, ou les sermons des anciens chartreux.

Le dimanche et les jours de fêtes de chapitre, en dehors du carême, il y a, entre none et vêpres, un colloque ou récréation commune, et, chaque semaine, les religieux sortent en « spaciment », c'est-à-dire en promenade sous la conduite du P. vicaire, et restent ensemble environ trois heures et demie.

L'habit des chartreux se compose d'une *tunique* ou robe longue en laine blanche, retenue à la taille par une ceinture de cuir blanc, à laquelle, du côté gauche, pend un chapelet de six dizaines. Sur la robe, ils portent une *cuculle* ou scapulaire de même couleur, aussi en laine, et cousu sous un capuchon, qui couvre leur tête pendant la psalmodie et leurs tournées dans le cloître. Leurs *tunicelles* ou chemises, leurs *bas*, *chaussons* et *petites calottes* sont également en laine, ainsi que les draps de lit. Des chaussures en cuir complètent leur costume. En voyage, les *moines* ou religieux de chœur portent une chape et un chapeau noir, les frères *convers* ont une chape et un chapeau châtain, et les frères *donnés* n'ajoutent rien à leur habit ordinaire.

Guillaume de Saint-Thierry, au XIIe siècle, écrivant aux Pères de la chartreuse du Mont-Dieu, fit cet éloge de leur genre de vie : *Altissima est professio vestra, cælos transit, par angelis est, angelicæ similis puritati. Aliorum est Deo servire, vestrum, adhærere. Aliorum est Deum credere, scire, amare, revereri; vestrum est sapere, intelligere, cognoscere, frui.*

III. Histoire de l'ordre. — Nous avons vu précédemment l'origine de l'ordre des chartreux en résumant la vie de son fondateur; nous avons exposé aussi la formation successive de sa règle et son organisation. Il nous reste à le considérer dans son ensemble, à travers les huit siècles et plus de son existence. Nous nous bornerons à signaler sa propagation en Europe, les approbations qu'il a reçues de l'Église, les hommes illustres sortis de ses rangs, les faveurs que les rois, les princes et les grands lui ont accordées, et les épreuves auxquelles il a été soumis dans les persécutions générales des ordres religieux.

1° *Propagation de l'ordre.* — En Calabre, saint Bruno consentit à l'érection d'un monastère régulier, dédié à saint Étienne et dirigé par le B. Lanuin avec le titre de prieur. Cette maison fut construite à l'entrée du désert de Sainte-Marie de la Tour, résidence habituelle de saint Bruno, « maître de l'ermitage, » et de ses successeurs. Après la mort de saint Bruno, le monastère de Saint-Étienne devint une communauté exclusive de cénobites. Mais alors dut disparaître le petit couvent ou la « celle » de Saint-Jacques de Montauro, situé à proximité de la mer Ionienne, établi aussi du vivant de saint Bruno par le B. Lanuin, avec l'approbation de Pascal II. C'était, pour ainsi dire, un lieu d'épreuve, où l'on examinait si les postulants devaient rejoindre les *ermites* de Sainte-Marie, ou les *cénobites* de Saint-Étienne. Quoi qu'il en soit, la chartreuse de Calabre, à l'exception d'une colonie de religieux envoyés à Casottes (Piémont), en 1171, pour y fonder une nouvelle maison indépendante, ne se propagea pas, et finit par se soumettre à l'ordre de Cîteaux vers 1193. L'expansion de la religion cartusienne dérive donc tout entière de l'ermitage de Chartreuse. Depuis l'an 1115, où fut fondé l'ermitage de Portes, dans le Bugey, à l'instar de celui de Chartreuse, selon la liste chronologique publiée par M. Vallier, dans la *Sigillographie de l'ordre des chartreux*, jusqu'à 1200, il y eut trente-sept fondations, dont deux étaient de moniales, Prébayon en 1145 et Bertaud en 1188. Dans le siècle suivant, 1201-1300, surgirent trente-quatre maisons, dont douze étaient pour les moniales. Au XIVe siècle, cent dix fondations vinrent agrandir la famille religieuse des chartreux; trois d'entre elles étaient des couvents de moniales. Quarante-cinq noms de chartreuses nouvelles, fondées au XVe siècle, allongent la liste des maisons de l'ordre. En 1503 et 1507, il y eut quatre fondations, mais deux d'une existence éphémère, et une autre fut transférée, en 1511, à Grenade (Espagne). Le total des chartreuses fondées depuis 1115 jusqu'à 1507 monte à 230, dont 17 étaient des maisons de moniales. Cependant le catalogue officiel publié en 1510 ne donne que 191 chartreuses divisées en dix-sept provinces. La suppression de 40 chartreuses environ doit être attribuée à une de ces trois causes : 1° plusieurs des maisons supprimées étaient transférées dans des endroits plus solitaires, plus salubres et plus convenables au genre de vie des chartreux; 2° quelquefois la dotation était insuffisante pour entretenir une communauté de treize moines, de plusieurs convers et des domestiques nécessaires; 3° dans d'autres cas, l'esprit d'indiscipline et d'opiniâtre rébellion au chapitre général déterminait l'ordre à retrancher du corps les membres récalcitrants. Cette dure nécessité est avérée pour quelques maisons de moniales. Ainsi, en 1510, l'ordre possédait sept monastères de religieuses; mais celui de Bertaud, incendié en 1448, n'existait plus que nominalement, puisque la communauté s'était réfugiée dans les propriétés de la chartreuse de Durbon (*unita domui Durbonis*), où elle demeura jusqu'au commencement du XVIIe siècle, époque à laquelle le chapitre général la fit incorporer à la chartreuse de Prémol. En 1495, le même chapitre dut se montrer sévère envers les moniales de Poleteins, et en 1605, l'ordre supprima le couvent et transféra ses professes à la maison de Salette. Depuis cette époque, le chapitre général refusa toute nouvelle fondation de chartreuses de moniales, même celle que lui proposa Anne d'Autriche, reine de France, et jusqu'à la grande Révolution l'ordre conserva seulement cinq de ces monastères : Prémol, Salette et Gosnay, en France, Mélan, dans la Savoie, et Bruges, en Belgique.

En 1513, Léon X publia la bulle de restitution de la maison de Calabre aux chartreux. La reprise de possession eut lieu le 27 février 1514. Le protestantisme, le schisme d'Angleterre et les guerres de religion n'arrêtèrent pas seulement l'élan des généreux fondateurs et bienfaiteurs des monastères, ils firent encore disparaître, par l'usurpation légale et violente des biens, par le pillage, l'incendie et la destruction des bâtiments, un grand nombre de maisons. L'opuscule du chanoine Aubert Le

Mire, publié à Cologne, en 1609, sous le titre : *Origines cartusianorum monasteriorum per orbem universum,* donne les noms de deux cents chartreuses, même de celles qui n'existaient plus. Trente ans plus tard, en 1639, dom Gérard Eloy publia un autre catalogue des chartreuses, qu'il annexa à ses commentaires de la vie de saint Bruno par Surius, mais il n'en compte que 223, tandis que la liste plus exacte de M. Vallier nous présente 257 maisons jusqu'à 1633 inclusivement. D'après cette liste, depuis 1511 jusqu'à 1667, il y eut trente-trois fondations nouvelles, et l'ordre était partagé en seize provinces. Sous le généralat de dom Innocent Le Masson, les maisons de la province de France, qui en 1510 étaient déjà dix-sept, étant trop nombreuses, furent divisées en deux provinces : *France-sur-Seine* et *France-sur-Loire*. La première comprenait dix chartreuses, la seconde neuf. Au moment de la Révolution, il y avait dans les sept provinces de France soixante-huit maisons. Selon M. Taine, à cette époque, l'ordre comptait 1 444 religieux français. En 1776, par ordre du gouvernement espagnol, on fit le recensement des chartreux d'Espagne, et l'on trouva, dans 15 maisons, 299 Pères et 122 frères, donc au total : 421 chartreux. La maison de Burgos ne figure pas dans ce recensement. Un siècle auparavant, dom Le Masson écrivait : « Actuellement, on compte environ 2 500 religieux, 1 300 convers ou donnés et 170 religieuses, ce qui donnerait une moyenne de douze Pères au plus et de huit à neuf frères dans chaque couvent. A Paris, Villeneuve-près-d'Avignon, Naples, Pavie et dans cinq ou six autres de nos maisons, il y a une quarantaine de Pères; dans la plupart une douzaine ordinairement, et un certain nombre n'en ont que huit, neuf ou dix. » *Annales ord. cart.*, t. I, p. 93.

Le XVIIIe siècle, léger et incrédule, ne comprit ni la grandeur de la vie contemplative ni son utilité pour la société. Aussi fut-il le siècle de la destruction de presque tous les monastères. L'ordre, sauvé miraculeusement de la tourmente révolutionnaire, a repris au XIXe siècle une nouvelle vie. En 1900, les chartreux étaient environ sept cents religieux, et dans les trois monastères de moniales on comptait une centaine de religieuses. La France possédait onze chartreuses, dont cinq avec noviciat; l'Italie avait deux maisons rachetées par l'ordre, dont une avec noviciat, et trois autres chartreuses appartenant au fisc, mais confiées à la garde des religieux; la catholique Espagne tolérait l'existence de deux maisons; l'Angleterre, la Suisse, l'Allemagne et l'Autriche avaient chacune une colonie de chartreux.

2° *Approbations de l'ordre par les souverains pontifes.* — Nous avons déjà rapporté que le B. Urbain II s'intéressa au rétablissement de l'ermitage de Chartreuse, à l'érection d'un petit monastère à Rome, et donna plusieurs bulles en faveur de la maison de Calabre. Tous ses successeurs ont favorisé les enfants de saint Bruno. Le recueil de bulles imprimé à Bâle, en 1510, sous le titre : *Privilegia ordinis cartusiensis et multiplex confirmatio ejusdem,* n'est pas le bullaire complet de l'ordre. Il ne renferme que 133 bulles d'un caractère général, et les archives du Vatican en conservent un très grand nombre d'autres concernant tant l'ordre entier que les maisons particulières. Presque toutes débutent par un éloge de la vie cartusienne. Nicolas V, qui connaissait de bien près les enfants de saint Bruno, le 25 juin 1454, en tête d'une bulle promulguée en faveur de la chartreuse de Mayence, loua solennellement l'ordre entier. Pie II, dans une bulle du mois d'août 1460, manifesta son affection particulière pour les chartreux.

Dans les temps modernes, Léon X restitua à l'ordre la chartreuse de Calabre et autorisa le culte de saint Bruno; Pie IV donna aux chartreux de Rome la permission de quitter le monastère de Sainte-Croix-de-Jérusalem pour se fixer aux Thermes de Dioclétien, où il venait de faire construire l'église de Sainte-Marie-des-Anges; saint Pie V étendit à l'ordre les privilèges accordés aux ordres mendiants; Sixte V approuva le bréviaire; Grégoire XIV, en 1591, confirma les privilèges des chartreux; il étendit le culte de saint Bruno à toute l'Église (1623) et renouvela le droit de jouir de tous les privilèges des religieux mendiants (1623); Clément X éleva le rang de l'office de saint Bruno et le rendit obligatoire dans toute l'Église; Innocent XI accorda la faculté d'absoudre des cas réservés de la bulle *In cœna Domini* et les autres cas réservés au pape, approuva les statuts *in forma specifica* et ratifia l'approbation de la liturgie cartusienne donnée par la S. C. des Rites; Innocent XII renouvela, en 1698, la bulle de Jules II promulguée pour sauvegarder l'unité de l'ordre; Clément XI, ancien cardinal protecteur des chartreux, leur donna pour protecteur le cardinal Albani, son neveu, et fulmina une excommunication *latæ sententiæ* contre quiconque oserait manger de la viande dans l'enclos de leurs monastères (1712); Benoît XIII, en 1727, confirma tous les privilèges accordés à l'ordre; Clément XII, en 1737, exempta les chartreux de la visite de l'évêque respectif, lorsque dans les *granges* dépendantes des monastères on érigerait des oratoires; Benoît XIV autorisa le culte du B. Nicolas Albergati et, à cette occasion, déclara solennellement sa grande estime pour l'ordre des chartreux; en 1741, il avait agréé la dédicace de la vie de saint Bruno composée par le chanoine Zanotti; Pie VI gémit de la suppression arbitraire des chartreuses ordonnée par Joseph II et n'accorda qu'à contre-cœur celle des maisons de Fribourg, de Mayence et de la Valsainte; Pie VII fit rétablir les chartreuses de Rome et de Trisulti, dans les États pontificaux, et applaudit au retour des religieux de la Grande-Chartreuse; Léon XII, après avoir lu le *Directoire des novices,* s'écria : « Donnez-moi un chartreux qui a l'esprit de ce petit livre; et je le canoniserai sans demander d'autres preuves de sa sainteté; » Grégoire XVI, Pie IX et Léon XIII ont favorisé l'ordre et applaudi à son extension durant le XIXe siècle.

3° *Hommes illustres sortis de l'ordre des chartreux.* — L'Église a autorisé le culte du B. Lanuin († 1121), de saint Ayrald, évêque († 1146), du B. Jean d'Espagne († 1160), de saint Anthelme, évêque († 1178), du B. Guillaume Fenoglio, frère convers († vers 1200), du B. Odon († 1200), de saint Hugues, évêque († 1200), de saint Arthaud, évêque († 1206), de saint Étienne, évêque († 1208), de la B. Béatrix († 1290 ?), de sainte Roseline († 1329), du B. Nicolas Albergati, cardinal et évêque († 1443), des dix-huit religieux anglais morts pour la primauté du pape sous Henri VIII. Le nombre de chartreux morts en odeur de sainteté est très grand. Cependant l'ordre s'est toujours montré difficile pour demander au saint-siège l'autorisation de les honorer d'un culte public. Selon la juste remarque de dom Pierre Dorland, répétée par Benoît XIV, il aime plutôt faire des saints que manifester au monde la sainteté de ses membres.

Plusieurs chartreux reçurent la pourpre romaine : dom Bernard, profès de la Grande-Chartreuse († vers 1137), dom Jourdain, profès du Mont-Dieu († 1154), dom Guillaume, évêque démissionnaire de Modène, profès de la Grande-Chartreuse († 1251), le B. Nicolas Albergati († 1443), dom Alphonse-Louis du Plessis de Richelieu († 1653). Pendant le grand schisme, Benoît XIII donna le chapeau cardinalice à dom Dominique Bonafede, en 1415, qui, plus tard, s'étant soumis à Martin V, renonça à sa dignité. La pourpre fut refusée par les généraux dom Jean Birelle (1361), dom Élizaire de Grimaurd de Grisac († 1367), dom Guillaume Raynaud († 1402) et dom François Maresme († 1463). Nicolas V voulait introduire dans le sacré-collège son directeur dom Nicolas de Cortone, prieur de la chartreuse de Florence († 1459), qui ne voulut jamais y consentir. Après la mort de saint Pie V, on trouva dans ses papiers la liste des ecclésias-

tiques et des religieux qu'il se proposait de créer cardinaux; dom Laurent Surius, chartreux, et son ancien condisciple, le B. Pierre Canisius, jésuite, y étaient inscrits. Les généraux de l'ordre, dom Guillaume Raynaud et dom Antoine de Montgeffond, refusèrent le titre et la dignité d'abbé, que les papes Urbain V et Benoît XIII voulaient accorder au prieur de la Grande-Chartreuse à perpétuité.

Deux chartreux ont dignement porté le titre de patriarches : dom Antoine Suriano († 1508), patriarche de Venise, et dom Antoine de Saint-Joseph de Castro († 1814), patriarche de Lisbonne. A la fin du XVIIe siècle (1681), Morozzo comptait soixante-six archevêques et évêques chartreux. On peut ajouter à ce nombre Alexandre de Montecatini, archevêque d'Avignon († 1688), Raymond Rubi, évêque de Catane († 1729), le patriarche de Lisbonne mentionné plus haut et Léon Niccolaï, évêque de Pistoie et Prato († 1857). Dom Jean Rode, chartreux de Trèves († 1439), fut élu abbé de Saint-Martin de la même ville par ordre de Martin V, et prit l'initiative de la réforme des bénédictins d'Allemagne, dite de Bursfeld, qui finit par réunir plus de 140 monastères. Dom Léonard Bonafede, chartreux de Florence, fut abbé commendataire de l'abbaye bénédictine de Saint-Thiébaut, en Toscane, hospitalier du grand hôpital de Sainte-Marie-Nouvelle de Florence, commandeur de l'hôpital du Saint-Esprit de Saxe, à Rome, ensuite évêque de Vesta, dans le royaume de Naples, et puis de Cortone (1529). Il avait été parrain de Catherine de Médicis, reine de France. Grégoire XIII, en 1583, fit commandeur de l'hôpital du Saint-Esprit de Saxe, à Rome, le chartreux dom Jean-Baptiste Ruino († 1589). Depuis le XIIe siècle jusqu'en 1845, le saint-siège a confié à des chartreux des légations, des missions importantes et des visites apostoliques des autres ordres religieux.

4° *Faveurs des rois, des princes et des grands envers les chartreux.* — Nous avons déjà signalé les faveurs accordées par les papes. Chaque province de l'ordre pourrait publier son bullaire aussi bien que le livre d'or de ses bienfaiteurs. Parmi les fondateurs de chartreuses nous pouvons mentionner Innocent III, Jean XXII, Innocent VI, Grégoire XI, Clément VII (Robert de Genève), Sixte IV et Pie IV. Plusieurs cardinaux, beaucoup d'évêques et autres dignitaires ecclésiastiques ont fondé ou favorisé, par des secours pécuniaires, la fondation de maisons cartusiennes. Deux empereurs d'Allemagne, les dauphins de Vienne, les comtes et ducs de Savoie, les ducs de Bourgogne, de Bavière, de Bretagne, et souvent leurs épouses et leurs parentes, les rois d'Aragon, de Castille, d'Angleterre, d'Écosse, de Hongrie, et surtout de France sont inscrits sur la liste des fondateurs. Souvent des comtes, des ducs, des nobles, voire même des bourgeois, entreprenaient la coûteuse érection d'une chartreuse. Quelques maisons seulement (à peine sept ou huit), jusqu'au milieu du XVIIe siècle, purent en fonder d'autres. Des personnes pieuses fondaient un chartreux, c'est-à-dire donnaient les fonds nécessaires pour bâtir une cellule au cloître, et le religieux, qui l'habitait, devait prier pour ses fondateurs. Les noms ou les armoiries des bienfaiteurs étaient gravés sur une pierre à l'entrée de la cellule ou peints sur verre et placés dans une des fenêtres.

La tenue régulière du chapitre général et l'exacte observance de ses dispositions exigeaient des revenus relativement considérables; des bienfaiteurs y pourvurent. Alphonse, roi d'Aragon, en 1185, et saint Louis, roi de France, en 1237, sont les premiers de la longue liste de ceux qui donnèrent des fonds pour le chapitre général. En 1719, le régent accorda à tout chartreux, français et étranger, se rendant au chapitre, ou montant en chartreuse à d'autres époques pour affaire de l'ordre, le privilège de passer, en tout lieu, sans avoir à payer aucune redevance, ainsi que le droit de soustraire à toutes visites les sacs de voyage, malles et valises. Les personnes qui accompagnaient les chartreux jouissaient du même privilège. Cette concession était la suite de beaucoup d'autres faveurs accordées par les rois de France à l'ordre des chartreux. Saint Louis offrit à la Grande-Chartreuse une des épines de la sainte couronne une relique insigne de la vraie croix et de magnifiques tentures en velours rouge qui disparurent en 1791 après avoir été arrachées aux flammes de huit incendies. En 1370, Charles V fonda à la Grande-Chartreuse la chapelle dite d'abord *royale,* et ensuite *de Saint-Louis.* On y célébrait tous les jours une messe pour le roi, la reine, le dauphin et le peuple français. Louis XIII dépensa 30 000 livres pour la restauration de cette chapelle, et Louis XIV le fit refaire après l'incendie de 1676. Déjà en 1663, « pour obliger davantage lesdits religieux à continuer leurs prières pour notre prospérité et bien de notre État, » comme il s'exprimait dans ses lettres patentes, le grand roi renouvela tous les privilèges et concessions accordés à l'ordre par ses prédécesseurs. Les princesses de la maison de France, qui devenaient reines de pays étrangers, favorisaient les chartreux. Au XVIIe siècle, Christine de Bourbon, fille de Henri IV et veuve de Victor-Amédée, fonda la chartreuse de Collegno, près de Turin, et Marie-Louise d'Orléans, femme de Charles II, roi d'Espagne, appelée dans l'ordre « notre mère prieure », fit vœu, avec le roi son époux, de promouvoir l'exacte observance des statuts dans les maisons d'Espagne afin d'attirer les bénédictions du ciel sur la famille royale.

5° *Épreuves de l'ordre des chartreux dans les persécutions générales des ordres religieux.* — Un ordre religieux, qui compte plus de huit siècles d'existence, a nécessairement subi bien des épreuves. Au Ier siècle de l'ordre, les chartreux eurent à souffrir à cause des schismes causés par les antipapes. Le premier martyr, le vénérable Landuin, périt victime de son attachement et de son obéissance au légitime pasteur de l'Église. Pendant le grand schisme d'Occident, deux chartreux italiens, délégués de Boniface IX auprès du roi de France, furent faits prisonniers par Clément VII (Robert de Genève), et ne furent remis en liberté que par l'intervention de l'université de Paris et de Charles VI.

Au XVe siècle, les chartreux de Bohême furent massacrés par les hussites, mais le XVIe siècle est le siècle des martyrs chartreux. En Styrie et en Autriche, les hérétiques (1521) et les Turcs (1529) font les premières victimes. En Angleterre, Henri VIII fit mourir de diverses manières dix-huit fils de saint Bruno. En Hollande, à Ruremonde, et en France, les protestants, luthériens, huguenots ou gueux, détruisirent les monastères et massacrèrent les religieux. Au XVIIe siècle, le sang cartusien fut aussi versé dans la Dordogne, en France, par les huguenots, et dans la Styrie par les musulmans.

Le XVIIIe siècle fut fécond en dissensions, en scissions et en ruines. D'abord, l'ordre dut sévir avec énergie contre un certain nombre de religieux de la province de France-sur-Seine imbus des doctrines jansénistes et rebelles aux bulles des papes et aux lois de l'État. Plusieurs s'évadèrent de leurs monastères, sortirent de France et se réfugièrent à Utrecht, en Hollande, où ils prétendaient vivre en communauté régulière en attendant les décisions du futur concile, auquel ils avaient fait appel. Le général s'efforça de les faire rentrer sous l'obéisssance de l'Église et de l'ordre; quelques-uns, revinrent au devoir, mais la plupart, circonvenus par la secte, demeurèrent dans l'apostasie. Une autre épreuve vint affliger l'ordre dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. Les parlements français, animés de l'esprit gallican et janséniste, voulurent réformer les ordres religieux, sans mandat du saint-siège, et firent instituer une commission à cet effet. Le chapitre général de 1772 prit une résolution qui, tout en préservant les chartreuses de

France de la visite de la commission, ne put cependant pas préserver l'ordre de plusieurs dispositions, prises par le roi, mais contraires aux saints canons. Il adressa une supplique à Louis XV, le priant de confirmer de son autorité les statuts approuvés, en 1688, par Innocent XI. Le roi, « de l'avis de son conseil, » confirma et autorisa l'observance des statuts, mais avec ces restrictions : 1° Qu'il ne serait infligé aucune peine aux religieux qui auraient des causes légitimes de se pourvoir dans les tribunaux ordinaires; 2° que les moniales ne pourraient faire profession qu'à dix-huit ans accomplis; 3° que les statuts ne seraient envoyés dans les autres maisons qu'avec une copie des lettres patentes et l'arrêt du parlement; 4° qu'on ne notifierait les statuts aux religieux qu'avec ledit arrêt.

Vers la même époque, un esprit schismatique se répandit parmi toutes les nations catholiques. Chacune voulait avoir son Église propre, ses ordres religieux particuliers, gouvernés par des supérieurs du même pays, absolument indépendants de toute autorité étrangère. Après bien des tracasseries et des débats, les deux provinces d'Espagne furent érigées en congrégation autonome par Pie VI (1784). [La cour de Naples publia, le 1er septembre 1788, un décret qui réunissait en un seul corps les chartreuses napolitaines, leur défendant toute dépendance et toute communication avec le général et le chapitre de l'ordre. Ce décret n'avait aucune approbation du saint-siège, parce qu'à cette époque, les relations diplomatiques entre Rome et Naples étaient interrompues. Il n'y a aucune preuve que, dans la suite, le pape l'ait explicitement confirmé. La sérénissime république de Venise et l'empereur Joseph II supprimèrent les chartreuses de leurs États. Ailleurs, on s'adressa au pape et, sous le prétexte d'avoir des fonds pour établir des collèges et propager l'instruction publique, on obtint la fermeture des maisons cartusiennes et l'aliénation de leurs biens. En Toscane, le grand-duc supprima, en 1783, la chartreuse de Maggiani, et en 1788, celle de Pontiniani. Les autres chartreuses de ce petit État furent soumises aux lois vexatoires dites *léopoldines*. Au début de la Révolution, le chapitre général n'avait plus d'autorité que sur les 68 maisons de France, qui comptaient 1144 religieux, sur les deux chartreuses du Portugal, sur celles de la Savoie et du Piémont, ainsi que celles des divers cantons de la Suisse et des États pontificaux. Les décrets de l'Assemblée nationale détruisirent les monastères de France, et les armées françaises parcourant l'Europe achevèrent la ruine presque totale de l'ordre. Au jour de la dispersion, on comptait à la Grande-Chartreuse (et dans ses succursales de Currière et Chalais) 34 Pères.

Pendant la tourmente révolutionnaire beaucoup de chartreux furent emprisonnés pour la foi, plusieurs montèrent à l'échafaud, ainsi que la Mère prieure des moniales de Gosnay, Françoise-Marie Briois, décapitée à Arras le 27 juin 1794; beaucoup d'autres périrent de souffrances et de misère dans les prisons ou sur les pontons; quelques autres furent déportés. Dans la *Grande vie des saints* de Collin de Plancy et de l'abbé Daras, on a inséré, les noms de 29 chartreux au martyrologe de la Révolution française. Mais il y a erreur au sujet de dom Pierre Capelle, chartreux de Vauclaire, condamné à mort par le tribunal de Périgueux. Ce religieux ne fut pas exécuté, et rentra à la Grande-Chartreuse, où il était sacristain en 1822. M. l'abbé Lefebvre a reproduit cette erreur. Sa liste des chartreux martyrs et confesseurs de la foi à cette époque contient 50 noms parmi lesquels figurent deux frères et la Vén. Mère Briois.

Durant les premières années du XIXe siècle, Napoléon et les rois créés par lui supprimèrent presque toutes les maisons de l'ordre. La Restauration favorisa les chartreux. Louis XVIII, sans restituer à l'ordre la propriété du monastère de Chartreuse, permit néanmoins au R. P. vicaire général d'y demeurer avec sa communauté (27 avril 1816). La rentrée des solitaires eut lieu le 8 juillet aux acclamations des populations voisines. Dans la foule enthousiaste, il y avait un enfant de Saint-Pierre d'Entremont, nommé Châtel, qui, 87 ans après, le 29 avril 1903, assista à l'expulsion des religieux de la Grande-Chartreuse. A la fin de l'année 1816, la nouvelle communauté de Chartreuse comptait seize religieux de chœur dont plusieurs avaient confessé leur foi devant les tribunaux, dans les prisons et sur les pontons. Bientôt, la Grande-Chartreuse, ayant trouvé des ressources inespérées, put admettre gratuitement des postulants et, après les avoir formés, les envoya successivement dans les chartreuses qu'elle rachetait à mesure que s'accroissait le nombre des sujets. Elle fournit aux maisons nouvelles les supérieurs, en même temps que l'argent nécessaire pour leur constitution régulière. Il en résulta l'unité d'esprit qui règne dans les maisons de diverses nations. Les concordats conclus entre le saint-siège et les princes italiens permirent le rétablissement de deux maisons dans le royaume des Deux-Siciles avec la subordination au chapitre général de Chartreuse, ainsi que de deux autres en Toscane. Pie VII rétablit la chartreuse de Trisulti, et lui confia l'administration de celle de Rome. Sous Léon XII, Trisulti fut aussi chargé de l'ancienne abbaye de Fossanova, où mourut saint Thomas d'Aquin, et pendant quelques années il y eut une petite communauté. Après 1830, Charles-Albert rappela les chartreux à Collegno, toléra l'établissement de quelques religieux dans l'ancien couvent bénédictin de Saint-Julien d'Albaro, près de Gênes (1841-1842), et autorisa le rachat de la chartreuse du Reposoir, dans la Savoie (1844), par la Grande-Chartreuse. En 1843, l'empereur d'Autriche confia à l'ordre la célèbre chartreuse de Pavie. Tandis que l'ordre progressait en France et en Italie, la Révolution triomphante supprimait les maisons du Portugal (1835) qui avaient toujours été soumises au R. P. général. En la même année le gouvernement espagnol dispersait la congrégation cartusienne et s'emparait de ses biens. Les maisons qui existaient encore en Suisse furent aussi supprimées (1847). En 1854, le Piémont ferma la chartreuse de Collegno (Turin) et celle du Reposoir, en Savoie. Les succès de la maison de Savoie en Italie aboutirent à la loi de suppression de tous les couvents du nouveau royaume (1866), loi qui, en 1873, fut étendue aux maisons religieuses des États pontificaux. Le *Kulturkampf* allemand ferma, en 1873, la chartreuse de Haïn, près de Düsseldorf, dans la Prusse rhénane. Cette maison n'avait que quatre années d'existence. Cependant, la Grande-Chartreuse se dilatait en France et envoyait des colonies à Mougères, ancien couvent de dominicains, près de Caux (Hérault), en 1825. Dix ans plus tard, elle rachetait les chartreuses de Bosserville, près de Nancy, et de Valbonne, dans le Gard. En 1843, on put entreprendre la restauration de la chartreuse de Montrieux (Var); puis on acquit Portes (Ain), en 1855, et Vauclaire, en 1858. Les moniales chartreuses possédaient à cette époque les maisons de Beauregard (Isère) et de la Bastide Saint-Pierre (Tarn-et-Garonne). Sous le généralat de dom Charles-Marie Saisson (1863-1877), l'ordre racheta les anciennes maisons du Reposoir (Haute-Savoie), de Sélignac (Ain), de Notre-Dame-des-Prés (Pas-de-Calais) et de Glandier (Corrèze). Les moniales eurent une autre maison à Notre-Dame-du-Gard, dans la Somme, et l'on commença à établir des monastères à l'étranger. Ainsi, aux frais de la Grande-Chartreuse, on racheta la Valsainte (Suisse) et Montealegre (Espagne) et on fit l'acquisition de Parkminster (Angleterre) et de Haïn (Allemagne). Le général dom Anselme-Marie Bruniaux eut la joie de recevoir la chartreuse de Miraflorès, près de Burgos, offerte à l'ordre par l'archevêque de cette ville

et par les derniers religieux de l'ancienne congrégation espagnole (1880). Les maisons d'Italie, confisquées par le gouvernement, ne pouvant plus recevoir de sujets, le même général racheta la chartreuse de Vedana, près de Belluno, et y établit un noviciat selon l'observance de Chartreuse (1882). Le 11 avril 1887, les chartreux de Calabre firent un contrat d'échange avec la commune de Serra-San-Bruno, et rentrèrent ainsi en possession de l'ancienne maison des Saints-Étienne-et-Bruno, où se conservent les reliques du fondateur et de son compagnon, le B. Lanuin. En 1890, les chartreux allemands furent autorisés à rentrer dans la chartreuse de Haïn fermée pendant le *Kulturkampf*. En 1900, l'ordre était partagé en trois provinces et comptait environ 700 religieux et une centaine de moniales.

Maintenant la France, qui, pendant des siècles, a donné le plus grand nombre d'enfants à saint Bruno, a fermé pour la seconde fois les couvents, et a obligé les chartreux à vivre en exil. En vertu de loi du 1er juillet 1901, dix chartreuses dont quatre avec noviciat, disparurent. Mais de nouvelles maisons surgirent à l'étranger. Sans parler des maisons dites *de refuge*, où les communautés chassées durent se fixer jusqu'au jour où elles pourront s'établir régulièrement dans de véritables chartreuses, l'ordre possède aujourd'hui en Italie trois maisons régulières : La Farneta, près de Lucques, avec noviciat, résidence provisoire du T. R. P. général, Vedana, près de Belluno, aussi avec noviciat, Serra-San-Bruno, en Calabre. Il y a, en Italie, trois chartreuses déclarées « monuments nationaux », où le gouvernement permet à un certain nombre de religieux de demeurer à titre de gardiens; ce sont les chartreuses de Florence, de Pise et de Trisulti (province de Rome). Deux anciens couvents du Piémont sont habités par des moniales sorties de France. Il y a trois chartreuses en Espagne, une en Angleterre, deux en Belgique, une en Allemagne, une autre en Autriche et une dernière dans le canton de Fribourg en Suisse, où l'ordre, en 1903 et 1904, avec le consentement du saint-siège, a tenu son chapitre général.

Statuta ordinis cartusiensis a domno Guigone priore Cartusiæ edita; au feuillet 254 : *Privilegia ordinis cartusiensis et multiplex confirmatio ejusdem*, in-fol., Bâle, 1510. C'est le recueil de tous les statuts de l'ordre des chartreux, depuis les *Coutumes* de dom Guigues Ier jusqu'à la troisième compilation de dom François Dupuy. Les feuillets 187 a-250 a contiennent le répertoire des statuts par ordre alphabétique. Les *Privilegia* sont le bullaire de l'ordre, mais fort incomplet. Cette partie manque dans plusieurs exemplaires. — *Annales ordinis cartusiensis tribus tomis distributi. Tomus primus complectens ea quæ ad institutionem, disciplinam et observantias ordinis spectant*, in-fol., La Correrie, 1687. L'auteur est dom Innocent Le Masson, qui, en 1703, fit imprimer plusieurs cartons, un appendice et un nouveau titre pour mettre au service du public cet ouvrage important, sous ce titre : *Disciplina ordinis cartusiensis in tres libros distributa*, in-fol., Paris, 1703. Une nouvelle édition, enrichie d'une préface explicative, a été imprimée, en 1894, in-fol., à la chartreuse de Notre-Dame-des-Prés, à Neuville-sur-Montreuil. — D. Nicolas Molin, *Historia cartusiana ab origine ordinis usque ad tempus auctoris anno 1368 defuncti. Tomus I a S. P. N. Brunone usque ad R. P. Aymonem*, in-4°, Tournai, 1903. La suite paraîtra prochainement.

Annales ordinis cartusiensis ab anno 1084 ad annum 1429, auctore D. Carolo Le Couteulx, cartusiano, nunc primum a monachis ejusdem ordinis in lucem editi, 8 in-4°, Montreuil-sur-Mer, 1887-1891. — *Ephemerides ordinis cartusiensis, auctore D. Leone Le Vasseur, cartusiano, nunc primum a monachis ejusdem ordinis in lucem editæ*, 5 in-4°, Montreuil-sur-Mer, 1890-1893. — Dom Victor-Marie Doreau, *Les Éphémérides de l'ordre des chartreux*, 4 in-8°, Montreuil-sur-Mer, 1897-1900. — Le P. Rogey, mariste, *Les chartreux peints par leurs Éphémérides*, in-8°, Lyon, 1901; trad. italienne par un religieux de la chartreuse de Vedana (Belluno), in-16, [illegible], 1902. — D. Benoît Tromby, profès de la chartreuse de Calabre († 1788), *Risposta d'un anonimo certosino* [illegible] *D. Francesco Vargas Macciucca... colla quale si asserisce falsi quei diplomi della medesima* (certosa), *che si difendono, e mostrano veri colla Storia critica e diplomatica*, in-4°, Naples, 1766. — *Storia critico-cronologica diplomatica del patriarca S. Brunone e del suo ordine cartusiano... compilata dal P. D. Benedetto Tromby*, 10 in-fol., Naples, 1773-1779. — *D. Petri Dorlandi, Diestensis cartusiæ prioris doctissimi, Chronicon cartusiense... ante annos quidem centum ab auctore conscriptum, nunc autem primo e latebris erutum, ac selectarum quarumdam adjectione notarum illustratum, publicoque bono promulgatum, studio F. Theodori Petræi, cartusiæ Coloniensis alumni*, in-8°, Cologne, 1608; trad. franç. par « Maistre Adrien Driscart, pasteur de Notre-Dame en Tournay », in-8°, Tournai, 1644. — *Opusculum Arnoldi Bostii, carmelitæ Gandensis, de præcipuis aliquot cartusianæ familiæ Patribus... e tenebris erutum studio ac labore F. Theodori Petrei, cartusiæ Coloniensis alumni*, in-8°, Cologne, 1609. — *Bibliotheca cartusiana sive illustrium sacri cartusiensis ordinis scriptorum catalogus, auctore F. Theodoro Petrejo... Accesserunt origines omnium per orbem cartusiarum quas eruendo publicavit Rever. D. Aubertus Miræus*, in-8°, Cologne, 1609. — *Appendix Bibliothecæ cartusianæ*, in-8°, Cologne, 1609, 15 pages. — Dom Stanislas-Marie Autore, *Bibliotheca cartusiano-mariana seu breves notitiæ scriptorum sacri ordinis cartusiensis, qui de beatissima Deipara Virgine Maria tractatus et libellos, hymnos aut sermones conscripserunt*, in-8°, Montreuil-sur-Mer, 1898, tiré à 100 exemplaires non mis dans le commerce. — *Bibliotheca carthusiana. 1084-1884*, in-8°, Munich, 1884, 90 pages, 1372 numeros, frontispice gravé; c'est le 40e catalogue de la librairie de M. Louis Rosenthal, de Munich, fort intéressant pour la bibliographie des chartreux. — Dom Jean Hagen de Indagine, chartreux d'Erfurt († 1475), *De perfectione et exercitiis sacri cartusiensis ordinis libri duo*, in-12, Cologne, 1606, 1608 (?), 1609; Lyon, 1643. — Le Vén. Denys de Leewis, de Ryckel († 1471), *De præconio sive laude ordinis carthusiensis, liber unus*, in-fol., Cologne, 1532, *Opera minora*, t. II; Cologne, 1559, *Opuscula insigniora*. Ce livre paraîtra prochainement dans la nouvelle édition des œuvres complètes du Vén. Denys, où l'on trouvera aussi les autres opuscules composés pour la formation des novices. — Dom Pierre Cousturier (Sutor), chartreux de Paris († 1537), *De vita cartusiana libri duo*, in-4°, Paris, 1522; in-8°, Louvain, 1572; Cologne, 1609. — *The hill of perfection* in-4°, Londres, 1497; *Mons perfectionis ad cartusianos, auctore Joanne Alcoch, episcopo Londinensi*, in-4°, 1501. — M. Claude Héméré, docteur en théologie, *Cartusianus sive iter ad sapientiam*, in-8°, Vermand, 1626. — Dom Innocent Le Masson, général de l'ordre († 1703), *Directoire des novices chartreux de l'un et de l'autre sexe*, 1660; cette première édition existait encore en 1785; in-12, 1676, s. l.; 1687, 1760 (pour les religieux du cloître seulement), in-18, Avignon, 1867, 1874; *Édition spéciale aux moniales du même ordre*, in-18, Avignon, 1869; trad. latine par dom Innocent lui-même, petit in-8° et in-16 (Lyon), 1676, annexé aux éditions des statuts, 1681, 1688, 1736; *Directorium*, in-16, Montreuil-sur-Mer. Ce *Directoire*, arrangé à l'usage des frères lais par l'auteur lui-même, se trouve annexé à toutes les traductions de leurs statuts. — *Spiritus cartusiensis a Reverendo in Christo Patre Domino Innocentio Le Masson... in annalibus ordinis dilucidatus, nunc vero ad commodiorem alumnorum usum per extractum in hanc formam a quodam Buxianæ cartusiæ professo digestus, et cum licentia superiorum in lucem datus*, in-12, Ottoburæ, 1754. — *Idea de un verdadero cartujo*, in-8°, Valence, 1775. — *Idea veri cartusiani*, 1792, imprimé aussi en Espagne, patrie de l'auteur anonyme, qui fut prieur de plusieurs maisons. — *Idée d'un véritable chartreux*, in-24, édition faite en Espagne avec l'*imprimatur* de l'inquisiteur général Mabil. Il y a une autre traduction française, Nancy, 1853; une traduction portugaise et une autre italienne, Naples, 1856. — *Exposé du genre de vie des chartreux*, in-18, Avignon, 1873. — *Brevi cenni sul genere di vita dei certosini*, in-16, Belluno, 1886. — *Le chartreux, origines, esprit, vie intime*, in-16, Currière (Isère), 1896, 1898; Tournai, 1903; traduit en italien.

Au sujet de l'abstinence perpétuelle de la viande pratiquée dans l'ordre des chartreux on trouve des dissertations apologétiques dans les œuvres du médecin Arnaud de Villeneuve, du cardinal Pierre d'Ailly, de Gerson, de dom Pierre Cousturier (Sutor) dans son ouvrage *De vita cartusiana*, du P. Théophile Raynaud, etc. — *Ægidii Carlerii, decani Cameracensis, Epistola super non esu carnium a cartusiensibus*, se trouve dans ses œuvres ms. conservées à Paris, à la bibliothèque Mazarine, n. 1337. — Dom Innocent Casanova, chartreux napolitain († 1727), *Apologetica pro semper laudabili, inviolabiliterque servata a*

carnibus abstinent, carthusianorum perpetua, in-12, Venise, 1686.

Dom Cyprien-Marie Boutrais († 1900), *La Grande-Chartreuse par un chartreux*, in-12, Grenoble, 1881, 1882, 1884, 1887, 1891, 1892, 1896; trad. anglaise, Londres, 1893. — *Les derniers jours de la Grande-Chartreuse, Journal de l'un des religieux expulsés, suivi du procès-verbal authentique de l'expulsion dressé par MM. Pichat, député, et Urbain Poncet, avocat*, in-18, Pignerol, 1903; 2e édit., 1903; trad. italienne illustrée, in-18, Pinerolo, 1904; trad. allemande, 1904. — Mgr Dominique Taccone-Gallucci, *Memorie storiche della certosa de' Santi Stefano e Brunone in Calabria*, in-8°, Naples, 1885, dans les *Monografie di storia calabra ecclesiastica*, du même prélat, in-8°, Reggio-Calabria, 1900. — Camille Tutini, prêtre de Naples, *Prospectus historiæ ordinis cartusiani. Additum est breve chronicon monasterii S. Stephani de Nemore ejusdem ordinis necnon series carthusiarum per orbem*, in-8°, Viterbe, s. d. (vers 1636). Ce *Prospectus* est pour ainsi dire la table chronologique de la grande histoire de l'ordre que l'abbé Tutini avait préparée, mais qu'il ne put pas livrer au public. Cet ouvrage se trouve aujourd'hui à la *Biblioteca di S. Angelo a Nido*, à Naples. — Dom Bernard Pellicione, chartreux italien († 1655), *Arbor eorumdem illustrium scriptorum et generalium ordinis cartusiensis*, Bologne, 1661. — Charles-Joseph Morotius, *Theatrum chronologicum sacri cartusiensis ordinis, lectori exhibens relatas ejusdem primordia et consuetudines, priores Magnæ Cartusiæ ord. gen., cardinalium purpuras, episcoporum infulas, scriptorum Athenæum, piorum fastos, singularum denique per orbem cartusiarum erectiones...*, in-4°, Turin, 1681. — Joseph de Bonis, *De præclaris cartusiensis instituti monumentis commentarius totius ordinis historiæ describendæ facile accomodatus*, in-12, Bologne, 1791. — C. Boccella, *Delle certose e dei certosini. La certosa di Pisa. Quella di Lucca*, in-12, Lucques, 1842. — Luigi Biraghi, *Che fanno i certosini nella certosa di Pavia?* in-8°, Milan, 1853. — Abbé F.-A. Lefebvre, *Saint Bruno et l'ordre des chartreux*, 2 in-8°, Paris, 1883. — Albert Hyrvoix, *L'ordre des chartreux*, in-8°, Paris, 1885. — G. C. Williamson, *The books of the carthusians*, in-4°, Édimbourg, 1896.

Culte de la Vierge Marie dans l'ordre : *S. Maria protectrix carthusianorum*, Anvers, vers 1580 : ce sont quinze gravures in-4° de Gaspar Huberti, dessinées par F. Donck. — *La certosa immacolata e sempre costante nel glorificare il mistero dell' immacolata Concezione di Maria, madre di Dio, per sette secoli. Opera del P. Giuseppe de Luciis d. C. di Gesù dedicata a tutte le certose del mondo*, Napoli, 1698. Ouvrage ms. conservé aujourd'hui à la Bibliothèque nationale de Naples; codex ms. de papier, petit in-fol., 267 feuillets, n. XI a. 48. — *Nederland en Maria de Kartuizers*, art. du R. P. Boomars, rédemptoriste, publiés dans le *De Volks Missionaris*, décembre 1896 et janvier-février 1897. Voir aussi le t. II du *Congrès Marial de Lyon*, 1900, p. 385 sq.

Ouvrages sur les chartreuses d'Angleterre : *Monasticon anglicanum*, in-fol., Londres, 1645, p. 949-977 : *Cænobia cartusiana de ordine cartusiensi*. Le même ouvrage reparut, 3 in-fol., Londres, 1682; 8 in-fol., 1817-1830, 1846. Il y a un abrégé, in-fol., 1693, 1718. — Dom Maurice Chauncy, chartreux de Londres († 1581), *Historia aliquot nostri sæculi martyrum*, in-4°, Mayence, 1550; dans l'ouvrage intitulé : *Illustria Ecclesiæ catholicæ trophæa*, in-8°, Munich, 1573; *Historia*, etc., in-12, Burgos, 1583; *Vitæ et martyrii cartusianorum qui Londini*, etc., in-8°, Milan, 1606. En l'année 1608, dom Arnold Havens, prieur de la chartreuse de Gand, retoucha le style de l'histoire rédigée par dom Chauncy, et publia son œuvre lui-même à Gand avec la relation, qu'il avait composée, du martyre des douze chartreux de Ruremonde. Il permit aussi à dom Théodore Petrejus de faire imprimer sa revision de l'histoire de dom Chauncy à Cologne. Elle parut également en 1608, petit in-8°. Les chartreux de Wurzbourg, avec l'agrément de dom Havens, firent imprimer sa revision, avec un titre différent et des gravures, en la même année 1608, dans le même format. *Historica relatio*, in-4°, s. l., 1608. L'édit. ultérieure à Bruxelles en 1753, par P. Foppens, renferme la revision de dom Havens et quatre appendices. Le texte primitif de dom Chauncy a été réimprimé, in-8°, en 1888, à la chartreuse de Montreuil-sur-Mer. Dans les *Analecta bollandiana*, t. VI, p. 36-51, il y a un abrégé tiré d'un ms. de La Haye, et dans le t. XIV, p. 268-283, on a publié un autre abrégé d'après un ms. de Vienne. Ces deux abrégés sont l'œuvre de l'auteur même. Enfin, dans le t. XXII (1903), p. 54-75, le R. P. van Ortroy, bollandiste, a publié un autre abrégé fait par dom Chauncy, au mois d'avril 1564, selon une copie trouvée aux archives du Vatican. — Dom Victor-Marie Doreau, *Origine du schisme d'Angleterre. Henri VIII et les martyrs de la chartreuse de Londres*, in-8°, Paris, 1890. — Il y a des monographies de la chartreuse de Londres, de celles de Witham et Henton, et de l'actuelle de Saint-Hugues, à Parkminster (Sussex).

Chartreuses d'Espagne : Joseph de Vallès, *Primer instituto de la sagrada religion de la cartuja. Fundaciones de los conventos de toda España...*, in-4°, Madrid, 1663; in-8°, Barcelone, 1792. — Dom Antonio Ponz, *Viage por España*, 1798. Cf. t. IX, X, XVII. — Voir aussi les monographies publiées par M. Tarin et par M. Valentin, et la vie de Denys le chartreux par le P. Cassani.

Chartreuses de la Belgique : Dom Gérard Eloy, chartreux de Bruxelles († 1641), *Origines cartusiarum Belgii publicabat Arnoldus Raissius Duacenas*, in-8°, Douai, 1632. — Sur la chartreuse de Scheutz-lez-Bruxelles on doit consulter les monographies de Bullaert, de Vaddere, et celle de dom Pierre D'Wal, publiée par Sander.

Chartreuses du Piémont : F. S. Provana di Colleguo, *Notizie e documenti di alcune certose del Piemonte*, in-4°, Turin, 1895. — *Notizie e documenti... raccolte e compilate dal conte Saverio Provana di Collegno e pubblicate del figlio conte Luigi*, dans la *Miscellanea di storia italiana*, 3e série, in-8°, Turin, 1901, t. VI.

Chartreuses de Hongrie : *A Karthäusiak Magyar orizágban. a magyar tudományos Akademia altal Ottványi-dijjal Iutalmazott pályamii irta Dedek Crescens Lajos elöszóval ellata Fraknói vilmos; Szerzo saját Kiadása*, in-8°, Budapest, 1889.

Chartreuses de la province de Picardie : Dom François Ganneron, chartreux du Mont-Dieu († 1669), *Synopsis PP. visitatorum provinciæ Picardiæ ordinis cartusiensis*, in-8°, Montreuil-sur-Mer, 1893. — Voir aussi les ouvrages de M. l'abbé Lefebvre sur la chartreuse de N.-D.-des-Prés et sur celle d'Abbeville, et les *Mémoires sur la vie de M. Jean Levasseur... et sur la fondation de la chartreuse de la Boutillerie*, in-8°, Lille, 1854.

Chartreuses suisses : voir l'*Helvetia sacra* de M. F. de Muliner, les monographies de M. l'abbé Nicklès sur les chartreuses de Berne et de Bâle, la *Turgovia sacra* de M. A. Kuhn, etc.

Chartreuses de France et d'Italie : Le nombre des monographies des maisons de France et d'Italie est considérable. Il serait à désirer que l'on publiât au moins la bibliographie de la Grande-Chartreuse et de quelques-unes des chartreuses monumentales d'Italie, par exemple celles de Pavie, de Florence, de Naples et de Bologne. — Comte V. de Gaudemaris, *Chartreuses de Provence*, MCXVI-MDCCCXCIX, in-4°, Marseille, 1899. — *Chartreuses du Dauphiné et de la Savoie.*

IV. ÉTUDES ET TRAVAUX THÉOLOGIQUES. — 1° *Étude de la théologie.* — L'ordre des chartreux ne fut pas institué pour l'enseignement des sciences sacrées. Mais saint Bruno, le docteur des docteurs de son époque, ne pouvait pas exclure de son ermitage l'étude de la théologie qui, au XIe siècle, embrassait l'Écriture sainte, la patrologie, le dogme, la morale et le droit bénéficial. En effet, ayant accepté des compagnons lettrés et même engagés dans l'état ecclésiastique, il devait nécessairement leur permettre de se perfectionner dans leurs études, et profiter de leur science pour mieux vaquer à la contemplation. D'ailleurs, la nécessité de se procurer des livres pour la communauté exigeait que les copistes fussent assez instruits pour transcrire exactement les manuscrits anciens, les corriger et les compléter. Nous ne parlons pas de l'instruction à donner aux jeunes religieux destinés au sacerdoce, parce que saint Bruno ne songeait pas d'abord à fonder une communauté stable, destinée à se continuer après sa mort et celle de ses premiers compagnons. En Chartreuse, il ne semble pas avoir entrevu cette succession d'ermites, imitateurs de ses vertus; en Calabre, il ne permit l'admission des postulants qu'à la fin de sa vie, sans cependant nous laisser un document écrit qui manifestât sa pensée sur l'instruction de ses nouveaux disciples. Mais, dans la lettre écrite à Raoul Le Verd, nous constatons quelles étaient les occupations de la communauté de Calabre, et, sauf la transcription des livres, nous trouvons que les premiers chartreux partageaient la journée entre la prière, la contemplation, l'étude et le repos.

Dans le désert de Chartreuse, les premiers disciples de saint Bruno menaient de même la vie solitaire et s'occupaient exclusivement des choses divines. Dom Guigues, dans les *Coutumes* de Chartreuse, c. XXVII, déclare qu'en Chartreuse, on ne recevait pas d'enfants, ni d'adolescents.

Il n'y avait donc pas d'écoles élémentaires. Les jeunes gens, admis dans la communauté, devenaient *novices* après la probation nécessaire. Or, aux XIe et XIIe siècles, la jeunesse studieuse fréquentait les écoles cléricales ou monastiques, et il était rare qu'à 20 ans, âge requis par dom Guigues, un jeune homme n'eût pas achevé sa philosophie et même acquis le titre de maître ès arts. Par conséquent, après la profession, il pouvait s'appliquer à l'étude de la théologie pour se préparer aux saints ordres et les exercer dignement. Tous les religieux de chœur étaient prêtres ou destinés à l'ordination sacerdotale. Un passage des *Coutumes* autorise même à penser que tous les postulants du cloître étaient au moins tonsurés. En effet, dom Guigues, c. LXXIII, dit : *Laicis ad professionem suscipiendis, idipsum pene fit quod et clericis, nam similiter dura proponuntur ei et aspera.* Cette distinction entre *clercs* et *laïques* se trouve aussi dans la suite du même chapitre, et apparaît encore dans les prescriptions à observer pour *écrire* la profession. Le novice du cloître, s'il ne sait pas *écrire,* c'est-à-dire, s'il n'est pas encore un calligraphe, priera un autre moine d'écrire pour lui la formule des vœux, mais il la lira lui-même, *aperte et distincte,* à la messe conventuelle; au contraire, au c. LXXIV, intitulé : *Professio laici,* dom Guigues dit que le novice ira prier un religieux de lui écrire la profession, au bas de laquelle il fera en couleur (*depingit*) une croix, et à la messe il la tiendra dans sa main droite et le diacre la lira. Ainsi, les postulants à l'état de moines étaient certainement instruits et sur la voie du sacerdoce, tandis que les aspirants, même lettrés, à l'état de frères, étaient tous considérés comme privés d'instruction et n'écrivaient pas même la formule de leurs vœux.

Dom Guigues ne parle pas, il est vrai, des études que faisaient les premiers chartreux. Mais ce qu'il rapporte de leur occupation à transcrire les livres, et l'éloge qu'il fait de ce travail, nous apprennent combien un copiste profitait en fréquentant les Écritures et les œuvres des docteurs de l'Église. Au besoin, le copiste pouvait recourir au *correcteur* des livres pour s'assurer de la véracité d'un texte ou pour en avoir l'explication. Ce travail de transcription n'empêchait pas de lire d'autres ouvrages, selon les besoins et la dévotion de chaque religieux. En effet, au n. 3 du c. XXVIII, l'auteur des *Coutumes* dit : *Adhuc etiam libros ad legendum de armario accipit duos,* etc., et c'est dans cette lecture privée que le jeune religieux acquérait la science théologique nécessaire à un prêtre. L'étudiant avait un maître, car les règlements, faits à cet égard dans des temps plus récents, étant l'écho ou la suite des usages anciens, il est certain que le prieur, ou un religieux spécialement chargé des étudiants, prenait soin de les diriger et de les former. De même que l'on apprenait l'art de la calligraphie, de même on donnait des leçons de théologie, mais toujours d'une façon privée.

La solitude, le silence et le calme de l'âme favorisaient singulièrement les progrès des moines studieux et copistes dans l'acquisition des sciences divines. L'histoire des premiers siècles de l'ordre fournit des preuves de l'instruction des premiers chartreux. Dom Guigues tient, à juste titre, la première place dans la pléiade des chartreux instruits. Entré en effet, dans le désert de Chartreuse, à l'âge de 23 ans, il fut jugé digne de gouverner sa communauté à peine quatre années après. Sa profonde doctrine et ses vertus éminentes répandirent sa renommée et lui firent exercer une grande influence sur ses contemporains. Son disciple, dom Hugues, neveu et successeur de saint Hugues dans l'évêché de Grenoble, et ensuite archevêque de Vienne en Dauphiné, se rendit célèbre par ses vertus et ses écrits. Il fut le premier évêque chartreux. D'autres enfants de saint Bruno furent honorés de l'épiscopat et ils furent de saints prélats. L'ordre des chartreux, sans avoir une école théologique proprement dite, ne négligeait cependant pas l'étude de la science divine, aussi ses religieux étaient-ils souvent jugés dignes de gouverner un diocèse. D'ailleurs la nécessité d'avoir des supérieurs capables de diriger les communautés imposait au chapitre général et à ses représentants le devoir de faire instruire les sujets dans les différentes branches de la théologie. Les supérieurs majeurs ont rempli ce devoir avec succès, et l'ordre eut toujours des membres capables de gouverner des provinces et des maisons de religieux et de moniales. Jusqu'en 1571, quelques chartreux furent même chargés d'entendre les confessions des religieuses dans les couvents voisins de leurs solitudes.

2° *Règlements divers.* — Il serait intéressant de savoir dans quels ouvrages classiques et suivant quelle méthode les anciens chartreux préparaient leurs jeunes sujets au sacerdoce et au ministère des âmes. Mais aucun document, antérieur au XVIe siècle, ne nous renseigne sur cette matière. Seules deux conjectures sont assez vraisemblables. La première est que le prieur de chaque maison, connaissant les besoins de ses jeunes religieux, en leur donnant des livres à copier, par exemple, les quatre livres des Sentences, faisait servir ce travail à leur instruction méthodique. La seconde conjecture est que l'ordre, n'ayant pas d'école proprement dite ni de chaire d'enseignement public, il n'y avait pas de règlement général touchant les études. Chaque prieur suivait le programme qui convenait le mieux au genre de vie et aux besoins des étudiants. Souvent, le choix du livre classique et la manière de l'étudier étaient laissés à la prudence du professeur. Toutefois, lorsque surgirent les différentes écoles théologiques des universités et des ordres mendiants, les chartreux furent obligés de surveiller davantage l'enseignement donné par les maîtres. Car, il arrivait assez fréquemment que, dans une communauté, il se rencontrait non seulement des anciens élèves d'écoles différentes, mais encore de savants professeurs d'universités. Or, il fallait veiller à ce que ce mélange de partisans d'écoles diverses ne nuisît pas à la concorde. Chaque religieux pouvait bien garder les opinions librement enseignées dans les universités, mais il importait que, sous le froc du chartreux, thomistes et scotistes cessassent leurs disputes. Quand donc un prieur avait à préposer un lecteur à ses étudiants, il donnait ses préférences au religieux dont la doctrine était plus conforme à l'enseignement qu'il avait reçu lui-même. Y avait-il cependant un règlement pour déterminer les bornes dans lesquelles devaient se circonscrire l'application des élèves et la doctrine du professeur? Nous n'en avons pas la preuve; mais il est légitime de le supposer, puisqu'un chartreux n'est pas obligé, par état, de connaître toutes les branches de la science théologique, ni surtout toutes les opinions librement discutées dans les écoles. Une déclaration authentique d'un général de l'ordre, quoique récente, est significative. En 1726, pour ramener à l'obéissance les chartreux jansénistes réfugiés en Hollande, dom Antoine de Montgeffond, prieur de Chartreuse, leur écrivit une lettre qui fut répandue en France, à Rome et dans les Pays-Bas. Or un des motifs de retour qu'il leur proposait était le suivant : « Sans prendre aucun parti dans les différentes opinions que les écoles catholiques ont la liberté d'enseigner, nous ne nous attachons qu'à ce que l'Église a décidé, et nous ne vous demandons rien de plus... C'est dans la barque de Pierre que nous reposons tranquillement, assurés qu'elle ne peut succomber aux tempêtes. C'est dans le sein de l'Église que nous puisons sûrement les eaux salutaires d'une doctrine pure... Il m'est fort indifférent que vous soyez thomistes ou molinistes, parce que cela est fort indifférent à l'Église. Un chartreux, même comme chartreux, peut très louablement ignorer la différence qu'il y a des uns aux autres. Nous ne sommes pas établis pour enseigner les fidèles,

mais pour les édifier. Une humble foi, le silence, la prière, la pénitence, voilà essentiellement notre partage. » Ces principes, croyons-nous, réglaient la formation intellectuelle des jeunes théologiens chartreux avant le XVIe siècle. On leur faisait apprendre d'abord ce qui était indispensable à un prêtre avant son ordination, et l'on réservait à d'autres temps le soin de compléter les premières études. Les supérieurs étaient juges et modérateurs de cette instruction supplémentaire.

Quant aux ecclésiastiques d'âge mûr et aux religieux profès des autres instituts, qui devenaient chartreux, ils appartenaient parfois à des écoles théologiques adversaires. Ainsi, à la fin du XVe siècle, quand le célèbre Jean Heynlin, professeur et prieur de Sorbonne, ardent défenseur du réalisme, entra à la chartreuse de Bâle, le prieur de la maison, dom Jacques Louber, ancien professeur et vice-recteur de l'université de la même ville, avait enseigné le nominalisme; et le cloître contenait sept religieux docteurs en théologie. La chronique du monastère constate que la prudence du prieur réussit à maintenir l'union des intelligences et des cœurs parmi les religieux. Les théologiens qui venaient en Chartreuse gardaient les doctrines des écoles dont ils sortaient, les exposaient dans les écrits qu'ils composaient en cellule, mais dans les rapports conventuels avec leurs confrères, partisans d'enseignement divers, ils évitaient soigneusement les disputes théologiques. Deux faits l'attestent manifestement : 1° Le chapitre général de 1333 ordonna la célébration de la solennité de la *conception* de la Vierge Marie, et, en adoptant le mot de *conception* au lieu de *sanctification*, l'ordre suivait officiellement l'enseignement des scotistes. Or, en 1340, le célèbre Ludolphe, religieux dominicain, prit l'habit de Saint-Bruno à la chartreuse de Strasbourg et, dans cette solitude, composa la *Vita Christi*, qui a immortalisé son nom. Mais si Ludolphe avait changé d'habit et de religion, il ne changea pas d'opinion à l'égard de la *conception immaculée* de la Mère de Dieu, et nonobstant sa grande dévotion envers Marie, dont il célébrait tous les ans, avec ses nouveaux confrères, la fête de la *conception*, il enseigne dans son ouvrage que la sainte Vierge fut *purifiée* de la tache originelle dans le sein de sa mère. C'était la doctrine de l'école dont il était sorti, mais ce n'était pas le sentiment de l'ordre des chartreux. 2° Au siècle suivant, un chartreux illustre à bien des titres, mais surtout par sa sainteté et les légations apostoliques qu'il avait remplies avec succès, le B. Nicolas Albergati, cardinal et évêque de Bologne, assistait au concile de Bâle. Eugène IV l'avait chargé de ramener les Pères réunis à Bâle dans les voies de l'orthodoxie et de l'obéissance. Le saint chartreux n'y pouvant réussir quitta l'assemblée et se retira auprès du pape. Il ne voulut pas assister aux délibérations schismatiques du concile, au sein duquel il avait défendu la primauté du pape dans l'Église et sa supériorité même sur les conciles œcuméniques. Or, presque à la même époque, l'ordre comptait trois grands théologiens allemands qui, dans leurs écrits, professaient plus ou moins explicitement la suprématie des conciles œcuméniques sur le pape. Ils suivaient les opinions admises dans leurs anciennes écoles. Mais l'ordre, dont le sentiment général était opposé, n'avait pas le droit de leur interdire un enseignement toléré par l'Église.

Beaucoup de religieux, sortis du monde avant d'avoir terminé leurs études, acquirent cependant en chartreuse une science profonde de la théologie. Gérard Pétrarque, frère de François, l'illustre poète, s'agrégea à l'ordre à l'âge de 31 ans, parmi les clercs rendus de la chartreuse de Montrieux, dans le Var. Or François, écrivant à Gérard, lui rappelle qu'avant son entrée en religion il était *litterarum expers ac pene nudus*. Quelques années plus tard, dom Gérard, affligé de la mauvaise conduite de son frère, essaya de le convertir par une lettre fort longue et remplie de citations des Pères de l'Église, et par un livre composé à cette intention. Le grand poète, touché de tant de zèle, loua son frère d'avoir acquis une si grande connaissance de la science des saints et lui promit de suivre fidèlement ses conseils. Il tint parole et répara les scandales de sa vie. Cf. H. Cochin, *Le frère de Pétrarque et le livre du Repos des religieux*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1901, t. VI, p. 42-69, 151-177, 495-530; 1902, t. VII, p. 21-58, 155-166.

L'invention de l'imprimerie apporta une modification considérable dans le partage de la journée des religieux cloîtrés et fit cesser la transcription des manuscrits. La facilité de se procurer les œuvres imprimées des Pères et des écrivains ecclésiastiques ralentit tout d'abord, et finit ensuite par éteindre le zèle de se composer une bibliothèque d'ouvrages copiés par les religieux du monastère. Les chartreux continuèrent seulement à copier les livres liturgiques et les statuts. Une ordonnance du chapitre général de 1498 dit qu'un religieux transféré d'une maison à une autre ne peut emporter le bréviaire, le *collectaneum* et les statuts, que s'il les a transcrits lui-même, ou les a acquis légitimement. Le temps employé auparavant à la transcription des livres fut dès lors consacré à l'étude des saintes Écritures, de la patrologie et de la théologie scolastique. Les sciences sacrées firent de véritables progrès dans les cloîtres, surtout à partir de la Renaissance et du protestantisme. A cette époque, la sollicitude des supérieurs de l'ordre se tourna nécessairement vers le choix des livres d'étude et de lecture.

Dom Jean-Juste Lansperge, vicaire de la chartreuse de Cologne, mort en 1539 en odeur de sainteté, donnait ses instructions aux novices sous forme de lettres personnelles. Après sa mort, on recueillit toutes celles qui existaient encore ; on se procura aussi des copies des lettres qu'il avait adressées aux personnes étrangères à l'ordre, et on publia le tout en deux livres intitulés : *Epistolæ parænetica ac morales ad diversorum ordinum statuumque homines*. Cf. *Opera Jo. Justi Lanspergii*, Montreuil-sur-Mer, 1890, t. IV, p. 79-246. Or la lettre XIe du l. Ier, adressée à un novice nommé Geoffroy, est un véritable traité sur la formation intellectuelle d'un jeune chartreux. Le pieux Lansperge signale à son élève le danger des lectures curieuses et opposées à l'esprit des solitaires. « Puisque, lui dit-il, vous êtes entré en religion, voire même dans un ermitage, vous ne devez plus imiter ceux qui, hélas ! même de nos jours, dans la solitude, vaquent à l'étude des langues ou à approfondir les arguties des philosophes et les questions difficiles des théologiens. Vous ne devez rechercher, lire et estimer que ce qui vous rend meilleur... Ne prenez jamais en mains un livre pour acquérir le nom de savant ou le paraître. Ne faites pas d'étude pour surpasser, par la doctrine, vos confrères. L'amour de Dieu, et quelquefois l'amour du prochain, si vous devez lui donner des conseils ou des instructions, doivent être le but unique de vos lectures... Laissez aux vaniteux l'affectation de tirer de leurs lectures les citations rares et variées afin de gagner le renom d'hommes fort appliqués à l'étude et de grands savants. *Tu Deum disce, Deum desidera, Deum quære... Hoc sit studium tuum, hæc scientia tua...* » Il lui indique ensuite les livres qu'il doit lire et lui dresse un catalogue d'ouvrages ascétiques et de traités des Pères de l'Église ou des maîtres les plus célèbres. Pour l'étude de la théologie, il lui donne les conseils suivants : « Avant, dit-il, ou à l'approche de votre ordination sacerdotale, lisez Gabriel Byel sur le canon de la messe. Vous y trouverez non seulement l'explication du canon de la messe, mais encore à peu près toute la science nécessaire à un prêtre. Ensuite, vous lirez les œuvres de saint Bernard, le *Miroir historique* de Vincent (de Beauvais), qui vous apprendra la vie des saints d'une manière édi-

fiante. Familiarisez-vous aussi avec une Somme quelconque, par exemple la *Sylvestrine* (de Sylvestre Prieras, maître du sacré-palais, † 1523), ou l'*Angélique* (du franciscain Ange-Jean de Clavasio, † 1495), dont vous tirerez la solution de vos doutes sur les devoirs d'un religieux, comme serait l'office de confesseur, la récitation des heures canoniales, les censures, l'excommunication, l'irrégularité et les autres choses de ce genre, qu'un moine ne doit pas ignorer. Enfin, pour résumer ma pensée, toutes vos lectures doivent être faites dans une de ces intentions, ou parce qu'il est nécessaire de vous instruire, ou parce qu'elles vous portent à la componction et à la dévotion. »

Cette méthode d'étude théologique suivie à la chartreuse de Cologne, vers 1530, n'était probablement pas particulière à cette maison, on la suivait aussi dans les autres chartreuses d'Allemagne. Lansperge n'écrivit cette lettre qu'entre 1532 et 1533, puisqu'il ne propose à son disciple aucun des ouvrages théologiques de Denys le chartreux, imprimés, à partir de 1532, par les soins des chartreux de Cologne mêmes. Dans la liste des traités ascétiques, il mentionne les œuvres de Denys déjà publiées en 1530, 1531 et 1532. Or, peu après et avec la collaboration de Lansperge lui-même, les chartreux de Cologne firent paraître, en 1533, la *Summa vitiorum et virtutum*; en 1534, le *De fide catholica dialogion*; en 1535, le commentaire sur les Sentences; en 1535-1536, la *Summa fidei orthodoxæ*, qui est un compendium de la Somme de saint Thomas. Si ces ouvrages avaient déjà paru, Lansperge les aurait signalés à son élève, de préférence à tout autre ouvrage classique.

La sollicitude des supérieurs de l'ordre pour les études des religieux tendit en outre à préserver les solitaires de toute lecture curieuse et étrangère à l'esprit de leur vocation. Lansperge signalait à Geoffroy la manie d'étudier les langues, qui, de son temps, s'était emparée des jeunes gens, même après leur entrée en chartreuse. Érasme faisait école, et son exemple entraînait la jeunesse. Tous voulaient savoir le grec et l'hébreu. On abandonnait l'étude de la philosophie et de la théologie, et on dédaignait la scolastique. Pour réagir contre la vogue nouvelle, les frères prêcheurs défendirent l'étude du grec à leurs jeunes religieux. Les chartreux imitèrent leur exemple. En 1537 et en 1538, le chapitre général interdit la lecture des livres d'Érasme; en 1542, il prohiba l'étude du grec, et en 1545, il ordonna que l'on retirât des maisons des provinces septentrionales tous les livres défendus par le pape, par l'empereur Charles-Quint, par les universités catholiques et par les chapitres généraux des années précédentes. Ces livres devaient être remis au visiteur de l'Allemagne inférieure, nommé à cet effet commissaire général. C'était dom Thierry Loher, profès de la chartreuse de Cologne, ami de Lansperge et principal éditeur des œuvres de Denys le chartreux, qui remplissait ces fonctions.

De cette interdiction il ne faudrait pas toutefois conclure que l'usage du grec et de l'hébreu fût totalement banni de l'ordre. Les religieux déjà instruits dans ces langues continuèrent à s'en servir pour leurs études. Les définiteurs se montrèrent sévères uniquement envers les partisans d'Érasme, qui soutenaient que, sans la connaissance du grec et de l'hébreu, on ne pouvait pas comprendre les saintes Ecritures. Mais à cette époque et dans les siècles suivants, des chartreux cultivèrent le grec et l'hébreu sans opposition des supérieurs. Ainsi, l'humaniste dom Livin van der Mande, chartreux belge († 1556), écrivait à Érasme en latin et en grec. Ses lettres, conservées à la Bibliothèque publique de Besançon, ont été publiées dans le t. XXV des *Monumenta Hungarica hist. diplom.* De même, dom Geoffroy Tilmann, profès de la chartreuse de Paris († 1561), est célèbre par ses traductions latines des Pères grecs; dom Louis Gaudais († 1598) traduisit du grec en latin et annota la *Théologie mystique* attribuée à Denys l'Aréopagite; dom Jérôme Spert, chartreux espagnol († 1670), avait préparé une édition gréco-latine des œuvres du pseudo-Denys l'Aréopagite; la mort l'empêcha de la faire imprimer. Enfin, dom Hugues Bollius, religieux belge († 1681), ancien élève du bollandiste Papebrock, traduisit, en chartreuse, du grec en latin, un certain nombre de vies des saints pour la grande collection des *Acta sanctorum*. Cf. cet ouvrage au 31 mai et au 15 août.

Le concile de Trente régla l'enseignement de l'Écriture sainte, même dans les ordres monastiques : *In monasteriis quoque monachorum, ubi commode fieri queat etiam lectio sacræ Scripturæ habeatur*. Sess. V, c. I. La profession spéciale de vie solitaire, qui distingue l'ordre des chartreux des autres ordres contemplatifs, et le petit nombre de religieux de la plupart des chartreuses étaient, semble-t-il, des raisons suffisantes pour ne pas y établir une chaire d'Écriture sainte. Aussi, l'ordre, profitant de la restriction insérée dans le décret de Trente, ne modifia pas ses anciennes observances. D'ailleurs, la lecture de toute la Bible, qui est faite chaque année aux leçons de l'office canonial et au réfectoire, détermine les chartreux à l'étude du texte sacré pour en avoir l'intelligence. De tout temps, ces religieux s'étaient livrés à cette étude et mettaient à profit les commentaires rédigés par les religieux de l'ordre ou par d'autres. Ainsi, Philippe le Hardi, duc de Bourgogne, donnait, le 17 décembre 1398, ce mandement sur la provision de livres nécessaires à la nouvelle chartreuse de Dijon, fondée quinze ans auparavant : « *Item*, pour 10 petites bibles, pour les celles (cellules), afin que les religieux qui auront aucunes infermetez pour lesquelles il leur convient laissier l'église, puissent dire leur service sens empeschier l'enfermier de poursuivre l'église, *et pour estudier, si qu'ils n'aient occasion de partir de leur celle pour aller estudier en la Bible de l'église, ou de parler les uns aux autres :* pour ce, 100 francs. » Cf. Monget, *La chartreuse de Dijon*, Montreuil-sur-Mer, 1898, t. I, p. 419.

En outre, à l'époque du concile de Trente, les chartreux de Cologne avaient déjà publié les commentaires de Denys le chartreux sur toute l'Écriture. Les religieux des autres maisons accueillirent cette publication avec empressement. Ainsi le B. Jean Houghton, prieur de la chartreuse de Londres, dans une lettre du 23 juillet 1532, demanda à dom Thierry Loher, vicaire de la maison de Cologne et principal éditeur des œuvres de Denys, dix exemplaires de chaque ouvrage déjà imprimé, vingt exemplaires du *De contemptu mundi* et autant du *Scala religiosorum*. *Præterea*, ajoutait-il, *quicquid deinceps de prædicti reverendi Patris Dionysii piis operibus contigerit imprimi, si duodecim libros de singulis mihi transmittere digneris, ego polliceor*, etc. Ces commentaires complétaient la bibliothèque scripturaire cartusienne déjà imprimée, à savoir les commentaires sur les Psaumes de saint Bruno, de Ludolphe et de dom François Dupuy, le commentaire sur le Cantique des cantiques de dom Jean Pivert, l'explication des quatre Évangiles dans la *Vita Christi* de Ludolphe, et l'interprétation des Épitres de saint Paul par saint Bruno. L'ordre des chartreux pouvait donc se croire dispensé de l'observance du décret porté par le concile de Trente. Il demeura, en effet, dans cette persuasion jusqu'à ce que le cardinal-protecteur, au nom de Clément VIII, lui eût notifié que l'intention du souverain pontife était que, dans les chartreuses, l'on observât sa constitution du 25 juin 1599 établissant une leçon hebdomadaire d'Écriture sainte dans chaque monastère. Sous le pontificat de Paul V, le cardinal-protecteur envoya une déclaration semblable au R. P. général, et l'ordre essaya divers moyens pour obéir au vicaire de Jésus-Christ sans nuire à la solitude et au silence nécessaires

pour la conservation de l'esprit cartusien. En 1610, avec l'agrément du souverain pontife, le chapitre général ordonna que, dans les chartreuses où il y avait au moins quinze religieux de chœur, on ferait chaque semaine, pendant le *spaciment*, une leçon d'Écriture sainte, *de rebus ad pietatem et devotionem fovendam pertinentibus juxta institutum professionis nostræ*. Le prieur local était chargé de désigner le religieux qui devait faire cette conférence. Mais, quelques années après, une déclaration du pape Urbain VIII fit cesser cette leçon et l'ordre revint à l'ancienne coutume de faire étudier, en particulier, l'Écriture sainte, la théologie et toutes les sciences ecclésiastiques. Urbain VIII ayant déclaré que l'intention de son prédécesseur Clément VIII était que, dans les monastères, on préparât avec soin les jeunes religieux aux fonctions sacerdotales et, surtout, au saint ministère de la confession, l'enseignement public des saintes Écritures cessait d'avoir sa raison d'être. C'est pourquoi, dans l'édition des statuts, faite en 1681 à La Correrie, dom Innocent Le Masson, après avoir inséré l'ordonnance du chapitre général de 1610, ajouta une note explicative, qui fut maintenue dans la bulle d'Innocent XI, *Injunctum Nobis*, par laquelle Sa Sainteté approuva les mêmes statuts *in forma specifica*.

C'est sous le généralat de dom Innocent Le Masson que l'ordre entra, pour ainsi dire, dans son ère moderne. L'influence de cet homme remarquable se fait encore sentir sur l'esprit et le gouvernement de l'institut. Dom Innocent n'innova rien, mais il introduisit dans la pratique des observances tant de sagesse et de prudence, que, deux siècles après sa mort, les chartreux suivent à l'aise la route qu'il leur a tracée. Entré jeune en chartreuse, à l'âge de dix-huit ans, après avoir achevé son cours de philosophie, il devint en peu de temps une des colonnes de l'ordre et un grand théologien. Il s'est beaucoup occupé de la formation intellectuelle des jeunes religieux. Étant encore vicaire de la chartreuse de Noyon, où il avait fait profession, il fit imprimer, en 1660, un *Directoire des novices chartreux de l'un et l'autre sexe*. Devenu général de l'ordre, en 1675, il compléta son *Directoire* de trois nouveaux chapitres, et le fit réimprimer. Une traduction latine, faite par l'auteur même, fut imprimée, en même temps, pour les maisons des pays étrangers. Or, voici la méthode et les livres d'étude qu'il indiquait, édit. de 1676, p. 87 sq. : « Chapitre XII. — De l'employ du temps entre midy et vespres... A une heure, vous vous mettrez à l'estude jusqu'à deux, et afin que le peu de temps que vous avez pour l'estude soit utilement employé, et serve à vous bien disposer pour recevoir les ordres sacrez, et pour en bien faire les fonctions, vous serez exact à suivre ces advis : 1. Vous ne lirez pas d'autres livres que ceux qui vous seront presentez par vôtre superieur qui peuvent estre reduits à trois, sçavoir : Un abregé de theologie comme celuy qui porte pour titre *Medulla theologiæ*, composé par Monsieur Abelly, qui est excellent. Le catechisme du concile de Trente et la petite théologie morale reduite en tables, estant certain que pour pouvoir apprendre quelque chose solidement parmy nous, ayant si peu de temps pour l'estude, il faut se restraindre à peu de lecture, s'attacher à quelques bons livres et empécher les jeunes gens d'estudier à leur fantaisie, car autrement ils perdent souvent leurs temps, et n'apprennent rien de solide. — 2. Vous lirez peu de matiere à la fois, mais vous vous estudierez à la bien comprendre en la relisant plusieurs fois, et comme pour vous préparer à en rendre compte une fois la semaine par maniere de répétition à vôtre Père prieur, ou au vicaire, ou à celuy que le superieur deputera, afin que vous receviez les éclaircissemens et les résolutions nécessaires pour bien entendre ce que vous aurez estudié pendant la semaine. »

Le *Directoire des novices*, traduit en latin, fut imprimé, par ordonnance du chapitre général de 1679, à la suite des statuts et devint obligatoire dans tout l'ordre. Mais le zèle de dom Innocent ne pouvait se borner à l'éducation des novices et des jeunes religieux seulement, il devait s'étendre à tous les membres de l'ordre, sans en excepter les supérieurs. A cet effet, il composa un autre directoire qui, sans porter ce titre, renferme des conseils d'une haute sagesse et d'une grande prudence pour les moines ou religieux du cloître, soit qu'ils demeurent en cellule, soit qu'ils remplissent quelque office subalterne, soit qu'ils remplissent la charge de la supériorité. Ce directoire général, écrit en latin, fait partie des *Annales ordinis cartusiensis*, in-fol., La Correrie, 1687, t. I, p. 355-395, et porte ce titre significatif : *De singularibus et præcipuis mediis, ex quorum praxi institutum cartusiense huc usque perseveravit in sua primæva observantia et usque ad finem seculi, Deo protegente, perseverabit*. Or le c. III traite des occupations du moine en cellule. Tous les exercices journaliers du chartreux solitaire sont rangés sous trois titres : 1° l'oraison ; 2° l'étude modérée et prudente des saintes Écritures ; 3° le travail manuel. L'étude, remarque l'auteur, est une occupation très utile et pleine de consolations pour l'esprit d'un solitaire. Elle tient le milieu entre l'oraison et le travail manuel, et de même que les exercices corporels favorisent et entretiennent la santé, de même l'étude, modérée et proportionnée aux talents de l'étudiant, est l'aliment de l'esprit et un plaisir innocent, qui soutient le solitaire, le délivre de l'ennui et le console. Mais la majeure partie de la journée est consacrée à l'oraison, et si l'on y ajoute le temps du travail manuel qui, pour les jeunes religieux, ne doit pas être moindre de deux ou trois heures, il reste à peine une heure pour l'étude. Il importe donc de bien employer cette heure, et si les élèves se bornent à bien apprendre un livre unique de théologie, avec la connaissance de toute la Bible et des homélies des Pères, qu'on lit chaque année, à l'église et au réfectoire, ils finiront par acquérir une science solide et suffisante. Le chartreux n'a pas besoin de connaître les subtilités scolastiques, qu'il se contente donc au début de bien apprendre la *Medulla theologiæ* de M. Abelly, d'étudier le commentaire de Bellarmin sur les Psaumes, et les explications de Ménochius ou de Tirinus. Après avoir passé cinq ou six années dans cette pratique, le chartreux étudiera un abrégé des conciles, par exemple celui de Bailli, un compendium d'histoire ecclésiastique et un autre de droit canon. Enfin, à l'âge mûr, et lorsqu'un sujet a pris de bonnes habitudes, tant dans l'observance régulière que dans l'étude des sciences sacrées, il peut donner un temps plus considérable à cette occupation, pourvu qu'il ne fasse pas d'imprudences et ne se rende pas incapable de pratiquer tous ses exercices spirituels.

Pour avoir une idée complète de la formation intellectuelle du chartreux, il faut ajouter que la lecture spirituelle, prescrite par le *Directoire des novices*, doit durer un quart d'heure le matin ou dans l'après-midi, et un autre quart d'heure le soir. De plus, les novices sont obligés à la méditation quotidienne dans un livre composé par dom Le Masson, ou d'après l'ouvrage du chartreux dom Antoine Molina ou celui du P. Busée, jésuite. Dans le directoire général, dom Innocent propose la lecture de Rodriguez, que dans une lettre particulière il appelle « le bréviaire des religieux ». Dom Le Masson régla que les novices feraient la lecture spirituelle pendant les neuf premiers mois du noviciat, dans l'*Introduction à la vie religieuse*, composée de textes de l'Écriture sainte, et d'extraits de l'*Imitation de Jésus-Christ* et des écrits de saint François de Sales, liés ensemble et réduits en leçons distinctes. Les novices avaient aussi quatre petits livres d'*Instructions spirituelles*. Cf. *Directoire des novices*, c. XIV, édit. de 1676, p. 114-115. Les ouvrages précédents avaient été com-

posés par dom Innocent Le Masson lui-même; plus tard, il les traduisit en latin pour les répandre dans les chartreuses des autres nations.

Dom Le Masson était personnellement très érudit. Attaqué, en 1700, par le P. Gerberon, janséniste impénitent, comme ignorant et téméraire, il lui répondit que c'était après avoir lu ou entendu lire vingt-huit fois la Bible et réduit la doctrine du concile de Trente en tables, imprimées d'abord à Paris, en 1662, puis deux autres fois en France et en Allemagne, avec l'approbation des docteurs, qu'il avait parlé des matières de la grâce. Il ajoutait que, pendant trente années, il avait cherché à découvrir la fausseté de la doctrine janséniste, et qu'à cet effet, il avait lu et relu, et copié plusieurs fois le concile de Trente pour en faire un exposé exact; il avait aussi lu et relu les conciles, les œuvres de saint Augustin, surtout les polémiques, les écrits de plusieurs Pères de l'Église, saint Thomas et le livre de Jansénius. Il aurait pu ajouter encore qu'il avait enseigné la théologie. En effet, les cartes de la visite de la Grande-Chartreuse en 1684, 1687 et 1690, attestent que dom Le Masson remplissait lui-même l'office de professeur de théologie. Pendant son généralat (1675-1703), il reçut quatre-vingt-douze professions de moines, dont trois lui succédèrent dans le gouvernement de l'ordre, et trente-cinq occupèrent les places de prieurs, de recteurs ou de vicaires de moniales. Ses disciples, presque tous préposés aux maisons de France, exercèrent leurs charges à une époque fort difficile et très troublée et, grâce à l'enseignement reçu, ils maintinrent et transmirent dans l'ordre les saines doctrines. Au XIX[e] siècle, dom Jean-Baptiste Mortaize, profès de chartreuse, élu général en 1831 et démissionnaire en 1863, hérita du zèle de dom Le Masson pour l'étude de la théologie. Lui aussi se chargea, pendant quelques années, de faire la classe de théologie aux jeunes religieux de chartreuse. En 1847, il fit approuver par le chapitre général une ordonnance, qui rappelait l'ancienne ordonnance de 1610 concernant la leçon hebdomadaire de l'Écriture sainte, et en réglait l'observance. En 1872, le chapitre général s'occupa des études des jeunes profès, et détermina le nombre des traités de théologie, sur lesquels les prieurs devaient examiner les ordinands avant de leur délivrer les lettres dimissoriales pour l'ordination. Il déclara, en outre, que les nouveaux prêtres seraient chargés de faire, selon la disposition des prieurs, ou le catéchisme aux frères et aux domestiques, ou l'homélie sur les évangiles des dimanches, ou les sermons des solennités.

Depuis 1872, le chapitre général s'est préoccupé plusieurs fois des études des religieux profès des grands vœux, et a exhorté les prieurs à veiller sur l'emploi du temps laissé libre par les offices et exercices de piété. Les prieurs doivent aussi s'informer des livres que les moines prennent à la bibliothèque conventuelle, et des progrès qu'ils font dans leurs études. Un avertissement spécial du chapitre général de 1897 exhorte les religieux à étudier les commentaires de l'Écriture sainte composés par des chartreux et surtout les explications des Psaumes. Relativement aux études des jeunes profès, l'ordre a dû conformer son programme au décret général publié par la S. C. des Évêques et Réguliers, le 4 novembre 1892. Actuellement, les étudiants sont tenus à une année de philosophie et trois ans de théologie dogmatico-morale. De plus, le chapitre général de 1898 exhorte vivement les professeurs de dogme à donner à leurs élèves le goût de cette science, afin que, devenus profès des grands vœux et prêtres, ils puissent continuer, dans leur solitude, à l'étudier et à s'en servir pour leurs méditations et leurs prédications aux frères.

3° *Théologiens.* — 1. Dans l'espace des trois premiers siècles cartusiens, c'est-à-dire de 1084 à 1383, nous connaissons peu d'écrits théologiques; les anciens chartreux n'avaient aucun souci de transmettre leurs noms et leurs ouvrages à la postérité. D'ailleurs, les incendies, les guerres et la suppression des monastères ont détruit ou dispersé les archives, qui contenaient de nombreux et précieux documents. Nous pouvons cependant mentionner le vénérable Ponce de Balmey, évêque de Belley († 1140), auteur d'un livre *De vitandis schismaticis,* et d'un traité *De pace concilianda,* l'un et l'autre perdus. Dom Gautier (Walterus), profès du Mont-Dieu († 1280), laissa un traité *De confessione et pænitentia.* Dom Hubertin de Casale, fameux franciscain, devenu chartreux vers 1312, est très connu pour ses disputes sur la pauvreté des frères mineurs, et pour ses écrits : 1° *In magistrum Sententiarum epistolæ,* mss.; 2° *Arbor vitæ crucifixi Christi,* in-fol., Venise, 1485; Ulm, 1492; trad. italienne, in-4°, Foligno, 1564; 3° *De septem Ecclesiæ statibus juxta septem visiones, quæ leguntur in Apocalypsi,* in-fol., Venise, 1515; in-4°, 1525. Dom Guillaume Crassi, d'Ivrée, en Piémont, ancien dominicain, très savant († vers 1321), écrivit un traité *De laude cartusiensis ordinis contra detrectatores,* qui, dans plusieurs bibliothèques publiques, se trouve réuni au traité du P. général dom Boson († 1313), intitulé : *De origine et veritate perfectæ religionis ad defendendum ordinem cartusiensem.* Dom Nicolas, prieur de la chartreuse de Snals, dans le Tyrol, vers 1330, a laissé deux ouvrages mss. *De moribus adolescentium; Colloquium sapientiam inter et discipulum.* Dom Aymon, d'Aoste, en Dauphiné, général de l'ordre († 1331), est loué pour sa science et ses écrits théologiques, dont les académies faisaient grande estime. Cf. Dorland, *Chronicon,* l. IV, c. XVIII. Dom Porchetto Salvago († 1350), *Victoria adversus Hebræos,* in-fol., Paris, 1520; *De certibus trinis et unis contra eosdem,* ms. Dom Ludolphe de Saxe, ancien dominicain († 1377), aura un article spécial. Dom Jean de Castro († 1382), *Tractatus de pænitentia,* ms.

2. *IV[e] siècle cartusien* (1384-1483). — Dom Marc, appelé, dans quelques manuscrits, Orel ou Parison, Lyonnais, chartreux de Pierre-Châtel (Ain), vivait en 1392 (un ms. porte 1342), et a laissé un *compendium* ou manuel théologique composé pour son frère curé. Il existe des copies de cet ouvrage dans les bibliothèques des villes de Lyon, Poitiers et Marseille. Dom Thomas (XV[e] siècle), *Practica doctoris Thomæ cartusiensis Boni Lapidis circa Urach,* ms. à Berne. Dom Jérôme (1400), *Compendium theologiæ veritatis,* ms. à la chartreuse de Pise. Dom Henri Kemenadius de Cœsfeld († 1410), aura un article spécial. Un chartreux anonyme du XV[e] siècle, *Tractatus mellifluus de tribus essentialibus religiosum constituentibus editus per quemdam venerabilem virum in sancta religione ordinis carthusiensium,* ms. in-4°, à l'abbaye de Mœlck, en Autriche. Dom Adrien Monet, prieur de la chartreuse de Liège († 1411), *Liber de remediis utriusque fortune prospere scilicet et adverse,* s. l. (Cologne, vers 1470); Cologne, 1471; Strasbourg, 1471; Louvain, 1474; Paris, 1507, 1516. Dom Jean de Brederode († 1415) traduisit en flamand *La somme des vices et des vertus* du P. Laurent, dominicain. Cette traduction a eu quatre éditions : Delft, 1478; s. l., 1481; Hasselt, 1481; Harlem, 1484. Cf. Hain, n. 9949-9952. Dom Marquard de Wartenberg, prieur de la chartreuse de Prague, appelé le *marteau des hussites* († 1421), écrivit beaucoup pour la défense de la foi, fut autorisé à prêcher publiquement et à soutenir des disputes solennelles avec les hérétiques partisans de Jean Huss et de Jérôme de Prague. Ses ouvrages ne nous sont pas parvenus. Dom Étienne, prieur de la maison d'Olmütz, appelé aussi le *marteau des wicléfistes et des hussites,* pour avoir déployé la même science et le même zèle († 1421), a laissé différents écrits, dont quelques-uns ont été publiés, au XVIII[e] siècle, par dom Bernard Pez, bénédictin, à savoir : 1° *D. Stephani Medulla tritici seu Antiwicleffus;* 2° *Antihussus;* 3° *Dialogus volatilis inter aucam et passerem adversus Hussum;* 4° *Epistola*

seu liber epistolaris ad hussitas quinquepartitus. Cf. *Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. IV. *Apologia pro sacris religionibus monasticis adversus Wicleffum aliosque hæreticos*, dans Pez, *Bibliotheca ascetica*, t. IV. Dom Nicolas († 1425) écrivit aussi contre les doctrines de Jean Wicleff et de Jean Huss et contre leurs disciples : 1° *Tractatus sacrorum et religiosorum ordinum defensivus adversus Wicleffum et Hussum ;* 2° *Collationes seu sermones in diversa catholicorum dogmatum et divinarum Scripturarum capita cum quibusdam additionibus.* Cf. Bernard Pez, *Thesaurus*, t. IV, p. XVI. Dom Henri de Hassia († 1427) aura un article spécial. Dom Goswin de Beck, ancien chanoine de Courtrai, docteur en l'un et l'autre droit, savant théologien, mort, en 1429, à la chartreuse de Dijon, est beaucoup loué par le carme Arnold Bostius pour ses ouvrages sur le droit et sur la théologie, ainsi que pour ses opuscules ascétiques, etc., mss. Dom Jean Le Riche (*Divitis*), prieur de la chartreuse du Mont-Dieu en 1440-1443, composa plusieurs traités de théologie, tous mss. *De indulgentiis anni jubilæi ; De participatione missarum ; De confessione sacramentali per quatuor quæstiones discussa*, etc. Dom Gérard von Scheedam, Hollandais, prieur de plusieurs maisons († vers 1443), célèbre par sa science et sa piété : *De cura pastorali liber unus* (ou *Epistola prælatis sive pastoribus animarum ad abbatem S. Adriani Gerardimontensis*), ms. de la bibliothèque d'Amiens, n. 93; *De septem sacramentis, lib. unus ; Dialogus de virtutibus ; Dialogus de vitiis ; De decem præceptis ; Speculum religiosorum* (*et clericorum*, selon Foppens), ms. de la bibliothèque de Cambrai, n. 341. On a eu tort de lui attribuer les ouvrages mss. existant à la bibliothèque royale de Bruxelles, dite de Bourgogne, cotés n. 5018-5022. Ils sont du chartreux dom Jacques de Gruytroede. Le B. Nicolas Albergati, profès et prieur de la chartreuse de Bologne, sa patrie, devenu évêque de cette ville en 1417, et ensuite cardinal, grand pénitencier, légat apostolique en France, en Angleterre, en Allemagne et au concile de Bâle, mort à Sienne le 9 mai 1443 et enterré à la chartreuse de Florence, écrivit : 1° *De inexcusabili peccatoris nequitia ;* 2° *Epistola cardinalium S. Crucis* (Albergati) *et S. Petri ad concilium Basileense*, publiée par Martène et Durand, *Ampliss. collectio veter. monument.*, t. VIII ; 3° *De processu Spiritus Sancti contra Græcos ;* 4° *Probatio et defensio virginitatis B. Mariæ, et ejusdem virgineæ fœcunditatis adversus hæreticos ;* 5° *De nuptiis male damnatis a manichæis :* 6° *Spirituale connubium.* Tous ces ouvrages, à l'exception de la lettre au concile de Bâle, étaient restés mss., et plusieurs furent trouvés, au moins en fragments, en 1751, aux archives de la chartreuse de Florence. Benoît XIV, l'ayant appris, demanda au prieur de cette maison de lui céder ces documents; ce que le prieur fit avec empressement.

Barthélemy de Maestricht, docteur en théologie et célèbre professeur de l'université d'Heidelberg, dont il fut deux fois doyen (1408-1414), recteur (1413-1414) et vice-recteur (1419-1420), assista aux premières sessions du concile de Bâle, se fit chartreux à Ruremonde vers 1431. En 1441, il fut nommé prieur de la maison et visiteur de la province des Pays-Bas. Après quatre années de gouvernement, il se retira à la chartreuse de Cologne, où il mourut un mois après son arrivée, le 16 juin 1446. Comme beaucoup de théologiens allemands de son temps, dom Barthélemy enseigna la doctrine de la subordination du pape au concile, et, selon Foppens, lorsque Eugène IV publia sa bulle contre les Pères de Bâle, il écrivit son fameux traité *De auctoritate concilii supra papam*, qui est inédit. Il y en a une copie à la Bibliothèque impériale de Vienne, n. 3473, une autre aux archives de l'abbaye d'Einsiedeln, en Suisse, n. 224, et une troisième a suivi le sort du recueil des autres écrits de dom Barthélemy, qui, de la chartreuse de Cologne, passa au château de Middlehill, en Angleterre, et fut vendu, il y a quelques années, avec toutes les collections de M. le baronnet sir Philipps : *Bartholomæi de Trajecto opuscula*, ms. in-4°. Cf. Migne, *Dictionnaire des manuscrits*, t. II, col. 168, n. 556. Dom Barthélemy a composé encore les ouvrages suivants : *Propositio XVI facta in concilio Basileensi*, ms. in-fol. à la bibliothèque de l'université de Bâle, A. VI, 20, et à la Bibliothèque nationale de Paris, ancien n. 1517; *Collationes ad omne genus humanum*, ms. du XV[e] siècle à la Bibliothèque impériale de Vienne, n. 7793; *Tractatus de sacramento* (*altaris*), ms. à la bibliothèque publique de Mayence, n. 74; *Tractatus de fraterna correctione et proclamatione* (*in capitulo*), ms. à la bibliothèque de l'université de Bâle, A. VIII, II; *Tractatus de esu carnium monachis secundum regulam S. Benedicti professis interdicto*, cité par dom Berthelet, *Traité historique et moral de l'abstinence de la viande*, in-4°, Rouen, 1731, part. II, c. VIII, p. 137. Le recueil de Cologne-Middlehill renfermait aussi les traités *De passionibus animæ ; De virtutibus, De septem peccatis capitalibus; De oratione; De oratione longa et devota; De excellentiis B. Virginis Mariæ; Liber collectaneorum ex diversis SS. dictis; Sermones*, etc. On attribue encore à dom Barthélemy ces autres écrits : *Summa vitiorum et destructorium vitiorum, opus insigne ; De judiciis temerariis ; De juramento ; De voto ; De humilitate ; De virtutibus ; De omnibus sanctis.* Cf. Petrejus, *Bibliotheca cartusiana*, p. 18-20; Morotius, *Theatrum chronol. S. ord. cartus.*; dom Léon Le Vasseur, *Ephemerides ord. cartus.*, t. II, p. 338-339.

Des articles spéciaux seront consacrés à dom Jacques Jüterbock († 1466), à Denys de Leewis († 1471), à dom Henri de Pyro († 1473), à dom Jean Hagen de Judagine († 1475), à dom Jacques de Gruytroede († 1475) et à dom Henri Loen († 1481). Dom André, Hongrois, prieur de la chartreuse de Ferrare, vers 1464, composa une *Paraphrase sur le livre des Sentences*, un *Traité du Saint-Esprit* et un traité *De regiis virtutibus* pour le roi de Hongrie, ms. au Vatican. Dom Égide de Goudsmid (*Aurifaber*), vicaire de la maison de Ziriczée en Zélande, († 1466), est l'auteur du *Speculum exemplorum* ou grand recueil d'exemples à l'usage des prédicateurs. Cet ouvrage, imprimé d'abord à Deventer, en 1481, fut réimprimé beaucoup d'autres fois. Cf. Hain, *Repertorium*, n. 14915-14920. Panzer a indiqué une édition de Strasbourg, 1487, inconnue à Hain. Cf. *Annales*, t. I, n. 32, 106. Il y a des éditions de 1505, 1507, 1512, 1519. Au XVII[e] siècle, le R. P. Major, jésuite, augmenta le nombre des exemples de ce recueil et le fit paraître sous le titre de *Magnum speculum exemplorum*, in-4°, Douai, 1603; Brescia, 1604; Douai, 1604, 1605, 1607, etc.; Anvers, 1607; Venise, 1608; Cologne, 1611, 1618, 1635, 1653, 1672, 1684, 1701, 1718, 1746, 1747. Il y a une traduction polonaise, in-fol., Cracovie, 1612, 1621, 1633; 2 in-4°, Calissi, 1690. Dom Marcel Geistius, prieur de la chartreuse de Mayence († 1469), *Summa de VII Ecclesiæ sacramentis*, ms.; dom Laurent Zeewen de Rosendaël, prieur de la maison de Rome († 1476), *De votis monasticis, liber unus*, ms.; dom Laurent Blumenaw, Prussien, chanoine de Worms, auditeur de Rote, conseiller de Sigismond, duc du Tyrol, profès de la Grande-Chartreuse vers 1471, mort en 1483. Dans l'ordre il composa un *Traité des péchés de la langue*, dont il reste un fragment ms. à la bibliothèque de Grenoble.

3. *V[e] siècle cartusien* (1484-1583). — Des articles spéciaux indiqueront les ouvrages théologiques composés par dom Jean Heynlin ou de la Pierre († 1495), dom Nicolas de Kempf († 1497), dom Werner Rolewinck († 1502), dom Pierre Dorland († 1507), dom Pierre Cousturier, *Sutor* († 1537), dom Jean-Juste Lansperge († 1539), dom Laurent Surius († 1578), dom Jean de Libra († 1582).

Sur dom Pierre Blomenvenna, voir col. 917. Mentionnons dom Henri Dissenius, religieux de Cologne († 1484), copiste infatigable et auteur de beaucoup d'ouvrages restés tous mss., par exemple : *Quo pacto hæreticorum fraudes deprehendi queant; De sacerdotii dignitate; Expositio in totum missale; Expositio antiphonarum; Expositio IX lectionum officii defunctorum; Elucidatio in symbolum Athanasii et orationem dominicam*, etc.; dom Simon de Zanacchi, Italien, mort en 1497, après avoir été plusieurs fois prieur, *Specchio delle vedove*, ms. à la chartreuse de Pise. Dom Laurent Giustiniani, de Gênes, profès de la chartreuse de Pavie, vivait en 1515 : *Ortus delitiarum, hoc est loci communes de vitiis ac virtutibus collecti ex sanctorum aliquot Patrum scriptis, atque in usum potissimum concionatorum, ordine alphabetico, dispositi. Cum præfatione Gasparis Bargelli*, in-4°, Milan, 1515. Dom Thomas Spenser, Anglais, vicaire de la chartreuse de Henton († 1528), *Trialogus inter Bilnæum, Latimerum et Respum*, ms.; dom Jean Batmanson, prieur à Londres († 1531), par ordre de l'archevêque de York écrivit deux ouvrages, l'un contre Érasme, et l'autre contre Luther; il composa aussi un livre *De unica Magdalena* contre Le Fèvre d'Étaples, ainsi que plusieurs commentaires sur l'Écriture et un livre de corrections à faire dans ses écrits; les événements arrivés en Angleterre un peu après sa mort, empêchèrent la publication de ses ouvrages. Dom Tilmann Moscus ou Mosenus, dernier prieur de la chartreuse d'Urach, dans la Souabe († 1543) : *Collecta contra hæreticos*, ms. in-8°; *Excerpta contra hæreticos*, ms. in-8°; cf. Förster, *Catalogue de la Bibl. de la chartreuse de Buxheim*, 1883, n. 2771-2772; dom Jean-Morocourt, prieur à Valenciennes († 1548), *Threnodia adversus lutheranos*, in-4°, Anvers, 1540; dom Jean Valier (*Valerii*), de Grenoble, mort à la Grande-Chartreuse en 1550, *In Lutherum*, ouvrage ms. à la bibliothèque de la ville de Grenoble, R. 7054; *Excitatorium divini amoris*, ouvrage considérable composé pour la défense de la foi, en six volumes, dont les trois derniers se trouvent à la même bibliothèque, n. 795; *Hortulus voluptatum spiritualium*, autre livre de polémique religieuse, dont le t. I est perdu, les deux suivants sont à Grenoble, à la bibliothèque publique, n. 859-860; dom Vincent Manerio, Calabrais, mort à Naples († 1551), *Summula casuum conscientiæ*, ms.; dom Juste de Schoonhoeven, Hollandais, chartreux de Delft, pendu par les hérétiques, en 1572, en haine de la foi : *Exposé des dix commandements du décalogue par d'autres passages des saintes Écritures*, ms. en flamand; dom Albert, chartreux de Diest († 1575), écrivit sur des questions scolastiques.

Dom Jean de Billy naquit vers 1530 à Guise (Aisne), où son père commandait au nom du roi. Après avoir achevé ses études, il embrassa l'état ecclésiastique et fut pourvu des abbayes de Saint-Michel-du-Désert et de Sainte-Marie près de Poitiers. Vers 1560 il se fit chartreux à Bourg-Fontaine et se trouvait encore dans cette maison lorsque les huguenots, en 1567, vinrent l'attaquer. Six religieux furent alors massacrés et dom Jean n'échappa à la mort que grâce aux instances d'un des envahisseurs qui, ayant été autrefois au service de la noble maison de Billy, s'interposa pour faire épargner le fils de ses anciens maîtres. En 1569, le chapitre général nomma dom Jean prieur de la chartreuse du Mont-Dieu, au diocèse de Reims, et, deux ans après, le transféra à la nouvelle maison de Gaillon fondée par le cardinal de Bourbon. Il eut aussi le titre de convisiteur de la province de France. C'est dans l'exercice de ces deux charges qu'il mourut le 30 juin 1580. Avant d'entrer dans l'ordre, il avait publié plusieurs ouvrages traduits du latin, afin de défendre la foi et maintenir la piété parmi les fidèles. En chartreuse, il ne renonça pas à ce genre d'apostolat, et fit paraître les livres suivants : 1° *Des sectes et hérésies de notre temps par Stanislas Hozie, évêque de Warme, en Pouloigne*, in-8°, Paris, 1561, 1564, 1571; 2° *Dialogue de la parfaiction de la charité traduit du latin de Denys Ryckel, chartreux*, in-16, Paris, 1570; 3° *Homélie de saint Jean Chrysostome : Que personne n'est blessé que par soi-même, avec deux Sermons de saint Augustin au jour de la décollation de S. Jean*, in-8°, Paris, 1571; 4° *Manuel du chevalier chrestien composé en latin par... Lansperge*, in-8°, Paris, 1571, 1573, 1574, 1578; 5° *Petite table spirituelle ou sentences des Pères*, trad. d'un ouvrage de Louis de Blois, in-8°, Paris, 1572; 6° *Miroir spirituel*, etc., traduit aussi de Louis de Blois, in-8°, Paris, 1576, 1578; Châlons, 1602; 7° *Exhortation au peuple françois pour exercer les œuvres de miséricorde*, in-8°, Paris, 1572, 1584; 8° *Histoire de Barlaam et de Josaphat roy des Indes composée par saint Jean Damascène, avec la Vie de saint Jean Damascène et l'homélie de saint Jean Chrysostome intitulée : De la comparaison du roy et du moine*, in-8°, Paris, 1574, 1578; in-12, Lyon, 1592; on a encore de lui une *Petite Bible spirituelle*, une autre *Exhortation au peuple françois* et une traduction de l'ouvrage de Denys le chartreux *contre la pluralité des bénéfices*. Cf. dom Léon Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, t. II, p. 417-438; Petrejus, *Bibliotheca cartusiana*; Morozzo, *Theatrum chronolog. S. ord. cartus.*; Gillet, *La chartreuse du Mont-Dieu*, Reims, 1889, p. 276-281.

4. *VIe siècle cartusien* (1584-1683). — Dom Fiacre Billard, docteur de Sorbonne, prieur du Liget, mort, en 1589, par suite des mauvais traitements des huguenots, *Manuale sacerdotum curam animarum habentium ex diversis doctoribus collatum*, ms. à la bibliothèque de la ville de Grenoble, n. 830; dom Pierre Carbo Metropagita († 1591) a publié plusieurs ouvrages pour la défense du dogme de l'immaculée conception de la sainte Vierge, in-8°, Prague, 1580, 1590. On a aussi de lui une paraphrase des Psaumes II et CIX sur Jésus-Christ, roi, législateur, prêtre et Dieu, in-4°, Prague, 1587; deux livres pour la défense de la Vulgate, in-8°, Prague, 1590, 1591, et un autre *De divina Christi generatione*. Mgr Guillaume Cheisolme, noble écossais, évêque de Dumblain, et ensuite de Vaison, profès de la Grande-Chartreuse (1586), mort prieur de la maison de Rome et procureur général de l'ordre le 26 septembre 1593. Étant évêque en Écosse, il défendit la foi catholique par différentes lettres pastorales. Aubert Le Mire lui attribue un livre de controverse contre les ministres écossais, partisans de la réforme protestante, et il assure que tous les sujets de contestation religieuse y étaient clairement exposés. Nous ne pouvons lui attribuer avec certitude aucun autre ouvrage théologique, bien qu'il en ait écrit plusieurs, à cause de l'homonymie avec son neveu et successeur sur le siège épiscopal de Vaison, qui fut aussi un habile controversiste. Néanmoins, le titre suivant nous paraît indiquer un livre de l'évêque chartreux : *Examen d'une confession de foy, publiée n'aguères en France sous le nom du roy d'Angleterre, etc., fait premièrement en latin, puis en françois, et plus au long par Nicolas Coeffeteau*, in-8°, Paris, 1603. Dom Luc Braunoldus, prieur d'Ittingen, en Suisse († 1595), avait fait un *Abrégé des controverses de Bellarmin*, en trois volumes, que la mort ne lui permit pas de publier. Dom Pierre Caldès, franciscain et prédicateur célèbre, mort prieur de la chartreuse de Majorque, en 1595 : *De instructione missæ*; selon Juvellanos, cet ouvrage fut imprimé. L'auteur composa un autre livre, sur le même sujet, mais en langue vulgaire et à l'usage des fidèles, in-8°, Barcelone, 1588. Un autre chartreux espagnol, de la maison de l'Échelle de Dieu, écrivit, en 1603, un traité intitulé : *De ineffabili sacrificio missæ*, ms. Articles spéciaux pour dom Étienne de Salazar, † 1596, dom Arnold Havers († 1610), dom Antoine de Molina († 1612), dom

Josse Lorichius († 1613), dom Jean Valero († 1625), dom Benoît Fasolini († 1635), dom Jérôme Planes († 1635), dom Théodore Petrejus († 1648), dom Vincent Suriano († 1650), dom Joseph Rossel († 1665), dom François Ganneron († 1669), dom Martin de Alcoleu († 1672).

Les autres théologiens cartusiens du XVIIe siècle sont : dom Louis Torrès, Espagnol, qui laissa trois volumes mss. intitulés : *De sacramentis in genere et in particulari*; dom Jérôme Carnotteo († 1610), *Tractatus de natura Dei*, ms., *Theatrum angelicæ naturæ*, approuvé par les supérieurs pour être imprimé, mais resté ms. à cause de la mort de l'auteur; dom Barthélemy Valperga, Majorquin († 1615), *Avisos y reglas para la vida del hombre contenidos en una Instruccion que san Fernando arcediano cartaginense diò al conte Regino, que trata como se ha de aver un capitan christiano en los hechos militares... traducida del latin al español y explicada... à instancia de Don Alonso de Villaragut*, in-8°, Majorque, 1612; dom Damien Fasolio, Italien († 1623), *Declarationes S. R. E. cardinalium S. C. Trid. a sess. IV ad sess. XXV, c. XI de regularibus*, ms. in-fol.; dom Benoît Plutino, mort à la chartreuse de Naples, en 1623, *Conclusiones aureæ in canones SS. pontificum, ubi difficiliora dubia in morali theologia, non minus diserte quam succincte enucleantur*, ms. in-4°; dom Vincent-Philippe Tronchon, Espagnol, savant chartreux qui refusa un évêché († 1627), *Defensa pratica del transito de otras religiones à la de la cartuxa*, ms. in-fol.; dom Timothée Baroffi, prieur de la chartreuse de Pavie († 1630), *Utrum percussio in clericum, facta poco, delictum dicatur occultum, quum læsio enormis est occulta*, ms. in-fol.; dom Pierre Torres, Espagnol († 1631), *Lugares comunes de virtudes y vicios*, 3 in-4° mss.; plusieurs autres traités théologiques du même auteur sont aussi restés manuscrits; dom Jean Tomasio, Espagnol († 1634), *Tractatus theologicus de professione monastica et de distinctione votorum substantialium*, ms.; dom Laurent Lucchini, prieur de la chartreuse de Bologne († 1641), *Quæstiones morales*, ms.; dom Jean de Baeza, Espagnol, docteur *in utroque*, mort en 1641, après avoir gouverné plusieurs maisons, *Opera moralia*, ms. (Cassani), et beaucoup d'autres écrits sur le droit canon, les statuts de l'ordre et la théologie morale; dom Sévère Tarfaglione, savant chartreux napolitain, mort dans une maison de France, en 1642, *Summula casuum conscientiæ*, ms.; dom Joseph de Sainte-Marie, Américain, mort prieur de *las Cuevas*, près de Séville, en 1643, *Sacros ritos y ceremonias baptismales*, in-4°, Séville, 1637; *Triunfo de l'aqua bendita*, in-4°, Séville, 1642; *Exorcismos de la Iglesia;* dom Nicolas Bonnet, Espagnol († 1643), a écrit sur les vœux de pauvreté et de chasteté, sur la célébration de la sainte Messe, etc., mss.; dom Matthieu Valera, noble milanais, prieur de la chartreuse de Pavie († 1645), *De complicibus Guilelmæ hæreticæ; De catharis hæreticis; De apostolicis hæreticis; De theologia*, etc., mss.; dom Jean Ferrer, Espagnol († 1648), est loué comme savant théologien; il écrivit sur des questions particulières; dom Antoine Bravo de Laguna, noble espagnol, savant canoniste († 1659), fit paraître plusieurs ouvrages concernant le droit canon, le droit civil et les statuts de l'ordre; dom Winandus de Coster, de Deventer, mort à Cologne, en 1674, *Tractatus eucharisticus, hoc est de eucharistiæ sacramento et sacrificio libri duo, in quibus textus evangelistarum et divi Pauli de eucharistia tractantes elucidantur, verus eorum orthodoxus et literalis sensus proponitur, et ab hæreticorum sacris* (?) *explicationibus vindicatur*, in-12, Cologne, 1646; dom Robert Clarke, Anglais († 1675), auteur du *Christiados*, poème latin, en vers héroïques, sur la passion de N.-S. Jésus-Christ, imprimé plusieurs fois, a laissé une dissertation *De dignitate confessarii*, ms.; dom François del Moral, Espagnol († 1683), *Explicatio casuum reservatorum sacris ordinis cartusiensis*, ms.

5. *XVIIIe siècle cartusien* (1684-1783). — Le plus grand théologien chartreux de cette époque, est dom Innocent Le Masson. Voir son nom. Dom Joseph Giavardi, Italien († 1692) : 1° *Manuale casuum conscientiæ*; 2° *Breviculа praxis criminalis pro fabricando qualicumque processu*, et plusieurs autres ouvrages concernant le droit canon appliqué aux chartreux; tous ses écrits sont inédits; dom Gaspar Gil, Espagnol († 1693), *Dissertatio de alienatione rei ecclesiasticæ mobilis pretiosæ*, ms. in-fol., ainsi que plusieurs traités canoniques en rapport avec les statuts de l'ordre; il avait entrepris de mettre dans un ordre plus régulier les œuvres théologiques de Diana, mais la mort le saisit lorsqu'il avait à peine terminé la coordination du premier volume; dom Martin Tordera, Espagnol († 1693), *Promptuario moral de dificultades praticas y casos repentinos en theologia moral dispuesto por orden alfabetico*, ms. in-4°; dom Jean-Baptiste M..., chartreux de Capri, près de Naples, écrivit en 1697 un grand ouvrage intitulé : *Tractatus de casibus reservatis : opus in tres partes divisum cartusianis confessariis perquam utile*, ms.; un chartreux anonyme de la maison d'Ittingen, en Suisse, fit un *Recueil de trois cents cas de conscience choisis*; son manuscrit du XVIIIe siècle se trouve marqué sous le n. 1261 du catalogue 49 de M. Louis Rosenthal, libraire de Munich, en Bavière; il est in-4° et a 207 feuillets; dom Bonaventure d'Argonne, chartreux de Rouen († 1704) : 1° *Petit traité de la lecture des Pères de l'Église ou la méthode pour les lire utilement*, in-12, Paris, 1688, 1697, 1702, trad. latine, in-8°, Turin, 1742, Augsbourg, 1756; Madrid, 1774, ouvrage fort estimé; 2° *Histoire de la théologie*, ouvrage posthume publié par le P. Vincent Lassini, dominicain, 2 in-4°, Lucques, 1775, trad. italienne, 2 in-4°, Florence, 1832, 1833, 1843, Bologne, 1833; cette histoire fort savante contient en peu de pages un grand nombre de notions d'Écriture sainte, de patrologie, d'histoire ecclésiastique et de controverses religieuses; dom Pierre Horst, de Trèves († 1716), *Compendium tribunalis sacramentalis collectum e tribus tomis R. P. Petri Marchantii*, ms. de l'année 1694, à la bibliothèque de Strasbourg; dom Étienne Lochon († 1770) : 1° *Abrégé de la discipline ecclésiastique*, 2 in-4°, Paris, 1702-1705; 2° *Traité du secret de la confession*, in-12, Paris, 1708; dom Daniel Campanini, chartreux italien († 1727), *De casibus reservatis in S. ordine cartusiano*, 2 in-fol. mss.; dom Innocent Casanova, Napolitain, décédé en 1727 : 1° sous l'anagramme de *Innocentio Asconava* publia à Venise, en 1686, l'ouvrage intitulé : *Empyrica remedia salutaria ad curandum morbum gravissimum scrupulorum*, in-12; 2° *Apologetica dissertatio pro semper laudabili, inviolabiliterque servata a carnibus abstinentia cartusianorum perpetua*, in-12, Venise, 1686; dom Alexis Gaudin, chartreux de Paris († 1733) : 1° *La distinction et la nature du bien et du mal. Traité où l'on combat l'erreur des manichéens, les sentimens de Montaigne et de Charron, et ceux de M. Bayle. Et le livre de saint Augustin sur la nature du bien*, in-12, Paris, 1704; 2° *Traité sur l'éternité du bonheur et du malheur après la mort, et* (sur) *la nécessité de la religion;* ce traité fut extrait d'un ouvrage plus considérable du même auteur intitulé : *Les caractères de la vraie et de la fausse religion*, ms., et fut imprimé par l'abbé Archimbault, dans *Pièces fugitives d'histoire et de littérature*, t. I; dom Pascal Combes, Espagnol († 1733), *Quesnellus* (*in Gallia pestis origo*) *Absalon suamet coma suspensus, confixus triplici hasta*, ms.; dom Barthélemy Giampieri, prieur de la chartreuse de Florence († 1743), était consulteur du Saint-Office; dom Léopold Wydemann, de Cologne († 1752), grand collaborateur de dom Bernard Pez, bénédictin, pour sa *Bibliotheca ascetica* et le *Thesau-*

rus anecdotorum : Honorii Augustodunensis presbyteri opera theologica, exegetica et ascetica, dans le *Thesaurus,* t. II *a*; dom Sébastien Sartorius († 1754), *Scrinium arcanorum conscientiæ... ad usum neophitorum Novæ Cellæ in Griman* (sic) *curatorum, et ibidem in tribunali conscientiæ judices agentium, casusque pænitentium custodire volentium elaboratum,* ms. in-4°; dom Sébastien Treger († 1757) collabora à la publication des deux collections de dom Bernard Pez, bénédictin : *Bibliotheca ascetica* et *Thesaurus anecdotorum ;* en 1757, un chartreux anonyme de la maison de Trisulti, dans les États pontificaux, composa un *Cours de théologie,* en plusieurs volumes mss. in-8°, qui existe encore dans les archives de ce couvent; dom Denys Grano, Calabrais († 1777) : 1° *Institutiones theologicæ dogmaticæ ;* 2° *Prælectiones morales de caritate, de statu religioso, de sacramento pænitentiæ, de censuris,* mss.; 3° *Note al libro del l'abbate Leoluca Rolli intitolato : Buon uso delle preghiere;* cette réfutation fut imprimée, en 1774, sous l'anagramme de l'auteur : Domenico Dargoni (Dom. Dioni. Grano. Ce.); un chartreux anonyme écrivit, en 1776, en latin un *Traité du sacrement de l'ordre* et un autre *Traité de l'incarnation du Verbe divin,* ms. in-4°; un autre théologien, qui a voulu demeurer inconnu, composa, en 1778, un traité ms. *De casibus moralibus ad carthusienses præsertim pertinentibus.*

6. *VIII siècle cartusien* (1784-1883). — Dom Benoît Tromby, Calabrais, est l'auteur d'une histoire de l'ordre en 10 in-fol., Naples, 1773-1779, et de plusieurs autres ouvrages, dont l'un est intitulé : *Institutiones theologiæ controversæ* (sic) *adversus romani nominis hostes,* deux tomes in-fol. mss., aux archives de la chartreuse de Calabre. Il mourut le 16 juin 1788. Dom Joseph de Rigaud, de Montenard, de Tressau, chartreux de Paris († 1791), sur le conseil de Mgr de Beaumont, archevêque de Paris, écrivit, en latin, un ouvrage intitulé : *Defensio Ecclesiæ,* contre les disciples de Jansénius et de Quesnel. Cet ouvrage loué et approuvé par les supérieurs ne fut pas imprimé, en raison des événements, qui précédèrent, en France, la Révolution de 1789. Dom Joseph de Rigaud est connu par le livre doctrinal intitulé : *De l'esprit et de la pratique de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus,* in-12, Paris, 1761, 1762, 1785; Clermont-Ferrand, 1834, 1835; trad. italienne, Parme, 1795. Cet ouvrage est l'abrégé du traité du P. de Gallifet, et selon le R. P. Gloriot, il « est excellent, élégant, édifiant, intéressant et écrit avec sentiment ». Cf. Migne, *Diction. de bibliologie,* col. 1270. Pendant la grande Révolution, dom Joseph de Martinet, chartreux, fut l'apôtre de la ville de Marseille, où il mourut, laissant la réputation d'un saint, le 12 juin 1795. Il avait composé un grand nombre de traités sur l'Écriture sainte, la théologie dogmatique et apologétique, la vie intérieure, etc., ainsi que beaucoup de sermons, homélies et panégyriques. Tous ces écrits sont conservés mss. aux archives de la Grande-Chartreuse. Dom Antoine Galateri, prieur de la chartreuse d'Asti, en Piémont († 1796) : *Il filosofo cristiano,* imprimé avant 1780, livre très savant et plein d'érudition, dans lequel on a exposé tous les systèmes des faux philosophes modernes, et on apprend à la jeunesse studieuse la manière de se préserver de leurs erreurs; cf. Rossi, *Orazione panegirica di S. Brunone,* Mondovi, 1780; 2° *Critique* d'un acte d'espérance peu conforme à la doctrine de l'Église, Brescia, 1767, louée par le P. Vincent Fassini, dominicain. Dom Guillaume Armély, ancien avocat au parlement de Bordeaux, mort à Bourg-en-Bresse, en 1810 : 1° *Les avantages que peuvent et doivent retirer les fidèles de la Révolution française,* in-18, Bourg, 1803; 2° *Les séparations ou l'Église justifiée contre ceux qui s'en sont séparés,* in-8°, Bourg-en-Bresse, 1809; ce dernier ouvrage a été faussement attribué à M. Bochard, vicaire général de l'archidiocèse de Lyon; Mgr Antoine de Saint-Joseph de Castro, noble portugais, profès de la maison d'Évora, patriarche de Lisbonne, ancien évêque de Porto, mort le 12 avril 1814, avait publié des lettres pastorales remarquables; dom Joseph Pons, chartreux de Majorque († 1819), *Verdadero retrato de los filósofos del dia, ó el cuadro que representa la ciencia, la sabiduria, los escritos, las excusas y las costumbres de los actuales filósofos, y que expone à la vista de toda la nacion para preservarla del subtil veneno, con que pretende emponzoñarla aquella de satinada y corruptora gavilla,* in-4°, Palma, 1812; dom Joseph de la Nativité, Portugais († 1833), écrivit un livre sur le purgatoire; dom Michelange Lattanzi, Italien († 1846), fit un abrégé, en 2 in-4° mss., du grand ouvrage de Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et canonizatione;* dom Richard de Saint-Augustin, Portugais († 1849), écrivit une *Défense de la religion catholique contre l'impiété de notre temps,* et quelques autres opuscules théologiques restés manuscrits; Mgr Léon Niccolai, profès de la chartreuse de Florence, mort évêque des diocèses réunis de Pistoie et de Prato, le 13 juillet 1857, avait été procureur général de l'ordre, consulteur de la S. C. des Évêques et Réguliers, visiteur apostolique des monastères olivétains de la Toscane ainsi que de l'abbaye cistercienne de Casamari; dans des temps fort difficiles pour l'Église, en Toscane, il fut un évêque pieux, zélé et savant; dom François Ferreira de Mathos, Portugais, prieur de plusieurs maisons d'Italie († 1865), *Della esistenza di Dio, della divinità di Gesù Cristo e dei caratteri della di Lui Chiesa,* in-16, Florence, 1850; *Lettera scritta da un sacerdote cattolico apostolico romano, nella quale si confutano i principali errori che si trovano in un opusculetto in forma di corrispondenza tra un' abbadessa ed un pittore, e che porta per titolo : Il ritratto di Maria ne' cieli delineato dietro i dati attinti nella sacra Scrittura, stampato in Torino nel 1857,* in-16, s. l. (Naples), 1860; dom Zeno Rodriguez de Léon, chartreux espagnol († 1869), fit paraître, in-12, Burgos, 1856, une traduction espagnole de la 9e édition du *Traité des indulgences* de Mgr Bouvier, évêque du Mans.

7. *IXe siècle cartusien* (1884-....). — Nommons seulement les religieux contemporains décédés : Dom Gabriel-Marie Fulconis († 1888) : 1° *Casi di coscienza;* 2° *Esame generale che un monaco certosino... deve fare almeno una volta al mese;* cet examen est un véritable traité divisé en deux parties; ces deux ouvrages sont inédits. Pour ses écrits ascétiques, voir son nom. Dom Paul Leclerc († 1898) a laissé un ouvrage manuscrit contre les matérialistes. Dom Servilius Petermans, Belge († 1900), *Les mystères de l'autre vie et les phénomènes d'outre-tombe qui s'y rattachent,* grand et savant ouvrage en 3 in-8° mss.; il a laissé d'autres manuscrits sérieux. Dom Robert Montagnani, voir son nom.

S. Autore.

CHASTEAU (a Castro) (Louis du), mineur conventuel né à Liège, étudia d'abord à Louvain, où nous le voyons soutenir des thèses en 1603. On le rencontre ensuite à Aix-en-Provence l'an 1610, et à Avignon l'année suivante avec le titre de docteur et professeur. Il fut plus tard supérieur de la province de Liège, et en 1619 nous le voyons figurer à ce titre à la translation des restes de Duns Scot à Cologne. Il fut en outre commissaire en Savoie, Dauphiné et Bourgogne, visiteur des provinces de Lyon, 1623, de Cologne et Westphalie, 1625. Il mourut à Liège, sa patrie, en 1632. Traduisant en latin les titres de ses livres publiés en français, les bibliographes semblent avoir pris à tâche de tout confondre à son sujet. Outre des publications sur les monts-de-piété, imprimées, suivant eux, à Liège en 1618 et 1627, il publia : *La religion prétenduë des provinces Belgiques uniès des-unie,* Liège, 1619. Le ministre De La Vigne fit alors paraître :

Le moine confus, c'est-à-dire la Réfutation du moine liégeois F. Louys du Chasteau. Celui-ci répliqua par un autre livre, dont le titre un peu long suffit à indiquer la violence de la discussion : *Le Chasteau du moine opposé à la Babel de Hochedé Nembroth De La Vigne, c'est-à-dire réplique de F. Louys du Chasteau, pour un sien livret imprimé l'an 1619 sous le tiltre de La religion prétenduë... contre la prétendue refutation d'iceluy, sortie de la plume d'un ignorant, qui se dit pasteur des Wallons et François calvinisez à Dordrecht. En la quelle sont traictées plusieurs matières importantes et sur tout touchant l'Escriture, la foy et l'Eglise,* in-8°, Liège, 1622.

Wadding, *Annales minorum*, an. 1308, n. 39; Franchini, *Bibliosofia e memorie di scrittori conventuali*, Modène, 1693, p. 103; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1806; Migne, *Dictionnaire de bibliographie*, t. III.

P. EDOUARD d'Alençon.

CHASTEL Marie-Ange, né à Corseul (Côtes-du-Nord), le 12 février 1804, entra dans la Compagnie de Jésus le 17 novembre 1827, et mourut à Paris, le 4 février 1861. Il prit une part assez marquante aux controverses du milieu du XIXe siècle, sur l'origine et la valeur des connaissances humaines, et défendit les droits de la raison, d'après la vraie tradition catholique, contre les exagérations des traditionalistes. Voici les titres de ses principales publications sur ce sujet : *Les rationalistes et les traditionalistes, ou les écoles philosophiques depuis vingt ans,* Paris, 1850; *De l'autorité et du respect qui lui est dû,* Paris, 1851; *L'Église et les systèmes de philosophie moderne,* Paris, 1852; *De l'origine des connaissances humaines d'après l'Écriture sainte, ou les révélationistes contraires à la révélation interprétée par la tradition,* Paris, 1852; *De la valeur de la raison humaine, ou ce que peut la raison par elle seule,* Paris, 1854.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 1089-1091.

J. BRUCKER.

CHASTETÉ. — I. Vertu. II. Conseil. III. Vœu.

I. VERTU. — 1° *Définition.* — Considérée comme vertu spéciale, la chasteté incline à s'abstenir de toute délectation charnelle volontaire, même permise dans l'état du mariage ou du moins à en régler l'usage selon les préceptes divins. — 1. Ce n'est donc qu'une subdivision de la vertu de tempérance dont l'objet général est de régler conformément à la raison les délectations des sens, principalement celles du toucher. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CXLI, a. 1-4. — 2. La délectation charnelle, sur laquelle s'exerce la vertu de chasteté, est spécifiquement caractérisée par son terme final, l'acte conjugal, en dehors duquel elle reste toujours rigoureusement interdite. Défendue en sa pleine consommation, elle l'est encore dans son stage initial, comme tout danger grave d'entraînement au péché. La simple délectation sensible peut aussi tomber sous la même interdiction, si par la fragilité individuelle ou la tyrannie de l'habitude elle devient, d'une façon coupable, cause d'une délectation charnelle suffisamment voulue et consentie. Lehmkuhl, *Theologia moralis,* t. I, n. 861 sq.; Génicot, *Theologiæ moralis institutiones,* t. I, n. 389. Pleinement involontaire, la délectation charnelle ne peut détruire la vertu morale qui relève uniquement de la volonté. S. Augustin, *De continentia,* c. II, *P. L.,* t. XL, col. 352; Pierre Lombard, *IV Sent.,* dist. XXXIII, n. 5; S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. CLI, a. 1, ad 2um. — 3. Cette vertu peut s'appuyer sur un motif purement rationnel, tel que le commandement de la loi naturelle, le respect de la dignité humaine et les multiples avantages résultant d'une intègre et persévérante fidélité. Vertu purement naturelle dans son motif, mais cependant très précieuse si elle a été acquise par une lutte généreuse où se sont affaiblies les inclinations opposées et s'est affermie la maîtrise de la volonté sur les sens. La vertu surnaturelle de chasteté puise dans l'enseignement de la foi un motif plus relevé : l'espérance de la gloire corporelle du ciel, l'exemple et l'enseignement de Jésus-Christ, le respect surnaturel du corps consacré par l'inhabitation du Saint-Esprit et par la réception de la divine eucharistie. Cette vertu surnaturelle peut être ou non accompagnée de l'habitude acquise qui seule comporte l'affaiblissement ou la destruction des inclinations contraires. — 4. Ainsi caractérisée, cette vertu se distingue spécifiquement de toute autre, particulièrement de l'abstinence ou de la tempérance commune. Car son objet moral, la juste répression des délectations de la fonction génératrice, diffère notablement de cette maîtrise des délectations de l'acte nutritif qu'est la simple abstinence. Celles-ci se règlent assez facilement, tandis que celles-là, par leur particulière véhémence et par l'obscurcissement qu'elles projettent sur la raison, opposent une plus forte résistance. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLI, a. 3.

2° *Subdivisions principales.* — 1. *Chasteté parfaite.* — Ce qui la constitue au point de vue moral, c'est la ferme volonté de s'abstenir perpétuellement de toute délectation charnelle, même permise dans l'état du mariage. S. Thomas, *ibid.*, q. CLII, a. 3. Cette vertu morale n'est aucunement atteinte par la perte involontaire de l'intégrité matérielle. S. Thomas, *ibid.*, q. CLII, a. 1, ad 3um. Cette permanente volonté est-elle suffisamment garantie par une ferme et inébranlable résolution ou exige-t-elle l'appui d'un vœu? Bien que le vœu assure une plus parfaite stabilité, rien ne démontre son absolue nécessité même en cette délicate matière. S. Thomas, *ibid.*, q. CLII, a. 3; Dominique Soto, *In IV Sent.*, dist. XLIX, q. V, a. 2, concl. 2, Douai, 1613, p. 947; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. XXXI, n. 54 sq.; Lessius, *De justitia et jure, ceterisque virtutibus cardinalibus,* l. IV, c. II, dub. XIV, n. 101, Paris, 1606, p. 666. Cependant cette ferme et inébranlable volonté n'étant ordinairement exprimée que par un vœu, l'on peut dire pratiquement : *virginitas secundum quod est virtus importat propositum voto firmatum integritatis perpetuo colendæ.* S. Thomas, *ibid.*, q. CLII, a. 3, ad 4um.

Cette chasteté parfaite s'identifie avec la vertu morale de virginité, si celle-ci n'est que la ferme et perpétuelle volonté de s'abstenir de toute délectation charnelle même permise dans l'état du mariage, volonté d'ailleurs toujours subsistante malgré la perte involontaire de l'intégrité matérielle : *In virginitate est sicut formale et completivum propositum perpetuo abstinendi a delectatione venerea.* S. Thomas, *ibid.*, q. CLII, a. 3. *Unde virginitas secundum quod est virtus nunquam amittitur nisi per peccatum.* Loc. cit., ad 4um.

La vertu morale de virginité ou de chasteté parfaite se distingue de l'état de virginité et de la virginité matériellement intègre. L'état de virginité est la condition fixe d'une personne irrévocablement engagée vis-à-vis de Dieu à s'abstenir perpétuellement des délectations charnelles permises dans le mariage. Pratiquement, le vœu de chasteté parfaite est la seule expression de cet irrévocable engagement et constitue seul l'état de continence parfaite ou de virginité. S. Thomas, *ibid.*, q. CLXXXVI, a. 4. La virginité matériellement intègre ou virginité matérielle consiste dans la permanence de l'intégrité organique ou dans le fait constant de l'absence de toute délectation charnelle. S. Thomas, *ibid.*, q. CLII, a. 3. Cette intégrité se perd irrévocablement même en dehors de toute faute; elle ne peut être rétablie par le seul repentir. S. Thomas, *loc. cit.*, ad 3um. Cependant les privilèges spéciaux promis à la virginité, comme l'auréole, voir t. I, col. 2571 sq., ne sont point refusés à qui perd seulement l'intégrité matérielle sans perdre la vertu. S. Thomas, *Sum. theol.*, *Suppl.*, q. XCVI, a. 5, ad 4um.

2. La *chasteté imparfaite* ne possède point cette double caractéristique de totale et perpétuelle abstinence des délectations charnelles qu'autorise le mariage. Une dans cette note générique, elle se diversifie suivant l'état de vie où elle est pratiquée. Antérieure au mariage, elle s'abstient de tout ce qui est défendu, mais sans renoncer à l'espérance ou à la possibilité du mariage. Dans l'état du mariage, elle règle, suivant la loi morale, l'usage de ce qui est permis. Postérieure à l'état du mariage, elle évite, dans l'état de viduité, tout ce qui y est défendu. Ce ne sont point trois espèces particulières d'une même vertu; ce ne sont que trois états différents où se pratique une même vertu commune. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. XXVI, c. I, n. 42 sq.

3° *Vertus complémentaires ou connexes.* — 1. *La pudeur.* — Considérée comme complément de la chasteté, cette vertu a principalement pour objet la discrétion, la réserve et la retenue dans l'usage du mariage et dans tout ce qui en exprime, en suggère ou en rappelle l'idée. Ainsi elle assure l'intégral respect de la chasteté dans toute la conduite extérieure. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLI, a. 4. — 2. *L'abstinence.* — Spécifiquement distincte de la chasteté par son objet immédiat, la juste modération des délectations de la fonction nutritive a cependant avec la chasteté une étroite affinité. S. Thomas, *ibid.*, q. CLI, a. 3, ad 3um. Elle écarte les périls que peut susciter l'intempérance et elle fortifie la maîtrise de l'âme sur les sens, d'où résulte une plus grande énergie spirituelle pour le maintien de la chasteté : avantages fréquemment loués par les Pères et par les auteurs ascétiques. Voir t. I, col. 261 sq.

II. CONSEIL DE CHASTETÉ. — *I. SON EXISTENCE ET SA NATURE.* — 1° *Enseignement du Nouveau Testament.* — 1. *Enseignement évangélique.* — *Non omnes capiunt verbum istud, sed quibus datum est. Sunt enim eunuchi qui de matris utero sic nati sunt, et sunt eunuchi qui facti sunt ab hominibus; et sunt eunuchi qui seipsos castraverunt propter regnum cælorum. Qui potest capere capiat.* Matth., XIX, 11 sq. — *a*) Ce célibat dont parle Jésus est un état de vie permanent. C'est ce qu'indique la similitude établie entre ceux qui sont perpétuellement exclus du mariage par la nature ou par la cruauté des hommes et ceux qui s'en excluent volontairement *propter regnum cælorum.* L'un et l'autre état sont également permanents, bien que les motifs soient très différents. D'ailleurs, s'il ne s'agissait que d'un état transitoire, comment Jésus pourrait-il attribuer à une faveur divine toute spéciale, *quibus datum est,* ce qui échoit nécessairement pendant une période plus ou moins longue à presque toute l'humanité? — *b*) Ce célibat permanent doit être embrassé volontairement et pour des motifs surnaturels. Son caractère entièrement volontaire résulte de l'antithèse manifeste entre les eunuques involontaires de naissance ou d'institution humaine et les eunuques qui sont tels par leur propre choix, ỹ. 12. Le caractère surnaturel est explicitement marqué par les expressions : *propter regnum cælorum,* ỹ. 12, et *quibus datum est,* ỹ. 11. Si la grâce céleste est nécessaire pour comprendre et goûter pratiquement les avantages du célibat, c'est parce qu'on les apprécie au point de vue surnaturel, comme l'indique l'unique motif assigné par Jésus, la récompense surnaturelle du ciel. Conclusion d'ailleurs marquée par l'antithèse évidente entre le motif si naturel proposé par les apôtres au ỹ. 10 et celui que substitue Jésus. — *c*) Le secours de la grâce divine est en même temps assuré à quiconque veut garder ce célibat par motif surnaturel. Car, bien que ce secours soit indispensable, οὐ πάντες χωροῦσιν τὸν λόγον, ἀλλ' οἷς δέδοται, tous sont invités à cet heureux état, ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω. — *d*) Cet état volontairement et surnaturellement embrassé est loué par Jésus comme plus parfait, puisqu'il est attribué à une faveur divine toute spéciale, indice d'un bien plus parfait.

2. *Enseignement de saint Paul.* — *De virginibus autem præceptum Domini non habeo : consilium autem do, tanquam misericordiam consecutus a Domino ut sim fidelis.* I Cor., VII, 25 sq. — *a*) Saint Paul parle du célibat pour l'un et l'autre sexe, comme l'indiquent les versets 28, 32, 33, dont la signification est universelle. — *b*) La principale raison sur laquelle saint Paul appuie sa recommandation du célibat, c'est qu'il donne à la vie humaine une réelle beauté, πρὸς τὸ εὔσχημον, avec la facilité d'être assidu au service de Dieu sans être distrait par d'autres affections ou soucis, καὶ εὐπάρεδρον τῷ Κυρίῳ ἀπερισπάστως, ỹ. 35. Cette conclusion se déduit rigoureusement des versets 32-34, dans lesquels l'apôtre insiste sur le secours très spécial que donne le célibat à l'âme désireuse de sa perfection au service de Dieu : éloignement des affections terrestres et des soucis matériels qui habituellement troublent ou divisent le cœur de l'époux et de l'épouse, et orientation vers Dieu et vers son service de toute l'énergie des affections et de l'activité. — *c*) Cette raison surnaturelle, sur laquelle s'appuie principalement la conclusion de saint Paul, est précédée de deux autres raisons plus brièvement indiquées : la courte durée absolue ou relative des biens de ce monde, ỹ. 29 sq., et les tribulations inhérentes à l'état conjugal, ỹ. 26, 28. Bien que le terme καιρὸς au ỹ. 29, ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστιν, puisse par lui-même signifier indifféremment la durée particulière d'une vie humaine ou l'universelle durée de toutes les choses créées et que rien dans le contexte ne suggère nécessairement l'idée de la fin prochaine du monde, R. Cornely, *Commentarius in S. Pauli priorem epistolam ad Corinthios,* Paris, 1890, t. I, p. 204 sq., l'on ne peut prouver que toute pensée de la prochaine parousie est ici absolument écartée par saint Paul, quoiqu'elle le soit en plusieurs passages d'autres lettres. I Thess., V, 1 sq.; II Thess., II, 2 sq. En admettant que saint Paul mentionne la prochaine parousie parmi les raisons de pratiquer le célibat, l'on doit encore convenir que cette raison n'est point celle sur laquelle saint Paul s'appuie principalement ou exclusivement, comme le prétend A. Sabatier, *L'apôtre Paul,* 3e édit., Paris, 1896, p. 160-161. Car la conclusion finale du ỹ. 35 : *Porro hoc ad utilitatem vestram dico non ut laqueum vobis injiciam, sed ad quid honestum est et quod facultatem præbeat sine impedimento Dominum obsecrandi,* est immédiatement fondée sur la facilité que donne le célibat de s'adonner au service de Dieu sans empêchement et sans partage, ỹ. 32 sq. La même remarque s'applique à la considération de l'apôtre sur les tribulations inhérentes à l'état du mariage : *tribulationem tamen carnis habebunt hujusmodi,* ỹ. 28. Cette considération où l'apôtre fait allusion aux pénibles obligations imposées par le mariage, aux multiples douleurs, inquiétudes et embarras qu'il peut causer, peut avoir une réelle utilité bien exposée par plusieurs Pères. S. Chrysostome, *De virginitate,* c. XXVIII, LVI sq., *P. G.,* t. XLVIII, col. 552 sq., 577 sq.; S. Grégoire de Nysse, *De virginitate,* c. III, *P. G.,* t. XLVI, col. 326 sq.; S. Augustin, *De sancta virginitate,* c. XVI, *P. L.,* t. XL, col. 403 sq. Saint Paul, tout en mentionnant cette raison, ne la donne point comme l'appui principal de sa doctrine sur l'excellence de la virginité. — *d*) L'apôtre recommande ainsi la virginité, non en son propre nom, mais avec l'intime persuasion qu'il parle selon l'inspiration divine qui doit lui mériter créance auprès de tous : *De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do, tanquam misericordiam consecutus a Domino ut sim fidelis,* ỹ. 25; *Beatius autem erit si sic permanserit secundum meum consilium, puto autem quod et ego Spiritum Dei habeam,* ỹ. 40. — *e*) D'où l'on peut conclure que l'expression *consilium,* γνώμην, ỹ. 25, doit réellement s'entendre au sens théologique de conseil de

perfection, suivant la définition donnée par saint Augustin, *De sancta virginitate*, c. XIV, *P. L.*, t. XL, col. 402, *Epist.*, CLVII, n. 39, *P. L.*, t. XXXIII, col. 692, et par saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CVIII, a. 4. Ce sens est d'ailleurs fondé sur Matth., XIX, 12, comme nous l'avons montré précédemment.

2° *Enseignement de la tradition chrétienne.* — 1. *Dans les quatre premiers siècles jusqu'à saint Augustin.* — *a*) Le simple fait de l'existence de nombreux ascètes observant dès cette époque la continence parfaite pour parvenir à une plus intime union avec Dieu, voir ASCÉTISME, t. I, col. 2074, ne peut s'expliquer que par l'existence du conseil divin de chasteté parfaite, surtout si on rapproche ce fait de Matth., XIX, 12, et de I Cor., VII, 25 sq., et si l'on tient compte des difficultés extrêmes que devait rencontrer dans le monde presque entièrement païen une pratique si opposée aux mœurs du paganisme. — *b*) L'existence du conseil évangélique de chasteté parfaite, affirmée dans les premiers siècles de l'ère chrétienne par l'institution des ascètes, est expressément enseignée par les Pères depuis la fin du IIe siècle. Tertullien, *Ad uxorem*, l. I, c. III, *P. L.*, t. I, col. 1279, d'après I Cor., VII, 34; S. Cyprien, *De habitu virginum*, c. XXIII, *P. L.*, t. IV, col. 463, suivant Luc., XX, 35, 36; S. Ambroise, *De virginibus*, l. I, c. V sq., *P. L.*, t. XVI, col. 195 sq., selon I Cor., VII, 32 sq.; *De viduis*, c. I, XIII sq., *P. L.*, t. XVI, col. 235, 257, 259, d'après I Cor., VII, 34, 39, 40; Matth., XIX, 11 sq.; I Cor., VII, 7, 25 sq.; *De virginitate*, c. VII, col. 273, suivant Matth., XIX, 12; S. Chrysostome, *De virginitate*, c. IX, *P. G.*, t. XLVIII, col. 539, *De non iterando conjugio*, n. 1, 3, col. 611, 614, d'après I Cor., VII, 35; S. Grégoire de Nysse, *De virginitate*, c. II, *P. G.*, t. XLVI, col. 324; S. Jérôme, *Epist.*, XXII, n. 19; CXXIII, n. 5, *P. L.*, t. XXII, col. 405 sq., 1047 sq., suivant I Cor., VII, 39; *Adversus Jovinianum*, l. I, n. 9, 12 sq., *P. L.*, t. XXIII, col. 222, 227 sq., d'après I Cor., VII, 8 sq.; Matth., XIX, 12; I Cor., VII, 25 sq.; S. Augustin, *De sancta virginitate*, c. XIV, *P. L.*, t. XL, col. 402 sq., selon I Cor., VII, 25 sq.; *De bono viduitatis*, c. II sq., XIX, col. 431 sq., 445, suivant I Cor., VII, 8, 34. Quant à la notion théologique de la différence entre le précepte divin et le simple conseil évangélique, esquissée d'abord par saint Ambroise, *De viduis*, c. XII, *P. L.*, t. XVI, col. 256, elle est explicitement formulée par saint Augustin, *De sancta virginitate*, c. XIV, *P. L.*, t. XL, col. 402; *Epist.*, CLVII, n. 39, *P. L.*, t. XXXIII, col. 692. En même temps que les Pères affirment le conseil évangélique de chasteté parfaite en l'appuyant sur l'enseignement de Jésus-Christ et de saint Paul, ils ajoutent parfois et d'une manière plutôt secondaire des raisons humaines qui doivent recommander et faire aimer cet heureux état : les pénibles obligations imposées par le mariage, les vives et fréquentes douleurs qui résultent des blessures faites aux affections familiales, les inquiétudes presque constantes, et de nombreux embarras de tout genre. S. Chrysostome, *De virginitate*, c. XXVIII, LVI sq., *P. G.*, t. XLVIII, col. 552 sq., 577 sq.; S. Grégoire de Nysse, *De virginitate*, c. III, *P. G.*, t. XLVI, col. 326 sq.; S. Augustin, *De sancta virginitate*, c. XVI, *P. L.*, t. XL, col. 403 sq. Il est d'ailleurs incontestable que ces Pères, en recommandant la pratique du conseil de chasteté parfaite, ne déprécient aucunement le mariage. S. Chrysostome, *De virginitate*, c. IX, XXV sq., *P. G.*, t. XLVIII, col. 539 sq., 550 sq.; S. Augustin, *De sancta virginitate*, c. XVIII sq., *P. L.*, t. XL, col. 404 sq.; *De bono viduitatis*, c. III sq., col. 432 sq. Cette doctrine énoncée par les Pères comme la doctrine enseignée par Jésus-Christ et prêchée par saint Paul est postivement affirmée par le pape saint Sirice en 389 ou 390 dans une lettre à l'Église de Milan où il réprouve les erreurs de Jovinien particulièrement sur la question de continence et de la virginité : *Nos sane nuptiarum vota non aspernanter accipimus, quibus velamine intersumus, sed virgines quas nuptiæ creant, Deo devotas majore honorificentia honoramus. Facto igitur presbyterio constitit doctrinæ nostræ id est christianæ legi esse contrariam eorum sententiam.* *P. L.*, t. XVI, col. 1123.

2. *Depuis saint Augustin jusqu'à saint Thomas*, cette doctrine des Pères est simplement reproduite par les auteurs ecclésiastiques. Gennade de Marseille, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. LXIV, LXVIII, *P. L.*, t. LVIII, col. 996; S. Fulgence de Ruspe, *Epist.*, III, c. VI sq., *P. L.*, t. LXV, col. 328 sq., d'après Matth., XIX, 12; Is., LVI, 4, 5; Apoc., XIV, 4; S. Isidore de Séville, *Sent.*, l. III, c. XL, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 643 sq., d'après Is., LVI, 4, 5; *De ecclesiasticis officiis*, l. II, c. XVII, n. 4 sq., col. 805 sq., d'après Matth., XIX, 12; I Cor., VII, 25 sq.; Is., LVI, 4, 5; Pierre Lombard, *IV Sent.*, dist. XXXIII, n. 4, *P. L.*, t. CXCII, col. 926, et insérée dans le *Décret de Gratien*, part. II, c. XXVII; XXXII, q. I, 13, *P. L.*, t. CLXXXVII, col. 1371 sq., 1467.

3. Au XIIIe siècle, saint Thomas en même temps qu'il s'appuie principalement sur Matth., XIX, 12; I Cor., VII, 25 sq., *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLII, a. 4; *Cont. gent.*, l. III, c. CXXXVI, indique les convenances surnaturelles de l'état de virginité et son intime relation avec l'état de perfection. Les convenances sont déduites de ces trois considérations : le bien divin l'emporte sur le bien humain, le bien de l'âme est préférable à celui du corps, le bien de la vie contemplative est supérieur à celui de la vie active. Triple supériorité évidemment réalisée par l'état de virginité où l'on poursuit principalement le bien de l'âme par la contemplation paisible et ininterrompue des choses divines, tandis que l'état du mariage principalement adonné à la recherche des biens du corps et à la vie active apporte plutôt des obstacles à la vie contemplative. Donc l'état de virginité, dans la mesure où il favorise ces biens supérieurs, est de soi préférable à l'état du mariage où la recherche de ces biens rencontre beaucoup d'obstacles. Mais cette supériorité de l'état n'entraine point nécessairement la supériorité de sainteté ou de perfection personnelle vis-à-vis de tous ceux qui vivent dans l'état inférieur. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLII, a. 4, ad 2um; q. CLXXXIV, a. 4. D'où il résulte encore que l'état de virginité est une partie intégrante de tout état de perfection à acquérir, puisqu'il est strictement nécessaire pour écarter efficacement et habituellement les obstacles à la perfection, tels qu'ils résultent communément de l'état du mariage. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXXVI, a. 4. En même temps saint Thomas réfute les principales objections contre la possibilité ou la supériorité de l'état de virginité ou de continence parfaite. *Cont. gent.*, l. III, c. CXXXVI. Cet enseignement est communément reproduit dans toute cette période par les théologiens scolastiques ou ascétiques. Denys le chartreux, *In IV Sent.*, dist. XXXIII, q. III; S. Antonin de Florence, *Summa theologica*, part. III, tit. II, c. I, Vérone, 1740, t. III, p. 134 sq.; Dominique Soto, *In IV Sent.*, dist. XXX, q. II; dist. XLIX, q. V, a. 2; Cajétan, *In IIam IIæ*, q. CLII, a. 4.

4. Au XVIe siècle, Luther proclame les vœux monastiques contraires à son principe fondamental de la justification par la seule confiance aux mérites de Jésus-Christ. Denifle, *Luther und Luthertum*, 2e édit., Mayence, 1904, p. 76 sq. Il combat particulièrement le vœu de chasteté dont il affirme que l'objet est irréalisable, parce que la concupiscence de la chair est irrésistible, *op. cit.*, p. 90 sq., et que la prière ne peut assurer une aide suffisante. *Op. cit.*, p. 103 sq. Luther soutient donc que Jésus-Christ n'a nullement conseillé la virginité ou le célibat et qu'il en a plutôt détourné. *Op. cit.*, p. 80 sq. Ces affirmations luthériennes communément adoptées par les réformateurs du XVIe siècle furent formellement condamnées par le concile de Trente, sess. XXIV, can. 10, et solidement réfutées par les théologiens catholiques. Canisius,

De Maria Deipara Virgine, l. II, c. XII, Ingolstadt, 1583, t. II, p. 200 sq.; Bellarmin, *De monachis,* l. II, c. XXII sq.; Sylvius, *In IIam IIæ*, q. CLII, a. 4; Suarez *De religione,* part. II, tr. VII, l. IX, c. I, n. 11 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. XXVI, c. I, n. 62 sq.; Gotti, *Vera Ecclesia Christi,* a. 5, n. 16 sq., Venise, 1750, p. 252 sq.; Perrone, *Prælectiones theologicæ,* tr. *De ordine,* c. V, n. 189 sq.; Pesch, *Prælectiones theologicæ,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. VII, p. 390 sq.; Billot, *De Ecclesia sacramentis,* 3e édit., Rome, 1901, t. II, p. 360 sq.; Monsabré, *Exposition du dogme catholique,* carême de 1887, 6e conférence.

Dans leur démonstration positive ces théologiens s'appuient principalement sur Matth., XIX, 12; I Cor., VII, 25 sq., et sur l'autorité des Pères interprétant ces textes. Leur démonstration apologétique repose sur les raisons de convenance développées par saint Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. CLII, a. 4; *Cont. gent.,* l. III, c. CXXXVI, et sur les réponses suivantes aux principales objections protestantes ou rationalistes : *a*) La pratique du conseil évangélique de chasteté parfaite est surnaturellement possible avec le secours de la grâce divine toujours assurée à ceux qui embrassent cet état avec une prudente certitude de l'appel divin. Affirmer avec Luther l'impossibilité de la lutte contre l'inclination ou l'impulsion physique, c'est supprimer toute liberté, même en face de devoirs indiscutables; c'est nier l'obligation de la fidélité conjugale et légitimer en cette matière tout ce que la loi naturelle réprouve. C'est en même temps contredire un fait historique très évident dans son ensemble : le règne constant de la continence parfaite dans une élite de la société chrétienne et son rayonnement de sainteté et de dévouement à travers le monde. Il est d'ailleurs certain que l'excitation sensuelle ne vient point de la sensation d'un besoin non satisfait, mais de causes occasionnelles qu'une prudente et sévère vigilance peut le plus souvent écarter ou qu'une forte volonté aidée surtout par le secours divin, peut toujours suffisamment combattre. Debreyne-Ferrand, *La théologie morale et les sciences médicales,* 6e édit., Paris, 1886, p. 375 sq., Surbled, *La morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène,* c. V, Paris, 1891, p. 22 sq.; Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ,* 2e édit., Rome, 1901, p. 482 sq. L'on doit toutefois reconnaître que l'état de continence n'est point à conseiller à certains tempéraments à fortes propensions érotiques, d'où résulte un danger habituel d'entraînement. Eschbach, *op. cit.,* p. 484; Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione,* n. 576, Paris, 1893, t. I, p. 375 sq. — *b*) La bienfaisante efficacité de la parfaite continence pour le vrai bien individuel de ses adeptes est évidente pour qui admet la supériorité de l'âme sur le corps, de l'intelligence sur les sens, de la grandeur morale et de la sainteté sur tous les avantages matériels. Pour qui ne voudrait point s'élever au-dessus du bien-être corporel, la bienfaisante efficacité de la continence est encore incontestable. Loin de favoriser les perturbations du système nerveux ou d'affaiblir les forces physiques, la continence a une salutaire influence sur la santé et la vigueur du corps tandis que les excès vénériens leur sont très funestes. Debreyne-Ferrand, *op. cit.,* p. 70 sq.; Surbled, *op. cit.,* p. 25 sq.; Eschbach, *op. cit.,* p. 480 sq. — *c*) Les avantages sociaux que procure une élite morale librement vouée à la continence parfaite sont incontestables. Ses constants exemples de vertu et son généreux apostolat qu'aucune préoccupation humaine ne distrait, sont un puissant moyen de relèvement moral pour les sociétés. Son dévouement incessant à la diminution et au soulagement des misères intellectuelles, morales et matérielles de l'humanité, dévouement inspiré par une charité non partagée et servi par toutes les énergies disponibles, réalise incessamment dans toute la société un bien considérable : c'est ce qu'atteste manifestement toute l'histoire du catholicisme. Contre un tel ensemble de faits, quelques défaillances isolées, si lamentables qu'elles soient, ne peuvent fournir aucune preuve valable. — *d*) S'il est vrai que l'accroissement numérique des individus est un facteur important bien que secondaire du bonheur matériel d'un peuple, le maintien et même le progrès de ce facteur économique n'ont rien à redouter de cette élite morale des continents volontaires. En perfectionnant le niveau moral, ils écartent les principales causes morales de l'infécondité volontaire. En soulageant efficacement les misères sociales de toute nature, ils diminuent les principaux obstacles accidentels à l'accroissement numérique et à la valeur effective des membres de la société. C'est le témoignage de l'histoire.

En même temps que les apologistes justifiaient contre les ennemis de l'Église le conseil évangélique de la chasteté parfaite, les théologiens moralistes et ascétiques déterminaient avec soin les conditions sans lesquelles il ne peut être prudemment suivi, conditions que nous devons indiquer d'après leur enseignement.

II. SA PRATIQUE. — 1° *Conditions antécédentes.* — 1. La prudence exige que l'on ne s'engage point dans l'état de parfaite et perpétuelle chasteté sans une *garantie suffisante* d'entière fidélité. Ce devoir de prudence résulte de l'obligation toujours rigoureuse de ne point s'exposer témérairement à un grave danger de péché, qui, dans la circonstance, serait moralement certain. La garantie devra être d'autant plus sérieuse que plus grande sera la difficulté d'obtenir une dispense ou une commutation du vœu par lequel on s'engage en cet état. Cette garantie, toujours laissée à la prudente appréciation du confesseur, se fondera sur une fidélité assez constante dans la vertu toujours conservée ou généreusement recouvrée. Même pour la chasteté parfaite en dehors de l'état ecclésiastique ou de la vie religieuse, cette prudence doit être observée. Avant de permettre définitivement l'engagement irrévocable, le confesseur agira sagement en n'autorisant pendant quelque temps qu'un vœu temporaire renouvelable à des échéances plus ou moins rapprochées. Lehmkuhl, *Theologia moralis,* t. I, n. 480. — 2. Un appel de Dieu est-il nécessaire? Puisque la divine providence dirige toutes les vies humaines avec toutes leurs circonstances vers la gloire du ciel et distribue à cette fin les aptitudes individuelles et les grâces nécessaires, y compris celles que requièrent certains états privilégiés, l'on doit rigoureusement conclure que la possession d'aptitudes spéciales est un effet particulier de la providence et un indice habituel, normal, régulier, d'un appel divin au moins permissif à tel état de vie. Conclusion certainement applicable à l'état de chasteté parfaite, suivant la parole évangélique : *quibus datum est; qui potest capere capiat.* Cet appel divin, en l'absence de toute manifestation surnaturelle strictement préceptive, reste par lui-même simplement permissif. Cependant il devient impératif, quand son inexécution expose à de graves dangers pour l'éternité en privant de moyens spéciaux de salut ou en suscitant de périlleuses occasions. S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis,* l. IV, n. 78.

2° *Dispositions concomitantes.* — Le conseil évangélique de chasteté parfaite n'étant qu'un moyen de tendre plus efficacement et plus sûrement à la perfection, S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. CLXXXIV, a. 3, 4, l'on ne doit jamais perdre de vue ce but final. Il serait donc déraisonnable de placer toute la réalisation de la perfection dans le simple fait de l'état de chasteté parfaite, ou de croire que cet état dispense des conditions essentielles ou habituelles de toute perfection. Il y a plutôt devoir très impérieux de pratiquer l'humilité et la vigilance, à cause de la perfection spéciale à laquelle on aspire et des obligations nouvelles librement assumées. *Épîtres sur la virginité,* attribuées à S. Clé-

ment, *Patres apostolici*, édit. Funk, Tubingue, 1901, t. II, p. 1 sq.; S. Cyprien, *De habitu virginum*, c. II sq., *P. L.*, t. IV, col. 442 sq.; S. Ambroise, *De virginibus*, l. II, III, *P. L.*, t. XVI, col. 207 sq.; *De viduis*, c. II sq., col. 257 sq.; *De virginitate*, c. XVI sq., col. 291 sq.; *De institutione virginis et sanctæ Mariæ virginitate perpetua*, c. XIV sq., col. 326 sq.; *Exhortatio virginitatis*, c. IX sq., col. 353 sq.; S. Augustin, *De sancta virginitate*, c. XXXI sq., *P. L.*, t. XL, col. 412 sq.; *Serm.*, CCCLIV, c. V sq., *P. L.*, t. XXXIX, col. 1565 sq.; S. Jérôme, *Epist.*, XXII, n. 3 sq., *P. L.*, t. XXII, col. 395 sq.; CXVII, n. 7 sq., col. 957 sq.; CXXVII, n. 3 sq., col. 1097 sq.; CXXX, n. 1 sq., col. 1107 sq.; LIV, n. 7 sq., col. 553 sq.; LXXIX, n. 6 sq., col. 728 sq. Parmi les devoirs recommandés aux vierges ou aux veuves qui demeurent en l'état de viduité, le soulagement des misères temporelles et spirituelles du prochain mérite une mention toute spéciale. Leur affranchissement de tout lien terrestre doit faciliter leur dévouement généreux et constant. S. Cyprien, *De habitu virginum*, c. XI, *P. L.*, t. IV, col. 449; *Testamentum D. N. J. C.*, édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 95-97, 101, 107.

III. VŒU DE CHASTETÉ. — *I. OBJET.* — 1° L'objet de la promesse faite à Dieu par le vœu de chasteté est la pratique intégrale et perpétuelle de la chasteté parfaite ou sa pratique temporaire, ou encore la fidélité à la chasteté nécessaire dans l'état de vie où l'on est actuellement engagé. En toute circonstance, l'objet directement atteint par le vœu n'est point seulement l'acte extérieur; ce sont aussi les actes purement intérieurs, affections, désirs ou complaisances de la volonté dans la mesure où ces actes sont opposés à la vertu de chasteté à laquelle on s'oblige intégralement par le vœu. Cf. Vasquez, *In Iam IIæ*, disp. CXII, c. II; Lugo, *De pænitentia*, disp. XVI, sect. VI, n. 386; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXVI, c. IV, n. 13; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 385. — 2° Ainsi le vœu de chasteté se différencie du vœu de ne point s'engager dans l'état du mariage, *votum non nubendi*, et du vœu strict de virginité ou vœu de garder l'intégrité matérielle de la virginité, toujours irrévocablement perdue par le *primum opus carnale consummatum*. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, n. 437, 2e édit., Paris, 1900, t. I, p. 286 sq. Mais comme l'intention particulière de l'individu, dans l'expression du vœu de garder le célibat ou la virginité, se porte fréquemment ou même habituellement jusqu'à la chasteté parfaite, l'on devra examiner le motif particulier et les circonstances concrètes du vœu pour déterminer sa nature spécifique. Gasparri, *loc. cit.*, p. 288 sq.

II. ESPÈCES OU SUBDIVISIONS. — Suivant son objet, le vœu de chasteté peut être ou le vœu perpétuel de chasteté parfaite, ou le vœu temporaire de chasteté, ou simplement le vœu de chasteté conjugale. Quant aux espèces particulières provenant de la manière dont le vœu est émis, vœu religieux ou privé, vœu solennel ou simple, absolu ou conditionnel, explicite ou implicite, elles se comprennent suffisamment d'après les principes généraux. Voir VŒU.

III. CONDITIONS D'OBLIGATION. — *1° Connaissance suffisante de l'obligation contractée.* — 1. Tout contrat de promesse, exigeant de celui qui s'engage un véritable consentement à l'obligation contractée, suppose nécessairement quelque connaissance de l'objet, de la nature et de l'obligation de la promesse. Toute erreur substantielle sur ce point empêcherait la formation même du contrat. Le vœu de chasteté, étant une promesse librement faite à Dieu, obéit à cette loi fondamentale. Toute ignorance ou erreur substantielle portant sur la nature du vœu, sur son objet, sur son obligation, s'oppose absolument à l'existence ou à la validité du vœu. Mais l'absence de prévision de certaines particularités accidentelles, comme la fréquence et la gravité des tentations ou la difficulté de la lutte, ne peut empêcher un vrai consentement à l'objet substantiel du vœu. — 2. En principe, dès lors que le vœu a été émis, on doit, jusqu'à preuve du contraire, le présumer régulièrement fait au point de vue de la connaissance. Cependant avant que soit atteint l'âge de sept ans, communément accepté comme point de départ des obligations ecclésiastiques ou canoniques, l'existence certaine de la connaissance suffisante devrait être strictement prouvée. S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. III, n. 196; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 430.

2° Les graves obligations personnelles imposées par le vœu de chasteté ne pouvant provenir que d'une volonté entièrement personnelle et suffisamment libre, le vœu des parents offrant à Dieu leurs enfants pour l'état religieux ou pour les ordres sacrés, ne peut, en matière de chasteté, imposer aucune obligation personnelle, en dehors de l'acceptation formelle des enfants, quand ils ont la libre disposition d'eux-mêmes. Quels obstacles, d'après le droit naturel ou d'après le droit ecclésiastique, empêchent cette libre disposition de soi-même, on le déduira sans peine des conditions absolument requises pour la validité du vœu considéré d'une manière générale et pour la validité de la profession religieuse.

IV. FAUTE. — *1° Quant à la nature de la faute commise dans la violation de ce vœu.* — 1. Outre la faute directement commise contre la vertu de chasteté, il y a sacrilège quand le vœu, par sa propre nature ou par l'acceptation de l'Église, donne à la personne un véritable titre de consécration au service de Dieu. Cette consécration effective au service de Dieu résulte certainement du vœu solennel ou simple de chasteté prononcé dans une congrégation religieuse approuvée par l'Église. — 2. Pour les clercs obligés à la continence, la faute commise est toujours un sacrilège, s'il est vrai que cette continence leur est imposée par un vœu tacite résultant du simple acquiescement à l'ordination avec la condition déterminée par l'Église. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXXVIII, a. 11. C'est l'enseignement le plus autorisé parmi les théologiens, bien qu'il ne soit pas strictement démontré. Dans l'hypothèse d'une obligation provenant simplement de la loi ecclésiastique enjoignant aux clercs le célibat, il serait encore vrai qu'une double faute serait commise, l'une contre la vertu de chasteté, l'autre contre la loi de l'Église, Sanchez, *De sancto matrimonii sacramento*, l. VII, disp. XXVII, n. 9 sq., Anvers, 1626, t. II, p. 103 sq., bien qu'il y ait difficulté à expliquer comment les actes purement internes seraient atteints par la prohibition de l'Église. — 3. Quant au vœu entièrement privé, que l'Église n'approuve ni formellement ni tacitement, c'est un point assez discutable s'il donne effectivement à l'individu cette consécration au service divin dont la violation constitue le péché spécifique de sacrilège. Voir SACRILÈGE. Mais en l'absence de sacrilège spécifique absolument démontré, il y aurait toujours quelque péché d'irréligion provenant de l'outrage à la majesté divine, nécessairement existant dans toute infidélité coupable à une promesse faite à Dieu. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 455.

2° Quant au mariage à contracter ou déjà contracté. — 1. *Quant au mariage à contracter.* — *a*) Le vœu religieux solennel de chasteté, approuvé comme tel par l'Église, est un empêchement perpétuel à la validité de ce mariage, en vertu de la détermination ou de la constitution formelle de l'Église. Concile de Trente, sess. XXIV, c. IX. Voir EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE. — *b*) Le vœu simple de chasteté émis en religion ne constitue point par lui-même, en dehors de privilèges spéciaux comme ceux dont jouit la Compagnie de Jésus, un empêchement dirimant. Il rend seulement illicite le mariage ainsi contracté et a pour conséquence d'interdire le droit actif à l'usage du mariage. — 2. *Le mariage déjà contracté* et non consommé par l'*opus carnale perfe-*

ctum peut, suivant l'enseignement de l'Église, concile de Trente, sess. XXIV, can. 6, être entièrement dissous par la profession religieuse solennelle, comprenant nécessairement le vœu solennel de chasteté; effet qui ne résulte jamais du vœu simple, religieux ou privé, dans quelque condition qu'il soit émis.

3° Le vœu perpétuel de chasteté parfaite, même privé et non accompagné d'autre vœu, place celui qui l'a émis dans un état intermédiaire de perfection, du moins au sens restreint d'une perpétuelle obligation à un conseil de perfection et aux moyens nécessaires pour sa réalisation.

V. ANNULATION ET DISPENSE DU VŒU DE CHASTETÉ. — 1° *Annulation.* — 1. L'autorité paternelle ou maternelle, pouvant annuler tout vœu fait par les enfants avant l'âge de puberté ou non ratifié après cette époque, peut s'exercer sur le vœu de chasteté émis dans ces conditions. Annulation toujours valide même quand elle se produit sans cause légitime, bien qu'en ce dernier cas elle entraîne toujours avec elle quelque faute vénielle. Ce pouvoir annulatoire, tout en répondant à une certaine exigence naturelle, n'est positivement déterminé que par l'autorité de l'Église approuvant tacitement sur ce point l'enseignement unanime des théologiens. — 2. Le mari peut-il, en vertu de l'autorité que le droit naturel lui confère sur son épouse, annuler directement le vœu de chasteté émis par elle pendant le mariage? Beaucoup de théologiens l'affirment en s'appuyant principalement sur une certaine approbation de l'Église facilement présumable quand il s'agit d'une doctrine commune parmi les théologiens. S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, n. 234. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 462. D'autres théologiens n'admettent dans le mari comme dans l'épouse que le droit d'annuler indirectement les vœux dont l'accomplissement s'opposerait à l'exercice de ses droits. Génicot, *Theologia moralis*, t. I, n. 325. Cette annulation directe ou indirecte peut-elle se faire même quand les deux époux ont mutuellement consenti à l'émission du vœu les liant tous deux? Saint Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, n. 239, ne voit aucune raison convaincante pour nier en ce cas le pouvoir annulatoire vis-à-vis de l'autre partie; cependant il n'ose se prononcer en faveur de cette solution, parce qu'elle contredit l'opinion commune. Néanmoins, Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, 2e édit., Prato, 1892, t. II, p. 501 sq., soutient le légitime exercice du pouvoir annulatoire même en ce cas; son opinion n'est point désapprouvée par Lehmkuhl, t. I, n. 463, ni par Génicot, t. I, n. 326.

2° *Pouvoir et conditions de dispense.* — 1. *Pouvoir de dispenser.* — *a*) L'Église ayant reçu de Jésus-Christ le pouvoir de dispenser, avec une juste raison et sans lésion des droits stricts d'un tiers, tous les vœux de quelque nature qu'ils soient, possède également et dans la même mesure le droit de dispenser du vœu de chasteté, vœu religieux ou privé, solennel ou simple. Conclusion évidemment confirmée par la pratique de l'Église, même pour le vœu solennel de chasteté, du moins dans les derniers siècles.

Cependant un grand nombre de théologiens ont, dans les siècles passés, soutenu l'opinion contraire, en s'appuyant principalement sur une décrétale d'Innocent III, sur l'autorité de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXXVIII, a. 11, et sur la nature spéciale du vœu solennel considéré comme étant de soi toujours absolument irrévocable et inaccessible à toute dispense. Cette opinion désormais écartée par le fait incontestable de dispenses concédées par le saint-siège ne repose sur aucune preuve convaincante. La décrétale d'Innocent III, *Decret. Gregorii IX*, l. III, tit. XXXV, c. VI, ne concerne que le moine toujours lié par ses vœux et continuant à vivre en moine. En face d'abus relatifs au droit de propriété personnelle pour des moines vivant dans le monastère, Innocent III affirme l'incompatibilité absolue entre la règle monastique et l'exercice du droit de propriété, incompatibilité telle qu'elle échappe à toute dispense même pontificale : *Nec æstimet abbas quod super habenda proprietate possit cum aliquo monacho dispensare, quia abdicatio proprietatis sicut et custodia castitatis adeo est annexa regulæ monachali ut contra eam nec summus pontifex possit licentiam indulgere.* L'impossibilité d'accorder une dispense en matière de chasteté monastique est incidemment affirmée dans le même sens, sans aucune allusion à l'hypothèse du moine cessant d'être moine par la dispense de ses vœux. De l'absence d'une telle hypothèse, comme de l'absence de toute dispense pontificale en cette matière à cette époque et aux siècles suivants, l'on ne peut déduire aucune conclusion positive. L'autorité de saint Thomas s'appuie uniquement sur la décision juridique qu'il rapporte : *sed quia decretalis inducta expresse dicit quod nec summus pontifex potest contra custodiam castitatis monacho licentiam dare, ideo aliter videtur dicendum.* Reflétant simplement le sens attribué à la décision juridique, cette réponse n'a par elle-même aucune valeur positive. De l'autorité juridique, saint Thomas donne, il est vrai, une raison de convenance, mais sans la faire réellement sienne comme le montre la forme dubitative, *aliter videtur dicendum.* Cette explication de la pensée de saint Thomas, donnée par Cajétan dans son commentaire sur ce passage et approuvée par Gotti, *Theologia scolastico-dogmatica*, tr. XIII, *De matrimonio*, q. VIII, dub. III, n. 17, Venise, 1750, t. III, p. 585, nous paraît être la seule vraie. Quant à l'absolue irrévocabilité que l'on attribue à toute profession solennelle, elle provient d'une fausse définition des vœux solennels. De quelque manière que l'on explique la nature intime de la profession solennelle, l'on doit au moins reconnaître que la détermination immédiate de la solennité avec tous ses effets canoniques procède de la législation de l'Église. A. Vermeersch, *De religiosis institutis et personis*, Bruges, 1902, t. II, p. 12 sq. Dès lors rien ne s'oppose à ce que l'Église, toujours maîtresse de sa législation, la modifie ou en accorde dispense, sans aller à l'encontre d'aucune détermination du droit divin.

b) Le pouvoir de dispenser du vœu de chasteté est ainsi réglé par l'Église dans ses concessions habituelles de juridiction ou de délégation de cette matière : *a.* Tout vœu perpétuel de chasteté parfaite, privé ou religieux, simple ou solennel, dès lors qu'il est absolu et n'est entaché d'aucun défaut essentiel, est toujours réservé au pape. Il n'est jamais compris dans les pouvoirs concédés, à moins que le contraire ne soit expressément stipulé. *Collectanea S. C. de Propaganda fide*, n. 2083 sq., Rome, 1893, p. 819 sq. ; J. Putzer, *Commentarium in facultates apostolicas*, n. 107 sq., 5e édit., New-York, 1898, p. 161 sq. — *b.* Après le mariage validement mais illégitimement conclu malgré le vœu privé ou le vœu simple de chasteté perpétuelle, dispense peut être concédée par l'évêque ou, en vertu d'un privilège spécial, par les réguliers, sous la réserve que la dispense soit limitée à ce qu'exige le mariage actuel. Lehmkuhl, *op. cit.*, t. I, n. 748; Putzer, *op. cit.*, p. 164 sq. — *c.* La réserve affectant le vœu perpétuel de chasteté parfaite ne s'applique ni au vœu temporaire de chasteté, ni au vœu de chasteté conjugale, ni au *votum non nubendi.*

2. *Conditions de dispense.* — La dispense ne peut être validement concédée que pour une raison grave, toujours indispensable au pouvoir ecclésiastique dispensant en matière de droit divin. Cette cause doit être encore plus grave quand le bien public de la société chrétienne est grandement intéressé, comme pour le vœu annexé à la réception des ordres sacrés. En dehors de ce vœu dont l'Église dispense très rarement, les causes ordinaires de dispense pour le vœu de chasteté

sont : le danger de transgresser ce vœu ou une grande difficulté de l'accomplir, l'insistance et l'intensité des scrupules, quelque manque de délibération ou de liberté dans l'émission du vœu, un grave intérêt public ou même un grave intérêt particulier auquel on est strictement tenu de pourvoir et que l'on ne peut procurer autrement. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. XVII, c. III, n. 121 sq.; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis,* l. III, n. 252 sq.; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* t. I, n. 475; Putzer, *op. cit.*, p. 163. Même dans le cas de dispense proprement dite, l'autorité ecclésiastique impose habituellement en cette matière quelque compensation spirituelle, consistant principalement dans la fréquentation des sacrements, faite un nombre de fois déterminé, dans des mortifications et des prières fixées. Lehmkuhl, *op. cit.,* t. I, n. 480; Putzer, *op. cit.,* p. 163. Quant au mode de dispense et à l'interprétation des pouvoirs de dispense, l'on doit suivre les principes généraux. Voir DISPENSE.

Outre les auteurs cités dans l'article et les ouvrages généraux sur cette matière, on peut particulièrement consulter : *Épîtres sur la virginité,* attribuées à S. Clément Ier, *Patres apostolici*, édit. Funk, Tubingue, 1901, t. II, p. 1 sq.; Tertullien, *Ad uxorem*, l. I, *P. L.*, t. I, col. 1274 sq.; S. Cyprien, *De habitu virginum*, *P. L.*, t. IV, col. 441 sq.; S. Ambroise, *De virginibus*, *P. L.*, t. XVI, col. 187 sq.; *De viduis*, col. 23[illegible] sq.; *De virginitate*, col. 265 sq.; *De institutione virginis et S. Mariæ virginitate perpetua*, col. 305 sq.; *Exhortatio virginitatis*, col. 335 sq.; S. Chrysostome, *De virginitate, P. G.*, t. XLVIII, col. 533 sq.; *Ad viduam juniorem libri duo*, col. 599 sq.; *Homilia de continentia, P. G.*, t. LVI, col. 291 sq.; S. Grégoire de Nysse, *De virginitate, P. G.*, t. XLVI, col. 317 sq.; S. Jérôme, *Epist.*, XXII, LIV, LXXIX, n. 6 sq., CXVII, CXXIII, CXXVIII, CXXX, *P. L.*, t. XXII, col. 394 sq., 550 sq., 728 sq., 953 sq., 1046 sq., 1087 sq., 1107 sq.; *Adversus Jovinianum libri duo*, *P. L.*, t. XXIII, col. 211 sq.; S. Augustin, *De continentia*, *P. L.*, t. XL, col. 349 sq.; *De bono conjugali*, col. 373 sq.; *De sancta virginitate*, col. 397 sq.; *De bono viduitatis*, col. 431 sq.; *Sermo*, CCCLIV, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1563 sq.; S. Pierre Damien, *Opusculum*, XLVII, *De castitate et mediis eam tuendi*, *P. L.*, t. CXLV, col. 710 sq.; Pierre Lombard, *IV Sent.*, dist. XXXIII, n. 4 sq., *P. L.*, t. CXCII, col. 92[illegible] et ses commentateurs, particulièrement Denys le chartreux, dist. XXXIII, q. III; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLI, CLII; *Cont. gent.*, l. III, c. CXXXVI; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. XXXIII, a. 2, Quaracchi, 1889, t. IV, p. 753 sq.; S. Antonin de Florence, *Summa theologica*, part. III, tit. II, *De statu continentium*, Vérone, 1740, t. III, col. 133 sq.; Dominique Soto, *In IV Sent.*, dist. XXX, q. II, dist. XLIX, q. V, a. 2; Cajetan, *In IIam IIæ*, q. CLI, CLII; Canisius, *De Maria Deipara Virgine*, l. II, c. XII, Ingolstadt, 1583, t. II, p. 200 sq.; Bellarmin, *De monachis*, l. II, c. XXII sq.; Sylvius, *In IIam IIæ*, q. CLI, CLII; Lessius, *De justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus*, l. IV, c. II, n. 92 sq., Paris, 1606, p. 665 sq.; Suarez, *De religione*, tr. VII, l. IX, *De voto castitatis*; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXVI, c. I, n. 37 sq.; Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ*, 2e édit., Rome, 1901, p. 487 sq.; *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. VII, col. 419 sq.

E. DUBLANCHY.

CHATEAUBRIAND (François-René, vicomte de), homme d'État et écrivain français, né à Saint-Malo le 4 septembre 1768, mort à Paris le 4 juillet 1848. — I. Vie et rôle. II. Œuvres apologétiques et influence religieuse.

I. VIE ET RÔLE. — Dixième et dernier enfant d'une famille noble de Bretagne, il vit jusqu'à dix-huit ans soit à Saint Malo et au château de Combourg, où se développent, auprès d'un père morose et d'une sœur à l'imagination maladive, sa mélancolie et sa sensibilité naturelles, soit aux collèges de Dol, de Rennes et de Dinan, où il fait mal ses humanités. Destiné à la marine, il déclare vouloir être prêtre et finalement, en 1786, accepte un brevet de sous-lieutenant au régiment de Navarre alors à Cambrai. Mais presque immédiatement on le trouve à Paris où il est en congé jusqu'en 1790. Il y voit le monde littéraire d'alors, Parny, Chamfort, Ginguené, etc., tous représentants de l'esprit du XVIIIe siècle. A ce contact, ses convictions religieuses s'émoussent et il est pris d'ambition littéraire : il complète ses études en lisant les anciens, Montesquieu, Bernardin de Saint-Pierre, Bossuet, Voltaire, Rousseau surtout, et il publie dans l'*Almanach des Muses* de 1790, p. 205, une idylle intitulée : *L'amour de la campagne.* Il sort définitivement de l'armée en 1790 à la suite des événements, et le 8 avril 1791 s'embarque à Saint-Malo pour aller découvrir un passage aux Indes par le Nord-Ouest de l'Amérique. Il n'arrive à Baltimore que le 10 juillet. Éclairé sur place, il renonce à son projet et se contente de faire dans la région Est des États-Unis un voyage sur l'itinéraire duquel on a discuté. Cf. Bertrin, dans le *Correspondant* du 10 juillet 1900. Mais un journal lui fait connaître la fuite du roi à Varennes, les humiliations de la royauté, les plans de l'émigration, et immédiatement « l'honneur » le ramène en France pour émigrer. Parti de Philadelphie le 10 décembre 1791, il arrive au Havre le 2 janvier 1792. Il n'émigre cependant qu'en juillet. Dans l'intervalle, en mars, par besoin d'argent, il épouse, devant un prêtre insermenté, une héritière, Mlle de Lavigne, qui gagnera son estime, mais ne fixera pas son cœur. Il commence la campagne de France avec l'armée des princes, mais blessé au siège de Thionville, malade, il abandonne cette armée et, après de dramatiques incidents, atteint Londres en mai 1793. Il y passe huit ans. Au début, dans la détresse, il consacre ses journées à des traductions rétribuées. La nuit, il travaille à un grand ouvrage et il entasse ses rêves, ses réflexions, ses idées, dans le « Manuscrit de Londres » d'où il devait tirer les *Natchez,* sorte de poème en prose à prétentions épiques qu'il ne devait publier qu'avec la première édition de ses *Œuvres complètes* en 1826, t. XIX, XX. Le pamphlétaire de l'émigration, Peltier, lui assure enfin un gain régulier et le t. Ier de son ouvrage, imprimé à Londres en 1796, est mis en vente dans les premiers mois de 1797, sous ce titre : *Essai historique et moral sur les révolutions anciennes et modernes considérées dans leurs rapports avec la Révolution française. Dédié à tous les partis,* in-8°, sans nom d'auteur et avec cette épigraphe : *Experti invicem sumus, ego ac fortuna. Tacite.* Ce livre n'eut aucun succès à Paris; à Londres, il n'en eut qu'auprès de l'émigration et ce fut un succès de scandale, en raison de son scepticisme politique et de pages antichrétiennes. Mais dès 1798, Chateaubriand se convertissait devant les leçons des choses et la mort de sa mère, 31 mai 1798, hâtée par l'impiété de l'*Essai*. Cf., sur la conversion de Chateaubriand, sa *Lettre à Fontanes, du 27 octobre 1799,* et sur sa sincérité religieuse le reste de sa vie, Sainte-Beuve, qui la nie, *Chateaubriand et son groupe littéraire,* t. I, et Bertrin, qui la démontre, *La sincérité religieuse de Chateaubriand,* Paris, 1899. Dès 1799, laissant de côté les *Natchez*, il préparait dans un but de réparation, le *Génie du christianisme.* En 1800, il tirait à Londres les premières feuilles de ce nouvel ouvrage, lorsque, pour le revoir et l'achever, il se décida à rentrer en France, sur les conseils de Fontanes. Chateaubriand s'était lié avec lui à Paris et surtout à Londres, où Fontanes avait fui après le 18 fructidor, pour avoir collaboré au journal modéré *Le mémorial.* Fontanes avait été rappelé en 1798 et il était influent depuis le 18 brumaire. En mai 1800, Chateaubriand, muni d'un passeport prussien au nom de « Lassagne, habitant de Neuchâtel, en Suisse », arrivait à Paris. Ici commence sa vie littéraire.

Tandis que Fontanes annonce son livre, lui, pour se faire connaître, écrit dans le *Mercure,* journal de son ami, le 1er nivôse an IX (22 décembre 1800), une *Lettre à M. de Fontanes sur la deuxième édition de l'ouvrage de Mme de Staël* — il s'agit de la *Littérature* — et il signe : « L'auteur du *Génie du christianisme.* » Puis il tâte l'opinion en lançant un épisode qui constituait le l. VI de la IIIe partie du *Génie du christianisme, Atala ou les amours de deux sauvages dans le désert,* in-18,

Paris, 1801. Ce roman chrétien placé dans le Nouveau Monde eut un succès prodigieux. Onze éditions, toutes corrigées, se succédèrent ; la douzième et définitive parut en 1805. Chateaubriand fut célèbre et même populaire. Sa manière et ses idées ne provoquèrent de critiques que de la part « de la queue de Voltaire », entre autres de M.-J. Chénier, *Tableau de la littérature,* et de l'abbé Morellet, *Observations critiques sur le roman intitulé Atala,* in-18, Paris, 1801. Cf. *Mémoires d'outre-tombe,* année 1801. Il est reçu chez Lucien Bonaparte, chez Mme Récamier, et il est comme le chef d'un « groupe littéraire », qui comprend Fontanes, Ballanche, Joubert, Bonald, Bertin du *Journal des Débats,* etc., et qui se réunit chez Mme de Beaumont. C'est dans ce milieu et sous les yeux de Mme de Beaumont, à Savigny-sur-Orge (Seine-et-Oise) qu'il revoit son livre. Il le refond en entier. Enfin, le *Génie du christianisme* est mis en vente, 5 in-8°, le 5e volume se composant exclusivement de notes et éclaircissements, le 24 germinal an X (14 avril 1802). L'ouvrage fut annoncé par Fontanes au *Mercure,* le 25 germinal, en un long article reproduit au *Moniteur,* le 28, jour de la promulgation du concordat. Le succès fut plus grand encore que pour *Atala.* Trois éditions parurent coup sur coup. En même temps, Chateaubriand — il avait repris son nom — devenait bien en cour, et Bonaparte, dont la politique était servie par cet ouvrage et que louent les préfaces de la 1re et de la 2e éditions, le nommait premier secrétaire d'ambassade à Rome, auprès du cardinal Fesch (1803). Mais Chateaubriand ne pouvait relever d'un autre : dès la fin de l'année il était en conflit de pouvoirs avec le cardinal, et il était nommé ministre de France dans le Valais. Il allait rejoindre son poste lorsque, le 21 mars 1804, il entendit crier dans les rues de Paris l'exécution du duc d'Enghien. Immédiatement il démissionna, prétextant la santé de Mme de Chateaubriand. Il se trouvait rejeté à l'opposition royaliste et à la vie littéraire. En 1806, préparant un poème épique en prose, *Les martyrs,* dont il avait le plan dans le manuscrit de Londres et qui devait prouver sa théorie du merveilleux chrétien (*Génie du christianisme,* IIe partie, l. IV), il voulut voir le pays où se déroulait la scène. Parti de Trieste le 1er août 1806, il visita la Grèce, l'Archipel, Constantinople, Jérusalem, Alexandrie et Carthage. Par l'Espagne, il était de retour à Paris le 8 juin 1807. Il y publiait aussitôt *René ou les effets des passions,* in-12, étude psychologique extraite de la IIIe partie du *Génie du christianisme,* dont elle constituait le l. IV, comme démonstration du l. III ou des passions. Au même moment, le 4 juillet 1807, rendant compte dans le *Mercure,* devenu sa propriété, du t. Ier du *Voyage pittoresque et historique de l'Espagne,* d'Alexandre de Laborde, 4 in-fol., 1807-1818, il attirait sur lui les foudres de Napoléon qui, de Tilsitt, lui enlevait le privilège du *Mercure.* Réfugié dans la petite maison de la Vallée-aux-Loups, près de Sceaux, il commençait ses *Mémoires* et achevait trois ouvrages, fruits de son voyage en Orient : 1° *Les martyrs ou le triomphe de la religion chrétienne,* 2 in-8°, 1809, très attaqués alors, mais défendus par G*** (Guizot) dans le *Publiciste;* 2° *Itinéraire de Paris à Jérusalem,* 3 in-8°, 1811, d'une réelle exactitude, malgré la *Critique* d'un médecin italien résidant en Grèce, Avramiotti, Padoue, 1817, résumée dans les *Annales encyclopédiques de Milan,* 1817, t. I; 3° *Les aventures du dernier des Abencérages,* qui ne devaient paraître que dans les *Œuvres complètes,* édit. de 1826, t. XVI. Le 20 février 1811, la 2e classe de l'Institut : *Langue et littérature françaises,* qui n'avait pas proposé le *Génie du christianisme* pour un des prix décennaux établis par le décret d'Aix-la-Chapelle, 24 fructidor an XII (10 septembre 1804), appelait, sur un mot de Napoléon, Chateaubriand au fauteuil de M.-J. Chénier, mort le 10 janvier. Son *Discours de réception,* qui louait la liberté, déchaîna un orage. L'empereur refusa de laisser prononcer tel ce discours, et Chateaubriand dut le modifier. Il ne fut point reçu et dut s'éloigner de Paris, sur l'invitation du préfet de police. Il alla vivre à Dieppe. Sa vie littéraire est finie pour un temps : jusqu'en 1830, il se mêlera activement à la politique. Le seul événement littéraire de cette période sera la publication de ses *Œuvres complètes,* 31 in-8°, 1826-1831. En revanche, les écrits politiques se multiplient. Le 5 avril 1814 paraissait la brochure : *De Buonaparte et des Bourbons et de la nécessité de se rallier à nos princes légitimes pour le bonheur de la France et celui de l'Europe,* in-8°, Paris, dont il exagère l'effet en attribuant ce mot à Louis XVIII, « qu'elle servit plus à la monarchie qu'une armée de 100 000 hommes. » Sous la première Restauration il publia ses *Réflexions politiques sur quelques écrits du jour et sur les intérêts de tous les Français,* in-8°, 1814. Pendant les Cent Jours, ministre de l'intérieur par intérim, à la cour de Gand, il présenta au roi un *Rapport sur l'état de la France au 12 mai 1815.* Pendant la deuxième Restauration jusqu'en 1824, il figura parmi les chefs de la droite royaliste et des ultras. Mais tandis que ses amis voudraient restaurer le passé, lui regarde vers l'avenir. Pair de France, ministre d'État, il lance à propos du conflit entre la Chambre introuvable et le ministère Richelieu, la brochure : *De la monarchie selon la charte,* in-8°, Paris, 1816, où il affirme la responsabilité ministérielle et à la suite de laquelle il est privé de son titre de ministre d'État. Jusqu'en 1820, il continue son opposition aux ministères modérés en des *Discours* très étudiés, à la Chambre haute. En 1818, il fonde le *Conservateur* avec Bonald et Lamennais pour combattre la *Minerve,* organe des libéraux. *Conservateur* et *Minerve* disparaissent en 1820, quand est rétablie la censure. Après l'attentat de Louvel, il publie des *Mémoires sur le duc de Berry, sa vie et sa mort,* in-8° et in-18, Paris, 1820. La droite, puis les ultras arrivant alors au pouvoir, Chateaubriand est quelques mois ambassadeur à Berlin, 1821, puis à Londres, 1822. Villèle le fit adjoindre au ministre des affaires étrangères, Montmorency, auprès du congrès de Vérone. Chateaubriand y fut même un moment le seul représentant de la France. Avides pour les Bourbons de gloire militaire, Montmorency et lui engagèrent la France dans une intervention armée en Espagne, malgré Villèle, qui, le 25 décembre, appelait néanmoins Chateaubriand à succéder à Montmorency aux affaires étrangères. De tout cela, Chateaubriand fit un livre, *Le congrès de Vérone,* 2 in-8°, Paris, 1838. Mais le 2 juin 1824, il était « congédié comme un domestique » par Villèle, avec qui il ne pouvait s'entendre, se jugeant supérieur. Il mène dès lors contre la droite et les ultras, presque continuellement au pouvoir jusqu'en 1830, dans les rangs des modérés tout proche des libéraux, une opposition qui, pour se dire ministérielle, n'en fut pas moins funeste à la monarchie. Il entraîne avec lui le *Journal des Débats,* de son ami Bertin. Il combat particulièrement pour la liberté de la presse. De 1824 à 1830, il ne désarme que le temps du ministère Martignac (2 janvier 1828-9 août 1829). Il accepte alors l'ambassade de Rome, près de Léon XII. Il ne rejoint son poste qu'en septembre 1828, voit la mort de Léon XII, le conclave, l'avènement de Pie VIII, mais le 18 août 1829 adresse sa démission au nouveau ministre Polignac et rentre dans l'opposition. Après la révolution de juillet, il met son point d'honneur à défendre la dynastie tombée, soutient devant la Chambre des pairs les droits du duc de Bordeaux, 7 août 1830, renonce à la pairie, 10 août, refuse de servir la nouvelle monarchie, s'en explique dans la brochure : *De la restauration de la monarchie élective,* in-8°, 1831, et proteste contre la proposition Baude et Briqueville dans cette autre brochure : *De la nouvelle proposition du bannissement de Charles X et de sa famille,* in-8°, 1831. Aussi fut-il l'un

des hommes de confiance de la duchesse de Berry. Assez mêlé à sa tentative en France pour être détenu quinze jours comme coupable de complot, il écrivit, quand la duchesse fut enfermée à Blaye, un *Mémoire sur la captivité de Mme la duchesse de Berry,* in-8°, 1833, dont une phrase : « Madame, votre fils est mon roi, » l'amena sur les bancs de la cour d'assises. Pour la duchesse encore il remplit deux missions à Prague auprès de Charles X, du comte de Chambord et de sa sœur, en mai et en septembre 1833. Malgré cela, ses relations sont à gauche : il est lié et jusqu'à la fin avec Béranger, Lamennais et Armand Carrel ; il est en bons termes avec la duchesse de Saint-Leu et le futur Napoléon III. Il eût accepté, semble-t-il, la république et la démocratie.

Sa vie politique était finie. La vieillesse venait : il s'arrangea une attitude de vieillard désabusé. Poursuivi par des embarras d'argent, qu'il avait d'ailleurs toujours connus, il dut beaucoup travailler. Il fut soutenu par l'amitié de Mme Récamier qui, à l'Abbaye-aux-Bois, sut l'entourer d'une cour d'admirateurs. De ce moment datent des ouvrages d'une valeur inégale : 1° *Les études et discours historiques sur la chute de l'Empire romain, la naissance et les progrès du christianisme et l'invasion des barbares* (inachevé), 4 in-8°, Paris, 1831 ; 2° un *Essai sur la littérature anglaise,* 2 in-8°, 1836, et la *Traduction du Paradis perdu,* 2 in-8°, 1836; 3° *Le congrès de Vérone,* 2 in-8°, 1838 ; 4° *La vie de Rancé,* in-8°, 1844; 5° *Moïse,* tragédie, 1834. De 1836 à 1839 il présida à la publication d'une nouvelle édition de ses *Œuvres complètes,* 36 in-8°, avec un *Essai sur la vie et les ouvrages de Chateaubriand,* rédigé par lui-même. Le 16 novembre 1841, il terminait à Paris ses *Mémoires d'outre-tombe,* qu'il avait commencés le 4 octobre 1811 à la Vallée-aux-Loups. Ils n'étaient plus sa propriété. En juin 1836, devant sa détresse financière, ses amis les lui avaient fait vendre, pour ne paraître qu'après sa mort, à une société d'admirateurs de son talent, contre 250000 francs immédiatement versés et une rente de 12000. En 1844, Emile de Girardin acheta de cette société, malgré les protestations de Chateaubriand, le droit de publier les *Mémoires* dans son journal *La presse,* avant la mise en vente du livre. *La presse* en commença la publication en feuilleton, le 21 octobre 1848, pour ne la terminer que le 3 juillet 1850. Les 12 in-8° ne parurent qu'à mesure de 1849 à 1850 ; l'effet fut manqué.

Chateaubriand était mort le 4 juillet 1848, à Paris, 112, rue du Bac, assisté de l'abbé Deguerry, de son neveu Louis de Chateaubriand et de Mme Récamier. Le 16 juillet, il était enseveli dans le tombeau qu'il s'était assuré, au rocher du Grand-Bé, près de sa ville natale, Saint-Malo.

II. Œuvres apologétiques et influence religieuse. — C'est dans la période presque exclusivement littéraire de la vie de Chateaubriand (1797-1814), qu'il faut étudier ces œuvres et cette influence. Son premier ouvrage, l'*Essai sur les révolutions,* 1797, avait une tendance anti-chrétienne. Il s'y proposait d'éclairer les événements de son temps en répondant à ces questions : 1° Quelles sont les révolutions arrivées autrefois dans les gouvernements des hommes ? Quel était alors l'état de la société et quelle a été l'influence de ces révolutions sur l'âge où elles éclatèrent et les siècles qui suivirent ? 2° Parmi ces révolutions, en est-il quelques-unes qui par l'esprit, les mœurs et les lumières du temps puissent se comparer à la révolution actuelle de la France? etc. L. I, part. I, Introduction. Cette immense enquête, il la borna aux révolutions grecques. Il ne peut ainsi répondre à toutes les questions qu'il a posées; il tire du moins cette conclusion générale à la Rousseau, qui pour n'être pas d'un disciple de Condorcet et d'un ami de la doctrine du progrès, est loin d'être d'un chrétien : L'homme s'agite sans résultat; « il ne fait que se répéter sans cesse; il circule dans un cercle, dont il tâche vainement de sortir » et les révolutions sont un effort vain comme le reste. S'il veut le bonheur qu'il revienne à la vie du sauvage. Chemin faisant, Ire partie, c. XXXIV-LV, il étudie l'histoire du christianisme et il en prédit la mort : « De même que le polythéisme a succombé sous les coups des sophistes grecs, le christianisme ébranlé par les vices de la cour de Rome, la renaissance des lettres et la réformation, a reçu de la secte philosophique le coup fatal. » Il se pose même la question : « Quelle religion remplacera le christianisme? » Il ne ménage point le clergé et tel chapitre sur « le clergé des Açores » est pleinement dans le genre de Diderot.

Converti, il entreprend une apologie du christianisme ou plutôt de sa forme légitime, le catholicisme; mais cette apologie, il la conçoit d'une façon toute personnelle. Il s'en explique dans son *Introduction au Génie du christianisme :* il veut détruire les erreurs et les préjugés de son siècle relativement au christianisme, et reconquérir l'opinion à la religion. Voltaire et les encyclopédistes, dit-il, recommençant Julien l'Apostat, avaient mis l'incrédulité à la mode. Ils avaient fait croire « que le christianisme était un culte né de la barbarie, absurde dans ses dogmes, ridicule dans ses cérémonies, ennemi des arts et des lettres, de la raison et de la beauté, un culte qui n'avait fait que verser le sang, enchaîner les hommes et retarder le bonheur et les lumières du genre humain ». En face de cet état d'esprit, quelle était la tâche évidente de l'apologiste? Était-ce d'argumenter? d'écrire un ouvrage de théologie? Non. Il fallait se souvenir de cette pensée de Pascal : « A ceux qui ont de la répugnance pour la religion, il faut commencer par leur montrer qu'elle n'est point contraire à la raison; ensuite qu'elle est vénérable et en donner respect; après, la rendre aimable et faire souhaiter qu'elle fût vraie... ; » il fallait donc « envisager la religion sous son côté humain », prouver « que de toutes les religions qui ont jamais existé, la religion chrétienne est la plus poétique, la plus humaine, la plus favorable à la liberté, aux arts et aux lettres; que le monde moderne lui doit tout..., qu'il n'y a point de honte à croire avec Newton et Bossuet, Pascal et Racine »; en un mot, « ne pas prouver que le christianisme est excellent parce qu'il vient de Dieu, mais qu'il vient de Dieu parce qu'il est excellent. » La méthode elle-même s'imposait : « Il fallait appeler tous les enchantements de l'imagination et tous les intérêts du cœur au secours de cette même religion contre laquelle on les avait armés. » Chateaubriand cherchera donc à émouvoir et il procédera surtout par tableaux. Son dessein s'indiquait bien dans les deux titres qu'il donna primitivement au *Génie du christianisme :* 1° *De la religion chrétienne par rapport à la morale et aux beaux-arts;* 2° *Des beautés poétiques et morales de la religion chrétienne et de sa supériorité sur les autres cultes de la terre.* Il s'indique bien encore dans l'épigraphe du livre, une parole de Montesquieu : « Chose admirable! la religion chrétienne, qui ne semble avoir d'objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci. »

« Quatre parties divisées chacune en six livres composent cet ouvrage, » dit Chateaubriand, dans l'Introduction. En réalité, la IIIe partie n'a jamais compris, et la IIe ne comprit à partir de 1807 que cinq livres, par suite de la publication d'*Atala* et de *René.* La Ire partie traite des dogmes et de la doctrine. Il y parle des mystères et il les montre « les plus beaux possibles, archétype de l'homme et du monde »; des sacrements, et il y trouve « la connaissance de l'homme civil et moral, et des tableaux pleins de poésie »; du partage des vices et des vertus, où la sagesse de la religion l'emporte sur celle des hommes; du décalogue, qui dans l'universalité de ses lois, sa simplicité pleine de justice, sa majesté, l'emporte sur les lois humaines les plus connues, lois

du second Zoroastre, lois indiennes, lois égyptiennes, lois de Minos, etc. C'est au même point de vue, mais avec moins de bonheur, qu'il étudie ensuite quelques vérités des Écritures, la chute de l'homme, par exemple. Il termine par une démonstration de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, où il n'apporte que « les raisons poétiques et les raisons de sentiment, c'est-à-dire les merveilles de la nature et les évidences morales » et d'où il déduit que « les châtiments et les récompenses que le christianisme dénonce ou promet dans une autre vie s'accordent avec la raison et la nature de l'âme » et aussi que « l'athéisme n'est bon à personne ». La IIe et la IIIe partie renferment la poétique du christianisme ou les rapports de cette religion avec la poésie (IIe partie), les beaux-arts et la littérature en général : philosophie, histoire, éloquence (IIIe partie). Ce sont les parties les plus personnelles du livre; elles traitent de choses nouvelles, simplement entrevues dans la fameuse querelle des anciens et des modernes. Le christianisme n'avait pas droit de cité en France dans le domaine poétique, Chateaubriand le lui donne de vive force. Sa thèse sur les rapports du christianisme et de la poésie est celle-ci : Le christianisme a une puissance d'inspiration que n'a pas connue l'antiquité. Il a renouvelé le fonds moral de l'homme, donné de la nature, de Dieu, du monde surnaturel une idée bien plus haute. Il y a là une matière immense à exploiter et combien riche! Les faits le prouvent. « L'épopée est la première des compositions poétiques » et le christianisme a produit la *Divine comédie*, la *Jérusalem délivrée* et le *Paradis perdu*. Voltaire a voulu se passer de lui dans la *Henriade* et il a prouvé que « des mœurs graves et une pensée pieuse sont encore plus nécessaires dans le commerce des muses qu'un beau génie ». Que l'on compare les caractères et les passions tels que les développent les anciens dans leurs plus incontestables chefs-d'œuvre et les modernes, parlant en chrétiens parfois à leur insu : « Les caractères paraîtront plus beaux et les passions plus énergiques sous la religion chrétienne, » sans parler de cette passion religieuse et de ce vague des passions, que le christianisme a révélés au monde. « La mythologie rapetissait la nature...; le christianisme rend au désert et ses tableaux et ses solitudes. » Le merveilleux chrétien est plus ample et plus varié que le merveilleux de la fable. Enfin, pour tout résumer, « les anciens fondent leur poésie sur Homère et les chrétiens sur la Bible; et les beautés de la Bible surpassent les beautés d'Homère. » Sur les beaux-arts l'influence du christianisme n'a pas été moindre : la musique n'a grandi que dans les temps modernes; le christianisme offre à la peinture et à la sculpture des sources supérieures; quant à l'architecture chrétienne, elle a son expression superbe dans les cathédrales gothiques. Le christianisme a renouvelé l'histoire et l'éloquence. En philosophie, et par ce mot Chateaubriand entend « l'étude de toute espèce de sciences », « il ne s'oppose à aucune vérité naturelle. S'il a quelquefois combattu les sciences, il a suivi l'esprit de son siècle et l'opinion des plus grands législateurs de l'antiquité. » La IVe partie parle du culte, c'est-à-dire des cérémonies de l'Église, de ses ministres, et des services rendus à la société par le clergé et la religion chrétienne en général. Chateaubriand montre d'abord que, loin d'être ridicule, le culte chrétien unit « la pompe et la majesté aux intentions morales, aux prières touchantes ou sublimes ». Puis il consacre de belles pages au rôle du christianisme dans le monde, au clergé et à ses œuvres à travers les siècles; derrière Jésus-Christ, prêtres séculiers et moines, missionnaires et chevaliers ont été les bienfaiteurs de l'humanité et ses héros. « Partout la civilisation a marché sur les pas de l'Évangile. » Le christianisme a amené « comme un débordement de la charité sur les misérables », répandu les lumières de l'instruction, enseigné même à nos pères « l'art de se nourrir » et « fertilisé l'Europe sauvage ». Beaucoup de villages sont nés autour des monastères et c'est à des évêques et à des moines que nos vieilles cités doivent les plus beaux de leurs monuments. Enfin, comme l'a dit Montesquieu, « nous devons au christianisme un certain droit politique, et dans la guerre un certain droit des gens, que la nature humaine ne saurait trop reconnaître. » « Ajoutons, continue Chateaubriand, un bienfait qui devrait être écrit en lettres d'or dans les annales de la philosophie : *l'abolition de l'esclavage.* » Arrivé là, il se demande : « Que serait devenu le monde sans le christianisme? » et il répond : « Dans toutes les hypothèses imaginables, on trouve toujours que l'Évangile a prévenu la destruction de la société... Jésus-Christ peut donc en toute vérité être appelé dans le sens matériel le sauveur du monde, comme il l'est dans le sens spirituel. »

Ces considérations dont quelques-unes sont faibles ne constituent pas une démonstration de la vérité du christianisme, bien que Chateaubriand essaie de poser une conclusion de cet ordre : « Le christianisme est parfait, dit-il; les hommes sont imparfaits. Or, une conséquence parfaite ne peut sortir d'un principe imparfait. Le christianisme n'est donc pas venu de l'homme..., il ne peut être venu que de Dieu. » IVe partie, l. VI, c. XIII. Il demeure acquis néanmoins que l'on peut être un croyant sans être « un imbécile ou un fourbe », que « le voltairianisme est le contraire de la vérité de l'histoire », enfin que le christianisme est un tout complet qui a non seulement ses dogmes, sa morale, mais sa poésie, ses arts, etc. Auprès des contemporains, le *Génie du christianisme* eut une extraordinaire fortune. Chateaubriand exagère lorsqu'il écrit dans la préface de 1828, destinée à remplacer les préfaces composées en l'honneur de Bonaparte : « Ce fut, pour ainsi dire, au milieu des débris de nos temples que je publiai le *Génie du christianisme*... Les fidèles se crurent sauvés... La persécution avait pris fin et les temples se rouvraient partout. » Mais la bourgeoisie et plus encore la société cultivée restaient antireligieuses. Dans ce milieu le livre eut un grand succès : « Il fut aussi de mode d'être chrétien qu'il avait été de ne l'être pas. » Cf. *Mémoires d'outre-tombe,* années de ma vie 1802 et 1803, t. II. Il y eut des réfractaires; parmi ces derniers tenants du XVIIIe siècle figure Ginguené, qui publia dans la *Décade* une série d'articles réunis ensuite sous ce titre : *Coup d'œil rapide sur le Génie du christianisme, ou quelques pages sur les 5 volumes in-8o publiés sous ce titre par F. R. de Chateaubriand,* in-8o, Paris, 1802. Ce succès d'opportunité n'était pas dû seulement à ce que l'auteur parlait magnifiquement un langage fait pour son siècle, mais encore à l'extraordinaire concours voulu par Bonaparte de l'apparition du *Génie du christianisme* et de la promulgation du concordat.

La grande œuvre apologétique de Chateaubriand est entourée de quelques autres, moins importantes, qui l'illustrent en quelque sorte : *Atala*, 1801; *René*, 1807; *Les martyrs*, 1809. Mais *René* eut une influence funeste. « Si *René* n'existait pas, je ne l'écrirais plus, » disait Chateaubriand en 1837. Cette étude « du vague des passions » tua le goût de l'action et le sens du réel dans un grand nombre d'âmes.

Parmi les éditions des *Œuvres complètes* de Chateaubriand il faut citer les éditions publiées par l'auteur, 31 in-8o, Paris, 1826-1831; 36 in-8o, Paris, 1836-1839; celle-ci ne comprend encore ni le *Congrès de Vérone*, ni la *Vie de Rancé*, ni les *Mémoires d'outre-tombe*, et l'édition Garnier, 12 in-8o, Paris, 1859-1861.

M.-J. Chénier, *Tableau de la littérature française de 1789 à 1808*, dans *Œuvres complètes*, 8 in-8o, Paris, 1823-1826; *Essai sur la vie et les ouvrages de Chateaubriand*, œuvre de l'auteur, *Œuvres complètes*, Paris, 1836, t. I; les *Préfaces* de Chateaubriand, dans la même édition de ses *Œuvres*; les *Mémoires d'outre-tombe*, avec introduction, notes et appendice de M. E. Biré, Paris, 1898; Mme de Chateaubriand, *Mémoires inédits* (mutilés et

inachevés), publiés par l'abbé Pailhès, dans la *Revue catholique de Bordeaux*, 1885 ; *Un dernier amour de René. Correspondance de Chateaubriand avec la marquise de Vichet*, Paris, 1903, et Jules Lechê, *Notes sur Mme de Vichet*, dans le *Journal des Débats* du 24 juillet 1903; *Lettres de Chateaubriand à Sainte-Beuve*, édit. L. Thomas (extrait du *Mercure de France*), Paris, 1904; Sainte-Beuve, *Portraits contemporains*, 1834, 1844, t. I, *Chateaubriand et son groupe littéraire*, cours professé à Liège en 1849, 2 in-18 et in-8°, Paris, 1861, *Causeries du lundi*, 1850, t. I, 1850, 1851, t. II, 1854, t. X ; *Nouveaux lundis*, 1862, t. III; A. Vinet, *Études sur la littérature française au XIXe siècle*, 2 in-8°, Bâle, 1849; Nettement, *Histoire de la littérature française sous la Restauration*, Paris, 1853, t. I ; Villemain, *Chateaubriand, sa vie, ses ouvrages et son influence*, Paris, 1858; de Marcellus, *Chateaubriand et son temps*, Paris, 1859; L. de Loménie, *Esquisses biographiques et littéraires*, art. de 1849, 1861, 1862; P. de Raynal, *Les correspondants de Joubert*, Paris, 1883; de Lescure, *Chateaubriand*, Paris, 1892, dans la *Collection des grands écrivains français*. A. Bardoux, *Chateaubriand*, Paris, 1893, dans la *Collection des classiques populaires*. Mme de *Beaumont*, Paris, 1886, E. Faguet, *XIXe siècle*, Paris, 1887, G. Pailhès, *Chateaubriand, sa femme et ses amis*, Paris, 1896, de Vogüé, *Le centenaire du Journal des débats*, Paris, 1889; Bertrin, *La sincérité religieuse de Chateaubriand*, Paris, 1899 ; E. Biré, *Les dernières années de Chateaubriand, 1830-1848*, in-8°, Paris, 1902; in-18, Paris, 1905; Victor Giraud, *Chateaubriand. Études littéraires*, Paris, 1904; et en général les histoires de la Restauration et de la littérature française au XIXe siècle.

C. CONSTANTIN.

CHATEL Ferdinand-François, fondateur de l'Église catholique française. — I. Vie et écrits. II. Doctrine, constitution et culte. III. Démembrements de son Église.

I. VIE ET ÉCRITS. — L'abbé Chatel naquit à Gannat (Allier), le 9 janvier 1795, d'une famille pauvre. Ses parents lui firent apprendre le métier de tailleur; mais un ecclésiastique de la paroisse, frappé de la piété que manifestait ce jeune homme en assistant à la messe, lui fit obtenir une bourse au collège de Clermont-Ferrand. Ses humanités achevées, Chatel entra au grand séminaire de cette ville, dirigé par les sulpiciens. Ordonné prêtre en 1818, il fut d'abord vicaire de la cathédrale de Moulins, puis en 1821 curé de Monétay-sur-Loire. Malgré le conseil du vicaire général de Moulins, il fréquenta les libéraux et les constitutionnels de la paroisse ; mais, au bout de six mois, il devint aumônier du 20e régiment de ligne. En 1823, il eut la même qualité au 2e des grenadiers à cheval de la garde royale, en garnison à Versailles. De cette époque à 1830, il prêcha dans diverses églises de Paris. Quelques-uns de ses sermons, dans lesquels il exposait les idées du libéralisme politique, lui attirèrent des avertissements de l'archevêque de Paris. Il écrivit dans le même sens quelques articles dans l'*Écho de la religion*. Ses idées de tolérance, de libéralisme et de respect de la constitution s'accentuèrent de plus en plus. Le 31 mai 1830, parut le premier numéro d'un journal religieux, politique et littéraire qu'il avait fondé sous le titre : *Le réformateur ou l'écho de la religion et du siècle*. La couverture jaune représentait un prêtre et un laïque s'abordant, le prêtre par cette affirmation : « Je suis prêtre, mais tolérant, » et le laïque par cette réponse : « Je vous cherchais. » Les rédacteurs voulaient relever le christianisme renfermé dans la loi divine et combattre le christianisme prêché par l'ultramontanisme. Deux autres numéros furent publiés en juin et en août. Le dernier contenait un article sur « l'éducation des séminaires inutile dans plusieurs de ses parties et dangereuse dans quelques autres ». Les idées principales de l'abbé Chatel sont exposées dans cette publication : il voulait que la religion fût indépendante des gouvernements; il attaquait la hiérarchie ecclésiastique et les pratiques chrétiennes telles que le jeûne et l'abstinence. En politique, il était napoléonien et déclarait antisocial l'esprit de la Restauration. Il vantait enfin les philanthropes.

Survint la révolution de Juillet. L'article 5 de la charte accordait la liberté religieuse. L'abbé Chatel en profita pour réaliser ses projets de réforme. Resté sans emploi par la suppression de l'aumônerie militaire, il adressa au ministre, au mois d'octobre, une pétition contre le despotisme épiscopal, puis il lança dans les journaux, le 23 novembre, ce manifeste : « Un très grand nombre de prêtres patriotes, réunis à Paris, ont l'honneur de prévenir leurs concitoyens qu'ils sont à la disposition des autorités des différentes communes qui manquent de curés. La conduite antinationale et despotique des évêques a déterminé cette société d'ecclésiastiques, amis de leur pays et jaloux de marcher avec les institutions constitutionnelles, à rompre avec leurs chefs et à n'écouter que la voix de leur conscience et les intérêts des peuples qui les appellent. On les a mis dans la cruelle alternative d'opter entre l'obéissance aux lois de leur pays et l'obéissance passive, aveugle, fanatique, à un pouvoir éminemment ennemi de leur patrie. Ils n'ont point hésité; ils ont rompu d'une manière éclatante avec des évêques en hostilité ouverte avec la France entière. » Ces ecclésiastiques n'étant pas mus par l'appât du gain, s'engageaient à remplir gratuitement toutes les fonctions religieuses et à ne pas mêler de choses étrangères à leur ministère tout spirituel. On pouvait s'adresser à l'abbé Chatel, rue des Sept-Voyes, n. 19, auprès du Panthéon. Des affiches avaient déjà offert aux Parisiens les services religieux gratuits des associés. Ceux-ci étaient en fort petit nombre. L'un d'eux, installé à Bourg-la-Reine, ne put y demeurer; la population refusa son ministère. Deux autres, établis à Selles-en-Hermois et à Pancourt (diocèse d'Orléans), furent expulsés par ordre du préfet du Loiret. L'accès de l'église de Lanne-Corbin, au diocèse de Tarbes, fut interdit au prêtre que Chatel y avait envoyé. Bien que le ministre des cultes ait adressé aux préfets, le 3 février 1831, une circulaire refusant les presbytères et les églises aux chatellistes, la cour de Pau autorisa ce dernier à se servir de l'église paroissiale.

Cependant, le dimanche 23 janvier 1831, l'abbé Chatel avait fondé, à Paris, l'église catholique française. Il dit la messe en langue vulgaire dans un salon du 2e étage, rue de la Sourdière, n. 23; il se servit d'un missel romain, traduit en français, et prononça un sermon d'ouverture qui fut imprimé. Les curieux y affluèrent. Un des dimanches suivants, la première communion fut distribuée à six enfants, à qui Chatel avait fait une seule fois le catéchisme. Le schisme recruta deux prêtres récemment ordonnés par Poulard, l'ancien évêque constitutionnel de Saône-et-Loire. Afin d'accroître son crédit, Chatel voulut devenir évêque. Après le 14 février, il s'adressa successivement à trois prélats constitutionnels, Grégoire, de Pradt et Poulard, qui refusèrent de le sacrer. Rebuté de ce côté, il s'aboucha avec le grand-maître de l'ordre des templiers. Bernard-Raymond Fabré-Palaprat, dit de Spolète, docteur en médecine, était un ancien prêtre du diocèse de Cahors, qui prétendait avoir reçu l'épiscopat des mains de Mauviel, évêque de Saint-Domingue, et qui se disait patriarche et souverain pontife des chrétiens catholiques-primitifs ou de la religion johannite. Le 4 mai 1831, Chatel et ses associés, Auzou et Blachère, furent admis dans les rangs de la milice du Temple et signèrent un acte d'adhésion à l'Église primitive. Chatel fut élevé à l'honneur de l'épiscopat par le patriarche et la cour apostolique et sacré par le bailly Jean de Jutland, quai de l'École, n. 6. L'ordre lui fournit les insignes épiscopaux et lui conféra le titre de primat des Gaules. Le nouveau primat installa provisoirement sa cathédrale dans un bazar de la rue de Cléry. Le 2 juillet, il alla célébrer la messe à Clichy-la-Garenne et, sur l'appel d'une population sans curé, il prit possession de l'église paroissiale. Dans son discours, il prétendit avoir été sacré par un évêque catholique romain, qui occupait alors un siège épiscopal en France, qui devait bientôt se déclarer publiquement en faveur de la réforme, mais dont il taisait le nom par

prudence. Le 15 juillet, Louis Blachère se rétractait dans une lettre envoyée à l'archevêque de Paris. Chatel installa définitivement à Clichy l'abbé Auzou, qui se disait élu curé par le peuple. Il publia alors la première *Profession de foi de l'Église catholique française,* dans laquelle il gardait encore la foi catholique des trois symboles des apôtres, de Nicée et de saint Athanase, et ne réclamait que la réforme du clergé français. Trois prêtres interdits se joignirent à lui, et des paroisses du Loiret lui demandèrent des curés. Lui-même ordonna deux prêtres, Laverdet et Plumet, tandis qu'un de ses premiers adhérents l'abandonnait.

Par ses actes et ses paroles, Chatel se séparait de plus en plus des templiers. Le 4 octobre, l'ordre rompit avec lui. Il lui reprochait de prétendre appartenir encore à l'Église romaine et de se dire évêque catholique, alors qu'il avait reçu la consécration épiscopale de la seule Église johannite. Il n'avait pas été sacré par Fabré-Palaprat, mais par le bailly Jean de Jutland. Celui-ci, qui n'a jamais reçu ni eu la volonté de recevoir l'épiscopat romain, n'a pu lui transmettre que les pouvoirs dont il était muni dans l'Église primitive. D'ailleurs, il l'a ordonné selon le rite et la foi de la religion johannite. Chatel n'est donc pas évêque catholique, et comme il avait trompé l'ordre des templiers, son consécrateur, après avoir vainement tenté de le ramener à résipiscence, prononça contre lui l'interdit des fonctions johannites et supprima la primatie coadjutoriale des Gaules. La sentence est publiée en appendice, dans le *Levitikon ou exposé des principes fondamentaux de la doctrine des chrétiens catholiques-primitifs,* in-8°, Paris, 1831, p. 297-304. Cf. M***, *Histoire d'une grande imposture, ou Chatel n'est pas évêque,* in-4°, Paris, s. d. Les partisans de Chatel, qui le quittèrent, avouèrent que leur ancien chef n'avait été sacré que par Machaud ou le bailly de Jutland, simple évêque des templiers. Il est donc avéré que le fondateur de l'Église catholique française n'avait pas le caractère épiscopal ni le pouvoir d'ordonner des prêtres.

Les finances de la nouvelle Église n'étaient pas prospères, et après le 16 octobre, le local de la rue de Cléry fut fermé et le mobilier du culte saisi, parce que le loyer n'était pas payé. Chatel loua dans l'hôtel du Thillet, rue du Faubourg-Saint-Martin, n. 59, les écuries des pompes funèbres. Il lança un nouveau prospectus dans lequel il fit ressortir la gratuité de son culte. En inaugurant son nouveau lieu de culte, il déclara reconnue par les fidèles la primatie, que les templiers lui avaient enlevée, lut la constitution de son Église et prononça un discours contre le célibat des prêtres. Le dimanche 11 décembre, il lut le passage du bref pontifical du 27 juillet, dans lequel Grégoire XVI se plaignait paternellement de ses entreprises schismatiques, et il insulta le pape. Il envoya Reb, prêtre interdit, à Villefavard, dans la Haute-Vienne, et l'abbé Auzou, successivement à Sarcelles et à Boulogne. Il s'unit à une association pour l'instruction gratuite du peuple et lui prêta son local. Il fit des services solennels pour attirer la foule. Il publia alors une nouvelle *Profession de foi,* suivie bientôt des *Conséquences et développements de la profession de foi,* 1832. Il y abandonnait les dogmes chrétiens et professait le rationalisme et le déisme. Au mois d'avril 1832, Auzou et Lavardet font schisme. Chatel ordonne des prêtres, reçoit un nouvel adepte, attaque les dogmes catholiques dans ses discours, dispense le sacrement de confirmation et approuve l'*Eucologe,* composé par Saint-Estève. Il envoie à Ermont (diocèse de Versailles) un prêtre qui ne peut y demeurer, organise une cérémonie pour la prospérité de l'industrie et un service pour les comédiens. Deux prêtres se joignent à lui. Au mois de janvier 1833, il fonde *Le catholique français ou la religion de la raison.* Cette revue paraît tous les dimanches jusqu'au mois d'août et n'a que 30 numéros. Son programme est signé par onze prêtres ou postulants. Chatel affirmait que sa réforme avait été adoptée par 57 paroisses de 29 départements; mais la liste était grossie à plaisir, et le nombre des prêtres adhérents n'atteignit jamais simultanément le chiffre total de 20. Chatel publiait ses discours sur l'unité de Dieu, contre les excommunications, sur les spectacles, sur le mariage des prêtres, sur les abus de la confession. Il avait fait paraître aussi : *La persuasion, ou conversion d'un catholique romain à la religion du Christ,* trois dialogues, in-8°, Paris, 1832, 1833. Le 21 mars 1833, un nouveau centre de culte français fut inauguré à Paris, rue Saint-Honoré, n. 359. Des avocats signèrent la consultation de Franque, qui tendait à prouver le droit des chatellistes à occuper les presbytères et les églises dans les communes qui les demandaient. La première édition du *Catéchisme à l'usage de l'Église catholique française* parut, in-8°, Paris, 1833. Le bazar Saint-Honoré fut bientôt fermé par suite du désaccord de Chatel avec l'administrateur temporel Dufour. Le 18 juillet, Journiac se rétractait publiquement. Janin tournait Chatel en ridicule dans le *Journal des Débats.* La situation financière de l'Église française était des plus précaires. Chatel n'avait plus avec lui que trois ou quatre prêtres. A cette époque, il prétendait avoir été sacré par Mgr Salamon, évêque d'Ortosia, qui avait été affilié à l'ordre des templiers. Il publia le tableau de ses établissements et l'almanach de son clergé. Il s'établit à Nantes. Au mois d'octobre 1834, il fonda *Le réformateur, journal religieux consacré au développement de la doctrine de l'Église française et du christianisme unitaire.* Le neuvième numéro, juillet 1835, portait ce nouveau titre : *L'Église française.* La revue vécut jusqu'au mois de janvier 1837 et eut au total sous ces deux titres 27 numéros. Une nouvelle *Profession de foi* avait été signée le 1er février 1834, et une seconde édition de l'*Eucologe* avait paru la même année.

Le 7 février 1835, Chatel chercha à établir une église au faubourg du Temple. Il loua un hangar de la rue Saint-Maur. Il plaça sur la porte cette inscription : *Église française Montyon, ouverte le 24 juin 1835.* Dans le cours de la même année, il patrona une institution de jeunes demoiselles, rue Albouy, n. 20. En 1836, il entreprit de construire une église, rue de l'Orangerie, auprès de Saint-Médard. La police ne permit pas la pose solennelle de la première pierre. On exigeait l'autorisation de l'évêque diocésain. L'église fut achevée, mais l'ouverture n'en fut pas autorisée. En province, les préfets ou les maires interdisaient le culte français. Le conseil de l'instruction publique n'admit pas Pillot, prêtre de l'Église française, comme instituteur primaire du Pec. Pillot, qui avait passé à Montrouge, fut condamné à six mois de prison. Chatel luttait péniblement contre toutes les difficultés qui lui étaient suscitées. Il publia, à partir de 1836, des lettres pastorales pour Pâques et l'*Almanach de l'Église catholique française.* La discorde régnait à l'église Montyon et Calland se retirait écœuré, en 1837. Le ministre de l'intérieur refusait d'autoriser Heurtault à Boulogne. Le Rousseau, chef de l'église de Nantes, était sacré évêque et envoyé à Bruxelles, où il inaugurait le culte français, le 1er octobre 1837. Une seconde édition du *Catéchisme* était donnée, in-16, 1837. Chatel publiait une brochure : *Le triomphe de la civilisation.* Le jour du vendredi saint 1838, il fit un service pour Jésus-Christ; il n'avait plus avec lui que des lévites. Il imprimait ses discours : en 1837, sur le déisme ou la véritable religion, la nécessité d'une religion, l'excellence de la loi naturelle, la vocation de la femme, l'amour de la patrie; en 1838, sur l'éducation du jour et l'éducation antisociale des séminaires, et en 1839, sur le célibat des prêtres. Le vide se faisait de plus en plus autour de lui. Le 15 décembre 1838, le *National de l'Ouest,* journal révolutionnaire de Nantes, qui l'avait soutenu jusqu'alors, rompit avec lui. Il lui reprochait de s'éloi-

gner de la « route nationale », et de verser dans le fouriérisme et le saint-simonisme. Chatel avait publié : *Le code de l'humanité, ou l'humanité ramenée à la connaissance du vrai Dieu et au véritable socialisme*, in-8°, Paris, 1838. Ce code, divisé par chapitres et par versets, était destiné à faire l'éducation pratique des peuples. Il préconisait la réhabilitation de la matière, l'égalité de la femme et la liberté matrimoniale. Chatel se livrait aussi à la politique, et la police défendit l'affichage de sa lettre pastorale de 1839. Dans une note du *Constitutionnel,* il prétendit qu'il y avait eu, cette année, 3000 communions pascales dans son église. Une troisième édition de l'*Eucologe* parut en 1839, et du *Catéchisme* en 1840. En 1841, Chatel cherchait à réveiller l'attention publique par ses discours imprimés sur le culte des grands hommes, l'immortalité, les enseignements des hommes et les enseignements de Dieu, l'apostasie et par un *Éloge de Napoléon*. Au mois de septembre 1841 et 1842, il organisa une fête de la femme. Au mois de novembre, il parla sur la philanthropie à la Loge des hospitaliers de Jérusalem. Ses discours trop libres sur le féminisme et l'émancipation des femmes furent signalés au gouvernement. Le 28 novembre 1842, son église du faubourg Saint-Martin fut fermée par l'arrêt du préfet de police. Chatel était prévenu d'outrages contre la morale publique. Ce fut en vain qu'il adressa un *Appel aux catholiques français,* et *à la Chambre des députés.* Dans le courant de janvier 1843, les préfets de la Haute-Marne, de la Loire-Inférieure et de la Haute-Vienne firent fermer les trois dernières succursales qu'avait l'Église française en province.

Chatel toutefois n'abandonna pas ses fidèles. Obéré de dettes, il confia son Église à un conseil d'administration, sorte de fabrique, qui devait, au moyen de cotisations, lui fournir les fonds nécessaires pour vivre et pourvoir aux frais du culte. Il eut à soutenir deux procès qu'il perdit, fut emprisonné, puis s'exila à Mons en Belgique. Il revint bientôt à Paris et publia une lettre pastorale pour Pâques 1843. Cependant, il s'était brouillé avec son conseil d'administration, sous prétexte que celui-ci lui refusait les vivres. Le 10 février 1843, le conseil adressa aux fidèles une circulaire leur annonçant qu'entre lui et Chatel la rupture était complète; il rendait compte des sommes versées à son ancien chef et prévenait que le culte serait continué par M. Bandelier et les lévites. C'était un nouveau schisme. De son côté, Chatel cherchait à gagner des fidèles; il se tourna de plus en plus du côté des saint-simoniens. Il publia encore une lettre pastorale pour Pâques de 1845. En 1846, il était malade et malheureux et, pour lui venir en aide, Mège faisait imprimer et mettait en vente trois discours sur l'hypocrisie, la cène et la charité. Chatel était devenu marchand de denrées coloniales; mais son commerce d'épicerie était peu florissant.

La révolution de 1848 le fit reparaître sur la scène publique. Dans les derniers jours de février, il placarda sur les murs de Paris une proclamation. Il devint orateur des clubs; il y parlait en faveur du divorce et il fréquentait les réunions socialistes. Il tenta de rouvrir son Église, dont le siège provisoire fut établi à son domicile, rue de Fleurus, n. 5. Une brochure intitulée : *Loi du culte selon l'Église française et la loi sociale nouvelle par le citoyen Chatel,* in-8°, Paris, 1848, nous fait connaître, dans un style bizarre, ses nouvelles idées. La loi sociale veut que le culte, qui est un sentiment inhérent à la nature humaine, soit raisonnable. Ce culte doit être rendu à Dieu et à l'homme, en qui on honore le génie. Il convient à l'homme, individu, citoyen et humanité, et règle les cérémonies relatives à la naissance, à la puberté, à la virilité et à la mort. Chatel admet pour chaque individu un état antécédent, une préexistence, relativement à laquelle la vie actuelle est une chute. Le baptême du nouveau-né est sa consécration au Grand-Être. A l'âge de puberté correspond l'enseignement du catéchisme, qui se résume dans la liberté, l'égalité et la fraternité. L'acte symbolique de cette époque de la vie est la première cène ou la communion. L'homme parvenu à l'état de virilité se marie; le mariage est nécessaire, et la femme mariée est l'égale de son mari. Le culte aux défunts a une triple base : la triple croyance à l'éternité de l'être humain ou de sa triple existence dans une vie passée, dans la vie présente et dans la vie à venir. Les devoirs envers Dieu sont l'adoration, l'action de grâces et la croyance au bonheur. La nature de l'homme est une dans une triple virtualité : instinct, sentiment, connaissance. Rien ne se perd pour l'éternité. Ces rêveries panthéistiques n'eurent pas grand succès. Chatel cependant aurait réuni autour de lui un semblant d'Église, qui aurait été formellement interdit par la police en 1850. Réduit dès lors à la pauvreté, Chatel donnait, passage Dauphine, où il habitait, des consultations de magnétisme, et aussi des leçons de grammaire à quelques enfants. Dans sa dernière maladie, il fut recueilli par une femme charitable, chez qui il mourut, le 13 février 1857, rue du Four-Saint-Germain, sans s'être réconcilié avec l'Église. Par clause testamentaire, il avait refusé l'assistance du clergé à son enterrement. Il fut donc inhumé civilement au cimetière Montparnasse. Il était oublié, et il y eut peu de monde à ses funérailles. Ce réformateur sans grandes vues religieuses et sans culture intellectuelle n'exerça pas une profonde influence. Il ne réussit pas à établir en France le catholicisme libéral qu'il avait rêvé. Agitateur de surface, il aboutit seulement à fonder un de ces petits cultes, qui n'attirent que des oisifs et des âmes blasées et n'ont qu'une vogue passagère. Il était parti du simple libéralisme religieux et politique, et il finit par le communisme et le socialisme.

II. Doctrine, constitution et culte. — 1° *Doctrine.* — Chatel et ses premiers adeptes ne voulaient tout d'abord qu'introduire une réforme dans le catholicisme et modifier la discipline. Ils gardaient les dogmes. Mais Chatel versa bientôt dans le pur rationalisme et le déisme. Dans sa *Profession de foi* de 1832, il posait ces trois principes : « 1° La raison de chacun doit être la règle fondamentale de ses croyances. 2° On doit suivre sa propre conviction, lors même qu'elle se trouve en opposition avec les croyances générales; si on se trompe en agissant de la sorte, la faute n'est que matérielle. 3° Se conduire d'après des croyances qu'on regarde comme absurdes, lors même que ces croyances seraient universelles, c'est au moins faiblesse. » Il rejetait donc l'infaillibilité de l'Église, par cette raison que les opinions des hommes sont toujours variables et incertaines. Dans les *Conséquences et développements* de la profession de foi, il rejetait aussi tous les dogmes des Églises, qui étaient contraires à la raison. Par suite, il n'admettait plus ni trinité, ni incarnation, ni rédemption, ni virginité de Marie. Il ne croyait qu'en un seul Dieu et il fondait le christianisme *unitaire.* Quant à Jésus-Christ, il n'était pas Dieu, mais seulement un homme extraordinaire. Il était le fils du tout-puissant d'une manière plus excellente que les autres hommes; il était le sauveur du monde, parce qu'il avait dissipé des ténèbres et répandu des lumières dans le monde. Sa mission et ses doctrines étaient divines, et l'Église française lui rendait un culte de dulie. Le symbole de cette Église comprenait douze articles. Les cinq premiers concernaient Dieu et ses attributs métaphysiques et moraux. Le 6e disait que la religion naturelle est la seule vraie, bonne et utile; le 7e, que Jésus-Christ est un modèle de vertu et qu'il méritait d'être honoré comme un homme prodigieux; le 8e, qu'on peut faire son salut dans toutes les religions; le 9e, que le fond de la morale était dans ces paroles : « Faites aux autres

ce que vous voudriez qu'on vous fît à vous-mêmes. — Rendez à César ce qui est à César; » le 10e, que les fautes ne sont expiées que par les bonnes œuvres et non par les macérations et les abstinences; le 11e, que la confession auriculaire n'est pas de précepte divin ni obligatoire, mais qu'elle doit être faite librement, de confiance, comme à un médecin spirituel; le 12e, que la prière, les vœux et les adorations ne sont adressés qu'au grand Dieu, vivant, éternel et immuable. L'Église française conservait tous les sacrements, comme des choses sacrées, saintes et respectables. L'eucharistie n'était que la commémoration de la sainte cène; elle était encore un sacrifice, mais seulement à la manière des sacrifices des religions judaïque et païennes, hormis les victimes humaines. L'Église française admettait le mariage des prêtres. A ses yeux, le mariage contracté devant l'officier civil était valide; contracté devant l'Église seulement, il était invalide. Enfin, aucun pouvoir, spirituel ou temporel, ne pouvait créer des empêchements à l'union matrimoniale. Le pouvoir temporel émane du peuple; il ne peut se mêler des choses de la religion ni exiger une profession de foi de tel culte. Les rapports des deux puissances se résument en deux mots : protection de la part de l'État, soumission et indépendance de l'Église, soumission dans les choses civiles et indépendance en matières religieuses.

2° *Constitution.* — L'Église française était régie par des pasteurs légitimes élus par le peuple et le clergé. Sa hiérarchie comprenait un primat, des évêques coadjuteurs, des prêtres (vicaires généraux, curés de diverses catégories), des diacres, des sous-diacres, des minorés et des tonsurés. Les prêtres remplissaient gratuitement leur ministère. Il y aurait autant d'évêques que de départements français. En fait, le primat ne sacra qu'un seul évêque coadjuteur, Le Rousseau, établi à Nantes. Le clergé français ne portait aucun costume distinctif, en dehors de ses fonctions religieuses. Le costume religieux était réglé dans les plus petits détails.

3° *Culte.* — Il comprenait la célébration des dimanches et des fêtes, la communion pascale et l'administration des sacrements. Celle-ci se faisait en langue vulgaire aussi que la célébration de la messe. L'*Eucologe* réglait le culte français. Il débutait par la bénédiction de l'eau et du sel. Le canon de la messe était invariable, mais l'ordinaire variait selon les temps et les fêtes. Le propre du temps comptait seize messes s'échelonnant de l'Avent au temps après la Pentecôte. Il comprenait la fête de Noel, qui était l'ouverture de l'année chrétienne, celles de la cène (jeudi saint), de la passion (vendredi saint), de Pâques qui célébrait la résurrection spirituelle, et de la patrie. Il y avait ensuite des messes spéciales pour chacune des saisons, pour l'Éternel, la dédicace d'un temple, la femme (commémoraison des femmes célèbres), les mariages, la première communion, la confirmation, l'action de grâces, pour implorer les grâces du Seigneur, pour les malades et les affligés, et pour les morts. Il y en avait une aussi pour l'anniversaire des amis de l'humanité (saint Vincent de Paul, Fénelon, Liancourt, L'Épée, Hoche, Rousseau, Voltaire, Belzunce, Franklin, Montyon, Ganganelli, Desaix, Molière); et une spéciale pour Napoléon, que Chatel regardait comme le Messie du XIXe siècle. Les prières ressemblaient à celles de la messe catholique; mais les leçons n'étaient pas tirées des Écritures. Les chœurs des fidèles étaient en vers français. L'*Eucologe* contenait encore des hymnes en vers français, des prières et des vêpres, dans lesquelles les psaumes de David était remplacés par des poésies françaises sans valeur poétique. Sur le maître-autel du faubourg Saint-Martin, la statue de la Raison, sous les traits d'une femme, soutenait celle de la Religion qui tenait la croix à la main; à leurs pieds, un lion puissant symbolisait la force. Sur les côtés, on avait inscrit : *Gloire, Patrie.* Les statues de Fénelon et de saint Vincent de Paul ornaient les murs. Des basses et un piano servaient d'orgue et soutenaient le chant des chœurs. Le drapeau tricolore flottait au-dessus de la porte d'entrée.

En résumé, l'abbé Chatel enseignait le rationalisme vulgaire, teinté de panthéisme. Sur Dieu, Jésus-Christ, la Bible, l'immortalité de l'âme, il n'avait plus rien de chrétien. En morale, il ne reconnaissait que la loi naturelle. Sa hiérarchie, son culte étaient calqués sur la hiérarchie et le culte catholiques. Il avait emprunté quelques particularités à la Constitution civile du clergé et à la religion des théophilanthropes. Son système sans originalité propre ni largeur de vues n'eut pas d'influence, et son culte excita quelque temps la curiosité d'un public restreint.

III. Démembrements de l'Église française. — Chatel manquait de la vigueur intellectuelle et de la valeur morale nécessaires pour s'attacher définitivement ses adhérents, esprits flottants, hommes sans caractère, recrutés de tous côtés et dans des milieux peu recommandables. Ses doctrines, elles aussi, étaient trop variables pour satisfaire ceux qui ne suivaient pas l'évolution de sa pensée. Aussi, il se produisit bien vite dans l'Église française des schismes, qui provoquèrent des polémiques grossières et entravèrent le recrutement et l'influence de la nouvelle religion.

1° *L'Église constitutionnelle de France.* — Ce schisme mort-né a eu pour auteur le soi-disant abbé Roch. C'était un sous-diacre du diocèse de Bourges, nommé Jean-Roch Mérigot, né le 12 septembre 1794, à Saint-Amand (Cher). En 1820, il avait publié un *Discours sur les missions.* Après avoir mené une vie misérable, il s'affilia aux templiers en 1831 et fut ordonné diacre et prêtre de la religion johannite. Il était docteur de la loi, mais il quitta bientôt l'ordre de Saint-Jean et se fit réordonner prêtre sous condition par l'évêque constitutionnel Poulard. Il s'adjoignit à Chatel, puis à l'abbé Auzou, et passa chez les saint-simoniens. A la fin du mois de septembre 1832, il ouvrit avec Brunet et Plumet l'*Église constitutionnelle de France,* place de la Sorbonne, n. 2, et publia, le 8 octobre, une *Profession de foi,* in-8°, Paris, 1834. Il y annonçait une seconde promulgation de l'Évangile dont il se proclamait l'apôtre. Il professait le simple philosophisme. S'il conservait encore les dogmes et les sacrements de l'Église chrétienne, c'était dans un sens qui n'était plus chrétien. Son Église serait organisée conformément à la Constitution civile de 1790. Il y eut deux ou trois réunions; elles furent si tumultueuses, que la police fit fermer l'église au mois d'octobre. L'abbé Roch chercha à se convertir et, le 22 mai 1833, il fit demander à l'archevêque de Paris dispense de ses vœux. Sur la sollicitation du P. Humbert, franciscain, il écrivit, pour la somme de 500 francs, les *Scènes historiques des prétendus réformateurs Chatel, Auzou, Fabré-Palaprat et Roch,* in-16, Paris, 1834, dans lesquelles il ne ménageait pas sa personne. Mais, peu après, l'*apôtre* Roch publiait son *Abjuration de la foi catholique, apostolique et romaine,* in-8°, 1834, rédigée en vers et adressée aux évêques. Il voulait s'attirer des secours pécuniaires qui ne lui vinrent pas. Malade, il entra à l'hôpital de la Charité, où il mourut le 29 janvier 1835, sans s'être réconcilié. Voir *Ami de la religion,* 1834, t. LXXXI, p. 389-390; 1835, t. LXXXIII, p. 436-438.

2° *L'Église française catholique et apostolique.* — Fondée quelques mois plus tôt que la précédente, elle a duré plus longtemps. Son fondateur, Louis-Napoléon Auzou, était né à Versailles le 1er janvier 1806 et avait fait ses études au séminaire de sa ville natale. Il avait reçu tous les ordres le même jour des mains de Poulard en 1831, et s'était joint à Chatel, qui l'installa à Clichy. Il se disait élu par le peuple. Cependant, nous le trouvons aux mois d'octobre et de novembre 1831, à Sarcelles, où il célébrait le culte dans l'orangerie du baron de

Montfleuri, puis à Boulogne. Le 19 février 1832, il prêcha à Paris un discours sur les usurpations sacerdotales, et le 6 mai, à Clichy, un autre discours sur les mandements des évêques au sujet du choléra. Ces deux discours furent imprimés. Le 18 mars 1832, la municipalité de Clichy l'avait installé au presbytère et lui avait rendu l'usage de l'église paroissiale. Au mois d'août suivant, il se brouillait avec Chatel au sujet du rétablissement du tarif. Le 11, Chatel écrivit à Auzou une lettre qui suscita, de la part de son destinataire, des *Observations,* imprimées le 19. Laverdet, un jeune libraire de Clichy, que Chatel avait ordonné prêtre bien qu'il n'eût pas fait d'études, se joignit à Auzou et, le 9 août 1832, ils ouvrirent ensemble au boulevard Bonne-Nouvelle, près de la porte Saint-Denis, rue Basse, n. 20, à Paris, une chapelle succursale de Clichy, dans laquelle le culte était absolument gratuit. Auzou publia à cette occasion une *Notice historique sur l'Église française de Clichy,* Paris, 1832. Le 23 août, il prononça l'*Oraison funèbre de Napoléon II, duc de Reichstadt,* in-8°, Clichy, 1832, au service organisé pour ce prince, et le 6 décembre, il adressa au primat une lettre de séparation définitive. Dès le 1er janvier 1833, il commença la publication du journal de son Église, *Le bon pasteur,* qui eut au total 17 numéros et cessa de paraître le 21 avril suivant. Le 15 janvier, il publiait encore la *Profession de foi de l'Église française catholique et apostolique de Clichy,* in-8°, Clichy, 1833.

Il s'était séparé de Chatel, dès que celui-ci avait renié publiquement la foi chrétienne et versé dans le philosophisme. Ensemble, ils avaient voulu conserver les dogmes du catholicisme, professé par la majorité des Français, et ils avaient tenté une réforme que le pape refusait de faire. Mais Chatel avait donné à cette réforme une funeste direction. Il avait nié les dogmes, même celui de la divinité de Jésus-Christ; il n'était donc plus chrétien que de nom. Auzou restait catholique, apostolique, non romain toutefois, mais français. Il réformait le catholicisme, sans le changer. A la base de sa doctrine, il plaçait le principe : la voix du peuple est la voix de Dieu. Il admettait aussi l'égalité des membres du clergé et ne voulait parodier ni la papauté ni l'épiscopat. Les prêtres, dès qu'ils sont au nombre de trois, ont le pouvoir de conférer le sacerdoce et la confirmation. Les curés sont élus par leurs paroissiens. Les prêtres, étant citoyens, ne sont plus astreints au célibat et n'ont plus de rapports avec le pouvoir tyrannique des rois absolus. Il n'y a plus de droit divin. Les excommunications, interdits, censures, refus de sacrements, étant des usurpations sacerdotales, sont supprimés ainsi que les indulgences, les jeûnes et les abstinences obligatoires. Aucun péché ne peut être reconnu mortel. Il n'y a d'autres empêchements de mariage que ceux qui sont établis par la loi civile. Le culte, excercé gratuitement et sans ornements brodés, écartera toute superstition. L'eucologe et le catéchisme qu'Auzou annonçait ne furent pas publiés. La profession de foi se terminait par un appel aux ecclésiastiques patriotes et consciencieux qui gémissaient tout bas de la conduite antinationale et intolérante du haut clergé.

Cependant, le 9 janvier 1833, Auzou reçut l'ordre d'évacuer le presbytère de Clichy. Ses partisans opposèrent résistance à la police. La troupe dut intervenir, et après trois jours de trouble, plusieurs personnes furent arrêtées et incarcérées. Le culte catholique fut officiellement rétabli dans la paroisse et, seule, la minime partie des habitants resta fidèle à Auzou. Celui-ci reçut, le 11 mars, l'ordre de ne pas exercer son culte à l'extérieur. Il recruta quelques prêtres interdits et continua son ministère tant à Clichy, dans un local particulier, qu'à sa succursale de Paris. La police n'autorisa pas un service qu'il avait annoncé pour les victimes de juin. Un peu plus tard, elle lui fit un procès pour exercice du culte *extérieur.* Son journal ne put se soutenir, et ses ouailles l'abandonnaient de plus en plus. Il transporta sa succursale au n. 10 du boulevard Saint-Denis. Il y prononça un *Discours sur les plaisirs populaires, les bals et les spectacles,* in-8°, Paris, 1834, et l'*Oraison funèbre de l'empereur Napoléon,* in-8°, Paris, 1834. Lejeune, un de ses adhérents, fut condamné par le tribunal de Troyes pour usurpation des fonctions sacerdotales, et, le 8 janvier 1836, la cour de Paris confirma le jugement. Auzou lui-même dut restituer à la fabrique catholique de Clichy les ornements et les livres d'église dont il s'était emparé. Dans ce procès, Berryer plaida que la *fabrique française* de Clichy n'avait pas d'existence légale. Au cours de 1836, Auzou publia trois brochures : *Réfutation de M. l'archevêque de Paris sur l'obéissance; Réponse à M. l'archevêque de Paris sur sa religion de l'autorité; Lettre pastorale de M. l'abbé Auzou pour le temps de l'avent 1836;* et en 1837 : *Lettre pastorale pour le temps de carême 1837 ; Conférence sur les jésuites.* Il administrait aussi le sacrement de la confirmation. Son Église touchait à sa fin. Le 12 mars 1837, Laverdet, son associé, était condamné à 50 francs d'amende par le tribunal de Mantes, et la chapelle de Senneville, ouverte en 1835, était fermée. Malgré le soutien donné par le *Constitutionnel,* le jugement était confirmé en appel, et par la Cour de cassation le 22 juillet 1837. Les tribunaux décidèrent que le culte d'Auzou, n'ayant pas été autorisé par le gouvernement, ne pouvait être permis. Les églises où on le célébrait furent donc fermées. Le curé interdit de Levès (diocèse de Chartres), qui s'était associé à lui en 1832, mourait le 26 août 1837. Auzou lui-même était poursuivi en justice pour escroquerie et détournement et, au mois de mai 1838, condamné par défaut à six mois de prison. Au mois d'août 1839, il adressa à l'évêque de Versailles sa rétractation solennelle et se soumit publiquement à l'archevêque de Paris. Il s'enferma dans une maison de retraite. Voir *Ami de la religion,* 1839, t. CII, p. 404-406, 423, 486. Nommé peu après directeur d'un bureau de poste en Saône-et-Loire, il fut obligé de quitter cet emploi et entra dans une administration particulière.

L'Église française d'Auzou ne disparut pas cependant en 1839; elle fut maintenue par Laverdet. Le 10 septembre, il publia une lettre *Aux fidèles de l'Église évangélique française* pour protester contre la rétractation de l'abbé Auzou. Il prétend que cette rétractation ne fut pas spontanée, mais le résultat de la faim. Pour lui, il continuera à prêcher les enseignements purement évangéliques, à son domicile, rue du Caire, n. 24. Il publia, en effet, une *Lettre pastorale pour l'avent de 1839;* une autre *Lettre pastorale pour la Pâque de 1840 et la publication de la profession de foi;* et cette *Profession de foi,* Paris, 1840. Les fidèles l'avaient officiellement élu pour remplacer Auzou avec le titre de premier pasteur de l'Église évangélique. Le 17 mars 1841, il adressa un mémoire au garde des sceaux. Il ne put toutefois rentrer à Clichy. Ses partisans de cette paroisse appelèrent en 1842 un ministre protestant. Considérée comme une continuation de l'Église d'Auzou, cette communauté protestante fut condamnée comme association illicite. Le 22 avril 1843, Lavardet demandait la *Liberté religieuse, aux députés des départements.* Le 15 novembre 1846, il publiait encore une *Lettre pastorale pour l'avent de 1846.* Le 19 mai 1862, il fit transférer les restes de Chatel au cimetière de Clichy; il mourut, le 10 décembre suivant.

3° *L'Église chrétienne française.* — Ce fut l'Église continuée par le conseil d'administration de l'Église française après sa rupture avec Chatel en 1843. Elle eut pour ministre l'abbé J.-B. Bandelier, un des derniers prêtres associés à Chatel. Il s'était joint à lui en 1838, et avait publié un *Discours sur la mission du prêtre chrétien selon l'Église française,* Paris, 1839. Il avait rédigé

aussi pendant deux années *La religion naturelle, revue des doctrines et des progrès de l'Église catholique française*, 2 in-8°, Paris, 1841-1843. Avec trois lévites. il représentait le clergé de l'Église française et il adressa aux catholiques français une *Lettre pastorale pour la Pâque de 1843*. Le 10 décembre 1843, le conseil ecclésiastique et les ministres envoyaient aux fidèles la *Profession de foi de l'Église chrétienne française*, Paris, 1843. Ils y enseignaient le pur déisme. En morale, ils acceptaient l'abrégé exprimé par Jésus-Christ dans l'amour de Dieu et des hommes. Leur culte était à la fois dogmatique et symbolique : dogmatique, parce qu'il était l'enseignement en commun de la religion; symbolique, parce qu'il conservait les sept sacrements et leurs symboles. Les devoirs de l'homme envers Dieu se réduisaient à l'adoration et à la reconnaissance; ceux qu'il avait à remplir envers lui-même étaient la science et l'hygiène. L'Église nouvelle était chrétienne, en ce qu'elle acceptait les principes énoncés dans l'Évangile, et française, en ce que son culte se faisait en français et en ce qu'elle ne reconnaissait que la loi et le gouvernement de la France. Les *Lettres pastorales pour la Pâque* sont envoyées en 1844, 1845 et 1846 par le conseil ecclésiastique; celle de 1848 est de l'abbé Bandelier. Une constitution avait été établie, le 25 février 1844, sur une base démocratique : le conseil et le clergé étaient élus par les fidèles, qui payaient une cotisation pour le culte.

Dans les premiers temps, l'Église chrétienne française n'avait pas de temple. Ses membres tenaient leurs réunions au domicile de l'un d'eux, soit à Paris, soit dans la banlieue. Bientôt elle acquit un modeste local, qui lui servit de chapelle, rue du Faubourg-Saint-Martin, n. 135. Elle fut persécutée pendant six ans, bien que ses réunions fussent tolérées par la police. Le 5 mai 1848, on plaça sur la façade un tableau qui indiquait ses titres. Le pasteur Bandelier publiait, le 31 décembre 1849 : *Le vrai christianisme et le vieux catholicisme en présence de la démocratie française*. Trois personnages : le pasteur Bandelier, un anonyme qui signait Verax et l'abbé Christian, directeur du *Vrai catholique*, s'étaient mis d'accord sur un symbole religieux. Ils voulaient ramener les sociétés modernes au temple du vrai Dieu par la fusion du catholicisme et du protestantisme, à l'exclusion de Rome. L'unité de Dieu, enseignée par Moïse, condamnait le système trinitaire. La fraternité universelle, avec la communion pour symbole, était l'essence du Nouveau Testament qu'ils conservaient. L'Église chrétienne universelle n'aurait que deux sacrements, le baptême et la cène, et la langue nationale serait la langue officielle du service divin. Ce projet d'union est le dernier acte de l'Église chrétienne primitive que nous connaissons.

A partir de 1850, on n'entend plus parler de l'Église française et de ses démembrements. Elle avait végété vingt ans sans avoir exercé une influence bien pernicieuse dans la société française, puisqu'elle n'a jamais réuni qu'un petit nombre d'adeptes.

Les notices sur Chatel sont ou bien des panégyriques ou bien des pamphlets : Jules Janin, *L'abbé Chatel et son Église*, dans *Paris ou le livre des Cent-et-un*, Paris, 1832, p. 159-193; *Notice sur l'abbé Chatel et sur sa réforme*, par un ecclésiastique protestant du Doubs, Montbéliard, 1833; *L'abbé Chatel et sa réforme, nouvelle notice*, par le même, in-12, Montbéliard, 1833; *Notice sur l'abbé Chatel et sur l'Église catholique française*, in-f..., [Paris, 1834;] *Quelques observations sur l'Église catholique française et sur M. Chatel, son fondateur*, in-8°, Paris, 1834; *Scènes historiques des prétendus réformateurs Chatel, Auzou, Fabre-Palapra et Roch* (par l'abbé Roch lui-même), in-18, Paris, 1834. Eugène de Mirecourt, *L'abbé Chatel*, dans *Les contemporains*, n. 138, 3e édit., in-32, Paris, 1871, p. 39-55. On peut consulter les journaux du temps, surtout l'*Ami de la religion*, 1831-1843, t. LXVI-CXVI (à l'aide des tables); 1857, t. CLXXV, p. 410-411. Les articles des dictionnaires et des encyclopédies sont incomplets et inexacts, il n'y a à consulter que ceux du *Kirchenlexikon*, 2e édit., 1884, t. III, col. 108-110, et de la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., 1897, t. III, p. 794-796. Les ouvrages de la secte, cités au cours de l'article, renseignent plus exactement sur l'histoire et la doctrine de l'Église française. Le plus grand nombre sont réunis à la Bibliothèque nationale et on trouvera 124 numéros groupés dans le *Catalogue de l'histoire de France*, in-4°, Paris, 1858, t. V, p. 782-787. Voir encore *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale, Auteurs*, pour Auzou, 1900, t. V, col. 715-716; pour Bandelier, 1901, t. VII, col. 4-5.

E. MANGENOT.

CHATIZEL DE LA NÉRONNIÈRE Pierre-Joseph, théologien français, né à Laval, en 1733, mort à Angers, en 1817. Il fut successivement vicaire de la Trinité de Laval, puis curé de Saclaine (Maine-et-Loire). La province du Maine l'envoya aux États généraux de 1789. Son *Traité du pouvoir des évêques sur les empêchements de mariage*, in-12, Paris, 1789, fut combattu par Maultrot. On lui attribue les deux lettres anonymes suivantes : *Lettre de M..., curé du diocèse d'Angers, au P. Vialar, évêque intrus du département de la Mayenne*, in-8°, 1791; *Lettre adressée au T. S. P. Pie VI, évêque de Rome et souverain pontife de l'Église universelle, par le clergé catholique des diocèses du Mans et d'Angers*, in-8°, Londres, s. d. Cette lettre avait auparavant été insérée dans le *Journal ecclésiastique* de Barruel, juin 1792.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, Paris, 1854, t. X, col. 113; Desportes, *Bibliographie du Maine*.

C. TOUSSAINT.

CHATZINZARIENS ou **CHAZINZARIENS**, hérétiques arméniens du VIIe siècle, ainsi dénommés, dit Nicéphore Calliste, *H. E.*, l. XVIII, c. LIV, *P. G.*, t. CXLVII, col. 441 sq., du mot arménien *Chatch*, Χάτζους, qui signifie *croix*. On les appelle également *stavrolâtres*, parce que, de toutes les images, ils n'auraient adoré et vénéré que la croix; ils seraient donc une secte d'iconoclastes. Le même historien grec prétend que, à la différence de leurs compatriotes, ils reconnaissaient deux natures en Jésus-Christ comme les orthodoxes, mais qu'ils s'écartaient de ces derniers en ce qu'ils semblaient affirmer deux personnes en Notre-Seigneur, dont l'une aurait souffert sur la croix au moment de la passion, tandis que l'autre se tenait à l'écart et contemplait ses souffrances. Ils prétendaient tenir cette impiété de saint Grégoire l'Illuminateur, l'apôtre de l'Arménie, alors qu'ils en seraient réellement redevables à un certain Sergius. Nicéphore Calliste leur reproche encore d'autres particularités liturgiques, à propos desquelles sa haine native de grec l'a certainement induit en erreur, comme l'usage exclusif du pain azyme à la messe, le non-mélange de l'eau avec le vin et surtout le fameux ἀρτζιβούριον, ou *aratchavoratz*, jeûne hebdomadaire qui s'observe une semaine avant l'ouverture du grand carême, en mémoire du jeûne des Ninivites. Voir ARMÉNIE, t. I, col. 1963. A ce propos, Nicéphore Calliste raconte une légende qui a cours chez les Grecs pour expliquer l'institution de ce jeûne et qui n'a d'autre but que de jeter le ridicule et le discrédit sur une pratique parfaitement admissible.

S. VAILHÉ.

CHAURAND Honoré, né à Valensole (Basses-Alpes), le 16 février 1615, entra dans la Compagnie de Jésus le 29 septembre 1636. Il exerça, durant cinquante ans, un apostolat très fructueux dans plus de quatre-vingt-dix diocèses. Infatigable aux travaux du ministère sacré, son zèle lui fit encore entreprendre une longue et difficile campagne contre la mendicité. Grâce aux largesses des populations remuées par ses prédications, et avec l'appui de l'autorité royale, il ne fonda pas moins de cent vingt-six maisons de charité, où les vagabonds étaient renfermés, instruits et habitués au travail, et d'où les autres pauvres recevaient des secours à domicile. Les heureux effets de ces établissements pour la suppression de la mendicité et pour l'assistance rationnelle, et le rare talent

que montrait le P. Chaurand à les organiser, faisaient que les évêques et les gouverneurs et intendants de provinces recherchaient à l'envi ses services. Le pape Innocent XII lui-même l'appela à Rome, afin d'établir un hospice de ce genre dans le palais de Latran, et il le reçut plus de cinquante fois en audience pour s'entretenir avec lui de ce sujet. L'organisation de cette œuvre par le P. Chaurand à Avignon et dans le Comtat-Venaissin a été racontée en détail par le P. de Camaret, dans *Ptochotrophiorum in Avenionensi urbe totoque Venascino comitatu excell. D. abbatis Nicolini, Aven. prolegati, cura institutorum brevis narratio latina*, Avignon, 1684; traduit en français et publié par le P. Carayon, dans ses *Documents inédits sur la Compagnie de Jésus*, Paris, 1874-1886, t. XXIII, p. 309-439; cf. M. Chossat, S. J., *Les jésuites à Avignon*, Avignon, 1896, p. 462-470. Le P. Honoré Chaurand mourut, chargé d'ans et de mérites, dans la maison du noviciat d'Avignon, le 18 novembre 1697. En dehors de quelques extraits de ses discours de mission relatifs au protestantisme, qui ont été recueillis et publiés par des auditeurs, sous le titre de *Passages de controverse*, il n'a paru sous le nom du P. Chaurand que de petits ouvrages qu'il distribuait dans ses missions, tels que : *Avis très-importans pour les confesseurs et pour les pénitens, touchant le sacrement de pénitence*, in-16; *Accusation correcte du vrai pénitent, où l'on enseigne la manière qu'il faut éviter, et celle qu'il faut suivre en déclarant ses péchés au sacrement de la confession*, réimprimé, in-12, Troyes, 1724; Epinal. Ajouter : *Copie d'une lettre du P. Honoré Chaurand de la Compagnie de Jésus, écrite de Vennes* (Vannes, Morbihan), *le premier jour de février de l'an 1682, au R. Père Galien de la même Compagnie, provincial en la province de Lyon, touchant la maison des retraites establies à Vennes*, publiée dans les *Documents* du P. Carayon, t. XXIII.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 1101-1102; *Annales du collège royal Bourbon d'Aix*, publiées par l'abbé E. Méchin, Marseille, 1890-1893, t. II, p. 123-127; Ch. Joret, *Le P. Guevarre et les bureaux de charité au XVIIe siècle*, Toulouse, 1889 (le P. Guevarre fut l'élève et l'auxiliaire du P. Chaurand).

J. Brucker.

CHAVASSE Balthasar, théologien moraliste et polémiste, né en 1551 aux Échelles (Savoie), entra dans la Compagnie de Jésus en 1580. A peine âgé de vingt et un ans, il enseigna la philosophie à l'université de Pont-à-Mousson, puis, de 1595 à 1600, la théologie morale. Dans la vue, paraît-il, de publier plus facilement un ouvrage *Des caractères de la vraie religion*, il demanda et obtint, peu après 1603, de passer parmi les jésuites de Bavière. Il employa le reste de ses années principalement à Porrentruy (Suisse), dans le ministère de la prédication et la composition des œuvres de controverse. Il mourut dans cette ville le 20 septembre 1634. On a de lui : *De notis certissimis veræ religionis libri quatuor, in quibus quoad easdem tam Mahumetani, quam Europæi novatores in comparationem cum catholicis adducuntur*, in-4°, Ingolstadt, 1611; *Professio veræ et orthodoxæ fidei, additis commentariis in quibus plana accurataque ejusdem profertur ratio, et evangelicis respondetur illam impugnantibus*, in-4°, Ingolstadt, 1613; *Antidote de la confession de foy des Eglises prétendues réformées de France*, in-12, Lyon, 1616; *De vera perfectaque prudentia seu de perfecto virtutum usu*, 2 in-8°, Ingolstadt, 1620.

Sotwel, *Bibliotheca scriptorum Soc. Jesu*, p. 99; *L'université de Pont-à-Mousson*, histoire extraite des manuscrits du P. Nic. Abram, publiée par le P. Carayon, Paris, 1870, p. 159, 331-333; De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 1105-1106; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 283.

H. Dutouquet.

CHAVES (Thomas de), dominicain espagnol, fit profession à Salamanque, le 2 février 1524. Il fréquenta les leçons de François de Victoria, puis professa la théologie à Salamanque. Il se montra toujours très fidèle disciple de Victoria, et mourut à Salamanque vers 1565. On a de lui : *Summa sacramentorum Ecclesiæ ex doctrina R. P. F. Francisci a Victoria ordinis prædicatorum primariæ cathedratici apud Salmanticenses*, avant 1546. Cet ouvrage fut revu et approuvé par Victoria lui-même. Chaves en publia une autre édition augmentée, comme le titre l'indique : *accesserunt multæ quæstiones ex sanctorum conciliorum decretis præsertim Tridentini et aliorum quæ antea desiderabantur*, in-8°, Valladolid, 1565, Salamanque, 1575; in-12, Venise, 1571, 1579, 1580; Anvers, 1586, 1594, 1610; Tours, 1629; trad. ital., in-4°, Venise, 1575, in-8°, 1580.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 192.

R. Coulon.

CHEFFONTAINES (Christophe de), en breton *Penfentenyou*, en latin *a Capite fontium*, était le second fils de Jean de Penfentenyou, seigneur de Kaermoruz et autres lieux, et d'Amette de Costquid, dame de Kaervegnes, qui habitaient près de Saint-Pol-de-Léon. Jeune encore, il entra chez les frères mineurs de l'observance, au couvent de Cuburien près Morlaix. Une fois promu au sacerdoce, il devint bien vite prédicateur célèbre, et dans la dédicace d'un de ses livres, il rappelle le carême qu'il prêchait en 1571 à Saint-Eustache à Paris. La prédication à cette époque devenait comme nécessairement une occasion de controverse avec les protestants. Pour les combattre, le P. Christophe ne reculait pas devant les nouveautés et même les témérités, et l'on dit que dès lors sa doctrine avait paru suspecte. Néanmoins, après avoir rempli diverses charges dans sa province religieuse de Bretagne, il fut élu ministre général de son ordre par le chapitre réuni à Rome en 1571. Suivant la bulle *Pastoralis officii* publiée cette même année par saint Pie V, il gouverna pendant huit ans, consacrés en grande partie à la visite des couvents de son ordre en différents pays. Il semblerait que sa nationalité lui aurait attiré quelques difficultés dans son administration; on raconte qu'il aurait voulu convoquer le chapitre général à Paris, mais que par crainte de voir un autre Français lui succéder, on fit en sorte que la réunion eût lieu à Rome. Dès avant l'expiration de sa charge, il était question de l'élever à l'épiscopat, ce qui arriva en 1578. Cheffontaines fut créé archevêque de Césarée et donné pour auxiliaire au cardinal de Pellevé, archevêque de Sens. Comme on le verra par la liste de ses ouvrages, l'évêque de Césarée continuait à écrire; on rapporte que pendant de longues années, il passait chaque jour onze heures au travail; mais la nouveauté de ses opinions le fit appeler à Rome en 1586, pour y demeurer à la disposition du Saint-Office. Trois de ses livres furent alors absolument condamnés et les autres interdits *donec expurgentur*. C'est de là sans doute que provient l'obscurité qui entoure ses dernières années. Cheffontaines mourut à Rome, le 26 mai 1595, âgé de 63 ans, au couvent de Saint-Pierre *in Montorio*, où aucun monument ne conserve sa mémoire.

Il semblerait que les bibliographes aient embrouillé à dessein l'indication des ouvrages du P. Christophe. On trouve dans ses écrits des qualités peu communes, la facilité du style jointe à l'érudition et une vigueur d'argumentation appuyée sur une science profonde; malheureusement il tomba ou du moins côtoya de trop près l'erreur en voulant la combattre. La plupart de ses livres, rédigés en français, furent traduits par lui-même en latin : *Chrestienne confutation du poinct d'honneur sur lequel la noblesse fonde aujourd'huy ses querelles et monomachies, déduicte en un traité de quatre chapitres et outre ce en trois dialogues ensuivants*, in-8°, Paris, 1568, 1571, 1579, 1586; en latin : *Confutatio puncti quem vocant honoris...*, in-8°, Cologne, 1585;

Deffence de la foi de nos ancestres, contenant quinze chapitres où sont déclarez les stratagèmes et ruses des hérétiques de nostre temps, in-8°, Paris, 1570; en latin : *Fidei majorum nostrorum defensio qua hæreticorum sæculi nostri astus et stratagemmata deteguntur,* in-8°, Anvers, 1575; Venise, 1581; *Deffence de la foi de nos ancestres où la présence réelle du corps de N.-S. est prouvée par plus de 350 raisons,* in-8°, Paris, 1571, 1586; en latin : *Defensionis fidei majorum nostrorum liber II, in quo veritas corporis Christi in eucharistiæ sacramento plusquam 350 rationibus demonstratur et probatur,* in-8°, Rome, 1576. Ce volume ne contient la traduction que de la première *action* : le livre était divisé en dix *actions* et l'auteur promettait la suite pour plus tard; elle parut à Cologne en 1587, in-fol., sous un titre presque identique; toutefois cette traduction ne donne que huit actions; *Defensio perpetuæ virginitatis B. V. Mariæ ac S. Josephi ejus sponsi,* in-8°, Lyon, vers 1575 et 1578; *Therapistes dialogi forma conscriptus, sive propugnator libri perpetuæ virginitatis,* Anvers, 1575, dans lequel il explique pourquoi il s'est écarté de l'opinion commune en expliquant certains passages de l'Écriture, dans la *Defensio virginitatis,* et justifie certaines expressions dont il a fait usage dans ce livre; *Réponse familière à une épitre contre le libéral arbitre et le mérite des bonnes œuvres par laquelle on donne une ouverture d'accord fort aisée et amiable pour vider tous les différents et controverses qui sont entre les chretiens touchant les dites matières,* in-8°, Paris, 1571; en latin : *De libero arbitrio et meritis bonorum operum assertio catholica,* in-8°, Anvers, 1575; Rome, 1576; *Compendium privilegiorum fratrum minorum et religiosarum sub eorum cura viventium nec non et aliorum fratrum mendicantium,* in-8°, Paris, 1578, réédition complétée du livre de Casarubios; *Apologie de la confrérie des pénitens érigée et instituée en la ville de Paris par Henri III,* in-8°, Paris, 1583.

Les trois ouvrages de Cheffontaines absolument condamnés et insérés dans l'Appendix à l'*Index Tridentinus* sont les suivants : *Novæ illustrationis christianæ fidei adversus impios, libertinos, atheos, epicureos et omne genus infideles... epitome. Adjectæ sunt duæ de B. V. conciones quibus per quas notas veræ religionis a falsæ professoribus dignosci queant...,* in-8°, Paris, 1583; *Varii tractatus et disputationes de necessaria correctione theologiæ scholasticæ,* in-8°, Paris, 1586; *De missæ Christi ordine et ritu.* L'auteur enseignait que les paroles de la consécration : *Hoc est corpus meum,* ne suffisent pas seules à opérer la transsubstantiation. Il avait déjà ébauché cette doctrine en chaire et dans un traité : *De la vertu des paroles par lesquelles se fait la consécration,* in-8°, Paris, 1585. On lui attribue aussi une *Dissertatio de prophetia Jacob : Non auferetur...,* in-8°, Lyon, 1578; *Disputatio de eo quod est utile et necessarium...,* Paris, 1586, 1587. Aujourd'hui, tous ces ouvrages ont été effacés de l'*Index.*

Moreri, *Dictionnaire historique,* Paris, 1744, t. III; Wadding, *Scriptores ord. minorum,* Rome, 1650; Sbaralea, *Supplementum et correctio ad scriptores ord. minorum,* Rome, 1800; Michaud, *Biographie universelle;* Hurter, *Nomenclator,* t. I, p. 61, et *Add.,* p. X.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

CHEMINAIS DE MONTAIGU Timoléon, né à Paris le 3 janvier 1652, entra dans la Compagnie de Jésus le 25 septembre 1667 et mourut à Paris le 15 septembre 1689. Il fournit une courte, mais brillante carrière comme prédicateur. Il avait le don de toucher les cœurs par une sorte d'onction particulière, que secondait bien la douceur de son débit. Mais il est loin d'avoir la richesse de doctrine et l'éloquente logique de son contemporain et confrère Bourdaloue. Les sermons du P. Cheminais n'ont été publiés qu'après sa mort et par les soins du P. Bretonneau, le même qui publia aussi les sermons du P. Giroust et ensuite ceux de Bourdaloue. Il n'en parut d'abord que 2 in-12, Paris, 1690; un 3e suivit en 1692; deux autres volumes furent ajoutés en 1729. Ces cinq volumes ont été plusieurs fois réimprimés. L'abbé Migne les a reproduits dans ses *Orateurs sacrés,* Montrouge, 1845, t. XII. Il a été fait de ces sermons des traductions, complètes ou partielles, en allemand, en hollandais, en italien. On a encore : *Sentiments de piété* par le P. Cheminais, Paris, 1691, publication également due au P. Bretonneau et dont il y a aussi plusieurs rééditions, ainsi que des traductions allemandes, flamandes et italiennes. De plus, le P. Bretonneau a inséré dans l'*Avertissement* du t. IV des *Sermons,* édité en 1729, des extraits d'un écrit composé par le P. Cheminais, sur « une nouvelle manière de prêcher » qu'il aurait voulu voir introduite dans la chaire : les orateurs chrétiens devaient donner davantage « au pathétique », et « non seulement persuader, mais toucher », etc.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus,* t. II, col. 1107-1111; Notice sur le P. Cheminais dans l'*Avertissement* du t. I de ses *Sermons* publiés par le P. Bretonneau. Voir aussi l'article sur *un recueil manuscrit des Sermons de Cheminais,* dans la *Revue Bourdaloue,* n. 2, 1er avril 1902, p. 120-127.

J. BRUCKER.

CHEMNITZ (CHEMNITZIUS, KEMNITZ) Martin, célèbre théologien luthérien, né le 9 novembre 1522 à Treuenbritzen dans la Marche de Brandebourg, mort à Brunswick le 8 avril 1586. — I. Vie. II. Écrits.

I. VIE. — Fils d'un pauvre drapier, il vécut d'abord dans la misère, mais grâce à un parent de Magdebourg, devint étudiant dans cette ville (1539-1542), ensuite à Francfort-sur-l'Oder, enfin dès 1545 à Wittemberg. Il y apprit les langues, les mathématiques, l'astronomie. Après la guerre de Smalkalde, 1547, il vint à Kœnigsberg, dont la nouvelle université avait comme recteur son cousin Georges Sabinus (Schüler), gendre de Mélanchthon. Il y publia ses *Prædictiones astrologicæ* et fut reçu docteur; en même temps, il dirigeait les études de jeunes nobles polonais. En 1549, il suivit Sabinus à Wittemberg et y entra en rapport suivis avec Mélanchthon, dont il étudia avec soin les *Loci communes;* l'année suivante le duc Albert de Prusse, qui appréciait fort sa science astronomique, le nomma son bibliothécaire à Kœnigsberg. Grâce à cette situation, il se perfectionna dans l'étude du dogme et de la patristique.

Luther était mort depuis 1546 et sa doctrine sur la justification était alors attaquée par Osiander; Chemnitz trouva que celui-ci se rapprochait trop du catholicisme, et se signala bientôt parmi ses adversaires. Mais le parti des osiandristes prévalut d'abord, et Chemnitz dut quitter la ville (1553); toutefois le duc, qui lui restait favorable, le pourvut d'une pension.

De retour à Wittemberg, il y rentra en relations plus étroites encore avec Mélanchthon, et l'accompagna en 1554 au convent de Naumbourg. Enfin, il fut appelé à Brunswick comme coadjuteur du surintendant Joachim Mörlin et nommé prédicateur à Saint-Gilles; il se maria en 1555 avec Anna Jeger. L'an 1567, il succéda à Mörlin comme surintendant de Brunswick. C'est là qu'il vécut désormais et composa la plupart de ses écrits théologiques, qui lui valurent bientôt dans toute l'Allemagne protestante la réputation d'un profond théologien; de toute part on sollicitait de lui des avis, des consultations dogmatiques; il dut assister à de nombreux colloques, afin d'établir des « concordes » entre les réformés; ainsi il mérita la faveur des princes luthériens, Frédéric II de Danemark, Louis du Palatinat, Auguste de Saxe, Jules de Brunswick. En somme, il eut un rôle prépondérant dans les affaires religieuses et même politiques de l'Allemagne et contribua plus que tout autre à l'organisation et à l'affermissement de la Réforme en ce pays.

Ainsi, en 1566, il fut rappelé à Kœnigsberg pour réfuter définitivement la doctrine d'Osiander, et de concert

avec son collègue J. Mörlin, il y publia un nouveau formulaire dogmatique, condamnation explicite des idées osiandristes, conforme presque en tous points à la doctrine luthérienne de la confession d'Augsbourg et aux articles de Smalkalde; il est connu sous le titre de *Corpus doctrinæ Prutenicum*, 1567. Le duc Albert de Prusse lui donna sa sanction solennelle et le rendit obligatoire pour ses États.

Henri, duc de Brunswick, mourut en 1568; Jules, son fils et successeur, ardent luthérien, chargea Chemnitz, devenu surintendant, et Jacques Andreä, chancelier de Tubingue, de rédiger pour son duché un formulaire de la doctrine réformée. La nouvelle ordonnance, composée au convent de Wolfenbuttel (1568), parut sous le titre de *Corpus doctrinæ*, Brunswick, 1569; Chemnitz en publia un résumé : *Brevis et simplex forma*, etc., et plus tard : *Enchiridion*, que les pasteurs et les instituteurs durent signer sous peine d'exil; là encore, il s'était efforcé de satisfaire tous les esprits sur les cinq articles au sujet desquels ils s'entendaient le moins : la justification, les bonnes œuvres, les cérémonies, le libre arbitre et la cène. Pourtant, il semble que Chemnitz désespérait d'aboutir dans cette conciliation, car il écrit à Mörlin : « On s'apprête à faire cesser les querelles par la violence et par le poing, on écartèlera les flaciniens, puis leurs partisans, après quoi l'ordre et la paix régneront sur terre! » En effet, les réformés allemands se divisaient de plus en plus; Chemnitz et Andreä se remettent à l'œuvre; ils composent, en 1574, une formule de concorde approuvée par le convent de théologiens wurtembergeois convoqués à Maulbronn (formule de Maulbronn), réapprouvée ensuite au colloque de Torgau, réuni en 1576 par l'électeur de Saxe, et auquel assistèrent Chemnitz, Andreä, Körner, Musculus, Chytræus, etc. Au dire de Chemnitz, cette concorde nouvelle ou *Livre de Torgau* écarte toute trace de l'esprit de Mélanchthon; pourtant Andreä disait alors de Chemnitz qu'il serait bon qu'il quittât la Saxe, parce qu'il était « faux et déloyal et ferait revenir le règne des flaciniens »; de son côté Chemnitz disait que pour arriver à la paix et à l'union, il faudrait éloigner Andreä. De fait, le *Livre de Torgau* n'eut pas plus de succès que les concordes précédentes, et, afin de le reviser, l'électeur Auguste réunit en 1577 le synode de Bergen, près de Magdebourg. Chemnitz, Andreä, Chytræus, etc., y modifièrent surtout les articles du libre arbitre et du péché originel : au fond, la nouvelle concorde ou *Livre de Bergen* soutient très strictement la doctrine luthérienne, repousse toute innovation inspirée du cryptocalvinisme de Mélanchthon, rejette absolument le synergisme, nie toute disposition de l'homme à la grâce ou au salut, limite la prédestination aux seuls élus.

Ce fut la dernière concorde inspirée par Chemnitz : signée par les ministres de Souabe et de Basse-Saxe, elle fut encore discutée; enfin, elle fut publiée en 1580, réunie à la confession d'Augsbourg, aux articles de Smalkalde et aux catéchismes de Luther de 1529. Le tout fut appelé *Formulæ concordiæ :* ainsi, grâce à Chemnitz, la doctrine luthérienne parut solidement établie aussi bien dans la foi du peuple que dans l'enseignement officiel des États de l'Allemagne du Nord.

Épuisé par tant de travaux, Chemnitz résigna, le 5 avril 1584, sa charge de surintendant de Brunswick; la même année, il composa encore, pour le landgrave de Hesse-Cassel, un rapport sur le calendrier grégorien; malgré son origine romaine, il concluait à son acceptation. Deux ans après, il mourait, laissant à ses héritiers de grands biens, que ses ennemis lui ont parfois reprochés.

II. Écrits. — Les écrits de Chemnitz, réputés parmi les œuvres théologiques les plus considérables du temps, peuvent être classés en trois catégories :

1° Écrits en faveur des idées luthériennes, surtout sur la cène; ils soutiennent la présence réelle, contre les sacramentaires. Tels sont : *Repetitio sanæ doctrinæ de vera præsentia corporis et sanguinis in cœna. Additus est tractatus complectens doctrinam de communicatione idiomatum*, Leipzig, 1561, ouvrage traduit ensuite en allemand par le prédicant J. Zanger; *De duabus naturis in Christo, de hypostatica earum unione, de communicatione idiomatum et de aliis quæstionibus independentibus*, etc., Iéna, 1570, 1578. Ce qui fait l'originalité de l'opinion de Chemnitz sur la cène, c'est ce qu'il appelle *multivolipræsentia Christi ;* en effet, tout en soutenant l'enseignement de Luther sur l'ubiquité, il croit à une présence relative, en tous lieux, de la nature glorieuse et transfigurée du Christ, dépendant de la volonté très libre de l'Homme-Dieu. *Adesse possit et adsit, ubicumque, quandocumque et quomodocumque vult.*

2° Écrits contre l'Église catholique et surtout contre les jésuites. — Jean Monheim avait publié à Dusseldorf, sous le titre de *Doctrina cælestis*, un catéchisme que les jésuites de Cologne réfutèrent par une *Censura de præcipuis doctrinæ cælestis capitibus*, 1560. Chemnitz y répondit par une très vive critique de leur théologie : *Theologiæ jesuitarum præcipua capita ex quadam ipsorum censura, quæ Coloniæ, anno 1560 edita est, adnotata*, Leipzig, 1562, in-8°, La Rochelle, 1589; trad. allemande par Zanger. Le même ouvrage fut publié en 1623 sous ce titre : *Theologiæ jesuitarum brevis ac nervosa descriptio et definitio ex præcipuis capitibus censuræ ipsorum quæ anno 1560 Coloniæ edita est, adnotata, in quo origo et arcana jesuitarum aperiuntur.* Chemnitz y dit, entre autres choses, que « si l'ordre des jésuites s'était borné à fonder le collège de Rome et n'avait rien fait d'autre, il mériterait pour cela d'être regardé comme le plus dangereux ennemi du luthéranisme ». — « Les scélérats qui se font appeler jésuites, par une présomption singulière et criminelle, ne font aucun cas de la sainte Écriture, qui est l'unique règle donnée par le Christ. » Dans l'ardeur avec laquelle les jésuites défendent « l'idolâtrie de la messe », il flaire « l'odeur de l'excrément du diable; ils savent le bon revenu que la messe leur procure; ils trouvent avantage de vendre leurs prières pour les vivants et les morts; ils aiment le dogme du purgatoire qui garnit si bien leur garde-manger et leur cellier ». Canisius y répondit, puis Jean Aller, professeur à Ingolstadt, par un mémoire en allemand sur la Compagnie de Jésus contre Chemnitz et Zanger (1563). Le théologien portugais Andrada (voir t. I, col. 1179) réfuta aussi dans *Explicationum orthodoxarum de controversis religionis capitibus libri decem*, et *De Societatis Jesus origine libellus contra Kemnitii cujusdam petulantem audaciam*, in-4°, Cologne, 1565. Comme il y développait la doctrine catholique du concile de Trente, Chemnitz y répondit par son *Examen concilii Tridentini quadripartitum ;* la Ire partie parut à Francfort en 1563, la IVe en 1573; il mit donc huit années à publier ces 4 in-fol. (traduits en allemand, en 1576 par Georges Nigrinus, pasteur à Giessen, réédités en 1599 à Francfort, traduits de nouveau par Georg. Johannes à Francfort, 1707, et encore en 1862). Chacune des parties est précédée d'une épître dédicatoire à un prince allemand; en tête de la Ire est une pièce de vers : *Narratio de synodo nicena versibus exposita, autore Mathia Bergio Brunsvicensi.* C'est un vrai cours de théologie à l'usage des Églises luthériennes; il fut tellement apprécié, qu'il mit son auteur au premier rang parmi les théologiens protestants du XVIe siècle. A grands renforts d'arguments puisés dans l'exégèse, l'histoire et le dogme, il s'efforce de combattre chacun des décrets du concile de Trente. Outre les réfutations qu'en firent Bellarmin, Grégoire de Valence, Ravenstein, professeur à Louvain, il faut

citer celle d'Andrada qui mourut en 1577 avant sa publication, parue à Lisbonne sous le titre : *Defensio Tridentinæ fidei quinque libris comprehensæ adversus calumnias hæreticorum et præsertim Martini Chemnitii*, Lisbonne, 1578; Cologne, 1580; Ingolstadt, 1597. Chemnitz reconnait lui-même l'éloquence et l'érudition de cette réplique. J. Vanini publia aussi : *Apologia concilii Tridentini contra Chemnitium;* Martin Gartner écrivit : *Chemnitius reformatus circa eucharistiam*. 1666.

3° Écrits de Chemnitz parus après sa mort, et d'une grande notoriété parmi les protestants : *Loci theologici, in quibus Philippi Melanchthonis loci communes rerum theologicarum perspicue explicantur, et quasi integrum doctrinæ christianæ corpus Ecclesiæ Dei sincere proponitur*, Francfort, 1591. Bien qu'on y trouve une étude approfondie de l'histoire des dogmes, c'est une œuvre inachevée, au dire de Chemnitz lui-même. Il résume sa théorie ainsi : *De usu et utilitate locorum theologorum semper cogitandum est, Filium Dei non eam ob causam prodiisse ex arcana sede æterni Patris et revelasse doctrinam cælestem, ut seminaria spargeret disputationum quibus ostendandi ingenii causa luderetur, sed potius ut homines de vera Dei agnitione et omnibus iis, quæ ad æternam salutem consequendam necessaria sunt, erudirentur. Ideoque præcipua cura esse debet in singulis locis : quomodo et qua ratione doctrina tradita accommodanda et referenda sit ad usum in seriis exercitiis pænitentiæ, fidei, obedientiæ et invocationis.* Dans l'édition de 1623 se trouve aussi une *Oratio de lectione Patrum seu doctorum Ecclesiæ*. Après sa mort, parut encore son *Harmonia evangelica*, Francfort, 1593. Chemnitz n'est l'auteur que des 51 premiers chapitres; son ouvrage fut continué par Jean Gerhard et par Polycarpe Lyser. D'autres opuscules et des recueils de lettres furent également publiés.

Chemnitz ne fut pas un novateur brillant comme Luther; il se montra en somme peu original, plutôt conservateur; pourtant il avait une immense érudition. A cette époque de troubles religieux si intenses, il parait comme un réformateur modéré, il confessa même parfois qu'il y avait du bien dans le catholicisme. Bien que disciple et ami de Mélanchthon, il fut en général l'adversaire de son cryptocalvinisme; souvent il combattit son *Corpus doctrinæ Philippicum*, et demeura un des théologiens les plus attachés à la stricte doctrine de Luther. Néanmoins, il tenta toujours de concilier les doctrines nouvelles, surtout dans le but d'unir les réformés de la Basse-Allemagne, et il y réussit en partie. Les protestants le regardent donc avec raison comme un des principaux fondateurs du luthéranisme. On disait de lui : *Si Martinus* (Chemnitz) *non fuisset, Martinus* (Luther) *vix stetisset*. C'est donc à juste titre qu'on le surnomma : l'autre Martin, *alter Martinus* (*Lutherus*).

J. Rehtmeyer, *Der berühmten Stadt Braunschweig Kirchenhistorie*, part. III, 1710, p. 273 sq.; *Epistolæ Chemnitii ad M. Ritterum*, Francfort, 1712; Gasmer, *Oratio de vita, studiis et obitu M. Chemnitii*, 1588; Ed. Preuss, *Examen concilii Tridentini per M. Chemnitium scriptum*, Berlin, 1861, *appendix : Vita M. Chemnitii*, p. 925-958; Lentz, *Dr. Martin Kemnitz*, Gotha, 1866; Hachfeld, *Martin Chemnitz nach seinem Leben und Wirken*, Leipzig, 1867; Th. Pressel, *Martin Chemnitz*, Elberfeld, 1862, dans *Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der luth. Kirche; Kirchenlexikon*, t. III, col. 115-118; *Realencyclopädie*, t. III, p. 796-804; R. Mumm, *Die Polemik des Martin Chemnitz gegen des Konzil von Trient*, Leipzig, 1905.

L. Lœvenbruck.

CHERBURY Édouard Herbert, premier lord, déiste anglais (1583-1648), naquit à Eyton on Severn, près de Wroxeter, le 9 mars 1583 (v. s. 1582), d'une ancienne famille dont il a longuement décrit les gloires dans son autobiographie. Après de bonnes études à Oxford, il fut marié à seize ans à une de ses cousines et mena pendant plusieurs années une vie studieuse et retirée dans son château de Montgomery. En 1608 ou 1609, il alla passer de longs mois en France où ses duels et ses galanteries le mirent à la mode; il fut alors présenté à Henri IV et à la reine Marguerite. En 1610, on le trouve comme volontaire au siège de Juliers; à son retour après des aventures nombreuses, il fut, à l'en croire, l'objet des attentions de la reine Anne de Danemark, femme de Jacques Ier. En 1619, le roi Jacques l'envoya à Paris comme ambassadeur; son ambassade fut d'abord calme et il jouissait sans souci de la vie de Paris, lorsque, ayant voulu empêcher Louis XIII de faire la guerre à ses sujets protestants, le connétable de Luynes se plaignit de lui à Jacques Ier, qui le rappela. Luynes étant mort en 1622, Herbert, qui n'avait pas reçu de remplaçant, regagna son poste. Les plaisirs de Paris, qu'il goûtait fort, ne nuisaient pas à ses études; c'est pendant son ambassade, en 1624, qu'il fit paraître à Paris, en latin, son traité *De veritate;* l'ouvrage eut une seconde édition parisienne en 1636, et une traduction française en 1639, avant d'avoir paru à Londres (1645 et 1649).

En avril 1624, Jacques Ier le rappela de Paris, sans donner de motif; il semble qu'alors encore un trop grand zèle à servir les intérêts des protestants, surtout de l'électeur Palatin, gendre de Jacques Ier, ait mécontenté Louis XIII, qui demanda le rappel de l'ambassadeur. Lorsqu'il fut rentré en Angleterre, Jacques le fit pair d'Irlande en érigeant pour lui en pairie sa terre de Castle Island; mais le roi, se croyant quitte par là envers son ambassadeur, ne lui fit même pas payer ses appointements dus depuis plusieurs années, et le diplomate philosophe, qui avait mené grande vie à Paris, fut jusqu'à la mort harcelé par ses créanciers. Le 7 mai 1629, Charles Ier le fit pair d'Angleterre et baron de Cherbury; trois ans plus tard, il entrait au conseil des guerres.

Toujours quémandeur et besoigneux, Cherbury composa, pour s'assurer la faveur du roi et de son tout-puissant favori Buckingham, une apologie de la désastreuse expédition de celui-ci à l'île de Rhé (1630); il eut même le triste courage d'écrire dans le même but une vie d'Henri VIII qui n'est qu'un plat panégyrique. Dans son désir de se créer des appuis, il alla jusqu'à offrir à Pranzani, l'envoyé pontifical à la cour de Charles Ier, de soumettre à la censure romaine son *De veritate*.

Lorsque se produisit la rupture entre Charles Ier et son parlement, Cherbury s'efforça de garder une prudente neutralité. Pendant les années 1641 et 1642, il se tint retiré dans son château de Montgomery, uniquement occupé d'étude; c'est alors qu'il composa les appendices de son traité *De veritate,* en même temps que son autobiographie, qu'il conduisit jusqu'à la fin de son ambassade en France, et un livre sur l'éducation.

En 1644, il refusa de paraître au parlement convoqué par Charles Ier à Oxford, et ouvrit à Middleton, qui commandait dans son comté les troupes du parlement de Londres, les portes du château de Montgomery. A la suite de cet acte de trahison envers son souverain, il obtint du parlement de Londres, que sa maison de ville et sa bibliothèque ne fussent pas confisquées; il reçut même une pension de vingt livres par semaine et diverses charges qu'il n'eut pas le temps d'exercer. Les dernières années de sa vie se passèrent à Londres; il mit alors la dernière main à son *De religione gentilium,* qui parut en 1645, et à son histoire d'Henri VIII que, par une dernière palinodie, il voulut dédier à ce même Charles Ier qu'il avait trahi. En 1647, il fit un dernier voyage à Paris, où il rendit visite à Gassendi. Le 2 août 1648, il mourut dans sa maison de Queen street à Londres; peu d'instants avant sa mort il fit appeler Usher, primat d'Irlande, son ami, et lui demanda la communion, déclarant « qu'elle pouvait lui faire du bien et ne lui ferait pas de mal ». Usher ne trouva pas ces dispositions suffisantes et refusa le sacrement.

Les théories philosophiques de Cherbury sont exposées dans son *De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso*. Cf. Sidney Lee, *The autobiography*, p. XXXVIII sq.

La vérité existe; elle est permanente et universelle, l'esprit humain est capable de la percevoir. Cet esprit peut être considéré comme composé d'une infinité de « facultés » correspondant chacune à quelque objet. Lorsque cet objet vient en contact avec la faculté correspondante, cette faculté entre en activité, se conforme immédiatement à l'objet, et cette harmonieuse conformité de la faculté connaissante avec son objet, *intellectus cognocentis cum re cognita congruentia*, est « la vérité du concept », p. 9-47.

Toutes ces facultés mentales peuvent être divisées en quatre groupes auxquels Cherbury donne les noms de « instinct naturel, sens interne, sens externe, raisonnement (*discursus*) ». De l'instinct naturel dérivent en l'homme ces premiers principes, ces notions communes, *notitiæ communes*, qui existent en toute âme saine; ces notions ne sont pas le produit de l'expérience ou de l'observation; elles ne sont pas acquises; elles nous viennent directement de Dieu, qui les a déposées dans l'âme humaine lors de sa création, p. 47-126.

Les trois autres classes de facultés sont soumises à la direction de cet instinct naturel; le sens interne distingue le bien du mal; le sens externe perçoit les objets extérieurs; le raisonnement, ou faculté raisonnante, compare et groupe les notions acquises par les autres facultés. C'est la plus trompeuse de nos puissances; Cherbury la rend responsable de presque toutes nos erreurs, p. 126 sq. Cf. Rémusat, *Lord Herbert de Cherbury*, c. II, III. Descartes, dans une lettre au P. Mersenne, appréciait ainsi le système : « Il (lord Herbert) veut qu'il y ait en nous autant de facultés qu'il y a de diversités à connaître, ce que je ne puis entendre autrement que comme si, à cause que la cire peut recevoir une infinité de figures, on disait qu'elle a en soi une infinité de facultés pour les recevoir; ce qui est vrai en ce sens-là. Mais je ne vois point qu'on puisse tirer aucune utilité de cette manière de parler; et il me semble plutôt qu'elle peut nuire, en donnant sujet aux ignorants d'imaginer autant de diverses petites entités dans notre âme. » Rémusat, *op. cit.*, p. 232.

Le *De causis errorum* parut en 1645, comme appendice au *De veritate*. Il est destiné à le compléter, en énumérant les principales causes d'erreurs qui arrêtent notre esprit dans sa recherche de la vérité; elles sont divisées d'après les quatre facultés principales que reconnaît l'auteur.

Le *Religio laici*, publié la même année, contient les principales idées religieuses de Cherbury. L'homme est naturellement religieux; cette religion, débarrassée de ses caractères accidentels, et réduite à ses vérités essentielles, consiste en cinq principes qui n'ont jamais été pour les hommes causes de divisions et de guerres : existence d'un Dieu providence; obligation de l'honorer par un culte; la piété et la vertu sont le culte le plus digne de lui; les fautes doivent être expiées par le repentir; certitude d'une justice divine qui, après la vie, récompensera chacun selon ses œuvres, p. 31. Ces principes dérivent de l'instinct naturel; il n'est pas raisonnable d'en admettre d'autres; tous les dogmes des diverses Églises, qu'elles prétendent révélés de Dieu, sont l'œuvre des prêtres qui les ont créés pour assurer par la crainte ou l'espoir leur influence sur les foules, p. 9 sq. Cherbury insiste sur cette influence pernicieuse du sacerdoce dans une conclusion violente intitulée : *Ad sacerdotes de religione laici*. Il observe d'ailleurs que la religion chrétienne est supérieure aux autres, parce qu'elle peut, plus facilement qu'elles, se ramener aux cinq vérités essentielles, et qu'elle les a mieux conservées dans les masses; mais elle fait injure à la providence en prétendant jouir d'une révélation exclusive de Dieu.

Le *De religione gentilium* a pour but de montrer, sous toutes les erreurs des païens, la persévérance des cinq principes dans lesquels seuls consiste pour Cherbury la religion naturelle; il le prouve en examinant successivement le culte rendu aux astres, aux éléments, aux héros divinisés.

Les ouvrages historiques de Cherbury ne parurent qu'après sa mort (1649 et 1656). Son autobiographie fut éditée par Horace Walpole au XVIII[e] siècle (1764). On conserve encore manuscrit un mémoire adressé par lui à Charles I[er] pour établir la suprématie royale sur l'Église.

I. Œuvres. — Les traités *De veritate*, *De causis errorum*, *De religione laici*, et quelques pièces de vers latins furent édités ensemble à Londres en 1656. Le *De religione gentilium* fut réédité à Amsterdam, en 1700. — Parmi les attaques faites contre ces ouvrages on peut signaler : Musæus, *Examen Cherburianismi, sive de luminis naturæ insufficientia ad salutem, contra E. Herbertum de Cherbury*, Iéna, 1675; C. Kortholt, *De tribus impostoribus* (Cherbury, Hobbes et Spinoza), Keil, 1680.

II. Travaux. — H. Walpole, *The life of Edward, lord Herbert of Cherbury*, Strawberry, 1764; Güttler, *Herbert von Cherbury*, Munich, 1897; Rémusat, *Lord Herbert de Cherbury, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1874; Sidney Lee, *The autobiography of Edward, lord Herbert of Cherbury*, Londres, 1886. La vie de Cherbury est continuée par l'éditeur, de 1624, époque à laquelle s'arrête l'autobiographie, jusqu'en 1648; Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, Paris, 1886, t. II, p. 4-7; article de Sidney Lee dans le *Dictionary of national biography*. Dans les articles *Theism* de l'*Encyclopædia britannica*, et *Deismus* du *Kirchenlexikon* et de la *Realencyklopädie für prot. Theol.*, on trouvera de bonnes indications sur les rapports des théories de Cherbury avec celles des déistes anglais du XVIII[e] siècle qui le firent oublier.

J. de la Servière.

CHERCHEURS. Secte religieuse hollandaise, qui admet la vérité de la religion de Jésus-Christ, mais prétend en même temps que cette religion n'est professée dans sa pureté par aucune Église, par aucune communauté du christianisme; ses membres ne se rattachent donc à aucune communion, mais ils se bornent à chercher dans les Écritures afin d'y découvrir la religion authentique de Jésus-Christ. Cette secte se répandit aussi en Angleterre.

Stoup, *Traité de la religion des Hollandais*; Glaire, *Encyclopédie catholique*, Paris, 1854, t. VII, p. 155; Ch. Saint-Laurent, *Dictionnaire encyclopédique*, Paris, 1845, p. 265.

V. Ermoni.

CHÉRUBIN DE MAURIENNE, capucin, dans le monde Alexandre Fournier, naquit à Saint-Jean-de-Maurienne, le 24 mars 1566. Le 7 septembre 1583, il entrait au noviciat des capucins de la province de Gênes. On dit qu'il fut dans la suite reçu docteur à Avignon; le fait est que sa science était profonde et Dieu l'avait préparé pour la mission à laquelle il le destinait. Le P. Chérubin fut en effet le premier des collaborateurs de saint François de Sales pour la conversion du Chablais. Il n'avait point la douceur du saint, mais sa véhémence, que l'on a exagérée, était tout apostolique et venait d'un zèle ardent. Il avait projeté l'établissement de la Sainte-Maison de Thonon qui devait être collège, séminaire, université, école d'arts et de métiers, refuge pour les nouveaux convertis. Le projet était trop vaste pour être réalisable, et le P. Chérubin n'en vit qu'un faible commencement d'exécution, malgré tous ses efforts auprès de la cour de Rome et celle des ducs de Savoie. Parmi ses travaux apostoliques dans le Chablais et le Valais, nous rappellerons les Quarante-Heures célébrées à Annemasse en 1597, à Thonon en 1598, le jubilé obtenu par son zèle pour la ville de Thonon en 1602, qui furent une occasion de conversions nombreuses. Le P. Chérubin mourut à Turin, au couvent des capucins du Monte, le 20 juillet 1610, à l'âge de 44 ans. Le duc

de Savoie avait voulu aller le visiter pendant sa maladie, et deux ans après, saint François de Sales passant par Turin, voulut aller dire la messe à l'autel le plus proche du tombeau de celui qui avait toujours été son ami et son dévoué collaborateur.

Il n'existe pas d'œuvres proprement dites du P. Chérubin. Denys de Gênes, dans la *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, dit avoir vu : *Acta disputationis habitæ cum quodam ministro hæretico circa divinissimum eucharistiæ sacramentum*, 1593, s. l. Les *Acta collationis inter R. Patrem Cherubinum capuccinum concionantem Thononii prope Genevam et D. Hermannum Lignaridum publicum in eadem civitate Genevæ theologiæ professorem*, existent aux archives du Vatican. Nonciature de Savoie, t. XXXVIII, fol. 154-168. Sur cette conférence qui eut lieu les 13 et 14 mars 1598, on peut consulter la *Lettre du seigneur d'Avully, baron de Saint-Michel, à M. de Charanson, maitre auditeur de la Chambre des comptes de Savoie*, qui fait partie du petit volume intitulé : *La conférence accordée entre les prédicateurs catholiques de l'ordre des capuccins et les ministres de Genève... Ensemble les thesses qui ont esté affigées audit Genève, qui seront mises à la fin dudit livre*, in-8°, Paris, 1598. On a voulu attribuer au P. Chérubin quelques-unes de ces theses, qui sont plus vraisemblablement de saint François de Sales. Sur la conference de Thonon, restée inachevée par suite de la fuite des ministres de Geneve, il faut encore citer la *Response d'Hermann Lignaridus contre le P. Chérubin*, qui est mentionnée par saint François de Sales. Voir aussi *La volontaire conversion de Pierre Petit, cy devant ministre de Geneve à nostre saincte foy et religion catholique, apostolique et romaine, et celle du duché de Chablais et lieux circonvoisins par la diligence et continuation de la conférence tenue à Thonon entre les PP. cappuccins et les ministres dudit Genève...*, in-8°, Paris, 1599. Du P. Chérubin sans conteste sont deux *placards* affiches aussi à Geneve : *Extraict premier des fruicts qu'on peut cueillir de la dispute faicte entre le R. P. capucin et le professeur de la théologie de Genève*; *Autre extraict du placard du R. P. capucin, contenant la sommation au professeur Hermann de garder la promesse faicte, avec les poincts fort remarquables proposez par luy et laissez imparfaicts*. Ils font partie du volume précité, avec d'autres *placards*, distribués aux Quarante-Heures d'Annemasse, et qui sont d'un confrere du P. Chérubin. Le P. Chérubin serait encore auteur de dissertations manuscrites ayant pour objet la réfutation des erreurs protestantes; quant à ses lettres, un bon nombre ont été publiées, d'autres sont encore inédites. La mémoire du P. Chérubin a été quelque peu effacée par la gloire de saint François de Sales, mais le bon saint était le premier à rendre justice aux mérites et aux travaux de son principal associé dans l'œuvre de la conversion du Chablais.

Truchet, *Vie du P. Chérubin de Maurienne*, in-8°, Chambéry, 1880. Id., *S. François de Sales et le P. Chérubin de Maurienne*, dans les *Études franciscaines*, Paris, 1899, t. I; *Œuvres de S. François de Sales*, Annecy, 1892, t. II. André Pératé, *La mission de François de Sales dans le Chablais*, documents inédits dans le *Bulletin de l'École française de Rome*, 6e année, ... 1886; P. Archange, capucin, *Dissertation sur une ca...*, dans les *Œuvres de S. François de Sales*, édit. Migne, t. IX; Fidèle de Talissieu, *Histoire abrégée des missions des PP. capucins de Savoie*, Chambéry, 1867; Boverius, *Annales capucinorum*, Lyon, 1639, t. II, p. 839. Dionysius Genuensis, *Bibliotheca scriptorum ... ord. capuccinorum*, Gênes, 1680.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

CHERUBINI Laërce, naquit, vers le milieu du XVIe siècle, à Norcia, ville épiscopale de l'Ombrie, dans l'ancien duché de Spolète, actuellement province de Pérouse. Jurisconsulte de valeur, également versé dans l'un et l'autre droit, il voyait avec peine dispersés en trop d'ouvrages différents, des documents qui, réunis ensemble, auraient été si utiles pour les travailleurs et les juristes. Il forma le projet de recueillir toutes les constitutions et bulles des papes, depuis la plus haute antiquité jusqu'à son époque. Après de longues années de recherches parut ce qu'on a appelé le *Bullarium magnum Cherubinorum*, 3 in-fol., Rome, 1586, comprenant toutes les bulles que Laërce put trouver parmi celles qui avaient été expédiées durant une période de plus de quinze cents ans, depuis saint Léon le Grand (440) jusqu'à Sixte-Quint. Ce pape, auquel le premier volume du bullaire fut dédié, apprécia l'importance de l'œuvre, et il en voulut la continuation et l'amélioration. Il soutint donc Laërce de son crédit, et ne cessa de l'encourager. Laërce publia à part le commencement du bullaire de ce pape : *Bullarium sive collectio constitutionum hucusque editarum a D. N. Sixto V cum summariis, lucubrationibus D. Laertii Cherubini de Nursia, J. C.*, in-fol., Rome, 1588. Clément VIII (1591-1605) et Paul V (1605-1621) honorèrent de la même estime et protégèrent également Laërce Cherubini, qui, en 1617, donna la 2e édition de son *Bullarium*, 3 in-fol. Elle était augmentée de toutes les constitutions de Sixte-Quint. Laërce continua ses recherches, en vue d'une 3e édition. Il y travailla encore une dizaine d'années, sans pouvoir y mettre la dernière main. Quand il mourut, en 1626, il laissa le soin de compléter son œuvre gigantesque à son fils Ange-Marie Cherubini qui avait été son principal collaborateur.

Celui-ci, religieux de l'ordre de Saint-Benoît et de l'abbaye du Mont-Cassin, publia d'abord une 3e édition du bullaire, 4 in-fol., Rome, 1634-1644. Le t. IV contenait les constitutions des successeurs de Sixte-Quint, dont les principaux sont Clément VIII (1591-1605), Paul V (1605-1621), Grégoire XV (1621-1623) et Urbain VIII (1623-1644).

Une 4e édition parut onze ans plus tard, 4 in-fol., Lyon, 1655, après avoir été enrichie des bulles d'Innocent X (1644-1655). Pour les autres éditions et les continuations successives du *Bullarium magnum Cherubinorum*, voir BULLAIRE, col. 1245. Flavius Cherubini, frère d'Ange-Marie et associé, lui aussi, aux travaux de son père Laërce, afin de rendre le bullaire accessible à un plus grand nombre de lecteurs, en publia un résumé sous ce titre : *Flavii Cherubini compendium bullarii a patre editi*, Rome, 1623. Cet ouvrage, relativement commode, eut diverses éditions : 3 tomes en 1 in-4°, Lyon, 1624; in-fol., 1638.

Michaud, *Biographie universelle*, t. VIII, p. 344; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. VII, p. 20; Hurter, *Nomenclator*, t. I, p. 363.

T. ORTOLAN.

CHEVALLIER Léopold, né à Malzéville (Meurthe), le 13 novembre 1846, fit de brillantes études au petit séminaire de Pont-à-Mousson et au grand séminaire de Nancy, et fut ordonné prêtre, le 13 août 1871. Vicaire à la paroisse Saint-Léon-IX de Nancy, il y fonda un florissant patronage de jeunes gens. Professeur de philosophie d'abord (1874-1883), de théologie dogmatique ensuite (1883-1890) au grand séminaire de Nancy, chanoine honoraire de la cathédrale en 1890, il mourut à Malzéville, le 12 août 1891. En vue d'obtenir les grades théologiques, l'abbé Chevallier soumit aux jurys de diverses facultés de théologie les seuls écrits qu'une mort prématurée lui ait permis de livrer au public. Il avait fait lithographier, en 1881, une thèse dogmatique *De relationibus inter naturam et gratiam in ordine ad actus eliciendos consideratis*, qu'il devait soutenir à Poitiers pour la licence. La faculté théologique de cette ville ayant cessé d'exister, la soutenance n'eut pas lieu. Sans se rebuter, l'abbé Chevallier se tourna vers Lille et présenta à la faculté canonique cinquante *Theses theologicæ*, in-8°, Nancy, s. d., qu'il soutint pour la

licence, le 19 mars 1883. Il se mit ensuite à étudier spécialement les principes du gouvernement des âmes. Il voulait envisager cette science successivement dans l'ordre naturel, surnaturel et préternaturel. Seule, la seconde partie du programme a été rédigée. *De scientia regiminis animarum supernaturalis*, in-8°, Nancy, s. d., et soumise, le 26 juillet 1888, au jury de la faculté de théologie de Lille pour le doctorat, avec vingt thèses à défendre oralement. La constitution, la génération et l'éducation de l'homme surnaturel y sont exposées, aussi bien que les différents états de la vie chrétienne, de telle sorte que la théologie mystique y complète la théologie dogmatique et morale sur laquelle elle repose et dont elle applique les principes. L'auteur rédigeait cette thèse inaugurale en français, quand la mort l'a frappé prématurément.

E. Mangenot, *Léopold Chevallier, chanoine honoraire, professeur de dogme au grand séminaire de Nancy. Notice nécrologique* (extraite de la *Semaine religieuse de la Lorraine*), in-8°, Nancy, 1891.

E. MANGENOT.

CHIAVETTA Jean-Baptiste, prêtre silicien, docteur en théologie, vicaire général du diocèse de Montréal, était très versé dans l'histoire ancienne. Il reste, de lui, en italien, un examen de l'ouvrage de Joseph Balli, intitulé *Enigma dissolutum, de modo existendi Christi Domini sub speciebus panis et vini in augustissimo eucharistiæ sacramento*. L'auteur mourut à Palerme, en 1664.

Dictionnaire historique, Paris, 1821, t. VI, p. 501.

C. TOUSSAINT.

CHIERICATO Jean, oratorien italien, né à Padoue le 8 septembre 1633, mort le 29 décembre 1717. Entré chez les philippins de sa ville natale, il fut l'ami et le conseiller du B. Barbarigo, évêque de Padoue. Outre plusieurs volumes d'édification, il a laissé un grand traité de *Decisiones sacramentales, theologicas, canonicas et legales*, 9 in-4°, Venise, 1727, et des *Discordiæ forenses*, 3 in-fol., Venise, 1734, ouvrages qui font toujours autorité en la matière.

B. Iberti, *Mémoires sur la vie et les œuvres de Mgr Chiericato*, in-8°, Padoue, 1790; Villarosa, *Memorie d. scrit. filippini*, t. II, p. 41.

A. INGOLD.

1. CHIFFLET Laurent, frère du suivant et comme lui jésuite, né à Besançon en 1598, entré au noviciat en 1617, mort à Anvers en 1658, a publié, outre divers ouvrages ascétiques et de dévotion, un *Catéchisme de la première communion*, qui a eu plusieurs éditions aux XVIIe et XVIIIe siècles.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 1132-1139.

H. DUTOUQUET.

2. CHIFFLET Pierre-François, savant et laborieux jésuite, naquit en 1592, à Besançon, d'une famille notable de cette ville et féconde en érudits. Il entra dans la Compagnie de Jésus en 1609. Après avoir professé la philosophie, l'hébreu et l'Écriture sainte dans divers collèges, il fut appelé à Paris en 1675; il mourut au collège de Clermont (Louis-le-Grand), le 5 mai 1682. Ses publications, qui se rapportent surtout à la patristique, à l'histoire ecclésiastique et à l'hagiographie, sont nombreuses; on en trouvera la liste dans de Backer-Sommervogel. Notamment, il donna la première édition, ou une réédition corrigée d'après les anciens manuscrits, des œuvres de Victor de Vita et de Vigile de Tapse, évêques africains des Ve et VIe siècles; de Fulgence Ferrand, diacre de Carthage et disciple de saint Fulgence de Ruspe, etc. Il publia également des dissertations sur la famille de saint Bernard de Clairvaux; sur la vie et les écrits de saint Paulin de Nole; sur l'identité de Denys l'Aréopagite et de l'apôtre de Paris, etc. Les communications du P. Chifflet aux bollandistes lui ont valu de leur part la qualification : *diligentissimus et de sanctis meritissimus*, et ont pris place dans plusieurs endroits des *Acta sanctorum*. Enfin on a de lui : *Histoire de l'abbaye royale de la ville de Tournus, avec les preuves, enrichies de plusieurs pièces très rares, et les tables nécessaires pour en faciliter l'usage*, in-4°, Dijon, 1664. Le défaut de ressources pécuniaires l'empêcha de publier un autre travail du même genre, et plus considérable encore, qu'il avait fait sur l'histoire de l'antique abbaye de Saint-Claude, et qu'il voulait intituler : *Sacrarium monasterii Iurensis Condatescensis, tredecim abhinc sæculis fundati, quod est caput monasterii ordinis in provincia Sequanorum, medio sæculo a S. Eugendo sive Augendo (saint Oyan), quingentis vero abhinc annis frequentius a S. Claudio nuncupatum*. Le manuscrit de ce dernier ouvrage, resté à Paris après la mort du P. Chifflet, fut envoyé, avec tous ses papiers intéressant l'hagiographie, aux bollandistes, qui en ont publié de longs extraits. Voir *Acta sanctorum*, t. I junii, p. 646; t. VIII septembris, p. 714. Le collège Louis-le-Grand conserva cependant le *Cartularium abbatiæ S. Claudii et Eugendi sive Condatensis*, recueil de 142 chartes ou diplômes concernant l'abbaye de Saint-Claude, que Chifflet avait copiés dans diverses archives. De plus, d'autres débris importants de son héritage littéraire se trouvaient encore, en août 1763, dans la bibliothèque de ce collège et remplissaient trois gros cartons, où ils étaient classés suivant l'ordre alphabétique des matières. Quand les manuscrits de cette bibliothèque furent vendus par ordre du parlement, les *Chiffletiana*, bien qu'absents du catalogue de vente imprimé, passèrent avec les *codices* grecs et latins chez l'acquéreur hollandais, Meerman, plus tard, chez Thomas Phillipps, en Angleterre, et enfin dans la Bibliothèque royale de Berlin. On peut voir, sur cette vente : *Épisode d'une confiscation de biens congréganistes* (1762). *Les manuscrits des jésuites de Paris*, dans les *Études* du 20 août 1901. Le nouveau catalogue que les bibliothécaires de Berlin ont publié en 1892 de leurs *Codices Phillippici*, donne des indications sur le contenu de ces papiers de Chifflet, actuellement répartis sous neuf ou dix numéros différents. *Verzeichniss der von der königlichen Bibliothek zu Berlin erworbenen Meerman-Handschriften des Sir Thomas Phillipps*, V. Rose, *Die lateinischen Handschriften*, p. 476-480. Alfr. Schulze, *Die romanischen Handschriften*, p. 11-12. Ce sont, pour la plupart, des copies de documents relevés dans les archives des diocèses, des chapitres et des monastères de Bourgogne et de Franche-Comté, et intéressant surtout l'histoire ecclésiastique de ces provinces. Il y a, par exemple, plus de 300 pièces relatives à la ville de Dijon, destinées évidemment à un ouvrage qui, d'après une lettre citée par le P. Sommervogel, était prêt à être publié, en 1665, et qui aurait été intitulé : *Divio christiana, christianæ Burgundiæ caput, christianæ Galliæ non infimum decus*. Le P. Pierre-François Chifflet avait déjà aidé son frère Jean-Jacques, médecin du roi d'Espagne, dans la composition de son histoire de Besançon, *Vesontio*, etc., Lyon, 1618, comme le montre encore un manuscrit de Berlin. Voir le catalogue déjà cité, *Die lat. Handschr.*, p. 343-344. Apparemment, il collabora aussi à l'ouvrage *De linteis sepulchralibus Christi servatoris crisis historica* (Anvers, 1624), où son aîné cherche à démontrer simultanément l'authenticité du « saint suaire » de Turin et de celui de Besançon; ses papiers, à Berlin, renferment en effet plusieurs documents touchant cette question. Cf. les *Études*, 20 juin 1903, p. 824, note.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 1125-1132; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 486-489.

H. DUTOUQUET.

CHINOIS (RITES). — I. État de la question. II. Histoire de la controverse. III. Application des décisions romaines et sentence définitive. IV. Les permissions.

I. État de la question. — Le nom de rites chinois rappelle une longue controverse, dans laquelle les papes sont intervenus par plusieurs actes solennels. La question portait principalement sur l'emploi de certains termes chinois pour désigner le vrai Dieu, et sur les honneurs qu'il est d'usage en Chine de rendre à Confucius et aux ancêtres ou parents défunts.

1° *Noms divins.* — Le seul nom aujourd'hui autorisé par le saint-siège pour signifier le vrai Dieu, en chinois, est *T'ien-tchou,* « Seigneur du ciel. » Il a déjà été employé par les premiers prédicateurs de la foi qui pénétrèrent dans l'intérieur de la Chine, au XVIe siècle. Le célèbre P. Matthieu Ricci (en Chine 1583-1610) l'a mis dans le titre du plus populaire de ses ouvrages chinois, *T'ien-tchou-che-i,* « vraie notion du Seigneur du ciel. » En conséquence, cette dénomination fut bientôt comme consacrée parmi les missionnaires et les néophytes, et même parmi les païens, quand ils voulaient parler du Dieu des chrétiens. C'est également de cette époque lointaine que datent les désignations en usage pour les églises, la religion et le dogme fondamental du christianisme, qui contiennent le même nom : *T'ien-tchou-tang,* « temple du Seigneur du ciel ; » *T'ien-tchou-kiao,* « religion du Seigneur du ciel ; » *T'ien-tchou-kiang-cheng,* « incarnation du Seigneur du ciel. » Cependant, les premiers missionnaires, s'ils ne l'ont pas su d'abord, n'ont pas tardé à apprendre que ce nom était affecté en Chine à diverses idoles du bouddhisme ou du taoïsme populaires. Mais cet abus d'une appellation qui, dans son sens propre et naturel, ne convenait qu'au vrai Dieu, n'était pas une raison suffisante de ne pas la maintenir à celui-ci : les termes Θεὸς, *Deus,* adoptés par les apôtres et les premiers chrétiens pour nommer le Dieu de l'Évangile, ne servaient-ils pas aussi aux Grecs et Romains païens pour désigner leurs fausses divinités?

Mais, à côté de *T'ien-tchou* et moins couramment, les anciens missionnaires de Chine ont encore employé d'autres noms, qui ont prêté à des objections plus graves. Les principaux sont *T'ien,* « ciel, » et *Chang-ti,* « souverain Seigneur. » Naturellement, par le « ciel », il faut entendre « celui qui siège ou règne dans le ciel », suivant la métonymie familière à tous les peuples et autorisée même par la Bible. Cela supposé, il est évident que ces deux noms n'offrent, par eux-mêmes, rien que de convenable à la majesté divine. Les difficultés viennent de la signification qu'ils ont ou paraissent avoir dans l'usage chinois. Ils avaient été adoptés par le P. Ricci et ses compagnons d'apostolat, après mûr examen, précisément, parce qu'ils leur paraissaient désigner le vrai Dieu, dans les *King* ou livres canoniques des Chinois.

Ces vieux textes, en effet, tels que les comprenaient les missionnaires jésuites, sous les noms de *T'ien* et de *Chang-ti,* parlaient d'un souverain maître des esprits et des hommes, être spirituel, connaissant tout ce qui se passe dans le monde, source de toute puissance et de toute autorité légitime, régulateur suprême et défenseur des lois morales, récompensant ceux qui les gardent et châtiant ceux qui les violent. Cette interprétation des *King,* à la vérité, n'est pas celle des commentateurs indigènes les plus en vogue, du moins depuis le XIIIe siècle ; les missionnaires ne l'ignoraient pas, mais croyaient pouvoir montrer qu'ils avaient pour eux les interprètes les plus anciens et surtout le maître respecté par-dessus tous, Confucius.

Ces notions sur la divinité, éparses dans les monuments de l'antique sagesse chinoise, étaient, aux yeux des missionnaires, avant tout des débris de la révélation primitive. On a certainement exagéré, parfois, ces vestiges de la révélation ; quelques missionnaires, surtout du XVIIIe siècle, ont même cru entrevoir dans les *King,* sous le voile de caractères symboliques et de mystérieuses allégories, la plupart des dogmes chrétiens; toutefois ces *figuristes* n'ont jamais été qu'en très petit nombre et, à une ou deux exceptions près (Bouvet, Prémare), ne comptent point parmi les plus savants. Mais l'interprétation du P. Ricci et de la presque totalité de ses successeurs au XVIIe siècle, pour *T'ien* et *Chang-ti,* reste parfaitement légitime et soutenable, si l'on s'en rapporte à des sinologues de premier ordre, tels que James Legge, G. von der Gabelentz et d'autres, qui la soutiennent eux aussi avec conviction. Voir J. Legge, *The notions of the Chinese concerning God and spirits,* Hong-kong, 1852; Id., *The religions of China,* Londres, 1880; Id., *A letter to prof. Max Müller chiefly on the translation of the chinese terms* Ti *and* Chang ti, Londres, 1880; et ses traductions des *King* chinois, où il a rendu constamment *Ti* et *Chang-ti* par *God,* « Dieu ; » Georg von der Gabelentz, *Confucius und seine Lehre,* Leipzig, 1888, p. 42.

Elle a été contestée par d'autres, il convient de l'ajouter, même par des jésuites. De ceux-ci plusieurs, dans les premiers temps de la mission, passèrent par des opinions contraires ou du moins des hésitations, qui furent dissipées par des études plus approfondies et surtout par les conférences où les missionnaires s'éclairèrent mutuellement sur la question. Presque seul le P. Nicolas Longobardi, qui succéda au P. Ricci, en 1610, dans la direction de la mission de Chine, ne put jamais donner une adhésion convaincue à l'interprétation favorable que les anciens textes chinois avaient reçue de son prédécesseur. Il a motivé ses scrupules dans plusieurs écrits, destinés à être lus seulement de ses confrères, mais dont un fragment a été publié par le fameux dominicain Navarrete, dans ses *Tratados historicos,* Madrid, 1676, t. I, et traduit en français par L. de Cicé, de la Société des Missions étrangères, sous le titre : *Traité sur quelques points de la religion des Chinois,* Paris, 1701. Il y combat l'emploi des termes *T'ien* et *Chang-ti,* comme noms de Dieu; mais il paraît que, dans un autre écrit perdu, il attaquait encore plus vivement le terme *T'ien-tchou.*

Autre remarque dont on reconnaîtra l'intérêt. Les inscriptions juives de K'ai-fong-fou (datées de 1489, 1512, 1663) désignent couramment par *T'ien* et *Chang-ti* le Dieu d'Abraham et de Moïse. Jérôme Tobar, S. J., *Inscriptions juives de K'ai-fong-fou,* Chang-hai, 1900, p. 104-105. Mais l'inscription chrétienne de Si-ngan-fou (de l'année 781) n'emploie comme nom du vrai Dieu qu'une transcription du nom syriaque, *Alaha.* Henri Havret, S. J., *La stèle chrétienne de Si-ngan-fou,* IIIe partie, Chang-hai, 1902, p. 19.

Quelle que soit la valeur absolue de l'interprétation des anciens missionnaires jésuites, convaincus de sa légitimité, ils l'ont fait servir avec succès à la propagation de l'Évangile, surtout auprès des lettrés. Ces rapports entre les doctrines confuciennes et le christianisme, habilement mis en lumière, ont certainement contribué à diminuer la répulsion comme innée aux Chinois, et particulièrement développée chez les lettrés, pour toute nouveauté venant de l'étranger. Puis ils fournissaient encore un point d'appui précieux dans la lutte contre l'athéisme et le matérialisme, par laquelle devait habituellement débuter l'apostolat des hautes classes en Chine. Aussi, l'évêque de Béryte, dont les dépositions ont trouvé si grand crédit dans le procès des rites, avouait-il lui-même que « beaucoup de Chinois s'étaient convertis en voyant dans leurs livres antiques le fondement de ce qu'affirment les chrétiens ». Cité dans le *votum* du P. Philippe de Saint-Nicolas, qualificateur du Saint-Office, en 1700.

En résumé, l'emploi des termes *T'ien* et *Chang-ti,* comme noms du vrai Dieu, pouvait se justifier par de sérieuses raisons ; il restait néanmoins que, par suite de la signification tout autre qu'y attachaient beaucoup, sinon la plupart des lettrés modernes, ils n'excluaient pas toute équivoque et pouvaient prêter à une concep-

tion fausse des doctrines chrétiennes. C'est cette considération qui a finalement déterminé le saint-siège à les interdire, comme nous le verrons.

2° *Cérémonies en l'honneur de Confucius et des parents défunts.* — Si la question des noms divins chinois a soulevé des problèmes assez épineux, la question des cérémonies en l'honneur de Confucius et des parents défunts était encore bien plus complexe. Disons d'abord, pour écarter certaines calomnies, répétées même de nos jours, qu'il ne s'est jamais agi de permettre ou tolérer chez les chrétiens chinois des observances reconnues comme idolâtriques ou superstitieuses. Jamais aucun missionnaire n'a autorisé, en quelque manière que ce soit, des pratiques qu'il savait être de cette nature. Nous en avons pour sûr garant Mgr Maigrot lui-même, dans la lettre qu'il écrivit au pape, en même temps qu'il lui envoyait son fameux mandement de 1693 contre les rites. « Quand je parle d'idolâtrie, dit-il, je ne veux pas donner à entendre qu'il y ait en Chine des missionnaires se livrant à une grossière et honteuse idolâtrie ou permettant à d'autres de s'y livrer; car on ne saurait affirmer cela sans énorme calomnie. » Il avait déjà déclaré à la fin de son mandement même, qu'il « n'entendait point inculper ceux qui avaient jusque-là pensé autrement que lui et suivi une pratique différente de celle qu'il prescrivait pour l'avenir; vu qu'on ne devait point s'étonner, si en pareille matière tous les missionnaires n'avaient pas été du même avis, et si chacun avait embrassé la pratique qui lui avait paru dans le Seigneur plus conforme à la vérité ». Cette déclaration fut louée par le Saint-Office, dans son décret du 20 novembre 1704, et la S. C. y ajouta, de son côté, la défense de « faire passer pour fauteurs d'idolâtrie » les missionnaires qui, avant ce décret, avaient cru pouvoir permettre des choses qu'il interdisait.

La controverse n'a donc jamais roulé sur les observances des sectes bouddhistes et taoïstes, qui se montrent partout, en Chine, à côté du confucianisme officiel. Il s'agit des cérémonies que la coutume antique et les lois réputées les plus sacrées de l'État chinois prescrivent aux lettrés pour honorer leur premier maître, Confucius, et à tous les Chinois pour honorer leurs ancêtres ou parents défunts. Ces cérémonies sont-elles des actes *religieux,* au sens propre, et constituent-elles ainsi un *culte* de Confucius et des ancêtres, semblable à celui qui n'appartient qu'à Dieu et à ses saints? Toute la controverse qui a engendré tant d'écrits et de polémiques passionnées se résume dans cette question.

Pour la résoudre, l'extérieur ou, pour ainsi dire, l'être matériel de ces cérémonies ne fournissait que peu de lumières. De ce point de vue, la plupart pouvaient justement être considérées comme indifférentes. Cela d'autant mieux qu'elles ne se pratiquaient pas seulement en l'honneur des morts, mais aussi des vivants, et n'avaient évidemment, dans ce dernier cas, rien de religieux. De fait, les missionnaires jésuites, en tolérant ces rites dans leurs chrétientés, avant les décisions pontificales, avaient pour règle de ne permettre à l'égard de Confucius et des ancêtres que les honneurs qu'on rendait aussi aux mandarins, maîtres, parents ou amis vivants. Pour juger du caractère véritable de ces pratiques, il importait donc, presque uniquement, de savoir dans quel sentiment et à quelle fin les Chinois s'en acquittaient : c'est-à-dire quelle conception ils avaient des morts qu'ils honoraient de cette manière; s'ils leur attribuaient quelque caractère divin et quelque pouvoir surnaturel; s'ils leur demandaient et espéraient d'eux quelque chose.

Les missionnaires qui ont permis ces rites, avec certaines restrictions et conditions, l'ont fait parce qu'ils n'ont cru autoriser en cela rien qui eût un caractère religieux. Ils avaient jugé, en effet, que ces rites, de par leur institution primitive et les lois qui les prescrivaient, comme d'après la pratique commune des classes éclairées de la nation, n'étaient que des manifestations du respect et de la reconnaissance que les disciples doivent à leurs maîtres et les enfants à leurs parents : en un mot, suivant la formule connue, c'étaient des usages purement *civils* ou *politiques.* Cette opinion n'avait pas été formée à la légère; elle s'appuyait sur une longue et consciencieuse étude des livres qui sont comme la Bible des Chinois, sur les informations prises auprès de nombreux lettrés, et des plus compétents en la matière, enfin sur l'observation directe des faits, continuée pendant bien des années, dans toutes les provinces de la Chine, par des missionnaires de toute nationalité, auxquels on ne peut refuser ni des connaissances et des qualités scientifiques remarquables, ni un sincère désir d'atteindre la vérité et de la suivre, une fois connue, dans une question où leur responsabilité d'apôtres et le salut des âmes étaient si gravement engagés.

C'est encore le fondateur de la mission qui, sur ce point comme pour le choix des noms de Dieu, montra la voie que suivirent après lui, non sans contrôle réitéré, ses confrères jésuites, presque sans exception, et plusieurs autres missionnaires avec eux. Aux yeux du P. Ricci, non seulement les démonstrations de respect, comme saluts, prosternements, mais encore les encensements, les oblations de victuailles qui se faisaient devant les tablettes portant les noms des ancêtres, n'étaient destinées qu'à traduire sous forme sensible, suivant les idées chinoises, l'amour et la reconnaissance des descendants. « On ne reconnaît dans ces morts, écrivait-il, aucune divinité, on ne leur demande rien, on n'attend rien d'eux : c'est pourquoi il n'y a en tout cela nulle trace d'idolâtrie. » Il disait de même, au sujet des offrandes faites à Confucius par les mandarins et les lettrés : « Ils lui offrent avec grande solennité, pour lui marquer leur gratitude de la bonne doctrine qu'il leur a laissée dans ses livres, par le moyen desquels ils ont obtenu leurs charges et leurs degrés; toujours sans lui adresser aucune prière, ni lui demander aucune chose, comme nous avons dit pour les morts. » Voir *Vera Sinensium sententia de tabella Confucio et progenitoribus inscripta... secundum PP. Societatis Jesu,* [Rome,] 1700, p. 43-44.

Cette conception des rites chinois est donc le principe de la tolérance que tant de missionnaires ont cru ne pouvoir refuser à ces rites, plus exactement à une partie de ces rites : car cette tolérance n'a jamais été absolue et sans réserves. Ces missionnaires n'ont pas ignoré que, pratiquement, aux cérémonies traditionnelles, licites en elles-mêmes, les Chinois païens en mêlaient souvent de moins pures ou même de franchement superstitieuses, empruntées au bouddhisme ou au taoïsme : telle la coutume de brûler des monnaies de papier en l'honneur des morts. Les adjonctions de ce genre étaient signalées et rigoureusement interdites aux chrétiens. En outre, les missionnaires ne manquaient pas d'instruire avec un soin particulier leurs néophytes de ce que la foi enseigne sur l'état des morts et de ce qu'elle permet de faire pour eux. D'ailleurs, ils n'autorisaient pas tous les rites licites en eux-mêmes, mais seulement ceux dont les chrétiens ne pouvaient se dispenser sans grave préjudice. Par exemple, ils permettaient aux étudiants chrétiens de rendre à Confucius, dans la salle affectée à cet objet, l'hommage sans lequel aucun grade n'était conféré; au contraire, ils ont toujours interdit aux lettrés chrétiens de participer à l'oblation *solennelle,* qui est faite deux fois par an devant la tablette du grand maître : non qu'ils la regardassent comme idolâtrique ou superstitieuse, mais parce qu'elle n'est pas rigoureusement commandée. Aussi bien, quelque justifiée que leur parût cette tolérance, dans les limites où ils la renfermaient, les missionnaires ne la

considérèrent jamais que comme une concession provisoire, destinée à prendre fin dès que le développement de la chrétienté et le progrès de la liberté religieuse en Chine le permettraient. Ils s'appliquèrent, dès les débuts de la mission, à préparer le jour où les néophytes chinois ne feraient plus pour leurs défunts que les cérémonies en usage dans l'Église universelle; c'est dans cette vue, notamment, qu'ils donnaient le plus d'appareil possible à ces cérémonies dans les funérailles des chrétiens, de manière à montrer à tous que la religion du Christ ne faisait rien perdre aux morts du respect qui leur était dû.

Voilà les conditions dans lesquelles les chrétiens chinois étaient admis à pratiquer leurs rites nationaux, depuis presque un demi-siècle, quand s'éleva la controverse dont nous avons maintenant à esquisser brièvement l'histoire.

II. Histoire de la controverse. — Les jésuites étaient depuis 47 ans les seuls missionnaires de la Chine, quand, en 1631, abordèrent au Fou-kien les deux dominicains Ange Coqui et Thomas Serra. Le premier mourut déjà en 1633; dans la même année, on vit arriver à Fongan le P. Jean-Baptiste Moralès avec un autre dominicain espagnol, et deux franciscains également espagnols, dont l'un était le P. Antoine de Sainte-Marie. En 1637, dominicains et franciscains étaient arrêtés par les mandarins de la province et décrétés d'expulsion. Ils durent retourner à Manille et ne revinrent en Chine que quelques années plus tard. Ces nouveaux missionnaires n'avaient guère eu le temps d'approfondir les choses de Chine et n'avaient pu qu'entrevoir une bien petite partie des chrétientés formées par leurs prédécesseurs, que déjà ils s'étaient fait une opinion très défavorable de la méthode suivie par ceux-ci. Et ils n'avaient pas gardé à part eux leurs impressions. Émus par leurs rapports, dès 1635, l'archevêque de Manille et l'évêque de Zebut, aux Philippines, avaient cru devoir signaler au pape Urbain VIII l'indulgence outrée des jésuites à l'égard de l'idolâtrie et des superstitions chinoises. Il est vrai que, bientôt renseignés plus amplement, ils écrivirent de nouveau à Rome, l'évêque en 1637, l'archevêque en 1638, pour rétracter leur dénonciation, comme fondée sur des informations erronées.

Cependant la polémique était allumée entre les ordres religieux, les jésuites repoussant comme des calomnies les accusations des dominicains et des franciscains. Du moins elle resta quelque temps limitée à des répliques circulant en manuscrit dans le monde ecclésiastique plus spécialement intéressé. Mais, en 1643, le P. J.-B. Moralès, déjà mentionné, était à Rome pour soumettre au saint-siège une série de *questions ou doutes,* qu'il présentait comme « controversés » entre les missionnaires de Chine, jésuites, d'une part, dominicains et franciscains de l'autre. Les deux premiers articles concernaient la facilité à dispenser les néophytes chinois de certains préceptes positifs de l'Église et de certaines cérémonies sacramentelles; les deux suivants étaient relatifs au prêt à gros intérêts usité en Chine; les articles 6-16 traitaient de la participation des chrétiens aux cérémonies en l'honneur soit des esprits, soit de Confucius, des ancêtres et des autres morts, soit de l'empereur régnant; enfin le 17[e] se rapportait à la prédication de la passion de J.-C.

Ces questions reçurent leurs *résolutions* dans un décret de la S. C. de la Propagande, daté du 12 septembre 1645, auquel le pape Innocent X donna son approbation et dont il enjoignit rigoureusement l'observation à tous ceux qu'il regardait, « jusqu'à ce que Sa Sainteté ou le saint-siège apostolique en ordonnât autrement. » Les réponses aux questions touchant les rites en l'honneur des esprits, de Confucius et des ancêtres furent toutes négatives; c'est-à-dire que ces rites, tels qu'ils étaient exposés par le P. Moralès, étaient condamnés et prohibés. Or, Moralès croyait sans doute avoir proposé des cas réels, non fictifs; c'étaient les pratiques permises par les missionnaires jésuites qu'il avait prétendu exposer; mais ces missionnaires, à qui ses imputations étaient connues avant qu'il les portât à Rome, les avaient toujours repoussées; bien plus, avant comme après le décret de 1645, ils nièrent l'exactitude de son exposé, tant pour ce qui concernait le caractère des rites chinois en général, que pour l'étendue de la tolérance accordée par les missionnaires de la Compagnie de Jésus. Dans le décret lui-même, la question de la réalité des faits n'est pas touchée.

Cependant la tendance avouée de la démarche de Moralès et le retentissement qu'elle donnait à ses attaques contre la méthode d'apostolat des missionnaires jésuites de Chine, imposait à ceux-ci le devoir de s'expliquer solennellement. Ils le firent en envoyant à Rome le P. Martin Martini pour exposer, au nom de tous, leur conduite au souverain pontife et le prier de l'approuver ou de la corriger par son jugement souverain. Parti de Chine en 1651, Martini ne put atteindre Rome qu'en 1654. Comme Moralès, il présenta des questions, qui furent examinées par le Saint-Office. Il n'y en avait que quatre, dont les deux premières correspondaient aux deux premiers articles de Moralès; les deux autres concernaient les cérémonies pratiquées en l'honneur de Confucius à la collation des grades de lettrés, et celles qui se faisaient dans les maisons immédiatement après une mort ou dans les salles des ancêtres ou auprès des tombeaux. Ces cérémonies étaient présentées comme des actes de courtoisie, de respect filial et de reconnaissance, n'ayant par elles-mêmes rien de religieux.

Le Saint-Office répondit par un décret daté du 23 mars 1656 et approuvé par le pape Alexandre VII. On y rappelait d'abord les questions proposées par le P. Jean-Baptiste Moralès, dont la 1[re], la 2[e], la 8[e] et la 9[e] étaient reproduites avec les réponses données en 1645; puis le décret continuait ainsi : « Mais les missionnaires de la Compagnie de Jésus en Chine n'ayant pas été entendus en ce temps-là, ils ont proposé, l'année dernière 1655, à la S. C. de la Propagande quatre questions, avec la diversité de fait qui se rapporte à chaque question. L'affaire ayant été renvoyée par l'ordre du Saint-Père à la S. C. de la suprême et universelle Inquisition, celle-ci, après avoir entendu les suffrages des qualificateurs, a répondu de la manière suivante... » Les réponses sont affirmatives sur les quatre demandes du P. Martini; sur la 3[e], concernant l'hommage des candidats à Confucius, le décret dit : « La S. C., d'après ce qui a été proposé ci-dessus, a jugé qu'on doit permettre aux Chinois chrétiens les cérémonies susdites, parce qu'il semble que c'est un culte purement civil et politique. » A la 4[e], on répond : « Suivant ce qui a été proposé ci-dessus, la S. C. a jugé qu'on peut tolérer que les Chinois convertis pratiquent ces cérémonies à l'égard de leurs défunts, même en compagnie des païens, en retranchant néanmoins toute superstition; que même, tandis que les païens font des actions superstitieuses, ils peuvent encore être présents avec eux, surtout après avoir fait profession de leur foi, quand il n'y a pas de danger de perversion et s'ils ne peuvent autrement éviter des ressentiments et des inimitiés. »

On a reproché à l'exposé du P. Martini de n'être pas conforme à la vérité, parce qu'il était incomplet et ne disait rien, par exemple, du « sacrifice solennel » à Confucius. Les jésuites ont répondu que l'exposé était vrai et complet, en ce sens qu'il rapportait tout ce que les missionnaires de la Compagnie permettaient aux néophytes, dans les matières sur lesquelles on les avait accusés; s'il n'avait point parlé du « sacrifice solennel » à Confucius, c'est que ce prétendu *sacrifice* (car on contestait qu'il y en eût un, au sens propre) n'était pas de

ces choses que ses confrères permettaient, et nous avons en effet déjà relevé l'affirmation constante des missionnaires jésuites sur ce point.

Ce décret donnait satisfaction aux partisans de la tolérance; détruisait-il celui qu'avait obtenu en 1645 le P. J.-B. Moralès? Cette question posée au saint-siège par le P. Jean Polanco, dominicain, fut résolue, le 20 novembre 1669, par un troisième décret du Saint-Office, approuvé par Clément IX. La S. C. déclara que les deux décrets antérieurs subsistaient dans leur force, *in suo robore,* et que l'un et l'autre devait être observé, *suivant les questions, les circonstances et tout ce qui est contenu dans les doutes proposés.* C'est-à-dire qu'on laissait à la conscience des missionnaires de voir, dans chaque cas particulier, si les circonstances étaient celles des *quæsita* de 1645 ou celles des *quæsita* de 1656, pour interdire ou permettre une pratique aux néophytes.

A cette époque, un réel progrès dans le sens de l'accord se manifestait : plusieurs missionnaires distingués de l'ordre de Saint-Dominique, encouragés par leurs premiers supérieurs, s'étaient ralliés à la pratique approuvée par Alexandre VII; les jésuites, de leur côté, faisaient des concessions aux scrupules des autres, notamment dans la question des noms de Dieu. Des événements, malheureux en eux-mêmes, favorisèrent ce mouvement. Durant la terrible persécution qui s'éleva contre le christianisme, en 1665, tous les missionnaires que les mandarins purent saisir dans les provinces furent relégués à Canton. Ils s'y trouvèrent ainsi 23, enfermés dans la même maison, pendant cinq ans : sur ce nombre, trois étaient de l'ordre de Saint-Dominique, un de celui de Saint-François et les autres de la Compagnie de Jésus. Ils pensèrent ne pouvoir mieux employer leurs loisirs forcés qu'à s'entendre définitivement sur une méthode uniforme d'apostolat. Dans des conférences qui durèrent quarante jours, ils discutèrent tous ensemble et formulèrent en articles 42 points, où la discipline de l'Église demandait à être adaptée aux nécessités du milieu chinois. Le 41e article, qui réclama la plus longue délibération, était conçu en ces termes :

Circa cæremonias quibus Sinæ magistrum suum Confucium et mortuos venerantur, sequenda omnino sunt responsa S. C. S. et U. Inquisitionis a SS. D.N. Alexandro VII approbata a. 1656 : quia fundantur in valde probabili opinione, cui nulla contraria evidentia opponi potest; qua posita probabilitate, non est occludenda janua salutis innumerabilibus Sinis, qui arcerentur a christiana religione, si prohiberentur ea facere quæ licite ac bona fide facere possunt et non sine gravissimis incommodis prætermittere cogerentur.

Quant aux cérémonies par lesquelles les Chinois honorent leur maître Confucius et les morts, il faut décidément suivre les réponses de la S. C. de l'Inquisition approuvées par N. S. P. Alexandre VII, en 1656, parce qu'elles sont fondées sur une opinion très probable à laquelle on ne peut opposer aucune évidence contraire; et, cette probabilité supposée, il ne faut point fermer la porte du salut aux innombrables Chinois, qui seraient écartés de la religion chrétienne, si on leur défendait de faire ce qu'ils peuvent faire licitement et de bonne foi et ce qu'ils ne sauraient omettre sans de très graves préjudices.

Le principal parmi les dominicains était le P. Dominique Fernandez Navarrete, chef (*præses*) de la mission de son ordre, en Chine, où il était depuis 1659. Son supérieur majeur, le P. Vincent Prot, vicaire provincial des dominicains de l'Extrême-Orient, lui avait donné mandat exprès de faire l'union avec les missionnaires de la Compagnie et l'avait autorisé à signer, au nom de toute sa famille religieuse, ce qui serait statué à la majorité des voix dans les conférences de Canton. Ces conférences s'étaient terminées le 26 janvier 1668 par le choix unanime de saint Joseph comme patron des missions de Chine; les 42 articles, successivement votés, après discussion et amendements, par la majorité des Pères présents, avaient été souscrits par tous. Seul peut-être le P. Antoine de Sainte-Marie, franciscain, fameux pour son intransigeance certainement excessive, autant que pour son zèle et sa haute vertu, ne les signa point ou, s'il signa d'abord, fit bientôt effacer son nom. Le P. Navarrete suivit cet exemple, un peu plus tard. Le 8 mars 1668, il remit au P. de Govea, vice-provincial des jésuites internés avec lui, une longue note contenant les difficultés qui lui restaient contre l'article 41. Le P. de Govea chargea plusieurs de ses subordonnés d'y répondre : les PP. Prosper Intorcetta, François Brancati et Dominique Gabiani, italiens, et le P. Jacques le Favre, de Paris, le firent dans des écrits qui sont d'amples et savantes dissertations. Le P. Navarrete parut satisfait de ces réponses, surtout de celle du P. Brancati, bourrée de citations chinoises; et, le 29 septembre 1669, il donna par écrit au P. vice-provincial son adhésion claire et nette aux pratiques de la Compagnie concernant les rites, dans le sens du décret de 1656. Mais, le 19 décembre de la même année, il s'échappait furtivement de Canton et passait à Macao, et de là en Europe. En Espagne, où il était en 1672, puis à Rome, où il arriva le 6 janvier 1673, il ne travailla plus qu'à détruire ce qu'on avait tenté de faire dans les conférences de Canton. En 1676, parut à Madrid le Ier volume de ses *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China.* Il se compose, en majeure partie, d'attaques contre les méthodes d'apostolat des jésuites au Japon et surtout en Chine, spécialement quant à la question des rites. Sur cette question roule encore plus exclusivement le t. II, imprimé à Madrid en 1679, peut-être sans avoir été terminé par l'auteur, devenu archevêque de Saint-Domingue, où il rechercha de nouveau l'amitié des Pères de la Compagnie.

La controverse, qui, avant cette publication, était restée à peu près dans le cercle des hommes compétents et autorisés pour la résoudre, se trouvait, maintenant, jetée dans le grand public, ignorant, incapable de juger autrement que d'après ses sympathies ou ses antipathies pour les parties intéressées. Écrit, d'ailleurs, par un homme lui-même passionné, d'esprit plutôt léger, comme le prouvent ses variations, pour ne point parler de sa sincérité très contestée, l'ouvrage de Navarrete fournit à souhait des armes aux protestants, tel le pasteur Jurieu, contre l'Église catholique, et surtout aux jansénistes, contre la Compagnie de Jésus.

En 1674, Navarrete proposa également au Saint-Office une longue série de questions sur les rites chinois; la S. C. chargea deux de ses consulteurs, les PP. Brancati de Laurea et Jean Bona, depuis cardinaux, d'y répondre, mais ne rendit pas de nouveau décret.

Une intervention de plus grande conséquence pour la solution de la controverse se produisit en 1693. Charles Maigrot, de la Société des Missions étrangères, était entré en Chine avec Mgr Pallu, premier vicaire apostolique de cette Société, en 1683. Il était vicaire apostolique du Fou-kien, sans être encore évêque (il fut nommé évêque de Conon *in partibus infidelium,* en 1697), quand, le 26 mars 1693, il publia un *mandement,* édictant pour tous les missionnaires de son vicariat une règle de conduite uniforme par rapport aux pratiques controversées, « en attendant que le saint-siège eût décidé la question. » Il y proscrivait les noms de T'ien et de Chang-ti; il défendait de permettre en aucun cas aux chrétiens la participation ou l'assistance aux « sacrifices ou oblations *solennelles* » en l'honneur de Confucius et des morts; il n'autorisait les tablettes des ancêtres qu'en y changeant l'inscription usuelle et en plaçant à côté une profession de foi chrétienne; il blâmait et interdisait certaines assertions trop favorables, selon lui, à Confucius et aux anciens philosophes chinois. L'article de l'ordonnance le plus hardi, et certainement le principal dans l'intention de Mgr Maigrot, était celui qu'il mettait en troisième lieu, ainsi formulé : « Nous déclarons que

l'exposé fait autrefois au pape Alexandre VII sur les points controversés entre les missionnaires (de Chine), n'est pas véridique, en plusieurs endroits; et que, par suite, quoique les réponses faites par le saint-siège aient été justes et sages et appropriées aux circonstances exprimées dans les questions, les missionnaires ne peuvent s'en prévaloir pour permettre le culte de Confucius et des ancêtres en usage chez les Chinois. »

Le but de Mgr Maigrot, il le laisse assez entrevoir dans sa lettre au pape Innocent XII, était d'obliger en quelque sorte le saint-siège à faire examiner de nouveau la question des rites chinois, surtout au point de vue des faits, si diversement exposés et encore plus diversement interprétés dans les *quæsita* résolus en 1645 et 1656. Dans cette vue, le 10 novembre 1693, il adressa son mandement au pape, avec la lettre à laquelle je viens de faire allusion, et un « bref exposé de toute la controverse »; il y demandait à pouvoir la discuter à Rome, contradictoirement avec les Pères jésuites, soit personnellement, soit par ses procureurs. Il envoya en effet à Rome, au commencement de 1694, MM. de Quemener et Nicolas Charmot, des Missions étrangères. C'est surtout le second qui poursuivit la confirmation du mandement et la condamnation des rites, avec une ténacité extraordinaire et une habileté incontestable, quoique, de son propre aveu, il ne sût point le chinois et n'eût passé que deux ans et demi en Chine. *Responsio ad epistolam R. P. Præpositi generalis Societatis Jesu, 6 aug. 1697*, § 2.

La S. C., à qui le pape renvoya les pièces présentées par Maigrot et ses procureurs, ne s'en occupa sérieusement que vers le milieu de l'année 1697. Les quatre cardinaux Casanate, Noris, de l'ordre des augustins, Ferrari, dominicain, et Marescotti furent désignés pour instruire l'affaire, dans une *Congrégation particulière*. Vers la fin de 1699, ils étaient parvenus à établir la formule définitive des *quæsita*, avec leurs *rationes dubitandi*, sur lesquels devaient porter les votes des qualificateurs et des cardinaux, et les décisions finales du Saint-Office. Dans ces laborieux préliminaires, surtout pour le contrôle des *faits* entrant dans les *rationes dubitandi*, on fit particulièrement appel à l'expérience et aux connaissances chinoises du P. Jean-François de Nicolaï, de Leonessa, franciscain, alors à Rome; missionnaire en Chine depuis 1684, il avait été vicaire général de l'évêque chinois de Nanking, Mgr Lopez, puis vicaire apostolique du Hou-Kouang, et en 1699 il fut nommé évêque de Béryte *in partibus infidelium*.

Les *quæsita* étaient distribués en sept articles, avec plusieurs subdivisions; ils répondaient, en général, pour l'ordre et la teneur, aux sept articles du mandement Maigrot. Le 1er et le 2e étaient donc relatifs aux noms de Dieu chinois. La solution du 3e *quæsitum*, relatif au décret d'Alexandre VII, dépendant de la décision donnée pour le 4e et le 5e, on le renvoyait à la suite de ceux-ci pour la délibération et la réponse. Le 4e traitait du culte de Confucius et des ancêtres : il allait plus loin que l'article correspondant du mandement; car, tandis que Maigrot, par une singulière inconséquence, n'interdisait que les oblations *solennelles*, et laissait ainsi libres des cérémonies, qui, pour n'être pas solennelles, n'en devaient pas moins rester idolâtriques ou superstitieuses, dans son système, le 4e *quæsitum* posait aussi la question de licéité quant aux rites moins solennels. Le 5e s'occupait des tablettes des ancêtres. Le 6e et le 7e avaient rapport aux idées religieuses et morales des anciens Chinois.

Quatre qualificateurs furent désignés par Innocent XII, pour donner le premier avis sur les sept questions. C'étaient le P. Gabrielli, feuillant, dont on connaît les relations avec Fénelon, le P. Nicolas Serrano, général des ermites de Saint-Augustin, le P. Philippe de Saint-Nicolas, ex-général des carmes déchaussés, et le P. Charles François Varese, ex-commissaire général des FF. mineurs réformés. Mais Gabrielli, nommé bientôt cardinal, laissa vide une place de qualificateur, qui ne fut pas remplie. Les trois qui restaient remirent leurs suffrages, probablement, au cours de l'automne 1700. La Bibliothèque nationale de Paris en possède une copie, *mss. latins*, n. 17610.

Le P. Serrano, qui insiste sur des arguments scolastiques venant assez mal dans cette matière, approuve en tous ses points le mandement Maigrot. Tout à l'opposé, le P. Varese adopte et fait valoir habilement les idées des missionnaires jésuites. Pour ce qui concerne spécialement les cérémonies en l'honneur de Confucius et des ancêtres, il admet que telles qu'elles sont exposées dans le 4e *quæsitum*, elles ne pourraient être permises; mais il ajoute qu'aucun missionnaire ne les a jamais autorisées sous cette forme, et il maintient que celles qui sont actuellement permises par les Pères de la Compagnie de Jésus se réduisent à des rites purement civils, qui ne doivent pas être proscrits.

Le P. Philippe de Saint-Nicolas, dans la première partie de son *votum*, datée du 4 août 1700, se prononce pour l'emploi libre des termes *T'ien* et *Chang-ti* comme noms de Dieu, en ajoutant que bien loin de condamner l'opinion qui accorde aux anciens Chinois la connaissance du vrai Dieu, il faudrait plutôt défendre d'attaquer la probabilité de cette opinion. Ms. cit., fol. 174v. Quant aux cérémonies en l'honneur de Confucius et des ancêtres, il est d'avis de les prohiber toutes, à l'exception de celles qui sont en usage aussi pour les vivants et certainement inoffensives. La raison, à noter, c'est que, *plus probablement*, elles sont superstitieuses; « or, le Saint-Office se décide toujours pour le parti plus probable et plus sûr (*semper sequendam existimet partem probabiliorem ac tutiorem*), principalement dans les matières dont il s'agit. » Il ajoute : « Bien plus, même s'il y avait égale probabilité des deux côtés, je crois encore que, suivant la pratique des saints Pères, il ne faudrait pas permettre ces rites aux chrétiens, conformément au mot de l'Apôtre : « De toute apparence « mauvaise abstenez-vous. » Il défend d'ailleurs la véracité du P. Martini, bien que, dit-il, son exposé, tel qu'il ressort des *quæsita* de 1656, soit incomplet, notamment en ce qu'on y trouve affirmées sans réserve des choses qui ne sont que probables, de l'aveu des jésuites.

Les qualificateurs avaient à peine pu commencer leur travail, que Charmot, l'ardent procureur de Mgr Maigrot, communiquait les *quæsita* à l'archevêque de Paris, Mgr de Noailles, que cette affaire intéressait pour des raisons où n'entrait guère la bienveillance à l'égard des jésuites. Il sollicitait en même temps son intervention, à l'effet d'obtenir « une censure de la Sorbonne — pour contrebalancer, disait-il, l'autorité de ceux des qualificateurs qui pourraient être favorables aux jésuites ». Lettre du 1er décembre 1699, dans le *ms. lat.*, n. 16981 de la Bibliothèque nationale, fol. 161. L'archevêque lui fit envoyer en effet, le 17 juin 1700, un acte signé de plusieurs docteurs. Ms. cit., fol. 30, 114. Cette pièce, datée de Paris, 8 mai 1700, a été publiée, sans les signatures, à la suite de la *Lettre d'un docteur de l'ordre de saint Dominique* (le P. Noël Alexandre) *sur les cérémonies de la Chine au R. P. Le Comte, de la Cie de Jésus*, 1700; elle est intitulée : *Plurium S. Facultatis Parisiensis theologorum sententia, de propositionibus ceremonias et cultus Sinarum spectantibus*. Des 29 propositions qui, dans cette consultation, reçoivent les notes les plus infamantes, 21 sont tirées des *quæsita* de 1699.

Cependant, pour renforcer l'effet de cette censure dont les signataires n'osaient livrer leurs noms au public, les adversaires des rites chinois et des jésuites demandèrent, le 1er juillet, à la faculté en corps de censurer cinq propositions des PP. Le Comte et Le Gobien sur la religion

des anciens Chinois. Elles se trouvaient, partie dans les *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine,* publiés par le premier de ces jésuites à son retour de Chine, 3 in-12, Paris, 1696-1700, partie dans l'ouvrage du second intitulé : *Histoire de l'édit de l'empereur de la Chine en faveur de la religion chrestienne, avec un éclaircissement sur les honneurs que les Chinois rendent à Confucius et aux morts,* in-12, Paris, 1698. La censure fut prononcée le 18 octobre 1700, après trente séances d'une discussion animée. Voir *Journal historique des assemblées tenues en Sorbonne, pour condamner les Mémoires de la Chine, etc.,* in-12, [Paris,] 1701.

A Rome, néanmoins, on ne se croit pas en droit d'aller aussi vite qu'à Paris, dans la décision de cette controverse qui, agitée depuis si longtemps, reste toujours si épineuse. Les délibérations du Saint-Office, interrompues par la mort d'Innocent XII (27 septembre 1700), sont bientôt reprises et activées par les ordres de Clément XI (élu le 23 novembre 1700) ; malgré tout, elles n'aboutiront pas avant trois ans. La difficulté vient du désir qu'on a de résoudre péremptoirement la question *de fait,* c'est-à-dire d'établir le véritable caractère des rites discutés, et de l'affirmer dans le décret même de manière à couper court à toute nouvelle tentative d'en éluder l'application. Mais quelle rude tâche pour le Saint-Office, que de se faire d'abord sa conviction et de formuler ensuite un arrêt inattaquable, sur les coutumes et les idées d'un peuple, non moins éloigné de l'Europe par la distance des lieux, que par le genre de son esprit et de sa civilisation, alors que les juges n'ont d'autre ressource humaine, pour cela, que de chercher à démêler le vrai dans une masse de témoignages contradictoires !

Et pourtant les jésuites, après beaucoup d'autres documents de réelle valeur qu'ils avaient déjà présentés au saint-siège pour la défense de leur pratique contre Mgr Maigrot, en avaient ajouté un qui leur paraissait décisif : c'était le témoignage de l'empereur de Chine lui-même et des principaux lettrés de son empire. On sait quelle bienveillance Kang-hi (1662-1723) montra longtemps aux missionnaires, surtout à ceux de la Compagnie ; il la poussa jusqu'à faire publier, à leur prière, en 1692, un édit proclamant la liberté de la religion chrétienne dans ses vastes États. Les jésuites de Péking crurent donc devoir profiter de sa faveur pour lui demander, à titre d'information désirée par les savants d'Europe, une déclaration authentique concernant le sens et la portée des cérémonies chinoises. A cet effet, ils lui soumirent, le 30 novembre 1700, un exposé conçu entièrement suivant leurs idées, où les honneurs rendus à Confucius et aux ancêtres étaient dépeints comme choses purement civiles et politiques. L'empereur donna sa pleine approbation par un acte officiel, qu'il permit de publier dans tout l'empire. Les missionnaires s'empressèrent d'envoyer leur exposé et l'approbation de Kang-hi au souverain pontife, par quatre voies différentes, le 3 décembre 1700. Ils lui adressèrent de nouveau les mêmes pièces, accompagnées des adhésions de plusieurs grands mandarins et lettrés chinois, le 12 novembre 1701. *Brevis relatio eorum quæ spectant ad declarationem Sinarum Imperatoris Kam Hi circa Cæli, Cumfucii et avorum cultum, datam anno 1700. Accedunt primatum doctissimorumque virorum, et antiquissimæ traditionis testimonia. Opera PP. Societatis Jesu Pekini pro Evangelii propagatione laborantium,* in-8°, imprimé à Péking, en latin et chinois. A la Bibliothèque nationale, *Fonds chinois,* n. 925, et *lat. Nouv. acq.,* n. 145.

Dans les lettres dont ils accompagnaient ces envois, ils avaient soin de déclarer qu'ils ne s'étaient adressés à l'empereur que pour savoir de lui, chef des lettrés et souverain législateur de la Chine, le vrai sens des lois et coutumes chinoises ; et tout en exprimant leur conviction, fortifiée par ce témoignage capital, touchant le caractère purement civil des rites qu'ils jugeaient devoir encore tolérer, ils n'en protestaient pas moins de leurs sincères efforts pour les remplacer peu à peu par les cérémonies de l'Église ; et ils observaient que c'était déjà fait, en grande partie, dans les funérailles des chrétiens, où l'on portait solennellement la croix à travers les rues de Péking.

Les missionnaires paraissent avoir espéré beaucoup de cette déclaration impériale, pour prouver la justesse de leur opinion concernant les rites ; mais il ne semble pas qu'à Rome on en ait jugé comme eux. Leurs adversaires affectèrent de dire que l'empereur n'avait fait que leur donner un témoignage de complaisance : il n'est pas vraisemblable, cependant, que le souverain chinois, simplement pour complaire à des étrangers, ait pu répondre contrairement aux idées et aux traditions de ses sujets, en une matière si importante à leurs yeux. D'autres reprochèrent aux jésuites d'avoir porté au tribunal d'un prince païen une cause qu'il n'appartenait qu'au saint-siège de juger : le reproche n'est pas équitable, car on ne demanda qu'un témoignage à Kang-hi, et non une décision.

Les délibérations du Saint-Office sur les rites chinois étaient encore loin de leur terme, quand Clément XI forma le projet d'envoyer en Chine un visiteur apostolique avec pouvoirs de légat *a latere.* En annonçant son dessein, dans son allocution consistoriale du 5 décembre 1701, le pape assignait pour but à cette légation d'établir l'union entre les ouvriers apostoliques, de pourvoir à diverses autres nécessités de cette vaste mission de Chine, enfin, de renseigner exactement le saint-siège sur la situation générale et sur les travaux des missionnaires. Il ne parlait pas explicitement de la question des rites ; mais l'intention de Clément XI était de charger aussi le légat de l'*exécution* des décisions attendues sur cette grave affaire. En effet, son secrétaire d'État, le cardinal Paulucci, écrivait au nonce à Paris, le 6 décembre 1701, avec ordre de le redire au cardinal de Noailles : « Cette expédition apostolique ne retardera point la décision de la controverse, qu'on examine au Saint-Office ; bien plutôt elle donnera lieu de l'accélérer, afin que le visiteur apostolique puisse être l'*exécuteur* de ce que décidera Sa Sainteté. » Papiers Gualterio à Londres, British Museum, *Addit. mss.,* n. 20247, fol. 230 ; cf. fol. 294, où est une copie de l'allocution. Malgré le désir du pape d'en finir, l'affaire ne fut conclue au Saint-Office que dans les derniers mois de 1704. Voici le résumé et, pour les plus importantes, le texte même des réponses approuvées par Clément XI, dans la congrégation tenue le 20 novembre 1704.

Sur l'art. 1er des *questions* que nous avons indiquées plus haut, le terme *T'ien-tchou,* « Seigneur du ciel, » est permis pour désigner le vrai Dieu ; les autres, *T'ien* et *Chang-ti,* sont prohibés, « de peur que les missionnaires, en les employant, ne donnent occasion aux païens de penser que le Dieu des chrétiens n'est pas autre chose que le ciel matériel ou la vertu qui y est contenue. »

Sur le 2e article, concernant l'inscription *King-tien,* « Honorez le ciel, » que l'empereur Kang-hi avait écrite de sa main pour une église de Péking, et qu'on avait ensuite placée dans d'autres églises ou chapelles de la mission, il est décidé, en conformité avec l'art. 1er, que l'inscription doit être enlevée de toutes les églises, toujours à cause du scandale possible.

Sur le 4e article, la S. C. réprouve d'abord toutes les oblations et cérémonies, soit « solennelles », soit « moins solennelles », faites dans les « temples ou salles » de Confucius et des ancêtres. Puis elle continue : « Enfin il ne faut plus permettre aux chrétiens de faire les oblations, rites ou cérémonies usités en l'honneur de morts, comme ils sont rapportés dans les *quæsita,* devant

les tablettes des ancêtres, dans les maisons particulières ni aux tombeaux de ces ancêtres, ou avant l'enterrement des défunts, que ce soit avec les païens ou à part; ni d'y faire fonction de ministre, ni d'y assister. Bien plus, toutes les choses qui précèdent, étant inséparables de la superstition, selon ce qui a été exposé dans les questions, ne doivent pas être permises aux chrétiens, même s'ils protestaient auparavant, en public ou en secret, qu'ils ne prétendent par tout cela que rendre aux morts un culte civil et politique et non religieux, et qu'ils ne leur demandent rien, et n'en attendent rien. »

Au reste, la S. C. déclare que, par ces réponses, elle n'entend pas condamner « la présence ou assistance purement matérielle », passive, à ces cérémonies, si les néophytes ne peuvent s'en dispenser sans encourir des haines et des inimitiés, pourvu qu'ils fassent une profession de leur foi et qu'il n'y ait pas danger de perversion.

De même, par ces réponses, il n'est pas interdit de faire à l'égard des morts d'autres choses, s'il y en a dans les usages de cette nation, qui ne soient pas véritablement superstitieuses, et n'aient pas l'apparence de superstition, mais soient renfermées dans les bornes de rites civils et politiques. Or, de dire quelles sont ces choses et moyennant quelles précautions elles peuvent être tolérées, il faut le laisser au jugement de Mgr le patriarche d'Antioche, commissaire et visiteur général dans l'empire de Chine, ainsi que des évêques et vicaires apostoliques de ces régions. Ceux-ci n'en devront pas moins travailler avec tout le zèle et tout le soin possible à éliminer entièrement les cérémonies des païens et à faire passer peu à peu dans l'usage des chrétiens, pour les chrétiens, les rites que l'Église catholique a pieusement prescrits pour les défunts.

Sur le 5e article, les tablettes des ancêtres avec les inscriptions usuelles sont prohibées. « Quant aux tablettes, où le nom du défunt seul serait inscrit, on peut en tolérer l'usage, pourvu qu'il n'y ait pas de scandale, c'est-à-dire pourvu que ceux qui ne sont pas chrétiens ne puissent pas croire que les chrétiens gardent ces tablettes dans le même esprit qu'eux-mêmes; et à la condition d'ajouter une déclaration écrite à côté des tablettes, marquant quelle est la foi des chrétiens touchant les morts et quelle doit être la piété des enfants et des descendants à l'égard des ancêtres. »

A la question du 3e article, renvoyée à cet endroit, la S. C. a jugé préférable de ne rien répondre : pour que le saint-siège n'ait pas à se départir de l'ancienne règle, qu'il a suivie jusqu'à présent dans ces controverses chinoises; en effet, si les exposés qui lui ont été présentés, suivant les circonstances, ont été différents, il a toujours répondu sur chacun avec vérité, mais ne s'est jamais prononcé sur la vérité ou la fausseté de ces exposés.

Sur le 6e article, la S. C. déclare n'avoir pas les lumières nécessaires pour y répondre. En attendant, elle charge encore le visiteur apostolique de pourvoir à ce qui sera nécessaire, après avoir consulté les évêques et les vicaires apostoliques et les plus savants missionnaires.

Sur le 7e article, même réserve : *Supposé* que les livres chinois contiennent l'athéisme, etc., comme il est dit dans le mandement de Mgr de Conon, on approuve l'avertissement qu'il a donné à ce sujet, et la S. C. conclut : « Enfin, il faut louer la déclaration mise à la fin du mandement, où il est dit qu'il ne faut pas blâmer les missionnaires qui ont cru, jusque-là, devoir suivre une pratique différente de celle qui est prescrite dans le mandement; parce qu'on ne doit pas s'étonner que, dans une matière discutée depuis tant d'années et où le saint-siège a donné des réponses différentes, suivant les circonstances différentes qui lui étaient exposées, tous ne se soient pas ralliés au même sentiment. En conséquence, dans cette affaire, Mgr le patriarche d'Antioche, aussi bien que les autres à qui sera commise l'exécution des réponses ci-dessus, devront faire en sorte que toute apparence de superstition païenne, et la trace même de son souffle, suivant le mot de Tertullien, soit écartée bien loin; mais, en même temps, mettre à couvert l'honneur et la réputation des ouvriers évangéliques, qui travaillent avec vaillance et application dans la vigne du Seigneur et qui, avant que les doutes proposés plus haut fussent tranchés avec la prudence et la rectitude ordinaire de ce saint-siège, ont été d'un autre avis; et ne pas souffrir qu'on les fasse passer pour fauteurs d'idolâtrie; d'autant plus qu'ils ont eux-mêmes déclaré n'avoir jamais permis la plupart des choses qui, d'après les réponses ci-dessus, ne doivent pas être permises aux chrétiens; et qu'il n'est pas à douter, que la cause étant finie, ils n'obéissent aux ordres du saint-siège avec l'humilité et l'obéissance convenables. »

Dans l'approbation qu'il donne à ces réponses longuement discutées en sa présence, Clément XI tient à faire observer encore qu'il a non seulement conféré plusieurs fois en particulier avec les évêques de Béryte et de Rosalie (Mgr de Nicolaï et Mgr de Lionne), vicaires apostoliques en Chine, opposés aux rites, mais encore entendu tout ce qu'ont voulu proposer en faveur de ces rites les PP. François Noël et Gaspar Castner, de la Compagnie de Jésus. Il termine en ordonnant de transmettre ces réponses au visiteur apostolique en Chine, pour les faire observer de tous, missionnaires et fidèles. En attendant, il en suspendait la publication et la divulgation, tant pour Rome que pour toute l'Europe.

Le secret, du moins sur le détail des dispositions, fut assez bien gardé jusqu'en 1707. Quand on les connut, on remarqua fort que le décret ne donnait ni entièrement raison à Mgr Maigrot, ni complètement tort aux jésuites. La réponse sur le 3e article, où la S. C. refusait de blâmer l'exposé du P. Martini, était une sorte de consolation pour ces derniers. Ils pouvaient même dire, jusqu'à un certain point, que Mgr Maigrot était frappé avec eux, puisque les « petites cérémonies », pour lesquelles il acceptait la tolérance au moins provisoire, étaient réprouvées aussi bien que les solennelles. Mais, en fin de compte, c'était la méthode des jésuites qui était condamnée, et ce qui était plus grave, le décret de 1704 édictait une sorte de révolution dans les missions de Chine. Révolution nécessaire sans doute, puisque Rome en jugeait ainsi, mais combien difficile à réaliser sans désastres ! La très grande majorité des 300000 chrétiens de l'empire allaient, en effet, avoir à changer une habitude séculaire, où ils ne voyaient jusqu'à présent rien que de légitime, et pour la changer, ils devaient heurter les préjugés les plus invétérés, rompre avec les traditions les plus sacrées de leurs nationaux; et comme suite nécessaire, se préparer aux persécutions les plus sensibles, à la perte de leur fortune, et peut-être de leur vie.

III. Application des décisions romaines et sentence définitive. — Pour ménager ce changement, sans ruiner du même coup la mission, le visiteur choisi par Clément XI aurait eu besoin de bien des qualités. Malgré le soin apporté à ce choix, une étude scrupuleuse de ce qui suivit ne permet pas de dire que l'homme envoyé fût celui qu'il fallait.

Il s'appelait Charles-Thomas Maillard de Tournon et sortait d'une noble famille de Turin. Docteur en l'un et l'autre droit, maître en théologie, prélat estimé dans la cour romaine pour sa piété, sa science, son entente même des affaires, au témoignage du pape, qui l'avait admis parmi ses familiers, il avait certainement plus qu'il ne fallait pour beaucoup d'emplois moins ardus que celui qu'on lui confiait. Clément XI voulut le consacrer évêque de ses propres mains dans la basilique vaticane, le 27 décembre 1701, et lui conférer le titre de patriarche d'Antioche. Mgr de Tournon quitta l'Europe

le 9 février 1703 et se rendit d'abord dans l'Inde, où il devait remplir une mission analogue à celle qui lui était confiée pour la Chine; il arriva à Pondichéry, sur le vaisseau du roi de France, le *Maurepas*, le 6 novembre 1703, et n'en repartit que le 11 juillet 1704 pour les Philippines, d'où il arriva le 2 avril 1705 à Macao, le 6 du même mois à Canton, et le 4 décembre à Péking.

Nous ne racontons pas ce qui se passa durant son séjour dans cette capitale. Il suffit de dire que l'empereur, après avoir d'abord très bien accueilli le légat, changea de dispositions dès qu'il comprit qu'un des buts de sa mission était de supprimer la pratique des rites nationaux parmi les chrétiens chinois. Le patriarche était revenu à Nanking, quand il apprit que Kang-hi ordonnait à tous les missionnaires, sous peine d'expulsion, de venir lui demander un *piao* ou diplôme, conférant la permission de prêcher l'Évangile, et qu'il ne l'accordait qu'à ceux qui promettaient de ne pas combattre les rites. Le légat crut le moment venu de faire connaître la sentence déjà rendue, mais non publiée, contre ces rites. En effet, il savait que le Saint-Office avait fini par donner ses réponses sur le mandement de Mgr Maigrot, et que le pape les avait approuvées, le 20 novembre 1704. Le texte même de ces réponses ne lui était point parvenu, il est vrai, mais il en connaissait le sens, quand, le 25 janvier, il lança un décret ou mandement, dictant aux missionnaires les réponses à faire quand ils seraient interrogés par l'autorité chinoise au sujet des rites. Il les obligeait sous peine d'excommunication *latæ sententiæ* de déclarer qu'il y avait « plusieurs choses », dans la doctrine et les coutumes chinoises, qui ne s'accordaient pas avec la loi divine, et que tels étaient, notamment, les « sacrifices de Confucius et des ancêtres » et « l'usage des tablettes des ancêtres »; de même, que *Chang-ti* et *T'ien* n'étaient pas « le vrai Dieu des chrétiens ».

S'ils sont interrogés, continuait-il, pourquoi ils jugent ainsi de ces choses, ils répondront que c'est parce qu'elles ne s'accordent pas avec le culte du vrai Dieu et qu'il a été ainsi décidé par le souverain siège, qui est la règle infaillible des chrétiens dans les choses de la foi. S'ils sont interrogés sur la date de cette décision : que tous sachent qu'elle a été rendue le 20 novembre 1704. Si enfin on leur demande, comment en êtes-vous certains? Ils répondront : Nous en sommes certains par la déclaration que nous en a faite le patriarche d'Antioche notre supérieur, qui porte en lui-même les oracles du souverain pontife en vertu de ses pouvoirs (*qui oracula summi pontificis in se habet vigore suarum facultatum*), et nous sommes tenus de le croire (*et tenemur ei credere*).

Mgr de Benavente, de l'ordre des augustins, évêque d'Ascalon *in partibus infidelium* et vicaire apostolique du Kiang-si, et plusieurs missionnaires à sa suite, en appelèrent au souverain pontife de cet acte autoritaire qui, dans les circonstances, leur paraissait manifestement dépasser, sinon les pouvoirs du légat, du moins les intentions de celui qui l'avait envoyé. En attendant que le pape eût fait connaître sa volonté, ils se croyaient en droit, voire obligés de demander et de recevoir le *piao*, même aux conditions interdites par le décret de Nanking, pour empêcher la destruction complète de la mission. Quand l'empereur Kang-hi eut connaissance de ce décret, il fit reconduire Mgr de Tournon à Macao, avec défense d'en sortir avant le retour des envoyés (des missionnaires jésuites) qu'il chargeait lui-même de porter au pape ses objections contre l'interdiction des rites.

Le 30 juillet 1708, on vit revenir à Paris Mgr Maigrot, expulsé de Chine par ordre de Kang-hi; plusieurs autres missionnaires du séminaire des Missions étrangères ou dominicains, franciscains, etc., avaient dû également sortir de l'empire; cependant, des religieux d'autres ordres que la Compagnie, en assez grand nombre, avaient demandé et obtenu le *piao*, et parmi eux, l'évêque de Péking, Mgr della Chiesa, franciscain. Enfin, dans les derniers mois de l'année 1708, on reçut à Rome le décret de Nanking, puis de longues relations de Mgr de Tournon et de ses compagnons de détention à Macao. L'émotion de Clément XI et des cardinaux, à toutes ces nouvelles, fut vive, on le conçoit. Une question Tournon s'ajoutait à celle des rites, elle-même singulièrement aggravée par l'intervention de Kang-hi. Clément XI, avant tout, s'efforça, par des moyens diplomatiques, de rendre moins aiguë la situation à laquelle les procédés trop brusques de son légat n'étaient pas étrangers. Il adressa donc, dès le 2 mars 1709, une assez longue lettre à l'empereur, qui la reçut, mais seulement en octobre 1712. Elle débutait par de grands compliments; puis, le pape, tout en réclamant avec une dignité apostolique le droit pour les chrétiens de pratiquer leur religion dans sa pureté, et couvrant franchement le patriarche, qui avait, disait-il, notifié aux missionnaires le sentiment du saint-siège concernant certains rites chinois, promettait de lire avec attention les documents nouvellement apportés à Rome par des missionnaires de Péking, et espérait ensuite s'expliquer plus amplement. Cette promesse vague, qui n'était, dans la pensée de Clément XI, qu'une satisfaction offerte à l'amour-propre du souverain chinois, confirma néanmoins celui-ci dans l'illusion que le pape finirait par se convaincre, sur son témoignage, de l'innocuité des rites, et les permettrait aux chrétiens dans le sens de la déclaration impériale. En attendant, il maintint ses mesures contre les missionnaires opposés aux rites, et déclara même qu'il n'en laisserait plus entrer en Chine aucun nouveau, avant d'avoir reçu de Rome une réponse satisfaisante.

Clément XI ne voulait nullement laisser croire qu'il pourrait revenir sur les décisions données, ou désavouer le cardinal de Tournon (il l'avait créé cardinal le 1er août 1707), pour ce qui concernait le fond de son mandement de Nanking. Il le prouva en faisant publier aussi, en mars 1709, les réponses du Saint-Office approuvées le 20 novembre 1704. Il le montra encore plus, en faisant rendre par la même S. C., le 25 septembre 1710, un nouveau décret, confirmant l'acte du cardinal-légat, enjoignant à tous de l'observer sous les peines qu'il marquait, et rejetant les appels qui y avaient été opposés. Mais le pape déclarait en même temps que le mandement de Nanking devait être entendu dans le sens des réponses de 1704, sans rien y ajouter ni rien en retrancher. Il annonçait aussi qu'il faisait rédiger une *instruction*, à envoyer au cardinal de Tournon *ou à son successeur* et aux évêques et vicaires apostoliques de Chine, laquelle réglerait toutes les difficultés pendantes « de manière à procurer à la fois l'exécution des décrets apostoliques, l'union des missionnaires, le progrès de la prédication évangélique et le bien des âmes ». Enfin, pour opposer une digue au torrent d'écrits que les deux partis ne cessaient de produire sur cette matière, avec plus de scandale pour les fidèles que de profit pour la solution de la controverse, Clément XI défendait de publier, désormais, quoi que ce fût sur les rites chinois, sans une permission spéciale du saint-siège, à obtenir de la S. C. de l'Inquisition.

« Tout cela, dira Clément XI dans sa constitution *Ex illa die*, après avoir rappelé ses décrets de 1704 et de 1710, aurait dû suffire pleinement et abondamment, pour que la zizanie, semée par l'homme ennemi dans le champ de la mission de Chine, fût arrachée jusqu'à la racine, et que tous les fidèles se rendissent aux ordres du saint-siège avec l'humilité et l'obéissance requises; d'autant plus qu'à la suite des réponses confirmées et approuvées par Nous, comme il a été dit, il était déclaré en termes clairs et nets que la cause était finie.

« Cependant, continue le pape, Nous l'avons appris non

sans une profonde douleur par les relations venues de ces pays, l'exécution de ces Réponses, si instamment prescrite par Nous, est, depuis longtemps, en grande partie éludée ou du moins trop retardée par la plupart : soit sous le faux prétexte qu'elles auraient été suspendues par Nous ou ne seraient pas régulièrement promulguées; soit en raison des conditions qu'on affirme à tort y être incluses, qui devraient être réalisées avant l'exécution, et des faits sur lesquels elles ont été rendues, qui ne seraient pas vérifiés; soit sous couleur de déclarations ultérieures à publier par Nous; soit par crainte des graves dangers qui peuvent résulter de l'exécution commandée, tant pour les missionnaires que pour la mission elle-même; soit enfin sous couvert du décret rendu le 23 mars 1656, au sujet des mêmes rites ou cérémonies chinoises, par la Congrégation des cardinaux du Saint-Office, avec l'approbation de notre prédécesseur Alexandre VII. Et tout cela ne s'est pas fait sans grave atteinte à notre autorité pontificale, ni sans scandale des fidèles et détriment du salut des âmes. »

Nous ne voulons pas justifier les missionnaires dont parle ici Clément XI, qui ont continué, après les décrets de 1704 et de 1710, à permettre les rites prohibés, en essayant de se couvrir des raisons que le pape indique et rejette. L'équité oblige néanmoins de leur accorder des circonstances très atténuantes. Ils étaient vraiment pris entre le marteau et l'enclume : d'un côté, des décrets redoutables pour une conscience de prêtre et de religieux, et dont certainement aucun missionnaire ne s'est jamais écarté d'un cœur léger; de l'autre, la prévision humainement certaine, que l'exécution de ces décrets serait la fin de la mission ou du moins la destruction des plus beaux résultats obtenus depuis 130 ans et la ruine des espérances plus belles qu'ils avaient fait concevoir pour l'avenir. C'est cette perspective s'imposant avec une certitude morale (le mot n'est pas trop fort) qui fit que plusieurs missionnaires (et pas exclusivement des jésuites), pendant quelque temps, cherchèrent le moyen d'éviter les prescriptions rigoureuses de 1704 et de 1710, ou d'en retarder au moins l'application. Qu'ils se soient trop facilement contentés, pour ce faire, d'arguments sans valeur, on doit le croire, puisque Clément XI l'affirme; mais ils ne seront point blâmés le plus sévèrement par ceux qui ont le plus au cœur l'amour des âmes.

Quoi qu'il en soit, Clément XI, voulant couper court à toutes ces « difficultés, tergiversations, subterfuges et prétextes », fit publier, le 19 mars 1715, une constitution apostolique, plus solennelle et plus précise que tous les actes antérieurs. Elle portait ce titre : *Précepte sur l'observation totale, absolue, entière et inviolable de ce qui a été précédemment décrété par Sa Sainteté dans la cause des rites ou cérémonies chinoises, où sont rejetées toutes les raisons ou excuses alléguées pour éviter l'exécution de ces décrets, et prescrivant une formule de serment à prêter sur cette matière par les missionnaires présents et futurs de ces contrées.*

Le pape déclare d'abord que, depuis le début de son pontificat, il n'a rien eu plus à cœur que d'amener les missionnaires de Chine à l'unité de sentiment et de pratique sur la question des rites. C'est dans cette vue qu'il a confirmé les réponses données par le Saint-Office en 1704. Ici la nouvelle constitution reproduit tout ce qui est proprement décision dans ces réponses, en omettant presque tous les motifs qui les accompagnaient dans le décret complet de 1704. Comme le texte des réponses contenu dans la constitution est celui que Benoît XIV, avec quelques explications, a encore prescrit comme règle finale en la matière, nous devons le reproduire ici en entier. Nous jugeons inutile de le traduire, mais nous ajoutons des renvois aux articles du texte de 1704 et nous mettons en italiques les principaux endroits où le texte de 1715 diffère un peu de celui de 1704.

Cum Deus O. M. congrue apud Sinas vocabulis Europæis exprimi nequeat, ad eumdem verum Deum significandum vocabulum *Tien Chu*, h. e. cæli Dominus, quod a Sinensibus missionariis et fidelibus longo ac probato usu receptum esse dignoscitur, admittendum esse : nomina vero *Tien*, cælum, et *Xang Ti*, supremus Imperator, penitus rejicienda (a. 1).

Ideirco tabellas cum inscriptione sinica *King Tien*, cælum colito, in ecclesiis christianorum appendi, seu jam appensas in posterum mihi retineri permittendum non esse (a. 2).

Ad hæc nullatenus nullaque de causa permittendum esse christifidelibus, quod præsint, ministrent aut intersint solemnibus sacrificiis seu oblationibus, quæ a Sinensibus in utroque æquinoctio cujuscumque anni Confucio et progenitoribus defunctis fieri solent, tanquam superstitione imbutis. Similiter, nec esse permittendum, quod in ædibus Confucii, quæ Sinico nomine *Miao* appellantur, iidem christifideles exerceant ac peragant ceremonias, ritus et oblationes, quæ in honorem ejusdem Confucii fiunt tum singulis mensibus in novilunio et plenilunio a mandarinis seu primis magistratibus, aliisque officialibus et litteratis; tum ab eisdem mandarinis seu gubernatoribus ac magistratibus, antequam dignitatem adeant, seu saltem post ejus possessionem adeptam; tum denique a litteratis, qui postquam ad gradus sunt admissi, e vestigio ad templum seu ædem Confucii se conferunt.

Præterea non esse permittendum christianis, in templis seu ædibus progenitorum dicatis oblationes minus solemnes eisdem facere, nec in illis ministrare, aut quomodolibet inservire, vel alios ritus et ceremonias peragere.

Item, nec esse permittendum præfatis christianis oblationes, ritus et ceremonias hujusmodi coram progenitorum tabellis, in privatis domibus sive in eorumdem progenitorum sepulchris, sive antequam defuncti sepulturæ tradantur, in eorum honorem fieri consuetas, una cum gentilibus vel seorsim ab illis peragere eisque ministrare aut interesse. Imo prædicta omnia, utpote quæ, *perpensis hinc inde deductis, necnon diligenter ac mature discussis omnibus,* ita peragi comperta sunt, ut a superstitione separari nequeant, christianæ legis cultoribus nequidem permittenda esse, præmissa publica vel secreta protestatione se non religioso, sed civili ac politico tantum cultu erga defunctos illa præstare, nec ab eis quidquam petere aut sperare.

Non tamen per hæc censendam esse damnatam præsentiam illam seu assistentiam mere materialem, quam cum gentilibus superstitiosa peragentibus, citra ullam sive expressam sive tacitam gestorum approbationem, ac quovis ministerio penitus secluso, eisdem superstitiosis actibus quandoque præstari contingat a christianis, cum aliter odia et inimicitiæ vitari non possunt : facta tamen prius, *si commode fieri poterit*, fidei protestatione ac cessante periculo subversionis (a. 4, § 1-5).

Demum permittendum non esse christifidelibus tabellas defunctorum progenitorum in suis privatis domibus retinere, juxta illarum partium morem, hoc est, cum inscriptione sinica, qua thronus seu sedes spiritus vel animæ N. significetur; immo nec cum alia, qua sedes seu thronus, adeoque idem ac priori, licet magis contracta, inscriptione designari videatur. Quo vero ad tabellas solo defuncti nomine inscriptas, tolerari posse illarum usum, dummodo in eis conficiendis omittantur omnia quæ superstitionem redolent, et secluso scandalo, h. e., dummodo qui christiani non sunt, arbitrari non possint tabellas hujusmodi a christianis retineri ea mente, qua ipsi illas retinent, necnon adjecta insuper declaratione ad latus ipsarum tabellarum apponenda, qua, et quæ sit christianorum de defunctis fides et qualis filiorum ac nepotum in progenitores pietas esse debeat, enuncietur (a. 5).

Per præmissa nihilominus non vetari, quominus erga defunctos peragi possint alia, si quæ sint, *ab iis gentibus peragi consueta,* quæ vere superstitiosa non sint, nec superstitionis speciem præseferant, sed intra limites civilium et politicorum rituum contineantur. Porro quænam hæc sint et quibus adhibitis cautelis tolerari valeant, tum pro tempore existentis Commissarii et Visitatoris generalis apostolici seu ejus vices exercentis in imperio Sinarum, tum episcoporum et vicariorum apostolicorum illarum partium judicio relinquendum esse : qui tamen interea omni quo poterunt studio ac diligentia curari debebunt, ut, gentium ceremoniis penitus sublatis, illi sensim a christianis et pro christianis hac in re usu recipiantur ritus, quos catholica Ecclesia pro defunctis pie præscripsit (a. 4, § 6).

Les articles 3 et 6 de 1704 sont omis.

Le pape rappelle encore le décret qu'il a rendu, en 1710, pour l'approbation du mandement de Mgr de Tournon. Puis il ajoute la plainte, que nous avons déjà citée, sur les difficultés opposées à toutes ces décisions. Pour

en finir donc, il ordonne, sous les peines les plus sévères, y compris l'excommunication *latæ sententiæ*, à tous ceux que cela regarde, d'observer et faire observer entièrement et sans réserve tout ce qui est contenu dans les réponses insérées ci-dessus. Il termine par la formule du serment, que devront prêter tous les missionnaires, avant d'exercer ou de continuer aucune fonction du ministère en Chine, et par laquelle ils s'engagent dans les formes les plus sacrées à observer tout ce que la constitution leur prescrit.

Un acte si solennel, avec des sanctions si rigoureuses, ne pouvait rencontrer aucune résistance chez les missionnaires. La constitution *Ex illa die* parvint à Canton au mois d'août 1716, et le procureur des missions de la Propagande en envoya secrètement des copies dans toutes les provinces. Tous les missionnaires, sans exception, prêtèrent le serment imposé, et, en somme, ceux qui, jusque-là, avaient cru licites les cérémonies défendues, firent tout ce qui était humainement possible pour en détacher leurs chrétiens. Mais il aurait fallu que ceux-ci fussent héroïques; malheureusement, ils en étaient bien loin; d'ailleurs ceux qui avaient été formés par des missionnaires ennemis des rites, ne le furent pas davantage. A la notification du précepte de Clément XI, les uns aimèrent mieux se voir refuser les sacrements que de promettre d'obéir, les autres donnèrent la promesse et la violèrent tout de suite après; beaucoup allèrent jusqu'à l'apostasie. Le nombre de ceux qui, de fait, renoncèrent aux rites fut minime, et ne se recruta que dans les plus basses classes de la population. La vieille haine des païens, surtout des lettrés, contre le christianisme n'en fut pas moins réveillée, et put exploiter plus aisément que jamais le grand grief, mépris des devoirs à l'égard des parents et ancêtres et du maître de la nation. Les vexations, puis de véritables persécutions surgirent bientôt de tous côtés pour les malheureux néophytes, tandis que leurs protecteurs habituels, les missionnaires, étaient de plus en plus réduits à l'impuissance, par leur petit nombre, par la diminution de leur influence, par les entraves que les dernières mesures de Kang-hi mettaient à leur ministère. L'empereur, naguère si favorable au christianisme, qu'il avait donné occasion de rêver d'un Constantin chinois, s'aigrissait de jour en jour contre la religion et ses sujets chrétiens. Quand il connut la constitution de 1715, il déclara plus haut que jamais qu'il ne lui était pas possible de laisser prêcher à ses sujets une doctrine si opposée aux lois et aux coutumes fondamentales de la Chine. S'il ne donna pas cours aussitôt à tout son ressentiment, ce fut en considération de tant de services que lui avaient rendus les missionnaires. Encore, quand les neuf plus grands tribunaux de l'empire rendirent, le 16 avril 1717, une sentence, d'après laquelle tous les missionnaires devaient être expulsés, la loi chrétienne prohibée, les églises détruites et les chrétiens chinois contraints d'abjurer la foi, Kang-hi, non seulement ne fit rien pour les retenir, mais signa cette cruelle sentence, un mois plus tard. A la vérité, quand les missionnaires qu'il écoutait le plus volontiers lui en firent leurs plaintes, il s'efforça de les rassurer, en leur promettant que ces rigueurs ne seraient jamais appliquées à ceux qui étaient munis de son *piao*. Cette promesse était désormais une garantie bien précaire, et la facilité avec laquelle l'auteur de l'édit de 1692 en faveur du christianisme avait ratifié la sentence du 16 avril 1717, était d'un sinistre augure pour l'époque, peu éloignée, où il aurait un successeur qui n'avait jamais partagé ses sentiments bienveillants pour le christianisme.

Pour comble de malheur, l'unité de vues et d'action que Clément XI avait voulu établir entre les ministres de l'Évangile en Chine, par le moyen de son *Précepte,* n'était nullement réalisée. Après avoir constaté tant de fois l'impossibilité d'obtenir de la plupart des néophytes une sincère soumission au décret pontifical, et le peu de sûreté des promesses qu'ils faisaient pour obtenir le baptême ou l'absolution, les missionnaires durent se demander s'ils pouvaient en conscience continuer à conférer des sacrements si exposés désormais à la profanation. Beaucoup crurent qu'ils ne le pouvaient pas, et s'abstinrent de les administrer en dehors des cas d'extrême nécessité. D'autres, plus nombreux, ne purent se résoudre à laisser à l'abandon même ces âmes d'une disposition si douteuse; mais parmi ceux-ci encore, plusieurs tantôt administraient, tantôt, troublés par les scrupules, quittaient le ministère sacré, pour le reprendre quelque temps après.

Dans l'application même de la constitution *Ex illa die,* les directions n'étaient pas uniformes. Le pape, on l'a vu, admettait expressément, qu'entre les usages établis chez les Chinois pour honorer les morts, il pouvait s'en rencontrer qui ne tombaient pas sous ses prohibitions, et il laissait aux prélats des missions le soin de les déterminer. Mais cette concession, dont il était naturel de profiter, pouvait s'interpréter de plus d'une manière. Ceux qui avaient été les plus ardents à demander l'interdiction des rites, et qui en sentaient maintenant les conséquences comme les autres, ne lui donnèrent pas l'interprétation la moins large dans leur pratique.

Les lettres des missionnaires de cette époque (nous en avons lu beaucoup) respirent, avec la soumission résignée, mais complète, aux ordres du vicaire de Jésus-Christ, une poignante tristesse, presque le désespoir : eux-mêmes emploient ce terme pour caractériser le sentiment qui les oppresse, en voyant, témoins impuissants, s'accomplir la ruine de leur belle mission : comme le marin qui sentirait son navire s'enfoncer sous ses pieds, en vue de la terre désirée.

IV. Les permissions. — La situation de la chrétienté de Chine appelait donc par plus d'un endroit une nouvelle intervention du saint-siège. Clément XI résolut d'y envoyer un nouveau visiteur apostolique, pour reprendre avec des procédés un peu différents et, s'il se pouvait, avec plus de succès, l'œuvre laissée si imparfaite par le cardinal de Tournon. Celui-ci était mort, le 8 juin 1710, à Macao, où l'internement ordonné par Kang-hi lui avait été rendu pénible, surtout par le gouvernement portugais, qui se vengeait ainsi des prétendues usurpations du légat sur son patronat des Indes. Le pape lui nomma pour successeur avec le titre de patriarche d'Alexandrie, Mgr Jean-Ambroise Mezzabarba. Afin d'éviter une répétition des difficultés avec le Portugal, le nouveau visiteur prit son chemin par Lisbonne, où il s'embarqua, le 25 mars 1720. Il arriva le 26 septembre à Macao et le 12 octobre à Canton. Avant de le recevoir à sa cour, Kang-hi voulut être pleinement instruit du but de sa visite. Quand le patriarche avoua être venu pour prier l'empereur de permettre aux chrétiens d'obéir à la constitution interdisant les rites, toute la réponse fut que l'ordre allait être donné d'embarquer tous les missionnaires, avec le légat, pour l'Europe. Mgr Mezzabarba, épouvanté, fit comprendre que s'il n'avait pas le pouvoir de suspendre la constitution, il était pourtant autorisé à permettre certaines choses; et invité à s'expliquer, il communiqua les huit « permissions », que nous aurons à citer tout à l'heure. L'empereur, sans être satisfait, se radoucit; mais le légat lui-même ne songea plus qu'à précipiter la fin de sa mission, en s'offrant à aller renseigner le souverain pontife sur les vœux de l'empereur et à rapporter promptement la réponse. Kang-hi accepta, en donnant clairement à entendre que si la réponse n'était pas celle qu'il désirait, les choses en seraient pires qu'avant. Le visiteur apostolique se rembarqua à Canton le 23 mai 1721. De Macao, où il s'arrêta six mois, il adressa aux missionnaires de

Chine une lettre pastorale, datée du 4 novembre 1721. Après quelques allusions aux difficultés qu'il avait rencontrées, et en exprimant son regret de ne pouvoir remplir son mandat auprès des missionnaires que par lettre, il les exhortait au zèle, à l'union, à l'obéissance au saint-siège, puis il continuait ainsi textuellement :

Il n'est pas nécessaire, en effet, que nous fassions aucun acte, puisque les ordres de notre Saint-Père le pape Clément XI déjà promulgués soient connus de vous et aient la force d'obliger à les suivre sans tergiversation. Donc nous n'innovons rien, mais nous laissons les choses comme elles sont; c'est-à-dire, que nous ne suspendons en aucune manière la constitution sur les rites chinois publiée par N. S.-P. le pape Clément XI, le 19 mars 1715, et nous ne permettons rien de ce qu'elle défend. Mais, en raison des doutes que quelques missionnaires ont conçus au sujet de certaines cérémonies en usage, et afin que chacun puisse travailler dans la vigne du Seigneur avec courage et utilité, nous indiquons certaines choses qui peuvent être permises; nous les aurions indiquées à chacun séparément, suivant les questions proposées, si nous n'étions informé qu'elles ont déjà été répandues avec des nouvelles incertaines et n'ont pas peu troublé les esprits des bons et les chrétiens de bonne volonté. Vous devez donc travailler de toutes vos forces à faire que les cérémonies des gentils soient entièrement éliminées et qu'à leur place soient mis en usage parmi les chrétiens et pour les chrétiens les rites que l'Église catholique a pieusement prescrits.

Premièrement. Il est permis aux chrétiens chinois d'avoir dans leurs maisons particulières des tablettes des défunts, portant le seul nom du défunt, avec une explication convenable placée à côté, et toute superstition étant évitée dans leur confection, et tout scandale écarté.

Deuxièmement. Sont permises toutes les cérémonies de la nation chinoise à l'égard des défunts, quand elles ne sont pas superstitieuses ou suspectes, mais civiles.

Troisièmement. Est permis le culte de Confucius, quand il est civil, et aussi ses tablettes, corrigées quant aux lettres et à l'inscription superstitieuse, et accompagnées de l'explication requise, de même qu'il est permis devant sa tablette corrigée d'allumer des chandelles, de brûler des parfums, de présenter des comestibles.

Quatrièmement. Il est permis d'offrir, pour l'emploi et la dépense dans les funérailles, des chandelles, des parfums, en y joignant une explication convenable par écrit.

Cinquièmement. Sont permises les génuflexions et les prostrations devant la tablette corrigée ou même devant le cercueil ou le défunt.

Sixièmement. Il est permis de dresser des tables avec des gâteaux, des fruits, de la chair et des aliments usuels auprès ou devant le cercueil, où il y a une tablette corrigée, avec l'explication requise et omettant toute chose superstitieuse, simplement pour donner quelque témoignage de respect et de piété envers les morts.

Septièmement. Est permise devant la tablette corrigée la révérence dite *Ko teu,* tant au nouvel an chinois, qu'en d'autres temps de l'année.

Huitièmement. Il est permis devant les tablettes corrigées d'allumer des chandelles, de brûler des parfums, avec les précautions requises; de même devant le tombeau, où l'on peut aussi placer des aliments, comme il est dit plus haut, avec les précautions requises, comme ci-dessus.

Le patriarche ajoute encore une assez longue exhortation au zèle apostolique, et s'adressant spécialement aux missionnaires qui s'étaient volontairement suspendus du ministère sacré, il leur dit : « Quiconque, sous divers prétextes, croit devoir cesser les fonctions de missionnaire, blesse son âme et rendra raison des autres au juge éternel. » Enfin, estimant que la connaissance de sa lettre était inutile aux néophytes, il défendait, sous peine d'excommunication *latæ sententiæ*, de la traduire en tartare ou en chinois, ou de la faire connaître à qui que ce fût, qui ne serait pas missionnaire, « excepté quant aux *permissions,* qui ne devront être communiquées qu'avec précaution et seulement quand il y aura nécessité ou utilité. »

Ces « permissions » soulèvent un grave problème. Comme nous le verrons bientôt, elles firent l'objet d'une longue enquête dans les Congrégations romaines et, à la fin, Benoît XIV, par la bulle *Ex quo,* du 11 juillet 1742, les a non seulement révoquées et annulées, mais déclarées contraires à la constitution *Ex illa die.* Cependant Mgr Mezzabarba, en accordant ces permissions, d'abord pour apaiser Kang-hi, puis pour faciliter la tâche des missionnaires, agissait-il de son propre mouvement et contre les instructions ou du moins les intentions du pape qui l'avait envoyé? L'enquête à laquelle nous venons de faire allusion a révélé sur ce sujet des faits curieux. Si Benoît XIV, dans la bulle *Ex quo,* affirme comme établi assez clairement par cette enquête, que les permissions n'ont jamais été *approuvées* par le saint-siège (*satis aperte compertum habemus antedictas permissiones nunquam a sancta sede probatas*), cette déclaration, dans ses termes soigneusement pesés, est rigoureusement exacte, mais n'exclut pas toute part de Clément XI dans les concessions faites par son légat.

Voici d'ailleurs les faits; d'abord, suivant le résumé de Benoît XIV. « Les permissions (de Mgr Mezzabarba), lisons-nous dans la bulle *Ex quo,* ont eu pour origine certaines réponses, données par deux hommes qui avaient été depuis longtemps en Chine, à quelques questions que des missionnaires avaient proposées concernant l'exécution et la pratique de la constitution apostolique (*Ex illa die*). Ces réponses, avec les questions, furent donc transmises au patriarche d'Alexandrie, mais sans rien qui indiquât que le souverain pontife les eût approuvées ou bien y eût mis du sien, et seulement pour l'instruction du légat et afin qu'il en fît usage comme les circonstances des affaires et du temps le demanderaient : avec réserve du plein droit du siège apostolique de les approuver ou de les révoquer, suivant qu'elles pourraient un jour être trouvées conformes ou opposées à la constitution. »

L'enquête nous fournit, entre autres, les détails suivants à ajouter à ce résumé.

Les questions, qui donnèrent occasion aux réponses d'où sont extraites les permissions de Mezzabarba, avaient été posées, tant par l'évêque de Péking, Fra Bernardino della Chiesa, que par plusieurs missionnaires de la Propagande et de la Compagnie de Jésus. Les deux anciens missionnaires auteurs des réponses, dont parle Benoît XIV, sont Mgr de Nicolaï et Mgr Maigrot; on sait le rôle de l'un et de l'autre dans la préparation du décret de 1704 et, par suite, du précepte de 1715. C'est donc à ces deux grands ennemis des rites que Clément XI fit remettre ces questions pour les examiner en conférence privée avec d'autres personnes compétentes. Ils remirent au pape leurs réponses écrites, avec cette observation, qu'ils avaient répondu comme vicaires apostoliques et suppliaient Sa Sainteté, si elle envoyait ces réponses à Mgr Mezzabarba, de n'y rien mettre du sien, mais de les envoyer comme faites et données par les vicaires apostoliques nommés. Ces réponses furent en effet adressées par le secrétaire d'État à Mgr Mezzabarba déjà rendu à Lisbonne, en même temps que l'*Instruction générale* pour sa mission, dans le mois de février 1720.

Voici l'article de cette Instruction générale qui se rapporte à ces réponses : « Le Saint-Père veut espérer que vous trouverez à Péking les Pères jésuites revenus à l'exercice du saint ministère, dont, comme vous savez, ils se sont suspendus volontairement, après avoir juré l'observation de la constitution; vu que cette suspension a été désapprouvée de leur P. général par une lettre écrite déjà le 9 avril 1718 et qu'il leur a été fait précepte de reprendre promptement leurs fonctions ordinaires. Mais supposé qu'à cette heure ils n'eussent pas encore repris cet exercice, Sa Sainteté espère que les *Réponses,* qu'on vous envoie, à diverses questions proposées par différents missionnaires concernant l'exécution de la constitution, desquelles réponses vous saurez faire bon usage (*delle quali risposte Ella saprà far buon' uso*), outre la déclaration qui a été faite sur ce sujet par

Mgr l'évêque de Péking, et, par-dessus toute autre chose, les sentiments que vous verrez exprimés dans la nouvelle lettre qu'écrit le P. général au P. visiteur de la Chine, etc., suffiront pour les retirer en tout honneur de la voie où ils se sont engagés. »

Il résulte de l'enquête déjà citée, et notamment du témoignage particulièrement autorisé du cardinal Petra, préfet de la Propagande, et de celui de Mgr Mezzabarba lui-même, que les huit *permissions* sont à la vérité « très différentes des *réponses* de Nicolaï et de Magrot, quant à *la lettre* », en ce sens que ces dernières spécifient beaucoup plus nettement les circonstances des rites qu'elles permettent; néanmoins ces permissions sont, pour le fond, « extraites des réponses et peuvent facilement s'y ramener. » En présence de ce fait et de l'article de l'Instruction générale que nous avons cité, on peut évidemment soutenir que le visiteur apostolique était autorisé par le souverain pontife à donner ces permissions, supposé qu'il vînt à reconnaître la chose comme nécessaire ou expédiente pour le but de sa mission. Il faut seulement ajouter que l'octroi de ces permissions ne constituait pas, pour cela, un *acte de l'autorité apostolique;* ce n'était toujours qu'un acte du légat, que le pape restait parfaitement libre d'approuver ou de désavouer, suivant qu'il y verrait un « bon usage », *buon' uso,* ou un abus des pouvoirs par lui conférés.

Clément XI était mort, quand Mgr Mezzabarba revint en Europe. L'empereur Kang-hi mourut en 1723, avec le règne de son fils et successeur, Yong-tching, commença pour la mission une période critique de plus d'un siècle, durant laquelle le christianisme restera officiellement prohibé, et les missionnaires, en dehors de Péking, réduits à exercer leur ministère en secret, errant de lieu en lieu; et à la tolérance intermittente, dont les chrétientés des provinces jouiront encore en considération des services rendus à l'empereur par les missionnaires de la capitale, on verra souvent succéder des persécutions sanglantes. Les « permissions » de Mgr Mezzabarba n'avaient point fait l'union dans cette mission si éprouvée : tandis que les jésuites en usaient, sans y trouver plus qu'un faible adoucissement aux rigoureuses prohibitions de 1715, d'autres les repoussaient comme énervant la constitution *Ex illa die,* que le légat lui-même avait déclaré ne pas vouloir toucher. Les plaintes que ces derniers portèrent à Rome furent d'abord écartées comme non fondées; et même Mgr Saraceni, évêque de Lorima *in partibus infidelium* et vicaire apostolique du Chan-si et du Chen-si, ayant, par une lettre pastorale du 6 août 1730, interdit l'usage des permissions relatives aux tablettes, dans son vicariat, il en fut blâmé par les Congrégations romaines et obligé de révoquer sa lettre. En revanche, l'évêque de Péking, Mgr François de la Purification, en 1733, ayant cherché à mettre l'uniformité parmi ses missionnaires en les obligeant à suivre les permissions de Mezzabarba, ses deux lettres pastorales dans ce sens furent annulées par bref du pape Clément XII, le 26 septembre 1735.

C'est alors que ce souverain pontife ordonna la grande enquête, que nous avons déjà plusieurs fois mentionnée. Elle se prolongea jusque sous Benoît XIV. Les avis, dans la S. C. du Saint-Office, sur les concessions du légat, furent très divisés. La plupart des cardinaux et quelques consulteurs opinèrent qu'elles n'étaient pas opposées à la constitution *Ex illa die;* cependant, même parmi ceux qui pensaient ainsi, plusieurs admirent que, par suite de leur libellé trop général et trop vague, elles pouvaient facilement entraîner à enfreindre réellement les défenses de Clément XI. Pour plus de lumière, un certain nombre d'anciens missionnaires de Chine et même quatre jeunes Chinois furent interrogés, non seulement sur les faits ayant proprement rapport aux permissions, mais encore sur tout ce qui concernait le culte de Confucius et des ancêtres.

Enfin, le 11 juillet 1742, Benoît XIV, par la bulle *Ex quo,* rendit le jugement qui clôt la longue série des actes pontificaux sur cette matière. Le pape y rappelle d'abord sommairement les incidents divers de la controverse, jusqu'au décret de Clément XI approuvant le mandement du cardinal de Tournon. Il reproduit le texte de ce décret, puis celui du *Précepte* de 1715. Ensuite, il s'adresse à des « hommes désobéissants et sophistes (*inobedientes et captiosi homines*), qui ont cru pouvoir se soustraire à l'observation exacte de cette constitution, sous le prétexte qu'elle porte le titre de *Précepte,* comme si elle n'avait pas la force d'une loi indissoluble, mais d'un précepte purement ecclésiastique ». Le pape détruit cette échappatoire par cette déclaration solennelle : « Nous donc, observant que cette constitution de Clément XI regarde la pureté du culte chrétien, qu'elle prétend préserver de toute tache de superstition, nous ne saurions souffrir que personne ose témérairement y résister ou la mépriser, comme si elle ne contenait pas une décision suprême du siège apostolique et comme si ce dont il s'agit ne touchait pas à la religion, mais était quelque chose d'indifférent ou quelque point de discipline variable. En conséquence, voulant faire usage de l'autorité que nous tenons du Dieu tout-puissant pour la maintenir dans son entière vigueur, de par la plénitude de cette autorité, non seulement nous l'approuvons et la confirmons, mais encore nous lui ajoutons, autant que nous pouvons, toute force et toute valeur, pour la rendre de plus en plus stable et solide, et nous disons et déclarons qu'elle a en elle-même la pleine et entière autorité d'une constitution apostolique. »

Passant aux « permissions » de Mgr Mezzabarba, Benoît XIV en indique, comme nous avons dit, l'origine; il reproduit la lettre pastorale du visiteur, qu'il excuse en disant qu'il n'aurait sans doute pas donné ses permissions, « s'il avait eu la liberté de les discuter préalablement avec les évêques et d'autres doctes personnages, préoccupés uniquement de la pureté du culte chrétien et du respect de la constitution apostolique. » Il reproduit encore le bref de Clément XII annulant les deux lettres pastorales de l'évêque de Péking, puis, après avoir énuméré ce que son prédécesseur et lui-même ont fait pour éclaircir la question, il formule la conclusion à laquelle il est arrivé, à savoir que ces permissions, « jamais approuvées par le saint-siège, répugnent et sont opposées à la constitution apostolique du pape Clément XI, vu qu'en partie elles admettent les rites chinois proscrits par cette constitution, en partie elles sont contraires aux règles données dans cette constitution pour éviter le danger de superstition. » Et enfin, il décide comme il suit : « Ne voulant donc pas que personne use de ces permissions, pour détruire malicieusement la constitution elle-même, au grand détriment de la religion chrétienne, nous définissons et déclarons que ces permissions doivent être considérées comme si elles n'avaient jamais existé, et nous condamnons entièrement et détestons leur pratique comme superstitieuse. Et ainsi, en vertu de notre présente constitution à valoir à perpétuité, nous révoquons, cassons, abrogeons et voulons être privées de toute force et de tout effet, toutes et chacune de ces permissions, et disons et prononçons qu'elles doivent être tenues à jamais pour cassées, nulles, invalides et sans aucune force ni vigueur. — De plus, le pape Clément XI ayant mis dans sa constitution *Ex illa die* les mots : *Par ce qui précède il n'est pas néanmoins défendu de faire pour les morts d'autres choses, s'il y en a, qui ne soient pas vraiment superstitieuses,* etc., nous disons et déclarons que ces mots (*d'autres choses, s'il y en a, aliaque si quæ sint*) doivent s'entendre d'usages et cérémonies différentes de celles que le même pontife avait déjà interdites dans sa constitution, et que nous-mêmes, avec la même auto-

rité, nous proscrivons et interdisons, afin qu'il n'y ait plus aucune place pour les permissions susdites, que nous voulons être entièrement condamnées. »

Enfin, le pape interdit sévèrement à tous les missionnaires de faire usage de ces permissions ou d'interpréter autrement qu'il a fait les termes cités de la constitution de Clément XI; et après avoir enjoint, sous les peines les plus rigoureuses, l'observation intégrale de cette nouvelle constitution, pour obtenir plus sûrement ce but, il prescrit à tous les missionnaires un nouveau serment, ajoutant à celui que Clément XI leur avait déjà imposé, la promesse de faire tout leur possible, pour que leurs néophytes obéissent pleinement, eux aussi, à la constitution de Clément XI, et ne pratiquent jamais les cérémonies permises par Mgr Mezzabarba et condamnées par Benoît XIV. En terminant, le pape exprime « l'espoir que, Dieu aidant, les missionnaires chasseront de leurs cœurs la vaine crainte que par l'exacte observation des décrets apostoliques la conversion des infidèles ne soit entravée. Celle-ci dépend en effet principalement de la grâce de Dieu, qui ne manquera pas à leur ministère, s'ils prêchent intrépidement la vérité de la religion chrétienne, aussi pure qu'ils l'ont reçue du siège apostolique ».

Cette bulle, dont les termes sont parfois durs pour les missionnaires qui avaient autrefois défendu les rites, rencontra chez eux toute la soumission qui lui était due. L'un d'eux, missionnaire à Péking depuis 1739 et qui allait être nommé par l'empereur président du tribunal astronomique, écrit à son frère à Vienne, le 6 octobre 1743 : « Vous demanderez sans doute quelle impression a faite ici la nouvelle constitution du pape Benoît XIV sur les rites chinois? Je réponds, celle qu'elle devait faire. Nous l'avons reçue, nous avons juré, nous l'observerons. Et de fait il n'y a plus tant de difficultés, cette chrétienté de Chine étant presque réduite aux pauvres gens, qui eux-mêmes ont à peine de quoi manger et de quoi se loger, bien loin d'être en état de faire des oblations et des sacrifices aux défunts leurs ancêtres, ou de leur construire des temples. » *Epistolæ anecdotæ R. P. Augustini e comitibus Hallerstein ex China scriptæ*, à la suite de *Imposturæ CCXVIII in dissertatione R. P. Benedicti Cetto de Sinensium imposturis detectæ et convulsæ* (par le P. G. Pray), Bude, 1781.

Telle était la condition des chrétiens chinois, depuis la prohibition des rites; telle on peut le dire, elle est encore aujourd'hui, pour le plus grand nombre. Aussi bien, il y a toujours impossibilité pour un chrétien chinois, déterminé à ne pas faire les cérémonies prohibées, d'atteindre à aucun des grades littéraires, sans lesquels on ne parvient pas à la considération, à la fortune et à l'influence sociale en Chine. Loin de nous la pensée d'élever l'ombre d'une récrimination contre les décisions que le saint-siège s'est cru obligé de prendre pour sauvegarder la pureté de la religion parmi les chrétiens chinois. Nous ne voulons au contraire que faire sentir combien l'Église catholique tient à cette pureté. Aux adversaires de la papauté, qui l'ont si souvent accusée de compromissions avec la superstition, de calculs politiques et intéressés dans la propagation de l'Évangile, il n'est pas de démenti plus éloquent à opposer que sa conduite dans la controverse touchant les rites chinois.

La liste la plus complète des nombreuses publications sur la controverse des rites chinois est dans Henri Cordier, *Bibliotheca Sinica. Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'empire chinois*, 1re partie, XI, *Religion*. 2° *Question des rites*, 2e édit., in-8°, Paris, 1904. Laissant de côté les ouvrages d'un caractère uniquement polémique, nous signalerons ceux qui sont les plus importants et contiennent des exposés des doctrines en présence et [illegible]

Pour les actes des souverains pontifes, naturellement, il faut voir les bullaires, spécialement celui de la Propagande : *Juris pontificii de Propaganda fide*, part. I, édit. R. de Martinis, 5 in-fol., Rome, 1888-1893. On les trouve aussi, avec les décrets du Saint-Office de 1645 et de 1656 et les réponses plus récentes des Congrégations romaines concernant les rites, dans les *Collectanea S. C. de Propaganda*, in-fol., Rome, 1893. Les *quæsita* et *responsa* du Saint-Office de 1704 sont dans l'édition du bullaire de Luxembourg (Genève), 1741-1743.

Pour les premières controverses entre missionnaires jésuites, d'une part, et dominicains et franciscains, de l'autre, voir (sauf les réserves indiquées dans le texte) Dominique Fernandez Navarrete, *Tratados historicos, politicos, ethicos, y religiosos de la monarchia de China*, in-fol., Madrid, 1676. Le t. II, qui s'imprimait à Madrid en 1679, fut saisi par l'Inquisition espagnole avant la fin de l'impression (Quétif et Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 720), et l'on n'en connaît que deux ou trois exemplaires, tous incomplets. Les deux volumes de Navarrete furent largement exploités par les auteurs jansénistes de la *Morale pratique des jésuites*, dans les t. III, VI et VII (1689-1695). La Bibliothèque nationale à Paris possède, au fonds des mss. espagnols, n. 409, un précieux recueil de pièces originales, envoyées de Chine et annotées par le P. Couplet, procureur des jésuites de Chine à Rome, en 1681-1691; on y trouve les premiers écrits échangés sur la querelle des rites, puis, ceux qui furent rédigés durant les conférences de Canton (1667-1668) : dans ces derniers, les citations chinoises sont en caractères chinois. La relation des conférences de Canton a été donnée par les jésuites dans *Acta Cantonensia authentica in quibus praxis missionariorum Sinensium Societatis Jesu circa ritus Sinenses approbata est consensu PP. dominicanorum et jesuitarum, qui erant in China atque illorum subscriptione firmata*, in-18, s. l., 1700. On a aussi imprimé seulement en 1700 les réponses des missionnaires de la Cie de Jésus à J.-B. Moralès et à Navarrete; en voici les titres : *Informatio antiquissima de praxi missionariorum Sinensium Societatis Jesu, circa ritus Sinenses, data in China, jam ab annis 1636 et 1640 a P. Francisco Furtado, S. J.*, in-8°, Lyon, Paris (répond aux 12 « doutes » de Moralès); R. P. P. Intorcetta, S. J., *Testimonium de cultu Sinensi datum anno 1668*, in-8°, Paris (réponse aux difficultés de Navarrete); *De Sinensium ritibus politicis acta seu R. P. Jacobi Le Favre Parisiensis, e S. J., missionarii Sinensis, dissertatio theologico-historica de avita Sinarum pietate præsertim erga defunctos et eximia erga Confucium magistrum suum observantia*, in-8°, Paris (répond au même); *De Sinensium ritibus politicis acta seu R. P. Francisci Brancati, S. J., apud Sinas per annos 34 missionarii, Responsio apologetica ad R. P. Dominicum Navarrete O. P.*, 2 in-12, Paris. Indiquons encore, parmi les ouvrages écrits pour rectifier les assertions de Navarrete : R. P. Jean D. Gabiani, S. J., vice-provincial de la province de Chine, *Dissertatio apologetica de Sinensium ritibus politicis*, rédigé en 1680, mais publié en 1700, in-12, Liège; *Monumenta Sinica cum disquisitionibus criticis*, in-12, s. l., 1700; *Anciens Mémoires de la Chine touchant les honneurs que les Chinois rendent à Confucius et aux morts*, in-12, Paris, 1700.

Le mandement de Mgr Maigrot et les pièces présentées par lui-même et son procureur Charmot pour obtenir la confirmation du saint-siège, sont réunis dans *Historia cultus Sinensium, seu varia scripta de cultibus Sinarum, inter Vicarios apostolicos Gallos aliosque missionarios, et Patres societatis Jesu controversis ...Adjuncta appendice scriptorum Patrum S. J. de eadem controversia*, in-8°, Cologne, 1700; *Continuatio historiæ cultus Sinensium...*, in-8°, Cologne, 1700. On peut voir aussi le *Recueil des pièces des differens de Messieurs des Missions étrangères, et des religieux de l'ordre de S. Dominique, touchant le culte qu'on rend à la Chine au philosophe Confucius*, in-12, Cologne, 1700. Ce recueil, aussi publié sous le titre : *Conformité des cérémonies chinoises avec l'idolâtrie grecque et romaine*, qui est celui de la première « pièce », ayant pour auteur le P. Noël Alexandre, dominicain, contient, entre autres, les *Réponses* du P. J. F. de Leonessa (de Nicolai), en français et en italien; la *Lettre des supérieur et directeurs du séminaire des Missions étrangères au pape*, datée Paris, 28 avril 1700, avec les *Questions à proposer à la S. C. du Saint-Office en 1699*, etc. Les jésuites ont publié : *Recueil des pièces présentées par les PP. jésuites à la S. C. Pour répondre à l'Écrit intitulé Questions de la Chine*, etc., in-12, s. l., 1700. Ce recueil renferme : 1° *Instruction ou supplique à la S. C. du Saint-Office*; 2° *Contr'exposé ou Exposé du fait par les PP. jésuites, sur les contestations de la Chine*; 3° *Addition sur un nouvel écrit de M. de Leonissa*... A voir encore, entre beaucoup d'autres exposés, Fr. Noël, S. J., missionnaire, *Philosophia Sinica* ..., suivi de *Historica notitia rituum ac cæremoniarum Sinicarum*, in-4°, Prague, 1711.

Sur la légation de Mgr de Tournon, il faut consulter avec beau-

[illegible] *Memorie storiche* [illegible] *di Tournon esposte con monumenti rari ed autentici non più dati alla luce,* 8 in-8°, Venise, 1761-1762. C'est un recueil de [illegible] ont grand besoin d'être contrôlées : dans les deux premiers volumes, on trouve les lettres, rapports officiels et autres actes de Mgr de Tournon, avec des lettres de ses compagnons de voyage; dans le IIIe, sont reproduits les *Actes impériaux* relatifs à ce qui s'est passé entre l'empereur et le patriarche, déjà publiés par les jésuites, et accompagnés ici de notes fort hostiles aux missionnaires de la Cie; le IVe commence par la traduction italienne d'une longue lettre écrite par le P. Antoine Thomas, S. J., de Péking, le 20 avril 1707, en réponse à celle que le patriarche avait adressée le 18 janvier de la même année aux jésuites de Péking : c'est une apologie de la conduite de ces missionnaires à l'égard du légat; dans le Ve sont reproduits les actes du saint-siège concernant les rites, depuis 1645 jusqu'en 1715; le VIe donne les lettres de Clément XI relatives à la légation de Tournon; le VIIe renferme des pièces supplémentaires et des notes pour les volumes précédents; le VIIIe est rempli par la relation de l'abbé Sala, de la suite du légat, sur les années 1705-1708. Avant les *Memorie storiche* avaient paru les *Anecdotes sur l'état de la religion dans la Chine,* 7 in-8°, Paris, 1733-1742, dont les trois premiers contiennent en partie les mêmes pièces, traduites librement en français et commentées avec passion par l'éditeur, le janséniste Villermaule.

La défense de rien publier sur la question des rites, portée par Clément XI en 1710, défense dont les écrivains tels que l'auteur des *Anecdotes* ne se préoccupaient point, ne laissa guère aux jésuites le temps de se justifier publiquement sur les accusations que leur attira l'échec de la mission de Tournon. Cependant la réponse du P. Thomas, mentionnée à propos du t. IV des *Memorie storiche,* parut dans *L'état présent de l'Église de la Chine,* in-12, s. l. [1709]. Un mémoire, que le même missionnaire envoya à Rome sur le même sujet, ne fut publié qu'en 1783, en français, dans les *Lettres édifiantes et curieuses,* édit. Mérigot, t. XXVI, p. 296-354. Nous pouvons encore signaler l'ouvrage rare intitulé : *La verità e l'innocenza de' missionarj della Compagnia di Giesù nella Cina. Difesa contro un libello intitolato...,* in-4°, s. l. n. d. (1710); il est accompagné de documents intéressants. Une apologie complète, avec nombreuses pièces justificatives, fut présentée au pape Innocent XIII, en 1724, par le R. P. Tamburini, général de la Cie de Jésus. C'est le *Mémorial,* dont une traduction tronquée et infidèle, sans les pièces justificatives, se trouve dans le t. VI des *Anecdotes,* accompagné d'une critique acerbe. Du texte original italien de ce document, il y a une mauvaise copie à la Bibliothèque nationale, à Paris, ms. f. ital., n. 1434, mais sans les pièces justificatives; une copie meilleure, avec ces pièces et des observations du secrétaire de la Propagande, est à la bibliothèque Inguimbert de Carpentras, mss. n. 148, 150, 151.

Sur la légation de Mgr Mezzabarba, a été publiée clandestinement l'*Istoria delle cose operate nella China da Mgr Gio. Ambrogio Mezzabarba... scritta dal Padre Viani, servita, suo confessore e compagno,* in-8°, *in Colonia,* 1739. L'ouvrage est important par les documents, l'auteur partial dans l'appréciation du rôle des jésuites, qu'il charge. Sur l'affaire des « permissions », a été imprimé en 1741, pour la cour romaine seulement, le recueil des *Acta in causa pastoralis epistolæ patriarchæ Alexandrini olim legati apostolici in imperio Sinarum,* in-4°, en deux parties, dont la Ire contient les pièces qui ont donné occasion au procès, avec un résumé des *Vota* du Saint-Office et des dépositions de témoins; la IIe donne *in extenso* les suffrages des cardinaux et des consulteurs.

L'article ci-dessus a été composé directement sur les documents qui viennent d'être indiqués et sur d'autres encore, imprimés ou inédits. Presque tous les aperçus du même sujet, qui se trouvent, soit dans les histoires de l'Église ou des missions, soit dans les dictionnaires théologiques ou encyclopédiques, et même le résumé de Reusch, *Der Index,* t. II, p. 771, contiennent beaucoup d'erreurs de faits et de dates, sans parler des appréciations. Sur la question de l'importance qu'ont encore les rites dans la société chinoise actuelle, on peut consulter Cogordan, *Les missions catholiques en Chine et le protectorat de la France,* dans la *Revue des deux mondes* du 15 décembre 1886, et H. Cordier, *Histoire des relations de la Chine avec les puissances occidentales,* in-8°, Paris, 1902, t. III, c. XXV.

J. BRUCKER.

CHIOZZA Joseph, théologien de l'ordre de Saint-Augustin (XVIIIe siècle). On a de lui : *Apologeticon suæ* [illegible] *mysterio,* Florence, 1770.

Hurter, *Nomenclator,* t. III, col. [illegible]. A. PALMIERI.

CHIRURGIE. — I. Son interdiction aux clercs. II. Règles morales de sa pratique.

I. SON INTERDICTION AUX CLERCS. — Parmi les défenses spéciales faites au clergé, figure la prohibition de l'exercice de la médecine et de la chirurgie. Ce sont là, sans doute, des arts nécessaires, indispensables; mais ils sont incompatibles avec la réserve imposée au prêtre, et l'accomplissement de ses devoirs spirituels envers les âmes qui lui sont confiées.

1° *Interdiction de l'étude et de l'exercice de la médecine.* — Dès le XIe siècle, les conciles, témoins de l'ardeur immodérée avec laquelle les clercs s'absorbaient dans l'étude du droit romain et de la médecine, prirent d'énergiques mesures, pour ramener les ecclésiastiques à la culture des sciences religieuses, qu'ils négligeaient. *Prava autem consuetudo, prout accepimus, et detestabile inolevit, quoniam monachi et regulares canonici... spreta beatorum magistrorum* [illegible] *dicinam gratia lucri temporalis, addiscunt... Hujus-* [illegible] Concile de Latran, can. 9. L'assistance aux cours publics de médecine fut interdite aux clercs sous peine d'excommunication. *Archidiaconi, decani, plebani, præpositi, cantores et alii clerici personatus habentes, necnon presbyteri studere juri civili, vel medicinæ, sub pœna excommunicationis latæ sententiæ, si infra duos men-* [illegible]

De la teneur et de l'interprétation générale de ces dispositions, il résulte que c'est l'assistance aux cours publics et non l'étude privée de la science médicale qui est prohibée. Loin d'être interdites, les connaissances élémentaires qu'un ecclésiastique acquiert dans l'étude de la médecine peuvent l'aider à rendre des services bien appréciables. Ainsi, dans les campagnes des accidents se produisent fréquemment, dont il saura atténuer les conséquences. Des soins préventifs intelligemment administrés peuvent enrayer une fièvre, conjurer des complications, soulager un blessé en attendant l'arrivée du médecin. Ce sont là des actes que l'humanité elle-même inspire, qu'aucune loi n'a jamais interdits.

Malgré la sollicitude qu'elle a toujours eue de promouvoir en son sein le progrès des sciences, l'Église a interdit aux clercs l'étude de la médecine pour les détourner d'en exercer la pratique. Cet art a toujours été considéré comme une fonction purement séculière, *officium sæculare,* dont le clerc doit se désintéresser. Les dangers d'ordre moral qu'un ecclésiastique, dépourvu nécessairement des grâces d'état, court dans l'exercice de la médecine; l'esprit de lucre, de charlatanisme qui peut s'y allier facilement; les récriminations des professionnels menacés dans leurs intérêts et capables d'exercer des revendications légales, rendent d'ailleurs la pratique régulière de ces fonctions fort périlleuse pour les ministres de l'Église.

Saint Charles a formellement interdit à son clergé l'exercice de la médecine : *Clericus sacris initiatus aut ecclesiastico beneficio præditus.. ne artem medendi faciat. Acta Ecclesiæ Mediolanensis,* p. 20. Les statuts de la plupart des diocèses contiennent des interdictions semblables. Les canonistes interprètent dans le même sens, le c. du droit, *Sententiam,* 9, *Ne clerici vel monachi,* que nous citerons plus loin. L'Église accorde même une dispense d'irrégularité *ad cautelam* aux praticiens qui veulent entrer dans les ordres. Toutefois, cette prohibition n'est pas tellement absolue, qu'il ne puisse se présenter des cas où l'Église se montre tolérante, à raison des circonstances. Ainsi, dit Benoît XIV, *De synodo diœcesana,* l. XIII, c. CX, n. 5, le saint-siège concède parfois l'autorisation d'exercer la médecine à des clercs séculiers, lorsque, dans les localités où ils se trouvent, il y a pénurie complète d'hommes de l'art, ou bien s'ils sont en nombre insuffisant pour secourir les

malades. On trouve également des indults de ce genre, accordés à des réguliers en pays de mission, aux conditions suivantes : 1° que le missionnaire soit versé dans cet art; 2° qu'il l'exerce gratuitement; 3° qu'il n'y ait lieu ni à incision, ni à cautérisation; 4° qu'enfin, des médecins catholiques ne puissent être appelés.

2° *Interdiction spéciale de la chirurgie.* — La loi ecclésiastique s'est montrée plus sévère encore pour les opérations chirurgicales exécutées par les clercs. Aux raisons que nous avons signalées plus haut, viennent s'adjoindre la répugnance particulière de l'Église pour l'effusion du sang, et les risques de vie inhérents à ces pratiques. *Nec ullam chirurgiæ artem subdiaconus, diaconus, vel sacerdos exerceat quæ adustionem vel incisionem inducat.* IIIe concile de Latran, cité au *Corpus juris;* cf. c. *Sententiam*, 9. *Ne clerici.*

L'Église exige même, des chirurgiens qui veulent recevoir les ordres, en renonçant à leur profession, la demande d'une dispense d'irrégularité. Cela résulte du c. *Ad aures*, 7, *De ætate et qualitate ordinandi.* Un excellent médecin, après avoir exercé son art avec les alternatives ordinaires, désira recevoir les ordres. Le souverain pontife répond : *Tibi breviter respondeo, quod si super præmissis conscientia tua te remordeat, ad majores ordines, de nostro consilio, non ascendas.* Le cas résolu dans le c. *Tua nos*, 19. *De homicidio*, est encore plus précis. Un religieux, espérant guérir une femme d'un abcès qu'elle avait à la gorge, le lui perça et lui recommanda de ne pas s'exposer à l'air extérieur. La malade ne tint pas compte de la recommandation. Elle sortit et mourut des suites de son imprudence. Le pape Innocent III, consulté, donna cette solution : *Nos igitur respondemus, quod licet ipse monachus multum deliquerit officium alienum usurpando, quod sibi minime congruebat, si tamen causa pietatis et non cupiditatis id egerit, et peritus erat in exercitio chirurgiæ, omnemque studuit, quam debuit, diligentiam adhibere, non est ex eo, quod per culpam mulieris accidit, adeo reprobandus, quod non post condignam satisfactionem cum eo misericorditer agi possit, ut divina valeat celebrare : alioquin interdicenda est ei sacerdotalis ordinis executio de rigore.*

D'après les interprètes, il résulte de cette solution : 1° qu'un clerc, accomplissant une opération chirurgicale, commet une faute très grave, *graviter deliquit*, ne serait-ce qu'à raison du danger de mort inhérent à l'acte; 2° qu'il encourt l'irrégularité, *defectu lenitatis*, d'après les uns, *ratione homicidii seu mutilationis*, d'après les autres, si la mort en résulte; 3° néanmoins, en cas d'urgence et quand on ne peut avoir aucun autre chirurgien, le clerc qui ferait une incision ou une amputation n'encourrait ni culpabilité, ni irrégularité. S. Liguori, *Theologia moralis*, l. VII, n. 384; 4° les commentateurs concluent aussi que le clerc devient irrégulier, même en opérant sur son propre corps, par exemple, en s'ouvrant une veine. Le conseil qu'il donnerait, de recourir à une opération chirurgicale, ne suffirait pas à le rendre irrégulier.

Il est rare que le saint-siège accorde des indults pour l'exercice de la chirurgie, comme il en accorde parfois pour la médecine. Lorsqu'il en concède, c'est quand aucun praticien n'existe dans la contrée. Benoît XIV, *loc. cit.*, dit que, même dans ce cas, l'indult porte la clause restrictive, *citra incisionem vel adustionem.*

II. Règles morales de sa pratique. — Ce n'est pas de nos jours qu'il y a lieu de se dispenser de rappeler aux médecins et aux chirurgiens les principales règles que la morale leur impose :

1° C'est une grave obligation pour eux d'étudier avec le plus grand soin les principes et les méthodes de leur profession. En conscience, ils ne peuvent exercer leur art, s'ils n'y ont pas acquis une connaissance suffisante. Le médecin est obligé de prescrire les remèdes les plus certains qu'il connaisse. Il ne peu adopter les remèdes douteux qu'à défaut des certains, et en cas d'urgence; parfois même, la prudence lui prescrit de prévenir les intéressés, si les remèdes peuvent avoir un effet funeste, à côté du bon résultat poursuivi.

2° Le chirurgien ne peut tenter aucune opération grave sans consulter d'ordinaire les intéressés. Nul n'étant maître de sa vie, ni de celle du prochain, toute opération chirurgicale grave doit avoir pour but ou le soulagement du malade, ou la conservation de sa vie. L'opération ayant pour objet l'accélération de la mort, sous prétexte de mettre fin aux souffrances, est réprouvée par la morale. L'opération dont le résultat est douteux et qui serait une expérience d'essai pour faire avancer la science médicale, n'est permise que si les chances de succès sont égales aux risques d'insuccès, et si le malade prévenu s'y prête volontiers. L'emploi prudent, discret, des anesthésiques est légitime, puisqu'il a pour résultat de garantir la sécurité des opérations chirurgicales et d'atténuer des souffrances parfois intolérables.

Pour des points particuliers, voir Avortement, t. i, col. 2644 sq.; Césarienne (Opération), col. 2187-2189; Embryotomie; Hypnotisme.

Lehmkuhl, *Theologia moralis*, 5e édit., Fribourg-en-Brisgau, t. i, n. 993; *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. lxxxiv, p. 402-417; Surbled, *La morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène*, 6e édit., t. iii, p. 155-245; Moureau et Lavrand, *Le médecin chrétien.*

B. Dolhagaray.

CHŒUR DES ANGES. Voir Anges, t. i, col. 1209-1211, 1241-1242, 1244.

CHOQUET François-Hyacinthe, né à Lille, vers 1580, prit l'habit dominicain à Anvers. Ignace de Brizuela, O. P., confesseur et ami de l'archiduc Albert, envoya Choquet en Espagne pour s'y perfectionner dans la théologie. A Salamanque, il entendit les leçons de Dominique Bañez, de Pierre de Ledesma et de Pierre de Herrera. De retour en Belgique, Choquet enseigna la philosophie et la théologie, à Louvain, jusqu'en 1616. Au chapitre général de Paris (1611), après avoir soutenu des thèses publiques dont l'une, opposée aux théories gallicanes, avait été supprimée par le premier président au parlement, D. de Verdun, Choquet fut promu au grade de maître en théologie. Le 28 juillet 1615, l'académie de Douai lui conféra le même titre. Il enseigna tour à tour à Louvain, Douai et Anvers, où il mourut, le 28 juillet 1646. Outre un certain nombre d'ouvrages hagiographiques on a de lui : 1° *De origine gratiæ sanctificantis* (t. i), *in quo, de ejus natura, causis efficientibus, subjecto, libri tres,* in-4°, Douai, 1628; le t. ii n'a pas paru; il devait comprendre 5 livres et traiter : *De dispositionibus ad gratiam, de justificatione, de merito gratiæque effectibus, de perseverantiæ et confirmationis in gratia donis, de causa finali gratiæ, quæ est ejus per gloriam consummatio;* 2° *De mistione aquæ in calice eucharistico, ejusque in Christi sanguinem conversione opusculum theologicum;* 3° *De confessione per litteras seu internuncium dissertatio theologica,* in-8°, Douai, 1628; 4° *Commentaria in universam Aristotelis logicam ab eo anno 1607 dictata Lovanii*, ms.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. ii, p. 542; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas de la principauté de Liège*, in-fol., Louvain, 1760, t. iii, p. 245; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. i, p. 395; *Acta capitulorum generalium ord. præd.*, t. vi, p. 164 (*Monumenta ord. præd. historica*, t. xii), Rome, 1901.

R. Coulon.

CHORTAKIS Mélétios, théologien grec du xviiie siècle, né à Réthymne (Crète), étudia la théologie à l'université de Padoue. En 1657, il devint archevêque de Philadelphie (Venise); il mourut en 1677. On a de lui :

Ὁμολογία, ἤτοι λόγος ἐπιδεικτικὸς περὶ τοῦ ἀξιώματος τῆς ἱερωσύνης, Venise, 1642.

Papadopoli, *Hist. [illegible]*, Venise, 1726, t. II, p. 306; Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 702; Meletios, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, Vienne, 1784, t. III, p. 488; Vrétos, [illegible], Athènes, 1854, t. I, p. 254; Sathas, [illegible], Athènes, 1868, p. 338-339; Démétracopoulo, [illegible] καὶ διορθώσεις, etc., Leipzig, 1871, p. 58-59; Zaviras, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 382, 454; Velendes, [illegible] ἐν Βενετίᾳ, Venise, 1893, p. 48.

A. PALMIERI.

CHOUMNOS Nicéphore, rhéteur, philosophe et théologien grec du XIII[e]-XIV[e] siècle, né à Constantinople. Il occupa des charges importantes à la cour byzantine sous les empereurs Michel VIII Paléologue (1261-1283) et Andronic II (1283-1328). Il fut nommé préfet du Caniclée (chancelier ou secrétaire d'Etat), et grand stratopédarque. Pachymères, *P. G.*, t. CXLIV, col. 182-183, 213; Nicéphore Grégoras, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 405; Cantacuzène, *P. G.*, t. CLIII, col. 357. Par le mariage de sa fille Irène avec le despote Jean Paléologue, fils d'Andronic II, il entra dans la famille impériale. *P. G.*, t. CXLIV, col. 318-319; t. CXLVIII, col. 408. En 1320, dans sa vieillesse, il se retira dans un cloître et y prit l'habit monastique en changeant son nom en celui de Nathanaël. Nous n'avons pas à mentionner ses œuvres philosophiques ou littéraires. Cf. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, p. 478-482. Comme théologien, Nicéphore Choumnos, élevé à l'école et dans les idées de Grégoire de Chypre, se posa en adversaire de la théologie occidentale. On a de lui: Ἀνασκευὴ τοῦ δόγματος τῶν Λατίνων περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

Démétracopoulo, [illegible], Leipzig, 1871, p. 68-69; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 110; Theodore Hyrtakenos, [illegible], dans Boissonade, *Anecdota græca*, Paris, 1829, t. I, p. 282-292; les œuvres de caractère religieux sont dans la même collection, t. V, p. 183-350; les lettres dans les *Anecdota nova*, Paris, 1844, p. 1-190; *P. G.*, t. CXL, col. 1397-1526.

A. PALMIERI.

CHRÊME (SAINT). Le chrême est un mélange d'huile et de baume consacré par l'évêque et destiné à des onctions liturgiques, spécialement dans l'administration des trois sacrements qui impriment un caractère. Avec l'huile des catéchumènes et l'huile des infirmes, il constitue les « saintes huiles ». Voir HUILES SAINTES.

Les diverses questions d'ordre théologique concernant le saint chrême peuvent se ramener à cinq chefs principaux : I. Origines et histoire. II. Éléments constitutifs. III. Consécration. IV. Symbolisme. V. Usages.

I. ORIGINES ET HISTOIRE. — Dans son acception primitive et profane, le mot χρίσμα, d'où provient par l'intermédiaire du latin *chrisma* le mot *chrême,* signifiait toute matière pouvant servir à oindre : fard, onguent, huile ou essence parfumée. Il n'est pas rare que ce terme, dans la littérature ecclésiastique des premiers siècles, retienne encore quelque chose de cette signification extensive. Saint Justin l'applique indistinctement à toute espèce d'huile sanctifiée, de myrrhe et d'onguents, *Dial. cum Tryph.*, *P. G.*, t. VI, col. 681; saint Augustin à l'huile dont étaient oints les rois, *De civit. Dei*, XVII, 10, *P. L.*, t. XLI, col. 543; Innocent I[er] à l'huile des moribonds. *Epist.*, XXV, *ad Decent.*, n. 8, *P. L.*, t. XX, col. 559; Denzinger, *Enchiridion*, n. 461. Dans l'oraison qui accompagne la bénédiction de l'huile des infirmes, le mot *chrisma* est encore employé par les *Sacramentaires* gélasien et grégorien. *P. L.*, t. LXXIV, col. 1100; t. LXXVIII, col. 83. Toutefois, sous les désignations variées de ἔλαιον, χρίσμα, μύρον, *oleum, unguentum, chrisma,* l'existence d'une huile spécialement réservée à des rites consécratoires, notamment à l'onction des néophytes et des confirmands, se trouve attestée dans l'Église, à défaut de textes scripturaires, par un ensemble de documents patristiques, canoniques et liturgiques très nets dont la série se rattache d'assez près à la tradition apostolique et qui invoquent parfois directement cette tradition.

Déjà au II[e] siècle, Théophile d'Antioche fait mention de « l'huile de Dieu » employée à oindre les fidèles et aussi ancienne que le nom même de chrétien. Ἡμεῖς τοῦτου εἵνεκεν καλούμεθα Χριστιανοὶ ὅτι χριόμεθα ἔλαιον Θεοῦ. *Ad Autol.*, I, 12, *P. G.*, t. VI, col. 1041. D'autre part un texte important de saint Irénée, *Cont. hær.*, I, 21, 3, *P. G.*, t. VII, col. 664, constate que les valentiniens et les gnostiques se servaient pour les onctions postbaptismales d'un onguent balsamique, τῷ ὀπῷ τῷ ἀπὸ βαλσάμου. Comme le fait se trouve simplement consigné, sans correctif aucun, dans un ouvrage destiné précisément à relever les erreurs commises par ces hérétiques dans l'administration des sacrements, on est en droit de conjecturer que ce fait, loin de constituer une innovation condamnable, n'offre rien que de conforme aux usages catholiques, d'où il émane. Voir sur ce passage la note de Feuardent, *ibid.*, col. 1489 sq.

Au III[e] siècle, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 9, *P. G.*, t. VIII, col. 980, reproduisant un passage d'Hermas, *Sim.*, IX, 16, *Opera Patr. apost.*, édit. Funk, t. I, p. 532, laisse percer une discrète allusion à la σφραγίς du baptême. Toutefois, bien que ce terme désigne habituellement chez les Grecs l'onction cruciale imprimée au front du néophyte avec l'huile sainte, cf. Arcudius, *De concordia Ecclesiæ occid. et orient.*, II, 8, Paris, 1672, p. 88 sq.; Assémani, *Codex liturg. Eccles. universæ*, Rome, 1749, t. II, p. XXXVII, l'allusion semble trop indécise pour que l'on puisse, comme l'a fait Heimbucher, en déduire des conclusions rigoureuses touchant le rite sacramentel de la confirmation. Heimbucher, *Die heilige Firmung*, Augsbourg, 1889, p. 32. Comparer avec le texte de saint Clément celui de saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, III, *de bapt.*, *P. G.*, t. XXXIII, col. 432, et spécialement l'expression τὴν δι' ὕδατος σφραγῖδα. Mais Origène, *In Epist. ad Rom.*, V, 3, *P. G.*, t. XIV, col. 1038, mentionne explicitement le chrême visible, *chrisma visibile,* suivant la traduction de Rufin, et il en appelle sur ce point à la tradition fondamentale de l'Église : *secundum typum Ecclesiis traditum, omnes baptizati sumus in aquis istis visibilibus et in chrismate visibili.*

Dans l'Église latine les témoignages sont des plus précis. Tertullien parle à plusieurs reprises de l'huile dont le Christ oint ses fidèles, *oleum quo suos ungit, Adv. Marcion.*, I, 14, *P. L.*, t. II, col. 262, et il est clair, d'après le contexte et ce que nous savons des théories de Marcion, que Tertullien rapporte à Jésus-Christ lui-même l'institution de cette onction chrismale. C'est l'appellation qu'il lui donne dans son traité *De baptismo,* 7, *P. L.*, t. I, col. 1206 : *Christus dicitur a chrismate, quod est unctio,* et il décrit nettement, au même endroit, les effets spirituels que produit en nous cette onction, héritage lointain des rites mosaïques, *de pristina disciplina.* Voir aussi *De resur.*, 8, *P. L.*, t. II, col. 806. Saint Cyprien, dans la lettre synodale où il communique aux évêques de Numidie les actes du V[e] concile tenu à Carthage en 255, applique également l'appellation de chrême à l'onction postbaptismale. *Epist.*, LXX, *ad Januar.*, 2, *P. L.*, t. III, col. 1040; édit. Hartel, t. II, p. 768. Et vraisemblablement cette onction chrismale est représentée encore par le *signaculum dominicum,* qui constitue, dans la lettre à Jubaianus, le parachèvement du chrétien. *Epist.*, LXXIII, *ad Jubaian.*, *P. L.*, t. III, col. 1110. La même expression se retrouve dans la lettre du pape Corneille à Fabius d'Antioche rapportée par Eusèbe, *H. E.*, VI, 43, *P. G.*, t. XX,

col. 624; elle deviendra plus tard d'un usage courant pour désigner l'onction faite avec le chrême au front des confirmands. Cf. Ambroise, *De myster.*, VII, 42, *P. L.*, t. XVI, col. 402; Prudence, *Psychomach.*, *P. L.*, t. LX, col. 50; Paulin de Nole, *Epist. ad Delphin.*, X, 3, *P. L.*, t. LXI, col. 189; Léon le Grand, *Serm. in nativit. Dom.*, IV, 6, *P. L.*, t. LIV, col. 207; Théodoret, *In Cantic.*, I, 1, *P. G.*, t. LXXXI, col. 60; *Hæret. fabul. comp.*, III, 5, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 407, où il convient de souligner l'expression : τὸ πανάγιον χρῖσμα.

Le IVe siècle est riche en documents ecclésiastiques qui exaltent particulièrement la vertu du chrême. Optat de Milève, *De schism. donat.*, VII, 3, *P. L.*, t. XI, col. 1089, déclare que l'huile chrismale doit au nom du Christ, en même temps que son nom, la suavité de ses salutaires effets. Saint Pacien de Barcelone, *Ad Sympron.*, I, 6, *P. L.*, t. XIII, col. 1057, en fait remonter aux apôtres l'institution, *totumque id ex apostolis jure defluit.* Le chrême est appelé l'onguent du Saint-Esprit, *Spiritus Sancti unguenta, ibid.*, II, 7, *P. L.*, t. XIII, col. 1062; la confirmation reçoit dès lors le nom de sacrement du chrême, *chrismatis sacramentum. Serm. de bapt.*, 6, *P. L.*, t. XIII, col. 1093. Saint Ambroise, *De myster.*, VI, 22, *P. L.*, t. XVI, col. 398, salue dans le chrême l'huile de la grâce, celle qui fait les rois et les prêtres. Saint Cyrille de Jérusalem célèbre éloquemment à plusieurs reprises le chrême mystique, τὸ μυστικὸν χρῖσμα. Ce n'est pas une huile vulgaire, mais bien un don du Christ, Χριστοῦ χάρῖσμα, empreint d'une énergie divine, analogue en quelque manière au pain eucharistique et qui nous vaut, avec notre titre de chrétiens, la force de rester dignes de ce nom. *Cat. myst.*, III, 21, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1092. Par lui, nous devenons des christs. *Ibid.*, col. 1088. Saint Basile invoque expressément l'origine apostolique du saint chrême, discrètement manifestée, à défaut de textes formels, par le témoignage de la liturgie traditionnelle. *De Spir. Sanct.*, 27, *P. G.*, t. XXXII, col. 188.

La vénération de l'Église pour le chrême est attestée par les documents conciliaires de l'époque : le concile de Laodicée, tenu vers 370, emploie les expressions de saint chrême, τῷ ἁγίῳ χρίσματι, chrême supracéleste, χρίσματι ἐπουρανίῳ. Can. 7, 8. Mansi, *Concil.*, t. II, col. 556. Les Pères du IIe concile œcuménique de Constantinople, en 381, se servent d'une expression analogue, τῷ ἁγίῳ μύρῳ. Can. 7. Mansi, t. III, col. 564; cf. Goar, *Euchologion sive rituale Græcorum*, n. 31, Paris, 1647, p. 368. Voir aussi les IIe et IIIe conciles de Carthage, en 390 et 398, can. 3, et le concile de Tolède en 398, can. 20, Mansi, t. III, col. 693, 869, 1002.

La doctrine traditionnelle de l'Église est dès lors indubitablement fixée, et vainement les théologiens protestants de la première heure ont essayé d'infirmer ces textes d'une si lumineuse précision, soit en révoquant en doute leur authenticité, soit en leur attribuant un sens purement métaphorique. Cf. Chemnitz, *Examen concilii Tridentini*, Francfort, 1578, part. II, p. 65; Daillé, *De duobus Latinorum ex unctione sacramentis*, l. II, 21, 24, Genève, 1659, p. 247, 278 sq.

Au reste les documents du Ve siècle et des âges suivants confirment ces données d'une manière éclatante. Après le poète Prudence qui mentionne comme une institution commune à toute la chrétienté le chrême éternel, *chrisma perenne, Psychomach.*, *P. L.*, t. LX, col. 50; *Cathem.*, VI, *ante somnum*, *P. L.*, t. LIX, col. 554, un témoignage décisif du pape Innocent Ier rappelle que l'usage du chrême est dans la tradition de l'Église. *Epist.*, XXV, *ad Decent.*, III, 6, *P. L.*, t. XX, col. 554. Lorsque Calvin écrivait ces mots à l'adresse des catholiques : « D'où prennent-ils l'huile qu'ils appellent de salut? Qui les a enseignez de chercher salut en l'huile et lui attribuer puissance de conforter spirituellement? » *Institution chrétienne* IV, 19, 7, Genève, 1562, p. 914, ignorait-il que telle était la formelle doctrine de saint Augustin et ses textuelles paroles? Pour lui, le chrême est l'huile du Christ, l'huile du salut, *oleum Christi, oleum salutaris, Serm.*, CCLXVI, *in vigil. Pentec.*, 1, 7, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1225, 1229; c'est une huile symbolique, figurative du Saint-Esprit, *Enarrat. in Ps. XLIV*, 19, *P. L.*, t. XXXVI, col. 505; l'huile qui sacre les chrétiens, *Serm. de cataclysmo*, 1, *P. L.*, t. XL, col. 693; dès lors la confirmation est le sacrement du chrême, *sacramentum chrismatis. Contra litter. Petil.*, II, 104, 239, *P. L.*, t. XLIII, col. 342; *In Epist. Jo.*, tr. III, 12, *P. L.*, t. XXXV, col. 2004. Saint Léon le Grand célèbre aussi le chrême du salut destiné à fournir le sceau de l'éternité, *accepistis chrisma salutis et signaculum vitæ æternæ. Serm.*, IV, *in nativit. Dom.*, 6, *P. L.*, t. LIV, col. 207. Le chrême est appelé encore par Maxime de Turin l'huile de la sanctification, *chrismate, id est oleo sanctificationis. Tract.*, III, *de bapt.*, *P. L.*, t. LVII, col. 778. Salvien de Marseille le déclare inséparable des constitutions ecclésiastiques : c'est le chrême de l'Église, *chrisma ecclesiasticum*, et il nous vient de Dieu au même titre que l'Évangile et le baptême. *De gubernat. Dei*, III, 2, *P. L.*, t. LIII, col. 58. Outre le pseudo-Ambroise, *De sacramentis*, III, 2, *P. L.*, t. XVI, col. 454, voir aussi Jean Diacre, *Epist. ad Senar.*, 6, *P. L.*, t. LIX, col. 403.

En Orient, même unanimité dans les affirmations de la doctrine et les louanges de la piété. Théodoret voit dans le chrême un sceau royal, l'emblème de la grâce. *In Cantic.*, 4, *P. G.*, t. LXXXI, col. 60. Les *Constitutions apostoliques* l'appellent l'huile sainte, la force des confesseurs. *Constit. apost.*, III, 16, 17, *P. G.*, t. I, col. 797, 800. Dans les *Canons d'Hippolyte*, dans les *Canons des Égyptiens* et dans le *Testament de N.-S.*, il reçoit le nom de chrême de l'eucharistie, *chrisma* εὐχαριστίας. *Die Canones Hippolyti*, can. 134, dans Achelis, *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts*, Leipzig, 1891, p. 98; Rahmani, *Testamentum D. N. J. Christi*, Mayence, 1899, p. 128; *Die Ægyptische Kirchenordnung*, dans Achelis, *op. cit.*, p. 99. Par l'interprétation symbolique dont il relève la liturgie sacramentelle du saint chrême, ἡ θειοτάτη τοῦ μύρου τελετουργία le pseudo-Denys clôt poétiquement le cycle de ces considérations déjà très empreintes de mysticisme et s'élève aux plus hautes contemplations sur ce merveilleux instrument des divines opérations, τοῦ θείου μύρου. *De eccles. hier.*, IV, 10; V, 1, *P. G.*, t. III, col. 481, 500.

Il serait superflu de citer tous les témoignages qui reproduisent ultérieurement ces données ou qui les commentent. Les uns se contentent de mentionner le fait de l'institution du chrême ou de rappeler succinctement la doctrine ou les prescriptions de l'Église. Ainsi S. Avit de Vienne, *Epist.*, XLI, *ad Clodovæum*, *P. L.*, t. LIX, col. 258; Primasius d'Adrumète, *In Epist. II ad Cor.*, 1, *P. L.*, t. LXVIII, col. 557; S. Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, II, 31, *P. L.*, t. LXXI, col. 227; *De glor. martyr.*, I, 41, col. 742; S. Isidore de Séville, *Etymol.*, VI, 19, 50, *P. L.*, t. LXXXII, col. 256; S. Bède le Vénérable, *In Lucæ Evang.*, VI, 22; *Supra Act. apost.*, 8, *P. L.*, t. XCII, col. 602, 961; Leidrade de Lyon, *De sancto bapt.*, 7, *P. L.*, t. XCIX, col. 863; Jessé d'Amiens, *Epist. de bapt.*, *P. L.*, t. CV, col. 790, 791; Amalaire de Trèves, *Epist. de cærem. bapt.*, *P. L.*, t. XCIX, col. 898; Paschase Radbert, *De corp. et sang. Dom.*, 3, *P. L.*, t. CXX, col. 1275; Bertrand de Corbie, *Contra Græcor. oppos.*, IV, 7, *P. L.*, t. CXXI, col. 334; Théodulphe d'Orléans, *De ordine bapt.*, 17, *P. L.*, t. CV, col. 235; les épîtres pseudo-isidoriennes, *Epist. Fabiani ad omnes episc.*, *P. L.*, t. CXXX, col. 155; S. Pierre Damien, *Serm.*, I, *de dedicat. eccl.*, *P. L.*, t. CXLIV, col. 898.

D'autres s'appliquent surtout à mettre en relief les symboles mystiques. Tels S. Isidore de Séville, *De offic. eccles.*, II, 26, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 823 sq.; S. Éloi,

Homil., VIII, *in die cœnæ Dom.*, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 623; S. Bède le Vénérable, *In Cantic.*, II, *P. L.*, t. XCI, col. 1097; Raban Maur, *De instit. cleric.*, I, 28. *P. L.*, t. CVII, col. 313 sq.; *De universo,* VI, 11, *P. L.*, t. CXI, col. 135; Rupert, *De div. offic.*, V, 16, *P. L.*, t. CLXX, col. 140. L'allégorie a parfois la part un peu large dans ces considérations où la fantaisie pouvait être si aisément amenée à jouer son rôle, comme on peut le voir par le commentaire d'Apponius sur le *Cantique des cantiques,* où le beurre symbolise le saint chrême et pour d'étranges raisons. *In Cantica canticorum,* Rome, 1843, p. 12. Mais ces superfétations, d'ailleurs assez rares, n'enlèvent rien à la valeur des attestations portant sur la foi ou sur les institutions ecclésiastiques. Celles-ci se trouvent consignées en formules rigides dans les décisions conciliaires du temps : IIe concile de Séville, en 619, can. 7, Mansi, t. X, col. 559; IVe concile de Tolède, en 633, can. 57, Mansi, col. 633; concile de Meaux, en 845, can. 46, Mansi, t. XIV, col. 830; concile de Rouen, en 1072, can. 7, Mansi, t. XX, col. 37. Il convient d'indiquer aussi, pour être complet, dans la législation civile, les *Capitulaires* de 769, cap. I, 3; de 799, cap. 3; de 813, cap. I, 17, dans Baluze, *Capitularia regum Francorum,* Paris, 1780, col. 192, 327, 504. Enfin les éclaircissements les plus circonstanciés sont fournis par les ouvrages liturgiques, par les *Sacramentaires* gélasien et grégorien, *Sacram. gelas.*, I, 40, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1099; *Liber sacramentorum, P. L.*, t. LXXVIII, col. 82; par l'*Ordo romanus X, P. L.*, t. LXXVIII, col. 1009 sq.; par l'auteur du livre *De divinis officiis, De sabb. sancto vigil. Paschæ,* 19, *P. L.*, t. CI, col. 1218. Voir aussi dans les *Acta vetera* attribués à Jean de Rouen, la *Benedictio chrismatis, P. L.*, t. CXLVII, col. 127 sq.

Les scolastiques se contentèrent de recueillir dans ces textes épars l'essentiel de la doctrine, sans chercher aucunement à l'enrichir d'une idée nouvelle : ils s'inspirent principalement des enseignements d'Isidore de Séville et de Bède le Vénérable. Rupert, *De div. offic.*, V, 16, *P. L.*, t. CLXX, col. 140 sq.; Honorius d'Autun, *Gemma aurea,* III, 80, *P. L.*, t. CLXXII, col. 663 sq.; Arnaud de Bonneval, *De card. operibus Christi,* VIII, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 1653 sq. Ces données sont réduites en formules plus concises encore par Hugues de Saint-Victor. *De sacram.*, II, 7, 1; 15, 1, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 459, 577; Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. VII, XXIII, Anvers, 1757, p. 453, 512; Bandini, *Sent.*, l. IV, dist. XXII, *P. L.*, t. CXCII, col. 1102.

Peu à peu s'était posée distinctement la question de l'institution divine du saint chrême. Burchard de Worms et avec lui les anciens canonistes n'avaient pas hésité à attribuer à cette institution une origine purement ecclésiastique. Vitasse, *De confirmatione,* part. I, q. II, a. 3, dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. XXI, col. 768. Les premiers scolastiques n'osaient se prononcer ou se prononçaient timidement pour l'institution divine. Hugues de Saint-Victor, *De sacram.*, II, 7, 1, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 459; *Die Sentenzen Rolands,* édit. Gietl. Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 213. Mais au siècle suivant, les opinions sont catégoriquement formulées. Alexandre de Halès fait remonter au concile de Meaux, tenu en 845, l'origine du chrême, en vertu d'une inspiration de l'Esprit-Saint. *Spiritus Sancti instinctu in concilio Meldensi. Summa,* part. IV, q. IX, m. I, Cologne, 1622, p. 198. D'autres, cités par Jean Bacon, se prononçaient plutôt pour le concile d'Orléans. *Commentum super IV librum Sententiarum,* dist. VII, q. I, ad 1um, Paris, 1485, fol. 79. Saint Bonaventure, sans préciser davantage, admet également dans ses commentaires l'institution du chrême par l'Église. *Institutum est igitur hoc elementum, Spiritu Sancto dictante, ab ipsis Ecclesiæ rectoribus. In IV Sent.*, dist. VII, a. 1, q. II, Quaracchi, 1889, t. IV, p. 166. Mais dans le *Breviloquium,* part. VI, sect. III, *ibid.*, t. V, p. 268, il revient sur cette assertion pour l'atténuer en déclarant que le Christ a tout au moins insinué cette pratique, *insinuando et initiando.*

La doctrine de saint Thomas sur l'institution des sacrements et sur le rôle sacramentel du chrême dans la confirmation ne pouvait se concilier avec cette théorie. Aussi est-il expressément enseigné dans la *Somme,* IIIa, q. LXXII, a. 4, ad 1um, que l'emploi liturgique du chrême a été imposé par le Christ aux apôtres, bien que les écrits du Nouveau Testament ne mentionnent pas cette institution. Scot, *In IV Sent.*, dist. VII, q. I, n. 2, Lyon, 1639, p. 392, se range à cette doctrine, qui dès lors fut suivie par la plupart des théologiens soit thomistes soit scotistes. Le *Catéchisme du Concile de Trente, De confirm. sacram.*, 6, Tournai, 1890, p. 161, reproduit les mêmes déclarations, et il invoque à l'appui l'autorité des Pères et en premier lieu du pape Fabien qui rapporte au Christ lui-même l'institution du saint chrême. *Apostolos chrismatis confectionem a Domino accepisse... testatus est.* Suarez, *De confirm.*, disp. XXXIII, sect. I, n. 6 sq., édit. Vivès, t. XX, p. 635 sq., ajoute que cette doctrine est de foi, en vertu de la croyance universelle et constante de l'Église attestée par les Pères des premiers siècles, et par les définitions du concile de Florence et du concile de Trente. Mais il est avéré aujourd'hui que les textes invoqués de saint Denys l'Aréopagite, du pape Fabien, de saint Cyprien, *Serm. de unctione chrismatis,* de saint Grégoire le Grand, *In Cantic.*, 1, sont apocryphes et d'une époque relativement récente. Le concile de Trente, en attribuant une vertu salutaire au chrême sacré de la confirmation, *sacro confirmationis chrismati,* n'a rien défini touchant son origine, et le décret d'Eugène IV *pro Armenis,* Denzinger, *Enchiridion,* n. 392, laisse intacte la question dogmatique de l'institution divine du saint chrême. On peut la discuter encore. Même si le concile de Florence avait défini que l'huile chrismale est la matière du sacrement de confirmation, on ne pourrait encore inférer de là que l'institution du chrême par le Christ lui-même soit une doctrine de foi. Quoi qu'il en soit, on n'arrive pas à prouver que le pape Eugène IV ait eu l'intention de définir une question jusque-là discutée dans l'École, comme le prouvent suffisamment les discussions théologiques soulevées aussitôt par ce décret. Cf. Vitasse, *Tract. de confirmatione,* part. I, q. II, a. 2, dans le *Cursus theol.* de Migne, t. XXI, col. 767.

Cependant la doctrine qui fait remonter jusqu'aux apôtres et au Christ lui-même l'institution du chrême a pour elle les plus graves autorités, et la longue série des textes signalés plus haut se résume en quelque sorte dans ces deux canons, aux formules diverses, des conciles de Mayence, en 1549, et de Bourges, en 1584. *Hoc sacramentum... sub ipsis temporibus apostolorum ex eorumdem traditione adhibita chrismatis unctione cœpisse conferri.* Ier concile de Mayence, I, can. 18, dans Labbe, *Sacros. conc.*, t. XIV, p. 676. *Nemo dicat chrismatis confectionem ab alio quam a Christo institutam esse.* Concile de Bourges, XX, can. 2, *ibid.*, t. XV, p. 1088. La plupart des théologiens modernes admettent que l'institution du saint chrême a pour auteur le Christ lui-même, mais sans faire de cette question une question de foi. Nepefny, *Das Sacrament der Firmung,* Breslau, 1847, p. 27 sq.; Janssens, *La confirmation,* Lille, 1888, p. 101; Heimbucher, *Die heilige Firmung,* Augsbourg, 1889, p. 61 sq.; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ,* Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. VI, p. 210.

La doctrine protestante de la justification par la foi et de l'inutilité des pratiques extérieures ne pouvait se concilier avec les données traditionnelles de l'Église catholique attestant la vertu surnaturelle de l'huile chrismale. En 1520, Luther révoque en doute l'efficacité des saintes huiles. *Von der Babylonischen gefenknuss*

der Kirchen, s. d. s. l., *von der Firmung; von dem Sacrament der letsten Œlung*, part. III. Bientôt les luthériens ne voient plus dans le saint chrême qu'un produit abominable de la superstition romaine, et dans la consécration du jeudi-saint qu'une incantation ridicule. Chemnitz a résumé tous leurs griefs dans sa dissertation sur le sacrement de confirmation. *Examen concilii Tridentini*, Francfort, 1578, p. 57-70. Avec une violence de langage plus accentuée, les calvinistes renouvelèrent les mêmes attaques. « Langue sacrilège, écrit Calvin, oses-tu opposer au sacrement de Christ, de la graisse infecte seulement de la puanteur de ton haleine et charmée par quelque murmure de parole ? » *Institution de la religion chrestienne*, IV, 9, 5, Genève, 1562, p. 916. Jean Daillé mit son érudition au service de ces polémiques ardentes dans un ouvrage dont les calvinistes français se font grand honneur : *De duobus Latinorum ex unctione sacramentis confirmatione et extrema, ut vocant, unctione disputatio*, Genève, 1659. Il se réclame des albigeois et des vaudois qui rejetaient comme une institution purement humaine les onctions d'huile et de chrême. Mais il est difficile de contrôler ces assertions, d'ailleurs vraisemblables. Contre tous ces hérétiques, le concile de Trente a formulé cette condamnation : *Si quis dixerit injuriosos esse Spiritui Sancto eos, qui sacro confirmationis chrismati virtutem aliquam tribuant, anathema sit. De confirmatione*, can. 3, Denzinger, *Enchiridion*, n. 754.

II. ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS. — 1° *Huile*. — L'huile constitue la substance fondamentale du saint chrême, et par là il faut entendre, suivant l'acception propre et obvie du mot ἔλαιον, *oleum*, l'huile d'olives à l'exclusion de toute autre, de même que pour le baptême et l'eucharistie on ne peut employer validement que de l'eau naturelle et du pain de froment. La tradition de l'Église n'a jamais varié sur ce point.

L'emploi de l'huile d'olives dans le culte religieux et pour les consécrations liturgiques remonte à la plus haute antiquité. Jacob consacre ainsi la pierre sur laquelle il avait vu en songe l'échelle mystérieuse : il y répand l'huile de l'olivier. Gen., XXVIII, 18. Dans la liturgie mosaïque, l'huile sainte qui servait à l'onction du grand-prêtre et de tous les élus du sacerdoce, était constituée par de l'huile d'olives très pure et différents aromates, Exod., XXV, 6; elle portait le nom d'huile de l'onction, *šémén hammišḥâh*, et ne pouvait servir aux usages profanes. Exod., XXX, 30; Lev., VIII, 12. Le souvenir de l'huile versée sur la tête d'Aaron au jour de son sacerdoce, Exod., XXIX, 7, est invoqué glorieusement dans le Ps. CXXXIII (Vulgate, CXXXII), 2, comme terme de comparaison, et les Pères de l'Église, à propos du saint chrême, y font des allusions fréquentes. Cf. Tertullien, *De bapt.*, 7, *P. L.*, t. I, col. 1206; S. Ambroise, *De mysteriis*, VI, 29, *P. L.*, t. XVI, col. 398; S. Augustin, *Contra litter. Petil.*, II, 104, 239, *P. L.*, t. XLIII, col. 342. C'était aussi d'une huile sacrée que l'on oignait la tête des rois à la cérémonie du sacre, I Reg., X, 1; XXI, 1, 13; il est vraisemblable qu'elle ne différait pas essentiellement, par ses composants, de l'huile de l'onction. Sacchus, *Sacrorum elæochrismaton myrothecium*, Rome, 1625, t. III, p. 575.

Conformément à cette tradition l'Église a toujours et exclusivement employé l'huile d'olives dans la confection du saint chrême, comme en témoignent les plus anciens documents. Théophile d'Antioche, *Ad Autolyc.*, I, 12, *P. G.*, t. VI, col. 1041; Tertullien, *Adv. Marcion.*, I, 14, *P. L.*, t. II, col. 262; Cyprien, *Epist.*, LXX, *ad Januar.*, 2, *P. L.*, t. III, col. 1040; Optat de Milève, *De schism. donat.*, VII, 3, *P. L.*, t. XI, 1089 sq.; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat. mystag.*, III, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1089; S. Basile, *De Spir. Sancto*, 27, *P. G.*, t. XXXII, col. 188; *Constitutions apostoliques*, III, 16, *P. G.*, t. I, col. 797. On fait ressortir l'analogie qui existe entre les propriétés de l'huile d'olives et les dons du Saint-Esprit dont le chrême est l'emblème.

Bède le Vénérable explique avec précision que nulle autre espèce d'huile, pas plus l'huile de noix que l'huile d'amandes, ne pourrait servir à la confection du chrême, parce que seule l'huile d'olives est proprement de l'huile; c'est aussi l'huile communément employée et celle qui exprime le mieux les propriétés de l'Esprit-Saint. *In Cantic.*, II, *P. L.*, t. XCI, col. 1097. L'auteur du *De div. offic.*, *De sabb. sancto vig. Paschæ*, *P. L.*, t. CI, col. 1205, ajoute que l'on doit veiller à ce que cette huile soit très pure, *ex oleo mundissimo*. Lorsque les partisans de Photius rédigèrent leurs dix chefs d'accusation contre l'Église romaine, le cinquième grief reprochait aux Latins de se servir de l'eau de rivière pour la confection du saint chrême. Au nom de tous les évêques de Gaule, Bertrand de Corbie réfute vivement cette calomnie et atteste que les Latins emploient à cet effet le jus de l'olive, *olivæ liquore*, comme les Grecs eux-mêmes et toutes les Églises du Christ. *Contra Græcor. oppos.*, IV, 7, *P. L.*, t. CXXI, col. 334. Dans sa lettre à Hincmar de Reims et à tous les évêques des Gaules, le pape Nicolas Ier avait protesté déjà contre une pareille imputation. *Epist.*, CLII, *ad Hincmar.*, *P. L.*, t. CXIX, col. 1155.

D'autre part, le pape Grégoire VII, ayant appris que les Arméniens se permettaient de remplacer l'huile par le beurre, signale aussitôt, pour le condamner, ce grave abus. *Registrum*, VII, 1, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 571 sq. Au reste, la pratique des Églises orientales n'a pas varié sur ce point, si ce n'est peut-être dans l'Église arménienne. La nouvelle qui avait ému Grégoire VII était sans doute controuvée. Toutefois, dans la conférence qu'il eut en 1170 avec Nersès, patriarche général des Arméniens, le moine grec Theorianos s'étonne que celui-ci ait osé autoriser officiellement l'emploi de l'huile de sésame pour remplacer l'huile d'olives dans la confection du saint chrême. De cette irrégularité pardonnable et légère, qui n'entache point à ses yeux la validité de la bénédiction chrismale, Nersès s'excuse doucement en alléguant une ancienne coutume et la rareté de l'huile d'olives dans ces régions montagneuses. Theorianos, *Disputatio I*, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 192. Mais ce fait est isolé, et les Syriens comme les Grecs ont souvent reproché aux Arméniens, comme un sacrilège, cette innovation qui relève plutôt de l'ignorance. Denzinger, *Ritus Orientalium*, Wurzbourg, 1863, t. I, p. 53. En Occident, aucun théologien n'a jamais contesté que l'huile d'olives fût indispensable à la validité du chrême et aucune pratique contraire n'a motivé les déclarations officielles de l'Église à ce sujet. Cependant, même avec les réserves qu'il convient d'apporter touchant l'emploi liturgique du baume, et que nous allons signaler, cette nécessité se déduit aisément des paroles d'Innocent III, c. *Cum venisset, De sacra unctione. Decret.*, l. I, tit. XV, c. I, § 2, et du décret d'Eugène IV *pro Armenis* qui détermine la confection du chrême : *Chrisma confectum ex oleo et balsamo.* Denzinger, *Enchiridion*, n. 592.

2° *Baume*. — On ne voit pas, par les documents sacrés, que le baume ait joué, comme l'huile, un rôle important dans la liturgie mosaïque, et son emploi dans le culte chrétien paraît constituer plutôt une innovation que l'héritage antique d'une tradition vénérée. Les Orientaux ont pourtant connu de tout temps cette substance résineuse et odorante qu'on extrait par incision de certains arbres, tels que le lentisque, le baumier de Galaad, et autres végétaux aromatiques; ils s'en servaient dans différentes mixtures pour la toilette et aussi comme médicaments. Le baume de Judée à qui les Grecs réservaient le nom particulier de ὀποβάλσαμος, était le plus célèbre : on le demandait surtout aux cultures de Jéricho et d'Engaddi. Josèphe, *Ant. jud.*, IX, I,

2, XIV, iv, 1, édit. Didot, t. i, p. 333, 529. Mais il est remarquable que le mot ne se rencontre pas dans la Bible, si ce n'est dans la Vulgate, Eccli., xxiv, 20, où le terme générique ἀσπάλαθος désignant toute espèce d'aromates, est rendu par *balsamum*. Il est probable, toutefois, que le mot *beśâm*, Cant., v, 1, signifie le baume, proprement dit. Voir Baume, dans le *Dictionnaire de la Bible,* de M. Vigouroux, t. i, col. 1517. Quoi qu'il en soit, l'huile de l'onction, qui est devenue en quelque sorte notre chrême liturgique, suivant la remarque de saint Ambroise, *De myster.*, vi, 9, *P. L.*, t. xvi, col. 398, ne contenait comme parfums que des aromates différents du baume : la myrrhe franche, le cinnamome, le roseau aromatique et la casse. Exod., xxv, 6; xxx, 23-24.

Le Nouveau Testament mentionne l'huile employée par les apôtres, Jac., v, 14, mais il n'est nulle part question du baume. Les plus anciens textes des Pères se rapportant au saint chrême ne signalent également que l'huile, sans la moindre allusion à l'usage du baume. S. Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, i, 12, *P. G.*, t. vi, col. 1041; Tertullien, *Adv. Marcion.*, i, 14, *P. L.*, t. ii, col. 262; S. Cyprien, *Epist.*, lxx, *ad Januar.*, 2, *P. L.*, t. iii, col. 1040; édit. Hartel, t. ii, p. 768; S. Augustin, *De bapt.*, v, 20, 27, *P. L.*, t. xliii, col. 190; *Serm. de catacl.*, i, 1, *P. L.*, t. xl, col. 693; *Enarr. in Ps.* xliv, n. 19, *P. L.*, t. xxxvi, col. 505; *Serm.*, ccxxvi, *ad infantes, P. L.*, t. xxxviii, col. 1100. Dans son traité contre Parménien, saint Optat paraît plutôt exclure la présence du baume dans le chrême. Il déclare en effet que l'huile avant d'être consacrée est telle qu'elle sort du pressoir, absolument simple, et que toute sa suavité lui vient du nom de Jésus-Christ. *Oleum antequam a vobis conficiatur tale est quale natum est; confectum, suavitatem ex nomine Christi accipere potest... Oleum enim simplex est. De schism. donat.*, ii, 7, *P. L.*, t. xi, col. 1089 sq. Le P. Morin a cru reconnaître au contraire dans ce passage une allusion à l'arôme balsamique et à une mixture faite par l'évêque. *Opera posthuma,* p. 33 sq. Mais le mot *suavitas* s'applique naturellement aux propriétés de l'huile; il est pris d'ailleurs dans un sens spirituel. Le mot *confectum* n'indique pas nécessairement par lui-même un mélange opéré; il s'entend très bien ici d'une simple consécration.

Si l'on excepte les indications conjecturales que peut fournir le texte cité plus haut de saint Irénée, *Cont. hær.*, i, 21, 23, *P. G.*, t. vii, col. 664, les premiers documents qui attestent l'emploi du baume dans la confection du chrême remontent, pour l'Église latine, au vie siècle seulement. Saint Grégoire de Tours, *De glor. mart.*, i, 41, *P. L.*, t. lxxi, col. 742, parle de l'onction chrismale comme d'une onction balsamique chez un martyr du temps de Dioclétien, *ablutus et balsamo unctus.* Mais ce trait est emprunté au poème de Prudence, *Apotheosis,* v. 487, *P. L.*, t. lix, col. 963, dont le texte porte simplement ces mots : *lotus et unctus,* l'interprétation de saint Grégoire est toutefois une preuve que l'emploi du baume dans le chrême passait déjà pour un usage ancien au vie siècle. Un texte peu connu d'Arator, *De Act. apost.*, *P. L.*, t. lxviii, col. 90, en fournirait au besoin une nouvelle attestation :

> Divinus commendat odor, cum desuper unctos
> Abluit internus Christi de nomine chrisma.

Et l'on voit en effet par les actes du IIIe concile de Braga, en 572, que l'Église commençait à réglementer cet usage. Comme le baume était rare à cette époque et d'un prix élevé, les évêques avaient coutume d'exiger de chaque paroisse un *triens* par manière de rétribution pour le baume employé à la confection du saint chrême. Le 4e canon du concile prohibe désormais cette pratique mercantile. Mansi, t. ix, col. 839. Les premiers livres liturgiques formuleront bientôt les prescriptions relatives à la consécration du chrême. Sans parler du texte prétendu de saint Grégoire le Grand, *In Cantic.*, i, 34, *P. L.*, t. lxxix, col. 493 : *Balsamum cum oleo pontificali benedictione chrisma efficitur,* texte qui fait défaut dans quelques manuscrits et qui appartiendrait d'ailleurs à un ouvrage vraisemblablement apocryphe, les Sacramentaires gélasien et grégorien signalent l'adjonction du baume à l'huile du chrême. Le premier ne fait qu'une allusion à la vertu du chrême destiné à combattre la corruption de la nature et à embaumer de son odeur les temples de Jésus-Christ, mais l'allusion est transparente. *Sacram. gelas.*, i, 40, *P. L.*, t. lxxiv, col. 1099. Le Sacramentaire grégorien est très explicite : l'évêque doit prendre du baume et le mêler à l'huile, *accepto balsamo et commiscitato cum oleo. Liber sacr., De bened. chrism.*, *P. L.*, t. lxxviii, col. 82. Il est à remarquer que le saint chrême, dans les deux Sacramentaires, se distingue de l'huile des infirmes. L'*Ordo* romain distingue l'huile des exorcisés, l'huile des infirmes et le chrême où le baume a été mélangé. *Ordo rom. X, P. L.*, t. lxxviii, col. 1009 sq. La liturgie du saint chrême est dès lors fixée dans l'Église latine. Amalaire de Metz mentionne le mélange d'huile et de baume comme une pratique communément observée, *De eccl. offic.*, i, 12, *P. L.*, t. cv, col. 1011, et Bertrand de Corbie atteste que tel est l'usage de l'Église universelle. *Contra Græcor. oppos.*, iv, 7, *P. L.*, t. cxxi, col. 334. Voir aussi Théodulphe d'Orléans, *Capitulare, P. L.*, t. cv, col. 221; l'auteur du *De divin. offic., De sancto bapt.*, 7, *P. L.*, t. xcix, col. 863; Rupert, *De divin. offic.*, v, 16, *P. L.*, t. clxx, col. 140. Enfin, Hugues de Saint-Victor fournit la formule traditionnelle que tous les scolastiques reproduiront : *Chrisma ex oleo et balsamo conficitur. De sacram.*, ii, 7, *P. L.*, t. clxxvi, col. 459. En même temps que la chose, le terme lui-même était fixé. Bien que l'oraison consignée dans le Sacramentaire gélasien pour la bénédiction de l'huile des infirmes emploie à ce propos le mot *chrisma,* l'usage ne tarde point à prévaloir de réserver au mélange d'huile et de baume le nom du chrême, à l'exclusion des autres saintes huiles. Comme le remarque le vieux maître Bandini, à une huile plus sainte il fallait un nom plus saint, et c'est parce qu'il exprime mieux cette surabondance de la grâce, que le mot chrême a perdu sa signification générique pour revêtir un sens absolument particulier. *Privilegio enim abundantioris gratiæ generale nomen sibi vindicat proprium. IV Sent.*, dist. XXII, *P. L.*, t. cxcii, col. 1102.

Les Églises orientales, si l'on excepte les nestoriens, emploient également le baume dans la confection du saint chrême, en même temps qu'une foule d'autres parfums. Denzinger, *Ritus Oriental.*, p. 51 sq. Les eucologes mentionnent environ quarante espèces d'aromates : canelle, essences de fleurs, ambre, bois d'aloès, clous de girofle, noix muscades, spica nardi, roses rouges d'Irak, sans compter quantité d'herbes inconnues « dont le nom ne se rencontre même pas dans les lexiques ». *Benedicti XIV bullarium*, Rome, 1751, t. iv, p. 169. Voir le rituel byzantin dans Goar, *Euchologium*, p. 638 sq. Des traités complets réglaient tous les détails de la confection du χρίσμα et la préparation, qui durait presque tout le temps du carême, était faite avec un grand cérémonial d'oraisons par les prêtres, comme jadis dans les monastères la confection du pain et du vin d'autel. Janssens, *La confirmation,* p. 105; Kraus, *Real-Encycl.*, t. i, p. 213. Ce composé porte le nom de μύρον et l'Église romaine lui reconnaît encore toutes les vertus du saint chrême, pourvu que la quantité d'huile mêlée de baume reste prépondérante. Benoît XIV, Constit. *Ex quo primum,* dans le *Bullaire, loc. cit.*, p. 169.

L'antiquité de cette huile odoriférante est attestée par des documents décisifs. Le IIe concile œcuménique de Constantinople, en 381 la mentionne en ter-

mes formels et avec vénération, τῷ ἁγίῳ μύρῳ. Can. 7, dans Mansi, t. III, col. 564. Saint Cyrille de Jérusalem, que Chemnitz appelle pour cette raison « le principal patron du chrême papal ». *Examen concil. Trident.*, part. II, p. 65, a consacré au μύρον une de ses plus remarquables institutions catéchétiques. *Cat. mystag.*, III, *P. G.*, t. XXIII, col. 1089 sq. Les Constitutions apostoliques lui donnent indifféremment le nom d'huile sainte ou d'onguent aromatique, τῷ ἁγίῳ ἐλαίῳ, τῷ μύρῳ. *Const. apost.*, III, 16, *P. G.*, t. I, col. 797. Pour Théodoret, le μύρον est pénétré de l'Esprit, τοῦ πνευμάτικοῦ μύρου; il confère par son empreinte un caractère royal. *In Cant.*, I, 1, *P. G.*, t. LXXXI, col. 60. Les plus anciens eucologes renferment l'office de l'onguent sacré, 'Ακολουθία τοῦ ἁγίου μύρου. Goar, *Euchologium*, p. 618. Voir aussi le pseudo-Justin, *Quæst.*, CXXXVI, *ad orthod.*, *P. G.*, t. VI, col. 1389; surtout le pseudo-Denys, qui transmet de précieux renseignements liturgiques sur la composition symbolique du chrême oriental, ἡ τοῦ μύρου συμβολικὴ σύνθεσις. *De eccles. hier.*, IV, 4, *P. G.*, t. III, col. 480. Cf. l'article du P. Stiglmayr, *Die Lehre von den Sacramenten nach Ps. Dionysius,* dans la *Zeitschrift für katholische Theologie,* 1898, t. XXII, p. 282-291.

Le baume dont on se servait dans les deux Églises était le baume de Judée ou de Galaad, qui abondait autrefois en Palestine, et aussi en Égypte près du Caire, mais qu'on ne retrouve plus guère aujourd'hui que dans l'Arabie heureuse, aux environs de Médine et de la Mecque. Béde le Vénérable signale expressément cette coutume de n'employer dans la confection du chrême que le baume d'Engaddi. *In Cant.*, II, *P. L.*, t. XCI, col. 1097. C'était le baume par excellence, le seul communément désigné sous le nom de *balsamum*. L'auteur du *De divin. officiis* remarque à son tour que l'Église ne se sert que d'un baume de choix, *ex optimo balsamo. De sabb. sanct. vigil. Pasch.*, 19, *P. L.*, t. CI, col. 1205. L'emploi de ce baume devait être coûteux, puisque pendant plusieurs siècles les conciles ont dû renouveler la défense imposée aux évêques d'exiger des prêtres ou des fidèles une rétribution qui leur permît de couvrir les frais de l'achat annuel de baume; mais les fidèles sont invités à venir d'eux-mêmes en aide aux évêques. Cf. IIIe concile de Braga, can. 4; IIe de Chalon, can. 16; de Meaux, can. 45, dans Mansi, t. IX, col. 839; t. XIV, col. 97, 829. De plus, comme cette substance était rare, il devenait difficile parfois de renouveler la provision paschale. Telle est du moins la raison alléguée dans la lettre du pseudo-Fabien par certains évêques grecs pour s'excuser de ne point procéder chaque année à la consécration du saint chrême. *Epist. ad omnes episc.*, *P. L.*, t. CXXX, col. 154. Aussi, au XVIe siècle, lorsque Monardès de Séville, à la suite des découvertes faites par les Espagnols dans les Indes orientales, eut importé en Europe le baume des Indes ou du Pérou, produit du *Mirospermum perniferum,* les papes Paul IV et Pie V autorisèrent au même titre que le baume de Judée, dans la confection du chrême, l'emploi de l'aromate nouveau. Une once de ce baume se vendait à Rome jusqu'à cent ducats. Pellicia, *De christian. Eccl. politia,* Bassano, 1782, t. I, p. 43; Kraus, *Real-Encycl.*, t. I, p. 213.

Vu sa rareté, son prix dispendieux et la difficulté d'acquérir cette substance pure de toute altération, les théologiens se sont demandé de bonne heure si le baume était un composant essentiel du saint chrême. Les anciens scolastiques répondaient affirmativement. Alexandre de Halès, *Summa,* IIIa, q. IX, m. I, Cologne, 1622, p. 199; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. VII, a. 1, q. II, Quaracchi, 1889, t. IV, p. 166 sq.; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXII, a. 2, ad 4um. Après le décret d'Eugène IV *pro Armenis,* qui définit le saint chrême un mélange d'huile et de baume, Denzinger, *Enchiridion*, n. 592, Suarez considère comme un point de doctrine définitivement acquis la nécessité d'aromatiser de baume l'huile du saint chrême, et il allègue comme preuve la tradition et la pratique constante de l'Église. *De confirmatione,* disp. XXXIII, sect. I, n. 8, 10, Paris, 1866, t. XX, p. 635 sq. Cette opinion est soutenue également par Beyer, *Tract. de sacram. confirm.*, Anvers, 1658, p. 49 sq., et par Morin, *Opera posthuma,* Paris, 1703, p. 35. Estius, tout en admettant l'institution divine de ce mélange symbolique, car les deux questions sont distinctes, n'ose se prononcer sur son caractère d'absolue nécessité au point de vue de la validité du saint chrême. *In IV Sent.*, dist. VII, § 8, Paris, 1696, t. IV, p. 81 sq. Mais des textes traditionnels précédemment cités il est impossible de conclure avec une certitude suffisante à l'origine apostolique de cet usage et de cette tradition. Quant au terme *unguentum* que l'on trouve dans des documents plus anciens, S. Pacien, *Epist.*, II, *ad Sympron.*, 7, *P. L.*, t. XIII, col. 1062; S. Ambroise, *De myster.*, VI, 29, *P. L.*, t. XVI, col. 398; Prudence, *Psychomachia, P. L.*, t. LX, col. 50, il désigne simplement, de même que *chrisma,* la matière de l'onction, et rien dans les textes allégués n'autorise à l'appliquer restrictivement à l'huile chrismale. Voir l'oraison qui accompagne la bénédiction de l'huile des infirmes dans le Sacramentaire gélasien, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1099, et dans le Sacramentaire grégorien, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 83. D'autre part, le décret d'Eugène IV n'offre nullement les apparences d'une définition dogmatique et, sur ce point particulier de la nécessité du baume pour la confection du chrême, l'opinion commune des théologiens commença précisément, après et malgré le décret pontifical, à se prononcer contre cette nécessité, ainsi qu'en fait foi un texte important de Valentia, *Comment. theol.*, disp. V, q. I, p. II, Venise, 1608, t. IV, p. 1623. *Est autem hæc sententia jam tam illustrium et tam multorum doctorum, ut jure quidem illa secunda contraria vix nunc communis dici possit.* Dans la constitution *Ex quo primum,* du 1er mars 1756, Benoît XIV déclare à son tour que les anciennes controverses scolastiques touchant le saint chrême ne sont point dirimées et que chacun peut suivre à son gré sur ces matières l'opinion qui lui plaît. *Benedicti XIV bullarium,* Rome, 1751, t. IV, p. 169.

L'opinion qui considère le baume comme un élément non essentiel à la constitution du saint chrême est généralement admise aujourd'hui. Elle a trouvé dans le savant continuateur de Vitasse son plus solide défenseur. *Tract. de confirm.*, part. I, q. II, a. 3, § 12, dans le *Cursus theol.* de Migne, t. XXI-XXII, p. 855. Cf. Kraus, *Real-Encycl.*, t. I, p. 211; Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten,* Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 301 sq.; Janssens, *La confirmation,* p. 104. Mais il est hors de doute que le mélange du baume est requis en vertu d'un précepte grave et que l'omission de cette pratique rendrait douteuse la validité de la consécration du chrême. Cf. Lehmkuhl, *Theol. mor.*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. II, p. 68; Pesch, *Prælect. dogm.*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. VI, p. 211.

III. CONSÉCRATION. — 1° *Ministre.* — Dans les Églises orientales comme dans l'Église latine le privilège de consacrer le saint chrême appartient aux évêques. Chez les Grecs, le patriarche de Constantinople s'était avec le temps réservé ce droit, que se sont approprié ensuite les patriarches des Églises dissidentes. Cf. Arcudius, *De concordia Ecclesiæ occidentalis et orientalis in sacramentorum administratione,* II, 11, Paris, 1622, p. 82. C'est de tout temps que la consécration du chrême a été regardée comme une fonction incombant aux seuls évêques. En 390, le IIe concile de Carthage décrète, dans le 3e canon, que la confection du chrême, la consécration des vierges et la réconciliation publique des pénitents sont interdites aux simples prêtres. Mansi, t. III,

col. 693. Il fallut renouveler cette décision, en 398, au IIIe concile de Carthage, can. 3. Mansi, t. III, col. 869. En Espagne, à la même date, le Ier concile de Tolède constate que certains prêtres se permettaient de consacrer le saint chrême, à l'encontre de l'usage presque universel de l'Église, et leur défend d'entreprendre ainsi sur le *droit épiscopal.* Can. 20, Mansi, t. III, col. 1002. Innocent Ier, dans sa lettre à Decentius, rappelle que le chrême employé par les prêtres dans l'onction postbaptismale doit être bénit par l'évêque. Denzinger, *Enchiridion,* n. 60. Mais les abus continuèrent à s'aggraver. Montan, qui présida en qualité d'archevêque de Tolède le IIe concile tenu en cette ville, l'an 535, s'indigne de la présomption inouïe de ces prêtres qui consacrent le chrême, entreprise abominable qui ne s'était jamais vue depuis le commencement de la foi catholique. *Epist.,* I, 2, *P. L.,* t. LXV, col. 52.

A ces condamnations, le IIIe concile de Braga, en 572, dut ajouter une peine sévère, la déposition ecclésiastique. Can. 4, Mansi, t. IX, col. 839. Cette censure fut renouvelée par différents conciles, spécialement contre les chorévêques, au concile de Meaux, en 845, et sanctionnée par plusieurs capitulaires de Charlemagne. Mansi, t. XIV, col. 829; Baluze, *Capitul. reg. Francor.,* Paris, 1780, t. I, col. 327. En 868, le concile de Worms insiste longuement sur cette violation des droits pontificaux. *Hæc omnia illicita esse presbyteris cognoscuntur, quia pontificatus apicem non habent; quæ tamen omnia episcopis auctoritate canonum concedantur.* Can. 8, Mansi, t. XV, col. 871. Dès le début, la liturgie n'était pas moins formelle. D'après les *Constitutions apostoliques,* VII, 42, *P. G.,* t. I, col. 1044, la consécration du chrême est réservée à l'ἀρχιέρευς. Le *Sacramentaire gélasien,* I, 40, *P. L.,* t. LXXIV, col. 1099, le *Sacramentaire grégorien, Liber sacram., P. L.,* t. LXXVIII, col. 82, l'*Ordo romanus X, P. L.,* t. LXXVIII, col. 1009, ne connaissent d'autre consécrateur du chrême que l'évêque. Cf. Amalaire de Metz, *De eccles. offic.,* I, 12, *P. L.,* t. CV, col. 1011; Raban Maur, *De cleric. instit.,* I, 28, *P. L.,* t. CVII, col. 313; Rupert, *De divin. offic.,* V, 16, *P. L.,* t. CLXX, col. 140. Même dans le cas où l'administration du sacrement de confirmation serait permise à un simple prêtre, les prescriptions canoniques spécifient que le chrême employé à cet usage aura été consacré préalablement par l'évêque. Innocent Ier, *Epist.,* XXV, *ad Decent.,* III, 6, *P. L.,* t. XX, col. 554; Innocent III, c. *Cum venisset, De sacra unct.,* dans l'*Instructio pro simplici sacerdote sacramentum confirmationis administrante,* reproduite en appendice dans le *Rituel romain.* Le décret d'Eugène *pro Armenis* prescrit que le chrême soit bénit par l'évêque. *Chrisma confectum ex oleo et balsamo ab episcopo benedictum.* Denzinger, *Enchiridion,* n. 592. Cf. Bingham, *Origines sive antiquitates ecclesiasticæ,* Halle, 1727, t. IV, p. 356-362.

Mais, par délégation, et comme ministre extraordinaire, un simple prêtre pourrait-il opérer validement cette consécration? Saint Thomas, *Sum. theol.,* IIIa, q. LXXII, a. 3, ad 3um, semble réserver exclusivement au Christ ou à l'évêque représentant du Christ dans l'Église le pouvoir de conférer au saint chrême cette consécration spéciale qui en fait l'instrument de la grâce. Suarez adopte cette opinion comme plus probable, en raison des textes conciliaires qui réservent ce droit à l'évêque, comme une prérogative inhérente à la dignité épiscopale. *De confirm.,* disp. XXXIII, sect. II, n. 14, édit. Vivès, t. XX, p. 645. De même Arcudius, *De concordia Ecclesiæ occidentalis et orientalis,* II, 14, Paris, 1626, p. 91; Beyer, *Tract. de sacram. confirm.,* 2, Anvers, 1658, p. 70. Cependant l'opinion contraire était déjà soutenue par Scot, *In IV Sent.,* dist. VII, q. I, Lyon, 1639, p. 391. *Chrisma sanctificatum specialiter ab episcopo, vel ab alio cui talis sanctificatio poterit committi.* Holtzclau, *De sacram. confirm.,* n. 164, dans la *Theologia dogmatica* dite de Wurzbourg, Paris, 1889, p. 255. Les textes des conciles cités plus haut n'ont rien en effet d'absolument exclusif : ils réservent le droit des évêques, sans le déclarer incommunicable. Le Ier concile de Tolède, en 398, constate que de simples prêtres s'étaient permis de consacrer le saint chrême; il se contente de déclarer que désormais les seuls évêques pourront exercer ce ministère. *Placuit ex hac die nullum nisi episcopum chrisma facere.* Can. 20, Mansi, t. III, col. 1002. D'autre part, l'administration du sacrement de confirmation revient aussi de droit divin aux évêques en vertu de leur charge; mais un simple prêtre peut être délégué pour cet office. Dès lors, s'il lui est donné par indult d'administrer le sacrement lui-même, pourquoi ne pourrait-il être investi du pouvoir de procéder à une cérémonie préparatoire, de bénir l'huile de l'onction, simple matière du sacrement? Une telle dispense ne serait pas d'ailleurs, semble-t-il, inouïe dans l'Église. Le diacre romain Jean, dans sa lettre à Senarius, rapporte que l'autorisation de consacrer le chrême a été concédée par plusieurs papes à des prêtres africains. *Epist. ad Senar.,* 8, *P. L.,* t. LXXV, col. 404. Cf. Mabillon, *Musæum italic.,* Paris, 1724, t. I, p. 73. D'après Wadding, le pape Eugène IV concéda également à Fabien de Bachia, lors de son départ pour les Indes, en 1444, la faculté d'administrer le sacrement de confirmation et de consacrer le saint chrême. *Annales ord. fr. minor.,* Rome, 1734, t. XI, p. 209. Benoît XIV relate aussi ces faits, sans se porter garant de leur authenticité; mais il est clair qu'il en admet la donnée comme vraisemblable et que la possibilité d'une dispense ne lui paraît nullement inacceptable. *De synod. diœces.,* VII, 8, Louvain, 1763, p. 70 sq. Toutefois une simpe délégation épiscopale ne serait pas suffisante, du moins aujourd'hui; la plupart des théologiens estiment que le souverain pontife s'est réservé le droit de déléguer à la consécration du chrême non moins qu'à l'administration du sacrement de confirmation. *Théologie de Wurzbourg, loc. cit.,* p. 256. Mais rien n'autorise à penser que le pape ne puisse se dessaisir de ce droit. Cf. Vitasse, *loc. cit.,* col. 873.

2° *Rite.* — Il était naturel que l'huile chrismale affectée aux usages liturgiques les plus saints et destinée à devenir l'instrument de la grâce, reçût une bénédiction spéciale. Dès l'origine, elle revêt un caractère sacré et porte dans les canons des conciles, comme on l'a vu, le nom de saint chrême. Tertullien dit expressément que c'est une huile bénite, *benedicta unctione, De bapt.,* 7, *P. L.,* t. I, col. 1206, et saint Cyprien ajoute qu'elle était sanctifiée sur l'autel, *oleo in altari sanctificato. Epist.,* LXX, *ad Januar.,* 2, *P. L.,* t. III, col. 1041; édit. Hartel, t. II, p. 768. A cette bénédiction présidait la prière, suivant le témoignage de saint Basile, εὐλογοῦμεν... τὸ ἔλαιον τῆς χρίσεως, et cette consécration a pour elle l'autorité de la tradition apostolique. *De Spir. Sancto,* 27, *P. G.,* t. XXXII, col. 188. Saint Cyrille de Jérusalem met en relief le caractère de cette prière consécratoire : c'était une invocation qui faisait descendre sur l'huile mystique l'Esprit-Saint, μετ' ἐπίκλησιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος. *Cat. myst.,* III, *P. G.,* t. XXXIII, col. 1092. Saint Optat de Milève, *De schism. donat.,* 7, *P. L.,* t. XI, col. 1089, et après lui les *Constitutions apostoliques,* VII, 42, *P. G.,* t. I, col. 1044, nous apprennent que cette invocation se fait au nom du Christ. Enfin saint Augustin a complété ce détail en spécifiant que le signe de la croix était requis dans cette consécration. *Quod signum nisi adhibeatur... sive oleo quo chrismate unguntur... nihil eorum rite perficitur. Tract. in Joa.,* 118, *P. L.,* t. XXXV, col. 1950. Toutes les données liturgiques essentielles sont déjà rassemblées. Mais la solennité de la bénédiction chrismale ne tarda pas à revêtir une importance exceptionnelle, surtout dans l'Église orientale. Théodore Anagnostes, *Hist.*

eccl., II, 48, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 208, fait ressortir que la consécration du chrême avait lieu dans l'église devant tout le peuple assemblé. Τὸ μυστήριον [μύρον] ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐπὶ παντὸς τοῦ λαοῦ ἁγιάζεσθαι. Le contexte exige évidemment μύρον et la *Chronique* de George Hamartolus, qui reproduit ce texte, porte μύρον. Χρονικὸν σύντομον, IV, 212, *P. G.*, t. CX, col. 761. Cf. Nicéphore Callixte, *Hist. eccl.*, XV, 28, *P. G.*, t. CXLVII, col. 84; Stiglmayr, *Die Lehre von den Sacramenten nach Ps. Dionysius*, dans la *Zeitschrift fur katholische Theologie*, 1898, t. XXII, p. 285. A la fin du Ve siècle, la cérémonie était des plus imposantes, comme en témoigne la description esquissée par le pseudo-Denys. Après que s'est déroulée la procession magnifique avec les encensements et le chant des Psaumes, quand le peuple s'est édifié aux enseignements de la parole divine, le pontife reçoit l'huile chrismale et la dépose sur l'autel divin, recouverte « de douze ailes sacrées », c'est-à-dire de douze voiles symbolisant les ailes des Séraphins. Puis, tandis que l'assistance, d'une voix saintement recueillie, chante le cantique inspiré aux prophètes par le souffle divin, l'Alleluia, l'évêque parachève sur l'onguent mystique la supplication consécratoire. *De eccles. hier.*, IV, 2, *P. G.*, t. III, col. 473.

A mesure que la fête de la consécration chrismale gagnait en importance et en solennité, le jour où elle avait lieu tendait à devenir un des jours les plus saints de l'année et dès lors il devint l'objet des prescriptions liturgiques. Au début, la liberté des évêques était entière : suivant les circonstances et les besoins de leur diocèse, ils renouvelaient le saint chrême. *Omni tempore liceat episcopis chrisma conficere,* dit le 5e des anciens canons de l'Église d'Orient. Martin de Braga, *De consecrat.*, dist. IV, c. CXXIV. Le Ier concile de Tolède, tenu en 400, laisse encore aux évêques, par le 20e canon, toute latitude à ce sujet; mais il prescrit aux prêtres de chaque paroisse d'envoyer des diacres ou des sous-diacres à l'évêque avant la fête de Pâques, afin de se procurer en temps opportun le chrême bénit par l'évêque. Mansi, t. III, col. 1002. Vu l'importance des cérémonies baptismales de Pâques, il est naturel de penser qu'une consécration spéciale et plus solennelle de l'huile destinée au baptême avait lieu aux approches de cette fête. Ce fut sans doute dans le courant du Ve siècle que s'introduisit la coutume de fixer au jeudi-saint cette consécration. Chardon, *Histoire du sacrement de confirmation*, 2, dans le *Cursus theol.* de Migne, t. XIX-XX, p. 173; Kraus, *Real-Encycl.*, t. I, p. 212. Tous les anciens rituels et sacramentaires indiquent la même date. *Sacrament. gélas.*, I, 40, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1099; *Liber sacram.*, *De benedictione chrismatis in cœna Domini*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 82. L'*Ordo romain* atteste que cette coutume était universelle dans l'Église, au VIIIe siècle. *Hac die in toto orbe sacrum chrisma conficitur. Ordo romanus X, P. L.*, t. LXXVIII, col. 1009. L'usage s'établit ensuite de n'avoir pas d'autre consécration annuelle. Zacharie, *Epist.*, XIII, *ad Bonifacium*, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 951. Le concile de Meaux, en 845, renouvelle cette prescription dans le canon 46e. Mansi, t. XIV, col. 830. La cérémonie devait avoir lieu tous les ans, car chaque année les prêtres des paroisses étaient tenus de renouveler le chrême et de brûler l'ancien dans leurs églises. Pseudo-Fabien, *Epist. ad omnes episc.*, 2, 1, *P. L.*, t. CXXX, col. 155; can. 2 du concile de Rouen en 1072, Mansi, t. XX, col. 36. Et ce renouvellement devait être intégral. Certains archidiacres, pendant la vacance du siége épiscopal, au lieu de demander à l'évêque voisin toute la provision de chrême nécessaire pour l'année aux besoins du diocèse, avaient trouvé expédient de se procurer une quantité minime de chrême nouvellement bénit et de la répandre sur l'huile ordinaire qu'ils estimaient consacrée suffisamment par ce simple mélange. Le concile de Rouen, dans le 2e canon, interdit cette bizarre pratique, en 1072. Mansi, t. XX, col. 36. D'autres, pour des motifs d'intérêt très divers, préféraient recourir à l'évêque du diocèse voisin pour le renouvellement de l'huile chrismale. Le concile de Worms, can. 60, décréta que les prêtres de chaque diocèse ne pouvaient s'adresser dans ce but qu'à leur évêque respectif. Mansi, t. XV, col. 879. Voir le 5e canon du concile de Vaison, en 442, dans Mansi, t. VI, col. 453. Mais on renouvela en divers lieux la prohibition déjà faite aux évêques de rien accepter de personne, ni argent ni présent, pour les frais de la cérémonie. Can. 26 du IIe concile de Châlon, en 813; can. 45 du concile de Meaux, en 845, Mansi, t. XIX, col. 99, 829. La cérémonie consécratoire devait avoir lieu pendant la seconde des trois messes qu'on avait coutume alors de célébrer le jeudi-saint. De là le nom donné à cette messe de *Missa chrismalis,* où l'on bénissait également l'huile des infirmes et l'huile des catéchumènes. Cf. *Sacrament. gélas.*, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1099; Amalaire, *De eccles. offic.*, I, 12, *P. L.*, t. CV, col. 1011.

Le cérémonial actuel de la bénédiction du chrême a gardé toute la majesté de l'antique consécration. Le pontife doit être entouré de douze prêtres, de sept diacres, de sept sous-diacres et d'autant de ministres inférieurs : l'Église témoigne ainsi de sa vénération pour le symbole de l'Esprit sanctificateur, et cette pratique est ancienne, puisque le concile de Rouen, en 1072, en rappelait l'observation. Can. 1, Mansi, t. XX, col. 36. L'huile et le baume sont apportés en procession solennelle, le baume dans une coupe, l'huile dans une ampoule, que le diacre entoure avec le bras gauche après l'avoir enveloppée d'un voile blanc, mais sans recouvrir la partie supérieure. Alors commence la consécration proprement dite, inaugurée par des supplications publiques et comprenant essentiellement : 1. la bénédiction du baume, opérée par le moyen du signe de la croix; 2. après que l'évêque et à sa suite les douze prêtres ont procédé à une triple insufflation sur l'ampoule, la bénédiction de l'huile chrismale, qui se fait par mode d'exorcisme, avec les oraisons appropriées et le signe de la croix; 3. le mélange du baume et de l'huile, accompagné de ces paroles : *Hæc commixtio liquorum fiat omnibus ex ea perunctis propitiatio et custodia salutis in sæcula sæculorum*, Catalano, *Pontificale romanum*, Paris, 1851, t. I, p. 120; 4. lorsque l'ampoule a été débarrassée du voile et de la housse blanche dont elle était entourée, l'acte de vénération rendu au saint chrême par l'évêque et tous les prêtres, dans la cérémonie de la triple génuflexion avec l'invocation : *Ave sanctum chrisma.* Cf. Bernard, *La bénédiction des saintes huiles à la messe pontificale du jeudi-saint*, Paris, 1900, p. 70 sq. La consécration du chrême se place entre la bénédiction de l'huile des infirmes et celle de l'huile des catéchumènes : elle a lieu, comme celle-ci, immédiatement après la communion du saint sang. L'huile des infirmes est bénite un peu avant le *Pater*.

Dans l'Église d'Orient, où les patriarches se sont réservé le droit de consacrer le chrême et se font assister de leurs suffragants, la cérémonie est plus solennelle encore. Voir les détails dans le rituel byzantin édité par Goar, *Euchologium*, p. 637 sq. Pour le titre de la bénédiction chrismale chez les nestoriens, les coptes et les syriens, voir Denzinger, *Ritus Oriental.*, t. I, p. 54-59, 248-266, 361-363.

Le chrême une fois consacré doit être conservé avec le plus grand soin, à l'abri des mains profanes, dans des vases spécialement destinés à cet usage et qui portent le nom de chrismatoires. Les prescriptions à ce sujet sont nombreuses et anciennes. Capitulaires, I, 17, édit. Baluze, col. 504. Voir aussi le c. XXVII du concile de Mayence, en 813, et le canon 10 du concile de

Rouen, en 1072. Mansi, t. XIV, col. 72; t. XX, col. 37. Saint Optat de Milève mentionne déjà l'ampoule du chrême, *ampullam chrismatis. De schism. donatist.*, II, 19, *P. L.*, t. XI, col. 972.

IV. Symbolisme. — Le symbole est par excellence le langage religieux de l'Église dans la liturgie de ses sacrements. Mais de toutes les choses saintes qui sont à son usage, aucune assurément n'offre un plus riche ensemble de mystiques emblèmes que l'huile chrismale consacrée avec un déploiement si imposant de rites significatifs et destiné à rappeler aux fidèles, en servant à les leur conférer, les souveraines prérogatives du Christ et les dons mystérieux de l'Esprit-Saint. Dès l'origine, l'Église s'attache à faire ressortir ce mysticisme profond, très simple dans ses données premières, mais qui deviendra bientôt, sous l'influence du pseudo-Denys, une science complexe et opulente.

Au début, l'huile chrismale semble n'avoir été envisagée symboliquement que dans ses rapports avec le Christ, dont elle rappelle le nom. S. Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, I, 12, *P. G.*, t. VI, col. 104. Comme l'explique à son tour saint Optat de Milève, c'est la vertu du Christ qui réside en elle et qui lui infuse, avec son exquise suavité, ce mystique pouvoir d'amollir l'épiderme de la conscience durci par le péché, *quæ cutem conscientiæ molliat, exclusa duritia peccatorum,* de pacifier la vie et d'être la lumière pure de la vraie intelligence. *De schism. donat.*, III, 7, *P. L.*, t. XI, col. 1090 sq. Mais dans la doctrine de saint Pacien, le chrême est devenu « l'onguent du Saint-Esprit » et l'onction chrismale signifie, grâce à l'union des deux symboles, la rénovation dans le Christ par l'Esprit. *Ad Symphron.*, II, 7; III, 6, *P. L.*, t. XIII, col. 1062, 1093. Saint Ambroise émet une pensée analogue, *De myster.*, VI, 29; VII, 42, *P. L.*, t. XVI, col. 398, 402, et saint Cyrille de Jérusalem développe longuement cette même doctrine dans sa IIIe instruction catéchétique. Le chrême constitue la mystérieuse image de celui par qui fut oint le Christ, c'est-à-dire de l'Esprit. *Catech. myst.*, III, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1089, 1092. Pour saint Augustin, c'est parce que l'huile peut devenir flamme qu'elle est le signe sacré de l'Esprit, feu divin de nos âmes. *Oleum... ignis nostri, Spiritus Sancti est sacramentum. Serm.*, CCXXVII, *ad infantes, P. L.*, t. XXXVIII, col. 1100. Mais elle est aussi le signe visible de la grâce, qui fait de nous des rois et des prêtres, les membres du Christ par la vertu de l'Esprit. *De Trin.*, XV, 26, *P. L.*, t. XLII, col. 1093. Avec le pseudo-Denys, le symbolisme du chrême prend des développements imprévus, dont les premiers scolastiques, habiles à séparer l'or du clinquant, l'idée chrétienne de l'expression néo-platonicienne, feront largement leur profit. Pour lui, le mélange aromatique qui constitue le chrême et qui répand, sans l'épuiser, son embaumante odeur, est l'emblème de la divine bonté dans ses communications ineffablement douces avec nous, l'image sensible de Jésus, source merveilleuse et secrète d'où émanent, pour ceux qui savent s'unir à lui, les parfums purifiants et vivifiants de la divinité. *Eccles. hier.*, IV, 4, *P. G.*, t. III, col. 480. A la lumière de ce principe, résumé succinct de toute la doctrine, les moindres détails de la liturgie du chrême trouvent ingénieusement leur mystique explication, que seuls pourront percevoir les initiés, les familiers de l'Esprit. Ainsi les rites de la consécration chrismale ne sont visibles qu'à ceux qui entourent le consécrateur. Mais l'explication de ces énigmes sacrées, ἱερῶν αἰνιγμάτων, donne-t-elle toujours le sens qui a présidé à l'institution même de ces rites? Rien n'autorise à le croire, car certains rapprochements sont d'un esprit plutôt subtil et raffiné qui va chercher bien loin le pourquoi des choses simples, par exemple, pour l'encensement de l'autel par l'évêque, col. 476, pour l'explication des douze ailes sacrées qui recouvrent le μύρον, col. 480. Mais l'ensemble des conclusions garde sa valeur et le principe lui-même ne peut être contesté. Au reste, la pensée fondamentale du pseudo-Denys se rencontre expressément dans la théologie de saint Cyrille d'Alexandrie, qui reconnaît le θυμίαμα σύνθετον, Exod., XXX, 7, comme la préfiguration du Christ. *De adorat. in Spir.*, 9, *P. G.*, t. LXVIII, col. 621.

Sans attacher aux aspects poétiques du sujet une faveur aussi marquée, Rupert a formulé avec une précision plus sûre d'elle-même le sens anagogique de tous ces rites et les symboles essentiels de l'huile chrismale. Le chrême est le signe du Saint-Esprit dont il contient la vertu, l'emblème aimable de sa grâce. L'huile provient de l'olivier, et cet arbre n'est-il pas au service de la paix et de la lumière? *Quæ arbor pacis et lucis ministra est.* Le baume découle du plus odoriférant des arbres. Autant de symboles de l'Esprit-Saint et de son action en nous. Tous les rites de la consécration du chrême viennent préciser et nuancer richement ce mystérieux emblème. La bénédiction chrismale est fixée au jeudi-saint, en mémoire de l'immolation de l'agneau dont le sang apposé sur les portes des Hébreux préservait de l'extermination, comme le signe de la croix empreint avec l'huile sur les fronts sauve le chrétien des attaques de l'ennemi. C'est dans le sanctuaire des églises que s'opère cette consécration, dans le lieu où l'on donne la paix. Les douze prêtres qui entourent le consécrateur rappellent les douze apôtres, choisis par Jésus-Christ comme témoins en ce jour qui fut celui de son testament, celui où il légua à son Église l'héritage du salut, l'Esprit-Saint. L'ampoule qui contient le chrême symbolise le Christ, né de la Vierge Marie et renfermant en lui la plénitude du Saint-Esprit. L'ampoule n'est point tout à fait recouverte, car la divinité du Christ apparaissait à demi voilée. Dès que l'huile chrismale est bénite, les voiles sont rejetés et l'ampoule est offerte à la vénération des prêtres, pour rappeler la manifestation du Christ à ses apôtres après sa résurrection. Mais il n'a voulu se manifester qu'aux apôtres. Voilà pourquoi l'ampoule chrismale est recouverte de ses voiles avant d'être exposée à la vénération des fidèles : elle symbolise alors le Christ qui reçoit, invisible dans le ciel, l'adoration des peuples. *De divin. offic.*, V, 16-18, *P. L.*, t. CLXX, col. 140 sq. Cf. Honorius d'Autun, *Gemma animæ*, III, 80, *P. L.*, t. CLXXII, col. 663 sq.

Les scolastiques ne retiennent de ces considérations que le symbolisme de l'huile chrismale, le seul qui soit rentré directement dans le cadre des questions proprement théologiques. Le pape Innocent III en avait fourni la formule en quelques mots : *Per oleum nitor conscientiæ designatur, per balsamum odor bonæ famæ exprimitur.* C. *Cum venisset, De sacra unctione, Decret.*, l. I, tit. XV, c. I, § 2. Cf. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, II, 15, 1, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 577. Saint Thomas et saint Bonaventure développent en termes définitifs ce double symbole, qui indique dans le chrétien la plénitude des dons de la grâce pour soi et pour les autres. Non seulement le chrétien doit posséder en lui la vertu de l'Esprit qui l'éclaire par la foi, mais il doit la faire resplendir au dehors par les actes de la plus suave charité. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXII, a. 2; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. VII, a. 1, q. II, Quaracchi, t. IV, col. 167.

V. Usages. — Le chrême est proprement l'huile consécratoire : on l'emploie en forme d'onction dans toutes les cérémonies qui ont pour but d'affecter officiellement les personnes ou les choses au service ou au culte divins. Dans l'Ancien Testament, l'huile de l'onction servait à sacrer les prêtres, et peut-être aussi, en vertu d'un symbolisme profond, les rois, mandataires de Dieu. Cf. Scacchus, *Sacrorum elæochrismaton myrothecium,*

Rome, 1625, t. III, p. 575 sq. Le tabernacle, l'autel, la mer d'airain, tous les objets immédiatement réservés par l'onction sainte au culte de Jéhovah, étaient oints de l'huile parfumée. Exod., XL, 9-11; Lev., VIII, 2, 10-12. Dans la liturgie chrétienne, le chrême fut employé à des usages analogues : dans la cérémonie du baptême, pour la bénédiction de l'eau baptismale et pour l'onction faite sur la tête du nouveau baptisé, voir BAPTÊME, col. 215; dans l'administration du sacrement de confirmation, pour oindre le front du confirmé, voir CONFIRMATION; pour l'onction de la tête et des mains prescrite à l'ordination des évêques, voir ORDINATION; pour la consécration des églises, des autels, de la patène et du calice et pour la bénédiction des cloches. L'évêque de Lyon Leidrade fournit l'explication mystique de ces usages. *Non solum altare, verum etiam omnia vasa oleo consecrantur, quia omnia membra Ecclesiæ per chrisma christiani efficiuntur. De sancto baptismo*, 7, *P. L.*, t. XCIX, col. 863.

Les conciles et le pouvoir civil ont maintes fois rappelé, en édictant des peines sévères contre les transgresseurs, que le saint chrême ne pouvait servir qu'à ces usages liturgiques et qu'il fallait éviter de le donner aux malades en guise de remède ou pour détourner les maléfices. Baluze, *Capitularia regum Francorum*, I, 17, Paris, 1780, col. 504; can. 10 du concile de Rouen, en 1072, Mansi, t. XX, col. 37. Un autre abus consistait à boire le saint chrême, lorsqu'on était sous le coup d'une poursuite judiciaire, ou à se frotter le corps avec l'huile chrismale. La superstition populaire imaginait que cette pratique, fortement enracinée dans les mœurs, avait le magique pouvoir de soustraire l'accusé à l'action de la justice. Baluze, *Capitularia*, II, 10, col. 471; c. XXVII du concile de Mayence, en 813, Mansi, t. XIV, col. 72. A la fin du XIe siècle, cet usage n'était pas encore entièrement aboli, bien que les prêtres coupables d'avoir livré l'huile chrismale dans ce but criminel fussent condamnés à avoir la main coupée. Dans le recueil de Burchard de Worms, on voit que l'un des articles sur lesquels le confesseur avait à interroger les pénitents était celui-ci : Avez-vous bu le chrême pour vous soustraire au jugement de Dieu? *Bibisti chrisma ad subvertendum Dei judicium? Decretum*, XIX, 5, *P. L.*, t. CXL, col. 973.

Pseudo-Denys, *Ecclesiastica hierarchia*, IV, 4, *P. G.*, t. III, col. 472-498; Isidore de Séville, *De officiis ecclesiasticis*, II, 26, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 823; Rupert, *De divinis officiis*, V, 16, *P. L.*, t. CLXX, col. 139-142; Honorius d'Autun, *Gemma animæ*, III, 80, *P. L.*, t. CLXXII, col. 663 sq.; Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, II, 15, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 577; Arnoul de Bonneval, *De cardinalibus operibus Christi*, 8, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 1653-1656; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXII, a. 2; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. VII, a. 1, q. II; *Breviloquium*, VI, 8, Quaracchi, t. IV, col. 167 sq.; t. V, col. 272 sq.; Suarez, *De sacramento confirmationis*, disp. XXXIII, sect. I, II, Paris, 1866, t. XX, p. 632-645; Scacchus, *Sacrorum elæochrismaton myrothecium*, Rome, 1625, t. III, p. 575-578; Goar, *Euchologium sive rituale Græcorum*, Paris, 1647, p. 618-643; Beyer, *Tractatus de sacramento confirmationis*, Anvers, 1658, p. 49 sq.; Arcudius, *De concordia Ecclesiæ occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione*, Paris, 1672, p. 70-82; Jacques de Sainte-Beuve, *Tractatus de sacramento confirmationis et unctionis extremæ*, Paris, 1686, p. 100-150; Morin, *Opera posthuma*, Paris, 1703, p. 100-150; Baillet, *Histoire des fêtes mobiles*, Paris, 1707, p. 434-440; Vitasse, *Tractatus de confirmatione*, part. I, q. III, 3, a. 3, dans le *Cursus theologicus* de Migne, t. XXI-XXII, col. 851-880; Bingham, *Origines sive antiquitates ecclesiasticæ*, Halle, 1727, t. IV, p. 350-352; Orsi, *Dissertatio de chrismate confectorio*, Milan, 1733; Assemani, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ*, Rome, 1749, t. ..., p. 100-150; Weltz, *Das Sacrament der Firmung*, Breslau, 1847; Denzinger, *Ritus Orientalium ecclesiarum*, Wurzbourg, 1863, t. I, p. 54-59; Nepefny, *Die Firmung*, Ratisbonne, 1869, p. 48-..; Janssens, *La confirmation*, Lille, 1888, p. 100-120; Heimbucher, *Die heilige Firmung*, Augsbourg, 1889, p. 88-107; Stiglmayr, *Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach Ps.-Dionysios*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1898, t. XXII, p. 282-291; Bernard, *La bénédiction des saintes huiles à la messe pontificale du jeudi-saint*, Paris, 1900; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e édit., Paris, 1903, p. 305-325.

P. BERNARD.

1. CHRÉTIENS ou **CHRISTIANS.** Secte baptiste anglaise fondée par Alexandre Campbell, d'où le nom de *campbellites* ou *baptistes campbellites* donné encore à la secte. Campbell naquit en 1788 dans le comté d'Antrim (Irlande), d'une famille écossaise; il mourut en 1866. Il descendait par sa mère de huguenots français. En 1808 il partit pour aller rejoindre son père aux États-Unis. Mais le vaisseau ayant fait naufrage sur les côtes de l'Écosse, le départ fut ajourné. Comme Campbell avait, pendant le naufrage, fait vœu de se consacrer au ministère évangélique, il se rendit à Glascow pour y étudier la théologie et surtout l'histoire ecclésiastique. En 1809 il alla rejoindre son père en Amérique, après s'être séparé de la secte des *anti-burghers*, dont il avait été ministre. Son père créa un mouvement qui tendait à supprimer toutes divisions entre chrétiens. A. Campbell fut adjoint à cette œuvre, pour laquelle on avait constitué une société : *Christian Association of Washington*. En 1810, cette société publia une déclaration où elle affirmait que son but était de faire disparaître tous les rites et doctrines qui séparaient les chrétiens, pour effectuer une communion se distinguant par la soumission aux Écritures, par la foi et l'obéissance à Jésus-Christ. A cette fin on fonda l'Église de *Brush Run*. A. Campbell obtint la permission d'y prêcher, et y fut ordonné en 1812. Comme condition à l'union des diverses fractions, il demanda avec ses partisans la suppression de toute dénomination autre que le nom primitif de *disciples du Christ* ou *chrétiens;* comme règle unique, il proposait la foi et la discipline, la Bible et spécialement le Nouveau Testament; pour les usages, le retour pur et simple aux coutumes primitives.

Ce retour aux anciens usages impliquait tout naturellement l'administration du baptême par immersion. Aussi Campbell se fit-il rebaptiser suivant cette forme, avec son père, sa mère, sa femme, et trois de ses partisans; ils s'adjoignirent en même temps à la *Redstone Baptist Association*, mais en stipulant qu'ils continueraient à ne croire et à n'enseigner que ce qu'ils trouveraient dans la Bible. En 1817, A. Campbell ne comptait qu'environ 150 adhérents. En 1823, il commença la publication d'un journal mensuel, le *Christian Baptist*, qu'il remplaça en 1830 par le *Millenial Harbinger*, qu'il rédigea jusqu'en 1863. Sa secte finit enfin par se séparer des baptistes purs. Voilà pourquoi, en 1830, les campbellites constituèrent une Église distincte, qui, à cause de l'habileté de son directeur et la simplicité de son principe, prit un prodigieux développement. D'après les rapports de 1880, voici quelle était à ce moment la situation de la secte : en Amérique, 592 016 membres, ce qui suppose plus de 2 000 000 d'adhérents. Dans chacune de ces dernières années, l'augmentation avait été de 40 000 membres. 5 175 lieux de culte étaient desservis par 3 787 ministres. Dans les colonies anglaises de l'Amérique, 5000 membres, dans la Grande-Bretagne et l'Irlande, 4000, dans l'Australie et la Nouvelle-Zélande, 3000. La secte a des missions en Angleterre, Irlande, France, Danemark, Norvège, Turquie. Elle a deux universités et vingt collèges; douze journaux hebdomadaires, six mensuels, un trimestriel; huit *magazines* hebdomadaires pour les écoles du dimanche, quatre mensuels. Pour son organisation intérieure, elle a adopté le système congrégationaliste; elle célèbre la cène tous les dimanches et administre le baptême par immersion. Le principal ouvrage d'A. Campbell est le *Christian system.*

Robert Richardson, *Memoirs of Alexander Campbell embracing a view of origin, progress, and principles of the religious reformation which he advocated*, 2 in-8°, Philadelphie

1868; Jeter, *Campbellism examined*. *Grande encyclopédie*, t. VIII, p. 1117-1118. *A religious encyclopædia* de Schaff, Edimbourg, 1883, t. I, p. 377, 644-645; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 228-229.

V. ERMONI.

2. CHRÉTIENS DE SAINT-JEAN. Voir MANDÉENS.

CHRISMANN Philippe Néri, né à Hindelang en Allgau en 1751 et entré chez les récollets de Fussen en 1770, puisqu'en 1783 il était âgé de 32 ans et habitait au couvent depuis treize ans. Il était alors lecteur ou professeur de théologie. En 1792, il était encore professeur de théologie et d'histoire ecclésiastique, mais au couvent d'Augsbourg, et le 23 mai de cette année, il présidait dans l'église du couvent du Saint-Sépulcre de cette ville la soutenance, faite par son disciple, le P. Antoine Welscher, de thèses extraites de son livre : *Regula fidei catholicæ et collectio dogmatum credendorum*, Campidonæ, 1792. Ces thèses sont publiées en appendice dans cette première édition. En 1801, Chrismann était noté *lector emeritus* et ancien gardien du couvent d'Augsbourg, et il venait d'être récemment nommé définiteur de la province de la Haute-Allemagne ou de Strasbourg, à laquelle il appartenait depuis sa profession religieuse. Il était renommé comme prédicateur. On ignore la date de sa mort. Sa *Regula fidei* a été reproduite par Migne, *Theologiæ cursus completus*, Paris, 1841, t. VI, col. 877-1070. Philippe-Jacques Spindler en publia une 2e édition, in-8°, Augsbourg, 1844, et avec un nouveau titre seulement, *ibid.*, 1846, et Wurzbourg, 1854. Visant les rationalistes de son temps, Chrismann tendait à réduire au minimum le recueil des dogmes à croire. Il a trop restreint en particulier l'objet de l'infaillibilité de l'Église. Très chaudement recommandée par Döllinger, sa *Regula fidei* fut condamnée par le Saint-Office, le 20 janvier 1869, et mise à l'Index. Seule, l'édition de Wurzbourg, 1854, était visée par la condamnation.

Theologiæ cursus completus, t. VI, col. 877; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 249; Parthenius Minges, *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 270; *Allgemeine deutsche Biographie*, Leipzig, 1903, t. XLVII, p. 480; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 1066; Scheeben, dans *Der Katholik*, 1869, t. I, p. 265 sq.

E. MANGENOT.

CHRIST. Voir JÉSUS-CHRIST.

CHRISTIANISME RATIONNEL ou **DÉISME ANGLAIS.** Les dernières années du XVIIe siècle et la première moitié du XVIIIe virent paraître en Angleterre un groupe de *philosophes,* dont le dessein commun fut de ramener le christianisme à la mesure du raisonnable et du démontrable, en excluant la révélation, le mystère et le miracle. Ils ne sont pas des athées : ils affirment des croyances religieuses; leur but n'est pas non plus, comme de quelques-uns à cette époque, de concilier simplement la raison et la foi : leurs croyances religieuses ne se fondent que sur la raison; ils ne nient pas cependant d'une façon absolue la révélation; peut-être même leur dessein n'est-il pas d'abolir le christianisme tout entier, mais ils nient la possibilité d'une révélation dont l'objet dépasserait la raison et partant l'utilité fondamentale de toute révélation; ils déclarent impossibles prophéties et miracles, et rejettent ainsi les preuves extrinsèques que le christianisme et la révélation donnent de leur divine origine. Ils n'acceptent donc comme vérités que les données de la religion naturelle et comme preuve que la rationalité intrinsèque. C'est le christianisme sans le surnaturel.

Entre la révélation de mystères — au sens où la religion entend ce dernier mot — révélation nécessairement limitée à un nombre restreint de privilégiés, et l'immutabilité, la perfection ou la justice de Dieu, disent les déistes anglais, il y a contradiction. Dieu est parfait et immuable; la nature aussi est immuable. Dieu a donc dû établir pour l'homme, dès la première heure, une loi parfaite et immuable. Il doit à sa justice de la faire connaître à tous également : une doctrine ne vient pas de Dieu qui ne peut être connue de tous. Dès lors, la raison qui est accordée à tous sans exception, qui est la lumière éclairant tout homme, n'est-elle pas la source authentique de la vérité religieuse? n'en est-elle pas la mesure et le juge comme de la vérité philosophique et scientifique? S'il en est ainsi, l'inconcevable, le mystère, pas plus que le contradictoire, ne saurait être vérité religieuse, et, somme toute la révélation est inutile : « Tout ce qu'elle enseigne de véritable, la raison avait qualité pour le découvrir et le reste ne compte pas. » En fait, disent-ils encore — car ils ont un aussi profond mépris du judaïsme que Voltaire — quelle invraisemblance à faire d'une obscure tribu à demi barbare, perdue dans un coin de l'Orient, la gardienne des secrets de Dieu! Comment confondre le code de prescriptions frivoles, de dogmes ridicules, qui constituent le judaïsme, avec la loi éternelle de Dieu? Cette loi n'est-elle pas plus proche de la religion de Confucius?

C'est à la lumière de ces principes qu'il faut interpréter les Écritures. Ce qu'elles apportent au monde ne peut être inconcevable sous peine de n'être pas la vérité. Aucune de leurs affirmations historiques ne saurait même être admise sans preuves rationnelles et sans une évidente consistance. Les prophéties ne sauraient donc être prises dans le sens littéral; ce ne sont que des allégories. Allégories aussi les miracles, ou s'ils sont plus, nous ne pourrons jamais en avoir la preuve expérimentale. D'ailleurs que prouveraient-ils? Toutes les religions en offrent; le seul moyen de distinguer les vrais miracles des faux, c'est de juger la valeur intrinsèque de la doctrine. Le témoignage sur lequel repose la révélation ne saurait donner certitude que si les vérités révélées « portent le caractère irrécusable d'une sagesse divine et d'une saine raison ».

Le credo des déistes anglais est nécessairement court. En général ils acceptent comme rationnellement évidentes ou démontrées l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la vie future, mais sans la possibilité de peines éternelles. La morale et le culte sont plus simplifiés encore. « Obéir à la nature, tel est l'unique précepte de la religion, le résumé du culte universel... Celui qui dirige ses appétits naturels de la manière la plus utile à la fois pour l'exercice de sa raison, la santé de son corps et les jouissances des sens, peut être certain qu'il ne pourra jamais offenser son créateur. Puisque Dieu, en effet, gouverne toutes choses conformément à leur nature, il ne doit pas exiger de ses créatures raisonnables une autre conduite que celle qui est conforme à leur nature. » La loi naturelle contient donc toute morale. Il n'y a non plus d'autre culte que de lui obéir : la religion se ramène à « une constante volonté de nous rendre agréables à Dieu en agissant selon la fin de la création ». Le formalisme des sacerdoces et l'ascétisme sont antireligieux.

Ces doctrines furent soutenues pour la première fois en Angleterre par Herbert de Cherbury (1581-1648), dans un livre intitulé : *De veritate,* Paris, 1624. Voir col. 2357 sq. Elles reparaissent en 1680 dans deux ouvrages de Blount (1654-1693) : *Les deux premiers livres de Philostrate concernant la vie d'Apollonius de Tyanes; Grande est la Diane d'Éphèse.* Sans les partager vraiment, Locke (1632-1704) achève de les réveiller dans son ouvrage : *Le christianisme raisonnable,* Londres, 1695. A ce moment d'ailleurs tout conspire en leur faveur. La révolution de 1686 atteint derrière les Stuarts l'anglicanisme avec ses dogmes révélés, nombreux et très précis; de Hollande derrière Guillaume III arrivent plus que jamais l'arminianisme et le socianisme, mais aussi les négations irrévérencieuses du *Dictionnaire* de Bayle (1695-1697), voir col. 488-491; et ces affirmations du *Tractatus theolo-*

gico-politicus de Spinoza : « Il faut lire les Livres saints avec la même indépendance d'esprit que s'il s'agissait des épopées de l'antiquité, » et : « La révélation est pour un peuple et pour un temps, et elle est subordonnée à la raison qui est la révélation permanente et profonde de l'essence divine. » C'est aussi le moment des premiers essais d'une étude comparée des religions qui concluant à leur similitude, ainsi le : *De legibus Hebræorum ritualibus et earum rationibus libri tres*, La Haye, 1686, de Spencer. Enfin les doctrines des déistes profitent du « sensualisme » de Locke et de l'évolution scientifique déterminée par Newton. Elles se développent donc pleinement dans le *Christianisme sans mystères*, Londres, 1696, de Toland (1670-1722), dans le *Christianisme aussi ancien que le monde ou l'Évangile reproduisant la religion de nature*, Londres, 1730, de Tindal (1657-1733), dans le *Discours sur la liberté de penser*, Londres, 1713, et le *Discours sur les fondements et les raisons de la religion chrétienne*, Londres, 1724, de Collins (1677-1729), enfin dans le *Discours sur les miracles*, Londres, 1727-1729, de Woolston (1669-1731). Le mouvement se continue, mais avec moins de force, dans la *Lettre sur Rome ou la religion des Romains d'aujourd'hui dérivant du culte de leurs ancêtres païens*, Londres, 1729, de Middleton (1682-1750), dans le *Véritable Évangile de Jésus-Christ*, Londres, 1738, de Chubb (1679-1747), dans *Le moraliste ou dialogue entre Philalèthes, déiste chrétien, et Théophane, juif chrétien*, Londres, 1737-1739, de Morgan (1743). Il aboutit en Angleterre au déisme de Bolingbroke, voir col. 947-949, et en France au déisme de Voltaire qui doit beaucoup aux déistes anglais, spécialement à Tindal. Les déistes n'exposèrent pas leurs idées sans s'attirer quelques persécutions et surtout sans provoquer d'ardentes polémiques. Mais leurs adversaires, Clarke, Waterland, Browne, Conybeare, Leland, William Law, etc., comme plus tard les adversaires français de Voltaire et des encyclopédistes, ne surent pas leur répondre. Ils leur opposèrent trop souvent de hautes et lourdes considérations agnostiques et manquèrent leur but. La controverse n'aboutit qu'à répandre l'athéisme, à préparer le scepticisme de Hume et par contre-coup le mouvement méthodiste de Wesley.

J. Leland, *A view of the principal deistical writers in England*, 2 vol., 1754; trad. allemande, Hanovre, 1755; Tabaraud, *Histoire du philosophisme anglais*, 2 in-8°, Paris, 1806; Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, Stuttgart, 1841; Ch. de Rémusat, *L'Angleterre au XVIIIe siècle. Études et portraits*, 2 in-8°, Paris, 1856; *Philosophie religieuse. De la théologie naturelle en France et en Angleterre*, in-12, Paris, 1864; Leslie Stephen, *History of english thought in the eighteenth century*, Londres, 1876; Sayous, *Les déistes anglais et le christianisme*, Paris, 1882; F. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, in-8°, Paris, 1886, t. II, p. 1-176; Nourrisson, *Philosophies de la nature*, Paris, 1887; L. Carrau, *La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours*, in-8°, Paris, 1888; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1472-1478; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 1898, t. IV, p. 532-550.

C. Constantin.

CHRISTOLYTES. Ceux qui divisent ou scindent le Christ, tel est le nom d'une secte, dont l'existence n'est attestée que par saint Jean Damascène, *Hær.*, XCIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 757, et par Constantin Copronyme, dans un texte cité par Nicéphore de Constantinople († 826), *Antirrhetica*, I, 34, *P. G.*, t. C, col. 288, mais dont le rôle n'a pas laissé de trace sensible dans l'histoire. Inconnue de saint Épiphane au IVe siècle, de Théodoret au Ve, de Léonce de Byzance au VIe, de Timothée de Constantinople et de Sophronius de Jérusalem dans la première moitié du VIIe, elle est donc postérieure à 650 et antérieure à 750 environ. Constantin Copronyme la traite d'hérésie abominable, sans fournir d'ailleurs le moindre renseignement sur les chefs qu'elle eut ou le rôle qu'elle joua; et saint Jean Damascène est aussi peu explicite. Il nous apprend néanmoins que les christolytes prétendaient que Jésus-Christ ressuscité n'était pas monté au ciel dans l'intégrité de sa double nature : il aurait laissé sur la terre sa nature humaine et n'aurait réintégré le séjour du Père céleste qu'avec sa seule divinité. C'était là scinder le Christ, d'où le nom qui est donné à ces sectaires, et réduire l'incarnation du Verbe à une simple union passagère de la nature divine avec la nature humaine dans la personne du Fils de Dieu jusqu'au jour de l'ascension exclusivement.

Au sens étymologique du mot, on peut regarder comme des christolytes les eutychiens du milieu du Ve siècle, qui, d'après Théodoret, *Dial.*, II, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 164-165, prétendaient que Notre-Seigneur n'est monté aux cieux qu'en laissant ici-bas son humanité. Dans le même sens, le trithéiste Étienne Gobar, de la fin du VIe siècle ou du commencement du VIIe, est un christolyte; car, selon Photius, *Biblioth.*, cod. 232, *P. G.*, t. CIII, col. 1096, il enseignait qu'après sa résurrection le corps de Jésus-Christ est céleste, intangible, et que le Fils de Dieu ne pourra venir juger les hommes qu'avec la seule divinité.

Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877, t. I, p. 495; U. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, p. 707.

G. Bareille.

1. CHRISTOPHE, pape, successeur de Léon V en 903, mort en prison en 904.

Léon V avait succédé à Benoît IV mort vers la fin de juillet 903. Après deux mois de règne, un prêtre du nom de Christophe renversa Léon et le fit jeter en prison. Vers le commencement de l'année suivante, le pape Serge III, rival malheureux de Jean IX en 898, put rentrer à Rome, et emprisonner Christophe qui ne tarda guère à être assassiné ainsi que Léon V.

Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, t. I, p. 443; Herim., *Aug. chron.* à l'année 904; Duemmler, *Auxilius und Vulgarius*, Leipzig, 1866, p. 60, 135; Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, dans la *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1896, t. I, p. 490.

H. Hemmer.

2. CHRISTOPHE, patriarche d'Alexandrie, selon Eutychius, *P. G.*, t. CXI, col. 1128, succéda à Eustathios vers l'an 805. Bien qu'il fût frappé de paralysie, il gouverna pendant 32 ans son Église, avec l'aide d'un coadjuteur. En 830, avec les patriarches Job d'Antioche (813-843) et Basile de Jérusalem, il souscrivit la fameuse lettre à l'empereur Théophile VIII (829-842) contre les iconoclastes. Cette lettre, qui se trouve insérée dans les œuvres de saint Jean Damascène (édit. de Lequien), dut être composée de commun accord par les trois patriarches. On possède de Christophe une exhortation spirituelle sur la vie humaine en forme de parabole. Il y décrit la lutte de l'âme chrétienne contre l'esprit du mal, symbolisé dans un serpent qui, par la négligence et l'avarice du maître de la maison où il pénètre, finit par tuer ses domestiques, son fils, sa femme, et le mordre lui-même. La lettre à Théophile se trouve *P. G.*, t. XCV, col. 343-385; l'exhortation *P. G.*, t. C, col. 1216-1232.

Constantin Porphyrogénète, *Narratio de imagine Edessena*, *P. G.*, t. CXIII, col. 441; Combéfis, *Manipulus rerum Constantinopolitanarum*, Paris, 1664, p. 110-145; Lequien, *Oriens christianus*, t. II, col. 465-466; Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 594; Cotelier, *Ecclesiæ græcæ monumenta*, Paris, 1681, p. 669; Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, Leipzig, 1722, col. 67-68; Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*, Cologne, 1720, p. 446; Schwarzlose, *Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit*, Gotha, 1890, p. 109-112; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 166; Matviecvsky, *Otcherk istorii Aleksandriiskoi tzerkvi so vremeni khalkidonskago sobora, khristianskœ Tchtenia*, 1856, t. I, p. 246-247; Nealy, *A history of the holy eastern Church. The Patriarchate of Alexandria*, Londres, 1847, t. II, p. 138-146.

A. Palmieri.

3. CHRISTOPHE Angélos, théologien grec, né dans le Péloponnèse. Les persécutions des Turcs le forcèrent à s'expatrier. Il se réfugia en Angleterre et enseigna aux universités de Cambridge et d'Oxford (1608-1612). Papadopoli l'accuse d'avoir embrassé le calvinisme. Selon Schelstrate, *præcipua quædam dogmata cum hæreticis controversa vel verbis ambiguis exponit, vel silentio prætérit.* Voici les titres de ses ouvrages : 1° Πονήσις Χριστοφόρου τοῦ Ἀγγέλου Ἕλληνος τοῦ πολλῶν πληγῶν, καὶ μαστίγων γευσαμένου ἀδίκως παρὰ τῶν Τούρκων διὰ τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν, Oxford, 1617, récit des ennuis qu'il eut à subir de la part des Turcs ; 2° Ἐγχειρίδιον περὶ τῆς καταστάσεως τῶν σήμερον εὑρισκομένων Ἑλλήνων, Cambridge, 1612 ; en latin, *Status et ritus Ecclesiæ græcæ*, Francfort, 1655, 1720 ; 3° Περὶ τῆς ἀποστασίας τῆς Ἐκκλησίας, καὶ περὶ τοῦ ἀνθρώπου τῆς ἁμαρτίας δηλαδή, τοῦ Ἀντιχρίστου, καὶ περὶ τῶν ἀριθμῶν τοῦ Δανιήλ, καὶ τῆς ἀποκαλύψεως, οὓς οὐδεὶς ὀρθῶς μεθερμήνευσεν ἐξ οὗ προεφητεύθησαν, Londres, 1624.

Papadopoli, *Prænotiones mystagogicæ*, Padoue, 1697, p. 384, 397, 405 ; Heineccius, *Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche*, Leipzig, 1711, t. I, p. 288 ; Wood, *Athenæ Oxonienses*, Londres, 1721, t. I, p. 618 ; Schelstrate, *Acta Orientalis Ecclesiæ contra Lutheri hæresim*, Rome, 1739, p. 405 ; Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 593-594 ; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 294 ; Zaviras, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 163-164 ; G. Mazarakis, Μεγάλη Κατάλογος, Le Caire, 1884, p. 34 ; Démétrakopoulo, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, etc., Leipzig, 1871, p. 41 ; Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, Paris, 1894, t. I, p. 111, 112-118, 133 ; t. II, p. 35-41, 182-183 ; Lebedev, *Istoriia grekovostotchnoi tzerkvi pod vlastiu Turok*, Serghiev Posad, 1896, t. I, p. 65-66.

A. Palmieri.

CHRISTO-SACRUM. C'est le nom que prit une société religieuse fondée en 1797, à Delft (Hollande), par un ancien maire de cette ville, Onder de Wyngaart Canzius. Le but était la réunion de diverses confessions en une seule communauté ; comme base commune, on proposait la foi en la divinité du Christ et en sa mort rédemptrice. Reconnue officiellement en 1802, cette secte jouit quelque temps de la liberté, mais elle fut bientôt attaquée par les autres réformistes français de l'Église wallonne, parmi lesquels elle avait pris naissance, et elle ne fit plus de progrès. Elle n'eut jamais plus de trois mille adhérents ; elle arriva à peine à célébrer son vingt-cinquième anniversaire ; elle disparut en 1838.

Het genootschap Christo sacrum binnen Delft, Leyde, 1801 (c'est une apologie de la société) ; H. Grégoire, *Histoire des sectes religieuses*, Paris, 1828, t. V, p. 331 ; *Grande encyclopédie*, t. XI, p. 285 ; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 238-239.

V. Ermoni.

CHRYSANTHOS Notaras, patriarche de Jérusalem, théologien grec du XVIIe-XVIIIe siècle. Il naquit dans le Péloponnèse, peut-être à Arakhov, village de l'éparchie de Calavryta. Il fit ses premières études à Constantinople, et s'appliqua à la philosophie sous la direction de Sébastos Chyménites. Son oncle, Dosithée, le célèbre patriarche de Jérusalem, l'envoya à l'université de Padoue. Ses études achevées, il visita plusieurs régions d'Europe, en y nouant des relations avec les savants les plus célèbres. A Paris, il connut Lequien et lui fournit beaucoup de renseignements pour son *Oriens christianus*, t. III, col. 526. A son retour en Orient, il fut accueilli en triomphe à Bucharest et à Constantinople, et le 5 avril 1702, il fut consacré métropolite de Césarée en Palestine. Le 6 février 1707, à la mort de Dosithée, il monta sur le siège patriarcal de Jérusalem, qu'il occupa jusqu'au jour de sa mort, arrivée à Constantinople, le 7 février 1731. Les historiens orthodoxes l'exaltent comme un défenseur courageux de l'orthodoxie contre les *méfaits* des Latins en Palestine. Il adressa même à ce sujet une lettre au pape Innocent XIII (1721-1724) où l'on remarque cependant un style respectueux et beaucoup d'égards à l'adresse de la papauté. Plusieurs ouvrages théologiques du patriarche Chrysanthos, en particulier sur la confession, restent encore inédits. Parmi ses ouvrages imprimés, on peut consulter : 1° Περὶ ἱερωσύνης λόγος ἐγκωμιαστικός, Bucharest, 1702 ; 2° Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, Bucharest, 1715 ; cet épais volume (1240 pages) est une compilation indigeste du patriarche Dosithée, il a été revu, corrigé et augmenté par Chrysanthos ; κοσμηθεῖσα καὶ ἐν τάξει ἀρίστῃ τεθεῖσα ; 3° Περὶ τῶν ὀφφικίων κληρικάτων καὶ ἀρχοντικίων τῆς τοῦ Χριστοῦ ἁγίας Ἐκκλησίας καὶ τῆς σημασίας αὐτῶν, διαιρέσεώς τε καὶ τάξεως τῆς πάλαι καὶ νῦν, καὶ ἕτερον τινῶν πάνυ ἀναγκαίων τοῖς ἐγκαταλεγομένοις τῷ κλήρῳ, Tirgovista, 1715, Venise, 1778 ; 4° Ἱστορία καὶ περιγραφὴ τῆς Ἁγίας Γῆς καὶ τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλήμ, Venise, 1728 ; 5° Περὶ τῆς κατ' ἐξοχὴν ὑπεροχῆς τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλὴμ καὶ τοῦ ἁγίου καὶ ζωοδόχου Τάφου τοῦ Κυρίου, Bucharest, 1728 ; 6° Ἀντίρρησις εἰς τὰ ὅσα κακῶς, ψευδῶς καὶ ἀναρμόστως λέγονται εἰς τὸ Προσκυνητάριον τοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ, Venise, 1732 ; 7° Ὁμιλίαι ὀλίγαι ἐκ τῶν πολλῶν εὑρεθεῖσαι, Venise, 1734.

Lequien, *Oriens christianus*, t. III, col. 525-528 ; Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. VIII, p. 331 ; t. XI, p. 540-541, 595 ; t. XIII, p. 479-481 ; Vretos, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1854, t. I, p. 254 ; Constantios I (patriarche), [illegible], Constantinople, 1866, p. 155 ; Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 431-435 ; Démétrakopoulo, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1871, p. 171-172 ; Zaviras, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 547-550 ; Dapontè, [illegible], dans Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, Venise, 1872, t. III, p. 95-98 (on y lit le texte de la lettre de Chrysanthe au pape Innocent XIII, p. 95-97) ; Procope, [illegible], *ibid.*, p. 495-496 ; Rangabé, *Histoire littéraire de la Grèce moderne*, Paris, 1877, t. I, p. 49, 72 ; Papadopoulo-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, Saint-Pétersbourg, 1894, t. II, p. 340-348 ; [illegible], *1810*, dans les Ἀνάλεκτα de Papadopoulo-Kerameus, Saint-Pétersbourg, 1897, t. III, p. 73-74 (la lettre sur le traité de Zoernikav), Saint-Pétersbourg, 1897, t. IV, p. 72-76 ; Lebedev, *Istoriia greko-vostotchnoi tzerkvi pod vlastiu Turok*, Serghiev Posad, 1896, t. I, p. 58 ; [illegible], Athènes, 1900, p. 93-96 ; *Épistolaire grec ou recueil des lettres adressées à Chrysanthe Notaras, patriarche de Jérusalem, par les princes de Valachie et de Moldavie*, Paris, 1888 ; Erbiceanu, *Bibliografia grecă*, *Biserica orthodoxa romănă*, 1902, n. 12, p. 1208-1210 ; Hore, *Student's history of the greek Church*, Londres, 1902, p. 373-354 ; Kyriakos, *Geschichte der orientalischen Kirchen*, trad. Rausch, Leipzig, 1902, p. 149 ; Meyer, *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1898, t. IV, p. 98 ; Cyrille Athanasiades, Βίος Χρυσάνθου Νοταρᾶ, dans Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. IV, p. 9-11, 21-23, 53-55, 69-72, 81-84, 161-163, 178-181 ; N. Kapterev, dans *Pravoslavnii palestinskii Sbornik*, Saint-Pétersbourg, 1895, fasc. 43, p. 374-417 ; Chr. Loparev, dans les *Troudi* du 8e congrès archéologique, Moscou, 1895, p. 20-27.

A. Palmieri.

1. CHRYSOLORAS Démétrius, théologien grec du XIVe-XVe siècle, né à Thessalonique. L'empereur Manuel II Paléologue (1391-1425) le reçut dans son intimité, et eut souvent recours à ses conseils. Les bonnes relations de Démétrius avec le *basileus* sont attestées par une centaine de lettres et billets qu'il lui écrivit et qui sont encore inédits. Syropoulo le dit très versé dans les sciences philosophiques et astronomiques. Démétrius prit part aux querelles théologiques de son temps entre Grecs et Latins, et combattit le latinisme de Démétrius Cydonius. Une anecdote rapportée par Syropoulo témoigne de son hostilité contre l'Église romaine. Durant un dîner à la cour, Manuel II lui demanda s'il pouvait connaître l'avenir, et révéler un événement futur. Démétrius répondit : « En étudiant les mouvements des corps célestes, j'ai appris que le septième Paléologue conclura l'union avec les Latins, et cela sera la cause de beaucoup de maux pour la chrétienté, » p. 52. L'empereur lui ayant demandé s'il visait Jean VIII († 1391), fils d'Andro-

me III Paléologue (1328-1341), il répondit qu'il parlait de son propre fils, Jean VIII Paléologue (1425-1448). Creyghton, p. 10. Cette anecdote, relatée aussi par Démétracopoulo, a peut-être été inventée par l'imagination fertile du fantaisiste historien du concile de Florence. La date de la mort de Démétrius est inconnue. Presque tous ses écrits, lettres, sermons, traités ou dialogues contre les Latins sont inédits et dispersés dans les codices de plusieurs bibliothèques. Un érudit grec du XVIIIe siècle, Césaire Dapontès, dans le codex 251 du monastère de Xéropotamos, au mont Athos, a dressé la liste des ouvrages de Démétrius Chrysoloras, contenus dans un codex de la bibliothèque du Sauveur dans l'île de Scopélos. Cette bibliothèque n'existe plus aujourd'hui et le codex examiné par Dapontès, bien qu'en très mauvais état, était un des rarissimes manuscrits où les écrits de Démétrius étaient réunis.

La liste suivante est faite d'après M. Lambros et les codices les plus importants : 1° Λόγος εἰς τὴν γέννησιν τοῦ Χριστοῦ, οὗ ἡ ἀρχή Ἄστροις μὲν οὐρανοῖς ; 2° Λόγος εἰς τὴν θείαν μεταμόρφωσιν· οὗ ἡ ἀρχὴ Ἄκουε οὐρανέ ; 3° Λόγος εἰς τὴν θείαν ταφήν, οὗ ἡ ἀρχὴ Μέγας εἶ Κύριε ; 4° Λόγος εἰς τὴν ἁγίαν Ἀνάστασιν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗ ἡ ἀρχὴ Χριστὸς ἐκ νεκρῶν ; 5° Λόγος εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου, οὗ ἡ ἀρχὴ Σολομῶν ἐκεῖνος ὁ μέγας ; 6° Λόγος εἰς τὸν Εὐαγγελισμὸν τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου, οὗ ἡ ἀρχὴ Ὁ μὲν ἐξαίσιος ; 7° Λόγος εἰς τὸν μέγαν Δημήτριον καὶ εἰς τὰ μύρα οὗ ἡ ἀρχὴ Δημήτριος, τὸ γλυκὺ πρᾶγμα ; 8° Ἀπόδειξις εἰς τὸ θαῦμα τῆς Θεοτόκου, τὸ γενόμενον ἐν Κωνσταντινουπόλει ἡμέρᾳ τρίτῃ ὅτι ἀληθές ἐστιν, οὗ ἡ ἀρχὴ Παρθένῳ κόρῃ. Les cinq premiers sermons sont mentionnés dans la liste de Dapontès. Lambros, *Catalogue of the greek manuscripts on mount Athos*, Cambridge, 1895, t. I, n. 2585, p. 220 ; Id., *Die Werke des Demetrios Chrysoloras*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1894, t. III, p. 599-601 ; les trois autres se trouvent dans le codex XXXI, plut. X (XVe siècle), de la bibliothèque Laurentienne de Florence. Bandini, *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecæ mediceæ Laurentianæ*, Florence, 1764, t. II, p. 495. Le codex 161 (I. III. 4), de l'Escurial (XVe siècle) contient aussi les sermons de Démétrius Chrysoloras. Miller, *Catalogue des manuscrits grecs de la bibliothèque de l'Escurial*, Paris, 1848, p. 134. Dans ce codex, le sermon qui porte le titre suivant : Προσφώνημα εἰς τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκον εὐχαριστήριον, d'après le P. Barvoetius est presque identique au sermon de Jean le géomètre sur la dormition de la sainte Vierge, *P. G.*, t. LVI, col. 805-810 ; Miller, p. 525 ; 9° Διάλογος ὅτι οὐ δίκαιον ἐστιν ὀρθοδόξοις ἑτέρων ὀρθοδόξων κατηγορεῖν, οὗ ἡ ἀρχὴ Λυσίας. Τί δὲ τὸ κατηγορεῖν ; 10° Λόγος συνοπτικὸς ἀφ' ὧν ἐποίησεν ὁ ἁγιώτατος Νεῖλος ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, οὗ καὶ τὰς λύσεις καὶ τὰς τῶν ἐναντίων ἐνστάσεις καὶ τοὺς συλλογισμοὺς αὐτοῖς σχήμασιν ἀποδεικνὺν ἐν συντόμῳ κατὰ συλλογισμὸν ἕκαστον, *Codex seldenianus* 41 (XIVe siècle), Coxe, *Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecæ Bodleianæ*, Oxford, 1853, part. I, col. 604-605 ; codex 243 (XIIIe siècle), de la bibliothèque synodale de Moscou, fol. 95-111 ; codex 254, fol. 118-160, Vladimir, *Sistematitcheskoe opisanie rukopisei Moskovskoi sinodalnoi biblioteki*, Moscou, 1894, p. 323, 348 ; 11° Διάλογος ἀναιρετικὸς τοῦ λόγου ὃν ἔγραψε Δημήτριος ὁ Κυδώνης κατὰ τοῦ μακαρίου Θεσσαλονίκης κυρίου Νείλου τοῦ Καβάσιλα ; les interlocuteurs du dialogue sont saint Thomas d'Aquin, Cydonius, Nil et Chrysoloras ; le dialogue roule sur les anges et la procession du Saint-Esprit, *Codex Laurentianus*, XII, plut. V (XVe siècle), Bandini, *op. cit.*, p. 32 ; *Codex Parisinus*, 1284, Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1886, t. I, p. 286 ; *Codex Nanianus 305* (XVIe siècle), *Græci codices manuscripti apud Nanios patricios venetos asservati*, Bologne, 1784, p. 514 ; 12° Τοῦ Χρυσολωρᾶ κυροῦ Δημητρίου πρός τινα Ἀντώνιον Διάσκουλιν (sic), ἀποροῦντα, ὡς ἐπειδὴ τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος κρεῖττον, πῶς ὁ Κύριος εἴρηκε περὶ τοῦ Ἰούδα, ὅτι καλὸν ἦν αὐτῷ, εἰ οὐκ ἐγεννήθη, οὗ ἡ ἀρχὴ Ἀποροῦντος ὡς, *Codex Vindobonensis* LXXXVIII, Lambecius, *Bibliotheca cæsarea vindobonensis*, l. VII, Vienne, 1781, col. 339-340. La version latine de ce dialogue a été publiée par Georges Tromba Lascaris, Legrand, *Bibliographie hellénique du* XVIIIe *siècle*, t. III, p. 145, sous ce titre : *Disputatio philosophica et theologica habita coram Emmanuele II Palæologo imperatore*, Florence, 1618, p. 9 ; *Disputatio habita coram Emmanuele II Palæologo imperatore, in qua primum Demetrius Chrysoloras respondet Antonio cuidam Asculano dubitanti ; cum ens sit melius non ente, quomodo de Juda dixerit Dominus : Melius esset ei si natus non fuisset*, Legrand, *op. cit.*, t. I, p. 132 ; 13° Canisius a publié une lettre d'un Démétrius de Thessalonique à Barlaam : *Epistola sapientissimi et doctissimi viri Demetrii Thessalonicensis ad dominum Barlaamum episcopum Geracensem ; in qua ponens omnia dubia sua de processione Spiritus Sancti petit ab eo doceri, quibus modis adductus sit credere Spiritum Sanctum ex Filio procedere*, *Lectiones antiquæ*, édit. Basnage, Amsterdam, 1725, t. IV, p. 378-388 ; réponse de Barlaam, *ibid.*, p. 388-392 ; Cave et Oudin attribuent cette lettre à Démétrios Chrysoloras ; Migne l'a publiée sous le nom de Démétrius Cydonius, *P. G.*, t. CLI, col. 1283-1301 ; 14° le *Codex Laudianus 73* (XVIe siècle), d'Oxford, mentionne ces deux écrits : Δημητρίου τοῦ Χρυσουλουρᾶ (sic) I Διάλογος, Λατῖνος γραικὸς λέγεται ἡ περὶ Πνεύματος, οὗ ἡ ἀρχὴ Λατῖνος. Τεθέασι τὴν ἐπιστολήν ; 2° Ἀνασκευὴ εἰς τὴν πεμφθεῖσαν αὐτῷ ἐπιστολὴν παρὰ τῶν πρέσβεων τοῦ Πάπα, οὗ ἡ ἀρχὴ Ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς μία εἰσὶν ἀρχὴ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, Coxe, *op. cit.*, col. 557 ; ils sont cependant mentionnés dans la liste des ouvrages de Barlaam, *P. G.*, t. CLI, col. 1251 ; 15° le *Codex parisinus 1218*, Omont, *op. cit.*, t. I, p. 269, et le codex 329 d'Iviron, Lambros, n. 4449, t. II, p. 84-86, contiennent d'autres écrits de Démétrius Chrysoloras dont le rôle littéraire n'a pas été jusqu'ici étudié. Quelques extraits de ses œuvres de polémique sont cités par Allatius, *Johannes Henricus Hottingerus fraudis et imposturæ manifestæ convictus*, Rome, 1661, p. 49-50, 331, 473.

Pour la biographie de Chrysoloras il serait utile d'étudier ses lettres très courtes à Manuel II Paléologue, codex 395 ottobonien, Féron et Battaglini, *Codices manuscripti græci ottoboniani*, Rome, 1893, p. 208 ; codex Baroccianus 125, Coxe, t. I, p. 605 ; codex parisinus 1191, Omont, t. I, p. 258. Une lettre de Manuel Chrysoloras à Démétrius est insérée, *P. G.*, t. CLVI, col. 57-60. Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig, 1722, t. III, col. 2304-2305 ; Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*, Oxford, 1743, t. II, p. 129-130 ; Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, col. 861-862 ; Syropoulo, *Vera historia unionis non veræ inter Græcos et Latinos*, La Haye, 1660, p. 52 ; Creyghton, *Notæ*, etc., *ibid.*, p. 10 ; Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, t. XI, p. 412-413 ; *Nouvelle biographie universelle*, Paris, 1854, t. IX, col. 482 ; Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Litteratur*, Schaffhausen, 1864, t. III, p. 50 ; Démétrakopoulo, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1872 ; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2° édit., p. 110.

A. PALMIERI.

2. CHRYSOLORAS Manuel, célèbre humaniste du XIVe-XVe siècle. Son nom appartient plus à l'histoire littéraire qu'à la théologie. Chrysoloras naquit à Constantinople vers le milieu du XIVe siècle. Son érudition et son éloquence répandirent sa renommée et lui attirèrent de nombreux disciples. L'empereur Manuel II Paléologue (1391-1425) l'envoya en Italie pour y solliciter contre les Turcs les secours des princes chrétiens de l'Occident. Resté en Italie, il ouvrit une école de grammaire et de littérature grecques à Florence. Quelques années plus tard, il se fixa à Paris, et en 1408 il rentra

à Byzance porteur d'une lettre du pape, concernant l'union des Églises. De retour en Italie, Chrysoloras vécut à la cour du pape Jean XXIII qui, en 1413, l'envoya avec les cardinaux Antoine de Chalant et François Zabarella à l'empereur Sigismond pour fixer avec lui la date et le lieu de convocation du concile œcuménique. On arrêta le choix sur Constance. Chrysoloras s'y rendit à la suite de Jean XXIII, mais peu de jours après son arrivée dans cette ville il mourut, le 15 avril 1415. Il a défendu l'enseignement latin du *Filioque* dans ses Κεφάλαια ὅτι ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται Πνεῦμα.

Hody, *De byzantinarum rerum scriptoribus græcis*, Leipzig, 1677, p. 626-634; Mélétios, [illegible], Athènes, 1784, p. 217; Renieri, [illegible], Athènes, 1881, p. 116-117; Lammer, *Bibliotheca græca scholastica catholica*, Fribourg, 1864, t. I, sect. III-V, p. XI-XIV; Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums*, Berlin, 1893, t. I, p. 222-232; Sabbadini, *L'ultimo ventennio della vita di Manuele Crisolora*, *Giornale storico della Liguria*, 1890, p. 91-116; Legrand, *Bibliographie hellénique du XVe-XVIe siècle*, Paris, 1885, t. I, p. XIX-XXX; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 113.

A. Palmieri.

CHYCHAS Nathanaël, théologien grec, du XVIe-XVIIe siècle. A Rome, il embrassa le catholicisme, mais à Venise sous l'influence du métropolite Gabriel Sévéros, il rentra dans l'Église orthodoxe. Dans cette ville, il enseigna à l'école grecque (1614-1617), et y exerça le ministère de la prédication. Il mourut à Corfou. On a de lui un ouvrage contre la primauté du pape : Ἐγχειρίδιον περὶ τοῦ πρωτείου τοῦ Πάπα, édité par l'archimandrite Démétrakopoulo, Leipzig, 1869; traduit en arabe par Théodore Sarrouph, Jérusalem, 1869, et distribué gratuitement par le patriarche Cyrille aux orthodoxes de Syrie et de la Palestine. La bibliothèque du metochion du Saint-Sépulcre à Constantinople possède, du même auteur, deux autres volumes inédits de polémique contre les Latins : 1° Κεφάλαια τῶν Λατίνων με τὰ ὁποῖα λογιάζουσι νὰ ἀποδείξουσι πῶς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, καὶ πρὸς ταῦτα λύσεις τῶν Γραικῶν, με τὰς ὁποίας ἀνατρέπουσι τὰ ὅσα οἱ Λατῖνοι λέγουσιν ἐν προτάσεσι καὶ ἀποκρίσεσι δέκα καὶ ὀκτώ. 2° Ἀποκρίσεις εἰς τρεῖς ἀπορίας τὰς ὁποίας ἐπρόβαλαν ζητοῦντες τὰς λύσεις των. La bibliothèque d'Iviron possède la copie d'un discours funèbre de Nathanaël sur Gabriel de Philadelphie.

Sathas, [illegible], Athènes, 1868, p. 231; Démétrakopoulo, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1871, p. 142; Velondes, [illegible], Venise, 1893, p. 110; Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, Paris, 1894, t. II, p. 358; Meyer, *Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im sechzehnten Jahrhundert*, Leipzig, 1899, p. 100-103; l'auteur y résume le traité contre la primauté du pape; Papadopoulos-Kerameus, [illegible], Saint-Pétersbourg, 1899, t. IV, p. 97-98. Un religieux conventuel, Gilles de Cesaro, réfuta Chychas : [illegible], Venise, 1678; Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, t. III, p. 348-351; S. Lambros, *Catalogue of the greek Mss on mount Athos*, Cambridge, 1895-1900, t. II, p. 204, n. 4808.

A. Palmieri.

CHYLAS Jean (Χειλᾶς), métropolite d'Éphèse, théologien grec du XIIIe siècle. Son nom se trouve mêlé aux luttes théologiques de son temps. Il fut un des adversaires les plus remuants de Grégoire de Chypre, patriarche de Constantinople (1283-1289), lorsque celui-ci publia contre Jean Beccos le Τόμος τῆς πίστεως, Pachymères, *P. G.*, t. CXLIII, col. 129-130; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, p. 98. Il travailla aussi à étouffer le schisme des arséniates, qui éclata à Constantinople sous le règne de l'empereur Michel Paléologue (1259-1282). Lebedev, *Essai d'histoire de l'Église byzantine depuis la fin du XIe siècle jusqu'au milieu du XVe siècle*, Moscou, 1892, p. 335-336. Au synode tenu à Constantinople pour ramener la paix, il prononça un discours contre le schisme, où il soutint qu'il n'est pas permis de troubler la chrétienté pour des questions futiles. *P. G.*, t. CXLIII, col. 142-145, 328-329; Grégoras, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 325-328. On ne peut le considérer comme un partisan des Latins puisqu'il approuvait Andronic II (1282-1328) d'être revenu aux dogmes des ancêtres, c'est-à-dire à l'Église byzantine séparée de Rome. La date de sa mort n'est pas connue. On a de lui : 1° Λόγος συντεθεὶς ἐν [illegible] ἀποστολικῶν τε καὶ συνοδικῶν... ἀποδεικνὺς ὅτι ὀρθοδοξοῦσα [illegible] ἐκκλησίας [illegible] ταύτης [illegible] ταύτης ἀποσχιζόμενοι. Ce discours est contenu dans le cod. Vat. Ottob. 225, Féron et Battaglini, *Codices manuscripti græci ottoboniani bibliothecæ vaticanæ*, Rome, 1893, p. 130-131, et en abrégé dans le codex 213, *Ibid.*, p. 125. Le cardinal Mai en a donné un résumé et des extraits dans le *Spicilegium romanum*, Rome, 1841, t. VI, p. XXI-XXII. Migne a réédité un extrait du traité sur la procession du Saint-Esprit, publié par Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, col. 513-515; *P. G.*, t. CXXXV, col. 505-508.

Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig, 1722, t. III, col. 564-565; Cave, *Historia litteraria*, Oxford, 1743, t. II, p. 329; Lambecius, *Bibliotheca cæsarea*, Vienne, 1778, t. V, p. 473; Lequien, *Oriens christianus*, t. I, col. 689-690; Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. [illegible]; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 99.

A. Palmieri.

CHYPRE (ÉGLISE DE). — I. L'Église grecque. II. L'Église latine. III. Les confessions orthodoxes.

L'île de Chypre, située dans la partie la plus orientale de la Méditerranée, s'étend d'une part de 34° 33' à 35° 43' de latitude nord, et de l'autre de 29° 55' à 32° 17' de longitude est. Elle affecte la forme d'un triangle, dont les trois sommets sont le cap Dinaretum à l'est, le cap Acamas à l'ouest, et le cap Curias au sud. Sa largeur varie entre 105 et 12 kilomètres : sa plus grande longueur est de 220 kilomètres. Sa superficie est évaluée à 9 282 kilomètres carrés. Elle est célèbre par la richesse et la fertilité de son sol, et les grands souvenirs historiques qui s'attachent à son nom. Il n'entre pas dans notre but de rechercher l'origine de ses diverses dénominations, ni de retracer son histoire sous la domination phénicienne, persane, grecque et romaine. D'après Josèphe, elle doit son nom à Kittim, petit-fils de Japhet (Χέθιμος δὲ Χέθιμα τὴν νῆσον ἔσχε (Κύπρος αὕτη νῦν καλεῖται), *Ant. jud.*, I, VI, 1, *Opera*, édit. Didot, Paris, 1865, p. 15. Les Grecs y établirent neuf royaumes. Diodore, XVI, 42, édit. Didot, Paris, 1878, p. 95; Pline, *Hist. nat.*, V, 35, édit. Teubner, Leipzig, 1870, p. 210-211. Au temps de Strabon, elle était bordée de villes florissantes, telles que Lapéthos, Soli, Cérynia, Arsinoé, Karpasia, Salamine, Kitium, Amathus, Paphos, etc. Clodius les réduisit en province romaine en l'an 59 avant l'ère chrétienne. Ses anciennes villes sont aujourd'hui des villages misérables, ou un amas de ruines. Depuis la convention du 4 juin 1878, elle a été soustraite à la domination immédiate de la Sublime-Porte, et placée sous l'administration britannique. Le recensement de 1901 lui donne 237 022 habitants, dont 183 239 orthodoxes, et 51 309 mahométans. Les centres principaux de l'île sont Nicosie, Larnaca, Limassol.

Meursius, *Creta, Cyprus, Rhodus sive de nobilissimarum harum insularum rebus et antiquitatibus commentarii*, Amsterdam, 1675, t. II, p. 1-97; Engel, *Kypros*, 2 in-8°, Berlin, 1841; Danville, *Mémoire sur la géographie de l'île de Chypre*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXXII; Lacroix, *Iles de la Grèce*, Paris, 1853, p. 1-37; Cesnola, *Cyprus, its ancient cities, tombs and temples*, Londres, 1877; Mis de Sassenay, *Chypre*, dans la *Revue de géographie*, 1878, t. III, p. 337-364; Sakellarios, Τὰ Κυπριακά, [illegible], Athènes, 1891, t. I, p. 1-225; Deschamps, *Au pays*

d'Aphrodite, Paris, 1897; *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, Paris, 1897, t. II, col. 1165-1171.

I. L'ÉGLISE GRECQUE. — Nous adoptons la division de Hackett, *History of the orthodox Church of Cyprus*, p. 2. L'histoire de l'Église grecque de Chypre comprend trois périodes. La première (45-1191) est la période de sa fondation, de son développement et de ses luttes pour le maintien de son autonomie religieuse. La seconde (1191-1571) coïncide avec la domination latine dans l'île, et la troisième (1571-1878) avec la domination ottomane.

I. PREMIÈRE PÉRIODE (45-1191). — 1° *Depuis l'introduction du christianisme jusqu'au concile d'Éphèse (431)*. — Saint Paul et saint Barnabé ont introduit le christianisme dans l'île. Barnabé était natif de Chypre. Il était issu d'une famille juive de la tribu de Lévi. Act., IV, 36. A Jérusalem, il y avait quelques Juifs de Chypre, Act., XI, 20, qui, après le martyre de saint Étienne, annoncèrent Jésus-Christ aux Grecs à Antioche. Quelques-uns de ces fidèles dispersés se rendirent à Chypre. Act., XI, 19. Paul et Barnabé, obéissant aux inspirations du Saint-Esprit, XIII, 4, quittèrent Antioche et s'embarquèrent pour Chypre. Arrivés à Salamine, avec Jean Marc, cousin de Barnabé, Col., IV, 10, ils annoncèrent aux Juifs la doctrine du Christ. Ils parcoururent l'île entière jusqu'à Paphos, où ils aveuglèrent le mage Barjésus et convertirent le proconsul Sergius Paulus. Act., XIII, 5-12. Une tradition ajoute que le proconsul renversa le temple de Vénus. Jauna, *Histoire générale des roiaumes de Chypre*, etc., t. I, p. 48. Mais le P. Étienne Lusignan raconte que, dans son second voyage, saint Barnabé obtint par ses prières que ce temple fameux fût détruit de fond en comble. *Chorograffia et breve historia universale dell' isola di Cipro*, p. 6. Ces deux légendes ne méritent aucune croyance. Reinhard, *Vollstandige Geschichte des Konrigreiches Cypern*, t. I, p. 71-72. Elles sont du reste en contradiction avec les témoignages de Suétone, *Titus*, V, édit. Teubner, p. 237, et de Tacite, *Hist.*, II, 2, édit. Teubner, p. 52. Le premier voyage des deux apôtres à Chypre eut lieu en 44, selon Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. I, p. 663, ou en 45, d'après l'opinion plus commune. Hackett, p. 2; Arsène, *Lietopis tzerkovnykh sobytii*, Saint-Pétersbourg, 1900, p. 14. Reinhard fait remonter ce voyage au règne de Caligula (37-41). Six ans plus tard, en 51, Barnabé, séparé de Paul et accompagné de Marc, revint à Chypre. Act., XV, 39.

A ces renseignements fournis par le Nouveau Testament sur la première évangélisation de l'île de Chypre la légende a ajouté de nombreux détails dans deux ouvrages du Ve-VIe siècle. Le premier, Περίοδοι καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Ἀποστόλου Βαρνάβα, *Acta sanctorum*, t. II junii, p. 431-435; Tischendorf, *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1851, p. 64-74; M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1903, fasc. 3, p. 292-302, se donne comme l'œuvre de Jean Marc. Baronius, *Annales ecclesiastici*, an. 51, Lucques, 1738, p. 370-372, et Tillemont, *op. cit.*, t. I, p. 412, ne lui reconnaissent aucune valeur historique. Papebrock loue la précision de ses données géographiques et ne découvre dans son récit qu'une seule erreur, concernant l'incinération du corps de saint Barnabé. *Acta sanct.*, *loc. cit.*, p. 430. Il est vraisemblable que cet écrit a été composé à l'aide d'anciens documents écrits et d'après la tradition orale de l'Église de Chypre. Philippes, Εἰδήσεις ἱστορικαί, etc., p. 4-5. L'auteur était un Cypriote, bien au courant de la topographie de l'île. Quelques-unes de ses données sont en contradiction avec les Actes des apôtres. Braunsberger fixe la date de sa composition à la seconde moitié du Ve siècle, et l'attribue à un hérétique qui, pour répandre plus facilement ses erreurs, se couvrait de l'autorité de Jean Marc. *Der Apostel Barnabas, sein Leben, und der ihm beigelegte Brief*, Mayence, 1876, p. 4-5. Selon les Περίοδοι, après la conversion de Sergius Paulus, les deux apôtres se rendirent au cap Krommyon, aujourd'hui Cormachitis, et baptisèrent deux prêtres idolâtres, Ariston et Timon. Ils allèrent ensuite au village de Lampadistos, où ils trouvèrent un Juif de Tamassos, nommé Héracléon. Saint Paul lui conféra le baptême, changea son nom en celui d'Héraclidès, et le consacra évêque de Chypre. *Acta sanctorum*, p. 128. Durant son second voyage, saint Barnabé, après un court séjour à Korasion, où l'avaient poussé les vents contraires, descendit au cap de Krommyon. Il rendit la santé à Timon, malade de la fièvre, par le simple contact de l'Évangile de saint Matthieu. A Palaipaphos (Kouklia) il convertit le prêtre idolâtre Rhodon. A Néapaphos, Barjésus le reconnut, et excita contre lui ses coreligionnaires. A Kurium on célébrait une orgie au moment où l'apôtre arrivait. Il demanda à Dieu le châtiment des coupables, qui furent écrasés par un roc énorme détaché de la montagne. Dans un îlot, situé en face de Salamine, il rencontra Héraclidès, et lui suggéra des moyens pour agrandir le champ de son apostolat. A Salamine, il se mit à prêcher à la synagogue. Sa prédication touchait les Juifs qui se pressaient pour l'écouter. Mais Barjésus, qui à Paphos et à Amathus avait excité contre lui la colère du peuple, souleva les Juifs de Salamine. Ils s'emparèrent de lui, le traînèrent hors de la ville, l'étranglèrent et jetèrent son cadavre sur un bûcher. Ses ossements furent réduits en cendres. Marc, Rhodon et Timon réussirent à soustraire quelques reliques aux profanations des Juifs, et les transportèrent en Égypte.

D'autres détails sur la fondation de l'Église de Chypre sont contenus dans le panégyrique de saint Barnabé par Alexandre, moine de Salamine, gardien de l'église élevée sur le tombeau du saint : Ἐγκώμιον εἰς Βαρνάβαν τὸν Ἀπόστολον, προτραπέντος ὑπὸ τοῦ πρεσβυτέρου καὶ κλειδούχου τοῦ σεβασμιόυ αὐτοῦ ναοῦ, ἐν ᾧ ἱστορῆται καὶ ὁ τόπος τῆς ἀποκαλύψεως τῶν αὐτοῦ λειψάνων. *Acta sanctorum*, *loc. cit.*, p. 436-453, texte grec; la version latine se trouve, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 4087-4106. Selon la remarque de Glykas, *P. G.*, t. CLVIII, col. 473, ce moine est plus panégyriste qu'historien. Son œuvre paraît assez moderne, dit Tillemont, t. I, p. 412, et en plusieurs endroits elle contredit les Actes des apôtres. Elle remonte, d'après Braunsberger, p. 11-13, au milieu du VIe siècle. Cf. Bardenhewer, *Patrologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 486. Alexandre appelle saint Barnabé le plus bel ornement de l'Église de Chypre. *Acta sanctorum*, *loc. cit.*, p. 433. Son récit ne diffère pas beaucoup de celui du pseudo-Marc. Il contient cependant des détails nouveaux sur la mort et la sépulture de l'apôtre. Sachant les embûches que lui tendaient les Juifs, saint Barnabé réunit ses disciples et les engagea à rester inébranlables dans la foi et à ne point craindre la mort. Il se rendit ensuite à la synagogue, où les Juifs, s'étant emparés de lui, le jetèrent dans une chambre étroite et sans lumière. A la nuit tombante, ils lui firent subir divers supplices et le lapidèrent. Son cadavre fut placé sur un bûcher, mais les flammes ne purent l'atteindre. A la faveur des ténèbres, Jean Marc le déposa dans une caverne à cinq stades de distance de la ville.

Ces récits semblent avoir été composés dans le but intéressé de prouver l'autocéphalie de l'Église de Chypre contre les prétentions des patriarches d'Antioche. D'après Mgr Duchesne, le panégyrique du moine Alexandre représente la forme définitive de la légende cypriote. Aussi bien que le récit du pseudo-Marc, il est postérieur à la découverte du tombeau de l'apôtre en 488. *Saint Barnabé*, Rome, 1892, p. 34.

Les martyrologes et les ménologes grecs citent au

nombre des saints et des martyrs des premiers siècles du christianisme les noms de plusieurs Cypriotes. Jean Marc, appelé le Juste à cause de ses vertus, Delehaye, *Synaxarium Ecclesiæ Constantinopolitanæ*, Bruxelles, 1902, p. 761, mourut évêque d'Apollonias en Bithynie, *Minei Tchetii na russkom iazykie*, Moscou, 1902, t. II, p. 630, après avoir subi le martyre, d'après quelques ménologes grecs, σὺν λίθοις κρεμασθείς. Delehaye, p. 753. Ariston, évêque de Chypre, disciple de Notre-Seigneur, d'après Eusèbe, *H. E.*, III, 39, *P. G.*, t. XX, col. 297, mourut martyr à Salamine. *Acta sanctorum*, t. III februarii, p. 283. Heraclides, premier évêque de Tamassos, aurait reçu la consécration épiscopale des mains de l'apôtre saint Paul. Sa résidence aurait été le premier évêché et le centre du christianisme cypriote. Il construisit des églises, opéra beaucoup de miracles, et ressuscita plusieurs morts. Il subit le martyre à Salamine. *Acta sanctorum*, t. V septembris, p. 467-468; Lequien, *Oriens christianus*, t. II, col. 1059; Hackett, p. 377-378. Aristoboulos, frère de saint Barnabé, est mis au nombre des soixante-dix disciples de Notre-Seigneur. Il aurait suivi saint Paul dans ses pérégrinations et, consacré évêque de la Bretagne (Βρεταννία = Angleterre), il y aurait enduré de nombreuses souffrances. *Acta sanctorum*, t. II martii, p. 374-376, Maltzev, *Menologion der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1901, t. II, p. 69. Mnason, disciple de saint Paul, et mentionné Act., XXI, 16, aurait été aussi un des soixante-dix disciples de Notre-Seigneur, et serait mort martyr de la foi. *Acta sanctorum*, t. III julii, p. 248-249; Hackett, p. 379-380. Épaphras, disciple de saint Paul et compagnon de sa captivité, Col., V, 12; Philem., 23, est dit évêque d'*Acta Argivorum* ('Αδριακός), ville nommée Ardrince par les Latins, Edriargi par les Grecs, selon Lusignan, *op. cit.*, p. 23. Mais, selon d'autres documents, il fut évêque de Colosses, ou de Colophone en Lydie, ou de Paphos. *Acta sanctorum*, t. IV julii, p. 581-582; Delehaye, p. 290, 787; Hackett, p. 376-377. Tychicos aurait été consacré, par Héraclidès, évêque de Neapolis dans l'île de Chypre. *Acta sanctorum*, t. III aprilis, p. 613. Philagrius, disciple de saint Pierre et évêque de Soli, serait mort martyr. *Acta sanctorum*, t. II februarii, p. 277; Delehaye, p. 454. Lazare, d'après une tradition, serait devenu évêque de Kitium, où l'on montre encore aujourd'hui son tombeau. En 890, l'empereur Léon le Sage trouva ses reliques à Kitium et les emporta à Constantinople. Delehaye, p. 146-148; Gédéon, Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον, Περιοδικὸν du syllogue grec de Constantinople, 1896, t. XXVI, p. 273. Tite, disciple de saint Paul, né à Paphos, aurait été martyrisé dans sa ville natale. Lusignan, p. 24. Sergius Paulus, le proconsul romain converti par saint Paul, serait mort évêque de Narbonne d'après une tradition. *Acta sanctorum*, t. III martii, p. 371. Nicanor de Chypre, un des sept premiers diacres de Jérusalem, aurait subi le martyre. *Acta sanctorum*, t. I januarii, p. 601. Cf. *Raccolta di cinque discorsi, intitolati Corone*, p. 11, 53. La liste des premiers saints cypriotes a été dressée par Lusignan, p. 23-29, et par Hackett, p. 370-472. Strambaldi, *Chronique*, p. 11-17; Machéras, *Chronique de Chypre*, édit. Sathas, *Bibliotheca græca medii ævi*, p. 67-72.

Les premiers adversaires du christianisme à Chypre furent les Juifs, assez puissants dans l'île. Cet obstacle disparut, lorsque les Juifs (115) se révoltèrent contre la domination romaine, et essayèrent de se venger du mépris et des persécutions des Romains. La révolte éclata en Égypte, en Mésopotamie, dans la Cyrénaïque. Les Juifs de Chypre y prirent part et, sous la conduite d'Artémon, massacrèrent 240 000 de leurs concitoyens. Les Romains ne tardèrent pas à étouffer l'insurrection. Eusèbe, *H. E.*, IV, 2, 6, *P. G.*, t. XX, col. 304-307, 310-316; Cyprien, *op. cit.*, p. 95; Sakellarios, t. I, p. 389-390. Les légions romaines tuèrent les Juifs cypriotes. On défendit, sous peine de mort, aux Juifs étrangers d'aborder dans l'île.

De nouveaux prédicateurs vinrent des côtes de la Syrie à Chypre. Les chrétientés éprouvées se réorganisèrent, et beaucoup de Cypriotes confirmèrent la foi dans leur sang. Chypre donna à l'Église des confesseurs et des martyrs. Mais les renseignements sur l'histoire politique et religieuse de l'île au IIe et au IIIe siècle sont rares. Ce n'est qu'au IVe siècle que recommence l'histoire de l'Église. Un chroniqueur du XIVe-XVe siècle, Léonce Machéras, dont l'ouvrage est rédigé sur d'anciennes chroniques et des documents d'archives, Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, p. 900, raconte la visite de sainte Hélène en 327 à l'île éprouvée par une longue et désastreuse sécheresse. La plupart des habitants s'étaient enfuis d'un pays où depuis de longues années l'herbe ne poussait plus. Hélène descendit au village de Marion, et pleurant sur le sort de l'île frappée de la malédiction de Dieu, bâtit des églises à Vassilopotami et Togni et leur laissa des fragments de la vraie croix. Ἐξήγησις τῆς γλυκείας χώρας Κύπρου; Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, t. II, p. 55-56; Amadi, *Chronique*, p. 78-79; Philippes, p. 8-9; Strambaldi, *Chronique*, p. 2-3. Deux évêques de Chypre, Cyrille de Paphos et Gélase de Salamine, assistèrent au concile de Nicée (325). Ils ont signé les décrets du concile. Mansi, *Concil.*, t. II, col. 696. Spiridion, le fameux évêque et thaumaturge de Trimithus, Rufin, *P. L.*, t. XXI, col. 471-472; Lusignan, *Raccolta*, p. 47; *Chorograffia*, p. 24, prit part aux débats du concile, bien que son nom ne figure pas dans la liste des souscripteurs. Au IVe siècle, le personnage le plus important de l'Église de Chypre est sans conteste saint Épiphane, archevêque de Salamine (Constantia). Il fut mêlé aux grands événements religieux de son époque. Il prit à cœur la tâche de purger l'île de Chypre des hérésies qui la ravageaient. Plusieurs sectes y avaient des adhérents. Les valentiniens y étaient nombreux, et plusieurs fois leur évêque Aétios engagea des disputes avec saint Épiphane. Les sabelliens, les nicolaïtes, les basilidiens, les carpocratiens et d'autres hérétiques y avaient des représentants. Saint Épiphane les combattit avec ardeur, et eut même recours à l'empereur Théodose Ier pour obtenir l'aide du pouvoir civil. Il dut assister au IIe concile général (381), avec quatre autres évêques cypriotes, Jules de Paphos, Théopompos de Trimythus, Tychon de Tamassos, et Mnémonios de Kitium. Son nom ne figure pas, il est vrai, dans la liste des signatures, mais cette omission n'est pas une preuve de son absence. Épiphane lutta particulièrement contre l'origénisme. Il réunit à Salamine un synode (399 ou 401), qui condamna les ouvrages d'Origène. Hefele, *Conciliengeschichte*, t. II, p. 77; Mansi, t. III, col. 1019-1024; Sozomène, *H. E.*, VIII, 14, *P. G.*, t. LXVII, col. 1552; Socrate, *H. E.*, VI, *ibid.*, col. 693.

2. *Les luttes pour l'autonomie ecclésiastique.* — L'histoire de l'autocéphalie de l'Église cypriote n'offre que des ténèbres, au dire de Hackett, p. 13. Au point de vue administratif, Chypre faisait partie du diocèse civil d'Orient, divisé en 15 provinces. *Notitia dignitatum*, édit. Seeck, Berlin, 1896, p. 5-6. La métropole du diocèse était Antioche, et le gouverneur de Chypre dépendait du préfet de cette ville, comte d'Orient. Le clergé d'Antioche voulut tirer profit de la dépendance administrative de Chypre, et soumettre l'île à sa juridiction immédiate. Mais les Cypriotes, s'appuyant sur leurs traditions locales, ne cédèrent pas aux prétentions d'Antioche. Le patriarche Alexandre Ier (413-418) écrivit au pape Innocent Ier (401-417), pour se plaindre des Cypriotes, qui, pendant les troubles suscités par les ariens dans le patriarcat d'Antioche, et durant le schisme d'Eustathe, S. Épiphane, *Adv. hær.*, *P. G.*, t. XLII, col. 456-457, s'étaient soustraits à la juridiction du siège patriarcal. Il leur reprochait d'avoir violé les

canons du concile de Nicée et voulait les faire rentrer sous son obéissance. Innocent Ier prêta l'oreille aux plaintes d'Alexandre, et écrivit aux Cypriotes pour les engager à reconnaître leur chef ecclésiastique. Mais ceux-ci, ou bien ne crurent pas devoir céder à l'autorité du pontife romain, ou bien réussirent à le convaincre de la justice de leur cause. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. XIV, p. 145; Vailhé, *L'ancien patriarcat d'Antioche*, dans les *Échos d'Orient*, 1898-1899, t. II, p. 221; Morin, *Exercitationum ecclesiasticarum libri duo*, Paris, 1626, p. 24-38; Mansi, t. II, col. 672; Hefele, t. I, col. 407. Le 6e canon du concile de Nicée établissait qu'on devait conserver à l'Église d'Antioche et aux autres éparchies les droits qu'elles avaient auparavant. Ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν, καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις, τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις. Mansi, t. II, col. 36. Le droit du patriarche consistait à sacrer les métropolites. Sa juridiction s'exerçait non sur une seule province, mais sur toutes les contrées faisant partie du diocèse d'Antioche. Cela résulte de la lettre d'Innocent Ier à Alexandre Ier : *Super diœcesim suam prædictam ecclesiam non super aliquam provinciam recognoscimus constitutam*. *P. L.*, t. XX, col. 547-548. Cette ville était donc bien, comme le disait saint Jérôme, la métropole de tout l'Orient. *Epist. ad Pammachium*, LXI, *contra Johannem Hierosolymitanum*, *P. L.*, t. XXII, col. 427. S'il en était ainsi, l'île de Chypre devait aussi lui être soumise. Mais le 6e canon de Nicée, tout en proclamant qu'il fallait sauvegarder les droits des patriarches d'Antioche, ajoutait que la même règle de conduite devait être appliquée aux *autres éparchies*. Les Cypriotes interprétaient cette addition en leur faveur. Depuis l'âge apostolique, leur île avait joui de l'autocéphalie : donc les prétentions d'Antioche n'étaient pas fondées. Les patriarches d'Antioche pouvaient citer en leur faveur le 37e canon arabique de Nicée, Mansi, t. II, col. 964, qui établit clairement la suprématie d'Antioche sur l'Église de Chypre, dont le métropolite devait être nommé par le patriarche. Toutefois, pendant l'hiver, en raison de la difficulté d'aborder à Antioche, les treize évêques de l'île pouvaient procéder à la nomination de leur métropolite. Mais ce canon est postérieur au IIIe concile œcuménique, comme l'a démontré Pierre de Marca, *De concordia sacerdotii et imperii*, l. II, c. IX, Naples, 1771, t. I, p. 240-241, et ne peut être invoqué pour résoudre la question en faveur d'Antioche, d'autant plus que les canons arabiques n'ont pas été portés par le concile de Nicée. Hefele, t. I, p. 365-368.

A l'ouverture du IIIe concile œcuménique, tenu à Éphèse (431), la question de l'autonomie de l'Église de Chypre fut de nouveau posée. A la convocation du concile, Troïle, archevêque de Constantia (Salamine), venait de mourir. Le patriarche Jean Ier (423-440) crut bon de profiter de cette occasion pour réaliser ses desseins ambitieux sur l'Église de Chypre. Il exposa ses vues à Flavius Denys, comte d'Orient. Celui-ci les accueillit favorablement et écrivit au gouverneur de Chypre, Théodore, lui enjoignant d'empêcher par tous les moyens en son pouvoir l'élection d'un nouvel archevêque. Cette élection devait être différée jusqu'à ce que le concile d'Éphèse eût tranché le différend qui venait de surgir entre les deux Églises. Si l'archevêque était nommé avant que Théodore eût reçu la missive d'Antioche, le nouvel élu devrait se rendre aussitôt au concile. Une lettre de la même teneur était expédiée au clergé de l'île. Les Cypriotes ne tinrent pas compte de ces ordres. Peut-être les lettres de Flavius Denys arrivèrent-elles trop tard. Quoi qu'il en soit, les Cypriotes nommèrent Rhéginus au siège vacant. Le nouvel archevêque se rendit à Éphèse avec trois de ses suffragants, Saprikios, évêque de Paphos, Zénon, évêque de Kurium, et Evagrius, évêque de Soli. Les Pères du concile d'Éphèse n'étaient pas bien disposés à l'égard de Jean d'Antioche qui retardait à dessein son arrivée à Éphèse, et n'acceptaient pas sur plusieurs points la théologie de saint Cyrille d'Alexandrie. Funk, *Histoire de l'Église*, Paris, 1902, t. I, p. 228-229. Rhéginus en profita pour revendiquer les droits de son Église. A la VIIe séance il soumit aux Pères du concile un mémoire contre les agissements du patriarcat d'Antioche. Il se plaignait des mauvais traitements que le clergé de cette ville avait fait subir à Troïle, son prédécesseur, et à l'évêque Théodore. Il affirmait que les tentatives de l'Église d'Antioche contre l'autonomie de l'Église de Chypre étaient contraires aux décisions du concile de Nicée. Mansi, t. IV, col. 1465. Rhéginus joignit à cette supplique les deux lettres envoyées par Flavius Denys à Théodore et au clergé de Chypre. Ces pièces devaient servir à convaincre les Pères du concile de la politique tortueuse suivie par le patriarche d'Antioche dans le but de satisfaire son ambition. Le concile écouta avec attention la lecture de ces documents. Plusieurs membres objectèrent le 6e canon de Nicée, et demandèrent si l'archevêque de Constantia avait jamais été nommé par le patriarche. Zénon répondit que tous ses prédécesseurs avaient été sacrés par les évêques de l'île, et non par le patriarche d'Antioche. Mansi, t. IV, col. 1468. Le concile reconnut que les prétentions des évêques cypriotes étaient fondées, et il décida que l'Église de Chypre continuerait à jouir de son indépendance pleine et entière, et du droit de liberté dans la nomination et le sacre de ses évêques. Mansi, t. IV, col. 1469. Cependant, les Pères ajoutaient que la concession faite aux Cypriotes était subordonnée à la vérité des faits qu'ils avaient rapportés. Si l'ancienne coutume leur était contraire, leurs privilèges cesseraient d'exister. Le compte rendu des débats qui eurent lieu au concile à ce sujet nous a été conservé dans la seule version latine. Ce texte du canon, dit M. Sathas, n'était pas décisif, διεξεδικεῖτο ἔτι ὑπὸ τοῦ Ἀντιοχείας. Si le patriarche d'Antioche pouvait prouver dans la suite la juridiction de son Église sur l'île de Chypre antérieurement à saint Épiphane, il rentrerait en possession de tous ses droits. Vailhé, p. 222; Morin, p. 37-38; Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, Venise, 1873, t. II, p. ιε'-κ'.

Le patriarcat d'Antioche ne renonça pas toutefois à ses prétentions. La querelle fut rouverte après un demi-siècle par le patriarche monophysite, Pierre le Foulon. L'empereur Zénon (474-491) était tout prêt à soutenir le patriarche hérétique. L'Église de Chypre aurait dû nécessairement avoir le dessous. Mais un événement prodigieux, à ce que racontent les historiens, la délivra de ce danger. Anthelme, archevêque de Salamine, à la suite d'une vision, connut l'endroit où avait été inhumé saint Barnabé. Il s'y rendit avec son clergé et son troupeau, et sous un caroubier, dans un lieu appelé τόπος τῆς ὑγείας, découvrit le corps du saint, qui sur sa poitrine tenait une copie de l'Évangile de saint Matthieu écrit de sa propre main. Anthelme se hâta de transporter à Constantinople ces précieuses reliques, et les offrit à l'empereur Zénon. Duchesne, *Saint Barnabé*, p. 18. Celui-ci les reçut avec vénération, et déposa l'Évangile du saint dans la chapelle de Saint-Étienne au palais impérial. Il manda le patriarche Acacius (471-489) et le chargea d'examiner le litige entre les deux Églises. En présence du patriarche et du synode, Anthelme revendiqua les origines apostoliques de son Église et son autonomie séculaire. La découverte des reliques de saint Barnabé était la meilleure preuve de la vérité de ses assertions. Les représentants et les partisans du patriarcat d'Antioche ne purent rien objecter contre les raisons données par Anthelme. Dès lors, la cause des Cypriotes était gagnée. L'empereur Zénon accorda à l'Église de Chypre l'autocéphalie ; l'archevêque de Constantia fut investi du pouvoir de sacrer ses suffragants

et de tenir des synodes. A ces privilèges, Zénon ajouta des marques d'honneur qui devaient contribuer à rehausser le prestige de la métropole de Chypre. L'archevêque était autorisé à porter des vêtements de soie et de pourpre, et un sceptre au lieu de crosse, à signer son nom avec le cinabre en lettres rouges et à prendre le titre de Béatitude : Μακαριώτης. Les historiens byzantins qui racontent cet événement, datent de cette époque l'autonomie de l'Église cypriote, et son indépendance à l'égard d'Antioche. Théodore le Lecteur, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 184. Cedrenus, *Hist. comp.*, *P. G.*, t. CXXI, col. 673; Joel, *Chron.*, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 264. Nicéphore Calliste dit clairement que l'Église de Chypre était d'abord soumise à celle d'Antioche, ᾗ καὶ ὑπέκειτο πρότερον, et que son indépendance coïncide avec la découverte du corps de saint Barnabé. *Hist. eccl.*, *P. G.*, t. CXLVII, col. 199. Cependant les canonistes grecs, Balsamon, Zonaras, Aristène, paraissent ignorer cette ancienne sujétion de Chypre au patriarcat d'Antioche.

En 688, l'empereur Justinien II Rhinotmetos rompit la paix qu'il avait conclue avec Abd-al Melek, calife de Damas. N'étant pas à même d'assurer la sécurité de ses sujets de Chypre, il eut la malencontreuse idée de les forcer à quitter leur île et à s'établir sur les bords de l'Hellespont. Cette mesure aboutit à un désastre. Beaucoup de fuyards, en traversant la mer, furent surpris par la tempête et périrent engloutis dans les flots. Les survivants, en butte à mille privations et à l'inclémence du climat, moururent en grand nombre décimés par les fièvres. Theophane, *Chron.*, *P. G.*, t. CVIII, col. 741. Cet exil forcé dura sept ans, au dire de Porphyrogénète, *De adm. imp.*, *P. G.*, t. LXIII, col. 365. L'archevêque Jean de Constantia se rendit à Constantinople avec une partie de son troupeau. L'empereur leur assigna une localité près de Cyzique, à laquelle il donna, au dire de certains historiens, le nom de Nouvelle-Justinianopolis. L'archevêque de Constantia devint ainsi archevêque de Neajustinianopolis. L'empereur lui conféra des privilèges, sanctionnés par le canon 39 du concile Quinisexte. Il obtint ainsi les droits du siège de Constantinople, celui de consacrer les évêques de la province, et même l'évêque de Cyzique. Toutefois on n'est pas d'accord sur la portée des privilèges accordés au nouveau siège. Il est peu vraisemblable que l'archevêque de Neajustinianopolis ait eu les mêmes droits que le patriarche de Byzance. Le canon du concile Quinisexte ou bien est fautif, et il faudrait lire Κωνσταντινουπόλεως au lieu de τῆς Κωνσταντινέων πόλεως, variante que l'on trouve dans un manuscrit, Hefele, t. II, p. 335-336; ou bien il faut entendre ce canon dans le sens que l'archevêque de cette ville avait sur la province de l'Hellespont et sur Cyzique les droits que le patriarche de Byzance y exerçait depuis des siècles. Cette dernière hypothèse nous semble la meilleure. En effet, les canonistes grecs entendent ainsi le texte du concile. Balsamon, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 648-649; Zonaras et Aristène, *ibid.*, col. 652; cf. t. CXXXVIII, col. 224. Ils reconnaissent que depuis la fondation de leur Église, les Cypriotes nommaient et consacraient eux-mêmes leurs évêques. *P. G.*, t. CXXXVII, col. 365. Les raisons sur lesquelles s'appuyait l'Église d'Antioche pour les soumettre à sa juridiction, étaient tirées de la dépendance de Chypre vis-à-vis de la métropole du diocèse d'Orient au point de vue administratif. *Ibid.*, col. 368; Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 156-157.

A partir de cette époque l'Église de Chypre n'eut plus à subir aucune atteinte contre son autonomie jusqu'au patriarcat de Joachim VI (1585-1587; 1592-1613), d'après Hackett, p. 202, Joachim VII. Kyriacos, *Geschichte der Orientalischen Kirchen*, Leipzig, 1902, p. 69. Les Cypriotes se bornèrent à demander à Antioche le saint chrême pour la consécration des évêques. Cette coutume persista jusqu'à l'an 1860. Les massacres de Damas l'interrompirent brusquement. En 1864, Macaire, archevêque de Chypre, demanda le saint chrême à la Grande Église de Constantinople, et cela se pratique encore aujourd'hui. Philippes, p. 29.

3° *Du concile d'Éphèse (431) jusqu'à la conquête latine (1191).* — Durant le long cours de sept siecles, l'histoire de l'Église de Chypre n'offre pas d'événements importants. Les Cypriotes eurent à subir des calamités sans nombre, exposés qu'ils furent pendant trois siècles aux invasions des Arabes, forcés à plusieurs reprises de quitter leur pays dévasté par les bandes musulmanes. Toutefois leur Église n'était pas morte. Ses représentants intervinrent toujours dans les grandes assemblées de la chrétienté. Au brigandage d'Éphèse (449) on remarque la présence d'Olympius, archevêque de Constantia. Mansi, t. VI, col. 609. Parmi les membres du concile de Chalcédoine, on voit Épiphane de Soli, Épaphrodite de Tamassos, et Soter de Théodosiana. Mansi, t. VI, col. 568, 577. Dans la querelle monothélite, Serge, archevêque de Constantia, combattit énergiquement l'hérésie nouvelle, et dans un synode particulier, condamna l'ecthèse d'Héraclius. Le décret anathémisant les hérétiques fut envoyé par Serge au pape Théodore I[er] (642-649), accompagné d'une lettre où il exaltait la primauté romaine. Hackett, p. 35; Mansi, t. X, col. 913-916. Les iconoclastes rencontrèrent un champion intrépide de l'orthodoxie dans la personne de Georges, archevêque de Constantia, que le soi-disant concile œcuménique de 754 frappa d'anathème avec saint Germain de Constantinople et saint Jean Damascène. Lequien, *Oriens christianus*, t. II, col. 1051. Georges ne se borna pas à combattre les iconoclastes de vive voix. On lui attribue une Νουθεσία γέροντος περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων, conservée dans le codex 197 de la bibliothèque synodale de Moscou. Vladimir, *Sistematitchescoe Opisanie rukopisei Moskovskoi sinodalnoi biblioteki*, Moscou, 1894, p. 228. Ce document a été publié naguère par Mélioransky et offre des données intéressantes pour l'histoire des iconoclastes. *Gheorghii Kiprianin, i Joann Ierusalimianin, dva maloizviestnykh bortza za pravoslavie v VIII viekie*, Saint-Pétersbourg, 1901, *Khristianskoe Tchtenie*, août 1901, p. 293-298. Au VII[e] concile œcuménique (787) qui sanctionna d'une manière définitive le culte des saintes images, nous trouvons plusieurs évêques de Chypre, Constantin de Constantia, Eustathe de Soli, Spiridion de Chytri, Théodore de Kitium, Georges de Trimithus, Alexandre d'Amathus. Lequien, *Oriens christianus*, t. II, col. 1041-1042; Mansi, t. XII, col. 994-985. A la V[e] session, l'archevêque Constantin joua un rôle important. Durant le règne de l'empereur Constantin Copronyme (741-745), l'île de Chypre était devenue le lieu de déportation des moines, qui en dépit d'une persécution atroce exercée contre eux, persistaient à approuver le culte des images. Theophanes, *P. G.*, t. CVIII, col. 897.

Pendant la domination arabe, l'Église de Chypre, qui avait eu jusqu'au VII[e] siècle un épanouissement merveilleux de vie chrétienne, eut à subir des malheurs sans nombre. La première invasion des musulmans dans l'île remonte à l'an 632. Le calife Abou-bekhr s'empara de Kitium. Porphyrogénète, *Th. orient.*, 15, *P. G.*, t. CXIII, col. 104-105. Phrankoudes, Κύπρος, Athènes, 1890, p. 275. En 647-648, le calife Moavieh, avec une flotte de 1700 vaisseaux, établit sa domination sur l'île. Theophanes, *Chron.*, *P. G.*, t. CVIII, col. 701; Vasiliev, *Vizantiia i Araby*, Saint-Pétersbourg, 1900, t. I, p. 53. Beaucoup d'indigènes furent massacrés et l'église de la métropole Constantia, élevée par saint Épiphane, fut détruite et profanée. Cédrénus, *P. G.*, t. CXXI, col. 825; Paul Diacre, l. XIX, *P. L.*, t. XCV, col. 1049. La ville elle-même ayant été réduite en ruines,

le siège métropolitain fut transféré à Arsinoé, appelée aussi Ammochostos, et par les Européens Famagouste. Phrankoudes, *op. cit.*, p. 399-401.

Au commencement du IXe siècle l'armée de Haroun-al-Rashid ravagea l'île, s'y livrant à des atrocités inouïes, saccageant et détruisant les églises et les monastères. Théophanes, *P. G.*, t. CVIII, col. 969. L'archevêque de Constantia, fait prisonnier, ne put recouvrer sa liberté qu'en déboursant mille dinars. Hackett, p. 48. Les victoires de Basile le Macédonien (867-886) et de Nicéphore Phocas (963-969) délivrèrent Chypre des pirates qui l'avaient transformée en un champ de pillage. Léon Diacre, *P. G.*, t. CXVII, col. 698-700; Cédrénus, *P. G.*, t. CXXII, col. 73-76; Zonaras, *P. G.*, t. CXXXV, col. 108-113. Cependant, sauf quelques exceptions, les Arabes laissèrent aux Cypriotes la liberté de professer leurs croyances. Vainqueurs et vaincus vivaient comme en deux camps opposés, sans se confondre, restant toujours étrangers de race et de religion. Les Grecs gardaient une neutralité absolue, s'abstenant de prendre parti soit pour les Arabes soit pour les Byzantins. Cette acceptation de la domination arabe leur valut une certaine tranquillité : « ils en étaient réduits à ne plus sentir le joug de l'esclavage, à ne pas se soucier de leur condition de peuple vaincu et soumis aux infidèles. » Vasiliev, *op. cit.*, Saint-Pétersbourg, 1902, t. II, p. 52.

Lorsque l'île, sous Nicéphore Phocas, fut définitivement soustraite à la domination musulmane, le christianisme y refleurit. Les églises détruites par les Arabes furent rebâties, mais la plupart des monuments anciens, des monastères, des bibliothèques étaient perdus à tout jamais. La vie monastique eut cependant un renouveau de jeunesse. Sous l'empereur Alexis Comnène (1081-1118), le moine Isaïe érigea le célèbre monastère de Kykkos, pour lequel il obtint de l'empereur l'icone de la sainte Vierge appelée Ἐλεοῦσα, que la tradition attribue à saint Luc. Éphrem de Jérusalem, Περιγραφὴ τῆς ἱερᾶς σεβασμίας καὶ βασιλικῆς μονῆς τοῦ Κύκκου, Venise, 1751; Philippes, *op. cit.*, p. 38-39. Sous Manuel Comnène (1144-1180), les moines Ignace et Procope fondèrent le monastère de Machéra, et pendant le règne d'Isaac II l'Ange (1185-1195), le monastère de Saint-Néophyte le reclus fut bâti. Les Comnènes enrichirent ces monastères de privilèges et de propriétés.

Cependant la domination byzantine n'était pas de nature à consoler les Cypriotes de leur délivrance du joug des Arabes. Les patriarches byzantins s'arrogeaient des droits sur l'Église autocéphale de Chypre. L'affaire de Jean, évêque d'Amathus, nous en fournit une preuve. Ayant été déposé de son siège par l'archevêque de Constantia, il en appela à l'empereur Manuel Comnène. Le patriarche Lucas Chrysoverghes (1156-1169) eut la mission de juger le différend. Il cassa la sentence du métropolite de Chypre. La décision du patriarche s'appuyait sur le 12e canon du synode de Carthage, d'après lequel le nombre des évêques appelés à juger et condamner un de leurs confrères ne devait pas être inférieur à douze. Gédéon, Πατριαρχικοὶ Πίνακες, p. 363; Balsamon, *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 57-61. Chrysoverghes ne pensait pas qu'il pouvait bien y avoir des circonstances qui rendaient impossible l'observation de ce canon, comme il paraît s'en être rencontrées pour la condamnation de l'évêque d'Amathus. Hackett, p. 54-55.

Le mécontentement causé par la domination byzantine éclata quelquefois en révolte ouverte, par exemple sous le règne de Michel IV le Paphlagonien (1034-1041), et d'Alexis Ier Comnène (1081-1118). Cédrénus, *P. G.*, t. CXXII, col. 281; Zonaras, *P. G.*, t. CXXXV, col. 300-301; Anne Comnène, *P. G.*, t. CXXXI, col. 660-661. Les conditions de l'île ne firent qu'empirer, lorsqu'un aventurier de la maison des Comnènes, Isaac, Choniates, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 644, devint maître absolu de l'île. Il s'y comporta en véritable tyran. Il mérite bien l'épithète de bourreau impitoyable dont le gratifie Choniates, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 732. Il surpassa en cruauté même Andronic Comnène; et ses violences et son orgueil rendirent odieuse sa domination et procurèrent aux Latins l'occasion d'occuper l'île et de s'en emparer.

II. L'ÉGLISE DE CHYPRE SOUS LA DOMINATION LATINE (1191-1571). — 1° *L'île de Chypre sous les Lusignans.* — Au mois de mai 1191, Richard Cœur de Lion, en route pour la Terre-Sainte, débarquait à Limassol, et n'ayant pu obtenir réparation des outrages faits à ses croisés par Isaac Comnène, eut recours aux armes et en quelques jours s'empara de l'île. La domination latine s'établissait à Chypre, et plus heureuse qu'à Constantinople, gardait sa conquête quatre siècles durant. Nous n'avons pas à retracer les événements politiques qui amenèrent l'île de Chypre sous le sceptre des Lusignans. Nous n'avons qu'à raconter brièvement les vicissitudes de l'Église orthodoxe cypriote sous la domination latine. L'histoire de cette longue période n'est pas sans reproche pour le clergé latin. En blâmant les violences exercées par quelques prélats latins contre les orthodoxes de Chypre, nous n'en rendrons responsables ni l'Église catholique, ni la papauté. Les haines violentes qui, après la prise de Constantinople par les Latins en 1204, séparèrent l'Occident latin de l'Orient grec, expliquent en partie les abus de pouvoir commis par les évêques latins à Chypre. Quelques papes blâmèrent le zèle exagéré, ou le fanatisme réel de certains prélats latins, et prirent la défense des orthodoxes. Les historiens orthodoxes se plaisent à reprocher aux catholiques les souvenirs douloureux que le clergé latin a laissés dans l'île. Ils ne devraient pas oublier toutefois les atrocités inouïes auxquelles leurs ancêtres se sont livrés à l'égard des Latins.

Richard Cœur de Lion ne pouvant garder sa conquête, parce qu'il voulait concentrer toute son armée en Palestine, proposa aux templiers de l'acheter, et d'y tenir garnison. Ceux-ci acceptèrent. Le prix d'achat fut fixé à 100 000 besants d'or. Les templiers en versèrent 40 000 en acompte, et occupèrent le château de Nicosie. Guillaume de Tyr, l. XXIV, c. XIII, *P. L.*, t. CCI, col. 946-947. Les Cypriotes ne pouvaient supporter le joug latin. A la haine produite par la différence de religion, et les griefs des Grecs contre les Latins, s'ajoutait le souvenir des cruautés que Renaud de Châtillon, le fameux aventurier franc d'Antioche, y avait commises en 1155. Très mal disposé contre les Grecs, Renaud de Châtillon se plut à maltraiter les membres du clergé. Cinname, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 521; Schlumberger, *Renaud de Chatillon, prince d'Antioche*, Paris, 1898, p. 77. Les Cypriotes résolurent de massacrer les templiers. Leur plan échoua. Les templiers, sortant de la forteresse avec l'héroïsme du désespoir, passèrent au fil de l'épée la grande majorité des habitants de Nicosie. Amadi, p. 83-85; Strambaldi, p. 8. Comme leur situation à Chypre était devenue intenable, ils rendirent l'île à Richard Ier. Celui-ci à son tour la céda à Guy de Lusignan, fils de Hugues VIII, comte de la Marche, à condition qu'il payât aux templiers les 40 000 besants d'or qu'ils avaient déjà déboursés. Le nouveau seigneur de l'île, ayant besoin d'y affermir sa domination, laissa l'Église grecque dans la pleine jouissance de ses biens et de ses libertés. Hackett, p. 74. Mais sous Amaury de Lusignan (1194-1205) le clergé grec eut sérieusement à craindre la perte de son indépendance. Amaury décida d'établir dans l'île la hiérarchie latine. Cette mesure était exigée par le grand nombre de Latins qui s'étaient fixés à Chypre. Mais tout en pourvoyant aux besoins religieux de ses sujets latins, le roi de Chypre avait en vue la conversion des orthodoxes grecs au catholicisme. La latinisation des Cypriotes aurait contribué à la stabilité de sa dynastie. Célestin III poussait Amaury dans cette voie nouvelle. Dans une lettre datée du 20 février 1196, il loue le zèle du roi, *qui a suis tandem erroribus suo diligenti studio re-*

vocatam a beluato fermentatorum schismate ad unitatem orthodoxæ matris Ecclesiæ reducere studio se contendit. Mas-Latrie, *Histoire de Chypre*, t. III, p. 600. Jaffé-Wattenbach, *Regesta pont. rom.*, n. 17, 329. « L'établissement de l'Église latine ne compromettait pas l'existence de l'Église grecque, et n'amoindrissait pas encore sensiblement ses immunités. Les deux communions auraient pu vivre en paix ainsi rapprochées, mais il aurait fallu, chez les Grecs, une résignation voisine de l'abaissement, et chez les Latins, une modération qui eût semblé l'abdication d'un devoir. » Mas-Latrie, *Histoire de Chypre*, t. I, p. 124.

Tout d'abord les Grecs conservèrent les quatorze évêchés qu'ils possédaient dans l'île. Les historiens de l'Église cypriote ne sont pas d'accord sur le nombre des évêchés grecs qui étaient dans l'île avant l'occupation des Latins. L'archimandrite Cyprien, toujours porté à exagérer le rôle et la grandeur passée de son pays natal, en porte le nombre à trente et un, dont six métropoles et vingt-cinq éparchies. Ἱστορία χρονολογικὴ τῆς νήσου Κύπρου, p. 391. D'après le Synekdémos de Hiéroclès, les éparchies cypriotes étaient au nombre de quinze, *P. G.*, t. CXIII, col. 151, et de treize d'après la *Notitia episcopatuum*, *P. G.*, t. CVII, col. 352, et Niles Doxapatrius, *P. G.*, t. CXXXII, col. 1097. Lequien en compte seize. *Oriens christianus*, t. II, col. 1043-1045. Nous donnons la liste de Hiéroclès qui, en dehors de Constantia (Salamine), siège de l'archevêque, compte quatorze éparchies, c'est-à-dire : Tamassos, Kitium, Amathus, Kurium, Paphos, Arsinoé, Soli, Lapithos, Kirbaea, Chytri, Carpasie, Cérines, Trimithus, Levkosia. Hackett, p. 240-243. Si les Grecs conservèrent leur organisation ecclésiastique, il n'en fut pas de même de leurs églises. Plusieurs de celles-ci furent occupées par le clergé latin, à l'entretien duquel on affecta une partie des dîmes et des revenus ecclésiastiques. Les Grecs jetèrent les hauts cris : ils voyaient l'avenir de leur Église en danger. « Le soleil se couvre de nuages, écrivait Neophyte de Chypre en poussant au noir le tableau de son île natale tombée sous la domination latine. Notre condition est semblable à celle d'un navire ballotté par une furieuse tempête, et peut-être nous sommes encore plus à plaindre parce que la tempête sur mer a ses accalmies, tandis que chez nous la tourmente ne fait qu'augmenter. » *P. G.*, t. CXXXV, col. 496-497.

Sous Hugues Ier (1205-1218) ou plutôt sous la régence de sa femme Alix de Champagne, l'Église grecque subit de nouvelles atteintes dans son indépendance. Au mois d'octobre 1220, la noblesse cypriote et le clergé latin se réunirent à Limassol pour régler le différend survenu au sujet du partage des biens ecclésiastiques. Dans cette assemblée on reconnut aux membres du clergé grec, mariés ou non, le droit de ne pas être soumis au servage et aux corvées. Mais cette concession n'était accordée qu'à ceux qui prêteraient serment d'obéissance et de fidélité à l'évêque latin. Mas-Latrie, t. III, p. 612. Les ecclésiastiques grecs étaient tenus de ne point sortir de la ville ou du village où ils étaient fixés. Les serfs ne pouvaient aspirer aux ordres sacrés. Les abbés devaient demander aux évêques latins l'approbation de leur nomination. On défendait aux Grecs de réclamer les biens des monastères et des églises qui avaient été confisqués par les Latins. Mas-Latrie, *ibid.*, p. 611-612. Le cardinal Pélage, évêque d'Albano, dont Georges Acropolite nous a laissé un portrait rien moins que flatteur, *P. G.*, t. CXL, col. 1028-1029, voulut hâter l'œuvre de conversion des Grecs par des violences blâmables. Treize moines furent appréhendés et jetés en prison. Ils persistèrent à rejeter les croyances de l'Église latine, et à prêcher l'orthodoxie. D'après un anonyme cité par Allatius, on leur fit subir le dernier supplice. Quelques-uns furent attachés à la queue des chevaux et traînés au milieu des rochers et des pierres; les autres périrent dans les flammes en présence du cardinal Pélage et d'une foule immense de Latins. Leurs cendres furent dispersées. Allatius justifie cet acte d'intolérance. *Opus erat*, dit-il, *effrenes propriæque fidei rebelles et veritatis oppugnatores non exilio, sed ferro et igne in saniorem mentem reducere. Concordia occidentalis et orientalis Ecclesiæ*, p. 696. A son avis, cette punition exemplaire était nécessaire pour ôter aux Grecs l'envie de s'insurger contre l'Église latine. *Ibid.*, p. 696-700.

En 1221-1222, le clergé latin fit de nouveaux efforts pour soumettre les Grecs de Chypre à sa juridiction. Il consentait à admettre la diversité de rites, mais il désirait réduire les évêques grecs à l'état de simples vicaires du métropolite ou archevêque latin. Les évêques grecs ne devaient exercer leur juridiction que sous la pleine dépendance de l'ordinaire latin. Il exigeait en outre qu'on pût interjeter appel du tribunal de l'évêque grec au tribunal de l'évêque latin; qu'un évêque grec ou un higoumène ne pût prendre possession de son siège ou de sa dignité sans avoir eu au préalable la permission de l'évêque latin, que les évêques grecs au moment de recevoir l'investiture de leur charge jurassent fidélité à l'évêque latin en s'agenouillant devant lui. En un mot, le clergé latin devait jouir seul de la suprématie spirituelle, l'Église grecque était simplement tolérée. L'autorité civile s'efforçait de détourner la guerre religieuse qui allait éclater parmi ses sujets. Aux Grecs soumis aux Latins au point de vue politique, elle ne voulait pas ajouter la servitude ecclésiastique qui leur était plus odieuse que l'autre. Mais ses tentatives furent vaines à cause de l'intransigeance du cardinal Pélage, qui en qualité de légat apostolique trouvait un appui auprès du saint-siège. Les réclamations des Grecs ne furent pas écoutées à Rome. Le 23 janvier 1222, Honorius III, dans une lettre à Alix de Champagne, manifestait son regret de ne pouvoir maintenir la métropole grecque. Ce serait une chose monstrueuse, disait-il, qu'il y eût dans la même Église deux chefs du même titre et de la même autorité dans la hiérarchie. Il insistait sur la nécessité de ne point permettre aux évêques grecs de rester dans les diocèses latins. Raynaldi, *Annales*, an. 1222, n. 8-9, Lucques, t. I, p. 319. L'archevêque grec Néophyte ne voulut pas se soumettre aux prescriptions du saint-siège; il fut déposé et envoyé en exil avec son clergé. Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, t. II, p. 7. Le 14 septembre 1222, Pélage ratifia une nouvelle convention entre la noblesse et les évêques latins. Les nombreux sièges épiscopaux des Grecs furent supprimés. On en garda seulement quatre, Nicosie, Paphos, Limassol et Famagouste. Mais les évêques grecs n'eurent pas le droit de résider dans ces villes. On les fixa dans des villages obscurs : celui de Nicosie à Soli, celui de Paphos à Arsinoé; celui de Nicosie à Lefkara, et celui de Famagouste à Carpasie. On réitéra les décrets concernant la soumission et le serment de fidélité que les prêtres grecs devaient prêter aux Latins. Les abbés grecs étaient tenus d'obéir aux évêques latins *secundum Deum et statuta canonum*; on déterminait le nombre de religieux pour chaque monastère grec; à l'égard des évêques grecs on statuait : *Obedientes erunt romanæ Ecclesiæ et archiepiscopo et episcopis latinis, secundum consuetudinem regni Jerosolimitani.* Mas-Latrie, t. III, p. 622.

Le clergé grec ne put se résigner à accepter cette convention. S'il cédait aux exigences des Latins, il encourait le reproche de pactiser avec l'*hérésie latine*, et il devenait un objet de haine pour l'hellénisme entier. S'il laissait le champ libre aux Latins, le troupeau orthodoxe se serait trouvé sans défense contre les tentatives de latinisation de l'île. Mas-Latrie, t. I, p. 212-213. Dans cette pénible occurrence, les Grecs eurent recours au patriarche de Constantinople, Germain II (1222-1240), qui, depuis la prise de Constantinople par les Latins,

habitait à Nicée. Les Cypriotes lui envoyèrent comme délégués Léonce, évêque de Soli, et un autre Léonce, higoumène du monastère des Apsinthes. Ceux-ci se présentèrent au patriarche et à son synode et exposèrent l'état lamentable de l'Église cypriote : « Les âmes sont menacées, dirent-ils ; la voix de l'Église sainte est sur le point d'être étouffée. Le clergé latin a bouleversé nos églises, envahi nos domaines et porté une main sacrilège sur les choses saintes. Notre légitime pasteur Néophyte a été chassé, et remplacé par un homme étranger et inexpert pris parmi les Latins. Cet homme veut que nos évêques et nos prêtres fassent leur soumission dans les mains des évêques latins. S'ils n'obéissent pas, ils se voient obligés de quitter l'île, et s'ils s'éloignent, leur troupeau sera à la merci des Latins, sans pasteur et sans maître. » Mansi, t. XXII, col. 1076-1077 ; *P. G.*, t. CXL, col. 605-608. Au mois de juillet 1223, le synode communiqua ses décisions aux délégués cypriotes. Tout d'abord il penchait à la modération, et conseillait aux Cypriotes de se soumettre jusqu'à ce que la tourmente fût passée. Mais une révolte du parti contraire aux Latins l'obligea à revenir sur sa décision. Philippes, p. 52. Par une lettre patriarcale, éditée par Cotelier, le synode et Germain II conseillèrent aux prélats cypriotes de céder toujours aux Latins dans les questions d'argent, d'accepter l'installation dans leurs charges par les évêques latins, et l'appel à leurs tribunaux. Mais ils déclarèrent qu'ils devaient être inébranlables au sujet du serment d'obéissance et de fidélité aux évêques latins. Les fidèles ne devaient plus recevoir les sacrements des prêtres grecs assermentés. « Il vaut mieux, écrivait Germain, prier tout seul dans sa maison, que d'aller faire la collecte avec des prêtres qui partagent les erreurs latines, ou qui, sans pitié pour les églises envahies et souillées, regardent le pape comme leur pontife. » *P. G.*, t. CXL, col. 613. Germain traitait le clergé latin de troupeau de loups rapaces. Pour lui, reconnaître la suprématie romaine, c'était condamner le passé de l'Église orientale. Mieux valait subir les plus dures humiliations, l'exil et le joug musulman. Mas-Latrie, t. I, p. 214. Afin de venir en aide aux Cypriotes, Germain écrivit aussi au pape Grégoire IX et aux cardinaux. Il rejetait sur l'Église romaine, sur sa *tyrannie* et son *avarice* la responsabilité du schisme qui désolait les deux Églises. Grégoire IX, dans sa réponse, lui montra que l'Église grecque, séparée du centre de l'unité, était tombée entre les mains du pouvoir laïque et que le siège romain avait reçu de Dieu le glaive matériel et spirituel. Pichler, *Geschichte der kirchlichen Trennung*, Munich, 1864, t. I, p. 324-331 ; *Bullarium romanum*, édit. de Turin, t. III, p. 473.

En 1240, les évêques grecs furent de nouveau en conflit avec le clergé latin. Grégoire IX se montrait sévère à l'égard des orthodoxes. Ils quittèrent en grand nombre l'île avec leurs évêques et, emportant leurs vases sacrés, ils cherchèrent un abri en Arménie. Grégoire IX chargea alors l'archevêque latin Eustorge de nommer des sujets latins aux places laissées vacantes par les Grecs, et pria le pouvoir civil de prêter main-forte au métropolite latin. Raynaldi, an. 1240, n. 44-45, t. II, p. 248-249. Heureusement, dit Mas-Latrie, on n'appliqua pas ces mesures extrêmes, qui eussent provoqué un exode des Cypriotes. *Histoire des archevêques de Chypre*, p. 208.

Sous Innocent IV, la politique du clergé latin à l'égard des Grecs eut un caractère moins agressif, mais pour peu de temps. Par l'entremise du cardinal Eudes de Châteauroux, délégué du saint-siège, les Grecs demandèrent au pape d'être réintégrés dans la jouissance de leurs anciens privilèges. Ils insistèrent particulièrement sur la nécessité de rétablir les quatorze sièges épiscopaux qu'ils possédaient dans l'île, de proclamer leur entière indépendance vis-à-vis du clergé latin, et de supprimer les entraves créées aux vocations religieuses. Eudes de Châteauroux ne put se décider à leur accorder ces privilèges, supprimés sous Célestin III et le cardinal Pélage. Raynaldi, an. 1250, n. 40-42, t. II, p. 431-432 ; Mas-Latrie, t. I, p. 357. Cependant on fit droit à certaines réclamations des Grecs. Par sa bulle du 20 décembre 1251, Innocent IV approuvait la nomination de Germain au siège métropolitain de Chypre. Celui-ci fut consacré par ses suffragants. Le cardinal Eudes l'installa dans son siège malgré l'opposition et les colères du clergé latin. Germain et ses évêques prononcèrent le serment de fidélité et d'obéissance à l'Église romaine. L'animosité entre Grecs et Latins aurait diminué sous le gouvernement de Germain, très estimé pour sa prudence et ses vertus, si un prélat latin, très zélé, mais d'une humeur très belliqueuse, n'eût pas essayé de nouveau de supprimer dans l'île l'influence du clergé grec. Hugues de Fagiano, né au village de ce nom, auprès de Pise, par son savoir et ses vertus était bien digne du poste qu'on lui avait confié à Chypre. Élevé au siège métropolitain de Nicosie, il entreprit avec zèle la conversion des Grecs au catholicisme. Le dimanche des Rameaux de 1251, au cimetière latin de Nicosie, il lança l'anathème contre les Grecs qui refusaient d'admettre la suprématie romaine, et de prêter serment de fidélité aux évêques latins. Il frappait de la même peine les Grecs qui, mariés suivant le rit romain, n'assistaient pas le dimanche aux offices latins, et ceux qui ne payaient pas les dîmes. Mansi, t. XXVII, col. 311-316. Mais il ne trouva d'appui ni auprès du roi de Chypre Henri I[er], ni auprès du légat Eudes de Châteauroux. Ne pouvant se résigner à tolérer la présence du métropolite grec Germain, dont l'élection avait été confirmée par le saint-siège et le légat, Hugues quitta l'île et se retira en Toscane, après avoir jeté l'interdit sur le royaume.

En 1254, Innocent IV promulguait sa constitution concernant les divergences entre Grecs et Latins dans l'administration des sacrements. Il considère comme un péché mortel le mariage des divorcés, toléré par l'Église grecque. Raynaldi, an. 1254, n. 7-11, t. II, p. 494-496 ; Mansi, t. XXVI, col. 322-335. Après la mort de Henri I[er] (1253), Hugues de Fagiano reprit possession de son siège, et leva l'interdit. La régente Plaisance d'Antioche l'accueillit avec égards, mais persista à témoigner aux Grecs la bienveillance dont ils avaient été l'objet de la part d'Innocent IV. Mas-Latrie, t. I, p. 364. Hugues de Fagiano, entraîné par son zèle, traitait de tiédeur et d'indifférence à l'égard du catholicisme la modération de la reine. Il écrivait en ce sens à Rome. Le saint-siège loua son zèle, mais n'écouta pas ses appels réitérés à une politique d'intolérance. Innocent IV écrivit à son légat : « Ordonnez expressément à l'archevêque et aux évêques latins de ne point inquiéter les Grecs et de ne rien exiger d'eux de plus que ce qui est marqué dans notre présente déclaration. » *Bullarium romanum*, édit. de Turin, 1858, t. III, p. 583 ; Raynaldi, an. 1254. La reine était bien disposée à l'égard des Grecs, mais elle ne voulait pas mécontenter les Latins. Hugues de Fagiano se laissait au contraire entraîner par son zèle à des excès regrettables. Il reconnaissait que Germain était un prélat digne de respect pour son savoir et sa conduite morale, mais sa présence dans l'île lui paraissait un amoindrissement de la suprématie latine. Après le départ du légat, Hugues ne tint plus compte des décisions du saint-siège. Il recommença à aigrir les orthodoxes, Germain en particulier, par ses vexations et son ingérence dans le gouvernement intérieur de leur Église. Un jour il cita même Germain à son tribunal. Celui-ci, fort de son droit, refusa de s'y rendre et en appela au souverain pontife. Il partit pour Rome avec ses trois suffragants. Hugues, loin de s'apaiser, lança l'excommunication contre Germain, le dépouilla de ses fonctions, et envoya ses commissaires à Rome. Alexandre IV chargea le cardinal Eudes de

Châteauroux d'instruire le procès. L'ancien légat de Chypre était le plus à même de connaître et d'apprécier la valeur réelle des pièces du débat. Les commissaires de l'archevêque latin exposèrent leurs griefs. Ils citaient à l'appui de leurs récriminations le décret de Célestin III et la convention signée par le cardinal Pélage, touchant l'unité de direction suprême dans l'Église de Chypre. L'appel de Germain était contraire aux canons de l'Église et l'exercice de son autorité de métropolite un abus de pouvoir. Son élection était entachée d'un défaut radical, parce que les évêques qui l'avaient consacré se trouvaient alors sous le coup de l'excommunication. Le procès traînait en longueur. Les évêques grecs se plaignirent de cette lenteur volontaire, d'autant plus que la pauvreté de leurs églises ne leur permettait pas de faire face aux dépenses considérables que comportait leur séjour à Rome. Dès lors, ils supplièrent le pape de trancher lui-même le différend et de régler leur situation. Alexandre IV y consentit de bon gré et, le 3 juillet 1260, il promulgua, à Anagni, la fameuse bulle de la constitution de l'Église cypriote. Raynaldi, an. 1260, n. 36-39, t. III, p. 66-67; Hackett, p. 113-114. Il y statuait que les Grecs n'auraient plus dans toute l'île que quatre évêchés, comprenant la même étendue et les mêmes limites que les évêchés latins. Les évêques grecs cependant seraient placés sous la juridiction suprême de l'archevêque latin. Pour mettre un terme aux inconvénients auxquels donnait lieu la cohabitation d'évêques grecs et latins dans la même ville, Alexandre IV fixait, pour les évêques grecs, des domiciles différents. Celui de Nicosie devait résider dans la vallée de Soli, à l'ouest de l'île, celui de Paphos à Arsinoé, aujourd'hui Arzos dans le Kilani, celui de Limassol à Lefkara, au sommet du mont Machéra, celui de Famagouste à Riso Carpasso, dans le promontoire oriental. Plus tard seulement les évêques grecs rentrèrent dans leurs villes, à l'exception de celui de Limassol, qui resta à Lefkara. Le clergé grec de chaque diocèse conservait le droit de nommer ses évêques. La nomination, d'après la bulle, devait être approuvée par l'évêque latin du même diocèse et la consécration fut déférée à ses collègues réunis sous la présidence de l'archevêque latin, qui l'investissait du droit d'inspection et de gouvernement sur ses monastères, églises, clergé et fidèles. L'évêque grec devait jurer fidélité et obéissance à l'Église romaine. La déposition ou translation des évêques de leur diocèse appartenait exclusivement au souverain pontife. Dans les procès ecclésiastiques entre Grecs, l'évêque grec était seul appelé à juger sans aucune intervention de l'évêque latin. Si l'un des plaideurs était Latin, l'instruction du procès appartenait de droit à l'évêque latin, sauf appel à l'archevêque de Nicosie et au saint-siège. Une fois par an, l'évêque grec, suivi de son clergé et de ses higoumènes, était tenu de prendre part au synode convoqué par l'évêque latin. En tournée pastorale, l'évêque latin devait recevoir des Grecs les mêmes marques de déférence et les mêmes honneurs que les évêques latins étaient tenus de rendre à leur archevêque en semblable occurrence. On détermina les redevances pécuniaires auxquelles étaient tenus les évêques grecs à l'endroit de l'archevêque latin, lorsque celui-ci faisait la visite générale de l'île. On décida enfin que les dîmes, dans toute l'étendue de l'île, appartiendraient aux Latins, et que personne n'avait le droit de protester contre cette mesure. Des dispositions particulières furent prises à l'égard de Germain, qui jouissait d'une excellente réputation à la cour de Rome. Le souverain pontife le confirma jusqu'à la mort dans sa charge de métropolitain. Il le nomma archevêque de Soli, le laissant libre d'opter entre cette ville ou Nicosie, où les Grecs avaient l'église de Saint-Barnabé. Germain prêta serment comme évêque de Soli. Ce serment ne le privait pas des prérogatives inhérentes à sa dignité ; il gardait le droit d'installer les évêques de son rite, une fois que l'ordinaire latin s'était prononcé sur la validité de leur élection. Il lui appartenait d'inspecter les monastères et les églises des Grecs et d'exercer sa juridiction de métropolitain. Mansi, t. XXIII, col. 1037-1046; Raynaldi, an. 1260, n. 40-50, t. III, p. 66-68; Hackett, p. 122-123.

2. *Depuis la constitution cypriote jusqu'à la fin de la domination latine.* — Hugues de Fagiano n'acquiesça pas aux décisions de la cour romaine réglant l'organisation de l'Église de Chypre. Les égards témoignés à Germain lui parurent une atteinte portée à ses prérogatives et à la suprématie de la hiérarchie latine. Il démissionna de nouveau et se retira en Toscane, où il mourut en odeur de sainteté. Cependant, la constitution cypriote, loin de relever le prestige de l'Église grecque, n'avait fait que l'abaisser considérablement. « La nouvelle constitution empira l'état de l'Église grecque et lui ôta tout espoir de rester sur le pied de l'égalité avec l'Église latine. » Mas-Latrie, t. I, p. 383. Elle l'assujettit complètement, dit Philippes, p. 58, au clergé latin étranger. Les Grecs furent très mécontents, et commencèrent à tourner leurs regards vers Constantinople, retombée aux mains de leurs anciens maîtres. Les Paléologues songeaient à reconquérir l'île, et excitaient les indigènes à s'insurger contre les usurpateurs étrangers. Mais les Cypriotes ne répondirent pas à ces instigations. Les rois de Chypre, pour écarter tout prétexte de révolte, cherchaient à ménager les Grecs et s'abstenaient de faire appliquer rigoureusement les lois sanctionnées par Rome. Leur tolérance souleva parfois le mécontentement des prélats latins, qui accusèrent le gouvernement de connivence coupable avec le schisme. Dans une de ses lettres à Hugues d'Antioche, Urbain IV se plaint de son peu de zèle à seconder efficacement les évêques latins. « Les Grecs n'observent pas les règles sanctionnées par la constitution d'Innocent IV. Ils méprisent ceux de leurs prêtres qui reconnaissent la suprématie romaine et la sainteté de l'Église catholique : ils s'éloignent de leurs églises et leur refusent les offrandes et les cens, et les privent de la sorte de tout moyen de subsistance. Ces prêtres malheureux restent à la charge de l'archevêque latin de Nicosie. » Mas-Latrie, t. I, p. 393. L'archevêque de Nicosie se rendit même auprès du pape à Orvieto pour lui exposer la condition de son Église, en butte à la fois à l'hostilité haineuse des Grecs et à l'indifférence du pouvoir civil. La hiérarchie latine restait désarmée en face des Grecs, parce que ses édits et ses sentences n'étaient pas exécutés. Urbain IV insistait de nouveau auprès du roi de Chypre, se plaignant que l'archevêque ne fût plus rien dans sa métropole. Il n'était plus qu'un simple prêtre. Mas-Latrie, t. I, p. 394 ; t. III, p. 655 ; Raynaldi, an. 1264, n. 66, t. III, p. 153-154.

Forts de l'appui du gouvernement, les Grecs de Chypre défendirent avec plus d'ardeur les privilèges de leur Église. En 1313, à Nicosie, le légat du pape, Pierre de Pleine-Chassaigne, archevêque de Rodez, faillit être écharpé par la populace. Raynaldi, an. 1309, n. 33-34, t. IV, p. 479-480. Au mois d'octobre 1326, Jean XXII exhortait, mais en vain, Raimond, patriarche de Jérusalem, à extirper l'hérésie de l'île. Raynaldi, an. 1326, n. 28, t. V, p. 330-331. En 1359-1360, le carme français saint Pierre Thomas, légat du saint-siège en Orient pour y traiter l'union des Églises avec Jean Paléologue, Raynaldi, an. 1359, n. 16-17, t. VII, p. 44-45, se rendait à Chypre et convoquait les évêques grecs à l'église de Sainte-Sophie de Nicosie. Il fit fermer les portes de l'église et voulut les convertir, de gré ou de force, les chroniqueurs se contredisent sur ce point, à la foi catholique. Le peuple apprit, selon l'expression du chroniqueur grec Machéras, que le légat cherchait à métamorphoser les Grecs en Latins : il y eut une émeute. La foule entoura l'église, et mit le feu à la porte d'entrée.

La police intervint, et délivra les évêques grecs. Le cardinal Thomas se plaignit auprès du roi; il regardait l'offense faite à sa personne comme étant faite à la chaire de Pierre. Le roi promit de châtier les coupables; mais s'empressa aussi de l'éloigner de l'île. Machéras, p. 56-57; Cyprien, p. 158-159. Malgré les efforts des évêques latins, l'influence grecque grandissait à Chypre. Dans une lettre d'Urbain V (29 mai 1368) à l'archevêque Raymond de la Pradèle, le pape se plaint que la noblesse, suivant l'exemple des Grecs, célèbre les mariages et les baptêmes dans les maisons particulières et non dans les églises. Les églises grecques, ajoute-t-il, sont fréquentées par beaucoup de femmes latines qui y écoutent des sermons dangereux pour leur foi. Mas-Latrie, t. III, p. 757-758. Il engageait l'archevêque à ne pas tolérer ces abus. La communion *in divinis* devait être tolérée dans l'île parce que la constitution de l'archevêque Philippe, datée de Nicosie (1350), défendait aux prêtres grecs d'administrer les sacrements aux Latins et vice-versa, *nisi in casu necessitatis evidentis.* Mansi, t. XXVI, col. 380.

En 1405, la Grande-Église de Constantinople traita avec les Cypriotes pour les rattacher plus étroitement à l'orthodoxie. Les patriarcats grecs considéraient les fidèles de Chypre comme des apostats, en raison du serment de fidélité qu'ils avaient prêté à l'Église latine, bien que leur liturgie ne contînt aucune mention du pape. Joseph Bryennios fut chargé de régler les conditions de cette union. Il séjourna dans l'île quelque temps et dut se convaincre qu'il ne fallait pas espérer le prompt retour des Cypriotes à l'unité orthodoxe. Sept ans après, les évêques de Chypre écrivirent de nouveau à Constantinople pour réclamer l'union avec la Grande-Église. L'avis de Bryennios fut encore une fois défavorable. Il déclara qu'en recevant dans l'orthodoxie les Cypriotes habitués aux usages latins, on risquait d'entrer en communion avec l'Église latine. Philippes, p. 63.

Le concile de Florence ne produisit pas de bons résultats pour la pacification religieuse de l'île. Les Latins soupçonnaient à bon droit la sincérité de la soumission des Grecs et ils les tenaient à l'écart. Les Grecs se plaignirent à Eugène IV de ce que les Latins, malgré le décret du concile, fuyaient leur société, et refusaient de les admettre aux mariages, aux funérailles, aux processions et aux autres solennités. Raynaldi, an. 1441, n. 6, t. IX, p. 370. Les Latins cependant avaient de bonnes raisons d'agir de la sorte. En effet, les Grecs prétendaient qu'à la suite du concile de Florence l'Église latine avait dû accepter les doctrines de l'Église grecque, et que les canons de ce concile étaient contraires à la foi. L'orthodoxie cypriote était alors soutenue par la reine Hélène Paléologue, fille de Théodore, despote du Péloponnèse, et depuis 1441, femme de Jean II, roi de Chypre. La reine dominait le caractère faible de son mari, et gouvernait à sa guise le royaume. Elle en profita pour délivrer de ses entraves l'Église orthodoxe cypriote, étendre dans l'île l'influence de l'hellénisme, et y protéger la religion des Grecs. Bustron, p. 459. Elle disposa même à son gré du siège métropolitain de Nicosie, et nomma à ce poste, occupé par les Latins depuis l'installation des Lusignans, une de ses créatures, le fils de sa nourrice, un Grec de naissance. N'ayant pu réussir, elle commença une rude persécution contre l'archevêque Galésio de Montolif, qui dut se réfugier à Rhodes (1442). Le saint-siège s'alarma de l'influence grandissante de l'Église orthodoxe dans l'île de Chypre. Nicolas V chargea André, archevêque de Nicosie et son légat en Orient, de travailler avec plus de zèle à la conversion des Grecs, en exigeant, s'il le fallait, l'aide du bras séculier. Cette lettre, datée du 3 août 1447, était un appel à l'énergie des prélats latins contre les Grecs. Raynaldi, an. 1447, n. 27, t. IX, p. 513-514; Mas-Latrie, *Histoire des archevêques latins,* p. 288.

En 1489, l'île tomba sous la domination vénitienne. Les Grecs n'en furent pas plus heureux. En général, les Vénitiens n'ont pas laissé de bons souvenirs dans leurs possessions du Levant. Les Grecs leur reprochent l'intolérance religieuse et politique. A Chypre, les Vénitiens fermèrent les écoles grecques, et soumirent les indigènes à un système de vexations qui en força une grande partie à émigrer en Asie-Mineure. L'Église orthodoxe, dont le prestige n'avait eu qu'un relèvemeut éphémère sous la reine Hélène Paléologue († 1458), retomba dans l'état lamentable où elle était auparavant. Les Grecs, fatigués de la domination latine, tournaient leurs regards vers les Turcs, dont les flottes et les armées chassaient les Vénitiens de leurs fiefs d'Orient. Après une lutte épique, qui rendit célèbre le nom de Marc-Antoine Bragadino, Nicosie et Famagouste tombèrent aux mains des Turcs (1571). Lusignan, p. 105. Les Grecs poussèrent des cris de joie. Ce fut avec des sentiments d'allégresse qu'ils assistèrent à ce changement de domination. Philippes, p. 69. Leur orthodoxie, sous le joug des Latins, était devenue suspecte. Les Turcs leur permettraient de suivre leurs usages en pleine liberté. Leur méprise fut amère. Ils ne tardèrent pas à se convaincre que l'intransigeance latine valait mieux que le fanatisme musulman. Les Turcs victorieux noyèrent les Grecs et les Latins dans une mare de sang, et à plusieurs reprises l'orthodoxie cypriote eut à regretter la joie que lui causa la défaite des Latins.

III. L'Église cypriote sous le joug musulman. — La conquête musulmane réduisit les Cypriotes à la dernière extrémité. Leur Église eut bien de la peine à se relever des ruines amoncelées par les janissaires de l'Islam. Les évêques, la plupart des higoumènes et des dignitaires ecclésiastiques avaient été mis à mort; les monastères rasés ou transformés en écuries; les églises profanées et changées en mosquées. Cyprien, p. 300; Lusignan, p. 80. L'île de Chypre fut annexée à l'empire des Osmanlis comme le septième pachalik d'Asie. Soumis définitivement au joug de l'Islam, les Cypriotes songèrent à réorganiser les épaves de leur Église. Ils envoyèrent une mission au grand-vizir Mehmed pacha, le suppliant de leur permettre de rétablir dans l'île les anciens évêchés, et d'avoir recours, dans ce but, au patriarche de Constantinople. Leur requête fut accueillie favorablement. On leur permit d'avoir des évêques et de racheter les monastères confisqués par les Turcs. Sakellarios, t. I, p. 560. L'Église grecque fut alors organisée sur de nouvelles bases. Toutefois on ne rétablit pas les quatorze sièges épiscopaux qui existaient avant la domination latine. L'archevêque fixa sa résidence à Leucosie; l'évêque de Paphos s'établit à Ktêma, celui de Limassol dans cette ville, et celui de Carpasie à Ammokhostos. Dans la suite, ce dernier évêché fut supprimé et enclavé dans les limites de l'archevêché de Nicosie. A sa place on rétablit l'ancienne éparchie de Cérines. Les trois évêques prirent le titre de métropolite. Ils furent placés sous la juridiction de l'archevêque comme ses suffragants.

Les débuts de l'Église cypriote sous la domination ottomane ne furent pas heureux, au témoignage des historiens grecs. Les Cypriotes respiraient à peine, qu'un moine arabe, natif de Syrie, offrit 3000 sequins d'or au grand-vizir Mehmed en échange de l'archevêché de Chypre. Ce honteux marché fut conclu, et le patriarche de Constantinople consacra le moine simoniaque. Avec une escorte de deux janissaires, le nouveau pasteur se rendit au milieu de son troupeau épuisé, et, selon l'expression de Cyprien, pressura ses ouailles pour retrouver les 3 000 sequins d'or que lui avait coûtés sa crosse, et, s'il était possible, en tirer le double. Les Cypriotes, outrés de ce procédé, envoyèrent une députation à Constantinople et proposèrent un autre candidat au siège de Leucosie. Ce candidat arrivait trop tard. Il avait été

prévenu par un autre moine ami du patriarche, qui l'emporta dans cette course aux honneurs. Il dut borner son ambition à l'évêché de Paphos, après avoir dépensé plusieurs centaines de sequins d'or, empruntés à ses amis ou à des usuriers. L'higoumène du monastère de Koutzoventi fut élevé au siège de Limassol, tandis qu'un moine crétois, curé (ἐφημέριος) de l'église de Saint-Siméon, obtenait celui d'Ammokhostos. Ces événements se produisirent en 1572.

L'histoire de l'Église cypriote depuis la conquête ottomane jusqu'à la guerre de l'indépendance grecque est une suite presque ininterrompue de querelles intérieures et de luttes d'ambition. En 1592, éclata un différend entre les évêques et la communauté grecque au sujet de la nomination du nouvel archevêque. Léonce Eustratios, higoumène du monastère de Saint-Jean de Pipé à Leucosie, y prit une part très active. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1867, p. 182. On l'accusa d'avoir sur l'eucharistie et sur la procession du Saint-Esprit des sentiments contraires à ceux des théologiens orthodoxes et favorables aux Latins. Mélétios Pighas, patriarche d'Alexandrie, interrogé à ce sujet, recommanda aux Cypriotes de tenir aux croyances de leurs ancêtres, et de ne point adhérer à des nouvautés dangereuses. Philippes, p. 77-78. En 1598, l'archevêque de Leucosie, Athanase, fut accusé auprès du patriarche Mélétios Pighas de plusieurs méfaits. Si nous en croyons les plaintes de ses ouailles, il avait détruit les vieux *antimensia,* voir t. I, col. 1389-1391, pour en faire de nouveaux et retirer de l'argent de leur vente; il avait brisé le trône de Germain, patriarche de Jérusalem, conservé à Chypre, pour s'emparer des reliques qui y étaient enfermées; il avait violé les canons orthodoxes relatifs aux mariages prohibés par l'Église grecque. Hypsilanti, p. 119. Mélétios Pighas, qui était alors à Constantinople en qualité de vicaire du patriarche œcuménique (1597-1599), Gedeon, Πατριαρχικοὶ Πίνακες, Constantinople, 1890, p. 540-541, demanda des informations à Athanase lui-même; il attendit en vain la réponse. Sur de nouvelles instances des Cypriotes, il envoya dans l'île des délégués y faire une enquête. Les accusations portées contre l'archevêque étaient fondées. Il fut déposé. Mathieu II (1599-1602), patriarche de Constantinople, renouvela cette sentence de déposition par une lettre synodale datée du mois de juin 1600. Gédéon, p. 542; Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, t. III, p. 549. Philippes, p. 80-83. A cette occasion, Joachim, patriarche d'Antioche, revendiqua ses droits de suprématie sur l'Eglise de Chypre. A l'appui de ses prétentions, il cita un canon du concile de Nicée (le canon arabique) qui lui réservait la consécration de l'archevêque de Chypre. Mélétios Pighas prit la défense de l'autocéphalie cypriote et fit observer que le canon invoqué était inconnu dans l'Église orthodoxe, et que des documents apocryphes n'étaient pas de nature à affermir ses prétendus droits. Philippes, p. 81-85. Au siège archiépiscopal de Chypre, laissé vacant par la déposition d'Athanase, fut appelé Benjamin (1602), dont l'élection fut confirmée par Mathieu II et Néophyte II (1602-1603).

Vers le milieu du XVIIe siècle, le patriarche de Constantinople, Joannikios, d'accord avec son synode, promulgua une lettre patriarcale qui fixait les relations de dépendance des évêques cypriotes vis-à-vis de leur archevêque. Par ignorance ou par ambition, les évêques des éparchies de Chypre s'étaient arrogé le droit de jouir, dans les limites de l'archevêché, des prérogatives et des honneurs dont l'archevêque jouissait dans les diocèses de ses suffragants. La constitution de Joannikios est en vigueur encore de nos jours. Philippes, p. 87-93. En 1668, l'archevêque Nicéphore réunit un synode de prêtres et de moines et condamna les erreurs des protestants. Les décrets du synode, selon Philippes, furent recueillis par le hiéromoine Hilarion Cigalas, ancien élève du collège grec de Rome, Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, p. 300, 301, traduits en latin, et publiés dans la *Perpétuité de la foi,* l. XII, édit. Migne, t. I, col. 1221-1224. Lequien, *Oriens christianus,* t. II, col. 1056; Hackett, p. 661-674. En 1674, Hilarion Cigalas, qui, après le synode de Leucosie, avait travaillé de concert avec Nectarios, patriarche de Jérusalem († 1676), à la rédaction du fameux ouvrage Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ Πάπα, Jassy, 1682, fut élevé au siège archiépiscopal de Chypre, Philippes, p. 96, et mourut à Constantinople en 1682. Il n'y eut pas d'événements marquants sous ses successeurs Jacques Ier (1679-1689), Germain II (1690-1705), Jacques II (1710). Sylvestre (1718-1731) se rendit à Constantinople avec ses suffragants pour implorer la clémence du sultan en faveur de ses ouailles accablées de lourds impôts, et éprouvées par la famine. Philothée (1734-1759) montra beaucoup de zèle pour la discipline et pour les écoles. Il eut beaucoup à souffrir de la part de son troupeau et des Turcs. Philippes, p. 103-104. Paisios (1759-1766), Chrysanthos (1767-1810) et Cyprien (1810-1821) furent exposés aux plus odieuses vexations. Les gouverneurs turcs avaient appauvri l'île par leur rapacité. Le nombre des chrétiens était allé toujours en diminuant. Les archevêques essayaient bien d'obtenir de la Sublime Porte une diminution d'impôts, mais leurs tentatives échouaient devant le système fiscal de la bureaucratie et du despotisme musulmans. Aux débuts de la domination turque, ils avaient cherché à rappeler dans l'île les Latins. En 1601, il y eut des pourparlers entre l'archevêque de Nicosie et François Akhidas de Rhodes, chargé d'une mission secrète par le duc de Savoie Charles-Emmanuel Ier. L'archevêque proposait au duc de Savoie de s'emparer de l'île, tandis que les Grecs lui en faciliteraient l'occupation en massacrant la garnison turque bien réduite en nombre. Il posait comme conditions que la hiérarchie grecque aurait toujours la suprématie dans l'île, dont l'entrée serait fermée aux protestants et aux jésuites. Ces appels à la maison de Savoie, qui joignit à ses titres celui du royaume de Chypre, furent renouvelés plusieurs fois, mais restèrent toujours sans écho. Sakellarios, t. I, p. 571. Abandonnés à eux-mêmes les archevêques de Leucosie étaient devenus les chefs spirituels et temporels de leur peuple. Quelques-uns acquirent même une grande influence auprès de la Sublime Porte, et tinrent parfois en échec les gouverneurs. Sous Sélim III, leur autorité atteignit l'apogée. Mais ces succès éphémères ne conjurèrent pas la tourmente qui s'abattit sur eux en 1821. A cette époque l'île comptait 80 000 chrétiens et 20 000 musulmans. Lorsque les Grecs arborèrent l'étendard de la révolte, le comité révolutionnaire invita les Cypriotes à grossir les rangs des insurgés. Ceux-ci refusèrent leur concours. Cependant, ils donnèrent de l'argent pour soutenir la révolution. Sakellarios, p. 580. Mais la neutralité des Cypriotes ne désarma point le gouvernement turc, résolu à apaiser le mouvement insurrectionnel grec par un massacre systématique. Le gouverneur de Chypre, Kutchuk Mehmed, décidé à prévenir dans l'île toute velléité de révolte, s'entendit avec les aghas musulmans pour supprimer les Cypriotes les plus influents et les plus riches. Il donna d'abord aux chrétiens l'ordre de remettre les armes qu'ils avaient chez eux. Cet ordre fut exécuté le 23 avril 1821. Puis, par une suite d'intrigues abominables, on convoqua à Leucosie les personnages les plus influents de l'île. On y avait réuni une garnison turque de 4 000 soldats. Le 9 juillet 1821, les portes de Leucosie furent fermées, et la place publique devint le théâtre de scènes effroyables de carnage. Les trois métropolites, Chrysantos de Paphos, Mélétios de Kitium, et Laurent de Cérines, tombèrent les premiers sous le glaive du bourreau. L'archevêque, le vieux Cyprien, fut pendu à un mûrier, son archi-

diacre et son secrétaire à un platane voisin. Le lendemain, on immola les higoumènes des monastères. Le délégué de l'Église de Constantinople, Georges Mansouras, subit le même sort. Le massacre dura dix jours. Les notables de l'île et beaucoup de membres du clergé payèrent de leur sang l'enthousiasme de leurs ancêtres pour la domination musulmane. Les ossements des victimes furent enterrés dans l'enclos de l'église de la Phaneroméni, et en 1872 dans l'église elle-même à droite de l'autel. Sakellarios, p. 581-585; Philippes, p. 120-122. Après la tourmente, Kutchuk Mehmed ordonna de nommer de nouveaux évêques. Les Cypriotes, à deux reprises, s'adressèrent à la Grande-Église de Constantinople, demandant qu'on leur envoyât des prélats pour consacrer les nouveaux pasteurs. Le patriarcat œcuménique invita le patriarche d'Antioche, Séraphim, à remplir cet office. Peu après abordèrent à Chypre les archevêques Joannikios d'Épiphanie, Gennade de Séleucie et Méthode d'Émèse. Ils se rendirent à Leucosie et consacrèrent les candidats aux sièges vacants, proposés par le gouverneur. L'hiéromoine Joachim, économe de l'église de Saint-Barnabé, fut élu archevêque; les archidiacres des métropoles de Paphos, Panarète, de Kitium, Léonce, et de Cérines, Damascène, occupèrent les sièges où, après les massacres du 9 juillet, ils exerçaient leur juridiction. La connaissance approfondie du turc valut à Joachim la première dignité de la hiérarchie cypriote. La Sublime-Porte confirma aux prélats les anciens privilèges. Elle rendit à l'archevêque les vases sacrés, qui pendant les massacres étaient tombés au pouvoir des Turcs. Mais Joachim s'empressa de les vendre pour gagner par de riches cadeaux les bonnes grâces de ses maitres, et épargner à ses ouailles de nouveaux désastres.

Joachim (1821-1824) et son successeur immédiat, Damascène de Cérines (1824-1827), ne restèrent pas longtemps au pouvoir. On les força à se démettre. Panarète de Paphos leur succéda (1827-1840) et travailla à obtenir du gouvernement une diminution d'impôts, et à réorganiser l'école grecque dissoute en 1821. En 1840, il fut obligé de démissionner et de céder sa place à Joannikios, exarque de l'archevêché durant les massacres. Joannikios (1840-1849) déploya une grande activité, et par son influence personnelle auprès de la Sublime-Porte obtint quelques concessions pour l'île. A sa mort, sur le siège archiépiscopal de Chypre monta Cyrille, archimandrite de l'archevêché (1849-1854), qui dans les quelques années de son administration rendit d'utiles services à son pays natal. Philippes, p. 128-130. Son successeur, Macaire (1854-1865), donna une impulsion nouvelle au relèvement littéraire de son troupeau, ouvrant des écoles dans les bourgs et villages de son archevêché, stimulant par son exemple le zèle des autres évêques, et envoyant à ses frais des jeunes gens parfaire leurs études de théologie à Athènes. Philippes, p. 131. A sa mort, les suffrages des électeurs se portèrent sur l'hiérodiacre Sophrone, directeur du gymnase de Nicosie, qui gouverna l'Église cypriote pendant 35 ans (1865-1900).

Sous son administration, l'île changea de maîtres. Les Anglais s'y établirent pour défendre la Turquie contre la politique d'expansion russe en Asie-Mineure. Leur occupation, qui dans le langage diplomatique devait être temporaire, semble bien définitive. Le 10 juillet 1878, après trois siècles de despotisme, le croissant cessait de flotter sur les mosquées et les forteresses de l'île. Les Cypriotes tressaillirent de joie à cette nouvelle. Ils étaient enfin délivrés du joug musulman. A entendre les patriotes grecs, cette joie fut de courte durée. Ceux qui saluèrent le premier bateau anglais, le *Pallas,* qui le 28 juin 1878 jeta l'ancre dans le port de Limassol, ne tardèrent pas longtemps, dit l'écrivain grec Frankoudes, à maudire l'heure où le drapeau anglais flotta à la place du croissant abaissé. *Op. cit.*, p. 362. A en croire un patriote grec, les Anglais imitent les procédés les plus mauvais de l'administration turque : ils flattent les musulmans, ils étouffent l'hellénisme, et à la fin du XIXe siècle ils ont renouvelé les crimes du ténébreux moyen âge. *Ibid.*, p. 363-364. Sans doute, ces récriminations intéressées du patriotisme grec sont exagérées. Les politiciens d'Athènes voudraient que l'Angleterre leur fît gracieusement cadeau de l'île. Les Anglais au contraire préfèrent la garder pour eux. *Inde iræ.*

En ce qui la concerne, l'Église cypriote risque de subir les infiltrations délétères du protestantisme. Les évêques s'efforcent de garder de bonnes relations avec l'anglicanisme, l'archevêque Sophrone alla à Londres et y fut reçu avec de grands honneurs par les évêques anglicans. Lopoukhine, *Pravoslavnaia bogoslovskaia entziklopediia,* Saint-Pétersbourg, 1900, p. 753. A Chypre, il s'est formé une société protestante, *The Cyprus Society,* pour assister les évêques orthodoxes dans l'éducation de leur clergé. Un pasteur anglican est chargé de l'inspection des écoles chrétiennes et musulmanes. Hore, *Student's history of the Greek Church,* Londres, 1902, p. 462. Les évêques et le clergé anglican affirment aux Cypriotes que, sous la domination anglaise, ne se renouvelleront pas les excès regrettables de la domination latine. Le prosélytisme n'entre pas dans leurs plans. L'Église cypriote gardera son indépendance traditionnelle, ses rites et ses croyances dogmatiques. Hackett, p. 237. L'avenir nous dira si ces promesses seront tenues et si l'orthodoxie, en faisant cause commune avec l'anglicanisme, n'aura pas à subir de graves influences doctrinales.

IV. ÉTAT ACTUEL. — 1° *Statistique.* — En 1905, l'Église de Chypre comprend un archevêché et trois diocèses. L'archevêché a sous sa juridiction les districts de Chythri, Orini, Mesaoria, Ammokhostos et Karpasso; le diocèse de Paphos, les districts de Paphos, Chrysokhou, Kelokedara et Avdimou; celui de Kitium, les districts de Larnaka, Limassol, Kilanion et Episkopi; celui de Cérines, les districts de Cérines, Morphou et Soli. L'archevêque porte le nom de Nea Justinianopolis ou de Chypre; l'évêque de Paphos le titre de métropolite, d'exarque d'Arsinoé et de Roman; celui de Kitium le titre de métropolite de cette ville, et de président d'Amathus, de la nouvelle cité de Limassol, et de Curium (πρόεδρος Ἀμαθοῦντος, νέας πόλεως Λεμησσοῦ καὶ Κουρίου); celui de Cérines, le titre de métropolite de la même ville et de président de Soli. Les revenus du clergé proviennent des κάνονικὰ, redevance fixe des églises de chaque diocèse, des φιλότιμα, ou honoraires payés au clergé, des λειτουργικὰ, ou contributions de chaque village pour l'honoraire de la messe que l'archevêque y célèbre une fois par an, de dimes en nature (ζητεῖαι), des rentes de monastères supprimés, etc. La condition économique de l'île s'étant beaucoup améliorée, la situation matérielle du clergé grec n'est pas si pitoyable qu'elle l'était sous les Turcs. Le clergé, marié ou non, compte un personnel d'environ mille prêtres. Hackett, p. 269. Son niveau intellectuel est très bas. Les Grecs mêmes le reconnaissaient. « Au point de vue de l'instruction, écrivait la Σάλπιγξ du 7 mai 1894, notre clergé est descendu très bas, et on compte sur les doigts les clercs instruits. Le synode qui siége à Leucosie étudie un projet de fondation d'une haute école ecclésiastique, qui serait pour Chypre ce que sont les écoles grecques de théologie de Halki et de Jérusalem. La nouvelle école serait établie dans le monastère de Sainte-Paraskévi, et aurait un premier noyau d'une trentaine d'élèves. L'archevêque, les métropoles et les églises contribueraient aux frais de son entretien. » Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1903, n. 10, p. 116. Pour répandre l'instruction et défendre l'orthodoxie contre les infiltrations protestantes, les Cypriotes ont fondé un sylloge connu sous le nom d'Ὀρθοδοξία. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1903, n. 12, p. 143.

Au recensement de 1891, sur une population de 209 286 habitants, l'île de Chypre comptait 158 585 orthodoxes, 47 926 mahométans, 1 131 maronites, 915 latins, 266 arméniens grégoriens, et 201 protestants de l'Église épiscopale. Les orthodoxes forment les trois quarts de la population totale. Ils sont concentrés en grande majorité dans les districts de Limassol, Nicosie, Cérines, Famagouste, Larnaka. Le noyau le plus important de musulmans se trouve dans le district de Paphos. Hackett, p. 280; *Bessarione,* 2e série, 7e année, 1903, t. IV, p. 299.

L'état actuel des quatre éparchies, d'après les documents officiels de 1894, est le suivant : L'éparchie de Paphos compte 240 clercs, c'est-à-dire 225 prêtres et 15 hiérodiacres. Les prêtres mariés sont 205, et les moines avec les prêtres qui gardent le célibat et portent l'habit religieux (ρασσοφόροι) 20. Ce clergé exerce son ministère en 95 villages. L'éparchie de Paphos renferme trois monastères, celui de Saint-Néophyte le reclus, Hackett, p. 348-355, celui de la Vierge Chrysorrigatissi (τὸ τῆς Χρυσορρηγατίσσης), et celui de la Trooditissi (τὸ τῆς Τρωοδιτίσσης). Philippes, p. 40-41. Ils remontent au XIIe siècle. Le premier est soumis à l'archevêque; les autres dépendent du métropolite de Paphos. Dans le gouvernement de son diocèse, l'évêque est aidé d'un archimandrite, d'un exarque et d'un archidiacre; les églises sont administrées par des épitropies spéciales, dont les membres sont nommés par les paroissiens de cette église, et confirmés par l'autorité ecclésiastique.

La métropole de Kitium comprend les deux villes de Larnaca et de Limassol, et 100 villages environ; son clergé est composé de 174 prêtres et 18 hiérodiacres. Deux monastères, celui de Saint-Georges et celui de Stavrovouni, dépendent de la juridiction du métropolite, et ne sont habités que par trois hiéromoines. L'évêché de Cérines compte 150 à 180 prêtres mariés et hiéromoines. L'archevêché de Leucosie a un clergé de 280 à 300 membres, appartenant au clergé séculier et au monachisme. Les dignitaires de l'archevêché sont l'archimandrite, l'exarque, l'archidiacre et l'économe. L'archevêque exerce sa juridiction sur les importants monastères de Kykko et de Machéra. Hackett, p. 671-679. D'après une statistique très récente, les églises grecques orthodoxes de Chypre s'élèvent au chiffre de 607, les monastères de 37, les écoles grecques de 287, fréquentées par 19 111 élèves. Les frais d'entretien de ces écoles montent à la somme de 5 761 livres sterling. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 13/26 mai 1905, n. 19, p. 233.

2° *Récents événements.* — Au mois de mai 1900, l'archevêque Sophrone expirait après avoir gouverné son Église pendant 25 ans. Il s'était occupé avec zèle à relever le niveau de l'instruction dans les rangs de son clergé et de ses ouailles, et sa mort fut l'objet d'unanimes regrets. Lopoukhine, *Istoriia khristianskoi tzerkvi v XIX viekie,* Saint-Pétersbourg, 1901, t. II, p. 330. Sa mort devait être le signal de troubles politiques et religieux, qui n'ont guère cessé depuis lors, et ont donné lieu à des épisodes sanglants. L'élection du premier chef de la hiérarchie cypriote appartient au synode, qui en temps ordinaire se compose de l'archevêque, président de droit, des trois métropolites de Paphos, Cérines et Kitium, et de quatre dignitaires ecclésiastiques, l'archimandrite de l'archevêché, l'exarque de Carpasie, et les higoumènes de Kykko et de Machéra. Le métropolite de Paphos est appelé à la présidence du synode pendant la vacance du siège archiépiscopal. C'est pourquoi il porte le titre d'ὑπέρτιμος. Hackett, p. 261. Le métropolite de Paphos étant mort peu après l'archevêque Sophrone, le métropolite de Kitium, qui occupe le troisième rang dans la hiérarchie cypriote, présida le synode. Deux candidats étaient en présence : le métropolite de Kitium lui-même, Cyrille, et le métropolite de Cérines, nommé aussi Cyrille. Comme il n'y avait pas de *canonismos* pour régler l'élection de l'archevêque, le synode recourut à la mesure suivante : tous les orthodoxes de l'île, âgés de 20 ans révolus, furent convoqués dans chaque village à nommer 200 délégués : ceux-ci devaient choisir parmi eux 60 délégués généraux pour élire, d'accord avec le saint-synode, le nouvel archevêque. Paximadas, Ἱστορία τοῦ συγχρόνου ἐκκλησιαστικοῦ ζητήματος τῆς Κύπρου, Athènes, 1902, p. 5. On procéda aux élections : 46 délégués se prononcèrent en faveur du métropolite de Kitium, les autres et les membres du synode en faveur de celui de Cérines. Mgr Cyrille de Kitium avait les sympathies des laïques, parce qu'il était député à la commission législative cypriote, et chef du parti national de l'hellénisme, qui ne s'habitue pas à la domination anglaise. Le synode, favorable au métropolite de Cérines, força par son attitude le métropolite de Kitium à se démettre des fonctions de président. Il déclara aussi la nullité de l'élection. Les 46 délégués, dont les suffrages s'étaient portés sur Mgr Cyrille de Kitium, protestèrent, et bientôt l'île entière fut le théâtre de discordes et de querelles intestines. Le clergé était divisé. Les prêtres ne savaient plus à qui obéir : les uns nommaient à la liturgie le métropolite de Kitium, d'autres le synode, d'autres tout évêque orthodoxe. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1902, n. 6, p. 57-58. Le synode en appela au patriarche œcuménique, à condition toutefois que celui-ci ne porterait pas atteinte aux privilèges séculaires de l'archevêché cypriote. Sur ces entrefaites, deux autres membres du synode moururent, l'exarque de Carpasie et l'higoumène de Machéra. Le métropolite de Cérines et les deux autres membres du synode s'empressèrent de donner un successeur à l'higoumène de Machéra, et payant d'audace, nommèrent au siège vacant de Paphos l'archimandrite Panarète Donlinghéri, directeur de l'Anaplasis et adversaire de Cyrille de Kitium. Paximadas, p. 8. Le patriarche de Constantinople déclara cette désignation contraire aux canons ecclésiastiques; le synode d'Athènes fut du même avis. Mgr Panarète ne put trouver d'évêques consécrateurs. Le gouvernement grec favorisait le métropolite de Kitium, chef du parti national. Théarvic, *Pour le siège archiépiscopal de Chypre,* dans les *Échos d'Orient,* 1901-1902, p. 397-403. Le patriarche Constantin V, décidé à intervenir à tout prix dans ce différend, annonça au synode de Chypre l'envoi prochain d'exarques qui rétabliraient la paix. Le métropolite de Cérines n'accepta pas cette intervention et répondit sèchement qu'il recevait des conseils et non des ordres, Paximadas, p. 2, et qu'il rejetait absolument toute ingérence étrangère (ξενικήν). Le ministre de l'instruction publique de Grèce, Ath. Eutaxias, fut prié de donner son avis, non pas en raison de sa charge, mais à cause de sa compétence en droit canonique. Il déclara que le synode ne pouvait plus continuer son œuvre, et que la meilleure solution était de s'en remettre à la décision du patriarche œcuménique, qui jouit de la primauté d'honneur (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς). Le gouvernement anglais appuya les protestations du métropolite de Cérines, et fit des remontrances au patriarche au sujet de son intervention.

Le nouveau patriarche Joachim III, dès son avènement au trône, résolut d'agir avec plus d'énergie à l'égard de l'Église cypriote. Le 4 août 1901, il écrivit aux Cypriotes et leur conseilla de mettre un terme à leurs dissensions religieuses. Peu après, il envoya comme exarque l'hiérodiacre D. Georgiadès, professeur à l'école de Halki. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1901, n. 43, p. 418; n. 44, p. 436; n. 46, p. 455-456. Celui-ci s'empressa d'annoncer au patriarche que tout allait à souhait, et que les deux partis s'étaient réconciliés. Les événements allaient lui donner un démenti formel. Les Cypriotes continuèrent leurs dissentiments. Dans l'intervalle, les élections politiques eurent lieu, et les suffrages des électeurs se portèrent sur les partisans de Mgr Cyrille

de Kitium. Les nouveaux députés travaillèrent avec ardeur au triomphe de leur candidat. En novembre 1901, les patriarches de Constantinople et de Jérusalem et l'archimandrite Germain Grigoras, représentant du patriarche d'Alexandrie, envoyèrent aux deux prélats une lettre pour les engager à l'entente. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1902, n. 5, p. 51-53. Voyant qu'ils n'aboutissaient pas, les trois patriarches voulurent trancher par eux-mêmes le différend. Ils présentèrent aux délégués cypriotes une liste de trois candidats au siège archiépiscopal, Joachim, métropolite de Mélénik, Mélèce, évêque de Kyriakoupolis dans le patriarcat de Jérusalem, et l'archimandrite Grégoire Constantinides. Les évêques de Kitium et de Cérines protestèrent ensemble, le patriarche d'Alexandrie ne ratifia point le consentement donné par son représentant à cette mesure et les deux évêques de Mélénik et de Kyriakoupolis déclinèrent la candidature au siège de Chypre. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1902, n. 7, p. 79. Le patriarche grec ne se découragea pas de son échec : il proposa deux nouveaux candidats, Mgr Philarète, métropolite de Didymotéichos, et l'archimandrite Gérasime, higoumène de Kykko. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1902, n. 11, p. 127. Ceux-ci refusèrent à leur tour et furent remplacés par les métropolites de Mésimbria et de Castoria, qui suivirent l'exemple de leurs prédécesseurs. Seul l'archimandrite Grégoire Constantinides ne renonça pas à sa candidature. Cependant les partisans du métropolite de Cérines répandirent le bruit que Mgr Cyrille de Kitium était affilié à la franc-maçonnerie. Le patriarche de Constantinople prêta une oreille complaisante à ces rumeurs et annonça solennellement à l'Église cypriote qu'il allait envoyer six évêques pour juger l'évêque de Kitium. Mgr Cyrille de Cérines fut enchanté de cette nouvelle, et remercia le patriarche avec effusion. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1902, n. 18, p. 196-197. Mais son adversaire répondit que la venue de ces évêques à Chypre serait une violation flagrante de l'autocéphalie cypriote. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1902, n. 31, p. 330. Le patriarche dut se désister de son projet. On s'avisa alors d'inviter Mgr Cyrille de Kitium à prendre part aux séances du synode, Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1902, n. 46, p. 197 ; mais il s'en abstint, laissant son compétiteur s'arranger avec ses amis. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1902, n. 51, p. 555. Le désordre et le trouble durèrent toute l'année 1903, malgré de nouvelles missives du patriarche. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1903, n. 33, p. 350. Il en fut de même en 1904. Le patriarche Joachim a dû laisser l'île à elle-même. En février 1904, des délégués des deux partis se réunirent sans succès. Les uns voulaient que les patriarcats grecs vinssent en aide à l'Église cypriote en envoyant trois évêques comme simples spectateurs et conseillers; les autres préféraient que ces envoyés eussent pleins pouvoirs pour accomplir leur mission. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1904, n. 12, p. 125-126. Le patriarche Joachim opposa alors un refus catégorique à toute demande d'intervention. Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1904, n. 37, p. 434. En 1905, la pacification religieuse de l'île est loin d'être réalisée. A en croire les correspondants de la presse orthodoxe russe, le gouvernement anglais, par politique, entretient la discorde, *Tzerkovnyi Viestnik,* 1905, n. 1, col. 17. Les divisions des orthodoxes ne servent qu'au progrès de la propagande protestante. *Tzerkovnyi Viestnik,* 1904, n. 27, col. 862; *Tzerkovnjia Viedomosti,* 1904, n. 1, p. 21; n. 45, p. 1826-1827. Ces événements prouvent une fois de plus la nécessité d'un chef suprême, juge en dernier ressort des conflits qui éclatent au sein des Églises particulières.

II. L'ÉGLISE LATINE. — 1° *Hiérarchie.* — Célestin III organisa l'Église latine de Chypre. Le clergé latin y avait déjà des représentants, bien qu'il n'y constituât pas auparavant une hiérarchie proprement dite. Hackett, p. 467. Un chapitre de chanoines était établi à Nicosie, comme il ressort de la bulle de Célestin III du 3 janvier 1197. *Histoire de Chypre,* t. III, p. 605-606. Plusieurs chapelles y étaient desservies par des prêtres, venus de la Syrie à la suite de Guy de Lusignan. *Chorograffia,* p. 31; Loredano, *Historie de' re' Lusignani,* p. 33. Une de ces chapelles avait été attribuée par Amaury de Lusignan à la communauté dite du *Templum Domini. Histoire de Chypre,* t. III, p. 598-599. Mais en présence du clergé grec toujours hostile, toujours aux aguets pour secouer le joug des Latins, et aussi en vue de renforcer la domination latine dans l'île, il fallait organiser la hiérarchie latine. Dans le courant de l'année 1195, Amaury chargea l'archidiacre de Laodicée de se rendre à Rome et d'obtenir de Célestin III que l'Église latine eût dans l'île une existence légale. Par une bulle du 20 février 1196, le pape accéda à ces désirs et chargea l'archidiacre de Laodicée et Alain, chancelier du roi et archidiacre de Lydda, de régler tout ce qui concernait l'établissement de la nouvelle Église latine, ses dotations, ses revenus. *P. L.,* t. CCVI, col. 1147-1148. Le siège archiépiscopal latin fut fixé à Nicosie, la ville la plus importante du nouveau royaume cypriote, et à sa juridiction furent soumis les trois évêques suffragants de Paphos, Limassol et Famagouste. L'archidiocèse latin renfermait les anciennes éparchies grecques de Leucosie, Thrimythus, Kitium, Lapithos, Cérines, Chytri, Soli et Tamassos; le diocèse de Paphos, les éparchies de Paphos et d'Arsinoé; celui de Limassol les éparchies de Curium et d'Amathus; celui de Famagouste les éparchies de Salamine et de Carpasie. Lequien, *Oriens christianus,* t. III, col. 1229-1232, donne une liste de plusieurs évêques de Cérines entre les années 1301-1535. Mais aucun document ne parle de ce siège latin, et Lequien, suivant la juste remarque de Mas-Latrie, a confondu Cérines avec la Cyrénaïque dont on cite plusieurs évêques *in partibus,* ou avec le nom d'un autre siège épiscopal. *Histoire des archevêques latins,* p. 207-208; Hackett, p. 587-588. Le premier archevêque de l'île fut Alain. Le chapitre métropolitain procéda à son élection dans le courant de l'année 1196, et cette élection fut approuvée par le pape. *Histoire des archevêques,* p. 208-209. Par une bulle du 13 décembre 1196, Célestin III confirma les privilèges et les possessions de l'archevêque. Celui-ci eut comme dotation de son siège les villages d'Ornithi et d'Aphandia, et le droit de lever des dîmes dans dix-sept localités. Le pape lui accordait le privilège de porter le pallium aux grandes fêtes de l'année liturgique. *P. L.,* t. CCVI, col. 1189-1191. Il y ajouta plusieurs dispositions concernant les biens de l'Église : les clercs ne pourront céder leurs bénéfices sans le consentement du métropolitain, ni les transmettre en héritage. Par une lettre du 3 janvier 1197, et en réponse à la demande du chapitre de Nicosie, le pape envoya le pallium à Alain. *P. L.,* t. CCXVI, col. 1194-1195. Nous n'avons pas d'autres renseignements sur le premier archevêque de Chypre, dont le nom ne figure pas dans l'*Oriens christianus.* Il ne vivait plus en 1205. *Histoire des archevêques,* p. 209. A cette époque, Innocent III confirmait l'élection faite par l'archevêque de Nicosie défunt, *bonæ memoriæ,* du trésorier de l'église de Limassol. *Histoire de Chypre,* t. II, p. 33-34; *P. L.,* t. CCXIV, col. 756. La nomination du second archevêque de Nicosie doit être placée dans les premiers mois de 1206. On ne connaît pas au juste le nom de ce titulaire. Lequien l'appelle Durand. *Oriens christianus,* t. III, col. 1201. Mais la nomination de celui-ci doit être retardée jusqu'à 1211. Mas-Latrie suppose qu'il s'appelait Thierry ou Terry; ce nom est mentionné dans un obituaire de Notre-Dame de Paris : *Terricus, Nichossiensis archiepiscopus,* Guérard, *Cartulaire de l'église Notre-Dame de Paris,* Paris, 1850, t. IV, p. 87, et par la seule initiale dans une lettre de Grégoire IX du 9 avril 1232. *Histoire de Chypre,* t. III, p. 623-633.

Sous le gouvernement de Thierry, Thomas Morosini, premier patriarche latin de Constantinople, brigua pour obtenir que la province ecclésiastique de Chypre fût soumise à la juridiction de son siège. *P. L.*, t. CCXV, col. 966. Ses tentatives n'aboutirent pas. L'Église de Chypre, même sous la domination latine, continua à jouir de l'autocéphalie qu'elle possédait depuis des siècles. Cependant Innocent III ordonna à l'archevêque de Nicosie de se rendre à Rome ou d'y envoyer des délégués pour trancher le différend qui venait de surgir entre lui et le patriarche de Constantinople. *Histoire de Chypre*, t. II, p. 35-36. En 1210-1211, les chanoines de Nicosie nommèrent au siège archiépiscopal un certain Durand : ce choix ne fut pas agréé par le saint-siège. Les chanoines s'étaient permis de présenter au jeune roi Hugues I[er] de Lusignan deux candidats et de s'en tenir à celui qu'il préférait. Des accusations ayant été portées contre le nouvel élu, Innocent III chargea Albert, patriarche de Jérusalem, d'examiner l'affaire, et si l'élu pouvait répondre à ces accusations, de le consacrer et de lui conférer le pallium. Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, n. 4350; *P. L.*, t. CCXVI, col. 424. Le patriarche de Jérusalem reconnut que les accusations portées contre Durand étaient fausses, mais il refusa de confirmer sa nomination, parce que les chanoines de Nicosie avaient appelé le roi à se prononcer sur les deux candidats. Innocent III approuva pleinement cette décision. Dans trois lettres des 13 et 15 janvier, adressées au roi de Chypre, au chapitre de Nicosie et au patriarche de Jérusalem, Potthast, t. I, n. 4646, 4649, 4650, il insiste sur la nécessité de procéder à une nouvelle élection, la première étant entachée d'un vice radical. Le pape revendique avec fermeté les droits de l'Église, et la pleine indépendance du pouvoir ecclésiastique dans le choix de ses pasteurs. Il reproche au roi d'empiéter sur les droits de l'Église, *P. L.*, t. CCXVI, col. 733, et ordonne aux chanoines de nommer un nouveau titulaire. Le patriarche de Jérusalem, l'archevêque de Césarée et l'évêque de Saint-Jean d'Acre sont chargés de confirmer ou de réformer ce choix. *P. L.*, *loc. cit.*, col. 734. On ne connaît pas l'issue du conflit. Probablement l'élection de Durand fut définitivement annulée. *Histoire des archevêques*, p. 213. Les chanoines de Nicosie durent nommer à sa place le patriarche Albert, dont le nom ne figure pas non plus dans l'*Oriens christianus*. Il est mentionné par les deux chroniqueurs de Chypre, Amadi, *Chronique*, p. 27, et Florio Bustron, p. 82, qui lui attribuent la pose de la première pierre de la cathédrale de Sainte-Sophie à Nicosie. D'après ce dernier, il eut comme successeur Eustorge de Montaigu, né d'une riche famille de chevaliers d'Auvergne. Pendant les longues années de son gouvernement (1217-1250), Eustorge laissa d'innombrables souvenirs dans l'histoire des royaumes d'Orient. *Histoire des archevêques*, p. 214. L'Église de Chypre lui fut redevable en grande partie de sa prospérité. Nous n'avons pas à faire ressortir son rôle et son action politiques. Mas-Latrie juge ainsi son action religieuse : « Il se montra sévère défenseur des droits de l'Église contre les grands et les petits, les laïques et les clercs, et en même temps administrateur généreux et dévoué. Il régla avec la royauté et la noblesse sur des bases équitables la question des dîmes et des anciennes terres ecclésiastiques : il favorisa le développement du clergé régulier, il accrut les domaines de l'église métropolitaine, il augmenta le nombre de ses clercs et la splendeur du culte; il construisit un archevêché et termina l'église de Sainte-Sophie qu'Albert avait commencée. » *Histoire des archevêques*, p. 245.

Les deux conventions de Limassol (1220) et de Famagouste (1222) réglaient les relations entre les barons et le clergé au sujet des dîmes, et subordonnaient le clergé grec à l'Église latine. Par ces conventions la noblesse s'obligeait à payer à l'Église la dîme de tous les revenus de ses biens, *Histoire de Chypre*, t. III, p. 612, et le clergé à son tour promettait de laisser les chevaliers dans la libre jouissance des possessions qui autrefois avaient appartenu aux monastères et aux églises grecques. Ces dispositions parurent à la noblesse une charge trop lourde pour elle. La reine Alix de Champagne et les barons latins de Chypre en appelèrent au saint-siège. Mais Gerold, patriarche de Jérusalem et légat apostolique, n'écouta pas ces plaintes, et rappela à la noblesse l'observance de ses engagements. *Histoire de Chypre*, t. III, p. 631. Les *Regesta* des souverains pontifes contiennent plusieurs pièces adressées à Eustorge. Elles témoignent du zèle du saint-siège à augmenter la prospérité matérielle de l'Église latine de Chypre, à y déraciner les abus et à y maintenir la discipline. Honorius III lui recommande de ne pas multiplier les chapelles sans nécessité, Pressutti, *Regesta Honorii papæ III*, Rome, 1895, t. I, n. 6737, d'obliger les Syriens, les jacobites et les nestoriens établis dans l'île à obéir aux évêques latins, *ibid.*, n. 3750; *Histoire de Chypre*, t. III, p. 618-619, il l'autorise à exercer ses fonctions d'évêque en dehors des limites de son archidiocèse, *ibid.*, t. II, n. 3; il engage les évêques cypriotes à augmenter le nombre des desservants de leur église, Pressutti, n. 4783; *Documents nouveaux*, p. 345, et Eustorge accrut le clergé de la cathédrale de Sainte-Sophie et ses ressources. *Histoire des archevêques*, p. 220. D'autres pièces de Grégoire IX et d'Innocent IV attestent le zèle d'Eustorge, qui mérita de la part du saint-siège une plus grande indépendance à l'égard des légats romains dans l'île. Cependant son administration donna prise aux critiques du cardinal Eudes de Châteauroux, qui, au mois de mars 1248, visita l'Église de Chypre et signala l'oubli complet des décisions du concile de Latran de 1215 relatives à l'instruction des fidèles. « L'ignorance, écrivait le cardinal, est la source de toutes les erreurs. » Mansi, t. XXVI, col. 338. Le légat donna ordre d'établir une école de grammaire et une école de théologie à Nicosie, et des écoles pour les enfants dans les villages les plus importants des diocèses latins. Il trouva que le nombre des chanoines était trop restreint et peu en rapport avec les revenus considérables dont l'église cathédrale était pourvue, et décida qu'il fallait en élever le nombre jusqu'à douze. Il recommanda enfin de multiplier les paroisses. Eustorge mourut le 28 avril 1250, selon Amadi, *Chronique*, p. 200. *Histoire de Chypre*, t. I, p. 355. Il eut pour successeur Hugues de Fagiano, ou de Pise, doyen du chapitre métropolitain de Rouen, qui se rendit à Chypre vers l'an 1248, et y revêtit l'habit des chanoines réguliers de Saint-Augustin au monastère de Lapaïs. La consécration du nouvel évêque eut lieu le 9 avril 1251. Une lettre d'Innocent III, du 22 décembre 1251, l'autorise à porter le pallium, et lui donne le titre d'archevêque. *Histoire des archevêques*, p. 232. Il se distingua par son zèle, recommanda souvent aux clercs de fréquenter les offices, se montra très ferme dans la défense des droits de son Église contre les empiétements de la maison royale et de la noblesse, et les documents du cartulaire de Sainte-Sophie témoignent de ses vertus et de l'austérité de ses mœurs. Peut-être, au jugement de Mas-Latrie, lui eût-il fallu un esprit moins absolu et plus disposé aux ménagements que nécessitait la transition dans le domaine religieux de la vieille suprématie grecque à la suprématie latine. *Revue historique*, 1877, t. V, p. 68. Après sa retraite et sa mort en Toscane, *Memorie istoriche di più uomini illustri pisani*, Pise, 1792, p. 91-116, le siège archiépiscopal de Nicosie fut occupé par Bertrand, selon la chronologie de Mas-Latrie, et ensuite par Raphael, qui, dans un synode provincial tenu à Nicosie, donna les règles pour l'administration des sacrements, lorsque les Latins ne professaient pas la même doctrine que les Grecs. Sous Jean d'Ancône, franciscain (1288), le patriarche de Jé-

rusalem essaya de dépouiller l'Église de Chypre de ses prérogatives et de ses ressources, et ses tentatives allaient être couronnées de succès, grâce à la faiblesse et à la bonté de l'archevêque, si le pape Urbain IV, par sa bulle du 26 avril 1291, n'eût pas empêché ses usurpations. Mas-Latrie, *Documents nouveaux servant de preuve à l'Histoire de l'île de Chypre,* p. 349. En 1295, sans que les documents nous en révèlent les motifs, Jean d'Ancône fut transféré au siège de Torres en Sardaigne. Ughelli, *Italia sacra*, 2e édit., t. I, col. 779. Gérard de Langres, qui lui succéda en 1274, prit fait et cause pour Philippe le Bel, et résista à Boniface VIII qui lui avait donné l'ordre de rentrer dans son diocèse. Pour cet acte de désobéissance, pour sa conduite à l'égard du roi de France qu'il poussait à une rébellion ouverte contre le pape, il fut privé de l'administration spirituelle et temporelle de son diocèse. Raynaldi, an. 1303, n. 37, t. IV, p. 354. L'évêque de Limassol, pendant la longue absence de Gérard, gouverna l'Église de Nicosie. Sa mort eut lieu en 1315, d'après une note du martyrologe de Saint-Lazare. *Gallia christiana,* Paris, 1728, t. IV, col. 650. Clément V, en 1312, avait appelé au siège de Nicosie le dominicain Jean del Conte, qui ne prit possession qu'en 1319. Amadi, *Chronique*, p. 400. L'île traversait alors une période de prospérité; mais le luxe régnait dans le clergé. Le zélé dominicain travailla à rétablir la discipline ecclésiastique, défendit aux clercs de s'occuper de commerce, et sanctionna d'autres dispositions très utiles au développement de la vie chrétienne parmi ses ouailles. *Histoire des archevêques,* p. 257. Sa générosité est attestée par les chroniqueurs cypriotes. Il dépensa des sommes considérables pour l'embellissement de sa cathédrale. Sa charité envers les pauvres était inépuisable, et, en 1330, à la suite d'une terrible inondation, Strambaldi, p. 27, il ouvrit sa maison et les greniers de l'archevêché aux affamés et aux victimes de ce désastre. Amadi, p. 405-406. Sa générosité rayonna même au dehors de l'île et les églises de la Toscane eurent part à ses largesses. *Histoire des archevêques,* p. 261.

Son successeur, le cardinal Elie de Nabinaux, nommé par Jean XXII le 16 novembre 1332, s'appliqua dans sa tournée pastorale à déraciner les abus qui s'étaient glissés dans l'île et qui persistaient malgré les efforts et les décrets de ses prédécesseurs. Dans ses constitutions il se plaint que ces décrets restent lettre morte, et que l'ambition et l'amour des richesses se rencontrent parmi ses prêtres. Mansi, t. XXVI, col. 371. Philippe Ier de Chambarlhac (1344), savant prélat, originaire du Périgord, obtint de Clément VI des prérogatives extraordinaires, entre autres celle de se rendre à Rome toutes les fois qu'il l'aurait jugé opportun. *Histoire des archevêques,* p. 270. Citons parmi ses successeurs Raymond de La Pradèle (1366), à qui le B. Urbain V écrivit pour lui recommander de défendre aux Latins la fréquentation des églises grecques; Hugues de Lusignan, troisième fils du roi Jacques Ier et d'Héloïse de Brunswick, nommé cardinal en 1426; Galésio de Montolif (1442), qui eut à subir l'hostilité constante de la reine de Chypre, Hélène Paléologue, et vécut pendant quelques années en dehors de son diocèse, Jauna, t. II, p. 947; André de Rhodes (1447), célèbre dominicain qui joua un rôle si glorieux au concile de Florence, et fut chargé par Nicolas V de défendre aux Grecs de Rhodes et de Chypre de répandre le faux bruit que les Latins avaient été obligés de reconnaître l'excellence et la pureté de leur doctrine, Raynaldi, an. 1441, n. 6, t. VI, p. 370; le cardinal Isidore de Kiev, archevêque commendataire, qui ne mit pas le pied dans son diocèse; Guillaume Gonème, de l'ordre de Saint-Augustin, qui, au milieu des plus grandes contrariétés, ne se départit jamais de son humilité et contribua puissamment à répandre et à affermir dans l'île les religieux de son ordre, Loredano, p. 742; Louis Perez Fabrice (1471), qui fut un des adversaires les plus résolus de la politique vénitienne à Chypre; Benoît Soranzo (1484), contre lequel la république de Venise exerça les plus odieuses tracasseries; Philippe Mocénigo, le dernier archevêque, élu à cette dignité par Pie IV à la fin de l'an 1559. Il travailla à réveiller le sentiment religieux chez ses ouailles; il prit part au concile de Trente, vint en aide à Venise dans la formidable guerre qui lui coûta la perte de Chypre, et après la reddition de Famagouste (1571), il se rendit à Rome, y composa un ouvrage sur la perfection chrétienne, et mourut en 1586.

Au XVIe siècle, le saint-siège avait accordé aux Vénitiens ce qu'il n'avait pas voulu octroyer à la maison de Lusignan. Par concession de Pie IV (1559-1565) la république de Venise eut le droit de patronage sur l'archevêché de Nicosie. Elle présentait quatre candidats à ce siège et le pape se réservait le choix définitif du titulaire. Reinhard, t. II, p. 126-127.

Les archevêques latins de Chypre, dont Mas-Latrie nous a laissé une histoire très documentée, montrèrent ordinairement beaucoup de zèle pour la discipline et pour la défense des droits de l'Église. En face des Grecs, ils tenaient à avoir un clergé distingué par ses mœurs et sa doctrine, et les synodes tenus à plusieurs reprises dans l'île visaient à conserver cette supériorité du clergé latin. Il est regrettable que les circonstances politiques aient souvent empêché les archevêques de résider dans l'île, ou d'y rester continuellement. Outre les archevêques qui, comme Hugues de Fagiano, Gérard de Langres, Jean del Conte, etc., quittèrent leur diocèse ou en restèrent longtemps absents, il y eut plusieurs archevêques commendataires qui ne connurent le siège de Nicosie que par ses revenus, très considérables, Conrad Caraccioli (1402), Étienne de Carrare (1406), Hugues II de Lusignan, Isidore de Kiev, Antoine Tuneto (1464), Jean-François Brusato. L'absence du chef ecclésiastique, ainsi que le constata l'archevêque Aldobrandini des Ursins en 1502, exerçait une influence funeste sur la discipline et les mœurs du clergé. *Histoire des archevêques,* p. 316. Le dominicain Félix Fabri se plaignait amèrement à la fin du XVe siècle de la négligence des évêques à résider dans l'île et à accomplir leur ministère. *Evagatorium in Terram Sanctam,* t. III, p. 242. Il déplorait qu'on achetât l'épiscopat, et il n'épargnait pas ses lazzi à certain évêque cypriote *juvenis, imberbis, fœmineam habens faciem et mores per omnia muliebres. Ibid.*, p. 243.

Ajoutons que bon nombre des titulaires appartenaient à la noblesse et se trouvaient mêlés à des questions politiques, qui les éloignaient parfois de l'accomplissement des devoirs de leur charge. Ceux qui y laissèrent un souvenir inoubliable de vertu et de zèle appartiennent d'ordinaire aux ordres religieux. Citons le B. Hugues de Fagiano, Jean d'Ancône, Jean del Conte, Élie de Nabinaux, Guillaume Gonème.

La liste des archevêques latins de Chypre, d'après Mas-Latrie, contient 34 noms dans l'intervalle de près de quatre siècles (1196-1571). Celle de Lequien 30 seulement. *Oriens christianus,* t. III, col. 1201-1216. Cette différence provient de ce que Lequien ignorait des documents découverts dans la suite, surtout le cartulaire de Sainte-Sophie, qui est une des sources les plus importantes de l'histoire de l'Église latine de Chypre. La liste des évêques de Paphos dans l'*Oriens christianus,* t. III, col. 1217-1220, comprend 15 noms depuis 1298 jusqu'à 1570 (31 chez Hackett); celle de Famagouste, siège mentionné par Innocent III dans une lettre au patriarche de Jérusalem du 17 mai 1211, Raynaldi, an. 1211, n. 25, t. I, p. 314, 23 noms entre les années 1211-1570; *Oriens christianus,* t. III, col. 1219-1224 (42 jusqu'à 1588, d'après Hackett); l'évêché de Famagouste, dans le même intervalle, 24 noms, *ibid.*, col. 1223-1230 (42 d'après Hackett).

2° *Les luttes des évêques.* — Dès ses origines, la hiérarchie latine de Chypre se trouva en désaccord avec la maison royale de Lusignan et la noblesse cypriote. Les causes de cet antagonisme étaient à la fois religieuses et civiles. Tout d'abord, les rois de Chypre tenaient pour des raisons politiques à ne point mécontenter leurs sujets grecs et à ne point froisser leurs sentiments religieux. Les évêques latins, obéissant aux conseils d'un zèle parfois imprudent, ne voulaient pas acquiescer aux mesures de prudence des rois de Chypre et leur reprochaient le mépris systématique des intérêts les plus graves de l'Église. Depuis les premiers jours de la domination latine jusqu'au XIVe siècle, la lutte entre Grecs et Latins n'eut presque pas de trêve, et la puissance laïque prit la défense des intérêts religieux de la population indigène, comme pour lui faire oublier sa sujétion politique. *Histoire des archevêques*, p. 208.

La hiérarchie latine n'avait pas à se défendre seulement contre les Grecs. Il lui fallut résister longtemps aux empiétements des légats du saint-siège et des patriarches de Jérusalem. Cette résistance explique les nombreux documents où les papes confirment les privilèges de l'archevêque de Nicosie, et défendent aux légats de prononcer contre celui-ci la sentence d'excommunication, sans qu'il en soit informé au préalable. Ainsi l'archevêque Eustorge porta plainte contre le cardinal Eudes de Châteauroux qui s'était permis de blâmer sévèrement son administration. *Documents nouveaux*, p. 345.

Le patriarche de Jérusalem intervint souvent dans les affaires de l'Église cypriote. Il était appelé à réprimer les abus, à couronner les rois, à visiter les églises de Chypre. Le patriarche Guillaume II en 1267 accomplit ces deux dernières fonctions. *P. L.*, t. CCI, col. 1050; Popov, *Latinskaia Jerusalimskaia Patriarkhiia*, Saint-Pétersbourg, 1903, t. II, p. 59-60. Quelques-uns poussèrent loin leurs prétentions. Raoul de Grandville (1291), exploitant la faiblesse ou la grande bonté d'âme de Jean d'Ancône, archevêque de Nicosie, exerça dans l'île des droits exorbitants, qui exigèrent à la fin l'intervention de Nicolas IV. Le pape lui reproche de moissonner dans le champ d'autrui, de mépriser la juridiction de l'archevêque, d'accomplir les fonctions épiscopales dans le diocèse de ce dernier, de le dépouiller de ses prérogatives et de ses biens, et de lui extorquer de fortes sommes d'argent. *Documents nouveaux*, p. 349-351. Il l'engage à respecter les droits du siège de Nicosie. Dans ces luttes les archevêques se réclamaient de l'autocéphalie de leur Église, qu'ils avaient héritée des Grecs. En 1481, l'archevêque Victor Marcello écrivait à Sixte IV : *Nec invenitur unquam quod patriarchatus Hierosolymitani jurisdictio Cypri archiepiscopum subditum habuit. Documents nouveaux*, p. 506. Les patriarches de Jérusalem, lorsqu'ils évacuèrent définitivement la Terre-Sainte, et devinrent des simples titulaires, résidaient parfois à Chypre dans une maison contiguë au couvent de Saint-Dominique de Nicosie, à l'intérieur de la citadelle. Lusignan, *Corona terza*, p. 157. Leur ingérence diminua au fur et à mesure que le patriarcat latin de Jérusalem devint un titre simplement honorifique. Plusieurs de ces patriarches furent appelés au siège de Nicosie : le légat Pierre de Pleine-Chassaigne, qui gouverna le diocèse durant l'absence de Jean del Conte (1309-1315), Popov, t. II, p. 64, le cardinal Élie de Nabinaux, p. 65, le cardinal Hugues de Lusignan, p. 66.

Une autre source de conflits qui durèrent jusqu'à la fin de la domination latine, fut la question des revenus et des biens de l'Église. Le roi Guy de Lusignan avait distribué des fiefs, des biens et des franchises à tous ceux qui se rendaient dans l'île avec l'intention de s'y établir. Il se forma ainsi un noyau de noblesse, qui gardait l'esprit et les principes de la féodalité française d'où elle était sortie. *Histoire de Chypre*, t. I, p. 45. La hiérarchie latine, après la suppression des évêchés grecs et leur réduction à quatre, hérita des biens des évêchés supprimés et des monastères grecs. A ces ressources déjà considérables par elles-mêmes, s'ajoutaient les dîmes que les chevaliers de Chypre s'étaient obligés à payer. Mais les évêques latins n'étaient point satisfaits et ils réclamaient dans leur totalité les biens possédés par la noblesse, et ayant autrefois appartenu à l'Église grecque, même avant la création d'une hiérarchie latine. « Cette prétention, dit Mas-Latrie, était exagérée et inadmissible. » *Histoire de Chypre*, t. I, p. 205. Par la convention de Limassol de 1220, la noblesse s'obligea à payer régulièrement la dîme, mais ces promesses ne furent pas tenues, et il s'ensuivit des tiraillements fréquents entre les clercs et les laïques dans l'île de Chypre. A plusieurs reprises les papes furent obligés de rappeler aux Lusignans et aux chevaliers cypriotes leurs engagements. Honorius III écrivit en 1224 et 1225 à la reine et à la noblesse, les engageant à ne point violer les conventions de 1220 et de 1222. Par une lettre du 4 août 1228, Grégoire IX se plaignit que les chevaliers, *occasionem frivolam mendicantes*, n'observaient pas les articles signés par eux : il revint à la charge dans une lettre adressée à Gérold, patriarche de Jérusalem, déclarant de nouveau que les raisons apportées contre les revendications de la hiérarchie latine sont frivoles; en 1232, à la suite d'un arbitrage conclu par les archevêques de Césarée et de Nazareth des évêques de Chypre et dans le conflit de la noblesse cypriote, il répète que les chevaliers *teneantur irrefragabiliter observare* les conventions précédentes; en 1237, le même pape Grégoire IX se plaint aussi à la reine et au roi de Chypre de leur négligence à payer exactement les dîmes, sans tenir compte des excommunications lancées à plusieurs reprises contre les coupables. Pressutti, *Regesta Honorii papæ III*, n. 4998, t. II, p. 249; n. 5361, p. 315; Potthast, n. 8250; *Histoire de Chypre*, t. III, p. 631, 633-636, 641-642. Cependant ces exhortations du saint-siège restaient toujours sans effet, et les plaintes des évêques n'amenaient pas à résipiscence les récalcitrants. A la mort de Grégoire IX, l'archevêque Eustorge s'adressa à Innocent IV pour obtenir que justice fût faite. Il conjurait le souverain pontife d'écrire directement au roi, parce que les chevaliers ne reculaient pas devant les menaces d'excommunication. *Histoire des archevêques*, p. 225. Hugues de Fagiano agit avec plus de vigueur, mais toujours inutilement. Alexandre IV l'engagea à procéder même par voie d'excommunication contre ceux qui ne voulaient pas se soumettre au payement de la dîme, et il écrivit à la reine de Chypre, l'exhortant à respecter les droits de l'Église. *Histoire des archevêques*, p. 235. Les plaintes des évêques latins devinrent plus pressantes, lorsque, après la prise de Saint-Jean d'Acre par les Arabes (1291), le roi Henri II établit un impôt extraordinaire sur tous les habitants du royaume afin de pourvoir à la défense de l'île. Jean d'Ancône, malgré son caractère pacifique, qui parfois touchait à la faiblesse, se crut en devoir de protester contre une mesure qui frappait les ecclésiastiques plus lourdement que les laïques, *Histoire des archevêques*, p. 249, et plus tard Boniface VIII ajoutait ses protestations à celles de l'archevêque de Nicosie. Raynaldi, an. 1299, n. 37, t. IV, p. 277. Jean del Conte, dans sa constitution du 17 juin 1321, menace d'excommunication les usurpateurs des biens de l'Église. Clément VI, sur les instances de Philippe Ier de Chambarlhac, recommande au roi de Chypre (16 juillet 1345) d'obliger les chevaliers à payer exactement les dîmes. *Histoire de Chypre*, t. III, p. 738-732. Dans la suite, la rigueur des évêques cypriotes se ralentit sur ce point, et la cause doit en être attribuée aux fréquentes vacances du

siège archiépiscopal et à l'absence réitérée de ses titulaires.

3° *Les synodes.* — Au milieu de ces luttes mesquines d'argent, la vitalité de l'Église latine de Chypre se manifeste dans les synodes réunis souvent pour régler les questions de discipline et trancher les différends avec les Grecs. D'après les *Constitutiones Ecclesiæ Nicosiensis,* les évêques latins de l'île étaient tenus de se réunir une ou deux fois pour traiter les questions relatives à la discipline ecclésiastique. Mansi, t. XXVI, col. 311. Hugues de Fagiano, en 1253, promulgua deux statuts disciplinaires, insérés dans les Constitutions qui dérivent en grande partie de lui : le premier rappelle aux laïques l'obéissance et le respect dus au clergé; le second exhorte le clergé régulier à ne point faire une âpre concurrence au clergé séculier, et à modérer son zèle de sorte que l'église cathédrale de Nicosie ne soit pas désertée au profit des églises monastiques. Mansi, t. XXVI, col. 318-319. Un décret du 10 janvier 1255 oblige les clercs, *in virtute obedientiæ,* à fréquenter assidûment les offices divins. Mansi, t. XXVI, col. 322. Un autre décret du pieux archevêque frappe d'excommunication les usuriers, et ceux qui les soutiennent, et condamne l'usure qui s'insinuait dans la population de Chypre *comme un cancer.* Mansi, t. XXVI, col. 319-321. L'archevêque Raphael, entre 1270 et 1280, tint un synode provincial où il rédigea la fameuse constitution à l'égard de l'administration des sacrements par les prélats grecs. Mansi, t. XXVI, col. 322-335. Le cardinal Eudes de Châteauroux, légat du saint-siège, avait contribué à la législation de l'Église de Chypre par ses décrets (*ordinationes seu institutiones*) relatifs aux écoles et aux paroisses. Mansi, t. XXVI, col. 337-342. Au mois de septembre 1298, l'archevêque Gérard de Langres et les évêques de Paphos et de Limassol tinrent un synode provincial dans cette dernière ville, et y promulguèrent plusieurs canons disciplinaires sur les sacrements, les dîmes, la sépulture ecclésiastique, etc. Mansi, t. XXVI, col. 347-356. En 1313, Pièrre de Pleine-Chassagne, évêque de Rodez et légat apostolique en Orient, présida le synode provincial de Nicosie, où l'on prit des mesures pour soustraire le clergé à sa lamentable ignorance. Le légat ordonna que tous les clercs *addiscant expedite legere qui nesciunt et cantare, nec non grammaticæ facultatem : ut sciant et intelligant saltem ad litteram grosso modo illa quæ dicunt in ecclesia et audiunt, ad differentiam laicorum, ne sacerdos fiat ut populus, sculptæ imaginis idiota.* Mansi, t. XXVI, col. 357. A Jean del Conte on doit plusieurs constitutions disciplinaires qui attestent un grand relâchement de mœurs dans le clergé de l'île. Les chanoines et les détenteurs de bénéfices ecclésiastiques ne se préoccupaient pas de satisfaire à l'obligation du chœur, de porter l'habit ecclésiastique, de célébrer toutes les messes dont ils recevaient les honoraires. Mansi, t. XXVI, col. 363-365; constitution de 1320. Une constitution donnée l'année suivante, défend aux clercs et aux laïques sous peine d'excommunication d'entrer dans les monastères de religieuses. La constitution de 1323 frappe d'excommunication les faux témoins. Mansi, t. XXVI, col. 369, celles de 1324 et de 1325 déterminent plusieurs points de discipline à l'égard du clergé régulier et séculier, et revendiquent les droits de l'Église de Nicosie. Mansi, t. XXVI, col. 369-371. Le cardinal Élie de Nabinaux promulgua aussi plusieurs décisions synodales pour le clergé de l'île. Dans une de ses constitutions dont on n'a pas conservé la date, il se plaint de l'oubli des décrets de ses prédécesseurs, dont il affirme *potius membranas occupasse, quam in aliquo fructum salutiferum attulisse.* Mansi, t. XXVI, col. 371. Dans un autre synode provincial auquel intervinrent ses suffragants, les évêques grecs, les délégués des nestoriens et des jacobites, des religieux et des clercs, il travailla à la rédaction d'un credo auquel pussent souscrire toutes les confessions religieuses de l'île. Mansi, t. XXVI, col. 372-376. Dans ses décrets il insiste sur la nécessité de réclamer le payement intégral de la dîme, de réunir deux fois par an dans chaque diocèse le synode, et d'éloigner les clercs de s'immiscer dans les affaires d'argent et d'héritage. L'archevêque Philippe Ier de Chambarlhac, dans plusieurs décrets promulgués en 1350, 1353, 1354, prescrit les règles à suivre dans les mariages mixtes, et règle plusieurs points de liturgie et de discipline. Mansi, t. XXVI, col. 380-382.

Après une longue période de décadence, le dernier évêque de Nicosie, Philippe Mocénigo, rétablit la splendeur du culte et l'observance des lois de l'Église dans son diocèse. Un rapport de Sagrédo au sénat de Venise fait le plus bel éloge de l'activité pastorale de Mocénigo et de ses réformes : « Le chant est réorganisé : les saints offices sont célébrés convenablement à toutes les fêtes : chaque jour il y a matines, une grand'messe, et le soir vêpres et complies... L'Église de Nicosie a été mise sur un aussi bon pied que possible par le nouvel archevêque, et le service divin s'y fait régulièrement. » *Histoire de Chypre,* t. III, p. 542-543. Lorsqu'elle disparut sous le cimeterre musulman, l'Église de Chypre revenait aux beaux temps de sa régularité et de sa vie religieuse.

4° *Saints.* — Le P. Étienne de Lusignan constate avec orgueil que son île natale a toujours été très féconde au point de vue surnaturel. A son dire, dans près de cent villages, on honore les restes de trois ou quatre saints; l'île entière possède ceux de 315 saints. Il donne une liste de 107 saints cypriotes de naissance, ou ayant vécu et fini leurs jours à Chypre. *Chorograffia,* p. 27-28; *Description de toute l'isle,* p. 64. Cependant, peu de noms figurent dans la liste des saints latins ou cypriotes qui se trouvent mêlés à l'histoire de l'Église latine de Chypre. Appartiennent à la légende, sainte Aphra, fille d'un roi de Chypre, d'après Lusignan, *Corona quarta,* p. 32-33, et émigrée en Allemagne, où elle devint la patronne d'Augsbourg, Hackett, p. 431; et sainte Limbanie (XIIIe siècle), dont l'office tout imprégné du parfum et de la simplicité des légendes médiévales, se trouve à la fois dans les bréviaires des bénédictins et des augustins. *Acta sanctorum,* t. II septembris, p. 784-800. Les Grecs de Chypre vénèrent aussi 300 ermites allemands et français qui, fuyant les persécutions des Arabes, se seraient établis dans l'île, et y auraient donné l'exemple des plus belles vertus. Mais il y a beaucoup d'éléments légendaires dans ce groupe extraordinaire de saints, dont on ne sait pas au juste l'époque de son établissement dans l'île. Selon Lusignan, ils y vinrent à la fin du XIIIe siècle, après la perte de Ptolémaïde par les croisés. *Description de toute l'isle,* p. 63. Sathas fixe cette date entre les années 690-697. *Vies des saints allemands de l'Église de Chypre,* dans les *Archives de l'Orient latin,* 1884, t. II, p. 407. D'après Léonce Machéras, ils se retirèrent dans des grottes, et vécurent deux ou trois ensemble, ayant à leur service un domestique qui leur apportait la nourriture. *Chronique de Chypre,* t. II, p. 21. Le plus célèbre fut un chevalier franc, Jean de Montfort, que le P. Fabri appelle Allemand, *nobilis cujusdam Teutonici, Evagatorium,* t. III, p. 235, à moins qu'on ne veuille expliquer cette épithète dans le sens de membre de l'ordre teutonique. Son corps, conservé intact, était l'objet d'une grande vénération de la part des Cypriotes et des étrangers. Il reposait dans un superbe tombeau dans l'église des ermites de Saint-Augustin, d'après le P. Fabri. Mais les autres chroniqueurs, Machéras et Lusignan, affirment que ces reliques étaient vénérées dans l'église de Sainte-Marie de Beaulieu (Πιάλεδε, selon Machéras), ayant appartenu d'abord aux cisterciens et ensuite

aux franciscains de l'observance. L'église de l'abbaye prit même avec le temps la dénomination d'église de Saint-Jean de Montfort. *Chronique de Chypre*, p. 69; *Corona quinta*, p. 52. *Description de toute l'isle*, p. 63. On possède les offices de plusieurs de ces saints allemands de Chypre, tels que celui de saint Thérapon, publié par Michel, archevêque de Chypre (qui ne figure pas dans la liste des archevêques), Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος (·) Θεράποντος τοῦ θαυματουργοῦ, Venise, 1801, et ceux d'Auxentios, Constantin, Kendéas et Anastase, publiés par Chrysanthe de Chypre, Venise, 1779. Sathas, p. 418-426; *Acta sanctorum*, t. v maii, p. 273.

On cite aussi dans la liste des saints cypriotes le légat Pierre Thomas, carme, dont la biographie, écrite par Philippe de Mézières, a paru dans les *Acta sanctorum* au 29 janvier. Il mourut à Famagouste le 6 janvier 1366 et fut enseveli dans l'église de son ordre. Strambaldi, p. 69; Machéras, p. 131; *Acta sanctorum*, t. III januarii, p. 605-638. Hugues de Fagiano porte le titre de bienheureux, *Acta sanctorum*, t. IV augusti, p. III, et le dominicain Pierre de la Palu, dont le nom est mentionné par les bollandistes, t. III maii, p. LXIX-LXX, est vénéré aussi comme bienheureux dans l'ordre dominicain.

Ce nombre exigu de saints paraît justifier les reproches des mœurs relâchées du clergé latin qui reviennent souvent dans les documents officiels et dans les récits des chroniqueurs et des historiens de Chypre. Hackett, p. 510-520.

5° *Le monachisme latin.* — D'après Lusignan et l'archimandrite Cyprien, les premiers religieux latins qui s'établirent dans l'île partirent de Jérusalem à la suite de Guy de Lusignan. *Chorograffia*, p. 32; Ἱστορία, p. 86. Leur nombre s'accrut lorsque les Arabes s'emparèrent de Saint-Jean d'Acre, en 1291. On y trouve des maisons d'augustins, de bénédictins, de carmes, de chartreux, de cisterciens, de chanoines réguliers, de dominicains, de franciscains et de prémontrés. Ces couvents étaient presque tous concentrés dans la capitale. Seuls les prémontrés et les ordres mendiants possédaient des couvents en dehors de Nicosie. Les dominicains étaient établis à Nicosie, Famagouste, Limassol et Vavla; les franciscains à Nicosie, Famagouste, Limassol et Paphos; les carmes à Nicosie, Famagouste, Limassol, et près du village d'Apélémidia; les augustins à Nicosie, Famagouste et Limassol; les prémontrés à Nicosie et à Paphos. Lusignan, *Chorograffia*, p. 32-33; Cyprien, p. 87-88.

Les premiers à résider dans l'île, s'il faut en croire Lusignan, furent les carmes émigrés de Jérusalem après la chute de la ville sainte au pouvoir des Sarrasins. *Chorograffia*, p. 32; Loredano, p. 19. C'est pourquoi ils eurent la préséance sur les autres ordres religieux fixés à Chypre. Hackett, p. 591. Ils possédaient la main droite de saint Luc, Bustron, p. 35; *Histoire de Chypre*, t. III, p. 504, et à la fin du XVe siècle, leur monastère de Nicosie jouissait d'une rente annuelle de 200 ducats, tirée de deux villages. Le monastère s'appelait Sainte-Marie du Mont-Carmel, Amadi, p. 248; il est mentionné et décrit par le carme français Nicolas Le Huen. *Voyage à Jérusalem*, Lyon, 1488.

Les dominicains eurent à Chypre une grande influence et des richesses considérables. La fondation de leur couvent de Nicosie remonte à l'an 1226; la générosité de la comtesse Alice Ibelin et du roi Henry Ier leur fournit les moyens d'élever l'église des Saints-Pierre-et-Paul, et un superbe monastère que les Vénitiens, pour défendre la ville, furent obligés de détruire de fond en comble en 1567. Deux écrivains dominicains, le P. Félix Fabri, *Evagatorium in Terram Sanctam*, t. III, p. 234-235, et le P. Étienne de Lusignan, *Chorograffia*, p. 15, décrivent la magnificence de ce beau couvent, dont l'église a été appelée le Saint-Denis de Chypre. Hackett, p. 594. On y admirait les tombeaux de beaucoup de rois de la maison de Lusignan, Hugues II, Hugues IV, Pierre Ier, Pierre II, Jacques Ier, Janus et Jean II, Hélène Paléologue, que les dominicains s'étaient obstinés à enterrer dans leur église, bien qu'elle eût, avant sa mort, demandé d'être inhumée au monastère grec de Saint-Georges de Mancana. Un grand nombre de prélats et les représentants les plus illustres de la noblesse de Jérusalem, de la Syrie et de Chypre reposaient aussi à côté des tombes royales. Le monastère perdit en grande partie ses richesses, lorsque la reine Charlotte, dans sa lutte contre le prétendant au trône Jacques, son frère naturel, demanda aux dominicains de mettre à sa disposition leurs trésors. *Chorograffia*, p. 33. Ceux-ci les lui sacrifièrent de bon gré; mais la reine Charlotte, évincée par son rival, ne put tenir la promesse qu'elle avait faite de doubler les rentes du monastère, aussitôt qu'elle aurait reconquis son trône. Le manque de ressources réduisit à 10 les religieux qui autrefois l'habitaient au nombre de 80. *Chorograffia*, p. 15. A la fin du XVe siècle, d'après la relation du P. Fabri, sa situation financière était désespérée. *Evagatorium*, t. III, p. 235.

Les franciscains attribuent à saint François lui-même la fondation de la mission de Chypre. Il y aurait abordé en allant en Égypte, et ses fils l'auraient suivi en 1226. Marcellino da Civezza, *Storia delle missioni francescane*, t. I, p. 57. Ils possédaient à Nicosie un couvent, dont la fondation remonte au XIIIe siècle. Wadding, *Annales minorum*, t. V, p. 290. Ce couvent n'avait pas un grand nombre de sujets. Les franciscains y exerçaient surtout l'hospitalité à l'égard des pèlerins. *Epitome annalium minorum*, t. I, p. 814. Le P. Fabri, *op. cit.*, t. III, p. 235, nous en a laissé une description. Leur église était, comme celle des dominicains, un mausolée royal. On y avait déposé les restes mortels d'Isabelle, veuve d'Hugues III, de Jean de Coïmbre, prince d'Antioche, premier époux de la reine Charlotte de Lusignan. Strambaldi, p. 27; Machéras, p. 84. Nicosie avait aussi deux monastères de franciscaines, l'un dédié à sainte Claire d'Assise, *Chorograffia*, p. 61, connu chez les chroniqueurs grecs sous le nom de τὴν ἁγίαν Φωτεινήν, et l'autre dans la localité de La Cava, à une lieue environ des murs de la ville. Lusignan, p. 19. Hackett, p. 600, suppose que le premier de ces monastères offrit un asile aux héroïques religieuses qui, à la prise de Saint-Jean d'Acre, se défigurèrent par d'horribles mutilations au visage, afin d'échapper aux outrages des Sarrasins.

Le monastère des cisterciens eut plusieurs dénominations : Sainte-Marie de Beaulieu, Notre-Dame des Champs, et Saint-Jean-de-Montfort, *Histoire de Chypre*, t. III, p. 651, cette dernière à cause d'une chapelle qui contenait les reliques du saint. Lusignan, *Corona*, p. 52. Après le départ des cisterciens, sous le règne de Jacques II, le couvent fut cédé aux franciscains de l'observance. Lusignan, *Chorograffia*, p. 33. Au XIIIe siècle, les cisterciennes avaient deux monastères, l'un dédié à sainte Marie-Madeleine; l'autre, dont on ne sait pas le nom, avait été fondé par la comtesse Alice Ibelin. *Documents nouveaux*, p. 343-344.

Les bénédictins avaient des couvents à Nicosie ou dans les alentours. Les documents mentionnent ceux de Sainte-Marie de Dragonaria, *Documents nouveaux*, p. 355; de Saint-Jean l'Évangéliste de Bibi, qui passèrent dans la suite aux mains des orthodoxes, *Documents nouveaux*, p. 356; de Stavrovouni, à l'endroit où, d'après la légende, sainte Hélène aurait bâti une église (le monastère appartenait à ses origines aux orthodoxes). *Histoire de Chypre*, t. III, p. 294, note 504; Lusignan, p. 33; Hackett, p. 604-605. Aux bénédictines appartenaient les monastères de Notre-Dame-de-Sur (c'est ainsi que l'appelle Amadi, p. 28, 276), et de Sainte-Anne, *Chorograffia*, p. 15, détruit par les Vénitiens en 1567.

Le couvent des grands-augustins, fondé au XIIIe siècle, Crusenius, *Pars tertia monastici augustiniani*, Valladolid, 1890, t. I, p. 300, contenait, au dire du P. Fabri, t. III, p. 236, les restes mortels de saint Jean de Montfort. Ce renseignement ne paraît pas conforme à la vérité; presque tous les historiens placent ce tombeau dans l'église des cisterciens.

Les prémontrés étaient établis à Nicosie et à Paphos, mais leur résidence principale était au nord de Cérines, près du village de Kazaphani. Cette résidence est connue sous plusieurs noms : abbaye de la Paix (de Lapaïs), Lusignan, p. 54, de Bella Paese, abbaye Blanche, *Histoire de Chypre*, t. III, p. 513, à cause de la couleur de l'habit monastique des prémontrés. L'édifice, dont les ruines témoignent de sa grandeur et de la pureté de son architecture gothique, avait été restauré par Hugues III (1267-1284). Les religieux jouissaient d'une grande renommée de sainteté et de vertu, et ils comptèrent dans leurs rangs Hayton, baron de Gorhigos, de la famille royale d'Arménie, qui prit leur habit en 1305. Ils eurent plusieurs fois des discussions avec les archevêques de Nicosie, qu'ils ne voulaient pas reconnaître comme leurs chefs hiérarchiques. *Histoire de Chypre*, t. III, p. 633. Au XVIe siècle l'abbaye était en pleine décadence. Les mœurs étaient si relâchées parmi les religieux, que presque tous les frères, d'après le rapport de Bernard Sagrédo au sénat de Venise en 1562, étaient mariés et pires encore. *Histoire de Chypre*, t. III, p. 543.

Les templiers avaient des maisons à Limassol et à Paphos, étaient très puissants dans l'île, et mal disposés à l'égard des Lusignans. Amadi, p. 261; Bustron, p. 149. Après la dissolution de l'ordre en 1312, les templiers de Chypre subirent le sort de leurs confrères de France. Loredano, p. 246-248. Ils étaient au nombre de 118. Amadi, p. 286; Bustron, p. 167. Plusieurs périrent dans des oubliettes ou prisons souterraines aux alentours de Cérines. Leur chef, frère Haume de Séhers, mourut de même, après cinq ans de captivité, et fut enterré dans l'église de Saint-Antoine, près de Cérines. Le 7 novembre 1313, le légat du pape, le cardinal Pierre de la Pleine-Chassaigne, dans la cathédrale de Nicosie, en présence des évêques, du clergé et de la noblesse, donna lecture de la lettre de Clément V, qui dépossédait de leurs biens les templiers et les attribuait aux hospitaliers de Saint-Jean. De la sorte les hospitaliers, qui s'étaient fixés à Chypre sous le règne d'Amaury (1194-1205), eurent une cinquantaine de villages et de fiefs, dont ils jouirent jusqu'à la fin de la domination latine. Sous Henry II, les hospitaliers s'établirent à Limassol, et de concert avec les templiers fortifièrent la ville. A plusieurs reprises ils jouèrent un rôle important dans les affaires politiques du royaume. Hackett, p. 631-638. Les rois de Chypre se montrèrent bienveillants à leur égard, et enrichirent de biens et de faveurs leurs résidences de Limassol et de Nicosie. Le grand commandeur de l'ordre avait fixé son siège au fief de Colossi. A Limassol on trouvait aussi au XIIIe-XIVe siècle les hospitaliers dits de Saint-Thomas Becket. *Histoire de Chypre*, t. II, p. 81-82, et les chevaliers teutoniques. *Ibid.*, p. 213; *Documents nouveaux*, p. 357-363. Les premiers étaient aussi établis à Nicosie. Hackett, p. 649.

Les ordres religieux donnèrent beaucoup d'évêques à la hiérarchie latine de Chypre. Nous avons cité plusieurs archevêques latins de Nicosie, sortis des rangs des moines. Dans la liste des évêques de Paphos, on remarque deux dominicains, trois franciscains, un hospitalier de Saint-Jean et un augustin; dans celle des évêques de Limassol, neuf dominicains, trois franciscains, un carme; dans celle des évêques de Famagouste, six franciscains et trois dominicains. En ce qui concerne le zèle et les mœurs des religieux latins établis à Chypre, il est hors de doute que dans les premiers temps ils rendirent beaucoup de services, et la splendeur de leurs églises en est la meilleure preuve. Leur activité débordante excita la jalousie du clergé séculier. Dans la suite, ils se relâchèrent à tel point que le P. Fabri, qui visita Chypre en 1485, en fut scandalisé, et ne put s'abstenir dans son *Evagatorium*, t. III, p. 242, de stigmatiser leur conduite : *Fratres de ordinibus mendicantium qui paupertatem professam abominantur, castitate non afficiuntur, obedientia onerantur, et qui observantiam suæ regulæ detestantur, et ferre habitum despectum monachalem verecundantur.* Il les accuse d'ambition et d'avarice et leur reproche d'acheter l'épiscopat pour se livrer plus aisément aux mœurs molles de la vie orientale. *Ibid.*, p. 243. Il laisse entendre à plusieurs reprises que la charité l'oblige à garder le silence sur les mœurs corrompues de ses confrères et des autres religieux. *Ibid.*, p. 235. D'après lui, la décadence morale du clergé latin était due à l'absence continuelle des archevêques ou des visiteurs, chargés de corriger leurs sujets, et de déraciner les abus introduits dans les monastères, et au mauvais exemple donné par le clergé grec. Il s'ensuivait que les schismatiques grecs et arméniens perdaient toute vénération à l'égard de l'Église romaine, et les Sarrasins eux-mêmes en étaient mal impressionnés. *Ibid.*, p. 242. Bien plus douloureuse était cependant la condition du clergé séculier, même à une époque où l'observance florissait dans les monastères. Dans les constitutions d'Hugues de Fagiano, on lit des décrets aux titres suivants : *Ut clerici abstineant a crapula; Ut non cohabitent cum mulieribus; Ut non eant ad moniales sine licentia; De pœna clericorum de nocte euntium.* Mansi, t. XXVI, col. 311. Heureusement, tantôt le zèle de quelques évêques, tantôt la vigilance des souverains pontifes, extirpaient des abus, et par d'utiles dispositions rappelaient le clergé à l'observance des lois canoniques et à la sainteté de la vie sacerdotale.

6° *Les maronites catholiques.* — Les maronites, au dire de Lusignan, formaient dans l'île, après les Grecs, la communauté la plus nombreuse. *Chorograffia*, p. 34. Leur émigration dans l'île doit être placée au VIIIe siècle. Cyrilli, *Les maronites de Chypre*, dans *La Terre-Sainte*, 1899, t. XVI, p. 68. Ils y affluèrent en grand nombre à la suite du roi Guy de Lusignan, qui leur accorda beaucoup de privilèges et leur distribua des fiefs. Sous le roi Henri Ier de Lusignan, ils occupaient dans l'île une soixantaine de villages (1224). Leur nombre a été évidemment exagéré par ceux qui le portent à 800 000, Cyrilli, p. 69, ou à 180 000. Hackett, p. 528. En 1572, il ne leur restait que 33 villages. Leur évêque résidait dans le monastère de Dali, district de Carpasie. Cyprien, p. 64. Leur cathédrale était à Nicosie. En 1596, le nombre des villages habités par eux était réduit à 19. Le jésuite Dandini fut chargé par Clément VII d'aller les visiter et de faire un rapport sur leur état. Dans sa relation, il nomme les villages où résident les maronites, et expose les conditions désastreuses de leur communauté. Ils étaient établis à Métoschi, Fludi, Santa Marina, Osomatos, Gambili, Carpascia, Cormachiti, Trimitia, Casapisani, Vonó, Cibo, Ieri près de Khitri, Cruscida, Césalauriso, Sotto (Κάτω) Kruscida, Attalu, Cleipirio, Piscopia, Gastria (nous suivons l'orthographe du P. Dandini, p. 23). L'église qu'ils possédaient à Nicosie était très pauvre. Dans les autres résidences ils avaient une, deux, et même parfois trois églises, avec deux et trois prêtres, jusqu'à huit à Métochi, p. 23. Un évêque les gouvernait ordinairement. Au passage de Dandini, il n'y en avait pas. Bien des malheurs accablèrent ce petit troupeau. Les Turcs et les Grecs cherchaient à les ruiner. Pour se soustraire aux persécutions, beaucoup de maronites se réfugièrent en Syrie, d'autres apostasièrent, préférant le croissant des Turcs à la croix des Grecs. A la fin du XVIIe siècle, ils n'avaient

plus que dix paroisses. Les centres les plus importants se trouvaient dans les villages de Sainte-Marina, Cormakiti et Asomatos. Les archives des franciscains de Nicosie contiennent les listes des villages administrés par des curés latins de 1690 à 1759. Cette intervention du clergé latin prouve que les maronites manquaient de prêtres de leur rite. Ces relations avec le clergé latin et leurs sympathies pour la domination latine les rendaient suspects au gouvernement turc. Cyrilli, p. 90-91. Le P. Dandini demanda qu'on leur envoyât un évêque et des objets du culte en raison de leur pauvreté, p. 25, 107, 131-132. Ces demandes furent accueillies favorablement. En 1598, le patriarche maronite consacra évêque le prêtre Moïse Anaisi d'Acura, et fixa sa résidence à Nicosie. En 1662, la maison de Savoie octroya aux évêques maronites de Chypre une pension de 200 écus d'or par an. En 1668, l'historien Étienne Aldoensi, devenu plus tard patriarche des maronites, visita Chypre, dont il avait été consacré évêque. Monté au trône patriarcal, il nomma évêque un certain Luc, natif de Chypre (1670). A la mort de celui-ci, le siège maronite de l'île resta vacant, personne n'ayant voulu l'occuper. Les évêques qui lui succédèrent s'établirent au Mont-Liban. Depuis cette époque jusqu'à 1848 la communauté maronite fut abandonnée à elle-même et privée de secours spirituels. Certains villages passèrent entièrement à l'islam, comme ceux de Kitrea et de Saint-Romain. Cyrilli, p. 91. Les évêques grecs se montrèrent acharnés à poursuivre ces maronites, dont le sang coula. Pendant cette longue vacance, l'autorité épiscopale resta au protopapas de Cormakiti. *Histoire de Chypre*, t. I, p. 111. Le synode du Mont-Liban de 1736, ayant réduit le nombre des diocèses, réunit Chypre au Mont-Liban sous le rapport de la juridiction ecclésiastique, et détermina ainsi les limites du diocèse cypriote : *Hujus jurisdictio complectitur universa insulæ illius castella, ac præterea in Chesroena regione habet Bacasfaiam, Beth-Schebabam earumque villas, nec non villas Chesroenæ usque ad pontem Beryti. Collectio Lacensis,* 1876, t. II, p. 454. Le diocèse de Chypre était rangé le sixième parmi les évêchés de cette Église. En 1845, le patriarche maronite, par l'entremise de son procureur à Constantinople, Elias effendi Hava, et du consul français à Chypre, M. Toread, obtint de la Sublime-Porte que les maronites fussent soustraits à l'oppression du clergé grec, et autorisés à se constituer en Église indépendante des grecs orthodoxes et soumise à la juridiction de l'évêque maronite de Chypre. En 1848, Mgr Jajah fit la première visite pastorale de l'île; il en fit d'autres en 1867, 1878 et 1879. Son successeur Joseph Zogbi se rendit deux fois à Chypre, et après sa mort, Mgr Nemallah Selouan, préconisé en 1892 évêque maronite de l'île, visita son troupeau l'année qui suivit sa consécration (1893). Le recensement de 1891 donne le chiffre de 1 131 maronites, groupés surtout dans le district de Cérines. Ils possèdent quatre monastères, Saint-Élie, près de Sainte-Marina, et Sainte-Marie de Nicosie, Sainte-Marie de Marghi, près de Myrtou, et Saint Romain à Vouna. Hackett, p. 528. La relation de Mgr Cyrilli, publiée par *La Terre-Sainte,* porte à 3 000 le nombre des maronites cypriotes, dispersés un peu partout. On en rencontre à Nicosie, à Larnaca, à Famagouste, à Limassol, à Baffo (Paphos). D'après cette relation, les églises maronites sont pauvres, et il faudrait des écoles pour relever le niveau intellectuel et religieux de la population. Celle-ci parle grec, mais son clergé a conservé l'usage de la liturgie syriaque. Le *diœcesis cyprensis* maronite, qui comprend les fidèles de Chypre et une partie du Mont-Liban, compte 30 000 âmes. Werner, *Orbis terrarum catholicus,* Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 159-160; *Histoire de Chypre,* t. I, p. 111; Cyprien, p. 587-588.

7° *Les Latins depuis l'occupation ottomane jusqu'aujourd'hui.* — Les hordes musulmanes, s'établissant d'abord à Nicosie, ensuite à Famagouste, s'acharnèrent contre les églises latines et les catholiques latins de l'île. Elles leur firent une guerre sans merci; la défense héroïque de l'île par Marc-Antoine Bragadino les avait exaspérées. A Nicosie la célèbre cathédrale gothique de Sainte-Sophie, où étaient couronnés les rois Lusignans, fut convertie en mosquée; les autres églises latines de la capitale subirent le même sort, et on épargna quelques églises grecques pour les donner aux orthodoxes. A Famagouste, le parjure Moustapha défendit absolument aux Latins d'avoir des églises, des monastères et des biens. Ceux qui voulaient pratiquer leur culte étaient obligés de fréquenter les églises grecques. La cathédrale de Saint-Nicolas de Famagouste fut changée en mosquée, les autres églises en écuries ou en magasins. Philippes, p. 68-69. Les Grecs ne furent pas étrangers à cette sévérité des Turcs contre l'Église latine. Ils se rappelaient l'ancienne servitude, et il leur était donné de prendre revanche sur leurs persécuteurs d'antan. La plupart des prêtres et des religieux latins furent massacrés par les Turcs, d'autres emmenés en esclavage, d'autres échappèrent ou se réfugièrent dans des endroits montagneux et déserts. Deux évêques périrent dans la tourmente : celui de Paphos, Contarini, d'illustre famille vénitienne, Lusignan, *Histoire générale*, p. 16, *Oriens christianus*, t. III, col. 1220, et le frère Séraphim, dominicain, évêque de Limassol, « mort plein de louange et de gloire. » *Histoire générale*, p. 20, *Oriens christianus*, t. III, col. 1230. L'Église latine disparut tout à fait. « L'an mil cinq cens septante, dit Lusignan, p. 90, que le Turc subjugua l'isle, tout le clergé latin fut extirpé et chassé, et il n'y a en Chypre aucun Latin. » Ceux qui purent échapper à la jalouse surveillance des vainqueurs, ou parvinrent à ne point quitter l'île, furent obligés de dissimuler leur religion. *Ibid.*, p. 289. Cependant les franciscains ne tardèrent pas à retourner à leur poste de combat. Ils s'établirent à Larnaca, en 1572, et y desservirent l'église de Saint-Lazare, ayant d'abord appartenu aux Francs et dans la suite aux Grecs. Ils remplissaient les fonctions religieuses pour les commerçants latins, qui en très petit nombre résidaient dans l'île, et pour les pèlerins et marchands qui y abordaient de passage. En 1593, le P. François de Spello érigea un couvent et une église, rebâtie en 1842-1848 par le frère Séraphim de Roccascalegna, qui en traça les plans. En 1596 le couvent de Larnaca reçut la visite du P. Dandini qui y séjourna, p. 220, et en 1598 celle de von Kotowik, qui dans son *Itinerarium*, p. 96, fait le plus bel éloge des vertus et du zèle de ces intrépides missionnaires. Leurs ressources provenaient de la générosité des marchands francs et des offrandes des pèlerins. Tout bateau vénitien qui abordait à Larnaca leur laissait un sequin d'or. Ils desservaient l'église et le cimetière, et donnaient l'hospitalité aux pèlerins. *Ibid.*, p. 95-96.

A Nicosie, à la fin du XVIe siècle, il y avait une seule chapelle latine desservie par un prêtre séculier que les marchands francs entouraient de soins et de vénération. Dandini, p. 23.

En 1636, sous Urbain VIII (1623-1634), le P. Jean-Baptiste de Todi, franciscain de l'observance, visita l'île de Chypre. Il y trouva que les maronites catholiques, si nombreux autrefois, avaient embrassé l'islamisme en grand nombre et d'autres étaient retournés à leurs anciennes erreurs. *Orbis seraphicus,* Quaracchi, 1886, t. I, p. 637. Il demanda à demeurer dans l'île et travailla à Nicosie à ramener les maronites au catholicisme. Il fonda pour eux une église et une résidence au hameau de Marghi. Dans la suite il fut nommé évêque de Paphos. A Nicosie, il avait fixé sa résidence dans l'ancien hospice franciscain de la Sainte-Croix, et comme l'église de cet hospice tombait en ruines, il se rendit à

Venise, et ayant obtenu les secours nécessaires il la restaura entièrement. En 1667, la custodie de Terre-Sainte réclama comme lui appartenant l'hospice. Elle avait besoin d'un collège où ses jeunes missionnaires pussent apprendre le grec. La S. C. de la Propagande adhéra à ses désirs, et obligea les franciscains de l'observance à quitter le monastère. Ceux-ci se bâtirent une chapelle à proximité de l'église de Sainte-Croix et y exercèrent leur ministère. Mais leur mission subit une rapide décadence et elle n'existait plus à la fin du XVII[e] siècle. Dans la courte période de son existence, elle avait restauré le catholicisme dans l'île, en y faisant beaucoup de conversions parmi les maronites, les Arméniens, les Turcs eux-mêmes. Le nombre des catholiques des divers rites s'éleva à 2000. Les observantins catéchisaient les enfants catholiques, et avaient ouvert une école pour les instruire. Dans l'évêché de Paphos, au P. Jean-Baptiste de Todi avait succédé en 1667 le P. Arsène de Menaggio, et en 1669 le P. Leonardi Paoli de Camajore. *Orbis seraphicus,* t. I, p. 642-661.

Au point de vue religieux, les catholiques latins de Chypre étaient soumis à la juridiction du vicariat patriarcal apostolique de Constantinople. En 1762, la Syrie, la Palestine et l'île de Chypre furent détachées du vicariat de Constantinople pour former le vicariat apostolique d'Alep, dont les titulaires étaient aussi délégués du saint-siège pour les catholiques du rite oriental. En 1848, la Palestine et l'île de Chypre formèrent le patriarcat latin de Jérusalem. Jusqu'alors les franciscains étaient la seule autorité ecclésiastique de l'île. M[gr] Valerga, premier patriarche latin de Jérusalem, n'y trouva qu'un seul prêtre séculier. La mission fut alors organisée sur des bases nouvelles. On y envoya des missionnaires et des religieuses, et on ouvrit des écoles. Werner, *Atlas des missions catholiques,* Fribourg-en-Brisgau, 1886, p. 23-24.

En 1830, M[gr] Brunoni, devenu plus tard vicaire patriarcal de Constantinople, se rendit à Chypre pour y réunir les catholiques dispersés et y relever leurs églises. En 1843, au cours d'un voyage en Europe, il exposa l'état de sa mission à la Propagande, et la nécessité d'y appeler des sœurs pour l'enseignement du catéchisme et les besoins spirituels des familles catholiques. Dans ce but il s'adressa à la fondatrice et supérieure des sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition, et sur ses instances, quatre sœurs de la nouvelle congrégation débarquèrent à Larnaca le 2 décembre 1844 et, reçues en triomphe, y ouvrirent une école en janvier 1845. Malgré l'hostilité des Grecs, l'école eut bientôt une centaine d'élèves. En 1846, on posa la première pierre d'une maison, où les sœurs abritèrent leurs enfants. Plusieurs d'entre elles, terrassées par les fièvres, payèrent de leur vie leur dévouement à l'apostolat catholique. En 1853, les sœurs de Saint-Joseph organisèrent aussi un hôpital, et la sœur Sophie Chambon s'y distingua tellement dans l'exercice d'une charité héroïque, qu'elle fut appelée le saint Vincent de Paul de l'île, et honorée d'un monument après sa mort. *Emilie de Vialar, fondatrice de la congrégation des sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition,* Marseille, 1901, p. 382-387. En 1905, la maison des sœurs de Saint-Joseph à Larnaca comptait 11 sœurs, 57 élèves payantes et 50 gratuites. Les sœurs tiennent aussi un dispensaire et soignent les malades. A côté de leur église paroissiale, les franciscains de la Custodie ont élevé un couvent (1852-1862), habité par 8 religieux, qui y font du ministère et y dirigent une école paroissiale. La Custodie y envoie ceux de ses missionnaires qui désirent apprendre le grec. La paroisse compte actuellement 160 catholiques de rite latin, et 60 catholiques appartenant aux divers rites orientaux. L'école paroissiale est fréquentée par 62 élèves, et les sœurs de Saint-Joseph y dirigent un orphelinat, dont les frais d'entretien sont couverts par la Custodie. La paroisse de Larnaca, dédiée à Notre-Dame-des-Grâces, a une succursale à proximité du port; l'église dédiée à saint Joseph a été bâtie en 1882. *Status descriptionis almæ seraphicæ Custodiæ et missionis Terræ Sanctæ anno Domini MCMIII,* Jérusalem, 1903, p. 79-80. En 1877, M[gr] Bracco, patriarche latin de Jérusalem, appela les sœurs de Saint-Joseph à Nicosie. Celles-ci, au nombre de quatre, avant de rejoindre leur poste, durent s'arrêter quelque temps à Limassol, pour ne point exciter le fanatisme musulman. Le 17 novembre de la même année, elles ouvrirent une école à Nicosie, et les meilleures familles de la capitale s'empressèrent d'y envoyer leurs enfants. En 1888-1889, elles bâtirent une maison scolaire, et à l'enseignement ajoutèrent le soin des malades. *Emilie de Vialar,* p. 547. En 1905, la maison comptait 5 sœurs, 20 élèves payantes et 22 gratuites. Les franciscains ont dans la même ville une paroisse de 300 catholiques latins et de 30 catholiques orientaux. L'église, dédiée à la Sainte-Croix et bâtie en 1641, a été restaurée et agrandie en 1900-1902. Quatre religieux (le P. gardien est toujours un Espagnol) se consacrent au ministère et à l'enseignement. L'école paroissiale compte 40 élèves, et celle des sœurs 42. La maison des sœurs de Limassol a été fondée en 1884. Elle contenait, en 1905, 5 sœurs qui instruisaient 49 élèves payantes et 30 gratuites. Les sœurs ont aussi un dispensaire. L'église paroissiale dédiée à sainte Catherine d'Alexandrie a été élevée en 1879. La paroisse compte 490 catholiques latins et 100 catholiques orientaux; l'école paroissiale est fréquentée par 35 élèves, et la mission est confiée aux soins de quatre religieux franciscains. *Status descriptionis,* p. 81-83; *Bessarione,* 2[e] série, 7[e] année, t. IV, p. 302; *Orbis terrarum catholicus,* p. 141-143; *Missiones catholicæ,* Rome, 1901, p. 166-167; *Die katholische Kirche unserer Zeit und ihre Diener,* Munich, 1902, t. III, p. 221. Les Anglais montrent beaucoup de déférence à l'égard du clergé latin de l'île, ce qui parfois ne manque pas d'exciter la jalousie des Grecs qui rêvent l'union avec le royaume hellénique et la domination absolue de l'orthodoxie dans l'île.

III. LES CONFESSIONS ORTHODOXES. — En dehors des Grecs et des Latins, il y avait à Nicosie, et dans quelques autres villes de l'île, des communautés arméniennes, maronites, coptes, jacobites et nestoriennes. Florio Bustron, *Chronique de l'île de Chypre,* p. 27. Lusignan lui aussi atteste la présence dans l'île de ces chrétientés orthodoxes ou hérétiques, et à la liste de Bustron, il ajoute les Indiens (Abyssins) et les *Iveri* (Géorgiens). *Chorograffia,* p. 15. Ces représentants des diverses confessions orientales étaient des émigrés de la Palestine et de la Syrie, venus à la suite de Guy de Lusignan, dont la politique de tolérance leur avait assuré le libre exercice de leur culte dans plusieurs localités de l'île. Lusignan atteste que chacune de ces communautés était soumise à la juridiction de son évêque, dépendant à son tour de la juridiction du patriarche de sa nation. *Ibid.,* p. 34. Dès la fondation de l'Église latine les papes essayèrent de ramener au bercail ces brebis égarées. Dans une lettre adressée à l'archevêque de Césarée et à l'évêque de Saint-Jean d'Acre, Honorius III engage ces prélats à travailler à la conversion des syriens, jacobites et nestoriens de Chypre, *qui nec ecclesie romane, nec prædictis archiepiscopo, prælatis, nec ecclesiis obediunt latinorum, sed tamquam acephali evagantes, suis sectis antiquis, et erroribus innituntur. Histoire de Chypre,* t. III, p. 618-619. Urbain IV se plaint vivement à Hugues d'Antioche des vexations que les Syriens font subir à ceux de leurs prêtres qui se soumettent à l'autorité du saint-siège, et réclame des mesures énergiques pour les obliger à leur devoir. *Histoire de Chypre,* t. III, p. 655-657. Jean XXII, en 1226, recommande à Raymond, patriarche de Jérusalem, d'extirper de l'île les jacobites et les nestoriens, *quorum secta nequissima olim in conciliis generalibus*

reprobata exstitit et damnata. Raynaldi, an. 1326, n. 28-29, t. v, p. 330-331. En 1338, l'archevêque Élie de Nabinaux s'occupa avec beaucoup de zèle de la conversion de ces dissidents, ce qui lui valut la bienveillance et les éloges de Benoît XII. Raynaldi, an. 1338, n. 72, t. vi, p. 148. Des efforts plus décisifs furent faits après le concile de Florence, les chaldéens et les maronites suivirent l'exemple des arméniens qui s'étaient réunis à l'Église romaine, mais cette union n'était pas sincère. Raynaldi, an. 1445, n. 20, t. ix, p. 465-467.

Nicolas V se plaint à l'archevêque de Nicosie de l'inconstance des chaldéens qui étaient retombés dans leurs erreurs. Raynaldi, an. 1450, n. 14, t. ix, p. 554-555. Une bulle de 1472 établit que les évêques grecs, arméniens, jacobites et nestoriens ne peuvent exercer leur juridiction que dans les villes de leur résidence. A quelques exceptions près, les dissidents de ces confessions orientales, durant la domination latine, gardèrent leurs croyances et leur animosité contre le clergé latin. Hackett, p. 530-532.

Les Syriens apparaissent dans l'île de Chypre bien avant les Latins. *Histoire de Chypre,* t. i, p. 103. Groupés surtout à Nicosie et à Famagouste, ils dépendent, au point de vue civil, d'un magistrat laïque de leur nation appelé *reis.* Au point de vue religieux, ils sont englobés dans l'orthodoxie grecque dont ils adoptent les croyances, les rites et l'hostilité contre l'Église latine. *Histoire de Chypre,* t. iii, p. 642. Les géorgiens, en très petit nombre, possédaient un monastère près d'Alamino, dans le district de Mazoto. Hackett, p. 523; Cyprien, p. 91; Lusignan, *Histoire générale,* etc., p. 75. Les Grecs orthodoxes se les assimilèrent, et leur inspirèrent la haine de la suprématie romaine. *Histoire de Chypre,* t. i, p. 112. L'émigration des Arméniens dans l'île remonte à une période antérieure à la domination latine. Leur nombre s'accrut lorsque le sultan d'Égypte en 1322 s'empara de leur contrée natale. Hugues II leur donna l'hospitalité dans ses domaines et des secours en argent. Ils avaient des colonies à Nicosie, à Paphos, à Famagouste et dans les villages de Platani, Kornokipos et Spatharico. Lusignan, *Histoire générale,* p. 72. A Nicosie, ils étaient soumis à la juridiction d'un évêque nommé par le catholicos de Sis, Hackett, p. 524; *Histoire de Chypre,* t. i, p. 105-106; ils eurent quelque temps un siège épiscopal à Famagouste. *Chorograffia,* p. 34. Lequien mentionne seulement deux évêques de la communauté arménienne de l'île : Nicolas, qui assista au synode de Sis de 1307, et Julien, ce dernier dominicain. Cyprien, p. 91. D'après Lusignan, il travailla avec zèle à la conversion de ses compatriotes, et après la prise de Nicosie par les Turcs (1570), il fut transféré au siège de Bova en Calabre. *Oriens christianus,* t. i, col. 1429. D'après le recensement de 1891, il y avait dans l'île 269 Arméniens, dispersés à Nicosie, à Larnaca et à Saint-Mercourios. Hackett, p. 524. Ils possèdent le monastère de Saint-Macarios (Saint-Merkourios, district de Cérines), Cyprien, p. 91, et l'église de Saint-Georges, à Nicosie. Ils entretiennent à leurs frais une école.

Les jacobites, soumis au siège patriarcal d'Antioche, étaient déjà dans l'île à l'époque de la domination byzantine. La bulle d'Honorius III (20 janvier 1222) atteste qu'ils avaient un évêché. *Histoire de Chypre,* t. iii, p. 618-617. Lequien donne, d'après Assémani, la liste de 8 prélats jacobites qui auraient exercé leur juridiction à Chypre : le premier, Proclus, serait mort en 708, et le dernier Isaac, aurait vécu après l'occupation musulmane, en 1583. *Oriens christianus,* t. ii, col. 1421-1422. D'après Lusignan, ils avaient recours à l'évêque copte, lorsqu'ils n'en avaient pas de leur nation. *Histoire générale,* p. 74.

Les coptes établis à Nicosie dépendaient du patriarche du Caire. Un de leurs monastères, dit de Saint-Macaire, auprès du village arménien de Platani, abritait des moines très attachés à l'observance des règles sévères du monachisme byzantin. *Chorograffia,* p. 34. Hackett, p. 526, suppose que le monastère des coptes est identique à celui du même nom, que les Arméniens possèdent aujourd'hui. Leur église était dédiée à saint Antoine. Lusignan, *Description,* p. 31. Lusignan les appelle les hérétiques *les plus obstinés et opiniâtres* de l'île.

Les Abyssins, fixés à Nicosie, obéissaient à un évêque envoyé par le patriarche ou métropolite d'Abyssinie, pratiquaient la circoncision, et recevaient le baptême *au front avec un fer chaud.* Lusignan, *Histoire générale,* p. 74; *Histoire de Chypre,* t. i, p. 113; Hackett, p. 526; Lusignan, p. 34.

Les nestoriens ou chaldéens, existant à Nicosie seulement, *Histoire générale,* p. 75, étaient placés sous la juridiction du métropolite chaldéen de Tharsous, qui dépendait lui-même du patriarche nestorien de Bagdad ou Mossoul. Hackett, p. 529; *Histoire de Chypre,* t. i, p. 112. Les représentants de ces confessions orientales étaient obligés de prendre part aux processions solennelles des Latins, à la Fête-Dieu et à la fête de saint Marc. *Chorograffia,* p. 35.

A ces cultes dissidents, il faut ajouter une secte spéciale, dite *Linobambaci* (de deux mots grecs, signifiant *lin* et *coton*). L'origine de cette curieuse dénomination est due à ce que leurs croyances les placent entre les chrétiens et les musulmans. Ils dérivent des maronites catholiques qui après la conquête de l'île par les Turcs eurent à subir les pires avanies de la part des évêques grecs orthodoxes. Les prêtres maronites furent accusés auprès de la Sublime-Porte de travailler à rétablir la domination vénitienne, et d'ourdir des complots contre la Turquie. Beaucoup furent condamnés à l'exil, à la prison ou à la mort, et on força les autres à renoncer à leur foi et à se soumettre à la hiérarchie grecque. Cette persécution eut pour résultat de jeter une partie considérable de cette population chrétienne dans l'islamisme. Mais ces apostats par désespoir ne répudièrent pas tout à fait la religion chrétienne. Ils gardèrent quelques croyances et quelques rites, par exemple, le baptême et la confirmation qu'ils administrent à leurs enfants après la circoncision musulmane. Ils portent deux noms, l'un chrétien et l'autre musulman. Leur noyau principal se trouve dans le village de Louroujina, district de Nicosie. Hackett, p. 535. Une correspondance intéressante du *Bessarione,* 2e série, 7e année, t. iv, p. 300, en porte le nombre à 10000; mais ce chiffre nous paraît exagéré. Sous la domination anglaise, les Linobambaci se montrent disposés à revenir à la foi de leurs ancêtres. Malgré la guerre ouverte du clergé grec orthodoxe, un franciscain de Terre-Sainte, le Père Célestin de Nunzio de Casalnuovo, pendant 33 années d'apostolat à Limassol, s'adonna à la conversion des Linobambaci. Dix villages, Ano Civida, Kato Civida, Polemidia, Amathunta, Mannogna, Stavrocomi, Saint-Georges, Marona, Pano-Archimandrita, Monagri, lui demandèrent officiellement de fonder des écoles au milieu d'eux. Le P. Célestin ouvrit deux écoles. Mais le clergé grec excita le fanatisme populaire contre ces malheureux paysans, qui sont insultés lorsqu'ils descendent à Limassol pour y vendre leurs produits. Le cimetière latin fut profané; les arbres furent coupés dans les terres de ces paysans et eux-mêmes, épouvantés, renoncèrent à leurs projets. Le nombre des conversions ne dépassa pas la centaine. Ce petit noyau de convertis est groupé à Limassol et donne de belles espérances pour le retour au catholicisme de leurs coreligionnaires. *Bessarione, loc. cit.,* p. 301-302.

Les Cypriotes, à l'exemple de leurs ancêtres, professent une grande antipathie à l'égard des Juifs, et ils n'oublient pas la recommandation exagérée de l'archimandrite Cyprien, p. 95, qui les engageait à ne jamais permettre *à ce peuple infidèle et ennemi* de souiller par sa présence le sol de Chypre. En 1332, l'archevêque

Jean del Conte obligea les Juifs à se couvrir d'un béret jaune comme signe distinctif. Amadi, p. 406. Ils avaient amassé de grandes richesses à Nicosie et à Famagouste. En 1374, les Génois leur imposèrent une contribution de 100 000 ducats. Dans cette dernière ville, au dire de Lusignan, ils étaient 2 000. Le gouvernement de Venise les obligea à se prosterner dans les rues de Famagouste devant le saint-sacrement. *Histoire générale*, p. 76. Le recensement de 1891 porte leur nombre à 127. Ils résident en grande majorité dans le district de Larnaca. Leur nombre s'accroît d'année en année. Le gouvernement anglais favorise la colonisation juive dans l'île. Plusieurs familles juives, arrivées en 1904 à Chypre, ont été installées dans des propriétés achetées par des israélites. Les Cypriotes ont protesté bruyamment, et le sylloge Zénon a voté un ordre du jour dans lequel il regardait l'établissement des Juifs en Chypre comme une source de rivalités et de haines nationales. Il est probable que les juifs ne seront pas arrêtés par les protestations et pénétreront de plus en plus dans l'île. *Messager d'Athènes*, 1904, p. 321.

La bibliographie de l'Église de Chypre est très abondante. Nous ne citerons que les ouvrages spéciaux, non pas selon l'ordre chronologique des auteurs, mais selon l'ordre chronologique des ouvrages imprimés.

I. OUVRAGES DE BIBLIOGRAPHIE. — Reinhard, *Vollständige Geschichte des Königreichs Cypern*, Erlangen, 1766, p. I-XX; Oberhummer, *Bericht über Geographie von Griechenland*, *Jahresbericht über die Fortschritte der classischen Alterthumswissenschaft*, t. LXIV, p. 347-446; t. LXIX, p. 251-286; t. LXXVII, p. 29-96; Claude Delaval Cobham, *An attempt at a bibliography of Cyprus*, 4e édit., Nicosie, 1900; la 1re édition parut en 1886; la 2e en 1889; la 3e en 1894; la 4e donne les titres de près de 700 ouvrages ayant trait à l'île de Chypre; *Bibliographie de l'Orient latin*, dans les *Archives de l'Orient latin*, Paris, 1881, t. I, Sakellarios, [illegible], t. I, p. [illegible], Sathas, [illegible], t. II, p. [illegible], Hackett, p. XV-XVIII.

II. HISTOIRE GÉNÉRALE ET ÉGLISE GRECQUE DE CHYPRE. — Étienne Lusignan, *Chorograffia et breve historia universale dell' isole de Cipro*, Bologne, 1573; Id., *Raccolta di cinque discorsi intitolate Corone per compendiare in se cose appartenenti a gran re e a principi*, Padoue, 1577, Id., *Description de toute l'isle de Chypre*, Paris, 1580; Id., *Histoire generale des royaumes de Hierusalem, Cypre, Armenie, et lieux circonvoisins*, Paris, 1613; *Chronique et brieve histoire generale de l'isle et royaume de Cypre, depuis l'an XLII apres le deluge universel, iusques a l'an de Notre Sauveur Jesus-Christ MDLXXII*, p. 1-292 (les ouvrages de Lusignan sont aussi la source la plus complète pour l'histoire de l'Église latine); Loredano, *Historie de re' Lusignani*, Venise, 1653 (elle a été faussement attribuée à Henry Giblet, qui en a été l'éditeur, Reinhard, t. I, p. IV); Rhodinos, [illegible] Κύπρου, Rome, 1658; Dominique Jauna, *Histoire generale des royaumes de Chypre, de Jerusalem, d'Armenie et d'Égypte*, 2 vol., Leyde, 1747, Pococke, *Description of the East*, Londres, 1743; Éphrem (patriarche de Jérusalem), [illegible], Venise, 1751; Id., [illegible], Venise, 1756; Cyprien (archimandrite), [illegible], Venise, 1779; 2e édit., Nicosie, 1893; Id., [illegible], Venise, 1788, 2e édit., Nicosie, 1902; Joseph Bryennios, [illegible], Leipzig, 1768, t. II, p. 1-25; *Annali Veneti dall' anno 1457 al 1500 del senatore Domenico Malipiero*, dans *Archivio storico italiano*, 1843, t. VII b, p. 590-612; Neale, *History of the holy eastern Church*, I, *Introduction*, Londres, 1850, p. 136-157; *The Patriarchate of Alexandria*, Londres, 1847, t. I, p. 267; t. II, p. 404, Engel, *Kypros*, 3 vol., Berlin, 1841; Mas-Latrie, *Notice sur la situation actuelle de l'île de Chypre*, dans les *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 1850, t. I, p. 161-188, 502-556; Id., *Histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan*, 3 vol., Paris, 1861-1865; Id., *L'île de Chypre, sa situation présente et ses souvenirs du moyen âge*, Paris, 1879; Comnène Hypsilanti, [illegible], Constantinople, 1870; J. d'Orcet, *Paphos, ses monastères et la fête de Vénus*, dans la *Revue britannique*, 1874, t. V, p. 5-31, 283-320; Harris, *Cyprus, its past, present and future*, Londres, 1878; Baker, *Cyprus as I saw it in 1879*, Londres, 1879; Hamilton, *Cyprus, its history, its present ressources and future prospects*, Londres, 1878; Davidson, *Cyprus, its place in Bible History*, Londres, 1878; Ventizianos, [illegible] Κύπρου (trad. de l'ouvrage de Lacroix), Athènes, 1877; Sassenay, *Chypre, Histoire et géographie*, Paris, 1878; Sathas, [illegible], Venise, 1873, t. II, contient l'opuscule de Néophyte, *De calamitatibus Cypri*, p. 1-4; les lettres de Germain, p. 5-19; la [illegible], p. 20-39, le [illegible] Κύπρου de Léonce Machéras, p. 53-408, et de Bustron, p. 413-543; Venise, 1877, t. VI, l'[illegible] Κύπρου, p. 3-585, et une version grecque de la *Constitutio cypria* d'Alexandre IV, p. 501-513; Max Ohnefalsch-Richter, *Cypern, ein Kulturbild aus dem Jahre 1883*, dans *Unsere Zeit*, 1884, t. I, p. 346-366, 778-796 (églises et monastères), Id., *Kypros*, 2 vol., Berlin, 1892; Massarani, *Cipro antica e moderna*, dans *Nuova Antologia*, 1888, t. III, p. 41-70, 255-279; Lenormant, *Kittim, Étude d'ethnographie biblique*, dans la *Revue des questions historiques*, 1883, t. XXXIV, p. 225-246; *Levkosia, The Capital of Cyprus*, Londres, 1881; Papadaki, [illegible], 1882, p. 290 sq.; Id., [illegible], *ibid.*, 1884, p. 17; Warren, *The ritual ordinance of Neophytus, and an account of the misfortunes of Cyprus by Neophytus and the Condition of the Island in his time*, *Archæologia*, 1882, t. XLVII, p. 1-40; Herquet, *Cyprische Königsgestalten des Hauses Lusignan*, Halle, 1881; Sandford, *Our Church in Cyprus*, Oxford, 1886; Florio Bustron, *Chronique de l'île de Chypre*, édit. de Mas-Latrie, dans *Mélanges historiques*, Paris, 1886, t. V; Paisios, [illegible] Κύπρου, Varosia, 1887; Miklositch, *Acta et diplomata monasteriorum et ecclesiarum Orientis*, Vienne, 1887, t. II, p. 392-432; Kypiades, [illegible] 1821 [illegible], Alexandrie, 1888; Evanghelides, [illegible] Κύπρου, Alexandrie, 1885-1886; Miller et Sathas, *Chronique de Chypre, par Léonce Macheras, publiée d'après les manuscrits de Venise et d'Oxford*, Paris, 1882; Philippe de Navarre et Gérard de Monréal, *Les Gestes des Chyprois*, édit. de Raynaud, *Société de l'Orient latin*, Genève, 1887; Vasilios, [illegible], Alexandrie, 1887; Chry. Papadopoulo, [illegible], Athènes, 1888, t. XI, p. 275-277; 1890, t. XIII, p. 153-158; Id., [illegible], t. XIII, p. 222-224; Id., [illegible] (1891), *ibid.*, p. 316-317, 319-320; t. XIV, p. 342-349, 376-381; [illegible], Alexandrie, 1889, n. 2607-2610; Papadopoulo, [illegible] (monastère de Saint-Héraclidès), [illegible], Constantinople, 9 janvier 1886, n. 4996, Id., [illegible], 19 décembre 1886, n. 5264; 2 août 1895, n. 7836-7837; Id., [illegible] Ἐπιθεώρησις, 1892, p. 830-831; Sathas, *Cipro nel medio evo*, dans *Nuovo archivio veneto*, 1893, t. VI b, p. 481-488; Deschamps, *Quinze mois à l'île de Chypre*, dans *Le Tour du Monde*, nouvelle série, 3e année, 1897, p. 157-168, 169-192, 469-504; Cobham, *Excerpta Cypria, translated and transcribed*, Nicosie, 1895; Smirnov, *Khristianskiia mozaiki Kipra*, *Vizantiiskii Vremennik*, 1897, t. IV, p. 1-93; Papadopoulo-Kérameus, [illegible], *Vizantiisky Vremennik*, 1894, t. I, p. 601-612; Richter, *Cyprus, the Bible, and Homer*, Londres, 1893; Petit, *Vie et ouvrages de Néophyte le reclus*, dans les *Échos d'Orient*, 1898-1899, p. 257-258; Duckworth, *Church of Cyprus*, Londres, 1900; Forcinet, *Les rois de Jerusalem et de Chypre de la maison de Lusignan*, Fontenay-le-Comte, 1900; Cobham, *A handbook of Cyprus*, Londres, 1901; Ch. Papadopoulo, [illegible], 1902, n. 1235; *Encyclopædia britannica*, Londres, 1902, t. XXVIII, p. 328-332; Hackett, *A history of the orthodox Church of Cyprus from the coming of the Apostles Paul and Barnabas to the commencement of the british occupation*, Londres, 1901 (ouvrage qui épuise en quelque sorte le sujet; conçu et écrit dans un esprit protestant); Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1902, p. 440, Dilieanis, [illegible] Κύπρου, Constantinople, 1904; les documents concernant l'église de Chypre dans l'intervalle 1575-1863 sont p. 546-635; Karnopas, [illegible]

... III ... Ammokhostos (Famagouste), 1904.

III. HISTOIRE DE L'ÉGLISE LATINE. — Cotovic, *Itinerarium hierosolymitanum et syriacum*, Anvers, 1619, p. 95-113; Riccardo, *Constitutio Cypria Alexandri papæ III græce nunc primum reperta latineque reddita ac notis illustrata*, Rome, 1636; Dandini, *Missione apostolica al Patriarca e Maroniti del Monte Libano, e sua pellegrinazione a Gierusalemme*, Cesena, 1656, p. 16-30; *P. G.*, t. CXL, col. 1527-1560; Fabri, *Evagatorium in Terræ Sanctæ et Egypti peregrinationem*, dans *Bibliothek des literarischen Vereins*, 3 vol., Stuttgart, 1843-1849, t. III, p. 217-248; Id., *The book of his Wanderings* (1480-1483), trad. Aubrey Stewart, Londres, 1892-1893; Mas-Latrie, *Premier et second rapport sur sa mission en Chypre*, dans les *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 1850, t. I, p. 502-556; Id., *Documents nouveaux servant de preuves à l'histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan*, dans les *Collections de documents inédits sur l'histoire de France, Mélanges historiques*, Paris, 1882, t. IV, p. 337-620; Id., *Nouvelles preuves de l'histoire de Chypre*, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1872, p. 341-378; 1873, p. 47-87; Id., *Un chapitre à supprimer dans l'Oriens christianus*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1896, t. XXIV, p. 251-261; Ducange, *Les familles d'outre-mer*, édit. Rey, Paris, 1869, p. 843-868 (liste des archevêques et évêques latins de Chypre); Rosi, *La difesa di un arcivescovo di Cipro protetto da Pietro Bembo*, dans *Rendiconti dei Lincei*, t. VI, p. 241-254; Seesselberg, *Das Prämonstratenser-Kloster Delapais auf der Insel Cypern*, Berlin, 1901; Trudon des Ormes, *Liste des maisons et de quelques dignitaires de l'ordre du Temple en Syrie, en Chypre et en France d'après les pièces du procès*, dans la *Revue de l'Orient latin*, 1900, t. VII, p. 223-276, 504-589; Enlart, *L'art gothique champenois dans l'île de Chypre*, dans la *Revue de Champagne et de Brie*, 1898, p. 12-27; Id., *L'art gothique et la renaissance en Chypre*, 2 vol., Paris, 1899; Id., *L'abbaye de Lapaïs en Chypre*, dans *L'ami des monuments et des arts*, 1898, n. 68, p. 221-234; Id., *Les monuments français de l'île de Chypre, église métropolitaine de Sainte-Sophie à Nicosie*, *ibid.*, 1898, p. 259-278; Mas-Latrie, *Histoire des archevêques latins de l'île de Chypre*, dans les *Archives de l'Orient latin*, Paris, 1884, t. II, p. 207-328 (c'est le meilleur ouvrage et le plus riche en documents sur l'Église latine de Chypre); *Die Lage der katholischen Kirche auf Cypern*, dans *Das heilige Land*, 1878, p. 157-159, 184-188; *Die englischen Katholiken auf Cypern*, *ibid.*, 1879, p. 103-105; Galt, *Die Maronitische Hierarchie*, *ibid.*, 1880, p. 122-124; Oberhummer, *Aus Cypern. Tagebuchblätter und Studien*, dans *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde*, Berlin, 1890, t. III, p. 183-240; 1892, p. 420-486 (églises et monastères); Id., *Der Berg des heiligen Kreuzes auf Cypern*, Ausland, 1892, p. 364-366, 380-383, 394-397, 407-410; Mas-Latrie, *Les patriarches latins de Jérusalem*, dans la *Revue de l'Orient latin*, 1893, t. I, p. 22, 28-31; Desimoni, *Actes passés à Famagouste devant le notaire génois Lamberto di Sambuceti*, dans la *Revue de l'Orient latin*, 1893, t. I, p. 58-139, 275-312, 321-353 (donations aux églises et aux monastères); *Album missionis Terræ Sanctæ*, Milan, 1893, t. II; *Liber peregrinationis fratris Jacobi de Verona*, édit. Rohricht, dans la *Revue de l'Orient latin*, 1895, t. III, p. 176-180; Nicolas de Martoni, *Liber peregrinationis ad loca sancta*, *ibid.*, p. 627-638; Parraud, *Vie de saint Pierre Thomas, de l'ordre des carmes, patriarche titulaire de Constantinople, légat de la croisade de 1365*, Avignon, 1895; Enlart, *Notes sur le voyage de Nicolas de Martoni en Chypre*, dans la *Revue de l'Orient latin*, 1896, t. IV, p. 623-632; Diehl, *Les monuments de l'Orient latin*, dans la même *Revue*, 1897, t. IV, p. 293-310; *L'Église grecque en Chypre*, dans la *Terre-Sainte*, 1902, t. XIX, p. 205-208; Pascal, *Histoire de la maison royale des Lusignans*, Paris, 1896; Bérard, *Cypris, Chronique de l'île de Chypre au moyen âge*, Paris, 1902; Chamberlayne, *Lacrymæ Nicosienses, Recueil d'inscriptions funéraires, la plupart françaises, suivi d'un armorial chypriote, et d'une description topographique et archéologique de la ville de Nicosie*, Paris, 1894; Giuseppe della Santa, *Alcuni documenti per la storia della Chiesa di Limisso in Cipro durante la seconda metà del secolo XV*, dans *Nuovo archivio veneto*, 1898, t. XVI, p. 150-187; Rohricht, *Regesta regni hierosolymitani, MXCVII-MCCXCI*, Inspruck, 1893; Id., *Additamenta*, 1904; Golubovitch, *Il trattato di Terra Santa e dell' Oriente di frate Francesco Suriano*, Milan, 1900, p. 241-243; Kohler, *Mélanges pour servir à l'histoire de l'Orient latin et des croisades*, Paris, 1900 (listes des saints cypriotes); A. Palmieri, *De monasteriis ac sodalibus ord. erem. S. Augustini in insula Cypri*, dans *Analecta augustiniana*, 1905, t. I, p. 118-124; Id., *Una versione greca della Constitutio cypria di Alessandro IV*, dans *Bessarione*, 2e série, 1905, t. VIII, p. 141-149.

A. PALMIERI.

CIANTÈS Joseph-Marie, né à Rome, de famille patricienne, en 1602, prit l'habit dominicain, au couvent de la Minerve en même temps que son frère Ignace Ciantès. Théologien, il se fit surtout remarquer par son érudition et sa connaissance parfaite de l'hébreu. En 1626, le pape Urbain VIII confia à Ciantès l'office apostolique d' « ecclésiaste » ou catéchiste des Juifs à Rome. Il occupa cette charge pendant 14 ans et son zèle et sa science obtinrent de nombreuses conversions. Nommé évêque de Marsico, le 4 mars 1640, il demeura pendant 15 ans à la tête de son diocèse, veillant surtout à l'exécution des prescriptions du concile de Trente sur la discipline; il bâtit une église cathédrale et fonda un séminaire pour les clercs. En 1656, démissionnaire, il se retira à Rome pour s'adonner tout entier à l'étude et à l'apostolat parmi les Juifs. Il mourut en 1670. On a de lui : 1° *De sanctissima Trinitate contra Judæos*, in-4°, Rome, 1667; 2° *De sanctissima Christi incarnatione contra Judæos*, Rome, 1668; ces deux ouvrages ont été traduits en français sous ce titre : *Les deux mystères de la Trinité et de l'Incarnation, prouvez contre les Hebreux par la doctrine même de leurs theologiens*, par le sieur du Mothier, in-8°, Rome, 1668; 3° *Summa contra gentes D. Thomæ Aquinatis ordinis prædicatorum, quam hebraice eloquitur Josephus Ciantès Romanus, episcopus Marsicensis ex eodem ordine assumptus*, in-fol., Rome, 1657. Seuls, les trois premiers livres ont paru; le fol. divisé en 2 col. porte d'un côté le texte latin, de l'autre la trad. hébraïque sans points-voyelles.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 634; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. II, col. 114.

R. COULON.

CIASCA Augustin, cardinal, théologien et exégète célèbre de l'ordre de Saint-Augustin. Il naquit à Polignano à Mare, dans la province de Bari, le 7 mai 1835, et entra dans l'ordre de Saint-Augustin en 1856. Après avoir fréquenté les cours de l'université romaine, le 6 octobre 1866 il fut appelé à occuper la chaire d'hébreu au collège urbain de la Propagande. Il prit part au concile du Vatican aux titres de théologien et d'interprète des évêques orientaux. Il défendit avec ardeur et érudition les doctrines définies et promulguées par le concile. En 1872, il fut nommé consulteur de la Propagande pour les affaires du rite oriental, et écrivain de la bibliothèque Vaticane, où il continua les catalogues des manuscrits orientaux, déjà commencés par Assemani et le cardinal Mai. En 1879, le saint-siège l'envoya en Orient pour y régler des affaires importantes et rendre compte, à son retour, de l'état des missions latines en Syrie, en Égypte, en Palestine. Ciasca s'acquitta avec succès de sa mission, et il rapporta à Rome de précieux manuscrits. En récompense des services rendus, Léon XIII le nomma archevêque de Larisse, et préfet des Archives secrètes du Vatican (1891). La même année, la Propagande lui confiait la délicate mission de présider le synode ruthène convoqué à Léopoli. Son tact et son savoir furent si appréciés par les prélats ruthènes, que Mgr Sylvestre Sembratowicz, métropolite de Léopoli, à la clôture du synode, dans une lettre à Léon XIII, loua la science et la doctrine du président. En 1892, Ciasca fut nommé secrétaire de la Propagande, où il travailla avec zèle à l'organisation des missions catholiques du Congo, et à la conclusion du concordat entre le saint-siège et le Portugal concernant la hiérarchie des colonies portugaises de l'Afrique du Sud. En 1899, Léon XIII l'honorait de la pourpre romaine. Mais un long travail avait affaibli et miné la vigoureuse santé du nouveau cardinal qui, deux ans après, mourait saintement à Rome, le 6 février 1902.

Le cardinal Ciasca a été un des théologiens et des

orientalistes les plus savants de nos jours. Plusieurs de ses travaux inédits, entre autres un traité sur l'Église et le pape d'après les témoignages des Églises d'Orient, seront publiés prochainement. Ses ouvrages imprimés sont les suivants : 1° *Examen critico-apologeticum super constitutionem dogmaticam de fide catholica editam in sessione tertia SS. œcumenici concilii Vaticani*, Rome, 1872; 2° *I papiri copti del museo Borgiano*, Rome, 1881; 3° *Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica musei Borgiani*, Rome, 1885, 1889; 4° *Tatiani Evangeliorum harmoniæ arabice*, Rome, 1888.

E. Salvatori, *Il « Diatessaron » di Taziano*, Florence, 1889; Bammer, *Literarischer Handweiser*, 1889, p. 475-476; *Acta et decreta synodi provincialis Ruthenorum Galiciæ habitæ Leopoli anno 1891*, Rome, 1896; P. A. Perini, *Studio bio-bibliografico sul cardinale Agostino Ciasca*, Rome, 1903; L. Conde, *El emmo. cardenal Ciasca*, dans *La Ciudad de Dios*, 1902, t. LVIII, p. 111-119, 313-321, 553-565; t. LIX, p. 119-125, 189-203, 488-500.

A. PALMIERI.

CIBOT Pierre-Martial, né à Limoges, le 14 ou le 15 août 1727, entra dans la Compagnie de Jésus le 7 septembre 1743; il partit pour la Chine en 1758 et arriva à Macao le 25 juillet 1759; destiné à la mission française de Pékin, il entra dans cette capitale le 6 juin 1760, et n'en sortit plus jusqu'à sa mort, qui eut lieu le 8 août 1780. Le P. Cibot, très zélé missionnaire dans les limites où il était enfermé par les circonstances, fut un des plus féconds collaborateurs des *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, etc., des Chinois*, composés par les missionnaires de Pékin, et publiés à Paris (1776-1789) par les soins de Batteux, puis de Bréquigny, sous le patronage et, en quelque sorte, sous la direction du ministre Bertin. Pour ne parler que de ceux de ses travaux qui touchent à la théologie, Cibot a exposé la doctrine des Chinois sur la *piété filiale*, base de toutes leurs institutions, *Mémoires*, t. IV; il a donné un recueil de *Pensées, maximes et proverbes*, extraits et traduits de leurs livres, *Mémoires*, t. X; il a fait le *Parallèle des mœurs et usages des Chinois avec les mœurs et usages décrits dans le livre d'Esther. Mémoires*, t. XIV, XV. Ce dernier travail repose en grande partie sur des procédés d'interprétation qui ne soutiennent pas l'épreuve d'une saine critique. On retrouve le même défaut, plus accentué encore, dans l'*Essai sur l'antiquité des Chinois, Mémoires*, t. I; attribué au P. Amiot, mais désavoué et sévèrement jugé par celui-ci, cet essai signé *Ko*, est l'œuvre du P. Cibot. La *Lettre sur les caractères chinois, Mémoires*, t. I, qui est aussi du P. Cibot, contient également des idées trop aventureuses sur les hautes doctrines supposées cachées dans la vieille écriture chinoise. Pour le reste de ce que Cibot a donné aux *Mémoires*, on peut voir son article et l'article *Chine* dans De Backer-Sommervogel; mais une grande partie des écrits qu'il a envoyés de Pékin à Paris est demeurée inédite dans les papiers de la *Collection Bréquigny* que possède la Bibliothèque nationale. Le P. Sommervogel a publié, dans les *Études religieuses*, 5e série, t. XII, p. 748-758, une lettre du P. Cibot sur *les Juifs en Chine*, datée du 28 octobre 1770 : quoique intéressante, cette lettre a encore besoin d'être rectifiée en quelques endroits par le *Mémoire sur les juifs établis en Chine*, inséré dans le XXXIe recueil des *Lettres édifiantes*, et surtout par *Les inscriptions juives de K'ai-fong-fou* du P. Jérôme Tobar, S. J., n. 17 des *Variétés sinologiques*, Chang-hai, imprimerie de la Mission catholique, 1900. M. Henri Cordier a publié trois autres lettres du P. Cibot dans la *Revue de l'Extrême-Orient*, t. III, p. 254-258, 260-265, 643-648.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 1167-1169; H. Cordier, *Bibliotheca sinica*, t. I, col. 515; supplément, col. 1697; Id., *Grande encyclopédie*, Paris, art. *Cibot*. Outre la Bibliothèque nationale, celle de l'Institut, à Paris, possède aussi des lettres originales du P. Cibot (ms. de l'Institut, D M. 167).

J. BRUCKER.

CIEL. La théologie entend par ce mot le séjour spécialement réservé à la société des élus dans l'éternité bienheureuse, le lieu où les saints jouissent en commun de la vue de Dieu. Analytiquement, l'idée dogmatique du ciel se résout en ce triple élément : séparation définitive des réprouvés et des justes, communauté de vie des bienheureux, habitation ultra-terrestre. Sous cette forme nous apparaît, dès les débuts du christianisme, plus ou moins voilée, mais suffisamment distincte, la doctrine du royaume des cieux; telle on la retrouve, avec une croissante précision et bien rarement obnubilée par la négation ou par le doute, à travers le développement continu de la pensée chrétienne. — I. Données scripturaires et croyances juives. II. Doctrine traditionnelle. III. Spéculations scolastiques. IV. Erreurs dogmatiques et définitions de l'Église.

I. DONNÉES SCRIPTURAIRES. — 1° *Sens du mot.* — Suivant le caractère de l'impression primitivement ressentie au spectacle des espaces infinis, l'idée primordiale qui se rattache au mot *ciel* se différencie assez notablement chez les différents peuples. En hébreu, c'est l'idée d'élévation, de hauteur, qui est mise surtout en relief et que la Bible a rendue, pour désigner les cieux, par le terme *šamayim*. Gen., I, 1. Il semble que ce mot provienne de la racine *šâmâh*, « être élevé. » Gesenius, *Thesaurus*, p. 1443. Une idée analogue apparaît dans le bas-allemand *hëban, hevan*, et dans l'anglais *heaven*. Les Grecs voyaient plutôt dans le ciel une sorte d'enveloppe, comme le revêtement du monde terrestre, οὐρανός, en sanscrit *varuna*, la racine *var* signifiant *couvrir*. C'est aussi le sens primitif de l'allemand *Himmel* (*himan, himil, Hemd*). Le latin *cælum* exprime particulièrement l'idée de voûte, racine *ku*, « creuser, » ou peut-être l'idée de lumière, d'éclat, racine *kha*, « briller. » Laurent et Hartmann, *Vocabulaire étymologique de la langue grecque et de la langue latine*, Paris, 1900, p. 127, 325. Cf. Curtius, *Grundzüge der grieschischen Etymologie*, 5e édit., Leipzig, 1879, p. 350; Meyer, *Handbuch der grieschischen Etymologie*, Leipzig, 1901, t. II, p. 210. Sur le sens étymologique et fondamental attribué par les Septante au vocable οὐρανός, voir II Sam., XXII, 8, et Philon d'Alexandrie, *De mundi opificio, Opera*, édit. Mangey, Londres, 1742, p. 8.

1. *Sens physique.* — Dans le langage de la Bible, comme dans toutes les langues, le ciel signifie ordinairement les régions ultra-terrestres, soit le ciel atmosphérique, celui des nuages et des oiseaux, Gen., I, 9, 20, 26; VII, 11; Ps. VIII, 9; CXLVII, 8; CXLVIII, 4; Matth., VI, 26; XVI, 1-3; XXIV, 30, soit le ciel sidéral. Gen., I, 14; II, 4; XV, 5; Deut., I, 10; Jer., XXXIII, 22; Matth., XXIV, 29; Marc., XIII, 25; Act., VII, 42; Heb., XI, 12; Apoc., VI, 13. C'est dans le ciel étoilé, considéré comme un corps solide, *râqîa'*, στερέωμα, *firmamentum*, que Jahveh manifeste plus spécialement ses attributs divins, sa puissance, sa sagesse, sa bonté. Ps. XIX, 2-7; Is., XL, 26. Les cieux sont parfois comparés à un voile, Ps. CIII, 2, à une tente qui abrite la terre, Is., XL, 22, à un parquet de saphir, Exod., XXIV, 10, à une mer de cristal. Apoc., IV, 6. Autant de poétiques images, de métaphores orientales, qui n'engagent en rien les théories cosmogoniques des Hébreux. Cf. Schenkel, *Bibellexicon*, Leipzig, 1871, t. III, p. 82.

2. *Sens métaphorique.* — Le même terme désigne parfois dans l'Écriture les êtres spirituels, habitants des cieux, spécialement le monde angélique, Ps. XCVI, 6; II Mach., II, 37; Luc., XV, 7; Apoc., XVIII, 20, ou Dieu lui-même. Dan., IV, 23, dans le texte chaldaïque; Matth., XXI, 25; Luc., XV, 18; Joa., III, 27. En ce sens l'expression rabbinique : ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, est employée dans Matth., III, 2; IV, 17; V, 3, pour signifier le royaume de Dieu réalisé sur terre par la prédication et par la foi et qui aura son achèvement dans la jouissance intuitive de la divinité. Cf. Kaulen, art. *Himmel*, dans

Kirchenlexikon, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. v, col. 2112.

3. *Sens théologique.* — Chez les peuples de l'antiquité, même en dehors de la civilisation grecque, le ciel a été considéré parfois comme le séjour spécial de la divinité et des esprits supérieurs. Cf. Aristote, *De cælo*, II, 3; *De mundo*, 2, *Opera*, édit. Didot, t. II, p. 392, 628. Mais jamais cette pensée n'a rencontré un développement aussi étendu et profond que dans la nation juive : elle se déroule presque à chaque page des Livres saints. L'habitation de Jahveh est dans les cieux. Ps. II, 4; Job, XX, 12; Matth., V, 16; VI, 9, 14; Rom., I, 18. c'est là qu'il réside comme dans un sanctuaire, Ps. XI, 4; Mich., I, 2; Hab., II, 20; Apoc., XI, 19; XV, 5, ou dans un palais. Heb., VIII, 1. Le ciel est son trône. Ps. XI, 4; XX, 7; Is., LXVI, 1; Ezech., I, 1; Matth., V, 34; Act., VII, 49. C'est de là qu'il descend sur terre, Gen., XI, 5; Ps. XVIII, 10; Dan., VII, 9, 13, ou qu'il fait entendre sa voix. Matth., III, 17; Joa., XII, 28; II Pet., I, 18. Son esprit vient du ciel. Matth., III, 14; Act., II, 2; I Pet., I, 12. C'est au ciel qu'il exauce les prières et qu'il pardonne. I Reg., VIII, 30; Neh., IX, 27; XI, 6; XVI, 19; XVIII, 18; Luc., XI, 13. Dans cette demeure sont aussi réunis les anges, auprès de Dieu. Job, I, 6; II, 1; Matth., XVI, 27; XVIII, 10; Gal., I, 8. Cf. Cremer, art. *Himmel*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche,* 3e édit., Leipzig, 1900, t. VIII, p. 80.

2° *Existence du ciel.* — 1. *Ancien Testament.* — Le Pentateuque nous offre la première idée, bien indécise encore et bien lointaine, du ciel promis aux élus. Des justes aimés de Dieu pendant leur vie, il est dit, dans une formule solennelle, que la mort les réunit à leurs pères, à leur peuple. Gen., XXV, 8, 17; XXXV, 29; XLIX, 29-33; Num., XX, 24; XXVII, 13; Deut., XXXII, 50. Jacob considère son existence terrestre comme un pèlerinage. Gen., XLVII, 9; cf. XVII, 8; Exod., VI, 4; Lev., V, 24. Aux âmes justes réunies dans le scheol, les promesses messianiques ne sont pas retirées, car Dieu reste pour elle, dans le trépas, le Dieu favorable et bénissant, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Gen., XXVI, 24; XXVIII, 13; XLVI, 1, 3; Exod., III, 6; IV, 5. Jacob avant sa mort s'attache fermement au salut du Seigneur. Gen., XLIX, 18. Et l'espérance d'une vie future est évoquée, pour ce peuple saint endormi dans la mort, par cette pensée de la puissance d'un Dieu qui est « le Dieu de la vie de toute chair ». Num., XVI, 22. Le Seigneur lui-même accentue cette pensée : « C'est moi qui fais mourir et c'est moi qui vivifie. » Deut., XXXII, 39. De là l'expression de « Dieu vivant » appliquée à Jahveh. Jos., III, 10. Il est le Dieu qui « donne la mort et la vie », qui « conduit au scheol et en ramène ». I Reg., II, 6; IV Reg., V, 7. Cf. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente,* Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 30-36, 39 sq.

L'idée d'une délivrance par le Christ apparaît nettement avec David dans les psaumes messianiques. Ps. II, XXI, XLIV, LXXI, CIX. A cette rédemption les trépassés auront une part effective et personnelle. Ps. XV, 10, 11. Déjà brille l'espoir des délices éternelles. *Ibid.*, 12; cf. XVI, 16; XLVIII, 15 sq.; LXXII, 24. Job chante à son tour son espérance immortelle, XIX, 25-27, et la protection qui le suivra au tombeau, XIV, 13-25. Cf. Hontheim, *Bemerkungen zu Iob, XIX,* dans *Zeitschrift für katholische Theologie,* Inspruck, 1898, t. XXII, p. 749-756; Lesêtre, *Commentaire sur Job,* Paris, 1892, p. 129. Une attente analogue se manifeste dans les Proverbes, X, 30; XI, 7, avec l'espoir des derniers jours, XXIII, 18; XXIV, 14, et l'Ecclésiaste s'en inspire également, III, 17; XI, 9; XII, 7; cf. III, 2, dans le texte hébraïque. Voir Motais, *L'Ecclésiaste,* Paris, 1883, p. 116-118; Gietmann, *Comment. in Ecclesiasten,* Paris, 1890, p. 324.

Avec les prophètes les idées eschatologiques se développent, mais sous les traits encore obscurs du symbole. L'annonce du salut qui est proche, Is., LVI, 1, 6, 8; LIX 17; Hab., III, 8, laisse entrevoir, à la suite d'un jugement divin et du grand jour du Seigneur, Is., II, 12; XXIV, 21-23; XXXIV, 1-4; LXVI, 15-18; Ezech., XIII, 5; XXX, 3; Joël, III, 1 sq.; Abd., 15, 16, 21; Zach., IX, 16; XIV, 4, 6, 9, la réunion finale et éternelle du peuple de Dieu. Is., XXVII, 13; XLV, 5-7; Jer., XXIII, 3-8; Bar., IV, 18-37; V, 5-9. Le Seigneur sera lui-même à la tête de son peuple. Is., XI, 15 sq.; XIV, 2; XXXV, 1 sq.; XL, 1-11; Jer., XXXI, 9-21; Zach., X, 11; Mich., II, 13. Dans la Jérusalem nouvelle aux fondements de saphir et aux murailles de rubis, Is., LIV, 11 sq., habitera le Seigneur, Is., XII, 6; Ezech., XLIII, 2, 4, 7; et sur la montagne sainte il dressera pour toutes les nations un festin somptueux. Is., XXV, 6; cf. Ezech., XXXVII, 26, 28; XLIII, 2, 4, 7; XLVIII, 35; Jer., XXX, 18; XXXI, 40; Soph., III, 16 sq.; Zach., II, 3-10. Ce sera vraiment le peuple de Dieu, pur de tout contact avec les pécheurs, Ezech., XXXIV, 17, 20 sq.; Soph., I, 2-18; Zach., XIII, 2-9, le peuple des justes et des saints. Is., I, 26-28; XXIX, 20-23; Ezech., XI, 17-21; Daniel, VII, 22. Les cieux et la terre seront renouvelés. Is., LXV, 17; LXVI, 22; Zach., XIV, 6 sq. Et la joie des élus sera éternelle. Is., XXXV, 10; LI, 3; LV, 11; LXI, 7; Amos, IX, 15; Jer., XXXI, 38, 40; XXXII, 40; Ezech., XVI, 60; XXXVII, 25 sq.; Bar., II, 34; Dan., II, 44; VII, 14, 18, 27. Cf. Knabenbauer, *Comment. in Isaiam prophetam,* Paris, 1887, t. I, p. 468-471; t. II, p. 490-497; *in Ezechielem prophetam,* Paris, 1890, p. 170-171; Meignan, *Les derniers prophètes d'Israël,* Paris, 1894, p. 497-502.

Discrètement évoquée par l'Ecclésiastique avec la pensée de la vie éternelle, XXIV, 31, du livre de vie, *ibid.*, 32, des bénédictions réservées aux justes à l'heure de leur mort, I, 13; XI, 28 sq., XVIII, 24, au jour de la vision de Dieu, VI, 23, l'expectative d'une survie heureuse est nettement énoncée par la Sagesse. Les âmes des justes sont dans la main de Dieu, hors des atteintes de la mort; elles sont en paix, riches des espérances de l'immortalité, III, 1-4, XV, 3. L'homme est fait pour l'immortalité, ἐπ'ἀφθαρσίᾳ, II, 23. Quand pour les justes viendra la récompense, au grand jour du jugement de Dieu, on les verra resplendissants comme la flamme; l'abondance et la paix sont aux élus, III, 5-9. Éternellement ils habiteront dans le royaume de gloire, dans le temple du Seigneur, auprès de Dieu, et couronnés de sa main, III, 14; V, 16 sq.; VI, 21. Le temple de Salomon n'est que l'emblème du tabernacle saint préparé par Dieu dès le commencement du monde, IX, 8. Cf. Tob., II, 18; XII, 9; II Mach., VII, 9. Les livres deutérocanoniques fournissent ainsi la transition entre les données primitives de l'Ancien Testament et la doctrine évangélique du ciel. Cf. Atzberger, *op. cit.*, p. 96-110; Lesêtre, *L'Ecclésiastique,* Paris, 1896, p. 23-24; *Le livre de la Sagesse,* Paris, 1896, p. 21-22; Knabenbauer, *Comment. in Ecclesiasticum,* Paris, 1902, p. 95-96, 150-152; André, *Les apocryphes de l'Ancien Testament,* Florence, 1903, p. 100-103, 316-317.

2. *Nouveau Testament.* — L'existence d'un séjour ultra-terrestre où les justes jouiront en commun de l'éternelle récompense est un des plus ordinaires enseignements de la prédication du Christ et des apôtres. C'est par l'annonce prochaine du royaume des cieux, ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, que Jean-Baptiste inaugure sa mission de précurseur et Jésus son ministère public. Matth., III, 2; IV, 7; Marc., I, 15. Fondé sur la terre au premier avènement du Christ, Matth., XI, 11-12; XII, 28; XVI, 19; Luc., XVI, 16, ce royaume est d'un autre ordre que les royaumes de ce monde, οὐ ταύτης τῆς κτίσεως, Heb., IX, 11; il n'aura son achèvement que dans l'éternité, après la parousie et le jugement final. Matth., XIII, 27; XXV, 24. Seuls les justes en feront partie, I Cor., VI, 9-10; Rom., V, 17; Eph., V, 3-5; ils règneront avec Jésus-Christ, συμβασιλεύσομεν, II Tim., II, 12, et seront heu-

reux dans la paix et les joies de l'Esprit-Saint. Rom., IV, 17. La récompense qui nous est promise en même temps que ce royaume est dans les cieux. Matth., V, 3, 12; VI, 20; XIX, 21. C'est au ciel que se trouvent les biens impérissables, les biens du salut. Marc., X, 21; Luc., XII, 33; II Cor., V, 1; Phil., III, 20. Le ciel est le but de notre espérance, Col., I, 5; l'héritage des saints, Col., I, 12; I Pet., I, 4; le rendez-vous des vrais disciples de Jésus-Christ, car déjà leurs noms sont inscrits dans les cieux. Luc., X, 20. Après sa vie mortelle et sa résurrection, le Christ est monté au ciel, Act., I, 2, 9, 11, qui est maintenant sa demeure. Matth., XXIV, 30; Eph., I, 20; Col., III, 1; Heb., IX, 24; il habite au plus haut des cieux, ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν, Heb., VII, 26; διεληλυθὼς τοὺς οὐρανούς. Heb., IV, 14. Là aussi, et avec lui, sont les anges, serviteurs du Christ, Luc., II, 15; Eph., I, 21, et les âmes saintes parvenues au terme. Joa., XIV, 2-3; I Thess., IV, 17; Phil., I, 23; Heb., XII, 23. Le ciel est la patrie des saints, Heb., XI, 16, la demeure de gloire qui nous réunira, II Cor., V, 1-2, où face à face nous contemplerons Dieu éternellement. I Joa., III, 2; Apoc., XXII, 4. Les élus deviendront comme des anges, Marc., XII, 25, en société et en communication intime avec Dieu. Apoc., XXI, 3-4; et Dieu lui-même sera l'éternelle lumière de cette nouvelle Jérusalem, de la cité sainte. Apoc., XXI, 2, 10; XX, 5.

3. *Croyances juives.* — Des enseignements tirés des livres canoniques, il n'est pas superflu de rapprocher les renseignements fournis par la littérature profane des Juifs sur l'état des croyances populaires aux derniers temps de la Synagogue. L'idée du ciel est très précise, aussi bien parmi les hellénisants que chez les palestiniens. Philon d'Alexandrie signale en toute clarté, comme récompense du juste, la vue de Dieu, γέρας ἐξαίρετον ὅρασις Θεοῦ, la vie bienheureuse en Dieu, ζῆν ἐν Θεῷ ζωὴν εὐδαίμονα, la possession du ciel, οὐρανὸν μὲν ἀγαθῷ, avec la société du peuple de Dieu devenu l'égal des anges, προστίθεται τῷ Θεοῦ λαῷ ἴσος ἀγγέλοις γεγονώς. Philon, *De præmio et pœna*, 6, *Opera*, édit. Mangey, Londres, 1742, t. II, p. 414; *De eo quod deterius potiori insidiatur*, 14, *ibid.*, t. I, p. 200; *De profugis*, 12, *ibid.*, p. 555; *De sacrificiis Abelis et Caini*, 2, *ibid.*, p. 164; cf. *Quod a Deo mittantur somnia*, *ibid.*, p. 642; *Quis rerum divinarum heres*, 57, *ibid.*, p. 514. Animé de cette même pensée du ciel, Josephe exhortait ses soldats à ne point se donner la mort, mais à se rendre plutôt à l'ennemi, afin de ne pas devenir indignes par le suicide de la récompense des saints, χῶρον οὐρανοῦ λαχοῦσαι τὸν ἁγιώτατον. *De bello judaico*, l. III, c. VIII, n. 5, édit. Didot, Paris, 1865, p. 170; cf. l. VII, c. VIII, n. 7, *ibid.*, p. 328.

Les apocryphes n'hésitent pas à produire parfois des détails circonstanciés, romanesques ou symboliques, à peindre la félicité du ciel sous des couleurs de rêve qui ont longtemps charmé les imaginations et qui se retrouvent encore dans les descriptions des Pères de l'Église, bien après l'ère apostolique. Mais ils s'accordent généralement à placer hors de la terre la félicité des élus. Henoch, sur sa nuée soulevée par le vent, arrive aux frontières du ciel. C'est là qu'il voit la demeure des saints et le séjour des anges. *Hénoch*, XXXIX, 4, dans le *Dictionnaire des apocryphes* de Migne, Paris, 1856, t. I, col. 449. « Les élus du ciel ont dans le ciel leur demeure, » XV, 8. Lods, *Le livre d'Hénoch*, Paris, 1892, p. 81. L'*Assomption de Moïse*, par son contenu comme par son titre même, reproduit cette conception. Cf. Ceriani, *Monumenta sacra et profana*, Milan, 1861, t. I, fasc. 1, p. 57. C'est au paradis, IV Esd., VII, 42; VIII, 52, que les saints goûteront les délices du siècle futur. Ceriani, *op. cit.*, t. I, fasc. 2, p. 111, 113. Mais ce paradis, planté par Dieu « avant que la terre fût créée », III, 6, est situé dans les régions du ciel, IV, 7. Ceriani, *ibid.*, p. 99-100. Cf. *Apocalypse de Baruch*, 51, *ibid.*, p. 86. Les caractères principaux de ce séjour céleste se retrouvent, dans ces divers écrits, sensiblement les mêmes. Les élus vivront en société intime avec Dieu. *Hénoch*, I, 8; CIV, 2, Lods, *op. cit.*, p. 70; Migne, *op. cit.*, col. 509. Ils verront de leurs yeux l'auteur de leur salut, IV Esd., VI, 25, Ceriani, *op. cit.*, t. I, fasc. 2, p. 103. Ils seront semblables aux anges et converseront avec eux. *Hénoch*, XXXIX, 4, Migne, *ibid.*, p. 449; *Apocalypse de Baruch*, 51, Ceriani, *op. cit.*, p. 86. Ensemble seront réunis tous les saints, *apparebit multitudo animarum simul in uno cœtu unius animi*, *Apocalypse de Baruch*, 30, Ceriani, *ibid.*, p. 80, et tous, resplendissants de lumière et de gloire, jouissant des délices de la vie bienheureuse, loueront éternellement le Seigneur dans cette demeure de la paix. *Hénoch*, XVII, 8; I, 8; XX, 5, 6; LXI, 15; XXXIX, 4, 7, Lods, *op. cit.*, p. 87, 70; Migne, *op. cit.*, col. 455, 464, 449; cf. Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ*, Paris, 1886, p. 136 sq.; Bouriant, *Fragments grecs du livre d'Hénoch*, dans les *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, 1892, t. IX, fasc. 1, p. 93-110; IV Esd., VIII, 52-53; VII, 43, 55, Ceriani, *op. cit.*, p. 113-114, 111; *Apocalypse de Baruch*, 30, 51, 85, Ceriani, *ibid.*, p. 80, 86, 98; cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 1898, t. III, p. 213-222.

Quant à la littérature rabbinique, elle se complait dans les détails inconsistants, futiles, déconcertants. On y voit, par exemple, que le juste brillera dans les cieux 342 fois plus que le soleil. *Targum de Jonathan*, sur II Sam., XXIII, 4, cité par Stapfer, *op. cit.*, p. 145. Mais il est inutile de lui demander sur les croyances eschatologiques du peuple juif des documents dont l'histoire des idées religieuses puisse bénéficier. Aussi doit-on reconnaître que M. Israël Lévi n'a point poussé à l'outrance l'expression de la vérité en formulant sur elle ce sévère jugement : « C'est un véritable chaos que l'ensemble des doctrines talmudiques sur la vie d'outre-tombe, les conceptions les plus disparates se heurtent et se concilient, on ne sait par quel miracle ». *Revue des études juives*, Paris, 1892, t. XXV, p. 4.

II. DOCTRINE TRADITIONNELLE. — Certains évangélistes pour qui la notion de l'au-delà implique seulement pour les justes l'immortalité bienheureuse, indépendamment de toute condition commune de vie et de séjour, se refusent à reconnaître comme une tradition spécifiquement chrétienne la doctrine catholique du ciel. « Dans la conception des Hébreux comme dans celle de Jésus et de ses contemporains, le ciel n'est nullement envisagé comme le séjour des justes ou des croyants immédiatement après leur mort, aussi peu qu'après leur résurrection. Cette opinion aujourd'hui presque universelle est une grave erreur, n'ayant aucun fondement scripturaire et qui ne règne dans l'Église que depuis Origène et ses successeurs. » Wabnitz, art. *Ciel*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1878, t. III, p. 182. Il suffit d'une étude sommaire des documents et monuments de l'antiquité chrétienne pour rendre sensible la légèreté de cette assertion.

1° *Pères de l'Église.* — 1. *Période anténicéenne.* — La *Doctrine des apôtres* se contente, en rappelant les liens qui nous unissent au Père céleste, VIII, 2, d'évoquer au delà de ce monde qui passe, la pensée du monde futur où Dieu sera éternellement glorifié, X, 6. Ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος. Funk, *Die apostolischen Väter*, dans *Sammlung ausgewählter Kirchen-und Dogmen geschichtlichen Quellenschriften* de Krüger, Tubingue, 1901, p. 5-6. Mais l'*Épître de Barnabé* précise ces indications. Le monde futur est celui du salut, de la sainteté et de l'amour, IV, 1; X, 11. Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1883, t. I, p .8, 34. Aux justes, héritiers des promesses, il sera donné de voir le Christ et d'être en société avec lui dans son royaume, VII, 11. *Ibid.*, p. 24. C'est par leurs œuvres qu'ils arriveront au séjour

qui leur est fixé, ἐπὶ τὸν ὡρισμένον τόπον, XIX, 1. *Ibid.*, p. 52. Saint Clément de Rome insiste sur le bonheur incommensurable que Dieu réserve aux élus par le Christ et dont lui seul connait la grandeur et la beauté. I Cor., XXXIV, 7, 8; XXXV, 2, 3; L, 5-7, Funk, *op. cit.*, p. 102, 104, 124. Ceux qui meurent dans la charité posséderont la demeure des saints, χῶρον εὐσεβῶν, L, 3. *Ibid.*, p. 124. C'est dans ce séjour de la gloire que Pierre et Paul sont entrés par leur martyre, εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης, εἰς τὸν ἅγιον τοπον ἐπορεύθη, V, 4, 7. *Ibid.*, p. 68. Heureux les prêtres qui ont mérité la plénitude du salut; ils n'ont pas à craindre d'être privés de la place qui leur est assignée, ἀπὸ τοῦ ἱδρυμένου αὐτοῖς τόπου, XLIV, 5. *Ibid.*, p. 116; cf. II Cor., I, 2; VI, 3-7; XI, 7; XIV, 5; XIX, 4; XX, 2, *ibid.*, p. 144, 150, 158, 162, 168.

Le Pasteur d'Hermas a vu le ciel s'ouvrir. Rhode, du haut des cieux, lui apparait et le salue : c'est le séjour où elle a été reçue, ἀνελήφθην. *Vis.*, I, 1, 4-5; 2, 1, Funk, *op. cit.*, p. 336, 328. Les justes qui auront persévéré jusqu'à la mort au service du Christ passeront ainsi dans le séjour des anges, ὁ τόπος αὐτῶν μετὰ τῶν ἀγγέλων ἐστιν, *Simil.*, IX, 27, 3; *Vis.*, II, 7, *ibid.*, p. 346, 548, et ils habiteront avec le Fils de Dieu, *Simil.*, IX, 24, 4, *ibid.*, p. 542, et ils seront bienheureux. *Vis.*, II, 2, 7; *Simil.*, IX, 29, 3, *ibid.*, p. 346, 456; cf. *Vis.*, I, 1, 8; III, 8, 4; *Mand.*, VIII, 9, *ibid.*, p. 336, 368, 414. Une grande pensée anime tous les écrits de saint Ignace d'Antioche, celle de la possession de Dieu, Θεοῦ ἐπιτυχεῖν. *Ad Rom.*, IV, 1; *Ad Eph.*, X, 1; *Ad Smyr.*, IX, 2, Funk, *op. cit.*, p. 216, 180, 242. Cette jouissance de Dieu, nous l'aurons dans le Christ, qui commande au ciel et à la terre. *Ad Magn.*, I, 2; *Ad Eph.*, XIII, 2, *ibid.*, p. 192, 182. Aussi est-ce une belle chose de quitter la terre pour monter vers Dieu, καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου εἰς Θεὸν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω, et de participer à la pure lumière, καθαρὸν φῶς λαβεῖν, dans le lieu qui nous est assigné, εἰς τὸν ἴδιον τόπον. *Ad Rom.*, II, 2; VI, 2; *Ad Magn.*, V, 1, *ibid.*, p. 214, 220, 194.

Ces pensées sont également celles de saint Polycarpe. Lui aussi attend la récompense promise aux martyrs, la réunion avec le Christ dans le séjour qui leur est dû, εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον, παρὰ τῷ κυρίῳ. *Ad Phil.*, IX, 2, Funk, *ibid.*, p. 276. Il parle du bonheur et de la gloire de Paul, III, 2, *ibid.*, p. 270, et rappelle aux croyants que le Christ règne sur le ciel comme sur la terre, à la droite de Dieu, et que nous régnerons avec lui, συμβασιλεύσομεν αὐτῷ, II, 1; V, 2. *Ibid.*, p. 268, 272. Plus explicite encore l'*Épitre à Diognète*. Le ciel est nettement désigné comme le lieu de la récompense incorruptible, τὴν ἐν οὐρανοῖς ἀφθαρσίαν, VI, 8. Funk, *op. cit.*, p. 320. C'est au ciel, séjour de la divinité que règne le Christ sur tout l'univers, VII, 2, *ibid.*, p. 320, et ce royaume céleste, il l'a promis et il le donnera à ceux qui l'aiment, τὴν ἐν οὐρανῷ βασιλείαν ἐπηγγείλατο καὶ δώσει τοῖς ἀγαπήσασιν αὐτόν, X, 2. *Ibid.*, p. 326. Aussi les chrétiens ne sont pas de ce monde : étrangers en quelque sorte dans leur propre patrie, ils sont les citoyens du ciel, ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται, VI, 3; V, 5, 9. *Ibid.*, p. 318, 316.

Tel est le caractéristique témoignage des Pères apostoliques transmettant dans ses éléments essentiels la doctrine de l'Église primitive sur le séjour des élus. Si l'erreur millénariste, accueillie déjà dans l'*Épitre de Barnabé*, retrouve chez les premiers apologistes une faveur nouvelle, cette fantaisie eschatologique n'entame en rien le fond même de la question : quel que soit le délai apporté à l'entrée des justes dans le royaume des cieux, le ciel reste toujours, même pour les millénaristes, le séjour éternel, exclusif en commun, des bienheureux. Lorsque saint Justin recommande aux fidèles de ne pas croire ceux qui affirment que l'âme monte au ciel après la mort, il ne met point en cause l'existence du ciel : il la souligne, au contraire. Dans sa pensée, comme dans celle des adversaires qu'il combat, l'entrée des justes dans la gloire éternelle était conditionnée par la résurrection, et à ce point de vue purement subjectif l'affirmation de l'une impliquait la négation de l'autre, dès que la question se posait de l'état des âmes immédiatement après la mort. C'est en ce sens que saint Justin se prononce contre l'admission au ciel de l'âme séparée du corps, ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν. *Dial. cum Tryph.*, 80, *P. G.*, t. VI, col. 666; Otto, *Corpus apologetarum christianorum sæculi secundi*, Iéna, 1877, t. I, p. 290. Mais ce n'est là qu'un délai : le ciel, pour être différé, n'en est pas moins le ciel. Au reste, sur l'ensemble du sujet, la pensée habituelle de saint Justin n'offre rien de défaillant ni d'obscur. Un passage du Περὶ ἀναστασεῶς, 7, nous montre le Christ habitant corporellement dans les cieux afin de nous enseigner que là aussi, près de lui, sera notre habitation. *P. G.*, t. VI, col. 1589; Otto, *ibid.*, t. II, p. 244. C'est au roi du ciel que le martyr Lucius espère se réunir, πρὸς τὸν πατέρα καὶ βασιλέα τῶν οὐρανῶν πορεύεσθαι. *Apol.*, II, 2, *ibid.*, col. 448; Otto, *ibid.*, t. I, p. 202. Partout les chrétiens vertueux sont persuadés qu'ils trouveront auprès de Dieu, en société avec lui, la fin de leurs maux, ἐν ἀπαθείᾳ συγγενέσθαι τῷ Θεῷ, et c'est le Dieu qui réside par delà les mondes, plus haut que le firmament, τῷ ὑπὲρ κόσμον Θεῷ, ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις. *Apol.*, II, 1; *Dial. cum Tryph.*, 56, *ibid.*, col. 441, 612; Otto, *ibid.*, t. I *a*, p. 196; t. I *b*, p. 198. Tatien parle aussi d'un ciel situé au delà du ciel visible, où règne sans succession un jour qui n'a point de déclin, où resplendit une lumière inaccessible aux hommes d'ici-bas. Il s'appuie sur l'autorité des prophètes pour émettre cette doctrine et pour affirmer que l'esprit recevra un jour le revêtement céleste, qui fera disparaitre toutes les apparences de notre mortalité, τὸ οὐράνιον ἐπένδυμα τῆς θνητότητος. *Orat. adversus Græcos*, 20, *P. G.*, t. VI, col. 852.

Il est assez difficile de concilier entre elles les idées incidemment émises par saint Théophile d'Antioche sur le paradis terrestre, sur le paradis des élus et sur le ciel. *Ad Autol.*, II, 24, 26, 36, *P. G.*, t. VI, col. 1089, 1093, 1116; Otto, *Corpus apologetarum*, Iéna, 1861, t. VIII, p. 120-122, 124, 174. Le passage le plus clair est celui qui affirme l'existence d'un ciel invisible distinct du firmament et créé par Dieu au premier jour, ἑτέρου οὐρανοῦ τοῦ ἀόρατου ἡμῖν ὄντος, II, 13. *P. G.*, *ibid.*, col. 1073; Otto, *ibid.*, p. 96. Mais il est impossible à la critique de décider si le paradis des élus est identifié avec le paradis terrestre ou avec le ciel. Cf. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 553, 598.

Dans saint Irénée se retrouvent toutes les données de la tradition catholique. Il est vrai que lui aussi distingue le ciel du paradis et de la cité sainte. *Cont. hær.*, l. V, c. XXXVI, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 1122; cf. l. V, c. V, n. 1, *ibid.*, col. 1135. Mais cette distinction représente surtout une inégalité de jouissance dans la possession d'une récompense, en raison de l'inégalité des mérites. Car tous les justes, du moins après leur résurrection, jouiront de la vue du Christ, πανταχοῦ γὰρ ὁ Σωτὴρ ὁραθήσεται, et le Christ est dans les cieux. *Cont. hær.*, l. V, c. XXXVI, n. 1; l. III, c. XII, n. 3, *ibid.*, col. 1122, 895; cf. l. V, c. XXXI, n. 2; l. IV, c. XXXIII, n. 13; l. III, c. XII, n. 9, *ibid.*, col. 1209, 1082, 902. Les élus jouiront également de la vue de Dieu, ἐλευσόνται εἰς τὴν ὄψιν τοῦ Θεοῦ, l. V, c. XXXI, n. 2; l. III, c. XII, n. 3, *ibid.*, col. 1209, 895; ils posséderont l'immortalité par Jésus-Christ qui est la paix des âmes et leur réconfort, et l'on verra briller la gloire du Père, après le renouvellement des mondes, dans la cité de Dieu, l. V, c. XXXV, n. 2; l. III, c. XVI, n. 4. *Ibid.*, col. 1220-1221, 924. Nous n'avons qu'à rapprocher de ces données les vues eschatologiques de saint Hippolyte; le disciple reproduit fidèlement le maitre. Le Christ nous a ouvert les cieux, où il est monté le premier, αὐτὸς πρῶτος εἰς οὐρανοὺς ἀνα-

θας. *Serm. in Elcanam et Annam, P. G.*, t. x, col. 864; édit. Bonwetsch et Achelis, *Die griechischen christlichen Schrifsteller*, Leipzig, 1897, t. I, p. 122. Dans le royaume du Christ sont rassemblés les prophètes, les martyrs, les apôtres, et c'est au ciel que l'on reçoit la couronne de vie impérissable, ἀφθαρσίας ἀποκείμενον ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς στέφανον. *De Antichristo*, 31, 59, *P. G.*, t. x, col. 752, 780; édit. Bonwetsch et Achelis, p. 20, 39. Le Christ est l'arbre de vie; ceux qui désirent goûter cette vie, en jouiront éternellement devant la face de Dieu, avec Adam et tous les justes. *Fragmenta in Proverbia, P. G.*, t. x, col. 620; édit. Bonwetsch et Achelis, p. 163.

Quand les traditions éparses des premiers âges commencent à se synthétiser en un aggrégat succinct de doctrines, l'école catéchétique d'Alexandrie n'a que peu de choses à surajouter à ces données substantielles qu'elle contribuera beaucoup à développer. Pour Clément d'Alexandrie, la récompense des justes réside dans le ciel, qui est notre royaume et notre héritage, μίσθον ἡμῖν βασιλείαν οὐρανῶν, κληρονομίαν οὐρανῶν. *Coh. ad gent.*, c. I, *P. G.*, t. VIII, col. 60, 65; cf. *Pæd.*, III, 7, *P. G.*, t. IX, col. 608-609; édit. Stählin, Leipzig, 1905, p. 258-260. Aux élus est réservée la vision de Dieu, Θεὸς ἐποπτεύεται, *Coh. ad gentes*, c. I; *Strom.*, v, 1, *P. G.*, t. VIII, col. 65; t. IX, col. 17, et cette contemplation divine leur vient du Christ. *Coh. ad gent.*, c. I, *P. G.*, t. VIII, col. 68. Tous les saints sont réunis au ciel où habitent les anges, *Pæd.*, II, 12; *Strom.*, VII, 2, *P. G.*, t. IX, col. 541; t. VIII, col. 408; sur eux règne le Christ, *Strom.*, VII, 10, *P. G.*, t. IX, col. 480, et ils règnent avec lui, *Pæd.*, III, 7; *Coh. ad gent.*, c. I, *P. G.*, t. IX, col. 608; t. VIII, col. 60. Le ciel est décrit comme le séjour de l'éternel repos en Dieu, ἡ ἀΐδιος ἀνάπαυσις ἐν τῷ Θεῷ, *Pæd.*, I, 13, *P. G.*, t. IX, col. 373, de la vie véritable, τῆς ὄντως οὔσης ζωῆς, et de la gloire, *Strom.*, IV, 7, *P. G.*, t. VIII, col. 1255, un lieu de délices et d'infinie béatitude, *Strom.*, v, 14; *Pæd.*, I, 9, *P. G.*, t. IX, col. 181; t. VIII, col. 340; édit. Stählin, p. 139; la patrie d'en haut, τῆς ἄνω πατρίδος, *Coh. ad gent.*, c. IX, *P. G.*, t. VIII, col. 193; *Quis dives salvetur*, 3, *P. G.*, t. IX, col. 608; édit. Barnard, *Texts and studies*, Cambridge, 1897, t. v, n. 2, p. 4. Origène commence à soumettre à l'analyse et à la réflexion philosophiques ces croyances. Il convient que la conception et la description de ce monde invisible ne sont point chose aisée, *De princ.*, l. II, c. III, n. 6, *P. G.*, t. XI, col. 193, et lui-même compliquera de graves erreurs ces difficultés. Toutefois son universalisme, en affirmant le salut de toute créature, ne fait point la part égale aux justes et aux pécheurs purifiés. Ceux-ci, dans le monde futur, posséderont la terre des vivants, tandis que les saints et les parfaits jouiront du royaume des cieux. *De princ.*, l. II, c. III, n. 7, *ibid.*, col. 198. Jésus-Christ est monté au ciel pour nous ouvrir la demeure éternelle, où nous vivrons avec lui dans la claire vue de Dieu. *De princ.*, l. II, c. XI, n. 6; l. I, c. VI, n. 2; *De oratione*, n. 11, *P. G.*, t. XI, col. 246, 166, 449. Origène se demande où est le ciel, quelle en est la gloire et l'excellence. Il émet l'opinion que le ciel pourrait bien n'être pas séparé du κόσμος, tout en étant distinct du firmament, οὐρανὸν ἕτερον παρὰ τὸ στερέωμα. Mais qui aura le dernier mot de ces choses? *De princ.*, l. II, c. III, n. 6; *Cont. Celsum*, VII, 31, *P. G.*, t. XI, col. 195, 1465; Koetschau, *Origenes Werke*, Leipzig, 1899, t. I, p. 182. Quoi qu'il en soit, c'est un monde ultra-terrestre, et la constitution des corps glorieux leur permettra d'habiter ces régions supérieures et éthérées, ἐν αἰθέρι καὶ τοῖς ἀνωτέρω αὐτοῦ τόποις. *Cont. Celsum*, III, 42, *P. G.*, t. XI, col. 973; édit. Koetschau, t. I, p. 240. Quant aux conditions générales de l'existence dans ce monde futur dont nous n'avons ici-bas que de fuyants emblèmes, l'idéalisme d'Origène se contente de signaler le caractère contemplatif de cette vie bienheureuse, où brillera la vraie lumière, ἀληθινὸν φῶς. *Cont. Celsum*, VII, 31, *P. G.*, t. XI, col. 1465; édit. Koetschau, t. II, p. 182; *Comment. in Matthæum tom. XV, P. G.*, t. XIII, col. 1321; *In Ps. XXII*, 5; *In Ps. XXXVIII*, 7, Pitra, *Analecta sacra*, t. II, p. 480; t. III, p. 30.

Préoccupé surtout de l'imminence des derniers temps et des conséquences immédiates rattachées par la fantaisie des millénaristes à la prochaine parousie, Tertullien semble n'accorder qu'une attention restreinte à la considération du ciel. Le réalisme de son génie se prêtait d'ailleurs assez mal à une étude approfondie des problèmes que soulève, en dehors du dogme, la pensée de l'au-delà. Mais l'ensemble de la doctrine catholique n'en est pas moins, à l'occasion, fermement exposée, et en magnifique langage. Dès les premières lignes de l'*Apologétique*, le ciel apparaît comme la patrie et l'espoir de la « secte » persécutée. *Scit se peregrinam in terris agere,... sedem, spem, gratiam, dignitatem in cælis habere. Apologet.*, c. I, *P. L.*, t. I, col. 260. C'est vers le ciel, séjour du Dieu vivant, que le chrétien tourne ses regards. *Ad cælum respicit. Novi enim sedem Dei vivi*, c. XVII, *ibid.*, col. 377. C'est au ciel que le Christ est monté après sa mort et nous y monterons un jour à sa suite. *De anima*, 55, *P. L.*, t. II, col. 742-744; édit. Reifferscheid et Wissowa, dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienne, 1890, t. XX *a*, p. 388-389; *De res. carnis*, c. XLIII, *P. L.*, *ibid.*, col. 856; *De orat.*, 11, *P. L.*, *ibid.*, col. 1166; édit. de Vienne, *ibid.*, p. 187; cf. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 281, 446-448. Avec plus de force encore dans la pensée et une plénitude d'expression qui évoque à la fois tous les différents aspects du ciel, saint Cyprien ne cesse de rappeler, dans les sombres jours de la persécution, les rayonnantes espérances d'outre-tombe. Que la mort nous ravisse à la terre, à ce monde décevant, aussitôt nous serons transportés aux royaumes du ciel, dans le paradis. *Epist. ad Fortunat.*, c. XII, *P. L.*, t. IV, col. 674; édit. Hartel, dans le *Corpus scriptorum eccles. latin.*, Vienne, 1868, t. I, p. 347. Le Christ nous montre la voie, il nous ramène avec lui au ciel, et non seulement les martyrs, mais tous ceux qui suivront le Seigneur jusqu'au bout. *Epist. ad Fortunat.*, *ibid.*; *Liber ad Demetrianum*, c. XX, *P. L.*, t. IV, col. 676; édit. Hartel, t. I, p. 365. Pour eux la récompense est immédiate : ni *millenium* ni délai. *Nulli patet cælum, terra adhuc salva, ne dixerim clausa*, avait dit Tertullien, *De anima*, 55, *P. L.*, t. II, col. 744. *Clauduntur in persecutionibus terræ, sed pater cælum*, répond avec autorité Cyprien, et tous seront réunis en un même lieu, *in eodem loco*, dans le royaume même du Christ, avec lui et avec Dieu. *Epist. ad Fortunat.*, c. XII, XIII; *Liber ad Demetrianum*, c. XXV, *P. L.*, t. IV, col. 674, 676, 563; édit. Hartel, p. 345-346, 347, 370. Et quelles infinies jouissances, débordant nos propres désirs, et quelle gloire! Voir Dieu et converser avec le Christ, et cela toujours, dans la patrie commune, au milieu de nos amis et de nos proches, de tous les amis de Dieu! Dans ce séjour de l'éternelle lumière, resplendissant de la clarté divine, heureux d'un inconcevable bonheur que rehaussera la joie intime de n'avoir point à le perdre, nous régnerons et notre règne, comme celui du Christ, sera un perpétuel triomphe. *O dies ille qualis et quantus adveniet,... quæ erit gloria et quanta lætitia admitti est Deum videas, honorari est cum Christo Domino Deo tuo salutis ac lucis æternæ gaudium capias,... cum justis et Dei amicis in regno cælorum datæ immortalitatis voluptate gaudere!... Cum claritas super nos Dei fulserit, tam beati erimus et læti dignatione Domini honorati. Epist.*, LVI, *ad Thibaritanos, P. L.*, t. IV, col. 357; *Epist.*, LVIII, édit. Hartel, t. I, p. 665; cf. *De mortalitate*, c. XXVI, *P. L.*, t. IV, 601; édit. Hartel, t. I, p. 313.

A cet expressif et éclatant témoignage de l'Église d'Afrique, le plus saillant aussi de toute la période anténicéenne, les témoignages subséquents des autres Églises

n'ajouteront rien de particulièrement notable. Saint Grégoire le Thaumaturge accentue pourtant la pensée fondamentale de l'union avec Dieu et les conséquences intimes qui doivent en résulter pour la nature humaine. En parlant de Marie, qu'il nomme la reine du ciel, *regina cælestis*, et qu'il élève jusqu'au trône de la divinité, *super cherubim juxta divinitatem sedet*, il émet cette remarque, dont le développement donnera lieu plus tard à de magnifiques aperçus dans la théologie des Pères, que la nature de l'homme, par ce contact céleste avec Dieu, se trouve en quelque sorte déifiée. *Christus... terrenas naturas adeo elevavit ut illas pæne deificaret. Sermo panegyricus in sanctam Dei genitricem et semper virginem Mariam*, 4, dans Pitra, *Analecta sacra*, t. IV, p. 407. La solidarité qui unit au plus étroit tous les habitants du ciel, le Christ, les anges et les saints, est mise également en vive lumière, et le ciel apparaît avec ses caractères traditionnels comme le séjour du bonheur dans une splendeur de gloire. *Sermo panegyricus in honorem sancti Stephani*, 2, Pitra, *ibid.*, p. 409; cf. *In Origenem oratio panegyrica*, *P. G.*, t. x, col. 1100. Koetschau, *Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes*, Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 37. Victorin de Pettau se contente d'esquisser à grands traits la doctrine commune. *Scholia in Apoc.*, c. VI, 9; c. XXII, 16, *P. L.*, t. V, col. 329. Enfin saint Méthode d'Olympe met en relief la douce familiarité qui rapprochera de Dieu les élus comme des fils auprès de leur père, et qui fera des vierges un chœur à part, en société plus directe avec le Christ, τὸν χορὸν τὸν ἅγιον αὐτῷ τῶν παρθένων. *Convivium decem virginum*, l. VII, c. III, *P. G.*, t. XVIII, col. 128. Il semble aussi placer le ciel dans le voisinage immédiat des étoiles, τὴν ἕδραν ἔχειν τὰς ψυχὰς ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ πλησιάζειν τοῖς ἄστροις, l. VIII, c. X, *ibid.*, col. 153. Cf. *De res.*, 5, *ibid.*, col. 312; Bonwetsch, *Methodius von Olympus, Schriften*, Erlangen, t. I, p. 77.

2. *Période postnicéenne.* — La doctrine catholique du ciel est immuablement fixée dans ses lignes principales par les Pères anténicéens : tous sont unanimes à affirmer l'existence d'une vie ultra-terrestre commune à tous les bienheureux, dans un séjour particulier qui est le ciel. Çà et là commencent à se dégager les caractères distinctifs de ce séjour : c'est un lieu de lumière au sein de la divinité, de gloire avec le Christ à jamais régnant, de paix avec les justes unis par la douce charité. Le développement normal de la doctrine portera surtout dans la suite sur ces points secondaires; et comme les problèmes de l'au-delà auront toujours le privilège de s'imposer à l'attention des penseurs et de tenir en éveil la curiosité des foules, il n'est pas étonnant de voir surgir dans l'esprit des plus grands docteurs de l'Église ou de l'École un certain nombre de questions insolubles qui ne pouvaient prêter qu'à des réponses inconsistantes, vaines, parfois naïves aussi, mais dont il serait superflu et tout aussi vain de s'émouvoir. La curiosité humaine pourra changer d'objet au cours des âges, elle ne changera point de nature. Surtout il convient de ne pas prêter à des hypothèses une valeur qu'elles ne revendiquent point, et suivant le mot d'un scolastique, habitué pourtant aux solutions ingénieuses ou faciles, il est certains dires des saints qu'il faut savoir interpréter sainement. *Sunt aliqua sanctorum dicta sane interpretanda.* Biel, *Commentarii in IV Sent. libros*, dist. XLV, q. I, Brescia, 1754, t. II, p. 523-524. D'autre part, il n'est pas non plus hors de propos de signaler, quand ils se présentent, ces documents d'ordre spécial qui intéressent à divers égards l'histoire de la pensée religieuse.

a) *Église latine.* — La théologie superficielle de Lactance pourrait servir au besoin de transition entre les tendances des deux époques, entre la période d'affirmation et la période de recherches. Tout en admettant encore le délai de la récompense finale jusqu'au jour de la résurrection, *Divin. institut.*, l. VII, c. XXI, *P. L.*, t. VI, col. 802-803, elle met en relief suffisamment la nature des biens célestes, les joies de la présence de Dieu, la transformation de nos facultés adaptées aux conditions nouvelles de ce séjour de délices, de lumière et d'immortalité, qui sera notre royaume. *In bonis cælestibus collocati... præsenti Deo gratias agent... quod eos ad regnum vitamque perpetuam suscitarit. De resur. animæ*, c. XXIII, *ibid.*, col. 806. *Et transformabit Deus homines in similitudinem angelorum*, c. XXVI, *ibid.*, col. 814. Cf. c. XXVII, col. 821. Déjà aussi des interrogations se posent sur l'état des élus dans ce monde tout autre, et Lactance note avec intérêt que le séjour du ciel ne fera rien oublier des choses de ce monde terrestre. *Prioris vitæ factorumque omnium memores erunt. De resur. animæ*, c. XXIII, *ibid.*, col. 806. Saint Hilaire de Poitiers insiste également sur les propriétés nouvelles acquises dans la gloire céleste par notre nature corporelle. *Tract. in Ps. CXXXVIII*, n. 22, *P. L.*, t. IX, col. 804; édit. Hartel dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum*, Vienne, 1891, t. XXII, p. 759. Le ciel est le royaume du bonheur, où luira un jour éternel; le Christ lui-même viendra nous introduire dans ce royaume fortuné. *Custodiet introitum Dominus, in æternum illud et beatum regnum introducens. Tract. in Ps. CXX*, n. 16, *ibid.*, col. 660; édit. Hartel, p. 569-570. Mais il convient de remarquer que, pour saint Hilaire, l'entrée dans la gloire éternelle devait être différée jusqu'à la fin des temps et que le royaume de Dieu, ouvert aux hommes seulement après la résurrection, est distinct dans sa pensée du royaume du Christ où sont accueillies les âmes après la mort. *Tract. in Ps. CXXXVIII*, n. 22; *in Ps. II*, n. 49, *ibid.*, col. 804, 290; édit. Hartel, p. 759, 74. A remarquer aussi le curieux passage, évidemment motivé par les préoccupations populaires, où le saint évêque condescend à expliquer assez au long ce que sera la température du ciel, *beata temperies*, et répond à ceux qui interprétaient dans un sens littéral le verset du Ps. CXX : *Per diem sol non uret te neque luna per noctem. Tract. in Ps. CXX*, n. 16, *ibid.*, col. 660; édit. Hartel, p. 569-570. Voir l'Introduction de dom Coustant aux œuvres de saint Hilaire, c. VI, *P. L.*, t. IX, p. 95.

La pensée saillante de saint Ambroise, dans sa doctrine sur le ciel, est assurément celle de l'union mystique des élus. A maintes reprises le ciel est décrit comme le lieu du repos, *ad requiem supernam*, *De obitu Theodosii oratio*, n. 30, *P. L.*, t. XVI, col. 1396; de la lumière éternelle, n. 32, *ibid.*; de la gloire impérissable. *Epist.*, XXII, *de bono mortis*, c. X, n. 47, *P. L.*, t. XIV, col. 561. Mais toutes ces considérations secondaires n'offrent jamais le relief d'expression et l'insistance émue que met le saint docteur à dépeindre les rapports des élus entre eux et avec Dieu, le charme de leur commerce, la douce et sympathique charité qui les unit. Ce n'est plus seulement l'union avec Dieu, c'est l'adhésion à la divinité. *In intelligibili secreto totus intentus atque adhærens Deo. De obitu Theodosii oratio*, n. 29, *P. L.*, t. XVI, col. 1394; cf. *Epist.*, XXII, *de bono mortis*, c. XI, n. 48, *P. L.*, t. XIV, col. 562. La joie de vivre avec le Christ pour n'en être jamais séparé n'est pas exprimée moins vivement. *De obitu Theodosii*, n. 31, *P. L.*, t. XVI, col. 1396; *Expositio Evangelii secundum Lucam*, c. X, n. 12, *P. L.*, t. XV, col. 1487. Une idée nouvelle se dégage dans le traité *De virginibus*, l. II, c. II, n. 16-17, *P. L.*, t. XVI, col. 211, c'est l'allégresse commune aux bienheureux et la grâce accueillante de Marie lorsqu'une âme monte de la terre au ciel. *O quantis illa* (*Maria*) *virginibus occurret!* Cette pensée se retrouve en plusieurs autres passages. Gratien vient lui-même à la rencontre de son frère Valentinien pour l'introduire dans le séjour de la félicité, *in propriam mansionem;* un cortège spécial d'âmes saintes les accompagne; les anges et tous les élus

prennent part à leur joie. *De obitu Valentiniani consolatio,* n. 71, 77, *P. L.*, t. XVI, col. 1379, 1381. Ce sera un bonheur tout particulier de converser ainsi avec les saints du ciel dans la paix profonde. *Bona requies... cælestibus consortiis requiescere sanctorum. De obitu Theodosii oratio*, n. 29, 32, *P. L.*, t. XVI, col. 1395-1396. Cf. *De institutione virginis,* c. XVII, n. 113, *ibid.*, col. 333.

Saint Jérôme insiste également sur cette pensée dominante. Blésilla s'adressant à sa mère lui confie sa joie de trouver dans le ciel une autre mère, Marie. *Habeo pro te Mariam matrem Domini.* La compagnie des saints, de ceux mêmes qu'elle n'avait jamais connus, lui est infiniment plus douce que toutes les amitiés de la terre. *O quanto melior est iste comitatus! Epist.*, XXXIX, *ad Paulam super obitu Blæsillæ filiæ*, n. 6, *P. L.*, t. XXII, col. 472. Avec les chœurs des anges, les liens ne sont ni moins intimes ni moins bienfaisants. *Epist.*, XXIII, *ad Marcellam de exitu Leæ, P. L.*, t. XXII, col. 426. Une des jouissances les plus vives sera d'être avec le Christ, de suivre Jésus, *Jesum quem nunc Blæsilla sequitur. Epist.*, XXXIX, *ad Paulam*, n. 2, *P. L.*, t. XXII, col. 466; *Comment. in Ecclesiasten*, *P. L.*, t. XXIII, col. 1086. Le Sauveur sera notre chef dans les cieux, *Comment. in Epist. ad Ephesios*, c. IV, n. 8, *P. L.*, t. XXX, col. 832, et les élus éprouveront les effets de l'intimité divine. *Comment. in Epist. II ad Corinthios*, c. V, n. 6, *P. L.*, t. XXX, col. 784. Le ciel est pour les bienheureux la vraie patrie; mais l'union affectueuse persiste après la mort entre les saints du ciel et leurs amis de la terre. *Comment. in Epist. II ad Cor.*, c. V, n. 6, *P. L.*, t. XXX, col. 784; *Epist.*, XXXIX, *ad Paulam*, n. 7, *P. L.*, t. XXII, col. 473.

Toutes les questions agitées de son temps sur la nature de cette existence ultra-terrestre et sur la condition des élus dans le ciel, saint Augustin les a reprises et discutées, sans réussir toujours à les résoudre. Fréquemment sa pensée est flottante et il est juste de reconnaître qu'elle a varié au cours des ans. Que le ciel soit le séjour commun et la récompense des saints, le lieu de la vision béatifique, du don personnel de Dieu et des jouissances infinies qui en découlent, aucun Père de l'Église ne l'a plus souvent redit, ni avec un relief plus saisissant. *Tu, Domine, quem potat ille.* Nebridius. *Confess.*, l. IX, c. III, n. 6, *P. L.*, t. XXXII, col. 765; cf. *Serm.*, CCCXXIX, n. 1-2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1455; *Enarrat. in Ps. CXIX*, n. 6, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1602. Le Christ est vu également par les saints sous l'aspect béatifiant de sa divinité, *secundum beatificam præsentiam suæ divinitatis. Epist.*, CLXIV, n. 8, *P. L.*, t. XXXIII, col. 712. Mais si tous les saints jouissent ainsi de la vue de Dieu, et se trouvent auprès du Père et avec le Christ, *Serm.*, CCCXXXI, n. 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1459; *De civit. Dei*, l. XX, c. IX, n. 2, *P. L.*, t. XLI, col. 674, il est à remarquer que cette jouissance est donnée comme incomplète avant la résurrection et que le ciel, dans la pensée de saint Augustin, est pour ainsi dire partagé en régions distinctes, en habitacles divers. Les saints ne sont pas encore là où ils seront après la parousie : *Nondum eris ubi erunt sancti quibus dicitur : Venite, benedicti, Enarrat. in Ps.* XXXVI, n. 10, *P. L.*, t. XXXVI, col. 361; ils monteront alors au sommet des cieux, *in illud summum cælum. De Genesi ad litteram*, l. XII, c. XXXV, *P. L.*, t. XXXIV, col. 483. Ce séjour béatifique, distinct toutefois du ciel des anges, *Serm.*, XXVI, n. 5; *Enchiridion*, c. LXIII, *P. L.*, t. XL, col. 261, n'est autre que le paradis ou le sein d'Abraham. *In Joa.*, tr. XCI. *Epist.*, CLXXXVII, *ad Dardanum*, n. 7; *Serm.*, CCLXXX, n. 5, *P. L.*, t. XXXV, col. 1860; t. XXXIII, col. 835; t. XXXVIII, col. 1283. Au reste, la pensée du grand docteur revêt toujours sur ce point une forme dubitative : c'est une question, qui pour lui reste pendante, de savoir si oui ou non les saints sont déjà en possession du royaume éternel. *Retract.*, l. I, c. XIV, n. 2, *P. L.*, t. XXXII, col. 606. Il avoue ne pouvoir déterminer en quoi consiste le sein d'Abraham. *Confes.*, l. IX, c. III, n. 6, *P. L.*, t. XXXII, col. 765. D'autre part, si le paradis est distinct du ciel, où pourrait-on imaginer qu'il soit? *Enarrat. in Ps. XXX*, serm. III, n. 8, *P. L.*, t. XXXVI, col. 252. Aussi émet-il parfois l'avis que ces diverses dénominations pourraient bien n'exprimer qu'une seule et même chose, le commun séjour de tous les bienheureux. *Si tamen non aliquid unum est diversis nominibus appellatum, ubi sunt animæ beatorum. De Genesi ad litteram*, l. XII, c. XXXIV, n. 65, *P. L.*, t. XXXIV, col. 483. Dans le même traité, saint Augustin déclare que ce séjour multiple ou unique des élus ressemble à un lieu matériel, *loca similia corporalibus*, l. XII, c. XXXII, n. 60, *ibid.*, col. 480; mais quand il s'agit de satisfaire la curiosité pressante de ses auditeurs qui demandent où est le lieu de la vision béatifique, où est le ciel, il se contente de répondre avec ce tour d'esprit heureux qui est souvent chez lui l'expédient du génie : « Vous voudriez bien savoir où se trouve ce séjour tranquille où l'on voit Dieu face à face : Dieu lui-même après cette vie sera le lieu de nos âmes. » *Qui sinus est in facie Dei a me expectatis audire. Ipse (Deus) post hanc vitam sit locus noster. Enarrat. in Ps. XXX*, serm. III, n. 8, *P. L.*, t. XXXVI, col. 252. On remarque aussi sa préoccupation d'écarter de l'esprit des fidèles toute conception réaliste touchant l'au-delà. *Regnum cælorum, regnum sempiternum, societatem cum angelis, æternam vitam, ubi nullus oritur, nullus moritur, hoc percipite. Serm.*, XVIII, c. IV, n. 2, *P. L.*, t. XXVIII, col. 130. Cf. *Une prière inédite attribuée à saint Augustin*, dans la *Revue bénédictine*, 1904, t. XXI, p. 132.

Il serait superflu au point de vue théologique de poursuivre dans le détail les développements de la doctrine catholique du ciel ou des hypothèses plus ou moins acceptables qu'elle a suscitées. Nous nous bornerons à quelques indications sommaires. Honorat, évêque de Cirta, dans les consolations qu'il adresse à un chrétien exilé pour sa foi, met surtout en lumière l'honneur insigne que nous vaudra l'amitié des plus grands saints du ciel. *Epistola consolatoria ad Arcadium, P. L.*, t. L, col. 568. Sulpice Sévère, *Dial.*, II, 13, *P. L.*, t. XX, col. 210, avait exprimé déjà en termes d'une simplicité charmante cette pensée gracieuse. Cf. S. Paulin de Nole, *Poema XVIII, De sancto Felice natalitium carmen VI*, v. 139-155, *P. L.*, t. LXI, col. 494-495; édit. Hartel, dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum*, Vienne, 1894, t. XXX, p. 103-104; Isidore de Péluse, *Epist.*, l. II, epist. CLI; l. V, epist. CCCXCVI, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 604, 1564.

Cassien s'attache à démontrer que le royaume du ciel est le royaume de la vie et qu'il y a place encore dans cette surabondance d'activité vitale, pour les sentiments humains dont nous garderons là-haut le meilleur et le plus doux. *Collat.*, l. 1, c. XIV, *P. L.*, t. XLIX, col. 500-503; édit. Petschenig, dans le *Corpus script. eccles. latin.*, Vienne, t. XIII, p. 22-24. Saint Pierre Chrysologue se représente les martyrs resplendissants des lumières de la gloire future, *Serm.*, CLXXIV, *in D. Felicitatem martyrem, P. L.*, t. LII, col. 565, et dans les harmonies des cieux faisant éclater surtout ce splendide privilège de la béatitude, la charité. *Serm.*, XXII, *de terrenorum cura despicienda, ibid.*, col. 262-263. Cf. *Serm.*, CXXIX, *in D. Cyprianum martyrem, ibid.*, col. 555; *Serm.*, CXIX, *de vero cursu pro corona gloriæ, ibid.*, col. 526. Le rhéteur Julien Pomère consacre un traité spécial à la vie du ciel, qu'il appelle la vie contemplative, d'un nom qui caractérise à ses yeux le bonheur essentiel des élus et qui se retrouvera dans la plupart des écrits mystiques du moyen âge. Cf. *De vita contemplativa*, l. I, c. I, n. 1-2; c. VI, n. 2, *P. L.*, t. LIX, col. 419, 424.

Chez les écrivains ecclésiastiques des siècles suivants,

il suffit de citer saint Avit de Vienne, qui célèbre souvent la gloire et la paix du royaume céleste, la communauté de vie avec les anges. *Homil.*, l. VII, *sermo in ordinatione episcopi*, édit. Peiper, dans les *Monumenta Germaniæ historica auctorum antiquorum*, Berlin, 1883, t. VI, p. 117; *Homil.*, l. XXV, *dicta in basilica sanctorum Acaunensium, ibid.*, p. 146; *Epist. ad Gundobadum, ibid.*, p. 33; *Homil.*, l. VII, *sermo die 1 Rogationum, ibid.*, p. 115. Saint Pierre apparaît comme le portier du ciel, *ille cælorum janitor Petrus. Homil.*, l. VII, *sermo in ordin. episc.*, *ibid.*, p. 124. Le Christ, par son union sublime à la substance céleste, *quia celsitudini substantiæ cælestis connectus cæli dominus factus est. Contra arianos*, c. XVII, *ibid.*, p. 7. Cf. S. Fulgence, *De fide ad Petrum*, c. XLIII, *P. L.*, t. XL, col. 777; Primasius d'Adrumète, *Comment. in Epist. ad Heb.*, IX, 8; XI, 39, *P. L.*, t. LXVIII, col. 740, 744. Grégoire de Tours indique la prééminence de Marie dans le ciel et son rôle maternel à l'égard des élus qu'elle accueille dans les cieux. *Miracula sancti Martini*, l. I, c. V, *P. L.*, t. LXXI, col. 919.

Pour Cassiodore, les élus sont réunis dans le sein d'Abraham, où ils attendent l'entrée dans le royaume; mais ils jouiront un jour de toutes les récompenses promises dans les cieux. *De anima*, c. VII; *In Ps. CI*, c. XVII; *In Ps. XXIV*, c. XII, *P. L.*, t. LXX, col. 1301, 713, 180. Fortunat chante la joie spéciale qu'éprouvent les vierges d'être réunies dans le ciel à Marie, leur reine. *Miscellanea*, l. IV, c. XXVI; l. VIII, c. VI, VII, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 175, 267, 282. Saint Grégoire le Grand insiste sur les jouissances intellectuelles de la vue de Dieu, *Dial.*, l. IV, c. XXIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 376, sans négliger le détail ordinaire des biens qui découlent de la vision béatifique. *Moral.*, l. XII, c. IX, XXI, XLIII, *P. L.*, t. LXXV, col. 666, 992, 999, 1038; *Dial.*, l. IV, c. XXV, XXVIII, XXIX, t. LXXVII, col. 357, 365, 666. Cf. Isidore de Séville, *Sent.*, l. III, c. LXII, n. 7-10, *P. L.*, t. LXXXII, col. 737-738; *De fide catholica contra Judæos*, l. I, c. LVIII, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 495-496; S. Julien de Tolède, *Prognosticon*, l. II, c. III, XII, XXX, *P. L.*, t. XCVI, col. 476, 480, 495.

Du VIIe au XIIe siècle, reparaissent sans changement appréciable les enseignements de saint Ambroise, de saint Augustin et de saint Grégoire le Grand. Saint Bède reprend à son compte les idées de saint Basile sur la constitution du ciel; mais il en fait l'objet d'une création proprement dite, qui a coïncidé avec la création des anges. *Hexaemeron*, l. I, c. I, *P. L.*, t. XCI, col. 14. Il s'étend longuement ailleurs sur les sublimes jouissances de la vision béatifique et sur les merveilleuses harmonies des cieux. *Homilia*, XI, *in vigilia Pentecostes*, *P. L.*, t. XCIV, col. 192-194; *Exposit. in 1am Epist. Joa.*, c. III, n. 5, *P. L.*, t. XCIII, col. 109. Voir aussi Alcuin, *Epist.*, CXIII, *ad Paulinum patriarcham*, *P. L.*, t. C, col. 342-343; Haymon d'Halberstadt, *Expositio in Apoc.*, VI, 10, *P. L.*, t. CXVII, col. 1030; Candide de Fulda, *Epist.*, *Num Christus corporeis oculis Deum videre potuerit*, n. 7, *P. L.*, t. CVI, col. 106; Raban Maur, *De clericorum institutione*, l. II, c. XL, *P. L.*, t. CVII, col. 353-354. D'après lui, Élie aurait été enlevé dans le ciel atmosphérique; le ciel des anges, où Dieu révèle les abîmes de sa divinité, est au-dessus du firmament, dont il n'est point distinct. Il est vraisemblable que ce sont deux parties d'un même tout. L'assemblée des élus constitue le royaume des cieux. *De universo*, l. IX, c. III, *P. L.*, t. CXI, col. 263-265. Voir S. Pierre Damien, *Opusc.*, L, *Institutio monialis*, c. XV, *P. L.*, t. CXLV, col. 748. L'autorité de saint Augustin a fait hésiter saint Bernard sur la question du délai de la béatitude. *In festo omnium sanctorum*, serm. IV, n. 2, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 472. Mais la pensée du ciel est dominante dans ses écrits, complaisamment exprimée parfois en descriptions qui ne négligent aucun détail. *De diversis*, serm. XLII, n. 5, 7, *ibid.*, col. 663-665. Il aime à mettre en vive lumière non seulement les splendeurs de la divine gloire, *Serm.*, XXI, *de excellentia divinæ visionis*, *ibid.*, col. 940-944; mais surtout l'union douce et forte qui des saints ne fait qu'une âme, *In vigilia SS. Petri et Pauli apostolorum*, *ibid.*, col. 406, et la vie angélique qui sera l'apanage des élus du ciel. *Serm.*, XXVII, *de ornatu sponsæ et qualiter anima sancta in cælum dicatur*, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 912.

b) *Église grecque.* — Les problèmes spéculatifs et les recherches curieuses sur l'au-delà semblent préoccuper moins vivement les Grecs que les Latins, et nous n'avons guère à enregistrer chez eux que l'enseignement correct de la doctrine reçue, à le prendre toutefois dans ses grandes lignes, en dehors de la question du délai de la récompense et de celle aussi de l'universalité du salut, questions secondaires au point de vue qui nous occupe. Eusèbe de Césarée montre l'âme de Constantin réunie à Dieu, αὐτῷ Θεῷ συνοῦσαν, revêtue des splendeurs de la lumière et fixant son regard vers les voûtes du ciel, πρὸς αὐταῖς οὐρανίαις ἁψῖσιν. *De vita Constantini*, *P. G.*, t. XX, col. 912-913. Ces derniers mots, s'ils ont un sens précis, impliqueraient une distinction, et dès lors une succession de séjours dans le ciel. Telle est aussi, à n'en pas douter, l'opinion de saint Athanase, lorsqu'il enseigne que le Christ, par sa mort, nous a introduits de nouveau dans le paradis et tracé le chemin du ciel, εἴσοδον ἐν τῷ παραδείσῳ, ἄνοδόν τε ἐν οὐρανοῖς ὅπου πρόδρομος εἰσῆλθεν ὑπὲρ ἡμῶν. *Expositio fidei*, n. 1, *P. G.*, t. XXVI, col. 201. Mais la voie est libre et nous rejoindrons le Sauveur. *De incarnatione Dei Verbi contra arianos*, c. III, *P. G.*, t. XXVI, col. 989; *Epist. heortast.*, c. X, n. 3, *ibid.*, col. 1380. Athanase fait surtout ressortir l'union des âmes saintes dans le Christ avec qui nous ne formons qu'un seul corps mystique. *De incarn. Dei Verbi*, c. V, *ibid.*, col. 992. Un autre passage cité par saint Jean Damascène, *De his qui in fide dormierunt*, 31, *P. G.*, t. XCV, col. 277, nous dépeint l'assemblée des justes dans l'attente de la gloire finale qui suivra la résurrection : en étroite communion de pensée et de sentiments, tous se réjouissent de leur bonheur et du bonheur de tous, ἀλλήλοις ψυχικῶς συνεῖναι καὶ συνευφραίνεσθαι.

La distinction du ciel et du paradis ne se retrouve pas dans saint Basile, qui emploie indifféremment les deux dénominations. *Homil.*, XIX, *in quadraginta martyres*, *P. G.*, t. XXXI, col. 524. Les élus sont avec les anges et leur âme est portée au ciel par les anges. *Homil.*, XVIII, *in Gordium martyrem*, 8, *ibid.*, col. 505; cf. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, III, *de baptismo*, 5, *P. G.*, t. XXXIII, col. 433; *Cat.*, XIV, *de Christi resurrectione*, 26, *ibid.*, col. 860; mais les anges voient la divinité, tandis que les bienheureux ne contempleront Dieu face à face qu'après la résurrection, ἐπειδὰν γενώμεθα υἱοὶ τῆς ἀναστάσεως, τότε καταξιωθησόμεθα τῆς πρόσωπον πρὸς πρόσωπον γνώσεως. *Homil. in Ps. XXXIII*, n. 10, *ibid.*, col. 377. Dans cette brillante demeure qu'est le ciel, τὴν ὑπερουράνιον χώραν, τὴν περιφανῆ καὶ λαμπράν. *Homil.*, I, *in Ps. XIV*, n. 1, *ibid.*, col. 253, les élus s'épanouiront comme des fleurs. *Homil. in Ps. XXVIII*, col. 288; cf. *Homil. in Ps. XLIV*, n. 9, col. 408. Les saints seront entre eux et avec Dieu comme des amis, et cette intime affection constitue l'une des caractéristiques de la sainteté, μόνοι φίλοι Θεοῦ καὶ ἀλλήλοις ἅγιοι. *Homil. in Ps. XLIV*, n. 2, col. 391. Saint Basile est le premier qui se soit occupé, au point de vue physique, de l'origine et de la constitution du ciel empyrée : à ce titre il a exercé une influence prépondérante sur la théologie spéculative du moyen âge. Pour lui, le ciel est beaucoup plus ancien que le monde visible; il est même éternel, sans relation avec le temps. Mais il échappe à toute définition : impossible d'en donner une idée même approximative. On peut dire que c'était un lieu ou quelque

chose d'analogue, propre à recevoir les natures angéliques. Ἦν τις πρεσβυτέρα τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως κατάστασις ταῖς ὑπερκοσμίοις δυνάμεσι πρέπουσα, ἡ ὑπέρχρονος, ἡ αἰωνία ἡ ἀΐδιος. *Homil.*, I, *in Hexaemeron*, n. 5, *P. G.*, t. XXIX, col. 13. Dieu avait créé dans ce lieu une lumière spirituelle, faite pour la félicité de ceux qui s'attachent au Seigneur, φῶς νοητὸν πρέπον τῇ μακαριότητι τῶν φιλούντων τὸν Κύριον, et il l'avait peuplé de natures intelligentes et invisibles, d'une légion d'anges et d'archanges qui en étaient l'ornement. D'autre part, il faut reconnaître que ce ciel supérieur est distinct du firmament, puisqu'il a été créé avant toutes choses.

La différence provient de leur nature et de leur destination, le firmament étant d'essence moins subtile que le ciel, στερεωτέρας φύσεως, et son rôle physique se reliant beaucoup plus étroitement au mouvement général de l'univers. Χρειάν ἐξαίρετον τῷ παντὶ παρεχόμενος. D'ailleurs, l'Écriture nous enseigne la pluralité des cieux et il n'y a rien là qui puisse heurter la raison des philosophes. L'agencement, qu'ils ont imaginé, des sept orbes où se meuvent les planètes, est-il plus simple à concevoir? *Ibid.*, n. 4, col. 59-60.

Sans se soucier d'atteindre à ces considérations plutôt métaphysiques, saint Cyrille de Jérusalem se contente de signaler la grandeur de la récompense, *Cat.*, XVIII, *de carnis resurrectione*, n. 4, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1021, et la parfaite sécurité dont les élus jouiront dans le ciel, *Cat.*, XXIII, *mystagogica*, V, col. 1121. Toutefois les premiers versets de la Genèse l'induisent à penser que le ciel, demeure des anges, est constitué par la matière aqueuse, ἀγγέλων ἐνδιαίτημα ὁ οὐρανὸς, ἀλλ᾽ ἐξ ὑδάτων οὐρανοί. C'est que l'eau surpasse en beauté tous les éléments : par elle nous est conférée la grâce du baptême; de même elle contribue à la gloire du ciel. *Cat.*, III, *de baptismo*, n. 5, col. 433. Il faut admettre aussi la pluralité des cieux; le troisième ciel, où saint Paul a été enlevé, s'identifie avec le paradis. *Cat.*, XIV, *de resurrectione*, n. 26, col. 860.

Les aspects poétiques du ciel trouvent en Cappadoce d'éloquents interprètes. Saint Grégoire de Nazianze exalte en traits brillants les splendeurs de la gloire et de la béatitude célestes. *Orat.*, VII, *in laudem Cæsarii fratris*, 17, 21, *P. G.*, t. XXXV, col. 776, 785. Mourir, c'est aller à son Seigneur et s'unir aux chœurs des anges. *Orat.*, VII, *in laudem sororis suæ Gorgoniæ*, 23, col. 816-817. Là, dans les délices du royaume éternel, nous jouirons parfaitement de la trinité des personnes divines. *Orat.*, XXIV, *in laudem sancti Cypriani*, 19, col. 1192. Le ciel est le séjour de la beauté : nous la contemplerons, nous la posséderons. *Orat.*, VII, *in laudem Cæsarii fratris*, 21, col. 782. L'intelligence ne peut saisir la grandeur des biens qui nous attendent, jusqu'à devenir les fils de la divinité, divinité nous-mêmes, οἷον γενέσθαι Θεοῦ, θεὸν αὐτὸν. *Ibid.*, 23, col. 785. Le ciel sera une fête perpétuelle, *Orat.*, XXIV, *in laudem sancti Cypriani*, n. 19, col. 1192, et notre grand bonheur sera de contempler la trinité des personnes divines. *Orat.*, XLIII, *in laudem Basilii magni*, *P. G.*, t. XXXVI, col. 605; cf. *Orat.*, XXXIX, *theologica*, III, n. 20, col. 102. La beauté du ciel devient aussi le thème préféré de saint Grégoire de Nysse. *Tract. in Psalmos*, c. VII, *P. G.*, t. XLIV, col. 453-456. Quels délices surtout de contempler Dieu, la lumière éternelle, et de s'asseoir à la table des anges! *Orat. in funere Pulcheriæ*, *P. G.*, t. XLVI, col. 870; cf. *Vita atque encomium S. Ephræm*, col. 848-849. Saint Jean Chrysostome ajoute à ces accents la note affectueuse et ardente de son âme : il trouve bien douce la mort qui réunit les âmes saintes au Christ, πρὸς τὸν Χριστὸν παραπέμπει. *Homil. de sanctis martyribus Bernice et Prosdoce*, n. 3, *P. G.*, t. L, col. 633. Le bonheur le plus intense sera de voir Dieu, *Homil.*, XXXII, *in Epist. ad Rom.*, n. 3, *P. G.*, t. LX, col. 679, c'est-à-dire de le connaître jusqu'à l'évidence et dans la perfection, ὅρασιν τὴν γνῶσιν λέγων τὴν σαφεστάτην καὶ ἀπηρτισμένην. *Homil.*, XXXIV, *in Epist. I ad Cor.*, n. 2, *P. G.*, t. LXI, col. 288; cf. *Homil.*, X, *in Epist. II ad Cor.*, n. 2, *P. G.*, t. LXI, col. 469. Et non seulement Dieu sera le révélateur de sa propre essence et de sa beauté, mais ce rayonnement des divines splendeurs deviendra pour les élus une parure de gloire incomparable. Tout sera joie, bonté, paix, amour. L'harmonie qui régnera dans les cœurs et qui réglera toutes les activités sera plus parfaite et plus douce que celle de la cithare. Suivant les affinités particulières s'établiront les groupements divers des élus, δῆμοι διάφοροι. Mais tout l'éclat du ciel lui viendra de la présence du divin roi. *In beatum Philogonium homil.*, VI, *P. G.*, t. XLVIII, col. 749; cf. *Ad Theodorum lapsum*, l. I, c. XI, *P. G.*, t. XLVIII, col. 292. Mêmes conceptions et mêmes certitudes chez saint Cyrille d'Alexandrie. La récompense est assurée, *Adversus anthropomorphistas*, c. XVI, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1105 : nous irons dans la cité d'en haut, nous mêler aux chœurs des anges, τοῖς τῶν ἁγίων ἀγγέλων συναυλίζεσθαι χόροις. *Expositio in Joannis Evangelium*, XI, col. 532. Au milieu de ces ineffables délices, la jouissance la plus haute est d'être avec le Christ et de contempler sa gloire, n. 12, *ibid.*, col. 568. Cf. Théodoret, *Comment. in Epist. ad Heb.*, c. XI, n. 39-40, *P. G.*, t. LXXXII, col. 769; *Hæret. fabul. compendium*, l. V, c. XX, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 567.

Sans modifier dans leur fond ces doctrines, les écrivains postérieurs, du VIe au XIe siècle, s'ingénient à dégager çà et là certains détails qui répondent mieux aux aspirations populaires ou à l'orientation propre de leur esprit. C'est ainsi que l'idée néoplatonicienne d'achèvement, de perfection idéale exerce une influence marquée sur l'enseignement eschatologique du pseudo-Denys. Notre bonheur, comme notre gloire, sera de mener au ciel une existence tout angélique, qui fera sortir de leurs limites naturelles nos facultés, ἀγγελοειδής, παντελὴς ζωή, πρᾶγμα τῇ παλαιότητι παρὰ φύσιν, mais pour nous ὑπὲρ φύσιν. *De divinis nominibus*, l. VI, c. II, *P. G.*, t. III, col. 852. Notre vie deviendra semblable à celle du Christ, χριστοειδής, elle sera divinisée, θεοειδής, et prendra quelque chose de l'immutabilité même de Dieu, ἄτρεπτος κατὰ τὴν θείαν ζωήν, ἀγήρως τελείωσις, *De cælesti hierarchia*, c. VII, col. 553-554, 560; elle brillera de toutes les splendeurs célestes, φωτιστική, φανοτική, col. 560-561. Cf. Stiglmayr, *Die Eschatologie des Pseudo-Dionysius*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1898, t. XXIII, p. 2-4. Pour André de Césarée, les justes attendent dans le sein d'Abraham l'heure de la récompense; mais rien ne peut faire soupçonner le radieux éclat du bonheur des élus dans la céleste Jérusalem. *Comment. in Apoc.*, c. XVII, *P. G.*, t. CVI, col. 272, 596. Dans l'éloge funèbre de l'archimandrite Eutychius, le prêtre Eustrate développe surtout la pensée de la vue de Dieu au ciel, dans la trinité des personnes. *Encomium S. Eutychii*, c. X, n. 91, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2378. Le panégyrique des martyrs composé par le diacre Constantin et lu partiellement au IIe concile œcuménique de Nicée, en 787, s'attache surtout à faire ressortir la bienheureuse familiarité qui unit tous les élus dans la communauté d'un même bonheur et d'une même gloire, dont la source est Dieu, ἐκ τοῦ τῆς νοητῆς πηγῆς ἀπαυγάσματος. *Laudatio omnium martyrum*, n. 36, 40, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 520, 525. André de Jérusalem souligne une joie spéciale des élus, celle de se trouver plus intimement présent, autant qu'il est possible de l'être, au regard même de Dieu. Θεὸν ὅσον ἐφικτὸν ὁρῶν καὶ ὁρώμενος. *Orat.*, XVIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1206; *Orat.*, XVI, col. 1170; cf. S. Jean Damascène, *De fide orthod.*, l. III, c. XXIX; l. IV, c. XXVII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1102, 1219; Naucratius, *Encyclica de obitu S. Theodori Studitæ*, *P. G.*, t. XCIX, col. 1833. Nicétas de Byzance se représente sainte Thècle comme

déifiée, près de la reine du ciel et à la droite du roi, jouissant par la claire vision et sans limites de l'unique beauté désirable. *Orat.*, XVI, *in laudem S. Theclæ*, *P. G.*, t. CV, col. 332.

c) *Église syrienne.* — Par l'abondance et la variété de ses descriptions, par le tour de sentiment profondément religieux qui pénètre partout l'exposé de la doctrine, la littérature syriaque mérite, dans l'étude des questions eschatologiques, une attention particulière. Conséquemment à sa théorie du sommeil des âmes, Aphraate diffère l'entrée dans la gloire pour les élus jusqu'au jour de la résurrection et du jugement universel, où les bons seront définitivement séparés des méchants. *Dem.*, VIII, *de resurrectione mortuorum*, 22, dans Graffin, *Patrologia syriaca*, Paris, 1894, t. I, p. 402. Mais alors le ciel nous accueillera dans toute la magnificence de ses gloires. C'est le séjour de la lumière, de la vie et de la grâce. Pour vêtement, nous aurons l'éclat de cette splendeur; pour nourriture, la divinité. L'air de ces régions sublimes sera infiniment doux et léger, comme il convient à des corps glorieusement ressuscités; de lui-même il émettra des rayons éclatants, splendides et charmants à voir. Sur les arbres merveilleux plantés par le Seigneur, un éternel printemps sèmera les fleurs, épanouira les fruits, sous un feuillage à jamais verdoyant. Cette demeure glorieuse est immense, sans démarcations d'aucune sorte, et ses habitants distingueront tout aussi bien les lointains objets que les plus proches. *Dem.*, XXII, *De morte et novissimis temporibus*, 12, p. 1014-1015. Mais tout ce qu'on peut dire du ciel n'en suggérera jamais l'idée : il est mieux de l'appeler simplement l'habitation de Dieu, le siège de la vie, le lieu de toutes les perfections, la patrie des saints, la demeure de notre inconfusible espoir, n. 13, col. 1019.

Saint Éphrem recule aussi jusqu'à la résurrection l'admission des saints dans le royaume du Père. En attendant, les âmes sont au ciel, non point dans la partie suprême de la gloire, mais dans l'Éden, dans le paradis. *In secundum adventum Domini nostri Jesu Christi*, dans les *Opera*, Rome, 1732, t. I, p. 167; *Carmina Nisibæna*, carm. LXXIII, édit. Bickell, Leipzig, 1866, p. 222-223. Il est difficile toutefois de déterminer exactement ce qui différencie ce séjour paradisiaque du ciel de l'éternelle gloire, s'il est vrai, comme l'a soutenu Bickell, *Carm. Nisib.*, prolegomena, p. 24, que la jouissance immédiate de la vue de Dieu soit impliquée par saint Éphrem dans sa conception du paradis. Il n'y a pas lieu de discuter ici les textes invoqués par Bickell à l'appui de son opinion et reproduits généralement par les théologiens pour disculper le saint docteur de toute déviation doctrinale dans la question concernant le délai de la vision béatifique. Voir INTUITIVE (VISION). Il suffit, au point de vue qui est le nôtre, que le ciel comprenne un jour le privilège souverain de la vision divine, *ut aliquando obtingat tuo potiri aspectu. Necrosima*, can. 65, dans *Opera*, Rome, 1746, t. VI, p. 333. A la fin des temps, les justes seront introduits par le Christ auprès du Père. *In secundum adventum Domini nostri Jesu Christi*, *ibid.*, t. I, p. 171. Mais déjà ils sont avec le Christ dont la vue les réjouit, *Necrosima*, can. 25, col. 273, mêlés aux chœurs des anges qui ont porté leur âme « dans le royaume d'Éden », au séjour de la lumière, can. 35, 83, p. 239, 291, 357. Une ineffable charité unit entre eux les saints. Ceux qui règnent déjà dans le ciel, viennent avec le Christ accueillir les nouveaux élus à leur entrée au paradis et les attendre, can. 10, p. 239; le père des croyants ouvre lui-même les portes du paradis. Can. 35, p. 291, trad. Bickell, *Carm. Nisib.*, proleg., p. 25. Les âmes font l'ornement du ciel : comme autant de perles radieuses, elles sont enchâssées toutes dans la couronne de Jésus-Christ. Can. 7, p. 234. Déjà les élus jouissent de la félicité suprême; ils recevront encore les illuminations de la céleste clarté. Can. 35, p. 225, 292; *Parænesis*, XXXV, LXIII, p. 487, 532; *In secundum adventum Domini*, t. I, p. 167-169.

2° *Hagiographie.* — L'Église primitive nous offre dans ses martyrs des témoins spécialement accrédités de sa croyance au ciel. La vénération avec laquelle étaient recueillies leurs dernières paroles et conservés leurs *Actes* ou *Passions*, trouve, en effet, sa parfaite et naturelle justification dans l'autorité que conféraient à leur témoignage la confession solennelle de leur foi et l'expression devant la mort de leur invincible espérance.

Les Actes du martyre de saint Polycarpe, écrits au lendemain de sa mort (23 février 155), nous montrent le saint vieillard, les yeux levés vers le ciel, ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανόν, et priant le Dieu des anges de le recevoir au nombre de ses martyrs. *Martyrium Polycarpi*, c. XIV, n. 1, Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, t. I, p. 298. Du ciel descend une voix qui l'encourage, φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ, c. IX, n. 1, *ibid.*, p. 290. Nous voyons aussi que les martyrs de Smyrne s'animaient dans leurs tourments à cette même pensée des biens ineffables que leur réservait Dieu dans l'au-delà, c. II, n. 3, *ibid.*, p. 284. La relation du martyre de saint Ignace est plus explicite encore. Par sa mort le saint voulait prendre en quelque sorte possession du ciel, ὡς οὐρανοῦ μὲν ἐπιλαμβάνεσθαι. *Acta martyrii*, c. IV, n. 1, *ibid.*, p. 158. Cf. Allard, *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, Paris, 1885, t. I, p. 116, 179. Il prie saint Polycarpe de l'aider à vaincre les fauves, afin qu'il lui soit donné de quitter plus tôt ce monde et de paraître devant le visage du Christ, ἵνα ...ἐμφανισθῇ τῷ προσώπῳ τοῦ Χριστοῦ, c. III, n. 2, *ibid.*, p. 258. Sa hâte est grande d'aller vers son Seigneur, σπουδὴ πρὸς Κύριον, c. IV, n. 2, *ibid.*, p. 260; ἵνα φθάσῃ πρὸς ὃν ἠγάπησεν Κύριον, c. V, n. 4, *ibid.*, p. 260. Après sa mort un chrétien le voit en songe aux côtés du Seigneur, παρεστῶτα τῷ Κυρίῳ, c. VII, n. 2, *ibid.*, p. 264. En termes d'une haute fermeté, saint Justin manifeste son espérance d'aller recevoir au ciel la récompense de son martyre. On lui demande s'il s'imagine aller au ciel. « Ce n'est pas une imagination, répond-il; je le sais et j'en suis convaincu. Οὐχ ὑπονοῶ, ἀλλ' ἐπίσταμαι καὶ πεπληροφόρημαι. *Acta martyrii Justini et sociorum*, n. 5, dans Otto, *Corpus apologetarum christianorum sæculi secundi*, Iéna, 1879, t. II *a*, p. 276.

Les martyrs de Lyon expriment bien haut leur désir d'aller au plus tôt vers le Christ, ἔσπευδον πρὸς Χριστόν; ils méritent de recevoir la couronne de l'immortalité, τὸν τῆς ἀφθαρσίας στέφανον. *Epist. Ecclesiarum Viennensis et Lugdunensis de martyrio S. Pothini episcopi*, dans Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. I, *P. G.*, t. XX, col. 409, 424. Blandine laisse éclater sa joie de pouvoir bientôt prendre part au repas nuptial, ὡς εἰς νυμφικὸν δεῖπνον κεκλημένη. *Ibid.*, col. 429. Même assurance et mêmes espérances chez les martyrs de Scilli. Cittinus, devant ses juges, invoque fièrement le Dieu qui est au ciel. Secunda reprend : « Et moi aussi je crois en mon Dieu et je veux être en lui, » *et volo in ipso esse. Acta proconsularia martyrum Scillitanorum*, c. II, III, dans Ruinart, *Acta primorum martyrum selecta et sincera*, Paris, 1689, p. 77-78. Speratus et ses autres compagnons rendent grâces à Dieu qui doit ce même jour les recevoir dans son ciel, *qui dignatur nos hodie martyres accipere in cælis*, c. III, *ibid.*, p. 78. Sainte Félicité montre à ses fils le ciel où les attend le Christ avec les saints. *Videte, filii, cælum et sursum adspicite, ibi vos expectat Christus cum sanctis suis. Passio sanctæ Felicitatis et septem filiorum ejus*, c. II, *ibid.*, p. 21. Le rapporteur ajoute que les saints martyrs se sont envolés dans les cieux où ils sont devenus les amis du Christ. *Ad præmia in cælis percipienda convolarunt... Christi amici facti sunt in regno cælorum*, c. IV, *ibid.*, p. 23. L'idée en quelque sorte populaire du ciel est nettement exposée dans la célèbre vision de Satur, qui rappelle par

bien des traits les descriptions imagées des apocryphes. Dans les hauteurs du ciel, du côté de l'Orient, le saint aperçoit un immense espace semblable à un jardin fleuri et embaumé. Les anges viennent le recevoir et le conduisent dans un temple dont les murailles paraissent construites de pure lumière. Au centre, sur un trône irradié de splendeurs, était assis le roi du monde, vieillard doux et bénissant, qui accueillit avec une bonté toute gracieuse ses élus et leur donna place parmi les chœurs des saints, au royaume de la béatitude et de la charité. Franchi de Cavalieri, *La Passio SS. Perpetuæ et Felicitatis*, n. 11, dans *Römische Quartalschrift für christl. Altertumskunde und für Kirchengeschichte*, Rome, 1896, p. 126-132; cf. Pillet, *Les martyrs d'Afrique*, Lille, 1885, p. 274-284. Sur le texte ἐξέλτοντες τὸν πρῶτον κόσμον du manuscrit de Jérusalem publié à Londres par Harris et Gifford, cf. Duchesne, *En quelle langue ont été écrits les Actes des saintes Perpétue et Félicité*, Paris, 1891, p. 12-13. Voir aussi la note d'Holstenius, sur la vision de sainte Perpétue, dans *Acta primor. martyr.*, de Ruinart, édit. d'Amsterdam, 1713, p. 94, 107.

Il est évident, d'après tous ces témoignages, que les premiers martyrs considéraient le ciel comme un séjour ultra-terrestre et le lieu de la récompense. Cette pensée est d'ailleurs exprimée directement dans la *Passion* des saints Montan et Lucius. Un de leurs frères, Victor, favorisé d'une vision divine, interroge le Seigneur sur la vie future et demande où est le paradis. « Il est hors du monde, répond le Seigneur. *Cui ille ait : Extra mundum est.* — Je voudrais le voir. — Mais où sera ta foi? » *Passio SS. Montani, Lucii et aliorum martyrum africanorum*, c. VII, dans Ruinart, *ibid.*, p. 237. Le caractère dogmatique du sujet, dans ces quelques mots, est nettement mis en lumière. De plus, tous les traits distinctifs généralement attribués par la tradition catholique au séjour des bienheureux se trouvent reproduits, sous des formes qui trahissent leur commune origine, dans ces antiques documents. Le ciel est avant tout le lieu où les élus seront réunis à Dieu et au Christ. « Qu'importe le genre de mort, répond Épipode à ses juges, pourvu que l'âme monte au ciel auprès de celui qui l'a créée! » *Dum modo anima cælis invecta ad suum revertatur auctorem.* Alexandre fait une réponse analogue. *Passio SS. Epipodii et Alexandri*, c. VI, IX, *ibid.*, p. 65-66. Les saints Montan et Lucius n'ont qu'un désir, celui d'aller au Christ dans le royaume. *Quæ ad Christum et ad regnum ducant faciamus. Passio SS. Montani et Lucii*, c. XI, *ibid.*, p. 237. Des saints Fructuose, Augure et Euloge, il est dit dans leurs Actes qu'ils ont mérité une belle habitation dans les cieux et qu'ils se tiennent à la droite du Christ. *Meruerunt dignam habitationem in cælis, ad dexteram Christi stantes. Acta SS. martyrum Fructuosi episcopi, Augurii et Eulogii diaconorum*, c. VII, *ibid.*, p. 223. C'est la conviction de sainte Symphorose que son mari Getulius et son frère Amatius, martyrs de leur foi, vivent au milieu des anges avec le Sauveur, *inter angelos, cum æterno rege. Passio sanctæ Symphorosæ et septem filiorum ejus*, c. I, *ibid.*, p. 19. Le ciel est la patrie commune, édifiée avec les mérites des saints, *patria sempiterna, quæ meritis est constructa sanctorum. Passio SS. Epipodii et Alexandri*, c. I, *ibid.*, p. 62; Eusèbe, *De martyribus Palestinæ*, c. XI, *P. G.*, t. XX, col. 1504. Il est représenté comme le séjour de la gloire. *Passio sanctæ Symphorosæ*, c. I, dans Ruinart, *ibid.*, p. 19. C'est un royaume où les martyrs portent la couronne. *Passio SS. Pionii et sociorum ejus*, c. XXII, *ibid.*, p. 137; *Acta SS. martyr. Fructuosi episc., Augurii et Eulogii*, c. V, *ibid.*, p. 223; Eusèbe, *Acta passionis S. Pamphili et sociorum*, *P. G.*, t. XX, col. 1456. L'expression : *martyrio coronatus* est la formule consacrée dans le *Liber pontificalis*, pour désigner le martyre. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, Paris, 1886, p. 118, 122, 126. En même temps, le ciel apparaît comme le lieu du repos et de la paix. *Suscepit autem Dominus martyres suos in pace. Acta SS. mart. Fructuosi episc.*, etc., c. VII, Ruinart, *ibid.*, p. 123. Il est aussi le lieu de la lumière. *Festinavit ad lucem*, est-il dit du martyr Pionius. *Passio SS. Pionii et soc. ejus mart.*, c. XXII, *ibid.*, p. 137. Au ciel, plus encore que sur la terre, se trouve la vie, la vraie vie, et c'est à cette pensée que recourt la mère de Symphorien pour exhorter, du haut des remparts d'Autun, son vaillant fils au martyr. *Hodie, nate, ad supernam vitam felici commutatione migrabis. Acta sancti Symphoriani martyris*, c. VII, *ibid.*, p. 72. Enfin à l'idée du ciel s'attache étroitement l'idée de béatitude, *Acta SS. mart. Fructuosi*, etc., c. III, *ibid.*, p. 266, et ce qui fait la valeur de tous ces biens, c'est qu'ils sont éternels. Symphorose met une particulière insistance à relever, devant Hadrien, ce caractère d'infinie durée. *Gloriam sempiternam (possident); cum æterno rege vita æterna fruuntur in cælis. Passio sanctæ Symphorosæ*, etc., c. I, *ibid.*, p. 19; cf. *Passio S. Heliconidis*, n. 20, *Acta sanctorum*, t. VI maii, p. 743.

Les mêmes données se remarquent plus tard dans les martyrologes qui ont remplacé les Actes des martyrs, dont ils sont en quelque sorte le résumé et dont, parfois, ils reproduisent textuellement les paroles. Dans le martyrologe dit du Vénérable Bède, comme dans les recueils similaires d'Usuard, *P. L.*, t. CXXIII, col. 599 sq., ou de saint Adon, *P. L.*, t. CXXIII, col. 201 sq., il serait intéressant de relever le choix varié de clausules ou d'expressions qui servent à caractériser, à des titres divers, l'entrée des saints au ciel. Saint Dizier est allé vers le Seigneur, *migravit ad Dominum*. S. Bede, *Martyrologium*, *P. L.*, t. XCIV, col. 923. Sainte Pélagie est parvenue heureusement à la vie éternelle, *ad vitam æternam feliciter migravit. Ibid.*, col. 1074. D'autres, comme les martyrs Martien et Satyrien, exhalent en présence des anges leur sainte âme qui arrive au royaume des cieux. *Ibid.*, col. 1075. L'âme de saint Paul, premier ermite, a été portée par les anges dans le ciel, parmi les chœurs des apôtres et des prophètes. *Ibid.*, col. 807. Les saints Fructuose, Augure et Euloge montent au ciel, portant des couronnes. *Ibid.*, col. 819. Le Ménologe grec, publié au Xe siècle par ordre de l'empereur Basile Porphyrogénète, reproduit avec la même fidélité les traditionnels enseignements et jusqu'aux expressions des premiers âges. Saint Isoïs le Grand monte vers le Dieu qu'il désirait posséder, πρὸς Θεόν, ὅν ἐπεθύμησε, χαίρων ἐξεδήμησεν. *Menolog.*, part. III, julius, *P. G.*, t. CXVII, col. 525. Saint Cyrille d'Alexandrie se rend vers le Christ pour recevoir la vie éternelle, πρὸς Κύριον ἐξεδήμησεν, ἀπολαβὼν τὴν αἰώνιον ζωήν. *Ibid.*, col. 265. L'âme du saint martyr Aristion, évêque d'Alexandrie, va se réjouir dans le ciel avec les saints, ἀνελθοῦσα ἐν οὐρανοῖς μετὰ των ἁγίων εὐφραίνεται. *Ibid.*, col. 28. Saint Porphyre reçoit la félicité éternelle, τὴν αἰώνιον ἀπόλαυσιν. *Ibid.*, col. 52; cf. *De sancto Cyriaco abbate vita*, c. I, n. 1, 2, *Acta sanctorum*, t. VIII septembris, p. 147; Jean, diacre de Constantinople, *Vita sancti Josephi hymnographi*, c. XL, *P. G.*, t. XCVI, col. 1238.

Quelle que soit la diversité des Églises, l'hagiographie primitive ne laisse pas de reproduire partout, avec une surprenante unanimité, cette conception fondamentale du ciel. Même pour les détails, si l'expression parfois se modifie et se nuance conformément au génie des langues ou des races, l'idée reste bien universellement la même, et l'on ne peut méconnaître l'origine commune, le fond identique de ces divers enseignements. Les Actes des martyrs de l'Église copte sont remplis de la pensée du ciel. Jésus-Christ, « le bon Sauveur, » vient consoler lui-même ses fidèles témoins et leur donner l'assurance que « leur maison est bâtie » dans la Jérusalem céleste, dans la cité de tous les justes. *Martyre de saint Eusèbe*,

publié par Hyvernat, *Les Actes des martyrs de l'Égypte*, Rome, 1886-1887, p. 10. Raphaël emporte l'âme du saint dans les cieux, au séjour de la gloire. *Ibid.*, p. 38. Le ciel est la région de la lumière, *Martyre de saint Apater et d'Iraï sa sœur, ibid.*, p. 103, la demeure de Jésus et des saints anges. *Martyre de saint Macaire d'Antioche, ibid.*, p. 54. Dans les fragments qui nous sont parvenus des *Vies de Pakhôme et Théodore*, nous voyons saint Pakhôme demander à Dieu qu'il déchire, à l'heure de sa mort, le manuscrit de ses péchés, qu'il lui donne, en échange des biens de la terre, les biens célestes, le centuple promis dans la Jérusalem céleste, et qu'il inscrive son nom au livre de vie, afin qu'il se réjouisse avec tous les saints. Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe et Ve siècles*, dans les *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, Paris, 1888, t. IV, p. 607-608. De saint Abraham, il est dit : « Certes, ses services sont dans les cieux près de ses pères et de celui qu'il a aimé, le Christ. » *Fragments de la Vie d'Abraham, ibid.*, p. 753. Saint Schnoudi voit venir à sa rencontre le Christ avec les anges et s'entr'ouvrir les portes des cieux. *Vie arabe de Schnoudi, ibid.*, p. 474. La *Vie copte de Schnoudi* ajoute ces paroles : « La paix soit avec toi, ô Schnoudi, le compagnon de Dieu et le bien-aimé du Christ, ô toi qui as reçu la couronne de lumière. » *Ibid.*, p. 90-91. Le ciel est aussi représenté comme le lieu du repos « dans le sein de nos anciens pères Abraham, Isaac et Jacob » et comme le paradis de la joie. *Panégyrique de saint Macaire de Tkôou, ibid.*, p. 162.

L'ensemble de ces données se retrouve sous des termes analogues dans la littérature syriaque. Aux martyrs, le ciel réserve la vie et les gloires du triomphe. *Certamen plurimorum martyrum et Azadis regis eunuchi*, dans Assémani, *Acta SS. martyrum orientalium et occidentalium*, Rome, 1748, t. I, p. 49-50. Devant le préfet qui l'interroge, la vierge Tharba répond que son frère jouit déjà de la vie éternelle dans le royaume des cieux et qu'elle partagera bientôt avec lui le souverain repos. *Martyrium SS. Tharbæ virginis ejusque sororis, ibid.*, p. 56; cf. *Martyrium SS. Narsetis episcopi et Josephi, ibid.*, p. 99. Ailleurs une bonne chrétienne encourage les confesseurs de la foi et leur représente qu'ils ne tarderont pas à être réunis à Dieu et aux saints du ciel. *Acta SS. martyrum viginti, ibid.*, p. 108. *Martyrium SS. Theclæ, Mariæ, Marthæ, Mariæ et Annæ virginum, ibid.*, p. 127. Le saint évêque Barbarascemini fait entendre au roi Sapor que les chrétiens égorgés par son ordre possèdent le souverain bonheur : ils sont au paradis, dans un lieu de délices, en compagnie des saints. Ce sont eux les vrais rois. *Martyrium SS. Barbascemini, Seleuciæ et Ctesiphontis episcopi et XVI sociorum, ibid.*, p. 117.

3° *Épigraphie.* — Sur toutes les pierres sépulcrales des catacombes et des premiers cimetières chrétiens est inscrit le dogme de la vie future et des récompenses célestes. Il est naturel qu'après avoir été la grande inspiratrice de leur vie, cette pensée ait encore suivi les fidèles jusque dans la tombe, comme le résumé heureux de toutes leurs aspirations et la suprême consolation de leurs proches. Et non seulement ce bref et expressif langage des inscriptions funéraires reproduit partout l'affirmation dogmatique du ciel; mais il est remarquable que dès les premiers jours il l'interprète dans tous les détails avec cette richesse d'aperçus qui caractérise, à l'encontre du nihilisme ou de la survie fantômatique des païens, la croyance chrétienne à l'au-delà.

Les inscriptions chrétiennes de l'époque la plus reculée sont très simples et se bornent aux données essentielles, attestant que le défunt est réuni à Dieu, au Christ, et qu'il vit dans la paix, ou formulant un vœu analogue. *In Deo. In X°. In pace.* ΕΝ ΙΡΗΝΕ. Au IIIe siècle, les formules succédèrent aux acclamations. Une inscription de la voie Lavicane, la plus ancienne dont on ait pu fixer la date, et qui remonte à l'année 217, représente le ciel comme le séjour des âmes saintes auprès de Dieu, *Receptus ad Deum.* De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, Rome, 1861, t. I, n. 5, p. 9. Sur un sarcophage des cryptes vaticanes, se lit la même pensée : *Iit ad Deum. Ibid.*, n. 141, p. 180. De même, sur une inscription du musée de Latran : *Accepta apud Deum. Ibid.*, n. 677, p. 293. La réunion avec le Christ est mentionnée fréquemment, d'abord dans une formule du cimetière de Calixte, de l'année 268 ou 269 : *Benemerenti in X°, ibid.*, n. 10, p. 16; puis dans une inscription grecque du cimetière de Domitille : ΖΗCΑΙC ΕΝ Χω, et dans plusieurs inscriptions du cimetière de Sainte-Agnès : *X° gaudet in aula*, ou du musée du Latran : *Semus te in X°. Ibid.*, n. 317, p. 141; Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, Paris, 1889, t. I, p. 188. Le défunt est accueilli par les anges, *accersitus ab angelis*, sur une inscription de la voie Appienne de l'année 310. De Rossi, *op. cit.*, n. 31, p. 31. Il vit au milieu des saints, dans la société des saints, dans la demeure des saints. *Vibas inter sanctis :* inscription du cimetière de Calixte, année 268 ou 279; *Spiritus sociatus sanctis :* marbre du musée de Latran; *Intra limina sanctorum :* au musée Borghèse; Ζήσαις μετὰ τῶν ἁγίων : inscription du cimetière de Calépode. *Ibid.*, n. 10, p. 16; n. 159, p. 88; n. 319, p. 142; n. 402, p. 176.

Maintes fois, dans le langage épigraphique, le ciel apparaît comme le lieu du rafraîchissement, *refrigerium.* Cette expression, qui a donné lieu à des interprétations fort diverses, est rendue saisissable par l'allusion au purgatoire qu'elle implique et dont les Actes de sainte Perpétue fournissent vraisemblablement l'explication. La sainte aperçoit en songe son jeune frère Dinocrate, mort depuis quelques jours, essayant vainement de s'approcher d'une fontaine pour étancher sa soif. Devinant qu'il se trouve en un lieu de souffrance, elle intercède pour lui et le voit bientôt, éblouissant de lumière, atteindre la source et se désaltérer. *Vidi... Dinocratem refrigerantem. Passio SS. martyrum Perpetuæ et Felicitatis*, c. II, n. 3-4, *P. L.*, t. III, col. 35-37. Le mot *refrigerium* n'exclut pas pour autant l'idée de réconfort. Les agapes servaient ainsi à réconforter les miséreux. *Inopes quosque refrigerio isto juvamus.* Tertullien, *Apolog.*, c. XXXIX, *P. L.*, t. I, col. 475. Elles étaient aussi un soutien physique pour les martyrs dans leur cachot. C'est en ce sens complexe qu'il faut entendre les inscriptions qui souhaitent au défunt le « lieu du rafraîchissement ». *In refrigerium :* cimetière de Saint-Hermès. Marucchi, *op. cit.*, p. 193. *Privata dulcis in refrigerio. Refrigera cum spiritu sancto.* Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1899, p. 690-691; cf. De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, Rome, 1863, p. 2-3. *In refrigerio anima tua, Victorine. Secunda, esto in refrigerio.* Kraus, *Real Encyclopädie der christl. Alterthümer*, Fribourg-en-Brisgau, 1886, t. II, col. 684. *Bono ispirito Mariani Deus refrigeret :* inscription de Philippeville (Afrique). *Corpus inscript. latin.*, t. VIII, p. 819; cf. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule, antérieures au VIIIe siècle*, Paris, 1865, t. II, p. 305; Wolter, *Die römischen Katakomben und ihre Bedentund für kathol. Lehre von der Kirche*, Francfort, 1866, p. 27.

Comme dans les Actes des martyrs ou les écrits des Pères, le ciel est encore dans les formules épigraphiques un lieu de lumière et de splendeurs. *Splendore cum lumine claro :* inscription de l'année 363, au musée de Latran. De Rossi, *Inscriptiones*, t. I, n. 159, p. 88. *In Christum credens præmia lucis habet :* même époque. Kaufmann, *Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike und Urchristentums*, Mayence, 1900, p. 65. *Hic*

dormit Severianus cujus spiritus in luce Domini susceptus est : inscription de l'année 397. Kaufmann, *ibid.*, p. 66. Dans la célèbre inscription de Pectorius, le Christ est la lumière des trépassés, φῶς τὸ θανόντων. Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 8; cf. Kraus, *op. cit.*, t. I, p. 524; Wilpert, *Ein Cyclus christologischer Gemälde aus der Katakombe der heilig. Petrus und Marcellinus*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 17. Une inscription funéraire égyptienne qui date de 344 et qui provient sans doute d'Antinoe, exprime cette supplication : « Vous, Dieu des esprits et de toute chair, vous qui avez aboli la mort, foulé l'enfer et donné la vie au monde, faites reposer mon âme dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, dans le lieu de la lumière, dans le lieu du rafraîchissement, ἐν τόπῳ φωτεινῷ, ἐν τόπῳ ἀναψύξεως, où il n'y a ni douleur, ni chagrin, ni soupir. » *Bulletin de l'Institut égyptien d'Alexandrie,* 1875, n. 13, p. 101-105; cf. Dumont, *Mélanges d'archéologie et d'épigraphie,* Paris, 1892, p. 582-584.

Séjour de paix aussi : *Felix sanctæ fidei, vocatus it in pace:* inscription de l'année 369, trouvée dans le *sacrarium* de la basilique du Vatican. De Rossi, *Inscriptiones*, t. I, n. 211, p. 108. *Æterna in requie felicitatis pausam habebis :* inscription de la villa Albani, datée de 380. *Ibid.*, n. 288, p. 133. *In aurea cælistis quieta :* musée du Vatican. *Ibid.*, n. 425, p. 185. *In pace et in refrigerium :* inscription du cimetière de Saint-Hermes. Marucchi, *op. cit.*, t. I, p. 193. ΙΡΗΝΙ COI EN OUPANΩ. Kraus, *op. cit.*, t. II, col. 302; cf. De Rossi, *Bullettino,* 1886, p. 129.

Plusieurs des inscriptions précédemment citées expriment l'idée de béatitude. D'autres relèvent le caractère d'éternel séjour inclus dans la conception religieuse du ciel. *Hæc domus æterna in qua requiescent.* De Rossi, *Inscriptiones*, t. I, n. 354, p. 155. *Æterna tibi lux, Timothea, in X°.* Kraus, *op. cit.*, t. II, p. 302. *Æterna domus in qua nunc ipsa secura quiescis :* inscription de l'an 363. Kaufmann, *op. cit.*, p. 65. Une inscription du IVe siècle, De Rossi, *Inscriptiones,* t. I, n. 317, p. 141, développe poétiquement une pensée analogue :

> Per eximios paradisi regnat odores
> Tempore continuo vernant ubi gramina rivis.

Enfin l'idée de l'étroite charité qui unit les élus et qui les accueille à leur entrée dans les cieux se trouve signalée dans plusieurs inscriptions. *Quæ recepta cælo meruit occurrere X° :* inscription trouvée dans un hypogée de la basilique de Sainte-Praxède. De Rossi, *Inscriptiones,* t. I, n. 745, p. 325. Certains marbres épigraphiques font allusion au chœur des vierges recevant une jeune fille au ciel. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule, antérieures au VIIIe siècle,* Paris, 1865, t. II, p. 539.

Que le ciel ainsi caractérisé sous ses multiples aspects soit représenté dans l'épigraphie chrétienne, comme un séjour ultra-terrestre, à peine est-il besoin de le faire remarquer. L'âme des justes est au ciel, dans les hauteurs du ciel, au delà des astres. *Qui gaudet in astris :* inscription de l'an 381, du cimetière de Sainte-Agnès sur la voie Nomentane. De Rossi, *Inscriptiones,* t. I, n. 303, p. 137. *Membra dedit terris ut redderet astris vitam cælo natus :* inscription datée de 386. De Rossi, *ibid.*, n. 361, p. 159. Une autre inscription versifiée découverte au couvent de Saint-Paul sur la voie d'Ostie, et qui remonte à l'année 385 ou 392, exprime, en la renforçant encore, la même pensée :

> Non tamen hæc tristes habitat post limina sedes
> Proxima sed Christo sidera celsa tenet.

De Rossi, *ibid.*, n. 566, p. 240; Kraus, *op. cit.*, t. I, col. 652; cf. Wilpert, *Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche,* Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 48-49; Leclercq, *Mélanges d'épigraphie chrétienne,* dans la *Revue bénédictine,* 1905, p. 437-457.

4° *Iconographie.* — Au sobre langage des inscriptions on opposerait vainement la richesse des moyens d'expression propres aux arts plastiques pour attribuer à l'iconographie un avantage marqué, au point de vue strictement dogmatique de la question du ciel, sur l'épigraphie chrétienne. Dans les sculptures des sarcophages et dans les fresques des catacombes, dans les verres à fond d'or et dans les mosaïques, la foi au séjour des élus se retrouve, symbolisée de mille façons ingénieuses ou naïves, simples ou grandioses ; mais on ne peut relever un seul trait nouveau, un seul caractère inédit qui vienne se surajouter aux données théologiques déjà recueillies et contribuer pour une part originale au développement de l'idée traditionnelle. Il faut en conclure que la doctrine de l'Église sur le ciel était fixée dès le IIe siècle immuablement et qu'elle était partout transmise sous des formes en quelque sorte hiératiques, destinées à contenir la fantaisie de l'artiste et à rendre saisissable à tous l'expression de la même et absolue vérité. Les monuments iconographiques n'en constituent pas moins une source d'informations précieuses, qui offre à l'histoire du dogme une confirmation authentique, en même temps qu'une interprétation particulièrement attachante de la croyance primitive.

Le vol de la colombe est l'emblème le plus fréquemment usité pour figurer l'entrée de l'âme innocente au ciel. Parfois ce symbole est accompagné des mots : *Spiritus tuus,* ou encore : *In pace.* Marucchi, *op. cit.*, t. I, p. 163, 276. L'orante entourée de colombes est une image de l'âme en possession du séjour divin. Kaufmann, *op. cit.*, p. 108-123. Il est évident que le ciel était conçu comme un séjour ultra-terrestre. On retrouve souvent la représentation du ciel étoilé, comme dans le célèbre hypogée des Acilii, qui en offre un bel exemple, et cette manière de figurer le ciel s'est conservée jusqu'au IVe siècle. D'autres monuments comme le sarcophage de Junius Bassus ou le tombeau du Vatican reproduit par Bottari, *Sculture e pitture sacre estratte da cimiteri di Roma,* Rome, 1737, t. I, pl. XV, XXXIII, représentent le ciel sous la forme d'une draperie flottante tenue par un vieillard ou par une main de femme. Audessus apparaît Jésus au milieu des docteurs, emblème de la sagesse increée. C'est la traduction directe de la parole des prophètes ou du psalmiste : Il a étendu les cieux comme un voile, comme un pavillon. Ps. CIII, 3. L'image du paradis, du jardin de délices, avec ses arbres ornés d'un feuillage toujours vert et de fleurs toujours fraîches, exprime la pensée de l'infini bonheur toujours renouvelé. Le fond des coupes offre souvent cet emblème, que l'on voit également sur plusieurs mosaïques des basiliques romaines. Sur les peintures murales des catacombes, comme dans un cubiculum des cryptes de Lucine ou au cimetière de Saint-Calixte, les fidèles sont représentés à l'ombre de ces beaux arbres, au milieu de ces fleurs, soit au naturel, soit sous la figure emblématique de la colombe ou d'un autre oiseau. Partout l'aspect de la joie, l'épanouissement de la félicité. De Rossi, *Roma sotterranea,* Rome, 1864, t. I, p. 323, tav. XII; Rome, 1877, t. III, tav. I-III. Ces oiseaux symbolisent en même temps l'éternité. Tantôt c'est le phénix, avec l'idée qu'il évoquait du perpétuel rajeunissement, tantôt et plus anciennement, le paon, dont la chair était regardée par les anciens comme incorruptible. On en trouve un exemple remarquable sur une fresque du cimetière *de' Cinque Santi.* Le paon tient parfois la couronne. Kraus, *op. cit.*, t. II, col. 622-624, 615-616; De Rossi, *Rom. sotterr.*, t. II, tav. XXVIII; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana nei primi otto secoli,* Rome, 1873-1881, t. II, p. 35, tav. XXX; p. 98, tav. LXXXVIII, CIV; Bottari, *op. cit.*, t. I, p. 52, tav. XV.

L'image du Bon Pasteur avec ses brebis rend à souhait le caractère intime des liens qui unissent les élus

à Jésus-Christ. Kaufmann, *op. cit.*, p. 124-140; Garrucci, *op. cit.*, t. II, tav. XXI. Le Christ apparaît aussi environné de ses anges, et il en est de même de Marie, la reine des cieux. Cf. Stuhlfauth, *Die Engel in der altchristlichen Kunst*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, dans *Archæologische Studien zum christlichen Altertum und Mittelalter* de J. Ficker, fasc. 3, p. 203 sq.

Sous le symbole de la vigne se dégage l'idée de la terre promise, de la patrie céleste, comme sous la figure d'une maison dont l'entrée est en vedette se traduit la pensée de la commune demeure des saints. Sur une fresque du cimetière de Cyriaque se dessine la silhouette d'un martyr qui soulève doucement le rideau de la porte. Un fragment d'inscription au musée de Latran laisse entrevoir dans l'intérieur un profil de colonnes. Marucchi, *op. cit.*, t. I, p. 307-308. Ce séjour apparaît nettement comme le lieu du rafraichissement, suivant le sens consacré de ce mot et sous l'image du festin qui exprime ordinairement cette idée. Aux saints martyrs de Numidie, Jacques, Marien et leurs compagnons, apparaît Agapius assis à un joyeux festin. « Réjouissez-vous grandement, leur dit un jeune martyr de la veille, couronné de roses et tenant la palme ; demain vous serez avec nous les convives du festin. » *Passio SS. Jacobi, Mariani et aliorum plurimorum martyrum in Numidia*, c. XI, dans Ruinart, *op. cit.*, p. 230. Sur les parois des cryptes et des chambres sépulcrales des catacombes romaines, ce sujet est maintes fois reproduit par les fresques. Aringhi, *Roma subterranea novissima*, Rome, 1651, t. I, p. 77, 83. On trouve aussi le vase comme symbole simplifié du rafraichissement de l'âme au paradis. Il rappelle ainsi les acclamations si souvent répétées par les inscriptions : *In refrigerio. Deus refrigeret.* Marucchi, *op. cit.*, t. I, p. 163, 276. Il était plus difficile à la peinture de représenter le ciel comme le séjour de la lumière. Des lampes ardentes traduisent parfois cette idée. Sur une mosaïque découverte à Tabarca et décrite par le P. Delattre, une chrétienne nommée Crescoma est conduite par des colombes vers un jardin céleste où des torches allumées brillent parmi les arbustes et les fleurs. Cette représentation s'inspire évidemment de la vision de Satur. *Bulletin des antiquités africaines*, 1885, t. III, p. 7-10. Le ciel, demeure de la paix, est figuré par la colombe au repos sur une branche fleurie et tenant dans son bec le rameau d'olivier. Le monogramme du Christ l'accompagne fréquemment. Parfois c'est une figure extatique qui apparaît à côté de la légende : *In pace*. Martigny, *op. cit.*, p. 188; Kraus, *op. cit.*, t. II, col. 820. La gloire est manifestée à son tour dans les riches vêtements et les parures précieuses, colliers, bracelets, anneaux, dont sont ornés les saints, surtout les vierges admises aux noces de l'agneau. Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri de SS. martyri ed antichi christiani di Roma*, Rome, 1720, p. 194, tav. III. Enfin la charité qui unit les bienheureux et la commune joie qui accueille au ciel les élus se trouvent gracieusement exprimées dans un arcosolium découvert au cimetière de Cyriaque, dans une fresque du cimetière de Domitille et sur d'autres monuments iconographiques. Une orante apparaît debout entre deux personnages qui l'accueillent avec une bonté souriante et qui écartent devant elle une élégante tenture pour l'introduire au séjour de l'éternelle gloire. Martigny, *op. cit.*, p. 575; De Rossi, *Bullettino di arch. crist.*, 1863, p. 76; Garrucci, *op. cit.*, t. II, p. 147, tav. CLXXX.

5° *Liturgie.* — Dans le langage religieux de l'Église, fixé dans ses livres de prières, reparaissent avec plus de précision encore les mêmes données traditionnelles, cette fois comme l'expression authentique et officielle de la croyance catholique.

1. *Liturgie romaine.* — Les expressions consacrées par le Missel ou le Rituel romains, dans leur rédaction actuelle, pour désigner le ciel et les différents biens qui s'y rattachent, sont très voisines, quand elles ne les reproduisent pas exactement, de celles qui figurent dans les plus anciens documents de la liturgie latine, dans le *Missel gothique* comme dans les sacramentaires grégorien, gélasien ou léonien, attestant par là que non seulement les doctrines étaient fixées dès la première heure, mais les formules mêmes qui les expriment. L'Église demande qu'il soit donné aux fidèles de parvenir au royaume des cieux, dans la demeure céleste, *in cælesti regno, in cælesti sede. Missale romanum, Orationes pro defuncto episcopo, pro defuncto sacerdote,* à la messe des morts. *Cælestia regna conscendere. Missale gothicum*, collecte de la *Missa prima die sanctum Paschæ*. Muratori, *Liturgia romana vetus*, Venise, 1748, t. II, col. 595. *In cælesti sede. Sacramentarium leonianum, Oratio super defunctos*, dans Muratori, *ibid.*, col. 454. *In cælo vivere. Sacramentarium Gelasianum*, LXIII, *Orat. et preces in Ascensa Domini*, Muratori, *ibid.*, col. 588. Il faut remarquer toutefois que, sous cette désignation directe, la mention du ciel est relativement rare dans les textes liturgiques primitifs. Mais on ne peut se méprendre sur la pensée. Le ciel est décrit comme le séjour de l'éternelle béatitude, *in æterna beatitudine, ad perpetuæ beatitudinis consortium*, des joies futures qui font tressaillir, *in sede gloriosa semper exsultet. Missale rom., Orat. pro defuncto sacerdote* à la messe des défunts, *Breviarium rom., Officium defunctorum*, oraison de vêpres. *Futura gaudia comprehendant; ad summa bona pervenire; in sede gloriosa semper exsultet. Sacram. leon., ibid.*, col. 293, 298, 454. *Ad societatem cælestium gaudiorum. Sacram. gelas.*, XVIII, *ibid.*, col. 582. Dans une prière liturgique composée à l'époque des persécutions et publiée par Bone en 1850, il est fait mention des joies de la béatitude. *Defunctorum fidelium animæ quæ beatitudinem gaudent.* Marucchi, *op. cit.*, t. I, p. 196.

Au canon de la messe, le *Memento* des morts désigne le ciel comme le lieu du rafraichissement, de la lumière et de la paix, *in loco refrigerii, lucis et pacis,* et l'oraison de la messe des défunts, *in anniversario die,* accentue et précise cette pensée en implorant pour les trépassés le lieu du rafraichissement, la félicité du repos et la clarté de la lumière. Le *Memento* des défunts fait défaut dans quelques anciens exemplaires du canon, par exemple dans le sacramentaire gélasien. Cette lacune s'explique assez naturellement par ce fait que les diptyques des morts, auxquels cette formule servait de cadre, se lisaient sur un texte à part, rouleau spécial ou tablettes. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1898, p. 174. Le *Missale gothicum*, à la messe dominicale, *Post nomina*, Muratori, *ibid.*, t. II, col. 646, reproduit les mêmes expressions, que l'on retrouve fréquemment dans d'autres prières. *Locum lucidum, locum refrigerii et quietis. Sacram. gelas.*, XLI, *Oratio post obitum hominis*, Muratori, *ibid.*, t. I, col. 742. *Quietis ac lucis æternæ beatitudinem. Sacramentarium Gregorianum, ibid.*, t. II, col. 214.

L'Église semble insister avec prédilection sur la vie affective qui est celle des élus et qui constitue l'une des grandes joies du ciel. *Da nobis in æterna beatitudine de eorum societate gaudere. Missale rom.*, oraison du commun des martyrs. *Cum omnibus sanctis tuis ad perpetuæ beatitudinis consortium pervenire concedas. Ibid.*, oraison de la messe des morts. *Perpetua sanctorum tuorum societate lætetur. Sacram. leon., Commemoratio sancti Silvestri,* Muratori, *op. cit.*, t. I, col. 454; cf. *Sacram. gregor., Orat. in agenda mortuorum, ibid.*, t. II, col. 214. Les prières liturgiques n'omettent pas d'attirer l'attention sur le bonheur spécial qu'auront les saints à retrouver leurs parents et leurs proches. *Meque eos in æternæ claritatis gaudio fac videre. Meque cum illis felicitati sanctorum conjunge. Missale rom.*, à la messe des défunts, oraison et secrète *pro patre et*

matre sacerdotis. Les anges contribuent aussi, par leur société, à la joie des bienheureux et l'Église demande qu'ils viennent chercher eux-mêmes l'âme du défunt et qu'ils la conduisent à la porte du paradis. *Jubeas eam a sanctis angelis suscipi et ad patriam paradisi perduci. Missale rom., Oratio in die obitus seu depositionis defuncti.* L'offertoire de la messe des morts exprime une pensée analogue. Cf. *Sacram. gelas.*, XCI, *Oratio post obitum hominis*, Muratori, *op. cit.*, t. I, col. 748. Le bonheur d'être réuni à Jésus-Christ et de jouir de la claire vue de Dieu est mentionné fréquemment, comme la substance même de la béatitude céleste. Il est naturel que cette pensée se manifeste plus spécialement dans les prières avant la communion. *Et a te nunquam separari permittas. Missale rom.* Le *Missale gothicum* représente le Christ entouré de toutes les phalanges des élus. *Christus stipatus agminibus. Missa prima die sanctum Paschæ*, Muratori, *op. cit.*, t. II, col. 598. Cette union mystique entre le chef et les membres dans la gloire du ciel est bien mise en relief par le sacramentaire léonien. *Da...illuc subsequi tuorum membra fidelium quo caput nostrum principiumque præcessit. Preces in Ascensa Domini*, n. 5, *ibid.*, t. I, col. 315. La nature de cette commune jouissance et des liens qui rattachent entre eux les élus et les élus au Christ et à Dieu apparaît avec une remarquable netteté dans le sacramentaire gélasien. *Inter gaudentes gaudeat, inter apostolos Christum sequi studeat et inter angelos et archangelos claritatem Dei pervideat.* XCI, *Oratio post obitum hominis, ibid.*, col. 748.

2. *Liturgie gallicane.* — Les prières liturgiques du sacramentaire gallican se rapprochent beaucoup des formules romaines, dans leurs fréquentes évocations du ciel. Elles implorent pour les fidèles les récompenses de la gloire, *præmia in gloria*, l'admission dans l'assemblée des élus, *in electorum tuorum grege jubeas numerari. Sacramentarium gallicanum, Missa Romensis cottidiana*, au canon, Mabillon, *Musæum italicum*, Paris, 1687, t. I, p. 280; *Missa in sanct. martyr., ibid.*, p. 345. Les saints tressailleront de joie dans les cieux et leur société sera un bonheur sans fin. *Cœlesti sede gloriosa semper exsultet, et perpetua sanctorum societate lætetur. Missa sacerdotis defuncti, ibid.*, p. 384. Le *Memento* des morts reproduit le texte romain : *locum refrigerii, lucis et pacis ut indulgeas deprecamus. Ibid.*, p. 281. Dans la messe pour le jour de l'Ascension de Notre-Seigneur, il est demandé que nous suivions Jésus-Christ là où nous savons qu'il règne, à la droite de son Père. *Ut etiam nos te sequentes illuc tendamus fide, ubi scimus ad Dei Patris dexteram te regnare. Missa in Ascensione Domini, ibid.*, p. 336; cf. *Missa in natale Petri et Pauli, ibid.*, p. 343.

Une belle prière en usage dans l'ancienne liturgie mozarabique pour la recommandation de l'âme résume en un tableau concis presque tous les caractères qui, dans la pensée de l'Église, conviennent au séjour des bienheureux. « Recevez-le, Seigneur, dans le repos de l'éternité et donnez-lui la grâce de vous voir et le royaume éternel, c'est-à-dire la Jérusalem céleste... Qu'il vienne avec les bénis à la droite de Dieu le Père et qu'il possède la vie éternelle au milieu de ceux qui la possèdent et qu'il reçoive sa place parmi les phalanges des bienheureux. » Dom Férotin, *Le Liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du Ve au XIe siècle, Monumenta Ecclesiæ liturgica* de dom Cabrol et dom Leclercq, t. V, *Liturgia mozarabica vetus*, Paris, 1904, col. 111. Une réminiscence des liturgies orientales se retrouve à l'office des morts dans l'oraison qui implore pour l'âme du défunt les verdoyantes prairies du paradis. *Rura paradisi vernantia mereatur ingredi lætus. Ibid.*, XLVII, *Ordo super sepulcrum quando clamore proclamatur*, p. 149.

Au *Memento* des trépassés, le prêtre supplie le Seigneur d'admettre les âmes des défunts dans le lieu du rafraîchissement, de la lumière et de la paix, *in locum refrigerii, lucis et pacis. Ibid.*, col. 241.

Sur la liturgie ambrosienne et les prières où il est fait mention du ciel, on peut consulter le canon du missel actuel dans Daniel, *Codex liturgicus Ecclesiæ universalis in epitomen redactus*, Leipzig, 1847, t. I, p. 123. La plupart des textes anciens sont encore inédits. Le canon de la *Missa canonica*, dans le premier en date des sacramentaires ambrosiens, a été publié par Magistretti, *La liturgia ambrosiana*, Milan, 1899, t. I, p. 194. Voir AMBROSIEN (RIT), t. I, col. 954-957.

3. *Liturgie syrienne.* — Malgré la divergence des rits, il est facile de recueillir les mêmes aperçus dans la liturgie syriaque de saint Jacques et dans les diverses transformations qu'elle a subies. A la messe, le prêtre formule la prière que l'Église soit placée au ciel, à la droite de celui qui a envoyé le Christ sur terre. *Liturgia S. Jacobi, Oratio ante osculum pacis*, Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Paris, 1715, t. II, p. 29. Le ciel est le vrai séjour de la béatitude et de la joie. *Liturgia S. Chrysostomi, ibid.*, p. 250. Il est décrit comme le lieu du repos, de la lumière et de la paix. *Lit. S. Jac., Oratio pro mortuis*, p. 43. Dans la liturgie de saint Chrysostome, au *Memento* des morts, le prêtre prononce cette prière : « Seigneur, donne-leur le repos dans tes demeures célestes, dans le paradis des délices, dans les tabernacles de la lumière, dans le lieu du repos. » Le peuple répond : « Donne-leur le repos. » La réunion avec les saints et la jouissance en commun de tous les biens du ciel est mentionnée en termes particulièrement significatifs : « Que nous vivions ensemble avec ces bienheureux élus : avec eux et au milieu d'eux que nous rendions gloire et louange à ton nom. » *Lit. S. Chrysos.*, p. 250. La liturgie syriaque de saint Marc formule la même prière. En même temps, elle évoque la suprême jouissance de se trouver au ciel avec le Christ, en présence de la divinité. *Lit. S. Marci*, au *Memento* des défunts, *ibid.*, p. 181. Le ciel est vraiment le lieu qui réunit tous les anges et les saints au Christ et à Dieu. « Nous supplions le Seigneur notre Dieu qui a rappelé auprès de lui les âmes... de nous faire parvenir au ciel, dans son royaume. Dieu, rends-nous dignes de la joie répandue dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, où resplendit la lumière de ta face. » *Lit. S. Jac., Commemoratio fidelium defunctorum, ibid.*, p. 37-38. Dans la liturgie de saint Chrysostome, le ciel est également désigné comme le lieu de la vision béatifique pour l'assemblée des anges et des élus, dans l'éclat de la gloire qui rayonne du Christ-Roi. *Lit. S. Chrys., ibid.*, p. 250-251.

En raison de sa provenance orientale, il est naturel que la liturgie byzantine reproduise à son tour ces données d'ailleurs communes à toutes les liturgies. L'office des morts, tel qu'il nous est transmis par l'euchologe, énumère avec toute la précision désirable, dans les hymnes et les oraisons, les différents caractères du séjour des bienheureux. L'Église demande que le défunt soit admis par Dieu dans le lieu où sont réunis les justes, εἰς χώραν εὐσεβῶν. *Officium exequiarum*, n. 13, Goar, *Euchologium sive rituale Græcorum*, Paris, 1647, p. 543. Elle prie le Seigneur de lui accorder le royaume des cieux, τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, n. 6, p. 527, de lui ouvrir la porte du paradis, θύραν παραδείσου, n. 9, p. 528, de l'admettre dans le séjour des vivants, ἐν χώρᾳ ζώντων, n. 15, p. 533, où brille la lumière de la vie, ὅπου τὸ φῶς τῆς ζωῆς, n. 19, p. 537. Le ciel est en outre le lieu du repos dans la société des saints, μετὰ τῶν ἁγίων ἀνάπαυσον τὴν ψυχὴν τοῦ δούλου σου. Les élus seront réunis au Christ et verront briller sa gloire, λαμπρᾶς καὶ θείας τυχεῖν ἐλλάμψεως τῆς σῆς, Χριστέ, n. 14, p. 532. C'est aussi par la Vierge que l'on parvient au paradis,

aux fêtes nuptiales du ciel, ἐν οὐρανίοις θαλάμοις, n. 6, p. 527.

Sur les prières liturgiques pour les défunts dans la messe d'Antioche et la pensée de l'union des âmes saintes dans l'éternité bienheureuse, voir Probst, *Die antiochenische Messe nach den Schriften des heilig. Joannes Chrysostomus*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1883, t. VII, p. 294-296.

4. *Liturgie alexandrine.* — Les prières du canon de la messe sont toutes pénétrées de la pensée du ciel et des espérances de l'au-delà. Dans la liturgie de saint Basile au *Memento* des vivants comme à l'oraison de la fraction du pain, le prêtre demande que les fidèles aient leur place inscrite au royaume des cieux, dans le chœur de tous les saints, μετὰ πάντων χοροῦ τῶν ἁγίων σου ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. *Lit. S. Basilii, Oratio ad fractionem*, Renaudot, *Lit. orient. coll.*, t. I, p. 72. Voir aussi les prières *post diptycha, ibid.*, p. 73. Le *Memento* des morts ajoute à la mention ordinaire du repos dans le sein d'Abraham, la réunion dans la gloire de l'assemblée des saints, dans le lieu de la verdure, parmi les eaux du rafraîchissement, au paradis des délices. Συνάγαγε εἰς τόπον χλόης ἐπὶ ὕδατος ἀναπαύσεως ἐν παραδείσῳ τρυφῆς... ἐν τῇ λαμπρότητι τῶν ἁγίων σου. *Ibid.*, p. 72-73. Le caractère populaire et symbolique de ces expressions trouverait ailleurs son correctif, s'il en était besoin : en maints passages est émise la pensée que les biens célestes sont au-dessus de toute conception et échappent dès lors aux lois ordinaires du langage humain. *Lit. S. Basilii, ibid.*, p. 84. La liturgie grecque de saint Marc élève également les esprits au delà de toute idée terrestre. *Lit. divi Marci, ibid.*, p. 150; cf. Swainson, *The greek Liturgies*, Cambridge, 1884, p. 42. Ces biens sont d'un autre ordre que les biens de ce monde, ἀντὶ τῶν ἐπιγείων τὰ οὐράνια. *Liturgy of Alexandria*, dans Swainson, *op. cit.*, p. 42 : ils sont divins, célestes, éternels. Voir *Oratio ad fractionem*, ὅπως ἂν καὶ ἡμεῖς μετὰ πάντων ἁγίων μέτοχοι τῶν αἰωνίων σου ἀγαθῶν. *Lit. S. Basilii*, Renaudot, *ibid.*, p. 75.

La liturgie copte est d'accord avec toutes les autres dans sa manière expressive de figurer à l'esprit des fidèles la gloire et le bonheur du séjour céleste. Sur ce point la liturgie copte de saint Basile au canon de la messe, comme en général dans toutes les oraisons, reproduit exactement la teneur de la liturgie grecque alexandrine. *Lit. S. Basilii, ibid.*, p. 18 sq.; cf. *Lit. S. Cyrilli, Post diptycha, ibid.*, p. 42.

L'eucologe copte à l'usage des orthodoxes, publié par G. Labib, d'après les versions de quinze anciens manuscrits, contient les mêmes prières. Il suffit de mentionner le *Memento* des défunts, en raison de son caractère antique : « Qu'ils soient avec tout le chœur des saints. Daigne, Seigneur, accorder le repos à leurs âmes dans le sein de nos vénérables pères, Abraham, Isaac et Jacob. Nourris-les dans le lieu de la verdure, dans le paradis de la joie, dans la céleste Jérusalem. » La préface complète et précise le sens de cette prière en élevant le cœur et la pensée vers le ciel où les anges adorent la majesté du Très-Haut, « avec les séraphins aux six ailes et les chérubins couverts d'yeux. » Labib, *Kitâb el-hûlâgi el-mokaddas*, Le Caire, 1903, p. 317, 362-363, 380. Voir aussi la *Messe de saint Cyrille, ibid.*, p. 607-608.

III. Spéculations scolastiques. — La question du ciel se ramène surtout pour les théologiens du moyen âge à l'étude de la vision intuitive et de la condition des corps ressuscités. L'existence d'un séjour destiné à réunir les élus dans la jouissance commune de la divinité ne faisait doute pour personne : aussi ne faut-il point demander aux scolastiques la démonstration d'un fait accepté de tous et qui ressortait d'ailleurs avec évidence de l'ensemble même de leur doctrine. Cf. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. I, part. V, c. I; l. II, part. XVIII, c. XVI, XX, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 613, 617; Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. XLIX, n. 1, *P. L.*, t. CXCII, col. 957; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLV, a. 1, q. II, *Opera*, Quaracchi, 1889, t. IV, col. 940-943; Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, a. 45, *Opera*, Paris, 1890, t. XXX, col. 603-604; *Compendium theologiæ veritatis*, l. VII, c. XXIII, *ibid.*, t. XXXIV, col. 253; S. Thomas, *Sum. theol.*, *Suppl.*, q. LXIX, a. 3; Biel, *In IV Sent.*, dist. XLV, q. I, m. IV, Brescia, 1754, t. II, p. 518-519.

Mais au fait lui-même, ainsi posé et hors de conteste, divers problèmes se rattachaient dans l'ordre purement spéculatif de la pensée, problèmes qui paraissent à première vue échapper à toute solution, mais qui n'en sollicitaient pas moins vivement la curiosité partout en éveil d'une époque où l'effort intellectuel ne coûtait point et où l'on se plaisait, par désir sincère de tout connaître et de tout mesurer plus que par jeu d'esprit, à aborder intrépidement l'étude des plus abstraites et des plus audacieuses questions : Où est le ciel? Quels peuvent être sa nature, ses propriétés, ses rapports avec l'ensemble de l'univers? Les réponses positives fournies par les scolastiques à ces interrogations d'une métaphysique trop éthérée n'offrent rien qui puisse intéresser gravement la théologie proprement dite. Au reste, les grands théologiens du moyen âge ne se sont nullement mépris sur la valeur de leurs conclusions : eux-mêmes ont toujours pris soin, on ne doit pas l'oublier, d'en signaler et de d'en faire ressortir le caractère hypothétique et conjectural. Toutefois, pour l'historien des dogmes ou de la pensée théologique, cet effort même mérite attention et considération : autour de chaque question apparaît la mise en œuvre de toute la métaphysique de l'École et de toutes les données scientifiques d'une époque et il n'est pas sans intérêt de suivre dans ses lignes sommaires la marche continue de cette évolution.

1° *Où est le ciel?* — C'est dans la pensée de saint Basile que se pose pour la première fois cette question. *Homil.*, I, *in Hexaemeron*, n. 5, *P. G.*, t. XXIX, col. 13. La réponse ne pouvait être fort précise : elle se borne à déclarer que le ciel est distinct du firmament et qu'il se trouve en dehors du monde, mais non pas sans relation avec lui. Voir col. 2488. Saint Bède, *Hexaemeron*, l. I, c. I, *P. L.*, t. XCI, col. 14, reproduisit, non sans la développer, cette théorie qui ne tarda point à prendre consistance dans les esprits. *Cælum et terram creavit tanquam duplicem domum, interjecto firmamento. Comment. in Pentateuch.*, II, *P. L.*, t. XCI, col. 192. S'appuyant directement sur ces autorités et sur celle de la Glosse, Pierre Lombard, dans son traité des anges, exposa ses vues sur le ciel empyrée, qu'il place, lui aussi, au delà du firmament, *supra firmamentum.* Il explique ainsi le texte de saint Luc, X, 18 : *Videbam Satanam sicut fulgur de cælo cadentem. Sent.*, l. II, dist. II, n. 6, *P. L.*, t. CXCII, col. 656. Voir Bandini, *Sent.*, l. II, dist. II, *P. L.*, t. CXCII, col. 1031, et avant même le Maître des Sentences, Bandinelli, qui avait affirmé déjà au sujet de la création et du séjour des anges, l'existence du ciel empyrée, situé par delà le ciel atmosphérique. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 88, 104.

Alexandre de Halès prend soin également de citer ses sources et, à propos du texte de Bède, surgit dans son esprit une difficulté nouvelle, qui exercera plus tard la sagacité de ses disciples ou de leurs adversaires : *An recte dicitur a Beda cælum empyreum repletum esse sanctis angelis?* Il répond que les anges ne remplissaient pas matériellement le ciel empyrée dont ils étaient l'ornement et que tout devait concourir dans ce suprême séjour à l'harmonie des desseins de Dieu. *Universæ theologiæ Summa*, part. II, q. XIX, m. III, a. 2, Cologne, 1622, p. 63. Saint Bonaventure s'excuse en quelque sorte de traiter ces sortes de questions, alors que les

saints docteurs ont eu si peu à nous dire, et les philosophes moins encore, sur ce sujet qui échappe à l'observation sensible. *Quamvis sancti parum loquantur de hoc cælo, quia latet sensus nostros, et philosophi adhuc minus. In IV Sent.*, l. II, dist. II, part. II, a. 1, q. I, *Opera*, Quaracchi, 1889, t. II, p. 71. Comme les autres docteurs, il admet que le ciel empyrée est situé au delà du ciel sidéral et qu'il enveloppe et contient tout l'univers. *Ibid.*, q. II, p. 74. Même doctrine dans Albert le Grand, qui ne manque pas d'alléguer le témoignage, tel quel, de saint Augustin, de saint Bède et de Walafried Strabon. *Ut dicunt sancti Augustinus et Beda et Strabus. Summa theologiæ*, part. I, tr. XVIII, q. LXXIII, m. II, a. 1, ad 3um, Paris, 1894, p. 727; *Compendium theol. verit.*, l. II, c. IV, *ibid.*, t. XXXIV, p. 43.

Saint Thomas, tout en disposant cette théorie dans une sorte de perspective fuyante et vaporeuse qui met bien en saillie son caractère, l'admit sans difficulté dans son enseignement, mais à titre d'hypothèse et non sans laisser sur elle l'empreinte de son génie. Il reconnait d'abord que l'existence du ciel empyrée repose exclusivement sur l'autorité de Bède et de Strabon, à laquelle il apporte un nouvel appoint, le témoignage de saint Basile. *Cælum empyreum non invenitur positum nisi per auctoritates Strabi et Bedæ, et iterum per auctoritatem Basilii. Sum. theol.*, Ia, q. LXI, a. 4. Encore remarque-t-il bien que ces témoignages sont discordants. Tous trois s'accordent à admettre que le ciel empyrée est le séjour des élus; mais les raisons qu'ils invoquent à l'appui de cette opinion sont loin d'être identiques. Cette raison, qui est toute de convenance, saint Thomas croit pouvoir la trouver dans sa vaste et belle conception de la finalité du monde et de l'unité des êtres. Du moment que Dieu avait destiné les saints à une double gloire, spirituelle et corporelle, il était dans l'ordre des choses qu'un séjour spécial et particulièrement glorieux leur fût réservé. D'ailleurs, l'ensemble des créatures matérielles et spirituelles constitue un seul et même univers. Les anges ont pour mission de présider, en vertu de leur nature immatérielle, au mouvement de toute la nature corporelle : il convenait dès lors qu'ils fussent placés dans le lieu suprême qui domine tous les mondes et qui réunira ainsi tous les élus. *Sum. theol.*, Ia, q. LXI, a. 4; q. LXVI, a. 3.

De ces pensées s'inspireront tous les docteurs des âges suivants. Cf. Richard de Middletown, *Super IV Sent.*, l. II, dist. II, a. 3, q. I, Brescia, 1591, t. II, p. 43; Duns Scot, *In IV Sent.*, l. II, dist. XIV, q. I, Anvers, 1620, t. II, p. 191; Durand de Saint-Pourçain, *In Sent.*, l. II, dist. I, q. I, n. 3, Lyon, 1569, p. 112; Biel, *In IV Sent.*, l. II, dist. XIV, Brescia, 1574, p. 91; Suarez, *De opere sex dierum*, l. I, c. IV, Paris, 1856, p. 21-27. Tous admettent l'existence du ciel empyrée, mais en faisant observer presque tous qu'il s'agit seulement d'une hypothèse acceptable. Durand déclare catégoriquement que sur cette question notre science n'a pour garantie que le témoignage extrinsèque, et non celui des choses et de la raison. *Ibid.*, q. II, n. 3, p. 114 sq. Cajetan rejetait même, au nom de l'Écriture et de la tradition, l'existence du ciel empyrée. *Empyreum siquidem cælum, a posterioribus traditum, nullibi invenitur in Scripturis. Comment. in II ad Cor.*, c. XIII, Paris, 1532, p. 113. De très rares esprits se livrèrent, sans la réserve commandée, à des spéculations dont ils ne mesuraient pas scientifiquement la valeur. Le nom de Pierre d'Ailly est mêlé à ces aventures. Sur l'accord de l'astronomie et de la théologie, il écrivit un opuscule où figure la représentation graphique du ciel au commencement du monde. *Concordia astronomiæ cum theologia*, verbum XX : *Figura cæli tempore principii mundi*, Augsbourg, 1490, p. C, 4. Aux professeurs de théologie, il recommande vivement, pour l'honneur et le profit de la république chrétienne, l'étude de semblables questions. *Nec decens existimamus esse vel utile policie christiane theologicæ scientiæ professores ea quæ in dictis tractatibus scripta sunt penitus ignorare.* Capitulum XL, *ibid.*, *ad calcem*. Mais, sous cette forme affirmative, ces excès spéculatifs constituent l'exception et il convient de reconnaître que les professeurs de théologie, même décadents, suivirent avec beaucoup de modération les conseils plutôt tumultueux et déconcertants de Pierre d'Ailly.

2° *Nature du ciel empyrée.* — L'hypothèse étant admise d'un lieu spécial réunissant tous les élus, il fallait bien admettre que ce lieu est matériel ou corporel. Malgré la fine remarque, et profonde aussi, de saint Augustin que Dieu est le lieu des esprits, il serait contradictoire d'affirmer, du moins en vertu des données scolastiques, que le ciel est un lieu spirituel, et, par ailleurs, il serait étrange de considérer le non-être, ce que les anciens appelaient le vide, comme habitable. C'est en ce sens que les théologiens du moyen âge enseignaient que le ciel empyrée ne peut être qu'un corps. *Cælum empyreum est corpus*, dit Alexandre de Halès, *Univ. theol. Summa*, part. II, q. XLVII, m. II, Cologne, 1622, t. II, p. 162. Pour saint Bonaventure, le ciel est le corps le plus vaste qui soit, *maximum mole*, parce que tous les autres corps sont pour ainsi dire renfermés en lui, *omnia corpora locat per ambitum. In IV Sent.*, l. II, dist. II, part. II, a. 1, q. II, Quaracchi, 1889, t. II, p. 74; cf. Albert le Grand, *Summa theol.*, part. I, tr. XVIII, q. LXXIII, m. II, a. 1, ad 3um, Paris, 1894, t. XXXII, p. 757. Saint Thomas parle du ciel, comme du corps suprême, *Sum. theol.*, Ia, q. LXI, a. 4. Jean Bacon suppose, et c'est pour lui une vérité acquise, que le ciel des bienheureux ne peut être conçu que comme un lieu réel. *Cælum beatorum est locus realis. Super l. IV Sent.*, dist. XLVII, q. I, a. 1 sq., Paris, 1485, fol. 219. Parfois, la question du ciel n'était pas posée différemment dans les commentaires : *Utrum ultra aquas quæ sunt supra firmamentum sit corporale cælum?* Richard de Middletown, *Super IV Sent.*, l. II, dist. II, a. 3, q. I, Brescia, 1591, t. II, p. 43.

Mais déjà s'était agitée une question nouvelle, suscitée naturellement par ces premières investigations : si le ciel est un lieu matériel, de quelle matière doit-il être constitué? Alcuin, sans formuler directement le problème, avait fourni une solution première, que d'autres reprirent après lui. Le ciel créé par Dieu avec la terre, dans le principe de toute chose, n'était autre que la matière sans forme et sans figure, destinée à devenir ensuite, en vertu de l'organisation divine, le ciel sidéral. *Informis illa materia quam de nihilo fecit Deus, appellata est primo cælum et terra, non quia jam hoc erat, sed quia jam hoc esse proterat. Interrog. et resp. in Genes.*, n. 28, *P. L.*, t. C, col. 519. Dans la pensée d'Alcuin, le ciel où se trouvent les élus n'est pas d'une autre nature que le reste de l'univers. Bandinelli précise cette pensée en indiquant le plus subtil des éléments, le feu, comme servant à former, sous un mode inconnu, le séjour des anges et des saints. *Creata fuit angelica natura in empireo celo, id est in igneo. Pir enim græce, latine dicitur ignis. Inde dicitur empireum, id est igneum,... præ nimio splendore.* Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 88. Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, le ciel, c'est-à-dire les deux éléments supérieurs, le feu et l'air, au dire des saints docteurs. *Nomine cæli duo superiora intelligunt elementa, ignem videlicet et aerem. Ibid.*, p. 104. Pierre Lombard touche légèrement et prudemment la difficulté. Cet élément n'aurait du feu que l'éclat. *Empyreum, id est igneum, a splendore, non a calore. Sent.*, l. II, dist. II, n. 6, *P. L.*, t. CXCII, col. 656. Avec Albert le Grand reparaît cette hypothèse. Le ciel serait le plus noble des corps simples. *Et propter hoc dicunt sancti quod sit igneum. Summa de creaturis*, tr. III,

q. XI, a. 1, Paris, 1895, t. XXXIV, p. 421. A plusieurs reprises, ce grand esprit revient sur cette question qui paraît avoir sollicité vivement l'effort de son génie investigateur. Sa pensée est d'ailleurs contenue tout entière en ces mots : *Cælum est corpus purum, natura simplicissimum, essentia subtilissimum, incorruptibilitate solidissimum, quantitate maximum, materia purissimum. Compend. theol. verit.*, l. II, c. IV, *ibid.*, p. 43-44. C'était en quelque sorte, pour l'harmoniser parfaitement avec sa destination, affiner la matière, spiritualiser encore, si l'on peut dire, le plus immatériel des éléments.

Saint Thomas, dans cette voie, fait un pas de plus. Pour lui, le ciel n'est pas de la même nature que les quatre éléments, comme l'avaient enseigné saint Augustin, saint Basile et d'autres docteurs épris de la philosophie platonicienne. La philosophie péripatéticienne, qui fait consister le ciel en une quintessence, lui paraît plus sensée et plus belle : résolument il adopte cette doctrine, qui a pour elle, en outre, l'autorité de saint Denys. *Et ideo hanc positionem sequens dico quod cælum non est de natura quatuor elementorum, sed est quintum corpus. In IV Sent.*, l. II, dist. XIV, q. I, a. 2; cf. *Quodlib.*, VI, q. XI, a. 19. Aussi le ciel empyrée est-il de tous les corps le plus lumineux et le plus noble, celui qui est le plus actué par la forme. *Cælum empyreum in natura sua lucem habet eo quod maxime formale est. In IV Sent.*, l. II, dist. II, q. II, a. 2.

Cette dernière expression devait être reprise par les tenants de l'école scotiste, mais dans un sens tout autre, qui convenait mieux à leur théorie de la pluralité des formes. Pierre Auriol enseigna que la matière du ciel est le résumé de toutes les formes, le principe d'actuation de la matière terrestre. *In IV Sent.*, l. II, dist. II, q. III, a. 3, Rome, 1596, t. II, col. 56-58; cf. Werner, *Die nachscotistiche Scholastik*, Vienne, 1881, p. 178-181. C'était une autre façon de relever la noblesse de la matière appelée à constituer la demeure des élus.

Sur les théories de l'école augustinienne et l'opinion particulière de Gilles de Rome, voir Werner, *Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters*, Vienne, 1887, p. 100-103.

3° *Propriétés physiques du ciel empyrée.* — Bède le Vénérable avait déjà remarqué que les lois qui régissent le mouvement des autres cieux ne s'appliquent point au ciel empyrée, dont le privilège est dès lors un état d'absolue immobilité. *Comment. in Pentateuch.*, II, *P. L.*, t. XCI, col. 192. Bandinelli observait à son tour que le nom même de ciel empyrée signifiait l'extrême splendeur de ce lieu. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 88, et Pierre Lombard s'appropriait cette réflexion. *Sent.*, l. II, dist. II, n. 6, *P. L.*, t. CXII, col. 656. Saint Bonaventure ajoute que le ciel doit être aussi partout semblable à lui-même, uniforme dans son aspect lumineux. *In IV Sent.*, l. II, dist. II, part. II, a. 1, q. 1, t. II, p. 72. Ces trois propriétés caractéristiques sont mentionnées par Albert le Grand, *Summa theol.*, part. I, tr. XVIII, q. LXXIII, m. II, a. 1, édit. Vivès, p. 757. Comme les autres cieux, l'empyrée passait pour incorruptible.

La raison en vertu de laquelle on peut admettre l'existence de cette triple propriété physique du ciel est fournie par saint Thomas d'Aquin, qui l'emprunte d'ailleurs à ses devanciers : c'est l'harmonie qui doit exister dans l'au delà entre l'état glorieux des élus et le caractère de leur séjour. A des êtres qui seront incorruptibles, à l'abri de tout changement, et éclatants de splendeurs, il fallait une demeure en rapport avec ces dons et avec cette gloire, en dehors de la mobilité et de toute transformation, apte à répondre magnifiquement à la destinée des saints qui est de contempler Dieu dans son essence, à la source increée de toute lumière. *Sum. theol.*, Iª, q. LXVI, a. 3. Suarez, qui est d'ailleurs très affirmatif sur ces questions, s'engagera plus tard dans des considérations plus quintessenciées. *De opere sex dierum*, l. I, c. IV, n. 4, 5, édit. Vivès, t. III, p. 22, 23. Mais les théologiens du moyen âge s'en tiennent à ces raisons de convenance ou à des raisons analogues de perfection et de beauté de l'univers, sans s'exagérer en rien la valeur de ces problématiques arguments. Cf. Bonaventure, *loc. cit.*; Durand de Saint-Pourçain. *In IV Sent.*, l. II. dist. I, q. I, Lyon, 1569, p. 112.

Un problème qui agitait beaucoup l'École au déclin du moyen âge est celui de l'influence que l'on peut attribuer au ciel empyrée sur le reste de la création matérielle et spécialement sur certains phénomènes de la vie terrestre. Les uns nient ces influences célestes ; [illegible] des effets très lointains de conservation vitale. Cf. S. Bonaventure, *loc. cit.*, p. 73, 75. Saint Thomas, qui apporte à ce détail la sincérité et la gravité dont il ne cesse de faire preuve dans l'étude des plus hautes questions, a soutenu successivement l'une et l'autre opinion. Après avoir nié cette influence occulte, on le voit se rétracter et l'admettre avec une grande fermeté, et sans doute il n'est pas oiseux de relever ce fait qui peut servir à faire mieux connaître sur un point la physionomie de ce grand esprit. *Respondeo dicendum quod quidam ponunt cælum empyreum non habere influentiam in aliqua corpora, quia non est institutum ad effectus naturales, sed ad hoc quod sit locus beatorum. Et hoc quidem mihi aliquando visum est. Sed diligentius considerans, magis videtur dicendum quod influat in corpora inferiora.* Et c'est en vertu de la grande loi d'unité qui régit la nature des êtres, *quia totum universum est unum unitate ordinis. Quodlib.*, VI, q. XI, a. 19. Mais cette thèse ou hypothèse, reprise par Richard de Middletown, *Super IV Sent.*, l. II, dist. II, a. 3, q. III, Brescia, 1591, t. II, p. 45, ne put rallier tous les suffrages, et c'est avec une pointe légère d'ironie que Durand de Saint-Pourçain résuma dans son enseignement l'état de la question : *Hic est duplex modus dicendi non solum diversorum doctorum, sed unius et ejusdem in diversis locis (nec mirum), quia cum nihil sentimus de illo cælo nisi per auctoritatem, parum possumus scire [illegible]. In IV Sent.*, l. II, dist. I, q. II, n. 3, Lyon, 1569, t. II, p. 113. Au fond, si l'on excepte peut-être quelques spéculatifs à outrance de l'école augustinienne ou de l'école scotiste, cf. Werner, *Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters*, Vienne, 1883, p. 103-105; *Die naschscotistiche Scholastik*, Vienne, 1883, p. 152-154, c'était bien la pensée qui dirigeait l'enseignement général de l'École. Gabriel Biel en reproduisait assez fidèlement l'esprit, quand il se refusait à prendre parti sur ces questions qui échappent aux prises de notre intellect. *Recitabuntur opiniones cum suis motivis sine determinatione ut eligat quisque quæ sibi probabilior videbitur. In IV Sent.*, l. II. dist. IX, q. II, Brescia, 1574, t. II, p. 85.

Ces remarques suffiront peut-être à dissiper, au moins sur ce point, les préjugés couramment répandus sur le dogmatisme de l'École.

IV. Erreurs dogmatiques et décisions de l'Église. — En dehors de l'organisme et du millénarisme, qui ne rentrent pas directement dans le cadre de cette étude, les erreurs concernant l'existence d'un séjour commun à tous les élus n'ont jamais été ni bien nombreuses ni bien importantes, et l'on ne rencontre guère dans l'histoire des doctrines adverses que des fantaisies sans originalité ou des négations sans crédit.

Pour les débuts de l'âge chrétien, il suffit de mentionner sommairement et pour mémoire les rêveries des gnostiques, dont saint Irénée et saint Épiphane nous ont transmis scrupuleusement les détails. Les valentiniens admettaient l'existence de sept cieux, doués de vie et d'intelligence et qu'ils tenaient pour des anges, des dieux ou des seigneurs, des éons. Dans cette théo-

rie, au-dessus du troisième ciel se trouvait le paradis, un ange révélateur qui avait instruit Adam. Le démiurge habitait au-dessus des sept cieux. Seuls les pneumatiques étaient admis à monter vers ces régions et leur ambition constante était de s'élever au-dessus du démiurge. Mêmes extravagances chez les disciples de Basilide. Entre le séjour du démiurge et le monde sublunaire s'étendait, d'après eux, l'espace éthéré, le monde intermédiaire composé de 365 cieux, dont le premier, Ogdoade, était habité par le grand Archon, nommé Abraxas ou Abrasax, terme qui représente, si l'on établit l'addition des nombres figurés par les lettres du mot, le chiffre de 365 unités. Seuls les pneumatiques seront sauvés; seuls les hommes de la filiation ou υἱότης quitteront la terre pour ce séjour, et après une série d'illuminations toujours grandissantes, leur destinée sera de goûter une sorte de bonheur négatif, loin de tout commerce avec le monde supérieur. S. Irénée, *Cont. hær.*, l. I, c. v, n. 2; c. XXIV, n. 7, *P. G.*, t. VII, col. 679-680; S. Épiphane, *Hær.*, c. XXIV, n. 7, *P. G.*, t. XLI, col. 316; cf. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 243; voir BASILIDE, col. 467-469.

Logiquement, en vertu de ses théories individualistes outrées, le protestantisme devait exclure de sa conception du bonheur éternel tout caractère impliquant pour les élus un lien de vie commune dans un séjour commun. Luther, avec ce tour d'esprit irrespectueux et railleur qui le servait si bien pour jeter le discrédit sur les doctrines les plus saintes de l'Église catholique, déclare légèrement, dans son *Commentaire sur la IIe Épître de saint Pierre*, III, 13, que le ciel sera partout. « Cherche qui voudra si les bienheureux iront voleter dans les cieux ou sur la terre. Ce texte prouve à l'évidence qu'ils habiteront la terre, et que terre et ciel ne formeront qu'un seul paradis où Dieu résidera, car il n'a point coutume d'habiter seulement les cieux, mais il est partout. Donc là où sera Dieu, seront aussi les élus. » *Opera*, édit. de Wittemberg, t. V, p. 333.

Des critiques modernes ont prétendu, sur un système de preuves purement négatives, que telle était la croyance de la primitive Église. Cf. Wabnitz, art. *Ciel*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1878, t. III, p. 182.

De leur côté, les ubiquistes sont arrivés par une voie toute différente aux mêmes conclusions. Dans leur théorie, le ciel était identifié en quelque sorte avec l'humanité glorieuse du Christ, qui se trouve en tous lieux. L'ubiquité du Christ entraînait naturellement l'ubiquité du ciel, qui comprenait ainsi dans sa sphère universelle l'enfer et les démons. Brentz se fit le champion ardent de ces assertions blasphématoires : il n'y a pas de ciel, si l'enfer n'est pas au ciel. *Imo cælum est ea conditione ut in eo non tantum sancti homines, sed etiam Satan et angeli ejus inveniantur. Et Satan et infernus sunt in regno cælesti. De majestate Christi hominis*, cité par Gretser, *Opera*, Ratisbonne, 1734, t. V, p. 245. Mêmes excès d'impiété dans sa *Recognitio. Si generaliter loquamur de domo Dei Patris, tunc in domo Patris et regno cælesti non continentur tantum sancti, verum etiam homines impii et diaboli, infernus ipse, Numa Pompilius, atque adeo omnes ethnici, Turcæ, Judæi*. Dans Gretser, *ibid.*, p. 247; cf. Werner, *Geschichte der Apologetik*, Vienne, 1865, t. IV, p. 624, 656.

A ces erreurs dénuées d'un caractère particulièrement dangereux ou discréditées par leur extravagance même, l'Église n'a jamais jugé opportun d'opposer une définition spéciale et explicite. Mais sa croyance ressort manifestement des formules employées par elle dans les documents dogmatiques. Du symbole alexandrin, on pourrait déjà la déduire dans ses grandes lignes. Πιστεύω... εἰς τὸν κύριον... ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν... καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθεσθέντα ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καὶ πάλιν ἐρχόμενον... κρῖναι ζῶντας ... καὶ νεκρούς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος ..., εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν ... καὶ εἰς βασιλείαν οὐρανῶν καὶ εἰς ζωὴν του μέλλοντος αἰῶνος. *Symbolum apostolorum, forma alexandrina*, Denzinger, *Enchiridion*, n. 10. Assurément le ciel où est monté le Christ, où il règnera éternellement, et d'où il reviendra sur terre au dernier jour pour juger les humains, est identique à ce royaume des cieux qui sera inauguré après la résurrection de la chair par ceux que le souverain juge aura choisis pour la vie éternelle. Il en résulte que ce séjour est commun à tous les élus et aux seuls élus, séjour ultra-terrestre où les saints vivront en société avec leur roi Jésus-Christ.

Dans la confession de foi proposée à Michel Paléologue par Clément IV, en 1267, et reçue par Grégoire X au IIe concile œcuménique de Lyon, en 1274, la distinction est formulée explicitement entre le séjour des élus, celui des damnés et celui des âmes qui ont à satisfaire après la mort. De ces âmes, il est dit qu'elles sont reçues dans le ciel, au terme de leur épreuve, *mox in cælum recipi*. Denzinger, n. 387. Le décret d'union des Grecs, dans la bulle d'Eugène IV *Lætentur cæli*, reproduit ces paroles en ajoutant que dès leur entrée au ciel les saints jouissent de la vision intuitive. Denzinger, n. 588; cf. *Professio fidei Græcis præscripta a Gregorio XIII per constitutionem LI Sanctissimus Dominus noster*, Denzinger, n. 870; *Professio fidei Orientalibus præscripta ab Urbano VIII et Benedicto XIV per constitutionem LXXIX Nuper ad nos*, Denzinger, n. 875.

Ce dernier point avait été défini déjà par Benoît XII en 1336, dans la constitution *Benedictus Deus*, en réponse aux erreurs de Jean XXII concernant le délai de la vision béatifique. Jean XXII distinguait l'admission au ciel et la jouissance parfaite du ciel, le séjour et les biens que comporte ce séjour. Selon lui, les âmes libres de tout péché et de toute peine attachée au péché étaient reçues au ciel après la mort, mais vraisemblablement elles ne devaient être admises à la vision béatifique qu'après la résurrection du corps et le jugement général. Benoît XII fixa sur ce point la doctrine de l'Église en définissant que le séjour du ciel implique dès maintenant la vision intuitive pour les bienheureux. En même temps les termes de cette définition reproduisent, en les résumant, les traits principaux qui, dans la doctrine traditionnelle, sont consacrés généralement à exprimer les divers aspects ou les différents biens du séjour de la gloire. Les âmes des justes se trouvent au ciel, au royaume des cieux, dans le paradis céleste avec le Christ, réunies aux saints anges et en communauté de vie avec eux, jouissant de la vision intuitive et faciale, sans intermédiaire entre elles et l'essence divine dans l'ordre de la connaissance. *Sunt in cælo, cælorum regno et paradiso cælesti cum Christo, sanctorum angelorum consortio aggregatæ... et vident divinam essentiam visione intuitiva et faciali, nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente*. Ces âmes sont vraiment heureuses, elles possèdent la vie et le repos éternel. *Sunt vere beatæ et habent vitam et requiem æternam*. Denzinger, *Enchiridion*, n. 456. Pour les détails de la controverse et l'historique de la définition, voir BENOÎT XII, col. 657-696.

Outre les nombreux ouvrages cités au cours de cet article, on pourra consulter utilement, pour le développement de certains détails, Bellarmin, *De æterna felicitate sanctorum*, Lyon, 1616; Gretser, *Disputatio de variis cælis lutheranis, zwinglianis, ubiquitariis, calvinianis, et sanctorum vel veris vel fictitiis receptaculis et habitaculis*, Ingolstadt, 1621; cet opuscule, rarissime, a été réédité dans les *Opera*, Ratisbonne, 1734-1741, t. V, p. 206-260; Muratori, *De paradiso regnique cælestis gloria, non exspectata corporum resurrectione, justis a Deo collatæ adversus Thomæ Burneti librum de statu mortuorum et resurgentium*, Vérone, 1738, spécialement p. 32-43, 101-117, 127-138; Siuri, *De novissimis*, Valence, 1756; Plazza, *Disser-*

tatio anagogica, theologica, parænetica de paradiso, Palerme, 1762; Barcellona, *La felicita de santi*, Palerme, 1801; Katschthaler, *De regni divini consummatione seu eschatologia*, Ratisbonne, 1888; Th.-Henri Martin, *La vie future suivant la foi et la raison*, 3e édit., Paris, 1870, p. 57-188, 523-526; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 4e édit., Paris, 1884, t. III, p. 101-180; Chambers, *Our life after death, or the teaching of the Bible concerning the unseen world*, Londres, 1894; Moody, *Heaven, its hope; its inhabitants, its riches, its happiness*, 2e édit., Londres, 1894; ABRAHAM (*Sein d'*), dans le *Dictionnaire*, t. I, col. 111-116; dom Cabrol, *La prière antique*, Paris, 1900, p. 175-187, 464-470; Turmel, *Histoire de la théologie catholique depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 185 sq.

P. BERNARD.

CIENFUEGOS ALVARO, théologien dogmatique, né le 27 février 1657, à Oveto, dans le territoire de Aguerra (Asturies), entra dans la Compagnie de Jésus à Salamanque en 1676, enseigna la philosophie à Compostelle et la théologie à Salamanque avec un grand succès. Lors de la guerre de la succession d'Espagne, il accepta du prétendant Charles, archiduc d'Autriche, une mission à la cour de Lisbonne et, au triomphe du duc d'Anjou, Philippe V, il ne put rentrer en Espagne. L'archiduc Charles, devenu l'empereur Charles VI, l'appela à Vienne et lui confia encore des missions d'État en Angleterre et en Hollande; puis, il demanda pour lui au pape Clément XI le chapeau de cardinal. Sa création eut lieu en 1720, après avoir été retardée quelque temps par un ouvrage qu'il avait publié à Vienne, en 1717, et où certains docteurs romains avaient relevé des propositions téméraires concernant la trinité et la liberté divine. Cienfuegos avait en effet prétendu traiter les difficultés inhérentes à ces grands mystères *nova quadam via et singulari cogitatione*, comme il le dit lui-même. Voici, d'ailleurs, presque en entier le titre de cet ouvrage, qui révèle à lui seul le dessein de l'auteur, sa méthode trop exclusivement rationnelle en pareil sujet et, par suite, trop peu respectueuse du mystère, comme aussi le caractère de déchéance organique où, tout en raffinant, se desséchait de plus en plus la scolastique d'alors. C'est tout un document : *Ænigma theologicum, seu potius ænigmatum, et obscurissimarum quæstionum compendium, nunquam hactenus prorsus solutum, nec solis viribus ingenii plane solvendum, expeditissime enodatur modo, nova quadam viaet singulari cogitatione. Qua solide et profunde stabilita, veluti ex radice feracissima locis, oritur clarissima et universalis explicatio plurium implexissimarum difficultatum, tam intra fines arcani Trinitatis et libertatis divinæ, quam extra, scholasticorum mentes torpentium, et in factiones oppositas vehementer torquentium, et in factiones oppositas vehementer concitantium : ita ut ea doctrina semel firmata admissaque, vel omnino dispareant et exulent a theologia nostra, vel apertissime dissolvantur, ut unumque denceps in præfatis tractatibus conspicient omnes, perinde ac si alma pax magna ex parte illuxisset orbi litterario...* L'idée fondamentale était pourtant fort simple et rien moins qu'une nouveauté; elle tendait à prouver que la pluralité hypostatique dans l'unité essentielle n'est point en contradiction avec ce principe premier : deux choses égales à une troisième sont égales entre elles. Mais parfois les hardiesses de l'expression pouvaient donner le change sur la juste valeur de la pensée.

Ministre plénipotentiaire de l'empereur à Rome, depuis 1712, le cardinal Cienfuegos fut encore pourvu de l'évêché de Catane, en Sicile, puis en 1724, de l'archevêché de Monreale (aussi en Sicile), auquel il dut renoncer, lorsque Charles de Bourbon se fut emparé du royaume des Deux-Siciles, enfin de l'évêché de Fünf. Humble, modeste, affable pour tous, malgré ses hautes dignités, il menait à Rome la vie d'un religieux. Il y mourut le 19 août 1739.

Cienfuegos doit surtout sa célébrité à un traité dogmatique sur la vie eucharistique du Christ, paru à Rome en 1738 et dont le long titre résume également le contenu : *Vita abscondita, seu speciebus eucharisticis velata, per potissimas sensuum operationes de facto a Christo Domino ibidem indesinenter exercita circa objecta altari, et amori circina : ejus mira utilitas, decor et claritas; et ad tuendam veram rationem tum sacrificii incruenti, tum sacerdotii necessitas : fructuumque ex ea fecunda radice prodeuntium ubertas, raritas et vetusta novitas : Accedit conjunctio intima* (*eucharistiæ peculiaris gloria*) *sancte communicantis cum Servatoris nostri anima, tanquam cum motore assumente, postquam desinat sacramentalis præsentia, nondum theologis satis nota; quæque incipit, et proficit in via, et exundat in patria.* Les deux questions agitées dans cet ouvrage, aussi bien le mode de présence sacramentelle sous les espèces que le mode de présence unitive dans le communiant, n'étaient point nouvelles dans l'École, et les solutions proposées par l'auteur ne l'étaient pas non plus à tout égard. Que le Christ, à l'état sacramentel, puisse exercer miraculeusement certains actes de la vie sensitive, aucun théologien n'a jamais fait difficulté de le reconnaître; qu'il les exerce réellement, ces actes, qu'il nous entende et qu'il nous voie par l'usage de ses sens, c'est une opinion que Cornelius à Lapide, Lessius, Gonet avaient acceptée. Mais Cienfuegos va plus loin que la possibilité et que le fait lui-même : cette action des sens devient pour lui une nécessité, à ce point que, sans elle, le sacrifice mystique de l'autel ne se concevrait plus. Car le sacrifice, suivant ce système, consiste précisément dans la suppression momentanée des actes de la vie sensible, que Notre-Seigneur commence par exercer au moment de la consécration pour y renoncer aussitôt, et qu'il reprend au moment de la commixtion des espèces, symbole de la résurrection. *Op. cit.*, disp. II, lect. I, n. 1 sq. Quant à l'union qui s'opère, en vertu du sacrement, entre le Christ et le communiant, ce serait, d'après Cienfuegos, du moins pour les âmes parfaitement disposées, une union d'ordre physique, survivant à la corruption des espèces, et consistant en ce que l'âme de Notre-Seigneur demeurerait associée effectivement au corps du communiant, à peu près comme s'associaient les esprits angéliques aux corps de forme humaine sous lesquels ils apparaissaient (*modo assumptionis proprio*). L'âme du Christ deviendrait ainsi un principe de mouvement organique, parlant par notre bouche, pensant par notre cerveau, agissant par tous nos membres. Elle n'est d'ailleurs qu'un intermédiaire entre le Verbe et nous; car c'est à proprement parler le Verbe, à l'exclusion des autres personnes, *præcisive ab aliis personis*, qui s'unit à nous. *Op. cit.*, disp. VIII. Ces théories, que nous nous bornons à exposer historiquement, sans les apprécier, furent accueillies en Espagne avec la plus grande faveur. Cf. J.-B. Gener, *Theologia dogmatico-scholastica*, Rome, 1767, t. I, prodr., n. 61. Seul le dominicain espagnol Thomas Madalena, dans *Ludus æstivalis circa fervorem igneum*, 1730, aiguisa contre elles quelques épigrammes; mais elles furent défendues par divers théologiens de la Compagnie de Jésus, entre autres par François Rabago, sous le pseudonyme de Granvosca, dans *Christus hospes, stabile beneficio eucharistiæ apud selectissimas animas ponens domicilium*, Naples, 1732, et Paschase Agramunt, sous le pseudonyme de Perea et Hontemar, dans *Allegatio physico-polemica pro unione eucharistica*, Valence, 1732. Le capucin Ludovic de Murcie s'en fit également le défenseur. Cf. Franzelin, *Tractatus de SS. eucharistiæ sacramento*, thes. XI, coroll. 2, p. 166; Dalgairns, *La sainte communion*, Paris, 1868, t. I, p. 182; Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, Paris, 1886, t. V, p. 221 sq. L'ouvrage du cardinal a été réduit en abrégé par le P. François-Xavier Alegre.

Il reste à mentionner de Cienfuegos, outre une *Epistola pastoralis*, Rome, 1737, un opuscule hagiographique de jeunesse : *Breve relacion de la vida, y heroicas virtudes de el P. Juan Nieto de la Compania de Jesus*, Salamanque, 1693, et une *Vie de saint François de Borgia*, Madrid, 1702, etc.

Mémoires de Trévoux, 1732, p. 5-57, 191-221 ; 1743, p. 1014-1022 ; [illegible], dans le *Dictionnaire historique* de Moreri, De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 1182-1185 ; Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 980-985 ; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 362-364.

H. Dutouquet.

CIERA Paul, théologien de l'ordre de Saint-Augustin, né à Venise en 1576. Urbain VIII le nomma évêque de Città-Nova (Istrie), en 1641, et l'année suivante le transféra au siège de Viesti dans le royaume de Naples. Il mourut à Velletri en 1648. En théologie on a de lui : 1° *Tractatus de jure principum*, Bologne, 1607 ; 2° *Tractatus apologeticus pro statu romanæ urbis et curiæ*, Sienne, 1608 ; 3° *Commentaria in primum Sententiarum librum*, Rome, 1633.

Elssius, *Encomiasticon augustinianum*, p. 549 ; Ughelli, *Italia sacra*, t. VII, col. 870 ; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, p. 232 ; Alberico, *Catalogus illustrium scriptorum venetorum* ; Allatius, *Apes urbanæ*, Hambourg, 1711, p. 101 ; Borgia, *Historia ecclesiæ Veliternensis*, Nocera, 1723, p. 497, 502 ; Moroni, *Dizionario di erudizione* ; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. II, p. 359 ; Id., *Eremi sacræ augustinianæ pars prima*, p. 186 ; Lopez, *Monastici augustiniani additamenta*, Valladolid, 1903, p. 100-101, 304-305 ; Hurter, *Nomenclator literarius*, t. I, p. 381.

A. Palmieri.

CIPPULLUS Grégoire, d'une noble famille de Capoue, prit l'habit des frères-prêcheurs au couvent de Saint-Dominique de Naples. Il fut envoyé à Salamanque pour y étudier la théologie. De retour à Naples, il enseigna d'abord la philosophie au couvent de Saint-Dominique, puis fut nommé régent du collège Saint-Thomas. Promu au grade de bachelier en théologie, au chapitre général de Rome, en 1629, il fut ensuite régent au *Studium generale* de la Minerve. Le chapitre général de Valence, en 1647, lui conféra le titre de maître en théologie. Cippullus occupa dans son ordre la charge de provincial de la province d'Apulie. On ignore le lieu et la date de sa mort. On a de lui : *Commentariorum scholasticorum in IIIam partem Summæ theologicæ doctoris Angelici S. Thomæ Aquinatis, Tomus primus compl. XIX priores quæst.*, in-fol., Rome, 1646. Ce t. I est le seul paru.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 552.

R. Coulon.

1. CIRCONCELLIONS. C'est le nom donné en Afrique, à cause de leurs habitudes de vagabondage à travers les campagnes, *circum cellas rusticorum vagantes*, S. Augustin, *In Ps. CXXXII*, 3, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1738 ; *Cont. Gaud.*, I, XXVIII, 32, *P. L.*, t. XLIII, col. 725, à un ramassis de paysans appartenant à la vieille race punique, dont ils parlaient uniquement la langue ; le peuple les appelait *Circelliones*. Sans feu ni lieu, ces perturbateurs avaient abandonné la culture des champs pour vivre d'expédients et de pillages. Aux débuts, sous la conduite de deux chefs, Axidus et Fasir, qu'ils appelaient les capitaines des saints, S. Optat, *De schism. donat.*, III, 4, *P. L.*, t. XI, col. 1007, ils avaient fait entendre certaines revendications sociales, réclamant contre les maîtres la liberté des esclaves et contre les créanciers l'abolition des dettes : ils créèrent ainsi une agitation d'ordre économique, que favorisait et rendait plus aiguë l'antagonisme des races punique et romaine. C'est ce qu'a démontré Thummel, *Zur Beurteilung des Donatismus*, Halle, 1893 ; dom Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, Paris, 1904, t. I, p. 345-346 ; Martroye, *Une tentative de révolution sociale*, dans la *Revue des questions historiques*, octobre 1904, janvier 1905. Mais contrairement à cette thèse trop exclusive, l'agitation créée par les circoncellions ne fut pas uniquement inspirée par les revendications sociales et l'antagonisme des races. Car bientôt d'autres motifs, des motifs d'ordre religieux, vinrent se mêler à ce mouvement révolutionnaire et lui donnèrent le caractère d'une guerre religieuse. Voir von Nathusius, *Zur Charakteristik der Cirkumcellionen des 4 und 5 Jahrhunderts in Afrika*, Greifswald, 1900.

Quand on vit ces fanatiques à l'œuvre, pillant les maisons isolées, détroussant les voyageurs, bravant impunément les lois divines et humaines, ce ne fut qu'un cri de révolte. Il se trouva quelques évêques donatistes qui demandèrent au comte Taurinus la répression de pareils excès. S. Optat, *De schism. donat.*, III, 4, *P. L.*, t. XI, col. 1008. Mais bientôt, lorsqu'ils comprirent le parti qu'ils pouvaient tirer de tels hommes, les donatistes favorisèrent sous main leur mouvement révolutionnaire, en prirent la direction et trouvèrent ainsi de dociles auxiliaires. Affiliés dès lors au donatisme, les circoncellions, toujours prêts à prendre les armes pour courir sus aux catholiques, furent pendant plus d'un siècle, de 330 environ à 430, une cause incessante de troubles et de dangers dans les provinces d'Afrique, de Numidie et de Mauritanie, qu'ils ensanglantèrent à plusieurs reprises. C'est ainsi que, lorsque Constance envoya Paul et Macaire, en 347, distribuer des secours en Afrique, Donat de Bagaï, en Numidie, refusa de les recevoir et fit appel aux circoncellions. S. Optat, *De schism. donat.*, III, 4, *P. L.*, t. XI, col. 1003. Cf. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, Paris, 1901, t. II, p. 240-246. La répression fut sanglante ; Donat et Marculus y laissèrent la vie. Mais les circoncellions, un moment dispersés, n'en restèrent pas moins des champions dangereux, faisant peser partout une menace de terreur et n'attendant pour recommencer leurs méfaits qu'un signal ou qu'une occasion favorable. Sous Julien, qui avait permis aux exilés de retourner dans leur patrie, les bandes organisées des circoncellions prêtèrent main forte aux donatistes pour s'emparer des biens et des églises des catholiques. C'est en vain que Valentinien, en 373, Gratien, en 377, firent des lois répressives contre le donatisme, *Codex theod.*, XVI, VI, 1, 2 ; c'est en vain qu'en 392 Théodose en promulgua une contre les hérétiques, et Honorius une autre, en 398, contre ceux qui envahissent les églises, *Codex theod.*, XVI, II, 31, donatistes et circoncellions éludèrent tout et ne désarmèrent pas.

Une première fois, en effet, sous Valentinien, ils profitèrent des troubles qui agitaient la Mauritanie pour faire cause commune avec les partisans de Firmus, qui, grâce à la faiblesse, peut-être à la connivence du comte Romanus, cherchaient à secouer le joug de Rome. Mais le comte Théodose, père du futur empereur du même nom, réduisit la révolte des Maures et des circoncellions.

Une seconde fois, un parti puissant de donatistes, toujours secondé par les circoncellions, reprit les armes et tint la campagne de 387 à 398 sous la conduite de Gildon. Il fut réprimé d'une manière sanglante. L'empire ne pouvait pas tolérer ce foyer de révolution permanente et seconda par intérêt politique autant que religieux l'effort des catholiques.

Cependant les conciles de Carthage de 397 et de 401 se montraient coulants à l'égard des donatistes, puisqu'ils consentaient à admettre leur clergé avec toutes ses prérogatives et dignités. Celui qui se tint en 403 organisa même des conférences pour faire cesser tout malentendu et travailler efficacement à l'unité sociale et religieuse. C'était trop présumer. Les donatistes firent intervenir les circoncellions, et les violences recommencèrent. Plus de sécurité sur les routes pour les catholiques, chargés d'aller soutenir la cause de la paix

et de l'union ; partout des embûches, des luttes à main armée de la part des circoncellions. Possidius, évêque de Calame, et Maximien de Bagai furent odieusement frappés. Il importait de se défendre ou de se faire protéger efficacement ; un seul moyen semblait possible, celui de recourir à l'autorité publique. Et c'est pourquoi le concile de Carthage de 404 fit appel au bras séculier. Sur sa demande, Honorius publia une série de lois formant l'édit d'unité. *Codex theod.*, XVI, II, 2 ; V, 38 ; VI, 4, 5. Ces lois procurèrent un moment de répit et d'accalmie dans l'Afrique proconsulaire, si bien que le concile de 405 envoya des remerciments à l'empereur.

Mais il fut loin d'en être de même dans les provinces voisines de la Numidie et de la Mauritanie. Le centre de résistance et le principal foyer de l'agitation donatiste était en Numidie. Saint Augustin était entré en scène dès 398 pour réduire ces obstinés par la persuasion et la douceur. Mais ses avances, ses propositions, ses lettres, ses traités, ses conférences, ne produisaient pas tout ce qu'il en espérait. A part quelques succès, il ne parvint pas à réduire le schisme et à pacifier sa patrie. Les sectaires veillaient et poursuivaient quiconque, dans leur parti, se convertissait ou manifestait l'intention de retourner au catholicisme : *Cogitis manere in errore aut ire in errorem. Epist.*, CV, c. II, 5, *P. L.*, t. XXXIII, col. 398. Saint Augustin, qui jusque-là avait réprouvé l'emploi de la force, *ad fidem nullus est cogendus invitus*, *Cont. litt. Petil.*, II, LXXXIII, 184, *P. L.*, t. XLIII, col. 315, changea d'avis. En présence d'adversaires aussi violents et aussi peu scrupuleux que les donatistes, toujours aidés par les circoncellions, il se vit obligé de constater que seul le bras séculier pouvait réduire ces fanatiques pour mettre un terme à leurs déprédations et à leurs brigandages, ainsi que pour protéger efficacement la vie et les biens des catholiques. Cf. Hefele, *Histoire des conciles,* trad. franç., t. II, p. 276 sq. Et il chercha à justifier l'emploi de la force par le *compelle intrare, modo id fiat animo corrigendi, non studio vindicandi*, *Epist.*, XCIII, c. II, 5 ; CLXXXV, c. VI, 24, *P. L.*, t. XXXIII, col. 321, 323, 804, et il protesta contre l'effusion du sang. Voir t. I, col. 2278-2279.

« On avait acculé le donatisme à l'illogisme au moyen de la théologie, à la déloyauté au moyen de l'histoire, à la révolte au moyen de la répression. Aucune de ces positions n'était tenable. On avait pu craindre que l'édit de tolérance de 409 rendît quelque vigueur à ce corps dont on redoutait, pour les avoir tant de fois éprouvés, les convulsifs emportements, mais sur les remontrances du concile de Carthage, 14 août 410, Honorius rendit le 25 août un nouvel édit qui consacrait l'ancienne législation répressive. » Dom Leclercq, *L'Afrique chrétienne,* t. II, p. 107. Par ordre impérial, le tribun Marcellinus dut convoquer catholiques et donatistes à une conférence contradictoire et prendre les mesures jugées nécessaires, d'après le résultat. Cette célèbre conférence se tint à Carthage du 1er au 26 juin 411. La sentence fut qu'on ne tolérerait plus nulle part des réunions donatistes, que les évêques devaient abandonner les églises qu'ils détenaient, à moins de rentrer dans l'Église catholique, où ils seraient reçus avec leur dignité épiscopale, et que ceux qui refuseraient ces conditions seraient passibles des châtiments prévus par les lois. Une loi d'Honorius, de 412, *Codex theod., De hæreticis,* I, 52, prescrivait une amende pour tout donatiste, l'exil pour tout membre du clergé donatiste insoumis, et le transfert des églises et domaines aux catholiques.

Cette fois, la crise semblait devoir être définitivement conjurée. En tout cas, le dernier coup était frappé. En général les donatistes se soumirent ; mais il resta ici et là quelques foyers d'obstinés ; on en trouvait encore dix ans après. Les circoncellions furent les derniers à déposer les armes. Et ce ne furent pas les lois nouvelles portées, en 428, par Valentinien III et Théodose II qui réduisirent ces révoltés, mais bien l'invasion des Vandales, qui, en ruinant l'Afrique, mit fin à toutes les discordes civiles et religieuses.

Malgré tant de lois et de représailles sanglantes, les circoncellions n'avaient jamais cessé de se recruter. Cela tenait surtout à la facilité de leurs mœurs, à l'exaltation de leur fanatisme religieux, à leur soif maladive du martyre et aux encouragements du clergé donatiste. Ils s'entouraient, en effet, de femmes et de jeunes filles, passaient les nuits dans l'ivresse et la débauche et mêlaient la cruauté à la luxure. S. Augustin, *Epist.*, XXXV, 2, *P. L.*, t. XXXIII, col. 135 ; *Cont. epist. Parmen.*, II, III, 6 ; IX, 18, *P. L.*, t. XLIII, col. 53, 62. A la matraque primitive, aux *israeles, In Ps. X,* 5, *P. L.*, t. XXXVI, col. 134, ils ajoutèrent bientôt la fronde, la lance, l'épée, *Cont. epist. Parmen.*, I, XI, 17 ; II, III, 6 ; IX, 19 ; III, III, 18 ; *Cont. litter. Petil.*, I, XXIV, 26 ; II, LXXXVIII, 195 ; XCVI, 222, *P. L.*, t. XLIII, col. 46, 53, 62, 96, 257, 320, 333 ; *Epist.*, LXXXVIII, 8, *P. L.*, t. XXXIII, col. 307, et s'élançaient au combat en poussant pour cri de guerre : *Deo laudes ! Epist.*, CVIII, c. V, 14, *P. L.*, t. XXXIII, col. 414 ; *Cont. litter. Petil.*, II, LXV, 146, *P. L.*, t. XLIII, col. 306, cri beaucoup plus redouté que le rugissement des fauves, *In Ps. CXXXII,* 6, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1730, et mot d'ordre qu'ils opposaient au *Deo gratias* des catholiques. Ils aveuglaient les uns avec de la chaux vive et du vinaigre, *Epist.*, LXXXVIII, 1 ; CXI, 1, *P. L.*, t. XXXIII, col. 302, 422 ; *Brevic. collat. cum donat.*, XI, 22, *P. L.*, t. XLIII, col. 630, tuaient impitoyablement les autres et multipliaient leurs forfaits. *Cont. Gaud.*, I, XXVIII, 32, *P. L.*, t. XLIII, col. 725. Ils s'imaginaient faire œuvre utile et sainte ; car ils étaient appelés par les donatistes adversaires du diable, bons soldats du Christ, *agonistici*. S. Optat, *De schism. donat.*, III, 4, *P. L.*, t. XI, col. 1007 ; S. Augustin, *In Ps. CXXXII,* 6, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1732. De plus, ambitionnant la gloire du martyre, ils cherchaient à l'obtenir en obligeant sous menace de mort ceux qu'ils rencontraient à leur arracher la vie, S. Optat, *loc. cit.*, III, 4, *P. L.*, t. XI, col. 1010 ; Philastrius, *Hær.*, 85, *P. L.*, t. XII, col. 1198 ; S. Augustin, *Hær.*, 69, *P. L.*, t. XLII, col. 43 ; Théodoret, *Hæret. fabul.*, IV, 6, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 424 ; en provoquant les païens, en attaquant leurs temples, en brisant leurs idoles ou en troublant leur culte, S. Augustin, *Epist.*, CLXXXV, c. III, 12, *P. L.*, t. XXXIII, col. 798 ; *Serm.*, LXII, c. XI, 17, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 422 ; *Cont. epist. Parmen.*, I, X, 16 ; *Cont. Gaud.*, I, XXVIII, 32, *P. L.*, t. XLIII, col. 45, 725 ; ou encore en recourant au suicide, se précipitant eux-mêmes au fond des précipices, se jetant dans l'eau ou le feu, parfois par troupes entières, S. Optat, *loc. cit.*, III, 4, *P. L.*, t. XI, col. 1010 ; S. Augustin, *Epist.*, CLXXXV, c. III, 12 ; IV, 15 ; CCIV, 5, *P. L.*, t. XXXIII, col. 798, 799, 940 ; *In Crescon.*, III, XLIX, 54 ; *Cont. Gaud.*, I, XXVIII, 32 ; *Cont. epist. Parmen.*, III, VI, 29, *P. L.*, t. XLIII, col. 526, 725 ; parfois aussi avec des femmes et des jeunes filles, dont la mort révélait l'adultère. *Cont. Gaud.*, I, XXXVI, 46, *P. L.*, t. XLIII, col. 735. *Cum vivatis ut latrones, mori vos jactatis ut martyres. Cont. litter. Petil.*, II, XXIII, 184, *P. L.*, t. XLII, col. 315. Les donatistes les désavouèrent parfois et prétendirent qu'ils n'avaient rien de commun avec eux, que leurs crimes ne les regardaient pas. S. Augustin, *Epist.*, CCIV, 5, *P. L.*, t. XXXIII, col. 940 ; *Cont. epist. Parmen.*, I, XI, 17 ; *Cont. litt. Petil.*, I, XXIV, 26 ; II, LXIV, 144 ; *Cont. Crescon.*, III, XLIX, 54, *P. L.*, t. XLIII, col. 46, 257, 306, 526. Mais, d'une part, saint Augustin accuse leur clergé de s'être servi des circoncellions, *Epist.*, XLIV, c. IV, 9 ; LXXXVIII, c. I, 6 ; CV, c. II, 3, *P. L.*, t. XXXIII, col. 178, 305, 307, 397, 422 ; *In Ps. X,* 5, *P. L.*, t. XXXVI, col. 134 ; *Cont. Crescon.*, IV, LI, 61, *P. L.*, t. XLIII, col. 581 ; et, d'autre part, il lui reproche de rendre aux

cadavres de ces suicidés des honneurs sacrilèges, *Cont. litter. Petil.*, I, XXIV, 26, *P. L.*, t. XLIII, col. 257; de célébrer l'anniversaire de leur mort au milieu d'un grand concours de peuple, *Cont. epist. Parmen.*, III, VI, 29, *P. L.*, t. XLIII, col. 106, et de les honorer comme des martyrs, *Epist.*, LXXXVIII, 8, *P. L.*, t. XXXIII, col. 307; *Cont. Gaud.*, I, XXVIII, 32, *P. L.*, t. XLIII, col. 725; faux martyrs, *quia martyrem non facit pœna sed causa, Epist.*, CCIV, 4, *P. L.*, t. XXXIII, col. 940, en faveur desquels on invoquait bien à tort l'exemple de Razias du livre des Machabées. II Mach., XIV, 41. *Epist.*, CCIV, 6-8, *P. L.*, t. XXXIII, col. 941; *Cont. Gaud.*, I, XXVIII, 32; XXXI, 36-40, *P. L.*, t. XLIII, col. 725, 728-731. Ces mots de saint Augustin peignent les circoncellions : *Quis nescit hoc genus hominum in horrendis facinoribus inquietum, ab utilibus operibus otiosum, crudelissimum in mortibus alienis, vilissimum in suis..., universo mundo pene famosissimum Africani erroris opprobrium? Cont. Gaud.*, I, XXVIII, 32, *P. L.*, t. XLIII, col. 725.

On voit par ces quelques détails combien peu les circoncellions étaient fondés à se vanter d'être les fidèles observateurs de la continence et de l'ascétisme. Aussi a-t-on eu tort de prétendre qu'ils furent les fondateurs de la vie cénobitique dans l'Afrique proconsulaire et les provinces voisines ou, du moins, qu'ils servirent d'intermédiaires entre les ermites primitifs et les moines. Car si, d'une part, on ne peut affirmer avec Völter, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tubingue, 1900, qu'ils n'eurent aucune tendance religieuse, qu'ils ne furent que des paysans aigris, désespérés, ou des brigands tempérés par des idées chrétiennes, on ne peut pas accorder, d'autre part, qu'ils soient nés d'une réaction contre le monachisme. Vers 350, la vie monastique ne semble pas s'être déjà implantée dans l'Afrique proconsulaire, en Numidie ou en Mauritanie.

Tout porte à croire, au contraire, que l'introduction du monachisme dans l'Afrique proconsulaire et dans les provinces voisines est due au converti de Milan, à saint Augustin, qui, à son retour à Thagaste, s'installa avec quelques amis pour pratiquer en commun ce qu'ils avaient vu à Milan et à Rome, et qui, une fois devenu évêque d'Hippone, propagea autour de lui la vie monastique. Cf. dom Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, t. II, p. 70 sq. Voir t. I, col. 2275. Ce que l'on peut affirmer, c'est que les donatistes n'hésitèrent pas à vanter les circoncellions et à les placer bien au-dessus des moines catholiques : étrange manière, en vérité, de faire la concurrence à l'Église, et prétention ridicule d'opposer de tels brigands aux véritables ascètes de la vie monastique. Saint Augustin se contenta d'en sourire. *In Ps. CXXXII*, 3, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1730. Ce qu'il y a de certain, c'est que les circoncellions ne sont pas nés d'une réaction contre le monachisme, car ils ont précédé son apparition en Afrique, et que, loin d'être les modèles de la vie monastique, ils n'en furent qu'une triste parodie. Voir la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1902, p. 85-86.

S. Optat, *De schismate donatistarum*, III, 4, 9, *P. L.*, t. XI, col. 1003 sq.; S. Augustin, *Hær.*, 69, *P. L.*, t. XLII, col. 43; et passages cités dans l'article; Valois, *De schismate donatistarum*, dans son édition de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe; Dietz, *Dissert. histor. de circumcellionibus*, Leipzig, 1690; Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1701-1709, t. VI, p. 88-98, 187-192; Noris, *Historia donatistarum*, édit. Ballerini, Vérone, 1729; Hefele, *Hist. des conciles*, trad. franç., t. I, p. 169 sq.; les diverses histoires des donatistes, en particulier Ribbeck, *Donatus und Augustinus*, Elberfeld, 1857, p. 113-156; U. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, p. 917; Thümmel, *Zur Beurteilung des Donatismus*, Halle, 1893; Von Nathusius, *Zur Charakteristik der Circumcellionen*, Greifswald, 1900; Völter, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tubingue, 1900; Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, Paris, 1901, t. II, p. 240 sq.; dom Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, 2 in-12, Paris, 1904; Martroye, *Une tentative de révolution sociale en Afrique*, dans la *Revue des questions historiques*, octobre 1904, p. 353-416; janvier 1905, p. 5-53.

G. BAREILLE.

2. **CIRCONCELLIONS,** hérétiques du XIIIe siècle. Ils nous sont connus seulement par les *Annales Stadenses* d'Albert, abbé de Sainte-Marie de Stade. Ils commencèrent leurs prédications, en 1248, à Schwäbisch-Hall (Hall en Souabe), *in Hallis Suevorum*, comme on lit dans l'édition des *Monum. Germaniæ historica. Scriptores*, Hanovre, 1859, t. XVI, p. 371 (corriger le texte donné par Raynaldi, *Annal. ecclesiast.*, an. 1248, n. 15 : *in ballis Suevorum*). Voici le fond de leurs enseignements. Le pape est hérétique; hérétiques aussi et simoniaques les évêques, les prélats inférieurs, les prêtres. Ce sont des séducteurs; plongés dans les vices et les péchés, ils n'ont pas le pouvoir d'absoudre et de célébrer la messe. Ni pape, ni évêque, ni personne au monde, n'a le droit de lancer un interdit; là où un interdit a été porté, il est légitime d'entendre la messe et de recevoir les sacrements. Les dominicains, les frères mineurs, pervertissent l'Église par leurs fausses prédications; eux et les cisterciens, et tous les autres religieux, vivent mal. Nous seuls et nos compagnons, disaient-ils, vivons bien et prêchons la vérité. L'indulgence que nous vous donnons à la fin de nos discours n'est pas feinte ou composée par le pape et les évêques, mais elle est *de solo Deo et ordine nostro*. Un de ces prédicateurs ajouta : « Priez pour l'empereur Frédéric et son fils Conrad, qui sont justes et parfaits. Quant au pape, il ne peut lier ni absoudre, car il ne mène pas une vie apostolique. » L'annaliste raconte que Conrad protégea ces hérétiques et, par là, crut bien servir la cause de son père. Mais c'est le contraire qui advint; les prédicateurs catholiques combattirent ces affirmations et réussirent à détacher de Conrad un nombre de ses partisans assez considérable pour qu'il dût s'enfuir de la Souabe et gagner la Bavière.

Nous avons là un épisode de la lutte entre Frédéric II et Innocent IV. L'empereur, qui avait pour programme d'être « le patron, le protecteur », c'est-à-dire le maître absolu de l'Église, et qui, pour en arriver là, voulut d'abord la « réformer » à sa manière, cf. J. L. A. Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici II*, Introduction, Paris, 1859, p. CDXCVII-CDXVIII; E. Gebhart, *L'Italie mystique*, 1890, p. 146-155, accentua ses invectives et ses cris de guerre contre le pape quand celui-ci l'eut excommunié et déposé au concile de Lyon (1245). Au mois de mars 1249, à l'occasion d'un complot tramé contre sa personne, il invoqua le concours des princes de la chrétienté contre Innocent IV et les prélats, « afin, disait-il, qu'abaissant leur orgueil, nous affermissions l'Église notre mère, en lui donnant des guides plus dignes de la diriger, *dignioribus fulciendo rectoribus*, et que nous puissions, comme c'est notre office, la réformer et l'améliorer pour la gloire de Dieu. » Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Frederici II*, Paris, 1866, t. VI *b*, p. 705-707. Les sectaires de Hall entrèrent pleinement dans les vues de Frédéric II. E. Gebhart, *op. cit.*, p. 155, observe que « Frédéric II revenait ainsi à la théorie d'Arnaud de Brescia, que Frédéric Ier avait frappée jadis dans la personne d'Arnaud »; Frédéric II, à son tour, l'avait frappée indirectement dans ses constitutions contre les hérétiques, où les arnaldistes figuraient avec tous les hérétiques contemporains. Au fond, pourtant, sa campagne contre le saint-siège s'inspirait de cette idée des arnaldistes et d'Arnaud, leur maître, que le pape et les prélats prévaricateurs sont déchus de leurs pouvoirs. Plus encore que l'empereur, les sectaires de Hall adoptèrent les idées des arnaldistes et frayèrent les voies au groupe vaudois des Pauvres de Lombardie. Voir t. I, col. 1974-1975. D. Völter, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, 1881, t. IV, p. 360 sq., a rapproché des rensei-

gnements fournis par Albert de Stade les deux textes publiés par E. Winkelmann, 1865, sous ce titre : *Fratris Arnoldi ord. prædicatorum de correctione Ecclesiæ epistola et Anonymi de Innocentio IV p. m. antichristo libellus*, et conclu que ces deux écrits, rédigés entre 1245 et 1250, se rapportent au mouvement sectaire qu'Albert de Stade fait connaître. S'il fallait admettre cette conclusion, il en résulterait que l'exposé des doctrines de la secte de Hall devrait se compléter par l'adjonction d'idées apocalyptiques et sociales (visions et espérances joachimites, distribution aux pauvres des biens de l'Église), développées dans la lettre de frère Arnold. Mais la démonstration tentée par Völter ne semble pas décisive.

Albert de Stade ne donne pas un nom aux sectaires; il se borne à les appeler *mirabiles et miserabiles hæretici*. Dans sa *Metropolis sive historia ecclesiastica Saxoniæ*, l. VIII, c. XVIII, Cologne, 1520, A. Krantz les a nommés circoncellions sans dire pour quel motif. Cette appellation a été admise par Hermant, *Histoire des hérésies*, 3e édit., Rouen, 1726, t. II, p. 169; Noël Alexandre, *Historia ecclesiast.*, Venise, 1778, t. VIII, p. 69; Bergier, *Dictionnaire de théologie*, Lille, 1844, t. I, col. 541, etc. G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venise, 1842, t. XIII, p. 193, l'explique en disant « qu'ils allaient enseigner leurs erreurs avec tout l'enthousiasme et en tout lieu possibles ». Il est probable que, en les dénommant de la sorte, Krantz a voulu les assimiler aux circoncellions de l'Afrique. Les sectaires de Hall reproduisaient l'erreur des donatistes sur l'invalidité des sacrements conférés par les ministres indignes; Krantz aura vu en eux les successeurs des donatistes circoncellions. Peut-être la mauvaise lecture du texte d'Albert de Stade (*in ballis Suevorum prædicaverunt* au lieu de *in Hallis Suevorum*) aura-t-elle fait croire que, comme les circoncellions du IVe siècle, ils rôdaient partout. En réalité, on ne voit pas qu'ils aient dogmatisé en dehors de la ville de Hall ni qu'ils aient commis les mêmes excès que les circoncellions africains. Ce nom de circoncellions ne leur convient donc guère, et il serait préférable de les appeler, avec les historiens allemands modernes, « la secte de Schwäbisch-Hall. »

I. SOURCE. — Albert de Stade, *Annales Stadenses*, dans Raynaldi, *Annales ecclesiast.*, an. 1248, n. 15-16, Bar-le-Duc, 1870, t. XXI, p. 366-367, et dans *Monum. Germaniæ historica. Scriptores*, Hanovre, 1859, t. XVI, p. 371-372 (Albert commença de rédiger ses Annales en 1240; cf. J. M. Lappenberg, *ibid.*, p. 274).

II. TRAVAUX. — J. G. Bernhold-J. C. Harrepeter, *Dissertatio historica de Conrado IV imperatore Hallensium hæreticorum aliquando defensore*, Altorf, 1758; Jäger, *Ueber die relig. Bewegungen in den Schwäb. Städten*, *Stud. d. württ. Geistlichkeit*, 1832, t. IV *a*, p. 69-107; D. Völter, *Die Sekte von Schwäbisch-Hall und der Ursprung der deutschen Kaisersage*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, 1881, t. IV, p. 360-393; E. Lempp, dans *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1899, t. VI, p. 363-365.

F. VERNET.

CIRCONCISION (hébreu : *milâ*, mais se trouvant exclusivement sous la forme *mûlâh*, Exod., IV, 26; en grec : περιτομή, Joa., VII, 22, etc.; Vulgate : *circumcisio*), rite qui consiste dans l'amputation du prépuce, membrane qui couvre le gland du membre viril. — I. Histoire et exégèse. II. Théologie.

I. HISTOIRE ET EXÉGÈSE. — *I. LA CIRCONCISION CHEZ LES PEUPLES DE L'ANTIQUITÉ.* — 1° *Origine de la circoncision.* — On n'est guère fixé sur l'origine de ce rite, nonobstant les recherches de l'érudition moderne. Ce qu'il y a de certain, c'est que la circoncision n'a pas été exclusive à Israël. On la trouve instituée chez les peuples sauvages, et aussi chez les peuples voisins d'Israël : Phéniciens, Iduméens, Moabites, Ammonites, Arabes. Jer., IX, 26. Seuls les Philistins ne l'ont pas connue. I Reg., XVIII, 25-30; XXXI, 4. Il n'y a pas de preuve de son existence chez les Chaldéens. Les plus anciennes traces de cette coutume ont été découvertes en Afrique. Cf. H. Ploss, *Das Kind in Brauch und Sitte der Völker*, 1882, p. 342 sq. En ce qui concerne Israël et les tribus syriennes, quelques critiques pensent qu'ils empruntèrent la circoncision aux Égyptiens, qui l'auraient eux-mêmes reçue des tribus africaines, parmi lesquelles les garçons la subissent à la puberté; Erman, *Ægypten und ægyptisches Leben in Alterthum*, d'après Hérodote, II, 104, 1885, p. 56-57, 711 sq.; d'autres pensent qu'elle a pris son origine parmi les petits peuples nomades de l'Arabie; en tout cas, il semble certain que la circoncision n'a pas été, en Israël, un rite autochtone, c'est-à-dire indépendant de toute infiltration étrangère.

2° *But de la circoncision.* — Hérodote nous apprend, II, 37, que les Égyptiens « pratiquaient la circoncision pour cause de propreté ». Certaines raisons physiologiques ont pu avoir quelque influence sur la pratique de la circoncision. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, 6e édit., Paris, 1887, t. I, p. 123-128. Mais ce n'est pas là le motif décisif, si même il a existé, ce qui est fort douteux. D'autres ont prétendu que la circoncision était un simulacre de sacrifice de l'enfant, un sacrifice en miniature, substitué au sacrifice réel de la personne. Fr. Jérémias, dans le *Manuel d'histoire des religions* de Chantepie de la Saussaye, trad. franç., Paris, 1904, p. 184. Mais cette hypothèse est invraisemblable. Nulle part, la circoncision ne se présente comme un équivalent de sacrifice, et il est incroyable que tous les mâles, soumis à la circoncision, aient été regardés comme des victimes soustraites à la divinité par une immolation fictive. La circoncision se présente plutôt comme un rite d'initiation, et chez les tribus arabes elle est une consécration de la puberté, une introduction religieuse à l'existence virile et au mariage. La vraie signification de la circoncision est *religieuse;* c'est un fait reconnu aujourd'hui par la majorité des savants. A l'origine, la circoncision n'était que la cérémonie sainte par laquelle on devenait membre de la communauté religieuse, et l'on était admis dans le peuple ou la tribu. C'était donc un rite d'initiation, analogue, en un certain sens, à notre baptême. C'était un pacte de sang par lequel le jeune homme se trouvait lié à sa tribu et au dieu de la tribu en même temps qu'il devenait apte au mariage. L'effusion du sang et le choix du membre mutilé avaient un symbolisme particulier. Faire couler le sang, porter atteinte au corps humain, principalement en un membre jugé à la fois honteux et sacré, parait avoir eu la même idée fondamentale que les sacrifices, c'est-à-dire la communion de vie à établir ou à conserver entre le dieu et la tribu. K. Marti, *Geschichte der Israelitischen Religion*, 4e édit., in-8°, Strasbourg, 1903, p. 43. Valeton, dans le *Manuel d'histoire des religions* de Chantepie de la Saussaye, trad. franç., Paris, 1904, p. 200-201; P.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e édit., Paris, 1905, p. 243-246.

II. LA CIRCONCISION CHEZ LES HÉBREUX. — 1° *Pratique de la circoncision.* — Le *Code sacerdotal* fait remonter, Gen., XVII, 10-14, cette pratique jusqu'à Abraham, et il ne suppose pas que ce patriarche ait pu la connaître dans son pays d'origine. Selon lui, elle était obligatoire pour tous les descendants mâles d'Abraham et leurs serviteurs, nés dans la maison ou achetés, même d'une autre race. Obéissant à l'ordre de Dieu, Abraham, quoique âgé de quatre-vingt-dix-neuf ans, se circoncit lui-même et circoncit tous les hommes de sa maison. *Ibid.*, ꝟ. 23-27. Un an plus tard il circoncit son fils Isaac, âgé de huit jours, selon l'ordre de Dieu. Gen., XXI, 4. A partir de ce moment la circoncision serait devenue une pratique habituelle chez les descendants d'Abraham. Durant leur séjour en Égypte, les Hébreux durent, en

règle ordinaire, observer cette coutume. Jos., v, 4, 5. Il semble cependant qu'il y eut quelques exceptions. Séphora, femme de Moïse, sur un sévère avertissement de Dieu, s'empressa de circoncire son fils Gersam, et à la suite de cette opération, elle appela Moïse « un époux de sang ». Exod., IV, 24-26. Quelques critiques ont même supposé que Moïse n'était pas circoncis et que Séphora fit toucher le prépuce de son fils aux pieds (euphémisme désignant les *virilia*) de son mari pour lui appliquer le rite de la circoncision et le mettre à l'abri de la colère divine. B. Baentsch, *Exodus*, Gœttingue, 1903, p. 35. Sous Moïse, Dieu rappelle le précepte de la circoncision ; ce fut à l'occasion de la Pâque ; seuls les circoncis purent y prendre part. Exod., XII, 44, 48. Au désert, cette obligation fut aussi rappelée : la mère de tout enfant mâle demeurait impure pendant sept jours, et l'enfant était circoncis le huitième jour. Lev., XII, 2-3. Durant les 40 ans de séjour au désert, la loi ne fut appliquée ni aux nouveau-nés ni à la multitude qui s'était jointe au peuple hébreu. Exod., XII, 38; Lev., XI, 4. Ce n'est qu'à Galgala, sur la rive droite du Jourdain, non loin de Jéricho, que la loi de la circoncision fut remise en vigueur. Jos., v, 2-11. A partir de l'établissement des Hébreux dans la terre de Chanaan, la circoncision fut toujours rigoureusement observée. Les dernières traces de la circoncision, avant son abrogation, se trouvent dans l'Évangile de saint Luc, I, 59; II, 21, et dans les Épîtres de saint Paul.

2° *Symbolisme de la circoncision.* — 1. Chez les Hébreux plus que parmi les autres peuples, la circoncision a toujours eu une signification religieuse. Selon l'historien jéhoviste, elle avait aux yeux de Jéhovah une importance capitale, puisque Jéhovah punissait quiconque l'omettait. Exod., IV, 24-26. Le Code sacerdotal est plus explicite ; il présente, Gen., XVII, 11, la circoncision comme le signe de l'alliance entre Jéhovah et Israël. Au moment où les Hébreux sont établis dans la terre de Chanaan, la circoncision sert à les distinguer des Philistins « incirconcis ». Jud., XIV, 3; XV, 18; I Reg., XIV, 6, XVII, 26, 36; XXXI, 4, II Reg., I, 20, etc. Lorsque Josué eut circoncis les enfants d'Israël, le Seigneur lui dit, Jos., v, 9 : « Je vous ai enlevé aujourd'hui l'opprobre d'Égypte ; » cet opprobre n'est que le mépris que les Égyptiens avaient pour les incirconcis. Ce récit laisse entendre que, pour occuper légitimement la terre de Jéhovah, les Israélites devaient porter sur leur chair le signe de l'alliance avec lui. On en conclut parfois qu'anciennement la circoncision était pratiquée en Israël, non pas sur les enfants, mais sur les jeunes gens à l'époque où ils étaient reconnus capables de porter les armes et de contracter mariage. C. Steuernagel, *Deuteronomium und Josua*, Gœttingue, 1900, p. 168. Certains critiques pensent que le Code sacerdotal a rattaché cette coutume plus ancienne que Moïse à l'élection d'Abraham et aurait été le premier à attribuer à la circoncision une efficacité morale et spirituelle. Pour lui, la valeur du signe ne résulterait pas de sa nature et de sa signification comme rite sanglant, mais procéderait uniquement du précepte divin. Loisy, *La religion d'Israël*, Paris, 1901, p. 30. En réalité, l'auteur du Code sacerdotal voit dans la circoncision un signe d'alliance entre Dieu et la postérité d'Abraham, et il lui reconnaît un cachet religieux et national. Il n'a donc pas perdu de vue le véritable sens de l'institution, car dans tout le cours de l'histoire des Israélites la circoncision a eu un caractère religieux et sacré. Cf. Benzinger, *Hebraïsche Archäologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1894, p. 156-157; H. Gunkel, *Genesis*, 2e édit., Gœttingue, 1902, p. 237, 333; Driver, *The book of Genesis*, Londres, 1904, p. 189-191.

2. En dehors de sa signification propre, la circoncision a encore dans la Bible servi de base, par analogie, à une leçon morale. Les écrivains sacrés parlent de la circoncision du cœur, Lev., XXVI, 41; Deut., X, 16; XXX, 6, qui favorise l'amour de Dieu, en supprimant les obstacles intérieurs. Cf. Jer., IX, 26; Ezech., XLIV, 7, 9; Act., VII, 51; Rom., II, 28, 29. Elle est la condition et le symbole de l'attachement de cœur à Dieu. Jer., IV, 4. On est incirconcis d'oreille, lorsqu'on n'écoute pas docilement la voix de Dieu. Jer., VI, 10; cf. Act., VII, 51.

3° *Cérémonial.* — Pour circoncire, on se servait de couteaux en silex. Exod., IV, 25; Jos., v, 2. Cet usage indique l'antiquité du rite, pratiqué déjà à l'époque des instruments de pierre. D'après le Code sacerdotal, Gen., XVII, 12; Lev., XII, 3, l'enfant était circoncis le huitième jour après sa naissance ; de là, l'expression de saint Paul : περιτομῇ ὀκταήμερος. Phil., III, 5.

4° *Abrogation de la circoncision.* — 1. *En droit.* — La circoncision fut abrogée en principe par la loi nouvelle donnée au monde par Jésus-Christ, et en même temps que la loi ancienne. Voir t. I, col. 129-133. Mais ceux qui se convertissaient du judaïsme eurent quelque peine à abandonner cette coutume ; c'est pourquoi l'assemblée réunie à Jérusalem, à la suite des rapports de Paul et Barnabé, déclara la circoncision non nécessaire. Act., XV, 1-29. Les judaïsants ne se tinrent pas pour battus ; ils combattirent surtout Paul, qui prêchait partout l'abrogation de la circoncision ; saint Paul n'en enseigna pas moins la même doctrine : Tite n'est pas forcé de se faire circoncire, Gal., II, 3; le Christ ne sert de rien à ceux qui se font circoncire, car en Jésus-Christ ni la circoncision ni l'incirconcision n'a de valeur, mais la foi qui est agissante par la charité, *ibid.*, V, 1-2, 6, 11; VI, 12-15; la circoncision et l'incirconcision sont inutiles, si on n'observe pas les commandements de Dieu, Rom., II, 25-29; I Cor., VII, 18-20; c'est la foi qui justifie et le circoncis et l'incirconcis, Rom., III, 30; Abraham a été justifié étant encore incirconcis. Rom., IV, 9-12. Saint Paul ne met aucune confiance dans la circoncision charnelle, Phil., III, 3-5; il n'y a plus de différence entre la circoncision et l'incirconcision. Col. III, 11.

2. *En pratique.* — On la tolère cependant pour les Juifs convertis. C'est ainsi que Paul lui-même circoncit, Act., XVI, 1-3, Timothée, issu d'une mère juive. Les judéo-chrétiens, contre lesquels lutte cet apôtre, rendaient la circoncision obligatoire et l'imposaient aux païens qui se convertissaient. Après la mort de saint Paul, Cérinthe exigeait encore la circoncision. Voir col. 2151. Au IIe siècle, les ébionites, les elkasaïtes pratiquaient l'ancienne coutume juive. La circoncision se continua donc seulement dans les sectes hérétiques. Au IVe siècle, elle est encore pratiquée par les nazaréens, judéo-chrétiens orthodoxes, dont toute l'erreur a consisté dans leur obstination à observer la loi mosaïque. Cf. Duchesne, *Les origines chrétiennes*, Paris, 1878-1881, p. 135. A la fin du XIIe siècle, elle fait une courte réapparition avec les passagiens condamnés aux synodes de Vérone (1184) et de Bénévent (1378). Cf. Hergenröther, *Histoire de l'Église*, trad. Bélet, Paris, 1888, t. IV, p. 224-225. Voir PASSAGIENS. Les coptes pratiquent généralement la circoncision, mais ils ne la regardent ni comme obligatoire, ni même comme une cérémonie religieuse. Voir col. 245.

Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. I, p. 442-444; Guthe, *Kurzes Bibelwörterbuch*, Leipzig, 1903, p. 81-88; Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 772-780; K. Marti, *Geschichte der Israelitischen Religion*, 4e édit., Strasbourg, 1903, p. 50, 163-164, 211, 220-221; H. Guthe, *Geschichte des Volkes Israel*, 2e édit., Leipzig, 1904, p. 74, 232, 260, 283, 286, 306, 341; B. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Tubingue, 1905, t. I, p. 45, 146-147, 276; Schegg, *Biblische Archäologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 513-516.

II. THÉOLOGIE. — L'enseignement de saint Paul sur l'inutilité de la circoncision dans la loi nouvelle était trop formel pour qu'on pût, en dehors des sectes judaïsantes, soutenir encore son efficacité et même sa signi

fication religieuse. Aussi tous les docteurs chrétiens ont ils admis la doctrine de l'apôtre. Les premiers Pères regardaient seulement la circoncision comme le signe de l'alliance des Israélites avec Dieu et ne lui reconnaissaient aucune vertu d'effacer le péché originel et de conférer la grâce. Mais comme la circoncision apparaît dans tout l'Ancien Testament avec un caractère religieux et moral, on s'est demandé, à partir du IVe siècle, quelle était, sous l'ancienne loi et avant son abrogation, son efficacité propre : si elle effaçait le péché originel, si elle conférait la grâce sanctifiante et de quelle manière elle obtenait ses effets.

1° LA CIRCONCISION EFFAÇAIT-ELLE LE PÉCHÉ ORIGINEL ? — L'affirmative est communément admise par les théologiens à l'exception de Vasquez, Bellarmin et Tournely. — 1° On la prouve quelquefois par Gen., XVII, 14, bien que ce passage ne semble pas décisif. Cf., pour le commentaire théologique de ce texte, De Augustinis, *De re sacramentaria*, 2e édit., Rome, 1889, t. I, p. 35-39. — 2° Mais c'est surtout la tradition patristique qui s'appuie précisément sur le texte de la Genèse. Les principaux témoignages des Pères de l'Église expriment les raisons qui les amenèrent à penser que la circoncision effaçait le péché originel. Au IVe siècle, saint Ambroise dit : *Egregie autem infantiæ in primis cunabulis circumcidi mares lex jubet, etiam vernaculos, quia sicut ab infantia peccatum, ita ab infantia circumcisio. Nullum tempus vacuum debet esse tutelæ, quia nullum est culpæ vacuum. De Abraham*, l. II, c. XI, n. 81, *P. L.*, t. XIV, col. 495. Au Ve siècle saint Augustin : *Ex quo enim instituta est circumcisio in populo Dei, quod erat tunc signaculum justitiæ fidei, ita ad significationem purgationis valebat et in parvulis originalis veterisque peccati, sicut et baptismus ex quo valere cœpit ad innovationem hominis ex quo est institutus. De nuptiis et concup.*, l. II, c. XI, n. 24, *P. L.*, t. XLIV, col. 450; *Cont. Julianum*, l. II, c. VI, n. 18, *P. L.*, t. XLIV, col. 686 : *Quod ergo est octavo die non circumcidi, hoc est in Christo non baptizari, et quod est perire de populo suo, hoc est non intrare in regnum cælorum*; et *Cont. litt. Petil.*, l. II, c. LXII, n. 162, *P. L.*, t. XLIII, col. 309 : *Certe antiquus populus Dei circumcisionem pro baptismo habebat.* Cf. *Epist. ad Dardanum*, c. XI, n. 34, *P. L.*, t. XXXIII, col. 845; *De civ. Dei*, l. XVI, c. XXVII, *P. L.*, t. XLI, col. 506; *De bapt. cont. donat.*, l. IV, c. XXIV, n. 31, *P. L.*, t. XLIII, col. 174. Au VIe siècle saint Fulgence, *Epist.*, XVII, n. 31, *P. L.*, t. LXV, col. 470-471, dit : *Sancto quoque Abrahæ videat circumcisionis sacramentum non sine tremenda parvuli comminatione mandatum. Ibi quippe Deus fidelis et justus, qui non infert iram ubi culpam non invenit, patri nostro Abrahæ sic loquitur : Masculus qui non fuerit circumcisus carnem præputii sui octavo die, exterminabitur anima illa de populo suo, quia testamentum meum transgressus est.* Gen., XVII, 14. *Quisquis itaque negat in parvulis secundum carnem nascentibus originale peccatum, dicat in quo potuit infans octo dierum testamentum Dei transgredi, si non in illo transgressus est in quo omnes peccaverunt.* Saint Grégoire le Grand, *Moral.*, l. IV, c. III, *P. L.*, t. LXXV, col. 635 : *Quisquis regenerationis unda non solvitur, reatu primi vinculi ligatus tenetur. Quod vero apud nos valet aqua baptismatis hoc egit apud veteres... pro his qui ex Abrahæ stirpe prodierant, mysterium circumcisionis.* Au VIIe siècle, nous avons saint Isidore de Séville, *Quæst. in V. T.*, *in Gen.*, c. XIII, n. 5-6, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 242-243 : *Illud autem quid sit quod dictum est : Masculus qui non circumcidetur octavo die, peribit anima illa de populo suo quia pactum meum irritum fecit? Cur enim pereat anima parvuli incircumcisi dum ipsa pactum Dei irritum non fecit, sed qui eum circumcidere neglexerunt? Nisi ut significaret quod parvuli, non secundum opus, sed secundum originem, in primo homine pactum Dei dissipaverunt, in quo omnes peccaverunt. Nascitur enim omnis non proprie, sed originaliter peccator. Quem nisi regeneratio liberet, peribit anima de populo suo, quia pactum Dei irritum fecit, quando in Adam originaliter etiam ipse peccavit.* Au VIIIe siècle, saint Bède, *Hom.*, X, *de festo circumc. Domini*, *P. L.*, t. XCIV, col. 54, enseigne la même doctrine : *Scire enim debet vestra fraternitas quia idem salutiferæ curationis auxilium circumcisio in lege contra originalis peccati vulnus agebat, quod nunc baptismus agere revelatæ gratiæ tempore consuevit, excepto quod regni cælestis januam necdum intrare poterant, donec adveniens benedictionem daret qui legem dedit, ut videri posset Deus deorum in Sion, tantum in sinu Abrahæ post mortem beata requie consolati, supernæ pacis ingressum spe felici exspectabant. Qui enim nunc per Evangelium suum terribiliter ac salubriter clamat : Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu non potest introire in regnum Dei* (Joa., III, 5), *ipse quondam per legem suam clamabat : Masculus cujus præputii caro circumcisa non fuerit, peribit anima illa de populo suo, quia pactum meum irritum fecit* (Gen., XVII, 14), *id est, quia pactum vitæ in paradiso hominibus mandatum Adam prævaricante transgressus est, in quo omnes peccaverunt, peribit de vita sanctorum, si non ei fuerit remedio salutari subventum. Itaque per ergo præceptum et circumcisionis olim lex et nunc in Evangelio baptismatis, tollendæ prævaricationis primæ gratia posita est.* Au XIIe siècle, Hugues de Saint-Victor soutient, *De sacram.*, l. I, part. XII, c. II, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 349, à la doctrine courante : *Ut ostenderetur igitur sacramentum circumcisionis, non quemadmodum priora sacramenta ad voluntatem propositum, sed ex necessitate conquirendum, præceptum comminatione firmatur cum dicitur : Masculus, cujus præputii caro circumcisa non fuerit, peribit anima illa de populo suo* (Gen., XVII, 14). *Causa quoque subinfertur, cum dicitur : quia pactum meum irritum fecit. Si ergo per pactum Dei irritum factum prævaricationem primorum parentum intelligimus, cum circumcisus ob prævaricationem pacti periturus dicitur, manifeste datur intelligi sacramentum circumcisionis ad hoc institutum ut per ipsum homo a debito primæ prævaricationis liberaretur.* A la même époque saint Bernard, *Tract. de passione Dom.*, c. II, n. 2, *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 637, dit : *Circumcisus enim fuit Jesus, non quod hac circumcisione egeret, quæ in antiquis Patribus delebat originale peccatum, sicut baptismus in nobis.* Cette tradition patristique se termine par l'Épître décrétale d'Innocent III contre les cathares qui niaient la nécessité du baptême; le saint pontife dit : *Cum circumcisio tam adultis quam parvulis ex præcepto Domini conferretur, ne baptismi, qui successit loco ipsius, et generalior tamen existit, cum tam viri quam feminæ baptizantur, minoris videatur effectus, tam adultis quam parvulis est conferendus. Sicut enim sine distinctione qualibet mosaica lex clamat : Anima cujus præputii caro circumcisa non fuerit, peribit de populo suo; ita nunc indistincte vox intonat evangelica : Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto non intrabit in regno Dei : ab hac generalitate nec sexum nec ætatem excludens... etsi originalis culpa remittebatur per circumcisionis mysterium, et damnationis periculum vitabatur, non tamen perveniebatur ad regnum cælorum, quod usque ad mortem Christi fuit omnibus obseratum; sed per sacramentum baptismi Christi sanguine rubricati culpa remittitur, vitatur periculum et ad regnum cælorum etiam pervenitur, cujus januam Christi sanguis fidelibus suis misericorditer reseravit. Decret.*, l. III, tit. XLII, c. III. Pierre Lombard, *IV Sent.*, l. IV, dist. I, n. 6, *P. L.*, t. CXCII, col. 840, admit la même doctrine sur le témoignage de

saint Augustin et de saint Bède. Cf. Bandini, *ibid.*, col. 1091. Tous les grands scolastiques sont d'accord sur ce point. Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXX, a. 4 : *Ab omnibus communiter ponitur quod in circumcisione peccatum originale remittebatur.* Par suite, il regardait la circoncision comme une figure du baptême chrétien. *Ibid.*, a. 3, ad 1um. Saint Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. I, p. II, a. 2, q. II : *Circumcisio fuit etiam data in remedium contra originale peccatum.* Scot, *In IV Sent.*, dist. I, q. VI : *Supponendum tanquam certum, quod per circumcisionem peccatum originale delebatur, quod patet per auctoritatem sanctorum.* Durand, *In IV Sent.*, dist. I, q. V : *Circumcisio instituta fuit contra originale peccatum, non solum ad effectum remissionis, sed in signum traductionis.*

Ces Pères et ces docteurs, pour prouver que la circoncision effaçait le péché originel, s'appuyaient principalement sur le texte : *Masculus, cujus præputii caro circumcisa non fuerit, delebitur anima illa de populo suo, quia pactum meum irritum fecit.* Gen., XVII, 14. Avec saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XVI, c. XXVII, *P. L.*, t. XLI, col. 506-507, ils entendaient les mots : *delebitur anima*, de la mort de l'âme, et les autres : *quia pactum meum irritum fecit*, du péché originel, contracté avant la naissance et rompant l'alliance divine. Mais ces expressions n'ont pas ce sens. Elles signifient seulement que le fils d'Abraham qui ne sera pas circoncis, ne fera pas partie du peuple choisi et n'aura aucune part aux promesses et aux bénédictions de l'alliance, dont il ne porte pas sur sa chair le sceau obligatoire. P. de Hummelauer, *Comment. in Genesim*, Paris, 1895, p. 402-403. Quelques-uns, avec moins de raison, y voient la peine du retranchement ou l'exclusion du peuple choisi par l'excommunication, le bannissement ou même la peine de mort, par suite de la violation de l'alliance conclue entre Dieu et Abraham. Crélier, *La Genèse*, Paris, 1889, p. 193. La base exégétique de l'opinion des Pères latins et des docteurs du moyen âge disparaissant, leur sentiment perd beaucoup de sa valeur, et l'opinion, d'après laquelle la circoncision n'effaçait pas le péché originel, encore que la moins commune, paraît bien la plus probable.

Elle n'a pas, du reste, manqué de tenants dans l'antiquité ecclésiastique et les temps modernes. Avec les Pères antérieurs au IVe siècle, saint Chrysostome affirme plusieurs fois et très explicitement que comme Abraham, justifié par la foi avant d'avoir été circoncis, *In Rom.*, homil. VIII, n. 5, *P. G.*, t. LX, col. 461 ; homil. XII, n. 1, col. 473, les anciens patriarches, Isaac, Jacob, tout comme Rahab, la femme publique, ont été justifiés par la foi. Homil. II, n. 6, col. 410. Les écrivains grecs sont demeurés attachés au sentiment de Chrysostome. Au XVIe siècle, Lucien, bénédictin de Mantoue, *Joannis Chrysostomi commentaria in epistolam Pauli ad Romanos*, Brescia, 1538, ouvrage mis à l'Index du concile de Trente, a soutenu le sentiment des Pères grecs, que la circoncision était simplement un signe distinctif des Israélites et qu'elle n'avait aucune efficacité pour le salut. Sainjore (R. Simon), *Bibliothèque critique*, Paris, 1708, t. I, p. 354, 358-360. D'ailleurs, un autre bénédictin, Druthmar, qui vivait au IXe siècle, regardait la circoncision simplement comme un signe extérieur qui distinguait les Juifs des étrangers, au même titre que les franges des vêtements. *Expositio in Matth.*, c. LVI, *P. L.*, t. CVI, col. 1447. Estius, commentant Rom., IV, 11, déclare *admodum probabile signum circumcisionis ex divina institutione nihil ad justitiam valuisse, sed nudum fuisse signum fœderis quod Deus iniit cum Abraham ejusque posteritati.* C'est du moins la seule chose qui soit affirmée dans la Genèse. C'est le sentiment des anciens, de saint Chrysostome et des Grecs qui l'ont suivi. L'opinion contraire n'a prévalu chez les Latins qu'après saint Augustin. *Absolutissima in omnes beati Pauli et septem catholicas apostolorum epistolas commentaria*, Paris, 1666, p. 44-45. Sur I Cor., VII, 18, il affirme que la circoncision n'avait par elle-même aucune valeur pour la justice et le salut, ni au temps dont parle saint Paul et où elle était un sacrement mort, ni même au temps de l'ancienne loi. Elle ne valait alors que par sa relation avec la loi de grâce par la foi et cette relation est l'objet de discussion de la part des théologiens. *Ibid.*, p. 260.

II. LA CIRCONCISION CONFÉRAIT-ELLE LA GRACE? — Il existe sur ce point trois opinions : 1° *Négative.* — Elle a été soutenue par saint Thomas, Bellarmin, Cano et Vasquez et, de nos jours, par De Augustinis. Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXII, a. 6, ad 1um, après avoir apporté diverses opinions, conclut ainsi : *Et ideo melius dicendum videtur quod circumcisio, sicut et alia sacramenta veteris legis, erat solum signum fidei justificantis.* Un peu plus loin, q. LXX, a. 4, il s'exprime ainsi : *In circumcisione conferebatur gratia quantum ad omnes gratiæ effectus ; aliter tamen quam in baptismo. Nam in baptismo confertur gratia ex virtute ipsius baptismi, quam habet in quantum est instrumentum passionis Christi jam perfectæ ; in circumcisione autem conferebatur gratia non ex virtute circumcisionis, sed ex virtute fidei passionis Christi, cujus signum erat circumcisio ; ita scilicet quod homo qui accipiebat circumcisionem, profitebatur se suscipere talem fidem, vel adultus pro se, vel alius pro parvulis. Unde et apostolus dicit* (Rom., IV, 11) *quod Abraham accepit signum circumcisionis signaculum justitiæ fidei, quia scilicet justitia erat ex fide significata, non ex circumcisione significante.* Cf. Ia IIæ, q. CIII, a. 2 (s'applique à tous les rites de l'ancienne loi) ; *In Rom.*, lect. II, c. IV. Cette opinion s'appuie : 1. sur Rom., IV, 9-12, où saint Paul enseigne que la circoncision ne justifie pas, puisque Abraham a été justifié avant d'être circoncis, et sur Gal., IV, 9, où tous les rites de l'ancienne loi sont dits de « faibles et pauvres éléments » ; 2. sur le concile de Florence qui dit en parlant des sacrements de l'ancienne loi : *Illa enim non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant*, et sur le concile de Trente, sess. VII, can. 2, qui semble insinuer cette thèse : *Si quis dixerit ea ipsa novæ legis sacramenta a sacramentis antiquæ legis non differre, nisi quia cæremoniæ sunt aliæ et alii ritus, anathema sit.* Cf. Denzinger, *Enchiridion*, 6e édit., p. 160, 195. — 2° *Affirmative.* — Elle a été soutenue par Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Valentia, Suarez. Saint Bonaventure dit : *Circumcisio conferebat gratiam habilitantem ad bonum, licet tam parvulam, quod solum merebatur dici deletiva culpæ et non habilitativa potentiæ. IV Sent.*, dist. I, part. II, a. 2, q. III. Cette opinion s'appuie : 1. sur l'autorité de saint Augustin ; commentant Gen., XVII, 14, le saint docteur dit : *Circumcisio enim illa octavi diei figuram resurrectionis diei Salvatoris et* GRATIAM BAPTISMI *gestabat, Hypognosticum*, l. V, c. V, n. 9, *P. L.*, t. XLV, col. 1653 ; 2. sur l'autorité d'Innocent III, qui déclare, c. *Majores*, l. III, *Decret.*, tit. XLII, c. III, que le « baptême a succédé à la circoncision ». — 3° *Intermédiaire.* — Le représentant de cette opinion est surtout de Lugo, disp. V, sect. III, n. 40 ; suivant cette opinion, la circoncision conférait la grâce, non en tant que rite de la loi mosaïque, mais en tant qu'elle contenait le *remedium naturæ* ; elle conférait la grâce non en tant que l'enfant était agrégé au peuple *juif*, mais en tant que par elle il était agrégé au peuple *fidèle*. Cf. Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 3e édit., t. III, p. 281. Estius, *In IV Sent.*, disp. I, § 29-32, Paris, 1662, t. IV, p. 26-30, enseigne que la circoncision ne conférait pas la grâce, pas plus que les sacrements de l'ancienne loi. Toutefois ayant été instituée avant la loi, elle n'était pas un sacrement de la loi. Mais tout comme les cérémonies anciennes qui ne jus-

tifiaient pas *per se et a Christo separatæ*, la circoncision ne justifiait pas non plus *per se et a gratia Christi separata*. Ayant été instituée comme signe de l'avenir, *ad significationem futurorum quæ per Christum oportebat fieri*, elle conférait la justification en vertu de la grâce du Christ qu'elle représentait. C'est ainsi que le baptême l'a remplacée.

III. De quelle manière la circoncision conférait-elle la grace? — La réponse à cette question résulte de ce qui précède. Elle varie suivant les docteurs : 1° Saint Thomas refuse à la circoncision le pouvoir de conférer la grâce *ex opere operato*. Cf. pour cette thèse, Billuart, tr. XVI, diss. III, a. 6, n. 2; de Lugo, disp. V, sect. III, n. 61. 2° Saint Bonaventure, Scot et parmi les modernes Estius, paraissent soutenir que la circoncision conférait la grâce *ex opere operato*. Cf. De Augustinis, *op. cit.*, p. 54. 3° Enfin Suarez, disp. X, sect. II, admet que, dans certains cas seulement, elle conférait la grâce *ex opere operato : Sed* INTERDUM, dit-il, *eis datam esse [gratiam] præter opus operantis solum ob specialem necessitatem, cui divina providentia non statuit aliter subvenire, quæ necessitas in parvulis tantum accidebat.*

V. Ermoni.

CIRCONSTANCES. Voir Aggravantes (Circonstances), t. I, col. 573-575.

CIRCUMINSESSION (circumincession, circumcession, *circumpermeatio*, *permeatio*, ἀντιπεριχώρησις, περιχώρησις, ἐνύπαρξις). — I. D'après la sainte Écriture. II. D'après la tradition primitive. III. D'après l'intelligence théologique. IV. Erreur à ce sujet. V. Autre sens et portée théologique de la circuminsession.

I. D'après la sainte Écriture. — 1° Aux Juifs qui l'entouraient sous le portique de Salomon, un jour de Dédicace, Jésus dit : « Mes brebis,... nul ne les ravira de ma main; quant à mon Père, ce qu'il m'a donné est plus grand que toutes choses et personne ne peut le ravir de la main de mon Père; moi et mon Père, nous sommes un; » et un peu plus loin il leur reproche de le traiter de blasphémateur, parce qu'il a dit : « Je suis le Fils de Dieu; » et enfin, il invoque ses œuvres, qu'il appelle aussi les « œuvres de mon Père », les « œuvres excellentes » faites « par la vertu de mon Père », pour les amener à le croire quand il dit : « Mon Père est en moi et moi dans mon Père. » Joa., x, 28-38. Ce passage constitue la source scripturaire la plus formelle de la circuminsession et de ses raisons théologiques. 2° Le Christ affirme d'abord qu'il est un avec son Père, non pas un par la simple communauté de pensée et de sentiment ou de volonté, non pas un par la seule collaboration d'activités liées, mais par une unité plus fondamentale et plus intime, l'unité de nature et d'essence qui entraîne l'unité, l'identité de puissance affirmée là aussi par ce fait que personne ne peut ravir ce qui est dans la main du Fils ou dans la main du Père. En effet, pourquoi personne ne pourra-t-il arracher les brebis de la main du Fils? Parce qu'il est un avec le Père, et que ce qui est dans la main du Père personne ne le peut enlever. C'est donc bien l'unité de puissance fondée sur l'unité plus haute de nature. Et les commentateurs ont raison d'affirmer qu'il y a ici une formule scripturaire de la consubstantialité du Verbe et du Père. Cf. Knabenbauer, *In Joa.*, x, 29, Paris, 1898, p. 341. Le Christ va plus loin. Il n'est pas seulement *consubstantiel au Père*, il est son Fils. C'est la *filiation* enseignée après la consubstantialité et prouvée au moyen des miracles. « Vous me dites... Tu blasphèmes, parce que j'ai dit : Je suis le Fils de Dieu. Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne me croyez point, mais si je les fais, quand bien même vous ne voudriez pas me croire, croyez aux œuvres. » Après la filiation, il en vient à la *circuminsession* qui est la conséquence nécessaire de la consubstantialité et de la filiation : « Mon Père est en moi et moi dans mon Père. » 3° Et cette circuminsession, il l'affirme de nouveau dans le sermon après la cène, Joa., XXIV, sous la forme interrogative et par deux fois. S'adressant à Philippe, il lui dit et lui répète : « Ne croyez-vous point que je suis dans le Père et que mon Père est en moi? » ℣. 10, 11, et le contexte éclaire ce phénomène de vie divine. A cause de la circuminsession, parce que le Christ est dans le Père et que le Père est en lui, Jésus est la *voie* qui mène au Père. « Personne ne vient à mon Père que par moi, » ℣. 6. Et en vérité, comment ne pas trouver le Père, quand on trouve le Fils qui est dans le Père et en qui est le Père. Il est la *vérité* et par lui on *connaît* le Père : « Si vous m'eussiez connu, vous auriez donc connu mon Père, » ℣. 7. Ils sont tellement l'un dans l'autre qu'on ne peut voir l'un sans l'autre. « Philippe, qui me voit, voit aussi mon Père, » ℣. 9. Aussi quand Philippe demande à Jésus de lui montrer le Père, Jésus lui répond : « Il y a si longtemps que je suis avec vous et vous ne me connaissez pas! » ℣. 9. Philippe demande à voir le Père et Jésus parle de l'ostension du Fils, et il a raison, car les deux ne sont qu'un. Vous me connaissez, réplique donc justement le Christ, dès lors, « comment dis-tu, toi : Montrez-nous votre Père? » ℣. 9. Enfin le Christ est la *vie*, la vie active, la vie qui travaille, mais qui, en travaillant, fait les œuvres du Père. De même que le Père est dans le Fils, ainsi il agit en lui et il parle en lui : « Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même. Mais mon Père qui est en moi, fait lui-même les œuvres, » ℣. 10. 4° Ces paroles sont pareilles à d'autres que Jésus avait déjà dites dans un fameux discours de la fête de Pâques, où il avait parlé des œuvres que le Père lui avait données à accomplir, Joa., v, 36, et où il avait attesté : « Je ne puis rien faire de moi-même », ℣. 30; cf. VIII, 23. En effet, il n'est jamais seul, il est dans le Père et le Père est en lui. « Celui qui m'a envoyé est avec moi, et il ne m'a pas laissé seul, parce que moi-même je fais toujours ce qui lui plaît. » Joa., VIII, 29. 5° L'apôtre saint Paul fait allusion également à la circuminsession de l'Esprit-Saint quand il parle de « ce que Dieu nous a révélé par son Esprit, car l'Esprit pénètre toutes choses, même les profondeurs de Dieu. Qui des hommes sait ce qui est dans l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui? Ainsi ce qui est en Dieu, personne ne le connaît que l'Esprit de Dieu ». I Cor., II, 10-11. Dieu donc, c'est-à-dire le Père et le Fils sont pénétrés par l'Esprit-Saint, connus de lui et révélés par lui. De même que l'esprit, c'est-à-dire l'âme humaine est unie substantiellement à l'homme et, à cause de cela, connaît seule les secrets de l'homme, ainsi l'Esprit de Dieu, qui est consubstantiel au Père et au Fils et un seul Dieu avec eux, seul connaît les mystères de Dieu. Cornély, *In I Cor.*, Paris, 1890, p. 65.

II. D'après la tradition primitive. — Ces différents textes, surtout ceux de saint Jean, bien qu'ils aient parfois servi aux hérétiques, par exemple à Praxéas et aux monarchiens pour confondre les personnes divines, cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, c. II, 4, Paris, 1905, p. 77, fourniront cependant les meilleurs arguments aux Pères pour établir le fait de la présence des trois personnes divines les unes dans les autres. Certes, avant l'hérésie d'Arius et le concile de Nicée, soit parce que les mots n'étaient pas très bien déterminés, ni les notions précisées, soit parce que l'erreur n'était pas encore intervenue, la consubstantialité des trois personnes divines, et leur circuminsession ne sont pas affirmées d'une façon aussi catégorique que plus tard par les auteurs ecclésiastiques. Il faut pour cela se rappeler la théorie de la génération temporelle du Verbe ébauchée par saint Justin, reproduite avec des nuances diverses par Tatien et Athénagore et qui trouve sa formule la plus claire dans saint Théophile d'Antioche, par la distinction du λόγος ἐνδιάθετος et du λόγος προφορικός.

Cf. A. d'Alès, *ibid.*, p. 86. Le Verbe, le λόγος ἐνδιάθετος est éternel, jamais Dieu n'a été ἄλογος, c'est-à-dire sans Verbe intérieur. Ce Verbe intérieur qui vit au sein de Dieu, comme l'embryon au sein de sa mère, y a aussi comme celui-ci une tendance à se développer, à naître, à s'extérioriser en quelque sorte, et à devenir le λόγος προφορικός. Il le devient, il nait par la création. Dieu crée le monde par son Verbe, et en créant ainsi le monde, il manifeste son Verbe. Celui-ci qui était jusqu'ici simplement le Verbe immanent, le Verbe latent, devient le Verbe proféré. Ce Verbe proféré n'était pas jusque-là, il devient dans l'acte de la création, celui-ci est comme sa naissance et sa génération, mais il est identique avec le Verbe latent, le λόγος ἐνδιάθετος. En somme, au IIe siècle, les auteurs sont unanimes à professer l'éternité du λόγος ἐνδιάθετος, son identité avec le λόγος προφορικός, la distinction de ce Verbe engendré dans le temps avec le Père. Mais quelle est au juste la condition du Verbe immanent au sein du Père? Comment est-il dans le Père, comment le Père est-il en lui? En un mot, comment se représentent-ils la circuminsession? La question est difficile à résoudre. Ils paraissent plutôt l'ignorer et n'en parlent pas explicitement. Du reste, la notion de personne n'avait pas alors la clarté qu'elle a prise depuis. Mais, implicitement, ils posent des principes qui appellent la conclusion orthodoxe de l'existence éternelle de la personne du Verbe, de sa distinction du Père, de sa consubstantialité avec le Père et l'Esprit-Saint et de la compénétration mutuelle des trois personnes qui vivent l'une dans l'autre. « Si la génération dont ils parlent n'affecte pas la substance même du Verbe, en d'autres termes, s'il n'y faut voir qu'une évolution *accidentelle,* on doit logiquement conclure que le Verbe, distinct du Père après cette génération temporelle, était distinct de lui dès le commencement. » A. d'Alès, *op. cit.*, p. 93; cf. Schwane, *Histoire des dogmes, Période anténicéenne,* § 14, trad. Bélet-Dégert, Paris, 1903, t. I, p. 106 sq.; Petau, *De Trinitate,* præf. et l. I, Venise, 1757, t. II, p. 1, 15; dom Bernard Maréchal, *Concordance des saints Pères,* Paris, 1739; Newman, *Histoire du développement de la doctrine chrétienne,* trad. franç., Paris, 1848, c. VIII, p. 400 sq.; Franzelin, *De Deo trino,* th. X sq., Rome, 1874, p. 145 sq.; *Revue des sciences ecclésiastiques,* art. de l'abbé Rambouillet, *Les Pères apologistes et le dogme de la Trinité,* 1882, t. XLII, p. 21, 97, et de Mgr Duchesne, *Les témoins anténicéens du dogme de la Trinité, ibid.*, p. 488. Après le concile de Nicée, la doctrine théologique est absolument fixée et sa formule est celle que saint Jean Damascène exprimait en ces quelques mots brefs et explicites : ἐν ἀλλήλαις αἱ ὑποστάσεις εἰσιν. *De fide orthodoxa,* l. I, c. VIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 329.

III. D'APRÈS L'INTELLIGENCE THÉOLOGIQUE. — Quant à l'intelligence théologique du dogme, telle que les auteurs l'exposent aujourd'hui, elle a été donnée, d'après le Maître des Sentences, l. I, dist. XIX, par saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XLII, a. 5, en trois idées que les théologiens se bornent d'ordinaire à développer. Dans le Père et le Fils, dit l'ange de l'École, il faut considérer trois choses, l'essence, la relation et l'origine, et selon chacune de ces trois choses, le Fils est dans le Père et réciproquement. *In Patre et Filio tria est considerare : scilicet essentiam, et relationem, et originem, et secundum quodlibet istorum Filius est in Patre et e converso.* Évidemment les trois mêmes preuves peuvent servir à prouver la circuminsession par rapport au Saint-Esprit, qui est dans le Père et le Fils et réciproquement.

1° Il y a donc, en premier lieu, l'*essence* ou la nature, c'est-à-dire que le dogme de la sainte Trinité enveloppe l'unité de nature en Dieu, la trinité des personnes, réellement distinctes entre elles, l'identité de chacune de ces personnes avec la nature, et, partant, un fait de présence simultanée et mutuelle de ces trois personnes, qui étant toutes les trois identiques à une même nature, se rencontrent nécessairement en cette nature, s'y enveloppent réciproquement tout en restant distinctes, y sont unies dans la nature tout en étant opposées par les relations. La nature est donc le siège où réside chaque personne divine; pénétrée par chacune d'elles, elle est le théâtre où elles vivent à trois une même vie, ont une même pulsation, une même intelligence, une même puissance. On rencontre parfois des jumeaux qui sortent du sein de leur mère avec quelque membre commun. Ce sont deux fils ayant âme et personnalité distinctes, mais la similitude de l'origine, la fraternité, la consanguinité chez eux se traduit par la soudure corporelle qui les fait posséder un membre en commun. La communion corporelle est incomplète, la différence des âmes totale. Mais, par l'esprit, augmentons cette communion, imaginons deux fils d'une même mère, ayant mêmes membres inférieurs, puis confondus encore plus intimement, ayant même poitrine et même tête; poussons plus héroïquement l'unité de ces deux fils, qu'ils aient avec même cœur et même cerveau, mêmes idées, même volonté : ce que l'un fait, l'autre l'accomplit, ce que l'un pense, l'autre le comprend, ce que l'un décide l'autre le veut; il y a harmonie, que dis-je? identité complète d'âme, de corps, de pensée, de vie, et cependant, par hypothèse, ils sont deux, deux personnes, deux frères. Que si vous cherchez où est l'un, il est dans la nature humaine tout entière, dans ces membres, dans ce cœur, ce cerveau, cette pensée qui lui appartiennent et sont sa chose; où est le second? dans la même nature, la même âme, la même activité. Il est bien évident qu'ils s'enveloppent mutuellement, que là où est l'un, là aussi se trouve l'autre, il y a circuminsession des deux frères qui coexistent et habitent l'un chez l'autre, l'un dans l'autre. Qui voit l'un aperçoit l'autre, qui s'adresse à l'un est entendu de l'autre, qui obtient l'assentiment de l'un est approuvé par l'autre. L'un est véritablement la voie qui mène à l'autre, la réalité qui le révèle. Cf. S. Athanase, *Orat.*, III, *contra arian.*, n. 3, *P. G.*, t. XXVI, col. 327; S. Cyrille d'Alexandrie, *Thes. assert.*, XII, *P. G.*, t. LXXV, col. 178; S. Fulgence, *De fide ad Petrum,* c. I, n. 4, *P. L.*, t. LXV, col. 674; S. Hilaire, *De Trinitate,* l. III, n. 4, *P. L.*, t. X, col. 78; Petau, *De Trinitate,* l. IV, c. XVI; Ruiz, *De Trinitate,* disp. CVII, sect. V, Lyon, 1624, p. 836; *Decretum pro jacobitis,* dans Denzinger, *Enchiridion,* n. 598.

2° *L'origine* est l'autre fait qui exige et prouve la circuminsession. Les opérations en Dieu ont une immanence parfaite, la vie divine est même la seule dont les opérations présentent l'immanence totale. Les autres vies sont toujours en quelque chose dépendantes du dehors, elles empruntent aux êtres étrangers, ou s'écoulent au dehors, ou sont conditionnées par d'autres agents. La vie de Dieu se déroule toute au sein de la divinité. Dès lors, le Père, quand il engendre le Fils, lui donne non pas une vie distincte, une nature autre, une substance différente, il l'engendre par la communication de sa propre nature, c'est sur le théâtre de cette nature infinie que se déroule la scène inénarrable de l'enfantement du Verbe. Dieu en se parlant, en se disant lui-même à lui-même, produit un Verbe qui n'est pas autre chose que sa propre nature. Le verbe né de l'esprit, reste dans l'esprit qui l'a proféré, comme l'esprit reste en lui. *Ex mente enim et in mente verbum est semper, ideoque mens est in verbo... (Ita) Verbum manet in mente generante et mentem generantem habet totaliter in se, et oportet simul existere cum Patre Filium et vicissim Patrem cum Filio.* Cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *Dial.*, II, *de Trinit.*, *P. G.*, t. LXXV, col. 767; S. Fulgence, *Ad Monim.*, l. III, c. VII, *P. L.*, t. LXV, col. 204; S. Thomas, *In I Sent.*, dist. XIX, q. II, a. 2. Cet aspect de la question nous montre sur-

tout pourquoi la tradition patristique et théologique a parlé de *permeatio*, de *circumpermeatio*, de *circuminsessio*, de περιχώρησις, c'est-à-dire d'attraction mystérieuse par laquelle les trois personnes sont portées l'une vers l'autre, vont l'une à l'autre. C'est une sorte de mouvement qui, dans la génération du Fils ou la procession du Saint-Esprit, conduit l'un à l'autre et réciproquement. Petau a fait consister plus particulièrement la circuminsession dans ce mouvement. C'était oublier la parole même de Notre-Seigneur qui n'a pas dit seulement *Pater ad Filium*, ou *apud Filium* ni *Filius ad Patrem* ou *apud Patrem*, mais *Pater in me est et ego in Patre*. Il y a donc une réelle *présence* des personnes qui résident l'une dans l'autre et cette idée est mise en relief surtout par la consubstantialité de nature, et traduite par le mot de *circuminsessio*.

3° Enfin, les *relations* elles-mêmes, tout en constituant les personnes et en les distinguant, les rapprochent et appellent la circuminsession. Le Père, parce qu'il est Père, appelle le Fils, il se l'oppose, mais il l'enveloppe, il ne peut être Père si le Fils n'est pas ; un concept entraine donc l'autre et lui est attaché par un lien analytique essentiel. Pareillement le Fils appelle le Père et ne peut être connu sans lui. Mais il y a plus que ce rapport *logique* entre les différents termes des relations. Comme les relations sont intrinsèques à la divinité et qu'elles sont constituées par des actes immanents, les personnes elles-mêmes sont inséparablement unies dans la nature indivisible qu'elles se communiquent réciproquement. *Ita nobis hoc dignata est ipsa Trinitas evidenter ostendere, ut etiam in his nominibus quibus voluit singillatim personas agnosci, unum sine altero non permittat intelligi; nec enim Pater absque Filio cognoscitur, nec sine Patre Filius invenitur. Relatio quippe ipsa vocabuli personalis personas separari vetat, quas etiam dum non simul nominat, simul insinuat. Nemo autem audire potest unumquodque istorum nominum, in quo non intelligere cogatur et alterum.* XI[e] concile de Tolède, Denzinger, n. 227, 228.

IV. Une erreur a ce sujet. — Certains théologiens, comme Suarez, *De Trinitate*, l. IV, c. xvi, n. 11-13; Ruiz, *De Trinitate*, disp. CVII, sect. vii, ont pensé devoir établir la circuminsession sur l'immensité divine. Le Père est partout, le Fils est partout, le Saint-Esprit est partout, ils se rencontrent donc toujours et on ne peut citer un point de l'espace réel ou possible où ne se trouvent simultanément ou ne puissent et ne doivent se trouver les trois personnes divines. Elles sont donc partout présentes l'une à l'autre, elles coexistent, elles agissent en tout de concert et d'une seule action commune et identique. Certes, il est vrai que la divinité est omniprésente, qu'elle n'est enfermée en aucun lieu et limitée par aucune frontière, que dès lors les personnes divines coexistent partout. Mais outre la confusion que cette théorie introduit entre l'immensité et l'omniprésence divines, il faut remarquer que cet aspect de la circuminsession est très secondaire et ne constitue donc pas primitivement ce concept. Ce qui fonde avant tout la circuminsession, c'est la consubstantialité des trois personnes divines. Étant consubstantielles, elles se rencontrent et sont présentes l'une à l'autre dans cette nature. Étant consubstantielles et présentes mutuellement, elles agissent ensemble, créent de concert le monde et l'espace, et coexistent dans l'immensité. Mais cette coexistence suppose l'immensité, laquelle suppose l'espace et la création, et la circuminsession est un fait éternel, antérieur à toute création et à toute étendue. Du reste, s'il fallait entendre la circuminsession à la façon de Suarez et de Ruiz, on devrait l'étendre à tout le créé : car Dieu est présent à toutes choses; il n'en est aucune qu'il n'enveloppe et ne pénètre, et toutes choses sont en lui. *In ipso enim vivimus, movemur et sumus,* disait saint Paul à l'Aréopage. Act., xvii, 28, cf. 24.

V. Autre sens et portée théologique de la circuminsession. — Notons enfin un sens secondaire de la circuminsession ou περιχώρησις, chez les Pères : c'est la présence du Verbe dans l'humanité à laquelle il s'est uni par l'incarnation. L'union hypostatique fait assister l'humanité par le Verbe et la rend présente à celui-ci. C'est une circuminsession particulière au Verbe et née, dans le temps, du fait de l'incarnation. Elle diffère de l'autre circuminsession par plusieurs côtés. D'abord, la première est propre aux trois personnes divines et marque leur compénétration mutuelle, la seconde est propre au seul Verbe, à la nature divine considérée comme possédée par le seul Verbe, et marque son rapport avec la nature humaine du Christ; la première est fondée sur l'unité de nature et accuse la multiplicité des personnes habitant une même nature unique, la seconde est fondée sur l'unité de personne et accuse la multiplicité des natures unies l'une par l'identité, l'autre par l'incarnation au Verbe divin. Enfin la compénétration des personnes, indiquée par la première, diffère grandement de la compénétration de la nature humaine par la nature divine et la personne du Verbe signifiée par la seconde. Les deux sont une arme excellente contre l'hérésie, puisque la première, en affirmant la consubstantialité des personnes divines, détruit l'arianisme, et, en supposant la distinction des personnes, réfute le sabellianisme; la seconde, en établissant la circuminsession des deux natures du Christ dans l'unité de la personne, combat du même coup le nestorianisme avec ses deux personnes dans le Sauveur et le monophysitisme avec sa confusion des éléments du Christ en une seule nature. Cf. Franzelin, *De Deo trino,* th. xvi, p. 225 sq.

Outre les auteurs cités, voir : Maître des Sentences, *I Sent.*, dist. XIX, *P. L.*, t. cxcii, col. 573 sq.; S. Bonaventure, *In I Sent.*, dist. XIX, p. I, q. IV, *Opera*, Quaracchi, 1882, t. I, p. 344 sq.; [illegible], *In I Sent.*, dist. XIX, p. II, a. 1; [illegible], *De Trinitate*, l. II; [illegible], *De sacrosancta Trinitate*, dans le *Cursus theologiae completus* de Migne, t. VIII, p. 602 sq.; Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus*, Amsterdam, 1728, t. II, col. 1230 sq.; Jungmann, *De Deo uno et trino*, th. [illegible], 4, Ratisbonne, 1870, p. 322; Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique*, l. XX, Paris, 1866, t. III, p. 46 sq.; Kleutgen, *De ipso Deo*, part. I, l. I, q. V, c. II, a. 2, Ratisbonne, 1881, p. 640; Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, t. II, *De Deo trino*, [illegible] XXXVII, Fribourg-en-Brisgau, 1895, p. 322; Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, 3e série, *Théories grecques des processions divines*, Paris, 1898.

A. Chollet.

CISTERCIENS. — I. Origines de l'ordre. II. Règle et organisation. III. Réformes et congrégations diverses. IV. Privilèges et liturgie. V. Services rendus. VI. Personnages célèbres, saints et bienheureux. VII. Écrivains.

I. Origines de l'ordre. — Les cisterciens doivent leur nom à l'abbaye de Cîteaux (*Cistercium*), qui fut le berceau de leur ordre. Ce monastère eut pour fondateur (1098) saint Robert, abbé de Molesmes, qui voulut y pratiquer avec quelques-uns de ses religieux la règle de saint Benoît au pied de la lettre. Il ne songeait, pas plus que ses deux successeurs, le B. Albéric et saint Étienne Harding, à établir un ordre nouveau. Cette création leur fut imposée par l'affluence des vocations et le grand nombre des monastères qui sortirent de la filiation de Cîteaux. L'entrée de saint Bernard au noviciat (1112) fut le point de départ de ce développement extraordinaire. La fondation de la Ferté (1113), Pontigny (1114), Clairvaux et Morimond (1115) ne se fit guère attendre. Ces maisons reçurent dans la suite le titre de premières filles de Cîteaux. La sainteté de saint Bernard, l'élévation de sa doctrine, le feu de son éloquence, l'éclat de ses miracles, l'étendue de son action religieuse et politique attirèrent dans les abbayes cisterciennes les âmes éprises de l'idéal religieux. Sous la

poussée des vocations de plus en plus nombreuses et sur l'invitation des papes, des évêques, des rois et des seigneurs, on dut multiplier les essaims monastiques. Il y en eut bientôt dans tous les royaumes de la chrétienté latine, en France, en Espagne, en Portugal, en Italie, dans la Grande-Bretagne, en Allemagne, en Pologne, dans les Pays-Bas et dans les Pays scandinaves, en Hongrie et en Palestine. Leur nombre s'élevait en 1152 à 350, sans compter les granges ou prieurés placés sous la dépendance des principales abbayes. On essaya vainement alors d'arrêter cette expansion, qui parut excessive aux supérieurs eux-mêmes. L'ordre compta 530 maisons à la fin du XIIe siècle. Il s'accrut encore, si bien que, malgré les pertes subies pendant la crise protestante, il en restait plus de 700 au milieu du XVIIe siècle.

Cette diffusion de la famille cistercienne se fit principalement par voie de fondation directe. Il y eut néanmoins des affiliations de monastères établis antérieurement. Tel fut le cas de Savigny, fondé au diocèse d'Avranches (vers 1105) par le B. Vital de Mortagne, et de ses 27 filles, d'Obazine, établi au diocèse de Limoges par saint Étienne (1142) et de quelques monastères de bénédictins noirs. L'ordre compta de nombreuses maisons de femmes soumises à la même règle que les hommes et à l'autorité des mêmes supérieurs majeurs. Saint Bernard et d'autres cisterciens prirent une part active à la fondation des grands ordres militaires de cette époque et leur donnèrent des règles inspirées par celles de Cîteaux; ce furent les ordres du Temple, de Calatrava, de l'Aviz, de Saint-Michel, de Saint-Lazare, de Mont-Sion, d'Alcantara, de Saint-Maurice, de Montesa et du Christ. Voir ORDRES MILITAIRES.

II. RÈGLE ET ORGANISATION. — Les cisterciens reçurent le nom de *grisei* (blancs, gris), à cause de la couleur de leur habit, par opposition aux moines clunistes et autres, qui furent appelés *nigri* (moines noirs). L'observance qu'ils adoptèrent et propagèrent marque une réaction très vive contre celle qui prévalait à Cluny et dans la plupart des anciens monastères. Elle prit dès l'origine tous les caractères d'une réforme, c'est-à-dire d'un retour à la pratique de la règle primitive. Les moines noirs avaient adouci l'observance, allongé l'office divin au détriment du travail et adopté dans les constructions, le vestiaire et l'ensemble de la vie, des coutumes peu conformes à la simplicité antique. Les cisterciens diminuèrent la longueur et la solennité des offices, s'adonnèrent personnellement aux travaux agricoles, suivirent un régime plus austère et adoptèrent une architecture grave et simple.

La règle de saint Benoît, telle qu'ils la comprirent et la pratiquèrent tout d'abord, était complétée par des coutumes, que l'abbé enseignait et faisait observer. Elles furent rédigées par saint Étienne et sont connues sous le nom de *Consuetudines* ou *Us de Cîteaux*. Les règlements liturgiques y ont une place très large; il y est question des exercices communs et des officiers du monastère; toutes choses qui entrent dans les constitutions des ordres et congrégations modernes. Les *Us* pouvaient être modifiés et complétés, et ils le furent souvent par les chapitres généraux.

Les *Consuetudines* réglaient tout ce qui concerne le gouvernement de chaque maison. Les relations des maisons entre elles et leur organisation en ordre étaient fixées par la *Charte de charité*, œuvre encore de saint Étienne. L'abbaye de Cîteaux était chef d'ordre et son abbé remplissait les fonctions de supérieur général. On tenait compte dans la subordination des monastères de l'abbaye fondatrice. Ils se rattachaient tous par voie de fondation à l'une des premières filles de Cîteaux et formaient sa filiation. Toutes les maisons devaient suivre les *Us* de l'ordre et les décisions des chapitres généraux. Ces chapitres étaient dans l'ordre la grande autorité; ils pouvaient interpréter les *Consuetudines*, promulguer des décisions obligatoires, trancher des difficultés existant dans les monastères ou dans l'ordre, réprimer les abus, déposer les abbés, s'il y avait lieu, accepter les projets de fondation. Ces assemblées, présidées par l'abbé de Cîteaux, se réunissaient tous les ans dans son abbaye; les abbés de tous les monastères devaient s'y rendre. On dut, à cause des distances, permettre aux abbés de Danemark, de Suède, de Prusse et de Hongrie de n'y venir que tous les trois ans, à ceux d'Irlande, d'Écosse et de Sicile, tous les quatre ans, et à ceux de Palestine et de Syrie, tous les sept ans.

Le premier chapitre se réunit en 1119 pour approuver la Charte de charité. Les suivants eurent lieu très régulièrement toutes les années jusqu'en 1411. Ces assemblées furent dès lors intermittentes; il y eut même une interruption de vingt années. Lorsque l'ordre se réorganisa au XVIIe siècle, on se contenta de chapitres triennaux.

Les visites régulières, faites par les abbés des quatre premières filles, complétaient l'organisation de l'ordre. Elles contribuèrent avec les chapitres généraux au maintien de la discipline et au développement des monastères. De bonne heure, on s'occupa de codifier leurs décisions. Le premier recueil, œuvre de l'abbé saint Raynard, *Instituta capituli generalis*, fut promulgué en 1134. Le suivant, *Institutiones capituli generalis*, commencé vers 1208 par l'abbé Arnaud Ier, fut promulgué après le chapitre de 1240. Il y en eut un troisième (1289 et 1316) qui porte le nom de *Libelli antiquarum deffinitionum capituli generalis ordinis cisterciensis*. Le chapitre de 1350 promulgua les *Novellæ definitiones*, conformément à la *Constitution bénédictine*; c'est le nom donné dans l'ordre à la bulle *Fulgens ut stella* de Benoît XII (12 juillet 1335), qui prescrivait la réforme de l'ordre.

Nomasticon cisterciense, seu antiquiores ordinis cisterciensis constitutiones a R. P. D. Juliano Paris collectæ ac notis et observationibus adornatæ, 2e édit., in-fol., Solesmes, 1892; *Les monuments primitifs de la règle cistercienne publiés d'après les manuscrits de l'abbaye de Cîteaux*, par L. Guignard, in-8°, Dijon, 1878; *Étude sur l'état intérieur des abbayes cisterciennes et principalement de Clairvaux aux XIIe et XIIIe siècles*, par d'Arbois de Jubainville, in-8°, Paris, 1858.

Les chapitres généraux, tels qu'ils fonctionnaient dans l'ordre de Cîteaux, eurent sur tout l'ensemble des ordres monastiques et religieux une influence considérable et des plus heureuses. Les papes ont prescrit la tenue régulière de ces assemblées aux moines de Cluny, aux bénédictins noirs et aux chanoines réguliers. Les ordres mendiants et toutes les familles religieuses fondées depuis le moyen âge firent entrer cette institution dans leur organisation, en ayant soin de l'adapter à leurs besoins.

III. RÉFORMES ET CONGRÉGATIONS DIVERSES. — Les cisterciens conservèrent leur ferveur religieuse pendant les XIIe et XIIIe siècles. La décadence qui envahit toutes les familles monastiques ne les épargna pas au siècle suivant, malgré la tentative de réforme de Benoît XII et les mesures prises par quelques chapitres généraux. La tenue régulière de ces assemblées maintenait quand même une certaine unité dans l'ordre. Les fréquentes interruptions qu'elles subirent au XVe siècle, jointes aux troubles profonds qui alors agitaient la France et presque toute l'Europe occidentale, compromirent d'une manière irréparable cette unité. Les besoins de réforme, qui se faisaient sentir dans les monastères espagnols et italiens vers cette époque, amenèrent la formation de congrégations distinctes.

1° *Congrégation de l'observance de Saint-Bernard ou du Mont-Sion.* — Cette congrégation eut pour fondateur Martin de Vargas (1425), moine de Piedra. Le projet de l'ériger reçut l'approbation du pape Martin

V. Ses monastères furent déclarés exempts de l'autorité du chapitre général de l'ordre, pour ne dépendre que d'un supérieur local, portant le titre de réformateur général. Il fut triennal après la mort de Martin de Vargas (1446); les abbés des monastères particuliers furent également triennaux, contrairement à la coutume générale de l'ordre, qui avait toujours conservé la perpétuité de cette dignité. Les moines se stabilisèrent dans la congrégation, non dans chaque abbaye, comme à Cîteaux; aussi les déplaçait-on fréquemment. Les réformés établirent leur premier monastère au Mont-Sion près de Tolède. Celui de Val de Buena adopta leurs observances (1430). Eugène IV remit cette congrégation sous l'autorité de l'abbé de Cîteaux, qui eut sur elle droit de visite (1437). La réforme ne prit son extension qu'après 1469, date de l'union de l'abbaye de Huerta. Parmi les autres monastères qui se soumirent à ses observances, on peut citer Palacuelos, au diocèse de Palencia, qui devint la résidence du général. Il y eut des monastères de femmes, parmi lesquels Las Huelgas de Valladolid. Les études furent en honneur dans cette congrégation, qui eut plusieurs collèges auprès des universités espagnoles.

2° *Congrégation d'Aragon.* — Les monastères d'Aragon, de Catalogne et de Valence échappèrent complètement à l'influence de la congrégation du Mont-Sion. Ils furent groupés en une congrégation spéciale, avec le consentement du chapitre de Cîteaux (1613), confirmé par le pape Paul V (1616). Elle eut pour la gouverner un vicaire général et des visiteurs, sous le contrôle et la dépendance de l'abbé de Cîteaux et du chapitre de l'ordre.

L'abbaye de Las Huelgas, près Burgos, devint, au commencement du XVIIe siècle, le centre d'une réforme pour les religieuses cisterciennes, qui fut suivie par quelques anciens monastères et dans les fondations entreprises par les réformées. Elles furent connues sous le nom de recollettes.

3° *Congrégation de Saint-Bernard d'Alcobaça.* — Cette congrégation, formée en Portugal, sur le type de celle du Mont-Sion, fut confirmée en 1567 par saint Pie V. Elle eut pour centre l'abbaye d'Alcobaça. Son supérieur général était triennal. Le nombre des maisons s'élevait à 17, parmi lesquelles 4 de fondation récente. Les religieux s'appliquèrent aux études; quelques-uns furent d'assez bons historiens.

4° *Congrégation de Saint-Bernard de Toscane.* — Les monastères de Toscane et de Lombardie furent réunis par Alexandre VI (1497) en une congrégation réformée, que gouvernait un chapitre général triennal, chargé de nommer les supérieurs, triennaux eux-mêmes. Jules II rétablit cette union (1511), qui avait été quelque temps interrompue. Les fonctions restèrent triennales. Le supérieur général assistait au chapitre de l'ordre et prenait rang après les abbés des premières filles. Le régime ou gouvernement rappelait celui de la congrégation bénédictine du Mont-Cassin. Les cisterciens réformés eurent quelques monastères dans les États pontificaux, Sainte-Croix de Jérusalem et Saint-Paul-Trois-Fontaines entre autres. Le nombre de leurs maisons s'élevait à 45, dont 26 de fondation récente. Il y eut parmi eux des théologiens, des canonistes et des historiens.

5° *Congrégation romaine et de Calabre.* — Les monastères italiens obéirent à la même impulsion que ceux d'Espagne; ceux qui n'avaient pas embrassé la réforme austère de la congrégation de Saint-Bernard se groupèrent en congrégations distinctes d'une observance moins rigoureuse. Les maisons des États pontificaux et du royaume de Naples formèrent la congrégation de Rome, approuvée par Grégoire XV (1623); elles n'étaient pas plus de 11. Les monastères de Calabre se groupèrent à part (1633). L'abbaye de Flore et les maisons qui en dépendaient s'unirent à eux. Ces congrégations, gouvernées par un chapitre et un supérieur général, restaient néanmoins sous la dépendance de l'abbé et du chapitre de Cîteaux.

6° *Congrégation de saint Bernard de l'Allemagne du Nord.* — Elle fut érigée par Nicolas Boucherat, abbé de Cîteaux, au monastère de Furstenfeld (1595) et comprit 20 abbayes. Elle restait sous l'autorité de l'abbé et du chapitre de Cîteaux et avait à sa tête un président assisté d'un secrétaire et d'un commissaire. Les maisons autrichiennes, bohèmes et hongroises ne se groupèrent point.

7° *Congrégation de Pologne.* — Les monastères de ce pays se réunirent en congrégation au chapitre provincial de Wargowice, le 19 juin 1580, toujours sous la dépendance des autorités de l'ordre. Ils étaient au nombre de 20 dont 5 de femmes.

8° *Les feuillants.* Voir ce nom.

9° *Religieux de l'étroite observance.* — Quelques monastères français tentèrent de sortir du relâchement au commencement du XVIIe siècle. C'était aller au-devant de la réforme qu'Urbain VIII et Louis XIII avaient chargé le cardinal de La Rochefoucauld d'établir. Dom Denis Largentier, promoteur de ce retour à la discipline, le fit approuver par le chapitre général de 1618. Les réformés constituèrent la *congrégation de l'étroite observance,* soumise à un chapitre spécial et gouvernée par un vicaire général. Le cardinal de Richelieu et les papes encouragèrent ouvertement la réforme, qui fit de rapides progrès, sans s'étendre néanmoins à toutes les maisons. Celles qui refusèrent de reprendre l'abstinence furent connues sous le nom de *Commune observance.* Les réformés et les non-réformés continuèrent d'appartenir à l'ordre sous l'autorité du chapitre et de l'abbé de Cîteaux, dans des conditions déterminées par un bref d'Alexandre VII (19 avril 1666).

10° *Congrégation de la Trappe.* — Il y eut au XVIIe siècle plusieurs tentatives isolées de réforme. Bernard de Montgaillard, feuillant de Paris et ligueur intrépide, ayant reçu l'abbaye d'Orval au diocèse de Liège (1605), y fit revivre la stricte observance de sa règle. Eustache de Beaufort, abbé commendataire de Sept-Fonts (diocèse d'Autun), entreprit avec le plus grand succès la réforme de son monastère (1663). Le plus célèbre de ces réformateurs fut Armand Jean le Bouthillier de Rancé, abbé commendataire de la Trappe (diocèse de Séez), qui embrassa lui-même la vie religieuse (1664). La discipline qu'il fit adopter par ses moines est empruntée aux Us de Cîteaux et aux écrits des Pères du désert. La réputation qu'il avait laissée dans le monde, l'éclat de ses connaissances et son mérite littéraire attirèrent sur sa personne et sur son œuvre l'attention de ses contemporains. Dans son zèle pour la réforme, il dépassa la mesure, en blâmant sans raison ceux qui ne partageaient pas sa manière de voir, en particulier sur la pratique des humiliations et sur l'incompatibilité de l'étude et de la vie monastique. Mabillon, au nom des bénédictins de Saint-Maur, et Le Masson, au nom des chartreux, durent défendre contre lui les traditions de leurs ordres. Voir CHARTREUX, col. 2286-2287, et MABILLON. Cf. Sainjore (Richard Simon), *Bibliothèque critique,* Paris, 1708, t. I, p. 478-496. Rancé mourut en 1700. Les moniales des Clairets (diocèse de Chartres) adoptèrent sa réforme. Les trappistes réformèrent l'abbaye de Buon-Solazzo, près de Florence, à la demande de Côme III, duc de Toscane (1705).

La Révolution française donna à la réforme de l'abbé de Rancé une extension que rien ne faisait prévoir. Dom Augustin de Lestrange s'établit avec les moines de la Trappe à la Val-Sainte, en Suisse (1791), érigée en abbaye trois ans plus tard. Il put travailler à la création d'établissements nouveaux en Italie, en Belgique et en Amérique. Il revint en France, lorsque Napoléon eut rendu la paix à l'Église; mais ce fut pour se voir exposé à une nouvelle suppression en 1811. La chute de

l'empereur permit aux trappistes de se reconstituer. Leurs maisons ne tardèrent pas à se multiplier. Celles de France, de beaucoup les plus nombreuses, se partagèrent en deux congrégations : celle de la *Nouvelle réforme* ou de la Grande Trappe, et celle de l'*Ancienne réforme*. Les monastères d'Italie, de Belgique et d'Angleterre se groupèrent en congrégations régionales. Ces maisons suivaient d'aussi près que possible les anciens us de Cîteaux et par conséquent avaient un régime très sévère. Léon XIII a réuni toutes ces congrégations en un seul ordre, dit des *cisterciens réformés de Notre-Dame de la Trappe* (1891), sous l'autorité de l'abbé de Cîteaux et du chapitre général. Leur organisation est empruntée à la Charte de charité. Ils ont en tout 58 monastères, 21 en France ; 15 en Belgique ; 4 en Hollande ; 3 en Allemagne ; 3 en Autriche ; 3 en Italie ; 2 en Espagne ; 3 en Angleterre ; 4 en Asie ; 3 en Afrique ; 6 en Amérique ; 1 en Océanie. Ce même ordre possède 17 monastères de femmes. La suppression des ordres religieux en France a modifié cette statistique.

11° *Commune observance.* — Les bouleversements politiques et religieux qui agitèrent l'Europe à la fin du XVIIIe et au commencement du XIXe siècle causèrent la ruine presque complète de l'ordre de Cîteaux. Joseph II (1783) supprima un grand nombre de maisons en Autriche et dans les Pays-Bas ; celles de France furent supprimées en 1790, celles de Bavière en 1803, de la Prusse rhénane en 1810, du Portugal en 1834, d'Espagne en 1835, de quelques cantons suisses en 1848, de Pologne un peu plus tard sous Nicolas Ier. Il en disparut beaucoup en Italie après les troubles de 1860. Celles qui subsistent forment la *Congrégation de Saint-Bernard d'Italie,* composée de 6 monastères ; le *Vicariat de la Commune observance de Belgique* avec 2 abbayes ; la *Province cistercienne d'Autriche-Hongrie,* qui en possède 12 ; la *Congrégation suisse,* qui en a 3. La congrégation de l'*Immaculée-Conception* ou de la *Moyenne observance,* établie à Sénanque, diocèse d'Avignon (1854), fut érigée canoniquement en 1867 ; elle ne compte que 5 maisons.

IV. Privilèges et liturgie. — Grâce à son organisation, qui avait pour base le chapitre général et l'autorité de l'abbé de Cîteaux, cet ordre a conservé depuis son origine une unité relative qui fait défaut aux moines noirs. Cela lui a permis de garder un grand nombre de traditions et une physionomie qu'on chercherait vainement chez les bénédictins. Il a, entre autres choses, maintenu un grand nombre de ses privilèges et sa liturgie propre. On n'a pas pu, de fait, l'attaquer dans la jouissance de ses droits, sous prétexte d'interruption. Le bullaire de Cîteaux n'a jamais été imprimé ; on en trouve les éléments dans le ms. 598 de la bibliothèque de Dijon, qui renferme 138 bulles, et dans les mss. lat. 9003-9005, 9749-9751 de la Bibliothèque nationale. Jean de Cirey, abbé de Cîteaux, forma un recueil des privilèges de son ordre ; c'est le premier livre imprimé à Dijon : *Collectio privilegiorum ordinis cisterciensis,* in-4°, Dijon, 1491. Il y eut deux autres recueils imprimés à Paris, l'un in-8° en 1620 et l'autre in-4° en 1666, et *Privilèges de l'ordre de Cîteaux, recueillis et compilés de l'autorité du chapitre général et par son ordre exprès, divisés en deux parties contenant les bulles des papes et des lettres patentes des rois et leurs règlements,* par dom Louis Méchet, in-4°, Paris, 1713. Les cisterciens firent imprimer de bonne heure leurs deux principaux livres liturgiques, le bréviaire et le missel : *Breviarium secundum consuetudinem monachorum cisterciensium,* in-18, s. l. (vers 1480) ; *Missale secundum consuetudinem fratrum ordinis cisterciensis,* in-fol., s. l., 1487.

V. Services rendus. — Il n'y a pas lieu d'insister sur les services rendus par les cisterciens à l'agriculture ; la part faite par les trappistes au travail des champs les a rendus manifestes jusqu'à la fin du XIXe siècle. Ce fait joint aux théories de l'abbé de Rancé sur les études et les œuvres apostoliques, risque de jeter dans l'oubli toute une partie de l'action exercée par les cisterciens depuis leur origine. La liste des écrivains donnée plus loin témoigne de l'estime en laquelle le travail intellectuel fut tenu dans leurs abbayes au moyen âge : Cîteaux, Clairvaux, les Dunes et Orval méritent une mention spéciale. Les congrégations formées depuis le XVe siècle conservèrent cette tradition ; celles de l'Espagne et de Portugal purent dans une certaine mesure rivaliser avec les congrégations bénédictines des mêmes royaumes. Quelques historiens français et italiens des XVIIe et XVIIIe siècles se signalèrent par leurs publications. Leurs confrères d'Allemagne et d'Autriche s'adonnèrent aux études les plus variées. Ces derniers n'ont pas cessé de publier des études sur les sciences sacrées et profanes, sans parler de la part active qu'ils prennent à l'enseignement dans les universités, dans les séminaires et dans les collèges.

L'ordre se préoccupa d'établir auprès des universités des monastères-collèges où l'élite des jeunes religieux allait recevoir un enseignement supérieur. Le collège de Saint-Bernard de Paris est le plus célèbre de ces établissements. Il y en eut de semblables à Oxford, à Toulouse, à Metz et à Wurzbourg.

Les cisterciens ne sont pas restés étrangers aux grandes luttes religieuses qui ont agité l'Église. Saint Bernard avait avec lui toutes les forces de son ordre, pendant qu'il combattait le schisme d'Anaclet II et les erreurs d'Abailard et d'Arnaud de Brescia, et qu'il prêchait la croisade. Ses disciples devancèrent les dominicains dans la lutte contre les albigeois ; le B. Pierre de Castelnau paya de sa vie son zèle pour la vérité catholique. En Angleterre, Wiclef eut plus d'un cistercien parmi ses adversaires ; d'autres se signalèrent en Allemagne dans la résistance au protestantisme.

Les abbayes cisterciennes, fondées au XIIe siècle, en Prusse, en Pologne et dans les pays scandinaves, gagnèrent à la foi chrétienne les populations non encore évangélisées qui les entouraient. Winter, *Die Cistercienser des nordöstlichen Deutschlands bis zum Austreten der Bettelorden,* 3 in-8°, Gotha, 1868-1871.

Les trappistes, par l'hospitalité qu'ils exercent très largement, et par les retraites qui se font dans leurs hôtelleries, ont sur les chrétiens qui les entourent une excellente action. Ils ne reculent pas devant l'apostolat au milieu des païens. C'est ce qui les a déterminés à s'établir en Chine, au Japon, en Australie, au Cap et au Congo.

VI. Personnages célèbres, saints et bienheureux. — L'ordre de Cîteaux a fourni à l'Église deux papes, Eugène III († 1153) et Benoît XII († 1342), ancien abbé de Fontfroide, une quarantaine de cardinaux et un grand nombre d'évêques. Le cardinal Conrad, évêque de Porto, refusa la succession d'Honorius III ; il avait rempli au service du siège apostolique les missions les plus importantes. Cinq abbés de Cîteaux furent revêtus de la pourpre cardinalice.

Les cisterciens honorés dans l'Église universelle ou dans leur famille religieuse d'un culte liturgique sont fort nombreux.

Henriquez, *Lilia Cistercii,* Douai, 1633 ; Id., *Fasciculus sanctorum ordinis cisterciensis,* 2 in-fol., Cologne, 1637 ; Id., *Menologium cisterciense, notationibus illustratum,* Anvers, in-fol., 1630 ; C. Chalemot, *Series sanctorum et beatorum ac illustrium virorum s. ord. cisterc.,* Paris, 1670 ; A. Sartori, *Cistercium bis tertium, seu hist. elogia,* Prague, 1700 sq. ; *Ménologe cistercien,* par un moine de Thymadeuc, in-8°, Saint-Brieuc, 1898.

VII. Écrivains. — Saint Bernard occupe le premier rang parmi les écrivains de l'ordre de Cîteaux. Voir col. 746-785. Ceux qui ont écrit depuis le XIIe siècle jusqu'à notre époque se sont exercés dans les diverses

branches du savoir humain, exégèse, ascétisme, théologie, philosophie, droit canon, histoire, mathématiques, sciences naturelles. On ne trouve chez eux ni ces hommes extraordinaires, ni cette organisation puissante qui ont valu aux bénédictins et aux autres ordres religieux une place des plus honorables dans l'histoire littéraire. Nous allons suivre, en énumérant les écrivains cisterciens et leurs diverses œuvres, l'ordre chronologique.

1° *XII*e *siècle.* — Saint Étienne Harding, d'origine anglaise, l'un des premiers compagnons de saint Robert, troisième abbé de Cîteaux, mort le 28 mars 1134, revisa et corrigea tous les livres de la Bible, son manuscrit est conservé à la bibliothèque de Dijon (cod. 12-15). Cf. J.-P. Martin, *Saint Étienne Harding*, Amiens, 1887. Il écrivit la *Carta charitatis*, les *Usus antiquiores ordinis cisterciensis*, l'*Exordium cenobii et ordinis cisterciensis*, et quelques lettres. *P. L.*, t. CLXVI, col. 1361-1510; cf. *Histoire littéraire de la France*, t. XI, p. 213-236. Saint Amédée, moine à Clairvaux (1125), abbé de Hautecombe (1139) et évêque de Lausanne (1144), mort le 27 septembre 1159, a laissé huit homélies en l'honneur de la sainte Vierge, et une lettre à l'Église de Lausanne. *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1277-1346. Le B. Aelred, abbé de Riedval au diocèse d'York, mort en 1166, a écrit 25 *Sermons sur diverses fêtes*, *P. L.*, t. CXCV, col. 209-360, 32 autres sur le prophète Isaïe, ayant pour titre : *De oneribus*, *ibid.*, col. 361-500, le *Speculum caritatis*, *ibid.*, col. 501-658, un livre *De spirituali amicitia*, col. 659-792, un traité *De Jesu puero duodenni*, imprimé parmi les œuvres de saint Bernard, *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 849-870, la *Regula sive institutio inclusarum*, éditée parmi les œuvres de saint Augustin, *P. L.*, t. XXXII, col. 1451-1474; diverses œuvres historiques, *De bello standardi tempore Stephani regis*, *P. L.*, t. CXCV, col. 701-712; *Genealogia regum anglorum*, *ibid.*, col. 712-737; *Vita sancti Edwardi regis et confessoris*, *ibid.*, col. 737-789; *De sanctimoniali de Wattun*, *ibid.*, col. 789-796; *De sanctis Ecclesiæ Hagulstadensis*, dans *Memorial of Hexham priory*, in-8°, Londres, 1864. Cf. dom Cellier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, t. XIV, p. 620-623. Serlon, abbé de Savigny (1140), qui soumit son monastère à l'ordre de Cîteaux (1147), mort en 1158, est auteur de 22 *Sermons sur les fêtes* et d'un *Recueil de pensées morales et allégoriques* publiées au t. VI de la *Bibliotheca cisterciensis*. Isaac, abbé de l'Étoile (1147-1159), a laissé 54 sermons, une lettre *De anima*, une autre à Jean, évêque de Poitiers, *De officio missæ*, *P. L.*, t. CXCIV, col. 1683-1896. Hugues, abbé de Trois-Fontaines et cardinal évêque d'Ostie, mort en 1153, écrivit une lettre sur la mort d'Eugène III, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 694. Gilbert de Hollande, abbé de Swinsed au diocèse de Lincoln, mort le 25 mai 1172, auteur de 48 *Sermons sur le Cantique des cantiques*, faisant suite à ceux de saint Bernard, de divers traités ascétiques et de lettres. *P. L.*, t. CLXXXIV, col. 11-288. Thomas le cistercien qui vécut à la fin du XIIe siècle, est l'auteur d'un commentaire assez obscur sur le *Cantique des cantiques*, *P. L.*, t. CCVI, col. 17-362.

2° *XIII*e *siècle.* — Il ne reste que deux sermons d'Élie de Coxida, abbé des Dunes, mort en 1203, ils furent prononcés au chapitre général de l'ordre. *P. L.*, t. CCIX, col. 991-1006. Adam, d'abord moine de Marmoutier, puis abbé de Perseigne, qu'il gouvernait encore en 1204, a laissé un recueil de 30 lettres, 5 sermons en l'honneur de la sainte Vierge, qui portent le titre général de *Mariale*, des *Fragmenta mariana*, *P. L.*, t. CCXI, col. 579-780. Gonthier, mort en Alsace vers 1210, a écrit un long traité en 12 livres, *De oratione, jejunio et eleemosyna*, une *Historia captæ a Latinis Constantinopoleos*, et un poème intitulé *Ligurinus*, sur la vie de l'empereur Frédéric Barberousse. *P. L.*, t. CCXII, col. 95-480. Hélinand, moine de Froidmont, mort le 3 février 1223, est l'auteur d'un recueil de 28 sermons sur les fêtes; à l'aide de citations empruntées à Vincent de Beauvais, *Flores a Vincentio Bellovacensi collecti*, il a composé deux traités ascétiques, *De cognitione sui et de bono regimine principis*. On a encore de lui un *Liber de reparatione lapsi*, rédigé sous forme de lettre adressée à un certain Gautier, la *Passio sanctorum Gereonis, Victoris, Cassii et Florentii Thebæorum martyrum*, une chronique qui va de l'année 634 à 1204 et un poème français sur la mort. *P. L.*; t. CCXII, col. 477-1084; L. Delisle, *La chronique d'Hélinand*, dans les *Notices et documents publiés par la Société d'histoire de France*, in-8°, Paris, 1884. Césaire, moine de Heisterbach, au diocèse de Cologne, mort en 1240, a laissé un recueil de sermons : *Homiliæ super dominicis ac festis totius anni sive fasciculus moralitatis*, in-4°, Cologne, 1615; *Catalogus archiepiscoporum Coloniensium ab anno 94-1230*, dans Pertz, *Monumenta Germaniæ historica*, t. XXIV, p. 332-347; *Illustrium miraculorum et historiarum memorabilium libri XII*, édit. Strange, in-8°, Cologne, 1851; *Volumen diversarum visionum*, dans Kaufmann, *Cæsarius von Heisterbach*, in-8°, Cologne, 1862, p. 163-196; *De abbatibus Prumiensibus*, Bruxelles, Bibliothèque royale, ms. 6751. Voir Potthast, *Bibliotheca medii ævi*, p. 180-181. Engelhard, abbé de Lanckeim, auteur d'une vie de sainte Mathilde abbesse, *Acta sanctorum*, 3e édit., t. VII maii, p. 436-449, d'une lettre sur cette même vie, Schwarzer, dans *Neues Archiv*, t. VI, p. 523, et d'une biographie de sainte Elisabeth de Schonaug. *Ibid.*, p. 516-521.

3° *XIV*e *siècle.* — Jacques de Termes, abbé de Pontigny, défendit contre l'archevêque de Bourges, Gilles, les privilèges et exemptions des réguliers dans un travail, inséré au t. IV de la *Bibliotheca cisterciensis*. Il mourut en 1321. Guillaume de Guilleville, prieur de l'abbaye de Chaalis, mort vers 1360, a écrit *Le roman des trois pèlerinages de l'homme durant qu'est en vie, de l'âme séparée du corps et de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui comprend son histoire tirée des quatre Évangiles*, in-fol., Lyon, 1499; in-4°, Paris, 1500. Adam, abbé de Royal-Lieu, monastère cistercien, voisin d'Oxford, fut l'un des adversaires de Wiclef; il a laissé divers traités : *De cavendo ab hæresi*; *De ordine monastico*; *Dialogus rationis et animæ*; il mourut après 1368. Henri Crump, qui mourut après 1382, ne fut pas moins ardent contre Wiclef; ses polémiques avec les religieux mendiants le rendirent célèbre; il a écrit les *Determinationes scholasticæ*. Henri Colinghan, qui vivait en France vers la même époque, est l'auteur d'un *Commentarius sorbonicus de eucharistia*.

4° *XV*e *siècle.* — Gilles de Damnis, mort dans son monastère des Dunes en 1463, avait étudié au collège de Saint-Bernard de Paris; il a composé un certain nombre d'ouvrages ascétiques restés manuscrits : *Libellus de regimine monialium*; *Regula confessoris monialium*; *Dialogus inter animam et hominem religiosum*, etc. Cf. *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. II, p. 206. Robert (*Robertus de Caremadio*), religieux d'un monastère inconnu, a publié un recueil de sermons: *Cato moralisatus, ampliatus per sermones rhetoricos et morales*, in-4°, Paris, 1495. Jacques le Polonais (1496) et Jafangatus, religieux lombard, ont laissé des ouvrages ascétiques et historiques.

5° *XVI*e *siècle.* — André, abbé de Schonau, au diocèse de Worms, mort en 1513, composa un grand nombre d'ouvrages manuscrits, qui disparurent pour la plupart durant les guerres religieuses du XVIe siècle. Conrad Rutter, abbé de Kaisersheim, en Souabe, mort en 1540, a publié un recueil de ses poésies, *Mortilogium*, Augsbourg, 1508. Cyprien de la Huerga, cistercien espagnol, professeur à l'université d'Alcala, l'un des commenta-

teurs de la Bible les plus féconds de cette époque; on peut citer parmi ses œuvres: *Isagoge in librum Psalmorum,* Alcala, 1555; in-8°, Lyon, 1561; un *Commentaire sur les dix-huit premiers chapitres de Job et sur le Cantique des cantiques,* in-fol., Alcala, 1558; un *sur Nahum,* in-8°, Lyon, 1558; il mourut en 1560. Alvarez, abbé de Sobrado en Espagne, publia les *Constitutions et us des cisterciens de l'étroite observance,* in-8°, Salamanque, 1563. Barthélemy Ponce, cistercien aragonais, mort en 1482, publia un ouvrage ascétique sur l'oubli de la mort: *Ostium patens inexcusabilis mortis,* Saragosse, 1577; Salamanque, 1596. Nicolas Boucherat, docteur de l'université de Paris, moine de Cîteaux, procureur général de son ordre au concile de Trente, général de Cîteaux (1571), mort en 1586, a prononcé *La remontrance faite au roi, le 16 juin 1578, en la ville de Rouen,* in-8°, Dijon, 1579, où sont exposés quelques points de droit ecclésiastique; et une autre *Remontrance faite au roi, le 18 juin 1578, en la ville de Rouen, pour et au nom des États de Bourgogne,* in-8°, Dijon, 1578. Dom Boucherat obtint du roi pour l'abbé de Cîteaux le titre de premier conseiller né du parlement de Bourgogne. Villa Alba, abbé de Fitero en Espagne, mort en odeur de sainteté (1590), a publié un *Commentaire du prophète Isaïe,* Salamanque, 1584, et le *Recueil des définitions des chapitres généraux* de sa congrégation, Salamanque, 1588. André Azitores, de la congrégation espagnole du Mont-Sion, professeur de théologie, mort en 1595, est l'auteur d'une *Theologia symbolica seu hieroglyphica, pro totius Scripturæ sacræ juxta primarium et genuinum sensum commentariis aliisque sensibus facile hauriendis,* in-4°, Salamanque, 1597, c'est le seul volume paru de cet ouvrage qui devait en compter huit.

6° *XVIIe siècle.* — Christophe de la Visitation, moine d'Alcobaça, en Portugal, et procureur général de sa congrégation à Rome, a publié un *Commentaire sur les paroles de la sainte Vierge,* in-4°, Venise, 1600. Raphael Sarmiento, abbé de Huerta et général de la congrégation du Mont-Sion, mort en 1608, a laissé un *Recueil de sermons,* 2 in-4°, Madrid, 1604. Didace Sanchez Maldano est l'auteur de l'*Agricultura espiritual,* in-fol., Burgos, 1603. Jean Winibrod, moine de Clairmarais, composa pour les religieuses de Westine son *Présent spirituel,* 1606, 1615. Jean Gillot, qui fut cellérier du collège de Saint-Bernard, à Paris, a publié une édition des œuvres de saint Hilaire, avec une vie de ce saint docteur et une dissertation sur ses écrits, in-fol., Paris, 1572; une de saint Ambroise, 3 in-fol., Paris, 1569; une de saint Grégoire le Grand, in-fol., Paris, 1571, et enfin une autre de saint Bernard, Paris, 1572; Anvers, 1576; Paris, 1586; il avait précédemment donné une traduction française de l'histoire de Nicéphore Calixte, Paris, 1567, dédiée à Charles IX. Jérôme Lamas, cistercien espagnol, mort en 1610, est auteur d'une *Summa ecclesiastica sive instructio confessariorum et pænitentium, in quatuor partes distinctæ, quibus omnia dubia quæ communiter in sacris confessionibus occurrunt, accurate explicantur,* in-8°, Mayence, 1605, et de *Vera intelligentia et interpretatio quarumdam Extravagantium post Tridentinum concilium editarum, præcipue in clausuris regularium casuumque quotidianorum decisiones,* in-8°. Jean Craesberg, prieur de Saint-Benoît-sur-l'Escaut, mort en 1610, a laissé un *Commentarius in regulam sancti Benedicti,* in-8°, Douai, 1624, des commentaires sur divers livres de l'Écriture et des traités sur la Somme de saint Thomas, restés sans doute manuscrits. On doit à Louis de Mendoza, moine de l'Épine, mort vers 1612, une *Summa totius theologiæ moralis septem arboribus comprehensa,* Madrid, 1598, dédiée au roi Philippe II, et une *Vie des saints* en 6 vol. Jacques Græco, cistercien calabrais, publia une vie de Joachim de Flore, *Chronologia Joachimi abbatis Florensis ordinis cisterciensis,* in-4°, Cosenza, 1612. Augustin Lopez, de la congrégation du Mont-Sion, décédé au monastère d'Oliva en 1614, a publié une traduction espagnole de la *Consolation de la philosophie de Boèce,* in-fol., Valladolid, 1598, 1604, et les *Constitutions des religieuses* de son observance, in-4°, Valladolid, 1595. Basile Molina, moine de Huerta, décédé en 1617, a écrit un traité *De immunitate ecclesiarum ac præcipue monasterii Hortensis,* in-fol., Madrid, 1607. Ambroise Molina, qui vivait à la même époque que le précédent, a publié un recueil de *Sermons pour le carême,* in-4°, Barcelone, 1615. Benoît Alvarez traduisit en espagnol le traité de saint Bernard *De diligendo Deo et de interiore domo,* in-8°, Madrid, 1616. Jean Lupo, de la congrégation du Mont-Sion, publia le *Recueil des privilèges accordés par les souverains pontifes à l'ordre de Cîteaux,* 3 in-4°, Salamanque, 1617. Baudouin Moreau, abbé de Rosières, en Franche-Comté, qui mourut à Rome procureur général de son ordre (1622), a publié l'une des meilleures éditions de la règle de saint Benoît: *Regula sancti Benedicti ad triginta plus minus tum veterum tum ms. codicum censuram fidemque revocata, cum aliis ejusdem sancti opusculis, vita et historia,* in-12, Douai, 1618; Cologne, 1620; son *Historia cisterciensis* n'a pas été publiée. Joseph Garcias, de la congrégation du Mont-Sion, a donné un *Commentarius in aliquot psalmos Davidis et in Evangelium sancti Matthæi,* in-4°, Pampelune, 1612; on a publié après sa mort un recueil de ses sermons, 2 vol., Pampelune, 1622. Bernard de Percin de Montgaillard, connu sous le nom du Petit-Feuillant, ligueur acharné pendant qu'il était au monastère de Paris, quitta la France après le triomphe d'Henri IV, et passa dans l'ordre de Cîteaux; il mourut abbé d'Orval le 8 juin 1628. On a de lui l'*Oraison funèbre de l'archiduc Albert,* Bruxelles, 1622; sa *Réponse à une lettre que lui avait écrite Henri de Valois, en laquelle il lui remontre charitablement et chrétiennement ses fautes et l'exhorte à la pénitence,* in-8°, Paris, 1589. Chrysostome Henriquez, de la congrégation espagnole du Mont-Sion, l'un des meilleurs historiens de l'ordre de Cîteaux, mort à Louvain le 23 décembre 1632; on a de lui: *Fasciculus ordinis cisterciensis,* in-fol., Bruxelles, 1684; 2 in-4°, Cologne; *Paradisus cisterciensis,* in-fol., Bruxelles, 1622; *Phœnix reviviscens, seu scriptores ordinis cisterciensis Angliæ et Hispaniæ,* in-4°, Bruxelles, 1626; *Menologium ordinis cisterciensis,* 2 in-fol., Anvers, 1630; *Vitæ sanctorum Patrum eremi Dunensis,* in-4°, Bruxelles, 1626, et diverses biographies. Germain Buges, moine de Huerta, publia un recueil de sermons pour l'Avent, sous le titre de *Doctrina cristiana,* in-4°, Burgos, 1633. Bernard Cardillo, moine de Nogales, réunit de précieux documents pour l'histoire de son ordre, composa l'histoire des abbayes de Nogales, de Sobrado et d'Ossera, des rois d'Espagne et de Navarre. Valérien d'Espinosa, général de la congrégation du Mont-Sion, publia un *Commentaire sur une bulle de Clément VIII,* in-8°, Salamanque, 1602; et le *Guide des religieux,* in-4°, Valladolid, 1623. Julien Varnier est l'auteur de l'*Ancienne et véritable pratique de la règle de saint Benoît,* 1645. Dom Guillaume Gauthier employa son temps à rédiger l'histoire de quelques monastères dans lesquèls il vécut, Saint-Aubin-des-Bois, au diocèse de Saint-Brieuc, Notre-Dame de Begard, au diocèse de Tréguier, et l'abbaye de la Blanche, dans l'île de Noirmoutier; ces travaux sont restés manuscrits. Pierre de Boeselaer, moine de Saint-Sauveur d'Anvers, a publié *La voie du salut ou conférences entre un pasteur et ses ouailles,* Anvers, 1648.

Ignace Huart, moine d'Aulne en Belgique, décédé le 19 avril 1661, fut un janséniste militant. Il publia, sous le pseudonyme de *Ranutii Higati Lintrivallensis,* une thèse dans laquelle il s'efforçait de trouver dans les œuvres de saint Bernard des arguments en faveur du

jansénisme : *Bernardus, hoc est D. Bernardi abbatis Claravallensis, doctoris melliflui, tractatus de gratia et libero arbitrio, periodice disjunctus, commentariis illustratus, S. Augustino, primo ex gratiæ christianæ propugnatori, consonus demonstratus, atque a pluribus aliorum depravationibus vindicatus*, in-4°, s. l., 1649. Un autre cistercien, Bertrand Tissier, prieur de Bonne-Fontaine au diocèse de Reims, le réfuta dans un *Appendice* de sa *Disputatio theologica in jansenianum dogmata,* Charleville, 1651. Huart riposta dans son *Bernardus abbreviatus.* Le récollet François Hauzeur l'ayant attaqué dans sa *Correctio fraterna Renato Hugato anagrammatico*, il lui opposa ses *Exceptiones et vindiciæ pro Renato Hugato, adversus criminationes et errores, quibus ejus doctrina et mores impetuntur ab auctore libelli, cui titulus : Correctio fraterna*, in-4°, s. l. n. d. On lui doit encore : *Bernardus abbas, sive sanctus prælatus ; hoc est, Flores pastorales, ex selectissimis quibusque D. Bernardi operibus collecti, atque in gratiam prælatorum omnium, tam sæcularium quam regularium, eligentium item et nominantium ad prælaturas, ac denique concionatorum singularem utilitatem, in tractationis modum et formulam digesti, ad Rum et Illum DD. archiep. Mechliniensem*, in-4°, Louvain, 1651, et un *Commentarius in logicam Aristotelis.* Bertrand Tissier, dont il vient d'être question, est l'auteur de la *Bibliotheca cisterciensis,* mentionnée dans la bibliographie de cet article. Augustin Debrovolski, religieux d'un monastère allemand, a publié : *Semina paradisi pro thermis animarum ; Paradisus eucharisticus in paradiso mariano sacri ordinis cisterciensis plantatus,* in-4°, Lublin, 1652. On doit à Jacques Segers, mort prieur de Saint-Sauveur d'Anvers, le 16 septembre 1658, les trois ouvrages suivants : *Conceptus morales supra dominicas, patri Labore geniti, matre Sapientia nati, Calamo obstetrice suscepti,* 2 in-4°, Louvain, 1645, 1649 ; *Apodosis, seu expositio super differentia exultationis filiæ Sion et jubilationis filiæ Jerusalem,* in-4°, Louvain, 1644 ; *Militia sæcularis et spiritualis,* in-4°, Anvers, 1647 ; l'auteur se complait dans des allégories étranges. Thomas Grazilier, mort prieur de Bon-Repos en 1660, a publié un ouvrage ascétique, *Entretien de Dieu et de l'âme selon le Cantique des cantiques,* in-4°, Autun, 1651. Julien Paris, abbé de Foucarmont, est l'un des hommes qui ont le plus contribué au maintien de l'observance dans l'ordre de Citeaux ; on a de lui : *Le premier esprit de l'ordre de Citeaux*, in-4°, Paris, 1653, et le *Nomasticon cisterciense seu antiquiores ordinis cisterciensis constitutiones*, in-fol., Paris, 1664, réédité par dom Séjalon, in-fol., Solesmes, 1892. Servais Gillet, moine de Villers, écrivain ascétique, auteur du *Galenus moralis ac mysticus,* in-8°, Louvain, 1661. Parent, moine de Loos, près de Tournai, mort le 22 février 1663, a publié sous le titre d'*Apis mystica,* Tournai, 1642, des extraits de saint Bernard sur les vies purgative, illuminative et unitive, et *Les motifs de l'amour divin pour la communion, ibid.* Claude Chaunelot, mort abbé de la Colombe, au diocèse de Bourges (1667), publia un *Catalogue des saints et bienheureux de l'ordre de Citeaux,* in-4°, Paris, 1666 ; ses *Annales de Citeaux,* in-fol., sont restées manuscrites. Grégoire di Lauro, cistercien napolitain, est connu par sa défense de Joachim de Flore : *Magni prophetæ Joannis Joachim, sacræ congregationis institutoris, veritas defensa*, in-fol., Naples, 1660. Charles de Visch, mort prieur de l'abbaye des Dunes, le 11 avril 1666, est l'un des écrivains les plus féconds de son ordre ; on lui doit : *Historia monasterii Elirbacensis, cum serie omnium abbatum,* insérée dans la *Notitia abbatiarum ordinis cisterciensis* de Jongelinus : *Bibliotheca scriptorum sacri ordinis cisterciensis, elogiis plurimorum maxime illustrium adornata,* in-4°, Douai, 1649. Une deuxième édition, in-4°, Cologne, 1656, contient, avec d'importantes améliorations, des opuscules inédits et une *Chronologia antiquissima monasteriorum ord. cisterc. ; Alani magni de Insulis, doctoris universitatis, opera moralia, parænetica et polemica, tineis et blattis erepta, recognita varieque illustrata,* in-fol., Anvers, 1653 ; *Compendium chronologicum abbatiæ B. M. V. de Dunis,* in-12, Bruxelles, 1660, et quelques biographies. Ferdinand Ughelli, moine de l'abbaye cistercienne de Florence, abbé de Saint-Paul-Trois-Fontaines, procureur général de sa congrégation à Rome, où il mourut le 19 mai 1670, doit sa renommée à son *Italia sacra, sive de Italiæ episcopis opus,* in-fol., Rome, 1644 ; cet ouvrage, qui, malgré les défauts de sa critique, a rendu aux érudits de grands services, a été réédité, 10 in-fol., Venise, 1717-1733. L'auteur s'est occupé de l'histoire de son ordre : *Cardinalium elogia qui ex sacro cisterciensi ordine floruere,* in-fol., Florence, 1624 ; on lui doit encore des *Additiones et correctiones,* aux *Vitæ et res gestæ Romanorum pontificum et Romanæ Ecclesiæ cardinalium,* d'Alphonse Chacon, in-fol., Rome, 1630. Jean Malgloires, cistercien français, procureur général de son ordre à Rome, est l'auteur d'une *Theologia moralis,* in-4°, Rome, 1672, qu'il dédia au cardinal Bona. Sur Caramuel, voir col. 1709-1712. Joseph Le Chevalier a publié la *Vie d'Elzéar Clère et d'Élisabeth de Sainte-Anne, son épouse,* in-8°, Caen, 1696 ; Elzéar mourut capucin, et Élisabeth religieuse cistercienne. Paulin de Lisle, qui abandonna la congrégation de Saint-Vannes pour s'enfermer à la Trappe où il mourut en 1696 ; ses lettres ont été publiées sous ce titre : *Idée d'un vrai religieux,* Châlons, 1723. Jules Bartolocci, mort abbé de Saint-Sébastien-des-Catacombes le 19 octobre 1687, fut longtemps professeur d'hébreu ; on lui doit une *Bibliotheca magna rabbinica de scriptoribus et scriptis hebraicis,* 3 in-fol., Rome, 1675, 1658, 1683, que son disciple et confrère Imbonat publia en y ajoutant un t. IV, in-fol., Rome, 1693. Robert Kolb, cistercien allemand, s'est occupé de droit canon : il a publié *Aquila certans pro immunitate et exemptione ecclesiarum, monasteriorum et status ecclesiastici a potestate sæculari,* in-fol., Francfort, 1687. Bernard Bognadovitz a donné une *Philosophia christiana de creatione et recreatione hominis ex libris S. Bernardi desumpta,* in-fol., Rome, 1697.

7° XVIIIe *siècle.* — La liste des écrivains de ce siècle commence avec Armand Le Bouthillier de Rancé, auteur de la réforme de la Trappe ; ses nombreux écrits ont pour objet la vie et les vertus des moines. Sa doctrine exagérée le mit aux prises avec Mabillon et Le Masson, qui défendirent contre lui les traditions littéraires des bénédictins et des chartreux ; ses relations et ses tendances le firent, sans motif suffisant, taxer de jansénisme. Il mourut le 27 octobre 1700, âgé de 75 ans. Voici ses principaux ouvrages : *Lettre sur le sujet des humiliations et autres pratiques de religion,* in-12, Paris, 1677 ; *De la sainteté et des devoirs de la vie monastique,* in-4°, ou 2 in-8°, Paris, 1683. C'est ce traité qui valut à son auteur la réplique de dom Mege, dans son *Commentaire de la règle de saint Benoît,* de dom Denis de Sainte-Marthe, de Mabillon et de dom Le Masson. Rancé opposa à ses contradicteurs : *Eclaircissements de quelques difficultés que l'on a formées contre le Traité des devoirs,* in-4°, Paris, 1685 ; in-12, 1686 ; *Réponse au Traité des études monastiques,* in-4°, Paris, 1692 ; *Instructions de saint Dorothée, traduites du grec en français, avec sa vie,* in-8°, Paris, 1686 ; *La règle de saint Benoit, traduite et expliquée,* 2 in-12, Paris, 1689 ; *Relation de la vie et de la mort de quelques religieux de l'abbaye de la Trappe,* 4 in-12, Paris, 1696 ; 5 in-12, 1755 ; *Conduite chrétienne adressée à Madame de Guise,* in-12, Paris, 1697 ; *Conférences ou instructions sur les Épîtres et les Évangiles,* in-12, Paris, 1699 ; *Réflexions sur les quatre Évangiles,* in-12, Paris, 1699 ; *Règlements généraux pour l'abbaye*

de la Trappe, 2 in-12, 1701. L'abbé de Rancé eut une correspondance très étendue; on a publié des *Lettres de piété écrites à différentes personnes*, 2 in-12, Paris, 1701-1702. Gonod en a publié d'autres, in-8°, Paris, 1845. Les religieux de la Grande-Trappe ont réuni les éléments nécessaires pour la publication de sa correspondance.

Paul Pezron, abbé de la Charmoye, mort dans son monastère de profession, Notre-Dame-de-Prières, le 10 octobre 1706, a laissé des ouvrages de chronologie et d'histoire, où l'esprit de système a souvent la part trop large : *L'antiquité des temps rétablie et défendue*, in-4°, Paris, 1687; in-8°, 1688. Cet ouvrage fut fortement attaqué par le P. Lequien et dom Martianay. Pezron opposa aux attaques de ce dernier, une *Défense de l'antiquité des temps, où l'on soutient la tradition des Pères et des Églises*, in-4°, Paris, 1691. Il publia ensuite l'*Essai d'un commentaire littéral et historique sur les prophètes*, in-12, Paris, 1693; *L'histoire évangélique confirmée par la grecque et la romaine*, 2 in-12, Paris, 1696; *L'antiquité de la nation et de la langue des Celtes*, in-12, Paris, 1703; une dissertation *Sur l'ancienne demeure des Chananéens*, dans les *Mémoires de Trévoux*, juillet 1704, et une autre *Sur les bornes de la Terre promise*, *ibid.*, juin 1705; deux lettres et une dissertation sur *Marie-Magdeleine*, dans le *Journal des savants*, 1698, p. 487; 1699, p. 305, 313; une *Carte de la Terre-Sainte*, insérée dans la Bible de Duhamel, Paris, 1699, p. 348. Ambroise Lucentio publia un résumé de l'*Italia sacra* d'Ughelli sous ce titre : *Italia sacra F. U. in epitomen redacta*, 2 in-fol., Rome, 1677, 1704. Ricci, moine italien, est l'auteur d'une *Synopsis decretorum et resolutionum S. C. Immunitatis super controversiis jurisdictionalibus*, Palestrina, 1708; Turin, 1729. Bernard, moine de Sept-Fonts, a publié une dissertation *Sur l'authenticité des œuvres de saint Denis*, 1708. Barthélemy Aresi, moine de Milan, mort en 1712, a publié *Chronologica series abbatum cœnobii S. Ambrosii Mediolanensis*, in-4°, Milan, 1674. Pierre Le Nain, de chanoine de Saint-Victor devenu moine de la Trappe, mort sous-prieur de cette abbaye, le 15 décembre 1713, frère du célèbre Tillemont, a écrit un *Essai de l'histoire de l'ordre de Cîteaux*, 9 in-12, Paris, 1696, 1697; des *Homélies sur plusieurs chapitres du prophète Jérémie*, 2 in-12, Paris, 1697, 1705; une *Vie de J. Le Bouthelier de Rancé, abbé de la Trappe*, 3 in-12, Rouen, 1715; deux traités *Sur l'état du monde après le jugement et sur le scandale qui peut arriver dans des monastères les mieux réglés*, in-8°, Paris, 1715. Pierre Dumas est l'auteur du *Viridarium humilitatis ex regula sancti Benedicti compartitum*, in-12, Salem, 1714. Hueber, cistercien allemand, publia avec la collaboration de Raphaël Koding, une *Harmonia theologico-philosophica et philosophico-theologica, doctrinæ divi Thomæ et thomistarum consona*, 2 in-fol., Salem, 1717. Adrien de Cîteaux, moine de Sept-Fonts, publia des *Méditations sur les Épîtres et les Évangiles pour tous les jours de l'année*, 4 in-12, Paris, 1712. Sartorius, cistercien de Bohême, mort le 1er novembre 1723, a écrit une histoire de son ordre, *Cistercium bis tertium seu historia elogialis, in qua sacri ordinis cisterciensis a. D. 1698 a sua origine sexies seu bis ter secularis primordia, incrementa recensentur*, in-fol., Prague, 1700; trad. allemande, *ibid.*, 1708; *Origo ordinum religiosorum virorum, virginum*, etc., 2 in-8°, Prague, 1715; *Compendium Annalium ecclesiasticorum Baronii*, 22 in-8°, *ibid.*, 1718-1730. Eust. Janka a continué ce travail à partir du t. XV. Porreter, moine autrichien, a publié une dissertation théologique *De Deo sciente et volente*, in-4°, Vienne, 1726. Chrysostome Handthaler, moine allemand, a donné *Idea tripartita theoretico-practica concionum evangelicarum pro tyronibus*, 3 in-4°, Augsbourg, 1729. Eugène Worebl, de Prague, mort en 1732, a composé un traité sur le mariage : *Contractus ratus in lege gratiæ ab auctore gratiæ ad dignitatem sacramenti elevatus*, in-4°, Prague, 1724. Jean Sianda a publié une réfutation assez médiocre des hérésies et des schismes dans son *Lexicon polemicum*, 2 in-fol., Rome, 1733-1734; un commentaire du traité de saint Bernard *De consideratione*, *ibid.*, 1749, et un *Onomasticon sacrum*, *ibid.*, 1774. Jean de Lanne, bibliothécaire de Clairvaux, est auteur d'une *Histoire du pontificat d'Eugène III*, in-12, Nancy, 1737, et de l'*Histoire du pontificat d'Innocent III*, in-12, Paris, 1741. On doit à Anselme Schwab le *Schibboleth thomisticum, seu gratia gloriosa seipsa efficax libertatis sospita D. Thomæ ejusque scholæ*, in-4°, Augsbourg, 1745; à Augustin Tepper, professeur au séminaire de Prague, un *Fragmentum theologiæ moralis*, 3 in-4°, Prague, 1749.

François-Armand Gervaise, d'abord carme, puis moine de la Trappe, et enfin abbé de ce monastère, mort en 1751, a laissé un grand nombre de vies de saints et des œuvres de polémique : *Vie de saint Cyprien*, in-4°, Paris, 1717; *Vie de saint Irénée*, 2 in-12, Paris, 1723; *Vie de Rufin, prêtre de l'Église d'Aquilée*, 2 in-12, Paris, 1725; *Vie de saint Paulin*, in-4°, Paris, 1745; *Vie de saint Épiphane*, in-4°, Paris, 1742; *Vie d'Abélard et d'Héloïse son épouse*, 2 in-12, Paris, 1720; avec une traduction de leurs lettres; *Vie de l'abbé Suger avec des dissertations*, 2 in-12, Paris, 1720; *Défense de la nouvelle histoire de l'abbé Suger, avec l'apologie pour feu M. l'abbé de la Trappe contre les calomnies de dom Vincent Thuillier; Histoire de l'abbé Joachim, religieux de l'ordre de Cîteaux, surnommé le Prophète*, 2 in-12, Paris, 1745; *Jugement critique, mais équitable des vies de M. l'abbé de Rancé*, in-12, Troyes, 1742; *Lettres d'un théologien à un ecclésiastique de ses amis sur une dissertation touchant les ordinations anglicanes*, in-12, Paris, 1724; *L'honneur de l'Église et des souverains pontifes défendu contre les calomnies et invectives du P. Le Courayer, dans son histoire du concile de Trente*, 2 in-12, Nancy, 1742; *Cinq lettres* contre dom Marquard Hergot et sa *Vetus disciplina monastica*, publiées dans le *Journal de Trévoux*, 1727; *Vie de saint Paul, apôtre des Gentils et docteur de l'Église*, 3 in-12, Paris, 1734; *Histoire de la réforme de l'ordre de Cîteaux en France*, dont un seul volume a paru, in-4°, Avignon, 1746. Malachie d'Inguimbert, qui quitta l'ordre de Saint-Dominique pour embrasser la réforme de Cîteaux au monastère de Buon-Solazzo, fut évêque de Carpentras, où il mourut, le 6 septembre 1757, après avoir légué à la ville sa belle bibliothèque et une somme de 60000 francs pour son entretien. On lui doit un ouvrage d'apologétique : *Specimen catholicæ veritatis, cui athei, deistæ, pseudopolitici velamen prætendere nituntur*, in-4°, Pistoie, 1722; une *Vie de Barthélemy des Martyrs et le recueil de ses œuvres*, 2 in-fol., Rome, 1727; une traduction latine du traité de dom Petitdidier sur l'infaillibilité, *De infallibilitate romani pontificis*, in-fol., Rome, 1732. D'Inguimbert se fit en Italie le défenseur des idées de l'abbé de Rancé; il publia sa vie : *La vita di Arm. Is. Buttiliero di Rancé*, in-4°, Rome, 1725, et un ouvrage ascétique animé de son esprit, *Théologie religieuse ou Traité sur les devoirs de la vie monastique*, 3 in-fol., *ibid.*, 1731.

Candide Briger, moine autrichien, mort le 25 décembre 1760, a publié divers ouvrages théologiques : *Beatitudo, ultimus hominis finis ex SS. Patrum scriptis*, Kremsii, 1732; *Opera in hoc mundo, de hoc mundo, seu actus humani mali, vitia et peccata*, *ibid.*, 1732; *Tractatus scholastico-theologicus de Deo uno et trino*, Vienne, 1723; *De Deo creante, sive de angelis et primo homine*, *ibid.*, 1724; *Theologalis trinitas virtutis, per quam summa trinitas hominem ad beatitudinem amissam reducit, h. e. fides, spes, charitas*, Styrie, 1726. Nivard del Riccio a publié un traité *De Deo ad*

intra sive de Deo uno et trino, Lucques, 1760. Théophile Heimb a édité sous ce titre : *Bernardus Gudolphi monachi,* 2 in-4°, Nuremberg, 1743, et annoté une vie de saint Bernard en vers rédigée au XIII° siècle par Gudolf, moine de Sainte-Croix en Autriche, et donne la *Notitia historica de ortu et progressu abbatiæ S. O. cist. B. M. V. ad S. Gothardum dictæ,* in-fol., Vienne, 1764. Louis Mickl, cistercien de Bohême, mort le 23 février 1767, est auteur d'un *Apolectus doctrinalis decisionum theologico-moralium conscientiæ et actuum humanorum systema practice explicans,* Prague, 1747. Ses autres œuvres théologiques sont restées manuscrites. Émilien Petrasch, cistercien du même pays, s'est surtout occupé de droit canon ; on lui doit des *Dissertations sur l'histoire sacrée et profane,* Prague, 1772, *Gallia hodierna cum appendice de libertatibus Ecclesiæ gallicanæ, ibid.,* 1773; *Apologia pro indissolubilitate matrimonii in infidelitate consummati,* in-8°, Prague, 1776; et une dissertation *De jure asyli,* in-8°, *ibid.,* 1776. Pierre Hartmann, canoniste bavarois, a publié *Jus ecclesiasticum potissime publicum in synopsi systematice delineatum et statui Germaniæ et Bavariæ accommodatum,* in-8°, Straubing, 1783; *Institutiones dogmatico-theologicæ,* in-8°, *ibid.,* 1785. Quirinus Gaher de Ehrenburg, mort le 26 janvier 1787, s'est occupé d'Écriture sainte; on lui doit un traité *De Scripturarum canonis statu tam apud hebræos quam apud christianos,* Prague, 1762. Joseph Fontana, de la congrégation italienne de Saint-Bernard, a écrit la *Difesa dell' episcopato contro le moderne pretenzioni di alcuni parrochi,* in-8°, Venise, 1789. Joachim Plattner, professeur de théologie dogmatique à l'université d'Inspruck, mort le 19 avril 1789, a publié des dissertations *De revelatæ religionis cum recta ratione et sensu universarum gentium consensu,* in-8°, Inspruck, 1779; *De SS. Ecclesiæ doctorum Augustini et Thomæ de gratuita electorum prædestinatione sententia,* in-4°, *ibid.,* 1774; *Dissertationes historico-criticæ in tractatus universæ theologiæ,* in-4°, *ibid.,* 1766. Bernard Salvoni, cistercien italien, est l'auteur d'une dissertation *De fœdere religionis naturalis cum religione divinitus revelata,* in-8°, Rome, 1792. Bernardin Bauer, qui fut professeur de théologie dogmatique et morale et de langues orientales, s'est fait connaître par sa *Veritas religionis christiano-catholicæ systematice proposita contra atheos, theistas, paganos,* etc., in-8°, Wurzbourg, 1784, et surtout par sa *Theologia universa dogmatica, historica, critica, genio puriori accommodata,* 4 in-8°, Wurzbourg, 1786-1794; il donna, pour préparer ce dernier travail, un *Epitome seu delineatio theologiæ universæ,* Ratisbonne, 1787. Un autre cistercien bavarois, Étienne Wiest, professeur de théologie, de patristique et d'histoire littéraire de la théologie, mort le 10 avril 1797, a laissé des œuvres théologiques intéressantes : *Institutiones theologicæ,* 2 in-8°, Eichstadt, 1787; rééditées et complétées en 1788-1789 sous ce titre : *Præcognita in theologiam revelatam,* t. I; *Demonstratio religionis christianæ,* t. II, III; *Demonstratio dogmatum catholicorum in specie,* t. IV-VI; il en a publié un résumé : *Institutiones theologiæ dogmaticæ in usum academicum,* in-8°, Ingolstadt, 1791. On lui doit une *Introductio in historiam litterariam theologiæ revelatæ,* in-8°, *ibid.,* 1794; *Institutiones patrologiæ in usum academicum,* in-8°, *ibid.,* 1795; *De justitia Dei punitiva,* in-8°, Eichstadt, 1787. Herman Kurz, professeur au collège de Saint-Adalbert de Prague, *Amussis canonica titulorum l. I-V Gregorii IX in tabulis mnemonicis analytice proposita, compendiosis controversiis hinc inde insertis distincta,* 5 vol., Prague, 1761-1764.

8° *XIX° siècle.* — Ange Fumagalli, moine de Saint-Ambroise de Milan, abbé de Clairvaux et supérieur général de son ordre, membre de l'Institut des sciences, lettres et arts du royaume d'Italie, mort le 12 mars 1804, fut l'un des meilleurs historiens de l'Italie. Son ouvrage le plus estimé, *Delle istituzioni diplomatiche,* 2 in-4°, Milan, 1802, est le premier traité de diplomatique composé en Italie. On lui doit encore *Le Vincende di Milano durante la guerra di Federico I, illustrate con pergamene e con note,* in-4°, Milan, 1778; une traduction italienne de l'*Histoire des arts du dessin chez les anciens* de Winckelmann, 2 in-4°, *ibid.,* 1779; *Delle antichità longobardica-milanesi,* 4 in-4°, *ibid.,* 1792 ; *Codice diplomatico sant' ambrosiano, contenente i diplomi e le carte de' secoli VIII e IX che esistavano nell' archivio del monastero di S. Ambrogio,* in-4°, *ibid.,* 1805, et des travaux moins importants publiés dans divers recueils. Baudouin Wurzer, professeur de théologie morale et d'histoire ecclésiastique à l'université d'Ingolstadt, a publié un *Specimen theologiæ moralis,* Ingolstadt, 1775, et un *Prodromus isagogicus historico-critico-litterarius in theologiam regularem eclecticam,* in-4°, Ratisbonne, 1793. Robert Curalt, cistercien autrichien, est l'auteur de *Genuina totius jurisprudentiæ principia,* Vienne, 1782; une traduction italienne de cet ouvrage, due au P. Tamburini, 3 vol., Prato, 1787, fut mise à l'Index. Un autre juriste cistercien, Ulrich Mayr, mort en 1811, publia une dissertation *De nexu statisticæ cum jurisprudentia ecclesiastica,* Ingolstadt, 1772, qui fut condamnée par Clément XIV. Eugène Montay, mort également en 1811, est l'auteur d'une *Geschichte der deutschen staatsbürgerlichen Freiheit,* 3 vol., Bamberg, 1812. Maximilien Millauer, moine de Hohenfurt en Bohême, a écrit l'histoire de son monastère, in-8°, Prague, 1814; *Kritische Beiträge zur Voigt's Versuch einer Geschichte der Prager Universität,* in-8°, *ibid.,* 1820; *Series rectorum universitatis Pragenæ ab unione academiarum Carolinæ et Ferdinandæ, ibid.,* 1834; *Entwurf einer Geschichte der Pastoral-Theologie an der Universität zu Prag, ibid.,* 1821; *Der deutsche Ritterorden in Böhmen, ibid.,* 1831. Jean B. Lechleitner, moine tyrolien, est auteur d'un cours de philosophie, 6 vol., Inspruck, 1820-1839. Antoine Dittrich, cistercien de Bohême, a publié avec Ant. Spurk les *Monumenta historica universitatis Pragensis,* 3 vol., Prague, 1830-1844. Un trappiste français, Pierre Debreyne, qui avait exercé la médecine, s'est fait connaître par plusieurs ouvrages apologétiques et théologiques : *Essai sur la théologie morale considérée dans ses rapports avec la physiologie et la médecine,* in-8°, Paris, 1843; *Étude de la mort ou initiation du prêtre à la connaissance pratique des maladies graves et mortelles et de tout ce qui sous ce rapport peut se rattacher à l'exercice difficile du saint ministère,* in-8°, Paris, 1845; *Mæchiologie, traité des péchés contre le 6° et le 9° commandements du décalogue et toutes les questions matrimoniales qui s'y rattachent directement ou indirectement, suivi d'un traité pratique d'embryologie sacrée,* in-8°, *ibid.,* 1846; *Pensées d'un croyant catholique ou considérations philosophiques, morales et religieuses sur le matérialisme moderne et divers autres sujets, ibid.,* 1839; *Physiologie catholique et philosophique pour servir d'introduction aux études de la philosophie et théologie morale, ibid.,* 1844; *Théorie biblique de la cosmogonie et de la théologie, doctrine fondée sur un principe unique et universel puisé dans la Bible,* in-8°, *ibid.,* 1856. Mathieu Lerch, moine de Bohême, est auteur d'une œuvre apologétique sur l'Église : *Die Kirche Christi in ihrem Wesen, ihrem Eigenschaften und Beziehungen,* Vienne, 1877.

Parmi les cisterciens qui se sont distingués depuis une vingtaine d'années par leurs travaux, on peut citer Léopold Janauscheck, à qui l'on doit : *Origines cistercienses,* t. I; *Fundationes veterum abbatiarum* (742) *ad fidem antiquissimarum fontium descriptæ,* in-8°, Vienne, 1877; *Xenia Bernardina,* 5 in-8°, Vienne, 1891;

le P. Schneedorfer, professeur d'exégèse à l'université de Prague; Neumann, professeur d'archéologie à l'université de Vienne; Boniface Platz, qui a publié *Der Mensch, sein Ursprung, seine Nassen und sein Alter*, in-8°, Wurzbourg, 1887; *Die Völker der Erde*, in-8°, *ibid.*, 1889. Nivard Schlögl, professeur au collège de Sainte-Croix à Vienne, célèbre par ses travaux sur la métrique biblique, *De re metrica veterum Hebræorum*, Vienne, 1899; *Ecclesiasticus (39, 12-49, 16) ope artis criticæ et metricæ in formam originalem redactus*, in-4°, Vienne, 1901. Il a appliqué les mêmes règles de métrique au Cantique des cantiques, Vienne, 1902, et aux livres de Samuel, *ibid.*, 1904.

Les cisterciens allemands prennent, depuis 1883, une part active à la rédaction des *Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner und dem Cistercienser-Orden*, in-8°, Raigern, où l'on trouve sur l'histoire de leur ordre et leur activité littéraire de nombreux renseignements. L'abbaye de Bregenz publie, depuis 1888, une revue consacrée à l'histoire de l'ordre : *Cistercienser-Chronik*.

Henriquez, *Phœnix reviviscens sive ordinis cisterciensis scriptorum Angliæ et Hispaniæ series*, in-fol., Bruxelles, 1626; Charles de Visch, *Bibliotheca scriptorum s. ordinis cisterciensis*, in-4°, Douai, 1649; Cologne, 1656; Tissier, *Bibliotheca Patrum cisterciensium*, 2 in-fol., Bonnefontaine, 1660-1669; R. Muniz, *Bibliotheca cisterciensis española*, Burgos, 1793; Janauscheck, *Xenia Bernardina*, 5 in-8°, Vienne, 1891.

Exordium ord. cisterciensis, *P. L.*, t. CLXVI, col. 1501 sq.; *Exordium magnum ord. cisterciensis*, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 995-1198. Voir la bibliographie de la vie de saint Bernard, col. 748-749. Une partie des décisions des chapitres généraux est reproduite dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, p. 1243-1646.

L. Janauscheck, *Originum cisterciensium tomus I*, in-4°, Vienne, 1877; J. d'Assignies, *Cabinet des choses advenues à l'ordre de Cisteaux*, Douai, 1598; Aubert Le Mire, *Chronic. cister. ord.*, Cologne, 1614; Manrique, *Cisterciensium seu verius ecclesiasticarum annalium tomi quatuor (1098-1236)*, 4 in-fol., Lyon, 1642-1659; dom P. Lenain, *Essai de l'histoire de l'ordre de Citeaux*, 9 in-12, Paris, 1696-1697; Joncelin, *Notitia abbatiarum ordinis cisterciensis*, in-fol., Cologne, 1640; Sartorius, *Cistercium bis tertium*, in-fol., Prague, 1700; Joncelin, *Origines et progressus abbatiarum ordinis cisterciensis et equestrium militiarum de Calatrava, Alcantara*, etc., in-fol., Cologne, 1641; B. Link, *Annales austrio-claravallenses ord. cisterc.*, 2 vol., Vienne, 1723-1725; Gervaise, *Histoire de la réforme générale de l'ordre de Citeaux en France*, in-4°, Avignon, 1746, t. I; Dubois, *Histoire de l'abbaye de Morimond*, 3e édit., Dijon, 1855; Fr. Winter, *Die Cisterzienser des nordostl. Deutschlands*, 3 vol., Gotha, 1868-1871; *Citeaux*, par un moine de Thymadeuc, in-8°, Saint-Brieuc, 1897; Hélyot, *Histoire des ordres religieux*, t. V, p. 336-474; Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen*, t. I, p. 218-241; Ul. Chevalier, *Répertoire. Topo-bibliographie*, art. *Cisterciens*, col. 718-721; De Smedt, *Introductio ad historiam ecclesiasticam*, p. 358-360.

J. BESSE.

IMPRIMÉ

PAR

PHILIPPE RENOUARD

19, rue des Saints-Pères

PARIS


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

